

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Kata “puritanisme” masuk ke dalam kosakata kajian Islam melalui jalur pinjaman. Ia berasal dari pengalaman keagamaan Inggris abad ke-16 dan ke-17, lalu dipindahkan ke dunia Muslim sebagai label untuk gerakan-gerakan yang menuntut pembersihan praktik keagamaan dari unsur-unsur yang dipandang asing. Perpindahan istilah semacam ini tidak pernah netral. Setiap kategori analitis membawa serta beban historis dari konteks kelahirannya, dan ketika dipakai untuk membaca fenomena di luar konteks tersebut, ia berpotensi menyembunyikan lebih banyak daripada yang diungkapkannya.¹

Khaled Abou El Fadl memilih istilah “puritan” secara sadar sebagai alternatif atas sebutan fundamentalis, radikal, atau ekstremis, dengan alasan bahwa istilah-istilah tersebut lebih banyak berbicara tentang kecemasan pengamat daripada tentang struktur pemikiran yang diamati. Bagi Abou El Fadl, yang membedakan kaum puritan bukanlah kekerasan, melainkan cara mereka memperlakukan teks: pembacaan yang selektif atas sumber, penolakan terhadap peran akal sebagai penafsir yang setara, dan keyakinan bahwa makna teks bersifat swasembada sehingga tidak memerlukan mediasi historis.² Rumusan ini berguna karena memindahkan perdebatan dari wilayah perilaku ke wilayah epistemologi. Namun ia juga menyisakan persoalan, sebab dikotomi puritan-moderat yang dibangunnya cenderung memperlakukan kedua kutub sebagai posisi yang stabil dan mudah dibedakan.

Persoalan yang lebih mendasar diangkat oleh Henri Lauzière melalui penelusuran arkeologisnya atas istilah *salafiyya*. Lauzière menunjukkan bahwa

¹ Untuk pembahasan mengenai problem pemindahan kategori analitis lintas konteks kebudayaan, lihat Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

² Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: HarperSanFrancisco, 2005), 16–21.

kategori yang kini dipakai secara luas untuk menandai gerakan pemurnian Islam modern sesungguhnya merupakan hasil konstruksi yang relatif belakangan, sebagian dibentuk oleh penerbit, orientalis, dan aktor-aktor Muslim yang berkepentingan menegaskan garis batas identitas. Sebelum abad ke-20, istilah tersebut tidak berfungsi sebagai nama sebuah gerakan dengan doktrin yang koheren.³ Implikasinya cukup jauh. Jika label yang paling sering dipakai untuk memetakan puritanisme Islam ternyata merupakan artefak historis, maka setiap penggunaan kategori tersebut perlu disertai kesadaran bahwa yang sedang dipetakan bukan sebuah esensi, melainkan sebuah wacana yang terbentuk melalui perebutan makna.

Di sinilah kritik terhadap pembacaan reduksionis menemukan pijakannya. Sebagian besar literatur, terutama yang tumbuh dari tradisi kajian keamanan pasca-2001, memperlakukan puritanisme Islam sebagai gejala tunggal: literalis dalam metode, statis dalam sejarah, dan pada dasarnya bermusuhan dengan modernitas. Pemetaan bibliometrik atas dua setengah dekade diskursus salafisme global memperlihatkan bagaimana kluster “terorisme” dan “keamanan” mendominasi periode 2000 sampai 2010, sebelum kemudian bergeser ke arah kluster gerakan sosial, gender, dan identitas digital.⁴ Pergeseran itu sendiri menunjukkan bahwa yang berubah bukan hanya objeknya, melainkan juga rezim pengetahuan yang memungkinkan objek tersebut dibicarakan dengan cara tertentu.

Talal Asad telah lebih dulu memperingatkan bahwa kategori “agama” dalam ilmu sosial modern bukanlah wadah kosong yang siap diisi data dari mana saja, melainkan produk sejarah Kristen Barat yang membawa asumsi-asumsi tersendiri tentang keyakinan, ritual, dan otoritas. Membaca tradisi Islam melalui kategori itu tanpa pemeriksaan berarti memaksakan bentuk pertanyaan yang mungkin tidak relevan bagi tradisi yang bersangkutan.⁵ Kritik Asad relevan untuk puritanisme. Ketika puritanisme dipahami semata sebagai skripturalisme kaku, pertanyaan yang

³ Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 2016), 1–12.

⁴ Muhammad Lutfi dan Ahmad Nur Fuad, “Taming the Puritan: Bibliometric Mapping and Critical Review of the Global Salafism Discourse Trajectory,” *Journal of Islamic Philosophy and Contemporary Thought* 3 (2025).

⁵ Asad, *Genealogies of Religion*, 27–30.

bisa diajukan menjadi terbatas pada seberapa literal sebuah kelompok membaca teks. Pertanyaan yang lebih produktif justru terletak di tempat lain: melalui mekanisme apa sebuah komunitas menetapkan batas antara pengetahuan agama yang sah dan yang tidak, siapa yang memperoleh kewenangan menarik batas itu, dan mengapa batas tersebut bergeser dari waktu ke waktu.

Penelitian ini karena itu berangkat dari posisi yang berbeda. Puritanisme Islam diperlakukan bukan sebagai doktrin beku, melainkan sebagai ruang diskursif yang dinamis dan memiliki keragaman epistemik di dalamnya. Ruang tersebut dioperasikan oleh sebuah tegangan yang tidak pernah selesai, yaitu tarik-menarik antara dorongan pemurnian pada wilayah akidah dan ibadah dengan dorongan pembaruan pada wilayah kelembagaan dan metodologi. Tegangan ini bukan cacat logis yang perlu diselesaikan, melainkan mesin yang menggerakkan transformasi. Setiap kali sebuah gerakan puritan berhasil merumuskan kembali apa yang murni, ia sekaligus menciptakan persoalan baru tentang bagaimana kemurnian itu dipertahankan dalam kondisi yang terus berubah.

Al-Qur'an sendiri menyediakan landasan bagi dorongan pemurnian tersebut, sekaligus menunjukkan bahwa persoalannya bersifat epistemologis dan bukan sekadar ritual:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

“Apabila dikatakan kepada mereka, ‘Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah,’ mereka menjawab, ‘Tidak! Kami mengikuti apa yang kami dapati pada nenek moyang kami.’ Apakah (mereka akan mengikuti juga) walaupun nenek moyang mereka tidak mengerti apa pun dan tidak mendapat petunjuk?” (QS. Al-Baqarah [2]: 170).⁶

Ibn Katsir membaca ayat ini sebagai teguran terhadap sikap yang menjadikan kebiasaan pendahulu sebagai sumber legitimasi tanpa pemeriksaan.⁷ Wahbah az-Zuhaili menambahkan dimensi yang lebih tajam dengan menempatkan frasa *lā ya ‘qilūna syai’an* sebagai kriteria pembeda: yang ditolak bukan tradisi itu

⁶ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya: Edisi Penyempurnaan 2019* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), 32.

⁷ Ismail ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid 1 (Riyadh: Dar Tayyibah, 1999), 476–478.

sendiri, melainkan tradisi yang tidak lagi disertai penalaran.⁸ Ayat ini, dengan demikian, tidak sedang memerintahkan penghapusan warisan intelektual. Ia sedang menuntut agar setiap warisan dipertanggungjawabkan secara rasional. Dorongan puritan yang lahir dari ayat semacam ini pada dasarnya bersifat kritis dan karenanya terbuka terhadap kemungkinan bahwa hasil pemurnian pada satu generasi justru menjadi objek pemurnian pada generasi berikutnya. Di sinilah letak sifat dialektis puritanisme yang hendak dibongkar dalam penelitian ini.

Asia Tenggara menempati posisi yang khas dalam peta puritanisme Islam global. Kawasan ini berada jauh dari pusat-pusat tradisional produksi wacana keagamaan di Timur Tengah, tetapi justru karena jarak itulah gerakan-gerakan pembaruan di dalamnya berkembang dengan logika yang tidak sepenuhnya dapat dijelaskan melalui model Arab. Armando Salvatore menyebut ruang tempat berlangsungnya proses ini sebagai *Islamic public sphere*, yakni arena tempat otoritas keagamaan diperebutkan, dinegosiasikan, dan disusun ulang melalui interaksi antara aktor, institusi, dan medium yang terus berubah.⁹ Muhammadiyah lahir dan tumbuh di dalam arena tersebut.

Berdiri di Yogyakarta pada 1912, Muhammadiyah sejak awal menampilkan kombinasi yang sulit ditempatkan dalam tipologi baku. Di satu sisi ia menjalankan agenda pemurnian akidah dan ibadah dengan ketegasan yang menyerupai gerakan-gerakan puritan lain, menolak praktik yang dipandang tidak berdasar pada al-Qur'an dan Sunnah. Di sisi lain ia mengadopsi perangkat modernitas secara agresif, mulai dari sekolah bergaya Barat, rumah sakit, panti asuhan, sampai bentuk organisasi berbadan hukum dengan anggaran dasar dan struktur pengurus. James Peacock menangkap paradoks ini dalam judul kajian klasiknya, *Purifying the Faith*, yang memperlihatkan bahwa pemurnian keyakinan pada Muhammadiyah berjalan seiring dengan rasionalisasi kehidupan sosial dalam pengertian Weberian.¹⁰

Kombinasi tersebut menghasilkan tegangan internal yang permanen. Rigiditas teologis pada wilayah akidah dan ibadah berhadapan dengan keluwesan

⁸ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqā'id wa asy-Syar'ah wa al-Manhaj*, Jilid 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), 63–65.

⁹ Armando Salvatore, *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2016), 199–223.

¹⁰ James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Menlo Park: Benjamin/Cummings, 1978), 3–19.

pada wilayah muamalah duniawiyah, dan garis pemisah antara keduanya tidak pernah ditetapkan sekali untuk selamanya. Achmad Jainuri, dalam telaahnya atas ideologi kaum reformis periode awal, memperlihatkan bahwa perumusan garis tersebut merupakan hasil perdebatan yang berlangsung terus-menerus di kalangan elite Muhammadiyah, bukan warisan yang diterima secara utuh dari pendiri.¹¹ Perdebatan itu menyangkut hal yang sangat mendasar: apa yang boleh berubah, apa yang tidak, dan atas dasar apa perbedaan keduanya ditentukan.

Persoalan ini adalah persoalan epistemologis. Ia berkaitan dengan sumber pengetahuan yang diakui, metode penalaran yang dianggap sah, dan mekanisme yang memberi legitimasi pada suatu kesimpulan keagamaan. Wael Hallaq menunjukkan bahwa krisis Islam modern tidak berhenti pada kebuntuan teknis dalam usul fikih, melainkan menyentuh pertanyaan tentang siapa yang berwenang memproduksi pengetahuan agama setelah struktur otoritas lama terurai oleh negara modern.¹² Muhammadiyah menghadapi pertanyaan itu lebih awal daripada banyak organisasi lain, dan jawabannya berbentuk kelembagaan. Pada 1927 organisasi ini membentuk Majelis Tarjih, sebuah badan yang bertugas menimbang pendapat-pendapat yang berbeda dan menetapkan mana yang lebih kuat dalilnya untuk menjadi pegangan warga.¹³

Pembentukan Majelis Tarjih menandai satu hal yang jarang diperhatikan dalam kajian tentang gerakan puritan, yaitu pelembagaan ijtihad. Otoritas yang sebelumnya melekat pada pribadi Ahmad Dahlan dipindahkan ke dalam prosedur kolektif yang bekerja melalui musyawarah dan kodifikasi. Pemindahan ini mengubah watak pengetahuan yang dihasilkan. Sebuah putusan tarjih memperoleh kekuatannya bukan semata dari kekuatan argumennya, melainkan juga dari posisi kelembagaan forum yang menghasilkannya. Dalam kerangka Weber, yang

¹¹ Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), 87–112.

¹² Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 37–48.

¹³ Syamsul Anwar, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2018), 5–9.

berlangsung adalah pergeseran dari otoritas karismatik menuju otoritas legal-rasional, dengan segala konsekuensi yang menyertainya.¹⁴

Landasan normatif bagi pembaruan yang dijalankan Muhammadiyah dapat dilacak pada sabda Nabi berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا

“Sesungguhnya Allah mengutus kepada umat ini, pada setiap penghujung seratus tahun, orang yang memperbarui agama mereka untuk umat ini.” (HR. Abu Dawud, no. 4291).¹⁵

Yang menarik dari hadis ini bukan janji kehadiran mujaddid, melainkan asumsi yang terkandung di dalamnya. Hadis tersebut mengandaikan bahwa pemahaman keagamaan mengalami keausan seiring berjalannya waktu, sehingga memerlukan penyegaran secara berkala. Dengan kata lain, ia menormalisasi perubahan sebagai bagian dari cara agama bertahan, bukan sebagai penyimpangan darinya. Muhammadiyah membaca hadis ini secara kelembagaan dan bukan personal, dengan menempatkan dirinya sebagai agen tajdid kolektif. Pembacaan itu sendiri merupakan keputusan epistemik yang membawa konsekuensi panjang, sebab ia memindahkan beban pembaruan dari tokoh ke organisasi, dan dengan demikian menjadikan pembaruan sebagai persoalan desain kelembagaan.

Sepanjang abad ke-20, gambaran tentang Muhammadiyah sebagai gerakan yang relatif homogen masih dapat dipertahankan. Gambaran itu mulai retak pada dua dekade terakhir. Ahmad Najib Burhani, dalam kajiannya tentang perebutan wajah Islam reformis di Indonesia, memetakan setidaknya tiga arus yang berkontestasi di dalam tubuh Muhammadiyah: kelompok yang berorientasi liberal dan progresif, kelompok konservatif yang mendekat pada wacana salafi transnasional, serta arus tengah yang berupaya menjaga keseimbangan di antara

¹⁴ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 241–254.

¹⁵ Abu Dawud Sulaiman ibn al-Asy'ats as-Sijistani, *Sunan Abi Dāwūd*, Kitāb al-Malāḥim, hadis no. 4291 (Beirut: Dar ar-Risalah al-'Alamiyyah, 2009), Jilid 6, 349. Hadis ini dinilai sahih oleh al-Albani dalam *Ṣaḥīḥ Sunan Abi Dāwūd*.

keduanya.¹⁶ Kontestasi ini mencapai titik yang cukup tajam sehingga sebagian pimpinan wilayah memandang Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah sebagai penyimpangan dari garis organisasi.

Fenomena tersebut sering dibaca sebagai perbedaan pandangan pada isu-isu tertentu, seperti sikap terhadap pluralisme, relasi dengan kelompok minoritas, atau posisi dalam kontestasi politik. Pembacaan semacam ini tidak keliru, tetapi berhenti terlalu awal. Perbedaan sikap pada permukaan sesungguhnya mencerminkan perbedaan yang lebih dalam mengenai cara membaca teks keagamaan. Kelompok yang menekankan kembali kepada nas secara langsung bekerja dengan asumsi bahwa makna teks bersifat swasembada. Kelompok yang menekankan konteks bekerja dengan asumsi bahwa makna teks hanya dapat diaktualisasikan melalui mediasi pengetahuan tentang realitas. Keduanya sama-sama mengklaim setia pada al-Qur'an dan Sunnah, tetapi menempatkan akal dan realitas sosial pada posisi yang berbeda dalam arsitektur pengetahuannya.

Ketegangan ini menjadi lebih rumit karena Muhammadiyah pada saat yang sama berhadapan dengan gerakan salafi yang menawarkan agenda pemurnian dengan kemasan yang lebih tegas. Kehadiran gerakan tersebut menggeser posisi Muhammadiyah dalam peta puritanisme Indonesia dan memunculkan persoalan pembedaan diri yang tidak sederhana, sebab sebagian kosakata yang dipakai kedua pihak sesungguhnya sama.¹⁷ Muhammadiyah merespons dengan memindahkan tekanan dari purifikasi ke pembaruan, tetapi pemindahan itu menuntut justifikasi epistemologis yang memadai. Tanpa penjelasan mengenai mengapa pembacaan kontekstual tetap sah secara syar'i, respons tersebut mudah dituduh sebagai kompromi.

Pada level yang paling dalam, yang sedang berlangsung adalah kontestasi rezim kebenaran. Michel Foucault memakai istilah *régime de vérité* untuk

¹⁶ Ahmad Najib Burhani, "Liberal and Conservative Discourses in the Muhammadiyah: The Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia," dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*, ed. Martin van Bruinessen (Singapore: ISEAS Publishing, 2013), 105–144.

¹⁷ Muhammad Hilali Basya, *Muhammadiyah dan Salafisme di Masa Transisi Demokrasi Indonesia: Perlawanan Cendekiawan Muhammadiyah terhadap Revivalisme Islam* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020), 41–68.

menunjuk pada seperangkat mekanisme yang menentukan pernyataan mana yang dapat beredar sebagai benar dalam suatu masyarakat, prosedur apa yang dipakai untuk memvalidasinya, dan siapa yang memperoleh status sebagai pihak yang berhak menyatakan kebenaran.¹⁸ Diterapkan pada Muhammadiyah, kerangka ini mengalihkan perhatian dari isi putusan ke arah syarat-syarat yang memungkinkan sebuah putusan diterima. Pertanyaannya bukan lagi apakah fatwa tertentu benar, melainkan mengapa bentuk argumentasi tertentu dianggap meyakinkan pada suatu periode dan tidak lagi meyakinkan pada periode berikutnya.

Al-Qur'an memberi peringatan yang relevan mengenai risiko dari kontestasi semacam ini apabila dibiarkan tanpa pengelolaan:

وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا

“Berpegangteguhlah kamu semuanya pada tali (agama) Allah dan janganlah bercerai berai. Ingatlah nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu bermusuhan, lalu Allah mempersatukan hatimu sehingga dengan karunia-Nya kamu menjadi bersaudara.” (QS. Āli 'Imrān [3]: 103).¹⁹

Fakhr al-Din al-Razi membaca perintah berpegang pada *ḥabl Allāh* sebagai perintah untuk kembali pada rujukan bersama yang mengatasi kepentingan kelompok, bukan sebagai larangan terhadap perbedaan pendapat itu sendiri.²⁰ Pembacaan ini penting untuk menghindari kesalahpahaman. Ayat tersebut tidak menuntut keseragaman berpikir, melainkan menuntut adanya kerangka rujukan yang disepakati sebagai tempat perbedaan diuji. Bagi sebuah organisasi keagamaan, kerangka rujukan itu berwujud manhaj. Ketika manhaj tidak lagi dipahami secara bersama, atau ketika perkembangannya tidak dijelaskan akar historisnya, perbedaan metodologis dengan mudah berubah menjadi perpecahan.

Di sinilah letak urgensi sosiologis dari kajian ini. Apabila akar genealogis transformasi epistemik Muhammadiyah tidak dibongkar, dua risiko mengintai.

¹⁸ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 131–133.

¹⁹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 79.

²⁰ Fakhr ad-Din ar-Razi, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, Jilid 8 (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1999), 269–272.

Pertama, faksionalisasi internal berkembang tanpa perangkat konseptual untuk memahaminya, sehingga perbedaan metodologis dibaca sebagai pengkhianatan ideologis. Kedua, organisasi kehilangan kemampuan menjelaskan dirinya sendiri kepada generasi baru, dan bersamaan dengan itu kehilangan relevansi sosialnya. Keduanya bukan kemungkinan teoretis semata, melainkan gejala yang sudah terbaca dalam dinamika Muhammadiyah kontemporer.

Muhammadiyah termasuk organisasi Islam yang paling banyak diteliti di Asia Tenggara. Justru karena itu, perumusan kesenjangan akademik menuntut kehati-hatian, sebab yang perlu ditunjukkan bukan ketiadaan kajian melainkan keterbatasan cara kajian tersebut dikerjakan.

Gelombang pertama kajian akademik tentang Muhammadiyah bergerak dalam kerangka sosiologi dan antropologi. Deliar Noer menempatkan Muhammadiyah dalam peta gerakan modernis Indonesia pada periode kolonial dengan penekanan pada pertumbuhan organisasi dan hubungannya dengan kekuatan politik.²¹ James Peacock membaca Muhammadiyah melalui lensa Weberian dan memperlihatkan bagaimana pemurnian keyakinan berkorelasi dengan disiplin sosial dan etos kerja.²² Alfian menelusuri perilaku politik Muhammadiyah di bawah kolonialisme Belanda dan menunjukkan bagaimana strategi organisasi dibentuk oleh ruang gerak yang disediakan negara kolonial.²³ Mitsuo Nakamura, melalui pengamatan berkepanjangan di Kotagede, menghasilkan potret yang paling rinci mengenai bagaimana gerakan ini berakar dan bertransformasi dalam satu komunitas Jawa selama satu abad.²⁴

Karya-karya tersebut tetap menjadi rujukan yang sulit digantikan. Namun orientasi metodologisnya membawa konsekuensi tertentu. Fokus utamanya terletak pada dampak sosial gerakan, pola rekrutmen, hubungan dengan struktur kekuasaan,

²¹ Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900–1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973), 73–83.

²² Peacock, *Purifying the Faith*, 20–47.

²³ Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989), 3–24.

²⁴ Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s–2010*, Edisi Kedua (Singapore: ISEAS Publishing, 2012), 1–26.

dan perubahan perilaku keagamaan warga. Yang berada di luar jangkauan adalah struktur pengetahuan yang bekerja di balik semua itu. Nakamura, misalnya, memperlihatkan dengan meyakinkan bahwa praktik keagamaan warga Muhammadiyah Kotagede berubah sepanjang seratus tahun, tetapi tidak melacak bagaimana kriteria yang dipakai Majelis Tarjih untuk menilai sahnya sebuah praktik ikut berubah pada periode yang sama. Perubahan pada level praktik dijelaskan, sedangkan perubahan pada level syarat kemungkinan praktik tidak.

Gelombang kedua bersifat historis-deskriptif dan banyak dihasilkan dari lingkungan internal Muhammadiyah sendiri. Kajian jenis ini kaya dalam detail kronologis mengenai muktamar, kepemimpinan, dan putusan-putusan resmi. Kelemahannya terletak pada kecenderungan menyusun narasi yang berkesinambungan dan progresif, seolah perkembangan organisasi bergerak menuju kematangan yang sudah terbayang sejak awal. Foucault menyebut kecenderungan ini sebagai pencarian asal-usul yang menyamarkan pertarungan dan kebetulan yang sesungguhnya membentuk sejarah.²⁵ Narasi kontinuitas semacam itu membuat patahan menjadi tidak terlihat, padahal justru pada patahanlah watak sebuah transformasi paling jelas terbaca.

Gelombang ketiga, yang berkembang pesat dalam satu dasawarsa terakhir, mulai menyentuh dimensi epistemologis. Ahwan Fanani dan koleganya memetakan evolusi Manhaj Tarjih dalam tiga tahap sepanjang 1924 sampai 2000 dan menyimpulkan bahwa manhaj tersebut bermuara pada sintesis antara tekstualitas, rasionalitas, dan spiritualitas.²⁶ Ilham Mustafa dan Gazali melacak transformasi epistemologi hadis Muhammadiyah melalui tiga fase, dari purifikasi menuju kontekstualisasi, yang ditandai pergeseran dari konsep *as-sunnah as-sahihah* ke *as-*

²⁵ Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," dalam *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 140–144.

²⁶ Ahwan Fanani, Achmad I. Hamzani, Nur Khasanah, dan Aji Sofanudin, "Muhammadiyah's Manhaj Tarjih: An Evolution of a Modernist Approach to Islamic Jurisprudence in Indonesia," *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 77, No. 4 (2021): 1–7.

sunnah al-maqbulah.²⁷ Keduanya merupakan kajian yang paling dekat dengan tema disertasi ini.

Meski demikian, keduanya menyisakan ruang yang belum digarap. Fanani dan koleganya menggunakan istilah “genealogi konseptual”, tetapi yang dikerjakan pada praktiknya adalah rekonstruksi perkembangan konsep secara berurutan. Pertanyaan mengenai kondisi yang memungkinkan sebuah rumusan manhaj muncul pada satu titik dan tidak pada titik lain, mengenai gagasan yang kalah dalam perdebatan dan tersingkir dari rumusan akhir, serta mengenai relasi kuasa yang bekerja dalam proses penetapan, tidak menjadi bagian dari analisis. Mustafa dan Gazali berhasil mengidentifikasi tiga fase, namun pembatasan pada satu domain membuat temuannya sulit diuji sebagai pola struktural. Fase yang sama belum diperiksa apakah juga muncul pada bidang fikih ibadah, ekonomi, atau pemikiran sosial.

Dengan demikian, celah akademik yang hendak diisi penelitian ini dapat dirumuskan secara spesifik. Belum tersedia kajian yang membedah Muhammadiyah dengan memadukan pisau *intellectual history* dan genealogi Foucauldian untuk melacak patahan epistemologis serta relasi kuasa-pengetahuan yang bekerja di dalamnya. Sejarah intelektual, sebagaimana dirumuskan Quentin Skinner, menuntut agar sebuah gagasan dibaca sebagai tindakan yang dilakukan dalam konteks perdebatan tertentu, bukan sebagai proposisi yang berdiri sendiri.²⁸ Genealogi Foucauldian menambahkan lapisan lain dengan mempersoalkan mekanisme kuasa yang memungkinkan gagasan tertentu naik menjadi wacana dominan sementara gagasan lain diturunkan statusnya menjadi *subjugated knowledges*.²⁹ Perpaduan keduanya belum diterapkan secara sistematis pada kasus Muhammadiyah.

²⁷ Ilham Mustafa dan Gazali, “The Epistemology of Hadith in Muhammadiyah: From As-Sunnah As-Sahihah to As-Sunnah Al-Maqbulah,” *Journal of Islamic Education and Intellectual Discourse* (2025).

²⁸ Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” *History and Theory* 8, No. 1 (1969): 3–53.

²⁹ Foucault, *Power/Knowledge*, 81–85.

Untuk memperlihatkan pergeseran ini secara lebih sistematis, Tabel 3 menyusun ketiga gelombang kajian tersebut sebagai matriks yang dibaca dari kiri ke kanan, dari pendekatan yang paling jauh dari struktur pengetahuan menuju pendekatan yang paling dekat dengannya, dan diakhiri dengan baris yang menunjukkan posisi penelitian ini sebagai penutup rangkaian.

Tabel 0.1 Matriks Kesenjangan Akademik dalam Kajian Muhammadiyah dan Puritanisme Islam

Gelombang Kajian	Rentang Waktu Dominan	Pendekatan Utama	Kontributor Representatif	Objek yang Berhasil Dijelaskan	Objek yang Belum Terjangkau (Celah)
Gelombang I — Sosiologis- Antropologis	Pertengahan abad ke-20 hingga awal 1990-an	Sosiologi agama, antropologi, sejarah politik	Noer (1973); Peacock (1978); Alfian (1989); Nakamura (2012)	Dampak sosial gerakan, pola rekrutmen, relasi dengan struktur kekuasaan kolonial, perubahan perilaku keagamaan warga	Struktur pengetahuan dan kriteria legitimasi yang melandasi perubahan praktik; syarat kemungkinan di balik perubahan yang teramati
Gelombang II — Historis- Deskriptif Internal	Berlangsung sepanjang abad ke-20, terutama terbitan resmi organisasi	Kronik kelembagaan dan historiografi internal	Publikasi resmi Majelis Tarjih dan Pimpinan Pusat Muhammadiyah	Kronologi muktamar, pergantian kepemimpinan, dan daftar putusan resmi	Patahan dan kontingensi sejarah; narasi kontinuitas-progresif menyamakan pertarungan gagasan yang sesungguhnya terjadi

Gelombang Kajian	Rentang Waktu Dominan	Pendekatan Utama	Kontributor Representatif	Objek yang Berhasil Dijelaskan	Objek yang Belum Terjangkau (Celah)
Gelombang III — Epistemologis Kontemporer	Dekade 2020-an	Analisis konseptual dan historis-filosofis atas dokumen manhaj	Fanani dkk. (2021); Mustafa dan Gazali (2025)	Evolusi konsep manhaj tarjih dan epistemologi hadis dalam tahapan yang berurutan	Kondisi kemungkinan tiap rumusan, relasi kuasa-pengetahuan, gagasan yang tersingkir, dan pengujian pola secara lintas-domain
Posisi Disertasi Ini	1912–sekarang, dianalisis lintas tiga fase periodisasi	Perpaduan <i>intellectual history</i> dan genealogi Foucauldian	— (kontribusi yang diajukan)	—	Mengisi seluruh celah pada baris di atas: patahan epistemologis, relasi kuasa-pengetahuan, dan pengujian lintas-domain secara sistematis

Matriks tersebut memperlihatkan sebuah pola yang tidak tampak apabila ketiga gelombang dibaca terpisah. Setiap gelombang berhasil menjangkau sesuatu yang tidak dijangkau gelombang sebelumnya, tetapi tidak satu pun yang menuntaskan pertanyaan mengenai mengapa dan melalui mekanisme apa sebuah rumusan pengetahuan menjadi dominan. Baris terakhir pada tabel tersebut bukan sekadar penutup administratif, melainkan pernyataan posisi: penelitian ini menempatkan dirinya sebagai kelanjutan logis dari akumulasi ketiga gelombang, dengan tugas khusus mengisi celah yang secara konsisten tersisa pada tiap tahap perkembangan literatur.

Pilihan paradigma dalam sebuah disertasi bukan urusan prosedural. Ia menentukan jenis pertanyaan yang dapat diajukan dan jenis jawaban yang dianggap memuaskan. Penelitian ini bertumpu pada paradigma interpretatif-historis, dengan pertimbangan yang berkaitan langsung dengan watak objeknya.

Objek penelitian ini adalah pemikiran keagamaan yang tertuang dalam teks dan diwujudkan dalam tindakan kelembagaan. Teks semacam itu tidak dapat diperlakukan sebagai data yang maknanya transparan. Sebuah putusan tarjih tentang bunga bank, misalnya, tidak hanya menyatakan hukum, melainkan juga memposisikan diri dalam perdebatan yang sedang berlangsung, merespons tekanan sosial tertentu, dan mengandaikan pembaca dengan horizon pemahaman tertentu. Reinhart Koselleck menunjukkan bahwa konsep-konsep dalam teks historis membawa lapisan makna yang berubah seiring waktu, sehingga pembacaannya menuntut rekonstruksi horizon pengalaman dan cakrawala harapan pada saat teks itu ditulis.³⁰ Pendekatan yang memperlakukan teks sebagai kumpulan proposisi ahistoris akan kehilangan justru bagian yang paling penting.

Paradigma interpretatif-historis juga diperlukan karena penelitian ini berurusan dengan makna yang tidak dinyatakan secara eksplisit. Ketika Majelis Tarjih pada 1995 berubah nama menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, dokumen resmi tidak menjelaskan implikasi epistemologis dari penambahan frasa tersebut. Namun perubahan itu menandai perluasan mandat dari penetapan hukum ke pengembangan pemikiran, dan perluasan mandat berarti perluasan jenis pengetahuan yang dianggap relevan. Makna semacam ini hanya terbaca melalui penafsiran yang menempatkan dokumen dalam konteks kelembagaan dan intelektualnya.

Dari paradigma tersebut mengalir pilihan metode. Penelitian ini memadukan *intellectual history* dan genealogi Foucauldian dengan pembagian kerja yang jelas. Sejarah intelektual dipakai untuk merekonstruksi kandungan gagasan, melacak jalur transmisinya, dan menempatkan setiap rumusan dalam perdebatan yang melahirkannya. Genealogi dipakai untuk mempersoalkan apa yang tidak dapat dijawab oleh sejarah intelektual sendirian, yaitu mengapa sebuah gagasan berhasil menjadi dominan sementara gagasan pesaingnya tersingkir. Foucault menegaskan bahwa genealogi bekerja dengan menolak pencarian esensi

³⁰ Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, terj. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004), 255–275.

dan sebaliknya melacak akumulasi kebetulan, pertarungan, dan pembalikan yang membentuk apa yang kemudian tampak sebagai keharusan.³¹

Pemaduan ini menjawab kelemahan masing-masing. Sejarah intelektual yang berdiri sendiri berisiko menghasilkan narasi tentang gagasan-gagasan yang seolah bergerak dalam ruang hampa kekuasaan. Genealogi yang berdiri sendiri berisiko mereduksi seluruh produksi pengetahuan menjadi efek kuasa dan mengabaikan kandungan argumentatif yang sesungguhnya diperdebatkan oleh para pelakunya. Dalam konteks kajian keislaman, reduksi kedua ini bermasalah, sebab para ulama tarjih memang benar-benar berdebat tentang kekuatan dalil dan bukan semata tentang posisi kelembagaan.

Al-Qur'an memberikan pijakan normatif bagi metode historis semacam ini:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

“Sungguh, pada kisah-kisah mereka itu terdapat pelajaran bagi orang yang mempunyai akal. (Al-Qur'an) itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya, menjelaskan segala sesuatu, dan (sebagai) petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman.” (QS. Yūsuf [12]: 111).³²

Kata *'ibrah* dalam ayat ini secara etimologis berkaitan dengan penyeberangan, yakni gerak dari permukaan peristiwa menuju makna yang berada di baliknya. Sejarah, dalam kerangka ini, bukan kumpulan kejadian yang perlu diingat, melainkan bahan yang perlu ditembus untuk sampai pada struktur yang bekerja di dalamnya. Rumusan ini secara mengejutkan dekat dengan apa yang dikerjakan genealogi, meskipun berangkat dari asumsi teologis yang berbeda. Keduanya sama-sama menolak berhenti pada permukaan kronologi.

Adapun desain penelitian yang dipilih adalah studi kasus historis tunggal dengan periodisasi komparatif internal. Pilihan ini memerlukan pembelaan, sebab studi kasus tunggal kerap dituduh lemah dalam hal generalisasi. Robert Yin menjawab keberatan tersebut dengan membedakan generalisasi statistik dari

³¹ Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” 146–152.

³² Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 248.

generalisasi analitis, dan menegaskan bahwa kasus tunggal dapat dibenarkan apabila ia merupakan kasus kritis, kasus unik, atau kasus yang menyingkap fenomena yang sebelumnya tidak terjangkau.³³ Muhammadiyah memenuhi kriteria pertama dan ketiga sekaligus.

Sebagai kasus kritis, Muhammadiyah menghadirkan kondisi yang jarang terpenuhi: sebuah gerakan puritan yang sekaligus melembagakan ijtihad kolektif secara formal dan mendokumentasikan prosesnya selama hampir satu abad. Ketersediaan Himpunan Putusan Tarjih, berita acara musyawarah, dan rumusan manhaj yang berturut-turut memungkinkan rekonstruksi genealogis dilakukan dengan ketelitian yang sulit dicapai pada organisasi lain. Sebagai kasus yang menyingkap, ia memungkinkan pengujian tesis bahwa puritanisme bersifat statis, karena di dalam satu entitas yang sama terdapat perubahan epistemologis yang dapat dilacak lintas generasi.

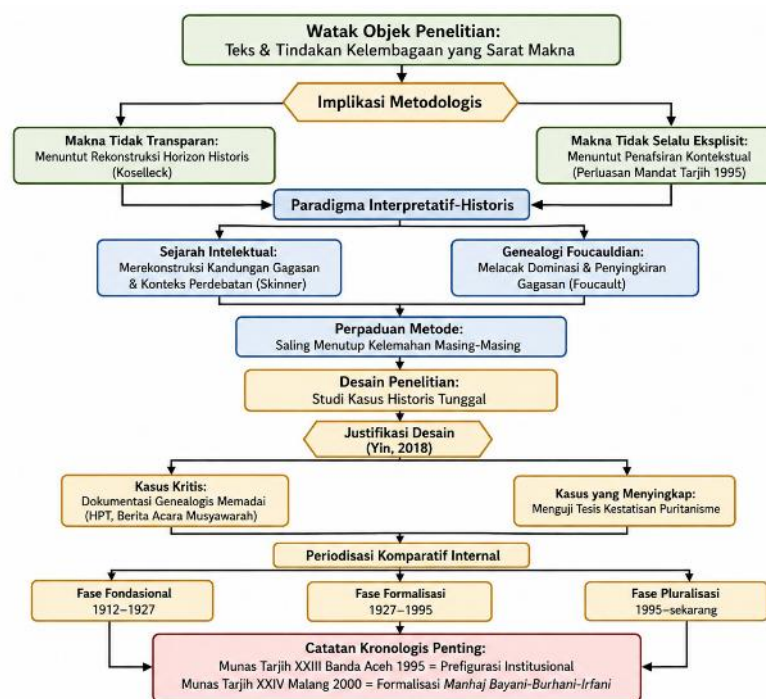
Periodisasi komparatif internal menjadi kunci desain ini. Alih-alih membandingkan Muhammadiyah dengan organisasi lain, penelitian ini membandingkan Muhammadiyah dengan dirinya sendiri pada tiga fase yang berbeda. Cara ini mengendalikan variabel yang dalam studi antarorganisasi sulit dikendalikan, seperti perbedaan konteks nasional, basis sosial, dan tradisi keilmuan. Yang tersisa untuk dijelaskan adalah perubahan itu sendiri. Tiga fase yang dipakai adalah fase fondasional pada masa Ahmad Dahlan sampai kemerdekaan, fase formalisasi dan sistematisasi yang memuncak pada era Orde Baru, dan fase pluralisasi yang berlangsung sejak pertengahan 1990-an sampai sekarang.

Perlu dicatat sebuah klarifikasi kronologis yang penting bagi ketepatan analisis. Musyawarah Nasional Tarjih XXIII berlangsung di Banda Aceh pada Juli 1995, bersamaan dengan Mukhtamar Muhammadiyah ke-43, dan pada mukhtamar itulah Majelis Tarjih berganti nama menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam di bawah kepemimpinan M. Amin Abdullah. Formalisasi pendekatan *bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī* sebagai kaidah pokok manhaj baru terjadi

³³ Robert K. Yin, *Case Study Research and Applications: Design and Methods*, Edisi Keenam (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2018), 49–53.

kemudian, pada Musyawarah Nasional Tarjih XXIV di Universitas Muhammadiyah Malang, 29 sampai 31 Januari 2000.³⁴ Munas 1995 karena itu lebih tepat dipahami sebagai fase prefigurasi institusional, yakni saat ruang bagi perubahan dibuka melalui perluasan mandat dan pergantian kepemimpinan, sedangkan konsolidasi metodologisnya berlangsung lima tahun kemudian.

Alur penalaran dari watak objek menuju desain penelitian, sebagaimana diuraikan di atas, disajikan secara skematik pada Gambar 1.



Gambar 0.1 Alur Justifikasi Paradigma dan Desain Penelitian

Kebaruan penelitian ini terletak pada pembongkaran dialektika puritanisme sebagai formasi diskursif yang terus bertransformasi, bukan sebagai doktrin yang beku. Rumusan ini membalik cara puritanisme lazim dipahami. Dalam literatur arus utama, puritanisme didefinisikan melalui apa yang ditolaknyanya, sehingga wataknya tampak negatif dan defensif. Penelitian ini mengusulkan definisi yang berbeda,

³⁴ Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, “Kaidah Pokok Manhaj Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam,” Keputusan Musyawarah Nasional Tarjih XXIV, Universitas Muhammadiyah Malang, 29–31 Januari 2000; bandingkan dengan Anwar, *Manhaj Tarjih*, 11–14.

yaitu puritanisme sebagai ruang diskursif yang mengoperasikan tegangan konstan antara purifikasi teologis dan tajdid metodologis, dan justru karena tegangan itulah ia bergerak.

Dari rumusan tersebut mengalir tiga kontribusi yang saling terkait. Pada level empiris-historis, penelitian ini menghasilkan rekonstruksi genealogis yang menjelaskan bukan hanya bentuk perubahan epistemologis Muhammadiyah melainkan juga mekanisme, aktor, dan kondisi yang memungkinkannya. Rekonstruksi ini disusun dalam bentuk peta silsilah pemikiran yang memperlihatkan percabangan, penggabungan, dan penyingkiran gagasan sepanjang tiga fase.

Pada level analitis-konseptual, penelitian ini menawarkan konsep *ruptur yang terkelola* untuk menjelaskan perubahan metodologis yang berlangsung signifikan tanpa mengubah fondasi normatif. Konsep ini menempati ruang yang tidak terjangkau oleh dua kerangka yang tersedia. Pergeseran paradigma dalam pengertian Kuhn mensyaratkan penggantian kerangka secara menyeluruh serta ketidakterbandingan antara paradigma lama dan baru.³⁵ Perubahan inkremental, sebaliknya, tidak menyentuh asumsi dasar. Yang terjadi pada Muhammadiyah berada di antara keduanya, dan ketiadaan konsep untuk menamainya selama ini menyebabkan transformasi tersebut dibaca secara keliru, entah dibesar-besarkan sebagai revolusi atau dikecilkan sebagai penyesuaian teknis.

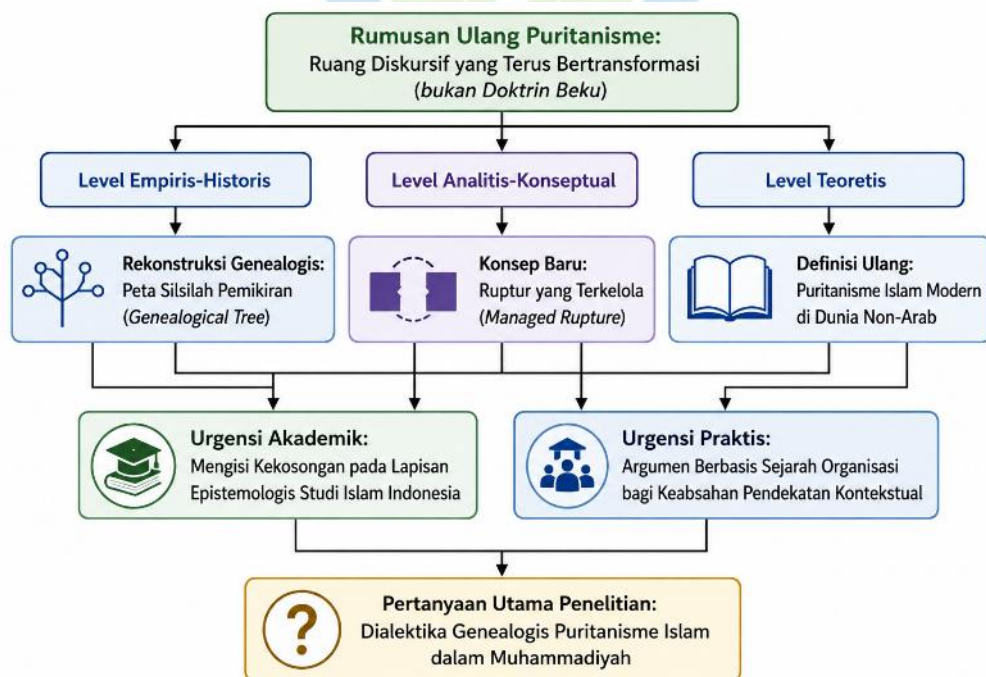
Pada level teoretis, penelitian ini mendefinisikan ulang watak puritanisme Islam modern di dunia non-Arab. Kontribusi ini memiliki jangkauan yang melampaui studi Muhammadiyah. Selama ini pemahaman tentang puritanisme Islam dibentuk terutama oleh pengalaman Semenanjung Arabia, dengan konsekuensi bahwa varian-varian di luar kawasan tersebut cenderung dibaca sebagai turunan atau penyimpangan. Kasus Muhammadiyah menunjukkan kemungkinan lain, yaitu puritanisme yang sejak awal berkelindan dengan

³⁵ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Edisi Kedua (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 92–110.

rasionalisasi kelembagaan dan karena itu memiliki kapasitas transformatif yang tidak dimiliki varian skripturalis murni.

Urgensi penelitian ini bersifat akademik sekaligus praktis. Secara akademik, studi Islam Indonesia masih menyisakan kekosongan pada lapisan yang paling mendasar, yaitu lapisan epistemologis. Tanpa pemahaman mengenai bagaimana fondasi pengetahuan sebuah gerakan terbentuk dan berubah, penjelasan mengenai perilaku sosial dan politiknya akan selalu berhenti pada korelasi tanpa mekanisme. Secara praktis, di tengah menguatnya arus pemikiran yang mempersoalkan keabsahan pendekatan kontekstual, rekonstruksi genealogis yang memperlihatkan bahwa pembaruan metodologis merupakan bagian dari watak asli gerakan menyediakan argumen yang berpijak pada sejarah organisasi itu sendiri, bukan pada rujukan yang datang dari luar.

Keterkaitan antara ketiga level kontribusi dan dua dimensi urgensi tersebut disajikan secara skematik pada Gambar 2.



Gambar 0.2 Peta Kontribusi dan Urgensi Penelitian

Al-Qur'an menutup uraian ini dengan prinsip yang menjadi asumsi dasar seluruh penelitian:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri.” (QS. Ar-Ra’d [13]: 11).³⁶

Ayat ini lazim dibaca sebagai perintah untuk berusaha. Dibaca dari sudut epistemologi, ia mengandung klaim yang lebih spesifik: bahwa perubahan kondisi lahiriah berakar pada perubahan yang berlangsung di dalam, pada wilayah *anfus*, yang mencakup cara berpikir dan cara memahami. Transformasi epistemologi bukan urusan teknis para ahli usul fikih. Ia adalah syarat bagi perubahan yang lebih luas. Menelusuri genealogi transformasi tersebut pada Muhammadiyah, karena itu, merupakan upaya memahami salah satu mesin yang menggerakkan sejarah Islam Indonesia modern.

Berdasarkan seluruh uraian tersebut, penelitian ini diarahkan untuk menjawab pertanyaan utama berikut: bagaimana dialektika puritanisme Islam dalam Muhammadiyah berlangsung secara genealogis sepanjang tiga fase perkembangannya, mekanisme kuasa-pengetahuan apa yang bekerja pada setiap patahan epistemologisnya, dan model transformasi epistemologi seperti apa yang dapat dirumuskan dari pengalaman tersebut bagi pengembangan kajian puritanisme Islam kontemporer.

B. Rumusan Masalah

Sebagai organisasi pembaharuan Islam di Indonesia, Muhammadiyah dihadapkan pada situasi pluralitas pemahama keagamaan (Islam) yang beragam. Sebagai gerakan pembaharuan Islam yang memiliki dimensi puritan, Muhammadiyah tentu berhadapan dengan persoalan budaya (lokal). Dialektika Muhammadiyah dengan tradisi/budaya (lokal) dari masa ke masa sangatlah dinamis. Muhammadiyah sebagai gerakan Islam modern memiliki “nalar” gerakan sebagai spirit dan landasan awal dalam melakukan pembaharuan (tajdid). Nalar ini kemudian dijadikan basis epistemologis bagi Muhammadiyah dalam melakukan gerakan pembaharuannya.

³⁶ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 251.

Didasarkan pada hal tersebut di atas dan didasarkan pada latar belakang penelitian yang telah dipaparkan, penelitian ini diarahkan untuk merekonstruksi secara genealogis evolusi dan mekanisme transformasi dasar-dasar epistemologis Gerakan Tajdid Muhammadiyah dari periode awal hingga pasca Munas Tarjih 1995, serta menganalisis faktor-faktor historis, intelektual, sosial, dan institusional yang membentuk kontinuitas maupun pergeseran epistemologis dalam perkembangan gerakan tersebut. Adapun secara spesifik, rumusan masalah yang diajukan dalam penelitian adalah:

1. Bagaimana karakteristik dasar-dasar epistemologi Gerakan Tajdid pada Periode Awal (genealogi konseptual, sumber-sumber pengetahuan, dan praktik hermeneutis)?
2. Bagaimana konfigurasi dasar-dasar epistemologi Gerakan Tajdid pada fase Pasca Kemerdekaan ketika Majelis Tarjih mengambil peran dominan (mekanisme institusional, prosedur otoritas epistemik, dan implikasi metodologis)?
3. Bagaimana perubahan atau kontinuitas dasar-dasar epistemologi Gerakan Tajdid setelah Munas Tarjih 1995 (titik-titik perpindahan paradigma, konsolidasi or legitimasi baru)?
4. Faktor-faktor historis, politis, intelektual, dan institusional mana yang paling menentukan pergeseran epistemologis pada tiap periode?
5. Apa implikasi transformasi epistemologis tersebut terhadap kemampuan institusional Muhammadiyah dalam melakukan ijtihad kolektif dan merespons problem kontemporer?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini secara umum bertujuan untuk mengonstruksi genealogis dan analitis tentang transformasi dasar-dasar epistemologis Gerakan Tajdid Muhammadiyah dari Periode Awal hingga Pasca Munas Tarjih 1995, serta menjelaskan faktor-faktor yang mengondisikan pergeseran tersebut dan implikasinya terhadap praktik ijtihad institusional. Secara spesifik, penelitian ini bertujuan untuk:

1. mendeskripsikan dan menganalisis karakteristik epistemologis Gerakan Tajdid pada Periode Awal (sumber pengetahuan, metode tafsir, dan legitimasi);
2. menganalisis bagaimana dominasi Majelis Tarjih pada era Pasca Kemerdekaan merestrukturisasi otoritas epistemik dan prosedur penegakan pengetahuan keagamaan;
3. mengidentifikasi dinamika perubahan epistemologis pasca Munas Tarjih 1995: titik kontinuitas, titik ruptur, dan konsolidasi paradigma baru;
4. menjelaskan hubungan kausal/kontekstual antara perubahan institusional, kondisi sosial-politik, dan transformasi epistemologis; dan
5. merumuskan kontribusi teoretik terhadap studi epistemologi Islam kontemporer dan memberikan rekomendasi metodologis/institusional untuk praktik ijtihad kolektif di organisasi keagamaan modern.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini tidak hanya dimaksudkan sebagai rekonstruksi historis mengenai perkembangan salah satu organisasi keagamaan di Indonesia, tetapi juga diarahkan untuk memberikan kontribusi terhadap pengembangan *body of knowledge* dalam bidang epistemologi Islam kontemporer. Kontribusi tersebut terutama terletak pada tiga ranah kajian yang saling berhubungan dan membentuk satu kesatuan argumentasi ilmiah yang koheren.

Ranah pertama berkaitan dengan pengembangan studi epistemologi Islam dalam konteks organisasi keagamaan modern. Selama ini, kajian epistemologi Islam lebih banyak berfokus pada pemikiran tokoh-tokoh individual, tradisi intelektual Islam klasik, maupun perdebatan mengenai Islamisasi ilmu pengetahuan dan paradigma integrasi-interkoneksi yang berkembang di lingkungan perguruan tinggi Islam.³⁷ Sebaliknya, perhatian terhadap proses bagaimana suatu organisasi

³⁷ Hasan Syafaq, Masdar Hilmy, Nur Musyafaah, dan M. Iqbal Ma'ruf Ali, "Reconstructing Islamic Epistemology: Bridging Metaphysics, Reason, and Revelation," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* (2023); Wiwin Nurhamidah, Maesaroh, Lisa H. Balkis, Aisyah Rahma, Nadia A. Haqiah, dan Usman, "Integrasi Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani dalam Pembentukan Ilmu Pendidikan Islam Kontemporer," *Takuana: Jurnal Pendidikan, Sains, dan Humaniora* (2025).

keagamaan mengalami, mengelola, dan menginstitusionalisasikan perubahan epistemologisnya masih relatif terbatas. Penelitian ini menempati ruang kajian tersebut dengan menjadikan Muhammadiyah, khususnya Majelis Tarjih dan Tajdid, sebagai arena analisis epistemologis. Melalui pendekatan ini ditunjukkan bahwa transformasi epistemik tidak hanya berlangsung dalam ranah pemikiran individual, tetapi juga termanifestasi dalam prosedur musyawarah, produk keputusan resmi, serta perubahan struktur kewenangan kelembagaan yang dapat direkonstruksi secara genealogis.

Kontribusi teoritis yang lebih spesifik terletak pada pengembangan kerangka analitis yang mengintegrasikan tiga pendekatan yang selama ini cenderung digunakan secara terpisah. Pendekatan genealogi Foucauldian digunakan untuk mengidentifikasi diskontinuitas dan titik-titik ruptur dalam perkembangan wacana keagamaan serta menghindari asumsi kontinuitas historis yang terlalu linear.³⁸ Selanjutnya, tipologi epistemologi *bayani*, *burhani*, dan *irfani* dari Al-Jabiri dimanfaatkan untuk memetakan karakter dominan penalaran keagamaan pada setiap periode perkembangan yang diteliti.³⁹ Adapun paradigma integratif-interkoneksi Amin Abdullah digunakan untuk menjelaskan hubungan dialektis antara normativitas agama dan historisitas penafsiran yang selama ini sering diposisikan secara dikotomis dalam studi Islam.⁴⁰ Integrasi ketiga perspektif tersebut menghasilkan suatu kerangka analisis yang dirumuskan sebagai “Genealogi-Dialektis Epistemologi Gerakan Tajdid”. Kerangka ini merupakan kontribusi metodologis yang belum ditemukan secara eksplisit dalam literatur mengenai Muhammadiyah maupun epistemologi Islam di Indonesia.

Berdasarkan kerangka tersebut, penelitian ini juga menawarkan kategori konseptual baru berupa *managed rupture* atau “ruptur yang terkelola”. Konsep ini digunakan untuk menjelaskan perubahan epistemologis yang signifikan pada

³⁸ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 78–92.

³⁹ Muhammad 'Abed al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab*, terj. A. Mukhlis dan A. Tohari (Yogyakarta: IRCiSoD, 2009), karya asli diterbitkan 1984, 27–45.

⁴⁰ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 89–101.

tingkat metodologis tanpa harus menghilangkan fondasi normatif yang menjadi sumber identitas suatu organisasi. Berbeda dengan konsep pergeseran paradigma Kuhn yang menekankan penggantian kerangka epistemik secara menyeluruh,⁴¹ maupun perubahan inkremental yang tidak menyentuh asumsi dasar pengetahuan, ruptur yang terkelola menggambarkan perubahan metodologis yang substansial namun tetap menjaga kesinambungan identitas normatif organisasi. Adopsi trilogi *bayani*, *burhani*, dan *irfani* sebagai manhaj ijtihad Muhammadiyah tanpa menimbulkan fragmentasi internal merupakan ilustrasi empiris yang menunjukkan mekanisme tersebut. Konsep ini berpotensi digunakan sebagai instrumen analitis untuk memahami transformasi epistemologis berbagai organisasi keagamaan modern yang menghadapi ketegangan serupa antara pelestarian tradisi dan tuntutan modernitas.⁴²

Kontribusi teoritis berikutnya diberikan pada kajian mengenai Majelis Tarjih dan praktik ijtihad kolektif. Literatur yang berkembang selama ini umumnya menempatkan ijtihad jama'i dalam kerangka normatif sebagai mekanisme ideal pengambilan keputusan hukum Islam.⁴³ Fokus utama penelitian terdahulu lebih diarahkan pada substansi keputusan yang dihasilkan lembaga tarjih, sementara proses perubahan cara pengambilan keputusan itu sendiri relatif kurang mendapat perhatian. Dengan memusatkan analisis pada mekanisme epistemik yang melandasi produksi keputusan hukum, penelitian ini menawarkan perspektif baru bahwa legitimasi keputusan tarjih tidak hanya ditentukan oleh kekuatan argumentasi normatif yang digunakan, tetapi juga oleh rezim epistemik yang mendefinisikan bentuk argumentasi apa yang dianggap sah pada suatu periode tertentu. Rezim epistemik tersebut tidak bersifat statis, melainkan berubah dari satu generasi ke

⁴¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Cetakan ke-4 (Chicago: University of Chicago Press, 2012), karya asli diterbitkan 1962, 92–110.

⁴² Ahwan Fanani, Achmad I. Hamzani, Nur Khasanah, dan Aji Sofanudin, "Muhammadiyah's Manhaj Tarjih: An Evolution of a Modernist Approach to Islamic Jurisprudence in Indonesia," *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 77, No. 4 (2021): 1–7.

⁴³ Muhammad Imron dan Tri Wahyu Hidayat, "The Ijtihad pada Era Kontemporer," *El-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam* (2023–2024). Catatan: rujukan asli mencantumkan "Marzuki & Imron, 2024"; kecocokan bibliografis di atas adalah dugaan terdekat yang berhasil ditelusuri dan perlu diverifikasi ulang oleh penulis sebelum disertasi diajukan.

generasi berikutnya melalui pengaruh faktor institusional maupun dinamika sosial-politik yang sering kali tidak disadari oleh para pelaku sejarahnya.⁴⁴

Ranah ketiga yang memperoleh kontribusi dari penelitian ini adalah studi historis-komparatif mengenai hubungan antara gerakan keagamaan dan konteks sosial-politik di Indonesia. Analisis terhadap tiga periode perkembangan Muhammadiyah menunjukkan bahwa transformasi epistemologis organisasi keagamaan selalu berlangsung dalam keterkaitan dengan lingkungan sosial yang melingkupinya. Perubahan hubungan antara negara dan Islam, termasuk berbagai kebijakan pada masa Orde Baru, perkembangan arus intelektual Muslim dari dominasi pendekatan *bayani* menuju keterbukaan terhadap pendekatan *burhani* dan *irfani*, serta pergantian generasi kepemimpinan organisasi terbukti berpengaruh terhadap perubahan orientasi epistemologis lembaga. Temuan ini melengkapi hasil penelitian Alfanny dkk. yang menunjukkan bahwa genealogi Islam pada masa Orde Baru memiliki implikasi penting terhadap konfigurasi ideologi Islam pascareformasi.⁴⁵ Penelitian ini memperlihatkan secara lebih spesifik bagaimana dinamika tersebut terinternalisasi ke dalam struktur epistemik lembaga ijtihad formal.

Selain itu, penelitian ini memberikan landasan empiris bagi pengembangan diskursus epistemologi Islam kontemporer yang saat ini menghadapi tantangan baru dari dua arah sekaligus. Di satu sisi, perkembangan ruang digital telah memicu fragmentasi otoritas keagamaan yang memungkinkan munculnya berbagai sumber otoritas alternatif di luar institusi keagamaan formal. Fenomena tersebut terlihat dari hadirnya figur-figur keagamaan di media sosial yang mampu membangun *régime de vérité* tersendiri dan memperoleh legitimasi publik tanpa melalui mekanisme sanad keilmuan yang terverifikasi.⁴⁶ Di sisi lain, pemanfaatan

⁴⁴ Fariadi dkk. (2025). *Catatan: entri ini tidak ditemukan dalam Daftar Pustaka naskah asli maupun dalam penelusuran pendukung; judul, nama jurnal, volume, dan halaman perlu dilengkapi oleh penulis sebelum disertasi diajukan.*

⁴⁵ M. Sa'ad Alfanny, Achmad Zuhdi Dh, Musdalifa, dan Ferhadz A. Muhammad, "Persinggungan Politik Islam dan Islam Politik: Genealogi dan Transformasi Ideologi Islam pada Masa Orde Baru," *Journal of Politics and Policy (JPPOL)* 7, No. 1 (2025): 60–77. *Catatan: rujukan asli mencantumkan tahun 2024; hasil penelusuran menunjukkan tahun terbit 2025, sehingga perlu dikonfirmasi oleh penulis.*

⁴⁶ Kholili dkk. (2024); "Jurnal Multidisiplin Indonesia" (2025). *Catatan: kedua entri ini tidak ditemukan dalam Daftar Pustaka naskah asli maupun dalam penelusuran pendukung; judul artikel, nama*

kecerdasan buatan dalam produksi dan distribusi pengetahuan keagamaan melahirkan bentuk epistemologi baru yang bersifat algoritmik dan probabilistik, sehingga menghadirkan tantangan yang berbeda dari model epistemologi hermeneutik yang selama ini menjadi basis otoritas keagamaan tradisional.⁴⁷

Dalam konteks tersebut, pemahaman mengenai cara organisasi keagamaan membangun, mempertahankan, dan memperbarui legitimasi epistemiknya melalui mekanisme ijtihad kolektif yang terstruktur menjadi semakin penting. Oleh karena itu, signifikansi teoretis penelitian ini tidak terbatas pada studi Muhammadiyah sebagai kasus tunggal, melainkan memberikan kontribusi yang lebih luas bagi pengembangan kajian epistemologi Islam kontemporer, transformasi otoritas keagamaan, serta dinamika institusional organisasi Islam modern.

2. Manfaat Praktis

Selain memberikan kontribusi pada pengembangan keilmuan, penelitian ini juga memiliki nilai praktis yang dapat dimanfaatkan oleh berbagai pemangku kepentingan. Manfaat tersebut dapat dipetakan ke dalam tiga lapisan yang saling berkaitan. Lapisan pertama berhubungan langsung dengan Muhammadiyah dan Majelis Tarjih dan Tajdid. Lapisan kedua mencakup lembaga-lembaga ijtihad kolektif di Indonesia. Adapun lapisan ketiga berkaitan dengan pengembangan pendidikan tinggi Islam serta perumusan kebijakan keagamaan pada tingkat nasional.

Pada tingkat internal Muhammadiyah, hasil penelitian ini diharapkan menjadi bahan refleksi metodologis bagi Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah dalam menghadapi berbagai persoalan kontemporer yang semakin kompleks. Sejak Musyawarah Nasional Tarjih tahun 1995 menetapkan trilogi *bayani*, *burhani*, dan *irfani* sebagai fondasi metodologis baru, cakupan isu yang menjadi objek ijtihad mengalami perluasan yang signifikan. Pembahasan tidak lagi

jurnal yang sesungguhnya, volume, dan halaman perlu dilengkapi oleh penulis sebelum disertasi diajukan.

⁴⁷ Niam (2025). Catatan: entri ini tidak ditemukan dalam Daftar Pustaka naskah asli maupun dalam penelusuran pendukung; judul, nama jurnal, volume, dan halaman perlu dilengkapi oleh penulis sebelum disertasi diajukan.

terbatas pada fikih ibadah dan muamalah klasik, tetapi juga mencakup persoalan bioetika, keuangan digital, krisis ekologis, serta hak-hak penyandang disabilitas.⁴⁸ Perkembangan tersebut menunjukkan adanya perluasan ruang lingkup ijtihad, meskipun pendalaman refleksi mengenai pola interaksi antara ketiga epistem tersebut dalam praktik pengambilan keputusan belum selalu berjalan secara proporsional. Dalam konteks ini, rekonstruksi genealogis yang dilakukan penelitian ini dapat membantu Majelis Tarjih memahami akar intelektual yang membentuk manhaj ijtihadnya sehingga proses implementasi metodologis di masa mendatang dapat dirumuskan secara lebih sistematis, terutama ketika berhadapan dengan isu-isu yang memerlukan pendekatan transdisipliner.

Secara lebih spesifik, temuan mengenai keberhasilan terjadinya “ruptur yang terkelola” pada Munas Tarjih 1995 menghadirkan pelajaran metodologis yang relevan bagi pengembangan ijtihad Muhammadiyah pada masa kini. Perubahan metodologis pada saat itu berlangsung melalui proses reposisi paradigma tanpa mengganggu fondasi normatif organisasi. Pengalaman tersebut menunjukkan bahwa pembaruan metodologi yang efektif tidak selalu dilakukan melalui perubahan yang bersifat konfrontatif atau disruptif, melainkan melalui mekanisme institusional yang telah diterima oleh komunitas. Kosakata dan kerangka konseptual yang telah mapan dipertahankan, tetapi secara bertahap diisi dengan kandungan metodologis yang lebih adaptif terhadap perkembangan zaman. Pola demikian dapat menjadi rujukan ketika Muhammadiyah menghadapi isu-isu yang memunculkan perdebatan publik, seperti fikih lingkungan, bioetika reproduksi, maupun ekonomi digital berbasis kecerdasan buatan.

Pada tingkat yang lebih luas, penelitian ini menawarkan model reflektif bagi berbagai lembaga ijtihad kolektif di Indonesia, termasuk Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM-NU), Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), serta lembaga-lembaga fatwa yang berada di lingkungan organisasi Islam lainnya. Tantangan yang dihadapi lembaga-lembaga tersebut pada dasarnya

⁴⁸ Adhantoro dkk. (2026). *Catatan: entri ini tidak ditemukan dalam Daftar Pustaka naskah asli maupun dalam penelusuran pendukung; tahun terbit 2026 juga berada di luar rentang wajar untuk dokumen yang disusun pada 2026, sehingga perlu ditinjau ulang oleh penulis.*

serupa, yakni mempertahankan relevansi sekaligus legitimasi epistemiknya di tengah berkembangnya berbagai sumber otoritas keagamaan nonformal di ruang digital. Kajian mutakhir menunjukkan bahwa legitimasi keagamaan saat ini tidak lagi semata-mata ditentukan oleh kedalaman keilmuan maupun otoritas tradisi, tetapi juga dipengaruhi oleh kemampuan membangun kepercayaan publik melalui ruang virtual. Fenomena ini dikenal sebagai *performative credibility*.⁴⁹ Dalam situasi demikian, kemampuan lembaga ijtihad formal untuk menjelaskan prosedur epistemik yang melandasi setiap keputusan menjadi sama pentingnya dengan substansi keputusan itu sendiri. Oleh karena itu, temuan penelitian mengenai mekanisme pembentukan dan pemeliharaan legitimasi epistemik Majelis Tarjih pada berbagai periode dapat dijadikan referensi komparatif bagi penguatan kapasitas kelembagaan lembaga-lembaga ijtihad lainnya.

Implikasi praktis penelitian ini juga terlihat pada pengembangan model ijtihad kolektif yang melibatkan berbagai disiplin ilmu. Analisis terhadap periode pasca-Munas Tarjih 1995 menunjukkan bahwa penerimaan epistemologi *burhani* secara eksplisit membuka ruang partisipasi yang lebih luas bagi para ahli dari bidang sains alam, ilmu sosial, ekonomi, teknologi, maupun kedokteran. Kehadiran mereka tidak hanya berfungsi sebagai penyedia data pendukung, tetapi juga sebagai aktor yang kompetensinya diakui dalam proses pembentukan argumentasi ijtihad. Temuan ini mengindikasikan perlunya desain kelembagaan ijtihad kolektif yang secara tegas mengatur mekanisme integrasi multidisiplin. Integrasi tersebut tidak cukup dinyatakan pada tingkat normatif dalam rumusan manhaj, tetapi perlu diwujudkan melalui sistem rekrutmen, penyusunan agenda musyawarah, serta format diskusi yang memungkinkan terjadinya dialog epistemik yang setara antara fuqaha dan para ilmuwan dari berbagai bidang keahlian.⁵⁰

Pada lingkup pendidikan tinggi Islam, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan kurikulum dan agenda penelitian,

⁴⁹ Kholili dkk., “Otoritas Keagamaan dan Kredibilitas Performatif” (2024); Niam (2025). Lihat catatan pada nomor 10 dan 11 di atas mengenai status verifikasi kedua sumber ini.

⁵⁰ M. Sa’ad Alfanny dkk., “Persinggungan Politik Islam dan Islam Politik”; “Jurnal Aladalah” (2025). Catatan: entri kedua tidak ditemukan dalam Daftar Pustaka naskah asli maupun dalam penelusuran pendukung dan perlu dilengkapi oleh penulis.

khhususnya pada program doktoral Studi Islam serta program pascasarjana Hukum Islam di lingkungan UIN, IAIN, dan PTKIN. Selama ini, pembahasan mengenai epistemologi Islam cenderung berfokus pada dimensi konseptual dan normatif, termasuk tipologi *bayani*, *burhani*, *irfani*, maupun paradigma integrasi-interkoneksi. Akan tetapi, perhatian terhadap bagaimana konsep-konsep tersebut beroperasi dalam praktik kelembagaan yang konkret masih relatif terbatas. Penelitian ini menawarkan contoh metodologis mengenai cara menelusuri transformasi epistemologis secara historis dan empiris dalam institusi keagamaan. Dengan demikian, hasil penelitian dapat dimanfaatkan sebagai bahan ajar maupun referensi akademik dalam mata kuliah sejarah pemikiran Islam, metodologi ijtihad, filsafat hukum Islam, dan epistemologi Islam kontemporer.

Adapun pada ranah kebijakan keagamaan nasional, manfaat penelitian ini muncul melalui kontribusinya terhadap penguatan dialog antar-lembaga keagamaan. Dalam praktiknya, pemerintah melalui Kementerian Agama dan institusi terkait sering dihadapkan pada perbedaan fatwa yang muncul dari berbagai organisasi Islam. Perbedaan tersebut sering dipahami sebagai perbedaan kesimpulan hukum semata, padahal pada tingkat yang lebih mendasar terdapat perbedaan mengenai sumber pengetahuan yang dianggap sah, prosedur pembentukan pengetahuan tersebut, serta mekanisme legitimasi yang melandasinya.⁵¹ Pemahaman terhadap dimensi epistemik tersebut dapat membantu perumusan kerangka dialog yang lebih konstruktif antar-lembaga keagamaan.

Dalam kaitan itu, rekonstruksi genealogis mengenai transformasi epistemologis Muhammadiyah yang disajikan dalam penelitian ini menyediakan contoh empiris tentang bagaimana sebuah organisasi keagamaan besar mampu mengelola keragaman pendekatan metodologis di dalam tubuh organisasinya tanpa kehilangan kohesi kelembagaan. Pengalaman tersebut memiliki relevansi praktis bagi upaya negara dalam memelihara harmoni sosial-keagamaan di tengah

⁵¹ M. Sa'ad Alfanny dkk., "Persinggungan Politik Islam dan Islam Politik"; "Jurnal UIA" (2024). Catatan: entri kedua tidak ditemukan dalam Daftar Pustaka naskah asli maupun dalam penelusuran pendukung dan perlu dilengkapi oleh penulis.

konfigurasi masyarakat Indonesia yang terus mengalami perubahan dan semakin kompleks.

E. Kerangka Berpikir

Kerangka berpikir dalam sebuah disertasi menjalankan fungsi yang berbeda dari tinjauan pustaka. Jika tinjauan pustaka memetakan apa yang sudah diketahui, kerangka berpikir menjelaskan bagaimana yang belum diketahui itu hendak dijangkau. Ia merupakan pernyataan tentang cara peneliti memahami hubungan antarunsur dalam objeknya, sekaligus pertanggungjawaban mengenai mengapa perangkat teoretis tertentu dipilih dan bukan yang lain. Karena itu kerangka berpikir tidak dapat disusun sebagai kumpulan definisi konsep yang dijabarkan, melainkan harus memperlihatkan bagaimana konsep-konsep tersebut bekerja bersama untuk menghasilkan penjelasan.

Tuntutan tersebut menjadi lebih ketat pada penelitian yang menggunakan desain studi kasus historis tunggal dengan pisau analisis genealogi Foucauldian. Bagan alur masukan, proses, dan keluaran yang lazim dipakai dalam penelitian kuantitatif tidak dapat dipindahkan begitu saja ke dalam konteks ini. Bagan semacam itu mengandaikan sebab yang mendahului akibat dalam garis yang bergerak satu arah, sementara yang hendak dijelaskan justru sebaliknya, yakni bagaimana pemikiran intelektual berdialektika dengan formasi diskursif, relasi kuasa, dan patahan sejarah yang tidak bergerak linear. Foucault bahkan menempatkan penolakan terhadap penjelasan linear sebagai titik tolak metodologisnya, dengan menegaskan bahwa yang perlu dijelaskan bukan kesinambungan melainkan justru munculnya diskontinuitas.⁵² Kerangka yang disusun di sini karena itu berbentuk arsitektur epistemik, yaitu susunan berlapis yang memperlihatkan pada level mana sebuah proses berlangsung dan bagaimana antarlapis saling memengaruhi.

Arsitektur tersebut dibangun dari empat perangkat konseptual yang memiliki pembagian kerja yang jelas. Paradigma interpretatif-historis menyediakan

⁵² Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, terj. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 3–17.

asumsi dasar mengenai watak objek, yakni bahwa pemikiran keagamaan merupakan konstruksi yang sarat makna dan terikat konteks. Konseptualisasi puritanisme sebagai ruang diskursif menyediakan definisi objek yang hendak dibongkar. Genealogi Foucauldian menyediakan pisau bedah untuk melacak patahan dan relasi kuasa-pengetahuan. Metode sejarah intelektual menyediakan disiplin untuk menempatkan setiap gagasan dalam perdebatan yang melahirkannya. Keempatnya tidak ditempatkan sebagai teori yang berdiri sendiri-sendiri, melainkan sebagai instrumen yang bekerja secara dialogis atas fenomena yang sama, dengan konsekuensi bahwa kelemahan satu perangkat ditutup oleh kekuatan perangkat lain.

Uraian berikut disusun dalam tujuh bagian yang bergerak dari asumsi menuju keluaran. Bagian pertama menjelaskan pondasi paradigmatis. Bagian kedua memetakan tiga lensa teoretis utama beserta konsep operasionalnya. Bagian ketiga menguraikan cara ketiga lensa tersebut dioperasikan melalui dua jalur dialektika, yaitu jalur tekstual-internal dan jalur kontekstual-eksternal. Bagian keempat menetapkan periodisasi sebagai sumbu komparasi internal. Bagian kelima menyajikan visualisasi dalam bentuk matriks sumbu silang dan siklus dialektis spiral. Bagian keenam menjelaskan sintesis genealogis yang membongkar mekanisme dominasi dan penyingkiran pengetahuan. Bagian ketujuh merumuskan dua produk akademik yang hendak dihasilkan.

1. Pondasi Paradigmatik: Interpretatif-Historis

Asumsi paling dasar kerangka ini adalah bahwa pemikiran keagamaan Muhammadiyah bukan dogma teologis yang statis dan bukan pula gagasan yang turun dari ruang hampa. Ia merupakan konstruksi sosial-intelektual yang dibentuk oleh aktor-aktor sejarah yang bekerja dalam keterbatasan zamannya. Ahmad Dahlan merumuskan gagasan pembaruannya dalam horizon Hindia Belanda awal abad ke-20, dengan kosakata, lawan bicara, dan persoalan yang khas pada masanya. Para perumus manhaj pada dekade 1990-an bekerja dalam horizon yang berbeda sama sekali, dengan akses pada literatur filsafat ilmu dan hermeneutika yang tidak tersedia bagi generasi pendiri. Menempatkan keduanya dalam satu garis lurus

perkembangan akan menghapus perbedaan horizon yang justru menjadi kunci penjelasan.

Konsekuensi kedua dari asumsi tersebut adalah bahwa realitas sejarah tajdid dan puritanisme selalu sarat makna dan terikat pada kontingensi ruang-waktu. Sebuah putusan tarjih tidak dapat dibaca sebagai proposisi yang berlaku universal, melainkan sebagai tindakan yang bermakna dalam konteks perdebatan tertentu. Skinner menyebut dimensi ini sebagai kekuatan ilokusioner sebuah teks, yaitu apa yang sedang dilakukan penulis ketika ia menulis, dan bukan sekadar apa yang ia katakan.⁵³ Membaca putusan tarjih tentang seni budaya tahun 1995, misalnya, menuntut pemahaman bahwa rumusan tersebut sedang menjawab tuduhan bahwa Muhammadiyah anti-kebudayaan, dan bukan hanya menetapkan hukum tentang kesenian.

Landasan normatif bagi pendekatan yang menempatkan pengetahuan sebagai proses berlapis dapat dilacak pada firman Allah berikut:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا
“Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang tidak kauketahui. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya.” (QS. Al-Isrā’ [17]: 36).⁵⁴

Ayat ini menyebut tiga instrumen pengetahuan secara berurutan, yaitu *sam*’ atau pendengaran yang dalam tradisi keilmuan Islam bersambung dengan periwayatan, *baṣar* atau penglihatan yang bersambung dengan pengamatan empiris, dan *fu’ād* atau hati nurani yang bersambung dengan penghayatan dan kesadaran batin. Az-Zuhaili membaca penyebutan ketiganya sebagai penegasan bahwa pertanggungjawaban epistemik melekat pada setiap jalur perolehan pengetahuan tanpa kecuali.⁵⁵ Yang menarik bagi penelitian ini adalah bahwa struktur tiga instrumen tersebut menyerupai struktur tipologi yang belakangan dipakai

⁵³ Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” *History and Theory* 8, No. 1 (1969): 44–48.

⁵⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019), 285.

⁵⁵ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī’ah wa al-Manhaj*, Jilid 15 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), 82–84.

Muhammadiyah, meskipun keduanya berasal dari tradisi yang berbeda. Kemiripan ini tidak diperlakukan sebagai bukti bahwa al-Jabiri sedang menafsirkan ayat tersebut, melainkan sebagai indikasi bahwa penerimaan tipologi tiga epistem di lingkungan Muhammadiyah menemukan resonansi normatif yang memudahkan penerimaannya.

2. Peta Konstruk Teoretis

Kerangka ini menggunakan tiga lensa teoretis yang tidak berdiri sejajar melainkan bekerja pada level yang berbeda.

a. Puritanisme Islam sebagai ruang diskursif

Konstruk pertama merupakan objek sekaligus konsep yang hendak dirumuskan ulang. Puritanisme di sini tidak didefinisikan sebagai literalisme kaku, melainkan sebagai ruang diskursif dinamis yang mengoperasikan tegangan konstan antara purifikasi pada wilayah teologis dan tajdid pada wilayah kelembagaan serta rasional. Definisi ini memiliki konsekuensi metodologis. Ia menuntut agar setiap periode diperiksa berdasarkan bagaimana tegangan tersebut dikelola, dan bukan berdasarkan seberapa dekat periode itu dengan tipe ideal puritanisme tertentu. Abou El Fadl menyediakan titik tolak dengan menempatkan perbedaan puritan dan moderat pada cara memperlakukan teks, namun penelitian ini melangkah lebih jauh dengan memperlakukan kedua kutub tersebut sebagai posisi yang dapat ditempati oleh aktor yang sama pada wilayah yang berbeda.⁵⁶

b. Genealogi Michel Foucault

Konstruk kedua berfungsi sebagai pisau bedah utama dan menyumbang empat konsep operasional. *Épistème* menunjuk pada struktur tak sadar yang menentukan batas apa yang dapat dipikirkan dan dinyatakan sebagai pengetahuan pada suatu zaman.⁵⁷ *Formation discursive* menunjuk pada aturan-aturan yang mengatur pembentukan pernyataan, yakni apa yang boleh dikatakan,

⁵⁶ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: HarperSanFrancisco, 2005), 16–21.

⁵⁷ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970), xxi–xxiv.

oleh siapa, dalam bentuk apa, dan dengan otoritas seperti apa.⁵⁸ *Pouvoir-savoir* menunjuk pada keterjalinan kuasa dan pengetahuan yang saling mengandaikan, sehingga tidak ada relasi kuasa tanpa pembentukan bidang pengetahuan dan tidak ada pengetahuan yang tidak sekaligus mengandaikan relasi kuasa.⁵⁹ *Rupture* menunjuk pada diskontinuitas, yaitu titik ketika aturan pembentukan wacana berubah sehingga pernyataan yang sebelumnya sah menjadi tidak sah, atau sebaliknya.⁶⁰

Empat konsep tersebut dipakai dengan satu penyesuaian penting. Foucault mengembangkan kerangkanya untuk membaca formasi diskursif dalam skala peradaban, sementara penelitian ini menerapkannya pada satu organisasi. Penyesuaian ini dibenarkan karena Majelis Tarjih memenuhi syarat sebagai formasi diskursif dalam skala kecil: ia memiliki aturan pembentukan pernyataan yang eksplisit dalam bentuk manhaj, mekanisme penetapan siapa yang berhak berbicara dalam bentuk keanggotaan majelis, dan prosedur validasi dalam bentuk musyawarah dan kodifikasi.

c. Metode sejarah intelektual

Konstruk ketiga berfungsi menahan risiko reduksionisme yang melekat pada penerapan genealogi secara tunggal. Sejarah intelektual menempatkan gagasan para tokoh Muhammadiyah dalam dialektika antara teks pada level internal dan konteks sosio-politik pada level eksternal. Koselleck menyediakan perangkat untuk lapisan ini melalui pembedaan antara ruang pengalaman dan cakrawala harapan, yang memungkinkan analisis mengenai bagaimana sebuah konsep membawa muatan masa lalu sekaligus proyeksi masa depan.⁶¹ Dalam kasus Muhammadiyah, konsep tajdid sendiri merupakan contoh yang jelas: ia

⁵⁸ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, terj. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 31–39.

⁵⁹ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, terj. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), 27–28.

⁶⁰ Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 3–11.

⁶¹ Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, terj. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004), 255–275.

mewarisi muatan dari hadis mujaddid sekaligus memproyeksikan agenda kemajuan yang khas abad ke-20.

3. Operasionalisasi: Dialektika Internal dan Eksternal

Ketiga lensa tersebut dioperasikan melalui dua jalur analisis yang berjalan bersamaan.

Jalur pertama adalah dialektika tekstual atau internal. Analisis diarahkan pada transformasi metodologi usul fikih, tafsir, dan fatwa dalam lembaga resmi Muhammadiyah dari masa ke masa. Objeknya berupa rumusan manhaj yang berturut-turut, Himpunan Putusan Tarjih beserta revisinya, berita acara musyawarah, dan fatwa yang mengalami perubahan. Yang dicari bukan isi hukumnya melainkan struktur argumentasinya: dalil apa yang dianggap mencukupi, bagaimana pertentangan antardalil diselesaikan, sejauh mana pertimbangan rasional diberi ruang, dan bahasa apa yang dipakai untuk melegitimasi kesimpulan. Perubahan pada struktur inilah yang menjadi indikator pergeseran epistemik.

Jalur kedua adalah dialektika kontekstual atau eksternal. Analisis diarahkan pada bagaimana wacana puritanisme Muhammadiyah merespons intervensi kekuasaan dan persaingan wacana. Pada sisi kekuasaan, rentang yang ditelusuri mencakup pemerintah kolonial, Orde Lama, Orde Baru, dan Reformasi, dengan perhatian khusus pada bagaimana ruang gerak yang disediakan setiap rezim membentuk pilihan-pilihan epistemik organisasi. Pada sisi persaingan wacana, yang ditelusuri mencakup hubungan dengan wahabisme, modernisme Islam yang bersumber dari Kairo, tradisionalisme pesantren, serta arus pemikiran pascamodern yang masuk melalui perguruan tinggi.

Kedua jalur ini tidak dipisahkan dalam analisis. Justru pertemuan keduanya yang menjadi objek utama. Sebagai ilustrasi, kodifikasi putusan tarjih yang semakin rapi pada era Orde Baru tidak dapat dijelaskan semata sebagai kematangan metodologis internal. Ia berkaitan dengan tuntutan negara terhadap organisasi kemasyarakatan agar memiliki rumusan doktrin yang jelas dan dapat diperiksa, sebuah tuntutan yang berlaku umum pada masa itu. Efek dari tuntutan eksternal

tersebut terbaca pada level internal dalam bentuk penguatan corak *bayānī* yang semakin formal.

4. Periodisasi sebagai Alat Komparasi Internal

Periodisasi dalam kerangka ini berfungsi sebagai sumbu komparasi, bukan sebagai pembabakan kronologis semata. Tiga fase yang dipakai dibedakan berdasarkan konfigurasi epistemiknya dan bukan berdasarkan peristiwa organisasional.

a. Fase fondasional, masa Ahmad Dahlan hingga menjelang kemerdekaan

Épistème yang bekerja pada fase ini dapat disebut skripturalisme pragmatis. Al-Qur'an dan Sunnah ditempatkan sebagai sumber yang dapat diakses langsung, sementara penerapannya diarahkan pada pemecahan persoalan konkret masyarakat Muslim Jawa. Otoritas epistemik berpusat pada figur dengan legitimasi karismatik-argumentatif. Yang belum ada pada fase ini adalah metodologi yang dirumuskan secara eksplisit, dan ketiadaan itu justru memberi keluwesan yang memungkinkan inovasi sosial dan pendidikan berjalan tanpa hambatan prosedural.

b. Fase formalisasi dan sistematisasi, dari pembentukan Majelis Tarjih hingga awal 1990-an

Rupture pertama terjadi pada fase ini. Otoritas berpindah dari figur ke prosedur, dan bersamaan dengan itu jenis argumen yang dianggap sah menyempit. Kodifikasi menghasilkan konsistensi, tetapi konsistensi tersebut dibayar dengan menguatnya dominasi corak *bayānī* yang formal. Pada era Orde Baru, formasi diskursif ini bersinggungan dengan kebutuhan konsolidasi ideologis organisasi di bawah tekanan politik yang membatasi ruang gerak gerakan Islam. Hasilnya adalah rezim pengetahuan yang stabil namun semakin sulit merespons persoalan yang tidak memiliki preseden tekstual langsung.

c. Fase pluralisasi dan kontemporer, sejak pertengahan 1990-an hingga sekarang

Rupture kedua berlangsung pada fase ini, dengan Musyawarah Nasional Tarjih XXIII di Banda Aceh tahun 1995 sebagai titik prefigurasi dan Musyawarah Nasional Tarjih XXIV di Malang tahun 2000 sebagai titik

formalisasi.⁶² Yang berubah bukan sumber normatifnya melainkan perangkat metodologisnya, melalui pengakuan terhadap *bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī* sebagai pendekatan yang sah. Bersamaan dengan itu muncul kontestasi rezim kebenaran internal antara faksi yang berorientasi salafi-konservatif, teolog-rasionalis, dan neo-modernis progresif.

Prinsip syura menyediakan landasan normatif bagi mekanisme yang memungkinkan kontestasi tersebut dikelola tanpa perpecahan:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

“Maka, berkat rahmat Allah engkau (Nabi Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Seandainya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka akan menjauh dari sekitarmu. Oleh karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan (penting). Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, bertawakallah kepada Allah.” (QS. Āli 'Imrān [3]: 159).⁶³

Ar-Razi mencatat bahwa perintah bermusyawarah dalam ayat ini ditujukan kepada Nabi, yang justru tidak memerlukan masukan siapa pun karena memperoleh wahyu. Justru karena itu, menurutnya, perintah tersebut mengandung pelajaran kelembagaan yang berlaku umum: musyawarah bukan cara mengatasi keterbatasan pengetahuan pemimpin, melainkan cara membangun keterikatan bersama pada keputusan.⁶⁴ Bagi Muhammadiyah, forum Musyawarah Nasional Tarjih menjalankan fungsi tersebut pada wilayah epistemik. Perbedaan pendekatan tidak dihapus melalui pemaksaan, melainkan dinegosiasikan melalui prosedur yang diterima bersama, dan hal inilah yang memungkinkan pergeseran metodologis berlangsung tanpa memecah organisasi.

⁶² Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, “Kaidah Pokok Manhaj Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam,” Keputusan Musyawarah Nasional Tarjih XXIV, Universitas Muhammadiyah Malang, 29–31 Januari 2000.

⁶³ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 90.

⁶⁴ Fakhr ad-Din ar-Razi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Jilid 9 (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1999), 401–404.

5. Matriks Sumbu Silang

Untuk menghindari penyajian yang linear, hubungan antara periodisasi historis dan struktur kuasa-pengetahuan divisualisasikan dalam bentuk matriks sumbu silang. Sumbu horizontal memuat linimasa periodisasi, sementara sumbu vertikal memuat lapisan-lapisan analisis Foucauldian. Setiap sel dalam matriks memuat konfigurasi yang berlaku pada persilangan keduanya, sehingga perubahan dapat dibaca secara mendatar sebagai transformasi dan secara menurun sebagai keterkaitan antarlapis.

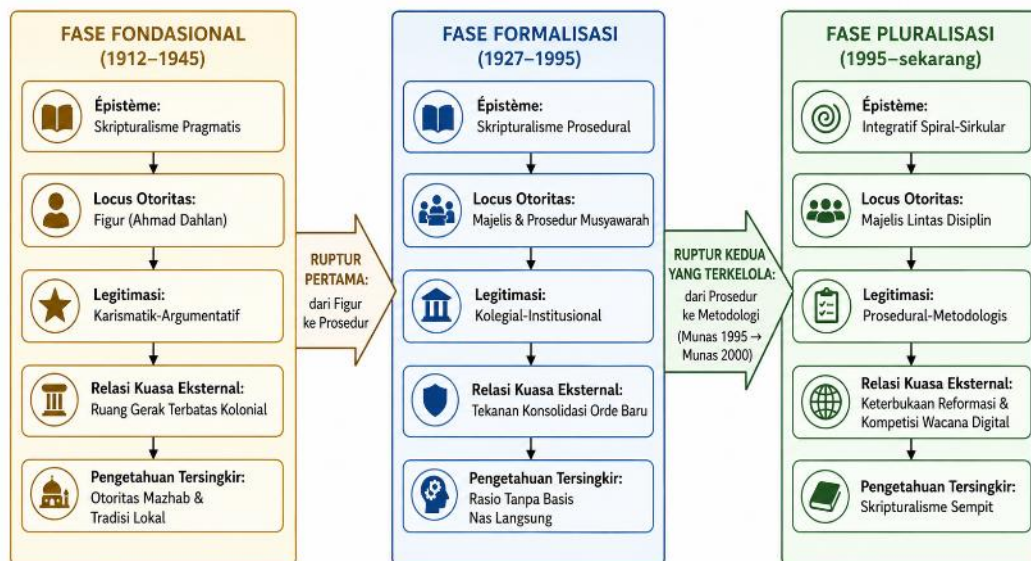
Tabel 0.2 Matriks Sumbu Silang Dialektika Puritanisme Islam Muhammadiyah

Lapisan Analisis	Fase Fondasional (1912-1945)	Fase Formalisasi (1927-1995)	Fase Pluralisasi (1995-sekarang)
Épistème dominan	Skripturalisme pragmatis	Skripturalisme prosedural	Integratif spiral-sirkular
Formasi diskursif	Seruan kembali kepada nas dalam bahasa dakwah populer	Kodifikasi putusan dalam bahasa fikih formal	Rumusan manhaj dalam bahasa metodologis-filosofis
Locus otoritas	Figur (Ahmad Dahlan)	Majelis dan prosedur musyawarah	Majelis dengan partisipasi lintas disiplin
Bentuk legitimasi	Karismatik-argumentatif	Kolegial-institusional	Prosedural-metodologis
Relasi kuasa eksternal	Ruang gerak terbatas kolonial	Tekanan konsolidasi ideologis Orde Baru	Keterbukaan Reformasi dan kompetisi wacana digital
Pengetahuan yang tersingkir	Otoritas mazhab dan tradisi lokal	Pertimbangan rasional yang tidak berbasis nas langsung	Skripturalisme sempit dan penolakan atas ilmu sosial
Watak patahan	Pembentukan awal	Ruptur pertama: dari figur ke prosedur	Ruptur kedua yang terkelola: dari prosedur ke metodologi

Sumber: Diolah peneliti berdasarkan Foucault, *L'archéologie du savoir* (1969) dan Power/Knowledge (1980); al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (1986); Fanani et al., "Muhammadiyah's Manhaj Tarjih" (2021); serta dokumen Keputusan Munas Tarjih XXIII (1995) dan XXIV (2000).

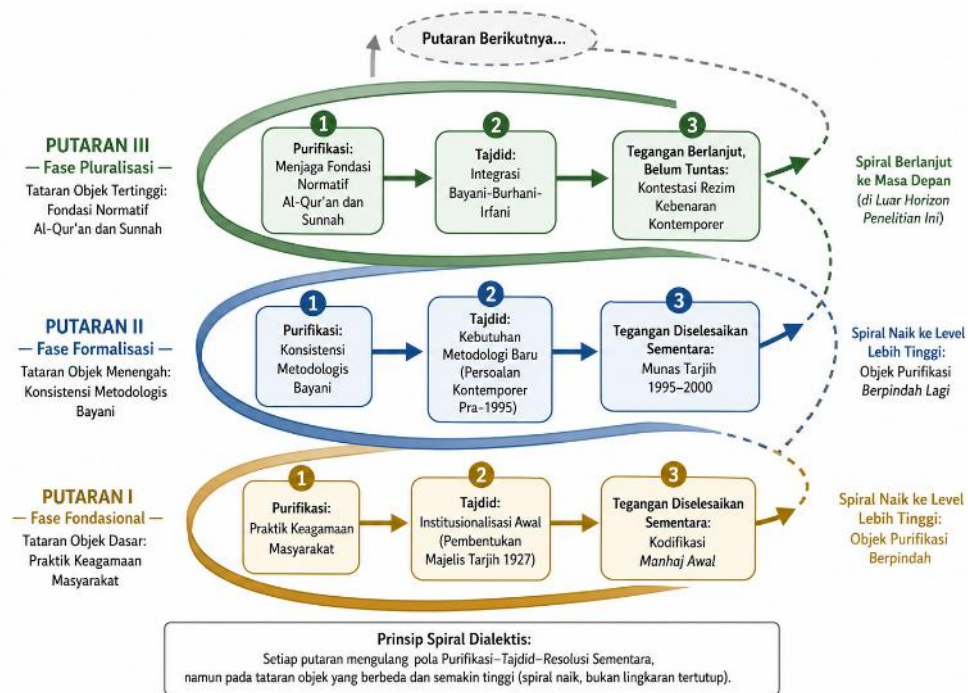
Untuk mempermudah pembacaan alur antarfase, konfigurasi pada Tabel 1.2 di atas disajikan pula dalam bentuk diagram pada Gambar 3, yang memperlihatkan

setiap fase sebagai satu kelompok lapisan yang saling terhubung secara internal, sekaligus terhubung dengan fase berikutnya melalui titik ruptur yang eksplisit.



Gambar 0.3 Matriks Sumbu Silang Kerangka Berpikir Penelitian

Matriks tersebut dilengkapi dengan skema siklus dialektis spiral pada tataran konseptual, sebagaimana disajikan pada Gambar 4. Gerak spiral dipilih karena ia menangkap dua hal sekaligus yang tidak dapat ditangkap panah searah. Pertama, pengulangan: setiap fase menghadapi persoalan yang secara struktural serupa, yakni bagaimana menjaga kemurnian sumber sambil merespons perubahan zaman. Kedua, perpindahan level: meskipun persoalannya berulang, jawaban yang diberikan berlangsung pada tataran yang berbeda, sehingga gerak tersebut tidak kembali ke titik semula. Purifikasi pada fase fondasional bersasaran praktik keagamaan masyarakat, sedangkan purifikasi pada fase kontemporer bersasaran metodologi berpikir organisasi itu sendiri. Objeknya berpindah, tetapi logikanya bertahan.



Gambar 0.4 Siklus Dialektis Spiral Transformasi Epistemologi Puritanisme

6. Sintesis Genealogis

Pada tahap sintesis, analisis genealogis dipakai untuk menjawab dua pertanyaan yang tidak dapat dijawab oleh deskripsi periodisasi.

Pertanyaan pertama menyangkut mekanisme dominasi. Bagaimana sebuah pemikiran keagamaan berhasil menjadi wacana dominan di internal organisasi? Jawabannya tidak terletak pada kekuatan argumen semata. Sebuah gagasan menjadi dominan ketika ia berhasil menempel pada mekanisme kelembagaan yang mereproduksinya, seperti kurikulum pendidikan kader, format musyawarah, kriteria keanggotaan majelis, dan bahasa resmi dokumen organisasi. Penerimaan tipologi tiga epistem di lingkungan Muhammadiyah, misalnya, tidak dapat dilepaskan dari posisi para pendukungnya di perguruan tinggi dan di kepemimpinan majelis pada paruh kedua dekade 1990-an.

Pertanyaan kedua menyangkut mekanisme penyingkiran. Foucault memakai istilah *savoirs assujettis* untuk menunjuk pada pengetahuan yang dikalahkan, dianggap tidak memenuhi syarat, atau ditempatkan di bawah level yang

dibutuhkan untuk diakui sebagai ilmiah.⁶⁵ Dalam sejarah Muhammadiyah, kategori ini mencakup beberapa lapis yang berbeda pada setiap fase. Pada fase fondasional, yang tersingkir adalah otoritas mazhab dan sebagian tradisi lokal. Pada fase formalisasi, yang tersingkir adalah pertimbangan rasional yang tidak dapat disandarkan langsung pada nas, termasuk sebagian dimensi spiritual yang dicurigai berdekatan dengan praktik tarekat. Pada fase pluralisasi, arah penyingkiran berbalik, dan yang kini berada pada posisi terdesak adalah skripturalisme sempit yang menolak mediasi ilmu sosial.

Pembalikan arah ini merupakan temuan yang secara konseptual penting, sebab ia menunjukkan bahwa yang berubah bukan hanya isi pengetahuan yang dominan melainkan juga kriteria yang dipakai untuk menentukan dominasi. Sebuah tradisi keilmuan yang mampu membalik kriterianya sendiri sambil mempertahankan identitas normatifnya menuntut penjelasan yang tidak tersedia dalam kerangka pergeseran paradigma Kuhn.

Prinsip normatif yang memungkinkan pemulihan pengetahuan yang sebelumnya tersingkir dapat dirujuk pada sabda Nabi berikut:

الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا

“Kalimat hikmah adalah barang hilang milik seorang mukmin. Di mana pun ia menemukannya, ia lebih berhak atasnya.” (HR. at-Tirmidzi, no. 2687).⁶⁶

Riwayat ini dinilai lemah dari segi sanad oleh sebagian ahli hadis, namun kandungannya diterima luas dan tidak bertentangan dengan prinsip yang mapan. Yang relevan bagi penelitian ini adalah logika epistemik yang dikandungnya. Hikmah diposisikan sebagai milik yang hilang dan karena itu perlu dicari kembali, termasuk pada sumber yang berada di luar lingkungan sendiri. Logika ini menyediakan justifikasi internal bagi pembukaan terhadap ilmu-ilmu modern yang

⁶⁵ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 81–83.

⁶⁶ Muhammad ibn 'Isa at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Kitāb al-'Ilm, hadis no. 2687 (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), Jilid 4, 313. At-Tirmidzi sendiri menilai sanad riwayat ini lemah, namun kandungan maknanya diterima secara luas dalam tradisi keilmuan Islam.

berlangsung dalam Muhammadiyah, dan menjelaskan mengapa pembukaan tersebut tidak dirasakan sebagai pengkhianatan terhadap prinsip pemurnian.

7. Dua Produk Kerangka

Kerangka berpikir ini dirancang untuk menghasilkan dua produk yang saling melengkapi.

Produk pertama berupa peta silsilah pemikiran atau *genealogical tree* pemikiran Muhammadiyah. Peta ini menyusun percabangan, penggabungan, dan penyingkiran gagasan sepanjang tiga fase dalam satu tampilan. Berbeda dari kronologi organisasi yang menyusun peristiwa berdasarkan waktu, peta silsilah menyusun gagasan berdasarkan hubungan turunan dan pertentangan. Peta semacam ini memungkinkan pembaca melihat bahwa perdebatan antara faksi konservatif dan progresif pada dekade 2000-an memiliki akar pada perumusan yang tidak terselesaikan pada dekade sebelumnya.

Produk kedua berupa model Transformasi Epistemologi Puritanisme Islam. Model ini merumuskan puritanisme sebagai sesuatu yang fluid, non-tunggal, dan senantiasa bertransformasi melalui negosiasi kuasa dan sejarah. Tiga unsurnya perlu dijelaskan. Fluid berarti batas antara yang dimurnikan dan yang dibarui tidak tetap, melainkan digambar ulang pada setiap fase. Non-tunggal berarti dalam satu entitas yang sama dapat hidup beberapa konfigurasi epistemik yang berbeda dan saling berkontestasi. Bertransformasi melalui negosiasi berarti perubahan tidak berlangsung melalui kemenangan satu pihak atas pihak lain, melainkan melalui mekanisme kelembagaan yang mengakomodasi perbedaan sambil menggeser titik keseimbangan.

Model ini memiliki jangkauan yang melampaui kasus Muhammadiyah. Ia dapat dipakai untuk membaca gerakan puritan lain yang mengalami tegangan serupa antara pemeliharaan tradisi dan tuntutan modernitas, terutama di kawasan yang jauh dari pusat produksi wacana keagamaan Arab. Dengan demikian kontribusi kerangka ini bergerak pada dua arah sekaligus: memperdalam pemahaman tentang Muhammadiyah, dan merumuskan ulang kategori puritanisme dalam kajian Islam kontemporer.

Terakhir, kerangka ini bertumpu pada asumsi bahwa perbedaan hasil ijtihad bukan kegagalan melainkan konsekuensi wajar dari keterbatasan manusia dalam memahami maksud syariat. Nabi bersabda:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

“Apabila seorang hakim memutuskan perkara lalu ia berijtihad dan ternyata benar, ia memperoleh dua pahala. Apabila ia memutuskan lalu berijtihad dan ternyata keliru, ia memperoleh satu pahala.” (HR. al-Bukhari, no. 7352, dan Muslim, no. 1716).⁶⁷

Hadis ini memberi status yang khas pada ijtihad. Ia mengakui kemungkinan salah tanpa membatalkan keabsahan proses, dan dengan demikian membuka ruang bagi revisi tanpa menistakan generasi terdahulu. Bagi kerangka genealogis yang disusun di sini, prinsip tersebut penting karena menjaga agar rekonstruksi kritis atas perubahan epistemologi Muhammadiyah tidak berubah menjadi penghakiman terhadap para perumus. Yang dilakukan penelitian ini adalah menjelaskan mengapa mereka sampai pada rumusan tertentu pada zamannya, bukan menilai apakah rumusan tersebut benar menurut ukuran hari ini.

F. Penelitian Terdahulu

Telaah penelitian terdahulu pada tingkat doktoral memiliki fungsi yang lebih berat daripada sekadar menunjukkan bahwa peneliti telah membaca literatur yang relevan. Fungsinya adalah membangun argumen bahwa penelitian yang diajukan memang diperlukan. Argumen semacam itu hanya dapat disusun melalui dialog kritis, yakni dengan memperlihatkan apa yang telah dicapai kajian terdahulu, pada titik mana pencapaian tersebut berhenti, dan mengapa titik berhenti itu bukan kebetulan melainkan konsekuensi dari pendekatan yang digunakan. Inventarisasi rujukan yang disusun berurutan tanpa penilaian tidak menghasilkan argumen apa pun, sebab ia hanya menunjukkan bahwa suatu tema pernah ditulis orang lain.

⁶⁷ Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-I'tisām bi al-Kitāb wa as-Sunnah, hadis no. 7352 (Beirut: Dar Ibn Katsir, 2002), 1839; Muslim ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Aqdiyah, hadis no. 1716 (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, t.t.), Jilid 3, 1342.

Kesulitan khusus muncul ketika objek penelitian adalah Muhammadiyah. Organisasi ini termasuk yang paling banyak diteliti di Asia Tenggara, dengan tradisi kajian yang berlangsung sejak paruh kedua abad ke-20 dan mengalami peningkatan tajam dalam satu dasawarsa terakhir. Kelimpahan tersebut membuat klaim kekosongan menjadi rawan. Peneliti tidak dapat begitu saja menyatakan bahwa suatu aspek belum diteliti, sebab kemungkinan besar aspek tersebut sudah disentuh oleh seseorang dalam bentuk tertentu. Karena itu perumusan celah dalam disertasi ini tidak diletakkan pada ketiadaan kajian, melainkan pada keterbatasan cara kajian tersebut dikerjakan. Yang hendak ditunjukkan bukan bahwa Muhammadiyah kurang diteliti, tetapi bahwa struktur pengetahuan yang bekerja di dalamnya belum pernah dijadikan objek analisis tersendiri.

Konsekuensi dari pendirian tersebut adalah kriteria pemilihan yang ketat. Sebuah kajian dimasukkan dalam pemetaan ini apabila ia menyentuh salah satu dari tiga hal: konseptualisasi puritanisme Islam sebagai kategori analitis, rekonstruksi historis atau genealogis atas Muhammadiyah, atau analisis epistemologis terhadap praktik ijtihad kelembagaan. Kajian yang hanya bersinggungan secara tematik tanpa menyentuh salah satu dari ketiganya tidak dimasukkan, termasuk sejumlah artikel konseptual tentang tipologi *bayānī-burhānī-ʿirfānī* dalam ranah pendidikan yang tidak terhubung dengan praktik kelembagaan Muhammadiyah. Pembatasan ini disengaja. Memasukkan kajian yang relevansinya lemah justru mengaburkan letak celah, sebab ia menciptakan kesan bahwa penelitian ini berdialog dengan literatur yang sesungguhnya tidak menjawab persoalan yang sama.

Setiap kajian yang lolos seleksi dinilai melalui empat pertanyaan yang sama, yaitu metode apa yang dipakai, temuan utama apa yang dihasilkan, di mana letak relevansinya bagi disertasi ini, dan celah apa yang ditinggalkannya. Cara penilaian yang seragam ini memungkinkan perbandingan antarkajian dilakukan secara adil, sekaligus mencegah kecenderungan menilai sebuah karya semata dari kedekatan temanya. Sebuah artikel yang temanya jauh dapat memiliki relevansi metodologis yang tinggi, sebagaimana sebuah artikel yang temanya sangat dekat justru dapat meninggalkan celah yang lebar karena perangkat analisisnya berbeda.

Pemetaan disusun dalam empat klaster yang bergerak secara memusat, dari yang paling konseptual menuju yang paling institusional. Klaster pertama memuat kajian tentang puritanisme Islam sebagai kategori analitis, dan diletakkan di awal karena persoalan konseptual harus diselesaikan sebelum objek empiris diperiksa. Klaster kedua memuat kajian klasik tentang Muhammadiyah yang membentuk fondasi historiografis sekaligus memperlihatkan batas pendekatan sosiologis-antropologis. Klaster ketiga memuat kajian kontemporer tentang tajdid dan dinamika internal organisasi. Klaster keempat memuat kajian tentang Majelis Tarjih dan ijtihad kolektif sebagai lokus kelembagaan tempat transformasi epistemik berlangsung dan terdokumentasi. Ringkasan keseluruhan disajikan pada Tabel 1.3, sedangkan pembahasan kritis atas masing-masing klaster diuraikan pada bagian-bagian berikutnya dan ditutup dengan penegasan posisi penelitian.

Tabel 0.3 Ringkasan Penelitian Terdahulu yang Relevan

No	Penelitian	Metode	Temuan Utama	Relevansi dan Celah
Klaster I: Puritanisme Islam sebagai Kategori Analitis				
1	Khaled Abou El Fadl (2005), <i>The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists</i>	Analisis konseptual-normatif atas doktrin dan praktik	Membedakan puritan dan moderat berdasarkan cara memperlakukan teks: pembacaan selektif, penolakan mediasi akal, dan klaim swasembada makna	Menyediakan definisi puritanisme yang berbasis epistemologi. Celah: dikotomi puritan-moderat diperlakukan sebagai posisi stabil, tidak menjelaskan gerakan yang menempati kedua kutub sekaligus
2	Henri Lauzière (2016), <i>The Making of Salafism</i>	Genealogi konseptual atas istilah <i>salafiyya</i>	Menunjukkan bahwa kategori <i>salafiyya</i> merupakan konstruksi abad ke-20 yang dibentuk oleh penerbit, orientalis, dan aktor Muslim, bukan nama gerakan berdoktrin koheren	Membenarkan pendekatan yang memperlakukan puritanisme sebagai wacana, bukan esensi. Celah: fokus pada dunia Arab, tidak menyentuh varian Asia Tenggara

No	Penelitian	Metode	Temuan Utama	Relevansi dan Celah
3	Ahmad Najib Burhani (2013), “Liberal and Conservative Discourses in the Muhammadiyah”	Analisis wacana dan survei atas pimpinan wilayah	Memetakan kontestasi antara arus liberal-progresif, konservatif, dan arus tengah di internal Muhammadiyah pascareformasi	Bukti empiris paling langsung mengenai faksionalisme internal. Celah: analisis berhenti pada level ideologi dan sikap, tidak menelusuri akar epistemologis perbedaan tersebut
4	Mohamed Fouz Mohamed Zacky dan M. Moniruzzaman (2023), “‘Islamic Epistemology’ in a Modern Context”	Analisis kritis-komparatif	Memetakan tiga arus epistemologi Islam kontemporer yang berbeda dalam menempatkan otoritas wahyu, akal, dan spiritualitas	Kerangka komparatif untuk menempatkan posisi epistemologis Muhammadiyah. Celah: tidak membahas gerakan atau organisasi tertentu
5	Ismail Albayrak (2022), “Modernity, Its Impact on Muslim World and General Characteristics of 19–20th-Century Revivalist-Reformists’ Re-Reading of the Qur’an”	Kajian historis-analitis	Menunjukkan pergeseran hierarki dalil dan penguatan maslahat pada gerakan tajdid abad ke-19 dan ke-20, disertai kritik atas kecenderungan eklektik	Latar historis makro bagi kelahiran Muhammadiyah. Celah: tidak menguji apakah kritik eklektisisme berlaku pada kasus Indonesia
Klaster II: Kajian Klasik Muhammadiyah				
6	Deliar Noer (1973), <i>The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900–1942</i>	Sejarah politik-organisasional	Menempatkan Muhammadiyah dalam peta gerakan modernis kolonial dengan penekanan pada pertumbuhan organisasi dan relasi politiknya	Fondasi historiografis periode fondasional. Celah: pendekatan sejarah deskriptif, struktur pengetahuan tidak menjadi objek analisis
7	James L. Peacock (1978), <i>Purifying the Faith</i>	Antropologi dengan kerangka Weberian	Memperlihatkan korelasi antara pemurnian keyakinan dan rasionalisasi kehidupan sosial dalam Muhammadiyah	Menangkap paradoks purifikasi dan modernisasi yang menjadi inti tesis disertasi. Celah: berhenti pada efek sosial, tidak membedah metodologi produksi pengetahuan

No	Penelitian	Metode	Temuan Utama	Relevansi dan Celah
8	Alfian (1989), <i>Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism</i>	Analisis perilaku politik historis	Menjelaskan bagaimana strategi Muhammadiyah dibentuk oleh ruang gerak yang disediakan negara kolonial	Menunjukkan bekerjanya relasi kuasa eksternal pada fase fondasional. Celah: kuasa dianalisis sebagai faktor politik, bukan sebagai pembentuk formasi diskursif
9	Mitsuo Nakamura (2012), <i>The Crescent Arises over the Banyan Tree</i>	Etnografi longitudinal di Kotagede	Memotret transformasi praktik keagamaan warga Muhammadiyah selama satu abad dalam satu komunitas Jawa	Data historis-etnografis paling rinci mengenai perubahan praktik. Celah: perubahan kriteria yang dipakai menilai sahnya praktik tidak ikut dilacak
10	Achmad Jainuri (2002), <i>Ideologi Kaum Reformis</i>	Analisis historis-konseptual atas dokumen periode awal	Menunjukkan bahwa garis pemisah antara wilayah yang dimurnikan dan yang dibarui merupakan hasil perdebatan internal, bukan warisan utuh dari pendiri	Bukti bahwa tegangan purifikasi-tajdid bersifat konstitutif sejak awal. Celah: terbatas pada periode awal, tidak dilanjutkan ke fase berikutnya
Klaster III: Tajdid dan Dinamika Internal Kontemporer				
11	M. Takdir dan A. Munir (2025), "Genealogy and Orientation of the Islamic Modernist Movement in Indonesia"	Studi pustaka historis-sosiologis	Menjelaskan genealogi kemunculan Muhammadiyah dan orientasinya pada modernisme intelektual, sosial, dan spiritual	Kerangka genealogi umum sebagai latar. Celah: tidak menguraikan transformasi paradigma epistemologis maupun perubahan manhaj
12	Ridho Al Hamdi (2023), "Political Consciousness of Muhammadiyah"	Kajian historis-analitis dengan periodisasi	Memetakan trajektori kesadaran politik 1912–2020 dan menunjukkan pergeseran nalar dari skripturalis-rasionalis ke substantif-pragmatis	Memperlihatkan implikasi epistemologi tajdid pada ranah politik. Celah: dimensi epistemologis bersifat implisit, tidak dielaborasi dalam kerangka formal

No	Penelitian	Metode	Temuan Utama	Relevansi dan Celah
13	S. Arifin, Syafiq A. Mughni, dan Moh. Nurhakim (2022), “The Idea of Progress”	Analisis dokumen resmi dan karya tokoh	Menelusuri akar historis Islam Berkemajuan dan kontestasi progresif-konservatif sejak Muktamar Banda Aceh 1995	Menghubungkan momentum 1995 dengan kontestasi internal. Celah: struktur epistemologi yang melandasi pergeseran belum dipetakan secara sistematis
14	Ahmad Muttaqin, Ustad Hamsah, dan R. Abror (2023), “Muhammadiyah, Sufism, and the Quest for ‘Authentic’ Islamic Spirituality”	Studi dokumen dan autoetnografi	Menunjukkan bahwa Muhammadiyah mengonstruksi sufisme sebagai nilai etis-spiritual berbasis tauhid tanpa institusi tarekat	Memperluas spektrum tajdid ke wilayah spiritual dan relevan bagi penerimaan dimensi <i>‘irfānī</i> . Celah: tidak dikaitkan dengan perubahan manhaj resmi
15	Wahyu Hidayat (2023), “Muhammadiyah: Di Antara Gerakan Modernis, Tajdid dan Purifikasi”	Studi pustaka historis-konseptual	Mengkaji pergeseran paradigma dari modernisme ke tajdid dan purifikasi serta menegaskan tajdid melampaui pemurnian	Dekat dengan tema disertasi pada level periodisasi. Celah: tidak menggunakan kerangka epistemologi formal dan tidak menetapkan titik balik analitis
Klaster IV: Majelis Tarjih dan Ijtihad Kolektif				
16	Ahwan Fanani dkk. (2021), “Muhammadiyah’s Manhaj Tarjih”	Studi pustaka, analisis konseptual-konstruktif, genealogi konsep	Memetakan evolusi Manhaj Tarjih dalam tiga tahap (1924–2000) yang bermuara pada sintesis tekstualitas, rasionalitas, dan spiritualitas	Kajian paling sentral bagi disertasi. Celah: genealogi bersifat konseptual, tidak menelusuri relasi kuasa, gagasan yang tersingkir, maupun kondisi kemungkinan setiap rumusan
17	Ilham Mustafa dan Gazali (2025), “The Epistemology of Hadith in Muhammadiyah”	Deskriptif-kualitatif, analisis historis-filosofis atas HPT dan Manhaj Tarjih	Mengidentifikasi tiga fase transformasi epistemologi hadis: purifikasi, transisi, dan kontekstualisasi	Model periodisasi epistemik yang paling dekat. Celah: terbatas pada satu domain sehingga polanya belum teruji sebagai gejala struktural lintas bidang

No	Penelitian	Metode	Temuan Utama	Relevansi dan Celah
18	Ahmed Gad Makhoulf (2023), “Continuity and Change of Traditional Islamic Law in Modern Times”	Kajian historis-konseptual komparatif lembaga fikih	Menunjukkan evolusi konsep <i>tarjih</i> menjadi pendekatan kolektif dan interdisipliner pada lembaga fikih kontemporer	Menempatkan Majelis Tarjih dalam lanskap global lembaga ijtihad kolektif. Celah: pembahasan Muhammadiyah ringkas, tanpa rekonstruksi genealogi internal
19	A. Musoffa, Bouhedda Ghalia, dan Muntaha A. Zaim (2023), “Five Cases of Fatwa’s Change in Majlis Tarjih Muhammadiyah”	Analisis isi lima perubahan fatwa dengan uji kaidah fikih	Menemukan bahwa perubahan fatwa konsisten mengikuti metode internal Manhaj Tarjih dan tetap dalam koridor syariah	Bukti empiris adanya mekanisme perubahan yang terlembagakan. Celah: tidak menganalisis pergeseran epistemik yang mendasari perubahan tersebut
20	Hanifah Kusumastuti dkk. (2022), “Concepts of Ijtihad Bayani, Ta’lili, and Istislahi on Muhammadiyah and Qauli Approach to NU”	Deskriptif-komparatif	Menunjukkan pola ijtihad Muhammadiyah yang bertumpu pada <i>bayānī</i> , <i>ta’lilī</i> , dan <i>istiṣlāhī</i> serta independensinya dari mazhab tertentu	Memetakan perangkat metodologis Majelis Tarjih secara eksplisit. Celah: potret pada satu titik waktu, tanpa dimensi historis
21	Nikmah (2023), “Bayani, Burhani and Irfani’s Approach in Ijtihad Jama’i in the Muhammadiyah Pandemic Covid-19 Emergency Fiqh”	Studi pustaka deskriptif-analitis	Menunjukkan penerapan komplementer tiga pendekatan dalam fatwa darurat pandemi	Bukti bahwa tipologi tiga epistem telah menjadi cara kerja operasional. Celah: fokus kasus tunggal, tidak menelusuri akar historisnya
22	Qosim Arsadani dkk. (2024), “The Progressiveness of Sharia Economic Fatwas”	Analisis dokumen fatwa 2000–2019	Menemukan evolusi ijtihad Majelis Tarjih dari monodisipliner ke multidisipliner dengan karakter progresif-dinamis	Memperlihatkan konsekuensi praktis dari perluasan manhaj pasca-2000. Celah: rentang waktu tidak mencakup periode sebelum 2000
23	H. Bachtiar (2022), “Theologising Democracy in the Context of Muhammadiyah’s Ijtihād”	Analisis kontekstual ijtihad dan wawancara	Menunjukkan lahirnya konsep Negara Pancasila sebagai <i>Dār al-’Ahd wa asy-Syāhādah</i> melalui ijtihad jama’i lintas disiplin	Contoh perluasan ranah ijtihad dari fikih ke teologi politik. Celah: terbatas pada satu isu, tanpa rekonstruksi menyeluruh

No	Penelitian	Metode	Temuan Utama	Relevansi dan Celah
24	Nurbaeti, Muammar Bakry, dan Abdul Syatar (2025), "Digital Transformation of Fatwa Authorities"	Kajian pustaka atas fatwa dan dokumen kelembagaan	Mengidentifikasi karakter rasional-integratif Muhammadiyah dibandingkan MUI dan NU dalam merespons perkembangan sains dan teknologi	Perbandingan lintas lembaga yang menegaskan kekhasan Muhammadiyah. Celah: tidak menelusuri dimensi historis pembentukan karakter tersebut

1. Kajian tentang Puritanisme Islam sebagai Kategori Analitis

Pemetaan dimulai dari klaster ini karena persoalan konseptual harus diselesaikan sebelum objek empiris dapat diperiksa. Selama kategori puritanisme tidak diperjelas, penempatan Muhammadiyah di dalamnya akan selalu bersifat sewenang-wenang.

Abou El Fadl memberikan sumbangan yang tetap berharga dengan memindahkan pembedaan puritan dan moderat dari wilayah perilaku ke wilayah cara memperlakukan teks.⁶⁸ Pembedaan tersebut membebaskan analisis dari jebakan yang lazim, yaitu mengidentifikasi puritanisme dengan kekerasan dan karenanya kehilangan kemampuan menjelaskan gerakan puritan yang damai dan produktif secara sosial. Namun kerangka Abou El Fadl menyisakan persoalan ketika dihadapkan pada Muhammadiyah. Organisasi ini menerapkan pembacaan ketat pada wilayah akidah dan ibadah sekaligus pembacaan yang sangat terbuka pada wilayah muamalah. Dalam kerangka dikotomis, kasus semacam ini hanya dapat dibaca sebagai inkonsistensi. Disertasi ini justru berangkat dari premis sebaliknya, bahwa kombinasi tersebut merupakan struktur yang koheren dan perlu dijelaskan mekanismenya.

Lauzière menyediakan langkah metodologis yang menjadi salah satu inspirasi utama disertasi ini. Dengan melacak bagaimana istilah *salafiyya* memperoleh makna sebagai nama gerakan pada abad ke-20, ia memperlihatkan

⁶⁸ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: HarperSanFrancisco, 2005), 16–21.

bahwa kategori yang tampak alamiah sesungguhnya memiliki sejarah.⁶⁹ Prosedur yang sama diterapkan dalam penelitian ini terhadap istilah tajdid dan purifikasi dalam Muhammadiyah. Yang menarik, kedua istilah tersebut mengalami pergeseran makna yang cukup jauh sepanjang seratus tahun tanpa disertai kesadaran eksplisit dari para penggunanya. Keterbatasan Lauzière terletak pada cakupannya yang terpusat di dunia Arab, sehingga varian Asia Tenggara yang berkembang dengan logika berbeda tidak masuk dalam analisisnya.

Burhani menyediakan bukti empiris paling langsung mengenai anomali yang menjadi titik berangkat penelitian ini. Pemetaannya atas kontestasi liberal dan konservatif di internal Muhammadiyah memperlihatkan bahwa organisasi ini tidak lagi dapat diperlakukan sebagai entitas tunggal.⁷⁰ Yang belum dikerjakan Burhani adalah penelusuran ke belakang. Kontestasi yang ia potret pada dekade 2000-an memiliki akar pada perumusan metodologis yang berlangsung satu dekade sebelumnya, dan tanpa penelusuran itu perbedaan antarfaksi tampak sebagai benturan ideologi yang datang tiba-tiba. Zacky dan Moniruzzaman melengkapi klaster ini dengan peta arus besar epistemologi Islam kontemporer yang berguna untuk menempatkan posisi Muhammadiyah, meskipun keduanya tidak turun ke level organisasi.⁷¹ Albayrak menyumbang latar historis mengenai watak umum gerakan tajdid abad ke-19 dan ke-20, sekaligus melontarkan kritik tentang eklektisisme metodologis yang justru menjadi salah satu hipotesis yang diuji dalam disertasi ini.⁷²

⁶⁹ Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 2016), 1–12, 60–94.

⁷⁰ Ahmad Najib Burhani, “Liberal and Conservative Discourses in the Muhammadiyah: The Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia,” dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “Conservative Turn”*, ed. Martin van Bruinessen (Singapore: ISEAS Publishing, 2013), 105–144.

⁷¹ Mohamed Fouz Mohamed Zacky dan M. Moniruzzaman, “‘Islamic Epistemology’ in a Modern Context: Anatomy of an Evolving Debate,” *Islamic Studies* (2023).

⁷² Ismail Albayrak, “Modernity, Its Impact on Muslim World and General Characteristics of 19–20th-Century Revivalist-Reformists’ Re-Reading of the Qur’an,” *Religions* (2022).

2. Kajian tentang Fondasi Historiografis dan Batasnya

Empat karya klasik dalam klaster ini membentuk landasan yang tidak dapat dilewati oleh siapa pun yang meneliti Muhammadiyah, sekaligus memperlihatkan batas pendekatan yang mereka gunakan.

Noer menyusun kerangka historiografis yang sampai kini masih dipakai untuk memahami gerakan modernis Indonesia pada masa kolonial.⁷³ Kekuatannya terletak pada kelengkapan data organisasional dan ketelitian dalam melacak jaringan antartokoh. Namun pendekatannya bersifat sejarah deskriptif, sehingga pertanyaan mengenai bagaimana pengetahuan agama diproduksi dan divalidasi tidak muncul sebagai persoalan tersendiri.

Peacock melangkah lebih jauh dengan membawa kerangka Weberian ke dalam analisis.⁷⁴ Judul karyanya, *Purifying the Faith*, menangkap dengan tepat paradoks yang menjadi inti disertasi ini: pemurnian keyakinan yang berjalan bersama rasionalisasi kehidupan. Peacock berhenti pada level efek, yakni bagaimana purifikasi menghasilkan disiplin sosial dan etos tertentu. Yang tidak ia periksa adalah perangkat metodologis yang memungkinkan purifikasi tersebut dijalankan secara terlembaga, dan bagaimana perangkat itu sendiri berubah.

Alfian memberikan sumbangan yang khas melalui analisis perilaku politik Muhammadiyah di bawah kolonialisme.⁷⁵ Kajiannya memperlihatkan dengan jelas bahwa pilihan-pilihan organisasi dibentuk oleh ruang gerak yang disediakan negara kolonial. Dalam bahasa Foucauldian, Alfian sesungguhnya sedang mendeskripsikan bekerjanya relasi kuasa, meskipun ia memahaminya sebagai faktor politik eksternal. Perbedaannya dengan pendekatan genealogis terletak pada asumsi. Bagi Alfian, kuasa membatasi apa yang dapat dilakukan organisasi. Bagi genealogi, kuasa turut membentuk apa yang dapat dipikirkan organisasi sebagai kemungkinan.

⁷³ Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900–1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973), 73–83.

⁷⁴ James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Menlo Park: Benjamin/Cummings, 1978), 20–47.

⁷⁵ Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989), 145–190.

Nakamura menghasilkan potret yang paling rinci melalui pengamatan berkepanjangan di Kotagede.⁷⁶ Nilai karyanya terletak pada rentang waktu yang ia cakup, yang memungkinkan perubahan terbaca sebagai proses dan bukan sebagai perbandingan antara dua titik. Keterbatasannya sudah disinggung: perubahan pada level praktik terdokumentasi dengan baik, sedangkan perubahan pada kriteria penilaian praktik tidak menjadi objek. Jainuri melengkapi klaster ini dari sisi internal dengan menunjukkan bahwa perumusan garis antara wilayah yang dimurnikan dan yang diperbarui merupakan hasil perdebatan, bukan warisan yang diterima utuh.⁷⁷ Temuan ini penting karena mendukung premis disertai bahwa tegangan purifikasi dan tajdid bersifat konstitutif dan bukan gejala belakangan.

3. Kajian tentang Tajdid Kontemporer dan Dimensi yang Belum Terjangkau

Klaster ketiga memuat kajian mutakhir yang secara langsung menjadikan Muhammadiyah sebagai objek material, namun dengan sudut pandang yang berbeda-beda.

Takdir dan Munir mengangkat tema genealogi secara eksplisit dan menjelaskan orientasi pembaruan Muhammadiyah dalam tiga dimensi modernisme.⁷⁸ Penggunaan istilah genealogi di sini lebih dekat pada pengertian umum sebagai penelusuran asal-usul, bukan pada pengertian Foucauldian yang justru menolak pencarian asal-usul. Konsekuensinya, kajian ini menghasilkan narasi yang berkesinambungan tanpa memeriksa patahan.

Al-Hamdi menyumbang temuan yang secara tidak langsung sangat relevan. Pergeseran nalar politik dari corak skripturalis-rasionalis ke substantif-pragmatis yang ia identifikasi merupakan gejala permukaan dari pergeseran epistemik yang lebih dalam.⁷⁹ Al-Hamdi sendiri tidak menariknya ke arah tersebut, sebab fokusnya

⁷⁶ Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s–2010*, Edisi Kedua (Singapore: ISEAS Publishing, 2012), 1–26.

⁷⁷ Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), 87–112.

⁷⁸ M. Takdir dan A. Munir, “Genealogy and Orientation of the Islamic Modernist Movement in Indonesia: Case Study of the Muhammadiyah Renewal Movement,” *Jurnal Ilmiah Islam Futura* (2025).

⁷⁹ Ridho Al Hamdi, “Political Consciousness of Muhammadiyah: Historical Trajectories and Future,” *Journal of Indonesian Islam* (2023).

terletak pada ranah politik. Disertasi ini memanfaatkan temuannya sebagai indikator eksternal yang dapat diuji kesesuaiannya dengan perubahan pada level manhaj.

Arifin dan koleganya menempati posisi yang penting karena secara eksplisit menghubungkan Muktamar Banda Aceh 1995 dengan kontestasi progresif dan konservatif.⁸⁰ Kajian mereka menyediakan konteks yang diperlukan untuk memahami mengapa perubahan metodologis pada paruh kedua dekade 1990-an memungkinkan. Yang belum dikerjakan adalah pemetaan struktur epistemologis yang melandasi kontestasi tersebut, sehingga hubungan antara pergantian kepemimpinan, perluasan mandat majelis, dan perubahan manhaj belum menjelaskan sebagai satu rangkaian.

Muttaqin dan koleganya membuka wilayah yang jarang disentuh dengan menunjukkan bahwa Muhammadiyah mengonstruksi sufisme sebagai nilai etis-spiritual tanpa institusi tarekat.⁸¹ Temuan ini memiliki bobot khusus bagi disertasi, sebab penerimaan dimensi *'irfānī* dalam manhaj merupakan bagian yang paling kontroversial dari perubahan pasca-1995. Kajian Muttaqin memperlihatkan bahwa penerimaan tersebut memiliki preseden dalam praktik, meskipun ia tidak menghubungkannya dengan perumusan manhaj resmi. Hidayat melengkapi klaster ini dengan pembacaan atas pergeseran paradigma dari modernisme ke tajdid dan purifikasi, dengan keterbatasan bahwa kerangka epistemologi formal belum digunakan.⁸²

4. Kajian tentang Majelis Tarjih sebagai Lokus Kelembagaan

Klaster keempat berada paling dekat dengan inti persoalan disertasi, sebab seluruh kajian di dalamnya membahas Majelis Tarjih baik sebagai lembaga, sebagai produk pemikiran, maupun sebagai praktik ijtihad kolektif.

⁸⁰ Syamsul Arifin, Syafiq A. Mughni, dan Moh. Nurhakim, "The Idea of Progress: Meaning and Implications of Islam Berkemajuan in Muhammadiyah," *QJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies* (2022).

⁸¹ Ahmad Muttaqin, Ustadi Hamsah, dan Robby H. Abror, "Muhammadiyah, Sufism, and the Quest for 'Authentic' Islamic Spirituality," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* (2023).

⁸² Wahyu Hidayat, "Muhammadiyah: Di Antara Gerakan Modernis, Tajdid dan Purifikasi," *Tajdida: Jurnal Pemikiran dan Gerakan Muhammadiyah* (2023).

Fanani dan koleganya tetap merupakan rujukan paling sentral. Pemetaan mereka atas tiga tahap evolusi Manhaj Tarjih sepanjang 1924 sampai 2000, dengan kesimpulan bahwa manhaj tersebut bermuara pada sintesis tekstualitas, rasionalitas, dan spiritualitas, menyediakan kerangka periodisasi yang menjadi titik tolak disertasi ini.⁸³ Perbedaan pendekatan perlu dinyatakan dengan jelas. Fanani dan koleganya menyebut metodenya sebagai genealogi konsep, dan yang mereka hasilkan memang berupa rekonstruksi perkembangan konsep secara berurutan. Genealogi dalam pengertian Foucauldian menuntut lebih dari itu. Ia menuntut identifikasi terhadap kondisi yang memungkinkan sebuah rumusan muncul, terhadap alternatif yang kalah dalam perdebatan, dan terhadap mekanisme kelembagaan yang mereproduksi rumusan yang menang. Ketiga hal tersebut belum terjangkau, dan di situlah disertasi ini melanjutkan.

Mustafa dan Gazali menawarkan model periodisasi epistemik yang paling dekat dengan yang dibutuhkan disertasi ini.⁸⁴ Tiga fase yang mereka identifikasi, yakni purifikasi, transisi, dan kontekstualisasi, memiliki kesejajaran struktural dengan tiga fase yang dipakai dalam penelitian ini. Perbedaannya terletak pada cakupan. Karena analisis mereka terbatas pada epistemologi hadis, tidak dapat diketahui apakah pola yang sama muncul pada bidang lain, atau justru merupakan kekhasan bidang hadis yang memiliki dinamika tersendiri. Pengujian lintas domain inilah yang menjadi salah satu sumbangan disertasi.

Makhlouf menempatkan Majelis Tarjih dalam perbandingan global dengan lembaga fikih kontemporer lain dan memperlihatkan bahwa konsep *tarjih* mengalami perluasan makna dari pemilihan pendapat terkuat menjadi pendekatan kolektif interdisipliner.⁸⁵ Perspektif komparatif ini berguna untuk menghindari

⁸³ Ahwan Fanani, Achmad I. Hamzani, Nur Khasanah, dan Aji Sofanudin, "Muhammadiyah's Manhaj Tarjih: An Evolution of a Modernist Approach to Islamic Jurisprudence in Indonesia," *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 77, No. 4 (2021): 1–7.

⁸⁴ Ilham Mustafa dan Gazali, "The Epistemology of Hadith in Muhammadiyah: From As-Sunnah As-Sahihah to As-Sunnah Al-Maqbulah," *Journal of Islamic Education and Intellectual Discourse* (2025).

⁸⁵ Ahmed Gad Makhlouf, "Continuity and Change of Traditional Islamic Law in Modern Times: *Tarjih* as a Method of Adaptation and Development of Legal Doctrines," *Die Welt des Islams* (2023).

klaim keunikan yang berlebihan. Pembahasannya tentang Muhammadiyah bersifat ringkas, sebagaimana lazim pada kajian yang mencakup banyak lembaga sekaligus.

Empat kajian berikutnya menyediakan data empiris pada level praktik. Musoffa dan koleganya menganalisis lima kasus perubahan fatwa dan menyimpulkan bahwa perubahan tersebut konsisten dengan metode internal Manhaj Tarjih.⁸⁶ Kesimpulan ini penting karena membuktikan adanya mekanisme perubahan yang terlembagakan, yang menjadi salah satu unsur konsep ruptur yang terkelola. Kusumastuti dan koleganya memetakan perangkat metodologis Majelis Tarjih secara eksplisit dalam perbandingan dengan Bahtsul Masail.⁸⁷ Nikmah memperlihatkan penerapan komplementer tiga pendekatan dalam fatwa darurat pandemi, yang membuktikan bahwa tipologi tersebut telah menjadi cara kerja operasional dan bukan sekadar rumusan di atas kertas.⁸⁸ Arsadani dan koleganya menemukan pergeseran ijtihad Majelis Tarjih dari monodisipliner ke multidisipliner sepanjang 2000 sampai 2019, yang merupakan konsekuensi praktis dari perluasan manhaj.⁸⁹

Bachtiar menyumbang contoh perluasan ranah ijtihad dari fikih klasik ke teologi politik melalui perumusan konsep Negara Pancasila sebagai *Dār al-'Ahd wa asy-Syahādah*.⁹⁰ Kasus ini bernilai karena memperlihatkan bahwa perubahan epistemologis membawa konsekuensi pada perluasan wilayah yang dianggap layak menjadi objek ijtihad. Nurbaeti dan koleganya menutup klaster ini dengan perbandingan lintas lembaga fatwa yang menegaskan karakter rasional-integratif Muhammadiyah.⁹¹

⁸⁶ Azzam Musoffa, Bouhedda Ghaliya, dan Muntaha Artalim Zaim, "Five Cases of Fatwa's Change in Majlis Tarjih Muhammadiyah," *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan* (2023).

⁸⁷ Hanifah Kusumastuti, dkk., "Concepts of Ijtihad Bayani, Ta'lili, and Istislahi on Muhammadiyah and Qauli Approach to NU," *Jurnal Hukum Islam* (2022).

⁸⁸ Khoirotn Nikmah, "Bayani, Burhani and Irfani's Approach in Ijtihad Jama'i in the Muhammadiyah Pandemic Covid-19 Emergency Fiqh," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* (2023).

⁸⁹ Qosim Arsadani, dkk., "The Progressiveness of Sharia Economic Fatwas: Direction of Islamic Legal Thoughts within NU and Muhammadiyah," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* (2024).

⁹⁰ Hasnan Bachtiar, "Theologising Democracy in the Context of Muhammadiyah's Ijtihād," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* (2022).

⁹¹ Nurbaeti, Muammar Bakry, dan Abdul Syatar, "Digital Transformation of Fatwa Authorities: Epistemological Characteristics of MUI, NU, and Muhammadiyah," *Mazahibuna: Jurnal Perbandingan Mazhab* (2025).

5. Posisi Penelitian dalam Peta Kajian yang Ada

Apabila keempat klaster tersebut dibaca sebagai satu kesatuan, tampak sebuah pola yang cukup konsisten dan sekaligus memperlihatkan ruang yang belum terisi.

Kajian tentang puritanisme telah menyediakan perangkat konseptual, tetapi perangkat tersebut dikembangkan dari pengalaman Arab dan belum diuji pada varian Asia Tenggara yang memiliki logika berbeda. Kajian klasik tentang Muhammadiyah telah menyediakan fondasi historiografis yang kokoh, tetapi bekerja dengan pendekatan sosiologis-antropologis atau sejarah deskriptif yang tidak menjadikan struktur pengetahuan sebagai objek. Kajian kontemporer tentang tajdid telah memetakan dinamika internal, tetapi umumnya berhenti pada level sikap dan ideologi. Kajian tentang Majelis Tarjih telah mendokumentasikan manhaj dan praktiknya, tetapi genealogi yang dihasilkan bersifat konseptual dan tidak menyentuh relasi kuasa-pengetahuan.

Ruang yang tersisa karena itu dapat dirumuskan dalam tiga hal yang saling terkait. Pertama, belum ada kajian yang memadukan pisau *intellectual history* dengan genealogi Foucauldian untuk membaca Muhammadiyah, sehingga patahan epistemologis dan pengetahuan yang tersingkir belum pernah menjadi objek analisis. Kedua, belum ada kajian yang menguji pola periodisasi epistemik secara lintas domain, sehingga temuan Mustafa dan Gazali pada bidang hadis belum diketahui apakah merupakan gejala struktural atau kekhasan satu bidang. Ketiga, belum ada kajian yang merumuskan ulang puritanisme Islam berdasarkan kasus non-Arab, sehingga kategori tersebut masih terikat pada tipe ideal yang berasal dari Semenanjung Arabia.

Penelitian ini tidak dimaksudkan menggantikan kajian-kajian tersebut. Ia dibangun di atas fondasi yang telah disediakan oleh Peacock, Nakamura, Fanani, Mustafa dan Gazali, serta yang lainnya. Perbedaannya terletak pada pertanyaan yang diajukan. Apabila kajian terdahulu menjelaskan bagaimana pemikiran Muhammadiyah berkembang, penelitian ini bertanya mengapa perkembangan itu mengambil bentuk tertentu dan bukan bentuk lain, mekanisme apa yang memungkinkannya, serta gagasan apa yang harus tersingkir agar rumusan yang ada

dapat berlaku. Pergeseran pertanyaan inilah yang menjadi dasar klaim orisinalitas disertasi ini.

