

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Studi agama di ruang publik modern terutama di dunia Barat pada awalnya adalah apa yang disebut oleh sosiolog klasik Auguste Comte yang menciptakan istilah "sosiologi" dia menyebut agama menuju pada *sains* tertentu, pendapatnya:

“... terjadinya kemunduran agama "teologis" dan menuju *la religion de l'Humanité* (agama umat manusia) . (Mckenzie, 2017, pp. 4–5)

Hal ini penting bagi pembentukan narasi tentang sekularisasi dalam sosiologi karena dalam pandangannya yang tersirat adalah pembatasan ruang lingkup agama agar sesuai dengan batas-batas positif. Kemudian dilanjutkan oleh Weber dan Durkheim menilai bahwa agama telah kehilangan posisi sentralnya dalam masyarakat modern. Agama tidak lagi seperti di ruang publik pra modern, untuk memberikan *justifikasi* yang diakui secara *universal*. Menurut Berger dalam pandangan pertamanya dalam bukunya; *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967) menguatkan pendapat tersebut, bahwa agama akan hilang dipanggung sosial, praanggapan tersebut dipengaruhi oleh teori yang populer di dunia Barat yaitu sekularisasi yang perlu dipertanyakan.

Pernyataan di atas secara *empiris* menunjukkan bahwa agama di satu sisi, beberapa masyarakat Barat menurut Bruce (2002) telah mengalami penurunan pengaruh dan kekuatan agama yang dilembagakan, pendapat tersebut didukung

beberapa ahli teori dari paradigma sekularisasi klasik. Sisi lain, datangnya gelombang baru imigrasi dan percepatan fenomena globalisasi meningkatkan *pluralisme* serta keragaman budaya dan agama di Barat. Kemudian dunia kembali tersentak menurut Habermas (2008) Marshall (2013) di reruntuhan, setelah runtuhnya menara *World Trade Center* (WTC) dalam serangan kekerasan 11 September 2001, terletak pada sisa-sisa kepolosan agama yang norak. Kejadian yang singkat mengerikan tersebut, tergambar dalam pikiran masyarakat kita tentang munculnya agama yang menjadi dewasa. Menurut Casanova (2007) agama ditemukan di tempat tidur dengan terorisme. Sehingga gagasan agama yang tenang seperti masyarakat pedesaan yang selama ini dipercayai, menjadi tergambar kasar yang disebabkan oleh mereka yang tangguh, politis, dan terkadang kekerasan.

Max Weber memproyeksikan konflik antara bidang nilai yang berbeda sebagai karakteristik bagi publik modern, sementara Durkheim mengamati kecenderungan mengarah diferensiasi serta pembagian kerja (Nizigama, 2016). Kedua analisis tersebut, pemikiran dunia keagamaan serta praktik-praktik dalam keadaan modern didorong mengarah batasan publik, di mana mereka tidak lagi mampu memutuskan aturan universal tentang apa yang dapat diterima secara sosial.

Pendekatan Weberian tersebut bahwa, modernisasi mempunyai konsekuensi terhadap meningkatnya rasionalisasi masyarakat kontemporer terhadap agama yang dilembagakan. Menurut Weber (dalam Desautels, 2016) rasionalisasi dunia modern ini, ada "kekecewaan dengan dunia". Hilangnya

pengaruh dan kekuasaan dari lingkungan agama yang terjadi di berbagai bidang aktivitas dunia modern. Hubungan antara agama dan modernitas agak rumit karena dunia tidak bisa hidup dan hanya dibimbing oleh akal saja tetapi juga oleh misteri dan emosi. Menurut Peter L. Berger yang paling penting untuk diingat adalah bahwa agama pada dasarnya bukanlah masalah refleksi atau teori. Inti dari fenomena religius adalah *pre-reflektif* atau pengalaman pra-teoritis (Nizigama, 2016). Memang teori sekularisasi tahun 1960-an berakar pada pencerahan Eropa (abad ke-18) dan menegaskan bahwa modernisasi niscaya mengarah pada kemunduran agama. Menurut Berger, justru gagasan inilah yang telah dipalsukan oleh realitas empiris, yang pasti modernisasi memiliki beberapa efek sekularisasi, lebih banyak di beberapa tempat daripada di tempat lain. Tetapi hal itu juga memprovokasi gerakan kontra-sekularisasi yang kuat. Selain itu, menurut Pollack dan Pickel (2012) *sekularisasi* di tingkat masyarakat tidak selalu terkait dengan sekularisasi di tingkat kesadaran individu. Begitu juga menurut Gärtner dan Pickel (2019) Institusi agama tertentu telah kehilangan kekuasaan dan pengaruh di banyak masyarakat, tetapi kepercayaan dan praktik keagamaan lama dan baru tetap berlanjut dalam kehidupan individu, beberapa mengambil bentuk kelembagaan baru dan terkadang menyebabkan ledakan besar semangat keagamaan. Sebaliknya, lembaga yang diidentifikasi secara agama dapat memainkan peran sosial atau politik bahkan ketika sangat sedikit orang yang mempercayai atau mempraktikkan agama yang diwakili oleh lembaga tersebut.

*Transformatif* mayoritas agama untuk memulai modern, dalam masyarakat kapitalistik telah diselidiki secara ekstensif Weber (1964; 1972, 2015); Bellah (1963; 1958, 2005, 2006, 2015); Scott dan Eisenstadt (1970); Geertz (1957, 1973, 1984); Turner (2006, 2010, 2017; 1976); Luckmann (2016; 1963, 1999, 2002, 2003) Dillon (1999, 2010, 2012, 2013, 2015); Bruce (1997, 2011, 2013; 1986) Peacock (1996); Dobbelaere (1999); Casanova (2001, 2012; 2005, 2007, 2008, 2011) Gorski (2016; 2008) Cipraiani (2017); Voas (2015; 2016; 2005; 2012); Pollack (2012; 2007, 2012); Kersten (2007, 2009, 2018, 2019); Bilgram (2016); Nielsen (2016; 2013; 2019); Hefner (2001, 2017, 2018) Taylor (1999, 2002, 2007, 2012, 2020) Xidias (2017); Namun, kebanyakan sarjana belum bisa sampai pada kesimpulan pasti tentang kapasitas agama untuk legitimasi perkembangan modern. Ini adalah karena diasumsikan bahwa setiap agama 'besar' mengandung potensi untuk legitimasi pola perubahan sosial yang berbeda, bahkan kontradiktif. Jadi menurut Kahane (1980) mungkin hal seperti itu akan berguna, ketika mempelajari agama tertentu, untuk menganalisis kondisi di mana pola perubahan sosial tertentu dimanfaatkan, serta kepentingan yang dilayani oleh pola seperti itu.

Sejarah gerakan sosial dan organisasi sosial kemasyarakatan dan keberagaman, ketika sudah mencapai usia satu abad, sering gerakan sosial atau organisasi kemasyarakatan itu tidak mengalami perkembangan yang berkemajuan. Bahkan tidak sedikit yang kehilangan arah, serta kehilangan orientasi bahkan banyak yang tidak mampu bertahan dari arus sejarah menurut Lawler, Thye, dan Yoon (Freeman & Hannan, 2006; Hannan & Freeman,

2002; 2009; Lechner, 2010), Freeman dan Hannan (2002), Freeman et. al. (2006), Lechner (2010). Mengakui bahwa keterikatan sosial jangka panjang telah terbukti rapuh dalam ekonomi yang bergejolak di mana orang semakin membentuk asosiasi transaksional berbasis ekonomi, bukan pada kepentingan kolektif tetapi pada apa yang akan menghasilkan keuntungan paling pribadi dalam masyarakat yang dibentuk oleh logika pasar (Lavrič dan Flere (2011). Lebih lanjut Meyer dan Rowan (1977) mengatakan bahwa dengan budaya yang saling menjauh dan hancur bersama seperti lempeng tektonik, banyak bergantung pada kemampuan kita untuk bekerja secara kolektif di seluruh perbedaan rasial, budaya, dan politik.

Teori sosiologi agama yang menelisik tentang hubungan agama dengan modernitas terutama di Barat dan Amerika modern adalah teori Weberian, dan Berger tentang *sekularisasi*, walaupun banyak dikritik oleh para sosiolog dewasa ini. Menurut German McKenzie (2017) kondisi teori *sekularisasi* mempunyai tiga paradigma yaitu; paradigma *ortodoks*, paradigma *kontra-ortodoks*, dan paradigma *revisionis*. Paradigma *Pertama* memandang bahwa *sekularisasi* sebagai penurunan tidak hanya dari pengaruh sosial agama tetapi juga agama itu sendiri. Menurut paradigma ini agama menjadi semacam kepercayaan. Mereka menegaskan bahwa modernitas mengikis agama dan mengarah pada kemunduran, marginalisasi, dan ketidak relevan sosial. Sosiolog yang mempunyai pandangan seperti ini (P. L. Berger, 1973; Dobbelaere, 2008; Wilson, 1966). Paradigma *kedua sekularisasi* tidak akan menjadi proses jangka panjang penurunan agama tetapi yang berkelanjutan dan

membatasi diri dalam situasi *vitalitas* dan *transformasi* agama yang berkelanjutan. Mereka mengatakan bahwa modernitas mengarah pada *revitalisasi* agama dengan mendorong persaingan agama dan melihat *sekularisasi* sebagai proses yang membatasi diri. Konsep ini menawarkan teori pilihan rasional dalam sosiologi agama. Sosiolog Amerika yang termasuk dalam kelompok ini adalah (Finke, 2000; Stark, 2007; B. W. Stark R, 1985; F. R. Stark R, 2000). Kemudian menurut McKenzi kelompok *ketiga* mengabaikan gagasan tentang *kontinum*, dia lebih suka menyebut teori *sekularisasi* lainnya sebagai *revisionis*, karena mereka mengkritik dan merumuskan ulang model *ortodoks* tanpa harus menerima pendekatan kontra-*ortodoks*. Paradigma ini didukung oleh sosiolog (P. L. Berger, 1999; Jose Casanova, 2001; Chaves, 1994; Luckmann, 1967; Martin, 1978b; Taylor, 2007, 2020; Voas dan Chaves, 2016).

Penelitian ini menggunakan perspektif paradigma *revisionis* karena menurut Dalacoura (2018) dalam penelitiannya mengatakan bahwa kesejajaran dalam proses *sekularisasi* dan *sekulritas* di Barat yang ditafsirkan oleh Jose Casanova dan Charles Taylor dan Islamisme sebagai fenomena sosial dan politik modern. Temuannya ini ketika dia meneliti kelompok *Ikhwanul Muslimin* di Mesir tahun 2018. Menurut penulis apa yang akan saya teliti dalam disertasi ini mirip dengan organisasi Islam *Ikhwanul Muslimin* di Mesir, kalau dibandingkan dengan organisasi Muhammadiyah di Indonesia yang sama-sama mempunyai konsep *Islamisme* akan tetapi perbedaannya adalah *Ikhwanul Muslimin* organisasi sosial politik, sedangkan Muhammadiyah tidak berpolitik

secara praktis. Hal ini didukung oleh eksplorasi Zemmin (2016) terhadap teori *A Secular Age* Charles Taylor dalam penelitiannya “*A Secular Age and Islamic Modernism*”. Zemmin mengatakan bahwa, *hegemoni* imajinasi Barat seperti yang tercermin di “*A Secular Age*” Taylor menyampaikan dengan demikian tidak memecahkan masalah lain yang lebih besar yang dihasilkan dari hegemoni ini: penelitian tentang konteks Islam terus-menerus dipaksa untuk menggunakan teori dan pemahaman diri Barat, karena tidak ada versi modernitas atau sekularitas Islam yang sama kuatnya. Cukup dengan mengasumsikan validitas akun Barat di luar konteks aslinya jelas bukan pilihan. Namun, alternatif potensial, yang secara induktif membangun kisah-kisah Islam dan modernitas melalui penelitian historis dan empiris, terus berlanjut sebagian besar karena kurangnya para ahli (sosiologi) dalam dunia Islam dan luasnya bidang *empiris*. Solusi sementara menurut Zemmin untuk dilemma ini adalah dengan menggunakan teori Barat, sejarah, atau, dalam kasus ini, alat heuristik pemahaman diri untuk menjelaskan konteks Islam. Dalam pengertian inilah “*A Secular Age*” dapat diterapkan dengan baik pada pemahaman diri Islam (2016 :307–308) kemudian beberapa ahli dalam mendukung kompatibilitas akun *A Secular Age* dengan dunia Islam antara lain, Gabriele Marranci (2011); Elizabeth A. Barre (Barre, 2012); Matthias Koenig (2016); Sholihul Anwar (2019); MohammaTakdir, (2020); Rd. Datoek A. Pachoer, (2016).

Pachoer (2016) menjelaskan bahwa *tajdid* berdampak sekularisasi yang diakibatkan konversi nilai dan terbentuknya perpindahan ini disebabkan oleh

tumbuhnya tindakan para pengikut agama yang mengarah buat melaksanakan penyesuaian terhadap bentuk kehidupan warga modern yang berkarakter materi, logis, serta manfaat, dan amat menuntut terwujudnya pelampiasan keinginan hidupnya. Menurutnya ada bagian penting dari sekularisme berlaku seperti nilai-nilai moral, yang memusatkan orang, buat meningkatkan bagian yang bermanfaat untuk menemukan hal yang baik di alam melewati energi kemanusiaan tanpa terikat agama atau panutan spiritual yang berkepribadian adikodrati. Bagian negatifnya ialah sekularisme dimaknai yang melawan pengaturan sakral. Mengenai ini menimbulkan antipati terhadap yang bersifat sakral. Pada pandangan kedua ini amat banyak tokoh- tokoh agama Islam yang mempunyai pengertian semacam ini serta di imbuh lagi dengan uraian cendekiawan muslim sekularisme itu merupakan permasalahan politik semata adalah semacam perspektif Barat klasik, sekularisme itu buat merelaikan antara Gereja serta Negeri semata serta cuma satu perspektif politik keagamaan.

Pengertian *sekularisme* atau *sekularisasi* dalam perspektif ilmu sosial saya sependapat dengan kesimpulan Pachoer (2016) bahwa *sekularisme* atau *sekularisasi* ada dua pengertian dalam ilmu sosial yaitu *pertama*, *sekularisasi* dan *sekularisme* merupakan makna yang berbeda. *Sekularisasi* ialah sesuatu cara pergantian pemikiran warga kepada beranjaknya kedudukan agama untuk warga, yang berhubungan dengan posisi agama selaku institusi, sistem aturan, serta kognitif. Jose Casanova dalam Rd. Datoek A. Pachoer (2016) mempunyai pandangan bahwa Teori *sekularisasi* mendalilkan, semua masyarakat modern akan menjadi kurang religius dan lebih sekuler. *Kedua*, sekularisasi

berdasarkan tiga pengertian itu dapat dilihat yaitu; proses kemerosotan lembaga agama, rutinisasi, diferensiasi, pelepasan, transformasi, generalisasi, desakralisasi dan *sekularisme* itu sendiri, sehingga berimplikasi terhadap menghilangnya tradisi keagamaan.

Ivanescu (2016) memberi pandangan bahwa *sekularitas* membagi eksistensi sosial dalam bidang kegiatan manusia yang berbeda dan independen, tetapi juga secara sosial dipahami hanya dalam istilah *imanen*, sementara setiap referensi tentang kemungkinan *transendensi* diturunkan ke ranah kepercayaan dan agama. Taylor (2007) lebih lanjut menunjukkan bahwa teori *sekularisasi* memiliki pemikiran bahwa agama harus menurun karena itu adalah bidang pengetahuan yang salah (seperti yang telah ditunjukkan oleh sains). Hal itu tidak menyelesaikan masalah yang kita hadapi setiap hari, dan struktur otoritasnya bertentangan dengan fokus modern pada individu. Teori *sekularisasi* tidak cukup untuk menjelaskan fenomena yang digambarkannya. Taylor (2007) percaya untuk memperkuat asumsinya, ia memperkenalkan konsep tidak terpikirkan. Tidak terpikirkan ini menyatakan bahwa agama tetap menjadi kepercayaan tentang *transendensi* yang tidak sesuai dengan kondisi modernitas, tidak mampu untuk benar-benar memotivasi tindakan manusia. "Tidak terpikirkan" ini dapat ditemukan beroperasi di belakang teori sekularisasi dalam pemahaman umum kita tentang sekuler dan agama sebagai kategori yang berlawanan dan substrata emosional yang dimobilisasi oleh politik dan agama. Untuk memperdebatkan argumen ini lebih lanjut. Ivanescu (2016) mengusulkan bahwa cara *sekularitas* dipahami saat ini dibangun di atas

yang tidak terpikirkan dari temuan teori *sekularisasi*, yaitu: (1) modernitas menyebabkan kekecewaan agama dan kemenangan rasionalitas; (2) agama dan bidang kehidupan lainnya secara fungsional dan struktural terpisah satu sama lain; dan (3) agama memiliki pengaruh yang lemah pada kehidupan individu dan kolektif.

Para ahli melihat wajah Muhammadiyah yang berubah dalam konteks gerakan Islam dalam perspektif fenomena modernisasi dan sekularisasi. Umpamanya Kersten (2014) menyebut Muhammadiyah sebagai kelompok *puritan and reactionary* yang cenderung *konfrontatif* terhadap pihak lain. Pada level tertentu adanya “kontestasi” antar varian Muhammadiyah. Menurut Kersten (2014) dan Mulkhan (2000) varian Muhammadiyah ikhlas (*mukhlas*) yang menekankan pemurnian akidah dan ekspresi anti *takhayul*, *Bid'ah*, dan *Khurafat* (TBC) yang cenderung ekstrim tampak lebih mengemuka. Begitu juga pandangan Raharjo (1999) dalam paham *salafisme*, kembali kepada *al-Quran* praktis berarti kembali mode penafsiran generasi *salaf* sebelum peradaban Islam dipengaruhi oleh filsafat Yunani. Dengan demikian, aliran *salaf* mustahil bersikap *progresif*. Raharjo melihat bahwa Muhammadiyah telah meluncur ke arah *puritanisme*, *salafisme*, *fundamentalisme* dan *konservatisme*.

Beberapa penelitian tentang Muhammadiyah dalam perspektif Weberian: Peacock (Abdullah, 1994; Geertz, 1957, 1981; Hassan, 1985; Kim, 2017; Nakamura, 2017; 1968). Geertz bagaimana hubungan Muhammadiyah dengan pasar sebagai inti struktur sosial, sedangkan Mulkhan (2000)

menunjukkan *distorsi* hubungan desa sebagai substansi dasar ikatan antar individu pada kehidupan warga yang merupakan prinsip untuk ragam laku pribadi petani dengan memilih menjadi pengikut Muhammadiyah. Mulkhan menganalisis tentang adanya empat varian anggota Muhammadiyah dan tesis pribumisasi Islam. Hasil penelitiannya empat varian Muhammadiyah yaitu; Islam murni (*Al-Ikhlās*) yang tidak mengerjakan sendiri tapi toleran terhadap praktik TBC (Kiai Dahlan), neo tradisional Muhammadiyah NU (Munu); dan *neo sinkretis* Muhammadiyah -Nasionalis (Munas), disebut juga *Marhaenis* Muhammadiyah (Marmud), kenyataan ini penting artinya, karena semula Muhammadiyah hanya terdiri dari satu kelompok saja yaitu Islam murni. Adapun tesis *pribumisasi* itu perlu dikemukakan karena selama ini Muhammadiyah sebagai gerakan *purifikasi* (James L. Peacock) atau gerakan Islamisasi (Mitsuo Nakamura, Riaz Hassan, Irwan Abdullah). Dengan *pribumisasi* menurut Mulkhan (2000) Mayoritas petani di pedesaan telah mengalami perubahan dalam praktek dan paham keagamaan, dalam pendekatan “teologi petani” yaitu dengan berubahnya praktik yang dipandang tentang *tahayul*, *bid'ah* dan *khurafat* (TBC) telah diakomodasi dalam gerakan Muhammadiyah dengan perubahan-perubahan yang sangat signifikan.

Peacock (1978) berkesimpulan tentang kegagalan Muhammadiyah menumbuhkan produktivitas, beda dengan temuan Geertz, tentang semangat kerja anggota Muhammadiyah, penelitian Abdullah (1994) suatu kritik terhadap Peacock pada saat Muhammadiyah berfungsi mereformasi sosial-budaya serta ekonomi jadi lebih logis serta produktif. Riset Irwan Abdullah

pula ialah titik kesimpulan Weber mengenai kekalahan tumbuhnya sistem sosial, ekonomi serta politik logis dari warga Islam. Walaupun demikian, menurut Alfian (2010) riset itu membuktikan signifikan kedudukan esensial golongan atas pada warga Islam serta *elite* Muhammadiyah ini dengan cara leluasa dapat memaknakan Islam cocok kondisi sosialnya. Mengenang kedudukan golongan atas serta pembakuan ikatan struktural fungsional kehidupan keimanan serta bentuk ataupun status sosial, kerangka filosofi riset permasalahan ini diletakkan dalam proposisi rasionalisasi pada wujud ikatan dialektik yang dimaksud dengan cara energik dengan menaruh kedudukan esensial elite lokal gerakan ini selaku aspek penting.

Hassan (1985) berpendapat jika pada saat pembaharuan pendidikan pada penduduk petani menyimpang dari proposisi Islamisasi, malah sebaliknya meluaskan keterbukaan dalam TBC. Mulkhan (2000) mensinyalir perkara itu sesuatu efek melemahnya kedudukan pakar syariah. Penyimpangan juga berlangsung pada proposisi Weber. Tesis itu menurutnya hanya sesuai bagi *followers* puritan setelah gerakan ini didominasi elite terpelajar berilmu mulia dan modern. Namun bagi Mulkhan perihal itu butuh dikoreksi pada saat pengikut puritan, sekiranya kegiatan rasionalitas sosial ekonominya kecil yang diakibatkan mereka terus menaruh nilai transendental iradat Tuhan sebagai pusat tujuan.

Hilman Latif (2017) Pemikiran dan arah baru gerakan Islam modernis di Indonesia tahun 1995-2015, merefleksikan sejarah intelektual Islam Indonesia sebagai cara pandang gerakan yang dikembangkan kalangan

modernis muslim Indonesia dalam menciptakan rumusan yang baru. Penelitiannya menemukan bahwa pergeseran dan perubahan wajah kelompok *modernis* Muhammadiyah tidak linier tetapi dinamis. Dan dewasa ini Muhammadiyah semakin kental dengan aktivisme sosial, seperti gerakan-gerakan kemanusiaan, pemberdayaan masyarakat, dialog antar agama dan lain-lain. Di Penghujung abad pertama justru Muhammadiyah muncul dengan upaya merevitalisasi ide lama dengan mengusung Indonesia berkemajuan. Dalam konteks berkemajuan inilah *ijtihad* baru menjadi relevan. Penelitian ini hampir sama dengan penelitian Najib Burhani hanya mengidentifikasi corak berpikir tokoh-tokoh Muhammadiyah lintas zaman. Mereka melakukan studi pustaka bukan lapangan.

Penelitian tentang Muhammadiyah yang dilakukan oleh kelompok studi Islam seperti Najib Burhani (2016) dengan judul *Muhammadiyah Berkemajuan Pergeseran dari Puritanisme ke Kosmopolitan*. Burhani menyimpulkan dalam tulisannya bahwa identitas formal Muhammadiyah menyebutkan dirinya gerakan “*amar ma'ruf nahi mungkar*” akan tetapi berbagai identitas lain dipakai dalam gerakan Muhammadiyah yaitu: Islam murni, Islam Progresif, Islam Berkemajuan, ataupun bahkan Islam Wahabi. Dan beliau menyimpulkan ide *kosmopolitan* tersebut ditandai dengan berdirinya cabang Muhammadiyah di luar negeri.

Nasir dan Jinan tahun 2018 menemukan reislamisasi di warga Jawa yang saat ini masih berproses. Reislamisasi merupakan cara di mana seseorang muslim jadi lebih Islami, sesuatu yang positif dari pandangan agama, wawasan,

ataupun penerapan anutan agama. Reislamisasi diisyaratkan dengan menguatnya penerapan ritual Islam serta ditegakkannya aturan-aturan Islam pada bermacam pandangan kehidupan. Pada durasi yang serupa diikuti melemahnya keyakinan animistik, semacam keyakinan dalam *jimat*, peninggalan serta kebatinan di golongan warga abangan. Penemuan riset ini kalau di Surakarta ada kejadian komunitas *Abangan* meninggalkan *jimat* selaku bagian dari cara metamorfosis dari *abangan* mengarah ke santri. Ini adalah transformasi terkini yang berlainan dengan alterasi lama. Perihal ini membuktikan kalau cara islamisasi di Jawa selaku cara yang lalu berjalan menjajaki gairah sosiologi politik serta kultural yang bertumbuh di Jawa. Penelitian ini melihat perubahan sistem keberagamaan masyarakat Surakarta Jawa Tengah dari kepercayaan-kepercayaan tradisional yaitu *jimat* yang mempunyai kekuatan supranatural. Dalam hal ini menurut Weber (1987) Rasionalitas dibedakan yang instrumental dalam hal ketentuan teknis, penting dalam hal ini hubungannya dengan angka normatif, etika, serta ikatan orang dengan Tuhan serta kognitif tentang demitologisasi ataupun lenyapnya fungsi dongeng serta sihir.

Harapan sosial Muhammadiyah untuk mewujudkan “masyarakat Islam yang sebenar-benarnya” telah dicanangkan 1946 kesimpulan tersebut legal sampai 1985. Dalam Muktamar 1985 di Solo, Muhammadiyah merevisinya menjadi “masyarakat utama, adil dan makmur yang diridhai Allah *Subhanahu wa Ta’ala*”. Setelah itu misi Muhammadiyah yang ada pada AD/ART(2009) pasal 6 ialah: “menegakkan dan menjunjung tinggi agama

Islam sehingga terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya”. Tujuan ini kembali seperti semula pada tahun 2000 sampai dengan sekarang.

Pada paruh abad kedua ini Dawam (dalam Hasanuddin, 2010) meyakini bahwa Muhammadiyah dalam beberapa tahun terakhir perkembangannya, telah kehilangan ‘*elan vital*’ gerakan pembaharuannya karena hilangnya ide-ide progresif di dalamnya. Pendapat tersebut didukung oleh hasil penelitian Nakamura (2017) melanjutkan penelitian tentang Muhammadiyah pada tahun 2010 beliau melihat *pertama*, bahwa Muhammadiyah di tingkat bawah sudah melemah. *Kedua*, Muhammadiyah gagal dalam menggalang transformasi paham-paham keagamaan pada generasi muda secara berkelanjutan. *Ketiga*, pimpinan Muhammadiyah semakin kurang responsif terhadap berbagai perubahan sosial yang tengah terjadi. *Keempat*, telah menjadi “*jumud*” dan tanpa adanya perubahan generasi yang tepat. Kebingungan banyak pihak yang telah lama menengarai stagnan gaya inovasi dan relevansi Muhammadiyah terhadap realitas subjektif, bukan saja umat Islam tetapi realitas mondial yang lebih luas, baik secara individu maupun kolektif. Semua pihak juga sepakat bahwa Muhammadiyah harus melakukan *reformasi* jilid kedua untuk memulihkan ‘stamina gerakan’ menuju relevansi zaman.

Fenomena gerakan Muhammadiyah memasuki akhir abad pertama dan menyongsong abad kedua banyak sekolah Muhammadiyah “roboh” dan tidak sedikit cabang dan ranting gulung tikar dikarenakan sumber daya material dan sumber daya manusia yang tidak berkesinambungan di produksi oleh

organisasi ini. Walaupun menurut Burhani dan Latief di atas dan diperkuat oleh Zuly Qadir, dkk (2020) bahwa Muhammadiyah sudah mampu menggerakkan pola pemikiran keIslaman modernis yang *kosmopolitan* dan *post-puritanisme*. Pemikiran itu bisa dipahami terjadi di Muhammadiyah akan tetapi pemikiran tersebut secara *empiris* di tingkat bahwa menurut Nakamura (2017) struktur kepemimpinan Muhammadiyah, buktinya fenomena melemahnya cabang dan ranting merata di seluruh Indonesia, hanya sebagian kecil saja cabang dan ranting itu berdaya. Walaupun temuan penelitian Munir Mulkhan (2000) penurunan itu tidak terjadi pada Muhammadiyah cabang Wuluhan di Kabupaten Jember Jawa Timur. Mulkhan menyimpulkan bahwa tidak ada penurunan paham keagamaan dalam ber-Muhammadiyah akan tetapi memunculkan varian Islam “Murni” yang sangat lentur dengan budaya dan dalam keberagamaannya sangat toleran dengan TBC (*tahayul, bid’ah dan khurafat*).

Permasalahan melemahnya paham keberagamaan anggota ranting dan cabang ini yang disinyalir oleh Mitsuo Nakamura (2017) sudah lama di resahkan oleh aktivis Muhammadiyah akan tetapi formulasi penyelesaian masalah tersebut belum bisa membuat berdaya gerakan ini di tingkat cabang dan ranting. Bukti upaya tersebut contohnya zaman kepemimpinan Prof. Din Syamsuddin membentuk lembaga baru yang khusus menangani permasalahan ini yaitu Lembaga Pengembangan Cabang dan Ranting (LPCR) sampai hari ini pemetaan kondisi riil cabang dan ranting masih belum tuntas. Buktinya ketika membuka *link* ke LPCR secara *online* belum ada data yang akurat tentang *profil*

cabang dan ranting di seluruh Indonesia. Pertanyaannya bagaimana mau memformulasikan konsep gerakan paruh abad kedua ini data saja belum bisa ditemukan secara akurat di *website* LPCR. Justeru itu dalam penelitian lapangan ini diharapkan bisa memformulasikan kehidupan keberagaman masyarakat kekinian di tingkat individu maupun kelompok.

Pertanyaan-pertanyaan yang menggelitik dalam pikiran saya apakah umat Islam sekarang ini termasuk dalam fenomena global bahwa keberagaman masyarakat sudah menurun? ataupun lebih ekstrim lagi yang disinyalir oleh sosiolog Inggris Steve Bruce (2002) dalam bukunya *God is Dead* menegaskan, bahwa perubahan sosial yang terjadi di Barat dengan modernitas merusak keyakinan agama, praktik keagamaan, organisasi keagamaan dan, secara keseluruhan, fungsi sosial yang dicapai agama. Atau sekularisasi adalah proses penurunan jangka panjang agama, khususnya dalam kekuatan sosial, popularitas dan *prestise*, serta dalam keyakinan dan praktik sosialnya. Ini adalah konsekuensi dari unsur-unsur yang membentuk modernitas.

Perubahan-perubahan dalam paham keberagaman kehidupan ini merupakan tantangan dakwah Muhammadiyah di abad kedua yang perlu menemukan formulasi ilmiah untuk mendapatkan gambaran tentang kondisi paham keberagaman masyarakat saat ini. Untuk mendapatkan formulasi ilmiah. Fenomena tersebut perlu dilakukan penelitian lapangan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut maka penulis akan melakukan penelitian di Bengkulu yaitu pulau Sumatera. Menurut Najib Burhani (2018) fenomena keberagaman antara Jawa dan Sumatera sangat berbeda.

Muhammadiyah Jawa sangat lentur dalam beragama yang disebut Munir Mulkan model KH. Ahmad Dahlan, sedangkan Sumatera yang disinyalir oleh Najib Burhani sangat puritan dan keras sebagai tradisi beragama pesisir dalam menentang budaya lokal. Dan banyak pakar mengatakan bahwa Muhammadiyah lahir di Jawa tetapi besar di Sumatera. Karakter keIslaman Sumatera sangat dipengaruhi oleh H. Rasul (dalam Burhani, 2016). Penelitian tentang Muhammadiyah belum banyak dilakukan oleh sosiolog dan antropolog baik dalam maupun luar negeri, lain halnya dengan Muhammadiyah Jawa sudah banyak sekali penelitian tentang hal ini.

Menurut Pijper (1987) pada awal gerakan ini masuk ke Bengkulu tahun 1928 dengan jumlah anggota sebanyak 13 orang, kemudian berkembang pesat selama empat tahun, tepatnya pada tahun 1932 Muhammadiyah Bengkulu memiliki 12 (dua belas) cabang dan ranting. Jika dibandingkan dengan daerah lain di Sumatera seperti Minangkabau telah memiliki 57 Cabang dan Ranting, sementara itu Aceh 7 (tujuh), Sumatera Timur 7 (tujuh), Tapanuli 2 (dua), dan Palembang/Lampung 9 (sembilan). Lima tahun kemudian menurut Alfian (2010) pada tahun 1937 perkembangan Muhammadiyah Bengkulu sudah mempunyai 41 Cabang dan Ranting.

Perkembangan pesat tersebut menunjukkan bahwa gerakan Muhammadiyah diterima oleh masyarakat Bengkulu pada awal berdirinya akan tetapi apa yang disinyalir di atas bahwa kondisi kekinian cabang dan ranting dulu ada sudah tidak berdaya lagi di terjang gelombang modernisasi dan sekularisasi, sehingga mayoritas cabang dan ranting tersebut sudah gulung

tikar dan pendidikan seperti *Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah* (MIM) yang dimiliki Cabang dan ranting ikut juga menghilang di daerah ini.

Fenomena melemahnya cabang dan ranting Muhammadiyah ternyata fenomena nasional apa yang diungkapkan ketua Pimpinan Pusat Lembaga Pengembangan Cabang dan Ranting (PP-LPCR) Muhammadiyah Pimpinan Ranting Muhammadiyah (PRM) Ahmad Norma Permata mengatakan:

“kalau ranting ialah centeng depan untuk persyarikatan, yang jadi kriteria kesuksesan ataupun kekalahan Muhammadiyah dalam aksi sosial, kelompok, maupun misi ajakan *amar ma'ruf nahi munkar*. Sayangnya, sepanjang ini ranting menerima beban yang berat dari persyarikatan yang, cara sosial, keuangan, maupun politis. Alhasil, berlainan dengan tingkat kepemimpinan yang di atasnya. yang amat susah mencari dan menciptakan orang yang dengan ikhlas mau jadi ketua ranting. Walhasil, kenyataannya bahwa mutu sumber daya manusia ranting sangat minim. Itu juga biasanya warga kita sudah bersyukur masih ada yang mau” (2016, p. 1)

Ketua pimpinan pusat Muhammadiyah yang membidangi LPCR Dahlan Rais (2019) juga terhentak ketika melihat data LPCR tentang keaktifan pimpinan ranting Muhammadiyah, pada saat pengajian Majelis Tabligh PP Muhammadiyah, Ahad (17/1) Dahlan menyebut banyak pimpinan ranting yang belum tergarap secara optimal. Data yang lain oleh LPCR membuat kita prihatin karena dikelompokkan menjadi tiga, hijau, kuning, dan merah. Hijau artinya aktif. Kuning sedang-sedang saja, sedangkan yang merah adalah antara ada dan tiada. Kalau kita lihat jumlahnya yang merah ini banyak jumlahnya dan yang paling sedikit adalah yang hijau,” ujar Dahlan.

Fenomena melemahnya ranting Muhammadiyah tersebut jika dilihat dari tesis sekularisasi dengan gagasan bahwa modernisasi cenderung merusak

kepercayaan dan aktivitas keagamaan. Pemikiran tersebut dimulai dari Weber, Durkheim, Berger maupun teoretikus sekularisasi kontemporer seperti Wilson (2012), Bruce (2012), atau Dobbelaere (1999) mengajukan gagasan semacam itu. Mereka berargumen adalah bahwa proses modernisasi yang mengubah seluruh struktur sosial, tidak dapat bertahan tanpa konsekuensi bagi tradisi dan institusi keagamaan. Antropologi sosial Inggris Wallace (1966) dengan yakin menyatakan bahwa “masa depan evolusi agama adalah kepunahan”. Kemudian Steve Bruce (2002) lebih suka berbicara tentang paradigma sekularisasi, yang intinya dia simpulkan sebagai berikut:

“... *individualisme*, keragaman dan *egalitarianisme* dalam konteks demokrasi liberal melemahkan otoritas keyakinan agama”.

“...agama berkurang signifikansi sosialnya, menjadi semakin diprivatisasi, dan kehilangan arti-penting pribadi kecuali di mana ia menemukan pekerjaan untuk dilakukan selain menghubungkan individu dengan *supranatural*” (2002, p. 30)

Kepercayaan pada kekuatan *supranatural* pasti akan mati, di seluruh dunia, sebagai hasil dari peningkatan kecukupan dan difusi pengetahuan ilmiah. Sementara berbagai untaian dalam teori *sekularisasi* membedakan hubungan yang tegang antara agama dan *modernitas*, penganut model pasar ekonomi menganggap kompatibilitas antara keduanya. Sebaliknya ke awal Berger (1969;1979; 2004; 2013) dan sosiolog agama seperti Bruce (1997, 2011, 2013; 1986) dan Dobbelaere (1999) yang menganut posisi Berger, para pendukung model pasar ekonomi berasumsi bahwa proses-proses *pluralisme* agama yang berkembang dalam masyarakat modern memiliki efek negatif pada stabilitas komunitas agama, keyakinan, atau praktik. Sebaliknya, semakin

*pluralis* pasar agama, semakin besar persaingan antara berbagai penyedia agama. Namun, menurut model ini, persaingan menantang setiap komunitas agama dan perwakilannya untuk meningkatkan layanan mereka untuk mempertahankan *klien* mereka dan untuk menarik yang baru.

Sebaliknya, dalam kasus-kasus di mana komunitas keagamaan menjalankan posisi monopoli, para pemuka cenderung menjadi malas dan mengabaikan kebutuhan orang. Persaingan memaksa penyedia agama untuk menggunakan sensitivitas yang berorientasi pelanggan, untuk mengoptimalkan layanan, dan untuk terus berusaha menuju perbaikan. Menurut teori ini, diversifikasi pilihan agama yang harus diamati dalam masyarakat modern berfungsi untuk merangsang vitalitas komunitas agama. Dengan demikian, tidak mengherankan bahwa para pendukung model pasar ekonomi menganggap vitalitas agama lebih tinggi di kota daripada di daerah pedesaan. Di lingkungan perkotaan, jumlah penyedia agama lebih besar daripada di pedesaan, dan karena itu persaingan semakin tajam. Dalam model ini, level institusional harus dibedakan dari level konsumen individu tersebut. Namun, energi religius dari yang terakhir juga dirangsang oleh tingkat *pluralisme* agama yang lebih tinggi. Menurut ahli teori pasar, jika ada berbagai tawaran keagamaan, individu itu lebih mungkin menemukan sepasang sepatu yang paling cocok baginya, di bawah kondisi monopoli agama, sebaliknya, kemungkinan ketidakpuasan produk meningkat, karena kebutuhan individu bervariasi dan tidak dapat dipenuhi secara optimal oleh penyedia tunggal.

Pendekatan teori individualisasi oleh Davie (1990, 2000, 2001, 2004, 2012, 2013, 2015, 2016) berbeda dengan teori *sekularisasi*, teori ini mengasumsikan bahwa proses *modernisasi* tidak akan mengarah pada penurunan signifikan sosial agama, melainkan pada perubahan bentuk sosialnya. Sebaliknya kemunduran lembaga keagamaan yang mampu berjalan seiring dengan meningkatnya *religiusitas* individu. Tesis *individualisasi* menggunakan perbedaan antara organisasi keagamaan dan agama untuk menjauhkan diri dari teori sekularisasi. Dalam pandangan ini, individu semakin membebaskan diri dari pedoman institusional dalam ide dan perilaku keagamaan mereka, dan dengan demikian semakin membuat keputusan sendiri tentang agama mereka. Sebagai konsekuensinya, bentuk-bentuk agama yang lebih subjektif konon menggantikan bentuk agama yang dilembagakan.

Ketika agama berhadapan dengan proses modernisasi yang ditandai dengan rasionalisasi yang massif maka perubahan-perubahan akan timbul dalam perilaku keberagamaan masyarakat. Fenomena perubahan tersebut mempengaruhi pemahaman keagamaan masyarakat dalam sosiologi istilah tersebut terjadi diferensiasi kehidupan sosial keagamaan masyarakat.

Pengikut atau anggota Muhammadiyah di Bengkulu sebagai subjek penelitian dalam pengamatan awal peneliti terjadi apa yang disinyalir di atas yaitu fenomena melemahnya gerakan cabang dan ranting Muhammadiyah, istilah lebih keras matinya cabang dan ranting Muhammadiyah. Tentunya organisasi pada struktur level bawah tersebut melemah dalam pra pengamatan peneliti disebabkan beberapa hal diantaranya *pertama*, apa yang disinyalir oleh

Munir Mulkan di atas bahwa menghilangnya ahli-ahli syari'ah (*da'i*) puritan (*skripturalis*) digantikan dengan guru PGA Muhammadiyah yang kemudian mereka ini mayoritas diangkat menjadi guru Pegawai Negeri Sipil. *Kedua*, apakah yang disinyalir Luckmann (1967) penurunan pemahaman atau komitmen terhadap gerakan modernisme ini sebagai konsekuensi menyusutnya relevansi nilai-nilai yang dilembagakan dalam mengintegrasikan dan melegitimasi kehidupan sehari-hari dalam masyarakat modern? Atau apa yang di sensor oleh Davie (2019) yang mengasumsikan bahwa proses modernisasi tidak akan mengarah pada penurunan signifikansi sosial agama, melainkan pada perubahan bentuk sosialnya. Sebaliknya kemunduran lembaga-lembaga keagamaan yang mapan berjalan seiring dengan meningkatnya religiusitas individu. Atau apa yang dikatakan Steve Bruce (2002) dan Dobbelaere (1999) para pendukung model pasar ekonomi berasumsi bahwa proses-proses *pluralisasi* agama yang berkembang dalam masyarakat modern memiliki efek negatif pada stabilitas komunitas agama, keyakinan, atau praktik. Menurut pendekatan ini, persaingan menantang setiap komunitas agama dan perwakilannya untuk meningkatkan layanan mereka untuk mempertahankan klien mereka dan untuk menarik yang baru. Konsekuensi kasus-kasus di mana organisasi ini menjalankan posisi monopoli, menyebabkan para pimpinan atau subjek gerakan ini cenderung menjadi malas dan malas, dan abaikan kebutuhan masyarakat? Setiap organisasi tentunya mempunyai metode dan cara dalam dakwah mengajak masuk dalam gerakan ini yang terbukti sejak awal gerakan ini masuk Bengkulu 1928 selama 5 tahun gerakan ini mampu mendirikan 42

Cabang dan Ranting (*Group*) dalam istilah awalnya. Kondisi sekarang cabang dan ranting tersebut sudah melemah atau mati tidak ada gerakan dakwahnya lagi, fenomena ini apa yang disebut *de kaderisasi* atau *degenerasi*?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan besar di atas tentunya perlu melakukan penelitian empiris. Maka peneliti dalam disertasi ini akan melakukan penelitian dengan judul “Pergeseran Perilaku dan Paham Keberagamaan Pengikut Muhammadiyah di Bengkulu”, dengan dan sub tema : “Studi Fenomenologi : Melemahnya paham Keberagamaan Para Pengurus serta Anggota Cabang dan Ranting Muhammadiyah di Bengkulu”.

Supaya tidak menimbulkan bias pemahaman terhadap judul tersebut ingin penulis menjelaskan *pertama* yang saya teliti adalah paham atau perilaku keberagamaan bukan organisasi keagamaan. Pertanyaanya kenapa paham atau perilaku keberagamaan menurut penulis melemahnya gerakan ini di tingkat Cabang dan ranting disebabkan oleh pergeseran paham dan perilaku keberagamaan masyarakat yang dipengaruhi oleh modernisasi dan Sekularisasi. Hal ini dapat penulis jelaskan bahwa tipikal keberagaman masyarakat Bengkulu sama dengan Sumatera Barat (Padang) seperti yang disinyalir Najib Burhani diatas bahwa Muhammadiyah Sumatera Barat pada khususnya dan Sumatera pada umumnya sangat *Puritanisme (skripturalis)*. Sedangkan *pragmatisme* sebuah anggapan bahwa tindakan manusia modern menurut William James dipengaruhi oleh *pragma-pragma* (tujuan, kepentingan) materi, yang disebabkan oleh kepentingan-kepentingan individu yang mendahulukan yang materi bukan yang profan.

## **B. Pertanyaan Penelitian (*Research Question*)**

Berangkat dari setting latar belakang itu, riset ini diformulasikan :

1. Bagaimana tindakan sosial warga Muhammadiyah dalam persyarikatan Muhammadiyah ?
2. Mengapa warga Muhammadiyah melakukan pilihan tindakan tidak terlibat dalam persyarikatan?
3. Bagaimana perilaku dan paham keberagaman anggota Muhammadiyah setelah tidak aktif lagi dari organisasi Muhammadiyah ?

## **C. Tujuan Penelitian**

Misi riset ini merupakan:

1. Memahami tindakan sosial warga Muhammadiyah dalam persyarikatan Muhammadiyah ;
2. Memahami bagaimana warga Muhammadiyah melakukan pilihan tindakan tidak terlibat dalam persyarikatan Muhammadiyah .
3. Memahami perilaku dan paham keberagaman anggota Muhammadiyah setelah tidak aktif lagi dari organisasi Muhammadiyah .

## **D. Kegunaan Penelitian**

Riset ini diharapkan bisa berguna untuk siapa saja serta menaikkan khazanah teoritik ilmu sosial terutama sosiologi agama. Manfaat riset ini mencakup dua perihal ialah manfaat teoritis serta praktis.

1. Dari bidang teoritis, hasil riset ini diharapkan menciptakan proposisi ataupun teori mengenai pergeseran perilaku dan paham keberagaman anggota

Muhammadiyah . Bentuk teoretik ini hendak dibentuk atas data-data yang berkarakter emik, antara lain merupakan alasan-alasan mereka yang bisa dibaca dengan teori *sekularisasi*. Penelitian ini untuk berkontribusi pada pengembangan teori *sekularisasi* dalam pemahaman keberagamaan anggota persyarikatan Muhammadiyah pada khususnya dan masyarakat Islam pada umumnya. Pergeseran yang dimaksud adalah pola rasionalisasi beragama menghasilkan sebuah pergeseran disepanjang satu atau lebih dari pola tersebut, yang perubahannya di sepanjang satu dimensi akan memperkuat paham dan perilaku keberagamaan atau sebaliknya melemahnya paham dan perilaku keberagamaan. Dalam hal ini sejalan dengan pemikiran Martin (1978) yang merangkum sebagian besar temuannya memberikan gambaran pola sekularisasi yang bervariasi dan kompleks tentang perubahan agama di wilayah geografis yang berbeda, menjelaskan mengapa dalam banyak kasus terjadi penurunan dan mengapa, di beberapa kasus lain, agama masih bertahan atau berkembang. Martin (2017) tidak melihat bahwa *sekularisasi* sebagai tren jangka panjang atau sebagai tren yang pasti mengarah pada situasi di mana agama tidak relevan dalam kehidupan sosial. Rasionalisasi warga Muhammadiyah dalam beragama yang berhadapan dengan proses sekularisasi, proses pasar ekonomi dan *individualisasi* dalam paruh abad kedua ini tentunya yang disinyalir para antropolog dan sosiolog, bahwa Muhammadiyah mengalami pelemahan pada struktur organisasi di akar rumput (*grass roots*). Pelemahan menurut Chaves (1994) pada tingkat organisasi sosial, hal ini akan mengakibatkan menurunnya kemampuan

otoritas keagamaan untuk mengontrol “sumber daya organisasi” dalam ranah keagamaan. Akhirnya, pada tingkat individu, *sekularisasi* akan dilihat sebagai penurunan tingkat kontrol keagamaan institusional atas tindakan individu.

1. Secara praksis, temuan penelitian ini memberikan sumbangan berupa informasi bagi persyarikatan Muhammadiyah bahwa di akar rumput (*grass roots*) sudah tidak diminati lagi oleh masyarakat. Sehingga dapat memberikan sumbangan kepada persyarikatan Muhammadiyah dalam merekonstruksi *manhaj* dan ideologi gerakan, serta model dakwah baru bagi persyarikatan Muhammadiyah.

