

NEOMODERNISME VERSUS NEOTRADISIONALISME; FENOMENA KAUM MUDO DAN KAUM TUO PADA AWAL ABAD 20 DI RANAH MINANG

Andri Ashadi*

Abstract: “Kaum Mudo” - being the modernist camp – seems to be open and inclusive to Dutch modern values such as the importance of education but opposes strongly its colonialism. Whereas the “Kaum Tuo”- being the traditionalist camp – seems to be resistant to reform and modern ideas such as forbidding any western style of clothe but less resistant to Dutch colonialism. Is this ambivalent attitude on the part of the Kaum Tuo a mere response to the presence of the Dutch as the sole political power or just a dialectic? Is it only a political attitude or at one time a religious one? This article tries to elaborate such questions using historical method.

Abstrak : Kaum Mudo , sebagai kelompok modernis tampak inklusif terhadap nilai-nilai modern Belanda misalnya dalam hal pendidikan, namun sangat anti pada kolonialismenya. Sementara Kaum Tuo, resisten terhadap pembaharuan dan modernitas—mengharamkan pakai dasi dan jas—justru kurang resisten terhadap penjajah Belanda. Apakah sikap ambivalen tersebut, hanya sebagai respon terhadap kehadiran Belanda sebagai satu-satunya kekuatan politik, atau merupakan sebuah dialektika. Apakah sikap tersebut hanya sebagai sikap politik atau sekaligus sikap keagamaan? Artikel ini menguji dan mengelaborasi asumsi tersebut dengan menggunakan pendekatan sejarah..

Kata Kunci: *kaum Mudo, Kaum Tuo, modernitas, dialektika*

Perbedaan paham keagamaan di kalangan umat Islam menyangkut masalah politik dan terlebih lagi dalam persoalan teologi tidak jarang melahirkan friksi yang terkadang sulit dipertemukan. Bahkan dapat berujung pada peperangan dan pertumpahan darah. Dalam konteks politik setidaknya dapat dirunut sejak pembunuhan Usman bin Affan, Ali bin Abi Thalib dan anaknya Hussein bin Ali secara tragis dan tidak wajar. Dalam Islam ini lebih disebut sebagai fase *al-fitnah al-*

* Andri Ashadi, Dosen Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang, alumnus Program Magister (S.2) Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang, tahun 2000.

kubro yang melahirkan polarisasi Sunni dan Syiah (Nurcholish Madjid, 1995 : 203-205 dan, Harun Nasution 1985 : 92-105). Demikian juga dalam aspek teologi. Aliran Khawarij misalnya tidak saja menghukum kafir dan menghalalkan darah kelompok lain yang tidak sepaham dengan mereka, namun juga terhadap kelompok intern mereka sendiri lantaran perbedaan paham keagamaan. (Toshihiko Izutsu, 1994: 1-4)

Bahkan kemunculan aliran yang lebih mengedepankan intelektualitas seperti Mu'tazilah sekalipun, tak dapat keluar dari pertarungan dan tindakan kekerasan. Ini terlihat ketika paham teologi Mu'tazilah menjadi ideologi resmi negara Abbasiyah saat Al-Makmum menjadi penguasa. Dalam konteks perselingkuhannya dengan Aliran Mu'tazilah, Al-Makmum mengeluarkan kebijakan yang populer dengan sebutan *mihnah*. Kebijakan yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk merupakan ideologi resmi negara. Semua administrator dan pegawai al-Makmum dituntut untuk mengikrarkan keyakinan tersebut untuk menunjukkan loyalitasnya terhadap khalifah. Banyak yang terpaksa bersikap hipokrit dan orang-orang yang menolak kepercayaan ini dipenjarakan. Ahli fiqh terkenal Muhammad bin Nuh dan Ahmad bin Hambal menemui ajal karena menolak kepercayaan ini (Asghar Ali Engineer, 1993 : 74).

Namun tidak demikian halnya dengan perbedaan paham keagamaan di kalangan Kaum Mudo¹ dan Kaum Tuo² pada awal

¹Kaum Mudo adalah sebutan untuk kaum modernis atau reformis yang mengutamakan rumusan-rumusan ajaran Islam yang rasional yang memungkinkan mereka untuk bersaing dalam dunia modern. Mereka berusaha membersihkan ajaran Islam dari takhayul dan kurafat dan hanya berpedoman kepada Al-Qur'a dan hadis shahih. Sebutan sebagai Kaum Mudo lebih populer karena mereka terdiri dari ulama-ulama usia muda dibandingkan dengan rival mereka Kaum Tuo yang sudah berusia lanjut. Istilah ini menjadi populer setelah Taufik Abdullah menulis tesis, *School and Politics, the Kaum Muda Movement in West Sumatera 1927-1933*. Tokoh utamanya adalah Haji Abdullah Ahmad, Haji Abdul Karim Amarullah atau Haji Rasul, dan Syaikh Ibrahim Musa Parabek.

²Kaum Tuo seperti yang dijelaskan dalam catatan kaki No. 1 di samping sudah berusia lanjut, mereka merupakan barisan penjaga orthodoxi warisan Islam Abad Pertengahan terutama aspek syariat dan tarikat. Mereka lebih dikenal sebagai kelompok tradisional yang hanya dianggap berperan dalam menjaga pintu-pintu akhirat. Dalam sejarahnya kelompok ini bersama kaum adat menjadi penentang utama gerakan pembaharuan yang digulirkan kaum Mudo. Lihat Burhanuddin

abad ke -20 di ranah Minang. Meski terlibat perdebatan sengit menyangkut persoalan sosial-politik seperti pola pewarisan harta pusaka, isu-isu *tasyabbuh* (persamaan dengan non muslim) seperti memakai busana Barat termasuk meniru pola pendidikan Belanda dan isu taqlid dalam tarikat yang dapat menjurus ke persoalan teologi, namun keduanya dapat bertemu pada isu-isu dan kepentingan yang lebih besar.

Hal ini terbukti ketika kedua kelompok duduk semeja untuk membentuk persatuan ulama se-Minangkabau, 18 Juli 1928 (Murni Djamal, 2002: 109). Mereka juga satu suara menolak ordonasi guru dan ordonasi sekolah liar yang digulirkan pemerintah Hindia Belanda ketika itu. Bahkan ini dianggap sebagai penolakan terbesar yang membuat pemerintah kolonial Belanda membatalkan kedua ordonasi tersebut. (Burhanuddin Daya1990 :. 260)

Di samping itu, Meskipun sama-sama berguru pada Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi yang bermazhab Syafii dan sama-sama menerima anjuran untuk membaca buku-buku pembaharuan karangan Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Namun menggunakan ungkapan Hassan Hanafi (Hassan Hanafi, 1999: 36) tak selama murid tetap menjadi murid dan pada akhirnya sang murid pun tampil menjadi guru yang tidak jarang berbeda pandangan dari gurunya.

Kaum Tuo disebut-sebut sebagai kelompok yang anti pembaharuan. Berpegang pada ideologi taqlid, mereka menjadi benteng pembela tradisi (terutama pada aspek syariat dan tarikat) yang justru mendapat kritikan pedas dari sang gurunya, Syeikh Ahmad Khatib³ Sementara pada sisi lain, Kaum Mudo justru menganjurkan pembaharuan yang inklusif dan akomodatif dengan nilai-nilai luar termasuk nilai-nilai modernitas yang dibawa serta oleh penjajah Belanda. Lewat isu ijtihad mereka tidak saja mengkritik nilai-nilai adat yang tidak sejalan dengan perubahan zaman, namun pada saat yang sama juga mengkritik sikap Kaum Tuo yang menerima begitu

Daya, 1990: 74) . Di antara tokoh utamanya adalah Syekh Sa'ad Mungka, Syekh Khatib Ali, Syekh Sulaiman Arrasuli dan Syekh Muhammad Jamil Jaho.

³Dalam konteks pembagian harta pusaka Syeikh Ahmad Khatib menyebutkan bahwa berwaris berdasarkan hukum selain dari hukum Allah dan rasulNya, sama dengan orang jahiliyah berwaris dan adatnya adalah adat jahiliyah. Burhanuddin Daya, *op.cit.*, h. 167

saja tradisi Abad Pertengahan (fiqh dan tarekat) tanpa sikap kritis dan membuka diri terhadap perubahan zaman.

Anehnya, sikap konservatif/tertutup Kaum Tuo terhadap nilai-nilai modernitas (Belanda) seperti mengharamkan memakai dasi dan jas bahkan juga mengkafir orang yang masuk sekolah Belanda justru dalam perjalanannya tampak dekat dengan Belanda atau setidaknya tidak menampakkannya penolakannya terhadap kolonialismenya (Karel A. Steenbrink, 1986 : 63).

Hal ini dapat dimengerti karena penolakan keras Kaum Mudo terhadap tarekat mengancam kedudukan mereka sebagai pemimpin-pemimpinnya, pada saat yang sama Belanda jelas tidak menyukai gerakan Kaum Mudo yang tampak selalu membangkitkan nasionalisme menuju kemerdekaan. Uniknyalagi ketika pengaruh gerakan Kaum Mudo semakin mendapat tempat di tengah-tengah masyarakat dengan semakin berkurangnya murid-murid yang masuk surau tarikat, kaum Tuo diam-diam memodernisir surau-surau mereka meniru pola madrasah Kaum Mudo. Bahkan ketika kaum Mudo mendirikan Permi (Persatuan Muslimin Indonesia) yang mengadopsi sistem pengorganisasian diri ala Belanda, kaum Tuo juga mendirikan organisasi Perti (Persatuan Tarbiyah Islam) tempat berhimpunnya ulama-ulama tradisional (Karel A. Steenbrink, 1986 : 63).

Sementara itu sikap terbuka Kaum Mudo, meskipun terbuka menyerap unsur-unsur modernitas yang dibawa Belanda namun anti penjajahan. Tak jarang sikap tersebut justru berbenturan dan berhadapan dengan penjajah Belanda. Penolakan dan sikap keras Kaum Mudo tersebut tampak ketika organisasi Sumatera Thawalib sebagai organisasi pendidikan berubah menjadi organisasi politik, Permi (Persatuan Muslimin Indonesia) sebagai organisasi yang paling keras dan radikal terhadap pemerintah Belanda.

Bagaimana kedua fenomena paradok di atas dapat dipahami? Bukankah dalam konteks kehadiran Belanda menjadi tidak relevan menyebut Kaum Mudo sebagai kelompok modernis yang hanya berorientasi ke masa depan dan Kaum Tuo sebagai kaum tradisional yang berorientasi ke masa lalu? (Bandingkan dengan Murni Djamal, 2002 : 1).

Yang justru terjadi jika menggunakan *frame* Budhy Munawar Rachman adalah Kaum Mudo dapat disebut sebagai tipikal

neomodernisme meski tidak sepenuhnya sesuai dengan ciri-ciri yang disebutkan⁴ Begitu pula meski juga tidak persis sama, Kaum Tuo dapat dianggap sebagai wakil dari neotradisionalisme.⁵ Bukankah pula jika menggunakan perspektif Van Ronkel, hal di atas tampak menjadi suatu “paradoks mencolok dalam sosiologi Islam”, betapa antitesa antara adat dan Islam dapat menghasilkan sintesa yang kemudian menjadi dasar bagi “watak Minangkabau”. (Taufik Abdullah, 1987: 106) Jika tesis Van Ronkel ini dioperasionalisasikan terhadap sikap Kaum Mudo dan Kaum Tuo maka dapat pula diturunkan sebuah tesis betapa antitesis antara Kaum Mudo dan Kaum Tuo dapat melahirkan sintesis neomodernisme pada satu sisi dan neotradisionalisme pada sisi lain.

Kebuntuan dan kebingungan ini mungkin akan sedikit terpecahkan bila kita menggunakan tesis Taufik Abdullah yang menyebut fenomena konflik dan ketegangan dalam masyarakat Minang sebagai ketegangan kultural dan struktural segitiga antara keutuhan komunitas (adat), rasionalitas iman dan akidah (Islam) dan kemajuan-mudernitas (Barat). Ketegangan kultural dan struktural ini adalah irama pergolakan intelektual yang menurutnya sampai saat ini masih berlangsung. (Taufik Abdullah, *Sebuah Diktum “Keramat”* dalam kumpulan makalah 2000)

NEGOSIASI ANTARA ADAT, ISLAM DAN MODERNITAS

Dalam masyarakat Minang konflik dan ketegangan tidak sekedar diakui, tetapi dikembangkan dalam sistem sosial itu sendiri. Konflik dilihat secara dialektik sebagai komponen substansial untuk

⁴Budhy Munawar- Rahman menyebutkan ciri-cirinya adalah dalam gaya pemikiran lebih bercorak Barat, Ijtihad digunakan dalam berbagai variasi dan sistematis serta komprehensif yang mampu menjangkau ke arah jangka panjang, agama dipisahkan dari politik, toleransi pada agama secara individual dan bentuk tanggung jawab sosial keagamaan yang semakin tinggi. (Budhy Munawar-Rachman, 2004 : 588)

⁵Gagasan utamanya adalah evaluasi total terhadap peradaban Barat dengan dasar-dasar filsafat Baratnya. Menurut Seyyed Hussein Nasr (1986 :594) tokoh utama gerakan ini, pada dasarnya peradaban Barat dewasa ini ditandai dengan adanya prinsip keragu-raguan dan pemberontakan terhadap Tuhan. Kaum muslimin kata Nasr harus bersyukur karena mereka tidak pernah melakukan pemberontakan terhadap Allah,” dan juga tidak memiliki saham dalam humanism yang anti spiritual tersebut. (Budhy Munawar-Rachman, 2004 : 588) .

tercapainya integrasi masyarakat (Taufik Abdullah, 1987 : 107). Bahkan ketegangan kreatif diperlukan untuk sebuah dinamika atau kemajuan. *Pituah* adat memperkuatnya dengan “*basilang kayu di tungku, makonya api hiduik*” (api akan menyala bila kayu sebagai bahan bakarnya disilangkan/ditikaikan). Jauh sebelum kehadiran Islam dan penjajahan Belanda dengan aura modernitasnya, masyarakat Minang sudah hidup dengan sistem adat.

Namun adat tak semata dipahami sebagai kebiasaan lokal yang mengatur interaksi sesama anggota suatu masyarakat. Pada sisi lain adat lebih dianggap sebagai totalitas sistem struktural masyarakat di mana kebiasaan merupakan salah satu komponen saja. Dalam pengertian kedua ini, adat mencakup seluruh kebiasaan, peraturan, kepercayaan dan etiket turun-temurun dan juga sumber harapan sosial. Singkat kata, menggunakan kesimpulan Taufik Abdullah, adat mewujudkan pola perilaku ideal (Taufik Abdullah, 1987 : 107).

Hanya saja sebagai pola perilaku ideal, adat diformulasikan dalam relasi dialogis dengan alam mengingat unsur-unsur transendental-ilahiah baru muncul kemudian seiring dengan kehadiran agama-agama besar terutama Islam. Unsur-unsur alam yang tampak saling bertentangan dipertemukan dalam suatu sistem nilai adat yang terintegrasi.

Bagaimana nilai-nilai tersebut dipertemukan? Alam dengan segenap unsurnya dilihat terdiri dari empat yang sering disebut dengan *nan ampek*⁶ Seperti halnya keberadaan matahari, bulan,

⁶Secara umum istilah tersebut mengacu pada undang-undang masyarakat Minangkabau; (1) undang-undang nagari, (2) undang-undang isi nagari, (3) undang-undang luhak dan rantau, dan (4) undang-undang dua puluh. Terkadang juga mengacu pada empat tingkat daerah pemukiman wilayah pemerintahan nagari; (1) *Taratak*, merupakan pemukiman yang paling luar dari kesatuan nagari juga merupakan daerah perladangan. Pimpinannya disebut dengan tuo atau ketua, (2) *Dusun*, pemukiman yang sudah dihuni oleh banyak penduduk, sudah terdapat rumah ibadah seperti surau. Sudah bisa mendirikan *rumah gadang* dengan dua gonjong, namun belum mempunyai penghulu, boleh dilakukan kenduri namun belum bisa *membantai* (memotong sapi atau kerbau), (3) *koto*, merupakan pemukiman yang telah mempunyai hak-hak dan kewajiban seperti nagari, dipimpin oleh penghulu namun balairungnya belum mempunyai dinding. Dulunya koto terletak di luar lingkaran nagari dan merupakan pemukiman yang berfungsi sebagai benteng pusat pemerintahan nagari. Ia dilingkari oleh aur berduri atau pagar batu.

bumi dan bintang; demikian juga dengan siang, malam, pagi dan petang atau; timur, barat, utara dan selatan. Semuanya dengan kadar dan perannya masing-masing eksis dalam suatu harmoni, namun dinamis sesuai dengan dialektika alam yang disebut *bakarano bakajadian*; bersebab dan berakibat (A.A. Navis, 1986 : 56-59).

Jika kerangka ini direlasikan pada kehidupan manusia, maka pemahaman unsur alam dapat bermakna sebagai lembaga atau individu dalam masyarakat. Masing-masing berhak mempertahankan eksistensinya. Pada satu sisi, institusi mempunyai kewajiban memelihara eksistensi individu dalam lembaganya masing-masing. Pada bahagian lain, setiap individu berkewajiban pula memelihara eksistensi institusi-nya. Dalam konteks ini harmoni dimaknai sebagai keselarasan antara lembaga dengan individu atau sebaliknya antara individu dengan lembaga. Jadi dalam dinamika harmoni masing-masing menjadi satu untuk bersama-sama dan masing-masing menjadi sama untuk bersendiri-sendiri. Semuanya dengan kadar dan perannya masing-masing saling berhubungan tetapi tidak saling mengikat, saling berbenturan tapi tidak saling menyalahkan dan saling mengelompok tapi tidak saling melebur (A.A. Navis, 1986 : 56-59)

Dari perspektif *alam takambang jadi guru*, tentu mudah dimengerti kalau sifat ganda-dialektik unsur-unsur alam terefleksi juga dalam sifat ganda-dialektik unsur-unsur adat. Setidaknya hal ini tampak pada polarisasi adat yang dipilah ke dalam empat kategori; *pertama*, adat yang sebenarnya adat; *kedua*, adat yang diadatkan; *ketiga*, adat yang teradat dan *keempat*, adat istiadat,⁷ Meski terdapat

(4) *nagari*, merupakan pemukiman yang sudah memiliki struktur pemerintahan yang sempurna. Sekurang-kurangnya sudah ada 4 suku dengan penghulu pucuk sebagai pimpinan tertinggi. Lihat A.A. Navis, 1986: 91-95) Bandingkan dengan Datuak Sangguno Dirajo 1987 :. 125-136

⁷*Adat yang sebenarnya adat* merupakan pandangan hidup yang didasarkan pada hukum alam dan lazim diungkap dalam bentuk petatah-petitih. Inilah yang dianggap sebagai adat asli yang tidak akan berubah atau “tak lakang dek paneh tak lapuak dek hujan” (tak akan kering karena sinar matahari dan tak akan lapuk karena hujan). Contohnya adat bermusyawarah untuk mencapai mufakat; *adat yang diadatkan* adalah undang-undang adat atau limbago adat yang terbagi dua; cupak usali (undang-undang pokok) dan cupak buatan (undang-undang pelengkap). Undang-undang pokok terdiri dari undang-undang luhak dan rantau yang mengatur sistem politik dan sistem sosial di nagari dan luhak. Di samping itu, juga berisi untaian-untaian kata pusaka berupa petatah petitih tentang nilai-nilai luhur dan hukum yang dipusakai secara turun temurun. Undang-undang pelengkap terdiri

kategori adat yang disebut dengan adat yang sebenarnya adat yang sering disebut juga dengan adat Islamiyah tak sertamerta kategorisasi adat yang lain tersisih dan tak diakui malah dideretkan dalam barisan adat yang sebenarnya adat. Kategorisasi ini menurut Taufik Abdullah merupakan cara untuk mengatasi ketegangan antara apa yang semestinya dengan apa yang terjadi. (Taufik Abdullah, 1986 : 114)

Sifat ganda-dialektis-kontradiktif nilai-nilai adat ini menjelma pula dalam struktur sosial dan struktur politik masyarakat Minang. Struktur sosial tradisional Minang dapat dibagi dalam *dua* sistem yang saling berlawanan. Sistem kekerabatan kerajaan yang bersifat patrilineal dan sistem kekerabatan orang biasa yang bersifat matrilineal. Akan tetapi keduanya merupakan bahagian yang tak terpisahkan dari alam Minangkabau. Dalam satu hal, keturunan kerajaan dapat dianggap sebagai representasi prinsip pria sedangkan masyarakat kebanyakan mewakili prinsip wanita. Hanya saja kedua prinsip itu berpadu melalui perkawinan yang tidak membedakan status sosial antara bangsawan dan orang biasa. Demikian juga halnya dengan struktur politik.

Wilayah tradisional Minang juga dibagi dua. *Pertama* yang disebut dengan *luhak* yang sering disebut juga dengan *darek* (darat) yang merupakan daerah dataran tinggi di lereng Gunung Merapi dan Singggalang. Ini merupakan perkam-pungan awal Minangkabau yang terdiri dari tiga *luhak*; Tanah Datar, Agam dan 50 Kota. *Kedua* apa yang disebut dengan *rantau* yaitu wilayah yang dikuasai kemudian atau perluasan dari wilayah *darek*. Meski sistem kekerabatan kerajaan diakui dan merupakan supra sistem, tak serta

dari undang-undang nagari, undang-undang 20, kata munfakat dan kata kemudian. Adat jenis ini pada dasarnya boleh berubah namun sulit dilakukan karena akan merombak struktur masyarakat Minang.

Oleh sebab itu ada yang beranggapan bahwa adat bersuku, sistem matrilineal, eksogami, matrilokal dan pola pewarisan mamak-kemenakan adalah adat sebenarnya adat dan struktur dasar masyarakat Minangkabau; *Adat yang teradat* merupakan peraturan yang dibuat atas kesepakatan suatu nagari misalnya peraturan dalam perkawinan. Adat ini termasuk yang mudah untuk dirobah tergantung pada kesepakatan suatu nagari; “yang baik dipakai dengan munfakat yang buruk dibuang dengan perundingan”; *adat istiadat* merupakan sesuatu yang berlaku di tengah-tengah masyarakat yang berkaitan dengan basa-basi, tata tertib dan cara berpakaian. Adat ini sangat mudah untuk berubah tergantung keadaan. Lihat, Safruddin Halimy Kamaluddin, *Adat Minangkabau dalam Perspektif Hukum Islam*, (Padang, Hayfa Press, 2005), h. 32-35

merta kedua kategori wilayah di atas berada di bawah pemerintahan raja-raja. Hanya wilayah rantau yang melingkungi wilayah Minangkabau yang diperintah oleh raja atau wakil raja, sementara nagari-nagari yang berada di ketiga luhak diperintah oleh penghulu.

Konsekwensi sosiologisnya adalah hanya di wilayah *rantau* pembedaan antara golongan bangsawan dengan nonbangsawan dapat diberlukan karena berdasar pada ketentuan teritori. Namun tidak demikian di wilayah *darek* yang memiliki struktur sosial berdasarkan geneologis. Sekalipun pada kedua wilayah tidak jarang terjadi persaingan dan konflik kelembagaan yang kadang-kadang meletus menjadi perang terbuka, namun masing-masing wilayah saling memerlukan. *Darek* dalam tulisan-tulisan sejarah sering disebut kaya dengan emas dan rempah-rempah seperti tanaman kopi dan palawija yang menjadi komoditi perdagangan dunia ketika itu. Sementara wilayah *rantau* seperti Tikau Pariaman merupakan pusat perdagangan. (Rony Saputra, 2013 : 43 dan Irbash A. Samad dan Danil M. Chaniago, (2007::61-63

Namun yang lebih penting adalah bahwa keduanya sama terikat pada pola perilaku ideal yang saling menyediakan tempat bagi keduanya. Dalam tambo adat disebutkan bahwa, *rantau* sebagai jendela kearah dunia luar berfungsi sebagai juru pendakwah agama bagi daerah pedalaman, *darek*. Oleh sebab itu dikatakan bahwa agama mendaki dari daerah pesisir naik ke dataran tinggi pedalaman, *darek*. Sementara *darek* sebagai asal suku Minang merupakan sumber adat, maka dikatakan bahwa adat menurun dari dataran tinggi *darek* ke wilayah pesisir rantau (Taufik Abdullah, Adat..., 1986 : 10)

Kehadiran Islam sebagai *new comer* sesungguhnya tak banyak merubah sistem adat dan struktur sosial politik ganda-dialektik di atas. Islam bahkan menurut Taufik Abdullah secara ironis menambahkan dimensi lain yang justru menjadi basis untuk memperkuat ketegangan yang sudah ada. Islam menghadapi ketegangan antara universalisme yang dicita-citakan dengan partikularisme yang nyata. Hal ini tertuang dalam standar normatif pola perilaku dalam Islam berdasarkan dua kutub yang berlawanan antara yang wajib dan yang terlarang (haram). Karena kebanyakan tindakan manusia tidak dalam dua kategori ini, maka muncul

kategori selanjutnya; sunnah, makruh dan jais/mubah. (Taufik Abdullah, Adat..., 1986 : 10)

Selain itu, dalam Islam juga diakui untuk menghadapi persoalan yang tak ditemukan rujukannya dalam Al-Qur'an dan Sunnah, maka rujukan selanjutnya dapat beralih ke qiyas atau ijmak ulama, di mana penalaran menjadi kata kunci. Dalam konteks ini terma adat sering disinonimkan dengan istilah "urf" dalam tradisi Islam yaitu sesuatu yang sama-sama dikenal oleh satu komunitas umat dan diterima sebagai sesuatu yang baik. (Amir Syarifuddin, 2000 : 2, dalam kumpulan makalah Seminar Reaktua-lisasi Adat 22-23 Januari 2000) Sehingga kemudian dipahami tidak terdapat perbedaan antara adat yang sebenarnya adat dengan doktrin Islam.

Alasannya, karena adat yang sebenarnya adat berlandaskan hukum-hukum alam sementara hukum-hukum alam dalam perspektif Islam dipercaya sebagai isyarat-isyarat alamiah Allah yang harus dipelajari dan diimani sebagaimana keha-rusan mempelajari dan mengimani ayat-ayat kaulyah, Al-Qur'an. Ini justru memperkuat posisi adat sebagai 'uruf di samping Islam sebagai nilai-nilai transedental ilahiah. Oleh sebab itu, yang terjadi berdasarkan hasil penelitian Djoko Suryo dkk adalah proses nego-siasi antara adat dengan Islam (Djoko Suryo dkk, 2001: 16). Hal ini tampak pada negosiasi awal antara adat dengan Islam yang dibakukan dengan ungkapan adat basandi syara', syara' basandi adat. Artinya baik nilai-nilai adat maupun nilai-nilai agama sama-sama berlaku.

Hal ini diperkuat pula oleh banyak kajian yang menyebutkan bahwa Islam yang sampai ke Indonesia, ke ranah Minang khususnya adalah Islam yang bercorak sufi-tarikat yang lebih banyak berurusan dengan "kesucian hati" ketimbang kebenaran atau kepan-tasan dalam perilaku.. Sehingga dari kerangka ini dapat diturunkan hipotesa bahwa dibawah pengaruh sufisme dalam kadar yang rendah dan kebudayaan lokal yang belum mapan maka proses penyebaran dan penerimaan Islam cenderung bergerak menuju pola pribumisasi seperti halnya dengan Islam di Ternate.

Sebaliknya di bawah pengaruh sufisme dalam kadar yang tinggi dan kebudayaan lokal yang sudah mapan, maka pola integrasi cenderung bergerak kearah islamisasi seperti kasus Aceh. Hanya di bawah pengaruh sufisme yang kuat dan adat yang mapan juga di

ranah Minang pola integratif justru bergerak ke arah negosiasi. Hipotesis ini memang menggeser beberapa tesis sebelumnya yang menyebutkan bahwa ranah Minang termasuk wilayah yang mengalami islamisasi massif. (Taufik Abdullah, 1086 :.104) Islam misalnya memang mengisi rongga lain dalam struktur politik pasca pemerintahan Aditiawarman pada abad ke16 dengan munculnya tiga raja; raja alam, raja adat dan raja ibadat yang dinamakan juga dengan *rajo tigo selo* (raja tiga tahta).

Akan tetapi ini lebih tampak sebagai diferensiasi kewenangan sesuai bidang masing-masing. Raja alam berkedudukan di Pagaryung berwenang dalam masalah pemerintahan, raja adat di Buo berwenang dibidang adat dan raja ibadat di Sumpur Kudus berwenang dalam persoalan-persoalan ibadah/agama. (A.A. Navis, 1986 :28-29. Bandung, Miryul MT Miron ed, 2012 :. 345-346). Hal ini juga tampak dalam pola pewarisan harta pusaka yang banyak menyita perhatian intelektual Minang. Harta dipilah dua bentuk; *pusako tinggi* dan *pusako randah*. Pusako tinggi merupakan harta pusaka yang diwarisi secara turun temurun yang sulit ditelusuri asal usulnya sehingga diberlakukan hukum adat. Sementara pusako randah adalah hasil pencarian suami istri bukan dari pusako tinggi. Inilah yang pola pewarisannya menggunakan *faraidh* (hukum Islam).

Bahkan ketika fase integrasi yang menunjukkan dominasi Islam atas adat sekalipun dengan adagium adat basandi syara' syara' basandi kitabullah, beberapa ketentuan adat tetap berlaku dalam kehidupan sosial masyarakat Minang yang tetap mengedepankan pola negosiasi ketimbang pola Islamisasi. Hal ini terlihat misalnya dalam adat bersuku, sistem matrilineal, eksogami, matrilokal dan pewarisan mamak-kemenakan. A.A. Navis menyebutkannya sebagai *tonggak tuo* (tiang utama) masyarakat Minang. (A. A. Navis,1986 : 21). Pola sintesis-negosiatif inilah yang kemudian diilustrasikan dengan apik oleh Hamka sebagai “campuran air dan minyak dalam susu” bukan kombinasi antara “air” dan “susu” (Hamka, 1958 :. 23-24)

Seperti kehadiran Islam yang tak mengislamkan struktur dasar adat dan struktur sosial-politik masyarakat Minang, kehadiran Belanda sebagai diterminan politis pun, tak memberikan pengaruh terhadap polarisasi yang ada baik terhadap adat maupun terhadap Islam. Belanda justru memanfaatkan dan mengambil keuntungan dari

kondisi tersebut. Secara teoritis, Belanda disebut-sebut menjalankan politik netral terhadap agama dan untuk konteks Ranah Minang diperkuat oleh Perjanjian Plakat Panjang (1833) yang menyatakan bahwa Belanda tidak akan mencampuri masalah adat dan agama nagari-nagari di Minangkabau, termasuk tidak akan memungut pajak langsung dari masyarakat (Miryul MT Miron, 2012 : 2012:232)

Namun dalam prakteknya pemerintah kolonial hanya toleran terhadap ibadah agama (tarekat Kaum Tuo) dan bertindak tegas terhadap apa yang disebut sebagai orang-orang Islam fanatik (yang mengacu pada Kaum Mudo) serta waspada terhadap Pan Islam yang berporos pada Timur Tengah (Aqib Suminto, 1985: 203-204).

Kebijakan ini tak terlepas dari kesulitan Belanda dalam mematahkan perlawanan warga Minang dalam Perang Paderi yang digerakan oleh kaum ulama yang disebut-sebut dipengaruhi oleh gerakan Wahabi. Terhadap adat, bertolak belakang dengan isi perjanjian Plakat Panjang, Belanda justru memberikan konsesi-konsesi terhadap pemuka adat. Ketika Belanda memberlakukan tanam paksa (*culturstelsel*) seperti di daerah lain, para penghulu menjadi agen kolonial. Penghulu juga diberi kesempatan untuk menghukum rakyat di wilayah kekuasaannya dan melarang mereka melakukan pekerjaan-pekerjaan yang bertentangan dengan adat dan peraturan-peraturan pemerintah (Burhanuddin Daya, 1990:164).

Belanda kemudian mengacak-acak tatanan tradisional masyarakat Minang dengan membuat jabatan baru seperti penghulu rodi. Kerapatan Nagari dijadikan sebagai lembaga pemerintahan terendah, dan kepemimpinan kolektif para penghulu ditekan dengan keharusan memilih salah seorang penghulu menjadi Kepala Nagari. Serikat nagari-nagari (laras, bahasa Minang: *lareh*) yang sebenarnya merupakan persekutuan longgar atas asas saling menguntungkan, dijadikan sebagai lembaga pemerintahan yang setara dengan kecamatan. (http://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_Sumatera_Barat, diakses tgl 9 Juli 2013, jam 10.00)

Seiring dengan itu, kebijakan baru berupa politik asosiasi atau politik etis pun digulirkan. Tujuannya adalah untuk mempererat ikatan antara negeri jajahan dengan negara penjajahnya melalui kebudayaan yang menjadikan pendidikan sebagai garapan utama. Dalam rangka mewujudkan pendidikan bagi anak-anak pribumi

sesuai dengan kerangka politik etis di atas, maka dipopulerkanlah apa yang disebut sebagai politik pendidikan liberal.

Politik ini dimaksudkan agar pendidikan dapat dikembangkan sedemikian rupa, sehingga dapat dirasakan semua golongan dan lapisan masyarakat dengan bebas, mudah dan terbuka (Burhanuddin Daya, 1990 : 106). Maka bermunculanlah sekolah sekolah Belanda seperti *Kweekschool* (Sekolah Raja), *ILS (Indlandsche Lagere School)* dan *HIS (Hollandsch Inlandsche School)*. *HIS* menempati status sebagai sekolah pribumi tertinggi menggunakan bahasa Belanda sebagai pengantar, lama belajar 7 tahun dan diperuntukan khusus bagi murid-murid pribumi dari keluarga terpandang; jabatan, keturunan, penghasilan maupun pendidikan.

Hadirnya nilai-nilai modernitas ini; birokratisasi jabatan penghulu dan sistem pendidikan modern (khusus yang terakhir ini) telah menambah ketegangan baru dalam struktur sosial masyarakat Minang ketika itu. Kaum Tuo sebagai pelanjut dan pengelola pendidikan Islam di surau-surau menunjukkan gejala resisten terhadap segala sesuatu yang berbau Belanda atau Barat. Mereka mengharamkan memakai dasi, jas, celana pantolan dan topi termasuk fatwa haram memasuki sekolah-sekolah Belanda atau setidaknya menyalahi Islam (Deliar Noer, 1988 : 9) Meski dalam perkembangannya mereka menerima juga sebagian nilai-nilai modernitas (Belanda).

Sebaliknya, bagi Kaum Mudo, Belanda kemudian tidak lagi dipahami hanya sebagai penjajah-sang eksploitor yang harus dilawan seperti yang terlihat saat Perang Paderi, tetapi juga memperlihatkan sebuah corak kebudayaan yang tampil sebagai model dari “kemajuan” (baca modernitas) yang sekaligus menjanjikan suasana kultural kosmopolitan yang didominasi Barat. Mereka mencoba mendomestifikasi unsur-unsur cultural tertentu untuk kemajuan pendidikan dan cara berorganisasi. Persoalannya adalah apakah unsur-unsur kultural Barat dapat didomestifikasi sehingga kemajuan diperoleh, tetapi keutuhan komunitas (adat) dan rasionalitas iman dan akidah (Islam) terjamin pula?

Keutuhan komunitas atau umat adalah concern utama para pemangku adat. Dengan kekuasaan dan wibawa yang diberikan adat mereka menjaga survival adat yang “indak lakang dek paneh indak

lapuak dek hujan”. Sedangkan rasionalitas yang menuntut keselarasan total antara doktrin agama dengan struktur sosial dan sistem perilaku menjadi perhatian para ulama. Manakah yang lebih penting di antara keduanya? Bukankah keutuhan umat atau komunitas adalah tuntutan agama? Tetapi bukankah pula kesejajaran antara pola perilaku dengan ajaran agama sesuatu yang imperatif menurut doktrin agama? Inilah yang dapat dipahami dari tesis Taufik Abdullah sebagai ketegangan struktural dan kultural antara adat, Islam dan modernitas.

***UMMATAN WASATHAN* SEBAGAI SIKAP POLITIK DAN KEAGAMAAN**

Sikap moderat yang sangat mudah dibaca sebagai sikap ambivalen Kaum Mudo yang berorientasi ke masa depan namun tetap memiliki akar masa lalu pada satu sisi. Sementara di sisi lain sikap sebaliknya dari Kaum Tuo yang berorientasi ke masa lalu namun juga akomodatif dengan masa depan boleh jadi sebagai sebuah sikap yang tidak konsisten dan ambigu. Bukahkah dalam konteks kehadiran Belanda di ranah Minang tampak lebih merupakan upaya penyelamatan diri untuk tetap *survival* karena Belanda merupakan satu-satunya kekuatan politik ketika itu? Hanya saja pertanyaannya adalah bukankah pula sikap moderat ini ditunjukkan oleh dua kelompok keagamaan bahkan mereka merupakan tokoh-tokoh agama untuk zamannya? Apakah sikap tersebut semata-mata sikap politik? Atau juga sekaligus sikap keagamaan yang memiliki pijakan normatif dari nilai-nilai agama (baca Islam)?

Dalam konteks di atas, menarik jika dihubungkan dengan konsep *ummatan washatan* Cak Nur, panggilan akrab almarhum Nurcholish Madjid. Ia menyebut bahwa ciri utama ummatan wasathan adalah musyawarah atau negosiasi (QS 42: 38) Menurutny “Sesuatu harus dilakukan sesuai dengan kondisinya. Ada prinsip, kalau ketegasan memang diperlukan, maka seorang muslim harus tegas. Tapi kalau pendekatan kemanusiaan yang harus dilakukan maka seorang muslim juga harus berusaha melakukan pendekatan kemanusiaan.” (Nurcholish Madjid, 2000 : 32-33).

Sikap ini menurutnya merupakan jalan tengah antara orientasi hukum yang kental pada agama Yahudi dan orientasi kasih yang dominan pada agama Nasrani. Kitab suci agama Yahudi disebut

Taurat secara harfiah berarti hukum. Sementara Nabi Isa diutus Allah SWT untuk menetralkan kekerasan dan kekakuan orientasi hukum pada agama Yahudi, dengan ajaran kasih. Namun setelah kekakuan hukum Yahudi diimbangi oleh ajaran kasih Nasrani, muncul perkembangan baru yaitu segi hukumnya menjadi hilang sama sekali.

Ketidakseimbangan kembali muncul. Maka datanglah Islam untuk menyatukan lagi antara sisi hukum dan sisi kemanusiaan. Inilah yang dimaksud Cak Nur sebagai jalan tengah, *ummatan wasathan* (Nurcholish Madjid, 2000 : 34). Jika tesis ini dapat dibenarkan, tentu sikap moderat Kaum Mudo dan Kaum Tuo tidak hanya dipahami sebagai sikap politik tapi juga bahagian dari sikap keagamaan atau setidaknya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.

Kaum Mudo memang mengadopsi sistem pendidikan modern Belanda untuk pengembangan sistem pendidikan madrasah, Namun tidak seperti sekolah-sekolah Belanda yang sekuler dan liberal (Karel A. Steenbrink, 1986 : 24), madrasah-madrasah mereka tetap berakar pada sistem pendidikan tradisional surau dengan sejumlah mata pelajaran ilmu-ilmu keislaman. Bagi mereka inilah cara untuk menjemput kemajuan (modernitas) dan pilihan pendidikan bagi kaumnya (keutuhan komunitas, adat) yang sulit mendapatkan akses ke sekolah-sekolah modern Belanda. Masih dalam kerangka berorientasi ke masa depan, jika mereka juga mengadopsi sistem pengorganisasian diri ala VOC atau pembirokrasian jabatan penghulu dalam bentuk organisasi Sumatra Thawalib dan Permi (Persatuan Muslimin Indonesia) tahun 1930, ini juga dilakukan untuk mempercepat proses menuju kemerdekaan. Bukankah pembebasan dari keteringgalan dan penindasan penjajahan sesuatu yang dianjurkan Islam?

Sebaliknya, Kaum Tuo yang semula tampak resisten dengan nilai-nilai modernitas dalam perkembangan justru mengadopsi juga nilai-nilai tersebut. Setidaknya terlihat ketika mereka memperkenalkan meja dan kursi pengganti sistem halakah dalam surau-sarau tradisional. Hal ini dilakukan di samping untuk mengantisipasi penurunan minat anak-anak Minang untuk memasuki pendidikan surau-tarekat, saat madrasah-madrasah Kaum Mudo semakin mendapat tempat di tengah-tengah masyarakat. Kaum Tuo juga mengorganisir diri dalam wadah yang disebut sebagai Perti (Persatuan Tarbiyah Islam) (Karel A. Steenbrink, 1986 : 24).

Bahkan KaumTuo kemudian tampak dekat dengan Belanda atau setidaknya kurangnya menunjukkan resistensi terhadap kolonialisme Belanda (Karel A.Steenbrink, 1986 : 24), Hanya saja Kaum Tuo tetap lebih berorientasi ke masa lalu misalnya ketika mereka terlibat perdebatan sengit dengan Kaum Mudo dalam masalah tarekat. Bagi mereka tarekat sebagai warisan peradaban Islam Abad Pertengahan tidak hanya telah menjadi bahagian dari kekhasan Islam Minangkabau tetapi juga memiliki pijakan normatif dalam Islam.

Mereka mempedomani beberapa hadis seperti hadis yang menyatakan bahwa Nabi sebagai gudang ilmu dan Ali sebagai pintunya. Siapa yang ingin memperoleh pengetahuan, maka masukilah pintu itu dan siapa yang memasuki tarekat berarti ia telah masuk pintu tersebut (Burhanuddin daya., 1990 : 178). Alasan ini memang ditolak Kaum Mudo yang menyatakan bahwa Kaum Tuo mempedomani hadis-hadis yang tidak dapat diterima; *marfu'*, *maudhu'*, *munkar dan syazz*. Namun terlepas dari kelemahan-kelemahan hadis yang dipedomani Kaum Tuo, bukankah orientasi masa lalu (mempertahankan tarekat) juga bahagian dari upaya mereka untuk berkhidmat kepada Islam? Dengan demikian sama seperti kaum Mudo, sikap moderat mereka juga memiliki pijakan normatif setidaknya-tidaknyadari khazanah keislaman.

Sikap moderat Kaum Mudo dan Kaum Tuo menjadi signifikan diapungkan ketika bangsa ini sedang dihadapkan pada kecenderungan menguatnya politik identitas di satu sisi, sementara di sisi lain fenomena keragaman mengiringi arus demokratisasi membutuhkan perlakuan multikulturalisme. Politik identitas merupakan sebuah nama baru untuk situasi yang ditandai dengan kebangkitan kelompok-kelompok identitas sebagai tanggapan terhadap represi yang memarjinalkan mereka di masa lalu. Identitas berubah menjadi politik identitas ketika yang menjadi basis perjuangan adalah aspirasi kelompok (Zainal Abidin Bagir dkk, pluralism kewargaan, 2011 : 18-19).

Baik dalam skala makro maupun mikro kecenderungan tersebut tampak menguat pada kelompok-kelompok identitas berbasis etni-sitas dan agama. Hal ini setidaknya ditandai dengan kesulitan bebe-rapa komunitas keagamaan dalam mendirikan rumah ibadah di bebe-rapa wilayah. Untuk kasus Sumatera Barat misalnya

terjadi di Paria-man, Bukittinggi, Sawahlunto dan Payakumbuh meskipun dari segi prosedur dan regulasi sudah terpenuhi (Rony Saputra, 2013: 78)

Sementara pada sisi lain keragaman baik etnisitas maupun agama di alam demokrasi tampak tak cukup memadai bila didekati dengan paradigma pluralisme yang masih mengedepankan etnisitas atau suku (Zakiyuddin Baidhaw, 2005 : 79). Dalam prakteknya hanya sekedar membiarkan keragaman etnisitas atau agama ada dan berada. Jika kemudian ini disebut sebagai toleransi maka menggunakan ungkapan Knitter masih sebagai “lazy tolerance” (toleransi yang malas) ([http://id.wikipedia.org/wiki/Paul F. Knitter](http://id.wikipedia.org/wiki/Paul_F._Knitter) diakses Juni 2012.).

Dalam konteks demokrasi dan negara yang sangat majemuk ini kita tidak hanya sekedar membiarkan keragaman ada dan berada namun membutuhkan komitmen untuk menjunjung tinggi perbedaan bahkan menjaga agar perbedaan itu tetap hidup dan berkembang secara dinamis serta mengambil manfaat dari perbedaan tersebut (Zainal Abidin Bagir dkk, 211 : 42-44).

Oleh sebab itu, multikulturalisme mensyaratkan pertama rekognisi (pengakuan) baik dalam bentuk regulasi atau sikap seperti toleransi, negosiasi dan akomodasi. Kedua representasi (politik) baik representasi kultur maupun kepercayaan/ agama dan redistribusi (keadilan dan kesetaraan) dalam ekonomi termasuk akses untuk mendirikan rumah ibadah. Jika Kaum Mudo dan Kaum Tuo dapat bersikap inklusif terhadap nilai-nilai yang positif dari Belanda “kafir dan penjajah”, tentu tidak salah juga bila kita bersikap inklusif terhadap keragaman etnisitas dan agama bangsa sendiri.

KESIMPULAN

Neomodernisme Kaum Mudo pada satu sisi dan neotradisionalisme Kaum Tuo pada sisi lain bukan hanya sekedar respon terhadap kehadiran kolonialisme Belanda di ranah Minang. Ia memiliki pijakan pada nilai-nilai kultural dan struktural adat Minangkabau. Dalam masyarakat Minang, dialektika keragaman saling terhu-bung tetapi tidak saling mengikat, saling berbenturan tapi tidak saling melenyapkan, mengelompok tetapi tidak saling melebur, menempatkan pola negosiasi sebagai kata kunci. Konflik kemudian dilihat secara dialektik sebagai komponen substansial untuk terca-

painya integrasi masyarakat. Bahkan ketegangan kreatif diperlukan untuk sebuah dinamika atau kemajuan.

Lebih dari sekedar respon, sikap moderat kedua kelompok pada satu sisi dapat dimaknai sebagai sikap politik mereka ketika berhadapan dengan cengkraman kolonialisme Belanda. Tampaknya inilah pilihan yang dapat mereka lakukan di tengah ketidakberdayaan secara politik. Namun pada sisi lain, sebagai kaum agamawan sikap tersebut juga merupakan sikap keagamaan yang berakar pada nilai-nilai Islam atau paling kurang dari khazanah budaya Islam.

DAFTAR BACAAN

- Abdullah, Taufik, Penyunting, *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1987
- _____,ed, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta, LP3ES, 1987
- _____,*Sebuah Diktum "Keramat" dalam Sejarah Intelektual Minangkabau*, dalam kumpulan makalah Seminar Reaktualisasi Adat basandi syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat, 22-23 Januari, 2000, Bukittinggi (makalah tidak diterbitkan)
- _____(ed.), *Sejarah dan Masyarakat*, (Jakarta; Pustaka Firdaus, 1987
- Abna, Bachtiar, *Salah Tafsir terhadap Adat Basandi Syarak Penyebab Hancurnya Struktur Masyarakat Minang*, dalam kumpulan makalah Seminar Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera barat, 22-23 Januari, Bukittinggi (makalah tidak diterbitkan)
- Amran, Rusli, (1981), *Sumatera Barat Hingga Plakat Panjang*, Jakarta, Sinar Harapan
- A.Samad, Irhash dan Danil M.Chaniago, *Islam dan Praksis Kultural Masyarakat Minangkabau*, Jakarta, Tintamas, 2007
- Baidhawzy Zakiyuddin, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, Jakarta, Erlangga, 2005

- Bagir, Zainal Abidin dkk, *pluralism kewargaan*, Yogyakarta, CRCS, 2011
- Djokosurjo dkk, *Agama dan Perubahan Sosial Studi tentang Hubungan antara Islam, Masyarakat dan Struktur Sosial Politik Indonesia*, Yogyakarta, LKPSM, 2001
- Daya, Burhanuddin, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1990
- Djamal Murni, *DR.H. Abdul Karim Amarullah Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20*, Jakarta, INIS-Leiden, 2002
- Hamka, *Ayahku*, Jakarta, Fa.Wijaya, 1967
- Hassan Hanafi, *Oksidentalisme Sikap Kita terhadap Tradisi Barat* Terj. Jakarta, Paramadina, 1999
- Hamka, (1985), *Islam dan Adat Minangkabau*, Jakarta, Firma Teka Kementerian Penerangan Indonesia, *Propinsi Sumatera Tengah*, t.t
- Kamaluddin, Syafruddin Halimy, *Adat Minangkabau dalam Perspektif Hukum Islam*, Padang, Hayfa Press 2005
- MT Miron, Miryul, ed, *Direktori Minangkabau*, Padang, BP-PAAM Batasangkar bekerjasama dengan LKAAM Sumbar, 2012)
- Munawar-Rachman, Budhy, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta, PT Grafindo Persada, 2004
- Mansoer, M.D dkk, ed, (1970), *Sedjarah Minangkabau*, Jakarta, Bhrata
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta, Paramadina, 1995
- _____, *Pesan-pesan takwa Nurcholish Madjid*, Jakarta, Paramadina, 2000), h, 32-33
- Navis, A.A. *Alam Berkembang Jadi Guru Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, Jakarta, PT Pustaka Grafitipers, 1986
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta, LP3ES, 1988

- _____, "Pengantar" dalam Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1990
- Suminto, Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta, LP3ES, 1985
- Sayuti, M, *Dinamika Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah Menuju Sistem Pemerintah Nagari*, dalam kumpulan makalah Seminar Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat, 22-23 Januari, Bukittinggi (makalah tidak diterbitkan)
- Steenbrink, Karel, *Pesantren, Madrasah, Sekolah Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, Jakarta, LP3ES, 1986
- Sangguno Dirajo, Datuak, *Curaian Adat Alam Minangkabau*, Bukittinggi, Pustaka Indonesia, 1987
- Syarifuddin, Amir, *Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah*, dalam kumpulan makalah Seminar Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera barat, 22-23 Januari, Bukittinggi (makalah tidak diterbitkan)
- Saputra, Rony dkk, *Ketika Kebebasan Beragama, Berkeyakinan, dan Berekspresi Diadili*, Padang, LBH Padang, 2013
- http://id.wikipedia.org/wiki/Paul_F._Knitter diakses tanggal Juni 2012.