

ANATOMI  
GERAKAN DAKWAH  
**PERSATUAN ISLAM**

PROF. DR. H. DADAN WILDAN ANAS, M.HUM

DR. BADRI KHAERUMAN, M.Ag

DR. M. TAUFIK RAHMAN, MA

LATIF AWALUDIN, MA.



# DAFTAR ISI

## *Bagian Pertama*

### **PERJALANAN SEJARAH PERSATUAN ISLAM**

*Oleh Prof. Dr. H. Dadan Wildan Anas, M.Hum*

#### **BAB I:**

##### **GERAKAN PEMBARUAN DI INDONESIA**

##### **DAN LAHIRNYA ORGANISASI-ORGANISASI ISLAM — 1**

- A. Proses Islamisasi dan Perkembangan Islam di Indonesia — 1
- B. Masuknya Pengaruh Barat — 9
- C. Munculnya Arus Gerakan Pembaruan Islam — 13
- D. Pokok-pokok Pemikiran Gerakan Pembaruan Islam — **18**
- E. Lahirnya Organisasi-organisasi Islam —22

#### **BAB II:**

##### **TAMPILNYA PERSATUAN ISLAM DALAM GERAKAN PEMBARUAN ISLAM DI INDONESIA — 31**

- A. Lahirnya Persatuan Islam (Persis) — 31
- B. Tujuan dan Cita-Cita Persis — 38
- C. Awal Aktivitas Persis dalam Berbagai Bidang — 43
  - 1. Perdebatan — 44
  - 2. Pendidikan — 52
  - 3. Publikasi — 57
  - 4. Tablig dan Dakwah — 62

D. Perkembangan Lebih Lanjut — 69

**BAB III:**

**MEMBANGUN VISI IDEOLOGI ISLAM:**

**PERJUANGAN PERSATUAN ISLAM DI ERA ORDE LAMA — 81**

A. Penetrasi Politik Pemerintah Jepang Terhadap Umat Islam — 81

B. Reaksi Persis Terhadap Pemerintah Pendudukan Jepang — 94

C. Persis dan Masyumi: Membangun Wacana Ideologi Islam — 102

D. Mengedepankan Ideologi Islam: Persis Menentang Komunis — 123

**BAB IV:**

**STRATEGI PERSATUAN ISLAM DALAM MEMBANGUN JAMA'AH DAN MENGHINDARI KEKUASAAN ORDE BARU — 143**

A. Pembenahan ke Dalam: Sebuah Isolasi Strategis — 93

B. Dari Isolasi Strategis ke Pengembangan Jam'iyah — 148

C. Desakan Otoritarian Penguasa Orde Baru — 169

D. Pemilihan Umum Orde Baru dan Pemaksaan Asas Tunggal — 173

E. Akankah Persis Kembali ke Panggung Politik? — 182

F. Agenda-agenda Pembaruan Persis Masa Depan — 207

1. Kaderisasi — 209

2. Pendidikan — 210

3. Dakwah — 210

4. Persis dan Politik — 211

5. Pemikiran keislaman — 211

6. Sukses Kepemimpinan — 213

G. Doktrin Wajibnya Umat Hidup dalam Lingkaran Jama'ah — 213

1. Kedudukan Al-Jama'ah menurut Ajaran Islam — 214

2. Wajibnya Iltizam dalam al-Jama'ah — 215

3. Haramnya "Tafarruq" dari al-Jama'ah — 217

4. Komponen al-Jama'ah — 218

a) Umat — 218

1) Pengertian Umat — 218

- 2) Sejarah umat Islam — 219
- 3) Unsur Kesatuan Umat — 219
- b) Imamah — 220
- c) Syura/Musyawaharah — 221

***Bagian Kedua***

**TOKOH-TOKOH DI BALIK GERAKAN DAKWAH  
PERSATUAN ISLAM**

*Oleh Dr. M. Taufik Rahman, MA*

**BAB V :**

**TOKOH-TOKOH DI BALIK GERAKAN DAKWAH  
PERSATUAN ISLAM — 227**

- A. Sebagai Elit Keagamaan — 227
- B. Sebagai Elit Kebudayaan — 228
- C. Peran Sosial Tokoh-tokoh Persis — 231
- D. Pandangan Tokoh-tokoh Persis terhadap Politik Indonesia — 232
- E. Beberapa Figur Tokoh Persis — 233
  - 1. Ahmad Hassan: Guru Persatuan Islam — 234
  - 2. Mohammad Natsir: Ulama Politik Persatuan Islam — 238
  - 3. KHM. Isa Anshary: Representasi Perjuangan Persis — 241
  - 4. KHE. Abdurrahman: Politik Ulama — 242
  - 5. KHA. Latief Muchtar: Dari Progresivisme hingga Eksklusivisme — 246
  - 6. KH. Siddieq Amien: Mengemban Amanat hingga Akhir Hayat — 251
- F. Tokoh-tokoh di Balik Perjuangan Persatuan Islam — 253
- G. Kesimpulan — 256

**Bagian Ketiga**

**PEMIKIRAN KEAGAMAAN PERSATUAN ISLAM**

*Oleh Dr. Badri Khaeruman, M.Ag*

**BAB VI:**

**PEMIKIRAN DI BIDANG AQIDAH DAN SYARI'AH — 265**

- A. Konsepsi tentang Wali dalam Kaitannya dengan Tawasul — 268
- B. Konsepsi tentang Qadha dan Qadar — 271
- C. Konsepsi tentang Khurafat dan Takhayul — 273
- D. Konsepsi tentang Syirk dalam Kaitannya dengan Sumpah dan Menghormat Bendera — 277
  - 1) Tentang Sumpah — 278
  - 2) Tentang Menghormat Bendera — 280
- E. Konsepsi tentang Sumber-sumber Syari'at — 289
  - 1) Al-Qur'an — 290
  - 2) Hadits — 290
  - 3) Ijtihad: Ijma', Qiyas, Istihsan dan Mashalih, Nasikh Mansukh, Tarjih, Ittiba', Taqlid dan Talfiq — 291
- F. Konsepsi tentang Bid'ah — 306
  - A. Konsepsi tentang Furu' dan Khilafiyah — 309

**BAB VII:**

**PEMIKIRAN DI SEKITAR PAHAM KEAGAMAAN — 319**

- A. Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah — 319
- B. Ahmadiyah Qadian Bukan Bagian dari Umat Islam — 326
- C. Kritik terhadap Paham Keagamaan Syi'ah — 328
  - 1. Sumber Hukum Islam Perspektif Syi'ah — 329
  - 2. Kawin Mut'ah — 332
  - 3. Polemik Sunni-Syi'ah di Bandung — 339
    - a) Jalaluddin Rakhmat: Tarikh Nabi SAW: Kritik Historis — 344
    - b) Ahmad Husnan: Kritik Cendekiawan Dijawab Santri — 347

- c) Agus Efendi: Menjawab “Santri” — 361
- d) Ibn Mukhtar: Abu Thalib, Mukminkah? — 373

### ***Bagian Keempat***

## **PERSIS VIS A VIS IDEOLOGI POLITIK NEGARA**

*Oleh Latif Awaludin, MA., MA*

### **BAB VIII:**

#### **RESPON PERSIS TERHADAP IDEOLOGI POLITIK DI INDONESIA — 399**

- A. Relasi Agama dan Negara — 399
- B. Pancasila — 413
- C. Demokrasi — 419
- D. Nasionalisme dan Sekulerisme — 434
- E. Komunisme dan Sosialisme — 455

### **BAB IX:**

#### **SIKAP PERSIS TERHADAP PRAKTEK POLITIK DI INDONESIA — 475**

- A. Sikap Terhadap Pemerintah — 475
  - 1. Masa Revolusi (1945-1949) — 475
    - a. Anjuran Pembentukan Partai Politik — 477
    - b. Pembentukan RIS — 481
  - 2. Masa Demokrasi Liberal (1950-1958) — 484
    - a. Penyelesaian Darul Islam — 485
    - b. Masalah Departemen Agama — 490
    - c. Kedudukan Kepala Negara — 492
  - 3. Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965) — 497
    - a. Pelaksanaan Demokrasi Terpimpin — 500
    - b. Pembubaran Masyumi — 504
- A. Sikap Terhadap Kelompok Islam — 507
- B. Sikap Terhadap Kelompok Nasionalis-Sekuler — 524
- C. Sikap Terhadap PKI (Partai Komunis Indonesia) — 536

**DAFTAR PUSTAKA — 557**

**DAFTAR LAMPIRAN:**

1. Tasykil Pimpinan Pusat Persatuan Islam Masa Jihad 2010-2015  
— 568
2. Daftar Pimpinan Wilayah, Pimpinan Daerah dan Pimpinan  
Cabang Persis Se-Indonesia — 571





# Bab I

## **Gerakan Pembaruan di Indonesia dan Lahirnya Organisasi-Organisasi Islam**

### **A. Proses Islamisasi dan Perkembangan Islam di Indonesia**

Tumbuh dan berkembangnya agama Islam di berbagai daerah di Nusantara (Indonesia) ternyata tidaklah bersamaan.<sup>1</sup> Letak geografis, kondisi sosial-budaya, adat istiadat, penguasa lokal di berbagai kerajaan Nusantara, dan daerah-daerah yang didatanginya mempunyai karakteristik yang berlainan.

Pada waktu kerajaan Sriwijaya mengembangkan kekuasaannya pada sekitar abad ke-7 dan ke-8 Masehi, Selat Malaka sudah mulai dilalui oleh para pedagang muslim dalam pelayarannya ke negeri-negeri di Asia Tenggara dan Asia Timur. Berdasarkan berita Cina zaman T'ang, pada abad-abad tersebut diduga masyarakat muslim telah ada, baik di Kanfu (Kanton) maupun di daerah Sumatera sendiri. Perkembangan pelayaran dan perdagangan yang bersifat internasional antara negeri-negeri di Asia bagian Barat dan Timur mungkin disebabkan oleh kegiatan kerajaan Islam di bawah Bani Umayyah di Asia Barat Daya maupun kerajaan Cina zaman dinasti T'ang di Asia Timur serta kerajaan Sriwijaya di Asia Tenggara.<sup>2</sup> Adalah suatu kemungkinan bahwa menjelang abad ke-10 para pedagang Islam telah menetap di pusat-pusat perdagangan yang penting di kepulauan Nusantara, terutama di pulau-pulau yang terletak di selat

Malaka; terusan sempit dalam rute pelayaran laut dari negeri-negeri Islam ke Cina. Tiga abad kemudian---menurut dokumen-dokumen sejarah tertua, permukiman orang-orang Islam didirikan di Perlak dan Samudera Pasai di Timur Laut pantai Sumatera.<sup>3</sup>

Saudagar-saudagar Arab dari Arab Selatan semenanjung tanah Arab yang melakukan perdagangan ke tanah Melayu sekitar tahun 630 M (tahun kesembilan Hijriyah), telah banyak yang memeluk Islam, karena pada masa itu Islam telah tersebar luas sampai ke semenanjung Arab bagian Selatan. Hal ini membuktikan bahwa Islam telah masuk ke Nusantara sejak abad-abad pertama Hijriyah, atau sekitar abad ketujuh dan kedelapan Masehi yang dibawa langsung oleh saudagar dari Arab. Dengan demikian dakwah Islam telah tiba di tanah Melayu sekitar tahun 630 Masehi tatkala Nabi Muhammad SAW masih hidup.<sup>4</sup> Keterangan lebih lanjut tentang masuknya Islam ke Nusantara ditemukan pada berita dari Marcopolo, bahwa pada tahun 1292 ia pernah singgah di bagian utara daerah Aceh dalam perjalanannya dari Tiongkok (Cina) ke Persia melalui jalan laut. Di Perlak ia menjumpai penduduk yang telah memeluk agama Islam dan banyak para pedagang Islam dari India yang giat menyebarkan agama itu.<sup>5</sup>

Pada masa kedatangan dan penyebaran Islam, di Nusantara telah terdapat beraneka ragam suku bangsa, organisasi pemerintahan tradisional, struktur ekonomi, dan sosial budaya. Suku-suku bangsa yang bertempat tinggal di daerah-daerah pedalaman --jika dilihat dari sudut antropologi budaya-- belum banyak mengalami percampuran etnis dan percampuran budaya dari luar, baik dari India, Persia, Arab, maupun Eropa. Struktur sosial, ekonomi, dan budayanya agak statis dibandingkan dengan suku bangsa yang mendiami daerah pesisir. Mereka yang berdiam di pesisir --lebih-lebih di kota pelabuhan, menunjukkan ciri-ciri fisik dan sosial budaya yang lebih berkembang akibat percampuran dengan bangsa dan budaya dari luar.<sup>6</sup>

Selain itu, dalam waktu yang sama kedatangan dan penyebaran

Islam, di Nusantara telah terdapat kerajaan-kerajaan yang bercorak Hindu, antara lain di Sumatera terdapat kerajaan Sriwijaya dan Melayu, di Jawa terdapat kerajaan Majapahit dan Sunda-Pajajaran, dan di Kalimantan terdapat kerajaan Daha dan Kutai. Agama Islam yang datang ke Nusantara ternyata lebih mendapat perhatian khusus dari kebanyakan rakyat yang telah memeluk agama Hindu; agama Islam dipandang lebih baik, salah satu faktor utamanya karena Islam tidak mengenal kasta serta tidak mengenal perbedaan golongan dalam masyarakat. Daya penarik Islam bagi pedagang-pedagang yang hidup di bawah kekuasaan raja-raja Hindu agaknya ditemukan pada pemikiran orang kecil; Islam memberikan suatu persamaan bagi pribadinya sebagai anggota masyarakat muslim. Sedangkan menurut ajaran agama Hindu, ia hanyalah makhluk yang lebih rendah derajatnya daripada kasta-kasta lain. Di dalam Islam ia merasa dirinya sama atau bahkan lebih tinggi daripada orang-orang yang bukan muslim, meskipun dalam struktur sosial masyarakat, mereka tetap menempati kedudukan pada level bawah.<sup>7</sup>

Dalam hal ini, proses Islamisasi di Nusantara terjadi dan dipermudah karena adanya dukungan dari kedua belah pihak, yakni orang-orang muslim pendatang yang mengajarkan agama Islam dan golongan masyarakat Nusantara sendiri yang menerimanya. Dalam masa-masa kegoncangan politik, ekonomi, dan sosial budaya di sebuah kerajaan, Islam sebagai agama dengan mudah dapat memasuki dan mengisi masyarakat Nusantara yang sedang mencari pegangan hidup, lebih-lebih cara-cara yang ditempuh oleh orang-orang muslim dalam menyebarkan agama Islam disesuaikan dengan kondisi sosial budaya yang telah ada. Dengan demikian, pada tahap permulaan, Islamisasi dilakukan dengan saling pengertian akan kebutuhan dan disesuaikan dengan kondisi sosial budaya masyarakatnya.

Pembawa dan penyebar agama Islam di Nusantara pada masa-masa permulaan adalah golongan pedagang, yang pada awalnya menjadikan faktor ekonomi perdagangan sebagai pendorong utama untuk berkunjung ke kepulauan Nusantara. Hal itu bersamaan

waktunya dengan masa perkembangan pelayaran dan perdagangan internasional antara negeri-negeri di bagian Barat, Tenggara, dan Timur Asia. Kedatangan para pedagang muslim ke Nusantara dalam jaringan pelayaran internasional yang telah berlangsung sejak sebelum zaman kerajaan Samudera Pasai dan Malaka--yang kemudian menjadi pusat kerajaan Islam yang mempunyai hubungan ekonomi perdagangan dengan daerah-daerah lain di Nusantara --memungkinkan tersebarnya ajaran Islam ke seluruh wilayah kepulauan Nusantara.

Tata cara Islamisasi melalui jaringan perdagangan ini dilakukan secara lisan dengan jalan mengadakan kontak secara langsung dengan penerima. Komunikasi yang terjalin antara pembawa ajaran Islam dan penerima memungkinkan terbentuknya sebuah perkampungan masyarakat muslim. Para pedagang dari berbagai daerah, bahkan dari luar negeri, berkumpul dan menetap baik untuk sementara maupun untuk selama-lamanya di suatu daerah, sehingga terbentuklah suatu perkampungan pedagang muslim. Dalam hal ini orang yang bermaksud hendak belajar agama Islam dapat datang ke perkampungan tersebut dan atau memanggil mereka untuk mengajari penduduk pribumi. Selain itu penyebaran agama Islam seringkali dilakukan pula melalui perkawinan antara pedagang muslim dengan anak orang-orang pribumi, terutama keturunan bangsawannya.<sup>8</sup> Dengan perkawinan itu terbentuklah ikatan kekerabatan dengan keluarga muslim.

Media seni, baik seni bangunan, seni pahat atau seni ukir, seni tari, seni sastra, seni musik, maupun media seni lainnya dijadikan pula sebagai media atau sarana dalam proses Islamisasi. Berdasarkan berbagai peninggalan seni bangunan dan seni ukir pada masa-masa penyebaran agama Islam, terbukti bahwa proses Islamisasi dilakukan dengan cara damai. Kecuali itu, dilihat dari sudut pandang psikologis dan strategi, penerusan tradisi seni bangunan dan seni ukir pra Islam merupakan alat Islamisasi yang sangat bijaksana dan dengan mudah dapat menarik orang-orang non muslim untuk

dengan lambat laun memeluk Islam sebagai pedoman hidupnya.

Dalam perkembangan selanjutnya, golongan penerima dapat menjadi pembawa dan atau penyebar agama Islam untuk orang lain di luar golongan atau daerahnya. Dalam hal ini kontinuitas antara penerima dan penyebar terus terpelihara dan dimungkinkan sebagai sistem pembinaan calon-calon pemberi ajaran tersebut. Biasanya santri-santri pandai yang telah lama belajar seluk-beluk agama Islam di suatu tempat dan kemudian kembali ke daerahnya, ia akan menjadi pembawa dan penyebar ajaran Islam yang telah diperolehnya. Mereka kemudian mendirikan pondok-pondok pesantren yang kemudian menjadi lembaga terpenting dalam penyebaran agama Islam.<sup>9</sup>

Agama Islam selain mengubah keyakinan seseorang juga telah membawa perubahan sosial dan budaya yakni memperhalus dan mengembangkan budaya asli atau tradisi yang telah lama diikuti dan dijalankan oleh pendukung suatu kebudayaan tertentu. Penyesuaian antara adat dan syari'ah di berbagai daerah di Nusantara selalu terjadi, meskipun kadang-kadang pada tahap permulaan mengalami proses-proses pertentangan dalam masyarakat. Meskipun demikian, proses Islamisasi di berbagai daerah di Nusantara dilakukan dengan cara yang dapat diterima oleh rakyat setempat, sehingga kehidupan keagamaan masyarakat pada umumnya menunjukkan unsur-unsur campuran antara Islam dengan kepercayaan sebelumnya. Hal tersebut dilakukan oleh para penyebar Islam sebagai suatu strategi dakwah yang akomodatif karena di Indonesia telah sejak lama terdapat agama (Hindu-Budha) dan kepercayaan Animisme.

Pada umumnya kedatangan Islam dan cara menyebarkannya, baik kepada golongan bangsawan maupun rakyat jelata pada umumnya dilakukan dengan cara damai, terutama menjadikan media perdagangan sebagai sarana dakwah oleh para mubalig atau orang-orang alim. Meskipun, pada batas-batas tertentu golongan bangsawan seringkali menjadikan Islam sebagai alat politik untuk mempertahankan atau mencapai kedudukannya, terutama dalam mewujudkan suatu kerajaan Islam.

Para pedagang muslim menjadi pendukung utama daerah-daerah Islam yang muncul kemudian, dan daerah yang menyatakan dirinya sebagai kerajaan yang bercorak Islam ialah Samudera Pasai di pesisir timur laut Aceh. Munculnya daerah tersebut sebagai kerajaan Islam yang pertama diperkirakan mulai abad ke-13. Hal itu dimungkinkan dari hasil proses Islamisasi di daerah-daerah pantai yang pernah disinggahi para pedagang muslim sejak abad ketujuh Masehi.<sup>10</sup>

Sultan yang pertama dari kerajaan Islam Samudera Pasai adalah Sultan Malik Al-Saleh yang memerintah pada tahun 1292 hingga 1297. Sultan ini kemudian digantikan oleh puteranya yang bernama Sultan Muhammad Malik Az-Zahir. Kerajaan Islam Samudera Pasai menjadi pusat studi agama Islam dan merupakan tempat berkumpul para ulama Islam dari berbagai negara Islam untuk berdiskusi tentang masalah-masalah keagamaan dan masalah keduniawian. Berdasarkan berita dari Ibnu Batutah, seorang pengembara asal Maroko yang mengunjungi Samudera Pasai pada tahun 1345, dikabarkan bahwa pada waktu ia mengunjungi kerajaan itu, Samudera Pasai berada pada puncak kejayaannya.<sup>11</sup> Dari catatan lain yang ditinggalkan Ibnu Batutah dapat diketahui bahwa pada masa itu kerajaan Samudera Pasai merupakan pelabuhan yang sangat penting, tempat kapal-kapal dagang dari Tiongkok (Cina) dan India serta dari tempat-tempat lain di Indonesia, singgah dan bertemu untuk memuat dan membongkar barang-barang dagangannya.<sup>12</sup>

Dalam perkembangannya, kerajaan Samudera Pasai semakin berkembang dalam aktivitas dakwah Islam, politik, perdagangan, dan pelayaran, demikian pula hubungan dengan Malaka pun semakin erat, sehingga tidak mengherankan apabila di Malaka sejak abad ke-14 telah timbul corak masyarakat muslim. Perkembangan masyarakat muslim di Malaka makin lama makin meluas dan akhirnya pada awal abad ke-15 berdiri kerajaan Islam Malaka. Hal itu disebabkan kemajuan Malaka dalam bidang pelayaran dan perdagangan serta kemajuan dalam bidang kegiatan keislaman.

Penguasa kerajaan, meskipun pada awalnya belum memeluk agama Islam, dengan senang hati menerima kedatangan mereka. Para penganut agama Islam diberi hak-hak istimewa, bahkan telah dibangun sebuah masjid untuk mereka. Para pedagang yang singgah di Malaka kemudian banyak yang menganut agama Islam dan menjadi penyebar agama Islam ke seluruh kepulauan Nusantara tempat mereka mengadakan transaksi perdagangan.<sup>13</sup>

Kerajaan Malaka pertama kali didirikan oleh Paramisora pada abad ke-15 yang menurut ceritera, sesaat sebelum meninggal dalam tahun 1414, Paramisora masuk Islam dan kemudian berganti nama menjadi Iskandar Syah. Selanjutnya kerajaan Malaka dikembangkan oleh puteranya yang bernama Muhammad Iskandar Syah (1414-1445). Pengganti Muhammad Iskandar Syah adalah Sultan Mudzafar Syah (1445-1458) yang di bawah pemerintahannya Malaka menjadi pusat perdagangan antara Timur dan Barat, dengan kemajuan-kemajuan yang sangat pesat, sehingga jauh meninggalkan Samudera Pasai. Usaha mengembangkan Malaka hingga mencapai puncak kejayaannya dilakukan oleh Sultan Mansyur Syah (1458-1477) sampai pada masa pemerintahan Sultan Alaudin Syah (1477-1488).<sup>14</sup>

Sementara itu kedatangan pengaruh Islam ke wilayah Nusantara bagian Timur (Sulawesi dan Maluku), tidak dapat dipisahkan dari jalur perdagangan yang terbentang antara pusat lalu lintas pelayaran internasional di Malaka, Jawa, dan Maluku. Menurut tradisi setempat, sejak abad ke-14 Islam telah sampai ke daerah Maluku, dimana disebutkan bahwa raja Ternate ke-12, Molomateya (1350-1357), bersahabat karib dengan orang Arab yang memberinya petunjuk dalam pembuatan kapal, tetapi agaknya tidak dalam kepercayaan. Dalam hal ini terdapat sebuah kisah sejarah, ketika pada masa pemerintahan Marhum di Ternate, datanglah seorang cendekiawan dari Jawa yang bernama Maulana Malik Husayn yang menunjukkan kemahiran menulis huruf Arab yang "ajaib" seperti yang tertulis dalam Al-Qur'an. Hal ini sangat menarik hati Marhum dan orang-orang di Maluku. Kemudian ia diminta oleh mereka agar

mau mengajarkan huruf-huruf indah itu. Sebaliknya permintaan Maulana Malik Husayn agar mereka tidak hanya mempelajari huruf Arab saja melainkan pula diharuskan mempelajari Agama Islam. Demikianlah Maulana Malik Husayn berhasil mengislamkan orang-orang Maluku. Adapun Raja Ternate yang dianggap benar-benar memeluk agama Islam adalah Zainal Abidin (1486-1500).<sup>15</sup>

Dari ketiga pusat kegiatan Islam itulah maka Islam menyebar dan meluas memasuki pelosok-pelosok kepulauan Nusantara. Penyebaran yang nampak tak tertahankan berlangsung dalam abad ke-16; dari Malaka, daerah Kampar, Indragiri, dan Riau menjadi Islam; dari Aceh Islam meluas sampai ke Minangkabau, Bengkulu, dan Jambi; di tanah Jawa dimulai dari Demak dan Cirebon di pesisir utara Pulau Jawa, maka sebagian besar pulau Jawa telah menganut agama Islam. Banten yang diislamkan oleh Cirebon memperluas dan menyebarkan Islam ke Sumatera Selatan. Di Kalimantan, kerajaan Brunai yang memasuki dunia Islam pada abad ke-16, memperluas penyebaran Islam di bagian Barat Kalimantan dan Filipina, sedangkan Kalimantan Selatan mendapatkan pengaruh Islam dari tanah Jawa. Dari Ternate Islam semakin meluas meliputi pulau-pulau di seluruh Maluku serta daerah pantai timur Sulawesi. Perdagangan antara Malaka dan Makassar pada abad ke-16 berlangsung dengan ramai, karenanya agama Islam dengan mudah dapat disebarkan di kerajaan Goa-Talo. Kerajaan Ini menerima Islam pada tahun 1605. Raja yang terkenal dari kerajaan Goa ini bernama Tumaparisi Kalona yang berkuasa pada akhir abad ke-16. kerajaan Islam Goa di Sulawesi Selatan pun berdiri pada abad ini. Demikianlah pada akhir abad ke-16 dapat dikatakan bahwa Islam telah tersebar dan mulai meresapkan akar-akarnya hampir di seluruh Nusantara.

Meresapnya Islam di hampir seluruh wilayah Nusantara pada abad ke-16 itu bersamaan pula dengan ditanamkannya benih-benih agama Kristen Katolik oleh orang-orang Portugis. Bangsa Portugis ini dikenal sebagai penentang Islam dan pemeluk agama Katolik fanatik, di setiap tempat yang mereka datangi, di sanalah mereka



berusaha mendapatkan daerah tempat persemaian bagi agama Katolik. Hal ini menurut anggapan mereka merupakan suatu tugas dan kewajiban yang mendapat dorongan dari pengalaman mereka menghadapi Islam di negeri mereka sendiri.

Ketika pertahanan Islam terakhir di Granada jatuh pada tahun 1492, mereka memanfaatkan kesempatan ini untuk mendesak agama Islam itu sejauh mungkin dari Spanyol dan Portugis, mereka memperluas gerakannya sampai Timur Tengah yang waktu itu menjadi daerah perantara perdagangan rempah-rempah yang menghubungkan Timur dengan Barat. Timbullah kemudian suatu hasrat dalam jiwa dagang mereka untuk berusaha sendiri mendapatkan rempah-rempah yang menjadi pokok perdagangan waktu itu langsung dari daerah penghasilnya (Nusantara). Niat ini diperkuat lagi oleh semangat mereka untuk melemahkan kekuatan kaum muslimin sebagai suatu langkah balas dendam dari peperangan yang berkepanjangan dalam perang salib. Faktor yang paling memungkinkan untuk memperlemah kekuatan kaum muslimin adalah memotong jalur perdagangan, dan dengan demikian mereka tidak akan bergantung lagi kepada pedagang-pedagang Islam di Timur Tengah.

## **B. Masuknya Pengaruh Barat**

Tidak dapat dipungkiri bahwa faktor utama yang mempengaruhi bangsa Portugis mencari jalan ke kepulauan penghasil rempah-rempah adalah faktor ekonomi dan agama. Faktor ini ditambah lagi dengan satu faktor lain, yakni faktor petualangan yang menimbulkan keinginan untuk menjelajah lautan ke tempat-tempat lain di seluruh dunia yang belum dikenal. Dengan dorongan ketiga faktor itu mereka mulai melakukan perjalanan menyusuri pantai Barat Afrika ke sebelah Selatan lalu membelok ke pantai Timur Afrika kemudian menuju ke Utara. Di daerah Babelmandep mereka bertemu dengan para pedagang muslim yang telah melakukan perdagangan dengan kepulauan Nusantara, Persia, dan

Laut Merah. Dengan semangat “Perang Salib” mereka tidak bisa mentolelir perdagangan ini, sehingga timbul bentrokan dengan para pedagang muslim. Bagi orang-orang Portugis, raja-raja di Asia yang tidak beragama Islam dapat menjadi kawan, tetapi tidak demikian halnya dengan para pedagang atau raja-raja muslim. Bentrokan-bentrokan sering terjadi antara raja-raja yang beragama Islam dan armada-armada pedagang muslim dengan orang-orang Portugis. Meskipun demikian pemusnahan terhadap perdagangan orang Islam tidak dapat terwujud dengan mudah.<sup>16</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya orang-orang Portugis berhasil mendirikan sebuah kantor dagang di Gowa (India) di bawah pimpinan Albuquerque. Di Gowa, Albuquerque mendengar kabar tentang Malaka yang merupakan kerajaan Islam dan menjadi pelabuhan *transito* yang ramai. Setelah mendapat informasi tentang Malaka, Albuquerque mengirimkan utusan ke Malaka pada tahun 1509 di bawah pimpinan Lopez Squeira untuk menyerahkan surat-surat kepercayaan kepada Sultan Mahmud Syah yang berkuasa di Malaka sejak tahun 1488 menggantikan Sultan Alaudin Syah. Akan tetapi Sultan Mahmud Syah tidak begitu berhasrat menerima utusan Portugis karena ia telah mendengar hal-hal yang tidak menguntungkan. Raja Malaka tidak ingin berhubungan dengan orang-orang Portugis, bahkan orang-orang Portugis mendapat serangan dari orang-orang Malaka. Serangan terhadap orang-orang Portugis itu menyebabkan orang-orang Portugis mengancam keselamatan Sultan Mahmud Syah. Akibatnya pada tahun 1511 Malaka digempur oleh orang-orang Portugis. Sultan Malaka, Mahmud Syah, menyingkir ke Bintan untuk kemudian melanjutkan memerintah kerajaannya di Johor.<sup>17</sup>

Setelah Portugis dapat merebut Malaka pada tahun 1511, Albuquerque membuat benteng pertahanan untuk memperkuat kedudukan Portugis di Malaka dan sekitarnya. Dalam pada itu meskipun segi agama tidak memainkan peranan yang begitu penting lagi dalam ekspansi komersial, tetapi sebagai akibat permusuhan-

permusuhan antara para pedagang muslim dengan Portugis di Malaka, Persia, Laut Merah, dan India, kehadiran Portugis di Malaka merupakan suatu bahaya bagi perdagangan mereka. Sejak tahun 1511 para pedagang muslim mulai mencari pelabuhan-pelabuhan dan jalan lain untuk mendapatkan lada dan rempah-rempah guna melanjutkan perdagangan mereka dengan aman antara kepulauan Nusantara dengan Laut Merah.

Dengan dikuasainya Malaka oleh Portugis maka ditanamkanlah benih-benih agama Katolik yang pertama di Nusantara. Dari Malaka mereka meneruskan ekspansinya ke Maluku dan berhasil mendapatkan pangkalannya di Ternate pada tahun 1522. Bersamaan dengan itu orang-orang Spanyol muncul pula di Maluku dan mendapat pijakan di Tidore. Kehadiran Portugis di Ternate dan saingannya (Spanyol) di Tidore, mengakibatkan permusuhan antara Ternate dan Tidore semakin tajam. Pada tahun 1629 antara Portugis dan Spanyol tercapai persetujuan untuk membagi daerah kegiatan mereka; orang Portugis berkuasa di Maluku dan Spanyol di Filipina. Aktivitas Portugis di Maluku dalam menyebarkan agama Katolik sangat intensif, sehingga pada tahun 1534 penyebaran agama Katolik telah berkembang kuat di Halmahera, Ternate, Ambon, dan meluas ke daerah bagian timur kepulauan Nusa Tenggara dan Sulawesi Utara.<sup>18</sup>

Pada akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17, tiba giliran orang-orang Belanda dan bangsa Eropa lainnya datang ke Nusantara. Motif kedatangan orang-orang Belanda adalah ekonomi dan petualangan. Pada tahun 1595 orang-orang Belanda dengan empat buah kapal dagang bertolak dari negeri Belanda menuju Nusantara dibawah pimpinan Cornelis de Houtman. Mereka tiba di Banten pada tahun 1596 dan disambut baik oleh penguasa-penguasa Banten, karena pada saat itu orang-orang Belanda belum menunjukkan sikap yang kurang baik terhadap orang-orang pribumi. Demikian pula kedatangannya di Tuban dan Maluku, apalagi di daerah Ternate mereka disambut dan diterima baik, karena pada waktu itu Sultan Ternate sedang bermusuhan dengan Portugis dan Spanyol.

Untuk mengimbangi dan menyaingi perdagangan dengan orang-orang Portugis dan Spanyol serta bangsa Barat lainnya, pada tahun 1602 Belanda mendirikan serikat dagang VOC (*Verenigde Oost Indische Compagnie*) yang antara lain bertujuan menjalankan politik monopoli perdagangan rempah-rempah di Nusantara. Pada tahun-tahun pertama setelah pendirian VOC hubungan antara Belanda dengan penguasa-penguasa kerajaan di Nusantara, dapat dikatakan berlangsung dengan baik. Hal itu disebabkan orang-orang VOC sendiri sedang melakukan persaingan dengan orang-orang Portugis. Selain itu beberapa kerajaan muslim pada waktu itu sedang melakukan perlawanan terhadap penetrasi politik Portugis. Meskipun demikian di beberapa kerajaan lain, seperti di Aceh dan Madura, orang-orang VOC mendapat reaksi keras karena perbuatannya yang tidak dapat menyesuaikan diri dengan kehendak raja-raja di tempat-tempat tersebut.

Pada masa Jan Pieter Zoon Coen menjabat Gubernur Jenderal VOC, arah politiknya jelas bukan hanya untuk perdagangan, melainkan juga untuk melaksanakan monopoli perdagangan serta politik kekuasaan terhadap kerajaan-kerajaan di Indonesia. Akibatnya timbul reaksi yang cukup kuat bahkan sampai terjadi perang dan pemberontakan terhadap kekuasaan Belanda. Pada abad-abad berikutnya terjadi perlawanan di berbagai daerah yang pada umumnya merupakan perlawanan terhadap penetrasi politik yang dilakukan Belanda terhadap kerajaan-kerajaan di Nusantara.<sup>19</sup>

Proses hubungan antara kerajaan-kerajaan di Nusantara dengan kekuasaan Belanda menunjukkan dua gejala yang bertolak belakang, di satu pihak tampak semakin meluasnya kekuasaan Belanda sedangkan di lain pihak terlihat makin merosotnya kekuasaan negara-negara tradisional. Pengaruh hubungan dengan kekuasaan Barat tersebut menyangkut berbagai segi kehidupan baik politik, ekonomi, sosial, maupun budaya. Dalam bidang politik pengaruh Belanda semakin kuat, karena intervensi yang intensif dalam persoalan-persoalan intern kerajaan-kerajaan Nusantara, seperti

dalam persoalan pergantian tahta, pengangkatan pejabat-pejabat birokrasi, serta partisipasinya dalam menentukan kebijaksanaan politik sebuah kerajaan di Nusantara.

Dalam bidang sosial ekonomi kontak dengan Belanda mengakibatkan makin lemahnya kedudukan kepala-kepala daerah dalam negara-negara tradisional. Kekuasaan berangsur-angsur berkurang dan lebih jauh ditempatkan di bawah pengawasan pejabat-pejabat asing, sedangkan tenaga kerja mereka dilibatkan dalam sistem eksploitasi ekonomi kolonial Belanda. Demikian pula dalam bidang budaya, terutama menjelang abad ke-19, tampak semakin meluasnya pengaruh kehidupan Barat dalam lingkungan kehidupan tradisional.

Di kalangan sebagian penguasa lokal timbul kekhawatiran-kekhawatiran bahwa pengaruh kehidupan Barat dapat merusak nilai-nilai kehidupan tradisional. Tantangan yang kuat terutama datang dari para pemimpin agama yang memandang bahwa kehidupan Barat bertentangan dengan norma-norma dalam ajaran agama, khususnya Islam. Orientasi keagamaan seperti ini terdapat pula di kalangan bangsawan dan para pejabat birokrasi kerajaan yang taat pada ajaran agama. Di dalam situasi kritis, pandangan keagamaan ini dijadikan dasar ajakan untuk melakukan perlawanan.<sup>20</sup>

### **C. Munculnya Arus Gerakan Pembaruan Islam**

Ketika kondisi sosial umat Islam berada di bawah cengkeraman penjajahan Belanda yang berusaha menghancurkan kekuatan umat Islam untuk kepentingan politik penjajahannya dengan merusak nilai-nilai dan norma-norma keagamaan, telah menggugah para ulama *mujaddid* (pembaharu) untuk melakukan gerakan menentang pengaruh-pengaruh kehidupan Barat yang telah merasuk dalam segala aspek kehidupan rakyat.

Gerakan para ulama *mujaddid* didorong oleh pengaruh dari aktivitas gerakan-gerakan pembaruan Islam di Saudi Arabia, Mesir, dan India. Pengaruh gerakan pembaruan itu masuk ke

Indonesia dibawa oleh para *mujaddid* yang mempelajari gerakan pembaruan Islam di Saudi Arabia. Di sana golongan Wahabi mendapat kemenangan dalam memurnikan ajaran Islam, sehingga para *mujaddid* yang baru datang dari Mekkah segera melakukan perombakan dalam berbagai segi kehidupan dengan cara meluruskan dan mengembalikan umat Islam kepada ajaran Al-Qur'an dan As-Sunnah.

Biasanya istilah "Pembaruan Islam" dipergunakan untuk semua gerakan yang bertujuan memperbaharui cara berpikir dan cara hidup umat Islam. Pujangga besar seperti Ibnu Taimiyah (1263-1328) menamakan gerakan semacam itu dengan sebutan "*Muhyi Atsar al-Salaf*" yakni membangkitkan kembali ajaran-ajaran sahabat Rasul dan Tabi'in, ditonjolkannya ajaran Imam Ahmad bin Hanbal yang senantiasa gemar mempraktikkan ijtihad dan sangat anti kemusyrikan serta bid'ah dan satu-satunya pedoman yang dipakai ialah Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah.<sup>21</sup>

Dalam hal gerakan pembaruan Islam ini banyak para *mujaddid* yang berusaha memperjuangkan agama Islam secara murni, bebas dari segala macam bid'ah dan khurafat serta tegak dalam kemerdekaan politiknya sendiri. Arus gerakan pembaruan Islam atau *muhyi atsar al-salaf* dalam waktu singkat telah tersebar ke seluruh pelosok dunia Islam, termasuk Indonesia. Arus *salaf* telah mempengaruhi aktivitas pergerakan Islam di Indonesia, sehingga dalam gerakan ini muncul nama-nama yang beraneka ragam, ada yang berpengaruh besar dan tahan uji, ada pula yang hanya berhasil mengumpulkan pengikut sedikit dan bergerak dalam waktu yang relatif singkat.

Apabila ditelusuri, gerakan *Salaf* mulai masuk ke Indonesia pada akhir abad ke-18 yang membawa arus gerakan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Pembawa arus gerakan pembaruan itu adalah seorang ulama dari Kampung Kota Tua, daerah Cangking, Empat Angkat, di dataran Agam, yang dikenal dengan nama Tuanku Kota Tua. Ia mulai mengajarkan kemerdekaan berpikir sebagai suatu

perwujudan dalam gerakan *tajdid* serta pembaruan-pembaruan terhadap praktik keislaman. Ia mengemukakan bahwa masyarakat sudah terlalu jauh menyimpang dari ajaran Islam yang murni sehingga perlu upaya mengembalikan kemurnian ajaran Islam, kemudian ia menunjukkan bagaimana seharusnya hidup sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Di antara beberapa murid Tuanku Kota Tua, terdapat Tuanku Nan Renceh dari kampung Bansa di Kamang. Ulama ini terkenal sangat taat dan pintar serta dikenal sebagai guru agama di seluruh Luhak Agam Sumatera Barat.

Sementara itu pada tahun 1803 telah kembali dari Mekkah tiga orang haji, yakni Haji Miskin dari Pandai Sikat, Haji Sumanik dari Delapan Kota, dan Haji Piabang dari Tanah Datar. Ketiga ulama ini telah menyaksikan secara langsung gerakan kaum Wahabi di Mekkah dalam meluruskan agama Islam dengan cara membasmi bid'ah. Ketiga ulama itu ingin mencontoh gerakan Wahabi dalam memurnikan ajaran agama Islam di Sumatera, khususnya tanah Minangkabau.<sup>22</sup>

Pada suatu ketika dengan bantuan seorang penghulu, Kunci gelar Datuk Batuah, Haji Miskin melarang penduduk Pandai Sikat menyabung ayam. Akan tetapi larangan ini tidak diperhatikan oleh mereka. Haji Miskin menjadi kesal, sehingga pada suatu malam dibakarnya balai tempat menyabung ayam. Kaum adat marah dan Haji Miskin dikejar-kejar, namun ia berhasil menyingkir ke Kota Lawas. Di kota tersebut ia mendapat perlindungan dari Tuanku Mensiangan. Beberapa hari kemudian di dekat balai panjang pasar kota Lawas, terjadi perkelahian antara kaum adat dengan beberapa orang yang simpati kepada Haji Miskin. Haji Miskin kemudian pergi ke Kamang dan bertemu dengan Tuanku nan Renceh.<sup>23</sup>

Tuanku Nan Renceh mengajak para Tuanku di Luhak Agam untuk membentuk persekutuan melawan kaum adat. Atas ajakan Tuanku Nan Renceh maka bergabunglah beberapa ulama, yaitu Tuanku Nan Renceh, Haji Miskin, Tuanku Lubuk Aur, Tuanku Berapi, Tuanku Padang Lawas, Tuanku Padang Luar, Tuanku Galung,

Tuanku Biaro, dan Tuanku Kapau yang kemudian terkenal dengan sebutan *Harimau nan Salapan*, karena tindakan-tindakannya yang keras. Tuanku Nan Renceh bertekad melakukan kekerasan, setiap orang diharuskan melakukan syara secepatnya dan merombak adat istiadat dan tradisi lama. Berkat kegiatan kelompok *Harimau nan Salapan*, daerah Luhak Agam dan Empat Kota menerima pembaruan, demikian pula di lembah Alahan Panjang yang luas. Di lembah itu pimpinan adat tertinggi dipegang Datuk Bandaro, dan setelah mempelajari paham pembaruan bersama para penghulu lainnya, ia menjadi tertarik dan menerimanya. Dengan demikian paham pembaruan pemikiran Iskam telah meluas di daerah Sumatera Barat.

Haji Miskin dengan mazhab Wahabi-nya telah memberikan nuansa baru bagi gerakan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, tegas dalam menggali sumber ajaran Islam, memberantas praktik-praktik yang dilarang oleh ajaran Islam, dan dalam banyak hal kadang-kadang menggunakan kekerasan, Di sisi lain, gerakan pembaruan yang dilakukan oleh Datuk nan Renceh, Haji Miskin, dan kawan-kawannya, lebih mengesankan sebagai gerakan pemurnian agama Islam, kendati pun tidak sepenuhnya mirip dengan Wahabiyah. Hal ini nampak dari ajaran-ajaran sosial dan moral gerakan *paderi* (sebutan lain untuk gerakan *Harimau nan Salapaan*) yang menentang praktik kehidupan masyarakat setempat yang telah mentradisi, diantaranya larangan minum arak, mengisap tembakau dan candu, bermain judi, dan menyabung ayam. Menurut kalangan Paderi, perbuatan-perbuatan itu bertentangan dengan Islam dan tidak sepatasnya dilakukan oleh orang yang mengaku dirinya muslim. Mereka juga menentang praktik lembaga-lembaga sosial yang bersifat aristokrasi, yang saat itu menerapkan tradisi musyawarah tidak berdasarkan atas tatanan hukum yang tetap serta meletakkan warisan kebiasaan lama sebagai undang-undang dan dasar hukum. Karenanya, gerakan Paderi banyak dinilai sebagai gerakan pembaruan Islam yang dilakukan oleh orang-orang yang saleh dan



taat untuk menentang kemerosotan akhlak serta menentang sistem keibuan yang dinilai bertentangan dengan ajaran Islam.<sup>24</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, pada akhir abad ke-19, di Sumatera terjadi pula pergolakan dalam pembaruan pemikiran Islam antara---sebagaimana diistilahkan Hamka---kaum tua dan kaum muda. Amalan kaum tua, yang dalam melaksanakan tata cara ibadahnya dianggap masih bercampur dengan bid'ah dan khurafat dipandang oleh kaum muda tidak sesuai dengan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Gerakan kaum muda pada mulanya dipelopori oleh Thahir Jalaluddin yang sebelumnya pernah tinggal di Mekkah dan Mesir. Perjuangan Thahir Jalaluddin diteruskan oleh para pengikutnya antara lain Muhammad Jamil Jambek, Abdullah Ahmad, dan Abdul Karim Amrullah. Mereka memperkenalkan paham-paham Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim al-jauziah, Muhammad bin Abdul Wahhab dan lain-lain.<sup>25</sup>

Gerakan pembaruan Islam yang dilakukan oleh para ulama di Sumatera Barat menjelang abad ke-20 mengesankan suatu pendekatan yang sama, baik yang dilakukan oleh Muhammad Jamil Jambek dan kawan-kawannya serta para pembaharu di awal abad 20, seperti yang dilakukan Ahmad Dahlan dan Ahmad Hassan. Pembahasan aktivitas pemurnian agama Islam ini adalah pola pemikiran gerakan pembaruan yang lebih banyak ditujukan pada peningkatan iman, penolakan terhadap tarekat, mengecam pakaian kebaya, dan terbukanya rambut seorang perempuan di tengah-tengah orang bukan muhrimnya. Gerakan pembaruan ini dilakukan tidak melalui lisan saja, tetapi dilakukan pula melalui media cetak, sebagaimana yang dilakukan oleh Thahir Jalaluddin melalui majalah bulanan *Al-Imam* dan *Al-Munir*. Kedua majalah itu disebarkan ke berbagai daerah di seluruh Nusantara. Melalui kedua media cetak itu gagasan pembaruan Islam disebarluaskan, yang tidak hanya terbatas pada pemikiran-pemikiran tokoh pembaharu Nusantara, tetapi juga memuat bermacam-macam pengetahuan populer, komentar tentang kejadian-kejadian penting internasional, khususnya dunia Islam,

serta artikel keagamaan lainnya yang kebanyakan memuat gagasan-gagasan Muhammad Abduh dan pendapat yang dikemukakan majalah Al-Manar terbitan Mesir.<sup>26</sup>

Dalam usaha mengembangkan pembaruan Islam, selain menerbitkan beberapa majalah, didirikan pula lembaga-lembaga pendidikan. Syekh Abdullah Ahmad mendirikan Madrasah Adabiyah pada 1909 yang berkembang sampai tahun 1914 sebagai sekolah agama, tetapi kemudian pada 1915 Madrasah Adabiyah tersebut diubah menjadi HIS (*Hollands Inlandesch School*) sebagai HIS pertama di Minangkabau, yang memasukkan pelajaran agama dalam kurikulum pelajarannya. Selain itu, salah seorang tokoh gerakan pembaruan di Sumatera Barat yang mula-mula memperkenalkan lembaga pendidikan Islam dengan sistem modern adalah Zainuddin Labai Al-Junusi, dengan membuka sekolah guru diniyyah pada tahun 1915. Di sekolah ini ia memperkenalkan sistem pendidikan klasikal dengan kurikulum yang lebih teratur dengan memasukkan pula unsur-unsur pengetahuan umum seperti bahasa, matematika, ilmu bumi di samping pelajaran agama Islam.<sup>27</sup>

#### **D. Pokok-pokok Pemikiran Gerakan Pembaruan Islam**

Jika diamati secara seksama, maka pemikiran pembaruan Islam memiliki dua corak pemikiran keislaman yang saling terkait antara keduanya dengan latar belakang yang berbeda. *Pertama*, pemikiran keislaman yang cenderung bercorak puritanisme atau fundamentalisme, dan yang *kedua* bercorak modernisme.

Gerakan pemikiran yang pertama lebih dipengaruhi oleh pemikiran yang bersifat renungan setingkat introspeksi, ketika melihat kenyataan mengapa dunia Islam terjajah oleh bangsa lain, baik secara fisik maupun mental intelektualnya. Hal ini terlihat dari pemikiran keislaman Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1787), misalnya pemikiran tentang tauhid. Menurutnya, tauhid umat Islam telah dirusak oleh ajaran tarekat dan animisme. Ajaran tarekat menyebabkan seseorang tidak berdo'a dan meminta langsung kepada

Allah tetapi memakai para wali dan guru tarekat sebagai perantara. Animisme menyebabkan seseorang meyakini benda-benda, seperti pohon dan batu, mempunyai kekuatan gaib dan orang-orang berdo'a dan memohon bantuan kepada benda-benda tersebut. Dua hal inilah yang menyebabkan ummat Islam mengalami kemunduran. Kemudian Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb mengemukakan pendiriannya bahwa untuk membersihkan tauhid umat harus meyakini bahwa:

1. Hanya Al-Qur'an dan Hadits-lah yang merupakan sumber ajaran Islam. Pendapat Ulama bukan merupakan sumber ajaran Islam;
2. Memohon kepada Allah melalui perantaraan syekh, wali atau benda tertentu adalah musyrik karena Allah tidak butuh perantara;
3. Taqlid kepada ulama tidak dibenarkan; dan
4. Pintu ijtihad terbuka dan tidak tertutup.<sup>28</sup>

Menurut Harun Nasution,<sup>29</sup> pemikiran-pemikiran Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb lebih cenderung pada pemurnian meskipun pengaruhnya tidak kecil terhadap gerakan-gerakan modern.

Pemikiran yang kedua dilatarbelakangi adanya komunikasi antara umat Islam dengan umat yang lain, sehingga pemikirannya bersifat perbandingan. Hal ini terlihat dari pemikiran keislaman Jamal al-Dîn al-Afghani (1839-1897 M.) dan Muhammad 'Abduh (1849-1905 M.). Menurut kedua tokoh pemikir pembaharu ini, bahwa yang menyebabkan mundur dibanding dengan umat yang lain, disebabkan antara lain:

1. Salah memahami *qadhâ* dan *qadar*. *Qadhâ* dan *qadar* diartikan fatalis;
2. Pemerintahan negara-negara Islam bersifat absolut;
3. Perpecahan di kalangan ummat Islam.

Karena itu untuk mengatasi kelemahan ini, al-Afghani berpendapat bahwa umat Islam harus:

1. Kembali keajaran *qadhâ* dan *qadar* yang benar yaitu segala sesuatu terjadi dengan sebab-musabab;
2. Sistem pemerintahan negara-negara Islam harus bersifat demokratis;
3. Mewujudkan persatuan di antara umat Islam.<sup>30</sup>

Sementara Muhammad 'Abduh berpendapat bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh paham *jumud*. Dalam kata *jumud* terkandung arti keadaan membeku, keadaan statis, tidak ada perubahan. Paham *jumud* disebabkan oleh pemujaan yang berlebihan terhadap syekh dan wali, kepatuhan membuta kepada ulama, taqlid terhadap ulama-ulama terdahulu, tawakal dan penyerahan bulat dalam segala hal pada *qadhâ* dan *qadar*. Untuk mengatasinya Muhammad 'Abduh menganjurkan umat Islam agar kembali kepada ajaran-ajaran Islam sebagaimana yang terdapat di zaman *salaf*, yaitu di zaman sahabat dan ulama-ulama besar. Dalam paham *qadhâ* dan *qadar* umpamanya, paham tersebut tidak menyebabkan para sahabat Nabi menjadi fatalis tetapi menjadi dinamis. Selain itu umat Islam tidak boleh taqlid tetapi harus melakukan ijtihad langsung kepada Al-Qur'an dan al-Hadits bagi yang memenuhi syarat. Bagi mereka yang tidak memenuhi syarat untuk berijtihad hendaklah mengikuti mujtahid yang ia setuju pendapatnya, dan tentu saja semua itu mempergunakan akal semaksimal mungkin.<sup>31</sup> Muhammad 'Abduh juga menganjurkan agar pada sekolah-sekolah agama (Madrasah) diajarkan ilmu pengetahuan umum dan modern dan di sekolah-sekolah (umum) pemerintah diperkuat bidang studi agama.

Pemikiran-pemikiran tersebut di atas mempengaruhi gerakan pembaruan Islam yang tumbuh dan berkembang pada priode modern di Indonesia seperti Muhammadiyah, al-Irsyad, Persatuan Islam dan sebagainya.

Howard M. Federspiel<sup>32</sup> menyatakan bahwa ada tiga hal yang menjadi perhatian umat Islam pada abad ke-20 menjelang munculnya gerakan pembaruan Islam di Indonesia, yaitu:

1. Menjawab tantangan kebudayaan lokal non muslim;
2. Memegang teguh pada keyakinan dan amalan Islami;
3. Menyesuaikan diri dengan pikiran dan teknologi modern.

Sebagaimana di tempat lain, maka umat Islam Indonesia memberikan jawaban dengan cara yang berbeda atas ketiga tantangan tersebut di atas.

*Pertama*, kelompok yang menjawab tantangan dengan mencontoh kaum sekularis Barat dan berusaha menundukkan agama hanya sekedar kawasan keyakinan dan peribadatan yang sifatnya pribadi dengan sekedar pengaruh moral dan etis pada masyarakat dan pemerintah.

*Kedua*, kelompok yang mengidentifikasikan diri dengan nilai-nilai religius asli Asia Tenggara dan dengan hukum adat kebiasaan setempat serta membentuk keyakinan peribadatan Islami sesuai dengan pendirian itu.

*Ketiga*, kelompok yang mengidentifikasikan diri mereka dengan keyakinan dan peribadatan serta jurisprudensi Islam Timur Tengah tradisional; dan berusaha agar budaya lokal dan pemikiran modern sesuai dengan pendirian mereka. Pendirian ini terlihat pada organisasi-organisasi Islam di Indonesia pada priode modern seperti: Nahdlatul Ulama, Sarekat Islam, Muhammadiyah, Persatuan Islam dan lain sebagainya. Mereka itu semuanya mempunyai kesamaan pendapat tentang keutamaan hukum Islam, pentingnya nilai-nilai Islam sehingga negara harus bertanggung jawab atas kepastian penerapan dalam masyarakat Indonesia, benarnya nilai-nilai Islam tradisional dan masyarakat harus menerimanya. Perbedaan di antara mereka terletak pada konsep dan interpretasi masing-masing terutama tentang sumber-sumber religius Islam.

1. Islam Tradisionalis yang diwakili oleh Nahdlatul Ulama, percaya bahwa kebenaran agama terkandung dalam tulisan-tulisan para ulama terdahulu terutama fuqaha dan mutakallimun.

2. Islam Modernis yang diwakili oleh Muhammadiyah dan Persatuan Islam berpendapat bahwa ijthihad mengenai pokok-pokok agama lebih penting daripada bersandar pada tradisi penafsir-penafsir yang lampau.
3. Variasi dari kaum muda, diwakili oleh Persatuan Islam yang menekankan pada pentingnya Al-Qur'an dan al-Hadits sebagai sumber penelitian dan penetapan suatu hukum.<sup>33</sup>

### **E. Lahirnya Organisasi-organisasi Islam**

Perkembangan gerakan pembaruan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20 ditandai dengan berdirinya berbagai organisasi Islam. Organisasi gerakan pembaruan yang pertama muncul dan paling menentukan pada waktu itu adalah organisasi pendidikan yang dikelola oleh masyarakat Arab-Indonesia yang prihatin terhadap situasi pendidikan kaum muslimin yang dikuasai oleh pemerintah kolonial Belanda. Kendatipun lembaga pendidikan yang didirikan itu pada mulanya lebih diperuntukkan bagi kalangan masyarakat Arab sendiri, namun tidak bisa tidak, kehadirannya memberikan dampak positif bagi perkembangan pendidikan Islam selanjutnya. Pada tanggal 17 Juli 1905 didirikan *Al-Jam'iyah Al-Khairiyah*, yang kemudian dikenal dengan sebutan Jamiat Khaer, di Jakarta. Sebagaimana sekolah modern lainnya, Jamiat Khaer mengajarkan pula mata pelajaran umum, di samping mata pelajaran agama Islam.

Pada bulan Oktober 1911, tiga orang guru utama dari negeri Arab, yakni Syekh Ahmad Soorkati As-sudani (dari Sudan), Syekh Muhammad Thaib (dari Maroko), dan Syekh Muhammad Abdul Hamid (dari Mekkah), atas undangan Jamiat Khaer tiba di Jakarta dan bergabung dengan kelompok itu. Di antara ketiga tokoh itu, Syekh Ahmad Soorkati-lah yang paling banyak memberikan andil bagi penyebaran gerakan pembaruan Islam di lingkungan masyarakat Indonesia. Namun, karena konfliknya dengan sebagian golongan orang Arab Sayyid, yang merasa mempunyai derajat lebih tinggi

dan menganggap keturunan Nabi Muhammad, maka pecahlah Jamiat Khaer. Mereka yang sependapat dengan Ahmad Soorkati mendirikan lembaga pendidikan lain yang diberi nama Al-Irsyad (Al-Jam'iyyatul Islah Wal Irsyadil Arabi) yang didirikan pada tanggal 16 September 1914. Pada perkembangannya, Al-Irsyad tidak hanya memperhatikan persoalan-persoalan Islam-Arab di Indonesia, tetapi juga memperhatikan persoalan umat Islam Indonesia secara umum.<sup>34</sup>

Pentingnya kehadiran Jamiat Khaer dan kemudian Al-Irsyad bagi dunia pendidikan Islam di Indonesia terletak pada kenyataan bahwa keduanya adalah organisasi yang memulai membentuk sebuah organisasi modern<sup>35</sup> dalam masyarakat Islam Indonesia sebagai suatu bentuk manifestasi dari gerakan pembaruan Islam di Indonesia.

Di tengah berlangsungnya gerakan pembaruan Islam, khususnya di Sumatera dan Jawa, pemerintah kolonial Belanda berusaha sekuat tenaga untuk membendung arus gerakan pembaruan ini karena gerakan ini dianggap akan mengancam terhadap kedudukan pemerintah kolonial Belanda. Salah satu tindakan yang tidak akan dilupakan rakyat terjajah akan kebobrokan politik penjajahan Belanda, adalah menggunakan agama bagi kepentingan kolonialismenya. Misalnya, apa yang telah dilakukan oleh Gubernur Jenderal Idenburg, dengan *Krestenings Politiek* (politik pengkristenan) terhadap seluruh penduduk Nusantara. Politik untuk mengkristenkan penduduk Nusantara itu bukan hanya untuk memperkuat barisan umat Kristen dunia, tetapi juga untuk lebih memperkuat penjajahannya di Indonesia.<sup>36</sup>

Kondisi yang demikian hampir sama dengan situasi dunia Islam Internasional yang kurang menggembirakan sejak abad ke-11 Masehi. Hal ini tampaknya yang menjadi perhatian paling pokok di kalangan pembaharu Islam di Mesir, Arab Saudi, dan India tentang persoalan bagaimana membangkitkan kesadaran umat Islam secara murni. Dengan demikian bidang-bidang keagamaanlah yang digarap

secara berarti, dan dianggap mampu mendobrak kejumudan umat Islam, dengan memberikan potret positif kemanusiaan Islam yang sadar akan eksistensi dirinya sebagai khalifah di muka bumi.

Sejalan dengan hal itu, manusia juga dibebani tanggung jawab untuk menciptakan dan mengembangkan diri serta lingkungannya. Situasi demikian, secara bersamaan terjadi pula di Indonesia. Oleh karena itu sejalan dengan semangat tajdid yang dilakukan Muhammad Abduh dan para pembaharu lainnya, dimulai oleh Jamiat Khaer dan Al-Irsyad yang mendirikan organisasi dan bergerak dalam bidang pendidikan, pada permulaan abad ke-20 banyak berdiri berbagai organisasi keagamaan dalam alam pembaruan Islam di Indonesia.

Pada umumnya, gerakan pembaruan Islam di Indonesia tidak memprioritaskan usahanya pada masalah-masalah politik umat Islam Indonesia, walaupun secara tidak langsung usaha-usaha mereka, baik gerakan reformis maupun modernis, dapat mempengaruhi tindakan-tindakan politik pemerintah kolonial Belanda. Terobosan baru yang dilakukan oleh sekelompok kalangan Islam kota yang terdiri atas kalangan terpelajar dan sekelompok pedagang progresif, dilakukan dengan mendirikan perkumpulan Sarekat Islam (SI) di Solo pada tanggal 11 Nopember 1911.

Latar belakang ekonomis perkumpulan Sarekat Islam ini adalah perlawanan terhadap praktik perdagangan yang dilakukan oleh para pedagang Cina. Akan tetapi para pendiri Sarekat Islam mendirikan organisasinya tidak semata-mata untuk mengadakan perlawanan terhadap orang-orang Cina, melainkan juga sebagai front perlawanan terhadap semua penghinaan kepada rakyat bumi putera. Sarekat Islam pun berdiri sebagai reaksi terhadap Gubernur Jenderal Idenburg yang merencanakan politik pengkristenan terhadap rakyat bumi putera di seluruh wilayah Nusantara.<sup>37</sup>

Tampilnya Sarekat Islam yang dapat dikatakan sebagai partai politik Islam pertama, turut memberikan warna baru bagi pertumbuhan gerakan pembaruan Islam di Indonesia. Pada masa



kepemimpinan Tjokroaminoto, fungsi Sarekat Islam secara realistis adalah berusaha menghapus segala penderitaan rakyat bumi putera. Kontribusi organisasi Sarekat Islam terbesar dalam spektrum gerakan pembaruan Islam terletak dalam usahanya mengarahkan kesadaran umat Islam dalam berbangsa dan bernegara.

Berbeda halnya dengan Muhammadiyah yang didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan pada tanggal 18 Nopember 1912 di Yogyakarta, organisasi ini berdiri tidak hanya terdorong oleh politik pengkristenan pemerintah kolonial yang reaksioner terhadap agama Islam, tetapi juga merupakan perlawanan terhadap tradisionalisme Islam. Berbeda halnya dengan yang dihadapi oleh kalangan modernis di Sumatera Barat, tantangan tradisionisme Islam di Jawa relatif lebih berat. Hal ini disebabkan oleh dalamnya pengaruh nilai-nilai Hindu-Budha serta nilai-nilai paganistik lainnya yang ada pada masyarakat Islam Jawa pada waktu itu. Karenanya tidak aneh jika Harry J. Benda mengungkapkan bahwa Islam di Jawa untuk jangka waktu yang panjang masih tetap bersifat kurang murni dibandingkan dengan Islam di daerah lainnya. Kenyataan Islam kurang murni inilah yang dihadapi oleh Ahmad Dahlan dalam organisasi Muhammadiyah-nya.<sup>38</sup>

Untuk melawan tradisionisme Islam, Muhammadiyah tidak menggunakan cara-cara otoriter, melainkan dengan menggunakan pendekatan yang lebih rasional. Dengan pendekatan seperti itulah Muhammadiyah melawan berbagai praktik keagamaan yang tidak ada aturannya baik dalam Al-Qur'an maupun Sunnah Nabi, misalnya dalam melawan berbagai macam praktik bid'ah, khurafat, tata cara perkawinan, kematian, serta berbagai masalah agama lainnya. Contoh konkret adalah dalam cara penyampaian khutbah Jum'at yang semula hanya menggunakan bahasa Arab, Muhammadiyah mengubahnya dengan menggunakan bahasa yang lebih dipahami, yaitu bahasa sehari-hari, seperti Sunda, Jawa, dan Melayu. Inilah salah satu pendekatan rasionalistik yang dimaksud.

Perkumpulan-perkumpulan lain selain Sarekat Islam dan

Muhammadiyah, namun mempunyai arah dan tujuan yang hampir sama berdasarkan pada ajaran salaf dan pembaruan Islam, antara lain Nurul Islam di Pekalongan, Al-Munir dan Siratal Mustaqim di Makasar, Al-Hidayah di Garut, Siddiq-Amanah-Tabligh-Fatonah di Solo yang kemudian atas kepercayaan kepada pribadi Ahmad Dahlan dan didorong oleh persatuan menghilangkan paham tradisional, semuanya itu meleburkan diri dalam organisasi Muhammadiyah. Perkumpulan-perkumpulan keagamaan lainnya, terutama yang berada di Yogyakarta, seperti Ichwanul Muslimin, Tjahaya Muda, Taqwimuddin, Hambudi Sutji, Dewan Islam, Ghajatul Qulub, Prija Utama, Thaharatul Aba, Taawanu'alal Birri, Wal Fadjri, Wal Ashri, dan lain-lain semuanya dalam waktu singkat menjelma menjadi cabang atau ranting Muhammadiyah.<sup>39</sup>

Selain itu, di Jawa Barat perkembangan gerakan pembaruan Islam mempunyai corak tersendiri. Pada tahun 1917 di Majalengka berdiri organisasi Persatun Umat Islam (PUI) yang didirikan oleh K.H. Abdul Halim. Sejak berdiri organisasi itu, berbagai macam kegiatan keagamaan sering dilakukan, seperti mendirikan sekolah-sekolah agama, dimulai dengan mendirikan Ibtidaiyah (setingkat Sekolah Dasar), kemudian sekolah guru madrasah Muallimin pada tahun 1923, bahkan berhasil pula mendirikan sebuah perguruan tinggi yang diberi nama Santi Asrama.<sup>40</sup>

Di Bandung, terdapat gerakan lain yang mempunyai dasar yang sama dengan organisasi Muhammadiyah dalam menegakkan ajaran-ajaran salaf serta berusaha mengembalikan umat Islam kepada Al-Qur'an dan Sunnah. Organisasi ini bernama Persatuan Islam (Persis) yang didirikan pada tanggal 12 September 1923 oleh K.H. Zamzam dan K.H. Muhammad Yunus yang keduanya berasal dari Palembang. Dalam aktivitasnya, Persis berusaha keras mengembalikan umat Islam kepada tuntunan Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, menghidupkan ruh jihad dan ijtihad, serta membasmi bid'ah, takhayul, khurafat, syirik, musyrik, dan taqlid buta dengan cara tablig dan dakwah Islam kepada masyarakat serta mendirikan pesantren dan sekolah-sekolah

untuk mendidik para putera muslim.<sup>41</sup>

Pada mulanya gerakan pembaruan Islam ini mendapatkan perhatian dari umat Islam di perkotaan, karena secara geografis dan kultural masyarakat kelas kota lebih cepat berhadapan dengan pengaruh luar daripada masyarakat di pedesaan. Dengan mengikuti alam pembaruan yang sedang berkembang pada akhir abad ke-19 dan semakin kuat pada awal abad ke-20, mereka, masyarakat Islam kota itu menempatkan dirinya sebagai kelompok pembaharu Islam. Dengan berdirinya berbagai organisasi Islam pada awal abad 20, menunjukkan betapa kuatnya pengaruh pembaruan Islam di Indonesia.

### Catatan Kaki:

<sup>1</sup> Dalam catatan Ahmad Mansyur Suryanegara (1995:73-94) terdapat tiga teori yang dapat dijadikan dasar untuk mengetahui proses masuknya agama Islam ke Nusantara; teori lama menyatakan bahwa waktu penyebarannya terjadi pada abad ke-13 Masehi, tempat asalnya Gujarat, dan pelakunya adalah para pedagang India yang telah memeluk agama Islam. Sedangkan teori yang baru lebih cenderung menyatakan waktu penyebarannya terjadi pada abad ke-7. Pada teori baru ini pun terdapat dua perbedaan pendapat tentang asal negaranya, sekalipun mempunyai kesamaan waktunya; di satu pihak berpendapat tetap berasal dari Gujarat, dan di lain pihak menyatakan asalnya dari Timur Tengah, yakni Mesir dan Mekkah, serta pelakunya adalah pedagang Arab Islam. Adapun teori yang ketiga memandangnya dari sudut pengaruh kebudayaan Islam yang berasal dari Persia. Teori ini disebut Teori Persia yang berpendapat bahwa agama Islam yang masuk ke Nusantara berasal dari Persia melalui unsur budaya, singgah ke Gujarat, dan waktunya pada sekitar abad ke-13.

<sup>2</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *et.al.*, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, hlm.1.

<sup>3</sup> Anas Ma'arif, *Sejarah Ringkas Islam, Jakarta: Djambatan, 1982, hlm. 17.*

<sup>4</sup> A. Hasjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia, (Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh)*, Bandung: Almaarif, 1981, hlm. 179.

<sup>5</sup> Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius, jilid III, 1985, hlm. 42.

<sup>6</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Op.Cit.*, hlm. 173.

<sup>7</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Ibid.*, hlm. 179.

<sup>8</sup> Karena di dalam agama Islam terdapat larangan melangsungkan perkawinan dengan pemeluk agama lain, maka sebelum perkawinan itu berlangsung, mempelai wanita / pria yang belum memeluk Islam, terlebih dahulu harus mengucapkan dua kalimat *syahadat* sebagai kesaksian bahwa ia telah mengakui bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan meyakini bahwa Nabi Muhammad adalah *Rasul* (utusan ) Allah.

Kalimat *Syahadat* inilah yang menandai seseorang beragama Islam atau bukan.

- <sup>9</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Op.Cit.*, hlm. 187.
- <sup>10</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Ibid.*, hlm. 3.
- <sup>11</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Ibid.*, hlm. 427.
- <sup>12</sup> Soekmono, *Op.Cit.*, hlm. 44.
- <sup>13</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Op.Cit.*, hlm. 29-31.
- <sup>14</sup> Soekmono, *Op.Cit.*, hlm. 47.
- <sup>15</sup> Soekmono, *Ibid.*, hlm.48.
- <sup>16</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Op.Cit.*, hlm. 41.
- <sup>17</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Ibid*, hlm. 42; Lihat pula Soekmono, *Op.Cit.*, hlm. 49.
- <sup>18</sup> Soekmono, *Ibid*, hlm.50.
- <sup>19</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Op.Cit.*, hlm. 47.
- <sup>20</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Ibid*, 1984a, hlm,147-148.
- <sup>21</sup> Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, Jakarta: Panitia Penerbit, 1966, hlm. 297.
- <sup>22</sup> Ketika orang-orang Minangkabau mulai memeluk agama Islam pada sekitar abad ke-16, terdapat dua cara hidup yang berdampingan secara damai; adat lama dan syara Islam sama-sama dihormati. Namun pada masa-masa berikutnya, keadaan mulai berubah, perkembangan yang kemudian tampak adalah timbulnya kebiasaan buruk, seperti menyabung ayam, madat, berjudi, meminum minuman keras, dan aktivitas sosial lain yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.
- <sup>23</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *Op.Cit.*, 1984a, hlm.170.
- <sup>24</sup> BJO. Schrike, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*, Jakarta: Bharata, 1973, hlm. 12-14.
- <sup>25</sup> Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia*, Jakarta: Tinta Mas, 1961, hlm. 16-23.
- <sup>26</sup> Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980, hlm. 38-69.
- <sup>27</sup> Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986, hlm. 40-41.
- <sup>28</sup> Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982, hlm. 26.
- <sup>29</sup> *Ibid.*
- <sup>30</sup> *Ibid.*, hlm. 5-57.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, hlm. 62-68.
- <sup>32</sup> Federspiel, Howard M.,*Persatuan Islam, Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program, Cornell University, 1970, hlm. iii.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, hlm. iii-iv.
- <sup>34</sup> Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *Op.Cit.*, hlm. 40-41.
- <sup>35</sup> Kemodernannya terletak pada adanya anggaran dasar organisasi, tercatatnya

para anggota, dan diselenggarakannya rapat-rapat secara periodik. Selain itu dalam penyelenggaraan lembaga pendidikan (sekolah) dilakukan dengan cara-cara modern, hal ini terlihat pada adanya susunan kurikulum dan rencana pelajaran (jadwal pelajaran) yang tetap, adanya kelas-kelas berbangku, papan tulis, dan perlengkapan pendidikan lainnya.

<sup>36</sup> L. Stoddard, *Op.Cit*, hlm. 306.

<sup>37</sup> Marwati Djoened Poesponegoro, *et.al.*, *Op.Cit*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984b, jld 4, hlm.183.

<sup>38</sup> Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *Op.Cit.*, hlm.71.

<sup>39</sup> L. Stoddard, *Op.Cit*, hlm. 306.

<sup>40</sup> L. Stoddard, *Ibid*, hlm. 308.

<sup>41</sup> L. Stoddard, *Ibid.*, hlm. 327.





## Bab II

# Tampilnya Persatuan Islam Dalam Gerakan Pembaruan Islam di Indonesia

### A. Lahirnya Persatuan Islam (Persis)

Pada permulaan abad ke-20, ketika rasa nasionalisme bangsa Indonesia masih baru tumbuh, kata Islam merupakan kata pemersatu bagi bangsa Indonesia dalam berhadapan dengan bangsa lain, bukan saja dengan pihak Belanda, tetapi juga dengan orang Cina. Ingatlah sebab berdirinya organisasi Sarekat Dagang Islam (1911, kemudian Sarekat Islam 1912) yang pada mulanya diarahkan sebagai reaksi terhadap rencana politik pengkristenan dari Gubernur Jenderal Idenburg serta menghadapi para pedagang Cina. Dengan ikatan terhadap Islam seperti ini berarti juga bahwa pada sejak tahun 1911 organisasi ini dapat menyebar ke seluruh penjuru tanah air; dari Aceh di sebelah Barat sampai ke Maluku di sebelah Timur yang meliputi berbagai lapisan masyarakat dari lapisan bawah sampai lapisan atas, karena telah didorong oleh rasa seagama (Islam).<sup>1</sup>

Namun, pada masa penjajahan kolonial Belanda umat Islam dihadapkan pada situasi terjepit; agama Islam seringkali hanya dijadikan serangan, cemoohan, serta tuduhan dan celaan orang-orang yang tidak menyukainya. Semuanya itu dilancarkan baik melalui lisan maupun tulisan, melalui ceramah-ceramah, mimbar gereja, pelajaran sekolah maupun berupa karangan yang dimuat

dalam surat kabar serta majalah dalam berbagai bahasa, dengan maksud tiada lain untuk menanamkan benih-benih kebencian dalam hati kaum dan bangsa pribumi Indonesia terutama terhadap Islam dan pemeluknya.

Pada saat itulah, di sebuah gang (jalan kecil) bernama Gang Pakgade banyak berkumpul kaum saudagar dan para pedagang yang sering disebut dengan “urang pasar”<sup>2</sup> Meskipun sama kecilnya dengan gang yang lain dan tidak memiliki keistimewaan apa-apa, namun Gang Pakgade inilah yang mencatat sebuah sejarah berdirinya suatu organisasi pembaruan Islam yang bersemboyan kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah serta membersihkan Islam dari khurafat dan bid’ah yang mengotorinya. Organisasi yang berdiri di Gang Pakgade ini kelak dikenal dengan nama Persatuan Islam (Persis).<sup>3</sup> Rosidi melukiskan seperti ini:

Di kota Bandung terdapat sebuah gang kecil yang letaknya di sebelah selatan Jalan Raya Barat sejajar dengan jalan raya itu. Ujung Timur gang itu berakhir di Gang Kote, sedang ujung baratnya di Gang Sujur. Gang itu sendiri dinamakan Gang Belakang Pakgade, karena dahulu terletak di belakang pegadaian negeri yang berdiri di pinggir jalan raya. Dalam percakapan sehari-hari orang biasanya menyingkatnya dengan menyebut Gang Pakgade saja. Di kiri kanan gang yang boleh dikatakan pendek itu, terdapat rumah-rumah sederhana, sebagian setengah batu, sebagian lagi dari kayu dengan dinding anyaman bambu, yang dihuni oleh orang-orang “bebas”, yaitu para pedagang dan para pengusaha kecil, tukang-tukang, walaupun ada juga pegawai rendah pemerintah atau buruh perusahaan swasta yang tinggal di situ. Letaknya yang masih di lingkungan pasar (Pasar Baru dan Pasar Babatan letaknya tak jauh di seberang utara jalan raya), turut memberi warna terhadap orang-orang yang menjadi penghuninya. Di Gang Belakang Pakgade juga yang tinggal bukan hanya orang Sunda saja. Di sana ada orang Palembang, Jawa, dan Keling. Hanya Cina yang tidak ada, karena orang Cina terpisah pemukimannya di Pecinan. Meskipun kelihatannya Gang Belakang Pakgade tersebut tidak ada bedanya dengan puluhan gang lainnya di kota Bandung, seperti Gang Durman, Gang Kasmin, Gang Alipin, Gang Pangampaan, dan lain-lain, namun Gang Belakang Pakgade itu pernah menjadi terkenal di seluruh Indonesia, bahkan juga sampai di Singapura dan Malaya, karena dari salah sebuah rumah sederhana yang terletak di gang itu disebarkan gagasan memurnikan Islam dengan semboyan “Kembali



kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah dan membersihkan Islam dari Khurafat dan bid'ah yang mengotorinya.”<sup>4</sup>

Persis didirikan di Gang Pakgade itu, sebuah gang di dalam kota Bandung pada permulaan abad ke-20 ketika orang-orang Islam di daerah-daerah lain telah lebih dahulu maju dalam usaha untuk mengadakan pembaruan dalam agama (Islam).

Bandung kelihatannya agak lambat memulai gerakan pembaruan Islam dibandingkan dengan daerah-daerah lain, padahal cabang Sarekat Islam telah beroperasi di kota ini sejak tahun 1913. Kesadaran tentang keterlambatan ini merupakan salah satu cambuk untuk mendirikan sebuah organisasi. Ide pendirian organisasi ini berasal dari pertemuan-pertemuan yang bersifat kenduri yang diadakan secara berkala di rumah salah seorang anggota kerabat yang berasal dari Palembang, tetapi telah lama menetap di Bandung. Mereka adalah keturunan dari tiga keluarga yang pindah dari Palembang dalam abad ke-18 yang mempunyai hubungan erat satu sama lain melalui hubungan perkawinan. Selain itu, adanya kepentingan yang sama antara yang satu dengan yang lain dalam usaha perdagangan serta dengan adanya kontak antara anggota-anggota generasi yang datang kemudian, dalam mengadakan studi tentang agama ataupun kegiatan-kegiatan lain. Dalam pembicaraan keseharian mereka, meskipun berasal dari Sumatera, tidak lagi merasa bahwa mereka adalah orang-orang Sumatera, mereka telah merasa benar-benar sebagai orang Sunda dan dalam pergaulan sehari-hari mereka berbicara dengan bahasa Sunda.<sup>5</sup>

Tamu-tamu yang hadir pada kenduri yang diadakan itu, tentu saja terdiri pula dari orang lain di luar ketiga famili tadi, namun pada umumnya mereka senang sekali menerima undangan kenduri itu, antara lain di samping mempelajari agama Islam, juga tertarik kepada masakan Palembang yang populer. Selesai makan, masalah-masalah agama dan gerakan-gerakan keagamaan menjadi bahan pembicaraan. Dalam pembicaraan-pembicaraan inilah terutama Haji Zamzam dan Haji Muhammad Yunus dari lingkungan famili

itu yang paling banyak mengemukakan pikiran-pikirannya, karena memang mereka mempunyai pengetahuan agama yang cukup luas. Haji Zamzam dan Haji Muhammad Yunus sebenarnya adalah pedagang biasa, tetapi keduanya masih punya kesempatan dan waktu untuk memperdalam pengetahuan tentang agama Islam. Haji Zamzam (1894-1952) pernah menghabiskan waktunya selama tiga setengah tahun untuk belajar di Lembaga *Dar al-Ulum* Mekkah. Sekembalinya dari Mekkah ia menjadi guru di *Darul Muta'allimin*, sebuah sekolah agama di Bandung sekitar 1910-an dan mempunyai hubungan dengan Syekh Ahmad Soorkati dari Al-Irsyad di Jakarta. Sedangkan Muhammad Yunus, yang memperoleh pendidikan agama secara tradisional namun pandai berbahasa Arab, tidak pernah mengajar, ia hanya berdagang, tetapi minatnya dalam mempelajari agama Islam tidak pernah hilang. Kekayaannya menyanggupkan ia untuk membeli kitab-kitab yang diperlukannya, juga untuk para anggota Persis setelah organisasi itu didirikan.<sup>6</sup>

Topik pembicaraan dalam kenduri itu bermacam-macam, misalnya masalah-masalah agama yang dimuat dalam majalah *Al-Munir* yang terbit di Padang, majalah *Al-Manar* yang terbit di Mesir, dan pertikaian-pertikaian antara *Al-Irsyad* dan *Jamiat Khaer* di Jakarta. Selain itu mereka pun menaruh perhatian pada organisasi-organisasi keislaman, seperti Sarekat Islam yang pada waktu itu mengalami perpecahan akibat pengaruh paham komunis yang bukan saja merupakan hal menarik untuk dibicarakan, tetapi juga merupakan hal yang menyebabkan kalangan pemuka agama di Bandung menjadi resah. Terlebih lagi setelah pengurus Sarekat Islam di Bandung mendukung kelompok komunis dalam kongres Sarekat Islam keempat di Surabaya pada tahun 1921, sehingga menyebabkan terjadi pula perpecahan dalam tubuh Sarekat Islam Bandung. Dalam diskusi-diskusi itu, hadir pula Fakih Hasyim<sup>7</sup> seorang ulama dari Surabaya yang berkunjung ke Bandung untuk keperluan perdagangan.<sup>8</sup>

Pertemuan-pertemuan dalam kenduri itu pada akhirnya

menjelma menjadi kelompok studi (*study club*) dalam bidang keagamaan, para anggota kelompok tersebut dengan penuh kecintaan menelaah, mengkaji, serta menguji ajaran-ajaran yang diterimanya. Sedangkan di pihak lain, keadaan kaum muslimin Indonesia tenggelam dalam *taqlid*, *jumud*, *tarekat*, *khurafat*, *takhayul*, *bid'ah*, dan *syirik* sebagaimana terdapat di dunia Islam lainnya bahkan diperkuat oleh cengkraman kaum penjajah Belanda. Para anggota kelompok itu semakin lama mengkaji ajaran Islam, semakin tahulah hakekat Islam sebenarnya dan mereka semakin sadar akan keterbelakangan dan kejumudan yang menyadarkan mereka untuk membuka pintu ijtihad dan mengadakan pembaruan serta pemurnian agama Islam di masyarakat. Untuk itulah mereka kemudian mengajarkan apa yang telah diketahuinya kepada sesama muslim lainnya di kampung halaman mereka. Sehingga dengan demikian secara tidak langsung; resmi atau tidak resmi, telah berdiri pula kelompok-kelompok penelaah seperti yang terdapat di kota Bandung di berbagai tempat di Indonesia.<sup>9</sup>

Setiap kelompok yang telah tersebar di berbagai tempat selalu mengadakan hubungan dengan kelompok pertama yang ada di kota Bandung dan selalu mengadakan hubungan satu sama lain. Dalam keadaan seperti ini telah terbentuk suatu hubungan horizontal (mendatar) tanpa hubungan organisatoris yang resmi atau berdasarkan satu *nizham jam'iyah* yang pasti. Oleh karena itu dengan maksud agar perjuangan serta jihad yang telah dilakukan oleh setiap kelompok itu lebih berkemampuan lagi, maka dengan resmi didirikanlah sebuah organisasi yang mempunyai hubungan vertikal dengan satu *nizham jam'iyah* yang pasti dan disusun bersama-sama. Kelompok studi pengkajian Islam itu kemudian menamakan kelompoknya dengan nama "Persatuan Islam" walaupun pada saat itu ada juga yang memberi nama "Permupakatan Islam."<sup>10</sup>

Persis didirikan secara resmi pada hari Rabu tanggal 1 Shafar 1342 H bertepatan dengan tanggal 12 September 1923" di Bandung oleh sekelompok orang Islam yang berminat dalam studi dan aktivitas

keagamaan yang dipimpin oleh Haji Zamzam dan Haji Muhammad Yunus. Dengan demikian, sebagai organisasi formal yang berdiri secara resmi, maka Persis telah merupakan wadah organisasi dari umat Islam. Nama Persatuan Islam itu diberikan dengan maksud mengarahkan ruh ijtihad dan jihad, berusaha dengan sekuat tenaga untuk mencapai harapan dan cita-cita yang sesuai dengan kehendak organisasi yaitu; Persatuan pemikiran Islam, Persatuan rasa Islam, Persatuan usaha Islam, dan Persatuan suara Islam. Bertitik tolak dari persatuan pemikiran, rasa, usaha, dan suara Islam itu maka jam'iyah atau organisasi itu dinamakan 'Persatuan Islam' (Persis).

Selain itu, nama tersebut diilhami pula oleh firman Allah dalam Al-Qur'an suci surah Ali 'Imran ayat 103, yang berbunyi; "*Dan berpegang teguhlah kamu sekalian pada tali (undang-undang/aturan) Allah seluruhnya dan janganlah kamu bercerai*", serta sebuah hadits nabi yang diriwayatkan oleh Tirmidzi, yang berbunyi; "*Kekuatan Allah itu bersama jama'ah*". Firman Allah dan hadits nabi tersebut kemudian dijadikan motto Persis dan tertera di dalam lambang Persis dalam lingkaran bintang bersudut dua belas.<sup>12</sup>

Pada mulanya Persis terbentuk dan berdiri pada masa penjajahan kolonial Belanda itu tidaklah didasarkan atas suatu kepentingan para pendirinya atau kebutuhan masyarakat pada masa itu. Para pendirinya tidaklah mendapatkan kepentingan diri mereka di dalamnya, tetapi mereka mendirikannya karena merasa terpanggil oleh kewajiban dan tugas *risalah* dari Allah SWT sebagaimana Rasulullah SAW, berdiri di atas bukit Shofa menyatakan kerasulannya tidaklah berdasarkan atas kepentingan dirinya. Para pendiri Persis mendirikannya bukan disebabkan oleh karena masyarakat membutuhkannya, karena sesungguhnya masyarakat Islam Indonesia ketika itu tidak membutuhkan suatu perombakan tatanan kehidupan keislaman, sebab mereka telah tenggelam dalam busan *taqlid*, *jumud*, *khurafat*, *bid'ah*, *takhayul* serta *syirik*. Oleh karena itu Persis tidak berdiri atas kebutuhan masyarakat, sebagaimana masyarakat jahiliyah tidak membutuhkan kedatangan

Nabi Muhammad SAW yang hendak mengubah mereka, sehingga mereka memusuhi, menghina, dan mengancamnya. Persis didirikan karena ia diperlukan keberadaannya, sebagaimana kedatangan Rasulullah SAW diperlukan sebagai pembaharu dan perombak masyarakat jahiliah. Persis berdiri di atas dasar dan landasan kewajiban akan tugas *Ilahi* untuk mengangkat umat dari jurang kemandegan berpikir dan tertutupan pintu ijtihad.<sup>13</sup>

Berbeda dengan organisasi-organisasi lain yang berdiri pada awal abad ke-20, Persis mempunyai ciri tersendiri, kegiatannya dititikberatkan pada pembentukan paham keagamaan. Sedangkan kelompok-kelompok yang telah diorganisasikan, misalnya Budi Utomo yang didirikan pada tahun 1908, hanya bergerak dalam bidang pendidikan bagi orang-orang pribumi (khususnya bagi orang-orang Jawa), sementara Sarekat Islam yang didirikan pada tahun 1912 hanya bergerak untuk kemajuan bidang perdagangan dan politik. Muhammadiyah yang didirikan pada tahun 1912, gerakannya diperuntukkan bagi kesejahteraan sosial masyarakat muslim dan kegiatan pendidikan keagamaan.<sup>14</sup>

Sebagai suatu organisasi perjuangan yang bertujuan untuk menyusun dan menciptakan masyarakat yang berjalan di dalamnya ajaran dan hukum Islam, Persis mempunyai pandangan dan analisis perjuangan yang sesuai dengan dasar keyakinannya. Selama zaman kolonial Belanda (sejak awal berdirinya) Persis menitikberatkan perjuangannya pada penyebaran dan penyiaran paham dan aliran Qur'an-Sunnah kepada masyarakat kaum muslimin, dan bukan untuk memperbesar atau memperluas jumlah anggota dalam organisasi. (Anshary, 1958:6). Persis pada umumnya kurang memberi tekanan pada kegiatan organisasi itu sendiri, ia tidak terlalu berminat untuk membentuk banyak cabang atau menambah sebanyak mungkin anggota. Pembentukan cabang bergantung semata-mata pada inisiatif peminat dan tidak didasarkan kepada suatu rencana yang dilakukan oleh Pimpinan Pusat.<sup>15</sup>

Pada masa penjajahan Belanda, Persis memiliki dua sisi

perjuangan; ke dalam, Persis secara aktif membersihkan Islam dari paham-paham yang tidak berdasarkan Al-Qur'an dan Hadits Nabi terutama yang menyangkut aqidah dan ibadah serta menyeru umat Islam supaya berjuang atas dasar Al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan perjuangan ke luar, Persis secara aktif menentang dan melawan setiap aliran dan gerakan anti Islam yang hendak merusak dan menghancurkan Islam di Indonesia. Karena itulah segala aktivitas dan perjuangannya ditekankan pada usaha menyiarkan, menyebarkan, dan mengembangkan paham Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dengan demikian, usaha mengembangkan dan membina organisasi tidak mendapat pelayanan yang wajar, di samping karena tidak diniatkan hendak menjadikan Persis menjadi organisasi massa Islam yang besar dan beranggota banyak. Persis malah berjuang membentuk diri menjadi '*kern*', menjadi intisari dari dan dalam masyarakat kaum muslimin, ia mencari kualitas bukan kuantitas, ia mencari isi bukan mencari jumlah.<sup>16</sup>

## **B. Tujuan dan Cita-Cita Persis**

Ketika Persis didirikan pertamakalinya pada tanggal 12 September 1923 di kota Bandung, umat Islam Indonesia pada umumnya masih terbelenggu oleh fatwa-fatwa yang tidak berdasar pada Al-Qur'an dan As-Sunnah. Mereka hanyut dalam arus praktik campuran antara unsur Islam dan unsur pra-Islam. Sebelum Persis berdiri secara resmi, telah terdengar semboyan dan suara yang menyerukan agar umat Islam kembali kepada tuntunan Al-Qur'an dan As-Sunnah. Akan tetapi seruan-seruan itu tidak diikuti dengan pemberantasan bid'ah, taqlid, dan syirik secara tegas dalam praktik kehidupan keseharian. Malahan ada kelompok yang bersemboyan Al-Qur'an dan As-Sunnah beranggapan bahwa perjuangan dalam memberantas bid'ah, taqlid, syirik, khurafat, dan takhayul itu hanya akan memecah-belah persatuan di kalangan umat Islam. Persis tidak sependapat dengan golongan yang seperti itu, sebab Persis malah berpendapat bahwa selama kaum muslimin belum kembali kepada

Al-Qur'an dan As-Sunnah, selama itu pula kaum muslimin tidak akan dapat menyusun persatuan yang hakiki, membina kekuatan, dan membangun kekuasaan. Pandangan, keyakinan, dan perjuangan Persis berpangkal pada sebuah keyakinan (aqidah) bahwa tauhid tidak mungkin dapat ditegakkan tanpa membasmi syirik, Sunnah tidak mungkin dihidupkan tanpa memberantas bid'ah, dan ruhul intiqad tidak mungkin dapat dihidupkan tanpa memberantas taqlid. Pandangan dan keyakinan Persis yang demikian itu telah membentuk watak dan moral perjuangan Persis sejak awal.<sup>17</sup>

Tujuan dan cita-cita Persis diwujudkan dalam *Rencana Jihad* sebagaimana tercantum dalam *Qanun Asasi* (Anggaran Dasar) Persis<sup>18</sup> Bab II Pasal 1 tentang rencana jihad umum sebagai berikut:

1. Mengembalikan kaum muslimin kepada pimpinan Al-Qur'an dan As-Sunnah;
2. Menghidupkan ruhul jihad dalam kalangan umat Islam;
3. Membasmi bid'ah, khurafat, takhayul, taqlid dan syirik dalam kalangan umat Islam;
4. Memperluas tersiarnya tabligh dan dakwah Islamiyah kepada segenap lapangan masyarakat;
5. Mengadakan, memelihara, dan memakmurkan mesjid, surau, dan langgar serta tempat ibadah lainnya untuk memimpin peribadatan umat Islam menurut sunnah nabi yang sebenarnya menuju kehidupan taqwa;
6. Mendirikan pesantren atau madrasah untuk mendidik putera-putera Islam dengan dasar Al-Qur'an dan Sunnah;
7. Menerbitkan kitab, buku, majalah dan siaran-siaran lainnya guna mempertinggi kecerdasan kaum muslimin dalam segala lapangan ilmu pengetahuan;
8. Mengadakan dan memelihara hubungan yang baik dengan segenap organisasi dan gerakan Islam di Indonesia dan seluruh dunia Islam, menuju terwujudnya persatuan alam Islami.<sup>19</sup>

Sedangkan rencana jihad khususnya, tercantum di dalam Qanun Asasi Bab II Pasal 2 sebagai berikut:

1. Membentuk *hawariyyun* Islam yang terdiri dari muballighin dan muballighat dengan jalan mempertajam serta memperdalam pengertian mereka dalam soal-soal dan ajaran Islam;
2. Mendidik dan membentuk warga dan anggota Persis supaya menjadi *uswatun hasanah* bagi masyarakat sekelilingnya, baik dalam lapangan aqidah dan ibadah maupun dalam muamalah;
3. Mengadakan tantangan dan perlawanan terhadap aliran yang mengancam hidup keagamaan pada umumnya dan hidup keislaman pada khususnya, seperti paham materialisme, atheisme, dan komunisme;
4. Melakukan *amar ma'ruf dan nahi munkar* dalam segala ruang dan waktu, dan melawan golongan musuh-musuh Islam dengan cara yang sepadan sesuai dengan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah.<sup>20</sup>

Pada Qanun Asasi Persis hasil Muktamar ke-11 di Jakarta tahun 1995, dirumuskan bahwa tujuan Persis (Bab I Pasal 4) adalah sebagai berikut :

1. Anggotanya mengamalkan ajaran Islam menurut tuntunan Al-Qur'an dan As-Sunnah.
2. Sebagian anggotanya menjadi *Thoifatun Mutafaqihuna fi dien* (sekelompok yang memperdalam agama) atau ulama.
3. Kaum muslimin menempatkan dirinya pada aqidah dan syariah Islam menurut tuntunan Al-Qur'an dan As-Sunnah.
4. Para anggota dan Umat Islam di Indonesia umumnya dapat ikut serta secara aktif dalam pembangunan nasional, demi terwujudnya masyarakat adil makmur yang diridloi oleh Allah Swt.
5. Umat manusia menjadi hamba Allah Swt. yang bertaqwa kepada-Nya.



Tujuan ini dirumuskan dalam rencana jihad Bab I Pasal 6 sebagai berikut:

1. Dalam lingkungan anggota ialah dengan mendidik dan membina para anggota untuk:
  - 1) Menjadi *uswatun hasanah* bagi keluarga dan masyarakat dalam mengamalkan syariat Islam.
  - 2) Menjadi ulama, zuama, ashabun dan hawariyun Islam dengan jalan memperkaya ilmu dan memperdalam pengertian tentang ajaran Islam sehingga mampu bertindak sebagai mubaligh dan mubalighat.
  - 3) Mengadakan, memelihara, dan memakmurkan masjid, mushalla, dan wakaf.
  - 4) Mendirikan dan mengembangkan lembaga-lembaga pendidikan Islam.
  - 5) Mengadakan dan mengembangkan perpustakaan Islam.
  - 6) Melaksanakan penelitian dan pengkajian ilmiah keislaman dalam rangka memelihara dan mengembangkan ruhul jihad.
  - 7) Mengadakan dan mengembangkan penerbitan keagamaan sebagai salah satu media dakwah.
  - 8) Memelihara keutuhan jam'iyah dan mengembangkannya.
  - 9) Menjadi pelopor dan pelaksana Ikramul Aitam.
  - 10) Mendirikan lembaga kesehatan Islami.
  - 11) Mendirikan lembaga-lembaga ekonomi Islami.
  - 12) Mengadakan kegiatan-kegiatan sosial kemasyarakatan lainnya yang sejalan dengan tujuan jam'iyah.
2. Dalam lingkungan umat dengan :
  - 1) Melaksanakan dakwah melalui berbagai cara dan media yang ma'ruf.
  - 2) Membela dan menyelamatkan umat Islam dari gangguan musuh-musuh Islam dengan cara haq dan ma'ruf.

- 3) Menghidupkan dan memelihara ruhul jihad dan ijtihad.
- 4) Membasmi bid'ah, khurafat, takhayul, taqlid, syrik, dan munkarat lainnya.
- 5) Menjalin dan memelihara hubungan baik dengan segenap organisasi Islam lainnya baik nasional maupun internasional sebagai perwujudan prinsip *kaljasadil wahid* dalam menuju terwujudnya *bunyanul Islam*.<sup>21</sup>

Secara ringkas, tujuan Persis pada dasarnya adalah menginginkan terlaksananya syariat Islam berlandaskan Al-Qur'an dan As-Sunnah secara *kaffah* dalam segala aspek kehidupan untuk:

1. Menyelamatkan aqidah umat dan menyelamatkan umat dalam beraqidah;
2. Menyelamatkan ibadat umat dan menyelematkan umat dalam beribadat; dan
3. Menyelamatkan muamalah umat dan menyelamatkan umat dalam bermuamalah dengan jalan:
  - a) Mengembangkan dan memberdayakan potensi jam'iyah demi terwujudnya jam'iyah sebagai *shurotun mushagharatun 'anil Islam wa hikmatuhu al-asma*.
  - b) Meningkatkan pengamalan dan pemahaman keislaman anggota khususnya dan umat Islam pada umumnya sehingga tercipta barisan *ulama, zuama, ahabun dan hawariyun* Islam yang senantiasa iltizam terhadap Risalah Allah.
  - c) Meningkatkan kesadaran dan pemberdayaan anggota khususnya dan umat Islam pada umumnya dalam bermuamalat secara jama'i dalam setiap aspek kehidupan.

### **C. Awal Aktivitas Persis dalam Berbagai Bidang**

Langkah awal Persis dalam menyebarkan paham Al-Qur'an dan Sunnah pada periode pertama (masa akhir pemerintah kolonial Belanda) di masa kepemimpinan Haji Zamzam, Haji Muhammad

Yunus, dan A. Hassan dengan murid-muridnya seperti Mohammad Natsir dan Fakhruddin Al-Khahiri, adalah mencetuskan paham kembali pada Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dengan sendirinya dimulailah jihad memberantas khurafat, bid'ah, takhayul, syirik, dan musyrik di kalangan umat Islam serta pembelaan aqidah Islamiyah dari berbagai macam kepercayaan yang akan merusak Islam yang datang dari dalam maupun dari luar.<sup>22</sup>

Pada saat itu dimulailah perdebatan secara terbuka antara Persis dengan ulama-ulama tradisional mengenai masalah-masalah *ushalli (talafudz binniyah)*, *talqin*, pemindahan pahala kepada orang yang telah meninggal dunia, tahlilan setelah kematian, Shalat 'led di lapangan terbuka, bukan di dalam masjid, perbedaan antara hisab dan rukyat, khutbah Jum'at dengan menggunakan bahasa daerah atau bahasa Melayu (tidak menggunakan bahasa Arab) dan berbagai permasalahan keagamaan yang mendasar dalam praktik keseharian ibadat kaum muslimin.<sup>23</sup>

Tampilnya Persis dalam gerakan pemurnian ajaran Islam pada awalnya dilakukan dengan isu-isu kontroversial yang bersifat gebrakan (*shock therapy*) dalam usaha pembaruan pemikiran di kalangan umat Islam dengan pendekatan yang lebih polemik dan mengundang kontroversi waktu itu, bahkan terkesan revolusioner, membuat kedudukan dan peran Persis terasa unik.<sup>24</sup> Oleh karena itu ketika organisasi ini baru berdiri tiga tahun, telah menimbulkan reaksi keras dari kalangan Islam tradisional yang kemudian pada 1926 mendirikan organisasi Nahdhatul Ulama (kebangkitan ulama) sebagai organisasi tandingan untuk menghambat proses penyebaran paham-paham pembaruan yang dinilainya membahayakan kelangsungan kehidupan tradisionalisme Islam.<sup>25</sup> Organisasi tersebut didirikan di Surabaya pada tahun 1926 sebagai perluasan dari Komite Hijaz<sup>26</sup> yang dibentuk dengan dua maksud, *pertama* untuk mengimbangi khilafat yang secara berangsur-angsur jatuh ke tangan golongan pembaharu, *kedua* menyerukan kepada Ibnu Saud, penguasa baru di tanah Arab, agar kebiasaan agama secara tradisi

dapat diteruskan.<sup>27</sup> Benteng utama pendukung tradisionalisme Islam ini adalah kelompok kyai yang mendirikan pesantren-pesantren sebagai basis penyebaran paham-paham yang dianutnya.<sup>28</sup>

### 1. Perdebatan

Langkah awal aktivitas Persis yang sangat kontroversial dalam menyebarkan pahamnya dilakukan dengan cara unik, khas, dan tak lazim, yakni melalui perdebatan. Berlainan dengan Muhammadiyah yang mengutamakan penyebaran pemikiran-pemikiran baru dengan tenang dan damai, Persis seakan gembira dengan perdebatan-perdebatan dan polemik. Persis seringkali berinisiatif membuka forum perdebatan dan mengundang masyarakat luas untuk menghadirinya, bahkan jadwal perdebatan-perdebatan ini biasanya diterbitkan dalam majalah *Pembela Islam* dan *Al-Lisan*.<sup>29</sup> Dapat dikatakan bahwa organisasi ini seakan menantang orang-orang yang tidak menyetujui pendapat dan pemikirannya untuk berdebat. Serangkaian perdebatan telah banyak dilakukan oleh tokoh utama Persis, A. Hassan, yang banyak berhadapan dengan para ulama dari kelompok tradisional. Diantara perdebatan ini yang paling penting adalah perdebatan dengan Ahmadiyah Qadian yang diadakan tiga kali pada tahun 1930 mengenai pendapat Ahmadiyah Qadian bahwa pendiri Ahmadiyah Qadian diakui oleh para pengikutnya sebagai seorang nabi, masalah nabi Isa meninggal di Khasmir, dan berbagai masalah teologi lain pada tataran praktik ibadah keseharian.<sup>30</sup>

Pada bulan April 1933 di Bandung dan pada tanggal 28 sampai dengan 30 September 1933 di Gang Kenari Batavia Centrum (Jakarta) A. Hassan berhadapan muka dalam forum perdebatan dengan Rahmat Ali, Abu Bakar Ayub, dan Abdul Razak, ketiganya tokoh Ahmadiyah Qadian, dengan membahas masalah kenabian Mirza Ghulam Ahmad. Jumlah yang hadir menyaksikan perdebatan itu tidak kurang dari 2000 orang, diantaranya ikut hadir Dr. Pijper, wakil dari *Inlandsche Zaken*, lengkap dengan aparat keamanannya, para wartawan dari berbagai surat kabar seperti *Sipatahoenan*,

*Soemangat, Sikap, dan Siang Po*, wakil-wakil organisasi Islam diantaranya perkumpulan Al-Islamiyah, Al-Islamiyah Mr. Cornelis, Pemoeda Moeslim Indonesia, Persatoean Islam (Persis) Bandung dan Garut, Ahmadiyah Qadiyah Cabang Cepu, Bogor dan Padang, Pendidikan Islam Tanjung Priuk, Al-Irsyad Bogor, An-Nadil-Islam Batavia, Pergoeroean Islam Cirebon, Nahdhatul Ulama Menes, dan PPMI Batavia. Dalam perdebatan itu, salah seorang tokoh Ahmadiyah Qadian, Abdul Razak, akhirnya taslim dan bertaubat serta mengundurkan diri dari Ahmadiyah Qadiani dan bergabung dengan Persis.<sup>31</sup>

Demikian pula perdebatan-perdebatan lain seringkali dilakukan, seperti perdebatan antara Persis dengan Al-Ittihadul Islamiyah di Sukabumi, ketika itu A. Hassan berhadapan dengan Kyai A. Sanusi, perdebatan-perdebatan dengan Majelis Ahli Sunnah di Bandung, perdebatan dengan Nahdhatul Ulama Ciledug Cirebon antara A. Hassan dengan Haji Abdul Khair dan Haji Abdul Wahab, perdebatan A. Hassan dengan Nahdhatul Ulama cabang Bandung antara A. Hassan dengan A. Wahab Hasbullah, perdebatan dengan Nahdhatul Ulama cabang Gebang antara A. Hassan dengan Masduqi, serta berbagai perdebatan lainnya antara golongan tradisional (organisasi Nahdhatul Ulama) dengan Persis yang biasanya berkisar pada masalah-masalah taqlid dan bid'ah. Pada setiap perdebatan itu A. Hassan selalu tampil mewakili Persis.<sup>32</sup>

Salah satu contoh gaya perdebatan Persis dengan lawan debatnya dapat dilihat pada majalah *Al-Lisan* tentang perdebatan antara Persis dengan golongan tradisional mengenai masalah *taqlid*, Majalah *Al-Lisan* menggambarannya dengan contoh perdebatan antara si Muqallid dengan si Muttabi sebagai berikut:

Muttabi (Mt): Apa sebabnya Tuan tidak mau beragama dengan alasan Qur'an dan Hadits-hadits?

Muqallid (Mq): Lantaran saya orang bodoh, tidak tahu bahasa Arab dan tidak mempunyai ilmu-ilmu buat

periksa Qur'an dan Hadits-hadits.

Mt: Jadi lantaran itu Tuan bertaqlid?

Mq: Ya betul.

Mt: Apakah Tuan mengakui bahwa Qur'an dan hadits itu pokok Agama Islam?

Mq: Ya betul, saya mengakui.

Mt: Kepada siapa Tuan bertaqlid ?

Mq: Kepada Imam Syafi'i

Mt: Oh Kalau begitu kitab Imam Syafi'i tertulis dalam bahasa yang Tuan tahu?

Mq: Tidak. Kitab-kitab Imam Syafi'i tertulis dengan bahasa Arab juga.

Mt: Oh Kalau begitu yang Tuan tidak mengerti ialah bahasa Arab Qur'an dan Hadits, tetapi Tuan mengerti bahasa Arab Imam Syafi'i.

Mq: Tidak Dua-duanya saya tidak mengerti.

Mt: Jadi, bagaimana Tuan bertaqlid?

Mq: Guru-guru yang tahu bahasa Arab menerangkan kepada saya.

Mt: Kalau begitu, guru Tuan tahu bahasa Arab?

Mq: Ya, betul tahu.

Mt: Kalau tahu, mengapa ia tidak mengambil keterangan dari Qur'an dan Hadits lalu menerangkannya kepada Tuan?

Mq: Di zaman ini kita orang Islam tidak boleh mengambil hukum dari Quran dan Hadits. Cuma wajib *taqlid* saja kepada salah satu dari madzhab yang empat yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali.

Mt: Kalau seorang bertaqlid kepada seorang lain dari empat imam itu, salah atau tidak?

Mq: Tentu salah

Mt: Adakah Imam Syafi'i atau tiga imam itu berkata; kamu tidak boleh berdalil dari Qur'an dan Hadits.

Mq: Entahlah! Tetapi rasanya tidak.

Mt: Baiklah. Adakah Imam Syafi'i atau tiga imam lagi berkata; kamu wajib *bertaqlid* kepada madzhab-madzhab yang empat.

Mq: Rasanya tidak.

Mt: Kalau begitu Tuan dan guru Tuan tidak bermadzhab Syafi'i dan tidak kepada yang tiga lagi?

Mq: Saya tidak tahu apa-apa, cuma saya tahu yang saya ini madzhab Syafi'i.

Mt: Kitab apa yang diajarkan oleh guru Tuan?

Mq: *Safinah, Fat-hoel-Qarib, Fat-hoel-Muin, dan ...*

Mt: Apakah kitab-kitab itu karangan Imam Syafi'i?

Mq: Bukan.

Mt: Kalau begitu mengapa Tuan mengatakan bermadzhab Imam Syafi'i.

Mq: Lantaran kitab-kitab itu isinya diambil dari kitab Imam Syafi'i.

Mt : Dari mana Tuan tahu?

Mq: Guru saya berkata begitu.

Mt: Apakah guru Tuan telah membaca kitab Syafi'i?

Mq: Kabarnya belum.

Mt: Jadi, bagaimana ia berani berkata bahwa kitab-kitab itu diambil dari kitab Imam Syafi'i?

Mq: Cuma denger-denger aja, rupanya dari gurunya.

Mt: Tadi Tuan berkata, sekarang orang Islam tidak boleh mengambil hukum dari Qur'an dan hadits, tetapi mesti diambil dari madzhab yang empat.

Mq: Ya betul.

Mt: Kalau begitu, apakah Qur'an dan Sunnah itu sudah *dimansuhkan* oleh madzhab yang empat?

Mq: Tentu tidak.

Mt: Kalau tidak, mengapa dilarang?

Mq: Entahlah.

Mt: Tadi Tuan berkata, rasanya Imam yang empat tidak

melarang orang mengambil hukum dari Qur'an dan Hadits dan tidak menyuruh manusia *bertaqlid*.

Mq: Ya betul.

Mt: Kalau begitu, siapakah yang berkata begitu?

Mq: Guru saya.

Mt: Mengapa Tuan menurut saja, padahal ia bukan bermadzhab Syafi'i?

Mq: Lantaran ia guru saya dan lebih pandai dari saya.

Mt: Imam Syafi'i tentu lebih pandai dari Tuan, mengapa Tuan tidak turut Imam Syafi'i yang melarang orang *bertaqlid*?

Mq: Saya belum bisa menjawab.

Mt: Tadi Tuan berkata, bahwa orang yang tidak turut bermadzhab itu salah.

Mq: Ya, betul guru saya berkata begitu.

Mt: Baiklah. Apakah sahabat-sahabat Nabi, *tabi'in*, dan lain-lain kaum muslimin sebelum madzhab yang empat itu sesat dan jadi ahli neraka?

Mq: Rasanya tidak.

Mt: Kalau begitu orang yang di luar madzhab empat itu tidak salah?

Mq: Entahlah. Tetapi guru-guru saya berkata salah juga sesat.

Mt: Tadi Tuan berkata bahwa madzhab yang empat itu benar dan wajib diturut.

Mq: Ya betul.

Mt: Coba Tuan pikir, diantara Imam-imam yang empat itu tidak seorang pun membolehkan orang *bertaqlid*, malah keempat imam itu melarang dan menjelekkan orang *bertaqlid*.

Mq: Betul begitu, tetapi maksud perkataan itu ada dua macam, pertama tawadlu (rendah diri) tidak mau dijadikan ikutan, kedua yang mereka larang taqlid itu ialah orang-orang yang pintar seperti mereka. Adapun orang-orang bodoh, tentu boleh *bertaqlid*.



Mt: Darimana Tuan tahu bahwa imam-imam itu melarang taqlid karena tawadlu?

Mq: Guru saya berkata begitu.

Mt: Dari maana guru Tuan tahu?

Mq: Entahlah, bisa jadi dari gurunya pula.

Mt: Apakah guru Tuan menyampaikan perkataan keempat imam yang menunjukkan bahwa mereka melarang taqlid itu karena tawadlu?

Mq: Tidak pernah.

Mt: Dengan alasan apakah guru Tuan berkata bahwa keempat imam melarang *taqlid* itu atas orang-orang yang pandai seperti mereka?

Mq: Guru saya tidak pernah mengemukakan alasan cuma ngomong saja begitu dan kami semua percaya saja.

Mt: Baiklah. Guru Tuan berkata bahwa wajib taqlid itu tentu dengan alasan Qur'an dan Sunnah atau dengan alasan bertaqlid kepada imam-imam, tetapi mereka sudah terang, bahwa imam-imam tidak membenarkan orang-orang bertaqlid. Jadi tentulah alasan membolehkan taqlid itu dari Qur'an dan Sunnah.

Mq: Ya, memang guru-guru dan kyai-kyai selalu membawa alasan dari Qur'an dan Hadits seperti ayat; *fas alu ahladz dzikri ...* dan Hadits *alaa sa-alu idz lam ya'lamu..*

Mt: Adakah imam yang empat membolehkan *taqlid* dengan beralasan ayat-ayat dan Hadits-hadits yang dibawakan oleh guru-guru dan kyai-kyai itu ?

Mq: Tidak tahu dan tidak pernah dengar.

Mt: Kalau begitu, guru-guru dan kyai itu sendiri mengambil dari dalih Qur'an dan Hadits padahal mereka sudah mengharamkan orang berdalil Qur'an dan Hadits. Bagaimana?

Mq: Entahlah, saya tidak bisa jawab.

Mt: Hendaklah Tuan insyaf, bahwa guru-guru itu tidak tetap

pendiriannya. Mereka pandai jadi mujtahid waktu mencari alasan buat jadi muqallid tetapi tidak mau menjadi mujtahid untuk mencari dalil buat jadi mujtahid atau muttabi.

Mq: Menurut pengakuan guru-guru, bahwa mengambil hukum-hukum dari Qur'an dan Sunnah itu terlalu susah.

Mt: Demi Allah tidak susah, saya pernah menjadi guru dan jempolan dari kaum *muqallidin*. Betul Qur'an dan Hadits itu payah dipahami, kalau mau dicari apa-apa yang cocok dengan madzhab. Tetapi kalau benar karena Allah, membuang taqlid lalu memeriksa Qur'an dan Hadits niscaya akan terlihat bahwa Qur'an dan Hadits itu lebih mudah daripada kitab-kitab ulama yang penuh dengan perkataan qola, qarieb, saya tanggung bisa memahami Qur'an dan Hadits dengan mudah, asal saja rajin dan berani membuang taqlid yang dilarang oleh Allah dan Rasul dan imam-imam yang ditaqlidi orang.

Mq: Kalau begitu, semua orang yang tahu bahasa Arab sekedar dapat mengajar *fathul muien*, bisa memeriksa hukum-hukum Qur'an dan Sunnah.

Mt: Memang begitu, tetapi lantaran takut dikatakan jadi kaum muda, jadi kaum Wahhabi, lantaran takut hilang pengaruh, maka kyai-kyai dan guru-guru tidak mau berubah daripada mengaku bermadzhab Syafi'i dengan palsu.

Mq: Apa sebab Tuan bilang palsu?

Mt: Lantaran mereka pakai ushalli, padahal Imam Syafi'i tidak, mereka baca talqin, padahal Imam Syafi'i tidak, mereka makan di rumah orang mati, sedangkan Syafi'i tidak, mereka bikin pasal air musta'mal, padahal Imam Syafi'i tidak, mereka berkata bacaan-bacaan si hidup boleh dibistel (dikirim) ke akhirat atau ke kubur, sedang Syafi'i tidak, mereka bertaqlid, sedang Syafi'i tidak, dan

ada banyak lagi perbuatan-perbuatan mereka yang tidak dibuat atau tidak dibenarkan oleh Syafi'i. Lantaran itu saya berkata mereka palsu.<sup>33</sup>

Selain dengan golongan tradisional, perdebatan dilakukan pula dengan orang-orang yang berpaham kebangsaan. Perdebatan-perdebatan tentang nasionalisme, walaupun tidak di muka umum, diadakan dengan Haji Muchtar Lufti dari Persatuan Muslim Indonesia (PERMI) Minangkabau. Bahkan polemik dengan Soekarno (dari golongan Nasionalis, yang kemudian menjadi presiden RI yang pertama) sering dilakukan oleh A. Hassan.<sup>34</sup> Demikian pula beberapa perdebatan umum dilakukan dengan para pemimpin Kristen dari kelompok *Seventh Day Adventist* (pengikut Advent hari ketujuh),<sup>35</sup> perdebatan dengan para intelektual Belanda seperti Dierhuis, Eisink, dan Profesor Schoemaker. Cendekiawan yang disebut belakangan (Profesor Schoemaker) kemudian masuk Islam dan menjadi sahabat A. Hassan serta menjadi Co-Editor buku *Cultuur Islam* bersama Mohammad Natsir.<sup>36</sup>

Dalam hal ini Federspiel<sup>37</sup> memberikan penilaian sebagai berikut:

Perdebatan terbuka di depan umum yang dilakukan oleh Persis dimaksudkan untuk membangun pandangan umum terhadap suatu persoalan secara terbuka. Dalam sepuluh tahun sebelum Perang Dunia kedua, Persis telah melakukan perdebatan dengan Nahdatul Ulama dan Ittihadul Ulama mengenai masalah taqlid dan talqin, dengan kelompok Ahmadiyah Qadiyan mengenai kenabian dan Nabi Isa, dengan pengikut Adven Hari Ketujuh mengenai agama Kristen, dan dengan seorang pemimpin nasionalis mengenai teori hukum dan pemerintahan sekular. Dalam perdebatan-perdebatan ini banyak sekali penonton yang hadir, karena perdebatan ini berkisar di antara masalah-masalah yang kontroversial sehingga menarik perhatian masyarakat. Ahmad Hassan biasanya mewakili Persis dalam serangkaian perdebatan ini dan terbukti efektif karena ia mampu memformulasikan argumen-argumen dengan mempergunakan teks-teks agama dan akal untuk membuktikan bahwa pendapat-pendapat yang dipegang oleh lawan-lawan Persis itu salah. Walaupun tidak bisa berbuat banyak, berbuat untuk mendamaikan perbedaan-perbedaan

yang ada di antara faksi-faksi yang berdebat, tetapi perdebatan-perdebatan ini benar-benar memberikan forum kepada Persis untuk mengemukakan pandangan-pandangannya, dan Persis, khususnya A. Hassan memperoleh reputasi besar karena berhasil memformulasikan argumen-argumen yang masuk akal dan meyakinkan dalam membela prinsip-prinsip modernis.

## 2. Pendidikan

Dalam aktivitas penyebaran Al-Qur'an dan As-Sunnah sebelum berdiri lembaga-lembaga pendidikan, pelajaran-pelajaran agama dan ilmu-ilmu lainnya diberikan dalam pertemuan-pertemuan dan ceramah-ceramah di tempat pertemuan organisasi ini di kota Bandung. Acara tersebut lebih sering diselenggarakan oleh para anggota Persis secara pribadi daripada diselenggarakan secara resmi oleh organisasi Persis. Dalam hal ini Haji Zamzam menjadi pembicara penting terutama dalam menguraikan perihal aqidah Islamiyah dan tata cara beribadat dalam Islam.<sup>38</sup> Baru kemudian setelah A. Hassan bergabung dalam aktivitas Persis, maka penyebaran paham Al-Qur'an dan As-Sunnah semakin meluas terutama setelah didirikannya kelas pendidikan aqidah dan ibadah.<sup>39</sup> Kelas pendidikan aqidah dan ibadah dalam bentuk madrasah ini pada mulanya dimaksudkan untuk mendidik anak-anak dari anggota Persis, tetapi kemudian diperluas untuk anak-anak di luar anggota. Selain itu diselenggarakan pula kursus-kursus dalam masalah agama untuk orang-orang dewasa yang pada mulanya juga dibatasi hanya untuk para anggota Persis saja. Haji Zamzam dan A. Hassan sangat aktif mengajar pada kursus-kursus ini, dengan menyampaikan berbagai persoalan keagamaan terutama mengenai soal-soal keimanan serta permasalahan ibadat dengan menolak kebiasaan bid'ah. Masalah-masalah yang sangat menarik dan aktual pada waktu itu, seperti poligami dan nasionalisme, juga dibicarakan. Aktivitas penyelenggaraan kelas pendidikan aqidah dan ibadah serta kursus-kursus tersebut telah dimulai sejak tahun 1924.<sup>40</sup>

Sekitar tahun 1927, sebuah kelas atau lebih tepat sebuah

kelompok diskusi, diselenggarakan oleh Persis untuk para pemuda yang sedang menjalani masa studinya pada sekolah-sekolah menengah pemerintah Belanda dan para pemuda yang ingin mempelajari Islam secara sungguh-sungguh. Dalam kelas ini A. Hassan bertindak sebagai guru, tetapi ia pun mengakui meskipun bertindak sebagai guru ia banyak belajar dari pembicaraan yang dilakukan dari kelompok diskusi itu yang menyebabkan dorongan baginya untuk memperoleh pengetahuan sendiri. Masalah-masalah yang muncul dalam diskusi-diskusi itu pula yang memberikan semangat kepadanya untuk lebih banyak lagi menggali sumber-sumber ajaran Islam.<sup>41</sup>

Pada tahun 1915, pemerintah kolonial Belanda mengeluarkan izin tentang penyelenggaraan sistem pendidikan Islam yang diselenggarakan oleh masyarakat. Kesempatan seperti itu dimanfaatkan oleh Persis untuk menyelenggarakan sistem pendidikan menyerupai sekolah. Dalam tahun 1930, salah seorang anggota Persis A. Banama, mendirikan sekolah Pendidikan Islam (Pendis), yang digunakan Persis sebagai fasilitas pertama bagi sekolah menengah dan sekolah guru di Bandung. Organisasi pendidikan ini, yang akhirnya dipimpin oleh Mohammad Natsir pada tahun 1932, mendirikan sekolah menengah pertama (MULO); sebuah sistem pendidikan menengah yang lebih diperluas dan sekolah pendidikan guru di kota Bandung, dan di tahun 1938 telah memulai membuka sekolah-sekolah di lima tempat lain di Jawa.<sup>42</sup> Para pelajar sekolah menengah dan sekolah guru Persis itu harus mengikuti disiplin yang ketat. Pada masa penerimaan murid baru, misalnya, para pelajar itu harus membaca *syahadat* dan mengambil sumpah dengan menyatakan:

1. Menjunjung tinggi agama Allah; tunduk dalam hati dan perkataan, dalam amal dan akhlak, turut kepada perintah Allah dan Rasulnya;
2. Akan senantiasa memperdalam pengetahuan umumnya

- dan dalam ilmu-ilmu keislaman khususnya yang diwajibkan Islam atas setiap muslim dan muslimat;
3. Akan senantiasa usaha dengan tiada putusnya memperbaiki dan mendidik diri sampai menjadi mukmin dalam arti kata yang penuh;
  4. Wajib sembahyang;
  5. Tidak akan meninggalkan puasa wajib;
  6. Akan bersedekah pada jalan Allah berupa harta, pikiran, dan tenaga sekuatnya;
  7. Wajib menurut contoh-contoh yang disunatkan Rasul dan sahabat-sahabatnya;
  8. Wajib menganggap saudara yang tua sebagai bapak, ibu, atau kakak dan saudara yang muda sebagai anak atau adik, dan yang sesama sebagai saudara kandung menurut (sebagaimana) yang telah ditentukan oleh Islam;
  9. Wajib memakai pakaian menurut Islam;
  10. Haram menghampiri hal-hal yang melanggar kesopanan Islam dalam pergaulan lelaki dan perempuan;
  11. Haram minum arak dan sejenisnya;
  12. Haram berjudi;
  13. Haram berdusta;
  14. Haram berkhianat;
  15. Haram melanggar kesopanan terhadap ibu bapak, wajib berkhidmat kepada keduanya sebagaimana yang diwajibkan oleh agama Islam.<sup>43</sup>

Selain itu, Mohammad Natsir mencoba mendirikan berbagai lembaga pendidikan yang pada mulanya merupakan jawaban terhadap tuntutan dari berbagai pihak, termasuk beberapa orang yang mengambil pelajaran privat dalam pelajaran bahasa Inggris dan berbagai pelajaran lain kepadanya. Tuntutan-tuntutan tersebut muncul setelah melihat berdirinya sekolah swasta di Bandung pada waktu itu, yang di dalam sekolah-sekolah swasta tersebut tidak diberikan pelajaran agama Islam.<sup>44</sup>

Di samping lembaga Pendidikan Islam (Pendis), pada tanggal 4 Maret 1936 (10 Zulhijjah 1354 H) Persis mendirikan sebuah pesantren yang disebut “Pesantren Persatuan Islam” untuk membentuk kader-kader yang mempunyai keinginan menyebarkan agama Islam. Selain itu tujuan utama mendirikan Pesantren Persatuan Islam itu adalah untuk mencetak para muballighin yang mampu mendakwahkan, mengajarkan, dan membela serta memelihara agama Islam di mana pun mereka berada. Di Pesantren Persatuan Islam ini A. Hassan bertindak sebagai direktur dan kepala sekolah, sementara Mohammad Natsir, yang telah menyelesaikan pelajaran pendidikan guru yang disponsori oleh pemerintah Belanda, bertindak sebagai penasihat dan juga sebagai guru.<sup>45</sup>

Pada awal berdirinya, Pesantren Persatuan Islam ini menerima pelajar sebanyak 40 orang yang datang dari berbagai daerah seluruh Indonesia, yang kebanyakan datang dari Jawa. Pelajaran yang diberikan di Pesantren Persatuan Islam itu antara lain berbagai ilmu agama yang perlu dikuasai oleh seorang muballigh<sup>46</sup> Persis yakni seorang muballig yang menyampaikan ajaran Al-Qur’an, tajwid, sharaf, nahwu, tarikh, tafsir, hadits, khat, ushul fiqih, akhlak, bayan, badie, ma’ani, manthiq, bahasa Arab, serta ilmu-ilmu lainnya di luar ilmu agama seperti bahasa Melayu, ilmu hisab, ilmu alam, ilmu jurnalistik, serta berbagai ilmu pengetahuan yang dianggap perlu.

Di samping Pesantren Persatuan Islam itu (yang disebut pula pesantren besar, karena dikhususkan untuk para pemuda), diselenggarakan pula pesantren kecil (khusus untuk anak-anak kecil) yang berlangsung sore hari yang diikuti oleh anak-anak laki-laki dan perempuan tidak kurang dari 100 orang. Pesantren Persatuan Islam dan pesantren kecil tersebut bertempat di Jalan Pangeran Sumedang (sekarang jalan Otto Iskandardinata) di bawah asuhan A. Hassan (untuk pesantren Persatuan Islam) dan ustadz Hasan Hamid, yang sebelumnya adalah guru di sekolah Al-Irsyad di Jakarta. yang dibantu oleh ustadz Muhammad dan ustadz E. Abdurrahman (untuk pesantren kecil).<sup>47</sup>

Pada tahun 1938 Persis mempunyai sekolah-sekolah setingkat HIS pada lima tempat di Jawa Barat. Muridnya terdiri dari anak-anak setempat, tetapi beberapa diantaranya berasal dari Sumatera (terutama Aceh), Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Menjelang tahun 1942, kira-kira terdapat 50 orang siswa telah berhasil menyelesaikan studinya di MULO dan antara 30 dan 40 orang telah berhasil menyelesaikan sekolah guru Persis. Para lulusan ini pada umumnya kembali ke tempat asal mereka masing-masing dan membuka sekolah-sekolah baru atau bergabung dengan sekolah-sekolah yang telah ada yang diusahakan oleh organisasi-organisasi pembaharu lainnya.<sup>48</sup>

Setelah Pesantren Persatuan Islam berjalan kurang lebih tiga tahun, Pesantren Persatuan Islam (pesantren besar untuk para pemuda) pindah ke Bangil pada bulan Maret 1940 termasuk A. Hassan<sup>49</sup> dan Muhammad Ali Hamidi (putera ustadz Hasan Hamid) beserta sekitar 25 orang santri dari 40 orang santri angkatan pertama, yang ingin meneruskan pelajarannya turut pula pindah ke Bangil.<sup>50</sup> Sedangkan Pesantren Persatuan Islam yang diselenggarakan untuk anak-anak terus berjalan di kota Bandung di bawah pimpinan ustadz E. Abdurrahman dan ustadz O. Qomaruddin, tempat dan waktu yang biasa dipergunakan oleh pesantren besar dipergunakan oleh Pendidikan Islam, HIS, MULO, dan Sekolah Guru Persatuan Islam.<sup>51</sup>

Pada awalnya Pesantren Persatuan Islam, sebelum 1935, tidak merupakan bagian dari jam'iyah yang diurus oleh Persis, tetapi merupakan pesantren yang mempergunakan tempat dan madrasah Persis karenanya ada kalanya guru-gurunya masih memberikan pelajaran yang berpaham *kolot* (tradisional).<sup>52</sup> Namun demikian pada perkembangan selanjutnya setelah diresmikan berdirinya pesantren Persatuan Islam pada tanggal 4 Maret 1936 (1 Dzulhijjah 1354 H) lembaga-lembaga pendidikan yang mempergunakan tempat milik Persis berada di bawah naungan organisasi Persis, beserta pesantren Persatuan Islamnya. Hasilnya, para pemuda dan anak-anak yang dididik di pesantren Persatuan Islam dicetak menjadi



pelopor dan pemimpin Persis di masa mendatang serta di daerah-daerah tempat asalnya, mereka bertindak selaku muballig Persis dan menjadi pelopor berdirinya cabang-cabang Persis di berbagai tempat di seluruh Indonesia.

### 3. Publikasi

Pada suatu ketika, seorang pendeta berceramah tentang kenabian Nabi Muhammad di hadapan murid-murid AMS yang diwajibkan mengikuti acara itu di gereja. Dalam acara ini Mohammad Natsir dan Fachruddin Al-Khahiri (dua murid A. Hassan yang bersekolah di AMS) terpaksa mengikutinya. Dalam ceramahnya, sang pendeta yang pada mulanya hendak menguraikan tentang kenabian Nabi Muhammad dan Islam, ternyata menyampaikan ceramahnya hanya berisi dengan hinaan (terhadap Islam) tanpa dasar yang kuat. Menghadapi masalah seperti ini, Komite Pembela Islam<sup>53</sup> mengambil tindakan dengan membuat pernyataan dan uraian yang dimuat dalam surat kabar untuk menunjukkan kekeliruan ceramah pendeta tersebut. Natsir ditugasi untuk membuat bantahannya. Pada awalnya redaksi surat kabar A.I.D. menolak, tetapi setelah Natsir menunjukkan bahwa ceramah itu sendiri dimuat, barulah redaksi bersedia menerima bantahan tersebut. Begitulah aktivitas Komite Pembela Islam menjalankan kegiatannya,<sup>54</sup> jika muncul masalah atau penghinaan terhadap Islam maka segera muncul reaksi dan tanggapan untuk membantahnya. Reaksi, tanggapan, dan bantahan dari Komite Pembela Islam ini muncul dalam majalah *Pembela Islam* yang mulai terbit sejak bulan Oktober 1929.<sup>55</sup>

Majalah *Pembela Islam* yang diterbitkan oleh Persis inilah yang memberikan kesempatan kepada Natsir dan A. Hassan untuk mengeluarkan pendapatnya. Natsir sangat menaruh perhatian terhadap berbagai persoalan yang muncul, terutama yang menyangkut masalah keislaman<sup>56</sup> melalui majalah *Pembela Islam* sebagai penyalur ide dan pendapatnya. Majalah *Pembela Islam* merupakan cerminan dari sikap “menentang” Persis dengan

maksud untuk menegakkan ajaran-ajaran Islam yang dikecam oleh pihak-pihak yang membenci Islam, serta menyebarkan pemikiran-pemikiran dari Persis sendiri. Majalah *Pembela Islam* dalam sirkulasinya mencapai 2000 eksemplar, sehingga dapat dikatakan tersebar di seluruh Indonesia, dengan penyebaran antara lain ke Sulawesi, Kalimantan, Minangkabau, dan Jawa Barat sendiri, bahkan tersebar pula di Malaya dan Muangthai. Para pembacanya terutama adalah golongan pembaharu, seperti para anggota Muhammadiyah dan Al-Irsyad.<sup>57</sup>

Publikasi majalah *Pembela Islam* ini terpaksa berhenti karena kesulitan keuangan untuk biaya terbitnya yang semata-mata dipikul oleh A. Hassan<sup>58</sup> serta akibat larangan terbit yang dikeluarkan oleh pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1935 dengan alasan telah menyerang agama Kristen yang dilindungi oleh pemerintah. Pada akhirnya, majalah *Pembela Islam* setelah mencapai nomor 71 dalam kurun waktu enam tahun, pada tahun 1935 terhenti sama sekali.<sup>59</sup>

Selain majalah *Pembela Islam* dalam bulan November 1931 Persis menerbitkan majalah *Al-Fatwa* dengan menggunakan bahasa Indonesia yang dicetak dengan huruf Arab.<sup>60</sup> Majalah ini isinya hanya membicarakan masalah agama semata-mata tanpa sikap menentang terhadap pihak-pihak bukan Islam. Sesuai dengan namanya *Al-Fatwa* majalah ini lebih banyak berisi pengetahuan-pengetahuan agama serta hukum-hukum Islam yang berdasarkan atas sumber aslinya, Al-Qur'an dan As-Sunnah. Selanjutnya majalah *Al-Fatwa* memuat ruang tafsir Al-Qur'an mulai dari surah Al-Fatihah dan disambung dengan Juz Amma dari surat An-nas, ruang soal jawab tentang syah tidaknya suatu hadits, ruang keterangan tentang hadits-hadits dalaif (lemah) dan hadits maudlu (palsu) menurut kaidah kitab fikih, ruang soal jawab mengenai masalah-masalah agama dengan keterangan Al-Qur'an dan Sunnah Rasul, ruang pepatah-pepatah, dan ruang nasihat-nasihat dari tokoh-tokoh Islam pada masa lampau. Majalah *Al-Fatwa* ini diasuh oleh Muhammad Yunus, Haji Zamzam, Muhammad Ma'shum, dan A. Hassan.<sup>61</sup> Majalah *Al-Fatwa*

mempunyai sirkulasi sekitar 1000 eksemplar yang tersebar sampai ke Sumatera dan Kalimantan, serta kira-kira 100 pelanggan terdapat di Singapura. Publikasi majalah *Al-Fatwa* ini terhenti pada bulan Oktober 1933 setelah terbit 20 nomor.<sup>62</sup>

Setelah majalah *Pembela Islam* dan *Al Fatwa* tidak terbit lagi, sebagai penggantinya terbitlah majalah *Al-Lisan* pada tanggal 27 Desember 1935. Sebagaimana majalah sebelumnya, majalah ini dijadikan pula sebagai alat untuk membentangkan garis-garis perjuangan Persis, serta sebagai alat propaganda dan penangkis serangan-serangan yang dilancarkan oleh lawan-lawannya. Majalah *Al-Lisan* nomor 1 sampai 46 terbit di Bandung, tetapi sejak bulan Mei 1940 mulai nomor 47 sampai dengan nomor 65 (nomor terbitan terakhir) terbit di Bangil bersamaan dengan pindahannya A. Hassan beserta beberapa orang muridnya ke Bangil. Majalah ini tidak terbit lagi sejak 1 Juni 1942 setelah menerbitkan 65 nomor dengan sirkulasi rata-rata mencapai 2000 eksemplar.<sup>63</sup>

Setelah itu, pada 1937 terbitlah majalah *At-Taqwa* berbahasa Sunda untuk memenuhi kebutuhan orang-orang Sunda yang tidak mengerti bahasa Indonesia. Majalah *At-Taqwa* ini dipimpin oleh E. Abdurrahman dan O. Qomaruddin Saleh dengan isi yang tidak jauh berbeda dengan *Al-Lisan*. Majalah ini terbit sampai nomor 20 dan terhenti penerbitannya sejak tahun 1941, sirkulasinya mencapai 1000 eksemplar.<sup>64</sup> Pada tahun yang sama (1937) selain majalah *At-Taqwa*, terbit pula majalah *Lasykar Islam* yang merupakan kelanjutan dari majalah *Pembela Islam*. Dua tahun kemudian terbit kumpulan-kumpulan artikel yang diambil dari majalah *Al-Lisan* dengan judul *Al-Hikam* (mutiara hikmah).<sup>65</sup>

Bagian penting dari semua penerbitan yang dikeluarkan oleh Persis adalah kolom *Sual Jawab*, dimana salah seorang staf editorialnya, biasanya A. Hassan tetapi kadangkala Haji Mahmood Aziz atau Moenawar Chalil, menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh para pembaca mengenai masalah-masalah penting keagamaan, dari masalah ibadah hingga perilaku sosial dan politik.

Dalam menjawab berbagai persoalan tersebut, diambil dengan menggunakan literatur yang tepat dalam mengeluarkan fatwa atau keputusan agama, karena sumber-sumber keagamaan dipakai sebagai dasar bagi keputusan-keputusan itu. Format keputusan-keputusan itu sangat sederhana. Pertanyaan dari si penanya ditulis, kemudian jawabannya merujuk kepada sumber-sumber tertulis yang digunakan dan dituliskan dalam jawaban pada kolom ini; pertama ditulis teks aslinya dalam huruf dan bahasa Arab, kemudian setelah sisipan kata artinya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Kemudian dinyatakan pendapat dari si penjawab. Kutipan dari sumber-sumber rujukan sengaja ditulis agar mendorong para pembaca mempelajari aslinya jika ia mampu, di samping untuk menunjukkan rujukan asli, terlepas dari kesulitan-kesulitan terjemahan. Surat-surat pembaca kepada majalah Pembela Islam, misalnya menunjukkan bahwa kolom *Sual Jawab* dibaca dengan baik, bahkan koleksi fatwa yang terbit dalam publikasi-publikasi Persis di berbagai majalah telah diterbitkan dalam beberapa jilid selama tahun 1930-an dengan judul kolektif *Sual-Djawab*.<sup>66</sup>

Di samping publikasi-publikasi periodikal, Persis menerbitkan pamflet-pamflet dan monograf-monograf singkat hasil karya para anggotanya, baik secara individual maupun kelompok yang merefleksikan filsafat dan pandangan organisasi. Kitab *Pengadjaran Shalat dan At-Tauhid*, yang masing-masing kemudian dicetak ulang berkali-kali, memuat sketsa lengkap semua keyakinan Islam ortodoks, yang dilengkapi sejumlah rujukan kepada Qur'an dan Hadits. Sejumlah buku lain, semisal *Kitab Zakat* dan *Risalah Djoem'ah*, dimaksudkan untuk memberikan gambaran tentang kewajiban dan perilaku agama kepada umat Islam. Serial buku, terutama buku *Kesopanan Tinggi* dan *Al-Moehtar*, mengemukakan garis besar sejarah Islam dan mengagungkan sejarah Islam, yang terang-terangan bertujuan untuk meyakinkan umat Islam Indonesia akan kebesaran-kebesaran masa silam umat Islam di samping untuk menghadapi kaum nasionalis sekuler, yang memandang masa silam

Hindu Jawa sebagai jaman keemasan Indonesia.<sup>67</sup>

Sejumlah buku juga ditulis untuk merangsang pembaruan-pembaruan dalam praktik religius kontemporer yang dianggap salah oleh anggota-anggota Persis, semisal praktik-praktik yang dijelaskan dalam *Kitab Talqin Orang Wet (Kitab Talqin menurut Hukum Islam)*, yang memuat praktik-praktik penguburan yang berlaku dan dimaksudkan untuk menolak praktik-praktik yang biasa dilakukan oleh kaum tua. Selain itu, masalah ekonomi pun tidak luput dari perhatian Persis, meskipun tidak secara khusus mengkajinya. Buku-buku yang berjudul *Kitab Ribaa* dan *Risalah Pendjawab Debatan T. Soelaiman Thojib* mengenai Kitab Ribaa, misalnya, digunakan untuk menjelaskan secara lengkap posisi Persis mengenai masalah bunga dan rente yang kemudian ramai didiskusikan oleh umat Islam pada tahun 1930-an yang disebabkan munculnya praktik ekonomi melalui bank, tabungan-tabungan, rekening-rekening, dan asuransi. Demikian pula *Qamoos Al-Baja (Kamus Istilah)*, kamus ringkas istilah-istilah Arab yang digunakan dalam bahasa Melayu, dan tafsir Qur'an dalam bahasa Melayu dan Sunda yang berjudul *Al-Furqon* hasil karya A. Hassan merupakan kamus dan tafsir Al-Qur'an pertama yang dipersiapkan oleh Persis. Selain itu, sejumlah buku dan pamflet yang ditulis oleh Sabirin yang berjudul *Poeasa, Mengandung Pendidikan Hygiene (Kesehatan Toeboeh)*, *Physick (Tabi'at)*, dan *Moreele Dicipline (Boedi Pekerti)*, telah merefleksikan perhatian anggota Persis untuk mengkaji agama dengan pendekatan saintifik kontemporer<sup>68</sup>

#### **4. Tablig dan Dakwah**

Penyebaran paham yang dilakukan oleh Persis, yakni paham pemurnian ajaran Islam dengan mengembalikan umat kepada tuntutan Al-Qur'an dan As-Sunnah, selain dilakukan melalui forum perdebatan dan penerbitan majalah-majalah, dilakukan pula melalui kegiatan tablig dan khotbah di berbagai daerah yang dimotori oleh para muballig Persis terkenal pada masa itu, seperti A. Hassan,

Muhammad Yunus, Muhammad Zamzam, E. Abdurrahman, Fachruddin Al-Khahiri, KHM. Romli, O. Qomaruddin, Abdul Razak, Abdullah Ahmad, Muhammad Ali, dan H. Azhari.

Pada tanggal 26 dan 27 Oktober 1935, di Gedung Persis Jalan Pangeran Sumedang, (sekarang Jalan Otto Iskandardinata) diadakan tablig akbar Persis pertama yang dihadiri oleh kira-kira 700 orang serta dihadiri pula oleh beberapa utusan dari Muhammadiyah dan PNI. Tablig akbar itu dimulai dari pukul 20.00 dan dipimpin oleh Fachruddin Al-Khahiri, dengan para pembicara antara lain Ustadz E. Abdurrahman yang membahas masalah *mi'raj*, Fachruddin Al-Khahiri yang menyampaikan asas Persis, dan pandangan umum yang disampaikan oleh H. Zain. Tablig akbar pertama itu dilanjutkan dengan tablig akbar kedua pada tanggal 23 Nopember 1935 yang juga bertempat di Gedung Persis dihadiri oleh sekitar 500 orang. Jumlah yang hadir pada tablig akbar kedua ini lebih sedikit jika dibandingkan dengan tablig akbar pertama, karena pada saat pelaksanaannya turun hujan sangat deras sehingga menyebabkan kurangnya jamaah yang hadir. Pada tablig akbar kedua ini yang menjadi pembicara adalah K.H.M. Romli yang membahas masalah zakat, Ustadz O. Qomaruddin membahas masalah puasa, Ustadz E. Abdurrahman yang membahas masalah taqlid dan K.H. Azhari yang membahas zakat dan puasa.<sup>69</sup>

Selain di kota Bandung dan sekitarnya, tablig Persis juga dilaksanakan di luar Bandung, antara lain pernah dilakukan tablig keliling selama satu minggu antara tanggal 1 hingga 8 Januari 1936, mulai dari Cirebon sampai dengan Jakarta, lalu berturut-turut diadakan tabligh dan kursus kilat anti-Ahmadiyah di masjid Persis Gang Syafi'i dan di lembaga Pendidikan Islam Mr. Cornelis Jakarta. Selain itu dilakukan pertemuan dengan Pimpinan Cabang Persis Cianjur, dan tiba kembali di Bandung pada tanggal 8 Januari 1936. Dalam tablig keliling itu banyak dibicarakan masalah hukum Islam oleh Haji Zamzam dan A. Hassan.<sup>70</sup>

Dalam verslag ringkas tablig yang dikeluarkan oleh Pengurus

Besar (sekarang Pimpinan Pusat) Persis, disebutkan tentang aktivitas tablig di luar kota Bandung lainnya, seperti tablig yang diselenggarakan di Meester Cornelis (Jakarta) pada tanggal 8 Maret 1936 oleh Haji Zamzam yang membahas masalah tauhid dan tarikh, sedangkan A. Hassan bertugas menjawab berbagai pertanyaan yang diajukan. Pada tanggal 14 Maret 1936 diadakan tablig di Cikaso Leles Garut di rumah Pimpinan Cabang Persis Leles, H. Soedjai. Dalam tablig tersebut Haji Zamzam membahas masalah tauhid serta membahas berbagai permasalahan keagamaan. Setelah itu, pada tanggal 15 Maret 1936 diadakan tabligh di rumah H. Zarkasih di Cimuncang Leles Garut. Di tempat lain, di Cianjur diadakan pula tablig akbar yang bertempat di gedung bioskop Roxy, pada tanggal 22 Maret 1936 oleh beberapa orang unsur pimpinan Persis seperti Haji Zamzam yang membahas masalah asas Persis, Mohammad Natsir membahas masalah keislaman, serta Ustadz E. Abdurrahman membahas nabi baru, sedangkan A. Hassan menjawab berbagai pertanyaan yang diajukan.<sup>71</sup> Tablig Persis dilaksanakan pula di berbagai daerah yang telah berdiri cabang Persis, seperti cabang Majalaya Bandung pada tanggal 18 April 1936 oleh Ustadz O. Qomaruddin yang membahas mengenai masalah agama dan ekonomi. Di cabang Betawi (Jakarta) pada tanggal 12 April 1936 bertempat di rumah Tuan Moehamsir di Kampung Utan Panjang Batavia diadakan tablig yang dihadiri oleh sekitar 100 orang. Di Tanjung Priuk dilaksanakan pula tablig akbar pada tanggal 18 April 1936 yang dihadiri oleh 500 jemaah, dengan para pembicara antara lain Tuan Mohammad Syah dari cabang Persis Betawi, Sa'id Mangoen, Ali Harahap, H. Tamim, Mohammad Ali serta A. Hassan. Tablig akbar kembali digelar pada tanggal 9 Mei 1936 di mesjid Empang Gang Abdoellah II (unielaan) Batavia yang dihadiri oleh 700 jemaah, dengan para pembicara antara lain Ustadz Abdurrazaq, Tuan Moegheni, Sa'id Mangoen, dan H. Tamim yang membahas masalah kemunduran umat Islam dan tauhid, sedangkan A. Hassan menjawab berbagai pertanyaan. Selain tablig akbar diadakan pula tablig bulanan di Masjid Penjambon Batavia. Di

luar pulau Jawa dilakukan tablig akbar di cabang Kutaraja Aceh pada tanggal 10 April 1936 dan dua hari kemudian, pada tanggal 12 April berlangsung di rumah Tuan Rassin dengan membahas masalah asas Persis yang disampaikan oleh Tuan Hasbi, masalah ibadah dibahas oleh Ustadz Rais, dan masalah bid'ah dibahas oleh Tuan H. Mingoen<sup>72</sup>

Gerakan penyebaran paham Al-Qur'an dan Sunnah oleh organisasi Persis terus berlangsung dan dijadwal secara rutin di berbagai tempat. Dalam perkembangannya tablig Persis itu banyak sekali memukau para jama'ah, sehingga jama'ah yang mengikuti tablig Persis dari waktu ke waktu terus bertambah. Selain dilakukan oleh para muballig pria, tablig Persis dilakukan pula oleh para mubalig wanita (mubalighah) yang membantu perjuangan Persis untuk menyebarkan ajaran Islam berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah di kalangan kaum wanita. Para mubalighah Persis ini tergabung dalam bagian otonom Persis khusus para wanita (istri) yang disebut Persatuan Islam Istri (Persistri).<sup>73</sup>

Dalam aktivitasnya, Persistri melaksanakan beberapa kegiatan keagamaan seperti acara tablig khusus kaum ibu yang dipimpin oleh Nyonya E. Abdurrahman dan Nyonya Dahniar. Tablig rutin Persistri ini dilaksanakan setiap hari Senin sore di Mesjid Persis Jalan Pangeran Soemedang Bandung. Jemaah yang mengikuti tablig Persistri itu tidak kurang dari 50 orang jemaah setiap kali tablig. Tablig ini tidak saja diikuti oleh ibu-ibu Persistri, tetapi juga ibu-ibu yang bukan anggota bahkan ibu-ibu dari organisasi-organisasi Islam lainnya, seperti Muhammadiyah dan Syarekat Islam.<sup>74</sup> Selain tablig umum yang rutin dilaksanakan pada setiap hari Senin sore, diadakan pula kegiatan lain sejenis kursus mubalighah yang dipimpin oleh Tuan A.D. Haani dan K.H. Muhammad Ramli. Materi pelajaran yang diberikan kepada ibu-ibu peserta Tamhiedul mubalighah (kursus mubalig bagi kaum wanita) antara lain pelajaran ilmu tauhid oleh ibu R. Maryam, pengajaran ayat-ayat Al-Qur'an oleh Nyonya Dahniar, pengajaran ilmu akhlak serta soal-jawab masalah-masalah



ubudiyah oleh K.H. Muhammad Ramli yang dibantu pula oleh Tuan A.D. Haani dan Tuan H. Azhari dalam berbagai masalah agama.<sup>75</sup>

Di luar Bandung Persistri melakukan aktivitas tablig khusus untuk kaum ibu. Dalam Verslag Tablig Persistri, pada tanggal 23 Pebruari 1936 bertempat di sekolah pendidikan Islam Oude Tamarindelaan 152 (Kampung Lima) Batavia Centrum diadakan tablig Persistri Cabang Tanah Abang yang dikunjungi oleh sekitar 250 orang kaum ibu dan remaja puteri. Tablig umum ini dipimpin oleh Nyonya Karsach, dengan para pembicara antara lain Nona Nurjanah, Nyonya Salha, dan Nyonya Bintang. Tablig Persistri di Tanah Abang itu dilaksanakan secara rutin dua kali dalam satu bulan.<sup>76</sup>

Pada malam Ahad tanggal 12 September 1936, diadakan tablig akbar Persistri untuk kaum ibu di Gedung Persis dengan menampilkan para pembicara antara lain; Siti Dahniar, Siti Malehah, Siti Aliyah, R.O. Hasanah, dan Siti Nurjanah. Setelah Persistri menyelenggarakan tablig akbar itu, diadakan pula tablig akbar umum untuk laki-laki dan perempuan pada malam Senin tanggal 13 September 1936 oleh Persis, dengan para pembicara antara lain Tuan Fachruddin, KH. Tamim, Kyai Zakaria, H. Bahaoeddin, Abdul Razak, dan Mohammad Natsir.<sup>77</sup>

Untuk memantapkan dan mengendalikan aktivitas tablig para mubalig Persis, pada tanggal 1 April 1937 Pengurus Besar Persis mengeluarkan maklumat tentang penyajian materi tablig. Adapun isi maklumat tersebut adalah sebagai berikut:

1. PERSATUAN ISLAM sebagai perkumpulan tidak menetapkan salah satu hukum agama atas nama perkumpulan; umpamanya Persis memutuskan ini halal, atau Persis memutuskan itu haram.

PERSATUAN ISLAM berpendirian bahwa hukum agama yang berdasarkan kepada Al-Qur'an dan Hadits, tidak perlu *cap officiel* yang diberi oleh salah satu perkumpulan. Masalahnya dikuatiri, bahwa *cap officiel* itu bisa menghalangi kemerdekaan dalam menetapkan hukum Islam atau

- memeriksa keterangan-keterangan agama, dan menjauhkan mereka dari pokok-pokoknya yang asal.
2. PERSATUAN ISLAM mempunyai satu bahagian pustaka yang memeriksa masalah-masalah agama dan menyiarkan keputusannya, yang diambil dengan alasan-alasan Al-Qur'an dan Hadits, sehingga bisa dipertimbangkan dan dibandingkan oleh orang-orang yang membacanya.
  3. PERSATUAN ISLAM mengundang tiap-tiap muslim, untuk berdialog bilamana ia pandang keputusan itu keliru dengan membawa alasan-alasannya.
  4. PERSATUAN ISLAM mewajibkan kepada mubaligh-mubaligh Persis supaya selalu memperhatikan tiap-tiap masalah yang disiarkan oleh Persis bahagian pustaka juga menegor bilamana mereka berpendirian lain, dengan membawakan alasan-alasan pendirian mereka pula.
  5. Tegoran dalam kalangan Persis ini, menurut cara berikut:
    - a. Dengan surat langsung kepada P.B. Persis (Pengurus Besar Persatuan Islam) dan salinannya kepada Persis bahagian pustaka.
    - b. Dengan rembukan yang teratur menurut organisasi.
  6. Persis bahagian pustaka bersedia setiap waktu *ruju* dari pendiriannya yang salah dan mengumumkan seluas-luasnya supaya menjadi perhatian dan pertimbangan tiap-tiap muslim yang membaca.
  7. Cara bantahan salah satu anggota atau mubaligh (dalam pers atau tabligh), sebelum menegor atau bertukar pikiran terlebih dahulu sebagaimana yang dimaksud di atas (punct 5), sehingga dianggap bukan sebagai tegoran, melainkan sebagai cara yang merusak keamanan dalam perkumpulan. Cara membantah yang macam ini akan diurus oleh P.B. Persis menurut Qanun Persis. Tetapi isi bantahan yang macam ini pun akan mendapat perhatian yang penuh juga dari P.B. Persis dan Persis bahagian pustaka sebagaimana perhatian

yang diberikan kepada tegoran yang teratur (lihat point 5)<sup>78</sup>

Dengan keluarnya maklumat dari Pengurus Besar Persis, telah memberikan warna dan corak baru dalam aktivitas tablig yang diselenggarakan oleh Persis, baik yang diselenggarakan oleh organisasi maupun oleh anggota perseorangan. Selain itu, keterbukaan dalam mengungkapkan permasalahan dengan tidak mau benar sendiri, telah menarik massa untuk mengikuti tablig-tablig Persis di berbagai tempat. Persis dengan mubalig-mubalignya yang sangat tajam dalam menyampaikan dakwah dan terkenal tajam lidah, telah menggemparkan dunia Islam Indonesia dengan istilah-istilah tajamnya dalam membasmi bid'ah, khurafat, takhayul, serta paham-paham yang menyesatkan. Di samping kegegeran masyarakat Islam yang ditimbulkannya, banyak ulama yang dibangunkan dari "tidur nyenyaknya," kemudian kembali menunaikan kewajiban menghadapi masalah kemasyarakatan yang selalu berubah. Tidak mengherankan kiranya apabila di kemudian hari dari Persis itu timbul para pemimpin Islam yang berwatak.<sup>79</sup>

Selain melalui tablig dalam menyebarkan pahamnya, Persis melakukan pula serangkaian aktivitas nyata, terutama yang banyak dilakukan oleh Pemuda Persis.<sup>80</sup> Pemuda Persis tampil sebagai pelopor aktivitas sosial kemasyarakatan dan penggerak massa melakukan praktek ibadah menurut Al-Qur'an dan Sunnah. Contoh aktivitas itu dilakukan oleh Pemuda Persis di kota Bandung menjelang Shalat Idul Fitri, dengan membagikan zakat fitrah secara langsung kepada fakir-miskin tidak kurang dari 500 orang. Penyelenggaraan pemungutan dan pembagian zakat fitrah menjelang shalat led dianggap oleh golongan tradisional sebagai upaya cari muka dan ingin dipuji. Namun meskipun demikian, praktik tersebut terus dilakukan sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an dan As-Sunnah. Pemuda Persis juga memelopori penyelenggaraan shalat Idul Fitri di lapangan (tidak di dalam masjid). Pada waktu itu Persis dan Pemuda Persis mendapat tantangan dan cemoohan yang luar biasa dari umat Islam lainnya,

sehingga pada saat penyelenggaraan shalat Ied yang pertama di lapangan (dengan tujuan ingin melaksanakan ajaran Al-Qur'an dan As-Sunnah) yang berlangsung di lapangan Tegallega Bandung, para Pemuda Persis serta anggota Persis dan para simpatisan lainnya tidak sedikit yang membawa golok, karena sebelumnya telah mendapat ancaman akan diserbu dan dikeroyok oleh umat Islam lainnya yang tidak sepaham karena dianggap lain dari yang lain. Tidak kurang pula polisi pemerintah kolonial Belanda menjaga lapangan Tegallega tempat berlangsungnya shalat Ied. Demikian pula dalam penyelenggaraan aktivitas nyata lainnya yang dilakukan Persis dengan bantuan Pemuda Persis, seperti pembagian daging hewan qurban pada saat hari raya Iedul Adha kepada fakir-miskin, serta penyelenggaraan khitanan masal yang pertama kali dilakukan Persis setiap hari raya Iedul Adha, juga banyak dicemoohkan orang, diejek, dan dicaci maki.<sup>81</sup>

Demikianlah pada awal abad ke-20, antara tahun 1920-1930-an, Persis telah membawa arus gerakan pembaruan dalam dinamika pemikiran keislaman di Indonesia. Serangkaian aktivitas Persis yang mengibarkan panji kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah telah membawa perubahan fundamental terhadap kehidupan praktik keislaman. Meskipun pada tahap awal aktivitas Persis dilancarkan dengan isu-isu kontroversial dengan gebrakan-gebrakan yang membuat umat Islam lainnya kaget, namun tindakan ini telah memaksa pikiran-pikiran mereka lebih terbuka dan kritis. "Pintu" ijtihad pun dipaksa dibuka selebar-lebarnya.

Tidak hanya itu, dalam kemelut politik antara organisasi-organisasi gerakan politik kebangsaan dengan pemerintah kolonial Belanda, Persis pun tidak pernah ketinggalan dalam upaya aktif memperjuangkan berbagai tuntutan kepada pemerintah, terutama dalam tuntutan Indonesia berparlemen. Persis ikut memberikan bantuan dan dukungannya bersama-sama dengan partai politik yang ada. Demikian pula Persis ikut tampil ke depan dalam mengemukakan ketidaksetujuannya terhadap rencana undang-

undang kolonial anti-poligami dalam *volksraad* pada tahun 1936. Soal poligami ini sudah semakin keras dibicarakan orang, karena tata cara perkawinan di Indonesia tidak akan menggunakan tata cara Islam, tetapi akan diadakan perjanjian sesuka hati antara pihak laki-laki dengan pihak perempuan yang ditetapkan menurut undang-undang. Dalam usaha menentang poligami ini, Persis melakukannya pula melalui perdebatan dan polemik. Bahkan ketika Soekarno dengan massa PNI (Partai Nasional Indonesia) menolak poligami, Mohammad Natsir dari Persis tetap mempertahankan pendapat berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah bahwa poligami tidak dilarang.<sup>82</sup>

#### **D. Perkembangan Lebih Lanjut**

Berbagai upaya telah dilakukan Persis dalam menyebarkan paham kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah. Segala daya dan perhatian Persis tercurah untuk itu, sehingga Persis pada umumnya kurang memberikan tekanan bagi kegiatan organisasinya sendiri. Persis tidak terlalu berniat untuk membentuk banyak cabang atau menambah sebanyak mungkin anggotanya. Pembentukan sebuah cabang bergantung semata-mata kepada inisiatif peminat dan tidak didasarkan kepada suatu rencana yang dilakukan oleh pimpinan organisasi itu sendiri. Namun demikian pengaruh dari organisasi Persis ini jauh lebih besar daripada jumlah cabang ataupun anggotanya. Hal ini dapat dilihat dari jumlah cabang yang bertebaran di berbagai tempat (yang tercatat sampai tahun 1942) antara lain Bogor, Jakarta, Leles Garut, Banjaran, Surabaya, Malang, Bangil, Padang, Sibolga, Kutaraja, Banjarmasin, dan Gorontalo.<sup>83</sup>

Perhatian terhadap perluasan jumlah anggota dan cabang memang bukan merupakan garapan yang paling utama bagi Persis, hal itu terlihat pada konferensi (Muktamar) Persis ketiga pada tanggal 24 dan 25 Desember 1936 di Gedung Persis Jalan Pangeran Sumedang. Muktamar itu dihadiri oleh 300 orang anggota dari berbagai cabang para undangan,<sup>84</sup> dan membicarakan masalah-masalah yang berhubungan dengan pembinaan intern organisasi,

bukan memperluas jumlah cabang maupun anggota. Adapun keputusan-keputusan dalam Mukhtamar Persis ketiga adalah:

1. Menetapkan Qanun Persis yang baru
2. Menetapkan Qanun Persistri, sebagai bahagian Istri dari Persis
3. Menetapkan Qanun Pendidikan Islam, sebagai bahagian sekolah dari Persis.<sup>85</sup>

Untuk memantapkan roda jam'iyah dan legalisasi gerakan organisasi, Mohammad Natsir berusaha keras untuk mendapatkan status badan hukum organisasi dari pemerintah kolonial Belanda. Pengajuan badan hukum Persis oleh Mohammad Natsir diajukan pada tanggal 3 Agustus 1938, namun baru dapat disetujui pada tanggal 24 Agustus 1939 dengan keluarnya status badan hukum bagi Persis dari *Directeur van Justitie* (Badan Kehakiman) dengan nomor: A.43/30/20, tertanggal 24 Agustus 1939.<sup>86</sup>

Menjelang dasawarsa akhir pemerintahan kolonial Belanda, hubungan antara organisasi-organisasi Islam dan kalangan nasionalis yang netral agama, yang bermusuhan sejak awal tahun 1920-an sampai dengan tahun 1930-an membalik dengan adanya GAPI (Gabungan Politik Indonesia) pada tahun 1939 serta MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia),<sup>87</sup> dan persatuan *Vokbonden* Pegawai Negeri (pemerintah kolonial) yaitu Federasi Pekerja dalam jawatan pemerintahan.

Beberapa bulan sebelum invansi Jepang ke Indonesia, kalangan nasionalis yang netral agama sebagai badan eksekutif dari GAPI dan MIAI dalam Majelis Rakyat Indonesia (MRI) yang dibentuk pada tahun 1941 sebagai forum pertemuan antara GAPI dan MIAI, menghimbau kepada masyarakat agar memberikan bantuan penuh guna mempertahankan ketertiban dan keamanan serta mematuhi dengan sungguh-sungguh semua instruksi yang dikeluarkan oleh pemerintah. Mereka juga mengajak pemerintah kolonial Belanda untuk bersama-sama membentuk suatu susunan masyarakat yang baru di Indonesia. Sebaliknya sikap kalangan Islam terhadap Belanda

terus mengeras terutama tampak dalam pembicaraan-pembicaraan pada permulaan tahun 1942, bahwa pemerintah kolonial melihat kalangan nasionalis yang netral agama sebagai wakil satu-satunya rakyat Indonesia.<sup>88</sup>

Sementara itu, Persis yang duduk dalam keanggotaan MIAI sejak tahun 1941, mulai menampakkan aktivitasnya dalam tubuh MIAI terutama dalam menghadapi periode akhir penjajahan kolonial Belanda. Dengan diwakili oleh A. Hassan, Persis duduk sebagai ketua bagian pembelaan Islam dalam MIAI. Hal ini merupakan tanda dan kenyataan bahwa masyarakat dan organisasi-organisasi Islam yang ada pada waktu itu telah mengakui keberanian, kegigihan, dan ketangkasan Persis dalam membela hak dan kebenaran Islam terhadap siapapun dan dimanapun berada. Kepercayaan masyarakat terhadap paham-paham yang dikemukakan Persis dalam menegakkan Al-Qur'an dan As-Sunnah mulai kelihatan berhasil, pada awal berdirinya tahun 1923 jumlah anggota Persis kira-kira hanya selusin anggota. Mereka yang berpartisipasi dalam shalat Jum'at yang diselenggarakan oleh Persis di Bandung sendiri, misalnya, tidak pernah mencapai 300 orang, namun menjelang tahun 1942, pada saat invansi Jepang ke Indonesia, jama'ah Persis telah dapat mengisi enam buah mesjid di kota Bandung yang dihadiri oleh sekitar 500 jama'ah.<sup>89</sup>

Demikianlah, di awal abad ke-20 Persis tampil dalam pentas sejarah pergerakan umat Islam Indonesia sebagai kelompok *mujaddid* dalam menegakkan Al-Qur'an dan As-Sunnah. Tampilnya Persis dalam kelompok modernis pada percaturan gerak pembaruan Islam Indonesia merupakan jawaban atas tantangan kondisi umat Islam yang terbelenggu oleh khurafat, bid'ah, takhayul, syirik, serta paham-paham yang menyesatkan. Perjalanan Persis dalam pentas sejarah tidaklah berhenti hanya pada masa penjajahan kolonial Belanda, tetapi terus melangkah mengisi ruang dan waktu menentang segala macam pengaruh yang meracuni kehidupan umat Islam. Masa akhir penjajahan kolonial Belanda, justru merupakan awal aktivitas

organisasi ini dalam menghadapi imperialisme Jepang yang tidak kalah kejamnya dengan imperialisme Belanda dalam mematahkan dan melumpuhkan jiwa potensi kaum muslimin. Perjuangan dengan corak baru dalam menghadapi segala macam tantangan baru, akan terus berlangsung dalam gerakan sejarah di masa mendatang.

---

### Catatan Kaki:

<sup>1</sup> Lihat Deliar Noer, *Partai di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987, hlm. 5.

<sup>2</sup> Sebuah komunitas yang bekerja di sektor perekonomian (di pasar) yang kemudian menjadi sebutan bagi sekelompok masyarakat yang memiliki lebih banyak kebebasan dalam hal adat istiadat, mereka lebih bebas dibandingkan dengan para pegawai atau *menak* (petinggi/bangsawan Sunda)..

<sup>3</sup> Lihat majalah *Risalah*, Bandung: Bagian Penyiaran PP. Persis, 1990, Mei, hlm. 12.

<sup>4</sup> Lihat Ajip Rosidi, *M. Natsir: Sebuah Biografi*, Jakarta: Giri Mukri Pasaka, 1990, hlm. 15-17.

<sup>5</sup> Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1990-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980, hlm. 95-96.

<sup>6</sup> Deliar Noer, *Ibid*, hlm. 96.

<sup>7</sup> Seorang pedagang yang memberikan perhatian dalam masalah-masalah keagamaan. Ia berasal dari Padang dan bertempat tinggal di Surabaya. Ia mempelopori kaum muda dalam perdebatan tentang masalah-masalah agama dengan kaum tua di Surabaya.

<sup>8</sup> Deliar Noer, *Loc.Cit*.

<sup>9</sup> Lihat *Qanun Asasi dan Qanun Dahili Persatuan Islam*, Bandung: PP. Persis, 1968, hlm.5.

<sup>10</sup> *Ibid*, hlm. 3-8.

<sup>11</sup> Seluruh Qanun Asasi (Anggaran Dasar) Persis menyebut tanggal berdiri organisasi ini pada tanggal 12 September 1923. Kemudian KHA. Ghazali melakukan perhitungan (Hisab) ke tahun hijriyah, bertepatan dengan tanggal 1 Shafar 1342 H. Konversi ini sesuai pula dengan konversi Program Komputer; *Gregorian Conversion* dari Adel A. Al-Rumaih, 1996-1997. Qanun Asasi yang menulis tahun Hijriyah baru terdapat pada Qanun Asasi Persis hasil Muktamar kesebelas Persis di Jakarta tahun 1995.

<sup>12</sup> PP. Persis, *Op.Cit*, hlm. 13-14.

<sup>13</sup> PP. Persis, *Ibid*, hlm. 5-6.



<sup>14</sup> Lihat Howard M. Fiederspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, New York: Cornel University, 1970, hlm. 11.

<sup>15</sup> Deliar Noer, *Op.Cit*, hlm. 97.

<sup>16</sup> Lihat KHM. Isa Anshary, *Manifest Perjuangan Persatuan Islam*, Bandung: PP. Persatuan Islam, 1958, hlm. 6.

<sup>17</sup> PP. Persis, Qanun Asasi ... *Op.Cit*, 1957, hlm. 4-5.

<sup>18</sup> Qanun Asasi yang dikutip adalah Qanun Asasi tahun 1957. Hal ini dimaksudkan untuk melihat kerangka berpikir Persis pada tahap awal. Tujuan dan cita-cita Persis selalu dirumuskan kembali pada setiap Mukhtamar, lima tahun sekali. Rumusan di atas dipilih karena dianggap mendasari Qanun Asasi Persis pada periode berikutnya.

<sup>19</sup> PP. Persis, *Ibid*, hlm.6-7.

<sup>20</sup> PP. Persis, *Ibid*.

<sup>21</sup> PP. Persis, Qanun Asasi ... *Ibid*, 1995, hlm. 6-8.

<sup>22</sup> KH. Eman Sar'an, *Sirah Jihad Persatuan Islam*, (makalah Tazwidu Fityanil Qur'an), Bandung: Pemuda Persis, 1988, hlm. 5.

<sup>23</sup> KH. Sar'an Sar'an, *Ibid*.

<sup>24</sup> Dedy Djamaluddin Malik, "Persis Terdesak Akhirnya Defensif," artikel dalam *Pikiran Rakyat*, Bandung, 1990, hlm.8.

<sup>25</sup> Fahry Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam...* Bandung: Mizan, 1986, hlm. 67.

<sup>26</sup> Komite ini pada awalnya terbentuk dilatarbelakangi oleh suatu kegiatan para ulama Indonesia. Pada suatu saat ada undangan dari Ibnu Saud, Raja Saudi Arabia, kepada kaum muslimin di Indonesia untuk menghadiri kongres di Mekkah. Undangan ini dibicarakan dalam kongres Al-Islam keempat di Jogjakarta (21-27 Agustus 1925) dan kongres kelima di Bandung (6 Februari 1926). Kedua kongres tersebut kelihatannya didominasi oleh golongan pembaharu. Pada kongres di Bandung, KHA.Abdul Wahab atas nama golongan ulama tradisional mengajukan usul antara lain agar kebiasaan-kebiasaan agama seperti membangun kuburan dan ajaran madzhab tetap dipertahankan. Para peserta kongres tidak menyambut baik usulan ini, sehingga KHA.Abdul Wahab dan tiga orang pendukungnya keluar dari Komite Khilafat tersebut. Abdul Wahab selanjutnya mengambil inisiatif dengan mengadakan rapat-rapat para ulama tradisional. Mulanya di Surabaya, kemudian di Pasuruan, Lasem, dan Pati. Mereka bersepakat untuk mendirikan suatu komite yang disebut *Hijaz*. Komite Hijaz inilah yang kemudian diubah namanya menjadi Nahdatul Ulama dalam suatu rapat di Surabaya pada tanggal 31 Januari 1926 yang pada gilirannya organisasi tersebut menjadi wadah berhimpunnya para ulama tradisional dan kelompok orang-orang yang bermadzhab. Lihat Deliar Noer, *Op.Cit*, hlm. 243.

<sup>27</sup> Deliar Noer, *Ibid*, hlm. 242.

<sup>28</sup> Fahry Ali dan Bachtiar Effendi, *Op.Cit*, hlm. 49; Lihat pula Deliar Noer,

*Ibid*, hlm. 242.

<sup>29</sup> Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaruan Islam Indonesia Abad XX*, Yogyakarta: University Press, 1996, hlm. 33-34.

<sup>30</sup> Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam ...Op.Cit*, hlm. 103.

<sup>31</sup> Lihat *Verslag Debat antara Pembela Islam dan Ahmadiyah Qadian*, 1933, hlm. 1-2. Lihat pula KHM. Isa Anshary, *Mujahid Da'wah*, Bandung: CV. Doponegoro, cet ke-3, 1984, hlm. 21. Pembela Islam diwakili oleh A. Hassan dari Persatuan Islam.

<sup>32</sup> Safiq A. Mughni, *Hasan Bandung Pemikir Islam Radikal*, Surabaya: Bina Ilmu, 1980, hlm. 80. Lihat pula Deliar Noer, *Op.Cit*, hlm. 103.

<sup>33</sup> Lihat Majalah *al-Lissan*, Bandung: PP. Persatuan Islam, 1936, hlm. 54-57.

<sup>34</sup> Deliar Noer, *Loc.Cit*.

<sup>35</sup> Deliar Noer, *Ibid*, hlm. 103.

<sup>36</sup> KHM. Isa Anshary, *Mujahid Da'wah...Op.Cit*, hlm. 21-22.

<sup>37</sup> Lihat "Persatuan Islam: Pembaruan Islam Indonesia...". *Op.Cit*, hlm. 33-34.

<sup>38</sup> Safiq A. Mughni, *Op.Cit*, hlm. 67; Federspiel, *Op.Cit*, hlm. 23.

<sup>39</sup> H. Endang Saifuddin Anshary dan Syafiq A. Mughni, *Wajah dan Wijah Seorang Mujtahid*, Bangil: Almuslimun, 1984, hlm. 15.

<sup>40</sup> Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam ...Op.Cit*, hlm. 101.

<sup>41</sup> Deliar Noer, *Ibid*.

<sup>42</sup> Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaruan Islam Indonesia... Op.Cit*, hlm. 23-24.

<sup>43</sup> Lihat Majalah *Dunia Madrasah*, Tahun I Nomor 8, 1953, hlm. 102-103.

<sup>44</sup> Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam ...Op.Cit*, hlm. 102.

<sup>45</sup> Deliar Noer, *Gerakan Modern ...Op.Cit*, hlm. 102; Federspiel, *Persatuan Islam:... Op.Cit*, hlm. 24.

<sup>46</sup> Dalam Qanun Pesantren Persatuan Islam Pasal 6 ayat 3 tentang murid pesantren, disebutkan bahwa murid pesantren harus berjanji akan menjadi guru atau propagandis Persatuan Islam.

<sup>47</sup> Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Mahmudiyah, 1960, hlm. 259. Lihat pula Majalah *Risalah*, Bandung: Bag. Penyiaran PP Persis, Juni 1962, hlm. 10; Federspiel, *Persatuan Islam... Op.Cit*, hlm 24-25.

<sup>48</sup> Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam ...Op.Cit*, hlm. 102.

<sup>49</sup> Penyebab kepindahan A. Hassan dari Bandung ke Bangil, dikarenakan adanya permintaan dari Bibi Wantee yang melihat kehidupan A.Hassan di Bandung kurang menggembirakan, jika dilihat dari segi materi. Namun demikian, bagi A. Hassan kepindahannya itu tidak mematahkan perjuangannya untuk menyebarkan paham Al-Qur'an dan As-Sunnah sehingga kepindahannya

diikuti oleh para santrinya di Pesantren Persatuan Islam. Rencana semula, A. Hassan akan menetap di Surabaya, tetapi kemudian ia mendapatkan tanah di Bangil. Di situlah ia menetap dan mendirikan Pesantren Persatuan Islam Bangil. Semula, ketika masih tinggal di Bandung ia dikenal dengan sebutan A. Hassan Bandung, karena kepindahannya ke Bangil, akhirnya ia dikenal dengan sebutan A. Hassan Bangil. Lihat Syafiq A. Mughni, "Hasan Bandung ...," *Op.Cit.*, hlm. 69-71.

<sup>50</sup> Syafiq A. Mughni, *Ibid.*

<sup>51</sup> Lihat Majalah *Risalah*, Bandung: Bag. Penyiaran PP Persis, Juni 1962, hlm. 10.

<sup>52</sup> Majalah *Risalah*, *Ibid.*

<sup>53</sup> Komite Pembela Islam didirikan di Bandung pada bulan Ramadhan 1347 H (Maret 1929) oleh sejumlah kaum muslimin terutama para anggota Persis yang mencemaskan nasib agama yang dipeluknya yang sering kali menjadi bahan cemoohan, tuduhan, dan celaan yang dilakukan oleh orang-orang yang membencinya. Mereka menyerang dan menanamkan kebencian terhadap Islam dan umat Islam. Komite Pembela Islam ini berada di bawah naungan Persis yang dipimpin oleh Muhammad Zamzam dengan penasehatnya adalah A. Hassan. Untuk menyebarluaskan aktivitas Komite Pembela Islam, terutama dalam mengantisipasi setiap serangan, tuduhan, celaan, dan sejenisnya, terhadap agama Islam, kemudian diterbitkan majalah "Pembela Islam" pada bulan Oktober 1929 yang dicetak di percetakan milik A. Hassan. Lihat Ajip Rosidi, "M. Natsir..." *Op.Cit.*, hlm. 18.

<sup>54</sup> Pokok-pokok kegiatan Komite Pembela Islam adalah: (1) mengumpulkan buku-buku, karangan-karangan, dan selebaran-selebaran yang isinya mencela Islam, baik disengaja maupun tidak; (2) menolak dan menjawab celaan dan tantangan mereka melalui buku-buku, surat kabar, selebaran, atau rapat-rapat umum; (3) memberikan penerangan tentang kebaikan Islam dalam masalah-masalah yang diributkan oleh para pembenci Islam; (4) Mengajak setiap orang dan perkumpulan Islam untuk ikut mendirikan Komite Pembela Islam di tempat masing-masing. Lihat Syafiq A. Mughni, "Hasan Bandung ..." *Op.Cit.*, hlm. 74.

<sup>55</sup> Dalam kata pengantar majalah *Pembela Islam* terbitan pertama disebutkan bahwa majalah ini diterbitkan untuk meneruskan cita-cita Pembela Islam dengan cara mencuci bersih segala daki sebagian umat Islam seperti *khurafat*, dan *bid'ah* yang telah, sedang, dan akan menjadi sumber penghalang kemajuan Islam dimana-mana. Lihat Syafiq A. Mughni, "Hasan Bandung ..." *Ibid.*, hlm. 74.

<sup>56</sup> Sedemikian rupa perhatian Natsir terhadap studi keislaman, sehingga ia menolak tawaran dari pemerintah kolonial Belanda yang akan memberikan beasiswa kepadanya untuk belajar di sekolah tinggi ilmu ekonomi Rotterdam Belanda. Ia malahan memikirkan pendidikan di kalangan anak-anak muslim. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam ...Op.Cit.*, hlm. 100.

<sup>57</sup> Deliar Noer, "Gerakan Modern Islam ..." *Ibid.*

<sup>58</sup> Majalah *Pembela Islam* pada awalnya merupakan majalah bulanan, kemudian terbit dalam dua mingguan, namun kadang-kadang tidak terbit berbulan-bulan karena kesulitan biaya. Pada awalnya penerbitan majalah *Pembela Islam* diterbitkan dan diusahakan oleh Persis dengan ketuanya Haji Zamzam, tetapi lama-lama publikasi majalah ini semata-mata merupakan usaha A. Hassan saja. Lihat Deliar Noer, "Gerakan Modern..." *Ibid*, hlm.100.

<sup>59</sup> Deliar Noer, "Gerakan Modern..." *Ibid*, hlm.100. Lihat pula Endang Saifuddin Anshary dan Syafiq A. Mughni, "Wajah dan Wijah..." *Op.Cit.*, hlm.15-16.

<sup>60</sup> Menurut Redaksi majalah ini, dalam kata pendahuluan yang dimuat pada edisi pertama dinyatakan bahwa huruf Arab dalam majalah tersebut digunakan untuk memenuhi kebutuhan pembaca yang tidak suka atau tidak mampu membaca huruf latin.

<sup>61</sup> Syafiq A. Mughni, "Hasan Bandung ..." *Op.Cit.*, hlm. 74.

<sup>62</sup> Deliar Noer, "Gerakan Modern..." *Ibid*, hlm. 103.

<sup>63</sup> Syafiq A. Mughni, "Hasan Bandung ..." *Op.Cit.*, hlm. 75-76.

<sup>64</sup> Syafiq A. Mughni, *Ibid.*, hlm. 74. Deliar Noer, "Gerakan Modern..." *Op.Cit.*, hlm.104.

<sup>65</sup> Howard M. Federspiel, "Persatuan Islam: Pembaruan Islam..." *Op.Cit*, hlm.26-27.

<sup>66</sup> Koleksi *Sual Djawab* hingga kini dapat dibaca oleh masyarakat luas, karena kontinuitas penerbit Diponegoro yang terus menerus menerbitkan buku ini dalam berpuluh kali cetak ulang. Hal ini menunjukkan koleksi ini diterima dengan baik oleh masyarakat luas. Rubrik soal jawab sejenis hingga sekarang tetap ada dalam kolom majalah Persis yang terbit kemudian, seperti yang secara rutin muncul dalam majalah *Risalah*. Lihat pula. Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaruan Islam Indonesia...* *Op.Cit*, hlm. 28-29.

<sup>67</sup> Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaruan Islam Indonesia...* *Ibid*, hlm. 28.

<sup>68</sup> Howard M. Federspiel, *Ibid*. hlm. 28-29.

<sup>69</sup> Majalah *Al-Lisan*, Bandung: Persatuan Islam, 1935, No.1, hlm. 26.

<sup>70</sup> Majalah *Al-Lisan*, Bandung: Persatuan Islam, 1935, No.2.

<sup>71</sup> Majalah *Al-Lisan*, Bandung: Persatuan Islam, 1935, No.4, hlm.30-34.

<sup>72</sup> Majalah *Al-Lisan*, Bandung: Persatuan Islam, 1935, No.5, hlm. 30-34.

<sup>73</sup> Persistri didirikan di Bandung pada tahun 1936 dan baru diresmikan menjadi bagian otonom Persis pada konferensi Persis ketiga pada tanggal 25 Desember 1936 (Jum'at, 11 Syawal 1355). Pada konferensi itu diputuskan: pertama, menetapkan Qanun Persis yang baru, kedua menetapkan Qanun Persistri sebagai bagian istri dari Persis, ketiga menetapkan Qanun pendidikan Islam sebagai bagian sekolah. Persistri diadakan dan dibina oleh Persis dan berkewajiban untuk menjadi pelopor perjuangan Persis dalam bidang kewanitaan. Persistri berkewajiban menjadi contoh dan teladan yang sejalan

dengan Al-Qur'an dan As-sunnah dalam hal-hal yang berkenaan dengan *ibadah, aqidah, muamalah, dan akhlaq* di dalam kehidupan rumah tangga dan masyarakat (lihat Qanun Dakhili Persis Bab I Pasal 2, 1987:15). Persistri merupakan bagian otonom dari Persis yang menghimpun para wanita Persis dan dibimbing dalam bagian wanita dengan hak otonomi agar dapat melaksanakan rencana jihad Persis dalam bidang kewanitaan (lihat Qanun Persistri Bab I Pasal 1 dan 2, 1984:5), sedangkan kehidupan jamaah/jam'iyah Persistri adalah hidup berjamaah, berimamah, dan berimarah seperti yang dicontohkan Rasulullah dengan sifat jam'iyah sebagai organisasi pendidikan, tabligh, dan kemasyarakatan. Lihat, *Qaidah Persistri Bab I Pasal 3*, Bandung: Persatuan Islam Persistri.

<sup>74</sup> Majalah *Al-Lisan*, Bandung: Persatuan Islam, 1936, No.1, hlm. 26.

<sup>75</sup> Majalah *Al-Lisan*, Bandung: Persatuan Islam, 1936, No.3, hlm. 31.

<sup>76</sup> Majalah *Al-Lisan*, Bandung: Persatuan Islam, 1936, No.3, hlm. 29.

<sup>77</sup> Majalah *Al-Lisan*, Bandung: Persatuan Islam, 1936, No.89, hlm. 38.

<sup>78</sup> Maklumat yang dikutip tidak menggunakan ejaan penulisan seperti yang tercantum dalam majalah (naskah aslinya), namun tidak mengubah isi dan maksud kalimatnya. Lihat, Majalah *Al-Lisan*, Bandung: Persatuan Islam, 1937, No.16, hlm. 38.

<sup>79</sup> Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, Jakarta: Panitia Penerbit, 1966, hlm. 316.

<sup>80</sup> Pemuda Persis didirikan di Bandung pada tanggal 22 Maret 1936 (Minggu, 28 Zulhijjah 1354) pada saat berlangsung Rapat Anggota di Gedung Persis Jalan Pangeran Soemedang. Sebagaimana disiarkan majalah *Al-Lisan* No. 4 tahun 1936 sebagai berikut; *Ladenvergadering Persatoean Islam: di Gedong Persis pada tg. 22 Maart 1936, djam 9 pagi, diadakan rapat angeauta. Pemimpin Vergadering toean H. Azhari. Jang bitjara, toean-toean Fachroeddin dan Kemas Ahmad. Kepoetoesan:*

*Mengadakan bahagian pemoeda, sebagai voorzitter toean Djodjoe;*

*Mengadakan crediet cooperatie, sebagai voorzitter toean Karta;*

*Mengadakan verbruik cooperatie, sebagai voorzitter toean Heroe.*

Pemuda Persis diadakan dan dibina oleh Persis dengan berkewajiban menjadi kader Persis, barisan pelopor perjuangan Persis dalam alam kepemudaan yang sesuai dengan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah dalam rangka mempersiapkan diri sebagai umat pada masa depan. (Lihat Qanun Dakhili Persis, Bab I Pasal 2, 1987:15). Selain Pemuda Persis ada pula bagian otonom Persis dari kaum wanita muda yang dibina oleh Persistri yang bernama *Jam'iyatul Banaat* yang baru didirikan pada tanggal 28 Pebruari 1954 (Minggu, 24 Jumadit Tsani 1373). (Lihat arsip Muktamar Persis ke-6, 15-18 Desember 1956). *Jam'iyatul Banaat* ini kemudian berubah nama menjadi Pemudi Persis pada Muktamar ke XI Persis di Asrama Haji Pondok Gede Jakarta pada tanggal 4 September 1995 (8 Rabiut Tsani 1416 H.).

<sup>81</sup> Praktek nyata dalam ibadah berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah yang semula dianggap kontroversi, pada perkembangan selanjutnya diikuti oleh

umat Islam lainnya, tidak hanya golongan pembaharu, namun termasuk pula golongan tradisional. Lihat, H. Eman Sar'an, "Sejarah Persatuan Islam," artikel dalam Majalah Pemuda Persis, *Tamadun*, Bandung, 1972, hlm. No.1.

<sup>82</sup> Lihat Majalah *Risalah*, Bandung: PP. Persatuan Islam, Mei 1990, hlm.15.

<sup>83</sup> Deliar Noer, "Gerakan Modern...", *Op.Cit.*, hlm.97.

<sup>84</sup> Diantaranya R.A.A. Wiranatakoesoemah Bupati Bandung serta para wakil dari berbagai perkumpulan seperti Muhammadiyah Cabang Bandung, Muhammadiyah bagian Pemuda Cabang Bandung, Al-Islah Bandung, Perguruan Islamiyyah Bandung, PNI Bandung, PPBM Bandung. Cabang-cabang Persis yang hadir adalah Cabang Kutaraja Aceh, Betawi, Tanah Abang, Bogor, Cianjur, Cimenteng, Bandung, Cirebon, Majalaya, Mr. Cornelis (Jakarta) ditambah pula Cabang Persistri Bogor, Tanah Abang dan Bandung. Konferensi itu diliput oleh pers yang hadir saat itu antara lain; pers Amal, A.I.D., Nicorck, Pemandangan, Perbintjangan, dan Sin Po. Demikian pula wakil-wakil dari pemerintahan ikut hadir. Lihat Majalah *Al-Lisan*, Bandung: Persatuan Islam, 23 Desember 1936, No.13, hlm.36-37.

<sup>85</sup> Majalah *Al-Lisan*, No. 13, 1936, hlm. 36-37.

<sup>86</sup> Lihat lampiran 1 dalam buku ini.

<sup>87</sup> MIAI berdiri pada tahun 1935 dengan beranggotakan tujuh organisasi Islam pada awalnya, yaitu: Sarekat Islam, Muhammadiyah, Al-Islam (Solo), Perserikatan Ulama Majalengka, Al-Irsyad (Surabaya), Hidayatul Islamiyyah (Banyuwangi) dan Al-Khairiyah (Surabaya). Kemudian pada tahun 1941 bertambah menjadi 21 organisasi, termasuk 15 anggota biasa, yaitu Sarekat Islam, Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), Perserikatan Ulama, Al-Irsyad, Jong Islamieten Bond, Al-Islam (Solo), Al-Ittihadul Islamiyah (Sukabumi), Partai Islam Indonesia, Partai Arab Indonesia, Persatuan Ulama Aceh (Sigli), Musyawarat Al-Tholibin (Kandangan Kalimantan), Nahdatul Ulama, Al-Jamiatul Wasliyah, Nurul Islam (Tanjungpanda Bangka Belitung); dan tujuh anggota istimewa, yaitu Al-Hidayatul Islamiyyah (Banyuwangi), Majelis Ulama Toli-Toli Sulawesi, Persatuan Muslimin Minahasa (Menado), Al-Khairiyah (Surabaya), Persatooean Poetra Borneo (Surabaya), Persatuan India Putera Indonesia, dan Persatuan Pelajar Indonesia Malaysia (PPIM) di Mesir yang beranggotakan para pelajar yang berasal dari Indonesia dan Malaysia. Perbedaan antara anggota biasa dengan anggota istimewa terletak pada struktur organisasi. Anggota biasa mempunyai pengurus besar dan cabang-cabang, sedangkan anggota istimewa merupakan organisasi Islam lokal. Lihat Deliar Noer, "Partai di Pentas Nasional...", *Op.Cit.*, hlm.16-17.

<sup>88</sup> Deliar Noer, "Partai di Pentas Nasional...", *Ibid*, hlm. 20-21.

<sup>89</sup> H. Eman Sar'an, "Sejarah Persatuan Islam," ... *Loc.Cit.*

## **Membangun Visi Ideologi Islam: Perjuangan Persatuan Islam di Era Orde Lama**

### **A. Penetrasi Politik Pemerintah Jepang Terhadap Umat Islam**

Di dalam usaha untuk membangun imperium di Asia, Jepang telah mengobarkan perang di Pasifik. Pada tanggal 8 Desember 1941 secara tiba-tiba Jepang menyerbu ke Asia Tenggara dan mengebom Pearl Harbour, sebuah Pangkalan Terbang Angkatan Laut Amerika di Pasifik. Dalam gerakannya ke Selatan, Jepang telah pula menyerbu ke Indonesia (Hindia Belanda). Pada tanggal 11 Januari 1942 tentara Jepang telah mendarat di Tarakan Kalimantan Timur, kemudian mendarat pula di Balikpapan, Pontianak, serta di Samarinda pada tanggal 3 Pebruari 1942. Dalam waktu singkat, pada tanggal 1 Maret 1942 Jepang berhasil mendarat di tiga tempat sekaligus, yakni di Teluk Banten, Eretan Wetan Jawa Barat dan di Kragan Jawa Tengah. Setelah pendaratan itu, ibu kota Batavia (Jakarta) pada tanggal 5 Maret 1942 diumumkan sebagai “Kota Terbuka” yang berarti bahwa kota ini tidak akan dipertahankan oleh pihak Belanda. Pada akhirnya Letnan Jendral H. Ter Poorten, Panglima Angkatan Perang Hindia Belanda atas nama Angkatan Perang Serikat di Indonesia menyerah tanpa syarat kepada tentara Jepang di bawah pimpinan Letnan Jendral Hitoshi Imamura pada tanggal 8 Maret 1942. Dengan

demikian berakhirlah pemerintahan Hindia Belanda di Indonesia dan secara resmi ditegakkan kekuasaan kemaharajaan Jepang. Indonesia memasuki suatu periode baru, yaitu periode pendudukan militer Jepang.<sup>1</sup>

Kemudahan Jepang memasuki wilayah Hindia Belanda diduga jauh sebelum itu pemerintah Jepang telah melakukan persiapan dan propaganda dengan dalih untuk membebaskan saudara-saudaranya di Asia dari penjajah Barat. Hal ini telah menimbulkan simpati dari bangsa-bangsa di Asia, termasuk juga Indonesia, sebagaimana dinyatakan Nasution<sup>2</sup> sebagai berikut:

Kepercayaan kepada Jepang sebagai pengusir kolonialisme Barat besar sekali, juga di Indonesia dengan begitu mudah, Dinas Rahasia Jepang dapat mengadakan semacam gerakan front dalam negeri untuk menikam Belanda di Indonesia dari belakang, jika bala tentaranya mendarat di Indonesia. Rakyat yang memusuhi Belanda menjadi obyek yang baik untuk perang psikologi Jepang, yang dengan demikian akan sangat membantu dan menghemat tenaga tempurnya. Agen-agen rahasianya telah tersebar di seluruh Indonesia.

Rakyat Indonesia yang sebagian besar menganut agama Islam, memang telah tertawan hatinya oleh Jepang, karena pihak kolonial Belanda telah memusuhi dan memerangi Islam secara berlebihan. Selain itu sebagai akibat kekecewaan yang meluas pada rakyat Indonesia terhadap penolakan pihak Belanda mengenai berbagai tuntutan mereka dalam bidang politik sebelum perang Pasifik pecah, di samping itu juga karena kurangnya kesadaran mereka mengenai sifat fasisme dan imperialisme Jepang, rakyat Indonesia umumnya mengharapkan sifat yang lebih kompromistis dari pihak Jepang dalam hal politik. Banyak di antara orang Indonesia yang mendengarkan siaran radio Tokyo walaupun ini diancam hukuman penjara oleh Belanda.<sup>3</sup> Rakyat Indonesia menanti-nantikan kedatangan tentara Jepang secepatnya sebagai 'pembebas', seperti diceritakan oleh Hamka berdasarkan pengalamannya berikut ini:

Meskipun adanya larangan-larangan Belanda dan rintangan-



rintangan, kami senantiasa secara sembunyi-sembunyi mendengarkan radio dari Jepang sehingga kami bisa tahu bilamana mereka (orang-orang Jepang) akan datang ke sini. Dan ketika mereka benar-benar datang, ribuan orang kami yang berkumpul di depan mesjid Agung Medan menerima mereka dengan pekikan yang keras... “Banzai!” (hidup!).<sup>4</sup>

Benda<sup>5</sup> memberikan penilaian senada mengenai penyambutan umat Islam Indonesia terhadap kedatangan bala tentara Jepang itu. Menurutny, ofensif Jepang ini kelihatannya lebih berhasil mendatangkan dukungan militer dari orang-orang Islam selama pendaratannya di Sumatera, daripada di Jawa. Memang benar, bahwa rakyat di Jawa dengan penuh semangat menyambut kedatangan pasukan pendudukan itu dengan mengibarkan bendera Indonesia dan Jepang. Akan tetapi, penerimaan itu tidak bersifat keseluruhan dan tidak pula diwarnai oleh fanatisme Islam. Sedangkan di Sumatera, kedatangan Jepang dipermudah oleh kelompok-kelompok Islam penentang Belanda yang diorganisasikan secara rapi, bahkan beberapa diantaranya telah mendirikan organisasi dan mendapat bantuan yang cukup besar dari Jepang. Di Aceh misalnya, daerah yang secara tradisional fanatik terhadap agama, terdapat organisasi “F” singkatan dari Fujiwara, seorang perwira Jepang yang akan memberikan perintah kepada organisasi gerakan bawah tanah yang telah termakan oleh propaganda Jepang dan menggunakan motivasi agama untuk menggerakkan semangat perlawanan terhadap pihak Belanda. Organisasi ini memainkan peranan yang penting pada awal pendudukan Jepang dengan membuat PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) dan melakukan pemberontakan terhadap Belanda. Keyakinan orang-orang Aceh yang tergabung dalam PUSA bahwa Jepang akan melindungi dan menghormati Islam, telah tertanam begitu dalam.

Pemerintah pendudukan Jepang menyadari bahwa sebagian besar masyarakat Indonesia beragama Islam, karena itu mereka berusaha mendekati umat Islam, terutama para ulamanya dengan maksud agar mereka membantu Jepang dalam perang melawan

Sekutu. Sikap Jepang yang demikian itu dinamakan oleh Benda<sup>6</sup> sebagai *Nippon's Islamic Grassroots Policy* atau kebijaksanaan politik Jepang yang ditujukan kepada para pemimpin Islam sebagai lapisan yang paling bawah. Sebagai akibat dari politik Kolonial Belanda, Pemerintah Jepang melihat adanya tiga golongan elit dalam masyarakat Indonesia pada waktu itu; *pertama*, golongan priyayi yang dijadikan “batu sendi utama” dalam mengurus sistem pemerintahan dan tidak disenangi rakyat karena dianggap sebagai “perpanjangan tangan si Tuan Kolonial Belanda”; *kedua*, golongan pemimpin nasionalis sekuler, yang berjuang demi terwujudnya Nasionalisme Indonesia dan mendapat simpati dari masyarakat kota; dan *ketiga*, golongan ulama yang berjuang demi tegaknya kehidupan sosial-politik dan keagamaan yang Islami dan mendapat dukungan luas dari masyarakat perdesaan di Indonesia.<sup>7</sup>

Berbeda halnya dengan politik pemerintah Kolonial Belanda yang memusuhi ulama, Jepang berusaha mendekati para ulama untuk dijadikan sebagai alat penetrasi ke dalam kehidupan rohani bangsa Indonesia untuk membangkitkan semangat perang jihad melawan Sekutu. Pemerintah pendudukan Jepang menyadari, jika hendak merebut hati sebagian besar bangsa Indonesia haruslah mendekati ulama.

Posisi ulama di kalangan umat Islam memang unik, menurut Leonard Binder<sup>8</sup> tanggung jawab dan kesempatan ulama Indonesia jauh lebih besar daripada di Timur Tengah sebab ulama Indonesia selain menduduki posisi keagamaan sebagai *spiritual helper*, juga berperan dalam bidang sosial-politik. Oleh karena itulah pemerintah pendudukan Jepang berusaha meraih para ulama dengan memperlihatkan ketidaksetujuannya terhadap kebijaksanaan pemerintah kolonial Belanda. Di depan rapat umum yang dihadiri oleh para ulama pada bulan Desember 1942 di Jakarta, Gunseikan sebagai kepala pemerintahan militer Jepang menyatakan:

Pemerintah militer Jepang tidak pernah ragu untuk melindungi, menghormati, dan menjunjung tinggi Islam, sebab Islam telah berakar

dalam hati orang Indonesia dan telah mempengaruhi kehidupan spiritual mereka. Pemerintah terdahulu (Belanda) telah banyak memberikan perhatian kepada Kristen, sedangkan untuk umat Islam, mereka tidak memberikan perhatian. Pemerintah Jepang sama sekali tidak setuju dengan kebijaksanaan yang tidak adil seperti itu.<sup>9</sup>

Selanjutnya pemerintah pendudukan Jepang hendak menumbuhkan kepercayaan di hati umat Islam, dengan cara mengambil tindakan keras terhadap gereja dan *zending*. Para pendeta dan pastornya banyak dikirim ke kamp tawanan perang atas tuduhan menjadi mata-mata serta simpatisan musuh. Sekolah misionari banyak ditutup, demikian pula dengan sekolah-sekolah dan rumah sakit-rumah sakit yang dikelola oleh *zending*. Dengan demikian menjadi jelaslah, sikap dan pandangan politik Jepang terhadap umat Islam di Indonesia yang ingin dianggap sebagai “Pahlawan dan Pelindung Islam”.

Dalam perkembangan selanjutnya menjadi lain, sebagai pemerintah yang berstatus “pendudukan” adalah menjadi keharusan bagi Jepang untuk mengamankan posisi kekuasaannya di Indonesia. Oleh karena itu, Jepang tidak pernah mempunyai niat untuk memerdekakan bangsa-bangsa di wilayah pendudukannya, Jepang mengeluarkan peraturan dan larangan terhadap orang-orang Indonesia agar tidak membicarakan persoalan politik, apalagi tentang kemerdekaan atau pemerintahan sendiri yang dicita-citakan sejak sebelum kedatangan Jepang. Semua organisasi pergerakan di Indonesia supaya menghentikan kegiatan politiknya, dan harus tunduk kepada kemauan politik Jepang dengan dalih “keadaan perang” menuntutnya demikian. Hal itu telah menimbulkan kekecewaan para pemimpin pergerakan termasuk para pemimpin Islam sebagaimana yang dialami oleh H.M. Yunan Nasution yang menceritakan pengalamannya sebagai berikut:

Masih diingat, masa-masa terakhir kehidupan pergerakan di Sumatera. Semua perhimpunan di Sumatera dikumpulkan di tengah lapang, masing-masing membawa panjinya sendiri di

bawah pengawasaan tentara Jepang, semua pimpinan perhimpunan di Sumatera (partai, ormas maupun lembaga biasa) bersama-sama menurunkan panji-panjinya masing-masing sebagai tanda beraakhirnya dunia pergerakan. Sungguh sangat menyayat hati. Mereka diyakinkan oleh kenyataan bahwa Jepang memamatkan semua kegiatan. Tirani!<sup>10</sup>

Pada tanggal 20 Mei 1942 Jepang mengeluarkan pengumuman agar Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) dan Partai Islam Indonesia (PII), dua partai yang bergerak dalam bidang politik, menghentikan kegiatannya. Bahkan Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) yang merupakan federasi tiga belas organisasi muslim yang pernah mengirimkan utusan ke kongres Islam sedunia yang diselenggarakan oleh Jepang di Tokyo pada tahun 1938, juga terkena larangan.<sup>11</sup>

Pembelengguan aktivitas bangsa Indonesia dimulai secara perlahan tapi pasti. Untuk mengamankan posisi pendudukannya di Indonesia, pihak Jepang melakukan usaha yang disebut Nipponisasi yaitu menjadikan segala sesuatunya “serba Jepang” baik dalam bidang politik, sosial, ekonomi, dan bahkan hendak menggantikan kebudayaan bangsa Indonesia dengan kebudayaan Jepang. Dugaan ini cukup beralasan, bahkan diperkuat oleh instruksi pemerintah pendudukan Jepang pada tanggal 7 Agustus 1942 yang berbunyi: *“Rakyat-rakyat yang menjadi kawula Jepang akan diberikan kesempatan untuk berkembang di mana saja; dan setelah mendapat tempat berpijak yang kukuh, mereka akan meninggikan temperamen mereka sebagai satu ras yang terkemuka dengan satu basis doktrin perencanaan ekspansi jangka panjang dari ras Yamato.”*<sup>12</sup>

Tujuan Jepang hendak me-Nippon-kan Indonesia jelas sekali. Setelah Jepang mendarat di Indonesia, propaganda yang terpenting adalah berintikan hal-hal yang mempererat proses Nipponisasi. Kaum muslimin, termasuk para ulama, dipaksa untuk ber-*seikeire*; membungkukkan diri ke arah matahari terbit, setiap pagi. Dalam setiap pertemuan umum harus dibuka dengan *seikeire*. Setiap kali nama Tenno Heika disebut, hadirin harus berdiri sigap. Setiap

penutupan sesuatu pertemuan harus mengucapkan Banzai Dai Nippon dan Allahu Akbar tiga kali.<sup>13</sup>

Menurut pandangan pemerintah pendudukan Jepang, untuk dapat me-Nippon-kan bangsa Indonesia, seluruh pengaruh kebudayaan Barat dan Arab (baca Islam) harus dibersihkan dan diganti dengan kebudayaan Jepang. Langkah pertamanya ialah menjadikan bahasa Jepang sebagai bahasa pengantar bagi bangsa-bangsa di Asia, sebab melalui bahasa-lah kebudayaan lebih cepat dapat disusupkan. Untuk keperluan itu dalam setiap penerbitan harian *Asia Raya* disediakan kolom khusus untuk memuat pelajaran bahasa Jepang. Demikian pula dengan istilah-istilah resmi dan buku-buku teks harus menggunakan bahasa Jepang. Untuk dapat menghapuskan pengaruh Arab (Islam), pemerintah pendudukan Jepang tidak mengizinkan pembukaan kembali sekolah-sekolah yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar. Bahkan bahasa Arab tidak boleh diajarkan walaupun di lingkungan pesantren. Aksara Arab yang sudah menjadi huruf Melayu pun dilarang diajarkan di sekolah-sekolah.<sup>14</sup>

Peraturan lain yang bersifat me-Nippon-kan bangsa Indonesia adalah Undang-undang No. 4 yang menetapkan bahwa hanya bendera Kokki Jepang yang boleh dipasang dan hanya lagu Kimigayo sebagai lagu kebangsaan yang boleh diperdengarkan pada hari-hari besar. Selanjutnya, mulai tanggal 1 April 1942 waktu Jepanglah yang harus dipakai yang berbeda 90 menit dengan waktu di Jawa. Mulai 29 April 1942, tarikh yang harus dipakai adalah tarikh Sumera yang sudah berangka tahun 2602. Demikian pula sejak saat itu umat Islam Indonesia harus merayakan hari raya Tenchosetsu, yaitu hari lahirnya kaisar Hirohito. Dalam masalah keuangan, pada tanggal 8 Maret 1942 ditetapkan bahwa untuk kepentingan jual beli dan pembayaran, maka mata uang rupiah diberlakukan, selain itu dilarang.<sup>15</sup>

Untuk mempercepat proses Nipponisasi, Jepang mempergunakan semua saluran. Saluran yang paling penting dan strategis yaitu sektor pendidikan. Oleh karena itu pihak Jepang

segera menyusun kurikulum yang berlaku baik bagi sekolah umum maupun bagi madrasah. Dalam kurikulum itu bahasa Jepang menjadi mata pelajaran pokok. Bila menggunakan buku teks yang berbahasa Arab harus dengan seizin *Shumubu*, semacam Departemen Urusan Agama buatan Jepang.<sup>16</sup>

Setelah selesai menggarap kurikulum sekolah, langkah Jepang berikutnya adalah menjadikan orang-orang muda Indonesia terkondisikan dalam semangat, tradisi, dan budaya Samurai Jepang. Untuk tujuan itu, pemerintah Jepang mendirikan berbagai organisasi korps pemuda, seperti *Seinendan*, *Heiho*, *Hizbullah*, dan *PETA (Pembela Tanah Air)*, dimana dalam proses pendidikan dan latihannya mereka dibiasakan serta diperkenalkan dengan tradisi dan semangat Jepang. Demikian pula halnya dengan para ulama tidak luput dari sasaran dan tindakan politik Jepang, seperti dikemukakan oleh Shiddiqi<sup>17</sup> berikut ini:

Karena ulama dipandang sebagai alat yang paling efektif untuk berkomunikasi dengan masyarakat pedesaan, maka pihak Jepang hendak memafaatkannya sebagai instrumen bagi mereka untuk menyebarkan adat istiadat dan budaya Jepang. Untuk keperluan itu, para ulama terlebih dahulu harus ditangani dengan menyelenggarakan penataran-penataran yang dikenal dengan nama Latihan Kyai. Latihan Kyai ini merupakan proses pendidikan dan latihan yang memakan waktu lebih lama jika dibandingkan dengan penataran-penataran lainnya yang diselenggarakan oleh Jepang. Latihan Kyai memakan waktu selama 30 hari setiap angkatan. Di dalam angkatan ini para ulama diindoktrinasi dengan ide-ide dan propaganda Jepang, dan mereka harus mendapat dosis yang cukup untuk memperoleh “jiwa baru” dan semangat Jepang.

Antara bulan Juli 1943 sampai dengan Mei 1945, penataran ini telah berlangsung 17 kali di Jakarta. Suatu latihan yang lamanya tiga bulan diperuntukkan bagi 80 orang guru agama dalam triwulan kedua tahun 1944. Para peserta diajari pengetahuan umum, semangat dan kepercayaan Jepang, metode mengajar, dan juga olah raga serta baris-berbaris. Dalam proses penataran tersebut, para

kyai juga diwajibkan *berseikeire*. Selama 30 hari dalam penataran, para peserta diasramakan dan tidak boleh berhubungan dengan masyarakat. Mereka harus hidup dalam suasana yang diwarnai oleh kebiasaan dan ideologi Jepang. Menurut Clifford Geertz beberapa orang ulama yang berusia muda dikirim juga ke Jepang untuk diajarkan bagaimana supaya berani mati seperti pasukan Kamikaze yang berjibaku demi kejayaan Dai Nippon dan Tenno Heika.<sup>18</sup>

Upaya lainnya yang dilakukan oleh pemerintah pendudukan Jepang untuk me-Nippon-kan kaum muslim Indonesia, yaitu menghapuskan ide Pan-Islam dan menggantinya dengan Pan-Asia di bawah pimpinan Jepang sebagai “Saudara Tua”. Dalam usaha hendak menghapuskan ide Pan-Islam, Jepang berusaha menjelaskan bahwa Hakkoichiu (Persaudaraan Dunia) mempunyai persamaan dengan cita-cita Islam. Haji Abdul Muniam Inada, kepala Biro I Shumubu menulis; “Semangat Dai Nippon dan Islam adalah sangat dekat antara satu sama lain, tidak ada satu zarah identitas pun yang menunjukkan yang satu lebih unggul daripada yang lain.”<sup>19</sup>

Untuk tujuan Nipponisasi, Jepang membutuhkan satu organisasi muslim Indonesia baik yang beraliran “modern” maupun yang beraliran “tradisional”. Organisasi yang direncanakan itu dimaksudkan untuk mengontrol dan menguasai kehidupan sosial politik Islam di Indonesia yang sepenuhnya berada di bawah pengawasan Jepang. Itulah sebabnya, maka seakan-akan terlihat bahwa Jepang begitu bersemangat mendorong dan memberi prioritas utama bagi terbentuknya satu organisasi muslim yang menyeluruh.

Dalam pandangan Jay<sup>20</sup> kebijaksanaan Jepang ini mempunyai tujuanganda; padasatusisi, sebagai paku untuk memperkuat sentimen kebangsaan dan agama dalam masyarakat dengan tujuan untuk kepentingan Jepang, dan pada sisi lain, dalam waktu yang bersamaan, agar Jepang dapat meningkatkan pengawasan dan sentimen itu. Jadi, apa yang diharapkan oleh Jepang dengan mendirikan satu organisasi yang menghimpun seluruh muslim itu adalah sebagai satu media

untuk mencapai massa dalam mengintroduksi ide dan cita-cita mereka dan bisa mempergunakannya sebagai satu alat yang dapat dipergunakan dengan mudah untuk kepentingan dan kehendak politik mereka.

Jepang melihat bahwa MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia, yang didirikan pada 1935) yang diizinkan kembali bergerak pada tanggal 4 September 1942 (setelah dilarang aktif sejak tanggal 20 Mei 1942) tidak memenuhi harapan Jepang. Ada beberapa faktor yang menjadi penyebabnya, *pertama*, dalam munculnya kembali MIAI pada tanggal 4 September 1942 setelah diberi kebebasan bergerak kembali oleh Jepang, ternyata Muhammadiyah, Persis, dan Nahdhatul Ulama (NU) dianggap tidak cukup ampuh mencapai dan mempengaruhi massa. Organisasi itu memiliki ciri yang berbeda, Muhammadiyah dan Persis mewakili golongan "modern", sedangkan NU mewakili golongan "tradisional"; *kedua*, MIAI sendiri bukan lagi sebagai organisasi massa, karena hanya sekedar federasi dari beberapa organisasi Islam yang memiliki karakter dan kebijaksanaan masing-masing. Menurut pandangan Jepang, organisasi semacam itu bukan merupakan alat yang ampuh untuk menggerakkan masyarakat; dan ketiga, MIAI terbentuk atas inisiatif umat Islam sendiri, dan banyak menaruh perhatian kepada masalah-masalah politik. Pembentukan MIAI pada tahun 1935 atas inisiatif PSII merupakan salah satu reaksi umat Islam Indonesia dalam menyatukan langkah untuk menolak sebuah rancangan Undang-undang Perkawinan yang diajukan oleh pemerintah kolonial Belanda, yang dalam beberapa pasalnya bertentangan dengan hukum Islam, serta untuk menolak kolonialisme. Pemerintah pendudukan Jepang khawatir apabila semangat anti kolonialisme itu muncul kembali, pasti akan berhadapan dengan Jepang sendiri. Kekhawatiran Jepang itu memang beralasan, sebab lahirnya MIAI didorong dan diprakarsai oleh PSII, sebuah organisasi sosial politik Islam yang sangat gigih dalam menentang kolonialisme. Itulah sebabnya sebagaimana telah dikemukakan, pada awal pendudukannya di Indonesia,



pihak Jepang secara langsung mengeluarkan pengumuman yang menghentikan semua kegiatan politik untuk berbagai organisasi, terutama melarang aktifitas PSII, PII juga MIAI.<sup>21</sup>

Pertimbangan-pertimbangan seperti itulah yang menyebabkan pemerintah pendudukan Jepang terdorong untuk mempercepat lahirnya satu organisasi Islam yang baru yang sesuai dengan selera mereka. Tegasnya tidak lagi berbicara masalah politik. Untuk keperluan itu, Kolonel Horie dalam kapasitasnya sebagai Kepala *Shumubu* dengan didampingi oleh Haji Abdul Hamid Ono, Haji Abdul Muniam Inada, dan Haji Muhammad Saleh Suzuki melakukan perjalanan keliling Jawa sejak tanggal 11 Juni 1943, yang dinamakan sebagai suatu “kunjungan silaturahmi”. Melalui saluran ini, Kolonel Horie dengan didampingi oleh Haji Shimizu sebagai Kepala *Sendenbu*, menyelenggarakan berbagai tabligh akbar untuk mengkampanyekan ide persatuan dan semangat membantu pemerintah Jepang. Baik dalam kunjungan silaturahmi maupun dalam tabligh akbar, tema pokok yang dijelaskan adalah; tidak ada perbedaan yang pokok antara Islam dengan Shintoisme dalam hal sebagai pendorong kekuatan sosial, sebab keduanya tidak memisahkan antara kehidupan politik dengan kehidupan agama. Oleh karena itu, kehendak untuk bersatu di kalangan umat Islam adalah sejalan dengan tujuan politik pemerintah Jepang di Indonesia.<sup>22</sup>

Hasil kunjungan silaturahmi dan tabligh akbar itu adalah terbentuknya Komite Pimpinan Persatuan Umat Islam yang kemudian melahirkan Badan Persatuan Umat Islam (BPUI) yang diresmikan di Jakarta pada tanggal 13 Juli 1942, BPUI kemudian melahirkan Persatuan Alim Ulama (PAU) pada tanggal 24 Juli 1942, sebelas hari setelah diresmikan BPUI. Namun dalam PAU, baik Muhammadiyah, Persis, maupun NU belum lagi ikut serta. Ketidaksertaan Muhammadiyah, Persis, dan NU inilah yang menyebabkan Jepang untuk sementara waktu mengizinkan berdiri kembali MIAI pada tanggal 24 September 1942. Jepang masih menunggu waktu sampai

Muhammadiyah, Persis, dan NU mau diajak duduk bersama dalam satu organisasi. Kepada MIAI dibebankan tugas untuk bertindak sebagai Pusat Koordinasi PAU.

Sementara izin kepada MIAI diberikan, usaha-usaha untuk mendekati Muhammadiyah, Persis, dan NU terus dilanjutkan. Bahkan pucuk pimpinan pemerintahan Jepang, Letjen Okazaki di hadapan para ulama seluruh Jawa yang diundang ke tempat kediamannya di Jakarta menghimbau, agar semua pihak yang mengesampingkan perbedaan pendapat supaya bisa bersatu dan bekerja sama dengan Jepang.<sup>23</sup> Hampir setahun Jepang harus menunggu buah himbauan Okazaki itu. Bahkan pemerintah Jepang lebih dahulu “terpaksa” diharuskan mengesahkan berdirinya Muhammadiyah, Persis, dan NU pada tanggal 10 September 1943 sebagai suatu pengakuan pemerintah Jepang atas ketiga organisasi itu yang telah berdiri sejak masa pemerintahan kolonial Belanda (lihat Noer, 1987:23). Baru pada tanggal 24 Oktober 1943 MIAI dinyatakan bubar dan lahirlah Majelis Syura Muslimin Indonesia. Dengan demikian kelahiran kembali MIAI hanya berusia 13 bulan.<sup>24</sup>

Dalam Majelis Syura Muslimin Indonesia semua organisasi muslim turut bergabung. Dalam pernyataan pertama yang dikeluarkan, dijelaskan, bahwa basis organisasi itu ialah semua organisasi yang tergabung dalam MIAI, Muhammadiyah, NU, dan Persis. Ketuanya yang pertama adalah K.H. Hasjim Asj'ari dari NU, sedangkan wakil-wakil ketuanya adalah K.H. Khasbullah dan K.H. Mas Mansur, masing-masing dari NU dan Muhammadiyah. Wondoamiseno dari PSII. Sementara mantan Ketua MIAI dan para pemimpin MIAI yang lain dari PSII tidak lagi muncul dalam arena politik sampai akhir masa penjajahan Jepang.<sup>25</sup>

Pertanyaan yang sangat menarik di sini adalah mengapa tokoh-tokoh yang ditampilkan dalam Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) adalah mereka yang sebelumnya lebih banyak menaruh perhatian dalam bidang sosial keagamaan, sedangkan mereka yang mempunyai reputasi di bidang politik tidak diajak

dalam kepengurusan? Berbagai spekulasi jawaban kiranya dapat diberikan terhadap fenomena menarik tersebut. Yang jelas hal itu tidak lepas dari strategi politik pemerintah pendudukan Jepang, sebagaimana dikemukakan oleh Shiddiqi<sup>26</sup> berikut ini :

Mungkin jawabannya adalah sebagai suatu kompensasi atas kesediaan mereka untuk bergabung. Mungkin juga Jepang mengharapkan agar dengan cara demikian, proses perdamaian antara golongan “modern” dengan golongan “tradisional” dapat berjalan lebih cepat. Akan tetapi kalau hanya sekedar itu alasannya, perlukah orang-orang yang mempunyai reputasi politik atau tegasnya orang-orang dari PSII disingkirkan? Karena itu, kemungkinan jawaban yang paling tepat adalah karena Jepang tidak menghendaki Masyumi memainkan peranan politik lagi. Sebab, Jepang mengira pemimpin-pemimpin Muhammadiyah, Persis, dan NU adalah orang-orang yang lugu yang tidak tahu dan tidak mengerti politik, sehingga akan mudah diperalat dan dipermainkan, atau secara kasar mudah percaya dengan apa yang dipropagandakan Jepang.

Memang, sejak semula pemerintah pendudukan Jepang sudah tidak senang dengan organisasi Islam yang terlalu banyak memainkan peranan politik. Hal tersebut dengan tegas dikemukakan oleh Haji Shimizu, sebagai kepala *Sendenbu (Departemen Propaganda Jepang)* bahwa alasan pembentukan organisasi baru Islam yang bernama Masyumi ini, karena para pemimpin Islam telah berusaha untuk melibatkan diri dalam politik, dimana pihak Jepang tidak menyukainya.<sup>27</sup>

## **B. Reaksi Persis Terhadap Pemerintah Pendudukan Jepang**

Mengamati prilaku politik Jepang terhadap umat Islam, umat Islam Indonesia segera sadar, bahwa Jepang tidaklah lebih baik daripada Belanda dalam sifatnya sebagai penjajah. Walaupun tidak hendak dikatakan buruk. Jepang merampas harta milik rakyat dengan alasan demi kepentingan perang, sehingga rakyat Indonesia terpaksa menutup auratnya dengan karung goni, karet, dan tikar. Kelaparan merata, hidup pun dicekam ketakutan, bukan terhadap

perang, melainkan kepada Jepang sendiri. Perasaan takut di kalangan umat Islam, bukan saja karena suasana gawat akan bayang-bayang perang Pasifik yang semakin menghebat, tetapi juga takut oleh *Kempetai*, polisi rahasia Jepang yang terkenal kejam.

Kalau pada masa penjajahan kolonial Belanda umat Islam Indonesia mengenal adanya Rodi, maka pada zaman pendudukan Jepang pun terdapat satu sistem kerja paksa yang lebih keras dan kejam pelaksanaannya, yaitu Romusha. Jika rodi hanya berupa kerja paksa di kampung-kampung dan daerahnya sendiri, maka pada pelaksanaan romusha banyak umat Islam Indonesia yang dikirim jauh sampai ke pedalaman Birma dan Muangthai.<sup>28</sup> Kondisi kesehatan para romusha sangat memprihatinkan, mereka bekerja siang malam secara paksa, sehingga banyak di antara mereka yang tidak tahan bekerja dan akhirnya meninggal dunia. Menurut perkiraan Wertheim,<sup>29</sup> di antara sekitar 300.000 pekerja romusha yang dikirim ke luar negeri hanya sekitar 70.000 orang saja yang dapat kembali pulang setelah perang Pasifik selesai. Hall<sup>30</sup> mengatakan; "Lembaga (romusha) ini barangkali bentuk yang terburuk dari Tirani". Sementara itu Woodman<sup>31</sup> mengungkapkannya dengan kata-kata; "Tidak ada satu pun yang telah dikerjakan oleh Jepang dalam masa pendudukannya yang sebentar itu di Indonesia, kecuali menciptakan satu posisi yang sangat pahit seperti perlakuannya terhadap Romusha. Orang Indonesia membicarakan tentang mereka, seperti orang Eropa mendiskusikan kebrutalan Nazi di wilayah-wilayah pendudukan mereka.

Oleh karena itu, sejak tahun-tahun pertama pendudukan Jepang di Indonesia, umat Islam Indonesia mulai kehilangan kepercayaan terhadap Jepang, bahkan telah menunjukkan sikap permusuhan. Demikian pula yang dialami oleh organisasi Persis, yang semula beranggapan eksistensinya akan diakui oleh pemerintah pendudukan Jepang yang bersifat lebih kompromistis terhadap Islam, namun pada kenyataannya lain.

Sehari setelah penyerahan pemerintah kolonial Belanda

kepada Jepang, pemerintah pendudukan Jepang “mengharamkan” semua organisasi dan rapat-rapat. Pada tanggal 20 Nopember 1942 semua kegiatan politik, termasuk rapat-rapat untuk membicarakan organisasi dan struktur pemerintahan, dilarang.<sup>32</sup> Dengan demikian, praktis sejak itu, kegiatan Persis secara organisasi terhenti. Para pimpinan Persis akhirnya memilih jalan sendiri-sendiri dalam menghadapi dan menentang kebijakan politik pemerintah pendudukan Jepang.<sup>33</sup>

Walaupun tindakan-tindakan politik Jepang terhadap umat Islam di Indonesia di permukaan seperti banyak mencapai sasarannya dan tawaran kerjasama dengan para ulama juga mendapat “sambutan” yang baik, tetapi haruslah dilihat perlawanan secara diam-diam dilakukan oleh para ulama. Perlawanan itu sebenarnya harus diperhatikan pemerintah pendudukan Jepang, karena terkait pada tiga masalah utama yaitu; perbenturan antara usaha Nipponisasi dan Islam, masalah Pan-Islam, dan masalah pendidikan Islam.<sup>34</sup>

Para ulama Persis pada periode pertama kepemimpinan organisasi Persis (1923-1945) seperti ustadz A. Hassan, Mohammad Natsir, Isa Anshary, Rusyad Nurdin, dan Eman Sar'an segera sadar, bahwa Jepang bukan hendak menghormati dan menjunjung tinggi Islam, tetapi hendak menghapus Islam untuk digantikan dengan Shintoisme, atau paling kurang hendak menshintoismekan Islam. Pelarangan diajarkannya bahasa Arab dan aksara Arab, yang walaupun kemudian Jepang terpaksa mencabutnya, serta pelarangan membuka kembali sekolah-sekolah yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar sudah cukup mengundang kecurigaan. Di samping itu, perintah *bersai-keirei* dilihat oleh para ulama Persis sebagai satu paksaan untuk berbuat syirik. *Ber-sai-keirei* dalam prakteknya sama dengan ruku dalam shalat. Muslim Indonesia dipaksa untuk ruku bukan ke arah kiblat yang di Indonesia terletak di sebelah Barat, tetapi ke arah matahari terbit yang terletak di sebelah Timur. Tunduk bukan kepada Allah SWT, tetapi kepada

Tenno Heika, yang dianggap sebagai keturunan dewa matahari, Amaterasu Omikami yang dianggap sebagai Tuhan Yang Maha Kuasa, pemilik bumi dan jagat raya yang telah memberi karunia kehidupan bagi ras Yamato. Para ulama Persis berkeyakinan bahwa mengakui kebenaran shintoisme sama dengan mengkufurkan Allah. Para ulama Persis berusaha menghadang proses Nipponisasi itu dengan strategi dakwah dan menanamkan kesadaran terhadap umat Islam Indonesia bahwa Jepang, bagaimanapun lebih kafir daripada Belanda, sekalipun Belanda masih bisa digolongkan kafir kitabi. Penolakan para ulama Persis beserta para anggotanya yang memahami akan bahaya shintoisme mengandung resiko penyiksaan oleh para tentara Jepang dan *kempetai* seperti yang dialami oleh A. Hassan, Mohammad Isa Anshary, dan Eman Sar'an.<sup>35</sup>

Di awal pendudukan Jepang, tradisi sai-keirei telah diperkenalkan pada kantor-kantor dan sekolah-sekolah pemerintah sebagai upacara patriotik yang menandai pembukaan tugas. Pada tahun 1942, Haji Abdulkarim Amrullah, pembela modernisme Islam yang menonjol di Sumatera telah mengirim surat kepada redaktur urusan agama Jepang di Jawa yang mengutuk bahwa praktek itu bertentangan dengan praktek Islam yang sudah mapan dan pada konferensi ulama ia menolak melakukan ketaatan ritual ini. Hamka, yang menulis biografi ayahnya, menjelaskan dilema yang menghadang Amrullah sebelum konferensi ulama ini, dan menyebutkan bahwa salah seorang yang paling menentang sai-keirei; Ahmad Hassan tidak hadir dan berada di Bandung karena sakit. Namun demikian, jika Ahmad Hassan menentang sai-keirei maka ia tidak pernah menyulut jihad untuk memerangnya, juga tidak ada laporan tentang sikap oposisinya itu di dalam karya-karya anggota Persatuan Islam yang diterbitkan setelah perang. Jika Ahmad Hassan tidak menyetujui sai-keirei, maka ia melakukannya secara pribadi dan menolak mengambil sikap umum dalam masalah ini.<sup>36</sup>

Sikap reaktif yang bertolak belakang terhadap sikap umat

Islam Indonesia untuk tidak melakukan *seikeire hanya* dikemukakan oleh Haji Abdul Hamid Ono seorang penasehat pada pemerintah pendudukan Jepang sebagai berikut:

Saya pikir bahwa banyak orang Islam sangat enggan mengikuti upacara pemberian hormat (*saikeire*) ... mereka yakin, bahwa hal itu identik dengan ruku dalam shalat yang tentu saja merupakan sesuatu hal yang paling prinsip bagi umat Islam. Pemikiran dan keraguan semacam ini, sama sekali keliru. Sebab penghormatan kepada Kaisar sama sekali berbeda dengan ruku, dan dalam kenyataannya hampir tidak ada satu pun yang sama. Melakukan penghormatan dengan *seikeire*, sekali lagi bukanlah sembahyang.<sup>37</sup>

Walaupun begitu, umat Islam Indonesia tidak senang dengan perbuatan *seikeire*, dan melakukan perlawanan dengan terus menerus, sehingga membuat Profesor Ozaki, juru bicara pemerintah pendudukan Jepang menyalahkan umat Islam dengan tuduhan mau melawan pemerintah Dai Nippon.

Menanggapi tuduhan yang sifatnya menggertak tersebut, Kyai Haji Mas Mansyur dengan gamblang dan terus terang menjawab:

Orang-orang Islam Indonesia terutama mereka yang mempunyai pengertian yang jelas terhadap semua persoalan, berpendapat bahwa kita bisa bekerja sama dengan tentara Dai Nippon, akan tetapi dengan syarat dipakai suatu jalan yang tidak menghina agama. Namun karena sekiranya agama dihinakan, maka haruslah diketahui bahwa orang-orang Islam yakin untuk membela agamanya, walaupun apa yang terjadi.<sup>38</sup>

Dalam hal penyelenggaraan latihan-latihan para ulama oleh Jepang sejak pertengahan tahun 1943, memberikan hasil yang menguntungkan dan perlu dicatat. *Pertama*, para ulama memperoleh kesempatan untuk bertemu sesamanya, mereka menempuh perjalanan ke tempat latihan dengan mendapat fasilitas yang cukup sehingga memungkinkan mereka juga singgah-menyinggahi selama perjalanan itu. Hal ini penting mengingat sukarnya pengangkutan pada masa itu. *Kedua*, para ulama memperoleh kesempatan bertemu dan berkenalan dengan orang-orang yang tidak atau kurang mereka

kenal. Pada tahun 1930-an kecuali dalam rapat-rapat MIAI yang hanya terdiri dari para pemimpin, atau dalam perdebatan antarkalangan yang berbeda pendirian (seperti antara Persis dan NU), biasanya baik para ulama tradisional maupun pembaharu selalu mengadakan rapat-rapat mereka secara sendiri-sendiri. Latihan ini di masa Jepang memungkinkan adanya interaksi antarulama secara tetap tanpa harus mengadakan perdebatan antara mereka yang berlainan sikap terhadap madzhab itu; masalah bersama dapat dibicarakan secara bersama. *Ketiga*, mereka ditantang oleh pikiran dan pendapat yang selama ini kurang atau tidak mereka pedulikan, misalnya isi dan semangat serta kepercayaan Jepang. Walaupun mereka secara diam-diam atau terbuka menolak semua kepercayaan Jepang tadi. Paksaan pada diri mereka untuk mendengarkan ceramah dan mempelajari isinya tentang ini tentulah menyuruh mereka berpikir banyak. Hasilnya memang bisa terbalik, bertambahnya keyakinan mereka tentang Islam serta perlunya mereka loyal terhadap sesamanya. *Keempat*, dan ini termasuk penting, ialah bertambah kuatnya keyakinan mereka bahwa Islam lebih mulia dari keyakinan apapun, termasuk keyakinan yang dianut oleh pihak Jepang. Pandangan para ulama terhadap kafir Jepang menjadi lebih rendah daripada terhadap kafir Belanda yang masih tergolong ahli kitab. Dari sudut ini latihan tadi menjadi satu cara pada zaman Jepang untuk memperkuat iman dan tauhid, dan oleh sebab itu kesadaran yang lebih pada mereka adalah mengkrystalnya penolakan terhadap doktrin Jepang tentang bangsa pilihan serta kesucian kaisar mereka. Para ulama tersebut seakan mendapat harapan baru bahwa kafir Jepang itu akan gagal dan pada akhirnya mereka yang mengikuti jalan Allah jugalah yang benar, yang akan menang. *Kelima*, para ulama dapat memperoleh kesempatan latihan kemiliteran sebagai bagian dari pelajaran olah raga. Walaupun di pesantren latihan pencak silat sebagai olah raga bela diri merupakan kegiatan biasa, namun latihan fisik secara modern masih asing bagi mereka.<sup>39</sup>

Memang dalam masa yang sulit, yang seakan-akan tidak



memberikan harapan seperti pada masa pendudukan Jepang itu, ayat-ayat Al-Qur'an merupakan obat pelipur lara bagi kaum muslimin untuk memperkuat keyakinan mereka tentang kebangkitan yang hak dan kehancuran yang batil. Hal ini lebih dirasakan oleh para ulama yang mengikuti latihan tadi, karena ingatan kepada ayat-ayat tersebut datang dari para pemimpin yang dipercaya untuk memberikan pelajaran pada para peserta. Latihan para ulama di daerah Priangan lebih menekankan soal keyakinan dan iman, terutama yang dipimpin oleh Mohammad Natsir dari Persis yang juga merangkap sebagai kepala kantor pendidikan dan pemerintahan Jepang di Jawa Barat yang berkedudukan di Bandung.<sup>40</sup>

Suatu kejadian lain yang penting ialah berdirinya Hizbullah pada tanggal 4 Desember 1943 yang merupakan mobilisasi muslim oleh tentara pendudukan Jepang untuk kepentingan mereka dengan mengadakan latihan-latihan bagi para pemuda Islam. Hizbullah merupakan organisasi pemuda Islam yang khas yang didukung oleh pihak Jepang, di samping organisasi pemuda lain yang juga memperoleh latihan militer seperti Keibodan (pertahanan sipil) dan Seinendan (Korps pemuda) yang bisa dimasuki kalangan Islam dan bukan Islam. Dengan Hizbullah ini para santri yang sebelumnya hanya belajar agama, dan sekali-kali ke sawah dan ladang membantu para kyai atau orang desa, kini memperoleh latihan militer yang kemudian sangat berguna dalam revolusi.<sup>41</sup>

Pada bulan Oktober 1943 didirikan tentara Pembela Tanah Air (PETA), yang disambut dengan sangat antusias oleh rakyat dan dengan penuh semangat mereka mendaftarkan diri menjadi anggota Peta. Banyak para santri dan guru ngaji pun yang ikut serta mendaftarkan diri. Pusat-pusat penerimaan calon tentara Peta di seluruh Jawa dipenuhi para sukarelawan, terutama di saat-saat awal, meskipun sangat sulit untuk memperkirakan apakah kebanyakan mereka digerakkan oleh patriotisme ataukah oleh prospek untuk memperoleh pekerjaan yang relatif aman. Akan tetapi yang paling penting untuk dicatat bahwa himbauan untuk masuk ke dalam

tentara Peta ini baru berhasil secara mencolok di kalangan Islam di Jawa, terutama melalui Korps Perwira Indonesia---yang latihannya dimulai pada akhir bulan Oktober 1943--- yang didalamnya bergabung sejumlah ulama dengan jumlah yang sangat besar. Menurut perkiraan Benda,<sup>42</sup> sejauh yang bisa dipastikan, elite militer Indonesia yang baru tersebut dalam kenyataannya menarik kekuatannya terutama dari kalangan pimpinan Islam dan dari golongan aristokrat. Namun demikian tidak ada daftar lengkap perwira Peta yang diperolehnya, sehingga kesimpulannya berdasarkan kenyataan indikatif. Mula-mula tentang latihan perwira Peta disebutkan adanya empat orang yang dilatih, yaitu B.K.P. Purbonagoro, anak susuhunan Solo, dan tamatan akademi militer Breda di Belanda; R.M. Surachman, putera Bupati Cirebon dan seorang pejabat priyayi tingkat tinggi; dan dua orang ulama, yang satu adalah pimpinan Muhammadiyah yang terkenal, Iskandar Idris, dan yang satu lagi Junus Anis anggota muda dari Muhammadiyah.

Pada waktu diadakan mobilisasi muslim dalam barisan lasykar Hizbullah dan Peta, banyak ulama Persis dan anggota Pemuda Persis yang bergabung di dalamnya. Tidaklah dipungkiri bahwa Jepang mengizinkan didirikannya, baik Hizbullah maupun Peta, dimaksudkan agar kedua korps itu dapat digerakkan dengan motif jihad. Di sinilah Jepang salah perhitungan, karena muslim Indonesia bagaimanapun tetap berpandangan bahwa Jepang adalah kaum kafir. Dengan demikian dibentuknya Hizbullah, Sabilillah, dan Peta dimanfaatkan oleh muslim Indonesia sebagai tempat latihan-latihan kemiliteran yang merupakan modal dasar dalam upaya konsolidasi perjuangan bersenjata. Latihan-latihan kemiliteran pada masa pendudukan Jepang merupakan sarana dalam melatih kepercayaan pada diri sendiri, ketabahan, perjuangan tanpa kenal menyerah, serta memupuk semangat kebangsaan. Pada akhirnya kesemuanya itu dimanfaatkan bukan untuk kepentingan Jepang melainkan perjuangan mempertahankan negara, kelak setelah merdeka pada masa revolusi.

Perlu dikemukakan pula, bahwa pada masa pendudukan Jepang, Persis tampil sebagai organisasi yang berperan dalam aktifitas Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) yang telah berdiri sejak tahun 1935. Masuknya Persis ke dalam MIAI pada tahun 1941 sebagai anggota biasa, telah memberikan gerakan baru bagi perjuangan MIAI. Dengan diwakili oleh A. Hassan, Persis menunjukkan kekhasannya dalam perjuangan Islam, karena dengan terpilihnya A. Hassan sebagai Ketua Pembelaan Islam terhadap aliran-aliran yang akan menghancurkan Islam di Indonesia, merupakan bukti adanya kepercayaan dan pengakuan dari tokoh-tokoh ulama Islam Indonesia terhadap potensi Persis dalam mengemban misi jihadnya. Demikian pula M. Natsir, dengan persetujuan Persis dan restu A. Hassan, atas permintaan gubernur militer Jepang di Jawa Barat serta Wali Kota Bandung, diangkat sebagai kepala pendidikan pada pemerintahan Jepang di Jawa Barat yang berkedudukan di Bandung. Pada kesempatan itu Mohammad Natsir telah membentuk Majelis Islam yang statusnya semi pemerintah dan berhasil menghimpun para mubaligh Persis yang dapat melaksanakan tugas da'wah dengan leluasa sampai ke pelosok-pelosok desa melalui berbagai macam fasilitas pemerintah Jepang, yang tentunya tanpa sepengetahuan pemerintah Jepang. Kesempatan itu dipergunakan oleh para mubaligh Persis secara sendiri-sendiri---tidak diorganisasikan secara langsung oleh Persis, karena organisasi Persis sendiri telah dibekukan oleh Pemerintah Jepang---di dalam menyusun kekuatan iman dan memantapkan aqidah dari berbagai upaya pemusyrikan yang dilakukan oleh Jepang. Perluasan pengaruh dan paham yang dikemukakan oleh para mubaligh Persis di masa pendudukan Jepang itu mulai nampak dan respon masyarakat begitu besar terhadap aktivitas para mubaligh Persis ini.

Dalam bidang pendidikan di lembaga pendidikan pesantren yang dikelola oleh Persis, sejak adanya larangan pemerintah Jepang terhadap sekolah-sekolah yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar, lembaga-lembaga pendidikan Islam yang dikelola

oleh Persis sejak jaman kolonial Belanda, seperti Taman Kanak-Kanak, HIS, MULO, dan HIK terpaksa ditutup. Sebagai gantinya dibuka Pesantren Persis tingkat Ibtidaiyah di bawah asuhan Ustadz Rusjad Nurdin dan Ustadz E. Abdurrahman. Ternyata kemudian Pesantren ini mendapat kemajuan yang pesat, karenanya diperlukan tenaga guru lain. Dengan bantuan Ustadz Qomaruddin, Ustadz Sudibja dan Ustadz Abdullah, pesantren ini dapat berjalan dengan baik. Sementara itu, dalam bidang penerbitan, praktis tidak ada satu pun majalah atau publikasi lain yang diterbitkan oleh Persis pada saat itu karena kendala sarana dan prasarana serta pemikiran yang terpecah menghadapi pola pemusyrikan yang dilakukan Jepang.

### **C. Persis dan Masyumi: Membangun Wacana Ideologi Islam**

Untuk mencapai tujuan perangnya, pasukan pendudukan Jepang berusaha menjadikan agama Islam sebagai alat politiknya, karena mayoritas bangsa Indonesia beragama Islam. Orang-orang Jepang memandang Islam sebagai salah satu sarana terpenting yang menyusupi lubuk rohaniah terdalam bagi kehidupan rakyat Indonesia dan untuk meresapkan pengaruh pikiran serta cita-cita mereka ke bagian masyarakat yang paling bawah. Dengan pertimbangan yang sama, agama Kristen terpilih di Filipina sebagai wahana penyusunan ideologis. Akan tetapi, skenario ini pada kenyataannya menjadi terbalik, sebab ternyata masa pemerintahan pendudukan Jepang telah memberikan manfaat-manfaat kepada Islam dan umat Islam Indonesia pada umumnya untuk membangun sebuah kesadaran baru; menggalang kekuatan, guna menyongsong kemerdekaan.<sup>43</sup> Dalam hubungan ini dapat disebutkan bahwa manfaat yang diperoleh adalah dibentuknya Kantor Urusan Agama Indonesia, didirikannya Masyumi, dan pembentukan Hizbullah.

Kantor Urusan Agama (dalam bahasa Jepang disebut *Shumubu*) telah mengganti peran kantor *Voor Het Inlandsche Zaken* yang sudah ada di zaman kolonial Belanda. Jabatan tinggi pertama yang dipercayakan Jepang kepada seorang Indonesia dalam

pemerintahan pendudukannya adalah jabatan Kepala Kantor Urusan Agama ini. Sebelumnya kantor ini dipimpin oleh Kolonel Horie dari tentara Jepang mulai bulan Maret 1942, tetapi tanggal 1 Oktober 1943 jabatan itu diserahkan kepada Hoesein Djajadiningrat. Sejak tanggal 1 April 1944, dimulai pembentukan Kantor Urusan Agama daerah di setiap keresidenan (bagian dari suatu provinsi).<sup>44</sup>

Manfaat kedua dari zaman Jepang adalah pembentukan Masyumi, yang merupakan singkatan dari *Majelis Syuro Muslimin Indonesia*, yang secara tepat diterjemahkan Benda<sup>45</sup> sebagai “Majelis Permusyawaratan Kaum Muslimin Indonesia”. Masyumi ini bisa dipandang sebagai pengganti *Madjlisul Islami A’la Indonesia (MIAI)*; Dewan Islam tertinggi, yang kadang-kadang juga diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris secara tidak tepat sebagai *Great Islamic Council of Indonesia*.<sup>46</sup>

Dengan pembentukan kedua organisasi ini, yaitu Kantor Urusan Agama dan Masyumi, berarti bahwa dalam kenyataannya umat Islam telah dibersi suatu aparat yang akan menjadi sangat penting bagi masa depan (apapun yang mulanya diniatkan Jepang sewaktu membentuk kedua organisasi tersebut). Sebagai suatu sistem keagamaan, Islam telah menerima suatu kementerian agama<sup>47</sup> dengan jaringan kantor-kantor daerah di seluruh Indonesia. Sebagai kekuatan politik, yang sayapnya dipatahkan selama zaman kolonial, Islam segera akan mampu memainkan peranannya melalui Masyumi, yang pada tanggal 7 Nopember 1945 direorganisasikan sebagai suatu partai politik.<sup>48</sup>

Manfaat ketiga yang diperoleh selama zaman Jepang pada akhir tahun 1944 adalah disusunnya Hizbullah (tentara Allah atau golongan Allah) yang merupakan sejenis organisasi militer bagi para pemuda muslim. Pembentukan Hizbullah sangat penting artinya, karena banyak anggotanya yang kemudian menjadi anggota tentara nasional. Hal ini berarti bahwa dalam ketentaraan Indonesia terdapat kehadiran kaum santri muslim.<sup>49</sup>

Dalam hubungan ini, para pemimpin Islam sangat

mengharapkan suatu perkembangan baru, intinya adalah terwujudnya Indonesia merdeka. Bagi mereka, pendudukan Jepang telah sedikit banyak mengakhiri abad-abad gelap penindasan kolonial, yang tidak mungkin dapat diterima atau dibiarkan, karena kolonialisme itu adalah eksploitasi pemerintahan orang kafir terhadap kaum muslimin. Namun demikian, pemerintahan pendudukan Jepang pun diyakini dengan harapan segera lenyap, kaum kafir tidak berada di bumi Indonesia. Apa yang diinginkan oleh para pemimpin Islam, jembatannya sebagai jalan keluar telah disiapkan, yaitu suatu bentuk persiapan menengahkan umat Islam dalam sebuah Kantor Urusan Agama, Masyumi dan Hizbullah yang merupakan wadah tempat bergerak dan menyatakan kehadirannya di dalam masyarakat Indonesia. Menurut Boland<sup>50</sup> hal ini telah menyentuh titik persoalan tentang peranan dan kiprah kaum muslimin dalam Indonesia modern, terutama dalam mengukur seberapa jauh berfungsinya hukum Islam dalam negara dan masyarakat yang kemudian menjadi persoalan yang hangat setelah Proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia tanggal 17 Agustus 1945.<sup>51</sup>

Dalam pada itu, proklamasi kemerdekaan menuntut pengorbanan dari setiap rakyat Indonesia, apalagi yang beragama Islam. Masalah utama yang dihadapi ialah bagaimana mempertahankan kemerdekaan yang telah diperoleh. Oleh karena itu rakyat Indonesia khususnya umat Islam, menghadapi era baru yang menuntut strategi yang berbeda dalam perjuangan; revolusi yang meminta ribuan korban, dan diplomasi yang menuntut kepiawaian berunding. Dalam kedua bidang itu umat Islam memberikan sahamnya yang sangat besar.

DemikianlahatasberkatrahmatAllahSWT.RepublikIndonesia telah menjadi suatu kenyataan pada tanggal 17 Agustus 1945. Namun beberapa bulan kemudian pemerintah kolonial Belanda yang ingin kembali menjajah bangsa Indonesia, tiba di Jakarta dengan nama *Netherlands Indies Civil Administration* (NICA) atau pemerintahan

sipil Hindia Belanda. Pada tanggal 1 Nopember 1945, Pemerintah Republik Indonesia mengeluarkan sebuah maklumat politik yang menyatakan bahwa pemerintah menginginkan pengakuan terhadap negara dan pemerintah Republik Indonesia dari tentara Sekutu maupun dari Belanda yang dibuat sebelum Perang Dunia ke-2. Maklumat tersebut dikeluarkan karena sejak pendaratan tentara Sekutu yang mengemban misi untuk melucuti tentara Jepang, dibelakangnya turut serta orang-orang NICA yang dengan terang-terangan hendak menegakkan kembali kekuasaan pemerintah Belanda di Indonesia. Orang-orang NICA sering memancing kerusuhan dan mengadakan provokasi bersenjata secara terbuka. Maka bangkitlah perlawanan rakyat Indonesia mempertahankan kemerdekaan. Inilah yang kemudian disebut perjuangan revolusi fisik (1945-1950).

Kurun waktu revolusi fisik dapat disifatkan dalam suatu periode yang secara relatif terdapat persatuan dalam perjuangan, yaitu persatuan antara para pemimpin muslim dan kelompok-kelompoknya sendiri. Tujuan utama setiap orang, terutama bagi kalangan Islam adalah membela kemerdekaan dan kebebasan menghadapi musuh bersama dari luar. Dalam perasaan kaum muslimin, perjuangan untuk kemerdekaan politik itu sekaligus merupakan perjuangan untuk kemerdekaan Islam. Sebagaimana halnya pada bulan Oktober 1945 pimpinan Masyumi mendorong para anggotanya “untuk mempersiapkan kaum muslimin bagi kemerdekaan negerinya dan agamanya”. Demikian pula makna perjuangan kemerdekaan antara tahun 1945-1950 dirasakan oleh kaum muslimin sebagai perjuangan untuk negara dan agama. Tentang perjuangan umat Islam dalam kancah perang revolusi fisik, Mohammad Natsir menguraikannya secara panjang lebar pada rapat akbar Persis di Tegallega tanggal 20 September 1953, sebagai berikut:

...Tahukah saudara-saudara, tatkala kita berenang dalam lautan revolusi nasional kita pada tahun 1945. Siapakah yang memanggil dan untuk apa panggilan itu? Sehingga umat Islam menutup mata

dan telinga, dan hanya hatinya saja yang terbuka. Pada waktu itu orang menamakan panggilan itu aneka warna, ada yang mengatakan panggilan ibu pertiwi, dsb. Bagi umat Islam panggilan itu sudah 13 abad, yaitu “wa jahidu fi sabilillah”, dengan taat dan tunduk menyerahkan diri terhadap Allah SWT.

Pada waktu itu pula banyak yang menceburkan diri dalam revolusi nasional kita itu dengan memilih kata-kata seperti, “untuk kemerdekaan bangsa kita”, “untuk menciptakan suatu negara yang adil”. Sedangkan para alim ulama kita memanggil setiap orang muda dan menyerukan bahwa terjun ke dalam kancah perjuangan itu adalah “kewajiban”. Dengan dasar yang saudara pernah kenal sungguh pada tiap hari lima kali. Saudara mengucapkan “Inna sholathi wa nusuki wa mahyaya wa mamati lillahi rabbil ‘alamin”.

Saudara-saudara!

Salahkah kalau saya katakan di sini, bahwa saudara datang di sini karena seruan yang demikian itu. Kita umat Islam mempunyai kekuatan batiniah. Kekuatan ini tidaklah dapat dilihat di lahir, tidak nampak kalau dilihat sepintas lalu, dan apakah kekuatan itu? Ukhuwah saudara-saudara. Ukhuwah Islam dapatlah dirasakan bukanlah suatu paksaan, tetapi ruhamah bainakum untuk menjadi ummat Nabi Muhammad SAW. Ruhamah bainakum bukan saja di dalam suka, pun dalam duka, dan menjadikan suatu kekuatan umat di dalam assyida alal kuffar.

Saudara-saudara!

Orang lain mengatakan bahwa kita, bangsa kita sudah lepas dari cengkeraman penjajahan yang 350 tahun lamanya, dan kita pada tahun 1945 memulai melepaskan diri dari cengkeraman penjajahan. Seluruh bangsa kita bangsa Indonesia dikatakan sudah tidur bertekuk lutut, akan tetapi riwayat mengajarkan kepada kita, apakah benar seluruh bangsa Indonesia yang terbagi dari kurang lebih 3000 kepulauan dalam 350 tahun itu dan tidak sama sekali melawan penjajahan Belanda. Sejarah mengajar kepada kita bahwa hal itu tidak demikian dan bangsa Indonesia hanya beberapa puluh tahun saja tertidur dininabobokan. Tidaklah Imam Bonjol mengangkat senjata yang akhirnya terpaksa menyerah, menghadapi musuh yang tidak setara. Di Sumatera Utara orang-orang Aceh mematahkan rencong dan pedang karena melihat kekuatan yang sebesar itu. Dalam hal ini saya hanya menunjukkan bangsa Indonesia hanya tertidur beberapa puluh tahun saja.

Dalam masa 350 tahun, cukup orang mengetahui dari bangsa kita dengan adanya peristiwa di beberapa tempat, dimana bangsa



kita terus menerus mempertahankan kemerdekaan. Mereka tetap memperjuangkan, untuk menolak setiap istiadat dari kaum penjajah.

Apakah sebab-sebabnya maka kekuatan itu begitu bagi bangsa kita di beberapa tempat itu. Mengapa di tempat itu keadaannya begitu hebat. Kalau kita mau jujur melihat sejarah, mau jujur mengambil pelajaran sejarah dari keadaan itu, sehingga dapat bertahan sampai ratusan tahun lamanya di dalam memperjuangkan kemerdekaan bangsa kita. Tidak lain saudara-saudara ini disebabkan oleh pelajaran Islam, dan berkat tauhid yang dapat menghilangkan sifat takutnya, keragu-raguannya, kekhawatirannya, karena menyerahkan dirinya kepada Allah Swt. setiap muslimin dengan tabah dapat menunaikan kewajibannya.

Saudara-saudara!

Ada kalanya beberapa umat Islam tidak mau berjuang di dalam jalan Allah yang dinamakan *mustad'afin*, baik dari laki-laki maupun perempuan. Baiklah kita berseru kepada Allah Swt. Keluarkanlah kami dari tempat ini. Kampung halaman yang dhalim.

Jangan pula dari penjajahan asing, pun dari bangsa kita sendiri haram hukumnya kalau pemerintahan dijalankan secara dhalim. Kita berkewajiban mengenyahkannya. Dan ini bukan politik, ya kalau dinamakan politik boleh. Pokoknya bagi umat Islam ini adalah “kewajiban” di dalam menunaikan agama yang kita pegang itu.

Saudara-saudara!

Di dalam kekuatan negara dan bangsa kita yang 80 juta banyaknya, sebagian besar mempunyai urat tunggal sebagai suatu dasar hidup yang ditaatinya.

Saudara-saudara, saya katakan tadi, selama urat tunggal masih melekat pada bangsa kita, selama itu pula terlihatlah tauhid dan ukhuwah yang berarti hubungan dengan Allah Swt. dan umatnya masih teguh.

Dua hal yang menyebabkan potensi dari bangsa kita dan dapat mengelakan serta dapat membawa kepada keadaan yang menyenangkan.

Kami akan gambarkan demikian. Pada waktu bangsa dan tanah air berada dalam bahaya dan berada dalam letusan revolusi, Alhamdulillah bangsa kita mempunyai ketabahan hati, karena tauhidnya sehingga tidak segan-segan menyerahkan apa-apa yang ada padanya. Bukan saja harta, tenaga, tetapi jiwanya sendiri. Di dalam revolusi itu yang lima tahun lamanya ada kalanya ia menang, tetapi kemudian dipukul mundur, ditikam dari belakang, tetapi kemudian maju lagi.

Potensi bangsa Indonesia ini terutama disebabkan ketabahan umat Muhammad Saw. Yang mempunyai tauhid.

Pada waktu Yogyakarta, ibu kota RI di tahun 1948-1949 diduduki oleh tentara Belanda, waktu mana pimpinan-pimpinan kita ditawan, banyak orang bingung. Siapa yang bingung dan siapa tidak bingung, dapatlah pada waktu itu diketahui dengan nyata yang tidak bingung yang tidak putus asa. Saudara Syafrudin Prawiranegara salah seorang yang tidak bingung. Beliau 24 jam setelah ibu kota diduduki, serentak mengumumkan bahwa Republik Indonesia darurat terus memperjuangkan haknya sehingga akhirnya tercapai. Beliau tidak menunggu instruksi dari Yogya, tetapi dari Ilahi, bahwa ia wajib menolong keadaan itu.

Saudara-saudara!

Keadaan yang demikian itu kadang-kadang dilupakan dalam riwayat. Bagi kita apa jasa dan jasa perlu dijelaskan. Menuntut jasa bagi kita adalah batal. Keselamatan negara kita yang menjadi pokok tujuan.

Sekarang negara sudah aman, damai, banyak yang menuntut balas jasa. Bagi umat Islam hendaklah jangan sampai demikian.

Saudara-saudara, kita sekarang sampai kepada taraf perjuangan kita. Kita sudah dapat melepaskan diri dari satu tabir besar, yaitu penjajahan bangsa asing, sehingga apa yang telah ada pada tangan kita dan republik kita ini telah diakui kedaulatannya oleh 62 negara luar negeri.

Artinya sudah duduk sama rendah berdiri sama tegak, yang mempunyai tata cara pemerintahan yang terdiri dari golongan sendiri, walaupun belum sempurna, Segala sesuatu itu harus diakui bahwa ini adalah karunia dari Ilahi.<sup>52</sup>

Demikianlah pada kenyataannya, bangsa Indonesia berjuang mempertahankan kemerdekaan dari rongrongan bangsa Asing yang berarti pula kaum kafir yang ingin kembali menjajah bangsa Indonesia. Dimana-mana umat Islam bangkit memanggul senjata tidak terkecuali. Menurut Sar'an<sup>53</sup> para pimpinan Persis beserta para anggotanya dari Pusat Pimpinan sampai ke daerah-daerah secara aktif menggabungkan diri ke dalam organisasi perjuangan secara fisik dalam lasykar Hizbullah dan Sabilillah.<sup>54</sup> Para anggota Persis yang lebih muda menurut Federspiel<sup>55</sup> aktif dan berpartisipasi dalam Sabilillah dan Hizbullah, dua organisasi para militer yang dibentuk

oleh Masjumi pada masa akhir pendudukan Jepang. Isa Anshary menduduki posisi dalam organisasi Sabilillah di daerah Priangan.

Dalam perkembangan selanjutnya, pada tanggal 3 Nopember 1945 pemerintah Republik Indonesia mengeluarkan maklumat yang ditandatangani oleh Wakil Presiden RI Mohammad Hatta tentang diperkenalkannya mendirikan berbagai partai politik di negara Indonesia yang baru merdeka, maklumat itu berbunyi:

### Partai Politik

Anjuran pemerintah tentang pembentukan partai-partai politik berhubung dengan usul Badan Pekerja Komite Nasional Indonesia Pusat kepada pemerintah, supaya diberikan kesempatan kepada rakyat seluas-luasnya untuk mendirikan partai-partai politik dengan *restriksi* bahwa partai-partai politik itu hendaknya memperkuat perjuangan yang kita pertahankan dan menjamin keamanan masyarakat. Pemerintah menegaskan pendirian yang telah diambil beberapa waktu yang lalu bahwa :

Pemerintah menyukai timbulnya partai-partai politik karena adanya partai-partai itulah dapat dipimpin ke jalan yang teratur segala aliran paham yang ada dalam masyarakat.

Pemerintah berharap supaya partai-partai itu telah disusun sebelum dilangsungkan pemilihan anggota-anggota Badan Perwakilan Rakyat pada bulan Januari 1946.<sup>56</sup>

Menyambut seruan pemerintah ini, umat Islam sebagai golongan mayoritas merasa berkewajiban untuk mengorganisasikan kekuatan dan tenaganya dalam satu wadah partai politik, sehingga dapat memberikan kontribusi pemikiran dan partisipasi politik dalam membangun negerinya. Pada tanggal 7 dan 8 Nopember 1945 di Yogyakarta, umat Islam Indonesia menyelenggarakan muktamar. Muktamar ini dihadiri oleh semua tokoh organisasi Islam yang ada pada waktu itu.<sup>57</sup> Muktamar ini memutuskan untuk mendirikan *Majelis Syura Pusat bagi umat Islam Indonesia* yang disebut *Masyumi*. Dan Masyumi dianggap sebagai satu-satunya partai politik umat Islam Indonesia.<sup>58</sup>

Tokoh-tokoh Persis ikut serta dalam konferensi umat Islam itu. Ketika Persis secara resmi berdiri kembali pada tahun 1948, Persis kemudian tercatat sebagai anggota istimewa Partai Masyumi, sebagaimana halnya Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama. Anggota-anggota Persis secara pribadi dianjurkan memasuki partai Masyumi, bahkan beberapa tokohnya, seperti Mohammad Natsir dan Isa Anshari terpilih sebagai pimpinan Masyumi di tingkat Pusat.<sup>59</sup>

Persis menegaskan bahwa semua orang Islam wajib aktif dalam kegiatan politik sebagai salah satu kewajiban agama. Hal ini tampak dalam tulisan-tulisan A. Hassan, tulisan dan pidato-pidato Isa Anshary serta Muhammad Natsir, tertuang pula dalam manifesto organisasi, dan secara panjang lebar dalam fatwa-fatwa ulama Persis. Dalam Manifes Perjuangan Persis tahun 1956 hasil Mukhtamar Ke-VI Persis (15-18 Desember 1956) dinyatakan bahwa:

Persatuan Islam (Persis) semenjak berdirinya bersemboyan hendak mengembalikan umat Islam kepada pimpinan Al-Qur'an dan As-sunnah, maka isi semboyan dan inti da'wah itu bukan saja terbatas dalam lapangan aqidah dan ibadah, tetapi lebih luas daripada itu, ialah berjuang menegakkan keyakinan, dengan Al-Qur'an dan Sunnah berjuang dalam politik memenangkan ideologi Islam.<sup>60</sup>

Demikian pula pidato Mohammad Natsir pada Mukhtamar Persis ini menegaskan bahwa:

Persatuan Islam sebagai satu perkumpulan yang hendak membawakan kepada umat yang banyak, ajaran-ajaran Islam yang syah diambil dari Al-Qur'an dan hadits yang mengerjakan ma'ruf min munkar, terlepas dari apa yang dinamakan politik. Persatuan Islam yang banyak melakukan pekerjaan da'wah mempunyai satu fungsi yang paling besar. Apa yang tidak tercapai oleh partai politik seperti Masyumi atau PSII harus dilakukan oleh Persatuan Islam, dimana orang sudah ngeri mendengarkan politik, kalau mendengar nama Masyumi. Tetapi kalau Persatuan Islam sebagai satu perkumpulan da'wah saja masih terbuka jalan yang luas untuk memperkokoh barisan umat Islam untuk memberikan perasaan tanggung jawab untuk menyusun kekuatan umat. Tetapi politik kita tergantung pada da'wahnya.<sup>61</sup>

Dalam berbagai tulisannya pun, Mohammad Natsir mewajibkan kegiatan politik bagi setiap umat Islam, dengan alasan bahwa Islam adalah filsafat hidup untuk menuntun perilaku muslim dalam setiap usaha dan tidak bisa dipisahkan dalam setiap tingkah laku manusia, termasuk politik. Umat Islam tidak bisa memisahkan diri dari politik, dan sebagai aktivis politik, umat Islam tidak bisa memisahkan diri dari ideologi politiknya yaitu Islam. Buat kaum muslimin, menegakkan agama Islam tidak bisa dipisahkan dari menegakkan masyarakat, bangsa, dan kemerdekaan.<sup>62</sup>

Dalam pandangan Federspiel,<sup>63</sup> para pimpinan Persis meskipun mendukung para pemimpin Republik Indonesia sekuler, misalnya Soekarno dan Hatta sebagai Presiden dan Wakil Presiden Republik Indonesia, tetapi Isa Anshary dan A. Hassan tidak putus asa untuk memperjuangkan sebuah negara Indonesia yang didasarkan pada prinsip-prinsip Islam. Dalam *Falsafah Perjuangan Islam*, yang ditulis pada tahun 1949, Isa Anshary mengemukakan bahwa umat Islam berpartisipasi dalam perjuangan kemerdekaan semata-mata untuk “membangun negara dalam keridhaan Allah, memenuhi tanggung jawab mereka sebagai umat Islam”.

Dengan dasar-dasar di atas, hampir seluruh anggota Persis nampaknya memasuki Masyumi, dan bahkan beberapa orang diantaranya menjadi pimpinan. Setelah perjuangan revolusi fisik berakhir, Mohammad Natsir menjadi tokoh Masyumi, dan tahun 1949 setelah beberapa kali duduk dalam kabinet pemerintahan Republik, ia menjadi ketua umum Masyumi. Pada tahun 1951 sebagai pimpinan partai, ia menyusun kabinet yang baru selesai setahun berikutnya. Ia terkenal karena kemampuannya memecahkan persoalan-persoalan administrasi dan ekonomi bangsa Indonesia.<sup>64</sup> Demikian pula Isa Anshary menjadi anggota Dewan Pimpinan Masyumi, pimpinan wilayah partai di Jawa Barat, dan tokoh kelompok kecil “fundamentalis” Masyumi. Sementara A. Hassan tidak memainkan peranan politiknya yang menonjol, mungkin karena alasan kesehatan atau mungkin sibuk membangun

kembali lembaga pendidikan pesantren Persatuan Islam. Meskipun demikian, ia menulis beberapa artikel dan fatwa tentang masalah politik yang sifatnya menunjang posisi Isa Anshary, dan kemudian ia sendiri duduk sebagai anggota Majelis Syura Masyumi.<sup>65</sup>

Pada awalnya hanya ada empat organisasi Islam yang masuk anggota Masyumi, yaitu Muhammadiyah, Nahdatul Ulama (NU), Perikatan Umat Islam, dan Persatuan Umat Islam. Kemudian organisasi-organisasi lain seperti Persatuan Islam (Persis) tercatat sebagai anggota Masyumi pada tahun 1948, Al-Irsyad tahun 1950, Al-Jamiyatul Wasliyah dan Al-Ittihadiyah serta Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) pada tahun 1949. Partai Masyumi menyebar ke seluruh tanah air, hal ini dimungkinkan karena dukungan yang diberikan oleh anggota istimewa<sup>66</sup> Masyumi, yang terdiri dari Muhammadiyah, Al-Jamiyatul Wasliyah, Al-Ittihadiyah, Persatuan Islam (Persis), Persatuan Umat Islam, dan Al-Irsyad. Di samping afiliasi organisasi-organisasi Islam, faktor lain yang menyebabkan cepat berkembangnya Masyumi adalah peran ulama serta ukhuwah Islamiyah yang relatif tinggi sesudah revolusi. Tanpa mengetahui secara mendalam soal-soal dasar dan cita-cita perjuangan Masyumi dan hanya karena Masyumi itu merupakan partai Islam, telah banyak orang yang dalam politik mengidentikkan dirinya dengan Masyumi. Mayoritas umat Islam tentu turut juga membantu, sungguh pun jumlah yang masuk partai Islam dengan yang orang yang beragama Islam tidak otomatis seimbang.<sup>67</sup>

Oleh karena Masyumi adalah semacam organisasi kesatuan, maka anggota-anggotanya memiliki berbagai pandangan keagamaan, politik, ekonomi, dan sosial. Organisasi-organisasi Islam yang sering berbeda pendapat juga bergabung menjadi anggota, dan dengan demikian sering kali timbul perbedaan dan perselisihan dalam tubuh Masyumi. Muhammadiyah dengan segala perhatiannya terhadap kemajuan masyarakat dan pandangan-pandangan keagamaannya yang bercorak modern tentu berbeda dengan Nahdatul Ulama yang ingin mempertahankan sistem keagamaan tradisional sebagai

satu sistem yang dominan di Indonesia sebelum masuknya paham-paham pembaruan Islam. Dua kelompok ini mempunyai pendukung masing-masing di dalam partai Masyumi; Muhammadiyah mewakili kelompok yang terkenal moderat, sedangkan Nahdatul Ulama mewakili kelompok yang terkenal konservatif. Persis yang dikenal sebagai golongan yang keras dalam masalah-masalah agama, dalam beberapa hal sejalan dengan kelompok moderat. Namun kadang-kadang Persis tidak mengenal kompromi dalam masalah-masalah tertentu, sehingga sering dipandang pula sebagai golongan yang konservatif. Pada satu sisi Persis memiliki pandangan modern, namun di sisi lain memiliki konsep hakiki dalam meluruskan ajaran sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah Rasul.

Manifesto Persis tahun 1953, misalnya, menyatakan bahwa pandangan Persis dalam masalah-masalah agama menunjukkan karakter tersendiri, yakni sebuah karakter yang tidak konservatif dan tidak pula liberal, namun sebuah karakter revolusioner-radikalisme,<sup>68</sup> yaitu aliran yang hendak mengubah masyarakat sampai ke akar-akarnya. Aliran ini adalah aliran Al-Qur'an dan Sunnah, aliran yang hendak membongkar penyakit kaum muslimin secara radikal dan revolusioner, secara terus terang, tidak pakai tedeng aling-aling, tidak ragu-ragu, dan penuh kepastian.<sup>69</sup>

Misi Persis, meskipun diistilahkan radikal revolusioner, barangkali bisa dianggap sebagai usaha menerapkan dasar-dasar agama di dalam masyarakat secara total. Persis menekankan bahwa pelaksanaan pokok-pokok perintah agama seperti shalat, zakat, dan haji, harus sesuai dengan aturan-aturan yang terdapat dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah. Ini merupakan satu langkah penting dalam rangka menciptakan wadah politik umat Islam yang kuat, sehat, dan efektif. Para ulama Persis percaya bahwa dalam wadah praiti politik Masyumi umat Islam dapat memahami masalah-masalah khilafiah dan furuiyah sehingga dapat dipecahkan bersama melalui musyawarah. Beberapa manifesto Persis menyebutkan bahwa problema yang mengakibatkan pecahnya umat Islam akan dapat diatasi dengan mudah jika seluruh

umat Islam menerima Al-Qur'an dan As-Sunnah sebagai petunjuk tertinggi dalam musyawarah tersebut.<sup>70</sup>

Dalam suatu kelompok yang besar di dalam Masyumi ada yang berpendapat bahwa memperlakukan perbedaan paham keagamaan tidak akan menghasilkan apa-apa dan bahkan akan membahayakan kesatuan politik umat Islam. Kelompok ini, yang oleh Isa Anshary disebut kelompok moderat-liberalisme, pada umumnya berperan dalam Masyumi dan sering kali berusaha menggagalkan langkah untuk memperbincangkan perbedaan paham keagamaan. Resolusi-resolusi kongres Persis menyebutkan usaha-usaha kelompok ini, serta menyatakan bahwa Persis menghendaki kerja sama dengan kelompok Islam lainnya, tetapi ini bukan berarti menghentikan usaha-usaha membersihkan agama dari bid'ah serta mengatasi perbedaan-perbedaan di dalam masyarakat Islam. Persis tidak bisa menerima pendapat bahwa untuk memperkuat persatuan, tidak boleh membicarakan furu dan khilafiah. Persis tidak bisa tinggal diam menghadapi penghianatan agama. Lebih jelasnya A. Hassan mengemukakan:

Di dalam urusan agama, asal saja ada perselisihan besar atau kecil, berat atau ringan, sedikit atau banyak dinamakan masalah khilafiah, dan dikatakan, bahwa tiap-tiap orang boleh pilih mana yang ia mau dan mana yang ia senangi.

Dahulu, yang sering kita dengar berkata demikian ialah para kyai, setengah kyai, dan para santri, tetapi sekarang ucapan itu telah merata di mulut ahli taqlid dan lainnya.

Saya merasa perlu memberi sedikit pengalaman tentang perkara tersebut.

Undang-undang agama Islam sebagaimana undang-undang agama lain dan sebagaimana undang-undang negara di dunia, oleh sebab yang memahaminya itu manusia yang kekuatan ilmunya dan akalunya tidak sama terdapat perselisihan paham, disebabkan ada dua keterangan yang kelihatan bertentangan di dalam suatu urusan, ada suatu keterangan yang bisa dipahami dua macam. Yang beginilah sebenarnya dapat dinamakan masalah khilafiah apabila kedua keterangan dan kedua paham itu sama kuatnya dan sama beratnya, sehingga sukar menggugurkan salah satunya. Yang dimaksudkan



keterangan itu (dalam kedua masalah di atas) tentulah Qur'an dan Sunnah. Di dalam hal demikian inilah terpaksa kita berkata bahwa seseorang boleh mengambil mana yang rasa ia kuat.

Ada beberapa macam khilafiah yang sebenarnya bukan khilafiah:

1. Satu urusan, jika seorang alim berkata wajib, umpamanya, dan seorang alim berkata tidak wajib, maka wajib kita periksa dalil masing-masing dari Qur'an atau Sunnah. Omongan yang ada dalilnya kita terima, dan yang tidak ada dalilnya kita tolak. Yang begini bukan khilafiah namanya, dan tidak boleh kita menganjurkan manusia memilih mana yang mereka sukai.
2. Satu perkara, jika ada hadits yang mewajibkan, umpamanya, dan ada hadits yang tidak mewajibkan, maka hendaklah kita memegang hadits yang shahih dan kita tolak hadits yang lemah; dan sekiranya kedua hadits itu shahih semua, maka hendaknya kita ambil yang lebih shahih diantara kedua hadits itu. Yang demikian ini bukan masalah khilafiah, dan tidak halal kita menyuruh untuk memilih apa-apa yang mereka mau dari dua yang berlawanan.
3. Jika Qur'an menetapkan hukum buat suatu urusan, tetapi ada hadits yang menentangnya, atau mengubahnya walaupun hadits itu dikatakan shahih wajib kita tolak. Menolak hadits itu tidak berarti menolak perkataan Nabi Saw., tidak sekali-kali. Tetapi berarti kita tidak percaya bahwa Nabi Saw. pernah mengeluarkan ucapan yang berlawanan dengan Qur'an itu. Yang demikian ini pun bukan khilafiah dan tidak seyogyanya kita izinkan muslimin memilih mana yang mereka sukai.<sup>71</sup>

Perbedaan pandangan dalam tubuh Masyumi ternyata muncul juga, ketika pada bulan Juli 1947 sejumlah anggota di bawah pimpinan Wondoamiseno dan Arudji Kartawinata mendirikan kembali Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII) dengan tujuan agar dapat duduk dalam kabinet. Kasus ini diperparah lagi ketika pada tanggal 5 April 1952 dalam rapat Pengurus Besar Nahdatul Ulama (NU) di Surabaya diambil keputusan bahwa NU keluar dari Masyumi. Keputusan ini diperkuat lagi oleh kongres di Palembang pada bulan Oktober 1952. Alasan utama pengunduran NU adalah masalah kepemimpinan partai yang mereka anggap dikuasai oleh golongan berpendidikan Barat dan pendukung paham modern, sedangkan tokoh-tokoh

konservatif dari NU tidak mendapat tempat. Tokoh-tokoh Nahdatul Ulama pun merasa kecewa dengan reorganisasi Masyumi pada tahun 1949 karena DPP partai banyak dikuasai oleh golongan muslim modernis. Sejak tahun 1949 Nahdatul Ulama memperlihatkan ketidakserasiannya dalam Masyumi yang disebabkan karena adanya perubahan dalam perumusan tentang Majelis Syuro dalam anggaran dasar dan anggaran rumah tangga seperti di bawah ini:

... Masyumi sejak kongresnya di Yogyakarta pada akhir tahun 1949... diubah sedemikian rupa dimana Majelis Syuro yang merupakan tempat penting bagi para ulama dan pemimpin-pemimpin Islam menjadi anggotanya sudah tidak lagi dijadikan badan legislatif di samping DPP, melainkan hanya dijadikan badan penasehat saja... segala persoalan hanya dari jurusan politik-politik saja dengan tidak lagi mengambil pedoman agama.<sup>72</sup>

Menurut kalangan Nahdatul Ulama, dengan perubahan ini Masyumi telah berubah sifat dari suatu organisasi yang memberi tempat penting bagi ulama menjadi organisasi yang tidak menghormati ulama. Dalam kongres di Surabaya tanggal 5 April 1952 dinyatakan beberapa ketidakpuasan terhadap Masyumi dan menegaskan kembali kedudukan Nahdatul Ulama yaitu tetap menjadikan madzhab sebagai sumber ajaran dan doktrin Islam. Orang-orang Islam hanya boleh masuk partai politik yang menganut ajaran madzhab.<sup>73</sup>

Keluarnya Nahdatul Ulama dari Masyumi dengan berbagai alasan yang dikemukakannya mendapat reaksi dari Persis. A. Hassan dalam risalah *Al-Madzhab* menyatakan bahwa sebenarnya Nahdatul Ulama mengetahui dan benar-benar mengerti ketika masuk Masyumi, bahwa beberapa organisasi dan orang-orangnya tidak mengikuti ajaran Nahdatul Ulama untuk bermadzhab. A. Hassan menunjukkan bahwa Haji Muhammad Hasyim Asy'ari dari Tebu Ireng tokoh NU yang termashur yang membawa NU ke dalam Masyumi, telah sepakat bahwa masalah-masalah agama akan diputuskan oleh Majelis Syura yang sebagian anggotanya mengikuti

madzhab dan sebagian lagi tidak. A. Hassan menambahkan bahwa selama enam tahun merupakan waktu yang cukup panjang bagi NU menjadi anggota Masyumi, jika pimpinan NU benar-benar tidak bisa menerima dan memandang penolakan Masyumi untuk bermadzhab sebagai masalah yang penting. Ia menegaskan bahwa jika anggota Masyumi dianggap keliru karena tidak mengikuti madzhab, sebagaimana yang dinyatakan dalam resolusi dan pernyataan NU itu, maka tokoh-tokoh NU yang membawanya masuk Masyumi adalah berdosa. A. Hassan menegaskan bahwa keputusan NU keluar dari Masyumi tidak didasarkan atas pertimbangan pokok agama yang benar, tetapi semata-mata muslihat politik.<sup>74</sup>

Pada tahun 1956, KHE. Abdurrahman, sekretaris umum Pusat Pimpinan Persis menulis dalam majalah *Hujjatul Islam* yang isinya menyerang sikap NU menolak kerjasama politik dengan Masyumi. Ustadz Abdurrahman menyayangkan bahwa NU yang memakai sebutan Ahlu Sunnah Wal Jama'ah sebagai simbol partai dan propaganda, telah menyebarkan fitnah dan hasutan, memecah belah persatuan umat Islam serta membangkitkan permusuhan di kalangan umat Islam sendiri. Abdurrahman menyatakan penolakan dengan alasan-alasan agama jika Masyumi dianggap bukan Ahlu Sunnaah Wal Jama'ah, maka NU dianggap telah memfitnah Masyumi dan menganggap Masyumi keluar dari jalur agama. Dengan hanya memakai nama ahli Sunnah Wal Jama'ah, seseorang tidak akan dijamin masuk surga. Nama tidak punya arti apa-apa, kecuali jika diwujudkan dengan amal perbuatan. Ustadz Abdurrahman menyimpulkan bahwa istilah Ahlu Sunnah Wal Jama'ah tidak tepat dipakai untuk golongan pengikut madzhab, karena madzhab adalah hasil pikiran manusia dan bukan ajaran Al-Qur'an dan As-sunnah. Dia menegaskan kembali sikap Persis, bahwa setiap muslim hanya boleh memutuskan perkara berdasarkan hukum-hukum yang diwahyukan sebagaimana yang ada dalam Al-Qur'an dan As-sunnah. Ustadz Abdurrahman menegaskan bahwa Persis-lah, dan bukan NU, sebenarnya yang pantas disebut Ahlus sunnah Wal Jama'ah,

karena Persis selalu berusaha menghilangkan bid'ah dalam agama serta menjalankan ajaran Islam yang sebenarnya.<sup>75</sup>

Akhir revolusi fisik 1949 yang ditandai dengan penyerahan kedaulatan dari pihak Belanda kepada pihak pemerintah Republik Indonesia, memungkinkan parlemen Indonesia menyusun suatu rumusan baru tentang konstitusi. Pada tahun 1950 sebuah undang-undang sementara disahkan, dan kemudian dijadikan landasan pemilihan umum dan pemilihan anggota konstituante guna memecahkan perbedaan-perbedaan dan mempersatukan pendapat tentang undang-undang dasar yang baru. Dua peristiwa besar terjadi menjelang pemilu 1955, yaitu pecahnya partai Masyumi dalam garis liberal dan konservatif, serta munculnya polemik terbuka antara tokoh-tokoh Islam dengan kelompok sekularis tentang peranan agama dalam negara. Sebagian kelompok Islam yang aktif dalam politik, menyuarakan bahwa tujuan politik mereka adalah hendak mendirikan negara Islam.

Pada masa inilah, Persis berada dalam periode kepemimpinan kedua, di bawah pimpinan Isa Anshary, E. Abdurrahman, Fachruddin Al-Khahiri, dan Qomaruddin Saleh. Selain aktivitasnya dalam Masyumi, pada masa ini Persis dihadapkan pada situasi politik pemerintah Republik Indonesia yang belum stabil antara lain; dicanangkannya sistem demokrasi liberal, dilaksanakannya pemilihan umum yang pertama yang memungkinkan perbedaan pandangan dalam partai-partai politik, dan polemik yang berkepanjangan tentang konsepsi dasar negara. Di sinilah Persis, meskipun bukan organisasi politik, ikut serta di dalam persoalan-persoalan yang menyangkut politik terutama persoalan yang menyangkut ideologi (Islam). Kiprah Persis dalam keanggotaan Masyumi merupakan jembatan ke arah tujuan ideologi politik, pada saat itu di level Pusat Pimpinan Persis dan level Pimpinan Cabang di berbagai daerah, para anggota pimpinan Persis banyak yang aktif dalam partai Masyumi dengan keanggotaan rangkap.<sup>76</sup>

Walaupun Persis bukan organisasi politik, tetapi beberapa

kenyataan telah membuktikan adanya beberapa usaha dari organisasi ini dalam bidang politik. Di samping melalui tulisan dan fatwa-fatwa para ulama, Persis secara terorganisir berkiprah dalam partai politik di tubuh Masyumi. Demikian pula pada Mukhtar Persis tahun 1954 di Bandung dikeluarkan pernyataan mengenai dasar negara Indonesia dalam konstituante. Manifesto Perjuangan Persis 1956 menyatakan bahwa perjuangan total dan frontal Persis dalam bidang politik mengandung harapan dan idaman kemenangan dalam tiga lapangan dan arena perjuangan, yaitu :

1. Kemenangan dalam lapangan hukum, konstitusi negara yang berdasar Al-Qur'an dan Sunnah; lahirnya Republik Indonesia yang berkeadilan dan berkeadilan diliputi oleh keampunan Ilahi.
2. Kemenangan di lapangan hukumah, lapangan pemerintahan dan kekuasaan negara, baik legislatif maupun eksekutif, sehingga umat Islam berkuasa penuh dalam mengendalikan kekuasaan dan pemerintahan; dan
3. Kemenangan di lapangan mahkum'alah, lapangan masyarakat dan pergaulan hidup bersama, yang berintikan masyarakat Islamiyah di atas kasih sayang persaudaraan dan kemanusiaan yang murni dan asli.<sup>77</sup>

Walaupun demikian, para pimpinan Persis selain bersuara politis, tidak pernah meninggalkan tugasnya sebagai pemberantas takhayul, bid'ah, dan khurafat, serta tugas pendidikan dan dakwah yang menjadi tugas utamanya. Pada masa inilah banyak para aktifis Masyumi yang bergabung dalam keanggotaan Persis, seperti K.H.S. Jam'an, K.H. Firdaus AN., H. Tamar Djaya, dan DR. K.H. Fu'ad Fahrudin dari Jakarta serta ada pula K.H. Abdul Hamid dari Padang Panjang.<sup>78</sup>

Dalam pemilu pertama yang paling demokratis di Indonesia pada tahun 1955, Persis berjuang sepenuhnya untuk kemenangan Masyumi. Dari tingkat Pimpinan Pusat hingga ke tingkat

Pimpinan Cabang dihimbau untuk memilih partai Masyumi untuk kemenangan dan kejayaan ideologi Islam. Bahkan Pimpinan Pusat Pemuda Persis sebagai organisasi otonom Persis pada tanggal 6 Desember 1953 mengeluarkan ikrar bersama, yang isinya:

Program Dasar:

1. Persatuan Perjuangan
2. Pendidikan Perjuangan
3. Kehidupan Bernegara

Program Kerja:

1. Politik mencapai kemenangan pemilihan umum di pihak Islam (dengan mendukung Masyumi)
2. Hubungan dengan pemuda Islam di Indonesia
3. Sosial Ekonomi
4. Pendidikan dan kebudayaan.<sup>79</sup>

Garis kebijakan PP. Pemuda Persis ini merupakan saran-saran pokok dalam menghadapi gerakan politik Indonesia serta ketegangan PP. Pemuda Persis yang hanya berada dalam garis Masyumi dalam pemilihan umum yang disebarkan ke seluruh cabang. Ikrar bersama ini dituangkan pula dalam PORPISI yang merupakan gabungan organisasi pemuda yang berjiwa Islam dengan kekuatan 15 organisasi, termasuk Pemuda Persis.

Dalam pemilihan umum 1955, ternyata tidak satu pun diantara aliran-aliran pokok dalam masyarakat Indonesia yang tampil sebagai pemenang. Pada tanggal 29 September 1955 lebih dari 39 juta rakyat Indonesia memberikan suaranya di kotak-kotak suara. Hasil pemilihan umum pertama ini ternyata dimenangkan oleh empat partai, yaitu PNI, Masyumi, NU, dan PKI, sedang partai-partai lainnya mendapat suara jauh lebih kecil dari keempat partai tersebut. Dengan demikian yang muncul adalah suatu perimbangan kekuatan yang mengharuskan adanya kompromi dalam bidang politik, baik dalam parlemen maupun dalam konstituante. Partai-partai Islam selanjutnya meneruskan perjuangan untuk menegakkan Islam di

dalam konstituante ini. Di tingkat daerah dan lokal, golongan Islam dapat mempunyai pengaruh yang besar melalui para pejabat sipil, baik yang diangkat maupun yang dipilih. Namun, dapat dikatakan bahwa di tingkat nasional kemajuan politik Islam telah macet sebagai akibat hasil-hasil pemilihan umum 1955, sejak saat itu minat serta energi sebagian besar pimpinan Islam diarahkan pada upaya penguatan diri ke dalam umat Islam sendiri.

Demikian pula Persis, pada akhirnya pun mengakhiri aktivitas politiknya yang ditandai dengan hapusnya keanggotaan istimewa Persis dari partai Masyumi. Pada tanggal 8 September 1959, pimpinan partai Masyumi mengeluarkan pengumuman tentang berakhirnya keanggotaan istimewa dalam Masyumi sebagai berikut:

1. Organisasi Partai Masyumi, di samping anggota biasa yang terdiri dari orang seorang, juga mempunyai anggota istimewa yang terdiri dari organisasi-organisasi Islam yang non politik. Sampai sekarang ini yang menjadi anggota istimewa Masyumi itu adalah :
  - 1) PP. Muhammadiyah
  - 2) PB. Al-Djamiatul Washliyah
  - 3) PB. Al-Ittihadiyah
  - 4) PP. Persis
  - 5) PB. Al-Irsyad
2. Yang menjadi anggota istimewa itu ialah pusatnya atau pengurus besarnya organisasi itu masing-masing tidak anggota-anggotanya sendiri. Jadi seseorang anggota sesuatu anggota istimewa tidak otomatis menjadi anggota Masyumi.
3. Kedudukan anggota istimewa yang demikian itu sering disalah artikan oleh banyak pihak di luar partai, sehingga menimbulkan pengertian-pengertian salah dan merugikan, yang sebetulnya tidak pada tempatnya.
4. Adanya keanggotaan istimewa itu, yang dari semula dianggap sebagai bentuk sementara untuk masa peralihan di beberapa muktamar, yang terakhir ditinjau kembali. Dan akhirnya pada Mukhtamar Masyumi ke IX di Yogyakarta diputuskan supaya diusahakan adanya bentuk kerjasama yang lain antara Masyumi dengan organisasi-organisasi tersebut dan dengan lain-lain organisasi Islam.
5. Maka dari itu pimpinan Partai Masyumi telah memutuskan;

Mengakhiri keanggotaan istimewa Masyumi terhitung mulai tanggal 5 Rabiul Awal 1379/ 8 September 1959.

6. Selanjutnya hubungan Masyumi dengan bekas-bekas anggota istimewa dan juga dengan lain-lain organisasi Islam diusahakan atas dasar ukhuwah Islamiyah.<sup>80</sup>

Dengan adanya pengumuman tersebut, maka berakhir pulalah kiprah dan peran serta Persis dalam partai politik di tubuh Masyumi, akan tetapi meskipun demikian, dalam sambutan Pusat Pimpinan Persis mengenai berakhirnya keanggotaan istimewa dalam Masyumi dinyatakan beberapa hal sebagai berikut:

1. Sadar akan fungsinya sebagai penegak dan pembela Qur'an dan Sunnah, jama'ah Persatuan Islam secara aktif telah ikut menyertai jalan dan pimpinan perjuangan umat Islam dalam Masyumi, untuk menjaga dan memelihara perjuangan Masyumi itu agar tidak menyimpang dari tuntunan dan patokan (Qur'an dan hadits).
2. Tugas keagamaan yang menjadi ciri yang khas dari jama'ah Persatuan Islam semenjak berdirinya itu, telah dipenuhinya dalam batas kemungkinan dengan menggunakan segala kesempatan yang terbuka baginya. Dengan nada dan bahasanya sendiri, Persatuan Islam telah memasukan pandangan dan keyakinan perjuangan dalam segala aspeknya, agar Masyumi benar-benar dapat dijadikan tumpangan kepercayaan umat Islam Indonesia.
3. Berakhirnya keanggotaan istimewa dalam Masyumi seperti diumumkan oleh pimpinan Partai Masyumi tanggal 5 Rabiul Awwal 1379 (8 September 1959), secara formil dan organisatoris berakhir pulalah hubungan jama'ah Persatuan Islam dengan Masyumi.
4. Berakhir dan lepasnya hubungan formil organisatoris itu, tidak berarti lepasnya hubungan *hablulloh dan ukhuwah Islamiyah*, satu-satunya modal kekuatan umat Islam di segala masa dan ketika.
5. Kita berpisah dalam *waliekullin wijbatun huwa muwaliba* dan kita tetap bersatu dalam tugas *fastabikul khairat*.
6. Lebih berfaedah berpisah dalam persatuan daripada bersatu dalam perpisahan. Lebih baik kita *tahsabunnaa syatta, wa-qulubuna jami'un daripada tahsabubum jami'an wa-qulububum syatta*.
7. Berakhirnya keanggotaan istimewa dalam Masyumi, insya Allah akan membuka kemungkinan bagi segenap kita untuk menemukan diri kita kembali, berjuang membina agama dalam kehidupan yang banyak seginya itu dengan tema dan nada serta bahasa kita masing-masing.<sup>81</sup>



#### **D. Mengedepankan Ideologi Islam: Persis Menentang Komunis**

Periode kepemimpinan Persis pasca Proklamasi Kemerdekaan Republik Indonesia merupakan periode kepemimpinan Persis yang kedua setelah kepemimpinan Haji Zamzam, Haji Muhammad Yunus, A. Hassan, dan Mohammad Natsir yang mencetuskan gagasan “kembali kepada Al-Qur’an dan As-sunnah”. Periode kepemimpinan Persis kedua ini dipegang oleh Mohammad Isa Anshary, Fakhruddin Al-Khahiri, Ustadz O. Qomaruddin Saleh, dan Ustadz E. Abdurrahman yang menghadapi persoalan politik pemerintah Republik Indonesia yang belum stabil antara lain dicanangkannya demokrasi liberal yang memungkinkan partai-partai politik dan organisasi-organisasi kemasyarakatan tumbuh dengan subur, dicanangkannya demokrasi terpimpin di bawah kekuasaan Bung Karno dengan tujuan pokok membentuk negara dan masyarakat yang didukung oleh ideologi nasionalis, agama, dan komunis (Nasakom), dan polemik yang berkepanjangan tentang konsepsi dasar negara. Untuk menghadapi persoalan-persoalan yang muncul di kalangan umat, Persis membuat suatu garis perjuangan dalam manifes perjuangan Persatuan Islam yang dikemukakan Isa Anshary<sup>82</sup> sebagai Ketua umum Pusat Pimpinan Persatuan Islam.

Terhadap aktivitas organisasi Persis Isa Anshary memandang bahwa perjuangan Persis sangat vital dan kompleks yang menyangkut berbagai bidang kehidupan umat. Dalam Manifes perjuangan Persis ia nyatakan :

Paham dan aliran Qur’an dan Sunnah yang dirintis oleh perjuangan Persatuan Islam selama ini, yang pada permulaan mendapat tantangan dan perlawanan dari segala kaum kita, akhirnya dengan diam-diam diterima dengan segala kerelaan. Hasil dan buah itu dirasakan sebagai kemenangan ”haq” dan ”kebenaran” atas kebatilan dan kemunkaran yang tidak kuat mempertahankan dirinya. Sejarah kehidupan Islam di Indonesia, diakui atau tidak, mencatat dengan bahasanya sendiri, bahwa usaha, dan paham yang diperjuangkan oleh Persatuan Islam adalah menjadi sumber kebangkitan dan kesadaran baru, menjadi daya dinamik yang menggerakkan kebangunan umat Islam Indonesia.<sup>83</sup>

Selanjutnya dalam majalah resmi jam'iyah Persis *Hudjatul Islam* yang ia pimpin, ia menulis :

... di balik itu, kami tahu, sikap tegas dan pendirian yang jelas dari Persatuan Islam pada umumnya dijadikan pedoman bagi umat Islam di Indonesia dalam setiap persoalan-persoalan keagamaan. Bukan saja sikap pendiriannya, suara, dan aksinya, tetapi juga diamnya Persatuan Islam dalam persoalan tertentu, juga dijadikan pedoman dan pendirian.

Karena itu, tidak heran apabila organisasi Islam dipandang oleh Isa Anshary sebagai sesuatu hal yang penting agar perjuangan berhasil sesuai dengan apa yang diharapkan. Hal ini ia tekankan pada muktamar ketujuh Persis tahun 1960 dalam prasarannya yang berjudul *Ke depan dengan wajah baru*, ia mengemukakan:

Keluasan cita Islam sebagai agama, aturan, dan hukum, serta program hidup sebagai mukmin, tidak mungkin diperjuangkan dengan mempersempit ruang bergerak dengan mengkualifikasikan diri sebagai partai politik... Kita dapat bergerak dengan lancar bila Islam diperjuangkan di atas landasan jiwa yang murni, kesamaan pandangan, dan keyakinan serta kesatuan aliran paham, hanya dipegang pada *hablullah*.

Dasar-dasar inilah yang dijadikan pegangan Isa Anshary ketika ia tampil memimpin Persis di tengah ketegangan politik yang tidak menentu. Sebab, setelah tahun 1955, keadaan kehidupan politik di Indonesia berkembang menjadi sangat ruwet dan kabur. Dalam pemilihan umum 1955, tidak satu pun di antara aliran-aliran politik terpenting dalam masyarakat Indonesia yang tampil sebagai pemenang. Yang ada adalah suatu perimbangan kekuatan antarpartai yang paling berpengaruh.

Adanya perimbangan kekuatan partai-partai politik ini memberi peluang timbulnya campur tangan Soekarno sebagai presiden yang otoriter untuk memanfaatkan perimbangan kekuatan politik dalam misi politiknya. Dari segi pandangan politik, dasawarsa kedua usia Republik ini dapat disifatkan sebagai zaman Soekarno, yakni suatu zaman ketika Soekarno semakin lama semakin banyak

menghimpun kekuasaan negara di dalam tangannya sendiri, atas nama Demokrasi Terpimpin. Selama sepuluh tahun tersebut peran politik kelompok-kelompok Islam semakin lama semakin menciut, terutama karena dibubarkannya Masyumi pada tahun 1960. Di pihak lain Partai Komunis berkembang menjadi partai yang terbaik organisasinya, dan menumbuhkan pengaruhnya sedemikian rupa sehingga menjadi semacam “negara dalam negara”. Dalam sebuah pidato tanggal 21 Pebruari 1957, Soekarno menjelaskan konsepsinya untuk “menyelamatkan” Republik Indonesia, dengan langkah yang akan ditempuhnya menuju Demokrasi Terpimpin. Ia menganjurkan tersusunnya suatu kabinet gotong royong dan di dalamnya setiap partai politik akan diwakili, termasuk kaum komunis. Sebuah Dewan Nasional akan dibentuk sebagai badan penasihat kabinet. Dewan ini akan dipimpin langsung oleh Soekarno sendiri dan dibangun atas dasar kesepakatan dan bukannya berdasarkan pungutan suara. Dalam dewan ini secara khusus akan diangkat wakil-wakil dari golongan fungsional, seperti petani, buruh, cendekiawan, tentara, polisi, dan golongan agama. Dari partai-partai besar terutama kaum nasionalis (PNI) dan kaum komunis (PKI) menyatakan setuju, sedangkan Masyumi dan Partai Katolik menyatakan menentang. Partai-partai lainnya memberikan jawaban yang ragu-ragu atau memberikan suatu syarat, misalnya NU menyatakan menentang ikut sertanya PKI.<sup>84</sup>

Pada awal tahun 1960 sebagian besar anggota Dewan Perwakilan Rakyat masih mempunyai keberanian untuk menyampaikan kritiknya terhadap kebijaksanaan keuangan kabinet. Pada bulan Maret 1960 perdebatan mengenai anggaran pendapatan dan belanja negara berakhir dengan dibubarkannya Dewan Perwakilan Rakyat. Sebagai gantinya dibentuk suatu badan yang para anggotanya diangkat oleh pemerintah dan komposisinya sesuai dengan “konsepsi” Soekarno tanggal 21 Pebruari 1957, di dalamnya termasuk golongan fungsional. Sebelumnya, bersama dengan Partai Sosialis Indonesia (PSI) dan beberapa golongan kecil lainnya (seperti

Partai Katolik, dan beberapa orang pimpinan Partai Protestan), Masyumi telah berusaha mendirikan suatu kubu pertahanan demokrasi dengan membentuk Liga Demokrasi. Namun liga itu menjadi ikut bubar sewaktu Soekarno menyatakan Masyumi dan PSI dinyatakan bubar pada tanggal 17 Agustus 1960. Oleh karenanya, tidak seorang pun anggota Masyumi dan PSI terdapat dalam Dewan Perwakilan Rakyat yang baru itu. Sedangkan NU terus terwakili dengan memuaskan, baik dalam Dewan Perwakilan Rakyat maupun dalam kabinet. Karenanya, pembubaran Masyumi ini menjadi suatu masalah pertentangan yang getir pada masa sesudah kepemimpinan Soekarno. Menurut sebuah pernyataan yang dikeluarkan oleh Prawoto Mangkusasmito, yang menggantikan Natsir sebagai Ketua Umum Masyumi pada tahun 1958, Partai Masyumi dibubarkan karena partai tersebut tidak cukup mengambil jarak dengan para pemimpin yang terlibat dalam pemberontakan PRRI bulan Pebruari 1958.<sup>85</sup>

Tentang situasi setelah tahun 1960, Feith<sup>86</sup> mengutarakan bahwa pengaruh Masyumi masih tetap besar di kalangan umat Islam. Pada bulan Januari 1962 banyak mantan pemimpin Masyumi dan PSI ditahan atas tuduhan keterlibatan mereka dalam pemberontakan PRRI, seperti Natsir, Syafruddin Prawiranegara, Burhanuddin Harahap, Assaat, Prawoto Mangkusasmito, Mohammad Roem, Isa Anshary, E.Z. Muttaqien, Junnan Nasution, Kasman Singodimedjo, dan Hamka. Bagi banyak pemimpin Islam, tahun 1960-an sampai dengan akhir tahun 1965 adalah tahun-tahun yang penuh dengan fitnah, teror malam hari serta suasana tanpa hukum. Feith menyatakan, “orang-orang Islam Masyumi pada tahun 1963 telah dibuat tidak berdaya secara politik, atau hampir tidak berdaya lagi, tetapi mereka secara aktif masih menentang keadaan politik dewasa ini, dan mempunyai dasar ideologis untuk melakukan penentangan tersebut, sehingga ketidakberdayaan mereka ini karenanya dapat berusia singkat saja”.

Kondisi memprihatinkan ini semakin parah ketika PKI

bermain mata dengan Soekarno dan melenggang dalam pentas politik nasional; bergandengan tangan dengan kelompok nasionalis. Kekuatan politik Islam sebagai musuh utama komunis semakin tidak berdaya. Hal ini telah menunjukkan “kemenangan” komunis dalam politik. Sebab, sebagaimana disinyalir oleh surat kabar harian Partai Komunis “*Kiyziil Awaz Bakhastan*” nomor 22 tahun 1952 dinyatakan bahwa; *mustahil menanamkan akar komunisme, sebelum bisa mencabut akar Islam.*<sup>87</sup> Berita ini tidak mengejutkan, karena moral komunis merupakan ajaran dengan gerakan yang berpedoman kepada “apa salahnya kita berserikat dengan setan jika kemenangan akan tercapai karenanya”. Oleh karena itu tentu tidak dapat diharapkan adanya penghormatan dan penghargaan darinya terhadap nilai-nilai susila dan moral dalam setiap tindakannya. Sejarah telah membuktikan bahwa komunis dalam gerakannya sama sekali tidak mengindahkan nilai-nilai susila dan moral dalam mencapai tujuannya. Berbagai peristiwa dari gerakan komunis, seperti peristiwa Madiun tahun 1948 dan gerakan 30 September PKI tahun 1965 membuktikan betapa orang-orang komunis itu menginjak nilai-nilai susila dan moral, padahal mereka belum berkuasa. Apa jadinya jika komunis berkuasa di pentas politik nasional?

Dalam falsafahnya, Komunisme tidak mengenal arti moral sebagaimana umumnya orang mengenal dan mengartikannya. Lenin, dalam pidatonya yang ditujukan kepada Kongres dari Liga Pemuda Komunis Rusia pada bulan Oktober 1920 mengatakan:

“Apakah etika Komunis itu ada atau tidak? Apakah moral komunis itu ada apa tidak? Jawabannya sudah tentu ada. Sering orang seolah-olah akan memperlihatkan pada kita tidak mempunyai etika sendiri dan kaum borjuis senantiasa menuduh kita sebagai mengabaikan segala macam nilai etika. Ini adalah suatu cara untuk mengelabui pada buruh dan tani.

Dalam bentuk pengertian macam manakah kita melemparkan etika dan moral? Kita melemparkannya adalah dalam bentuk sebagai dikhotbahkan kaum borjuis kepada kita, yang menyatakan bahwa etika itu adalah sesuatu yang datang dari Tuhan atau menarik

pengertian-pengertian itu dari istilah-istilah idealisme ataupun semi idealisme, yang juga senantiasa menunjukkan seolah-olah kesemuanya itu adalah berasal dari kehendak Tuhan. Kita menolak tiap bentuk moral yang tidak berasal dari konsepsi manusia dan konsepsi pengertian kelas. Kita mengatakan bahwa moral sebagai yang diartikan kaum borjuis itu adalah suatu penipuan guna menjaga kepentingan umum tuan tanah dan kapitalis. Kita mengatakan, bahwa pengertian moral kita adalah seluruhnya diabdikan kepada kepentingan perjuangan kelas dari kaum proletar. Moral kita berasal dari kepentingan perjuangan kelas kaum proletar. Kita meletakkan moral komunis kita guna kepentingan tugas tersebut. Kita mengatakan untuk membasmi ataupun menghapuskan masyarakat komunis yang baru. Kita tidak percaya dengan sesuatu moral yang abadi.”

Berkenaan dengan hal ini, Engels mengemukakan :

“Kita akan menolak setiap usaha yang akan memaksa kita untuk menerima pengertian tentang dogma hukum moral yang bagaimanapun bentuknya sebagai sesuatu yang abadi, terakhir dan hukum moral yang tidak goyang-goyang dengan prasangka, bahwa dunia moral juga mempunyai prinsip-prinsip moral yang abadi pula yang mempengaruhi jalannya sejarah serta pertentangan-pertentangan antar bangsa. Kita sebaliknya mempertahankan dalil bahwa semua teori moral yang ada sekarang ini jika dianalisa adalah hasil ataupun buah dari taraf ekonomi yang dicapai masyarakat pada masa khusus tersebut. Dan berhubung masyarakat sampai dewasa ini senantiasa bergerak di dalam pertentangan-pertentangan kelas, maka oleh sebab itu pulalah moral itu sebenarnya adalah moral kekelasan.<sup>88</sup>

Lebih jauh Karl Marx menulis sebuah pernyataan bahwa, agama adalah keluh-kesah dari makhluk yang tertekan hati dari dunia yang tidak berhenti, jiwa dari keadaan yang tidak berjiwa. Rumusnya yang terkenal adalah *“Religion is opium of the people”* (agama adalah candu bagi masyarakat).<sup>89</sup>

Dari pernyataan para tokoh komunis di atas dapat ditangkap pengertian moral komunis, yakni sebuah ajaran moral yang menghalalkan segala macam cara; kejahatan, pembunuhan, teror, penganiayaan, serta segala bentuk cara untuk mencapai

kemenangan dan cita-cita mereka. Bagaimanapun tidak ada titik singgung antara Islam dengan Marxis atau Komunis. Kemungkinan adanya koalisi antara Islam dengan Komunis adalah benar-benar hal yang mustahil. Islam adalah suatu ajaran yang secara keseluruhan, tanpa kecuali, bertentangan dengan Komunisme, Komunis pun menganggap bahwa Islam merupakan satu-satunya tembok penghalang bagi penyebaran pahamnya. Sehingga dapat dimengerti jika komunis akan terlebih dahulu menghancurkan penghalangnya sebelum menyebarkan pahamnya.<sup>90</sup>

Badai dan gelombang politik yang dilancarkan PKI, langsung ataupun tidak langsung, telah membawa petaka dan pengaruh besar dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat di Indonesia. Pengaruh tersebut, tidak hanya terbatas pada hal-hal yang bersifat besar saja, tetapi pada hal yang sekecil-kecilnya. Hal ini dapat diamati dari tata sapaan, misalnya orang-orang Indonesia pada umumnya akan memanggil sesamanya dengan sapaan Saudara, Bung atau Bapak. Kaum komunis menganggap hal itu sebagai warisan dari kaum borjuis. Orang-orang Komunis berpendirian bahwa hal-hal seperti itu harus diganti dengan sebutan “kawan” yang dalam bahasa asli Rusia disebut *toarich*. Secara sepintas nampaknya istilah sapaan itu tidak ada masalah. Tetapi Isa Anshary dengan ketajaman analisisnya, berpendapat lain. Menurutnya, dengan membandingkan pemakaian kedua istilah “kawan” dengan “saudara”, dengan tidak perlu berpikir lebih panjang, maka perasaan seorang Indonesia biasa akan lantas merasakan berjangkitnya semacam penyakit. Dasar kekeluargaan di Indonesia adalah dasar asli dari pergaulan hidup bangsa Indonesia yang mempunyai sifat-sifat serta aspek-aspek yang asli Indonesia, baik dalam tata sapaan maupun segi-segi pergaulan lainnya, dan oleh sebab itu pula dalam banyak hal berlainan dengan dasar kolektivitas ala *toarich*. Berhubung Indonesia mempunyai dasar kekeluargaan yang asli. Maka panggilan antara sesamanya dengan perkataan “Saudara” dan “Bapak” adalah sudah sewajarnya dan tidak janggal didengar telinga serta perasaan orang Indonesia. Dengan sebutan

panggilan atau sapaan ini saja telah terlihat, bahwa cara-cara dalam pergaulan masyarakat ala *toarich* itu tidak sesuai dengan dasar-dasar kekeluargaan asli bangsa Indonesia.<sup>91</sup>

Hal lain yang merupakan penyakit yang disebarkan komunis di Indonesia adalah mereka dengan tidak segan-segan mengemukakan dalil-dalil bahwa komunisme itu tidak bertentangan dengan Islam. Oleh sebab itu tidak ada salahnya jika para penganut agama Islam juga membantu penganut paham komunis dan membantu usaha PKI dalam mencapai cita-citanya. Tidak sedikit umat Islam yang tergelincir, masuk dan membantu pihak komunis serta tertipu oleh dalil-dalil mereka. Komunis pun sering mencatut nama Iqbal dengan mengemukakan bahwa Iqbal pun berpendapat bahwa Islam adalah komunisme yang ber-Tuhan; *Islam is communism with God*. Padahal sebenarnya Iqbal tidak pernah berpendapat seperti itu.<sup>92</sup>

Dalam pergolakan politik nasional di bawah kepemimpinan Soekarno, komunis seperti mendapat angin segar untuk menggulingkan lawan-lawan politiknya, terutama Islam. Sebab tidak dapat dipungkiri, bahwa munculnya komunis di Indonesia dimaksudkan agar umat Islam Indonesia jangan sampai mempunyai kekuatan. Kemunculan mereka dimaksudkan untuk mengimbangi kaum muslimin yang begitu pesat pertumbuhannya.

Di tengah-tengah ketegangan politik, pada tahun 1953 Persis menyelenggarakan muktamar kelima pada tanggal 17 sampai dengan 20 September 1953 yang merupakan muktamar periode kedua Persis dalam regenerasi kepemimpinannya. Pada periode ini kepemimpinan Persis dipegang antara lain oleh KHM. Isa Anshary,<sup>93</sup> KHE. Abdurrahman, Fachruddin Al-Khahiri, dan KHO. Qomaruddin Saleh. Bersamaan dengan periode kepemimpinan ini, Persis menghadapi pergolakan politik yang tidak menentu, pemerintah Republik Indonesia sepertinya mulai tergiring ke arah Demokrasi Terpimpin yang bertujuan pokok hendak membentuk negara dan masyarakat dengan ideologi Nasakom (Nasionalis, Agama, Komunis). Azas ini secara tidak langsung membuat PKI



mempunyai kedudukan semakin kuat, sebagai partai yang paling dekat dengan Soekarno, serangkaian program yang dikemukakannya kepada rakyat berjalan dengan mulus.

Di bawah pimpinan Dipa Nusantara Aidit, Partai Komunis Indonesia (PKI) membentuk Front Persatuan Nasional yakni golongan progresif yang mulai aktif memainkan peranan politiknya sejak tahun 1952. Komunis telah menjalin kerjasama dengan unsur-unsur Partai Nasional Indonesia (PNI) karena adanya kesamaan kepentingan, di samping itu beberapa tokoh PNI ingin mendapatkan dukungan komunis untuk memperkuat kedudukan politiknya. Demikian pula Presiden Soekarno lebih condong kepada PKI karena dianggap setia kepada pemerintah dan secara terang-terangan berpartisipasi dalam sistem politik Indonesia.

Kelompok Islam pada umumnya menentang komunis, tapi tingkat oposisinya berbeda-beda karena pada suatu saat mereka juga mendukung program partai-partai Islam tertentu. Beberapa tokoh Perti, misalnya, menaruh simpati terhadap beberapa program yang diketengahkan oleh komunis pada tahun 1950-an, dan tokoh Perti, Haji Siradjuddin Abbas, aktif dalam Gerakan Perdamaian Internasional yang diprakarsai oleh komunis. Anggota-anggota Nahdhatul Ulama pada umumnya tetap anti komunis, tetapi beberapa pemimpinnya mendapat dukungan PKI dalam program-program parlementer dan seringkali mengesampingkan sikap anti komunismenya; misalnya pada tahun 1957, ketika pimpinan NU berusaha menghindari konfrontasi dengan Soekarno yang menghendaki partisipasi PKI dalam pemerintahan. Masyumi, bagaimana pun terus terang anti komunis dan baginya tidak ada kompromi atau kerjasama dengan PKI. Persis secara tegas menolak total komunisme, para anggotanya berusaha dengan berbagai cara untuk membendung arus komunisme itu, mereka menerbitkan berbagai buku, mengeluarkan manifesto dan fatwa yang isinya menjelaskan dasar-dasar penolakan terhadap komunisme.<sup>94</sup>

Pada tanggal 4 Maret 1957 Pusat Pimpinan Persis mengeluarkan

manifesto politik Persis yang ditandatangani oleh K.H.M.Isa Anshary sebagai Ketua Umum dan KHE. Abdurrahman sebagai Sekretaris Umum. Dalam manifesto itu dinyatakan bahwa teori dan praktek komunis bukan saja bertentangan dengan semua agama, tetapi mengandung permusuhan dan pertentangan dengan akidah yang diajarkan oleh semua agama, manifesto tersebut merupakan penolakan Persis terhadap konsepsi Bung Karno yang ingin memasukkan komunis untuk ikut memegang kendali pemerintahan di Indonesia. Selengkapny manifesto itu berbunyi:

Setelah mempelajari konsepsi Bung Karno sedalam-dalamnya, meninjaunya dari segala segi, Pusat Pimpinan Persatuan Islam berpendapat, bahwa yang menjadi “persoalan pokok” dari konsepsi Bung Karno hanyalah hendak memasukkan kaum komunis untuk ikut memegang pemerintahan di Indonesia, dan keinginan Bung Karno itu dirumuskan melalui saluran teori “Demokrasi Indonesia Asli”, perdamaian nasional dan kekeluargaan nasional, musyawarah dan gotong royong, maka Pusat Pimpinan Persatuan Islam dengan ini menyatakan pendirian dan keyakinannya sebagai berikut :

1. Teori dan ideologi komunisme bukan saja bertentangan dengan segala ajaran agama (terutama Islam) akan tetapi mengandung permusuhan dan “peperangan” terhadap segala kepercayaan batin yang diajarkan oleh segala agama.
2. Praktek pemerintah komunis di segala bangsa dan negara yang dikuasainya yang membasmi dengan secara kejam kehidupan keagamaan, meruntuhkan tempat-tempat beribadat serta membunuh, dan menteror para pemuka dan ulama dengan cara yang buas dan bengis, di luar peri keadaban dan kemanusiaan, seperti yang terjadi di Turkistan, Kaukasia, Honggaria, dan sebagainya.
3. Penyembelihan besar-besaran yang dilakukan oleh kaum komunis di Madiun terhadap kaum muslimin pada bulan September 1948 sewaktu Partai Komunis Indonesia mengadakan pemberontakan dan perebutan kekuasaan terhadap pemerintah Republik Indonesia.
4. Partai Komunis Indonesia sebagaimana juga partai-partai komunis di negara lain adalah serdadu upahan dan agen suruhan dari markas besarnya (Kremlin dan Peking).
5. Kemenangan partai komunis di Indonesia dalam pemilihan umum yang baru lalu mendapat suara pemilih enam juta banyaknya itu karena hanyalah semata-mata penipuan dan kecurangan, janji yang

muluk-muluk dari kaum komunis terhadap rakyat jelata Indonesia, bukan karena kesadaran dan pengertian dari rakyat kepada ideologi komunisme itu.

6. Untuk menyelamatkan negara dan rakyat Indonesia dari bahaya dan bencana kehancurannya, bukanlah dengan membawa kaum komunis dalam pemerintahan, tetapi haruslah dengan mengadakan perlawanan, tantangan dan perjuangan semata untuk membasmi ideologi komunisme itu, yang nyata-nyata bertentangan dengan ajaran segala agama, bertentangan dengan Pancasila, tidak sesuai dengan hidup kejiwaan bangsa Indonesia.
7. Sesuai dengan ajaran Al-Qur'anul Karim diantaranya surat Ali 'Imran ayat 117 yang memperingatkan bahwa kaum kafir anti agama dan anti Tuhan itu senantiasa menarik dan membawa kehancuran kepada seluruh umat yang percaya dan beragama; Surat al-Mujadalah ayat 22 yang berisi penegasan bahwa umat Islam tidak boleh mengadakan kerjasama dengan golongan yang memusuhi Allah dan Rasul-Nya; Surat an-Nisa ayat 140 yang terang-terangan melarang kaum muslimin duduk bersama kaum kafir yang memperolok-olok ajaran agama, ingkar, dan kufur terhadap ayat-ayat Allah; Surat al-Maidah ayat 2 yang memerintah kaum muslimin supaya bergotong-royong untuk menegakkan kebajikan dan kehidupan taqwa dan melarang bergotong-royong berbuat dosa dan aniaya.
8. Sesuai pula dengan fatwa Majelis Ulama Persatuan Islam yang diambil dalam konferensinya tanggal 9 Nopember 1954 tentang sikap dan pendirian terhadap ideologi dan golongan yang menentang dan memerangi ajaran Islam.
9. Sesuai pula dengan program jihad yang dirumuskan dalam Manifes perjuangan Persatuan Islam ayat 4 yang berbunyi; "menyusun dan mengadakan perlawanan dan tantangan terhadap gerakan anti Islam dengan cara yang sepadan, sesuai dengan ajaran Islam.
10. Memutuskan:
  - a. Menolak konsepsi Bung Karno yang hendak membawa ikut sertanya kaum komunis ke dalam pemerintahan Republik Indonesia.
  - b. Menasehatkan kepada Bung Karno sesuai dengan jiwa "Demokrasi Indonesia asli" yang beliau anut, agar beliau tidak memaksakan diri untuk melaksanakan konsepsinya itu, karena bertentangan dengan pendirian dan keyakinan sebagian besar rakyat Indonesia dan pasti akan membawa negara dan rakyat Indonesia kepada kehancuran.

- c. Mengajak kepada segenap ulama, mujahidin Islam Indonesia agar lebih merapatkan barisan, melakukan jihad, tantangan dan perlawanan total dan frontal terhadap ideologi komunisme, dengan cara yang teratur dan tersusun.
- d. Menyerukan terhadap segenap kaum nasionalis yang masih murni, kaum sosialis yang masih sehat, agar bersama-sama kaum muslimin membendung bahaya komunisme di Indonesia, menyelamatkan bangsa dan negara, sejarah dan keturunan Indonesia dari aliran anti Tuhan, anti agama, ialah Komunisme dan Atheisme.<sup>95</sup>

Dengan pemikiran yang sama Isa Anshary mengingatkan bahwa kaum komunis jelas-jelas menolak Tuhan, wahyu, dan nabi-nabi serta memandang agama sebagai takhayul yang membelenggu otak manusia. Isa Anshary mencatat bahwa penolakan komunisme terhadap kepercayaan agama serta nilai-nilai mutlak yang diwahyukan, berarti membenarkan komunis menggunakan teror sebagai alat kekuasaan yang paling penting. Dikatakan pula bahwa komunis berpandangan internasional dan menerima bantuan serta doktrin dari Kremlin untuk mengembangkan perjuangan komunis. Diingatkannya bahwa tujuan komunis yang jelas adalah memperkenalkan kolonialisme baru yang menggantikan imperialisme Barat; semua itu hanya ditujukan dengan berkedok nasionalisme tulen.<sup>96</sup>

Manifesto Persis yang terbit pada tahun 1953, 1954, 1957, 1958, dan 1960, semuanya ditujukan untuk menentang komunisme. Deklarasi tahun 1954 yang merupakan fatwa ulama Persis hasil konferensi Persis tanggal 9 November 1954 di Bandung, misalnya, menyatakan bahwa setiap muslim yang telah mendengarkan alasan-alasan batilnya komunisme dan nasionalisme sekuler, tetapi ia tetap mengikuti konsep politiknya, maka ia dianggap murtad, tidak perlu dishalatkan dan tidak perlu dimakamkan secara Islam bila ia meninggal dunia.

Demikian pula fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh para tokoh dan ulama Persis dalam upaya menentang komunisme mencerminkan

argumen-argumen dan sikap-sikap terhadap komunis yang mewakili sebagian besar kaum muslimin Indonesia. Suatu fatwa khusus pernah muncul dalam majalah *Al-Muslimun* tahun 1955 yang menyatakan bahwa perkawinan antara seorang muslimah dengan anggota seorang komunis tidak sah. Fatwa ini dicetuskan oleh A. Hassan yang juga menyalahkan langkah politik front kesatuan komunis dan menyatakan bahwa kerjasama antara muslim dan komunis tidak diperbolehkan dalam Islam, karena kerjasama seperti itu hanya akan membawa kerusakan terhadap agama.

Antara periode 1953 sampai 1958, Isa Anshary melakukan serangan terhadap PKI, dengan cara antara lain menerbitkan majalah Anti Komunis. Tulisan-tulisannya selama periode ini menampilkan seruan kepada umat Islam untuk melawan ideologi-ideologi yang tidak selaras dengan Islam; dalam tulisan yang berjudul “Bahaya Merah di Indonesia” dan kemudian dalam pidatonya sebelum sidang konstituante, Isa Anshary mengecam komunisme karena bertentangan dengan Islam dan nasionalisme Indonesia. Dalam tahun 1954, bersama tokoh-tokoh Islam seperti Yusuf Wibisono dan Syarif Usman, Isa Anshary membentuk “Front Anti Komunis” yang dimaksudkan sebagai *pressure group* dalam politik nasional yang diorganisasikan mirip seperti sistem cell Komunis; yaitu membasmi komunisme dalam seluruh lapisan masyarakat. Front itu juga didirikan untuk menghimpun partai-partai sealiran, tetapi hampir dapat dikatakan bahwa front itu diisi oleh orang-orang Masyumi, sehingga wajar sekali jika kelompok politik lain menganggapnya sebagai organisasi front Masyumi. Meskipun front ini mendapat kekuatan besar di beberapa daerah seperti Jakarta dan Surabaya, namun belum merata sampai di tingkat nasional.<sup>97</sup>

Pada tahun 1960, dalam Kongres tahunan Persis, Persis kembali mengajukan nota usulan kepada Presiden Soekarno untuk mempertimbangkan kembali konsepsinya serta memberi keleluasaan kepada kelompok organisasi non komunis untuk menutup organisasinya dari paham komunis dan memberantas

paham anti Tuhan dan anti agama itu. Dalam Kongres tersebut ditekankan pula agar Presiden menghapuskan Partai Komunis yang pada saat itu Presiden cenderung memihak Komunis. Selain itu Persis menghimbau angkatan bersenjata untuk bangkit dan beraksi membasmi gerakan subversif yang dilancarkan oleh PKI.

Pemuda Persis, organisasi otonom Persis yang beranggotakan kaum muda Persis, dalam upaya menghadapi dan membendung komunisme di Indonesia mempunyai cara dan gaya tersendiri. Para mubalig pemuda Persis mengadakan berbagai kegiatan tablig, mereka mengadakan tablig keliling, kadang-kadang karena situasi yang genting dalam kegiatan tablignya tidak membawa nama organisasi, baik nama Pemuda Persis maupun Persis. Para mubalig Pemuda Persis itu menyelundup ke daerah-daerah yang dikuasai oleh pengaruh kyai-kyai ahli bid'ah, daerah yang dikuasai oleh PKI, juga dilakukan langsung di rumah-rumah ahli bid'ah maupun orang PKI, hasilnya cukup memuaskan. Kegiatan infiltrasi ke daerah-daerah yang mayoritas berada di bawah pengaruh PKI dalam melakukan da'wah pada waktu itu oleh masyarakat dikenal dengan sebutan "mubalig liar" atau "mubalig amateur" yang gerakannya aktif dan dinamis dengan mobilitas yang tinggi dari suatu tempat ke tempat lain.<sup>98</sup>

Demikian pula ketika Pemuda Persis diajak bekerjasama dengan kaum muda nasionalis dan komunis, dengan tegas mereka menolak. Suraedi dan kawan-kawan dari PP Pemuda Persis pada rapat Badan Kerjasama Pemuda dan Militer (BKSPM) yang diadakan oleh pemerintah Soekarno, menolak dengan tegas untuk menjadi anggota BKSPM karena di dalamnya ada organisasi Pemuda Rakyat PKI. Sikap tegasnya dinyatakan sebagai berikut: "Kami dari Pemuda Persis sudah berkeyakinan bahwa haram hukumnya bekerja sama dengan komunis, jika Pemuda Rakyat keluar dari BKSPM, kami akan masuk. Atau jika Pemuda Rakyat bercokol di BKSPM, Pemuda Persis akan berdiri di luar." Ketegasan inilah yang mengakibatkan Pemuda Persis mendapat ancaman dari pihak pemerintahan Soekarno. Selain

itu, Yahya Wardi yang menjabat sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Pemuda Persis memimpin demonstrasi mengganyang usaha-usaha PKI yang menghina Islam di Bandung.<sup>99</sup>

---

### Catatan Kaki:

- 1 Poesponegoro, 1984c:1-5).
- 2 1980:73
- 3 Noer, 1987:21
- 4 lihat Benda, 1980:136
- 5 1980:138
- 6 1980:139
- 7 Benda, 1970:29-36
- 8 Shiddiqi, 1984:99
- 9 Lihat Kan Po, Maret 1943:18.
- 10 Nasution, 1985:73.
- 11 Shiddiqi, 1984:105.
- 12 Shiddiqi, 1984:106.
- 13 Shiddiqi, 1984:107.
- 14 Shiddiqi, 1984:108.
- 15 Pringgodigdo, 1952:14-15.
- 16 Shiddiqi, 1984:108.
- 17 1984:109
- 18 Shiddiqi, 1984:109-110; Noer, 1987:26-27.
- 19 Shiddiqi, 1984:111; Benda, 1980:154.
- 20 1963: 24.
- 21 Shiddiqi, 1984:111-113.
- 22 Shiddiqi, 1984:118-119.
- 23 Bakar, 1957:324-325
- 24 Shiddiqi, 1984:120.
- 25 Shiddiqi, 1984:120
- 26 1984:121-122.
- 27 Pakpahan, 1964:34.
- 28 Hall, 1968:825.
- 29 1956: 228.
- 30 1968:825.
- 31 1955:90.
- 32 Noer, 1987: 22.
- 33 Sar'an, 1972.
- 34 Benda, 1980:152-153.
- 35 Sar'an, 1972; Shiddiqi, 1984:126.
- 36 Federspiel, 1996:146.
- 37 Benda, 1980:156.
- 38 Benda, 1980:157.
- 39 Noer, 1987:27-28.
- 40 lihat Noer, 1987:27-28

- <sup>41</sup> Noer, 1987:27-28.  
<sup>42</sup> 1980:172.  
<sup>43</sup> lihat Aziz, 1955:200.  
<sup>44</sup> Boland, 1985:12.  
<sup>45</sup> 1980:119.  
<sup>46</sup> lihat Boland, 1985:13.  
<sup>47</sup> Kementerian agama ini, dalam pemerintahan Republik Indonesia dibentuk pada masa Kabinet Syahrir kedua, bulan Maret 1946.  
<sup>48</sup> Boland, 1985:15.  
<sup>49</sup> Boland, 1985:15.  
<sup>50</sup> 1985:15.  
<sup>51</sup> Boland, 1985:17-18.  
<sup>52</sup> Lihat, "Verslag Rapat Akbar Persis di Tegallega," dalam *Arsip*, PP Arsip PP. Persis, 20 September 1953.  
<sup>53</sup> 1988:6.  
<sup>54</sup> Penulis berusaha melacak tentang keikutsertaan anggota Persis dalam berbagai lasykar perjuangan, namun penulis tidak dapat menemukan data kongkret tentang keikutsertaan para pimpinan dan anggota Persis ini. Akan tetapi menurut informasi dari para sesepuh Persis, keikutsertaan para pimpinan dan anggota Persis memang tidak diorganisasikan secara langsung oleh jam'iyah Persis, sebab Persis baru berdiri kembali secara formal pada tahun 1948.  
<sup>55</sup> 1996:149.  
<sup>56</sup> Sekretariat Negara, 1981:56.  
<sup>57</sup> Noer, 1987:49.  
<sup>58</sup> Sebenarnya banyak nama yang diajukan untuk menamakan partai politik yang akan dibentuk itu. Antara lain Partai Rakyat Indonesia, Partai Islam Indonesia, dan juga nama-nama lain yang menunjukkan kesatuan perjuangan umat Islam. Setelah diadakan perundingan kembali, dipertimbangkan untuk tidak menggunakan nama baru tetapi cukup menggunakan nama yang telah ada pada jaman Jepang, yaitu Masyumi. Dipilihnya nama ini karena telah terbukti sebagai wadah musyawarah yang besar sekali manfaatnya bagi perjuangan umat Islam pada masa pendudukan Jepang. Perbedaannya adalah terletak pada arti singkatan dari Masyumi. Pada jaman Jepang Masyumi merupakan singkatan dari *Majelis Syura Muslimin Indonesia*, tetapi menurut konferensi umat Islam di Yogyakarta bukanlah sebagai suatu Majelis Syura, melainkan suatu organisasi partai politik tunggal bagi umat Islam dengan nama tetap Masyumi. Jadi Masyumi yang dilahirkan pada tanggal 1 Nopember 1954 tidak lagi merupakan singkatan nama, tetapi merupakan substansi nama suatu partai tunggal dari seluruh umat Islam di Indonesia. Lihat Khodidjah (1990:5-6); Tjokroaminoto (tb,tt: 145-146).  
<sup>59</sup> Mughni, 1980:85.  
<sup>60</sup> Anshary, 1958:24.  
<sup>61</sup> *Arsip* PP. Persis.  
<sup>62</sup> lihat Natsir, 1958:157.  
<sup>63</sup> 1996:153-154.  
<sup>64</sup> Feith, 1962:146-147.  
<sup>65</sup> Mughni, 1980: 87-88.



<sup>66</sup> Yang menjadi anggota istimewa Masyumi itu adalah Pimpinan Pusat atau Pengurus Besar organisasi itu, bukan anggotanya secara individual. Jadi seorang anggota dari salah satu organisasi anggota istimewa Masyumi tidak otomatis menjadi anggota partai Masyumi (lihat Pengumuman Partai Masyumi tentang keanggotaan istimewa (Arsip PP. Persis).

<sup>67</sup> Noer, 1987:49-55.

<sup>68</sup> Dalam risalah lengkapnya dinyatakan bahwa di Indonesia terdapat tiga aliran berpikir dalam memahami persoalan-persoalan agama; *pertama*, aliran konservatif-reaksioner yakni aliran beku dan *jumud* yang secara apriori menolak setiap paham dan keyakinan yang hendak mengubah paham dan keyakinannya yang lama dengan paham dan keyakinan yang lebih benar. Aliran ini adalah aliran *Muqallid*. *Kedua*, aliran moderat liberalisme, yaitu aliran yang mengetahui mana yang *sunnah* dan mana yang *bid'ah*, tetapi tidak aktif memberantas *bid'ah*. Aliran ini menganggap bahwa membicarakan *bid'ah*, *furuiyah*, dan *khilafiyah*, hanyalah akan memecah belah kaum muslimin. *Ketiga* adalah aliran revolusioner radikalisme seperti disebutkan di atas.

<sup>69</sup> Anshary, 1958:26.

<sup>70</sup> Mughni, 1980:89.

<sup>71</sup> Anshary, 1958:26-27; lihat pula artikel A. Hassan dalam *Hikmah*, No. 37-38.

<sup>72</sup> Kementrian Penerangan RI, 1954:42.

<sup>73</sup> Mughni, 1980:93.

<sup>74</sup> Hassan, 1956:117-118.

<sup>75</sup> Abdurrahman, 1956:12-20; lihat pula Anshary, 1958:28-35; Mughni, 1980:95.

<sup>76</sup> Mengenai rangkap keanggotaan ini, Federspiel (1970:18) mengemukakan bahwa rangkap keanggotaan itu menunjukkan bahwa para anggota tersebut memandang Persis hanya sebagai suatu kelompok studi dan pendidikan keagamaan, sehingga organisasi lain di luar itu, terutama partai politik, memberikan peluang aktivitas lain untuk dapat digunakan mencapai tujuan lain di luar pendidikan dan keagamaan.. Sar'an (1988:7) memberikan contoh rangkap anggota ini, misalnya Ketua Umum Pusat Pimpinan Persis, Isa Anshary, merangkap juga sebagai anggota Pimpinan Masyumi. Demikian pula Fachruddin Al-khahiri, Wakil Ketua dan E. Abdurrahman, Sekretaris Pimpinan Pusat Persis keduanya duduk sebagai anggota konstituante.

<sup>77</sup> Anshary, 1958:48.

<sup>78</sup> Sar'an, 1988:7.

<sup>79</sup> Arsip Mukhtamar VI, Laporan PP. Pemuda Persis.

<sup>80</sup> Arsip PP. Persis.

<sup>81</sup> Arsip PP. Persis.

<sup>82</sup> K.H. Moh. Isa Anshary, untuk selanjutnya disebut Isa Anshary dalam tulisan ini, lahir di Maninjau Sumatera pada tanggal 1 Juli 1916. Pada usia 16 tahun, setelah menyelesaikan pendidikannya di Madrasah Islam di tempat kelahirannya, Isa Anshary merantau ke Bandung untuk mengikuti berbagai macam kursus ilmu pengetahuan umum. Di Bandung pulalah Isa Anshary memperluas cakrawala keislamannya dalam jam'iyah Persatuan Islam. Dengan nomor pokok anggota 004, berdasarkan her-registrasi pada tanggal 7 Desember 1949, ia kemudian tampil sebagai pucuk pimpinan Persatuan Islam.

Karir organisasinya dimulai ketika pada tahun 1940 ia terpilih menjadi anggota *hoofbestuur* (Pusat Pimpinan) Persis. Pada tahun 1953 sampai tahun 1960, Isa Anshary terpilih menjadi Ketua Umum, jabatan terakhir yang dipegangnya dalam kepengurusan Pusat Pimpinan Persis adalah sebagai penasihat. Isa Anshary yang di kalangan partai Masyumi dikenal, dengan julukan "Singa Mimbar". Bukan saja seorang mubaligh Islam yang fasih, tetapi juga seorang penulis yang tajam. Ia merupakan salah seorang perancang *Qanun Asasi* (Anggaran Dasar) Persis yang telah diterima secara bulat oleh muktamar kelima Persis tahun 1953 yang kemudian disempurnakan pada muktamar kedelapan Persis VIII tahun 1967. Ia telah melahirkan sekitar 23 buku karangan serta berbagai tulisan dalam majalah dan surat kabar. Hasil karya Isa Anshary yang berkenaan dengan arah perjuangan Persis diantaranya adalah *Manifest Perjuangan Persatuan Islam* (1958), *Ke Depan Dengan Wajah Baru* (prasaran pada muktamar ke-VII, 1960), dan *Renungan 40 Tahun Persatuan Islam* (ditulis selama dalam tahanan pemerintah Soekarno di Madiun, 1963). Sehari setelah Idul Fitri, Kamis 2 Syawal 1389 H. (11 Desember 1969) Isa Anshary wafat pada pukul 12.07 di rumah sakit Muhammadiyah Bandung. Beliau wafat di haribaan tangan KHE. Abdurrahman, Ketua Umum Pusat Pimpinan Persis (1962-1983). Untuk mengetahui lebih jauh mengenai riwayat Hidup Isa Anshary, lihat Dadan Wildan (1997), *Yang Dai Yang Politikus; Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*. Bandung: Rosda.

<sup>83</sup> Anshary, 1958:6-7.

<sup>84</sup> Boland, 1985:89-90.

<sup>85</sup> Boland, 1985:107.

<sup>86</sup> 1963:238.

<sup>87</sup> Alam, 1987:42.

<sup>88</sup> lihat Anshary, 1956:50-53.

<sup>89</sup> Kahmad, 1986:105.

<sup>90</sup> Rais, 1989:105.

<sup>91</sup> Anshary, 1956:85.

<sup>92</sup> Rais, 1989:105.

<sup>93</sup> Pada tahun 1948 diadakan reorganisasi Persis dari masa kevakuman akibat penjajahan Jepang dan revolusi fisik. Isa Anshary menjabat sebagai Ketua Umum PP. Persis sejak 1948-1960.

<sup>94</sup> Mughni, 1980:112.

<sup>95</sup> Lihat, *Arsip*, Bandung: PP. Persis.

<sup>96</sup> Mughni, 1980:113.

<sup>97</sup> Mughni, 1980:113.

<sup>98</sup> Lihat "Laporan PP. Pemuda Persis," dalam: *Arsip*. Bandung: PP. Persis, 1956.

<sup>99</sup> Keterangan tertulis dari Ustadz Syarif Sukandi, Yahya Wardi, dan A. Khalid, Bandung, tanggal 18 Desember 1991.

## **Strategi Persatuan Islam dalam Membangun Jama'ah dan Menghindari Kekuasaan Orde Baru**

### **A. Pembentukan ke Dalam: Sebuah Isolasi Strategis**

Awal kepemimpinan KHE. Abdurrahman, Persis dihadapkan pada masalah-masalah politik dalam negeri yang carut-marut, sehingga bagaimana mempertahankan eksistensi Persis di tengah gejolak sosial-politik yang tidak menentu. Jihad perjuangan Persis dihadapkan pada masalah-masalah politik yang beragam; pembubaran Partai Masyumi oleh Soekarno karena dianggap kontra revolusi, lepasnya Persis sebagai anggota istimewa Masyumi, serta ancaman akan dibubarkannya Persis oleh pemerintah Orde Lama karena tidak memasukkan asas Nasakom dalam *Qanun Asasi* Persis, sampai pada meletusnya G. 30 S/PKI 1965, merupakan masalah-masalah politis yang dihadapi pada masa awal kepemimpinan Ustadz Abdurrahman.<sup>1</sup>

Seiring dengan awal kepemimpinan Ustadz Abdurrahman, pergeseran besar telah terjadi dalam suhu politik nasional sejak tahun 1965. Apalagi dengan tersingkirnya kelompok-kelompok sayap kiri yang terpenting karena dilarangnya PKI dan dilenyapkannya bekas kepemimpinan sayap kiri PKI di dalam PNI. Dengan demikian harapan baru pun mulai timbul di kalangan Islam. “Perbenturan kekuatan” telah sirna dan berakhir dengan kemenangan suatu

format politik baru yang menunjukkan awal perkembangan politik pasca G.30-S/PKI tahun 1965 dalam babakan baru sejarah Indonesia. Penindasan dan ancaman telah lenyap, surat kabar dan majalah diperkenankan terbit kembali, umat Islam mulai bernafas lega. Apalagi pada tanggal 16 Desember 1965 dibentuk Badan Koordinasi Amal Muslimin yang mempersatukan 16 organisasi Islam yang ingin mengusahakan rehabilitasi Masyumi.

Setelah Soekarno disisihkan dari kegiatan politik aktif (sejak dikeluarkannya Surat Perintah 11 Maret 1966), para mantan pemimpin Masyumi mengharapkan Masyumi segera diizinkan kembali melakukan kegiatan, dengan anggapan merekalah orangnya yang menentang Demokrasi Terpimpin Soekarno; mereka menaruh harapan besar terhadap tampilnya kembali dalam panggung politik nasional. Namun, sejak bulan Juni 1966 diumumkan suatu pernyataan dari penguasa militer yang terutama diarahkan terhadap Soekarno untuk mencegah kegiatan dan intriknya lebih lanjut. Pernyataan ini juga sekaligus menerangkan bahwa militer “akan mengambil tindakan tegas terhadap siapapun, dari pihak manapun, dan golongan apapun yang menyimpang dari Pancasila dan UUD 1945”. Pernyataan ini diduga kuat sebagai antisipasi terhadap para pemimpin Masyumi yang pernah terlibat dalam pemberontakan PRRI di tahun 1958 untuk kembali tampil dalam panggung politik dan sebagai suatu alasan untuk menerapkan larangan itu. Beberapa orang percaya bahwa pemerintah tidak ingin menyaksikan Masyumi direhabilitasi karena adanya kecenderungan partai ini untuk membentuk negara Islam.<sup>2</sup>

Lenyapnya Masyumi dari gelanggang politik menyebabkan terjadinya kekosongan tempat untuk menyalurkan aspirasi politik aliran Islam modernis seperti Muhammadiyah dan Persis. Itulah sebabnya pada tahun 1964 timbul keinginan Muhammadiyah untuk mendirikan Partai Islam Indonesia (PII). Namun, karena semangat rehabilitasi Masyumi masih cukup besar pada waktu itu, maka usaha itu terbengkalai. Pada tahun 1967, juga terdengar berita bahwa

Bung Hatta dan para alumni Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) bermaksud mendirikan partai pengganti Masyumi yang disebut Partai Demokrasi Islam Indonesia (PDII). Akan tetapi, sebagaimana PII, PDII pun tidak kunjung terlaksana.<sup>3</sup>

Setelah lahirnya Orde Baru, dengan anggapan bahwa kepemimpinan Soeharto lebih demokrat daripada Soekarno, ide rehabilitasi Masyumi semakin besar. Namun usaha ini hanya mampu melahirkan Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) di bawah kepemimpinan Djarnawi Hadikusuma dan Lukman Harun sebagai Sekretaris Jendral (1968-1970).<sup>4</sup> Partai Muslimin Indonesia--semula disingkat PMI, kemudian Parmusi--lahir pada tanggal 7 April 1967 merupakan Partai Muslimin Indonesia yang dimaksudkan sebagai kelanjutan Masyumi dengan nama lain. Pemerintah Orde Baru setuju, tetapi beberapa perwira tentara tertentu berkeberatan dengan keikutsertaan para mantan pemimpin Masyumi dalam partai tersebut. Karenanya, bisa dipahami apabila pada tanggal 24 Oktober 1967 Mohammad Natsir, tokoh Masyumi, memutuskan untuk mengundurkan diri dari kepemimpinan partai tersebut.<sup>5</sup>

Sikap Persis terhadap Parmusi menunjukkan sikap yang kurang responsif, dan menolak untuk menjadi anggota Parmusi dengan alasan pimpinannya tidak dipilih oleh umat. Dalam masalah ini Pusat Pimpinan Persis sering menyampaikan pernyataan-pernyataan lisan maupun tulisan kepada badan legislatif dan eksekutif, walaupun Persis merupakan organisasi non politik.<sup>6</sup>

Selain menghadapi jihadnya kepada masalah-masalah politik, Persis menghadapi pula aliran-aliran yang menyesatkan umat Islam, diantaranya aliran pembaharu Isa Bugis, aliran *Islam Jama'ah, Darul Hadits*, dan *Inkarus Sunnah* yang sesat dan menyesatkan. Untuk menghadapi aliran-aliran sesat ini, para *mubalig* Persis dan *mubaligah* Persistri serta para da'i muda Pemuda Persis dan Jam'iyatul Banat terjun ke daerah-daerah secara rutin dengan melaksanakan tablig keliling.

Permasalahan intern organisasi pun dihadapi pada masa

kepemimpinan Ustadz Abdurrahman ini, terutama setelah terjadinya G. 30 S/PKI, karena adanya anggota-anggota yang diragukan itikad baiknya dalam organisasi Persis. Pengawasan ketat sebagai suatu isolasi strategis untuk kembali ke khittah “terpaksa” dilakukan karena Persis selain menghendaki dan mengutamakan kualitas pelaksanaan pengamalan ajaran agama berdasarkan ajaran Al-Qur’an dan As-Sunnah, juga menghendaki kualitas pelaksanaan disiplin organisasi yang berdasarkan *Qanun Asasi*, *Qanun Dakhili*, peraturan-peraturan, *tausiyah*, dan seperangkat tata kerja yang berlaku dalam organisasi. Adapun kuantitas, tidak berarti diabaikan, melainkan sangat dikhawatirkan manakala jumlah yang banyak itu hanya menambah beban dan merupakan buih saja, tidak akan memberi manfaat sebagaimana yang diharapkan, bahkan sebaliknya akan mendatangkan *madarat* bagi keutuhan tegaknya jam’iyah.

Pengawasan yang ketat ini menjadi ciri dari masa kepemimpinan Ustadz Abdurrahman dengan tujuan utama untuk menyelamatkan jam’iyah Persis, hal itu terpaksa dilakukan karena seringnya terjadi pemalsuan nama jam’iyah Persis untuk keuntungan pribadi dengan mengatasnamakan Persis. Persis dijadikan alat berlindung sekaligus penyelamat bagi mereka yang ingin bersih dari keterlibatannya dalam peristiwa PKI, sebab Persis dianggap sebagai organisasi yang paling menentang komunis, dengan demikian mereka akan aman dari pembersihan yang dilakukan tentara. Isolasi strategis ini pun berdampak pada putusnya hubungan antara Pusat Pimpinan Persis dengan cabang-cabang Persis yang ada di Sumatera, Kalimantan, dan Sulawesi. Jaringan pembinaan dari Pusat Pimpinan terputus oleh peristiwa G.30-S/PKI. Sebagai perbandingan, pada tahun 1964 masih terdapat 63 cabang Persis dengan jumlah anggota 7.173 orang, sedangkan pada tahun 1967 turun menjadi 56 cabang dengan jumlah anggota 4.455 orang, dan pada tahun 1980 terdapat 81 cabang dengan jumlah anggota hanya 3.717 orang.<sup>7</sup> Ini merupakan perbedaan yang cukup mencolok antara jumlah cabang dengan banyaknya anggota.<sup>8</sup>

Jumlah anggota yang merosot tajam bila dilihat secara kasat mata seolah-olah sebuah “kemunduran” kuantitas, namun hakikatnya justru menemukan mutiara-mutiara berkualitas dari lumpur politik, dan ini adalah buah dari strategi isolasi untuk menyelamatkan jam’iyah, suatu strategi yang sangat berani yang dilakukan oleh Ustadz Abdurrahman. Strategi ini semakin bisa dipahami ketika Ustadz Abdurrahman sebagai Ketua Umum Pusat Pimpinan Persis menyampaikan alasan-alasannya dalam *Khutbah iftitah* pada *Muakhat* Persis tanggal 16 Januari 1981 pukul 20.30 yang berjudul *Kita Sekalian Sebagai Pelengkap*. Dalam khutbah itu beliau menyatakan:

“...Bila lahir pertanyaan, kenapa Persatuan Islam ini tidak ada kemajuan, hanya berputar-putar di sana; maka jawabannya, begitulah Persatuan Islam, yang senantiasa thawaf, berputar dalam lingkaran mardlatillah!

Meskipun Persatuan Islam ini anggotanya bisa dihitung dengan jari, tetapi pengaruhnya cukup besar; banyak ajaran Persatuan Islam yang sekarang dilakukan oleh mereka yang tidak akan mengaku bila dikatakan orang Persatuan Islam.

...Maka terimalah segala apa yang telah kita rasakan, janganlah terlalu berangan lebih jauh; tetapi yang pokok bagi kita adalah meningkatkan kerja, untuk membina hari esok yang lebih baik, yakni hari esok di akhirat. Sedangkan dari pembinaan hari esok untuk akhirat itulah akan tercipta pula hari esok dunia yang lebih cerah; perhatikanlah waktu yang tengah kita alami ini, sebab hari esok kita sangat tergantung dengan amal kita pada hari ini.

“...*Mâ ‘amilaṭ aydihim li-ya’kulû min tsamarihî*”, kita umat manusia hanya menanam, hanya Allah yang akan menumbuhkannya, dan kita akan memakan buahnya, seperti diutusny para Rasul dan Nabi, yang hanya menanamkan badratul Iman, tetapi karena tumbuh disiram, maka wujudlah Abu Bakar, Umar, Utsman, wujudlah Khalid bin Walid.

Karena itu janganlah mengharapkan pekerjaan yang bukan garapan kita, membangun sekolah ini tidak cukup dengan tukang kayu, tetapi diperlukan tukang tembok; mereka saling menjadi pelengkap untuk menumbuhkan suatu bangunan, menciptakan suatu rumah, suatu sekolah, atau suatu bangunan megah.

Negara kita lengkapilah dengan sesuatu yang dibutuhkan, rakyat Indonesia di masa yang akan datang apa agamanya, tergantung dengan perjuangan kita sekarang; janganlah mengerjakan sesuatu yang bukan pekerjaan kita, keahlian kita, kita tidak mau untuk melakukan sesuatu yang bukan garapan kita!.

Semua itu jangan menyedihkan kita, menyusahkan kita, zaman sekarang perlu juga mubaligh, da'i, agar agama senantiasa berjalan sesuai dengan jalurnya!

Betul kita sedikit, tetapi pengaruh kita cukup kuat, hampir seluruh Indonesia terpengaruh dengan faham kita, meskipun mereka tidak mau dikatakan Persatuan Islam!

Kalau dahulu ditaqdirkan Persatuan Islam tidak ada, wajah umat Islam di Indonesia tidak akan seperti ini; kalau kebiasaan khutbah Jum'at tetap berbahasa Arab, tidak diubah, bagaimana keadaan umat Islam sekarang ini?

Kitak tidak perlu menepuk dada, bukan maksud kita menepuk dada, tetapi kita menerangkan suatu kenyataan, seperti diterangkan dalam suatu ensiklopedi, bahwa Persatuan Islam itu adalah; "*Al-Jam'iyatul Ittibadul Islamy Mu'adadatun Shagiratun Kabirun Nufus*". Artinya, Persatuan Islam adalah yang tergolong kecil, tetapi memiliki pengaruh yang cukup besar.

Kita harus sabar dan ikhlas dalam berjuang, sebab Rasulullah juga tidak langsung berhasil dalam perjuangannya, memerlukan waktu yang panjang.

#### A. Dari Isolasi Strategis ke Pengembangan Jam'iyah

Identitas yang paling menonjol dari Persis adalah perjuangannya di bidang *tablig* dan *dakwah*, baik lisan maupun tulisan. Tablig dan dakwah merupakan sarana pengembangan faham al-Qur'an dan As-Sunnah dan sarana membasmi *bid'ah*, *khurafat*, *takhayul*, *syirik*, dan *musyrik*. Persis meyakini---berdasarkan pemahamannya kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah---bahwa Islam adalah agama dakwah, karenanya organisasi Islam haruslah merupakan organisasi dakwah, pendidikan, dan tablig. Hal ini tertuang dalam Qanun Asasi Persis (1991 dan 1995) Bab I pasal 5 ayat 3 yang menyatakan bahwa "jam'iyah ini bergerak dalam bidang pendidikan, tabligh, dan sosial kemasyarakatan lainnya menurut



tuntunan Al-Qur'an dan Sunnah.”

Karenanya, bisa dipahami apabila para anggota Persis bertindak tidak hanya sebagai anggota semata-mata, melainkan juga bertindak sebagai mubaligh. Asumsinya adalah menjadi seorang muslim, artinya menjadi juru dakwah, mubaligh, dan penyampai risalah Rasulullah Saw kapan dan dimana saja dalam segala bidang, ruang, dan waktu. Rasulullah pernah memerintahkan pada seluruh umatnya “*sampaikan dariku walau satu ayat*.” Perintah ini menjadi landasan perjuangan bagi Persis. Kepada seluruh anggotanya, Persis menyerukan untuk menjadi juru dakwah dan mubaligh, dalam arti seluas-luasnya, dengan tidak lupa pada landasan Al-Qur'an dan As-sunnah. Hal tersebut didasarkan pada keyakinan bahwa kedudukan yang diberikan Islam pada pemeluknya ialah untuk menjadi juru dakwah atau mubaligh; memesankan sesuatu yang berarti dan berisi bagi seluruh umat Islam, bahwa agama dan keyakinan ini tidak akan tegak dan berkembang merata jika para pemeluknya pasif dan statis, tidak mampu menyampaikan ajaran dan seruan kepada seluruh umat di dunia.<sup>9</sup>

Seperti juga ajaran Islam secara umum, Persis menuntut keleluasaan dan pelebaran daerah faham, keyakinan, dan kepercayaan. Seluruh ajaran Islam menuntut penebaran dan penaburan yang merata ke segenap kaum *mukmin* dan *mujahidin*, mengatakan agama tauhid ini ke segenap ufuk dan kaki langit yang ada manusia di dalamnya dengan organisasi dan sistematika yang teratur dan rapi.<sup>10</sup> Hal ini tertuang dalam Rencana Jihad dalam mencapai tujuan jam'iyah, pasal 4 ayat 1.2:

Membentuk para anggota menjadi *ash-habun* dan *hawariyyun* Islam yang mampu bertindak selaku mubaligh dan mubalighat dengan jalan memperdalam pengertian dan memperkaya ilmu-ilmu yang berkenaan dengan hukum-hukum syara dan ajaran Islam, artinya:

1. Membentuk para anggota menjadi *ash-habun* dan *hawariyyun* Islam sesuai dengan hadits Rasulullah Saw; Tidak ada seorang nabi pun yang diutus Allah kepada umatnya sebelum aku, kecuali ada baginya beberapa pembela dan beberapa sahabat yang menjalankan

- sunnahnya dan yang mengikuti perintahnya. Kemudian datang beberapa golongan dan angkatan (generasi) sesudah mereka yang mengatakan apa-apa yang tidak diperintahkan (yaitu *bid'ah*, sebab tanpa perintah bukan taat dalam istilah ibadah). Barang siapa yang bersungguh-sungguh menyadarkan mereka dengan tangannya (dengan kekuasaan dan wewenang yang ada padanya), maka dia adalah seorang yang beriman. Dan barang siapa yang bersungguh-sungguh bekerja menyadarkan mereka dengan lidahnya (seperti mengajar, ber-*tabligh*, dan *amar ma'ruf nahyi munkar*), maka dia adalah seorang yang beriman. Dan barang siapa yang bersungguh-sungguh menyadarkan mereka dengan hatinya, maka dia juga termasuk seorang yang beriman. Dan selain dari pada yang tersebut itu, maka tidak ada padanya iman, meskipun sebesar biji sawi (H.R. Muslim).
2. Mampu bertindak selaku *mubaligh* dan *mubalighat* dengan memperdalam pengertian dan memperkaya ilmu-ilmu yang berkenaan dengan hukum-hukum *syara* dan ajaran-ajaran Islam. Ini berarti bahwa anggota Persatuan Islam bukan semata-mata memahami dan mengamalkan ajaran Islam bagi dirinya sendiri, akan tetapi dia dapat menyampaikannya kepada orang lain.<sup>11</sup>

Di samping berusaha untuk membentuk *ash-habun* dan *hawariyyun* Islam, Persis juga berusaha untuk melakukan *amar ma'ruf nahyi munkar* yang tertuang dalam Rencana Jihad pasal 4 ayat 2.2 sebagai berikut:

Melakukan *amar ma'ruf dan nahyi munkar* dalam segala ruang dan waktu, membela dan menyelamatkan umat Islam dari gangguan lawan-lawan Islam dengan cara hak dan ma'ruf yang sesuai dengan Al-Qur'an dan As-sunnah.

Melakukan *amar ma'ruf nahyi munkar* sesuai dengan firman Allah Swt : "Dan hendaklah jadi di antara kamu umat yang menyeru kepada kebaikan dan menyuruh kepada kebaikan, serta melarang/mencegah kejahatan; dan mereka itu adalah orang yang mendapat kebahagiaan dan kejayaan". (Q.S. Ali Imran:104).

"Kamu adalah sebaik-baik umat, yang dilahirkan untuk kebaikan manusia (selama) kamu menyeru kepada kebaikan, mencegah kemunkaran dan beriman kepada Allah". (Q.S. Ali Imran: 110).<sup>12</sup>

Dalam praktik dakwah, Persis lebih berorientasi ke dalam, yakni kepada umat Islam sendiri dan menyelesaikan serta merampungkan segala persoalan yang terdapat dalam tubuh umat

Islam. Gerakan “reformasi” dan modernisasi Islam (gerakan *tajdid*) merupakan pokok utama dalam kegiatan dakwahnya. Ruang lingkup dan bentuk kegiatan tablig dilaksanakan oleh Persis dengan suatu kebijaksanaan tertentu dengan melihat pedoman dan petunjuk penyelenggaraan *tablig* dan *taushiah* bidang garapan tablig untuk *mubalig* dan *mubaligat* Persis, serta sistem pengaturan jadwal kegiatan tablig, seperti jadwal *khatib Jum’at*, *khatib Idul fitri*, *Idul Adha*, dan pengajian rutin.

Adapun lingkup kegiatan tablig Persis antara lain :

1. Melayani permintaan mubalig Persis dari jama’ah dan perorangan serta pihak lain untuk pertablighan umum dan khatib.
2. Menugaskan mubalig atas dasar permintaan tersebut di atas.
3. Menyelenggarakan pertemuan dan penataran *mubalig* dan *mubaligat* Persis.
4. Menyelenggarakan mubahasah para mubalig mengenai berbagai judul yang dipandang penting.
5. Menyelenggarakan kursus-kursus, pesantren kilat, dan *Tamhiedul Muballighin*.

Sedangkan kegiatannya dilakukan dengan beragam aktivitas, antara lain :

1. Pengajian rutin Pimpinan, dari tingkat Pimpinan Pusat<sup>13</sup> hingga Pimpinan Jama’ah Persis.
2. Pengajian informal di lingkungan keluarga dengan sistem kunjungan dari pintu ke pintu.
3. Pengajian informal melalui berbagai media massa cetak dan elektronik, dialog, obrolan selintas, dan cara-cara lain yang bersifat non formal.
4. Pengajian subuh di mesjid-mesjid Persis mulai dari tingkat Pusat hingga tingkat jama’ah.
5. Pengajian anak-anak di luar *diniyah* yang diselenggarakan di surau-surau dan mushala-mushala.

6. Pengajian berkala dalam lingkungan alumni jama'ah haji *Qornul Manazil* yang dikelola oleh Persis.
7. Pembuatan brosur, spanduk, pengisian rubrik dalam majalah-majalah untuk kepentingan syiar Islam dan jam'iyah Persis.<sup>14</sup>

Melalui dakwah lisan, tulisan, dan amal perbuatan, wilayah persebaran faham Al-Qur'an dan As-Sunnah yang dibawakan para mubalig Persis telah mencapai seluruh provinsi di Indonesia, mulai dari Sumatera Utara, Sulawesi Utara, Bima Nusa Tenggara Barat, sampai ke Sorong Irian Jaya. Demikian juga tablig Persis ke luar negeri, melalui undangan terhadap mubalig Pimpinan Pusat Persis, daerah asal santri, kunjungan penelitian dari luar negeri, keterlibatan Pimpinan Pusat Persis dalam *alam Islami*, dan menggabungkan anggota jama'ah haji umum dari Mesir, Jedah, Jerman Barat, dan Australia ke dalam jama'ah haji *Qornul Manazil* Persis. Dengan demikian, pengaruh dakwah Persis telah mencapai Singapura, Malaysia, Thailand, Filipina, negara-negara Islam Timur Tengah, dan beberapa kota di Amerika Serikat, Jerman Barat, Inggris, dan Australia.<sup>15</sup>

Dalam hal pendidikan, lembaga pendidikan pesantren yang dikelola oleh diberi nama *Pesantren Persatuan Islam*, pesantren ini pertama kali berdiri secara resmi pada tanggal 4 Maret 1936 di Bandung. Dalam perkembangan selanjutnya, pada tahun 1942, ketika pemerintah pendudukan Jepang berkuasa di Indonesia, Pesantren Persatuan Islam terpaksa ditutup. Hal ini karena adanya larangan pemerintah Jepang terhadap sekolah-sekolah yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar, demikian pula lembaga-lembaga pendidikan Islam yang dikelola oleh Persis sejak masa kolonial Belanda, seperti Taman Kanak-kanak, HIS, MULO, dan HIK terpaksa ditutup. Sebagai gantinya dibuka Pesantren Persis tingkat Ibtidaiyah. Dibukanya pesantren Persis tingkat Ibtidaiyah ini, karena lembaga pendidikan setingkat ini (lembaga pendidikan dasar) tidak langsung diawasi oleh pemerintah pendudukan Jepang. Jepang

nampaknya merasa puas untuk secara tidak langsung mengawasi sekolah-sekolah agama di tingkat-tingkat yang lebih rendah, namun mereka melakukan pengawasan ketat bagi semua sekolah lanjutan, sekolah guru, dan lembaga-lembaga pendidikan tinggi yang diawasi secara langsung dan diatur oleh mereka sendiri.

Pesantren Ibtidaiyah yang dikelola oleh Ustadz Abdurrahman dan Rusyad Nurdin menunjukkan kemajuan yang cukup pesat, karenanya diperlukan tenaga guru lain, dengan bantuan ustadz Qomaruddin, ustadz Sudibja, dan ustadz Abdullah, pesantren ibtidaiyah ini dapat berjalan dengan baik.<sup>16</sup>

Pada saat pemerintah pendudukan Jepang menyerah dan Indonesia mencapai kemerdekaannya, kemudian disusul dengan serangkaian peristiwa peperangan dalam Revolusi fisik antara tahun 1945-1949, kondisi ini secara langsung berpengaruh terhadap jalannya sistem pendidikan di pesantren Persis. Dalam situasi Revolusi fisik yang teramat genting, pesantren Persis tetap berjalan sebagaimana biasa dengan cara membawa murid-murid pesantren turut serta mengungsi bersama guru-gurunya, diantaranya mengungsi ke daerah Pameungpeuk Garut, Gunung Cupu Ciamis, dan Gunung Gede Cianjur. Santri pesantren Persis ini bertambah di daerah pengungsian dengan masuknya santri-santri di daerah setempat. Pada tahun 1948, setelah keadaan kembali pulih, sehabis turun mengungsi, ustadz Sudibja dengan usaha dan ikhtiarnya berhasil membuka kembali pesantren Persis di Bandung dengan mengambil tempat di jalan Kalipah Apo belakang No. 5 (sekarang dijadikan asrama santri putri Pesantren Persis). Pesantren yang baru dibuka ini mendapat sambutan yang cukup baik, apalagi setelah ustadz Abdurrahman dan ustadz Abdullah yang baru kembali dari pengungsian di Pameungpeuk melakukan penyempurnaan dalam sistem pendidikan dan pengelolaan pesantren ini.<sup>17</sup>

Pada tahun 1950 mulai dibuka pesantren Persis tingkat Tsanawiyah. Pembukaan pesantren Persis tingkat Tsanawiyah ini merupakan perwujudan dari garis tujuan pendidikan dan pengajaran

pesantren Persis. Pada tingkat ini diberikan pelajaran umum dengan pembagian pelajaran yang diberikan 60% pelajaran agama Islam dan 40% pelajaran umum. Adapun mata pelajaran keagamaan bersifat pendalaman dan penelaahan (*muthala'ah*) terhadap mata pelajaran Hadits dan Ilmu Hadits (*Musthalahul Hadits, Rijalul Hadits, dan Riwayat Hadits*), Ilmu Hukum (*Ushul al-Fiqh dan Fiqh*), Bahasa Arab (tata bahasa/*Nahwu Sharaf, Balaghah, Bayan, Badi, Ma'any*, pengucapan dan pelapalan). Sedangkan pelajaran umum yang diberikan adalah Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris, Aritmetika, Geografi, Psikologi, Ilmu Kesehatan, dan Ilmu Pendidikan. Buku pelajaran yang digunakan sebagian berbahasa Indonesia, terutama buku-buku karya A. Hassan dan sebagian lagi berbahasa Arab.

Pendirian Pesantren Persis tingkat Tsanawiyah diikuti dengan pembangunan sarana pendidikan. Pembangunan tempat pendidikan ini diawali dengan bantuan K.H. Muhammad Zamzam (pendiri Persis) yang mewakafkan bangunan di jalan Pajagalan No.77 yang semula berfungsi sebagai gudang. Atas bantuan Ibu Maryam Abdurrahman gudang tersebut diperluas dan diperbaiki selayaknya sebagai tempat pendidikan. Baru pada tahun 1952 didirikan bangunan Pesantren Persis di jalan Pajagalan No. 22-26 (sekarang jalan Pajagalan No. 14 Bandung) dan pada tahun 1955-1966 didirikan mesjid Persis di atas tanah wakaf dari K.H. Anang Thajib seorang pengusaha dari Palembang yang biaya pembangunannya antara lain dari hasil usaha Persis bagian pendidikan, sumbangan para dermawan, para anggota Persis, dan sumber dana lain yang halal dan tidak mengikat.<sup>18</sup>

Pada tahun 1955, di samping tingkat Ibtidaiyah dan Tsanawiyah, mulai dibuka pesantren Persis tingkat Tajhiziyah dan Mu'allimin. Tingkat Tajhiziyah merupakan tingkat pendidikan persiapan keagamaan dari tingkat Ibtidaiyah ke Tsanawiyah, sedangkan Mu'allimin merupakan pendidikan yang lulusannya dipersiapkan terutama untuk menjadi asatidz (guru) pesantren dan mubalig. Kedua tingkat pendidikan ini pada awalnya berlangsung dalam

waktu yang relatif singkat, sekitar enam minggu dalam tiga bulan.<sup>19</sup> Pelajaran-pelajaran yang diberikan hampir secara keseluruhan membahas bidang-bidang keagamaan dan Ilmu Pengetahuan Alam. Pelajaran-pelajaran ini rupanya cenderung mengambil dasar khusus (*ad hoc basic*) daripada mengikuti suatu *manhaj* yang tetap (*regular schedule*) yang berlaku di sekolah-sekolah pada umumnya.<sup>20</sup>

Dari angkatan pertama santri *Mu'allimin* inilah mulai dihasilkan tenaga guru pesantren yang sekarang tersebar di daerah-daerah dan mendirikan pesantren-pesantren Persis di tempat asal mereka. Perlu pula dicatat bahwa pesantren-pesantren di daerah di samping diselenggarakan oleh para alumni *Mu'allimin*, dibantu pula oleh para mubalig dari bagian tablig Persis seperti di Magung (sekarang cabang Ciparay Kabupaten Bandung), Sukabumi, dan Pamanukan. Para lulusan *Mu'allimin* itu disamping aktif dalam penyelenggaraan pendidikan pesantren, juga aktif dalam penyelenggaraan kegiatan pengajian-pengajian.<sup>21</sup>

Pada tahun 1963 Pesantren Persis telah tersebar di berbagai kota, terutama di provinsi Jawa Barat serta daerah-daerah lain dan telah mencapai 20 pesantren dengan jumlah siswa sebanyak 6000 orang. Dalam sistem kelembagaannya, pendidikan pesantren Persis dikelola oleh Pusat Pimpinan Persis Bidang Garapan Pendidikan<sup>22</sup> sejak tahun 1955. Sejak tahun 1955 itulah standar pendidikan pesantren-pesantren telah mencapai kualitas sistem pendidikan yang cukup baik. Sekolah-sekolah atau pesantren-pesantren Persis berupaya membentuk tenaga-tenaga mubalig, para da'i dan guru agama. Untuk mencapai maksud tersebut secara optimal, pada bulan Oktober 1955 dimulai pengiriman para pelajar alumni pesantren Persis tingkat *Mu'allimin* untuk belajar di Universitas Al-Azhar Kairo Mesir.<sup>23</sup>

Guna memperlancar jalannya penyelenggaraan pendidikan pesantren, Persis menerima dana sumbangan dari uang sumbangan penyelenggaraan pendidikan dari para siswanya. Dana sumbangan dari para siswa ternyata tidak cukup untuk semua pengadaan sarana

dan prasarana pendidikan pesantren, untuk menutupi kebutuhan operasional, terutama mengenai bangunan dan fasilitas lainnya, diupayakan dari dana sumbangan para anggota Persis, baik berupa *infaq*, *shadaqah*, dan *wakaf*.<sup>24</sup>

Sistem pendidikan di Persis sangat berbeda dengan sistem pendidikan di Indonesia pada umumnya. Persis hanya membuka sekolah-sekolah keagamaan (pesantren), sekalipun demikian tidak berarti bahwa Persis anti pendidikan dan pelajaran umum, justru Persis memandang tidak ada dikotomi antara pelajaran umum dan agama. Hal ini terbukti dengan dimasukkannya pelajaran-pelajaran umum pada kurikulum pesantren. Sistem pendidikan di Persis diarahkan pada pembentukan para cendekiawan muslim, para ulama, mubalig, dan guru-guru agama yang betul-betul berkualitas.

Dalam perkembangannya hingga tahun 1980, Persis telah mempunyai 78 pesantren yang tersebar di seluruh Jawa Barat dan beberapa kota di luar Jawa Barat. Disamping sekolah-sekolah yang didirikan secara resmi dan formal, Persis dengan diprakarsai oleh para Pemuda Persis, mengadakan pendidikan-pendidikan khusus seperti pesantren kilat. Hal semacam ini merupakan tradisi yang dilakukan A. Hassan dan H. Muhammad Zamzam di tahun 1920-an. Adapun maksud diselenggarakan pesantren kilat adalah untuk memenuhi kebutuhan para pemuda terhadap pengetahuan-pengetahuan keagamaan. Sering pula kegiatan ini diselenggarakan di luar lingkungan jam'iyah, seperti di panti-panti asuhan, dan di sekolah-sekolah luar biasa, di lembaga pemasyarakatan, dan berbagai tempat lainnya. Bahkan pada tahun 1961 Persis pernah menyelenggarakan pesantren kilat di sekolah Tehnik Penerbangan Indonesia atas permohonan komandannya. Kegiatan ini dipimpin dan diprakarsai oleh Yunus Anis dari Pimpinan Pusat Pemuda Persis.<sup>25</sup>

Serangkaian kegiatan yang diselenggarakan oleh Persis sejalan dengan Rencana Jihad dalam mencapai tujuan jam'iyah pada yang tertuang pada Tafsir Qanun Asasi Persis pasal 4 ayat 1.1 sebagai



berikut:

Memiliki dan membina para anggota untuk menjadi hamba Allah yang mengamalkan syariat Islam dengan semestinya, penuh tanggung jawab, menjadi uswatun hasanah bagi keluarga dan masyarakat sekelilingnya, baik dalam aqidah, ibadah, dan muamalah, artinya:

1. Memiliki dan membina para anggota untuk menjadi hamba Allah yang mengamalkan syari'at Islam dengan semestinya, penuh tanggung jawab, dalam hal ini mendidik dan membina para anggota menjadi *ibaadur rahman* yang dilukiskan dalam Al-Qur'an surat Al-Furqan ayat 63-77 yang artinya; *"Dan hamba-hamba Allah Yang Maha Pengasih (ialah) yang berjalan di muka bumi dengan rendah diri, dan apabila diajak bicara oleh orang-orang bodoh, mereka menjawab dengan perkataan baik. Dan mereka yang melalui malam hari dengan sujud dan berdiri karena Tuhan mereka. Dan mereka yang memohon; "Tuhan kami, jauhkanlah dari kami adzab dan siksa jahanam, karena sesungguhnya siksa dan adzab neraka jahanam itu adalah kerusakan dan kebinasaan yang pasti dan kekal". Sesungguhnya (neraka jahanam) itu sejelek-jelek tempat tinggal dan menetap. Dan mereka yang menafkahkan (hartanya) tidaklah berlebih-lebihan, tidak pula kikir, tetapi (mereka) membelanjakan (hartanya) di tengah-tengah antara yang demikian. Dan mereka yang tidak menyembah Tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang telah diharamkan Allah, kecuali dengan (alasan/ sebab) yang benar dan tidak berzina; Barang siapa yang mengajarkan demikian itu, niscaya akan mendapat dosa dan balasan. Baginya dilipatgandakan siksa pada hari kiamat, dan akan kekal dalam adzab itu, dalam keadaan terbina dina. Kecuali orang yang taubat, beriman, dan mengerjakan amal saleh, maka mereka yang demikian itu, Allah akan mengganti perbuatan yang buruk dengan baik-baik, dan Allah Maha Pengampun dan Penyayang. Dan barang siapa yang bertaubat dan mengerjakan amal saleh, maka ia telah bertaubat kepada Allah dengan taubat sebenar-benarnya. Dan mereka yang tidak pernah menjadi saksi palsu, dan apabila mereka bertemu dengan orang-orang yang berbuat kotor dan sia-sia, mereka berlalu saja dan dengan menjaga kehormatan dirinya. Dan mereka yang apabila diingatkan dengan ayat-ayat Tuhannya, mereka tidak berbuat seolah-olah yang tuli dan buta. Dan mereka yang berdo'a; "Ya Tuhan kami, anugerahkan kepada kami istri-istri dan anak cucu kami yang menjadi pendingin mata, dan jadikanlah kami sebagai pemimpin bagi orang-orang yang bertaqwa". Mereka itulah orang-orang yang dibalas dengan balasan yang tinggi dan mulia karena kesabaran mereka dan akan menemui kehormatan dan keselamatan. Mereka kekal di dalam surga, sungguh amat baik tempat tinggal dan menetap mereka. Katakanlah (hai Muhammad): "Tuhanku tidak akan*

*memperdulikan kamu, melainkan kalau ada ibadat kamu (tetapi bagaimana kamu beribadat kepadaNya); padahal sungguh kamu telah mendustakanNya. Karena itu kelak (adzab) pasti (menimpamu)”*.

2. Menjadi *Uswatun Hasanah* bagi keluarga dan masyarakat sekelilingnya baik dalam *aqidah*, *ibadah*, dan *muamalah*. Ini berarti menjadi *uswatun hasanah* dalam segala ruang dan waktu dengan melaksanakan apa yang dicontohkan oleh Rasulullah Saw; “*Sesungguhnya bagi kamu pada (diri) Rasulullah itu satu suri tauladan yang baik*” (Q.S. Al-Ahzab :21).<sup>26</sup>

Pada pasal 4 ayat 1.2 Rencana Jihad Persis dinyatakan secara operasional, bahwa Persis: “mendidik dan membina para anggota agar mendirikan lembaga pendidikan untuk menanam dan mengokohkan pengertian *aqidah*, *ibadah*, dan akhlak Islam”.

1. Mendirikan lembaga pendidikan Islam, mengandung arti bahwa lembaga pendidikan yang dimaksud adalah lembaga pendidikan formal, informal, dan non formal. Lembaga pendidikan formal adalah penyelenggaraan pesantren-pesantren. Lembaga pengajaran informal antara lain pengajian-pengajian umum, pengajian di lingkungan keluarga, dan lain-lain. Sedangkan lembaga pendidikan non formal antara lain sifatnya takhasus seperti kursus-kursus tertentu. Hal termaksud di atas sejalan dengan firman Allah dalam Q.S. Al-Bara’ah:122 yang artinya: “Dan tidak patut orang-orang mukmin keluar semuanya untuk berperang, tetapi alangkah baiknya jika keluar sebagian (saja) dari tiap-tiap golongan dari mereka supaya mereka membina tentang agama, lalu mereka memberi peringatan kaum mereka apabila mereka kembali ke negeri mereka supaya mereka berhati-hati”. Tujuan pendidikan ini adalah untuk mendidik para calon ulama yang tafaqquh fiddin dalam pengertian luas. Inilah kekhususan lembaga pendidikan Persis untuk mendidik ulama waratsatul anbiya dan bertanggung jawab dalam menyampaikan kebenaran.
2. Untuk menanam dan mengokohkan pengertian *aqidah*, *ibadah*, dan akhlak Islam. Hal ini berarti bahwa segala komponen di dalam lembaga pendidikan formal, informal, dan nonformal ditepatgunakan untuk menanamkan dan mengokohkan pengertian *aqidah*, *ibadah*, dan akhlak Islam sehingga pengertian itu dapat diwujudkan dalam pandangan hidup dan kehidupan kemasyarakatan.<sup>27</sup>

Pada aktivitas lain, dalam Rencana Jihad Persis pasal 4 ayat 1.5

dinyatakan bahwa Persis membina para anggota agar mengadakan dan memperkaya kepustakaan Islam dengan jalan mengadakan penerbitan-penerbitan keagamaan untuk memperluas tersebarnya faham dan keyakinan wajibnya kembali kepada Al-Qur'an dan As-sunnah. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Q.S. al-Qalam ayat 1, yang artinya: "Nun, perhatikanlah qalam dan sesuatu yang mereka tulis (atasnya)".

Atas dasar tersebut, Persis berjuang disamping dalam bidang tablig *bil-lisan*, juga menumpahkan perhatiannya dalam bidang penerbitan (tablig melalui tulisan) sebagai upaya menyebarkan syiar Islam baik keluar maupun ke dalam. Ternyata usaha Persis dalam hal ini mendapat sambutan yang baik dari masyarakat.

Sejak awal berdirinya, Persis telah banyak menerbitkan majalah-majalah Islam yang cukup besar pengaruhnya di kalangan kaum muslimin Indonesia, seperti majalah *Pembela Islam* (1929-1935), *Al-Fatwa* (1931), *Al-Lisan* (1935), *At-Taqwa yang berbahasa Sunda* (1937), dan majalah berkala *Al-Hikam* (1929), semua majalah tersebut terbit sebelum tahun 1940-an.

Dalam perkembangan selanjutnya, setelah reorganisasi Persis pada tahun 1948, di akhir tahun 1948 terbit majalah bulanan *Aliran Islam*. Majalah ini menampilkan tulisan-tulisan para pimpinan Persis, seperti Isa Anshary yang bertindak selaku pemimpin redaksi, Mohammad Natsir, Ustadz Abdurrahman, dan A. Hassan. Majalah ini cukup terkenal dan digemari oleh masyarakat karena isinya tidak saja memuat warta jam'iyah (berita organisasi), tetapi sering juga membahas masalah-masalah pokok keagamaan, tanggapan Persis mengenai ide-ide politik yang berkembang pada saat itu, dan juga mencatat berita-berita mengenai ide-ide politik Masyumi.<sup>28</sup>

Pada tahun 1954 Persis Bangil di Bangil Jawa Timur menerbitkan majalah bulanan *Al-Muslimun*---yang tetap terbit hingga sekarang. Majalah ini tidak mempunyai kecenderungan politik, tetapi hanya memuat artikel-artikel mengenai Islam, seperti Ushul Fiqh, Musthalah Hadits, Tafsir Al-Qur'an, dan Tarikh. Selain

itu, majalah ini sering juga menampilkan tulisan-tulisan mengenai tanggapannya terhadap paham-paham sekuler, komunis, dan atheis dengan tidak mendasarkan pada penekanan politis melainkan pada visi agama.<sup>29</sup> Seiring dengan perkembangan sosial-politik, kini majalah *Al-Muslimun* tidak hanya menyetengahkan rubrik khususnya tentang kajian agama, akan tetapi juga menampilkan berbagai isu kontemporer dan sebagai benteng pertahanan umat Islam terhadap segala macam informasi yang merugikan umat.

Pada tahun 1956 terbit kembali majalah *Pembela Islam* dengan wajah baru setelah selama kurang lebih 20 tahun terhenti penyarannya karena dilarang oleh pemerintah kolonial Belanda dan dipandang melakukan penyerangan-penyerangan terhadap agama Kristen yang dilindungi oleh pemerintah. Dalam edisi terbitan barunya, *Pembela Islam* tampil lebih berani dengan menyajikan ruang perdebatan antara A. Hassan dengan kalangan non-muslim, sekularis, ataupun dengan kalangan muslim tradisional. *Pembela Islam* menyajikan pula isu-isu yang kontroversial pada zaman itu. Bersamaan dengan ini, terbit pula majalah *Suara Ahlussunnah waljamaah* yang diterbitkan oleh Persis cabang Jakarta. Dalam periode 1950-an, terbit pula majalah periodik *Hujjatul Islam* di Bandung. Akan tetapi majalah ini hanya terbit satu nomor saja. Penerbitan nomor pertama dan sekaligus nomor terakhirnya itu memuat tulisan para tokoh Islam yang cukup terkenal pada masa itu.<sup>30</sup>

Pada tanggal 1 Maret 1962 terbit majalah *Risalah* sebagai media resmi penyiaran dan publikasi Persis. Redaksi yang mengelola *Risalah* pada tahap awal penerbitannya antara lain Ustadz Abdurrahman, Yunus Anis, Ahmad Khalid dan Ai Conara. Terbitnya majalah *Risalah* ini diawali dengan modal jariah dari ibu Hj. Komara (istri Ustadz Abdurrahman) yang menjual sebidang tanah miliknya.

Untuk meningkatkan kualitas dan mutu, majalah *Risalah* dicetak dengan mesin *hand press* oleh percetakan Pamagersari milik Arta Partasuanda selama dua tahun. Sejak tahun 1964 majalah ini

dicetak di percetakan Dua-R. Kesulitan yang paling parah dialami oleh majalah ini pada tahun 1965 akibat perubahan nilai mata uang Republik Indonesia. Dalam keadaan teramat sulit oleh masalah keuangan, beruntung majalah ini mendapat bantuan kertas dari surat kabar *Pikiran Rakyat*. Sejak dikeluarkan izin dari pemerintah Republik Indonesia melalui Surat Izin Terbit (SIT) No. 00223/R/SK/DPHM/SIT/1965 tertanggal 2 September 1965, majalah *Risalah* bisa terbit dengan lancar.

Setelah Muktamar kedelapan Persis (1967), *Risalah* mengalami perubahan staf pengasuh dari Ai Conara kepada Ahmad Faridi, dengan pemimpin redaksinya Yunus Anis. Akan tetapi Yunus Anis pada tahun 1972 meninggal dunia, hal ini mengakibatkan tersendatnya penerbitan *Risalah*. Sejak 1974 melalui perjuangan Ustadz Abdurrahman baik sebagai pribadi maupun sebagai Ketua Umum Pusat Pimpinan Persis, ia terjun langsung mengisi berbagai rubrik sekaligus juga sebagai pimpinan redaksi hingga majalah *Risalah* dapat terbit kembali dengan lancar.

Pada tahun 1975, majalah *Risalah* kembali mendapat hambatan dengan diharuskannya memiliki Surat Izin Terbit (SIT) baru dan Surat Izin Cetak (SIC) dari pemerintahan Orde Baru di bawah kekuasaan otoriter Soeharto. Melalui perjuangan dari Ny. Diah Mansyur, serta pengeluaran uang yang tidak sedikit, maka SIC untuk *Risalah* dapat diperoleh melalui No. SIC. 105/6/Kamdarn/ JB/75. Sedangkan untuk SIT terpaksa diaktakan melalui notaris Masri Husein SH. Dengan adanya akta notaris, mulailah *Risalah* membentuk Yayasan Penerbitan *Risalah*. Pada tahun 1976, majalah *Risalah* mendapat bantuan dana dari Ustadz Abdurrahman sebesar seratus ribu rupiah---jumlah uang yang cukup besar untuk masa itu---sehingga *Risalah* yang selalu mengalami kesulitan keuangan bisa berjalan kembali dengan lancar, hal ini berlangsung sampai tahun 1977, karena sejak 1978 *Risalah* kembali tersendat yang disebabkan naiknya bahan, terutama kertas hingga 40%.

Sejak tahun 1978 warna *Risalah* mulai bercorak progresif

dengan masuknya Deddy Rahman, salah seorang putra Ustadz Abdurrahman, yang turut mengisi rubrik dan mewarnai corak progresif *Risalah*. Masuknya Deddy Rahman dalam mengisi rubrik di majalah *Risalah* telah cukup meringankan beban Ustadz Abdurrahman yang selama itu banyak berperan mandiri, sebab hampir keseluruhan rubrik majalah *Risalah* diisi oleh buah pikiran beliau.<sup>31</sup>

Majalah *Risalah* inilah merupakan salah satu majalah Persis “warisan” Ustadz Abdurrahman yang dapat bertahan dan terbit hingga kini. Ruang khusus dari majalah ini yang khas dan sejak lama digemari para pembacanya adalah ruang Istifta (ruang tanya jawab masalah-masalah keislaman) yang semula ditangani seorang diri oleh Ustadz Abdurrahman, kini ditangani secara khusus oleh satu tim *Tha’ifah Mutafaqqihunna fiddin* (TMD) yang selalu memberikan jawaban atas pertanyaan yang diajukan berdasarkan Al-Qur’an dan Hadits Nabi yang shahih. Di samping itu, majalah *Risalah* selain menampilkan artikel-artikel yang menarik mengenai keagamaan baik itu yang berkenaan dengan Tafsir, Hadits, dan Fiqh, juga menampilkan artikel-artikel kontemporer, alam Islami, dan kajian ilmiah.

Perkembangan lain yang menunjukkan arah pengembangan jam’iyah dari strategi isolasi yang dilakukan oleh Ustadz Abdurrahman adalah optimalisasi kajian hukum Islam. 6 tahun sebelum Ustadz Abdurrahman tampil memimpin jam’iyah Persis, melalui Mukhtamar ke-6 Persis tanggal 15-18 Desember 1956 di Bandung, secara resmi berdiri Majelis Ulama Persatuan Islam. Mengenai peran, fungsi, dan kedudukan Majelis Ulama Persis itu dinyatakan dalam Qanun Asasi Persis tahun 1957 pada Bab V pasal 1 dan 2. Pada pasal 1 dinyatakan bahwa:

1. Persatuan Islam mempunyai Majelis Ulama yang bertugas menyelidiki dan menetapkan hukum-hukum Islam berdasar Qur’an dan Sunnah, dan Pusat Pimpinan menyiarkannya.
2. Majelis Ulama diangkat oleh Pusat Pimpinan buat selama-

lamanya.

3. Sesuai dengan kedudukannya sebagai *waratsatul anbiya*, Majelis Ulama mempunyai hak veto (menolak dan membatalkan) segala keputusan dan langkah yang diambil dalam segala instansi organisasi Persatuan Islam.
4. Cara bekerja Majelis Ulama diatur dalam Qaidah Majelis Ulama.

Adapun Pasal 2 menyatakan:

1. Segala keputusan dan atau ketetapan yang diambil oleh Majelis Ulama dalam lapangan hukum agama wajib dipatuhi oleh Pusat Pimpinan dan segenap anggota Persatuan Islam.
2. Instansi Majelis Ulama hanya diadakan di Pusat Pimpinan.
3. Cabang-cabang berhak mencalonkan ulama daerahnya kepada Pusat Pimpinan untuk menjadi anggota Majelis Ulama, disertai riwayat hidup ulama tersebut.
4. Pusat Pimpinan berhak menolak calon yang diajukan itu.

Pada Mukhtamar keenam tersebut diputuskan susunan anggota Majelis Ulama Persatuan Islam yang terdiri dari :

1. K.H. Abdurrafieq (Bandung)
2. A. Hassan (Bangil)
3. K.H. Ahmad Mansyur (Bandung)
4. K.H. Imam Ghazali (Solo)
5. K.H. Ma'sum (Yogyakarta)
6. K.H. Munawar Chalil (Semarang)
7. K. Said B. Thalib (Pekalongan)
8. K. Tk. Muhammad Hasby Asshiddiqy (Yogyakarta)
9. K.H. Yunus Hadhiri (Jakarta)
10. KHE. Abdurrahman (Bandung)
11. K.H. O. Qomaruddin Saleh (Bandung)
12. K. Moh. Ali Alhamidi (Jakarta)
13. K. Abdul Kadir Hassan (Bangil)
14. K.E. Abdullah (Bandung)

## 15. K.M. Sudibja (Bandung) (*Arsip PP.Persis*)

Pada masa awal kegiatan Majelis Ulama, di bawah pimpinan A. Hassan serta beberapa anggotanya sering ditugasi untuk mengikuti musyawarah-musyawarah masalah hukum dalam Majelis Tarjih<sup>32</sup> Muhammadiyah yang diselenggarakan pada tiap-tiap Mukhtamar Muhammadiyah. Akan tetapi setelah Majelis Ulama---yang kemudian berubah nama menjadi Dewan Hisbah---berada di bawah tanggung jawab Ustadz Abdurrahman, tidak lagi membantu sidang-sidang Majelis Tarjih Muhammadiyah, karena Ustadz Abdurrahman mengajukan satu syarat, bahwa ulama Persis mau membantu Majelis Tarjih Muhammadiyah dengan syarat segala keputusannya wajib ditaati oleh seluruh warga Muhammadiyah di seluruh Indonesia.<sup>33</sup>

Melalui Mukhtamar kedelapan Persis tahun 1967, Majelis Ulama berganti nama menjadi Dewan Hisbah. Hal ini tertuang dalam Qanun Asasi Persatuan Islam Bab II Pasal 6 hasil Mukhtamar kedelapan Persis tahun 1967 sebagai berikut:

1. Pusat Pimpinan Persatuan Islam membentuk Dewan Hisbah.
2. Dewan Hisbah berkewajiban membantu Pusat Pimpinan dalam meneliti hukum-hukum Islam dan mengawasi pelaksanaannya serta memberikan teguran atas pelanggaran-pelanggaran hukum Islam yang dilakukan oleh para pemimpin dan anggota jam'iyah dengan cara yang khusus.<sup>34</sup>

Melalui beberapa kali mukhtamar, peran Dewan Hisbah cukup besar dan berpengaruh dalam organisasi Persis, terutama dalam hal pengambilan keputusan hukum Islam. Beberapa keputusan hukum yang dihasilkan Dewan Hisbah sampai tahun 1999 diantaranya adalah sebagai berikut:

### **I. Masalah-masalah Ibadah:**

1. Masalah Shalat Tarawih 4-4-3 (Rakaat).
2. Masalah sidakap bangun dari ruku (posisi tangan disimpan di atas perut)
3. Masalah Ibadah Haji



4. Masalah hukum rokok
5. Masalah Miqat Qornul Manazil bagi jama'ah haji Indonesia yang dalam perjalanannya menggunakan pesawat terbang
6. Fidyah bagi orang sakit
7. Memperbanyak umrah pada masa haji
8. Shalat jama ketika menunaikan ibadah haji
9. Shalat qashar di Mekah
10. Shalat Rawatib di waktu shafar
11. Tatswib pada adzan Subuh
12. Hukum menghormat bendera
13. Lafadz ihlal ihram
14. Mengangkat tangan ketika melihat Baitullah
15. Lafadz do'a ketika melihat Baitullah
16. Tentang Al-Muttazam
17. Minum Air Zamzam
18. Tentang air Zamzam dan rukun Yamani
19. Sa'i setelah Thawaf Ifadlah bagi Haji Tamattu
20. Posisi tengah ketika I'tidal
21. Tentang Cadar
22. Hukum Mabit di Mina dan singgah di Namirah
23. Waktu Thawaf Ifadlah
24. Takbir dan Do'a pada jumarat
25. Shalat sebelum Ihram.
26. Harta yang wajib dizakati
27. Riba
28. Mustahiq Zakat
29. Pengertian lima wasaq
30. Ramal pada thawaf (Qudum).
31. Menikahkan wanita hamil.
32. Posisi Imam wanita dalam shalat.
33. Darul Aitam.

## II. Masalah-masalah kontemporer

1. Masalah Keluarga Berencana (KB)
2. Masalah hukum Bayi Tabung
3. Hukum operasi kelamin untuk masalah hermaphrodite, Interseksual/ Transeksual
4. Hukum transplantasi organ tubuh
5. Sumbangan Dana Baksi Sosial Berhadiah (SDSB)
6. Metodologi Pengambilan Keputusan Hukum Islam
7. Masalah jamaah Darul Arqam dan buku Aurad Muhammadiyah
8. Asuransi
9. Hukum haramnya Presiden Wanita
10. Hukum penghormatan seseorang dengan cara berdiri
11. Hukum menghormat bendera
12. Tata tertib sumpah (jabatan) dengan memegang Al-Qur'an atau diletakkan di atas kepala.<sup>35</sup>

Meskipun berbagai kajian hukum yang menjadi ciri khas Persis masih terus dilakukan, namun sosialisasi produk hukum tersebut belum optimal, artinya sampai sejauh ini Persis belum memberi sikap terhadap dinamika internal umat dewasa ini. Dinamika internal lahir dengan munculnya “semangat pembaruan Islam” yang justru secara vokal datang di luar ormas-ormas Islam, termasuk Persis sekalipun. Padahal, responnya yang tanggap dan cepat terhadap ide-ide pembaruan Islam adalah “*trade mark*” Persis sebagai kelompok mujaddid (pembaru). Absennya Persis terhadap usaha mengetengahkan “visi-visi pembaruan Islam” yang justru sedang menghangat sekarang ini, secara hipotetis, dapat dipandang sebagai ketidaksigapan atau ketidaksiapan di sayap elitnya. Tragisnya, antisipasi dan terobosan itu justru berkembang di sayap Nahdhatul Ulama (NU) yang tidak pernah mengklaim dirinya mujaddid.

Secara jujur, ketidaksigapan ini dikarenakan kurang apresiatifnya elit Persis sekarang terhadap pemikiran keislaman internasional pada dewasa ini. Padahal vitalitas dan daya tarik

Persis generasi awal terletak pada daya tanggap dan apresiatifnya terhadap pemikiran keislaman internasional yang waktu itu berpusat di Mesir dan Saudi Arabia. Inilah agaknya, menurut Malik (1990) kunci yang membedakan antara elit Persis generasi awal dengan generasi belakangan sekarang ini. Ketidaksiagaan itu segera memasuki wilayah rawan tatkala kelompok kreatif muslim di luar mereka mengambil alih daya apresiatif yang justru pada waktu dulu diteladankan Persis. Akibatnya, hal itu memaksa Persis berada pada sudut yang terdesak; Persis terdesak, akhirnya defensif.

Untuk sebuah renungan, Persis sebagai aset umat yang potensial, seharusnya bisa melakukan terobosan tajdid seperti generasi awal supaya posisinya tidak berada pada situasi yang defensif. Di sinilah tugas berat unsur pimpinan Persis sepeninggal Ustadz Abdurrahman dan Ustadz Latief Mukhtar yang sekarang dijabat oleh K.H. Drs. Shiddiq Amien, MBA, sebagai generasi kepemimpinan Persis di tahun 2000.

Di awal abad ke-21, Persis mempunyai sumber daya yang cukup potensial dengan jumlah anggota---yang tercatat dan memiliki kartu anggota resmi ditandai dengan Nomor Pokok Anggota (NPA) sampai bulan Juni 2000---sebanyak 23.245 orang, sebuah peningkatan kuantitas yang sangat tajam dari jumlah 10.604 orang di tahun 1995. Apalagi jumlah itu belum termasuk anggota organisasi otonom; Persistri, Pemuda Persis, Pemuda Persis, Himpunan Mahasiswa, dan Himpunan Mahasiswi Persis yang rata-rata memiliki jumlah anggota di atas 5000 orang, kecuali Hima dan Himi yang baru berdiri pada tahun 1995. Jumlah anggota tersebut tersebar di 15 Provinsi yaitu DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Bali, Daerah Istimewa Aceh, Sumatera Utara, Sumatera Barat, Sumatera Selatan, Kalimantan Timur, Nusa Tenggara Barat, Nusa Tenggara Timur, Sulawesi Utara, Sulawesi Tengah, dan Sulawesi Tenggara, di bawah koordinasi tiga perwakilan Pimpinan Pusat di DKI Jakarta, Sumatera Bagian Utara, dan Bagian Timur Indonesia; tujuh Pimpinan Wilayah, 30 Pimpinan Daerah, dan 230 Pimpinan Cabang, serta satu cabang di

luar negeri, yakni Persis Singapura.<sup>36</sup>

Dengan jumlah anggota yang meningkat tajam, sumber daya manusia yang berpendidikan tinggi--diantaranya bergelar doktor dan magister, aktivitas Persis telah meluas ke dalam berbagai bidang garapan, orientasi Persis tidak terbatas pada aktivitas dakwah dan pendidikan, tetapi telah menyentuh berbagai bidang garapan yang dibutuhkan umat, antara lain bidang pendidikan, dari jenjang pendidikan dasar hingga perguruan tinggi, bidang dakwah, bimbingan haji dan umrah, perzakatan, sosial, ekonomi, perwakafan, dan pembangunan sarana fisik. Dalam perkembangannya, sejak tahun 1963 Persis telah mengkoordinasikan pesantren-pesantren dan lembaga-lembaga pendidikan yang tersebar di cabang-cabang Persis. Hingga Mukhtar kesebelas Persis di Jakarta tahun 1995, tercatat 436 unit pesantren dari berbagai tingkatan; tingkat *Raudhatul Athfal (Taman Kanak-Kanak)* berjumlah 48 unit, *Diniyah Ula/Ibtidaiyah* 285 unit, *Tajziyyah* 50 unit, *Tsanawiyah/Diniyah Wustha* 32 unit, *Muallimin/Aliyah* 19 unit, dan tingkat *Al-jami'ah* (Perguruan Tinggi) empat unit, masing-masing Sekolah Tinggi Agama Islam Persatuan Islam (STAIPI), Program Diploma Dua Pendidikan Guru Raudhatul Athfal (PGRA) yang bernaung di bawah STAIPI, Sekolah Tinggi Keguruan dan Ilmu Pendidikan Persis (STKIP Persis) yang baru berdiri bulan Mei 2000, dan Lembaga Tinggi Pendidikan Bahasa Arab.

Dalam bidang layanan masyarakat, Persis menyelenggarakan bimbingan haji dan umrah dalam kelompok bimbingan haji Qornul Manazil yang sampai tahun 2000 telah membimbing sebanyak 7.435 orang dan bimbingan haji khusus serta umrah dibawah Yayasan Karya Imtaq, mendirikan beberapa bank Islam (Bank Perkreditan Rakyat Syariah), mengembangkan empat perguruan tinggi yang sudah ada untuk mewujudkan sebuah universitas, merintis pendirian rumah yatim dan rumah sakit Islam, membangun mesjid dan pesantren dengan dana bantuan kaum muslimin dari dalam dan luar negeri, menyelenggarakan seminar-seminar dan pelatihan-pelatihan.

Demikian pula, untuk mengoptimalkan peran jam'iyah dalam berbagai kegiatan, selain Dewan Hisbah, Persis memiliki berbagai lembaga dan majelis, yaitu Majelis Tafsir yang berfungsi sebagai tangki pemikir terhadap arah kebijakan jam'iyah, Majelis Tarbiyah sebagai majelis pemikiran, pengkajian, pengembangan, dan pertimbangan prinsip dan strategi pendidikan dan dakwah dalam jam'iyah Persis, Dewan Hisab dan Rukyat, dan Lajnah (Lembaga Bantuan Hukum Persis).<sup>37</sup>

### **C. Desakan Otoritarian Penguasa Orde Baru**

Kebijakan-kebijakan pada masa Demokrasi Terpimpin yang dirancang oleh Soekarno berakibat pada kehancuran dirinya sendiri termasuk ide-ide yang dikembangkannya. Sesuatu yang bertolak belakang tidak mungkin dapat disatukan, begitulah mungkin yang terjadi dengan ide-ide yang dikemukakan oleh Soekarno untuk mempersatukan berbagai faham yang sebenarnya saling bertentangan satu sama lain dalam konsep Nasakom-nya. Kelompok komunis yang senantiasa dibela oleh Soekarno menunjukkan belangnya melalui pemberontakan pada tanggal 30 September 1965.<sup>38</sup>

Selanjutnya satu babak baru dari perjalanan sejarah bangsa Indonesia digariskan kembali melalui Surat Perintah 11 Maret 1966---meskipun terjadi polemik di kemudian hari tentang keabsahan surat ini. Surat ini menjadi garis batas antara masa lalu yang kemudian disebut dengan Orde Lama dan masa kemudian yang disebut dengan Orde Baru. Salah satu tindakan pertama yang dilakukan oleh Pemerintah Orde Baru adalah pembubaran PKI melalui Tap MPRS No. XXV tahun 1966, dan partai lain yang menjalin hubungan erat dengannya dibekukan pada tahun yang sama.<sup>39</sup>

Usaha-usaha penyederhanaan jumlah partai yang telah dilakukan pada masa Demokrasi Terpimpin kembali dilakukan pada periode ini. Jumlah partai politik yang besar benar-benar dianggap sebagai kambing hitam dari masa lalu yang penuh dengan

ketidakpastian dan penyebab hancurnya sistem politik yang sedang dibangun. Karena rasa jengkelnya terhadap hal tersebut, Presiden Soekarno pada pidatonya tahun 1956 pernah menyerukan agar semua partai politik dikuburkan saja.<sup>40</sup>

Pada Pemilu 1971, partai politik yang ikut dalam Pemilu berjumlah 10 partai, termasuk Golkar di dalamnya. Kemudian turun secara drastis---melalui fusi partai politik---pada Pemilu 1977 dengan jumlah tiga partai saja, yakni Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Golongan Karya, dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Penurunan jumlah partai ini tidak terjadi secara alamiah, tetapi hasil rekayasa Pemerintah yang tidak mampu ditolak oleh partai-partai yang sebelumnya ada. Jumlah partai ini tetap bertahan sampai dilaksanakannya Pemilu tahun 1997.<sup>41</sup>

Pemerintah Orde Baru memilih kebijakan dengan menekankan pada stabilitas politik dan pemerintahan sebagai modal dasar bagi pembangunan ekonomi. Tidak heran jika pada awal periode ini digencarkan slogan seperti “politik no, pembangunan yes”.<sup>42</sup> Sebagai kekuatan pendukungnya, Pemerintah Orde Baru menjadikan Golkar sebagai pendukung utama, sekaligus melemahkan kekuatan dua partai lainnya yaitu PPP dan PDI. Selain itu ABRI secara riil menjadi kekuatan politik yang sangat menentukan. Gabungan antara kekuatan Pemerintah, ABRI, dan Golkar inilah yang kemudian menjadikan Pemerintah Orde Baru mampu bertahan lebih lama dibandingkan pemerintahan-pemerintahan sebelumnya. Salah satu konsekuensinya adalah lemahnya kekuatan-kekuatan politik lain sehingga tidak mampu mengontrol penyelewengan-penyelewengan yang dilakukan oleh Pemerintah. Melihat perlakuan yang demikian terhadap partai politik, dapat kita bayangkan bagaimana nasib organisasi-organisasi kemasyarakatan yang mempunyai keinginan untuk memainkan peran politiknya. Tiada jalan lain untuk mengurungkan keinginannya itu untuk sementara atau jika tidak turut mendukung politik rezim yang sedang berkuasa.<sup>43</sup>

Untuk mempertahankan kondisi politik yang demikian,

Pemerintah membentenginya dengan Undang-undang politik No. 5 tahun 1975. Hartono Mardjono menilai bahwa undang-undang politik ini hanya sebagai alat legitimasi belaka dari pemerintah Soeharto yang memaksakan fusi partai, karena pada kenyataannya fusi Partai sudah dipaksakan sebelum undang-undang tersebut dibuat, bahkan sebelum terbentuknya PPP dan PDI pada tanggal 5 Januari dan 10 Januari 1973, telah dibentuk fraksi PPP dan fraksi PDI di dalam MPR, DPR, dan DPRD.<sup>44</sup>

Langkah selanjutnya dalam menata kehidupan politik nasional adalah dengan menerapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas. Gagasan ini dikemukakan oleh Presiden Soeharto di depan sidang paripurna DPR tanggal 16 Agustus 1982.<sup>45</sup> Hal tersebut dilakukan untuk menghilangkan ideologi-ideologi yang senantiasa dijadikan landasan perjuangan oleh masyarakat. Partai politik dijauhkan dari ideologi-ideologinya untuk kemudian disibukkan pada usaha-usaha pembuatan program-program pembangunan.<sup>46</sup>

Pidato Presiden di atas semakin tidak dapat ditolak setelah dijadikan salah satu tugas pemerintah dalam Tap MPR No. II/MPR/1983 tentang Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN) yang menyebutkan bahwa:

“Peranan kekuatan-kekuatan sosial-politik, khususnya partai politik dan Golkar sangat penting artinya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, serta sebagai modal dasar pembangunan nasional. Dalam rangka ini dan demi kelestarian dan pengamalan Pancasila, partai politik dan Golkar harus berasaskan benar-benar menjadi kekuatan sosial politik yang hanya berasaskan Pancasila, sebagai satu-satunya asas. Selanjutnya perlu ditingkatkan kegiatan dan peranan partai politik dan Golongan Karya dalam melaksanakan pendidikan politik serta dalam memperjuangkan aspirasi masyarakat yang berorientasi kepada program-program pembangunan secara jujur, sehat dan bertanggung jawab demi tercapainya tujuan nasional”<sup>47</sup>

Usaha ini berhasil dengan dikeluarkannya UU No. 3 Tahun 1985,<sup>48</sup> dan sejak saat itu tidak satupun partai yang tidak berasaskan Pancasila.

Selanjutnya giliran organisasi kemasyarakatan yang mendapat bidikan untuk mengebiri aktivitasnya melalui Tap MPR No. II/MPR/1983, yang menyatakan bahwa:

“Dalam rangka meningkatkan organisasi-organisasi kemasyarakatan dalam pembangunan nasional sesuai dengan bidang kegiatan, profesi, dan fungsinya masing-masing, maka perlu ditingkatkan usaha memantapkan dan menata organisasi-organisasi tersebut. Untuk itu perlu disusun undang-undang tentang organisasi kemasyarakatan”.<sup>49</sup>

Pengaturan organisasi kemasyarakatan dalam suatu sistem politik pada dasarnya merupakan suatu hal yang diperlukan---atau suatu pengebirian aktivitas---karena dengan itu, menurut versi pemerintah, akan memberikan kejelasan mengenai ruang gerak dan fungsinya masing-masing. Pengaturan organisasi kemasyarakatan ini berhasil dengan dikeluarkannya UU No. 8 tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan.<sup>50</sup>

Peraturan-peraturan yang dipaksakan dari tirani otoritarian menimbulkan kekecewaan dari sebagian besar organisasi kemasyarakatan ketika dalam undang-undang yang mengaturnya itu dicantumkan keharusan untuk menerapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas dalam anggaran dasarnya masing-masing. Apabila melihat isi GBHN tentang perlunya undang-undang ini, tidak dicantumkan tentang keharusan asas tunggal ini sebagaimana halnya partai politik. Kekuatan Pemerintah yang didukung oleh ABRI dan Golkar ternyata tidak dapat dibendung dan tidak mendapat perlawanan yang cukup berarti dari masyarakat. Beberapa kelompok masyarakat yang secara terang-terangan menolak asas ini secara langsung ditindak secara tegas oleh kekuatan ABRI, dan atau membubarkan diri dengan penuh kegetiran. Bagi organisasi kemasyarakatan pada saat itu hanya ada dua pilihan antara menerima atau dibubarkan.<sup>51</sup>

Dengan pengaturan politik yang demikian represif maka rampunglah sudah seluruh rangkaian usaha untuk membatasi kekuatan politik masyarakat. Partai politik tidak menjadi pilihan



yang tepat untuk menyampaikan kepentingan karena yang tumbuh dalam Demokrasi Pancasila; suatu sistem demokrasi yang dipaksakan atas kehendak penguasa; sebuah demokrasi yang semu; pseudo demokratis. Karenanya, kebanyakan ormas berada di bawah sebuah partai politik, kecuali, mungkin, hanya Persis saja yang tidak berafiliasi politik, karena kebijakan isolasi strategis dari Ustadz Abdurrahman.

Ketika partai politik menjadi mandul maka sebagian tokoh-tokoh organisasi kemasyarakatan memilih bermain di luar pagar atau mengambil jalan aman untuk tetap diam jika tidak berpura-pura mendukung sistem yang ada sebab pada periode ini terdapat usaha-usaha Pemerintah untuk mengatur, mengendalikan, dan mengawasi organisasi kemasyarakatan. Satu hal lain yang menjadi catatan dalam periode ini adanya usaha-usaha depolitisasi dan deideologisasi pada seluruh lapisan masyarakat. Pengontrolan yang begitu ketat terhadap seluruh peran politik yang mencoba dimainkan oleh masyarakat ini berakibat pada terciptanya Demokrasi yang semu yang berlabel Demokrasi Pancasila. Kesulitan-kesulitan dalam memainkan peran politik ini mendapat kekecualian untuk Golkar dan organisasi-organisasi pendukungnya.

#### **D. Pemilihan Umum Orde Baru dan Pemaksaan Asas Tunggal**

Dalam masa Demokrasi Pancasila, Pemerintah Soeharto sangat aktif dan intensif menata berbagai komponen masyarakat melalui peraturan-peraturan yang dikeluarkannya. Persis sebagai bagian dari organisasi kemasyarakatan yang telah menempati posisi sebagai organisasi yang bergerak di bidang pendidikan, tabligh, dan sosial kemasyarakatan menurut tuntunan Al-Qur'an dan As-sunnah mengalami kebimbangan menentukan sikap; antara perjuangan yang harus dilakukan melawan kekuatan penguasa yang memaksakan kehendak.

Secara umum pada jaman Orde Baru dapat dikatakan bahwa Persis sama sekali tidak melibatkan diri dalam salah satu partai politik yang ada di Indonesia. Walaupun demikian, pada masa

awal periode ini ia memberikan perhatian pada usaha-usaha untuk merehabilitasi Masyumi. Langkah pertama yang dilakukannya adalah memberikan surat kepada pemerintah untuk memberikan pembebasan terhadap semua tahanan politik yang sebagian besar adalah aktivis muslim yang sebelumnya menentang arah politik Soekarno. Diantara suratnya berbunyi sebagai berikut:

“...tidak akan berlebihan kiranya apabila di sini kami mengusulkan dan mendesak dengan hormat agar semua orang tahanan korban fitnahan yang telah lama sangat menderita itu, apabila mereka ternyata terbukti kesalahannya, segera diadili sebagaimana mestinya, dan apabila tidak ada dasar-dasarnya untuk diajukan ke pengadilan mohon dengan hormat juga agar segera dibebaskan dan direhabilitir kembali kedudukannya dalam masyarakat”.<sup>52</sup>

Surat ini juga ditembuskan kepada semua wakil Perdana Menteri RI, Menteri-menteri RI, organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan, dan media massa untuk disiarkan. Tuntutan tersebut selain dibuat secara resmi kepada pemerintah dan organisasi yang ada, juga disampaikan kepada segenap lapisan masyarakat dalam kegiatan-kegiatan tablighnya di berbagai daerah. Tuntutan ini juga dilakukan bersama-sama dengan ormas lainnya dalam Badan Koordinasi Amal Muslimin Indonesia (BKAMI).

Dalam BKAMI sudah mulai dibicarakan mengenai rehabilitasi Masyumi dan pembentukan partai Islam yang baru. Dalam BKAMI ini Persis secara teknis diwakili oleh perwakilan khususnya di Jakarta. Salah satu suratnya kepada Perwakilan Khusus Jakarta Raya ini antara lain:

1. Rehabilitasi Partai Masyumi wajib diperjuangkan, sebab yang didzalim mesti membela diri dan supaya yang haq dan keadilan tegak berjalan serta tak ada sebutan ex partai terlarang...
2. Hidup kembali dengan nama Masyumi atau nama lain, taktik dan cara lain, itu semua adalah sama, yang perlu dihajatkan adanya satu wadah untuk umat Islam, untuk *amar ma'ruf*

*nahi munkar* di bidang siasat, atau negara kita dengan dasar Qur'an dan Hadits shahih, sebab Qur'an dan Hadits shahih adalah pemersatu umat Islam yang selalu wajib kita amalkan.

3. Selama dibenarkan oleh Qur'an dan Hadits shahih, kita dapat bekerja sama dengan organisasi politik mana pun juga, tetapi walaupun untuk menuju ke arah yang baik, bila bekerja sama dengan syetan, kami tak akan ikut serta, sebab mereka akan meninggalkan kita di tengah-tengah bahaya, atau akan menikam dari belakang...<sup>53</sup>

Pada surat lainnya kepada Perwakilan Khusus Persatuan Islam Jakarta Raya dituliskan:

“... mengenai rehabilitasi Masyumi, hasil atau tidak hasil, ditolak atau diterima, akan tetapi tujuan seperti Masyumi tidak boleh dipadamkan dalam hati umat, sekalipun diharamkan oleh manusia..., dirikan *daulah Islamiyah* dalam hati kita dengan kukuh, barulah kita tegakkan negara dalam wilayah negara kita”<sup>54</sup>

Surat-surat senada terus berlanjut sampai pemerintah menyatakan bahwa Masyumi tidak dapat berdiri lagi. Ketua Perwakilan Khusus Jakarta Raya menyatakan bahwa penolakan rehabilitasi dan berdirinya kembali Masyumi oleh Soeharto tidak dapat diterima karena pimpinan-pimpinan militer di daerah menolak usulan itu. Alasan ini disampaikan oleh Soeharto kepada tim yang mengurus rehabilitasi itu termasuk perwakilan Persis di dalamnya yang diwakili oleh Ustadz Eman Sar'an.<sup>55</sup>

Setelah penolakan rehabilitasi Masyumi dinyatakan oleh Pemerintah, maka diusahakan pembentukan partai Islam baru dengan nama Partai Muslimin Indonesia (PMI/Parmusi). Sesuai permintaan Pemerintah disertakan pula daftar nama yang masuk dalam formatur pimpinan partai. Berkali-kali daftar formatur ini dikirimkan setelah dilakukan berbagai penggantian, tetap saja Pemerintah tidak menerimanya dengan alasan terdapat tokoh-tokoh Masyumi yang menurut pandangan pemerintah sangat berbahaya. Akhirnya daftar formatur disetujui ketika dimasukkan daftar nama-

nama yang secara real tidak memiliki kekuatan atau pengaruh yang besar di dalam partai. Selain itu pemerintah mensyaratkan agar partai tersebut benar-benar mencerminkan perwakilan dari ormas-ormas pendukungnya. Sementara itu sebagian besar dari tokoh Masyumi yang berpengaruh tidak berasal dari basis ormas. Dengan demikian, syarat tersebut merupakan upaya penyingkiran terhadap tokoh-tokoh Masyumi yang handal sekaligus menjadikan partai baru tersebut tidak memiliki kekuatan yang cukup berarti.<sup>56</sup>

Terhadap kebijakan Pemerintah ini Persis benar-benar merasa kecewa dan kemudian mengambil sikap untuk tidak terlibat dalam partai tersebut. Hal ini dapat dilihat dalam surat dari Perwakilan Khusus Jakarta Raya kepada Pusat Pimpinan Persis yang isinya memberitahukan bahwa panitia yang membentuk pimpinan partai telah gagal karena ditolak Pemerintah. Persis menganggap formatur yang diajukan panitia sudah mewakili aspirasi umat dan dianggap mampu melaksanakan tugas yang akan diterimanya sebagai pimpinan partai. Kegagalan dalam upaya rehabilitasi Masyumi dan menghidupkannya kembali sebagai sebuah partai politik, bagi Persis sudah menunjukkan bahwa Pemerintah benar-benar tidak menghendaki terbentuknya kekuatan politik Islam secara sungguh-sungguh. Lahirnya Parmusi sebagai pengganti Masyumi dengan menempatkan orang-orang pilihan Pemerintah dalam jajaran pimpinannya merupakan bagian dari rekayasa pemerintah ke arah tersebut.

Tidak lama setelah dikeluarkannya Supersemar tahun 1966, Persis bersama-sama ormas Islam lainnya dalam BKAMI mengeluarkan pernyataan kepada MPRS dan pemerintah untuk segera melaksanakan Pemilu melalui satu ketetapan MPRS dengan menyertakan wakil-wakil masyarakat yang tidak termasuk dalam MPRS. Dalam hal ini Persis meyakini bahwa Pemilu adalah merupakan jalan keluar yang tepat dalam rangka memperbaiki situasi dan menciptakan pemerintahan yang representatif. Pernyataan ini tidak mendapatkan tanggapan yang cukup serius dari pemerintah.

Ini dibuktikan dengan dilaksanakannya Pemilu lima tahun kemudian setelah pemerintah mengeluarkan berbagai macam peraturan yang dinilai banyak merugikan partai-partai politik.<sup>57</sup>

Sampai sejauh itu Persis tetap mengambil pilihan untuk tidak terjun langsung dalam Pemilu. Melalui surat-suratnya kepada seluruh cabang ditekankan untuk memfokuskan perhatian pada tubuh organisasi dan tidak terjebak dalam Pemilu.<sup>58</sup> Akan tetapi sebelum Pemilu 1971, Pusat Pimpinan Persis mengeluarkan suatu siaran khusus kepada seluruh cabangnya untuk tetap ikut dalam pemilu secara pribadi sebatas pada pemberian suara. Sebagian isi dari siaran khusus tersebut antara lain:

“Walaupun begitu kita tentu akan ikut dalam Pemilu, mempergunakan hak kita sebagai warga negara, *‘ma la yudraku kulluhu laa yutraku kulluhu’*. ... Pemilu hak tiap warga negara Indonesia yang syah. Dan oleh karena itu, adanya Pemilu tidak bersangkutan paut dengan masuk atau tidaknya menjadi suatu anggota partai politik, ... tidak ada satu pun alasan bagi siapa pun untuk ikut Pemilu dengan syarat masuk menjadi anggota suatu partai”<sup>59</sup>

Siaran ini selain menunjukkan sikapnya terhadap Pemilu 1971, juga sekaligus menjawab pertanyaan-pertanyaan dari cabang-cabang mengenai boleh tidaknya masuk pada salah satu partai politik termasuk Golkar. Dua bulan setelah siaran khusus di atas, tepatnya pada bulan Juli 1970, dikeluarkan lagi sebuah siaran khusus yang lebih lengkap dan rinci mengenai Pemilu kepada seluruh cabangnya yang bersifat rahasia. Di dalamnya dijelaskan bahwa bila dilihat dari sudut pandang Islam, hukum mengikuti Pemilu termasuk hukum *aridli* atau hukum yang tergantung pada ‘ilah-nya, yaitu apakah hal tersebut baik, buruk, manfaat, atau madharat. Dijelaskan pula bahwa haram hukumnya memilih wakil dari non-Islam atau orang Islam yang sudah tidak tampak ghirah (semangat) ke-Islamannya.<sup>60</sup> Selanjutnya Pusat Pimpinan Persis menfatwakan agar dalam menjalankan hak pilihnya itu, suara anggota Persis sebagai warga negara Indonesia yang mempergunakan hak pilihnya diberikan

kepada Partai Muslimin Indonesia.<sup>61</sup>

Kemudian pada Pemilu 1977 yang hanya diikuti oleh tiga partai politik, yaitu PPP, Golkar, dan PDI, Pusat Pimpinan Persis mengeluarkan tausyahnya kepada seluruh cabang yang isinya menghimbau kepada seluruh pimpinan untuk mengikuti Pemilu secara baik dengan memilih partai yang sesuai dengan tujuan Islam atau mampu melaksanakan amanat yang baik, tetap berpegang pada asas-asas bebas dan rahasia dan jangan mau dipaksa atau memaksa, dan jangan mau terpancing oleh pihak luar.<sup>62</sup>

Tausyiah Pusat Pimpinan Persis mengenai Pemilu senantiasa dikeluarkan saat menjelang pemilu-pemilu pada masa Demokrasi Pancasila. Isi tausyah tersebut adalah mengenai arahan tentang partai mana yang layak untuk dipilih. Walaupun demikian, Pusat Pimpinan Persis tidak mengontrol secara ketat terhadap pilihan para anggotanya. Pada praktiknya hanya ada dua pilihan yang kemudian dilakukan oleh anggota Persis yaitu memilih partai yang dekat dengan perjuangan Islam atau tidak memberikan suara sama sekali.<sup>63</sup>

Sikap politik Persis yang nampaknya perlu diungkap ke permukaan adalah sikap terhadap kewajiban penerapan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan. Kewajiban ini merupakan upaya pemaksaan pemerintah Soeharto yang otoriter dan dapat dikatakan sebagai puncak keberhasilan masa Demokrasi Pancasila dalam membendung setiap kekuatan masyarakat yang mencoba berseberangan faham dengan pemerintah. Tentu saja bagi umat Islam hal ini menjadi masalah yang sangat besar sehubungan dengan keyakinan yang dipahaminya.<sup>64</sup>

Islam sebagai suatu keyakinan telah dikenal memiliki ajaran yang sangat menyeluruh meliputi berbagai sistem kehidupan. Oleh karena itu, bagi siapa pun atau organisasi apa pun yang memiliki tujuan penegakkan ajaran Islam senantiasa menjadikan Islam itu sendiri sebagai landasan utama dalam perjuangannya. Permasalahan

muncul ketika pemerintah mewajibkan Pancasila dijadikan asas bagi organisasi-organisasi Islam. Suatu hal yang sangat langsung menghantam prinsip dasar yang selama ini diyakini oleh umat Islam. Menjadikan sesuatu berada di atas ajaran Islam dipandang sebagai perbuatan dosa jika tanpa pertimbangan yang benar. Umat Islam tidak dapat menerima ajarannya disubordinasikan di bawah Pancasila yang hanya berupa buah pikiran manusia semata.<sup>65</sup>

Persis dan juga organisasi Islam lainnya pada dasarnya memiliki pandangan yang sama, perbedaan diantara mereka terlihat ketika menyikapi hal tersebut. Sebagian ormas mengambil sikap menolak dengan konsekuensi dibekukan oleh Pemerintah, sementara sebagian lagi menerima dengan berbagai alasan yang dikemukakannya. Sikap kedua inilah yang kemudian dipilih oleh sebagian besar ormas Islam termasuk Persis di dalamnya. Usaha maksimal yang dilakukan oleh Persis pada saat itu hanyalah sebatas mengirimkan pernyataan penolakan kepada pemerintah dan wakil rakyat di DPR. Sebab, pilihan antara menolak atau menerima Pancasila adalah dua pilihan yang kedua-duanya membawa *madharat*. Oleh karena itu Persis memutuskan untuk memilih salah satu yang *madharat*-nya lebih sedikit, yaitu dengan memasukkan Pancasila ke dalam Qanun Asasi. Penerimaan tersebut lebih didasarkan pada siyasah perjuangan agar perjuangan dakwah dapat terus berjalan.<sup>66</sup>

Dalam hal ini nampaknya Persis mengacu pada kajian fikih Islam yang dikenal adanya kebolehan untuk keluar dari suatu kaidah dasar sepanjang didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan tertentu. Terhadap hal ini Yusuf al-Qaradhawi mengemukakan empat pertimbangan sehingga suatu kaidah dapat ditinggalkan, yaitu:

1. Mengurangi kekejian dan kezaliman suatu hal yang diharapkan sesuai dengan kemampuan. Artinya dalam perjuangan perlu melihat kemampuan yang dimiliki. Pertimbangan ini didasarkan pada Qur'an surat At-taghabun ayat 16, "maka bertaqwalah kepada Allah menurut

- kemampuanmu” dan sebuah hadits Rasul; “bila kamu disuruh melakukan sesuatu, maka lakukanlah semampumu”.
2. Memilih bahaya yang lebih ringan. Artinya jika perjuangan dihadapkan pada dua bahaya yang merugikan, maka memilih yang lebih sedikit kerugiannya dari bahaya itu adalah lebih tepat.
  3. Mundur dari yang ideal kepada kenyataan yang lebih rendah. Artinya ketika suatu hal yang ideal tidak mampu dicapai, maka orientasi terpaksa ditujukan pada yang lebih rendah dan puas dengan apa yang mungkin dicapai setelah gagal menggapai yang ideal tersebut. Berdasarkan ini terciptalah suatu kaedah yang sangat populer; “Dalam keadaan terpaksa boleh melakukan yang terlarang”.
  4. Sunnah *tadarruj*. Artinya bahwa salah satu sunnah Allah adalah adanya suatu proses terhadap segala sesuatu yang terjadi, seperti segala sesuatu akan tumbuh mulai dari kecil, kemudian menjadi besar. Sunnah ini berlaku untuk seluruh makhluk yang ada pada alam semesta ini.<sup>67</sup>

Amanat umat terhadap Persis berupa aset jam’iyah yang sangat besar dalam berbagai bentuknya merupakan pertimbangan lain dimasukkannya Pancasila dalam Qanun Asasi. Satu pertanyaan yang sulit dijawab terhadap masalah ini adalah; “akan dikemanakan tanah-tanah wakaf yang telah diamanatkan umat, mesjid-mesjid yang selama ini telah dikelola secara rapi, dan lembaga-lembaga pendidikan yang telah tersebar sedemikian banyak?”. Tidak satu pun yang mampu memberikan jawaban yang tepat terhadap pertanyaan ini.

Untuk menyelesaikan persoalan asas tunggal, Persis tidak melakukannya melalui muktamar sebagaimana ormas-ormas Islam lainnya. Pada saat itu Ustadz Eman Sar’an mengusulkan agar penyelesaian masalah ini tidak dilakukan melalui muktamar tapi cukup dengan rapat-rapat yang secara intensif dilaksanakan



oleh Pusat Pimpinan. Ustadz Eman Sar'an berpendapat bahwa jika masalah ini dibahas melalui muktamar akan membutuhkan biaya dan tenaga yang sangat besar, dan yang lebih penting dari itu adalah adanya peluang untuk terciptanya konflik yang akan sulit diatasi. Usul ini kemudian diterima dan tugas selanjutnya adalah meyakinkan satu persatu masing-masing cabang untuk dapat memahami dan mengerti terhadap keputusan yang diambil. Cara yang demikian akhirnya memperoleh hasil yang cukup efektif. Satu gelombang konflik tampaknya telah dilewati dengan selamat.

Selanjutnya Qanun Asasi diubah pada tahun 1987 untuk memasukkan Pancasila ke dalamnya dan sejak saat itu para mubaligh Persis dihimbau untuk tidak membahas persoalan asas tunggal dalam ceramah-ceramahnya. Hal tersebut dilakukan dengan alasan agar tidak menimbulkan persoalan yang lebih besar dengan Pemerintah.<sup>68</sup>

Namun, perjalanan sejarah bangsa Indonesia bergulir bagaikan cakra manggiling; berputar pada roda sejarah; rezim penguasa orde baru dibawah kekuasaan Soeharto yang selama 32 tahun berkuasa (1966-1997) dengan berbagai intrik politiknya dipaksa jatuh ke bawah lembah yang paling hina oleh kekuatan masa. Babak baru dalam sejarah Indonesia pun dimulai; zaman reformasi.

Satu hal yang paling mendasar bagi Persis pada era reformasi ini adalah keinginan mencabut asas Pancasila. Melalui surat tertanggal 10 Agustus 1998, Persis mengajukan usulan pencabutan Pancasila sebagai asas tunggal. Isi surat tersebut antara lain:

1. Penerapan asas tunggal bagi Partai Politik dan Organisasi Kemasyarakatan melalui UU No. 3/1975 jo. UU No. 3/1985 dan UU No. 8/1985 merupakan rekayasa rezim Orde Baru untuk mengendalikan dan mengebiri berbagai aspirasi dan kepentingan kelompok masyarakat dalam rangka mempertahankan *status quo*. Secara historis pemaksaan asas tunggal telah membawa implikasi negatif, seperti tragedi berdarah di Aceh (1987-1997), Tanjung Priok (1984),

Lampung (1989), penyekapan dan pemenjaraan banyak ulama, aktifis, dan tokoh masyarakat tanpa melalui proses pengadilan.

2. Mempertahankan asas tunggal merupakan sikap yang bertentangan dengan semangat reformasi, demokratisasi, dan asas kebinekaan yang merupakan potensi kreatif dan positif, serta bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar/hak-hak asasi manusia. Oleh karena itu, seiring dengan arus reformasi yang bergulir setelah jatuhnya rezim arsitek pemaksaan asas, Soeharto, Persis menuntut agar ***asas tunggal Pancasila dicabut***.

Enam bulan kemudian, tepatnya tanggal 8 Pebruari 1999, Persis mencabut asas Pancasila dalam Qanun Asasi produk Muktamar 1995. Melalui Surat Keputusan No. 2724/I.1-C.1/PP/1999 tentang perubahan asas jam'iyah, Pimpinan Pusat Persis menetapkan; *mencabut isi Pasal 3 Qanun Asasi Persatuan Islam* dan menerapkan kembali Islam sebagai asas Jam'iyah. Pencabutan asas Pancasila ini berarti mengembalikan asas Persis yang telah berpuluh-puluh tahun digunakan hingga terpaksa diganti pada tahun 1987 yang menyatakan bahwa; Jam'iyah ini berdasar Islam. Seiring dengan pemaksaan kehendak pemerintah Orde Baru, maka Qanun Asasi Persis Pasal 3 tahun 1987, 1991, dan 1995 dengan sangat terpaksa dan berat hati berbunyi Jam'iyah ini berasaskan Pancasila.

### **E. Akankah Persis Kembali ke Panggung Politik?**

Pada masa Ustadz Abdurrahman memimpin jam'iyah Persis, ia benar-benar menjaga organisasi dan para anggotanya untuk tidak terlibat dalam kegiatan politik. Hal ini dapat kita lihat pada *tausyiahnya* beberapa waktu setelah muktamar kedelapan tahun 1967 yang secara tegas melarang semua anggota---termasuk pesantren dan para ustadznya---ikut aktif pada kegiatan politik praktis. Setiap anggota Persis tidak diperkenankan merangkap keanggotaan dengan organisasi

lain baik yang sejenis maupun tidak. Beberapa surat dari daerah yang mempertanyakan rangkap keanggotaan ini dijawab dengan pilihan untuk memilih salah satu organisasi yang diinginkannya. Kebijakan Ustadz Abdurrahman ini pulalah yang menyebabkan Rusyad Nurdin yang menjabat Ketua I Pusat Pimpinan Persis pada saat itu mengambil pilihan untuk keluar dari Persis dan aktif di dalam Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) pada tahun 1970-an. Pada waktu itu Pimpinan Pusat Persis menyerahkan pilihan kepada Rusyad Nurdin untuk memilih apakah tetap di Persis atau masuk dalam Parmusi.<sup>69</sup>

Terhadap kenyataan ini, jamaah Persis---dengan wibawa Ketua Umum--- mengambil pilihan untuk tidak masuk dalam Partai Muslimin Indonesia. Mayoritas anggota juga mempertanyakan kedudukan Rusyad Nurdin sebagai Ketua I Pusat Pimpinan Persis yang masuk menjadi ketua Partai Muslimin Indonesia untuk wilayah Jawa Barat. Apapun alasan Rusyad Nurdin pada waktu itu hanya ada dua pilihan untuk dirinya yaitu, tetap di Persis dengan keluar dari Partai Muslimin Indonesia atau tetap di Partai Muslimin Indonesia dengan keluar dari Persis. Pilihan kedua akhirnya menjadi pilihan Rusyad Nurdin pada waktu itu.

Dalam masalah ini Rusyad Nurdin memberi komentar seperti ini:

Pada zaman Orde Baru, orang-orang mantan Masyumi diberi kesempatan mendirikan satu partai sebagai pengganti Masyumi. Nama partai baru itu adalah Partai Muslimin Indonesia (Parmusi). Partai ini didirikan dalam Mukhtamar di Malang (1968) dan Ketua Umumnya Mohammad Roem, salah seorang anggota pimpinan Masyumi. Di mata para mantan Masyumi, hal itu membuka kesempatan untuk kembali berpolitik. Kebetulan saya ditawarkan untuk menjadi ketua Parmusi Jawa Barat dan saya terima. Namun, apa yang terjadi? Saya menerima Surat Keputusan dari PP. Persis, yang isinya men-schors (memberhentikan saya untuk sementara), Sangat disayangkan, satu organisasi Islam yang berdasarkan Al-Qur'an dan As-Sunnah mengambil keputusan secara sepihak; tidak mengundang saya untuk bermusyawarah sehingga dapat diambil suatu keputusan tanpa mengorbankan ukhuwah (rasa persaudaraan)

yang sangat dipentingkan Islam.

Surat Keputusan itu kemudian saya balas, yang intinya bahwa “men-schors saya itu adalah hak saudara-saudara PP. Persis, tetapi saya juga mempunyai hak untuk membela diri dalam Mukhtamar.

... Saya yakin, saya dikeluarkan dari Persis bukan karena saya masuk Parmusi, melainkan karena saya terbilang “anak nakal”, sebab saya tidak bisa menerima, menaati apa yang tidak masuk akal saya.<sup>70</sup>

Pada masa awal kepemimpinan Ustadz Latief Muchtar,<sup>71</sup> nampaknya kondisi sosial politik tidak jauh berbeda dengan masa Ustadz Abdurrahman. Langkah yang membawa Ustadz Latief ke pucuk pimpinan Persis adalah ketika ia terpilih sebagai Ketua I Pusat Pimpinan Persis pada tahun 1981. Dua tahun kemudian, tepatnya tahun 1983 Ustadz Abdurrahman meninggal dunia dan posisi Ketua Umum berdasarkan hasil musyawarah lengkap Pusat Pimpinan Persis dilimpahkan kepada Ketua I. Jabatan Ketua Umum masih terus dipegangnya setelah melewati dua kali muktamar Persis--kesepeuluh di Garut tahun 1990 dan kesebelas di Jakarta tahun 1995---sampai tahun 1997 ketika beliau meninggal dunia.<sup>72</sup>

Begitu Ustadz Latief menjabat sebagai Ketua Umum, ia berkata bahwa ia hanyalah melanjutkan visi dan strategi Ustadz Abdurrahman. Secara jujur ia menyatakan bahwa pada dasarnya apa yang ia laksanakan hanyalah melanjutkan cita-cita dan idealisme Ustadz Abdurrahman. Bahkan pada pidato pertanggungjawabannya sebagai Ketua Umum Pusat Pimpinan Persis pada Mukhtamar Persis kesepeuluh di Garut tahun 1990 ia menegaskan: “Yang saya pertanggungjawabkan ini sebagian adalah termasuk amal almarhum Ustadz Abdurrahman.”<sup>73</sup>

Jika Persis kini tampil *low profile*, tidak segalak dulu terutama pada era debatnya A. Hassan, hal ini tidak lepas dari kepemimpinan Ustadz Latief Muchtar. Ia membawa Persis berjuang menyesuaikan diri dengan kebutuhan umat pada masanya yang lebih realistis dan kritis. Dakwah Persis tidak lagi mencari kepuasan, tetapi mencari kejelasan. Artinya, dakwah disajikan secara argumentatif, baik dilihat berdasarkan Al-Qur’an dan hadits maupun akal. Meskipun

demikian, dalam hal fikih ibadah, pendiriannya tetap tak berubah, hanya pendekatannya saja yang lebih luwes. Strategi ini pada dasarnya sudah dirintis sejak jaman Ustadz Abdurrahman yang cenderung bersifat mengajak, bukan mengejek.<sup>74</sup>

Ustadz Latief Muchtar mencoba mengembangkan media dakwahnya melalui bidang sosial, ekonomi, pendidikan tinggi, dan lembaga-lembaga lain di luar organisasi baik nasional maupun internasional. Walaupun Persis sudah dibawa berinteraksi dengan berbagai organisasi di luar dirinya, tetapi ia tetap menjaga jarak dengan aktivitas politik secara langsung. Pendirian Ustadz Latief nampaknya mulai berubah ketika ia sudah mulai aktif dalam Majelis Pertimbangan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada tahun 1994. Kemudian pada pemilu tahun 1997 ia masuk dalam jajaran calon legislatif dari PPP. Ustadz Latief melihat bahwa idealisme perjuangannya untuk menegakkan Islam perlu diperluas ke lapangan politik melalui jalur konstitusional. Langkahnya itu dimaksudkan untuk mengembangkan dakwah pembangunan di Indonesia, sesuai dengan aspirasi masyarakat dan umat. Ia mengancam jika para politikus yang tampil mewakili rakyat itu hanya datang, duduk, dengar, dan mendapatkan duit. Ia mengharapkan setiap wakil rakyat dapat menjalankan amanat umat dengan baik. Ia telah menangkap adanya situasi politik yang telah berubah menuju era keterbukaan, yang merupakan peluang bagi umat Islam untuk berpartisipasi aktif di dalamnya.<sup>75</sup>

Tentu saja tindakan yang diambil Ustadz Latief didasarkan pada kemampuannya membaca situasi politik yang sedang berkembang. Ia menganggap tepat terhadap kebijakan yang diambil Ustadz Abdurrahman dalam menjaga keutuhan organisasi dengan menarik diri dari kehidupan politik pada masa refresif Orde Baru. Begitu pula pada masa awal kepemimpinannya sampai dua kali muktamar yang dilewatinya, Ustadz Latief masih sepakat dengan strategi yang demikian. Akan tetapi dalam situasi yang sudah mengarah pada era keterbukaan, Ustadz Latief menginginkan agar

seluruh anggota Persis tidak lagi dikekang dalam melaksanakan hak dan kebebasan berpolitiknya, tetapi perlu aktif dengan dibekali misi jam'iyah. Meskipun Persis tidak harus berubah menjadi sebuah partai politik.<sup>76</sup> Ia menyatakan bahwa yang dinamakan "langkah politis" sifatnya sementara, karena tuntutan kondisi sosial politik yang terus berkembang.<sup>77</sup>

Aktivitas Ustadz Latief dalam PPP diduga karena ia mendapat amanat dari Mohammad Natsir sebelum wafat yang disampaikan kepada Rusyad Nurdin. Dalam amanat itu Mohammad Natsir menginginkan agar ada salah seorang dari Persis yang aktif dalam partai politik bersama PPP (Hermawan, 1999:182). Terlepas apakah dorongan yang lebih kuat untuk aktif dalam politik datang dari orang lain atau pribadi Ustadz Latief sendiri, ia telah menyatakan bahwa apa yang dilakukannya adalah semata-mata atas nama pribadinya dan tidak membawa-bawa organisasinya. Ia tampil benar-benar dengan tujuan ingin memperjuangkan aspirasi umat Islam dalam parlemen. Ia menentang segala praktik politik yang hanya mementingkan kursi, perebutan kekuasaan, dan bukan kemashlahatan umat. Untuk itu ia--secara kelembagaan---mengeluarkan surat pernyataan tertanggal 30 April 1994 sebagai suatu wujud keprihatinan dan *tadzkirah* kepada seluruh komponen bangsa yang disampaikan kepada Menteri Dalam Negeri, Menteri Luar Negeri, Menko Polkam, Panglima ABRI, DPP PPP, MUI, DDII Pusat, PB NU, PP. Muhammadiyah, DPP Syarikat Islam, DPP Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah), PB. Al-Wasliyah, PB. Matha'ul Anwar, PB. Al-Irsyad Al-Islamiyah, PB. PUI, dan mass media di seluruh Indonesia.

Adapun isi surat pernyataannya berbunyi:

Persatuan Islam (PERSIS) prihatin melihat perkembangan kehidupan politik belakangan ini, khususnya pada setiap menjelang diadakannya kongres, musyawarah nasional, atau muktamar organisasi sosial politik, karena yang menonjol justru masalah perebutan kursi pimpinan/ketua umum, bukannya masalah kemashlahatan umat.

Oleh karena itu, Persatuan Islam sebagai organisasi kemasyarakatan yang pernah aktif dalam politik mengimbau dan mengingatkan pihak-

pihak terkait, terutama yang berlatar belakang muslim:

1. Seluruh langkah hidup kita, termasuk dalam berpolitik adalah ibadah, karenanya wajib memperhatikan akhlak yang mencerminkan nilai Islam.
2. Kongres, Musyawarah Nasional, atau Mukhtamar hendaknya dijadikan ajang untuk membicarakan/merumuskan upaya peningkatan kemaslahatan umat, dan bukannya untuk kepentingan individu, kelompok, unsur, dan atau golongan.
3. Dalam forum kongres, Musyawarah Nasional, atau Mukhtamar hendaknya dihindari terjadinya perebutan kursi pimpinan, lebih-lebih lagi kalau dilatarbelakangi oleh kepentingan individu, kelompok, unsur, dan atau golongan.
4. Dalam pemilihan pimpinan hendaknya tetap memperhatikan semangat ukhuwah untuk organisasi sosial politik yang mempunyai ikatan historis dengan kekuatan sosial politik umat Islam.
5. Dalam pemilihan pimpinan (Ketua Umum dan jajaran pimpinan lainnya) hendaknya mempertimbangkan kriteria: keihlasan (tidak ambisius), amanah, ghirah, kemampuan memimpin (leadership), bersikap/berlaku adil (tidak unsur/kelompok sentris), dan dapat merangkul semua potensi umat.
6. Pihak-pihak di luar orsospol yang hendak berkongres, bermunas, atau bermukhtamar hendaknya menahan diri untuk tidak melakukan campur tangan, lebih-lebih lagi kalau campur tangan tersebut dapat memperkeruh suasana dan merusak ukhuwah Islamiyah, yang pada gilirannya akan mengakibatkan terjadinya ketidakstabilan nasional.
7. Imbauan dan peringatan ini kami sampaikan dalam rangka *tawashaum bil haqq wa tawashaum bish shabri*.

Sebagai ulama intelektual, keterlibatannya dalam aktivitas politik melalui salah satu partai politik telah menimbulkan pro dan kontra di jam'iyah Persis. Menanggapi hal itu, pesan terakhir yang sempat disampaikannya pada tahun 1995 dalam menyikapi berbagai suara pro dan kontra atas keterlibatannya dalam dunia politik, melalui majalah *Risalah* ia menyampaikan pesan kepada seluruh jamaah Persis sebagai berikut:

“Pesan saya kepada warga Persatuan Islam, baik anggota maupun simpatisan, agar memandang kebijakan pimpinan dengan pemahaman yang benar, dengan melihat aspek menyeluruh dari ajaran Islam (*Syumuli*). Jangan cepat menyimpulkan menyimpang dari *atsar* yang

dulu secara sempit, sebab dulu kemampuan kita baru sampai di sana. Kemudian kalau ada yang masih kurang jelas dipahami, tanyakan langsung ke saya sebagai Ketua Umum dan jangan menyebar isu-isu yang negatif. Saya mengajak semuanya, kalau memang mencintai jam'iyah ini, mari kita bina bersama dengan penuh kedewasaan, sehingga dapat menyikapi berbagai masalah yang berkembang dewasa ini secara proporsional. Bukankah prinsip seorang mu'min harus menempatkan *al-walaa* dan *al-baraa* secara proporsional. "*Alhubbu fil-laah wal bughdu fil-laah*" (mencintai dan membenci hanya karena Allah semata-mata)?<sup>78</sup>

Senada dengan pernyataan Ustadz Latief, Pimpinan Pusat Persis Bidang Jam'iyah tanggal 30 Nopember 1996 mengeluarkan surat pernyataan (*taushiyah*) sebagai berikut:

Pimpinan Pusat Persatuan Islam Bidang Jam'iyah setelah memperhatikan perkembangan pro dan kontra yang terjadi tentang pencalonan Al-Ustad K.H.A. Latief Muchtar, MA. Sebagai calon anggota legislatif dari PPP untuk daerah pemilihan Jawa Barat, maka dengan ini kami sampaikan taushiyah sebagai berikut:

1. Hendaknya semua pihak mampu menanggapi/menyikapi persoalan ini dengan segala implikasinya dengan arif, bijaksana, dan tidak emosional; mampu berpikir jernih dan tenang dan menilai lebih dalam; tidak menggunakan ayat dan pasal dalam Qanun Asasi dan Qanun Dakhili secara in-proporsional; tidak menyita waktu, pemikiran dan, energi yang berakibat garapan perjuangan yang sedang dihadapi terbengkalai; apalagi sampai menimbulkan friksi dan konflik internal yang berakibat fatal yakni runtuhnya ukhuwah serta rusaknya solidaritas dan keutuhan Jam'iyah.
2. Sesuai dengan pernyataan Al-Ustad K.H.A. Latief Muchtar sendiri bahwa keterlibatannya sebagai calon anggota legislatif adalah persoalan/atas nama dan tanggung jawab pribadi, sehingga setiap anggota Persis tetap mempunyai kebebasan untuk menggunakan hak dan aspirasi politiknya masing-masing, dengan senantiasa mempertimbangkan matang-matang kemaslahatan bagi terus lancar dan berkembangnya jihad jam'iyah.
3. Keterlibatan Al-ustad K.H.A. Latief Muchtar, MA. ataupun anggota Persis lainnya sebagai calon anggota legislatif dari salah satu orsospol peserta pemilu, tidak akan dan tidak harus mengurangi posisi dan kedudukan Persis sebagai sebuah Jam'iyah yang independen.
4. Dalam mengantisipasi berbagai kekhawatiran yang terkait dengan



kelancaran pelaksanaan program Jam'iyah sebagai konsekuensi dari persoalan di atas, musyawarah lengkap PP. Persis tanggal 5 Oktober 1996 telah mengambil keputusan yang berbunyi: "Apabila Al-Ustad K.H.A. Latief Muchtar, MA. (Ketua Umum PP. Persis) sudah ada kepastian masuk dalam daftar calon tetap legislatif, maka Ketua Umum menunjuk pejabat sementara, untuk menjalankan tugas sehari-hari sampai selesai pemilu 1997 dengan mempertimbangkan situasi dan perkembangan selanjutnya".

5. Kepada semua jajaran pimpinan dan anggota Persis hendaknya senantiasa waspada dalam menghadapi dan menyikapi perkembangan siyash yang ada, sehingga kita terhindar dari hal-hal yang tidak diharapkan.

Namun demikian, secara kasat mata kehendak jamaah Persis pada umumnya untuk tidak terjun dalam kehidupan politik secara langsung masih terlihat pada akhir masa Orde Baru. Meskipun Ustadz Latief Muchtar pada waktu itu sudah membaca adanya keterbukaan dari Pemerintah terhadap umat Islam, tetapi sebagian besar jamaah Persis tampak tidak menghendaki ketua umumnya masuk dalam salah satu partai politik. Secara prosedural dalam organisasi Persis memang tidak diperkenankan untuk merangkap keanggotaan dengan organisasi lain walaupun organisasi yang senafas dengannya.

Mencermati keinginan Ustad Latief Muchtar---secara pribadi untuk terjun dalam politik praktis---menimbulkan reaksi-reaksi yang berbeda dan pada dasarnya menunjukkan kekhawatiran-kekhawatiran akan dampak yang akan timbul terhadap jam'iyah. Kekhawatiran jamaah Persis, terutama kalangan Pemuda Persis yang dimotori oleh Atip Latifulhayat, bukan terbatas pada persoalan prosedur yang tidak terpenuhi, tetapi lebih pada dampak politis yang akan ditimbulkannya terhadap jam'iyah. Artinya jamaah Persis masih tetap menghendaki organisasinya bersih dari keterlibatannya dalam dunia politik secara langsung. Trauma politik masa lalu dan kesetiiaannya pada pemimpin sebelumnya (baca: Ustadz Abdurrahman) tampaknya turut mempengaruhi pula kekhawatiran itu.

Dalam hubungannya dengan Pemerintah dan partai-partai politik yang ada, Persis tidak begitu menunjukkan hubungan yang lebih intensif. Beberapa tanggapannya terhadap persoalan-persoalan yang berkembang hanya dilakukan dengan mengirimkannya langsung kepada pemerintah atau DPR, serta memuat dalam media publikasi miliknya sendiri. Kondisi yang demikian menjadikan Persis tidak mudah dikenal oleh masyarakat secara luas kecuali oleh pihak-pihak yang pernah bersentuhan dengannya.

Hal ini dimungkinkan sebab pada masa Demokrasi Pancasila, Pemerintah semakin membatasi peran politik rakyat melalui berbagai kebijakannya di bidang politik yang dikategorikan sebagai bentuk depolitisasi dan deideologisasi. Begitu pula halnya dengan Persis, sebagai bagian dari organisasi kemasyarakatan semakin tidak mampu melakukan aktivitas politiknya secara bebas menurut kepentingan yang diperjuangkannya. Tidak hanya itu, peran politik dan kebijakan dari Ketua Umum Pimpinan Pusat Persis juga mengalami penurunan kecuali pada akhir masa Demokrasi Pancasila. Isa Anshary sebagai Ketua Umum Pusat Pimpinan Persis pada masa Demokrasi Parlementer, misalnya, memiliki harapan yang sangat besar untuk membawa Persis berjuang secara penuh dalam lapangan politik. Akan tetapi Ustad Abdurrahman sebagai Ketua Umum Pusat Pimpinan Persis pada masa Demokrasi Terpimpin dan awal Demokrasi Pancasila lebih memilih untuk membawa jam'iyah menjauh dari kehidupan politik. Begitu pula Ustad Latief Muchtar pada awal kepemimpinannya relatif sama dengan Ustad Abdurrahman, tetapi di akhir kepemimpinannya ia mengharapkan agar para anggota Persis kembali aktif berpolitik, termasuk dirinya sendiri yang bergabung dengan Partai Persatuan Pembangunan. Namun cita-citanya untuk membawa misi Islam di parlemen tidak pernah terwujud, karena beberapa hari menjelang pelantikannya sebagai anggota DPR/MPR RI, ia meninggal dunia.

Sependinggal Ustadz Latief, Persis kemudian dipimpin oleh K.H. Drs. Shiddiq Amin, kiai muda yang tampil memimpin Persis

di usia 42 tahun. Tampilnya Ustadz Shiddiq sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Persis dilakukan melalui Musyawarah Khusus sebagaimana dapat dibaca pada surat Pimpinan Pusat Persis tertanggal 27 Oktober 1997 sebagai berikut:

Sebagaimana kita telah memaklumi bahwa Ketua Umum Pimpinan Pusat Persatuan Islam (PERSIS), al Ustadz KH. Abdul Latief Muchtar, MA (66 tahun) pada hari Ahad tanggal 12 Oktober 1997/11 J.Tsaniyah 1418 H pukul 22.37 WIB wafat di Rumah Sakit Pusat Angkatan Darat (RSPAD) Jakarta dan telah dikuburkan pada hari Senin tanggal 13 Oktober 1997 M/11 J.Tsaniyah 1418 H. pukul 11.00 WIB di Cijeungjing, Buahbatu, Kabupaten Bandung.

Oleh karena itu, pada hari Sabtu tanggal 25 Oktober 1997 dengan mengambil tempat di Aula Gedung haji Persatuan Islam, Jalan Ciganitri No. 2 Bojongsoang Bandung, PP. Persis telah mengadakan Musyawarah Khusus, sesuai dengan bunyi Qanun Asasi Bab III Pasal 21; Qanun Dakhil;I Bab XI Pasal 55 Ayat 2 Butir 2.4.

Adapun hasil musyawarah tersebut di atas telah berhasil memilih Ketua Umum pengganti yang bertugas sampai muktamar berikutnya (1997-2000), yaitu Drs. KH. Shiddiq Amien (42 Th) dengan mengantongi 27 suara dari 46 anggota yang berhak memilih.

Seiring dengan gejolak sosial politik yang tidak menentu, tampilnya Ustad Shiddiq sebagai Ketua Umum Persis harus berhadapan dan selalu memperhatikan dan mencermati perkembangan suhu politik di tanah air yang tidak jelas pasca runtuhnya rezim Soeharto. Sikap politik yang dikeluarkan Ustadz Shiddiq menghadapi suhu politik yang tak jelas arahnya, Pimpinan Pusat Persis menyampaikan *tausiyah* kepada pemerintah dan para jamaahnya tertanggal 19 September 1998 sebagai berikut:

1. Menyatakan prihatin atas kondisi sosial ekonomi masyarakat yang belum nampak tanda-tanda pulih dan membaik, bahkan terasa semakin berat. Oleh karena itu kami menghimbau kepada seluruh jajaran pimpinan dan keluarga besar Persis untuk mengambil langkah dan usaha yang konkrit dan positif untuk

meringankan beban penderitaan ikhwan-ikhwan kita dalam rangka melaksanakan prinsip hidup “kal-jasadil-wahid”. Misalnya dengan mengintensifkan pelaksanaan zakat, infaq, shadaqah, atau dengan mengadakan kegiatan pasar murah, atau membuka kotak amal bagi penanggulangan santri yang terancam putus belajar, dan sebagainya.

2. Kita merasa cukup skeptis memperhatikan perkembangan yang terjadi dalam euphoria politik yang pada satu sisi mungkin mengandung nilai kewajaran, tapi setelah lebih dari tiga dekade dalam kerangkeng rezim otoriter Orde Baru, para pemimpin Islam nampak bukan berusaha untuk menyatukan visi dan langkah serta potensi umat, melainkan jalan sendiri-sendiri, dengan indikasi munculnya banyak partai dengan label Islam. Bahkan sebagian lebih suka bergandengan tangan dengan tokoh salib, kufar, munafiq, dan fasiq ketimbang dengan sesama tokoh muslim. Kita tentu sangat khawatir yang tampil sebagai pemenang dalam pertarungan politik dan memimpin negara ini adalah tokoh dan kelompok anti Islam, dan pada akhirnya tidak mustahil nasib Islam dan muslimin di Indonesia kembali seperti pada jaman awal Orde Baru, dimarjinalkan, diteror, diintimidasi, dan malah mungkin bisa lebih buruk lagi.
3. Dalam menyikapi perkembangan politik yang ada, kami ingatkan hal-hal sebagai berikut:
  - 1) Belajar dari sejarah Persis masa lalu, konflik internal dalam jam’iyah beberapa kali telah terjadi disebabkan karena masalah politik. Oleh sebab itu sekian lama Persis tetap bermain pada tatanan “*high politics*” yakni melalui pendekatan moral yaitu *amar ma’ruf nahi munkar*. Persis berusaha tampil sebagai sebuah “*pressure group*”. Oleh karena itu rasa simpati, dukungan, atau keberpihakan terhadap sebuah partai politik yang kini bermunculan bagai jamur di musim hujan, tidak boleh membawa konflik dalam tubuh jam’iyah.  
Partai politik bukan satu-satunya jalan perjuangan, melainkan hanya merupakan salah satu dari sub sistem yang mungkin bisa digunakan. Di dalamnya sering penuh jebakan, intrik dan bahkan *vested interest*. Oleh sebab itu kita perlu berhati-hati dalam menyikapinya.
  - 2) Secara organisatoris Persis tidak mempunyai ikatan dengan salah satu partai politik yang ada. Dalam upaya merealisasikan rencana jihad yang termaktub dalam Qanun Dakhili pasal 6 ayat 2.5. Persis pernah bergabung dengan Badan Koordinasi umat Islam (BKUI) yang kini sudah kurang aktifitasnya,

mungkin karena para fungsionarisnya sibuk di partai politik. Dalam perkembangannya BKUI telah membidani lahirnya Partai Bulan Bintang (PBB) dengan azas Pancasila.

- 3) Persis telah berusaha meyakinkan kawan-kawan di BKUI untuk menjadikan Islam sebagai azas partai tersebut, bahkan sudah disampaikan pula kepada DPP PBB. Persis menilai bahwa azas tunggal Pancasila yang diberlakukan bagi orpol dan ormas melalui UU No. 3 tahun 1975 jo. UU No. 3 tahun 1985 dan UU No. 8 tahun 1985 adalah merupakan rekayasa rezim Orde Baru untuk mempertahankan *statusquo*, dan secara historis telah banyak membawa implikasi negatif di masyarakat seperti tragedi berdarah Tanjung Priok, Lampung, Haur Koneng, Aceh, dan sebagainya.

Upaya mempertahankan azas tunggal Pancasila adalah bertentangan dengan semangat reformasi, demokratisasi, dan azas kebhinekaan bangsa Indonesia. Dalam perspektif humanisme azas tunggal Pancasila sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar hak-hak asasi manusia.

Persis berharap dengan PBB berazas Islam akan bisa menjadi sebuah “*pressure*” (penekan bersama-sama dengan partai lain yang menjadikan Islam sebagai azas, seperti Partai Umat Islam, Partai Keadilan, dan sebagainya terhadap MPR, DPR yang akan membahas RUU Keparitaaian dan Pemilu untuk mengakomodasikannya.

Jika parpol berhasil bisa berazas Islam, imbas positifnya akan dirasakan oleh Persis dan ormas Islam lain untuk menjadikan Islam sebagi azas jam’iyah.

- 4) Dalam musyawarah Pleno PP. Persis pada tanggal 22 Juli 1998 yang membahas sikap Persis setelah mencermati perkembangan politik yang ada dan “gagal” meyakinkan kawan-kawan di BKUI tentang azas partai, telah diputuskan bahwa:
- a. Persis tetap istiqomah tidak akan berubah menjadi partai politik
  - b. Persis tidak akan mendirikan partai politik
  - c. Persis tetap mengapresiasi kelahiran PBB, tapi belum bisa menempatkan kader anggotanya (baik di tingkat pusat atau daerah) dalam partai tersebut. Oleh karena itu semua anggota Persis tentu berkewajiban menghormati keputusan musyawarah tersebut.
- 5) Setelah dulu Persis berjuang menolak azas tunggal Pancasila

dan kita “kalah” maka pada era reformasi ini PP. Persis telah menyampaikan konsep reformasi menurut versi Persis dan surat tuntutan dan desakan kepada Presiden BJ. Habibie, Pimpinan MPR/DPR, dan pimpinan fraksi-fraksinya, dengan tembusan kepada ormas-ormas Islam tingkat pusat serta jajaran pimpinan Persis yang isinya menuntut pencabutan azas tunggal Pancasila, mengusut pelanggaran HAM di Aceh, Lampung, dan Tanjung Priok dan mengadili dalang dan pelakunya serta menuntut pembebasan tapol dan napol Islam. Bahkan Pemuda Persis telah ikut bergabung dengan kekuatan lainnya untuk melakukan unjuk rasa menuntut pencabutan azas tunggal Pancasila tersebut.

PP Persis bertekad untuk lebih intensif menyampaikan tuntutan di atas, nanti pada saat DPR/MPR membahas RUU Kepartaian dan Pemilu.

- 6) Dalam menentukan pilihan dan penyaluran aspirasi politik dalam pemilu yang akan datang, sebaiknya kita:
  - a. Menunggu hasil pembahasan DPR tentang RUU kepartaian dan pemilu, baik menyangkut sistem, mekanisme, azas partai, dan sebagainya.
  - b. Jika sistem proporsional yang dipakai seperti pada pemilu-pemilu yang lalu, kita akan memilih partai terbaik dari yang ada.
  - c. Jika sistem distrik yakni dengan memilih orang, kita tentu akan memilih calon dari partai Islam yang mukmin, kredibel dan punya integritas moral yang tinggi.
- 7) Jika nanti diantara anggota Persis ada yang mau menjadi pengurus sebuah partai Islam atau mau menjadi calon anggota legislatif, hendaknya memperhatikan bunyi Qanun Dakhili pasal 6 ayat 1 dan 2. Dan dalam mempertimbangkannya PP. Persis akan memperhatikan hal-hal sebagai berikut:
  - a. Apakah yang bersangkutan representatif untuk mewakili Persis dalam partai atau lembaga tersebut.
  - b. Apakah roda jihad jam'iyah terganggu dengan keterlibatannya, sehingga yang bersangkutan akan dipersilakan melepaskan jabatan dalam jam'iyah.

Dalam perkembangan politik di tanah air yang antara lain ditandai dengan bermunculannya partai-partai politik baru, sebagian anggota dan pimpinan Persis turut larut dalam euforia politik di awal

reformasi, beberapa anggota/pimpinan telah melibatkan diri dalam keanggotaan dan atau kepengurusan partai tersebut. Menyikapi masalah ini, Pimpinan Pusat Persis melalui Musyawarah Kerja tanggal 14-15 Nopember 1998 mengambil sikap sebagai berikut:

1. Persatuan Islam tetap *istiqamah* tidak akan menjadi partai politik.
2. Persis tidak akan mendirikan partai politik.
3. Secara organisatoris Persis tidak akan menempatkan kadernya pada partai politik manapun.
4. Keterlibatan seseorang anggota Persis dalam keanggotaan/kepengurusan parpol, bersifat pribadi dan kepada yang bersangkutan disyaratkan:
  - 4.1 Yang bersangkutan diharuskan menempuh prosedur sesuai ketentuan Qanun Dakhili pasal 6 ayat 1 dan 2.
  - 4.2 Keterlibataannya dalam partai tidak mengganggu/mengurangi kegiatan dalam jam'iyah.
  - 4.3 Tidak menimbulkan friksi atau membawa konflik dalam tubuh jam'iyah.
5. Untuk mengurangi kemungkinan munculnya friksi atau konflik, sebaiknya anggota Persis menyalurkan aspirasi politiknya ke satu partai politik Islam yang sama yaitu Partai Bulan Bintang (PBB).

Atas dasar ini, tidak aneh apabila di masyarakat berkembang bahwa Persis identik dengan Partai Bulan Bintang. Partai ini didukung oleh jamaah Persis karena emosi masa lampau dan bayangan akan kegemilangan Partai Masyumi. Lambang partai ini telah mengingatkan para tokoh dan generasi Persis kemudian untuk mendukung Partai Bulan Bintang. Di sisi lain, melalui Tim-15 Komisi Pemilihan Umum, Persis mendapat kepercayaan untuk menempatkan seorang wakilnya duduk di Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) masa bakti 1999-2004 melalui Utusan Golongan (Agama Islam). Melalui musyawarah lengkap Pimpinan Pusat

Persis pada hari Senin, tanggal 16 Agustus 1999 ditetapkan KH. Drs. Shiddiq Amien, MBA, Ketua Umum Pimpinan Pusat Persis mewakili jam'iyah Persatuan Islam menjadi utusan Golongan Agama di MPR RI.

Meskipun demikian, sebagai jam'iyah yang berupaya terus menerus menegakkan Al-Qur'an dan As-Sunnah, kepercayaan yang diberikan oleh KPU pun diterima dengan sangat hati-hati dan bersyarat. Hal ini dapat dilihat dari surat yang ditujukan kepada KPU tertanggal 27 September 1999 sebagai berikut:

Kami dapat memahami bila kepercayaan pemerintah melalui KPU terhadap Persatuan Islam ada secercah harapan kiranya Persis bisa berkiprah dalam membangun negeri tercinta ini dengan mengedepankan prinsip-prinsip kebenaran dan keadilan, bukan dengan menegakkan kedhaliman dan kebatilan; akan sama halnya harapan dan kepercayaan umat kami mulai lapisan paling bawah sangat mengharapkan agar utusan golongan itu benar-benar memperjuangkan keadilan dan kebenaran dalam semua peri kehidupan baik sendiri-sendiri atau pun secara bersama-sama.

Selanjutnya patut kami sampaikan bahwa dalam kehidupan, di mana pun dan kapan pun, seseorang akan selalu terikat dengan keyakinan (agama), siapa pun orangnya dan dalam kedudukan apa yang ia sandang.

Setelah kami cermati beberapa hal yang bertalian dengan protokoler, termasuk di dalamnya acara-acara di MPR-RI misalnya: berdiri ketika mengumandangkan lagu kebangsaan atau ketika Presiden memasuki arena upacara kenegaraan, mengheningkan cipta, sumpah dengan mengangkat A-Qur'an, dllnya, mengingat hadits Rasulullah Saw, yang artinya: "*Dari Abi Umamah, katanya Rasulullah Saw. telah keluar sambil memegang tongkat, lalu kami berdiri (memberi hormat) kepadanya. Sabda Rasulullah. "Kalian jangan berdiri (untuk menghormatiku) seperti halnya orang-orang asing (di luar Arab) berdiri (untuk menghormati pemimpinnya), sebagian mereka mengagung-agungkan yang lainnya."* (H.R. Abu Daud, Ibnu Majah, Tuhfatul Ahwadzi 8: 30).

Dari Abi Mijlaz, katanya Muawiyah keluar, (di situ) ada Ibnu Zubeir dan Ibnu Amir dan Ibnu Zubeir (tetap) duduk. Kemudian Muawiyah berkata kepada Ibnu Zubeir, "Duduklah kau!" Maka sesungguhnya aku pernah mendengar Rasulullah Saw. bersabda, "Siapa yang merasa senang/megah dengan sebab berdirinya orang



banyak (karena menghormat dan mengagungkan dia) maka bersiap-siaplah tempatnya di neraka. (H.R. at-Tirmidzi 4: 184).

Janganlah kamu bersumpah dengan (mempergunakan) bapak-bapak kamu, ibu-ibu kamu, dan (juga) dengan berhala-berhala (yang kamu sakralkan), dan janganlah kamu bersumpah atas nama Allah kecuali kamu dalam keadaan yang benar. (H.R. Abu Dawud dari Abi Hurairah Ra).

Dari ketiga hadits tersebut di atas, kami berkesimpulan:

1. Nabi Saw sangat berkeberatan untuk menghormati seseorang dengan cara berdiri.
2. Cara memberi penghormatan dengan berdiri kepada manusia saja sudah terlarang apalagi memberi penghormatan dengan cara-cara tertentu kepada benda-benda mati, seperti bendera, atau lainnya.
3. Sumpah dengan memegang Al-Qur'an atau Al-Qur'an di atas kepala sama sekali belum pernah dilakukan oleh Rasulullah Saw. karena pada saat itu mushaf Al-Qur'annya pun belum ada.

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut di atas, kami mohon kiranya ketua KPU berkenan untuk memberi kesempatan kepada Utusan Golongan dari Persatuan Islam untuk tidak melakukan hal-hal tersebut di atas sesuai dengan keyakinannya karena dipandang sebagai perwujudan pelaksanaan ibadah/ritualnya. Apalagi UUD 1945 menyatakan dengan tegas, seperti yang tercantum pada Bab XI AGAMA pasal 29 (1) Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa, (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat sesuai dengan agama dan kepercayaannya itu”.

Dengan tidak mengurangi sedikitpun hormat kami kepada KPU dalam hal ini pemerintah dan perundang-undangan yang ada--kami sangat mengharapkan kearifannya.

Jadi, pada dasarnya Persis tidak larut dalam euforia politik ia tetap istiqamah menjalankan fungsi dakwahnya dalam segala aspek kehidupan. Ketika hampir seluruh organisasi dan komponen masyarakat berlomba-lomba mendirikan partai politik, Persis tetap berjalan pada relnya, bahkan mengingatkan segenap komponen bangsa untuk bersikap rasional. Untuk mengingatkan seluruh komponen bangsa yang tengah gegap gempita menyambut datangnya

era reformasi, Persis ikut serta mengajukan sebuah catatan dalam bentuk konsep reformasi versi Persis yang dikeluarkan pada tanggal 11 Juli 1988 yang isinya sebagai berikut:

Persatuan Islam mendukung dilakukannya reformasi yang menyeluruh dalam bidang pendidikan dan dakwah, politik, ekonomi, hukum serta budaya agar bangsa Indonesia tidak semakin terperosok dalam jurang kehancuran, kenistaan dan kehinaan. Adapun reformasi menyeluruh tersebut berpangkal tolak pada reformasi aqidah dan akhlak mulai dari pimpinan bangsa hingga rakyat kebanyakan, sehingga perjalanan bangsa ini selalu berada dalam ridlo dan ampunan Allah Swt.

Atas dasar pemikiran di atas, maka Pimpinan Pusat Persatuan Islam mengagendakan reformasi sesuai dengan urgensi dan prioritasnya sebagai berikut:

### **1. Persoalan Dasar Reformasi**

- a) Kebiasaan lahir umat manusia (bangsa Indonesia) hanya bisa diubah dan diperbaiki dengan memperbaiki dan mengubah keadaan batinnya terlebih dahulu.
- b) Suatu masyarakat hanyalah bisa diubah dan diperbaiki dengan memperbaiki dan mengubah anggota masyarakat itu sendiri; manusia sebagai makhluk sosial
- c) Membina kemakmuran hidup, membangun keadilan sosial dan meratakan kesejahteraan masyarakat haruslah dimulai dari lapisan bawah
- d) Membersihkan masyarakat dari korupsi, kolusi, dan nepotisme haruslah dimulai pembasmian dari struktur birokrat di tingkat paling atas (pucuk pimpinan nasional) hingga struktur birokrat paling bawah.

### **2. Konsep Dasar (Qaidah) Reformasi**

Konsep Dasar idealisme perjuangan reformasi mengarah pada:

- a) Gerakan perjuangan revolusioner; yakni perjuangan

yang hendak mengubah struktur masyarakat secara menyeluruh sampai ke akar-akarnya; secara terus terang, tidak ragu-ragu, dan penuh kepastian dengan keteguhan iman, sikap ikhlas, memiliki cita-cita dan kesiapan berkorban untuk mewujudkannya.

- b) Gerakan mengubah sistem yang didasarkan pada *istikbar* (keangkuhan kekuasaan dan eksploitasi) dan *istidl'af* (penekanan dan penindasan) dengan sistem *ruhama* (kasih sayang) antar sesama.
- c) Gerakan moral dengan menjadikan kalimat tauhid sebagai rumusan yang terformulasikan dalam aktivitas nyata sebagai landasan *khittah* perjuangan reformasi.

Adapun kosep dasar (*qaidah*) reformasi harus dilakukan dalam lima bidang perjuangan:

- 1) Pembinaan dalam bidang *aqidah*; pembinaan iman dan kepercayaan.
- 2) Pembinaan dalam bidang *ibadah*; bidang pembaktian diri pribadi kepada Allah.
- 3) Pembinaan dalam bidang *muamalah*; bidang pergaulan hidup bersama dalam hubungan antar manusia.
- 4) Pembinaan dalam bidang *maisyah*; bidang ekonomi yang berdasarkan pada pembagian rezeki yang adil.
- 5) Pembinaan dalam bidang politik kenegaraan.

### 3. Faktor-faktor Pendorong Gerakan Reformasi

- a) Susunan masyarakat yang rela menjadi makmum; pengikut yang taat, setia dan tahu posisi dalam menempatkan dirinya dalam barisan umat yang teratur.
- b) Kecakapan memilih dan mencari imam (pemimpin nasional) yang adil, tempat menyuarakan dan mempercayakan perjuangan reformasi.
- c) Kecakapan memilih dan mencari wakil-wakil rakyat yang bisa dipercaya mewakili suara rakyat bukan wakil rakyat

yang duduk untuk dan atas nama kepentingan pribadi atau golongan.

- d) Kemampuan dari figur pimpinan nasional untuk memberikan pimpinan dan bimbingan kepada rakyatnya dengan memberi teladan yang baik sesuai dengan tuntutan dan aspirasi rakyat.
- e) Kerelaan dan kesediaan, ketaatan dan kepatuhan dari segenap potensi dan komponen bangsa untuk menjalankan perintah dan instruksi dari pimpinannya.

#### **4. Tujuan Gerakan Reformasi Bagi Umat Islam**

- a) Kemenangan umat Islam dalam lapangan hukum, konstitusi negara yang sejalan dengan aspirasi umat Islam, lahirnya negara Republik Indonesia yang berkeadilan dan berkeadilan yang diliputi oleh keampunan *Ilahi*.
- b) Kemenangan umat Islam dalam lapisan birokrat, pemerintah dan pengusaha negara, baik legislatif maupun eksekutif, sehingga umat Islam bisa mengerahkan seluruh potensi untuk mengendalikan kekuasaan dan pemerintahan, minimal tidak berada dalam posisi sebagai penonton kekuasaan.
- c) Kemenangan di lapangan *mahkum alih*, lapangan masyarakat dan pergaulan hidup bersama yang berdasarkan masyarakat Islami menuju masyarakat khairah umat (umat yang paling baik dan utama). sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah Saw.

#### **5. Langkah Operasional Gerakan Reformasi**

##### **5.1 Reformasi Di Bidang Pendidikan Dan Dakwah**

- a) Merevisi UU No. 2 tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional dan Peraturan Pemerintah No. 27,28,29, dan 30 tahun 1990, terutama yang berkaitan dengan pendidikan agama, agar mengintegrasikan kurikulum pengetahuan dengan muatan nilai-nilai

Islam ke dalamnya.

- b) Mempertegas dan memperjelas aturan keleluasaan dan kebebasan dakwah sebagai wahana pendidikan umat/bangsa, agar terbentuknya kepribadian bangsa yang beriman dan takwa, serta terhindar dari penyakit kolusi, korupsi, dan nepotisme (KKN).

#### 5.2 Reformasi Bidang Penyiaran atau Penerangan:

Menuntut segera disusunnya UU Penyiaran yang bersifat mendidik terhadap terbentuknya kepribadian bangsa yang utuh dan religius. Oleh karena itu segala tayangan dan muatan film-film, dan gambar-gambar atau artikel-artikel yang bernuansa khurafat, takhayul, forno, kebrutalan dan sejenisnya, supaya segera dihentikan penayangannya atau penerbitannya.

#### 5.3 Reformasi Di Bidang Politik

Reformasi di bidang Politik dilandasi oleh kesadaran politik rakyat untuk mengembangkan demokratisasi di bidang politik dengan mencabut pagar-pagar legitimasi kekuasaan melalui pencabutan lima paket UU. Politik yaitu:

- 1) UU. No. 1 tahun 1985 tentang perubahan atas UU No. 15 tahun 1969 tentang Pemilihan Umum Anggota-anggota Badan Permusyawaratan/ Perwakilan Rakyat sebagaimana telah diubah dengan UU No. 4 tahun 1975 dan UU No. 2 tahun 1980 dengan pertimbangan:
  - a) UU ini melahirkan ketidakadilan politik;
  - b) Menunjukkan dimensi demokrasi semu;
  - c) Melestarikan kekuasaan yang berpusat pada golongan tertentu;
  - d) Tidak mencerminkan kedaulatan di tangan rakyat serta tidak tegaknya hukum, keadilan, kebenaran, dan kejujuran.
- 2) UU. No. 2 tahun 1985 tentang perubahan atas UU No.

16 tahun 1969 tentang Susunan dan Kedudukan Majelis Permusyawaratan Rakyat, Dewan Perwakilan Rakyat, dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah sebagaimana telah diubah dengan UU No. 5 tahun 1975 dengan pertimbangan:

- a) Perimbangan anggota MPR/DPR yang diangkat telah menimbulkan ketimpangan politik dan melestarikan kekuasaan golongan tertentu.
  - b) Kekuasaan atau hak pemerintah/Presiden untuk memilih dan mengangkat anggota MPR/DPR tidak sesuai dengan aspirasi rakyat bahkan mengarah pada penguatan kekuasaan untuk kepentingan penguasa.
  - c) Menimbulkan perkosaan terhadap hak demokrasi rakyat.
- 3) UU No. 3 tahun 1985 tentang perubahan atas UU No. 3 tahun 1975 tentang partai politik dan Golongan Karya dengan pertimbangan:
- a) UU ini hanya berkepentingan menghapuskan ciri/azas dari Partai Politik dan Golongan Karya.
  - b) Parpol berkedudukan sebagai pelengkap dari legitimasi demokrasi yang dimainkan oleh Pemerintah dan Golkar menjadi satu partai mayoritas tunggal. Hal ini berlawanan dengan sistem demokrasi.
  - c) UU ini pada hakikatnya merupakan pengebirian terhadap azas demokrasi.
- 4) UU No. 5 Tahun 1985 tentang referendum dengan pertimbangan :
- a) Tidak menampung aspirasi masyarakat luas.
  - b) Berorientasi pada pelestarian kekuasaan dan menggiring rakyat pada kehendak penguasa.
  - c) Undang-undang yang *mubadzir* dan tidak sesuai

dengan aspirasi rakyat.

- 5) Pencabutan Pancasila sebagai azas tunggal untuk organisasi kemasyarakatan dan organisasi politik yang terdapat dalam UU. No. 8 tahun 1985 tentang organisasi kemasyarakatan dengan pertimbangan :
  - a) UU ini merupakan kebijaksanaan penguasa yang tidak bijaksana karena merupakan perkosaan terhadap hak asasi manusia.
  - b) Terjadi pengekangan-pengekangan terhadap kebebasan bercita-cita, berserikat, dan berkumpul yang dijamin oleh UUD 1945.
  - c) Pengingkaran terhadap *kebhinekaan (keragaman) berbagai suku, agama, sosial, budaya bangsa Indonesia yang diikat dalam satu kesepakatan bersama (Tunggal Ika)*.
  - d) Membelenggu kebebasan, keragaman, dan cita-cita organisasi kemasyarakatan.
  - e) Islam bukanlah SARA yang dapat mengancam kesatuan dan persatuan bangsa, melainkan *rahmatan lil 'alamin* yang menjamin semangat toleransi dan menghargai pluralistik/kebhinekaan bangsa, maka Persis menuntut dihapusnya agama dari unsur SARA.
- 6) Pengendalian politik yang berpihak pada rakyat dengan cara:
  - a) Mengembalikan kedaulatan kepada rakyat sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945 demi tegaknya hukum, keadilan, dan kebenaran.
  - b) Pemilihan Umum harus berlangsung umum, bebas, rahasia, jujur, bersih, dan menunjukkan perlakuan yang sama dan tidak memihak dari Pemerintah terhadap kontestan Pemilihan Umum.
  - c) Rakyat berhak berserikat dan berkumpul

membentuk partai politik dan organisasi massa sesuai dengan azas yang diyakininya.

- d) Anggota Majelis Permusyawaratan sebagai pemegang kedaulatan rakyat tidak ada yang diangkat oleh Pemerintah tetapi dipilih dan diutus oleh rakyat.

#### 5.4 Reformasi Di Bidang Hukum

Reformasi di bidang Hukum diprioritaskan pada beberapa hal sebagai berikut :

1. Pengusutan secara tuntas seluruh aktivitas yang memakan korban ketidakadilan dan ketimpangan hukum, terutama kasus yang menyangkut umat Islam, seperti peristiwa tragedi Tanjung Priok pada tahun 1984.
2. Menuntut legitimasi hukum yang mendapatkan kelonggaran dalam pemberlakuan hukum yang sesuai dengan ajaran agama yang diyakininya.
3. Mendukung upaya pencabutan undang-undang subversif.
4. Menuntut diundangkannya UU anti korupsi, kolusi, dan nepotisme beserta kejelasan dan transparansi hukum di dalamnya.
5. Pembuatan peraturan hukum dan perundang-undangan tidak boleh bertentangan dengan kaidah *ilahiyah, syari'at agama, dan kemulyaan akhlak*.
6. Menuntut dibuatnya sanksi hukum yang tegas/berat terhadap segala bentuk kemunkaran seperti: pembuat, pemakai, dan pengedar miras, narkoba, dan sejenisnya.
7. Menuntut ditutupnya sarana/tempat maksiat (tempat pelacuran, perjudian, dsb.)

Reformasi Di Bidang Ekonomi

Reformasi di Bidang Ekonomi meliputi :



1. Peningkatan taraf hidup bangsa, terutama rakyat kecil berdasarkan keadilan dan kemakmuran yang bebas dari praktik monopoli dan penghisapan dari kapitalis asing maupun kapitalis nasional.
2. Mengembalikan landasan ekonomi negara kepada ekonomi kerakyatan sesuai dengan jiwa pasal 33 UUD 1945.
3. Pemberdayaan ekonomi umat melalui pembenahan pengelolaan *zakat, infaq, shadaqah secara transparan, profesional, dan proporsional dalam penggunaannya.*
4. Perbaiki sistem perekonomian yang berpihak kepada rakyat dan bukan berpihak kepada kelompok-kelompok konglomerat ekonomi. Sistem ekonomi harus dibangun di atas dasar-dasar *ilahiyyah, kebenaran syar'i dan keluhuran akhlak.*

### **Rekomendasi**

1. Reformasi dalam segala bidang harus dilandasi oleh reformasi akhlak secara menyeluruh dari segenap komponen bangsa agar tercipta masyarakat yang berkeadilan dalam lingkungan *mardhatillah.*
2. Sikap Politik Persis
  - a) Persatuan Islam hendak mewujudkan agenda reformasi di atas secara sendiri dan bersama-sama dengan kekuatan Islam lainnya secara konsisten terus menerus hingga menjadi kenyataan.
  - b) Persatuan Islam akan menempatkan diri sebagai kekuatan penekan terhadap pelaksanaan reformasi sehingga berjalan sesuai dengan agenda versinya.
  - c) Sehubungan dengan maraknya pendirian partai politik sebagai wujud luapan “kemenangan” arus reformasi yang tengah berlangsung, Persatuan Islam tetap memposisikan diri sebagai kekuatan

- moral dan tidak akan berubah menjadi partai politik, tetapi tidak apriori terhadap berdirinya partai Islam.
- d) Persatuan Islam siap secara aktif bahu membahu dengan pihak lain yang hendak memperjuangkan tegaknya ajaran Islam dalam berbagai aspek kehidupan.
3. Adapun fungsi Jam'iyah Persatuan Islam dalam gerakan reformasi adalah sebagai berikut:
- 1) Mengislamkan masyarakat manusia dengan jalan melatih diri sendiri, sebagai orang perseorangan, hingga menjadi manusia muslim yang rela menerima segala ketetapan agama dan bersedia menjalankan segala perintah agama. Hal ini bisa diwujudkan dengan mengintensifkan pendidikan dan dakwah yang sejalan dengan arus gerakan reformasi total.
  - 2) Menyampaikan pengertian agama dalam segala bidang kehidupan, politik, sosial, ekonomi, hukum, pendidikan, dll. dan memberikan warna terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara.
  - 3) Menyusun diri dan tenaga kaum muslimin dalam jama'ah perjuangan yang kuat, dengan mematuhi segala prinsip-prinsip agama, walaupun bertentangan dengan kebiasaan dan keinginan diri sendiri.
  - 4) Menyusun dan mengadakan perlawanan dan tantangan terhadap setiap gerakan dan aktivitas yang merugikan umat Islam dengan cara yang sepadan sesuai dengan ajaran Islam.
  - 5) Bekerja keras dengan tiada hentinya membangun masyarakat *Islamiyah* berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah.

- 6) Melakukan *amar ma'ruf dan nahi munkar* dalam segala aspek kehidupan, dengan cara yang merujuk kepada Al-Qur'an dan Sunnah.
- 7) Persis beserta otonomnya dituntut secara proaktif menyikapi arus reformasi dan melakukan aksi-aksi yang proporsional sesuai dengan kemampuan yang dimiliki yang diwujudkan dalam gerakan yang rapi, bertahap, konsepsional, dan konstitusional secara teratur dan sungguh-sungguh.
- 8) Sasaran aktivitas reformasi bagi Persis dan otonomnya bukanlah kepentingan sesaat melainkan sebagai wujud bertanggung jawab dalam menentukan desain masa depan khususnya umat Islam.
- 9) Persis harus mampu membuktikan diri sebagai harakah tajdid yang dapat memberi muatan konseptual ideologis berdasar hukum (*syar'i*) yang lebih konkrit dalam mengisi agenda reformasi di bidang hukum tanpa meninggalkan komitmen untuk turut memberi muatan positif di berbagai bidang.

## **F. Agenda-Agenda Pembaruan Persis Masa Depan**

Agenda-agenda besar dalam program jihad jam'iyah Persis di abad 21 perlu reorientasi terhadap peran, fungsi, dan kedudukan jam'iyah Persis sebagai organisasi Islam yang mempunyai misi atau cita-cita besar mewujudkan tatanan masyarakat *khaira ummah* dalam barisan jamaah Rasulullah. Agar tumbuh serta terpeliharanya sikap umat yang *sam'an wa tho'atan* terhadap imamah dan imarah, menurut Entang Muchtar ZA, Ketua Bidang Jam'iyah Pimpinan Pusat Persis, adalah perlu adanya pemikiran yang benar tentang Persis sebagai Jam'iyah. Ia mengemukakan;

Selama ini pemahaman dan pandangan terhadap Persis sebagai

Jam'iyah masih dianggap sebagai alat, yang tentu sifatnya sementara. Jika telah tercapai tujuannya, maka alat tersebut bisa dibuang atau diganti. Jika tersisa pemahaman model demikian, maka harga Persis sebagai *harakah tajdid* yang selalu memperjuangkan tegaknya Islam berdasarkan Al-Qur'an dan As-sunnah, tidak ada bedanya dengan organisasi-organisasi lainnya. Termasuk dengan kesebelasan sepak bola, yang bisa bubar, dibubarkan, atau membubarkan diri, tergantung kebutuhan yang terikat dengan materi atau musim kompetisi. Atau jika tidak bubar, pemainnya selalu berpindah-pindah klub. Tergantung klub mana yang bisa menjanjikan bonus yang menggiurkan.

Memang tidak salah, jika Persis disebut jam'iyah dalam arti organisasi, apabila dilihat dari sisi mekanisme kerja, yang selama ini Persis tetap berjalan sesuai dengan ketentuan kerja yang berlaku dan tetap dalam bingkai struktural yang jelas, sesuai dengan *Qanun Asasi dan Qanun Dakhili*. Melalui ungkapan "Persis sebagai Jam'iyah", maka tergambar kongkrit sekumpulan manusia yang bercita-cita luhur dengan mempunyai keterampilan kerja yang bertanggung jawab dan profesional, mampu memposisikan dirinya di atas posisi tertentu serta berbuat sesuai dengan mekanisme kerja yang berlaku. Maka dengan demikian, kata "Jam'iyah" yang berarti organisasi, kurang lebih pengertiannya sangat erat dengan mekanisme kerja.

Apabila berbicara tentang organisasi (Jam'iyah) yang pengertiannya sebatas mekanisme kerja terutama mengenai keamanan, keutuhan, dan kesolidannya, rasanya banyak sekali organisasi yang lebih mapan, utuh, dan solid daripada Persis. Oleh karena itu jika Persis hanya sekedar Jam'iyah saja, rasanya tidak ada istimewanya dari organisasi-organisasi yang lain yang mungkin lebih solid, baik kualitas maupun kuantitasnya.

Dalam hal ini Muchtar<sup>79</sup> mengemukakan: Apabila kita berada dan berjuang dalam sebuah jam'iyah/organisasi yang tidak ada bedanya dengan yang lainnya, apalagi di bawah yang lain, tidak mustahil sekurang-kurangnya akan lahir penilaian minor

dari dalam organisasi sendiri. Bahayanya organisasi/jam'iyah itu sendiri bisa dihancurkan oleh orang dalam sendiri. Oleh karena itu, kita perlu memberi muatan terhadap "Jam'iyah" ini agar terdapat keistimewaan-keistimewaan yang dapat membedakan dengan yang lainnya. Muatan itu tiada lain adalah "*Al Jama'ah*". Sehingga Persis sebagai Jam'iyah yang berwawasan jama'ah.

Mengapa harus "jama'ah"? bukankah tidak ada bedanya antara kedua kalimat itu? *Al jama'ah* itulah yang mendapat jaminan dari Rasul akan masuk surga. Sebagaimana dalam haditsnya; yang artinya "Yahudi berpecah menjadi 71 firqoh, Nashroni berpecah menjadi 72 firqoh, dan umat ini akan berpecah menjadi 73 firqoh, semuanya dalam neraka, kecuali yang satu. Rasul ditanya, apa yang satu itu, Ya, Rasul? Rasul menjawab: "Ialah orang yang sesuai dengan apa yang aku kerjakan pada jamanku ini dan juga sesuai dengan sahabatku. Dalam riwayat lain: "Itulah yang disebut dengan jama'ah.

Jadi keistimewaan sebuah jam'iyah tergantung atas muatannya, jika jam'iyah itu bermuatan *al-jama'ah*, maka jam'iyah itu insya Allah, mendapat jaminan sesuai dengan yang dikatakan Rasulullah Saw. Tapi jika jam'iyah itu hanya jam'iyah belaka, dalam arti organisasi yang kaitannya hanya dengan mekanisme kerjanya saja, maka jelas tidak termasuk yang mendapat jaminan dari Rasulullah Saw.

Jika Persis sudah diberi muatan, *Al-jama'ah* tidak akan ada orang yang menjadikan Persis sebagai alat, apalagi dijadikan alat untuk memenuhi kepentingan pribadinya. Selain itu tidak ada anggota yang mempunyai niat untuk keluar dari Persis, karena dibentengi oleh suatu keyakinan bahwa keluar dari jama'ah itu jika ia mati, sama dengan mati jaman jahiliyyah. Walaupun belum sampai hati, bila ada seorang anggota Persis yang keluar dari keanggotaannya dihukumi seperti itu. Tetapi untuk menjaga keutuhan Persis sebagai jam'iyah dan tumbuhnya rasa wajib bergabung dalam jam'iyah, maka Persis harus berwawasan *al-jama'ah*. Tidakkah keliru jika hadits yang berbunyi: "*Man faraqa 'anil jama'ati mata mitatan jahiliyyatan*", dijadikan dasar kehati-hatian.

Dari uraian di atas, agaknya jama'ah Persatuan Islam penting untuk melakukan renungan dan apresiasi aktual ke depan dalam berbagai bidang, baik dalam bidang pendidikan dan dakwah maupun partisipasi aktif dalam kegiatan politik. Menatap ke depan dan berpaling ke belakang bukan saja perintah dalam suatu kaidah ushul para ulama "*al-muhafadzatu 'ala al-qadimi al-shalih wa al-'ahdu bi al-jadidi al-ashlah*," tetapi juga adalah cerminan sikap dari seorang cendikia yang selalu apresiatif terhadap tradisi dan khasanah pemikiran sebelumnya.

Menyadari hal itu, Pimpinan Pusat Pemuda Persatuan Islam yang diketuai oleh Atip Latifulhayat pada tanggal 29 Mei 2000 mengajukan beberapa agenda masa depan Jam'iyah Persis yang didiskusikan bersama dengan unsur Pimpinan Pusat Persis. Adapun agenda-agenda Persis masa depan adalah:

### **1. Kaderisasi**

Kaderisasi merupakan salah satu agenda besar yang harus diperhatikan secara serius dan sungguh-sungguh. Sebab, harus diakui secara jujur bahwa saat ini Persis mengalami kemacetan kaderisasi yang luar biasa serius yang menyebabkan lemahnya aktivitas Persis di semua lini perjuangannya. Secara garis besar kelemahan kaderisasi Persis ini menimpa dua penyangga utama gerakan Persis yaitu: kader pimpinan dan kader pemikir (ulama). Untuk merespon persoalan ini, maka Persis perlu menegaskan satu cetak biru program kaderisasi secara *integrated* yang melibatkan seluruh komponen perjuangan di lingkungan Persis.

### **2. Pendidikan**

Sebagai salah satu garapan utama Persis, sektor pendidikan sampai saat ini baru digarap oleh Persis secara cukup serius hanya pada level pendidikan dasar dan menengah. Meskipun demikian, pada level ini muncul beberapa kendala yang cukup serius yaitu: manajemen yang masih lemah, minimnya sarana pendidikan, dan kualitas SDM yang belum memadai. Sementara itu, pada level

pendidikan tinggi Persis boleh dikatakan masih belum memberikan perhatian yang cukup dalam berbagai hal. Sebagai sebuah harakah tajdid, Persis seharusnya memberikan perhatian penuh terhadap pengembangan pendidikan tinggi, sebab eksistensi sebuah perguruan tinggi dapat dijadikan wahana bagi para anggota/simpatisan dan khususnya para pemikir/ulama di lingkungan Persis dalam melakukan berbagai kajian keislaman. Dalam Mukhtamar sekarang perlu digariskan satu kebijakan yang melahirkan satu sistem pendidikan yang integrated, yang menempatkan semua level pendidikan yang ada di Persis sebagai sebuah sistem kaderisasi baik kader pemimpin maupun kader pemikir Islam.

### **3. *Dakwah***

Dakwah dalam pengertian yang khas dan konvensional sudah dilakukan oleh Persis. Dalam mukhtamar sekarang selain Persis harus terus berusaha melakukan berbagai perubahan dalam kebijakan dakwahnya, Persis juga harus mulai memikirkan manajemen modern dalam program-program dakwahnya antara lain dengan memanfaatkan teknologi informasi. Dalam jangka pendek selain Persis mempersiapkan diri untuk memasuki “cyber dakwah” (dakwah lewat internet), Persis juga harus memaksimalkan sarana dakwah yang sudah dimiliki misalnya “majalah Risalah”. Khusus untuk majalah Risalah ini perlu dilakukan perombakan personal dan institusional agar dapat berfungsi optimal dan betul-betul menjadi sarana dakwah jam’iyah.

Mengingat perannya yang masih cukup efektif untuk kalangan masyarakat tertentu, Persis perlu memikirkan kembali hadirnya sebuah pemancar radio yang sepenuhnya dimiliki oleh Persis.

### **4. *Persis dan Politik***

Meskipun anggota/simpatisan Persis sudah tidak asing lagi dengan persoalan politik dan bahkan telah memberikan partisipasi politik yang cukup lumayan untuk partai-partai yang beraspirasi Islam, tapi Persis sebagai sebuah institusi jauh dari dikatakan

jas dalam kaitannya dengan persoalan politik. Dalam muktamar sekarang perlu dihasilkan satu rumusan yang jelas mengenai masa depan Persis dalam kaitannya dengan politik dan lebih khususnya lagi partai politik (Islam). Hal ini dapat dimulai dengan dilakukannya kajian fiqh siyasah menjelang pelaksanaan muktamar.

### **5. *Pemikiran ke-Islaman***

Kalau melihat *background* historisnya, Persis sebetulnya adalah sebuah gerakan pemikiran. Namun, seiring dengan perubahan waktu dimana telah terjadi perubahan yang cukup cepat di masyarakat dalam berbagai bidang kehidupan, tampaknya Persis kurang begitu berhasil merespon perubahan ini yang menyebabkan Persis kehilangan jati dirinya.

Dalam muktamar sekarang Persis perlu segera mengembaalikan citra diri Persis ini dalam bentuk penciptaan program-program yang mengarah kepada hadirnya kembali citra diri Persis. Untuk langkah awal pimpinan Persis saat ini perlu segera memahami selain pemikiran yang berlangsung di luar Persis (eksternal) juga gesekan berbagai pemikiran di kalangan internal Persis.

### **6. *Sukses Kepemimpinan***

Dengan macetnya kaderisasi di lingkungan Persis membawa implikasi yang cukup serius dalam melahirkan satu sistem kepemimpinan Persis yang berkualitas yang sesuai dengan tuntutan eksternal maupun internal Persis. Dalam muktamar kali ini perlu dibicarakan secara terbuka dan bertanggung jawab oleh berbagai komponen Persis mengenai masalah suksesi kepemimpinan Persis.

Serangkaian agenda-agenda besar itulah yang disoroti oleh Pemuda Persis sebagai rasa tanggung jawabnya terhadap jam'iyah Persis di masa depan. Persis yang telah disebut oleh berbagai kalangan sebagai organisasi pembaharu pemahaman Islam tidak bisa berhenti berpikir dalam kemapaman intelektual dan jargon menbembali umat kepada al-Qur'an dan Sunnah, sebab sekarang ini jargon iti bukan lagi milik Persis, melainkan harus mampu menangkap



semangat jaman dan mengantisipasi ke arah mana masa depan akan berkembang. Persis memerlukan keberanian dan kemampuan untuk setiap waktu meminjau kembali konsepsi pembaruan dan pemikiran yang pernah diketengahkan sehingga bisa dijadikan parameter untuk mengkaji ulang apakah gagasan yang ditawarkan Persis cukup relevan dalam perkembangan jaman atau tidak. Jangan sampai organisasi sebesar Persis gagal mempertahankan kesegaran pemikiran, di saat organisasinya berkembang menjadi besar namun terjebak rutinitas dan raktikal dalam mengurus organisasi dan bukan mengedepankan pemikiran-pemikiran baru yang membawa wacana Islam lebih ramah dan terbuka.

Ada semacam keharusan terutama para elit Persis untuk menoleh ke belakang kepada generasi awal yang mampu menjadikan Persis---karena daya tanggap dan apresiatipnya terhadap pemikiran keislaman universal---mempunyai daya tarik tersendiri. Mereka mampu merespon setiap fenomena yang muncul yang memerlukan pemecahan dari perspektif Islam. Pada generasi sekarang terkesan kurang mampu memberikan respon yang cepat dan tanggap terhadap wacana keislaman yang tengah berkembang. Padahal, sesungguhnya di sinilah ciri khas Persis di masa awal yang dengan cepat merespon segala pemikiran baru yang muncul sehingga menempatkan dirinya sebagai gerakan mujaddid (pembaharu). Kekurangsigapan para elit Persis ini yang membuat ada semacam perbedaan antara Persis generasi awal dengan generasi sekarang ini. Agaknya, stagnasi dinamika internal ini yang harus segera dibenahi menuju suasana intelektual yang menjadi ciri khas Persis agar tetap eksis di tengah masyarakat global.

### **G. Doktrin Wajibnya Umat Hidup dalam Lingkar Jama'ah**

Gambaran ideal mengenai "al-jama'ah", bisa dicermati dalam hadits, yaitu "*ma ana 'alaihi wa ashhabii*", "yang sesuai dengan kehidupanku dan sahabat-sahabatku". Kehidupan Rasul dan para sahabatnya, sebagaimana kehidupan kita pula, dari segi adanya

kebutuhan yang harus dipenuhi dan keterkaitan yang harus dipelihara. Kebutuhan manusia yang pokok, yaitu kebutuhan religius (agama-bathin) dan kehidupan sosiologis (materi). Demikian keterikatan, ada keterikatan dengan sang pencipta, Allah Swt (vertikal) dan keterikatan dengan sesama manusia (horizontal). Keterikatan manusia dengan Allah dapat melahirkan praktek-praktek ta'abudi. Sedangkan keterikatan manusia dengan sesamanya, dapat melahirkan norma-norma bermasyarakat.

Kehidupan Rasul dan para sahabatnya, adalah kehidupan dimana kebutuhan dan keterikatan dengan segala dimensinya sudah betul-betul terpenuhi. Jadi penyesuaian kita atas "ma'ana 'alaihi wa ashhabi" itu tidak hanya dalam satu sisi, tetapi dalam segala sisi, termasuk bermasyarakat. Dalam kaitan "bermasyarakat" inilah Imam As-Syathibi memberikan ta'rif Al-Jama'ah yang substansinya ditekankan pada gambaran masyarakat yang terikat oleh suatu norma, yang di dalamnya tertancap pilar-pilar kepemimpinan. Yaitu "sesungguhnya Jama'ah itu adalah kumpulan umat Islam, secara bermasyarakat, di bawah satu kepemimpinan/amir"

Selanjutnya Imam As-Syathibi memberi makna dinamis tentang jama'ah itu, tidak hanya bentuk kehidupan masyarakat yang bernorma dan terbimbing, tetapi juga menggambarkan sebuah kekuasaan (pemerintah), yang mampu memberlakukan syari'at Islam secara kaffah. Sebagaimana diungkapkan dalam ta'rif selanjutnya "maka wajib bagi yang lainnya, yaitu penganut agama lain untuk mengikutinya".

Maka dengan demikian, Jama'ah itu identik dengan "*Ad-Daulah al-Islamiyyah*" atau "*Al-Khilafah al-Islamiyah*."

Memang Persis bukan *Ad-Dulah al-Islamiyah* atau "*Al-Khilafah*", melainkan sebuah harokah atau *jam'iyah al-Islamiyyah*. Sekalipun diberi muatan "*Al-jama'ah*", tidak secara otomatis menjelma menjadi "*Ad-Daulah*" yang memberlakukan syari'at Islam secara kaffah. Apalagi jika dikaitkan dengan keberadaannya yang secara geografis tidak bisa dipisahkan dari kepulauan Nusantara, sebagai kepulauan

bagi negara Indonesia. Tapi jika kembali kepada keyakinan kita, akan wajibnya memberlakukan syari'at Islam, maka Persis dengan wawasan Al-jama'ahnya, bisa dijadikan wahana yang *"taqumu maqamad Daulah"*. Walaupun tentu ada aspek-aspek tertentu dalam syari'at Islam yang tidak mungkin ditegakkaan, mengingat Persis bukan *"ad-daulah"* yang sesungguhnya. Dalam istilah lain yang terdapat dalam ungkapan bai'at Persis, setelah diberi muatan "al-jama'ah", maka Persis sebagai *"shurotun mushoghghorotun 'anil Islam"*.

### 1. Kedudukan Al-Jama'ah menurut Ajaran Islam

Al-jama'ah mempunyai kedudukan yang mulia dan luhur dalam syari'at Islam. Ia sebagai *"al 'urwatul wutsqo"*, tali yang kuat yang mengikat keutuhan dan kesatuan umat. Yang jika ikatan itu putus, maka umat itu akan mengalami perpecahan yang berakibat kelemahan. Sehingga apabila umat itu berpecah belah, maka hukum serta syiar-syisrnya pun akan lenyap. Oleh kaaarena itu Uar bin Khotob berkata: :Tidak ada Islam kecuali dengan jamaa'ah, tidak ada jama'ah kecuali dengan adanya kepemimpinan dan kepemimpinan tidak akan ada kecuali dengan keta'atan.

Demikian pula Imam Ahmad meriwayatkan hadits dari Abu Umamah Al-Bahili, dari Rasulullah Saw; yaitu ikatan-ikatan Islam ini (al-jama'ah) akan lepas satu demi satu, apabila satu ikatan lepas, maka akan diikuti oleh ikatan lainnya. Ikatan Islam yang pertama lepas adalah pemerintahan kemudian yang terakhir ialah shalat".

Al-jama'ah inilah yang diperintahkan Aallah dan Rasul-Nya untuk senantiasa dijaga, dipelihara kesatuan serta keutuhannya dan harus dilindungi dari segala yang dapat mengancam keutuhan dan kesatuannya.

### 2. Wajibnya Iltizam dalam Al-Jama'ah

#### a) Dalil dalam Al-Qur'an

Banyak sekali ayat Al-Qur'an yang mengisyaratkan

membangun dan tetap dalam Al-jama'ah, diantaranya dalam Surat Ali Imran ayat 103, yang artinya *“Berpegang teguhlah kamu atas tali Allah secara bersama-sama (jama'ah) dan janganlah kamu bercerai berai. Ingatlah atas nikmat Allah yang telah diberikan kepada kamu, di saat kamu bermusuhan, kemudian Allah menjinakkan hati-hati kamu, sehingga dengan nikmat Allah itu kamu menjadi saudara...”*

Dalam surat Al-Hujurat ayat 10, yang artinya: *“Tiada lain bahwa orang-orang yang mukmin itu adalah saudara, oleh karena itu hendaklah kamu mendamaikan dua saudara kamu dan taqwalah kepada Allah agar kamu dikasihani”*.

Dalam surat At-taubat ayat 71, yang artinya: *“Orang-orang mukmin baik laki-laki maupun perempuan, sebagian diantara mereka adalah pemimpin untuk sebagian lagi. Mereka beramar ma'ruf dan bernahyi munkar, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan rasul-Nya. Merekalah orang-orang yang akan dikasihani oleh Allah, sesungguhnya Allah Maha gagah dan Maha bijaksana”*.

b) Dalil dalam As-sunnah.

Demikian pula dalam As-sunnah banyak sekali hadits yang memberi isyarat atas wajibnya iltizam dalam al-jama'ah. Diantaranya hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abu Hurairah, Rasul berkata: *“Sesungguhnya Allah meridoi tiga macam pekerjaan atas kamu sekalian. Kamu harus menyembah Allah dan jangan menyekutukan-Nya dengan apapun juga, kamu berpegang teguh atas tali Allah dan janganlah bercerai berai dan kamu memberi nasihat kepada orang yang menjadi pemimpin kamu”*.

Imam Ahmad meriwayatkan dari Abi Dzar, bahwa Rasulullah berkata: *“Dua orang lebih baik dari satu orang, tiga orang lebih baik daripada dua orang, dan empat orang lebih baik daripada tiga orang. Maka kamu harus berjama'ah, sesungguhnya Allah tidak akan mengumpulkan umatku keculai dalam petunjuk”*.

Imam Muslim meriwayatkan hadits dari Harits Al-Asy'ary,

bahwa Rasul telah berkata: *“Aku memerintahkan kepada kamu atas lima pekerjaan, sebagaimana Allah telah memerintahkan aku untuk itu. Hidup berjama’ah, memperhatikan, taat, hijrah, dan jihad di jalan Allah. Karena sesungguhnya orang yang keluar dari jama’ah, sekalipun satu jengkal saja, maka sungguh ia telah mencabut ikatan Islam dari pundaknya, sampai ia masuk kembali dalam jama’ah. Orang-orang bertanya, Hai rasul sekalipun ia masih melaksanakan shalat dan shaum? Rasul menjawab: “Sekalipun ia masih shaum, shalat, dan mengaku dirinya sebagai muslim”.*

Dalam dialog antara Hudazefah ibnul Yaman dengan Rasulullah Saw tentang solusi dari krisis nilai, dimana Islam sudah tidak tampak warna aslinya sedang jahiliyyah dikemas dengan kemasan yang cukup menarik, maka Rasulullah menegaskan kepada Hudzaefah Ibnul Yaman agar tetap “iltizam” dalam jama’ah. Hudzaefah bertanya kepada Rasulullah: *“Apa yang akan engkau perintahkan kepadaku jika aku hidup dalam kondisi seperti itu?”* Rosul menjawab: *“Tetaplah kamu dalam jama’ah Al-muslimin”* dan imam mereka, Hudzaefah bertanya lagi, *“Bagaimana kalau tidak ada jama’ah dan imam? Rasul menjawab: “Tinggalkan semua firqoh itu, sekalipun kamu harus memakan akar-akar pohon, sampai kamu mati dalam keadaan seperti itu”.*

### **3. Haramnya “Tafarruq” dari Al-Jama’ah**

#### a) Dalil dalam Al-Qur’an:

Dalam surat Ali Imran ayat 105, Allah bersabda yang artinya: *“Janganlah kamu seperti orang-orang yang berpecah-pecah dan berselisih setelah datang kepada mereka keterangan yang jelas. Merekalah orang-orang yang mendapatkan siksa yang besar”.*

Dalam surat Al-An’am ayat 153, Allah Swt bersabda: *“Dan inilah jalan-Ku yang lurus, ikutilah jalan itu oleh kamu dan janganlah mengikuti jalan-jalan yang lain. (jika mengikuti jalan lain) niscaya kamu akan jauh dari jalan ini. Demikianlah Allah mewariskan kepada kamu, agar kamu bertaqwa”.*

Dalam surat Al-An'am ayat 159, Allah Swt bersabda: *"Sesungguhnya orang-orang yang men-tafriq agama mereka, sehingga mereka menjadi ber-sekte-sekte, engkau (Muhammad) tidak bertanggung jawab atas mereka sedikitpun. Urusan mereka diserahkan saja kepada Allah, kemudian Allah akan memberitahukan segala yang mereka lakukan"*.

Dalam surat Hud ayat 118, Allah bersabda: *"Jika Allah menghendaki, tentu Allah akan menjadikan mamusia-manusia ini sebagai umat yang satu. Mereka akan senantiasa berselisih, kecuali orang yang diberi rahmat oleh Allah. Begitulah Allah menciptakan mereka..."*

#### b) Dalil dalam As-Sunnah

Dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam At-Tirmidzi dari Ibnu Abbas, Rasul berkata: *"Siapa yang berpisah dari jama'ah, sekalipun satu jengkal, sepertinya orang itu telah mencabut ikatan Islam dari pundaknya"*.

Imam Muslim telah meriwayatkan hadits yang diterima dari Ibnu Umar, bahwa Ibnu Umar mendengar Nabi Saw bersabda: *"Siapa yang berpisah dari jama'ah, maka sesungguhnya ia mati seperti matinya pada jaman jahiliyyah"*.

Imam al-Bukhori telah meriwayatkan hadits dari Ibnu Mas'ud, kata Ibnu Mas'ud, Rasul telah berkata: *"Tidak halal darah seorang muslim yang bersyahadatain (bersaksi bahwa tidak ada yang wajib disembah kecuali Allah dan aku Muhammad sebagai Rasulnya), kecuali dengan salah satu dari tiga macam pekerjaan. Yaitu membunuh, janda/duda yang berzina dan yang keluar dari agama yang keluar dari "jama'ah"*.

Imam Ahmad meriwayatkan hadits dari Harits Al-As'ari, sesungguhnya Nabi berkata: *"Sesungguhnya Allah telah memerintahkan kepadaku untuk hidup ber-jama'ah, karena sesungguhnya orang yang keluar dari "jama'ah" sekalipun satu jengkal, maka orang itu telah mencabut ikatan Islam dari pundaknya"*.

#### 4. Komponen Al-Jama'ah

##### a) Umat

###### 1) Pengertian Umat

Pengertian secara umum, “umat adalah kumpulan (jama'ah) mereka berkumpul lantaran agama, jaman, tempat yang sama. Baik faktor pemersatu mereka itu dipaksa atau dengan kesadaran”. (ar-Raghib al-Ashfahany). Secara khusus, “Umat adalah kumpulan manusia yang mendapat petunjuk dari Allah Swt”. Sebagaimana dijelaskan oleh Allah Swt. dalam surat Al-A'raf ayat 159: yang artinya: *“Diantara kaum Nabi Musa ada satu umat, mereka berpetunjuk dengan hak dan dengan hak itu mereka berlaku adil”*.

Musthafa Al-Maraghi mentar'rifkan umat sebagai satu kesatuan yang terdiri dari beberapa individu yang mempunyai kesamaan, yang dengan kesamaan itulah mereka menjadi kokoh laksana sebuah bangunan. Kata al-Maraghi: *“umat adalah kumpulan yang terdiri dari beberapa individu yang mempunyai ikatan yang kuat dan mempunyai kesamaan yang laksana sebuah bangunan”* (Tafsir Al-Maroghi).

Apabila menganalogikan al-jama'ah dengan sebuah negara, maka umat dalam al-jama'ah adalah rakyat dalam sebuah negara. Sehingga tidak mungkin sebuah negara bisa berdiri tanpa rakyat. Demikian pula, tidak mungkin sebuah al-jama'ah terwujud tanpa umat yang menjadi komponen dari berdirinya al-jama'ah.

###### 2. Sejarah umat Islam

Umat Islam mempunyai akar sejarah yang sangat tua di muka bumi ini, sejak periode pertama manusia di muka bumi ini. Bermula dari nabi Adam As. Kemudian nabi Nuh as., selanjutnya diiringi para rasul yang lain beserta umat yang mengikutinya, sampai datangnya penutup para nabi dan rasul Muhammad Saw. Dialah penyempurna batu terakhir dalam bangunan umat Islam. Sebagaimana dikatakan oleh Nabi Muhammad Saw sendiri: “Sesungguhnya aku dengan para nabi sebelumnya bagaikan seseorang yang membangun sebuah

rumah, ia memperindah dan membagus-bagus rumah itu, kecuali tinggal satu batu bata di sebuah sudut yang belum dipasang. Maka mulailah orang-orang mengelilingi dan merasa kagum terhadap rumah itu, seraya berkata: mengapa belum dipasangkan bata ini? Rasul berkata; akulah bata itu dan akulah penutup para nabi”.

Dalam konteks itulah Allah Swt. bersabda dalam al-Qur’an surat al-Anbiya ayat 92, yang artinya: “*Sesungguhnya inilah umat-mu, umat yang satu, Aku-lah Rob-mu maka hendaklah kamu menyembah Aku*”.

### 3. Unsur Kesatuan Umat

Ada beberapa unsur yang bisa dijadikan dalil bahwa umat Islam itu adalah satu. Yang paling penting unsur kesatuan umat Islam itu, ialah:

1. Kesatuan Aqidah (*wihdatun fil-aqidah*)
2. Kesatuan ibadah (*Wihdatul ibadah*)
3. Kesatuan perilaku (*wihdatun fis-suluk*)
4. Kesatuan jalan (*wihdatun fit-thariq*)
5. Kesatuan pimpinan (*wihdatun fil-qiyadah*)

Apabila Persatuan Islam (PERSIS) sebagai suatu jam’iyah yang berwawasan al-jama’ah, maka segenap anggotanya harus menyesuaikan diri dengan karakteristik umat itu. Di samping sebagai komponen al-jama’ah, maka unsur-unsur dalam kesatuan “umat” itu pun harus mendapat perhatian.

#### **b) Imamah**

Bila umat itu adalah kumpulan manusia, mereka berkumpul lantaran agama dan cita-cita yang sama, maka belumlah bisa dikatakan “al-jama’ah” bila kumpulan itu tidak diimami oleh seorang iamm yang dapat dipercaya. Oleh karena itu, mengangkat imam dalam Islam hukumnya wajib. Dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud, dari Abi Sa’id al-Khudzriyi, Rasulullah Saw bersabda: “*apabila tiga orang keluar untuk bepergian, maka*



*hendaklah mereka mengangkat salah seorang diantarnya untuk menjadi pemimpin”.*

Dalam riwayat lain Rasulullah Saw bersabda: *“tidak halal bagi tiga orang yang berada di perjalanan di muka bumi ini, kecuali mereka mengangkat seseorang diantaranya untuk menjadi pemimpin”.*

Allah Swt bersabda: *“ta’atilah kamu kepada Allah, kepada Rasul-Nya dan kepada pemimpin diantara kamu...”*

Imam Al-Bukhari meriwayatkan dari Abi Huraerah, Rasul bersabda: *“tiga orang yang tidak akan diajak bicara oleh Allah Swt pada hari kiamat... dan orang yang telah membai’at seorang imam, lalu jika imam itu memberi kemudahan kepadanya, maka ia pun setia, tapi jika tidak, maka ia tidak setia kepada imam”.*

Imam Muslim meriwayatkan hadits dari Abas, Rasulullah Saw bersabda: *“Dengarlah dan ta’atilah, sekalipun kamu diperintah oleh seorang budak yang rambutnya seperti anggur kering”.*

Imam al-Bukhori meriwayatkan hadits dari Abi Huraerah, Rasulullah Saw bersabda: *“barang siapa yang mentaati amir-ku maka ia telah mentaatiku dan barang siapa yang membangkang kepada amir/imam, maka ia telah membangkang kepadaku”.*

Imam Muslim telah meriwayatkan hadits dari Ibnu Umar, bahwa Rasulullah Saw telah bersabda: *“bagi seorang muslim berkewajiban untuk memperhatikan dan mentaati kepada imam dalam hal yang ia sukai atau tidak”.*

Masih riwayat Imam Muslim dari Abi Hurairah, Rasulullah Saw bersabda: *“engkau harus memperhatikan dan mentaati kepada imam dalam kesulitan atau kemudahan, dalam kesenangan atau kesusahan”.*

### **c) Syura/Musyawahah**

Komponen yang ketiga dari jama’ah adalah syura. Dalam sebuah jama’ah syura ini merupakan suatu lembaga tertinggi, sesuai dengan tingkatan kepemimpinannya yang juga mempunyai otoritas untuk menampung aspirasi umat, membicarakan, menyimpulkan

dan memutuskan. Kemudian, pimpinan dan umat (anggota) berkewajiban menjalankan hasil musyawarah itu. Dalam jam'iyah Persis terdapat beberapa jenis dan macam musyawarah. Mulai dari Mukhtar sebagai musyawarah tertinggi sampai tingkat Muswil, Musda, Muscab. Demikian pula ada musyawarah lain, sesuai dengan kepentingan dan keperluannya. Dengan musyawarah ini diharapkan lahirnya kebersamaan dalam segala hal. Sehingga tidak terdapat perilaku pribadi diatasnamakan perilaku jam'iyah atau sebaliknya.

Dengan demikian berlakunya syari'at Islam dalam segala aspek kehidupan, merupakan cita-cita bagi setiap muslim, oleh karena itu berjuang untuk itu merupakan kewajiban yang harus senantiasa dilakukan tanpa mengenal lelah. Karena berjuang demi tegaknya syari'at Islam, itu pun merupakan bagian dari pengalaman syari'at itu sendiri. Anggota Persis tidak bisa lepas dari tuntutan, sementara kemampuan betul-betul sangat terbatas, oleh karena itu, demi terlaksananya dan berlakunya syari'at Islam sesuai dengan kemampuan yang ada, alangkah tepatnya jika Persis sebagai jam'iyah difungsikan sebagai "*taqumu maqamad-daulah*", yang berfungsi sebagai wahana, pemelihara, pembela, dan pelaksana syari'at itu.

Persis dimaklumi, telah diklaim dan mengklaim diri sebagai organisasi pembaharu pemahaman Islam. Istilah tajdid yang sering diartikan pembaruan pemikiran dan pemahaman Islam, adalah upaya-upaya pembaruan dalam keagamaan baik berbentuk pemikiran maupun gerakan, sebagai reaksi terhadap masalah-masalah yang menyangkut keyakinan, atau keadaan sosial masyarakat. Seiring dengan persoalan yang ada di masyarakat, sejauh itu pula pembaruan harus dilakukan. Oleh karena itu, tajdid adalah usaha perbaikan yang tidak akan pernah berhenti. Situasi Persis kini terkesan lebih establish dan cenderung menuju "kemapanan".

Sebagai organisasi Islam pembaharu, Persis tidak boleh berhenti berpikir, melainkan harus mampu menangkap semangat jaman dan mengantisipasi ke arah mana masa depan akan berkembang. Persis memerlukan keberanian dan kemampuan untuk

setiap waktu meninjau kembali konsepsi pembaruan dan pemikiran yang pernah diketengahkan, sehingga bisa dijadikan parameter untuk mengkaji ulang apakah gagasan pembaruan itu masih cukup relevan dengan perkembangan jaman atau tidak. Jangan sampai gagal mempertahankan kesegaran pemikiran justru di saat gerakan pembaharu secara lembaga berkembang menjadi besar namun terjebak rutinitas dan praktikal saja.

Ada semacam suatu keharusan terutama para elit Persis untuk menoleh ke belakang pada generasi awal yang mampu menjadikan Persis---karena daya tanggap dan apresiatifnya terhadap pemikiran keislaman internasional--- mempunyai daya tarik tersendiri. Mereka mampu merespon setiap fenomena yang muncul yang memerlukan pemecahan dari perspektif Islam. Pada generasi sekarang terkesan kurang mampu memberikan respon yang cepat dan tanggap terhadap ide-ide pembaruan pemikiran Islam. Padahal di sinilah “trade mark” Persis sebagai ormas Islam mujaddid (pembaharu). Kekurangsigapan para elit Persis ini yang membuat ada semacam perbedaan antara Persis generasi awal dengan generasi belakangan sekarang ini. Agaknya, stagnasi dinamika internal ini yang harus segera dibenahi menuju suasana pengembangan intelektual yang menjadi ciri khas sebuah organisasi pembaharu (mujaddid) sehingga Persis tetap eksis dan diakui di tengah kehidupan masyarakat.

-----

### **Catatan Kaki:**

<sup>1</sup> Lahir di Kampung Pasarean desa Bojongherang, Kabupaten Cianjur pada tanggal 12 Juni 1912. Pendidikannya diawali di madrasah Nahdlatul Ulama *Al'Ianah* Cianjur (1919-1926), pernah mengajar di Madrasah Al-Ianah Bandung (1928-1930). Kemudian ia bergabung dengan Persis sejak tahun 1934 (lebih jauh riwayat hidup Ustadz Abdurrahman, lihat Dadan Wildan (1997) *Yang Dai Yang Politikus; Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*. Bandung; Rosda.

<sup>2</sup> Boland, 1985:158.

<sup>3</sup> Ali, 1985:229.

<sup>4</sup> Ali, 1985:229.

- <sup>5</sup> Boland, 1985:158-159.
- <sup>6</sup> Sar'an, 1988:11.
- <sup>7</sup> Jumlah ini adalah jumlah riil sesuai dengan kartu anggota Persis yang dikeluarkan oleh Pusat Pimpinan, dan tidak termasuk jumlah anggota yang tergabung dalam organisasi otonom Persis, yakni Persistri, Pemuda Persis, dan Jam'iyyatul Banaat.
- <sup>8</sup> lihat Arsip *Muakhot* Persis, 16-18 Januari 1981.
- <sup>9</sup> Anshary, 1984:2.
- <sup>10</sup> Anshary, 1984:2.
- <sup>11</sup> (Tafsir Qanun Asasi, PP. Persis, 1984:30-32).
- <sup>12</sup> Tafsir Qanun Asasi, PP. Persis, 1984:37-38.
- <sup>13</sup> Pimpinan Pusat adalah nama pengganti dari Pusat Pimpinan. Perubahan ini mulai berlaku sejak Mukhtamar ke sebelas Persis di Jakarta, tahun 1995.
- <sup>14</sup> Laporan PP. Persis, Mukhtamar X, 1990.
- <sup>15</sup> Laporan PP. Persis, Mukhtamar X, 1990.
- <sup>16</sup> Risalah, 1962:11.
- <sup>17</sup> Risalah, 1962:11.
- <sup>18</sup> Risalah, 1962:11.
- <sup>19</sup> Jenjang pendidikan tingkat *Tajziyah* di Pesantren Persis saat ini pendidikannya berlangsung selama satu tahun untuk menjembatani jenjang pendidikan di tingkat Ibtidaiyah ke tingkat Tsanawiyah. Sedangkan jenjang pendidikan di tingkat Tsanawiyah dan Muallimin masing-masing berlangsung selama tiga tahun. Adapun tingkat Muallimin merupakan lanjutan dari Tsanawiyah ke tingkat yang lebih tinggi (setingkat Aliyah/SMU).
- <sup>20</sup> Mulyanuddin, 1991:80.
- <sup>21</sup> Mulyanuddin, 1991:80.
- <sup>22</sup> Sekarang dibawah pembinaan langsung Bidang Tarbiyah, Bidang Garapan Pendidikan Dasar dan Menengah Pimpinan Pusat Persatuan Islam.
- <sup>23</sup> Mulyanuddin, 1991:88.
- <sup>24</sup> Mulyanuddin, 1991:91-92.
- <sup>25</sup> Mulyanuddin, 1991:88.
- <sup>26</sup> Tafsir Qanun Asasi, PP. Persis, 1984:26-30.
- <sup>27</sup> Tafsir Qanun Asasi, PP. Persis, 1984:33-34.
- <sup>28</sup> Mulyanuddin, 1991:78.
- <sup>29</sup> Mulyanuddin, 1991:79-80.
- <sup>30</sup> Mulyanuddin, 1991-80.
- <sup>31</sup> Sumber rujukan mengenai majalah *Risalah* ini seluruhnya diambil dari Laporan PP. Persis bagian penyiaran dan Publikasi pada *Muakhot* Persis tahun 1981 (lihat Arsip PP. Persis).
- <sup>32</sup> Majelis Tarjih adalah suatu majelis dari organisasi Muhammadiyah

yang antara lain berfungsi mengkaji, meneliti, dan mengambil keputusan hukum. Peran dan fungsinya hampir sama dengan Majelis Ulama (Dewan Hisbah.

<sup>33</sup> Sar'an, 1988:15.

<sup>34</sup> Lihat Arsip PP. Persis

<sup>35</sup> Produk hukum yang dihasilkan Dewan Hisbah sampai saat ini belum dibukukan, terbatas pada makalah-makalah dan surat keputusan (lihat Arsip PP. Persis.

<sup>36</sup> Lihat lampiran dalam bagian pertama buku ini.

<sup>37</sup> lihat Wildan, 1997:11-12.

<sup>38</sup> Hermawan, 1999:171.

<sup>39</sup> Budiardjo, 1994:229.

<sup>40</sup> Budiardjo, 1994:230.

<sup>41</sup> Hermawan, 1999:172.

<sup>42</sup> Mardjono, 1997:163.

<sup>43</sup> Hermawan, 1999:173.

<sup>44</sup> Mardjono, 1994: 164

<sup>45</sup> Budiardjo: 1994:235.

<sup>46</sup> Hermawan, 1999:174.

<sup>47</sup> Soemantri, 1985:180.

<sup>48</sup> Padmosugondo, 1985:111-112.

<sup>49</sup> Soemantri, 1985:180.

<sup>50</sup> lihat Padmosugondo, 1985: 161-166

<sup>51</sup> lihat Hermawan, 1999:175.

<sup>52</sup> Arsip PP. Persis, 1966.

<sup>53</sup> Arsip PP. Persis, 1966.

<sup>54</sup> Arsip PP. Persis, 1967.

<sup>55</sup> Hermawan, 1999:197-198.

<sup>56</sup> Hermawan, 1999:198.

<sup>57</sup> Arsip PP. Persis, 1967.

<sup>58</sup> Arsip PP. Persis, 1967.

<sup>59</sup> Arsip PP. Persis, 1970.

<sup>60</sup> Arsip PP. Persis, 1970.

<sup>61</sup> Hermawan, 1999:200.

<sup>62</sup> Arsip PP. Persis, 1977.

<sup>63</sup> Hermawan, 1999:201.

<sup>64</sup> Hermawan, 1999:201.

<sup>65</sup> Hermawan, 1999:202.

<sup>66</sup> Hermawan, 1999:203.

67 Yusuf al-Qaradhawi, 1997:232-236

68 Hermawan, 1999:205.

69 Hermawan, 1999:170-171; lihat pula Arsip PP Persis, 1968;1970.

70 lihat Muchtar, 1998:xiii.

71 Abdul Latief Muchtar lahir di Garut pada tanggal 7 Januari 1931 dari pasangan H. Muchtar dan Hj. Memeh. Ia menghabiskan masa kecil dan masa remajanya di bangku Pesantren Persis, mulai dari tingkat *Ibtidaiyah* hingga selesai *Muallimin* pada tahun 1952. Ketika bersekolah di pesantren Persis ia pun mengikuti ujian persamaan di SMP Muhammadiyah, dan melanjutkan studi di SMAN 3 Bandung. Selesai menamatkan studinya di Pesantren Persis ia melanjutkan studi di Sekolah Tinggi Hukum dan Pengetahuan Masyarakat di Jakarta, kemudian pergi ke Mesir bulan Oktober 1957 untuk melanjutkan studi di Universitas Darul Ulum Kairo dan selesai pada tahun 1962, kemudian melanjutkan studi pada *Ma'had Dirasah Islamiyah* (Institute of Islamic Studies) hingga selesai tahun 1964. Sekembalinya ke tanah air, ia menjadi dosen di beberapa Perguruan Tinggi, antara lain dosen agama Islam di ITB (1971-1974), IAIN Sunan Gunung Jati Bandung (1974-1994), Universitas Islam Bandung (1970-1974) dan Sekolah Tinggi Agama Islam Persatuan Islam (STAIPI) tahun 1990-1997. Beliau meninggal pada hari Ahad, tanggal 12 Oktober 1997 Pukul 22.37 Di Rumah Sakit Pusat Angkatan Darat (RSPAD) Gatot Subroto Jakarta. Riwayat hidup selengkapnya lihat Dadan Wildan (1997) *Yang Dai Yang Politikus; Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*. Bandung: Rosda.

72 Wildan, 1997:145; Hermawan, 1999:180

73 Wildan, 1997:145.

74 Wildan 1997:148.

75 Wildan, 1997:151.

76 Wildan, 1997:151.

77 Risalah, Oktober 1995:21.

78 Wildan, 1997:157-158; Risalah, Oktober 1995:21.

79 (2000:3-4).



## Bab V

# Tokoh-Tokoh di Balik Gerakan Da'wah Persatuan Islam

Bab ini memfokuskan pada pandangan sosiologi atas tokoh-tokoh sekaligus ulama Persis (Persatuan Islam) di Indonesia. Metode yang dipergunakan dalam tulisan ini ialah bersifat biografis dan sosiologis. Apa yang didiskusikan terutama adalah peran-peran ulama sebagai elit keagamaan dan kebudayaan dalam usaha mereka untuk membimbing umat Islam dalam konteks masa dan tempat mereka hidup. Bab ini diakhiri dengan penguraian beberapa figur ulama Persis yang menonjol, yaitu A. Hassan, M. Natsir, KHM. Isa Anshary, KHE. Abdurrahman, KHA. Latief Muchtar, dan KH. Shiddieq Amien.

### A. Sebagai Elit Keagamaan

Pada zamannya, KH. Zamzam dan A. Hassan adalah pemimpin Persis. Mereka adalah elit keagamaan Persis. Walaupun dalam semangatnya Persis itu membuka pintu *ijtihad* bagi setiap muslim, anggota Persis sendiri mempunyai perbedaan kapasitas dalam pengetahuan keagamaan. Maka, walaupun Persis berpegang pada konsep *ittiba*<sup>4</sup> daripada *taqlid*,<sup>2</sup> namun tetap saja dimungkinkan adanya elit keagamaan (*religious elite*) di dalam organisasi Persis.

Karena posisi pandangan keagamaan itu sangat kuat dalam Persis, posisi ulama juga sangat berpengaruh. Titik tekan Persis pada

ulama juga terefleksi dalam pandangan umum bahwa ulama-lah yang harus aktif dalam urusan politik dan bertindak sebagai pemimpin dan membimbing umat Islam.<sup>3</sup> Ini membawa pada kesimpulan bahwa anggota Persis menganggap pandangan pemimpin mereka sebagai yang otentik dan harus diamalkan (*applicable*). Dan itu tidak hanya berlaku pada zaman dahulu, ketika sumber daya Persis kebanyakannya bersifat keulamaan. Mukhtar yang baru lalu pun menyatakan bahwa umat Persis memang selalu menginginkan ulama dalam arti elit keagamaan sebagai pemimpinnya. Karena itu, terpilihnya Prof. Dr. KHM. Abdurrahman, menjadi Ketua Umum PP. Persatuan Islam untuk masa jihat 2010-2015, pada Mukhtar Persis XIV tanggal 25-27 September 2010, di Pesantren Persatuan Islam Benda Tasikmalaya membuktikan asumsi tersebut.<sup>4</sup>

Menurut Tamar Djaja, seorang ustadz yang juga seorang murid A. Hassan, nampak bahwa dalam tradisi Persis, pengetahuan keagamaan murni hanya dapat didapatkan dari ulama Persis, bukan dari yang lain. Ketika ulama Persis dari Bandung datang ke Jakarta, misalnya, anggota Persis dari berbagai tempat dengan senang hati menghadiri pengajiannya. Tetapi ketika ada ulama lain yang bukan orang Persis berceramah, mereka tidak datang, walaupun ulama tersebut adalah ulama yang berkemampuan tinggi.<sup>5</sup>

Anggota Persis pun sadar akan stratifikasi ilmu ini. Mereka membuat majelis untuk para ulama: Majelis Ulama Persis (belakangan namanya diubah menjadi Dewan Hisbah). Ini merupakan institusi tertinggi di Persis yang mengkaji hukum Islam yang kemudian memproduksi fatwa.<sup>6</sup> Lembaga ini pun mempunyai hak veto terhadap setiap keputusan dan langkah yang diambil oleh setiap lembaga di dalam Persis, apabila ada hubungannya dengan hukum Islam.<sup>7</sup>

## **B. Sebagai Elit Kebudayaan**

Sebagai elit kultural (*cultural elite*) yang menekankan ide-ide mereka untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah, para



pemimpin Persis selalu ingin mengaplikasikannya dalam masyarakat. Mereka dibantu oleh para anggota Persis untuk menjadi pionir aktivitas-aktivitas sosial yang mempunyai dasar dalam al-Qur'an dan Sunnah. Salah satu contoh adalah dalam urusan ubudiyah 'Idul Fitri. Salah satu konsep yang berhubungan dengan ritual 'Idul Fitri adalah waktu pengumpulan dan distribusi zakat fitrah. Di Bandung, untuk pertama kalinya, mengambil dan menyebarkan zakat fitrah sebelum shalat 'Id adalah aneh. Keanehan lainnya adalah dalam melaksanakan shalat 'Id di lapangan (bukan di masjid). Pada saat itu Persis ditentang dan dihalang-halangi oleh umat Islam yang lain. Maka, ketika melaksanakan shalat 'Id, sebagian anggota Persis dan simpatisannya membawa golok, karena mereka mendengar sebelumnya bahwa mereka akan diserang oleh umat Islam yang lain. Pada waktu itu ada juga kesatuan polisi pemerintahan kolonial Belanda yang mengawasi lapangan Tegallega, Bandung, tempat di mana shalat 'Id dilaksanakan.<sup>8</sup> Hal ini pun dilakukan di Singapura. Berkat persuasi yang baik dari para anggota Persis di Singapura, negara-kota itu mengizinkan diadakannya shalat Id di lapangan, bukannya di Mesjid sebagaimana halnya orang Melayu Singapura, yang *notabene* bermazhab Syafi'iyah.<sup>9</sup>

Contoh-contoh lain adalah mendistribusikan daging kurban kepada kaum fakir-miskin, melaksanakan sunatan masal pada setiap Hari Raya 'Idul Adha,<sup>10</sup> melakukan khutbah dengan memakai bahasa daerah/nasional agar dapat dipahami oleh umat, mereformasi praktek-praktek penguburan, memisahkan kepercayaan dan praktek dasar Islam dari kebiasaan rakyat dan takhayul, dan memurnikan peribadatan dari praktek-praktek yang sebetulnya tidak diperintahkan dalam al-Qur'an dan Sunnah.<sup>11</sup>

Menurut Ust. Eman Sar'an, seorang aktivis Persis pada zamannya, praktek-praktek yang berdasarkan al-Qur'an-Sunnah seperti pelaksanaan shalat 'Id dan khutbah, akhirnya diterima oleh seluruh umat Islam, baik itu kaum pembaru maupun kaum tradisional, setelah menjadi kontroversial untuk jangka waktu

yang cukup lama.<sup>12</sup>

Persis menekankan Islam sebagai suatu pandangan hidup (*nizham, worldview*): sistem sosial, politik, dan budaya.<sup>13</sup> Dan Islam sejati itu adalah yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah (nash-nash yang utama).<sup>14</sup> Atas nama Islam, Persis berbicara secara vokal menentang rencana konstitusi kolonial tentang peraturan anti-poligami dalam *Volksraad* (Parlemen) pada tahun 1936. Dalam upaya untuk menolak anti-poligami, Persis mengorganisasi perdebatan dan polemik. Bahkan ketika Soekarno dan massa PNI (Partai Nasional Indonesia)-nya tidak menyetujui poligami, Mohammad Natsir dari Persis membela poligami sebagai tidak terlarang menurut al-Qur'an dan Sunnah.<sup>15</sup>

Suatu hal yang perlu dicatat dalam kontribusi kultural Persis selain pemikiran adalah penggunaan bahasa nasional, yaitu bahasa Indonesia. Persis tumbuh pada saat tumbuhnya bahasa Indonesia sebagai identitas nasional. Pada tahun 1928, sebagai hasil Kongres Pemuda di Batavia (sekarang Jakarta),<sup>16</sup> terdapat *Soempah Pemoeda*, yang mendeklarasikan bahwa mereka mengaku: hanya satu bangsa, bangsa Indonesia; hanya satu tanah air, tanah air Indonesia; dan hanya satu bahasa, bahasa Indonesia.<sup>17</sup> Moh. Roem, politikus Masyumi, menyatakan bahwa para pemimpin Persis seperti A. Hassan, Mohammad Natsir, Sabirin, dll. menulis tentang banyak hal dalam publikasi mereka dengan menggunakan bahasa Indonesia (dalam huruf Latin) sementara dalam tulisan-tulisan sebelumnya ulama Indonesia kebanyakannya menulis dalam bahasa *Arab Melayu* (bahasa Melayu dalam huruf Arab).<sup>18</sup> Dalam hal ini Persis memberikan kontribusi pada pengembangan bahasa nasional, terutama dalam memperkaya istilah-istilah keagamaan.<sup>19</sup>

Singkatnya, ulama Persis membawa arus pembaruan ke dalam dinamika Islam Indonesia sejak awal abad ke-20. Aktivitas Persis di bawah bendera kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah telah membawa perubahan-perubahan yang fundamental dalam kehidupan praktis Islam.<sup>20</sup>

### C. Peran Sosial Tokoh-Tokoh Persis

Tetapi Persis tidaklah didirikan untuk melayani kebutuhan masyarakat. Para pemimpin Persis percaya bahwa umat Islam Indonesia tidak mau adanya perubahan, karena mereka sudah senang hidup dalam situasi taqlid, bid'ah, khurafat, dan syirik. Rasionalisasi para pemimpin Persis adalah bahwa kemunculan Persis adalah seperti kemunculan Nabi Muhammad pada masa Jahiliyah (pra-Islam). Persis didirikan untuk mengubah kemandekan dan untuk membuka pintu ijtihad.<sup>21</sup> Alasan yang sebenarnya, dengan demikian, adalah sangat religius.

Walaupun niatan pendirian Persis itu murni agama, Persis tidak dapat menghindari bahwa pandangan religiusnya harus menghadapi masyarakat yang kepada merekalah keimanan sejati harus didakwahkan. Peran sosial Persis mengalir dari mata air keimanan agama yang benar. Dari pandangan keagamaan, para pemimpin Persis pada masa A. Hassan dan Isa Anshary mengembangkan “pandangan sosio-politik yang khas, yang relevan pada kondisi yang ada, yang dapat menyediakan gerakan dengan tujuan sosial yang umum” [*a distinctive political and social stance, relevant to current conditions, that could provide the movement with a common social purpose*].<sup>22</sup> Kegiatan yang paling utama pada waktu itu adalah pendidikan, mengorganisasi perdebatan, publikasi, dan da'wah.<sup>23</sup> Tetapi, pada zaman E. Abdurrahman, Persis nampaknya yakin untuk melanjutkan sebagai sistem pendidikan, menyediakan “pendidikan berbasis agama bagi umat Islam yang percaya nilai-nilai keagamaan yang fundamental sebagai tetap batu ujian hidup” [*a religiously-based education for those Muslims who believe that fundamentalist religious values remain the touchstone of life*].<sup>24</sup> Di tangan Latief Muchtar, Persis, selain melanjutkan program-program “lama”, mempunyai aktivitas yang lebih luas dalam lapangan layanan haji, zakat, layanan sosial, ekonomi, wakaf, dan membangun bangunan-bangunan untuk layanan keagamaan, dan mendirikan sekolah tinggi.<sup>25</sup>

Hal yang dapat ditemukan dalam kehidupan anggota Persis adalah persaudaraan keagamaan (*ukhuwah*) mereka. Eksklusivitas pemahaman keagamaan mereka, antagonisme mereka melawan segala sesuatu di luar Persis,<sup>26</sup> dan cara-cara dakwah mereka yang tajam<sup>27</sup> membuat mereka membantu satu sama lain dalam kehidupan sosial. Dengan kata lain, solidaritas di antara mereka sangatlah kuat.<sup>28</sup>

#### **D. Pandangan Tokoh-Tokoh Persis terhadap Politik Indonesia**

Pesan Persis itu dimaksudkan untuk memperkuat perkembangan institusi-institusi Islam yang baru dan diperlukan, untuk memperdalam dan memperluas keimanan dan pengamalannya di Indonesia.<sup>29</sup> Konsekuensinya, Persis mempunyai aktivis-aktivis nasionalisnya yang percaya terhadap kemungkinan membuat negara berdasarkan prinsip-prinsip Islam.<sup>30</sup> Dalam konflik politik antara kaum nasionalis dan pemerintahan kolonial, suara Persis cukup keras. Mereka mendukung sepenuhnya tuntutan mengadakan parlemen Indonesia.<sup>31</sup>

Persis juga membela pandangan kaum nasionalis muslim, dan tahun 1930an, majalah *Pembela Islam* dan *Al-Lisan* yang diterbitkan oleh Persis, menerbitkan banyak artikel yang mendukung pandangan tersebut dan mengutuk pandangan-pandangan kaum sekularis.<sup>32</sup> Ahmad Hassan mengkritik nasionalisme Soekarno sebagai bersifat chauvinistik (*ashabiyyah*). Natsir juga mendukung pemahaman gurunya tersebut, dan melancarkan argumen-argumen ilmiahnya.<sup>33</sup>

Opini ulama Persis tentang politik Islam membawa mereka pada arena politik. Pada tahun 1920-1930an, anggota Persis banyak yang aktif dalam Sarekat Islam, satu-satunya payung politik bagi umat Islam pada saat itu.<sup>34</sup> Di dalam MIAI (Madjelis Islam A'la Indonesia), yang didirikan pada tahun 1937 sebagai federasi dari seluruh organisasi Islam Indonesia, Persis adalah anggota utama dan mengambil bagian dalam aktivitas keagamaan dan politiknya sampai dibubarkan oleh Jepang pada tahun 1942.<sup>35</sup> Dan pada tahun

1950an, anggota-anggota Persis aktif dalam Masyumi (Madjelis Sjuro Muslimin Indonesia).<sup>36</sup> Masyumi yang dipimpin oleh Persis, melalui Sekertaris Umumnya Isa Anshary, secara terang-terangan menyebutkan keinginan mereka untuk mempunyai Negara Islam. Ini membuat banyak kesulitan di dalam Masyumi sendiri, karena kaum nasionalis dan komunis Indonesia memang takut terhadap ide seperti itu, dan akhirnya membuat mereka bersekutu melawan Masyumi sebagai musuh bersama (*common enemy*) mereka.<sup>37</sup>

Setelah Masyumi dilarang oleh rezim Soekarno, Persis berkonsentrasi pada struktur organisasionalnya dan mengembangkan sistem pendidikan khasnya.<sup>38</sup> Situasi ini berlanjut sampai masa rezim Soeharto, sampai anggota-anggota Persis dikejutkan oleh gerakan Ketua Umum mereka, A. Latief Muchtar, yang terlibat dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), satu-satunya fusi partai-partai Islam pada saat itu, pada tahun 1990-an.

Dalam hubungannya dengan politik, nampaklah bahwa keterlibatan politik Persis itu tergantung pada para pemimpinnya. Persis lebih bersifat pemikiran keagamaan daripada politik selama periode formatif dengan A. Hassan sebagai tokoh sentralnya. Setelah itu Persis lebih bersifat politis selama kepemimpinan M. Natsir dan M. Isa Anshary. Kemudian kembali bersifat keagamaan yang beraksentuasi pendidikan pada masa E. Abdurrahman. Lalu kembali bersifat politis pada periode kepemimpinan Latief Muchtar. Dan kembali bersifat keagamaan dengan aksentuasi pendidikan dan dakwah pada masa Shiddieq Amien. Pendulum ini bergerak berkorespondensi secara langsung dengan pemimpinnya dan secara tidak langsung dengan iklim politik. Tetapi semua pemimpin itu sangat sadar akan tugasnya, yaitu menegakkan al-Qur'an dan as-Sunnah.

### **E. Beberapa Figur Tokoh Persis**

Seruan untuk kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah merupakan seruan abadi Persis. Tetapi ketika ia dibentuk dan

dioperasikan dalam gerakan, seruan itu mewujudkan dalam berbagai bentuk; setiap pemimpin memilih jalannya sendiri dan mempunyai aksentuasi yang berbeda.<sup>39</sup> Aksentuasi tersebut dapat dilukiskan dengan mengikuti cerita figur-figur pemimpin Persis.

Figur-figur berikut tidak seluruhnya menempati posisi Ketua Umum pada zaman mereka. Ahmad Hassan dan M. Natsir bukanlah Ketua Umum Persis. Mereka aktif selama kepemimpinan Zamzam, inisiator dan bapak pendiri Persis. Namun demikian, Isa Anshary yang aktif di Persis sejak tahun 1940an adalah Ketua Umum kedua setelah Zamzam. Tidaklah begitu jelas kapan periode kepemimpinan Zamzam berakhir. Tetapi adalah jelas ketika Isa Anshary menjadi pemimpin puncak Persis. Anshary-lah orangnya yang mengorganisasi kembali Persis setelah periode kevakumannya pada masa kekuasaan Jepang dan selama revolusi kemerdekaan Indonesia. Sejak saat itu (1948) sampai tahun 1960 beliau adalah Ketua Umum Persis. Pada tahun 1962 E. Abdurrahman menjadi Ketua Umum melalui sebuah referendum setelah adanya konflik internal di tubuh Persis. Beliau memimpin Persis sampai meninggal pada tahun 1983. Posisinya sebagai Ketua Umum digantikan oleh kadernya sendiri, yaitu A. Latief Muchtar yang memimpin Persis dari 1983 sampai 1997 ketika beliau meninggal. Kejadian seperti itu dilanjutkan ketika Shiddieq Amien kemudian menggantikan beliau (1997-2009) sampai wafat, dan digantikan oleh Prof.Dr.HM. Abdurrahman sehingga sekarang.<sup>40</sup>

Dengan demikian, figur-figur berikut bukanlah diseleksi karena posisi mereka di Persis, tetapi disebabkan karena pengaruh dan kontribusi mereka terhadap perkembangan.

### **1. Ahmad Hassan (1887-1958): Guru Persatuan Islam**

Hassan dilahirkan di Singapura pada tahun 1887. Ayahnya bernama Ahmad berasal dari India, sedangkan ibunya bernama Muznah berasal dari Palekat Madras tetapi lahir di Surabaya.<sup>41</sup>

Pendidikan A. Hassan sebagian besar diperoleh dari ayahnya.

Pada saat mudanya, A. Hassan pernah menekuni berbagai bidang pekerjaan. Sejak tahun 1910 sampai 1921, A. Hassan tercatat antara lain menjadi guru agama dan guru bahasa yang dikuasainya, yaitu: Melayu, Inggris, Arab dan Tamil. Ia juga tercatat pernah menjadi guru di Singapura dan beberapa tempat di Malaya (Malaysia) serta di Sanglang dan Benut daerah Kutub. Di samping itu ia pernah berdagang permata, minyak wangi, dan menjadi agen distribusi es, vulkanisir ban mobil, juga menjadi kolumnis surat-surat kabar terbitan Singapura dan tanah Malaya. Dua tahun lebih pernah menjabat anggota pengarang harian berpengaruh di Malaya dan di Singapura pada “*Utusan Melayu*” milik Singapore Free Press.<sup>42</sup> Di harian ini, selain menuangkan tulisan-tulisannya berupa nasihat, ia juga terampil menuangkan berbagai kritiknya terhadap masalah-masalah yang dianggapnya bertentangan dengan agama. Ketika itu A. Hassan sudah mulai banyak membaca tulisan-tulisan para pembaru dalam majalah *al-Manâr* (Kairo), *al-Imâm* (Singapura), *al-Munîr* (Padang), dan tulisan-tulisan Syekh Ahmad Soorkati yang beliau temukan dalam sebuah buku berjudul *Surat al-Jawâb* tahun 1914.<sup>43</sup>

Pada tahun 1921 A. Hassan pindah ke Surabaya dengan maksud menggantikan pimpinan perusahaan tekstil kepunyaan pamannya, H. Abdul Latif. Pada waktu itu Surabaya merupakan pusat pertentangan paham antara Islam tradisional dan Islam modernis. A. Hassan ketika itu disarankan oleh pamannya agar tidak berhubungan dengan Fakih Hasyim, seorang penggerak Muhammadiyah di Surabaya. Suatu saat A. Hassan diajak pamannya untuk menemui K.H. Abdul Wahab, salah seorang tokoh yang kemudian dikenal sebagai pendiri Nahdlatul Ulama (NU). Dalam percakapan mereka K.H. Wahab mengajukan pertanyaan kepada A. Hassan tentang bagaimana hukum ‘*ushallî*’. Ketika itu A. Hassan menjawabnya sebagai perbuatan sunnat. Akan tetapi saat ditanya alasannya mengapa hukumnya ‘sunnat’, maka A. Hassan meminta kesempatan untuk mencarinya di dalam al-Qur`an dan as-Sunnah.

Keesokan harinya setelah A. Hassan membuka-buka kitab Hadits Bukhari dan Muslim, ternyata alasan sunnatnya *'ushalli'* tidak ditemukan. Hal ini mendorong A. Hassan untuk membenarkan pendapat kalangan Islam modernis, akhirnya kaum modernis-lah yang ia ikuti. Selama berada di Surabaya A. Hassan banyak bergaul dengan Fakih Hasyim dan kalangan Islam modernis lainnya seperti HOS Tjokroaminoto, H. Agus Salim, dan Wondoamiseno.<sup>44</sup>

Pada tahun 1924, A. Hassan pergi ke Bandung untuk belajar pertenunan. Di kota ini beliau sempat berkenalan dengan Muhammad Yunus dan saudagar-saudagar lain yang telah menjadi anggota Persatuan Islam. Ketika ia belajar di sekolah pemerintah, ia tinggal di rumah Muhammad Yunus selama sembilan bulan. Kemudian pada tahun 1926, A. Hassan memasuki Persatuan Islam sebagai anggota resmi. A. Hassan merasa tertarik dengan kegiatan-kegiatan organisasi ini, sehingga berani meninggalkan rencana semula untuk memajukan tekstilnya di Surabaya. Selanjutnya A. Hassan tekun dan serius memusatkan perhatiannya dalam penelitian agama, mengajar dan giat memajukan organisasi. Kehadiran A. Hassan betul-betul merupakan tenaga baru bagi Persatuan Islam. Pandangan-pandangannya memberikan bentuk dan kepribadian nyata, sehingga bisa menempatkan Persatuan Islam dalam barisan muslim pembaru.<sup>45</sup>

Dalam usaha pembaharuannya, A. Hassan memiliki etos juang dan metode pendekatan yang heroik, meski ia pun tetap memiliki kepribadian yang simpatik, sabar dan supel. Pendekatan yang digunakan dalam menyampaikan pikiran dan cita-citanya, dengan cara debat yang cenderung menantang konflik, sehingga banyak mengundang respon dan gejolak yang cukup hangat. Berkali-kali, di berbagai tempat ia melakukannya, baik dengan sesama muslim maupun dengan non-muslim. Kegiatan lain yang dilakukannya adalah dalam bidang penafsiran al-Qur'an dalam bahasa Indonesia, yang kemudian dikenal dengan *Tafsir al-Furqân*. Dalam usaha penerbitannya, A. Hassan melancarkan polemik-polemik yang



dapat merangsang pemikiran dan daya kritis umat yang lebih besar. *Al-Lisân* misalnya, media cetak berkala Persatuan Islam, menjadi corong yang menggaungkan suara Persatuan Islam bukan saja dalam pemikiran hukum Islam, tetapi juga melancarkan polemik-polemik mu'amalah, politik dan ideologi pada zamannya. Kegiatan A. Hassan ini cukup memberikan dampak positif, sekaligus menjadi model bagi kepentingan gerakan pembaruan Islam di tanah air. Bahkan Pengaruh pemikiran A. Hassan kini telah tersebar luas di Indonesia, Malaysia, Singapura dan Thailand.

Menjelang pendudukan Jepang di Indonesia, yaitu pada tahun 1941, A. Hassan pindah ke Bangil atas permintaan familinya, Bibi Wante, karena ia melihat kehidupan A. Hassan di Bandung yang kurang menyenangkan bila dilihat dari sudut materi. Di Bangil ia meneruskan perjuangan seperti apa yang telah dialaminya di Bandung, yaitu mendirikan Pesantren Persatuan Islam. A. Hassan tinggal di daerah ini berlangsung sampai akhir hayatnya. Pada tanggal 10 Nopember 1958 A. Hassan berpulang ke rahmatullah dalam usia 71 tahun.<sup>46</sup>

Untuk figur A. Hassan, Federspiel menyimpulkan:

Ahmad Hassan was the chief figur in the Persatuan Islam and was responsible for its particular orientation on Islamic questions. Writings of other Persis leaders indicate a basic agreement with his stated beliefs although no one else in the organization expressed himself as fully as Ahmad Hassan did. There is value, therefore, in outlining Ahmad Hassan's religious beliefs and philosophy, for such an outline aids in understanding the criteria that he, and with him the Persatuan Islam, employed in regard to politics, social life and worship.<sup>47</sup>

[Ahmad Hassan adalah figur utama dalam Persatuan Islam dan ia bertanggung jawab terhadap orientasi khasnya dalam persoalan-persoalan keislaman. Tulisan-tulisan pemimpin Persis lain mengindikasikan persetujuan dasar dengan pendirian-pendirian yang ia telah nyatakan, walaupun tidak ada orang lain lagi dalam organisasi itu yang mengekspresikan diri sepenuh hati seperti yang dilakukan Ahmad Hassan. Oleh karena itu, terdapat nilai tertentu dalam membahas kepercayaan dan filsafat keagamaan Ahmad Hassan,

karena pembahasan tersebut akan membantu memahami kriteria yang ia, dan dengannya Persatuan Islam, lakukan untuk masalah politik, kehidupan sosial, dan peribadatan.]

## **2. Mohammad Natsir (1908-1993): Ulama Politik Persatuan Islam**

Tokoh kelahiran Alahan Panjang, Sumatera Barat pada tanggal 17 Juli 1908 ini adalah putera dari Idris gelar Sultan Saripado, seorang guru. Tahun 1923 M. Natsir masuk HIS (setingkat SD sekarang), kemudian AMS (*Algemene Middelbare School*) sederajat dengan SLTA, di Bandung. Kemudian tahun 1932 memasuki kursus guru. Selama tinggal di Bandung inilah M. Natsir memulai hidupnya dalam masyarakat dan mempelajari Islam kepada A. Hassan, dan mempunyai hubungan rapat dengan tokoh-tokoh Persatuan Islam. Selain itu, ia mengikuti kelas khusus untuk anggota-anggota muda Persis yang belajar di sekolah-sekolah menengah Belanda. Pada tahun 1932, M. Natsir memasuki Jong Islamieten Bond (JIB), suatu perkumpulan pemuda Islam yang anggota-anggotanya terdiri dari umumnya pelajar Barat.

M. Natsir dalam Persatuan Islam berperan sebagai pembantu inti dalam majalah *Pembela Islam*. Selain itu, ia sebagai juru bicara Persatuan Islam dalam soal-soal kebudayaan, negara, dan masyarakat dalam kaitannya dengan Islam.

Kemudian dalam posisinya sebagai tokoh Persatuan Islam, M. Natsir mampu memberikan warna politik yang khas bagi organisasi Persatuan Islam, meskipun secara organisatoris, pemikiran politiknya tidak diperankan secara langsung. M. Natsir terus tampil dalam berbagai percaturan politik Islam. Gagasan-gagasan politiknya banyak diwarnai oleh pemikiran-pemikiran politik religiusnya A. Hassan. Dalam Masyumi, M. Natsir telah berhasil memberi bentuk dan format politik Islam yang berdasar al-Qur'an dan as-Sunnah, yang memperjelas politik Islam itu, dan perbedaannya dengan politik kapitalis serta politik komunis. Sementara obsesi M. Natsir

yang ingin mewujudkan pemerintahan Islam di Indonesia melalui jalur parlementer, meski mendapat banyak dukungan khususnya dari kalangan politisi muslim,<sup>48</sup> tampak tidak berhasil dengan memuaskan. Namun sebagai negarawan sejati, M. Natsir tercatat mampu menyelamatkan bangsa Indonesia dari perpecahan, dan Indonesia kembali menjadi negara kesatuan. Perjuangan ini kemudian dikenal dengan Mosi Integral M. Natsir yang disampaikan pada tanggal 3 April 1950, dan berhasil menyatukan 17 Negara Bagian.<sup>49</sup>

Di lingkungan Masyumi, M. Natsir terkenal kecerdasan dan kemampuannya menciptakan kerja sama yang harmonis antara tokoh-tokoh yang berpendidikan Barat seperti Mr. Mohammad Roem, Dr. Sukiman Wirjosandjojo, Mr. Syafrudin Prawiranegara, Mr. Yusuf Wibisono, dengan tokoh-tokoh pendidikan pesantren seperti KH. Faqih Usman, KH. Yunan Nasution, KHM. Isa Anshary, dan lain-lain. Pada saat itu masih terdapat jurang perbedaan yang lebar antara tokoh-tokoh yang berpendidikan Barat dengan yang berlatar belakang pesantren.

Demikian pula, melalui Masyumi, M. Natsir mampu meredam perbedaan yang amat tajam, misalnya antara Muhammadiyah dengan Nahdhatul Ulama (NU), antara Persatuan Islam dengan NU, dan lain sebagainya. Konsep toleransi (*tasamuh*) ini diperluas dalam tema dakwah intern umat Islam. M. Natsir mengadakan konsolidasi ke dalam tubuh umat Islam, dengan gagasan betapa pentingnya kesamaan pandangan sebagai muslim. Ia fatwakan kepada umat bahwa kita harus banyak memperbincangkan tentang persamaan bukan perbedaannya yang terdapat pada umat ini. Selangkah demi selangkah konsep ini terus digulirkannya dan sedikit demi sedikit mampu mengubah pandangan umat yang sempit itu. M. Natsir menegaskan bahwa melawan arus pemurtadan yang dilakukan agama lain itu lebih penting dari bentuk-bentuk dakwah yang lainnya. Gagasan ini kemudian dituangkannya dalam gerak perjuangan Dewan Da'wah Islam Indonesia (DDII) yang

didirikannya. Melalui DDII dihimpun mubalig-mubalig muda yang siap dikirim ke berbagai pelosok tanah air terutama daerah yang terpencil di bumi Nusantara ini, yang sarat dengan pemurtadan.

Adapun jabatan yang pernah didudukinya antara lain: Wakil Ketua Umum Persatuan Islam (1937), Ketua Partai Islam Indonesia (PII) cabang Bandung pada akhir masa penjajahan Belanda, Menteri Penerangan RI (1946-1949), Perdana Menteri RI (1950-1951), Ketua Umum Masyumi (1949-1958), Ketua Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia sejak 1967 hingga akhir wafatnya (6 Pebruari 1993). Di tingkat Internasional, tercatat sebagai Wakil Presiden World Muslim Congress (*Mu'tamar 'Alam Islami*) dan Penasihat Umum *Rabithah 'Alam Islami* sejak 1967 dan Anggota Dewan Mesjid se-Dunia (*Majelis A'lâ al-'Alami al-Masjîd*), sejak 1976. Jabatan lainnya yaitu anggota Dewan Pendiri *The Oxford Centre for Islamic Studies* yang berpusat di London, dan lain sebagainya.

Pandangan-pandangan M. Natsir dalam berbagai persoalan kenegaraan dan agama, saat ini, selain yang dikumpulkan dalam *Capita Selecta* setebal tiga jilid itu, sesungguhnya masih banyak bertebaran dalam buku-buku yang khususnya diterbitkan oleh DDII. Namun disayangkan tidak dipublikasikan secara memadai sehingga generasi umat hari ini kurang mendapat informasi yang lengkap tentang pandangan tokoh ini. Bahkan konon buku 'politik'-nya yang sangat tebal dan ditulis menjelang akhir hayatnya, kini masih disimpan oleh pihak keluarga dan belum juga diterbitkan, hingga M. Natsir meninggal di Jakarta pada tanggal 6 Pebruari 1993.

Mengenai kontribusi Natsir, Kahin, pengkaji politik Indonesia dari Amerika, mengatakan:

Mohammad Natsir's ideas and personality did ... touch many people, and there are today respected men of influence in Indonesian Islamic circles who hold him in great esteem and whose views he has significantly shaped. And especially during the middle years of this life he had a profound influence on the development of Islamic social and political thought in Indonesia and also played an important role in the unfolding of his country's political history.<sup>50</sup>

[Ide-ide dan kepribadian Mohammad Natsir telah ... menyentuh banyak orang, dan sampai hari ini banyak orang-orang yang dihormati dan berpengaruh di lingkaran Islam Indonesia yang berpegang kepadanya dengan penuh hormat dan orang-orang yang pandangannya telah ia bentuk secara signifikan. Dan terutama ketika tahun-tahun pertengahan kehidupannya ia telah begitu mempengaruhi perkembangan pemikiran sosial dan politik Islam di Indonesia dan juga memainkan peran yang penting dalam menceritakan sejarah politik negerinya.]

### 3. K.H.M. Isa Anshary (1916-1969): Representasi Perjuangan Persatuan Islam

Tokoh ini dilahirkan di Sungai Batang Maninjau Sumatera Barat pada tanggal 1 Juli 1916. Pada tahun 1932 pergi ke Bandung, dan aktif secara resmi di Persatuan Islam sejak tahun 1935, setelah bergaul dan mengikuti pemikiran A. Hassan. Kemudian bersama-sama M. Natsir, Fachruddin dan lain-lainnya aktif memajukan pendidikan Persatuan Islam.

Sejak itu, ia mulai aktif menulis masalah-masalah agama dan politik. Antara tahun 1938-1941 sempat terbit dua buah buku karangannya berjudul; *Islam dan Demokrasi* dan *Islam dan Kolektivisme*.<sup>51</sup>

Sewaktu A. Hassan pindah ke Bangil, Isa tetap tinggal di Bandung dan pada masa Jepang ia bersama kawan-kawannya mendirikan organisasi Mubalig dan Ulama di Bandung bernama Majelis Islam. Ketika itu pula ia menjabat sekretaris MIAI Priangan.<sup>52</sup>

Pada masa kemerdekaan, KHM. Isa Anshary<sup>53</sup> mencoba mengorganisasi kembali Persatuan Islam dan ia sendiri sebagai Ketua Umum-nya (1948-1961). Di samping itu, ia pun memegang tugas sebagai Ketua Umum Masyumi cabang Bandung (1950-1954), dan kemudian menjadi Anggota DPP Masyumi (1954-1960). Di sela-sela kesibukan memegang jabatan-jabatan itu, KHM. Isa Anshary masih sempat menuangkan buah pikirannya melalui buku-buku, antara lain: *Falsafah Perjuangan Islam* (1949), *Islam dan Nasionalisme*

(1955), *Manifes Perjuangan Persatuan Islam* (1958), dan *PKI Pembela Negara Asing* (1955).

Disebut tokoh representasi, karena KHM. Isa Anshary mampu memerankan secara ganda dua kepentingan yang esensial: agama dan politik. Kemampuan ganda ini, tentu saja banyak diilhami oleh perjuangan dua tokoh sebelumnya. Hassan yang cenderung agamawan dan Natsir yang cenderung politisi dan negarawan, tercermin dalam pola juang KHM. Isa Anshary.

Karena itu, ia dikenal sebagai ulama yang tampil sebagai Ketua Umum Persatuan Islam, yang dengan kemampuannya ia bertekad kuat untuk membenahi mutu dan kualitas Persatuan Islam sebagai organisasi sosial-keagamaan. Kecuali itu, ia juga tergolong pejuang politik (politisi) yang salah satu manifestasinya, ia sanggup menentang arus deras komunisme dengan membuat gerakan “Front Anti Komunis” yang muncul di saat situasi politik Demokrasi Terpimpin di bawah pimpinan Soekarno dan ide *Nasakom*-nya. Dengan kata lain, KHM. Isa Anshary adalah figur ulama yang berwawasan politik, sehingga Persatuan Islam di bawah kepemimpinannya cenderung progresif dan politis yang menentang arus, sehingga ia sendiri kemudian dipenjarakan oleh rezim Soekarno.

KHM. Isa Anshary meninggal di Bandung pada tanggal 11 Desember 1969. Selama kepemimpinan Anshary, Persis sangatlah fasih dalam membicarakan politik. Musuh utama Anshary adalah komunisme. Baginya, komunisme adalah haram bagi politik nasional. Karena, demikian ia katakan, komunisme itu anti-Tuhan, anti-agama, dan dengan begitu anti-Islam.<sup>54</sup> Untuk memerangi kaum komunis, dengan ulama Persis lain ia mempublikasikan buku, mendeklarasikan manifesto-manifesto politik, dan mengeluarkan fatwa-fatwa yang merasionalisasikan penolakan keras mereka terhadap komunisme.<sup>55</sup> Karena pendirian keras anti-komunismenya itu, M. Natsir secara pribadi menyebutnya “Joe McCarthy kita”.<sup>56</sup>

#### 4. K.H.E. Abdurrahman (1912-1983): Politik Ulama

KHE. Abdurrahman adalah guru besar kedua setelah A. Hassan. Demikian penilaian para tokoh Persatuan Islam dan Cendekiawan Muslim Bandung. Karena pandangan-pandangan keagamaan Persatuan Islam, banyak diwarnai oleh kedua tokoh ini. Meskipun tidak bisa dikesampingkan begitu saja peran para tokoh lainnya. Namun, khususnya di bidang fiqh, hanya kedua tokoh inilah yang paling menonjol di antara para tokoh Persatuan Islam lainnya.

Ketika KHE. Abdurrahman meninggal dunia, majalah *Risalah* yang dipimpinnya, menurunkan tulisan yang berupa cuplikan tulisan yang telah dimuat di berbagai Harian di Bandung, mengenai meninggalnya tokoh ini. Majalah *Risalah*<sup>57</sup> menurunkan tulisannya sebagai berikut:

Hari Kamis, 21 April 1983, jam 02.30 WIB, umat Islam telah kehilangan seorang ulama besar, seperti dituturkan Bapak M. Natsir: “Sepanjang pergaulan saya di Rabithah ‘Alam Islamy, saya belum menjumpai ulama yang akurat dan cermat dalam Ilmu Hadits seperti Ustadz KHE. Abdurrahman”, suatu pengakuan yang dinyatakan tokoh Islam kaliber internasional ini, memang bukan sekadar basa-basi memuji almarhum, namun suatu pernyataan lugas yang didukung pula oleh tokoh Islam yang lain, seperti dituturkan DR. KH. EZ. Mutaqien: “Beliau adalah ulama yang paling dalam di bidang Hadits dan Tafsir.”

Cikal bakal Ulama Besar dan Guru Besar, serta Pimpinan Persatuan Islam ini, lahir di kota Cianjur, pada tanggal 12 Juni 1912, ayahnya bernama Ghazali, sedang ibunya bernama Hafsa, dengan jumlah saudara 13 orang, beliau merupakan putra yang paling cikal dari yang ada.

Setelah *khatam* al-Qur’an pada usia 7 tahun, pendidikan beliau dilanjutkan dengan pendidikan di madrasah Nahdlatul Ulama *al-I’ânah* Cianjur. Setelah usai meraih pendidikan di *al-I’ânah*, atas permintaan keluarga besar SWARHA Bandung, beliau dipanggil untuk mengajar di madrasah Nahdlatul Ulama *al-I’ânah* Bandung.

Ternyata pengalaman baru tersebut menciptakan kemajuan, dengan dipakainya sebagai tenaga pengajar HIS, Mulo, dan Kweekschool, untuk mata pelajaran Agama Islam dan Bahasa Arab. Di samping itu juga, turut mengajar di Majelis Pendidikan Diniyah Islamiyah di jalan Kebon Jati, Gang Ence Aziz No. 12/10 D Bandung, ketika itu.

Tahun 1934, bergabung dengan M. Natsir dalam Pendis (Pendidikan Islam) di jalan Lengkong Besar Bandung. Bersama itu pula beliau mulai tertarik dengan pemikiran keagamaan A. Hassan, guru Persatuan Islam, bahkan beliau akhirnya menjadi murid A. Hassan yang paling akrab. Beliau adalah yang paling setia mendampingi gurunya dalam berbagai kegiatan, beliau pula yang dengan setia mendampingi A. Hassan ketika sakit di Mekkah al-Mukaramah, dalam rangka menjalankan ibadah haji.

Bila dilihat secara seksama, ternyata beliau lebih cenderung hidup dalam dunia pendidikan Islam, yang hingga akhir hayatnya, tetap menjabat sebagai Pimpinan Pesantren Persatuan Islam No. 1 Bandung, yang dirintisnya lebih empat puluh tahun (1942-1983).

Pada tahun 1957, turut terlibat dalam arena politik, menjadi anggota Konstituante Republik Indonesia dari Fraksi Masyumi, dengan nomor anggota 246, hingga akhirnya Konstituante dibubarkan oleh rezim Soekarno.

Tahun 1959, diangkat menjadi dosen Universitas Islam Bandung. Tahun 1967, diangkat menjadi dosen FKIT-IKIP Bandung, untuk mata kuliah Pendidikan Agama Islam.

Tahun 1968, dalam Mukhtar Persatuan Islam di Bandung, beliau diangkat menjadi Ketua Umum Persatuan Islam, berturut-turut selama tiga kali pengangkatan, jabatan yang diraih setelah kepemimpinan KHM. Isa Anshary.

Pada usia 71 tahun, KHE. Abdurrahman menderita sakit yang cukup serius, dan hampir tiga kali menjalani operasi di RS. Hasan Sadikin. Hingga pada akhirnya Allah SWT memanggil beliau, untuk istirahat panjang di alam baqa, tepatnya pada hari Kamis, 21 April 1983, jam 02.30 WIB di RS. Hasan Sadikin Bandung.



Keesokan harinya, ulama besar yang hampir 50 tahun telah mengabdikan dirinya di Persatuan Islam ini, dimakamkan di Pekuburan Karang Anyar, Komplek Pekuburan Bupati Bandung, dengan ribuan para pencintanya yang turut mengantar hingga selesai upacara penguburan.

Karakteristik tokoh ini tampak eksklusif, anggun dan sangat berwibawa. Demikian sehingga banyak orang yang menganggap bahwa Persatuan Islam di bawah kepemimpinannya tampak tertutup. Progresivisme Persatuan Islam yang muncul sebelumnya, di bawah KHE. Abdurrahman, nyaris tidak lagi tampak. Gagasan dan gerakan dalam percaturan politik pun tidak lagi terasa sengatannya. Padahal sebelumnya, ia sesungguhnya pernah menjadi anggota parlemen di masa Soekarno.

Mengapa? Kira-kira begitulah politiknya kyai. Sebab di sisi lain, Persatuan Islam di bawah kepemimpinannya, mencapai kemajuan pesat. Dengan kemampuannya dalam bidang Fiqh, Tafsir dan Hadits, KHE. Abdurrahman membina Persatuan Islam dan umat pada umumnya melalui sektor pendidikan dan dakwah. Dengan kata lain, KHE. Abdurrahman sangat memperhatikan pendidikan sebagai salah satu lembaga strategis bagi pengkaderan Persatuan Islam.<sup>58</sup>

Namun dalam analisis A. Latief Muchtar,<sup>59</sup> eksklusivisme yang dikembangkan Persatuan Islam pada masa kepemimpinan KHE. Abdurrahman itu harus dipandang sebagai sikap politis. Mengingat situasi politik sekitar 1970-an hingga 1980-an sangat otoritarian sehingga Persatuan Islam perlu memagari diri melalui “politik isolasi”. Bahkan penugasan mubalig untuk mengisi jadwal-jadwal pengajian berdasarkan permintaan dari berbagai daerah, Persatuan Islam perlu melakukan seleksi yang ketat, untuk menghindari intervensi dari luar yang akan menimbulkan perpecahan di kalangan Persatuan Islam sendiri. Itulah sebab yang melatarbelakangi Mukhtar Persatuan Islam yang dilaksanakan sekitar tahun 1981 di Bandung dinamakan dengan *Muakhat*, yang hanya dihadiri khusus

dari kalangan intern Persatuan Islam.

Abdurrahman was one of Hassan's pupils who followed his mentor in terms of religious doctrines. He was primarily an educator and administrator for the Persatuan Islam. His writings in Persis's periodicals show deep knowledge of Islamic history and doctrine. As an administrator, he showed considerable organizational ability in keeping the Persis functioning during a period of considerable political instability and rapid national economic decline.<sup>60</sup>

### **5. A. Latief Muchtar (1931-1997): Dari Progressivisme hingga Eksklusivisme**

KHA. Latief Muchtar, MA dilahirkan di Garut pada tanggal 7 Januari 1931, dari pasangan KH. Muchtar dan Hj. Memeh. Beliau pernah mengenyam pendidikan di Pendis yang dipimpin oleh M. Natsir dan Pesantren Persatuan Islam Pajagalan, Bandung. Selain itu, tercatat pada tahun 1947/1948 pernah belajar di Pesantren Dâr al-Latîf di Garut, SMP Muhammadiyah Bandung (1951), dan SMA 3 Bandung.

Pada tahun 1957 beliau berangkat ke Mesir, untuk mengikuti kuliah di Universitas Darul Ulum, Kairo. Di sana beliau se-almamater dengan K.H. Ibrahim Husein (salah seorang tokoh ulama MUI). Bahkan dalam Himpunan Pelajar Pemuda Indonesia (HIPPI), yang baru pertama kali dibentuk di Mesir, A. Latief Muchtar terpilih menjadi Sekretaris mendampingi Ketua, yang dijabat oleh Ibrahim Husein muda.

Sepulang dari Mesir, selain aktif di Persatuan Islam, beliau menjadi dosen IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, hingga menjabat sebagai Pembantu Rektor I IAIN SGD Bandung, di samping sebagai dosen di lingkungan Kopertais wilayah III Jawa Barat. Beliau sempat pula kuliah program S3 di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, namun tidak sempat menyelesaikan disertasinya karena kesibukan sebagai Ketua Umum PP. Persatuan Islam, yang dijabatnya pada tahun 1983 sejak meninggalnya KHE. Abdurrahman.

Selain sebagai Ketua Umum PP. Persatuan Islam, KHA. Latief Muchtar, MA., tercatat sebagai anggota pengurus ICMI Pusat, dan aktivis Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) yang sering mewakili DDII di forum-forum Islam internasional, seperti di OKI, Dewan Mesjid se-Dunia dan lain sebagainya. Tugas-tugas ke forum Islam internasional tersebut, di antaranya mewakili Moh. Natsir dari Indonesia, yang dicekal oleh Pemerintah RI, sehingga tidak bisa pergi ke luar negeri.

Selama kepemimpinan KHA. Latief Muchtar, MA., Persatuan Islam tampak seperti di simpang jalan. Untuk menentukan benang merah dari keempat figur pimpinan sebelumnya —yang cenderung bervariasi— adalah upaya yang tidak gampang. Meskipun secara tegas KHA. Latief Muchtar, MA dapat menentukan pijakannya yang khas, tetapi kontinuitas organisatoris tetap merupakan prinsip kelanggengan organisasi Persatuan Islam.

Namun begitu, dari perjalanan Persatuan Islam yang cukup panjang dan bervariasi itu, sejak periode A. Hassan yang cenderung progresif hingga periode KHE. Abdurrahman yang cenderung eksklusif, KHA. Latief Muchtar, MA sebagai seorang cendekiawan muslim yang berbasis akademis menentukan arah organisasi yang tepat dan strategis yakni, orientasi intelektualitas bagi Persatuan Islam. Tampaknya orientasi ini sangat tepat dilakukan oleh Persatuan Islam, khususnya dalam peta nasional yang terakhir ini, merupakan orientasi yang cukup strategis. Namun dalam perjalanan berikutnya, tampak pula Persatuan Islam di bawah kepemimpinannya merambah kembali bidang politik. Ia sendiri kemudian masuk menjadi anggota DPR/MPR RI. Ijtihad politiknya ini mungkin dirasakan oleh sebagian tokoh Persatuan Islam yang lain cukup mengagetkan, karena pada periode sebelumnya sepertinya bidang ini “haram” untuk disentuh dan dianggap bukan merupakan bidang garapan Persatuan Islam.

Namun disukai atau tidak, loncatan ini sesungguhnya di samping menandai masa berakhirnya masa eksklusivisme yang selama itu disandang oleh Persatuan Islam, juga mengemban misi khusus.

Yakni memberikan warna tertentu bagi perkembangan politik di Indonesia. Karena bagaimana pun, Persatuan Islam akan selalu berhadapan dengan kebijakan nasional di mana ormas Islam itu berdiri. Inklusif misalnya menyangkut undang-undang keormasan di Republik ini,<sup>61</sup> di mana Pancasila diterima sebagai satu-satunya azas bagi ormas Islam, hal itu dipandang sebagai suatu kelemahan para politisi muslim di tanah air saat itu. Dan bagi Persatuan Islam, penerimaan ini terkesan bersikap *jabari* atas ketidakberdayaannya dalam menentukan alternatif lain. Karena itu, seharusnya Persatuan Islam menempatkan wakilnya dalam majelis tertinggi negara itu, agar aspirasi politiknya bisa terlihat dan tersalurkan.

Itu sebabnya eksklusivisme yang pernah dikembangkan Persatuan Islam pada periode sebelumnya, maka pada saat situasi dan kondisi politik itu berubah baik secara radikal revolusioner maupun secara gradual, hal itu perlu ditinjau ulang. Dalam pandangan KHA. Latief Muchtar, MA<sup>62</sup> dinyatakan bahwa berijtihad dan proaktif dalam menentukan sikap politik tanpa mengubah ormas Persatuan Islam menjadi partai politik atau tetap mempertahankan kemandirian jam'iyah tanpa mengekang kebebasan berpolitik bagi pribadi-pribadi warganya, hal ini menjadi suatu keharusan. Bahkan masing-masing pribadi anggota Persatuan Islam dibekali misi jam'iyah, jika ingin melangkah dan aktif di bidang politik.

Dengan kata lain, penyaluran aspirasi tersebut bisa saja memakai bendera Golongan Karya ataupun Partai Persatuan Pembangunan (PPP) -- dimana pada masa Orde Baru, Parpol di Indonesia hanya boleh tiga saja. PDI mewakili nasionalis, Golkar mewakili penguasa, dan PPP mewakili umat Islam. Pilihan ini dipandang tidak terlalu prinsip. Karena dalam konstelasi politik di Indonesia hal itu sama saja. Akan tetapi secara formalitas perjalanan 'politik' para tokoh Persatuan Islam tersebut di atas, semuanya tercatat selalu berada di jalur partai yang berseberangan dengan Pemerintah yang berkuasa.

KHA. Latief Muchtar, MA sendiri tercatat sebagai anggota

DPR/MPR RI, untuk periode 1998-2003 dari Fraksi Persatuan Pembangunan (FPP). Namun beberapa hari sebelum dilantik sebagai anggota Dewan, beliau meninggal dunia di Jakarta dalam rangka mengikuti acara gladi bersih pelantikan tersebut, pada tanggal 12 Oktober 1997 akibat serangan penyakit jantung.<sup>63</sup>

Kepribadian KHA. Latief Muchtar, MA., yang dikenal sangat familiar ini, misalnya terungkap dari berbagai pernyataan duka dan belasungkawa atas wafatnya Ketua Umum Persatuan Islam ini, yang disampaikan oleh tokoh-tokoh masyarakat maupun Pemerintah, ulama dan para cendekiawan di berbagai media cetak, khususnya di Bandung.

Satu dari sekian banyak pernyataan tersebut, misalnya diungkapkan oleh Prof. Dr. H. Afif Muhammad dari UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Ia menulis:

”Ketika seseorang menghembuskan nafasnya yang terakhir, ... saat itu dia tidak lagi dapat melakukan kepura-puraan. Ia tidak dapat membujuk seseorang untuk melakukan kepalsuan mengenai dirinya, dan tidak dapat pula membuat rekayasa agar orang banyak menyatakan simpati mereka kepada dirinya... Singkatnya, saat itu sang jenazah sudah mulai menerima hasil dari perbuatannya, tanpa dia sendiri dapat melakukan apapun untuk merekayasanya...

Pikiran dan perasaan seperti itulah yang ada pada diri saya ketika berada di tengah ribuan orang yang penuh sesak menyampaikan ta'ziah atas wafatnya KHA. Latief Muchtar, Ketua Umum Persatuan Islam... Saat itu saya dapat merasakan, kehadiran ribuan orang dengan wajah-wajah sedih, lalu saling berdesakan dan bersegera melakukan shalat jenazah karena takut tertinggal, benar-benar merupakan hasil dari amal Ustadz Latief..

... Jadi berdesakannya ribuan orang yang berta'ziah, melakukan shalat jenazah, memanjatkan doa dan mengantarkan jenazah Ustadz Latief ke pemakaman Cijeungjing Ciganitri, adalah hasil dari amal beliau. Karena itu Pak Ukman Sutaryan (Wagub Daerah Tingkat I Jawa Barat) benar ketika menyatakan, “Ribuan orang yang

mengantarkan jenazah KHA. Latief Muchtar membuktikan bahwa beliau benar-benar seorang ulama besar”.<sup>64</sup>

Selanjutnya, dalam tulisan itu, Prof. Dr. H. Afif Muhammad menyatakan bahwa KHA. Latief Muchtar, adalah ulama yang teguh dalam mempertahankan pendapat yang diyakininya benar, tanpa dibarengi dengan memperlihatkan sikap kebencian kepada yang berbeda pendapat dengan beliau.

Ketika menjadi pemakalah, Ustadz Latief memperlihatkan wawasannya yang cukup luas, dan lebih dari itu konsistensinya dalam menyampaikan dan mempertahankan pandangan-pandangannya. Keteguhan dalam mempertahankan pendapat yang beliau yakini kebenarannya itulah yang menyebabkan beliau memperoleh tempat tersendiri di kalangan para ulama dan cendekiawan, tak terkecuali orang-orang yang gencar melancarkan kritik terhadap beliau.

”Dan adalah mengharukan bagi saya ketika saya melihat Kang Jalal (Dr. KH. Jalaluddin Rakhmat) dan kawan-kawan dari penerbit Mizan tampak di tengah-tengah ribuan pengantar jenazah Ustadz Latief di Ciganitri. Fakta ini menunjukkan kebesaran Ustadz Latief di mata Kang Jalal yang sering berbeda pendapat dengannya, sekaligus membuktikan betapa besarnya jiwa orang-orang seperti mereka berdua ini, sehingga perbedaan pendapat yang kadang-kadang demikian tajam tetap tidak meretakkan ukhuwah sesama muslim. Rasanya, akhlak seperti ini harus diteladani oleh generasi muda Islam yang sering terlibat berbagai perbedaan pendapat.”<sup>65</sup>

Demikian salah satu penilaian tentang kepribadian KHA. Latief Muchtar, MA. Meskipun Persatuan Islam yang dipimpinnya terkenal mempunyai watak keagamaan yang khas keras, namun dalam persoalan ukhuwah Islamiyah yang diperlihatkan oleh KHA. Latief Muchtar terhadap sesama muslim sangat perlu diteladani. Tidak berlebihan, jika kemudian Dr. Ing. H. Suparno Satira, Ketua Yayasan Masjid Salman ITB, menyatakan bahwa KHA. Latief Muchtar, MA., adalah tokoh yang bisa menjembatani semua lapisan. Antara kelompok intelektual dengan kelompok perdesaan. Dan juga

bisa menjembatani antara generasi muda dengan generasi tua. Selain itu Pak Latief, adalah seorang organisatoris yang cukup baik dan bisa diterima oleh banyak pihak. Persatuan Islam di bawah pimpinan Pak Latief, mampu memberikan wawasan-wawasan yang cukup baik terutama untuk golongan lain.<sup>66</sup>

## **6. KH. Shiddieq Amien: Mengemban Amanat hingga Akhir Hayat**

KH. Shiddieq Amien, yang lebih akrab disapa oleh umat Islam Bandung dengan panggilan Ustadz Shiddiq, adalah Ketua Umum PP. Persatuan Islam yang wafat 31 Oktober 2009. Ustadz Shiddieq memimpin PP. Persatuan Islam menggantikan ketua umum yang lama, KHA. Latief Muchtar, MA karena wafat pada tahun 1997.

KH. Shiddieq Amien adalah generasi muda Persatuan Islam yang tampil memimpin PP. Persatuan Islam, karena ketika beliau wafat umurnya baru mencapai 53 tahun. Dan pada waktu pertama kali menjabat ketua umum PP. Persatuan Islam, KH. Shiddieq Amien masih berumur 41 tahun.

Menurut teman-teman sejawatnya di Muallimien lulusan tahun 1975, Pesantren Persatuan Islam Pajagalan No. 1 Bandung, Ustadz Shiddieq muda dikenal sebagai 'kutu buku' dan penceramah agama yang intens. Sarjana Bahasa Inggris yang diraihinya di Akademi Bahasa Asing di Bandung, ternyata lebih memilih dunia pesantren ketimbang modal keserjanaan bahasa yang dimilikinya untuk melanglang buana. Beliau lebih memilih membesarkan Pesantren Persatuan Islam Cabang Benda Tasikmalaya, tempat beliau lahir dan dibesarkan. Karena pesantren tersebut sesungguhnya merupakan tempat pewarisan ilmu dari ayahnya, KH. Amienullah.

Ustadz Shiddieq Amien yang berwajah putih bersih, biasa berkopiah hitam dan nampak sangat berwibawa. Jika beliau sedang ceramah menjelaskan ajaran Islam dan nilai-nilai kehidupan, bukan saja logika-logikanya yang memukau, tetapi juga dibarengi dengan wawasan pengetahuan Islamnya yang sangat luas. Karenanya, tidak

heran ketika beliau ceramah untuk dua jam di atas mimbar, terasa hanya sebentar. Ceramah minggu pagi yang biasa diselenggarakan di Masjid PP. Persis selama Ustadz Shiddieq memimpin ormas ini, tak kurang seribuan *mustami'* dipastikan memadati lingkungan kantor Persis di ujung jalan Viaduct Bandung itu. Guyonan Ustadz Shiddieq dalam ceramah, sesungguhnya bukan guyonan agar hadirin tertawa dan senang di saat beliau ceramah, tetapi hal itu biasanya untuk menjelaskan ajaran Islam yang jika disampaikan apa adanya, terkadang menyinggung pihak lain, yang sesungguhnya menganut ajaran yang disinggung beliau itu. Misalnya beliau menyatakan bahwa *bid'ah* itu terlarang dalam agama Islam atau menyatakan bahwa meninggalkan shalat lima waktu itu terlarang. Beliau membahaskannya bahwa menyebut ahli *bid'ah* itu bukan merupakan kata-kata yang kasar dan tidak bermaksud menyinggung masyarakat yang melakukan ajaran-ajaran *bid'ah* itu, yang ia tegaskan '*punten*, kata *bid'ah* itu tidak ada bahasa yang lebih lunakya (Sunda: *lemes*, pen.), dan tidak mungkin disebut dengan kata-kata sebagai setengah *bid'ah*, agar terkesan lunak. *Bid'ah* ya *bid'ah*, dan yang melakukan *bid'ah* dalam ibadah *fi al-nâr*. Yang tidak shalat lima waktu maka disebut kafir, karena hadits menyatakan bahwa pembeda antara kafir dan muslim itu adalah meninggalkan shalat. Dan kata kafir ini, kata Ustadz Shiddieq, '*punten teu aya lemesna'* (maaf, tidak ada padanan kata yang lebih lunak, pen.), dan tidak mungkin menyebut orang Islam yang tidak shalat itu sebagai orang setengah kafir, untuk menunjukkan bahasa yang lebih lunakya. Dan tentu saja, mendengar ceramah Ustadz Shiddieq tersebut, siapapun akan termangu puas mendengarnya dan tidak ada yang mengantuk seperti umumnya kebiasaan masyarakat dalam kegiatan keagamaan ini.

Persatuan Islam selama di bawah kepemimpinan KH. Shiddieq Amien, mungkin tidak seprogresif ketika di bawah KHA. Latief Muchtar yang akademisi dan lincah itu, tetapi lebih menitikberatkan pada kemajuan pesantren, yang umumnya di lingkungan Persatuan



Islam, pesantren-pesantren itu dikelola oleh cabang Persis di daerah masing-masing. Dengan cara beliau mengunjungi cabang-cabang dan menyampaikan ceramah, gairah berorganisasi dan memajukan pesantren terlihat keberhasilannya. Moralitas yang ditanamkan Ustadz Shiddieq melalui kunjungan-kunjungan ke daerah sangat berarti dan sangat besar pengaruhnya bagi jamaah Persatuan Islam yang berada di daerah.

Kesibukan menggumuli dunia pesantren yang umumnya jauh dari hiruk-pikuk kehidupan kota, tentu wajah dan wajah Persatuan Islam di bawah kepemimpinan beliau jarang terpublikasi ke media seperti halnya ketika di zaman Ustadz Latief. Namun harus diakui, pesantren-pesantren yang dikelola oleh cabang-cabang Persatuan Islam di daerah muncul ke permukaan dan banyak diminati santri-santri dari berbagai daerah lain, justru pada saat Persatuan Islam dipimpin oleh Ustadz Shiddieq. Pesantren Persatuan Islam Cabang Benda Tasikmalaya, jauh lebih maju dan diminati ribuan santri. Demikian juga pesantren Persatuan Islam di Garut, jauh lebih pesat dibanding sepuluh tahun sebelumnya. Gairah masyarakat menggali al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber ajaran Islam mendapat animo yang besar di lingkungan Persatuan Islam ketika Shiddieq Amien memimpin ormas ini. Hal ini berbanding lurus ketika di zaman KHA. Latief Muchtar memimpin Persis, di mana dunia politik Islam khususnya di lingkungan Persatuan Islam sangat bergairah, bahkan setiap orang ingin menjadi syuhada untuk mengubah keadaan yang lebih baik dan Islami sesuai dengan kaidah-kaidah dan fasilitas kemodernan.

## **F. Tokoh-tokoh di balik Perjuangan Persatuan Islam**

Tokoh-tokoh Persatuan Islam yang mendampingi para tokoh di atas, sebetulnya sangat banyak. Tercatat, misalnya, pada generasi pertama, di samping H. Zamzam, H. Muhammad Yunus dan A. Hassan, adalah KH. Munawar Cholil, Mahmud Aziz, dan TM. Hasbie Ash-Shiddieqy. Munawar Cholil adalah penulis buku yang cukup

dikenal, yang bukunya antara lain adalah "*Kembali kepada Qur'an dan Sunnah*". Mahmud Aziz, bersama-sama A. Hassan, memberikan fatwa-fatwa keagamaan, yang kemudian dikumpulkan dalam buku "Soal-Jawab 4 jilid". Dan TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, anggota majelis ulama Persatuan Islam adalah penulis buku-buku teks keagamaan Islam yang amat dikenal di perguruan tinggi Islam.

Generasi Kedua, di samping M. Natsir dan M. Isa Anshary, tercatat di antaranya KH. Qomaruddin Shaleh, pendiri Universitas Islam Bandung (Unisba), dan KHM. Rusyad Nurdin, sesepuh Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII), dan juga merupakan Ketua Umum DDII wilayah Jawa Barat. Namun yang paling terkenal dan pernah menjadi Ketua Umum PP. Persis adalah Fachruddin al-Kahiri.

Fachruddin al-Kahiri adalah pria kelahiran Padang pada tanggal 17 Agustus 1904. Pendidikan dasar yang diterimanya ialah dari HIS Adabiyah di Padang. Kemudian ia melanjutkan ke MULO di Medan. Ia kemudian merantau ke Jawa dan melanjutkan studinya ke tingkat AMS (SLTA) di Bandung. Selama di kota ini, Fachruddin merasa tertarik dengan kegiatan-kegiatan Persatuan Islam. Bersama-sama M. Natsir ia aktif memajukan organisasi ini, turut berpartisipasi dalam mendirikan lembaga pendidikan Persatuan Islam sekaligus berkenan mengelolanya baik di HIS, Mulo maupun Kweekschool. Di samping itu Fachruddin juga berperan sebagai pimpinan majalah *Pembela Islam* dan pernah menjadi Ketua Umum Persatuan Islam. Pada masa pendudukan Jepang, Fachruddin pernah menjadi tentara PETA, sedangkan pada masa kemerdekaan ia aktif dalam partai politik Masyumi. Berdasarkan hasil Pemilu 1955 ia terpilih sebagai anggota DPRD Jawa Barat. Sebagai seorang ulama, ia selalu aktif dalam perjuangan Islam baik melalui pendidikan maupun tablig-tablig.<sup>67</sup> Perjalanan Fachruddin al-Kahiri hampir seluruh hidupnya diabdikan pada kegiatan Persatuan Islam, hingga beliau meninggal pada tanggal 20 Maret 1979 di Bandung.

Generasi Ketiga, di samping KHE. Abdurrahman, tercatat antara lain tokoh-tokoh seperti: Ust. Abdul Qadir Hassan, putera

A. Hassan, yang memimpin Pesantren Persatuan Islam Bangil Surabaya hingga akhir hayatnya, KHE. Abdullah, dan KHM. Sudibja. Kedua nama terakhir ini selama hidupnya bersama-sama KHE. Abdurrahman membesarkan Pesantren Persatuan Islam Bandung. Sementara Ust. Abdul Qadir Hassan membesarkan Pesantren Persatuan Islam Bangil. Selain ketiga tokoh di atas, tercatat adalah KH.E. Sar'an, tokoh Persatuan Islam yang berdomisili di Jakarta.

Generasi keempat, di samping KHA. Latief Muchtar, MA tercatat pula: KH. Aminullah, yang selama akhir hayatnya memimpin Pesantren Persatuan Islam Benda Tasikmalaya, KH. Syihabuddin, pemimpin dan pengembang Pesantren Persatuan Islam wilayah Garut, KH. Syarif Syukandi, juga mengabdikan diri di Pesantren Persatuan Islam Bandung, mendampingi gurunya, KHE. Abdurrahman dan KHE. Abdullah.

Selain itu, tak bisa dikesampingkan peran dan sumbangsih KH. Yahya Wardi, yang pernah lama memimpin Bidang Garapan Haji. HE. Nasrullah, yang memimpin pesantren Persatuan Islam No. 1 Pajagalan Bandung, selepas ditinggal wafat oleh KHE. Abdullah. KH. Achyar Syuhada bersama-sama KH. Ghozali, keduanya berdomisili dan memimpin cabang Persatuan Islam di wilayah Cianjur. KH. A. Qodir, KH. Usman Sholehuddin, KH. I. Shodikin, dan KH. A. Zakaria, penulis buku *al-Hidayah* 3 jilid, yang ditulis dalam bahasa Arab dan Indonesia, juga adalah tokoh-tokoh sezamannya Ustadz Latief. Mereka saat ini, di samping memimpin pesantren di daerah masing-masing, juga menjadi anggota tetap Dewan Hisbah, suatu lembaga kajian keagamaan Persatuan Islam.

Dan dari kalangan generasi berikutnya, ketika KH. Shiddieq Amien menjadi ketua umum PP. Persatuan Islam, menggantikan KHA. Latief Muchtar, MA, tercatat: Prof. Dr. HM. Abdurrahman, (kini Ketua Umum Persatuan Islam, menggantikan KH. Shiddieq Amien), Ust. H. Deddy Rahman, dan Ust. Gozi Abdul Qadir, cucu A. Hassan yang memimpin Pesantren Persatuan Islam Bangil hingga akhir masa hayatnya.

Demikian pula, tercatat tokoh-tokoh wanita Persatuan Islam yang membidangi hal kewanitaan dan duduk dalam kepengurusan Persatuan Islam Istri, salah satu badan otonom Persatuan Islam, seperti: R. Maryam Abdurrahman, seorang tokoh *Mubalighat* yang berkarakter dan merupakan Ketua Persatuan Islam Isteri yang pertama. Tokoh ini meninggal di tanah suci Mekkah saat melakukan ibadah haji pada tanggal 16 Mei 1956.<sup>59</sup> Selanjutnya tercatat pula Hj. Kiyah, Hj. Yom Maryam, Hj. Romlah Nachrowi, Hj. Chodidjah Muchtar (Ibunda KHA. Latief Muchtar, MA), Hj. Mamah Aceng,<sup>69</sup> Hj. Rukmini, Hj. Tarsiyah, dan HE. Aisyah Wargadinata, Lc., yang pernah lama menjabat sebagai Ketua Persatuan Islam Istri, beserta tokoh-tokoh lainnya seperti; Hj. Ikin (alm., istri dari Ust. Yahya Wardi), Hj. Euis Somantri, Hj. Rokayah Syarief, Hj. Enung Sudibja (putri alm. KHM. Sudibja), Hj. Umu Hani Abdurrahman, dan Hj. Dian Abdurrahman (keduanya, putri alm. KHE. Abdurrahman).

## G. Kesimpulan

Sebagai ulama atau sarjana keagamaan (*religious scholar*), para tokoh Persis mempunyai karakteristik elit keagamaan dan elit kultural yang mempunyai banyak peran untuk membimbing umat mereka dengan bimbingan wahyu Allah Swt.

Selain itu, para tokoh Persis itu pun membuktikan bahwa kaum ulama juga adalah para aktivis, karena mereka secara potensial dapat mengubah dunia. Mereka mempunyai program “Islamisasi” dunia. Nilai-nilai Islam itu dari Allah Swt. Dengan mengikuti Nabi, ulama adalah “agen” Tuhan. Dalam kasus ulama Persis di atas, mereka memandang bahwa dunia harus Islami dan sesuai dengan pandangan Nabi dan para sahabatnya. Dengan begitu, ulama mempunyai idealisme mereka sendiri.

Idealisme ulama, dari kewajiban doktrin yang mereka punyai, adalah Islamisasi kehidupan manusia. Dalam upaya untuk menyejarahkan idealisme tersebut, pandangan dunia, pandangan politik, dan sikap hidup satu generasi ulama dengan generasi

lainnya seringkali berbeda-beda, namun tetap mempunyai sumber yang sama: doktrin Islam. Hal ini terjadi disebabkan perubahan waktu. Kita dapat melihat aksentuasi yang berbeda dari perjuangan ulama Persis dalam sejarah Persis sebagai gerakan modernis di Indonesia. A. Hassan lebih sebagai pemikir keagamaan yang memberi landasan atas doktrin kaum pembaru. M. Natsir dan M. Isa Anshary lebih sebagai pemimpin politik dan juru kampanye Islam di tingkat nasional. E. Abdurrahman lebih sebagai pendidik yang memproduksi generasi ulama Persis. A. Latief Muchtar lebih sebagai organisator yang banyak terlibat dalam wilayah-wilayah masyarakat sipil Indonesia seperti kampus dan kelas menengah Muslim. Dan Shiddieq Amien lebih sebagai da'i yang berpengaruh di masyarakat.

Dari penjelasan di atas, nampaklah, dari kasus para pemimpin Persis, bahwa ulama itu memainkan peran mereka dalam mengislamkan masyarakat mereka untuk semakin mendekati nash-nash utama Islam: al-Qur'an dan as-Sunnah. Peran tersebut adalah peran utama mereka, walaupun peran minor mereka berbeda-beda: ada yang menjadi pemikir, politikus, pendidik, dan sebagainya. Peran-peran minor tersebut nampaknya akan terus berjalan seperti sebuah siklus.

Siklus kepemimpinan di Persatuan Islam tampak seperti itu yang terekam oleh sejarah. KHM. Isa Anshary dan M. Natsir, tahun 1950-1970-an, mewarnai *jihad* Persatuan Islam dengan warna-warna politik Islam yang kental, umat Islam sangat bergairah sehingga setiap individu dari anggota Persatuan Islam siap berjihad melawan kedzaliman kekuasaan. Namun ketika KHE. Abdurrahman memimpin Persatuan Islam hingga tahun 1983, warna-warna Persatuan Islam seakan jauh dari dunia politik. Penguasaan teks keagamaan Islam seperti terdapat dalam kitab kuning, untuk penguasaan tafsir al-Qur'an, hadits dan pemikiran para ulama terdahulu seakan menjadi barometer keunggulan seorang ustadz di lingkungan Persatuan Islam. Dengan demikian, siklus dari sejarah Persatuan Islam yang putarannya tampak pada roda as yang diputar

oleh KHM. Isa Anshari dan KHE. Abdurrahman, terjadi kembali dalam kepemimpinan KHA. Latief Muchtar dan KH. Shiddieq Amien.

Kini tokoh-tokoh Persatuan Islam itu telah wafat dan dipanggil menghadapi Khaliknya, setelah mengemban amanat hingga akhir hayatnya memimpin umat di lingkungan Persatuan Islam. Bagi jamaah Persatuan Islam, wafatnya para pemimpin itu bukan merupakan musibah yang harus diratapi berlebihan seperti dengan cara membanding-banding mereka dengan kepemimpinan dulu, sekarang atau mendatang, melainkan setiap individu khususnya di lingkungan PP. Persatuan Islam dituntut bertanggung jawab memajukan organisasi ini dengan sebaik-baiknya. Kepemimpinan adalah amanat Allah SWT melalui umat, yang setiap saat dan bahkan di akhir hayat akan diminta pertanggungjawabannya di akhirat.

Sepeninggal KH. Shiddieq Amien, tampuk kepemimpinan Persis dilanjutkan oleh Prof. Dr. KH. Maman Abdurrahman, MA. Demikianlah, sejarah memperlihatkan kembali bahwa tradisi pewarisan kepemimpinan di lingkungan Persatuan Islam adalah melalui pejabat sementara ketua umum, yang kemudian dikukuhkan oleh para muktamirin. Hal itu terjadi ketika Ustadz Abdurrahman meninggal, diganti oleh Ustadz Latief. Dan ketika Ustadz Latief Muchtar wafat, diganti oleh Ustadz Shiddieq. Memang begitulah alamiahnya tradisi kepemimpinan dalam Islam, siapa yang lebih tua, dialah yang lebih layak memimpin (*wal ya'ummakum akbarukum*). Tua bukan berarti hanya umur, tetapi tua bermakna punya keilmuan, kematangan emosi, dan penguasaan organisasi yang cukup. Sehingga umat pun dengan rela menyatakan *amin* terhadap semua keputusannya.

-----

## Catatan Kaki:

<sup>1</sup> *Ittiba'* secara literal berarti "mengikuti"; Persatuan Islam menyatakan bahwa umat Islam yang tidak terlatih untuk melakukan ijtihad dapat membuat keputusan tentang perilaku keagamaan berdasarkan fatwa dari mujtahid. Federspiel, Howard, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ph.D. Dissertation, Cornell University, Ithaca, New York, USA, 1990. Yang penulis alami sendiri, apa yang populer definisinya di kalangan Persis adalah "menerima perkataan dari yang mengatakannya dan engkau tahu dari mana asal pengambilannya" (*qabuulu al-qauli al-qail wa anta ta'lamu min aina ma'khudzuhu*).

<sup>2</sup> *Taqlid* artinya mengikuti tanpa bertanya. Definisi populer di kalangan Persis adalah "menerima perkataan dari yang mengatakannya dan engkau tidak tahu dari mana asal pengambilannya" (*qabuulu al-qauli al-qail wa anta la ta'lamu min aina ma'khudzuhu*).

<sup>3</sup> Federspiel, *Persatuan Islam*, h. 183.

<sup>4</sup> Dari kesaksian penulis, pada Muktamar Persis ke-14 untuk Ketua Umum PP Persis Periode 2010-2015 kemarin, Prof. KH. Maman Abdurrahman, yang biasa dipanggil "Ustadz Maman" meraih suara mayoritas mengalahkan kompetitornya, Dr. H. Atip Latiful Hayat, yang notabene lebih bersifat intelektual daripada seorang ulama.

<sup>5</sup> Tamar Djaja, *Riwayat Hidup A. Hassan*, Jakarta: Mutiara, 1980, h. 179.

<sup>6</sup> Wildan, Dadan, *Yang Dai Yang Politikus: Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*, Bandung: Rosda, 1997, h. 146.

<sup>7</sup> Wildan, Dadan, *Sejarah Perjuangan Persis 1923-1983*, Bandung: Gema Syahida, 1995, h. 128.

<sup>8</sup> Wildan, *Sejarah*, h. 57.

<sup>9</sup> Wawancara dengan Ust. Hasanuddin di Markaz Persis Singapura, 29 Juli 2002.

<sup>10</sup> Wildan, *Sejarah*, h. 57.

<sup>11</sup> Federspiel, *op. cit.*, h. 189.

<sup>12</sup> Wildan, *Sejarah*, h. 57 quoting Eman Sar'an in the Pemuda Persis's magazine, *Tamaddun*, No. 1, 1972. This acceptance of religious culture by other Muslims also witnessed and said by K.H. E. Abdurrahman, one of A. Hassan disciples, as quoted by Latief, *op. cit.*, h. 226.

<sup>13</sup> George McT. Kahin, "In Memoriam: Mohammad Natsir (1907-1993)" in *Indonesia*, Cornell University, Ithaca, New York, USA, No. 56 (October), 1993, h. 160.

<sup>14</sup> Federspiel, *op. cit.*, h. 188.

<sup>15</sup> Wildan, *Sejarah*, h. 57.

<sup>16</sup> Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile" in Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford, 1988, h. 279.

<sup>17</sup> Moh. Roem dalam Syafiq Mughni, *Hassan Bandung: Pemikir Islam*

*Radikal*, Surabaya: Bina Ilmu, 1980, h. 82.

<sup>18</sup> *Ibid.*; Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997, p. 36; Akh Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesian (1887-1958)*, Ph.D. Dissertation, Montreal, Canada: McGill University, 1997, h. 105.

<sup>19</sup> Moh. Roem dalam Mughni, *op. cit.*, h. 83.

<sup>20</sup> Wildan, *Sejarah*, h. 57.

<sup>21</sup> Wildan, *Yang Da'i*, h. 8 berdasarkan *Tafsir Qanun Asasi Persatuan Islam*, 1968, h. 8-9.

<sup>22</sup> Federspiel, *op. cit.*, h. 198.

<sup>23</sup> Wildan, *Sejarah*, h. 42-53.

<sup>24</sup> Federspiel, *op. cit.*, h. 198.

<sup>25</sup> Wildan, *Yang Da'i*, h. 11.

<sup>26</sup> Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore: Oxford University Press, 1973, h. 149.

<sup>27</sup> Roem dalam Mughni, *op. cit.*, h. 82.

<sup>28</sup> Van Bruinessen, *Rakyat Kecil*, h. 92.

<sup>29</sup> Federspiel, *op. cit.*, h. 186.

<sup>30</sup> *Ibid.*, h. 120.

<sup>31</sup> Wildan, *Sejarah*, h. 57.

<sup>32</sup> Federspiel, *op. cit.*, h. 86.

<sup>33</sup> Effendy, Bahtiar, *Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia*, Ph.D. Dissertation, the Ohio State University, 1994, h. 76-7.

<sup>34</sup> Federspiel, *op. cit.*, 198.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>37</sup> Kahin, Audrey R. and Kahin, George McT., *Subversi Sebagai Politik Luar Negeri: Menyingkap Keterlibatan CIA di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1997, h. 54-5.

<sup>38</sup> Federspiel, *op. cit.*, 196.

<sup>39</sup> Atip Latiful Hayat dalam Wildan, *Yang Dai*, h. xii.

<sup>40</sup> Wildan, *Yang Dai...*, 92, 126, 145, and 157.

<sup>41</sup> A. Hassan, *Terjemah Bulûgh al-Marâm*, Bandung: CV. Diponegoro, 1982.

<sup>42</sup> Roebaie Widjaya dalam: *Hujjat al-Islâm*, Bandung: Majalah Persatuan Islam, 1956 h. 35-36.

<sup>43</sup> Deliar Noer, *op. cit.* h. 90.

<sup>44</sup> Dudung Abdurrahman, *op. cit.* h. 49.

<sup>45</sup> *Ibid.* h. 50.

<sup>46</sup> *Ibid.*



<sup>47</sup> Federspiel, *op. cit.*, h. 28.

<sup>48</sup> Lihat misalnya surat “Hamka kepada M, Natsir,” dalam: *Islam sebagai Dasar Negara, Pidato Moh. Natsir dalam Sidang Pleno Konsituante*, tanggal 12 Nopember 1957. Jakarta: Diterbitkan Pimp. Fraksi Masyumi, 1957, h. ii., sebagai berikut:

**Kepada saudaraku M. Natsir:**

Meskipun bersilang keris di leher  
 Berkilat pedang di hadapan matamu  
 Namun yang benar kau sebut djuga  
 Tjita Muhammad biarlah lahir  
 Bongkar apinya sampai bertemu  
 Hidangkan di atas persada nusa  
 Djibril berdiri sebelah kananmu  
 Mikail berdiri di sebelah kiri  
 Lindungan Ilahy memberimu tenaga  
 Suka dan duka kita hadapi  
 Suaramu wahai Natsir, suara kaummu  
 Kemana lagi, Natsir, kemana kita lagi  
 Ini berdjuta kawan sefaham  
 Hidup dan mati bersama-sama  
 Untuk menuntut Ridla Illahy  
 Dan akupun masukkan!  
 Dalam daftarmu...

**Hamka**

Bandung, 13 Nopember 1957.

<sup>49</sup> Badri Khaeruman, “Mengenang Jasa M. Natsir”, dalam *Suara Kampus IAIN SGD*, Bandung: edisi XV, 23 Pebruari 1993.

<sup>50</sup> Kahin, *op. cit.*, h. 165.

<sup>51</sup> Abu Bakar, *Sejarah Hidup KHA. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*, Jakarta: Panitia buku peringatan alm. KHA. Wahid Hasjim, 1957 hlm. 219-220.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> M. Isa Anshary, *Mujahid Da'wah*, Bandung: CV. Diponegoro, 1984 h. 311-312.

<sup>54</sup> Atip dalam Wildan, *ibid.*, h. xiv.

<sup>55</sup> Mughni, *op. cit.*, 112.

<sup>56</sup> Kahin dan Kahin, *op. cit.*, p. 54-5. Joseph R. Mc Carthy dikenal sebagai Senator dari Partai Republik Amerika Serikat pada tahun 1950an yang sangat anti-komunis. Lihat Goenawan Mohamad, *Catatan Pinggir*, 3, Jakarta: Grafiti, 1991, h. 9-10.

<sup>57</sup> Lihat kolom Renungan Tarikh dalam majalah *Risalah: Sekelumit Riwayat*

*Hidup KHE. Abdurrahman*. No. 231 Th. XXI/Julai 1983. Tulisan ini tampaknya ditulis oleh Uts. H. Deddy Rahman, putra tokoh ini, yang juga tokoh Persatuan Islam saat ini.

<sup>58</sup> Asep S. Muhtadi, makalah: "Kyai dan Politik Pembaharuan: Kasus Persatuan Islam," tidak dipublikasikan, Semarang, 1408 H. h. 11.

<sup>59</sup> Lihat makalah Latief Muchtar: *Konstrubusi Pemikiran dan Perjuangan KHE. Abdurrahman bagi Jam'iyah Persatuan Islam*, Bandung: 1997 h. 3.

<sup>60</sup> Federspiel, *op. cit.*, 123.

<sup>61</sup> Lihat Drs. H. Iman Sudarwo Padmosugondo, *Lima Undang-undang Bidang Pembangunan Politik*, Surabaya: Indah, 1988, h. 146-155.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Anwar Harjono, "K.H. Abdul Latief Muchtar: Ulama yang Tawadhu' dan Pemimpin yang Gigih" dalam Latief, *op. cit.*, h. xx. Latief diafirmasi sebagai anggota DPR RI dengan Keputusan Presiden Nomor 250/M Tahun 1997. *Republika*, an Indonesian national daily newspaper, Selasa 14 Oktober 1997, p. 2.

<sup>64</sup> Lihat artikelnnya "Ustadz Latief dan Kang Jalal", dalam *H.U. Pikiran Rakyat*, Bandung: Senin, 20 Oktober 1997.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Lihat Tabloid *Hikmah*, Bandung: Edisi Minggu III, Oktober 1997, h. 15.

<sup>67</sup> Lihat artikel; "Mengenang Amal Perjuangan Fachruddin al-Qahieri", dalam *Istiqamah*, No. 16, April 1979 h. 5.

<sup>59</sup> Lihat, *Hujjatul Islam*, Bandung: Majalah Persatuan Islam, 1956, h. 33-34.

<sup>69</sup> Lihat Lies M. Marcoes Natsir, "Profil Organisasi Wanita Islam Indonesia: Studi Kasus Persistri", dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 1993, h. 95.

## DAFTAR PUSTAKA

- A. Latief Muchtar, *Gerakan Kembali ke Islam*, Bandung: Rosda, 1998.
- Ayubi, Nazih N., *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London-New York: Routledge, 1995.
- Encyclopedia of the Modern Middle East*, edited by Reeva S. Simon, Philip Mattar, and Richard W. Bulliet, 1996, (Vol. IV, p. 1822, “*UlamÉ*”, Denise A. Spellberg).
- Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 1993.
- Esposito, John L. (ed.), *Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, 4 vols. New York, 1995.
- Federspiel, Howard, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ph.D. Dissertation, Cornell University, Ithaca, New York, USA, 1990.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Illionis: The Free Press of Glencoe, 1960.
- Geertz, Clifford, “The Javanese Kijaji: The Changing Role of A Cultural Broker”, in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. II, The Hague: Mouton & Co., 1959-1960.
- Gibb, H.A.R. and Kramers, J.H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1953.
- Gilsenan, Michael, *Recognizing Islam: An Anthropologist Introduction*, London & Sydney: Croom Helm, 1982.
- Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1987.
- Humphreys, R. Stephen, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, revised edition, London-New York: I.B. Tauris & Co. Ltd., 1995.
- INIS Newsletter*, Leiden University, the Netherlands, vol. IV, 1991.
- Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan, 1991
- John M. Echols and Hassan Shadily, *Kamus Indonesia-Inggris: An Indonesian-English Dictionary*, 3<sup>rd</sup> edition, Jakarta: Gramedia, 1998.
- Kahin, George McT., “In Memoriam: Mohammad Natsir (1907-1993)” in *Indonesia*, Cornell University, No. 56 (October), 1993.
- Kahin, Audrey R. and Kahin, George McT., *Subversi Sebagai Politik Luar Negeri: Menyingkap Keterlibatan CIA di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1997.

- Mahayudin Hj. Yahaya, *Ensiklopedia Sejarah Islam*, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1989.
- Mottahedeh, Roy P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, 4 vols., John L. Esposito (ed.), New York, 1995, art. "Sunni 'UlamÉ" (Vol. IV, p. 259 by Iftikhar Zaman).
- Pijper, G. F., *Studiën Over de Geschiedenis van de Islam in Indonesië 1900-1950*, Leiden: E.J. Brill, 1977.
- Pikiran Rakyat*, national daily newspaper, Selasa 14 Oktober 1997, p. 22.
- Republika*, national daily newspaper, 10 May 1997, p. 6.
- Republika*, national daily newspaper, Selasa 14 Oktober 1997, p. 2.
- Syafiq Mughni, *Hassan Bandung: Pemikir Islam Radikal*, Surabaya: Bina Ilmu, 1980.
- Tamar Djaja, *Riwayat Hidup A. Hassan*, Jakarta: Mutiara, 1980.
- The Concise Encyclopaedia of Islam*, London: Stacey International, 1989, p. 407.
- Turner, Bryan S., *Religion and Social Theory*, London: Sage Publications, 1991.
- Van Bruinessen, Martin, "State-Islam relations in contemporary Indonesia: 1915-1990", in C. van Dijk and A.H. de Groot (eds.), *State and Islam*, Leiden, 1995.
- Van Bruinessen, Martin, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, translated into Indonesian by Farid Wajidi, Yogyakarta: Bentang, 1998, p. 180.
- Wildan, Dadan, *Sejarah Perjuangan Persis 1923-1983*, Bandung: Gema Syahida, 1995.
- Wildan, Dadan, *Yang Dai Yang Politikus: Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*, Bandung: Rosda, 1997.



Bab  
VI

## Pemikiran di Bidang Akidah dan Syari'ah

Persatuan Islam meletakkan pemikiran keagamaannya yang memperlihatkan corak puritan, yakni paham pemurnian Islam. Pemahaman keislaman yang bercorak purifikasi ini kemudian memunculkan sikap yang sebaliknya dari sebagian kaum muslimin di Indonesia, yakni pemahaman keislaman yang bercorak kultural, yang lebih dikenal dengan Islam tradisional. Mereka mempertahankan tradisi-tradisi yang diwarisi dari para ulama terdahulu, di sekitar pandangan-pandangan dan metode berpikir para ulama yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh klasik<sup>1</sup>

Pemikiran keagamaan yang diperlihatkan oleh Persatuan Islam, dengan corak purifikasinya ini selalu menginginkan segala sesuatu yang menyangkut Islam betul-betul murni, tak terkecuali dalam hal metode pemahaman ajaran Islam. Itu sebabnya, Persatuan Islam melandaskan pemahaman keagamaannya secara ketat pada *nash-nash* al-Qur'an dan Hadits. Persatuan Islam menggunakan pendekatan rasional karena menganggap bahwa, kebenaran rasio bersifat nisbi, sedangkan kebenaran al-Qur'an bersifat mutlak. Sesuatu yang nisbi pasti tidak dapat menjangkau yang mutlak. Rasionalisasi yang digunakan paling jauh sebatas *istidlâl*, dalam rangka memahami teks-teks ajaran dari al-Qur'an dan Hadits. Jadi tetap masih bercorak tekstual-normatif.

Bagi Persatuan Islam, setiap pengamalan ajaran Islam khususnya dalam hal ibadah *mahdhah* haruslah sesuai dengan contoh yang diberikan oleh Rasulullah SAW. Sedangkan yang di luar itu disebut *bid'ah*. Karena itu, pengamalan ajaran Islam yang terbaik adalah Islam yang diamalkan oleh Rasulullah SAW. Dan masyarakat masa Nabi merupakan model terbaik bagi masyarakat Islam yang dicita-citakan di masa modern dewasa ini.

Itu sebabnya, pembahasan tentang *bid'ah*, *khurafat* dan *tahayul*, yakni pembahasan dalam kerangka akidah dan syari'ah mendapat porsi yang cukup luas, melebihi yang lainnya. Di sini Persatuan Islam sejak berdirinya hingga dewasa ini, pemikiran keagamaannya masih memperlihatkan pada tahap pemahaman doktrin-doktrin Islam yang bergumul dengan nilai-nilai lokal. Visi pemikiran keislaman dalam rangka memurnikan ajaran Islam yang diperlihatkan oleh Persatuan Islam seperti demikian, berawal dari anggapan bahwa salah satu faktor yang menyebabkan umat Islam menjadi lemah karena akidah umat Islam yang tidak bersih. Di lain pihak, pernyataan Imâm Malîk yang menyatakan:

لا يصلح امر هذه الأمة إلا بما صلوحا به اولها

“persoalan umat Islam tidak dapat diselesaikan, kecuali dengan penyelesaian *al-Qur'an* dan *Hadits*, yang dulu pernah membawa umat Islam jaya”, sangat diyakini kebenarannya oleh komunitas Persatuan Islam.<sup>2</sup>

Maka dengan pendekatan tekstualitas-normatif tersebut, Persatuan Islam berusaha menjelaskan Islam secara hitam-putih, sehingga terlihat mana ajaran Islam dan mana yang bukan ajaran Islam, yang sekurang-kurangnya menurut pemikiran keagamaan Persatuan Islam.

Itu sebabnya, ketika mengurai tentang akidah Islamiyah, kalangan ulama Persatuan Islam maupun para cendekiawannya pada umumnya banyak menentang kepercayaan umumnya umat Islam kalangan tradisionalis, yang masih diselimuti kepercayaan

awal nenek moyang bangsa ini.

Dari sekian banyak buku yang beredar di kalangan Persatuan Islam, baik yang ditulis oleh ulama-ulama Persatuan Islam sendiri maupun ulama yang sepaham dengan pendapat Persatuan Islam, di antaranya adalah buku *Parasit Aqidah*, yang ditulis oleh Ahmadin El-Marzedeq, salah seorang ustadz di Pesantren Persatuan Islam, Pajagalan Bandung. Buku ini membahas sekira 150 tema di sekitar persoalan teologi yang dianggap menghantui kepercayaan umat Islam kepada Allah SWT. Pembahasan materi yang ada dalam buku ini dinilai sangat sistematis, dimulai dari latarbelakang timbulnya suatu kepercayaan, kemudian kaitannya dengan umat Islam mempercayainya serta pandangan-pandangan ilmiah tentang kepercayaan tersebut, yang didukung oleh argumentasi ayat al-Qur'an maupun Sabda-sabda Nabi, sebagaimana umumnya paham keagamaan Persatuan Islam. Itu sebabnya buku ini tampak banyak diminati khususnya oleh kalangan Persatuan Islam, karena terbukti telah mengalami beberapa kali cetak ulang. Terlebih buku ini menjadi salah satu sumber referensi dalam bidang studi tauhid di pesantren-pesantren Persatuan Islam, di samping buku Tauhid yang ditulis oleh A. Hassan.

Demikian pula pembahasan mengenai syari'ah yang penting diungkap adalah bagaimana Persatuan Islam meletakkan ajarannya yang menetapkan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber ajaran Islam, sehingga jika suatu ajaran itu tidak dapat dirujuk pada kedua sumber ajaran Islam tersebut, maka Persatuan Islam menganggap ajaran itu bukan dari Islam. Jika ajaran itu berkaitan dengan ibadah, maka disebut *bid'ah*. Sementara ajaran itu berkaitan dengan akidah atau kepercayaan, yang tidak bisa dirujuk pada al-Qur'an dan al-Sunnah, karena tidak ada, maka ajaran itu disebut *khurafat* dan *takhayul*, yakni suatu kepercayaan yang bertentangan dengan akidah Islamiyah.

Karena itu pembahasan pada bab ini difokuskan pada tema-tema tersebut dan masalah yang terkait didalamnya, sekalipun harus

terjebak pada jargon dikhotomi Islam tradisional dan Islam modernis yang puritan, demi menemukan ajaran Islam yang sebenar-benarnya ajaran.

### **A. Konsepsi tentang Wali dalam Kaitannya dengan Tawassul**

Secara kebahasaan, seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an, Hadits pembicaraan orang Arab, *tawassul* artinya mendekat (*taqarub*) kepada yang dituju dan mencapainya dengan keimanan yang kuat.

Dalam praktiknya, *tawassul* itu adalah berdoa dengan menggunakan perantara (*wasilah*), baik berupa orang maupun benda.

Yang dipersoalkan oleh Persatuan Islam dalam bertawassul ini adalah penggunaan perantara misalnya Nabi, wali atau orang-orang 'alim yang telah meninggal dunia. Karena yang telah meninggal itu sama sekali tidak bisa berbuat apa-apa bahkan telah hilang ditelan bumi. Apalagi bertawassul dengan memakai benda, hal ini sama sekali tidak bisa dimengerti oleh akal sehat. Lain persoalannya jika orang yang dijadikan perantara itu masih hidup.

Itu sebabnya, dengan menggunakan gaya bahasa fiqh, A. Hassan menyatakan bahwa pada zaman shahabat memang pernah ada *tawassul*, tetapi dilakukan kepada orang yang masih hidup supaya mendoakan atau ia diajak berdoa bersama-sama, seperti pernah terjadi pada saat Umar Ibn Khaththab bertanya kepada Abbas paman Nabi, maka Abbas pun berdoa kepada Allah agar diturunkan hujan.<sup>3</sup> Jika seseorang boleh minta kepada Allah dengan perantaraan orang lain karena berkahnya, maka berarti boleh bertawassul kepada ka'bah atau barang lain karena ia mempunyai berkah. Dengan demikian apa bedanya dengan cara berdoa orang-orang Jahiliyah yang meyakini keberkatan berhala-berhala.<sup>4</sup>

Sebagai bandingan, pandangan A. Hassan di atas tampak berkesesuaian yang dikemukakan oleh Muhammad Nashir al-Din al-Albani,<sup>5</sup> yang menyatakan bahwa dalam persoalan *tawassul* ini kebenaran berada pada pihak yang melarang *tawassul* dengan



mahluk. Kami tidak melihat adanya dalil yang *shahih* yang dapat dijadikan dasar bagi orang-orang yang membolehkannya. Dan untuk itu kami minta agar mendatangkan *nash* yang *shahih* dan tegas dari al-Qur'an maupun al-Sunnah yang menyebutkan dibolehkannya *tawassul* dengan mahluk. Mereka sama sekali tidak akan mendapatkan satu pun dalil *shahih* yang menguatkan pendapat mereka, kecuali beberapa *syubûhat* dan rekaan-rekaan belaka. Semua doa yang disebutkan dalam al-Qur'an, tidak ada satu pun yang menyebutkan tentang *tawassul* dengan kemuliaan, kehormatan, hak atau kedudukan suatu mahluk.

Lebih lanjut, Muhammad Nashîr al-Dîn al-Albani mengemukakan contoh ayat, antara lain Allah SWT berfirman, mengajarkan dan membimbing umat Islam dalam berdoa, sebagai berikut:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا  
حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لِآ طَاقَةِ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا  
وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

“Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami apabila kami lupa atau kami bersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagai mana Engkau bebankan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maafilah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir” (QS. al-Baqarah: 286).

Dan banyak lagi berbagai ayat doa Qur'ani lainnya yang senada dengan ayat di atas.<sup>6</sup> Sebagian di antaranya adalah doa-doa yang memang diajarkan Allah, yang seharusnya umat Islam berdoa dengannya, dan sebagian lainnya mengisahkan tentang doa-doa

yang dipanjatkan oleh sebagian para Nabi dan Rasul atau sebagian hamba Allah. Di dalam doa-doa tersebut tampak jelas tidak adanya *tawassul* yang *bid'ah* itu.

Nashîr al-Dîn al-Albani<sup>7</sup> kemudian mengkritik penggunaan dalil yang salah mengenai kebolehan *tawassul* ini. Seperti penggunaan riwayat 'Umar Ibn al-Khaththâb ketika berdoa dalam shalat Istisqa yang ber-*tawassul* dengan kemuliaan 'Abbas Ibn 'Abd al-Muthalib. Dalam ucapan Umar: "*Kami dahulu bertawassul kepadaMu dengan Nabi kami ... Dan sekarang kami bertawassul kepadaMu dengan paman Nabi kami*", terdapat perkataan yang dibuang (*makhdzûf*) yang harus ditentukan. Untuk menentukan perkataan yang dibuang ini terdapat dua kemungkinan:

- a. Kami dahulu bertawassul kepada-Mu dengan (kehormatan) Nabi kami, dan sekarang kami bertawassul kepada-Mu dengan (kehormatan) paman Nabi kami.  
Pendapat ini sesuai dengan pendapat yang membolehkan berta-wassul.
- b. Kami dahulu bertawassul kepada-Mu dengan (doa) Nabi kami, dan sekarang kami bertawassul kepada-Mu dengan (doa) paman Nabi kami.

Pendapat ini dipegangi oleh Nashîr al-Dîn al-Albani, yang berpegang kepada cara-cara para shahabat bertawassul dengan melalui Nabi SAW. Misalnya, dalam riwayat disebutkan bahwa jika terjadi kemarau para shahabat berkumpul tanpa Nabi SAW kemudian mereka berdoa kepada Allah dengan mengucapkan: "*Ya Allah, dengan NabiMu Muhammad, dan dengan kehormatannya di sisiMu serta kedudukannya di sisi-Mu, turunkanlah hujan kepada kami*". Atau mereka mendatangi Nabi SAW dan meminta kepada beliau agar sudi berdoa kepada Allah untuk mereka. Lalu atas permintaan itu Nabi SAW mengabdulkan, kemudian beliau berdoa kepada Allah dan merendahkan dihadapan-Nya sehingga diturunkanlah hujan untuk mereka.

Sedangkan mengenai yang pertama tidak pernah ada sama sekali dalam Sunnah Nabi dan tidak termasuk dalam perbuatan para shahabat tak seorang pun dapat mendatangkan dalil yang menjelaskan bahwa cara bertawassul para shahabat adalah dengan menyebutkan di dalam doa mereka nama Nabi SAW, meminta kepada Allah dengan hak dan kemuliannya di sisiNya. Bahkan yang banyak ditemukan dalam kitab-kitab Hadits adalah cara yang kedua. Disebutkan bahwa cara para shahabat bertawassul dengan Nabi SAW adalah dengan mendatangnya dan meminta kepada beliau secara langsung agar berdoa untuk mereka kepada Allah. Mereka bertawassul kepada Allah dengan Rasulullah SAW, bukan dengan lainnya. Ini sesuai dengan petunjuk al-Qur'an:

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ  
الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا

*“Sesungguhnya apabila mereka ketika menganiaya dirinya datang kepadamu, lalu memohon kepada Allah, dan Rasul pun memohonkan ampun untuk mereka, tentu mereka mendapati Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.”* (QS. al-Nisa: 64).

Pandangan dan keyakinan inilah yang diyakini benarnya oleh paham keagamaan Persatuan Islam. Sehingga dalam sekian banyak fatwanya, ulama Persatuan Islam menganggap musyrik hukumnya bagi siapa saja yang meminta kepada siapapun orangnya, setingkat Nabi atau Wali yang telah meninggal dunia. *Tawassul* hanya bisa dibenarkan kepada yang diminta sebagai perantara itu dikala masih hidup.

## **B. Konsepsi tentang Qadhâ dan Qadar.**

Persoalan lain yang sempat menjadi diskusi hangat di kalangan Persatuan Islam adalah tentang *qadar* Allah. Kalangan ulama Persatuan Islam melihat *qadar* sebagai suatu masalah klasik

yang timbul bukan saja dari agama, tetapi seandainya agama tidak membahasnya, maka akal manusia pun mesti mencarinya atau mempersoalkannya.<sup>8</sup> Oleh karena itu menurut A. Hassan, persoalan ini dapat dijelaskan melalui dua dalil, al-Qur'an dan akal pikiran. Berdasarkan dalil al-Qur'an dan diperkuat Hadits Nabi, kita wajib percaya kepada *qadar*. Firman Allah:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا

*“Tiada suatu bencanapun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh al-Mahfûzh) sebelum Kami menciptakannya” (QS. al-Hadid, 57: 22).*

Sabda Nabi:

كَتَبَ اللَّهُ مُقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

*“Allah telah menentukan semua nasib makhluk sebelum Ia menjadikan langit dan bumi” (HR. Muslim).*

Ayat-ayat dan Hadits seperti tersebut di atas menerangkan bahwa semua yang telah, sedang dan akan terjadi itu telah ditulis dan ditentukan oleh Allah. Akan tetapi dalil-dalil tersebut tidak menunjukkan bahwa manusia tidak perlu ikhtiar. Kalau manusia tidak punya ikhtiar tentu tidak akan ada siksa neraka. Dalam firman Allah pada ayat lain juga dikatakan bahwa semua yang jahat dan baik merupakan *qadar* Allah, tetapi manusia diberi hak/kemampuan untuk memilih antara yang baik dan buruk itu. Orang yang berbuat baik akan mendapat pahala dan orang yang berbuat jahat akan disiksa, tetapi Allah tidak menganiaya dalam memberikan balasan itu.<sup>9</sup>

Masalah *qadar* ini, kata A. Hassan, tidak akan bisa dipecahkan oleh akal pikiran dan hanya bisa selesai dengan dasar agama (keyakinan). Akal makhluk tidak dapat mengambil keputusan tentang *qadar* Allah, tetapi karena agama menyuruhnya untuk percaya kepada Allah, maka kita pun percaya. Sebagaimana Allah menyuruh

mengerjakan sesuatu kewajiban, maka kita mengerjakannya. Hal-hal yang dirasa bertentangan dengan pikiran, kita serahkan kepada Allah, karena kita mengakui bahwa akal manusia sangat terbatas dalam masalah ini.<sup>10</sup> M. Natsir mempunyai pandangan yang agak berbeda dengan A. Hassan. Menurutnya, bahwa kekuasaan Allah itu amat luas dan tak terbatas, sehingga ada yang dapat dijangkau oleh akal dan ada yang tidak terjangkau. Namun dalam praktiknya, Tuhan selamanya akan memberikan kekuasaannya menurut kemampuan akal kita. Dalam hal ini M. Natsir,<sup>11</sup> mengutip sabda Nabi yang menyatakan:

تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته

“Berpikirlah kamu tentang makhluk Allah dan janganlah berpikir tentang zat-Nya”.

Namun demikian, diyakini bahwa persoalan *qadhâ* dan *qadar* bagian dari kemahaesaan Allah dalam arti yang sesungguhnya. Diyakini pula bahwa *taqdir* Allah menjelma dalam hukum alam (*sunatullâh*) atau hukum sebab-akibat yang pasti berlaku, termasuk di dalamnya kebebasan berkehendak dan berbuat bagi manusia (*free will and free act*). Sejalan dengan pandangan di atas adalah pandangan yang dikembangkan Muhammad ‘Abduh yang berkeyakinan bahwa manusia memiliki *ikhtiar* dan *kasab*. Akan tetapi mereka juga tetap meyakini bahwa perbuatan manusia itu adalah ciptaan Allah.<sup>12</sup> Konsep ini pada gilirannya membebani manusia untuk mempertanggungjawabkan amal perbuatannya di sisi Allah.

### C. Konsepsi tentang *Khurafat* dan *Tahayul*.

*Khurafat* ialah, “Satu ketentuan, caranya seperti cara upacara agama, ada ketentuan waktu dan tempatnya yang tidak diatur oleh akal, seperti membuat sesajen setiap malam Selasa atau Jum’at, tidak ada yang mengatakan hukumnya itu sunnat atau wajib, pelakunya tidak mengharapkan ganjaran atau menghindarkan adzab Tuhan,

tetapi takut dari sesuatu yang ghaib, tidak berdasarkan akal atau dalil dari al-Qur'an dan Hadîts”.

Sedangkan yang dimaksud dengan *tahayyul* atau hayyal ialah, “Gambaran dalam pikiran yang dasarnya kira-kira atau sudah menjadi kebiasaan nenek moyang. *Khurafat*, nama satu orang yang mahir mendongengkan yang bukan-bukan terutama lelakon Jin. Dan di kalangan orang Islam, di negeri kita, dimaksudkan sesuatu yang menyangkut yang ghaib, dasarnya kira-kira atau kebiasaan nenek moyang”.<sup>13</sup>

Kritik terhadap perilaku *khurafat* dan *takhayul* yang berdimensi *syirk* itu, Persatuan Islam menyatakan bahwa perbuatan atau keyakinan yang demikian bertentangan dengan tauhid, yang seharusnya hanya tertuju kepada Allah semata-mata. Dan dalam soal tauhid, Islam tidak mengenal kompromi dengan kepercayaan lain. Misalnya kepercayaan terhadap benda-benda keramat (*jimat*) yang konon dihuni oleh roh dan makhluk halus, jika tidak dipuja melalui sesajen, akan mendatangkan bahaya. Atau kepercayaan lainnya yang sejenis dan masih banyak diyakini oleh umat Islam di Indonesia. Karena kepercayaan-kepercayaan demikian, sesungguhnya merupakan kepercayaan Animis, yakni kepercayaan kuno bangsa Indonesia.<sup>14</sup>

Nurcholish Madjid, dalam kapasitasnya sebagai intelektual muslim, memberikan ilustrasi bagaimana tindakan seorang Animis ketika berhadapan dengan suatu penyakit dan pengobatannya. Dalam pandangan seorang Animis, suatu penyakit tidaklah dilihat apa sebenarnya penyakit itu, sebab-sebabnya, dan kemungkinan cara penyembuhannya. Penyakit, baginya, langsung dihubungkan dengan roh, atau sukma. Penyakit adalah pengaruh roh jahat. Oleh karena itu, pengobatan satu-satunya untuk segala penyakit ialah yang bersifat ruhani, baik untuk mengusir roh jahat tersebut atau membujuknya supaya pergi, atau meminta pertolongan roh lainnya yang baik. Jadi, mengobati penyakit pun merupakan praktik keagamaan. Sungguh, tidak ada satu kegiatan manusia pun yang

lepas dari lingkaran keagamaan. Tingkah laku manusia selalu dirangkaikan dengan ritual atau upacara keagamaan: umpamanya, memulai bercocok tanam, membuka saluran air, mengetam, dan seterusnya. Sisa praktik itu – sebagaimana disinggung di muka masih kita saksikan sampai sekarang ini.<sup>15</sup> Bahkan pelakunya bukan masyarakat yang awam dan tinggal di pinggir-pinggir hutan, melainkan orang-orang yang berlatar belakang pendidikan tinggi dan tinggal di kota-kota besar. Karena itu bentuk-bentuk ritualnya pun bergeser, misalnya ketika memulai pembangunan gedung-gedung, membuka usaha agar selalu sukses, maka diadakan *selamatan* meminta izin kepada roh dan nenek moyang melalui bacaan-bacaan berdimensi Agama. Demikian pula tergambar, bagaimana rukuhnya seorang pejabat tinggi berhadapan dengan dukun, sang penakluk roh, meminta petunjuk agar jabatannya naik, minimal tidak dipindahkan kepada orang lain.

Kaitannya dengan kepercayaan Animis tersebut yang masih terus yakini oleh sebagian umat Islam itu, selanjutnya Nurcholish Madjid<sup>16</sup> menyatakan bahwa yang penting kita perhatikan dalam sikap Animis itu ialah bahwa, baginya, tidak ada benda sebagai benda murni. Karena itu, seorang Animis tidak mungkin mendekati benda sebagai benda. Di balik bentuk lahir benda itu, dia akan mencari arti spiritualnya: apakah benda itu mendatangkan kutukan atau membawa keber-untungan. Maka ia tidak akan mengerti benda itu menurut hakikat materialnya, apalagi menaklukkan dan menggunakannya, sebagaimana kelaziman abad sekarang ini. Jadi sebenarnya, bagi seorang Animis, semua benda dan kegiatan keseharian ditentukan oleh resep-resep keagamaan. Tidak satu bagian pun yang dibiarkan dipecahkan oleh manusia sendiri dengan kreativitas berpikirnya.

Sekarang Islam datang dengan ajaran tauhidnya yang tidak kenal kompromi itu. Dengan tauhid, seorang Animis diajari untuk melihat benda-benda ini sebagaimana adanya, dia dapat mendekatinya sebagai benda obyektif, dapat memahaminya, dapat

menggunakan dan menguasainya. Bagaimana dia mendekati benda itu, sangat banyak bergantung kepada kecerdasannya, tidak kepada ketekunannya melakukan upacara-upacara keagamaan. Maka dengan tauhid itu, terjadi proses sekularisasi besar-besaran pada diri seorang Animis. Semua benda yang semula dipuja, dan karenanya mengandung nilai akhirat, spiritual atau agama, sekarang ia campakkan ke bumi, dan dipandanginya sebagai tidak lebih daripada benda duniawi belaka. Benda-benda itu, dengan demikian, diduniawikan atau disekularisasikan. Sekarang ia mendekati benda tersebut dengan kapasitasnya sendiri selaku manusia, makhluk berpikir. Ia memikirkan benda tersebut: kejadiannya, hukum-hukumnya, dan cara menguasai atau menggunakannya. Dalam kegiatan berpikir itu, ia tidak bergantung kepada upacara-upacara keagamaan lagi: ia bebas. Dan pengetahuannya tentang benda itu pun adalah pengetahuan bebas, berdiri sendiri, di luar masalah-masalah spiritual.

Kritik-kritik Persatuan Islam di sekitar kepercayaan yang dinilai *khurafat* dan *tahayul* tersebut, seperti dalam upacara-upacara sosial yang berdimensi spiritual keagamaan, adalah dalam upacara kematian.

Salah seorang ulama Persatuan Islam menulis: “Selamatan waktu terjadinya kematian, di kalangan umat Islam hingga saat ini masih sangat kuat. Tradisi ini dikenal dengan nama selamatan *Nyusur Tanah*, selamatan *Niga Hari*, selamatan *Empatpuluh Hari*, selamatan *Seratus Hari*, dan selanjutnya diteruskan dengan selamatan ulang tahun kematian. Tradisi upacara kematian seperti ini, menurut para ahli sejarah berasal dari agama Hindu.”<sup>17</sup>

Di kalangan orang yang beragama Hindu, sesuai dengan kepercayaannya, bila ada yang mati, mayatnya dibakar atau dibuang ke hutan. Di samping itu oleh keluarganya dilepaskan seekor Sapi atau kerbau ke hutan.

Kepercayaan mereka sewaktu-waktu dapat berubah menurut jalan pikiran mereka penganut Hindu, misalnya, kerbau yang biasa



untuk korban itu dilepas hidup-hidup ke hutan dirubah menjadi disembelih dahulu dan dilempar bersama-sama ke hutan atau ke laut untuk menolak bahaya, seperti dalam upacara ruatan dan lain sebagainya.

#### **D. Konsepsi tentang Syirk dalam Kaitannya dengan Sumpah dan Menghormat Bendera**

Dalam memelihara dan memperkuat keimanan dan kepercayaan kepada Allah, salah satu perbuatan yang harus di jauhi oleh setiap muslim adalah *syirk*. A. Hassan<sup>18</sup> memberikan contoh perbuatan *syirk* sebanyak 23 macam, yang masing-masing menjadi indikasi ketidakmurnian iman seseorang. Ke-23 contoh *syirk* itu sebagai berikut:

1. Menyembah berhala, binatang, kayu, batu dan lain-lain.
2. Minta pertolongan kepada manusia, binatang, pohon dan sebagainya dalam urusan ghaib.
3. Takut kepada sesuatu, seseorang dalam urusan ghaib sebagaimana takutnya kepada Allah.
4. Menyembelih karena selain Allah.
5. Bersumpah dengan nama lain selain Allah.
6. Menerima keputusan guru-guru, ulama-ulama dalam urusan agama tanpa disertai dalil al-Qur'an dan Hadits.
7. Mengharamkan apa yang tidak diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya.
8. Menghalalkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul.
9. Menggambarkan guru pada waktu berdzikir sembahyang atau berdoa.
10. Menyeru di waktu kesusahan dengan kalimat, seperti: "Ya Rasûlullâh, Ya 'Abd al-Qadîr".
11. Menganggap sesuatu itu sial, bertuah tanpa ada keterangan dari Allah dan rasul.
12. Beribadah tanpa ada keterangan dari Allah.
13. Minta hujan kepada binatang-binatang atau arwah-arwah.

14. Menganggap kayu, kuburan mempunyai berkat.
15. Tunduk, merendahkan diri kepada kuburan, batu, kayu, besi yang dipandang keramat.
16. Beribadat semata-mata ingin dipuji.
17. Menganggap ada yang berkuasa di dalam urusan ghaib selain Allah.
18. Berkata semisal: “*Saya akan datang jika dikehendaki Allah dan si Anu*”.
19. Menghina agama Allah dan Rasul-Nya yang benar.
20. Mengeluarkan perkataan: “*Semua agama baik, atau apa guna kita beragama*”.
21. Minta sesuatu dari Allah dengan memakai perantara, misalnya: “*Hai Tuhanku, dengan berkat si anu, karuniakan kepadaku*”.
22. Minta kepada arwah seseorang supaya ia memintakan kepada Allah sesuatu untuk dirinya.
23. Menganggap ada nabi lagi sesudah Muhammad yang membawa syari’at maupun tidak.

Pandangan di sekitar *syirk* di atas yang kemudian mendapat porsi bahasan yang tajam dan sekaligus merupakan kritik terhadap perilaku keagamaan masyarakat yang dilakukan oleh Persatuan Islam, antara lain sebagai berikut:

#### **1) Tentang Sumpah**

Umumnya umat Islam, mengucapkan sumpah itu dengan menyebutkan kata-kata: *Demi Allah demi Rasûlullah ...* Sementara Persatuan Islam mengharamkan bersumpah dengan cara demikian. Bersumpah seperti itu sudah termasuk perbuatan *syirk*, karena menyekutukan Allah dengan Nabi. Menurut Persatuan Islam mengucapkan kata-kata itu cukup dengan mengatakan: *Demi Allah saya bersumpah....*

Pandangan ini tampak berpegang pada petunjuk-petunjuk sumpah yang dijelaskan dalam Syari’at Islam maupun pandangan para ulama, misalnya:

الْيَمِينُ هُوَ تَحْقِيقُ الْأَمْرِ وَتَأْكِيدُهُ بِذِكْرِ اللَّهِ أَوْ صِفَةٍ

“Sumpah ialah mentahqiqkan sesuatu perkara/keadaan atau menguatkan-nya dengan menyebut nama Allah SWT atau salah satu sifat-Nya”.<sup>19</sup>

Sabda Nabi:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَدْرَكَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَهُوَ يَسِيرُ فِي رَكْبٍ يَخْلِفُ بِأَبِيهِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا أَنَّ اللَّهَ يَنْهَأَكُمْ أَنْ يَخْلِفُوا بِأَبَائِكُمْ مَنْ كَانَ خَالِفًا فَلْيَخْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ لِيَصُمْتُ. رواه البخاري

“Dari Abdullah Ibn Umar RA meriwayatkan bahwa Nabi SAW bertemu dengan Umar Ibn al-Khathab sedang berjalan dalam satu rombongan dan ia bersumpah dengan menyebut nama ayahnya, maka Nabi SAW bersabda: ”Ingatlah! Sesungguhnya Allah SWT melarang kamu bersumpah dengan menyebut nama ayah leluhur (kakek-nenek moyang) kamu. Barang siapa akan bersumpah, hendaklah ia bersumpah dengan menyebut nama Allah, atau diam sama sekali” (Riwayat al-Bukhari).<sup>20</sup>

Sementara dalam kitab fiqh dinyatakan:

لَا تَنْعَقِدُ الْيَمِينُ إِلَّا بِاللَّهِ تَعَالَى وَبِاسْمِهِ مِنْ أَسْمَائِهِ أَوْ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِ دَاتِهِ.

“Tidaklah sah sumpah itu melainkan dengan (menyebut lafazh) Allah SWT atau salah satu nama-nama-Nya atau salah satu sifat-sifat-Nya”.<sup>21</sup>

Bahkan praktik bersumpah dengan cara menyimpan kitab al-Qur'an di atas kepala, maupun dipocong, hal ini merupakan praktik imitatif dari kepercayaan agama non-Islam. A. D. Marzededeq,<sup>22</sup> menelusuri praktik bersumpah demikian itu berasal dari agama Yahudi. Ia mengutip suatu anotasi (syarh) dari Talmud yang merupakan kitab Syarh Taurat yang diakui oleh orang-orang Yahudi, pada pasal 134 dinyatakan:

*“Maka Anbach di hadapan hakim, mengucapkan: “Demi Jehova” sambil menempatkan Taurat di atas kepalanya”.*

Ia juga lebih jauh menjelaskan dengan mengutip kitab *Syarh Majna* hlm. 26, yang menyatakan:

*“Sesungguhnya kami Bani Israil apabila bersumpah biasa menyimpan Taurat di atas di atas kepala kami. Tetapi ajaran itu bukan ajaran Musa dan Nabi-nabi yang lain”.*

Karena itu pandangan Persatuan Islam tentang sumpah ini terlihat sangat berbeda dengan umumnya pandangan dan keyakinan umat Islam, khususnya kalangan Islam tradisional.

## **2) Tentang Menghormat Bendera**

Tradisi menghormat bendera yang secara selintas bukan termasuk kegiatan ritual keagamaan, namun ternyata dalam pandangan para ulama Persatuan Islam hal ini bisa bernilai agama. Persatuan Islam memandang perlu mengeluarkan fatwa yang berkaitan dengan menghormat bendera tersebut agar tidak berlebihan dan berindikasi *syirk*. Hal ini dapat dilihat dalam salah satu fatwanya yang dikeluarkan oleh Dewan Hisbah<sup>23</sup> dengan uraian sebagai berikut:

*“Menghormati bendera termasuk kepada masalah keduniaan. Menurut kaidah Fiqh: ”Tiap-tiap hal keduniaan pada asal hukumnya boleh dikerjakan, asal dapat dimengerti oleh akal (ma’qul) dan tidak dilarang atau bertentangan dengan agama”.*

Jika sesuatu itu tidak dapat dimengerti oleh akal dan bertentangan dengan agama, maka dinamakan *khurafat*.

Selanjutnya dinyatakan pula bahwa, menghormati bendera yang artinya memelihara bendera dan memasangnya secara wajar, dapat dimengerti oleh akal yang sehat, itu tidak terlarang, bahkan seharusnya begitu. Tetapi kalau menghormati bendera dengan arti mengagungkan, karena timbul dari perasaan jiwa bahwa bendera itu agung atau sakti, dengan jalan umpamanya menundukkan kepala, *tabe* (Sunda, *Pen.*) dengan segala variasinya, maka penghormatan

yang seperti itu tidak dapat dibenarkan menurut ajaran Islam. Karena bertentangan dengan akal pikiran yang sehat, dan bertentangan dengan agama yang ikhlas, antara lain:

1. Di waktu kita menghormati bendera, sama sekali bendera itu tidak dapat merasakan penghormatan kita, dan tidak bisa berkutik apa-apa.
2. Yang membuat bendera, lebih mulia daripada bendera itu. Tidak masuk akal kalau si pembuat bendera harus menghormati benderanya, walaupun bendera dijadikan sebagai lambang sesuatu negara.
3. Kalau Tuhan membuat makhluknya, apakah Tuhan yang harus menghormati makhluknya atau makhluk yang harus menyembah Tuhannya?
4. Bendera itu hanya sebagai lambang/tanda, bagaimanapun mulianya yang diberi lambang/tanda, tiada ubahnya seperti kita mempunyai rumah/tanah atau lainnya, lalu kita beri tanda.
5. Mengapa bendera yang kita hormati itu hanya bendera yang dipakai dalam upacara-upacara tertentu saja, sedangkan bendera-bendera yang dipasang di lain-lain tempat tidak dihormati, apakah bendera yang itu tidak mempunyai arti?
6. Penghormatan bendera yang sekarang mulai digalakkan di sekolah-sekolah, ketika anak didik masuk dan keluar kelas, terlalu berlebih-lebihan dan merusak 'aqidah anak didik.

Oleh karena perbuatan yang seperti itu tidak *ma'qûl*, maka hal tersebut termasuk kepada kategori *ta'abbûdi*, yakni ibadah yang memerlukan kepada dalil *naqli* dari al-Qur'an dan al-Hadîts. Imam al-Syathîbi dalam *al-I'tishâm*-nya menyatakan:

لِأَنَّ مَا أَمْ يُعْقَلُ مَعْنَاهُ عَلَى التَّفْصِيلِ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ أَوْ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ  
فَهُوَ الْمُرَادُ بِالتَّعْبُدِيِّ

“... karena sesuatu yang tidak dapat dimengerti maknanya dengan jelas, dari tiap-tiap perintah atau cegahan darinya, itulah yang dimaksud dengan ibadah (ta’abbudî)”.

Bahkan ternyata tidak satupun keterangan yang dapat membenarkan perbuatan itu, bahkan sebaliknya. Ibn Taimiyah menyatakan:

الْعِبَادَةُ خُضُوعٌ يَنْشَأُ عَنِ اسْتِشْعَارِ الْقَلْبِ بِعَظَمَةِ الْمَعْبُودِ

“Ibadah itu merendahkan diri yang timbul dari perasaan hati, karena terasa agungnya yang disembah”.

Selanjutnya Ibnu Taimiyah menyatakan pula:

الْعِبَادَةُ اسْمٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَا يُجِبُّهُ اللَّهُ وَيَرْضَاهُ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَعْمَالِ  
الْبَاطِنَةِ وَالظَّاهِرَةِ

“Ibadah itu ialah suatu nama yang mencakup kepada segala sesuatu yang dicintai dan diridhai Allah, yaitu berupa perkataan dan amal perbuatan yang tampak maupun tersembunyi”.

Dengan demikian, jelas bahwa penghormatan terhadap bendera dengan cara menundukkan kepala/*tabe* (Sunda, *Pen.*) dengan segala variasinya itu memerlukan dalil *naqli*.

Karena itu, untuk memperoleh kepastian hukum, perhatikanlah keterangan-keterangan di bawah ini:

1) Firman Allah:

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“...Dan taatlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, jika kamu beriman” (QS. al-Anfal: 1).

2) Mushtâfa al-Marâghi menyatakan:

فَالْمُؤْمِنُ حَقًّا لَا يَكُونُ خَاضِعًا إِلَّا لِخَالِقِهِ وَحَدُّهُ دُونَ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ  
وَالخُرُوجُ مِنْ ذَلِكَ شِرْكٌ

“Mu'min yang benar, tidak akan merendah diri (hormat), kecuali kepada Khaliqnya sendiri, tidak kepada sataupun dari makhluknya, dan keluar dari itu (yang dihormat itu bukan Allah) adalah musyrik.”<sup>24</sup>

3) Firman Allah:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا  
 اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ...

“Sungguh ada untukmu pada Rasulullah itu contoh (pola hidup) yang baik, bagi orang yang mengharap rahmat Allah dan bahagia di akhirat...” (QS. al-Ahzab: 21).

4) Kaidah Fiqh menyatakan:

إِنَّ مَا تَرَكَهُ النَّبِيُّ ص. وَالصَّحَابَةُ مَعَهُ وَجُودٍ سَبِيهِ وَدَاعِيَتِهِ فَتَرَكَهُ إِيَّاهُ إِجْمَاعٌ  
 عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوعٍ وَلَا جَائِزٍ فِي الدِّينِ.

“Sesungguhnya apa-apa yang ditinggalkan (tidak dilakukan) oleh Nabi SAW dan shahabat R.A. Sedang sebab dan pengaruhnya ada, maka meninggalkannya itu adalah sudah ijma', bahwa hal itu tidak disyari'atkan dan tidak boleh dilakukan menurut agama.”

5) Sabda Nabi menyatakan:

مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ

“Barangsiapa yang menyerupai sesuatu kaum, maka dia termasuk kepada kaum itu” (H.R. Ahmad, Abu Dawud dan al-Thabrani, dalam kitab Tamyiz al-Thayyib).

Yang mula-mula membuat bendera itu, lalu dihormati dengan segala variasinya itu ialah di zaman Rumawi, pada tahun 1000 sebelum masehi, kemu-dian ditambah lagi variasinya dengan *tabe* oleh orang-orang Inggris, lalu dikuatkan lagi dengan ajaran

animisme bahwa pada bendera itu ada dewanya dan mempunyai kesaktian.

6) Firman Allah menyatakan:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ  
كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

*“Dan janganlah kamu mengikuti atau melaksanakan sesuatu yang tidak berdasarkan ilmu (agama), karena sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati itu akan diminta pertanggung jawabnya”* (QS. al-Isra: 36).

7) Sabda Nabi menandakan:

إِذَا عَظَّمْتَ أُمَّتِي الدُّنْيَا نُزِعَتْ مِنْهَا هَيْبَةُ الْإِسْلَامِ وَإِذَا تَرَكْتَ الْأَمْرَ  
بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ حُرِّمَتْ بَرَكَهُ الْوَحْيِ وَإِذَا تَسَابَّتْ أُمَّتِي  
سَقَطَتْ مِنْ عَيْنِ اللَّهِ.

*“Apabila umatku telah mengagungkan dunia, maka dicabutlah dari umat itu kehebatan Islamnya. Dan apabila umatku sudah meninggalkan amar ma’ruf dan nahyi munkar, maka diharamkan berkahnya wahyu. Dan apabila umatku telah saling mencaci maki, maka gugurlah perlindungan Allah”* (HR. al-Tirmidzi).

8) Firman Allah:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ  
فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي  
الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ



“Dan sesungguhnya Aku (Allah) telah mengutus seorang Rasul pada tiap-tiap ummat, supaya kamu beribadat kepada Allah dan menjauhi thaghut. Maka sebagian mereka ada orang yang mendapat petunjuk, dan sebagian lagi nyata berada dalam kesesatan. Maka oleh karena itu, berpesiarlah kamu di muka bumi ini, lalu perhatikanlah bagaimana akibatnya orang-orang yang mendustakan (Allah)” (QS. al-Nahl: 36).

9) Firman Allah:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ...

“Dan Tuhanmu telah mewajibkan supaya kamu tidak menyembah/menghormati, kecuali kepada-Nya...” (QS. al-Isra: 23).

10) Firman Allah:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ إِلَّا أَصْنَامًا

“Dan ingat pada waktu Nabi Ibrahim berdo'a: Ya Tuhanku jadikanlah negara ini negara yang aman, dan jauhkanlah daku dan anakku beribadat kepada berhala” (QS. Ibrahim: 35).

11) Firman Allah:

وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

“Dan hadapkanlah dirimu kepada agama dengan ikhlas, dan janganlah kamu menjadi orang musyrik” (QS. Yunus: 105).

12) Firman Allah:

... يَبْنِي لَّا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

“Hai anakku janganlah kamu berlaku musyrik kepada Allah, karena sesungguhnya kemusyrikan itu benar-benar suatu kedlaliman yang sangat besar” (QS. Luqman: 13).

13) Firman Allah:

... وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

“Dan janganlah kamu menjadi orang musyrik” (QS. al-Rum: 31).

14) Firman Allah:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ  
وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni (dosa) yangla disekutukan dengannya, tetapi Ia akan mengampuni kepada selain dari itu bagi siapa yang ia kehendaki. Dan siapa yang menyekutukan kepada Allah, maka sungguh ia berada dalam kesesatan yang sangat jauh” (QS. al-Nisa: 116).

15) Firman Allah:

وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى  
فَبَشِّرْ عِبَادَ

“Dan orang-orang yang menjauhi beribadat/menghormat thaghut, lalu ia kembali kepada Allah (kepada jalan yang benar), bagi mereka adalah kegembiraan, maka gembirkanlah hambaku” (QS. al-Zumar: 17).

Berdasarkan keterangan-keterangan di atas Dewan Hisbah kemudian menegaskan bahwa:

1. Keterangan nomor 1, 2, 3, dan 4 ialah setiap orang yang beriman wajib taat kepada Allah dan Rasul-Nya, dan tidak boleh merunduk, menyembah kepada selain Allah. Kita wajib bercermin kepada pola hidup Rasulullah, karena dialah yang sengaja diutus untuk menjadi cermin yang baik dalam segala tingkah laku manusia, bagi orang yang mengharapkan rahmat Allah dan percaya kepada akhirat. Segala sesuatu yang tidak

dilakukan oleh Rasulullah dan para shahabatnya, padahal sebab dan pengaruhnya ada, hal itu menunjukkan tidak disyari'atkan dan tidak diperbolehkan oleh agama, seperti menghormati bendera.

Di zaman Rasulullah dan para shahabatnya bendera itu ada dan dipakai sebagai lambang kesatuannya, pasukanya dan lain sebagainya. Kalau bendera itu karena dipakai sebagai lambang para mujahidinnnya harus dihormati, tentu Rasulullah beserta para shahabatnya akan melakukannya. Tetapi ternyata tidak pernah dilakukan.

2. Keterangan nomor 5,6,7,dan 8 ialah bahwa, manusia itu tergantung kepada siapa yang ditirunya. Apakah kita akan meniru orang Romawi dalam cara dan upacara penghormatan kepada bendera, atau akan meniru Nabi. Kalau kita meniru perilaku Nabi berarti kita taat kepada Allah dan Rasul-Nya, tetapi kalau menentanginya berarti memusuhi Allah dan Rasul-Nya. Semua yang kita lakukan itu harus mempunyai landasan ilmu yang dapat dipertanggung jawabkan kebenarannya. Sikap kita terhadap dunia, di antaranya yaitu bendera, tidak boleh kita menghormati/mengagungkan secara berlebih-lebihan, karena dengan itu akan menghancurkan semangat keislaman.

Allah mengutus Rasul-Nya mempunyai arti yang sangat penting, yaitu supaya tidak menyembah selain Allah, dan supaya menjauhi *thaghut*. Yang dimaksud dengan *thaghut* itu, ialah sesuatu benda yang dipertuhan, dijadikan sembah, dianggap sakti, yang mempunyai keagungan menurut kepercayaannya, padahal sebenarnya tidak. Itulah yang membawa kepada kesesatan sehingga jatuh kepada kemusyrikan.

3. Keterangan nomor 9,10,11,12 dan13 ialah bahwa, wajib manusia itu menyembah/menghornti Allah, tidak boleh menyembah yang lainnya. Nabi Ibrahim A.S. Berdo'a agar negaranya aman tentram serta masyarakatnya tidak menjadi penyembah berhala. Ujud berhala itu bermacam-macam, tidak mempunyai

bentuk yang khusus, adakalanya batu, tanah, kain, kayu, binatang, dan adakalanya manusia sendiri, dan benda-benda itu dianggap keramat, yang dianggap mempunyai kekuatan *ghaib* dan terhormat, sehingga manusia meng-hormati dan menyembahnya. Seperti patung-patung yang dihormat-hormat oleh raja Namrudz dan masyarakatnya, dan seperti pula di zaman jahiliyah, yang diberantas oleh Nabi Muhammad SAW.

Allah melarang mensyarikatkan apapun kepada Allah, sebab berarti menyamakan Allah dengan yang lainnya.

4. Keterangan nomor 14 dan 15 ialah bahwa, kemusyrikan itu sangat berbahaya, karena Allah tidak akan mengampuni dosa itu, selama tidak bertobat; berbeda dengan dosa-dosa lainnya. Tetapi meskipun tadinya sebagai penyembah berhala, kemudian mereka bertobat, kembali kepada jalan yang benar dan menunda segala perbuatan kemusyrikanannya itu, pasti Allah akan mengampuninya, karena Allah itu Maha Pengampun lagi Maha Pengasih.

Berdasarkan keterangan-keterangan tersebut di atas secara *'aqli* dan *naqli* dari al-Qur'an dan Sunnah Rasul, Dewan Hisbah berkesimpulan dan memutuskan sebagai berikut:

1. Menghormati bendera berarti menjadikan bendera sebagai *thaghût* dan *ashnâm* yang sangat dicerca oleh Islam.
2. Menghormati bendera suatu perbuatan yang melawan hukum *'aqli* dan *naqli*, yang menjurus kepada kemusyrikan.
3. Menghormati bendera dan yang serupa dengan itu yang termasuk kepada kategori *thaghût* dan *ashnâm* adalah hukumnya *musyrîk*.

Demikian pembahasan tentang pembahasan menghormat bendera. Karena itu, di sekolah-sekolah Persatuan Islam, bendera merah putih, hanya sebatas dipasang saja. Para pelajar sekolah di lingkungan Persatuan Islam tidak diharuskan untuk mengadakan upacara bendera sebagaimana kebiasaan di sekolah lain pada umumnya.

### E. Konsepsi tentang Sumber-sumber Syari'at

Untuk memahami konsepsi tentang sumber-sumber Syari'at Islam dalam alam pemikiran keagamaan Persatuan Islam, perlu diketahui lebih dulu pokok-pokok pikiran yang berkaitan dengan Syari'at itu sendiri yang dikemukakan oleh ulama Persatuan Islam, yang dalam hal ini diwakili oleh pandangan A. Hassan dan murid-muridnya. Sungguhpun A. Hassan bukan pendiri Persatuan Islam, namun sejak awal pandangan-pandangannya memberikan bentuk dan kepribadian yang nyata terhadap Persatuan Islam, sehingga H.E. Saifuddin Anshari, berpendapat bahwa masa-masa berikutnya pendirian Persatuan Islam dengan A. Hassan menjadi identik. Demikian pula pendirian KHE. Abdurrahman dan Abdul Qadir Hassan, kedua ulama murid A. Hassan, dianggap mewakili pendirian Persatuan Islam, seperti termuat dalam rubrik "Istifta" majalah Risalah dan "Kata Berjawab" dalam majalah "al-Muslimun". Penilaian ini muncul setelah A. Hassan wafat tahun 1958 di Bangil, Surabaya. Demikian pengakuan komunitas Persatuan Islam khususnya, dan simpatisannya pada umumnya.

Adanya pengakuan atas peranan dan sumbangsih pemikiran keislaman ketiga tokoh di atas, baik pada masa mereka hidup maupun setelah meninggal dunia, tidak berarti mereka memiliki sifat otoriter, merasa merekalah yang paling benar. Terbukti A. Hassan sendiri dalam ucapan, sikap dan perjuangannya bersedia untuk tukar pikiran dengan siapapun dan dimanapun, bahkan pernah merubah pendiriannya setelah bertukar pikiran dengan kawan seperjuangan, Kyai Ma'shum dari Solo. Demikian pula, bila ada masalah-masalah keagamaan yang kontroversial di kalangan kawan seperjuangan, ia bersedia menghadiri forum "*munazharah*" yang diselenggarakan majelis ulama Persatuan Islam, sebelum Dewan Hisbah didirikan atau sebelum badan otonom ini difungsikan secara maksimal.

Secara singkat uraian di bawah ini mengenai pokok-pokok pikiran keagamaan Persatuan Islam yang berkaitan dengan sumber-sumber Syari'at Islam, sebagai berikut:

### a. Al-Qur'an

A. Hassan, menurut Syafiq A. Mughni, tidak pernah membatasi secara tegas jumlah sumber hukum Islam, tetapi ia menyatakan sumber hukum Islam yang pokok adalah al-Qur'an dan al-Sunnah atau Hadîts; *ijmâ'* dan *qiyâs* (*ijtihâd*), yang pada hakekatnya tidak berdiri sendiri. A. Hassan memberikan keterangan sebagai berikut: "al-Qur'an, menurut bahasa berarti "bacaan", dan menurut istilah ialah "nama kitab yang utama bagi agama Islam yang isinya adalah semata-mata wahyu dari Allah kepada Nabi Muhammad".<sup>25</sup> Al-Qur'an ini juga merupakan kitab suci umat Islam yang kalimatnya, rangkaian dan susunannya, isi dan maknanya dari Allah.<sup>26</sup>

### b. Hadîts

Hadîts, menurut bahasa berarti "perkataan, pembicaraan, percakapan, sesuatu yang baru, khabar". Menurut istilah ialah "perkataan, perbuatan dan hal ikhwal Rasul serta *taqrîr*-nya. Yang disebut *taqrîr* ialah perbuatan atau percakapan shahabat yang diketahui Rasul, tetapi dibiarkannya". Hadîts menurut arti istilah sama dengan al-Sunnah.

Hadîts yang berhubungan dengan agama, menurut A. Hassan ini dan maknanya dari Allah, tetapi susunan, rangkaian dan kalimatnya dari Muhammad sendiri. Seorang yang membaca al-Qur'an dan Hadîts, betapapun berbeda tingkat intelektualnya, niscaya dapat mengetahui perbedaan yang demikian jauh di antara keduanya, sungguhpun keluar dari ucapan Muhammad.

Hadîts, dari segi boleh dipakai dan tidaknya, dibagi tiga macam: 1) Hadîts *Maqbul*, yang boleh diterima, atau dipakai, 2) Hadîts *Dha'îf*, lemah, dan 3) Hadîts *Mawdhû'*, palsu. Sedangkan Hadîts *Maqbul* ada tiga macam: 1) *Hasan*, 2) *Shahîh*, dan 3) *Ashhâh*, lebih *shahîh*. Dalam Hadîts *Ashhâh* ini termasuk Hadîts *Mutawâtîr*, yakni Hadîts yang didengar langsung dari Nabi oleh orang banyak, sehingga betul-betul yakni bahwa Hadîts itu dari Nabi. Hadîts *Hasan* boleh dijadikan alasan kalau tidak berlawanan dengan al-Qur'an,

dengan Hadîts *Shahîh* atau dengan Hadîts *Ashhâh*. Hadîts *Shahîh* boleh dibuat dalil apabila tidak berlawanan dengan al-Qur'an atau dengan Hadîts *Ashhâh*. Hadîts *Ashhâh* boleh dijadikan dalil jika tidak berlawanan dengan al-Qur'an.

Dengan demikian, A. Hassan menempatkan kedudukan al-Qur'an pada posisi utama dan pertama, sehingga ia bisa mendrop Hadîts sekalipun *shahîh* menurut *sanad*-nya tetapi dianggap berlawanan dari segi *matn*-nya, seperti dalam masalah Hadîts yang membolehkan "haji wakil". Ia menolaknya, karena menurut pendapatnya berlawanan dengan al-Qur'an.<sup>27</sup>

### c. *Ijtihâd*

*Ijtihâd*, oleh A. Hassan diartikan secara etimologis "bersungguh-sungguh", dan menurut istilah ialah "berusaha keras dengan sendiri dalam memeriksa dan memahami ayat-ayat dan Hadîts-hadîts, terutama yang sulit. Orang yang ber-*ijtihâd* itu dinamakan *mujtahîd*.

A. Hassan menyederhanakan pembagian *mujtahîd*, yakni *mujtahîd mutlaq* yang ber-*ijtihâd* berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah, seperti para imâm madzhab, dan *mujtahîd muqayyad*, yaitu para ulama yang ber-*ijtihâd* dan memberi fatwa yang terikat salah satu madzhab.<sup>28</sup>

Syarat-syarat *mujtahîd* menurut A. Hassan adalah yang terpenting saja, yaitu "Wajib mengetahui bahasa Arab dan ilmu-ilmunya, Ilmu Tafsîr, Ilmu Ushûl, Ilmu Mushthalah al-Hadîts sekedar cukup untuk memeriksa dan memahami arti-arti dan maksud-maksud Qur'an dan Sunnah."<sup>29</sup>

*Ijtihad* dalam terminologi ulama Persatuan Islam bukanlah sumber yang berdiri sendiri, melainkan memiliki beberapa sumber atau metode untuk ber-*ijtihad* itu sendiri, antara lain: *Ijmâ'*, *Qiyâs*, *Istihsan* dan *Mashâlih*, *Nasîkh-mansûkh*, *Tarjih*, *Ittibâ'*, *Talfîq*, dan yang lainnya. Jika metode-metode tersebut diterima, maka *ijtihad* pun dapat diterima sebagai sumber Syari'at Islam.

### 1) *Ijmâ'*.

Tampaknya dalam masalah *ijmâ'* ini A. Hassan sejalan dengan Ahmad Ibn Hanbâl. *Ijmâ'* yang diakui A. Hassan adalah *ijmâ'* shahabat Nabi, yakni “*satu pekerjaan Agama atau i'tikad yang dilakukan atau dikata-kan oleh beberapa orang yang terkenal di antara shahabat-shahabat Nabi dengan tidak menunjukkan keterangannya, dan tidak dibantah oleh shahabat-shahabat yang lain, dengan demikian tidak berlawanan dengan al-Qur'an dan Hadits yang shahih*”.<sup>30</sup>

*Ijmâ'* ini diterima sebagai sumber Syari'at Islam, karena A. Hassan percaya bahwa para shahabat itu tidak akan berani bersepakat menentukan sesuatu hukum kalau tidak ada landasan yang datang dari Nabi sungguhpun tidak diketahui atau tidak sampai kepada kita. Dengan demikian berarti pada hakikatnya *ijmâ'* shahabat itu tidak berdiri sendiri, maka tidak perlu dijadikan sumber hukum Islam yang pokok seperti al-Qur'an dan al-Sunnah.

Jikaterjadi *ijmâ'* ulamadalam masalah agamadan pemerintahan Islam menggunakan ketetapan *ijmâ'*, itu sebagai undang-undang negara, kita wajib tunduk kepada pemerintahan Islam itu di hadapan umum untuk menunjukkan kesetiannya kepada pemerintah. Tetapi jika tidak di hadapan umum, tentulah kita menjalankan paham masing-masing tanpa terikat oleh ketetapan itu.

Seandainya ada ketetapan pemerintah yang bertentangan dengan Islam, maka ahli-ahli agama wajib memberitahukan kepada pemerintah agar dipertimbangkan lagi.<sup>31</sup>

### 2) *Qiyâs*.

*Qiyâs*, menurut bahasa artinya, “menimbang, mengukur, mem-bandingkan, menentukan dan sebagainya”. Dalam istilah ahli agama, *qiyâs* berarti “memberikan satu hukum yang sudah ditentukan oleh agama untuk sesuatu perkara lain yang hukumnya belum ditentukan oleh agama, karena keduanya ada kesamaan”. Selanjutnya A. Hassan memberikan contoh *qiyâs* zakat antara gandum dan beras, karena ada kesamaan sebagai makanan pokok.<sup>32</sup>



Dalam masalah sosial (keduniaan) atau ibadah yang berkaitan dengan sosial, A. Hassan membenarkan *qiyâs* dipakai sebagai cara menentukan hukum, karena: 1) perintah Allah, 2) sesuai dengan al-Sunnah, 3) sesuai dengan *atsâr* shahabat, dan 4) masuk akal. Oleh karena itu, menjadi salah satu pokok paradigma hukum Islam sungguhpun tidak berdiri sendiri.<sup>33</sup>

Dalam masalah ibadah (yang *mahdhâh*), A. Hassan menolak sama sekali penggunaan *qiyâs*, karena berarti penambahan baru dalam ibadah. Setiap ibadah selain yang ditentukan Allah dan Rasul-Nya adalah *bid'ah*.<sup>34</sup>

Tampaknya pendapat A. Hassan ini sama dengan pendapat Rasyîd Rîdha yang mengatakan: "...sesungguhnya aku melarang *qiyas dalam ibadah mahdhâh*".<sup>35</sup> Demikian pula Imâm al-Syaffî'i menyatakan bahwa menganalogikan sesuatu dalam ibadah itu tidak bisa diterima, "*La Qiyâsa fî al-'ibâdah*".

Pemikiran A. Hassan tentang *qiyâs* tersebut tampak berkesesuaian dengan pandangan DR. Ahmad Hasan, seperti yang terungkap dalam bab pendahuluan bukunya *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, terbitan *Islamic Research Institute*, Islamabad (Pakistan, 1986), yang menyatakan bahwa dalam teori hukum Islam klasik, *qiyâs* lahir paling belakang. Ia dianggap sebagai prinsip, dasar atau sumber hukum yang keempat, seperti sumber-sumber lainnya. Sebenarnya *qiyâs* adalah salah satu cara ijtihad (penalaran hukum) dan bukan sumber hukum sebagaimana digambarkan oleh empat perangkat teori klasik tersebut. Ia bukanlah sumber hukum, juga bukan hujjah (otoritas) yang berdiri sendiri. Ia merupakan proses ijtihad yang sistematis untuk mengungkap ketetapan hukum. Ia sepenuhnya bergantung pada otoritas lain, baik al-Qur'an maupun al-Sunnah. Terkadang ia didasarkan pada *ijma'*, yang juga mencari dukungan dari kedua sumber tersebut. Dengan demikian sumber-sumber ini saling terkait, dan pada dasarnya merujuk kepada al-Qur'an maupun al-Sunnah.

Karena itu dapat disimpulkan bahwa pikiran-pikiran A. Hassan

tentang sumber-sumber hukum Islam, tampak dalam pendirian bahwa hanya al-Qur'an dan al-Sunnah yang menjadi pokok sumber hukum Islam. Pendirian ini senantiasa tercermin dalam seluruh buah pikirannya dan menjadi kerangka acuan umat yang sangat mendasar, khususnya di kalangan Persatuan Islam. Pemikiran-pemikiran A. Hassan mengenai pelbagai masalah agama, selanjutnya tercermin pula pengaruhnya dalam pikiran murid-muridnya.<sup>36</sup>

### 3) *Istihsân dan Mashâlih*

KHE. Abdurrahman menjelaskan bahwa *Istihsân* dalam arti mengikuti hawa nafsu dan keinginan subyektif yang hukumnya haram. Oleh karena itu, layak bila al-Syaff'i mengatakan "*Manistahsâna faqad syarâ'a*" dan al-Ruyani melanjutkan "*Wa man syarâ'a faqad kaffara*". Dan *Istihsan* yang dimaksud Abu Hanifah tidak demikian, tetapi dijelaskan dengan contoh sebagai berikut:

*"Berdasarkan kaidah yang umum tidak sah jual beli, bila barangnya tidak ada, akan tetapi ada satu nash, keterangan dari Hadits yang membolehkan dilakukannya "al-Salamu", yaitu pembelian timpah, uangnya dibayarkan lebih dahulu sedang barangnya belum ada"*.

Selanjutnya KHE. Abdurrahman menjelaskan bahwa jual beli semacam itu tidak salah, karena sama saja dengan orang yang menyerahkan sejumlah uang untuk pesanan meja dengan bentuk dan kualitas tertentu, atau memesan pakaian dengan ukuran tertentu, merk tertentu, padahal semuanya itu adalah cara jual beli yang barangnya belum ada. Demikian pula seperti membeli nasi soto sudah dimakan sebelum dibayar, atau pembelian dengan cara ditaksir tetapi sudah bisa diperkirakan. Pada mulanya hal ini menyimpang dari kaidah umum, tetapi karena ada dalil, *nash* khusus yang membolehkan hal itu, maka hukumnya sah. Inilah metode *Istihsan* yang diakui oleh KHE. Abdurrahman.<sup>37</sup>

Sedangkan *al-Mashâlih Mursalah*, menurut KHE. Abdurrahman adalah penyimpangan dari satu aturan, tetapi sesuai

dengan kemaslahatan hukum. Selanjutnya ia memberikan contoh sebagai berikut:

*“Memisahkan anak dari orang tuanya, perbuatan yang aniaya, atau menjauhkan istri dari suaminya dan kerabatnya, tetapi bila si isteri itu berpenyakit yang menular, membahayakan bagi yang lain sedangkan bagi si penderita menjadi manfaat sebab dapat berobat dengan sempurna, maka mengasingkan orang itu tidak disalahkan mungkin pada suatu ketika bisa jatuh jadi wajib dari segi melihat bahayanya”*.<sup>38</sup>

Contoh-contoh lain, antara lain dinyatakan: Bila musuh menggunakan tawanan muslimin sebagai prisai. Jika dibiarkan, mereka akan menang dan kita akan hancur. Lalu prisasi itu ditembus, maka kaum muslimin itu akan terbunuh. Tindakan penyerbuan itu dapat dibenarkan sekalipun ada resiko terbunuhnya sebagian kecil kaum muslimin, karena menolak bahaya yang lebih besar atau suatu pengorbanan untuk mengecilkan bahaya.

Jual beli tanah dibolehkan, mengawini perempuan ahli kitab dibolehkan, sungguhpun dari pihak penjajah atau berbeda agama. Tapi bila ternyata menjual tanah kepada orang asing itu akan mempersempit kehidupan umat dan perkawinan itu akan menjadi umpan untuk meng-hancurkan iman, agama, atau membekukan semangat untuk kemerdekaan negara, maka jika perbuatan itu dilarang sungguhpun asal-mulanya halal, maka larangan itu dapat dibenarkan. Hanya larangan itu tidak berlaku untuk selama-lamanya.

Orang kafir yang besar pengaruhnya, yang selalu berusaha untuk menggagalkan usaha-usaha Islam, dapat dipandang sebagai *mu'allaf* dan boleh diberi bagian dari zakat untuk memperlunak atau menyumbat “mulut besarnya”. Demikian dilakukan oleh Nabi dan Abu Bakar. Tetapi pada zaman Umar diputuskan, tidak diberi zakat lagi, sebab Islam pada masa itu sudah kuat dan orang-orang seperti itu tidak ber-bahaya lagi. Demikian KHE. Abdurrahman menjelaskan dengan contoh-contoh, karena ia mendapatkan

kesulitan dalam merumuskan kaidah yang umum, sebab definisi yang dikemukakan oleh para ulama tentang *mashâlih mursalah* itu sangat banyak dan berbeda-beda.

Untuk itu A. Hassan memberikan keterangan tentang *mashalih* tersebut bahwa kalau hakim tidak bisa menjalankan *qiyâsnya* karena belum terlihat pokok buat ia meng*qiyâs*, maka boleh ia berijtihad untuk menghukum dengan melihat kepada *mashlahah* dan *mafsadatnya*. Di samping itu, A. Hassan mempergunakan pertimbangan *mashlahah* dan *mafsadat* dalam *mu'amalah*, apabila tidak terdapat *nash* al-Qur'an atau al-Sunnah.<sup>39</sup>

#### 4) *Nasîkh-Mansûkh*

Persatuan Islam yang diwakili ulamanya; A. Hassan, H. Mahmud Aziz, dan KHE. Abdurrahman, telah menetapkan pendirian bahwa tidak ada yang *mansûkh* dalam al-Qur'an, yang *mansûkh* hanyalah dalam Hadits. Dalam hal ini Persatuan Islam tidak mengikuti pendapat ulama Jumhur, tetapi mengikuti pendapat Abû Muslim al-Isfahâni.

Ada ulama yang berpendapat bahwa ada ayat al-Qur'an yang *mansûkh* (dihapus, dibatalkan) oleh ayat al-Qur'an yang lain, ada juga ulama yang berpendapat bahwa ayat al-Qur'an boleh *mansûkh* oleh Hadits Mutawâtir, ada pula yang berpendapat bahwa ayat al-Qur'an boleh *mansûkh* oleh Hadits yang bukan *Mutawâtir*, bahkan ada yang membolehkan ayat al-Qur'an *mansûkh* dengan *qiyâs*.

Maka menanggapi pendapat-pendapat di atas, menyatakan bahwa yang dimaksud *nasîkh mansûkh* adalah yang menghapuskan atau membatalkan hukum dan yang sudah dihapuskan hukumnya, karena dipandang ada pertentangan satu sama lain, bukan dalam pengertian sebagaimana ulama mengenai *'am-takhsîsh* atau *mutlaq-muqayyad*.

Di antara dalil yang dipergunakan para ulama tentang adanya *mansukh* dalam ayat al-Qur'an, baik oleh sesama ayat al-Qur'an ataupun oleh Hadits, ialah ayat 106 surat al-Baqarah, yang

menyatakan:

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا

Dalam ayat ini memungkinkan pemahaman dan penafsiran yang berbeda, karena ada kalimat *musytarakah*, yakni kata yang mempunyai arti ganda, yaitu kata; “*ayatin*”, pada ayat di atas. Maka menanggapi ayat di atas, A. Hassan menyatakan:

“Perkataan ayat itu ada mempunyai beberapa arti: 1) tanda, 2) mu’jizat, 3) keterangan, 4) hukum, 5) serangkaian perkataan, dan 6) agama karena tiap-tiap agama ada mengandung perkataan-perkataan dan keterangan-keterangan dari Allah. Ringkasnya pada paham saya: Tidak kami mansûkhkan satu ayat (mu’jizat) atau Kami sebabkan manusia lupa dia, melainkan Kami gantikan dengan ayat (mu’jizat) yang lebih baik atau dengan ayat (mu’jizat) yang sebanding dengannya, karena Allah itu amat berkuasa atau tiap-tiap sesuatu”.<sup>40</sup>

Dari penafsiran A. Hassan ini mengenai QS. al-Baqarah ayat di atas, maka ulama Persatuan Islam, yang diwakili H. Mahmud Aziz dan KHE. Abdurrahman, memilih pendapat bahwa yang dimaksud dengan “*ayatin*” pada ayat itu adalah mu’jizat dan bukan “ayat al-Qur’an” dengan penambahan penjelasan dan argumen-argumen *naqli* dan ‘*aqli*. Mereka menyimpulkan: 1) tidak ada sebuah ayatpun dalam al-Qur’an yang *mansukh*, tanpa merinci; *naskhu ‘r rasm wa baqa’u ‘l hukm*, *naskhu ‘l hukm wa baqa’u ‘r rasm*, dan *naskhu ‘l amraini ma’an* (*naskhu ‘l hukm wa ‘r rasm*), yang jelas *naskhu ‘l hukm* secara umum. 2) *nasikh mansûkh* hanya ada dalam Hadîts. Karena memang ada yang berlawanan dan diketahui urutan turun Hadîts, sedang dalam ayat al-Qur’an mustahil ada *mansûkh*.<sup>41</sup>

Selanjutnya KHE. Abdurrahman menyatakan bahwa pengertian *nasikh mansûkh* ialah “menghapus dan dihapuskan atau yang membatalkan dan yang dibatalkan, bukan dalam pengertian ‘*am-takshîsh* atau *mutlaq-muqayyad*.”

Pendirian di atas tentu akan mempengaruhi mekanisme *ijtihad* sehingga menghasilkan produk *ijtihad* yang berbeda sekalipun memakai paradigma *ushûl* yang sama tetapi pemahaman yang berbeda. Sungguhpun tampaknya ada pengaruh pemahaman Muhammad ‘Abduh dalam memberikan argumentasi, namun ulama Persatuan Islam telah berupaya mengadakan studi kritis, tidak terpana dan terpesona oleh pendapat jumbuh ulama, malah memperhatikan ulama secara perorangan dalam masalah ini, juga dalam banyak masalah agama. Tam-paknya ulama Persatuan Islam, dalam pendirian *nasikh mansûkh* ini, mengikuti pendapat Abû Muslim al-Isfahâni yang ditopang oleh ulama modernis kurun kemudian.<sup>42</sup> Inilah salah satu hasil dari pendirian bahwa Persatuan Islam tidak mengikatkan diri kepada pendapat suatu madzhab. Dalam masalah ini, ada kecenderungan semakin direduksi jumlah ayat al-Qur’an yang dahulu dianggap *mansûkh* dari puluhan menjadi lima ayat saja, bahkan yang limapun bisa tidak *mansûkh* lagi.<sup>43</sup>

### 5) *Tarjih*

A. Hassan berpendapat bahwa perselisihan dalam pemahaman dan penafsiran terhadap suatu *nash* hendaknya dilakukan dengan cara *tarjih* atau lainnya guna mencari yang terkuat. Jika kita meneliti karya-karya tertulisnya seperti dalam Soal-Jawab I-IV, juga karya-karya murid-muridnya seperti rubrik “Istiftâ” dalam majalah Risalah periode pimpinan Ust. KHE. Abdurrahman, dan Kata Berjawab I-VIII oleh Ust. Abdul Qadir Hassan, maka akan terbukti mereka banyak menggunakan *tarjih* dalam masalah-masalah kontroversial di kalangan para ulama, terutama dalam mentarjih Hadîts.<sup>44</sup>

### 6) *Ittibâ’, Taqlîd dan Talfîq*

*Ittibâ’*, ialah menerima fatwa dari seseorang yang menunjukkan dalilnya dari al-Qur’an, al-Sunnah, maupun hasil *ijtihad* para ulama. Orang yang menerima fatwa dinamakan *muttâbi’* sedangkan yang

memberi fatwa dinamakan *muttaba'*. *Muttâbi* mesti tahu bahasa Arab dan tidak mesti tahu ilmu untuk memeriksa sah tidaknya sesuatu Hadîts, cukup dengan diartikan dan dikatakan syah oleh *muttaba'*. Jika *muttaba'* itu tidak benar atau berdusta dalam memberi makna atau mengesahkan sesuatu Hadîts, maka menjadi tanggung jawab *muttaba'*, sedangkan *muttâbi'* tidak berdosa. *Ittibâ'* ini berlaku di zaman Nabi, shahabat dan seterusnya.<sup>45</sup>

Konsep *ittibâ'* dimaksudkan untuk orang awam yang tidak mampu ber-*ijtihad* sendiri. Konsep ini diutarakan pula oleh ulama seperjuangan dalam pembaruan pemikiran dalam Islam, yakni Kyai Munawar Cholil dari Semarang, secara panjang lebar. Demikian pula disebutkan dalam ilmu Ushul Fiqh, *al-Sullâm*, karangan Abdul Hamid Hakim, ulama yang mengajar di Thawalib, Padang Panjang. Dalam buku Ushûl Fiqh dari Timur Tengah jarang disebutkan, kecuali oleh Ibn 'Abd al-Bâr, ulama madzhab Malîki.<sup>46</sup> Kemudian konsep ini diikuti pula oleh mujadîd Rasyîd Rîdha.<sup>47</sup>

Pada prinsipnya mereka membedakan *ittibâ'* dan *taqlîd* seperti dijelaskan oleh A. Hassan. Jadi, konsep ini bukanlah murni dari A. Hassan melainkan kemungkinan besar diambil dari Ibn 'Abd al-Bâr dan Rasyîd Rîdha, sungguh pun tidak populer di kalangan ahli Ushûl Fiqh lainnya.

*Taqlîd*, menurut arti etimologis "meniru, menurut", dan menurut istilah ialah meniru, mengerjakan atau menerima sesuatu hukum dari seseorang dengan tidak mengetahui alasannya dari al-Qur'an atau dari al-Sunnah.

A. Hassan menentang sikap *taqlîd* dengan keras dan lugas, karena menurut pendapatnya: "Allah haramkan kaum muslimin taqlîd kepada siapapun walau bagaimana besar pangkatnya dan ilmunya, kecuali kepada Allah dan rasulNya... orang tidak bisa ijtihad wajib ittibâ' yakni turut sesuatu dengan tahu alasannya dari al-Qur'an dan Hadîts".

Argumen A. Hassan mengenai larangan *taqlîd* ini dari ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah, *atsar* shahabat, bahkan dari ucapan-

ucapan para imam madzhab yang empat secara panjang lebar.<sup>48</sup> Tidak mengherankan kalau tulisan A. Hassan mengenai *taqlîd* menimbulkan reaksi dari berbagai pihak dan menimbulkan hal yang kontroversial pada saat itu, karena ia mengatakan: “Bermadzhab sama maknanya dan maksudnya dengan *bertaqlîd*. Dua-dua itu dilarang oleh Allah, oleh Rasul, oleh shahabat, bahkan oleh imam-imam yang ditaklidi”.<sup>49</sup> Sikap A. Hassan ini sebagai koreksi terhadap keadaan masyarakat muslim pada waktu itu dan sekaligus pemudaran terhadap doktrin “pintu *ijtihâd* sudah tertutup”, yang menurut A. Hassan tidak pernah tertutup, bahkan kini lebih mudah dibandingkan dengan zaman para imam mujtahidin.

Sedangkan *talfîq*, menurut A. Hassan adalah sebagai berikut:

*“Talfîq, pada istilah pengikut madzhab Syafi’i ialah bertaklid kepada beberapa madzhab di dalam satu urusan, atau beramal dengan bertaklid kepada fatwa-fatwa beberapa mujtahid yang dirasakan mudah saja, seperti seorang yang hendak shalat, bertaklid kepada imam Malik tentang banyaknya air untuk berwudhu, karena mudahnya, dan bertaklid kepada imam Hanafi tentang tidak menyertakan niat pada permulaan berwudhu’, lantaran entengnya dan bertaklid kepada imâm Syafi’i tentang menyapu kepada karena cukup satu lembar rambut”.*

*“Talfiq itu dilarang, oleh pengikut-pengikut madzhab Syafi’i, padahal mereka berkata, bahwa semua isi madzhab-madzhab itu benar. Memang heran benar tetapi tidak boleh diturut”.*<sup>50</sup>

Persatuan Islam tidak bermadzhab dalam arti tidak mengikatkan diri dalam salah satu imam madzhab dan mengambil pendapat-pendapat imam-imam madzhab yang mana saja asal sesuai dengan al-Qur’an dan al-Sunnah menurut pemahaman ulama Persatuan Islam.

Dengan demikian dapat dilihat bahwa metode berijtihad di kalangan Persatuan Islam menempuh cara-cara sebagaimana telah ditempuh para shahabat dan para imam madzhab *mujtâhidîn*, yaitu:



- a) Mencari keterangan dari al-Qur'an, termasuk didalamnya meneliti *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ma'qûlli al-mahmûd*. Bila terdapat perbedaan pemahaman dan penafsiran diadakan penelitian secara sungguh-sungguh, kalau perlu diadakan *tarjîh tharîqat al-jam'i* dan sebagainya.
- b) Bila tidak terdapat dalil al-Qur'an, dicari keterangan atau dalil dari al-Sunnah. Bila terjadi perbedaan pendapat diadakan penelitian Hadîts, baik dari segi *sanad* maupun *matn*, sebagai langkah untuk bisa melakukan *pentarjîhan*.
- c) Jika tidak terdapat juga dalilnya dalam al-Sunnah, dicari *atsar* shahabat dengan cara yang sama pada butir kedua, tetapi dengan penekanan tidak berlawanan dengan al-Qur'an dan atau al-Sunnah yang *shahîh*, termasuk didalamnya menerima *ijmâ'* shahabat.
- d) Jika tidak terdapat dalil dari al-Qur'an, al-Sunnah atau *atsâr* shahabat, maka dipergunakan metode *qiyâs*, *istihsân* dan *mashâlih mursalah* menurut pemahaman yang tersebut dalam uraian terdahulu dalam masalah-masalah sosial. Dalam persoalan sosial dan ibadah digunakan kaidah: "Dalam ibadah (*mahdhâh*) semua dilarang kecuali yang diperintahkan, sedangkan dalam urusan sosial duniawi semua boleh kecuali yang dilarang". Juga selalu tidak dilupakan petunjuk Nabi SAW dalam masalah keduniaan "*Antum a'lamû bi umûri dun-yâkum*". Metode 'Urf termasuk dalam kaidah ini, artinya bisa dilakukan se-panjang tidak berlawanan dengan al-Qur'an atau al-Sunnah.

Persatuan Islam dalam merespon kebudayaan lokal maupun kebudayaan Barat yang dianggap berlawanan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, terutama dalam masalah-masalah '*aqîdah* (ritual), selalu menolak secara eksklusif, "*layakhafû laumata lâ'im*", yakni dalam terjemahan bahasa Sunda: "*Persatuan Islam mah moal mogok pedah dipoyok, moal singkil pedah dipuji*", yakni tidak akan berhenti karena

dicaci maki, tidak akan giat karena dipuji. Mengapa demikian? Karena para ulamanya menekankan keikhlasan dan konsistensi terhadap komitmen membela kebenaran Islam.<sup>51</sup>

Dalam perjalanan selanjutnya, mekanisme *ijtihad* yang dilakukan oleh para ulama Persatuan Islam dalam rangka melayani kebutuhan masyarakat dalam memecahkan masalah-masalah agama, telah dibentuk majelis ulama yang dinamakan “Dewan Hisbah”, yang secara organisasi majelis ini merupakan badan otonom Persatuan Islam.

Penamaan dewan ini menunjukkan di samping berkewajiban meneliti hukum Islam, juga berkewajiban untuk melakukan pengawasan dalam pelaksanaan dan teguran atas pelanggaran terhadap suatu hukum. Karena itu majelis ini namanya tidak sama dengan yang berfungsi sama dalam organisasi sosial keagamaan yang ada di Indonesia, seperti di Muhammadiyah, majelis ini dinamakan Majelis Tarjih. Karena memang lembaga ini berfungsi *mentarjih* dan memberi penjelasan tentang hukum-hukum Islam.

Adapun metode (*manhaj*) resmi yang dipergunakan oleh Dewan Hisbah dalam memutuskan atau mengambil keputusan hukum, dengan dasar utama adalah al-Qur’an al-Karîm dan al-Hadîts *shahîh*,<sup>52</sup> dengan rumusan sebagai berikut:

Dalam beristidlâl dengan al-Qur’an:

- a) Mendahulukan *zhahîr* ayat al-Qur’an daripada *ta’wîl* dan memilih cara-cara *tafwîdl* dalam hal-hal yang menyangkut masalah *i’tiqâdiyah*.
- b) Menerima dan meyakini isi kandungan al-Qur’an sekalipun tampaknya bertentangan dengan *‘aqli* dan *‘ady*, seperti masalah Isra dan Mi’raj.
- c) Mendahulukan makna *haqîqi* daripada makna *majâzi* kecuali jika ada alasan (*qarînah*), seperti kalimat: “*Aw lamastumun nisa*” dengan pengertian bersetubuh.
- d) Apabila ayat al-Qur’an bertentangan dengan al-Hadits, maka didahulukan ayat al-Qur’an sekalipun Hadits

tersebut diriwayatkan oleh *Muttafa 'Alaih*, seperti dalam hal menghajikan orang lain.

- e) Menerima adanya *nasikh* dalam al-Qur'an dan tidak menerima adanya ayat-ayat yang *mansûkh* (*naskh al-kulli*).
- f) Menerima tafsîr dari para sahabat dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an (tidak hanya penafsiran *ahl al-bait*), dan mengambil penafsiran shahabat yang lebih ahli jika terjadi perbedaan penafsiran di kalangan para sahabat.
- g) Mengutamakan tafsîr *bi al-Ma'tsûr* dari pada *bi al-Ra'yi*.
- h) Menerima Hadits-Hadits sebagai *bayan* terhadap al-Qur'an, kecuali ayat yang telah diungkapkan dengan *shighat hasr*, seperti ayat tentang makanan yang diharamkan.

Dalam beristidlâl dengan al-Hadîts:

- a) Menggunakan Hadîts *shahîh* dan *hasan* dalam mengambil keputusan hukum.
- b) Menerima Kaidah: *Al-hadîsu al-dha'îfatu yaqwa ba'duha ba'dhan*. Jika ke-*dha'îfan* Hadîts tersebut dari segi hafalan perawi (*dhabth*) dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an atau Hadîts lain yang *shahîh*. Adapun jika ke-*dha'îf-an* itu dari segi tertuduh dusta (*fisq al-rawi*), maka kaidah tersebut tidak dipakai.
- c) Tidak menerima kaidah: *Al-hadîtsu al-dha'îfu ya'malu fî fadhail al-'amali*. Karena yang menunjukkan *fadhail al-'amal* dalam Hadîts *shahîh* pun cukup banyak.
- d) Menerima Hadîts *shahîh* sebagai *tasyrî'* yang mandiri, sekalipun bukan merupakan *bayan* dari al-Qur'an.
- e) Menerima Hadîts *Ahad* sebagai dasar hukum selama kualitas Hadîts tersebut *shahîh*.
- f) Hadîts *Mursal Shahâbi* dan *Mauqûf bi Hukm al-Marfû'* dipakai sebagai hujjah selama sanad Hadîts tersebut *shahîh* dan tidak bertentangan dengan Hadîts lain yang *shahîh*.
- g) Hadîts *Mursal Tabî'i* dijadikan hujjah apabila Hadîts tersebut

disertai *qarînah* yang menunjukkan ketersambungan sanad (*ittishal*) Hadîts tersebut.

- h) Menerima kaidah: *Al-jarh muqaddamun 'ala al-ta'dîl* dengan ketentuan sebagai berikut:
- Jika yang *menjarh* menjelaskan *jarhnya* (*mubayan al-sabab*), maka *jarh* didahulukan daripada *ta'dîl*.
  - Jika yang *menjarh* tidak menjelaskan sebab *jarhnya*, maka *ta'dîl* didahulukan dari pada *jarh*.
  - Bila yang *menjarh* tidak menjelaskan sebab *jarhnya*, tapi tidak ada seorangpun yang menyatakan *tsiqat*, maka *jarhnya* bisa diterima.
- i) Menerima kaidah tentang shahabat: *Al-shahâbatu kuluhum 'udul*.
- j) Riwayat orang yang suka melakukan *tadlîs* diterima, jika menerangkan bahwa apa yang riwayatkannya itu jelas *shighat tahamulnya* menunjukkan *ittishal*, seperti menggunakan kata: *hadzatsani*.

Adapun dalam menghadapi masalah-masalah yang tidak ditemukan *nash*-nya yang tegas (*sharîh*) dalam al-Qur'an dan al-Hadîts, ditempuh dengan cara *ijtihâd jama'i*, dengan rumusan-rumusan sebagai berikut:

- a) Tidak menerima *ijmâ'* secara mutlak dalam urusan ibadah kecuali *ijmâ'* shahabat.
- b) Tidak menerima *qiyâs* dalam masalah ibadah *mahdhâh*, sedangkan dalam masalah ibadah *ghair mahdhâh*, *qiyâs* diterima selama memenuhi persyaratan *qiyas*.
- c) Dalam memecahkan *ta'arud al-'adilah* diupayakan dengan cara:
  - a. *Tharîqat al-jam'i*, selama masih mungkin *dijam'u*.
  - b. *Tharîqat al-tarjîh*, dari berbagai sudut dan seginya, misalnya:
    - 1) Mendahulukan *al-Mutsbit* daripada *al-Nafi*.

- 2) Mendahulukan Hadîts-hadîts riwayat *shahîhain* daripada di luar *shahî-hain*.
  - 3) Dalam masalah-masalah tertentu, Hadîts yang diriwayatkan oleh muslim lebih didahulukan daripada riwayat Bukhâri, seperti dalam hal pernikahan Nabi dengan Maemunah.
  - 4) Meninggalkan sesuatu yang dikhawatirkan jatuh pada hukum *bid'ah* lebih didahulukan daripada mengamalkan sesuatu yang diragukan sunnahnya.
- c. *Tharîqat al-naskh*, jika diketahui mana yang dahulu dan mana yang muncul kemudian.
- d) Dalam membahas masalah ijtihad Dewan Hisbah menggunakan kaidah-kaidah Ushul Fiqih sebagaimana lazimnya para fuqaha. Seperti praktik mengartikan bahasa Hadîts, tidak merubah arti kalimat yang asal kepada arti yang lain kecuali kalau ada *qarînah* yang memungkinkan berubah arti, sebagaimana kaidah Ushûl Fiqh menyatakan:
- النَّبَادُ رُ عَلامَةُ الحَقِيقَةِ
- "Kalimat yang lekas terpaham itulah tanda arti yang sebenarnya".
- Kalau ditemukan kalimat: "*jalasa*", itu artinya duduk. Di mana saja kalimat itu ada tetap artinya duduk, jangan berubah arti kecuali kalau ada *qarînah* yang mengharuskan rubah pada arti yang lain. Demikian pula mengartikan Hadîts-hadîts Rasul dan yang lainnya.
- e) Dewan Hisbah tidak mengikatkan diri pada suatu madzhab, tapi pendapat imam madzhab menjadi bahan pertimbangan dalam mengambil ketentuan hukum, sepanjang sesuai dengan jiwa al-Qur'an dan al-Sunnah.

Dalam rumusan-rumusan ini dijelaskan pula catatan penting an-tara lain bahwa, disadari sekalipun para ulama Persatuan Islam

telah sepakat dengan metode tersebut, namun belum tentu hasil *ijtihad*nya sama, karena masih bergantung kepada ketepatan, keahlian, kejelian, ketelitian, dalam mengambil suatu keputusan dan meninjau dari berbagai segi. Untuk itu dalam musyawarah diperlukan sekali jiwa yang terbuka, berani mengoreksi pendapat orang lain dan rela menerimanya adakata hasil *ijtihad*nya keliru.

#### **F. Konsepsi tentang *Bid'ah***

Dalam pandangan Persatuan Islam, *bid'ah* adalah sesuatu yang merusak kemurnian Syari'at Islam. Demikian pula *khurafat* dan *tahayyul* diyakini sebagai perbuatan yang merusak tauhid. Pandangan mengenai *bid'ah*, dalam aktualisasinya dinyatakan bahwa Syari'at Islam yang menetapkan ketentuan-ketentuan ibadah (*mahdhâh*) adalah hak mutlak Allah. Baik penetapan itu berkenaan dengan bilangan ibadah, waktu ibadah, maupun ketetapan-ketetapan lainnya. Adanya perubahan itu semuanya dibatasi dengan penegasan Syari'at itu sendiri. Karena itu beribadah yang tidak berkesesuaian dengan sumber syari'at Islam yaitu al-Qur'an dan Hadîts, maka perbuatan itu dipandang sebagai perbuatan *bid'ah*.

Itu sebabnya pula, paham keagamaan Persatuan Islam menolak bacaan-bacaan dalam shalat dan menyatakannya sebagai perbuatan *bid'ah* karena tidak ada dasar hukumnya baik dari al-Qur'an maupun Hadîts Nabi, seperti; bacaan *ushali* ketika memulai shalat, bacaan *wabihamdih* dalam *tasbih* ruku' dan sujud, bacaan *sayyidinâ* dalam *salawat tasyahûd* maupun dalam *salawat* yang lainnya, doa *qunut* selain *qunut Nazilah*. Demikian pula bacaan dalam upacara-upacara yang dihukum sebagai *bid'ah*, seperti; *talqîn* jenazah yang baru dimakamkan, jamuan makan dan *tahlîl* di rumah keluarga yang kematian, memperingati Mawlid Nabi, baik dengan disertai membaca kitab Barjanzi atau tidak, dan resepsi untuk tujuh bulan bagi kehamilan atau *tingkeban*.<sup>53</sup>

Adapun *bid'ah* dalam masalah sosial ada dua alternatif penetapan, Moenawar Cholil, salah seorang ulama yang pernah

lama bergabung dalam majelis Dewan Hisbah Persatuan Islam menyatakan:

“Jika suatu perbuatan yang ada hubungannya dengan adat dan ternyata didalamnya terkandung ruh ibadah (dalam arti khas, pen.) lalu ada perbuatan *bid'ah*, maka jelas hal itu hukumnya haram. Akan tetapi jika perbuatan itu semata-mata adat (yang tidak ada hubungannya dengan syari'at, pen.), maka *bid'ah* itu tidak dianggap keji.”<sup>54</sup>

Sebagai contoh; dalam upacara perkawinan, agama menentukan adanya walimah oleh mempelai laki-laki, kemudian ketentuan ini diubah dengan meninggalkan walimah tersebut, maka ini termasuk perbuatan *bid'ah* yang tercela. Berbeda dengan urusan yang semata-mata adat atau tuntutan kehidupan seperti mengadakan berbagai macam alat perkakas, alat tulis dan kendaraan yang ternyata belum pernah ada pada masa Rasul, maka ini bukan *bid'ah* dan agama sendiri tidak melarangnya.

Tentang *bid'ah* ini, T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy,<sup>55</sup> juga salah seorang ulama yang pernah lama bergabung di dalam Majelis Ulama Persatuan Islam, menyatakan bahwa *bid'ah* itu lebih berbahaya dari maksiat. Ia kemudian memberikan batasan antara lain; “*Bid'ah* itu ialah suatu *tarîqah* atau ibadah yang diciptakan dalam agama yang menyerupai syari'at sendiri. Dimaksudkan dengan mengerjakannya, apa yang dimaksud dengan mengerjakan yang ditetapkan agama sendiri. Atau dimaksud agar lebih *afdhhal* dalam ibadah kepada Allah”.

*Bid'ah* dikatakannya lebih berbahaya dari maksiat, karena menyalahi *nash* syari'at, tidak mau menuruti, atau membangkang kaidah, tidak mau mematuhi. *Bid'ah* merusak *nash* dan kaidah-kaidah syar'i. Dia membawa titah Ilahy kepada bukan tujuannya, atau mengeluarkan titah Tuhan dari hakikatnya dengan memasukkan hawa nafsu.

Selanjutnya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, secara panjang lebar membedakan antara *bid'ah* dengan *mashlahah mursalah*.

Menurutnya, barangsiapa meneliti ayat-ayat hukum di dalam al-Qur'an, nyatalah bahwa hukum-hukum al-Qur'an mengenai ibadah dan yang berhubungan dengan ibadah seperti soal pusaka, diterangkan dengan jelas. Karena kebanyakan hukum ibadah itu dan yang berhubungan dengannya bersifat *ta'abbûdi*, akal tak dapat memikirkannya dan tidak pula berubah-ubah atau berkembang menurut perkembangan masa. Sedangkan mengenai hukum keperdataan, kepidanaan dan persoalan sosial lainnya didasarkan pada kaidah-kaidah bersifat umum dan pokok yang asasi, tidak diterangkan secara rinci lantaran urusan itu berkembang menurut perkembangan masa. Karena itu mengembangkan konsep ini demi pertimbangan kemaslahatan umum sangat diperlukan, dan itu bukan termasuk perbuatan *bid'ah* selama berada dalam batas-batas dasar al-Qur'an yang umum itu.

Dalam praktiknya, perbuatan *bid'ah* itu terjadi bukan saja dalam perbuatan ibadah, melainkan juga dalam keyakinan. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh KHE. Abdurrahman,<sup>56</sup> yang menyatakan bahwa *bid'ah* terbagi dua; *bid'ah mahdhâh* dan *bid'ah idhafiyyah*.

*Bid'ah Mahdhah* ialah aqidah atau upacara ibadah, diatasnamakan agama Islam, dilakukan karena dianggap hukumnya sunnat atau wajib. Padahal dalam al-Qur'an atau Hadîts *Shahîh* tidak terdapat dalilnya seperti kepercayaan bahwa Nabi Muhammad waktu mi'raj, naik pada bahu syeikh 'Abd al-Qadîr al-Jilani,<sup>57</sup> percaya bahwa menjawab pertanyaan kubur cukup dengan mengucapkan syeikh 'Abd al-Qadîr al-Jilani, dan bila membaca manakib syeikh 'Abd al-Qadîr al-Jilani akan diijabah segala keinginannya, atau ber'itikad ziarah ke kuburan wali itu ganjarannya sama dengan naik haji.

*Bid'ah Idhafiyyah* ialah salah satu anjaran Islam yang waktu, tempat dan caranya diatur oleh manusia biasa seperti sidkah, menolong orang miskin itu ajaran Islam, tetapi ditempatkannya dan diniatkannya sidkah itu sehubungan dengan kematian, atau membaca Yasin ditentukan cara dan waktunya seperti pada malam



Nisyfu Sya'ban. Membaca Fatihah pada ruku' dan sujud, bukan Fatihah yang jelek tetapi salah caranya, ia lakukan bukan pada tempat dan cara yang telah ditentukan oleh agama Islam.

Bila *bid'ah* itu mengenai aqidah, seperti golongan yang mengatakan bahwa Tuhan itu bersatu dengan dirinya, itu dinamakan *bid'ah Mukafirah*, dan bila *bid'ah* itu berhubungan dengan urusan syari'at (fiqh), dinamakan *bid'ah Mufasiqah*.

Dalam perkara *bid'ah* ini, Persatuan Islam menganggap bahwa meminjamkan barang-barang untuk kepentingan kegiatan *bid'ah* itu sama dengan membantunya dan dianggap sama pula telah berbuat *bid'ah*, yang keadaannya bertentangan dengan perintah dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.<sup>58</sup>

### G. Konsepsi tentang *Furu'* dan *Khilafiyah*

Kritik tajam yang dilakukan oleh ulama Persatuan Islam pada gilirannya mendapat kritik balik yang tidak kalah tajamnya, bahwa ulama Persatuan hanya memperdebatkan persoalan-persoalan kecil seperti persoalan *furu'* dan *khilafiyah*, seperti persoalan *ushali*, membaca *qunut* dalam shalat Shubuh, membaca surat Yasin dan tahlil<sup>59</sup> di malam kematian seseorang ataupun upacara Mawludan dan Nisfu Sya'ban.<sup>60</sup> Namun dalam memandang persoalan *furu'* dan *khilafiyah* ini ulama Persatuan Islam mempunyai pandangan tersendiri yang umumnya berbeda dengan kalangan umat Islam yang lain. Bagi jama'ah Persatuan Islam, kedua persoalan tersebut bukan persoalan kecil. Karena persoalan ibadah adalah urusan Tuhan, manusia hanya layak mengamalkan dan tidak layak untuk mengaturnya. Seperti persoalan *ushali*, jika tidak pernah dicontohkan oleh Rasul, kenapa umat Islam berani menambah aturan dalam peribadatan kepada Allah SWT?

Terlepas ada dan tidak adanya kritik kepada Persatuan Islam, ulama Persatuan Islam berpendapat tentang *furu'* dan *khilafiyah* tersebut sebagai berikut:

*Furu'*, bentuk *jama'* dari *far'un*, yang berarti cabang, yaitu soal-

soal agama di luar *ushul al-din*, atau di luar *arkân al-imân* dan *arkân al-Islâm*. Maka di luar rukun-rukun iman dan Islam itu disebut *furu'*. H.E. Saifuddin Anshari,<sup>61</sup> salah seorang cendekiawan Persatuan Islam, berpendapat bahwa baik *ushûl al-dîn* maupun *furu'* adalah penting dalam agama Islam. Karenanya harus dibicarakan dan dipersoalkan untuk mencari kejernihan dan kebenaran dari apa yang disebut masalah *ushûl al-dîn* dan *furu'* itu. Padahal masalah *furu'* menurut sementara orang, tidak perlu dipersoalkan. Maka senada dengan pandangan H.E. Saifuddin Anshari, umumnya para mubaligh Persatuan Islam, sering menyindir masalah *furu'* ini. Misalnya masalah *ushali*, *qunut*, *qabliah jum'at* dan lain-lain dinyatakan: *bukan masalah tektek bengek, tekteknya buat kami, bengeknya buat para hadirin*, (*humor, pen.*). Tetapi masalah ini menyangkut diterima dan tidaknya ibadah tersebut, atau ke neraka dan tidaknya akibat melakukan pekerjaan yang dianggap ibadah termaksud. Karena hal ini tidak sesuai dengan contoh yang diajarkan oleh Rasulullah SAW. Dalil-dalil untuk pembahasan ini, biasanya digunakan, antara lain:

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah-Nya takut akan ditimpa cobaan atau ditimpa adzab yang pedih” (QS. al-Nur: 63).

مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ

“Barangsiapa yang mengerjakan sesuatu amal yang tidak (sejalan dengan) perintah kami, maka amalnya itu tertolak”  
H.S.R. Muslim.

لَا يَسْتَقِيمُ قَوْلًا إِلَّا بِعَمَلٍ وَلَا قَوْلٌ وَلَا عَمَلٌ إِلَّا بِنِيَّةٍ وَلَا نِيَّةٌ إِلَّا مُؤَفَّقًا لِسُنَّةِ

“(Ilmu) tidak akan mengantarkan pada tujuan kecuali dengan amal, amal tidak akan sampai pada tujuan kecuali dengan niat yang ikhlas, niat yang ikhlas tidak akan sampai kepada tujuan kecuali yang sesuai dengan sunnah Nabi”. (Fatwa Ulama).

Fatwa tersebut, sesuai dengan yang difatwakan Ibn Mas'ud, dinyatakan bahwa perbuatan-perbuatan tersebut harus sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah.

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ قَوْلًا إِلَّا بِعَمَلٍ وَلَا يَقْبَلُ قَوْلًا وَلَا عَمَلًا إِلَّا بِنِيَّةٍ وَلَا يَقْبَلُ  
قَوْلًا وَلَا عَمَلًا وَلَا نِيَّةً إِلَّا بِمَأْوَفَقِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ

Pembahasan ini biasanya dikunci dengan kata-kata: Melakukan suatu pekerjaan ibadah tanpa perintah yang jelas, namanya bukan taat, tetapi melakukan perbuatan *bid'ah*, yang sangat dilarang oleh Rasulullah SAW.

Ringkasnya, *ushul* dan *furu'* tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Karena rukun iman adalah *ushûl*, dan rukun Islam adalah *furu' al-'ibâdah*. Apalah jadinya, jika pengertian *ushûl* dan *furu'* dikhotomis seperti itu, bukankah al-Qur'an menyatakan; *Amanû wa'amilush shalihati*? Yakni iman adalah *ushûl* dan amal saleh adalah *furu'*nya. Bukan amal saleh bila tidak berushulkan iman, dan bukan pula iman yang sebenarnya bila tidak ber-*furu'*kan ibadah. Karena itu jelas bahwa seperti masalah *ushali* diawal shalat itu bukan masalah *furu'* melainkan benalu, karena ia bukan bagian dari shalat sebagaimana yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW. *Khurafat* dan *tahayul* bukanlah *furu'* dari rukun iman, melainkan ia adalah benalu, yang harus disingkirkan dari kepercayaan umat Islam. Karena ia merupakan kepercayaan tambahan. Dengan demikian ulama Persatuan Islam tidak mempermasalahkan mana *ushul* dan mana *furu'*, seperti yang banyak dituduhkan sementara kalangan umat Islam yang tidak sependapat dengan pandangan keagamaan Persatuan Islam, melainkan hendak memperjelas mana syari'at dan mana yang bukan syari'at, alias "benalu" itu.

Dalam pandangan tentang *khilafiyah*, Persatuan Islam menyatakan bahwa dalam Islam, yakni dalam Syari'at Islam tidak ada *khilafiyah*. Jika sumber hukumnya satu, al-Qur'annya satu, Nabinya satu, mana mungkin satu persoalan dihukumi dengan dua

hukum yang berbeda. Pendapat para ulama yang diformulasikan dalam kitab-kitab fiqh itu bukan untuk dijadikan dasar hukum, karena ia bersifat *ijtihâdi* yang mengandung salah dan benar. Karena itu yang perlu dilihat bukan pendapatnya tetapi dasar pendapat itu apakah dari al-Qur'an atau dari al-Sunnah. Jika dari keduanya, maka itu yang perlu ditaati. *Ikhtilâf* para imam madzhab yang empat serta yang lainnya itu bukan untuk diabadikan apalagi dijadikan dasar hukum, tetapi untuk ditinjau ulang dan dikembalikan pada dasar hukum asal yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Para imam madzhab telah mengimbuu jika pendapat mereka tidak sejalan dengan kedua sumber hukum Islam itu, maka tidak perlu ditaati. Dan mereka semua melarang *taqlîd*.

Adanya *ikhtilâf* di tubuh umat Islam itu, lebih mencerminkan satu pihak bertahkim kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, sementara pihak lain bertahkim kepada "Ahwa" dengan penuh kedengkian.<sup>62</sup> Muhammad 'Abduh<sup>63</sup> menyatakan bahwa penyebab adanya *ikhtilâf* itu adalah karena salah mengangkat hakim. "*Tahkim al-Ahwai fi al-Dîni wa al-Ahkam. Bertahim dengan mengangkat hawa nafsu sebagai hakim dalam urusan agama dan hukum*".<sup>64</sup>

Demikian pandangan Persatuan Islam dalam *ikhtilâf* atau masalah *khilafiyah*, yang di antaranya mengutip ayat di atas maupun pendapat 'Abduh tersebut. Dan pandangan demikian banyak ditemukan dalam jurnal-jurnal Persatuan Islam, maupun ceramah yang disampaikan oleh mubaligh jam'iyah ini.

---

### Catatan Kaki:

<sup>1</sup> Tentang teori pemahaman keislaman yang bercorak Modernis-puritan dan yang bercorak Tradisional-kultural tersebut, lihat H. Afif Muhammad dalam makalah: "*Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia*", Bandung, Agustus 1996, hlm. 3-4.

<sup>2</sup> Lihat Qais Atamimi, Artikel: "Hassan Bandung". Terjemahan Maman Mulyana, dalam majalah *Risalah* No. 57/Th. VII, Bandung: Da'watul Islam & Warta Jam'iyah Persatuan Islam, April 1968. hlm. 33.

<sup>3</sup> Lihat A. Hassan, *Soal-Jawab I*, Bandung: CV Diponegoro, 1997 hlm. 328-331.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Lihat, Nashîr al-Dîn al-Albani, *Al-Tawassul Anwa'uhu wa Ahkamuhu*, terjemahan Annur Rafiq Shaleh, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, cet. II 1993 hlm. 59.

<sup>6</sup> Lihat ayat-ayat QS: al-Baqarah: 210, Yunus: 85-86, Ibrahim: 35, 40-41, Thaha: 25-28, dan al-Furqan: 65.

<sup>7</sup> Nashîr al-Dîn al-Albani, *Op.Cit.* hlm. 70-71.

<sup>8</sup> A. Hassan, *Soal-Jawab II*, *Ibid.* hlm. 1242.

<sup>9</sup> A. Hassan, *Pengajaran Shalat*, CV. Diponegoro, Cet. XXX 1997, hlm. 19. Bandingkan dengan QS. al-An'am, 6: 160.

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 155-161.

<sup>11</sup> Moh. Natsir, *Islam dan Akal Merdeka*, Hudaya, Djakarta, 1970, hlm. 26.

<sup>12</sup> Lihat, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, P.P. Muhammadiyah, Yogyakarta, tth. hlm. 15-19.

<sup>13</sup> Lihat, *Risalah*, Bandung: Da'watul Islam & Warta Jam'iyah PP. Persatuan Islam, th. XVIII No. 184 hlm. 27.

<sup>14</sup> Sayangnya kepercayaan demikian, di era modern saat ini dengan dukungan Iptek yang terus maju, bukannya semakin hilang, malah terus berkembang. Bahkan jadi komoditas utama kebudayaan. Misalnya, cerita-cerita dalam budaya perfilman nasional yang ditayangkan TVRI maupun swasta, meski cerita itu fiksi belaka, tetapi imbasnya sangat kuat terhadap kepercayaan kaum muslimin baik yang masih mempercayai atau tidak mempercayainya. Pengaruh ini, misalnya dapat disimak dari pengalaman seorang ayah yang merasa kebingungan ketika sehabis mengajar mengaji anak-anaknya, menjadi fakta bahwa tayangan film-film demikian sangat mempengaruhi ketauhidan anak-anak. Bagaimana tidak bingung? Kata ayah itu, anak-anak baru saja diberi pelajaran tentang tugas-tugas Malaikat yang harus diyakini oleh umat Islam, ketika hendak ke belakang anak-anak itu minta diantar karena takut kepada Hantu seperti dalam tayangan TV-TV itu. Atau kepada apa yang dinamakan *Jurig*, *Memedi*, *Pocong*, dan nama-nama sejenis lainnya yang dikenal sebagai makhluk halus dalam berbagai bahasa daerah di Indonesia. Jika demikian, apakah anak-anak mempersepsi bahwa Malaikat kalah oleh Hantu? Padahal Allah SWT tidak pernah menyatakan telah menciptakan makhluk-makhluk fiksi demikian.

<sup>15</sup> Lihat, "*Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*", Bandung: Mizan, 1987 hlm. 225.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Lihat H. Eman Sar'an, dalam: "*Mengungkap Faham-faham Islam di Indonesia*", dalam majalah *Risalah* No. 22, terbitan Persatuan Islam, tahun terbit tidak terdata. Namun diduga kuat tulisan ini dimuat sebelum 1970-an, mengingat

ejaan yang digunakan memakai ejaan lama.

<sup>18</sup> Lihat *Kitab At-Tauhid*, Bandung: CV. Diponegoro, cet XV, 1994 hlm. 38-39.

<sup>19</sup> Lihat, Abi Bakr Ibn Muhammad Taqiy al-Din, *Kifayat al-Ahyar*, Bandung: Alma'arif, th. juz II hlm. 152.

<sup>20</sup> Lihat, al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari bab Sumpah*, ttp: al-Mathbâah al-Amîriyah, 1326 H., hlm. 373.

<sup>21</sup> Abi Bakr Ibn Muhammad Taqiy al-Din, "Kifayat al-Ahyar ..." *Op. Cit.*

<sup>22</sup> Lihat buku-buku yang ditulis oleh A.D. Marzededeq, antara lain: "*Parasit Aqidah*", Bandung: Yayasan Ibnu Ruman, 1990, dan atau buku "*Sisa-sisa Agama Kultur*", yang diterbitkan oleh penerbit yang sama.

<sup>23</sup> Lihat surat Keputusan Musyawarah Dewan Hisbah Persatuan Islam tentang: *Hukum Menghormat Bendera*, Bandung, tanggal 10 Mei 1985, yang ditandatangani oleh KHE. Abdullah (ketua) dan H.O. Syamsudin (sekretaris).

<sup>24</sup> Lihat Mushtâfa al-Marâghi, *Tafsîr al-Marâghi*, tentang tafsir ayat di atas, *pen.*

<sup>25</sup> Lihat, H. Endang Saifuddin Anshari dan Syafiq A. Mughni, *A.Hassan: Wajah dan Wijah Seorang Mujtahid*. Bangil: Firma al-Muslimun, 1985, hal. 17.

<sup>26</sup> Lihat, A. Hassan, *Risalah al-Qur'an dan al-Sunnah*, 1972 hal. 11-12.

<sup>27</sup> Lihat, A. Hassan, *Risalah al-Qur'an dan al-Sunnah*, 1972 hlm. 22.

<sup>28</sup> Lihat, A. Hassan: *Ijmâ, Qiyâs, Madzhab, Taqlîd*, 1984 hlm.54.

<sup>29</sup> *Ibid.* hlm. 59.

<sup>30</sup> Lihat, "*Ijmâ, Qiyâs, Madzhab, Taqlîd*", Bangil: LP3ES, 1984 hlm. 18.

<sup>31</sup> Lihat, A. Hassan, *Risalah al-Qur'an dan al-Sunnah*, 1972 hlm. 22.

<sup>32</sup> Lihat, *Risalah al-Qur'an dan al-Sunnah*, 1972, hlm. 23 dan *Ijma', Qiyas, Madzhab, Taqlid*, 1984 hlm. 21-50.

<sup>33</sup> Lihat, *Ijmâ, Qiyâs, Madzhab, Taqlid*, 1984 hlm. 41.

<sup>34</sup> Lihat, *Risalah al-Qur'an dan al-Sunnah*, 1972 hlm. 24. Konsep *bid'ah*, yang dikemukakan oleh A. Hassan, sama dengan yang dikemukakan oleh para ulama sepejuangannya, seperti T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy. Lihat definisi *bid'ah* dalam bahasan sub bab sebelumnya.

<sup>35</sup> Lihat, A. Latief Mughtar, "Mekanisme Ijtihad di Kalangan Organisasi Sosial Keagamaan", dalam buku: *Metode Memahami Islam: Bunga Rampai Kajian Teoritik dan Elaborasi*, Club Kajian Agama "Nurdjati", Cirebon, tahun 1992, hlm. 151.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.* hlm. 152.

<sup>38</sup> *Ibid.*, hlm. 151.

<sup>39</sup> Lihat: *Ijmâ, Qiyâs, Madzhab, Taqlid*’, 1984 hlm. 35.

<sup>40</sup> Lihat, A. Hassan, *Tafsir al-Furqan*, mengenai ayat di atas.

<sup>41</sup> KHA. Latief Muchtar, MA, *Op.Cit*, hlm. 156.

<sup>42</sup> Bandingkan misalnya dengan pendirian Muhammad ‘Abduh, Rasyid Ridha, Taufiq Sidqy, dan Muhammad Khudari Bek, yang menolak adanya *naskh* dalam al-Qur’an. Alasan penolakan mereka antara lain sebagai berikut: 1) Maksud surat al-Baqarah: 106 yang oleh kelompok pendukung *naskh* dijadikan argumen adanya *naskh* dalam al-Qur’an, menurut ulama para ulama di atas, ayat tersebut ditujukan kepada kaum Yahudi yang mengingkari al-Qur’an atau merujuk pada wahyu yang diturunkan sebelum al-Qur’an. Artinya, hukum-hukum yang terdapat dalam kitab-kitab suci sebelum al-Qur’an diganti dengan yang lebih baik, yaitu al-Qur’an... 2) Jika dalam al-Qur’an ada ayat yang *mansûkh*, berarti dalam al-Qur’an terdapat kesalahan dan saling berlawanan, padahal al-Qur’an sendiri telah menegaskan: “*Tidak datang pada al-Qur’an kebatilan baik dari depannya maupun dari belakangnya...*” QS. Fushilat, 41: 42. 3) Rasulullah SAW sendiri tidak pernah mengatakan adanya *naskh* dalam al-Qur’an. Seandainya ada, sudah tentu ia akan menjelaskannya. 4) Hadits-hadits yang dikatakan oleh pendukung *naskh* dinilai sebagai *penasikh* ayat al-Qur’an, seperti Hadits: “*Tidak ada wasiat bagi penerima waris*” (HR. Bukhari, Abu Dawud, al-Tirmidzi, al-Nasai, Ibn Majah, al-Daruquthni, dan Ahmad Ibn Hanbal) bukanlah Hadits *Mutawâtir* melainkan Hadits *Ahâd* yang tidak sederajat dengan al-Qur’an, dan Hadits *Ahâd* tidak punya kualifikasi untuk menjadi hujjah dalam menetapkan hukum sesuatu. 5) Di kalangan pendukung *naskh* sendiri tidak ada kesepakatan dalam menentukan jumlah ayat yang *mansûkh*. Misalnya, menurut al-Syawkani berhasil mengkompromikan 12 ayat dari 20 ayat yang oleh al-Suyûthî tidak bisa dikompromikan. Ini berarti ada sebagian ayat yang oleh sebagian ulama dipandang bertentangan dan tidak bisa dikompromikan, ternyata dapat dikompromikan oleh ulama yang lain. Karena itu kelompok penolak adanya *naskh* membuktikan kemampuan mereka dalam mengkompromikan ayat-ayat yang oleh pendukung *naskh* dinilai kontradiktif. Bahkan sebagian dari usaha mereka itu telah diterima secara baik oleh pendukung *naskh*. Lihat, Nurchlosih Madjid, (Eds), *Ensiklopedi Islam*, PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1994, Jilid IV: 18-19.

<sup>43</sup> KHA. Latief Muchtar, MA, *Op.Cit*, hlm. 157.

<sup>44</sup> *Ibid.* hlm. 159.

<sup>45</sup> Lihat, A. Hassan: *Ijmâ, Qiyâs, Madzhab, Taqlid*’, 1984 hlm. 59.

<sup>46</sup> Lihat, Ibn Abd al-Bar: *Jami al-Bayani al-Ilm wa Fadhlili wa ma Yanbaghi fi Riwayatih wa Hamlihi*, juz I, hal. 143, dalam KHA. Latief Muchtar, MA., *Op.Cit*, hlm. 160.

<sup>47</sup> Lihat, *al-Wahdat al-Islamiyah wa al-Ukhuwat al-Diniyah*, Dâr al-Manâr, Kairo, 1367 H hal. 107, dalam KHA. Latief Muchtar, MA., *Ibid.*

<sup>48</sup> Lihat: *Ijma, Qiyas, Madzhab, Taqlid*”, 1984 hlm. 98-126.

<sup>49</sup> *Ibid*, hlm. 60.

<sup>50</sup> *Ibid*.

<sup>51</sup> KHA. Latief Muchtar, MA., *Op.Cit.* hlm.163.

<sup>52</sup> Lihat Keputusan sidang Dewan Hisbah ke 3 dan 4, tentang: *Metodologi Pengambilan Keputusan Hukum Islam*, yang dikeluarkan oleh P.P. Persatuan Islam, Bandung: 13 Shafar 1412 H.

<sup>53</sup> A. Hassan, *Soal-Jawab I-II*; Cholil, *Kembali...*, hlm. 241-254; Natsir, *Islam...*, hlm. 34.

<sup>54</sup> Cholil, *Kembali...*, hlm. 255, dalam: Dudung Abdurrahman, *Ibid*. hlm. 70

<sup>55</sup> Lihat, “Bid’ah lebih berbahaya dari Ma’shiat”, artikel dalam majalah “*Hudjdjatul Islam*”, Bandung: Persatuan Islam, 1956 hlm. 26-29. Lihat pula buku T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy yang lain, dengan tema bahasan yang hampir sama, yaitu di antaranya buku *Criteria antara Sunnah dan Bid’ah*, Jakarta: Bulan Bintang, Cet. Pertama tahun 1967.

<sup>56</sup> Lihat, *Risalah*, Bandung: Da’watul Islam & Warta Jam’iyah PP. Persatuan Islam, th. XVIII No. 184 hlm. 27.

<sup>57</sup> Pandangan ulama Persatuan Islam kepada tokoh Tarekat yang satu ini, tidak lebih hanya sebagai manusia biasa. Umat Islam tidak layak mengagungkannya secara berlebihan yang menjurus pada kultus individu yang bernilai musyrik. Hal ini dapat dilihat misalnya dalam artikel yang diturunkan oleh tim redaksi *Risalah* — salah satu majalah terkemuka Persatuan Islam — yang terdiri dari T.A. Saelan, Yunus Anis dan KHE. Abdurrahman, dengan judul: *Syaich ‘Abdul ‘IQâdir al-Djilânî, Seorang Manusia yang Tidak Lebih dari Manusia*. Dalam artikel ini disimpulkan bahwa “kisah legenda ‘Abd al-Qâdir al-Djilânî pada umumnya tidak memiliki *sanad* (rantai periwayatan) dan jikapun ada, *sanad* itu perlu mendapat penyelidikan perihal *rijal-rijal*-nya (orang-orang yang meriwayatkannya). Oleh karena itu selayaknyalah dalam hal ini kita tidak boleh lepas dari patokan yang telah digariskan al-Qur’an serta Hadits dalam menilai cerita tentang ‘Abdul ‘IQâdir al-Djilânî tersebut”. Lihat *Majalah Risalah*, Bandung: Edisi Pebruari 1966, hlm. 21-25.

<sup>58</sup> Lihat, *Risalah*, Bandung: Da’watul Islam & Warta Jam’iyah P.P. Persatuan Islam, tanpa nomor, 1969 hlm. 192.

<sup>59</sup> Pembahasan tentang tahlil sama banyaknya dengan pembahasan tema yang lain, yang dinilai bid’ah oleh Persatuan Islam. Salah satu buku yang beredar di kalangan jamaah ini adalah *Tahlil dan Selamatan Menurut Madzhab Syafi’i*. Buku ini berisikan kritik tajam terhadap kegiatan tahlil yang sangat argumentatif. Ditulis oleh Ubaidillah, dan diterbitkan CV. Pustaka Abdul Muis, Bangil, tanpa tahun.

<sup>60</sup> Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1984 hlm. 162-163.



<sup>61</sup> Lihat *Wawasan Islam, Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Umatnya*, Bandung: Pustaka Salman ITB, 1983, hlm. 62.

<sup>62</sup> Lihat QS. al-Baqarah: 213.

<sup>63</sup> Lihat *Tafsir al-Manar*, IV: 22

<sup>64</sup> *Ibid.*



## Pemikiran di Sekitar Paham Keagamaan

### A. Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah

Sejak paradigma dikotomis tradisional-modernis Islam di Indonesia muncul ke permukaan, maka secara tidak langsung jargon-jargon penting dari istilah keagamaan keakan menjadi *trade mark* kalangan Islam tertentu. Istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, misalnya, disebut oleh sementara pengamat sebagai milik kaum tradisional. Bahkan kalangan umat ini, akan sangat marah jika dikatakan keluar dari garis keagamaan Ahl al-Sunnah, sehingga istilah ini dijadikan semboyan dengan tanpa pengertian yang jelas oleh mayoritas umat Islam di Indonesia. Tidak adanya pengertian tentang istilah itu, menyebabkan umat Islam telah disesatkan.

Menurut KHE. Abdurrahman, umat Islam marah bila dikatakan keluar dari Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, walaupun ia tidak tahu-menahu tentang Sunnah Nabi, bahkan banyak yang membelakangi Sunnah, pembela dan penegak *bid'ah*, tetapi dengan tidak ragu-ragu ia mengakui bahwa dirinya itu adalah Ahl al-Sunnah, bahkan pula Kyai pembela Moskow dan PKI ketika partai ini masuk dan hidup di Indonesia, juga mengaku dirinya golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Sungguh istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dijadikan alat dan modal untuk menarik orang ramai dan awam, dan orang serta golongan yang tidak sepaham sendirian dengan mereka, mendapat

cap keluar dari Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Padahal gelaran ini tidak menjadi jaminan untuk masuk surga; nama tetap nama yang hampa tiada harganya, seperti halnya gelar akademis, Dr. Ir, atau gelar haji sekalipun, sama sekali tidak ada artinya, kalau hanya sekedar gelar belaka. Tapi yang berharga itu ialah amal perbuatan, tingkah laku, kecakapan dan kegiatan yang cocok dengan penyandangan gelar itu.

Dengan demikian, apa sebenarnya yang dinamakan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah itu? Ahl al-Sunnah adalah sebalik dari Ahl al-Bid'ah. Ahl al-Sunnah, ialah umat Islam yang iman dan aqidahnya berdasarkan Sunnah Nabi, berdasarkan al-Qur'an dan Hadits Nabi SAW. Mereka yang menganut aliran teologi ini tidak menjadikan akal sebagai hakim, yang menetapkan hukum halal dan haram, wajib atau sunnat, akan tetapi akal dijadikan penafsir dan penguat bagi apa yang telah ditetapkan hukumnya oleh al-Qur'an dan Hadits.

Nabi Muhammad SAW pernah bersabda kepada seorang shahabat: *Ashbatas Sunnata!* (Perbuatan) kamu cocok dengan sunnah, yakni cocok dengan apa yang ditetapkan oleh al-Qur'an dan Hadits. Ini adalah satu dalil bahasa sunnah dalam istilah agama, terutama dalam istilah Hadits, ialah sabda Rasulullah, perbuatannya, ucapannya serta perbuatan shahabat yang dibenarkan oleh Rasulullah SAW.

Karena itu bisa dikatakan bahwa Ahli al-Sunnah itu ialah orang yang mengutamakan keterangan al-Qur'an dan Hadits, menyusun hujjah dan alasan berdasarkan kedua sumber hukum Islam ini, menyesuaikan gerak amalnya, iman dan i'tiqadnya, aqidah dan ibadahnya, semuanya berdasarkan Sunnah Nabi.

Washil Ibn Atha' (lahir tahun 80 H) adalah seorang pembangun madzhab Mu'tazilah, yang bertentangan dengan Ahl al-Sunnah. Ia asalnya murid *Hasan al-Asy'ari*, seorang tokoh Ahl al-Sunnah. Sewaktu ia berpisah dari gurunya itu, maka dikomentari: *I'tazala 'anna Washil*, yakni Washil telah berpisah dari kita.

Dan orang yang "*i'tazala*" atau berpisah itu dikatakan kaum Mu'tazilah, bukan berpisah dari orang ramai, atau berpisah dari cara-

cara yang sudah biasa, akan tetapi dalam kenyataannya berpisah dari gurunya, yang penganut Ahl al-Sunnah. Washil berendapat berdasarkan pikirannya sendiri, bahwa orang yang berdosa besar itu tempatnya tidak di neraka atau di surga, akan tetapi di tempat antara dua tempat itu, antara surga dan neraka.

Mu'tazilah tidak dikatakan Ahl al-Sunnah sebab mereka berhakim dan berhukum kepada pikiran semata-mata, bukan kepada keputusan al-Qur'an dan Hadīts. Oleh karenanya tidak salah jika dikatakan bahwa Ahl al-Sunnah itu bukan sebalik dari Mu'tazilah saja, tetapi yang lebih umum adalah sebalik dari Ahl Bid'ah.

Dalam sebuah riwayat diterangkan: Jauhi oleh kamu Ahl al-Ra'yi, yaitu orang-orang yang menetapkan hukum tidak beralaskan al-Qur'an dan Hadīts, tetapi berdasarkan pendapat pikirannya semata-mata.

'Ali Ibn Abî Thâlib pernah menyatakan, kalau sekiranya agama itu berdasarkan pikiran, (bukan berdasarkan dalil-dalil), maka soal menyapu sepatu dalam wudhu pun lebih layak agaknya disapu bagian bawahnya daripada atasnya.

Demikian pula telah diketahui bahwa orang yang memakai *khufi* atau sepatu dalam keadaan bersih, baginya diperbolehkan tidak membuka sepatunya. Cukup kalau orang itu menyapu sepatunya dengan air pada bagian atasnya, dan bukan pada bagian bawahnya ketika ia berwudhu. Padahal, pada umumnya bagian bawah jauh lebih kotor daripada bagian atasnya. Hal ini menunjukkan, bahwa agama itu harus berdasarkan dalil dari Rasulullah atau al-Qur'an, dan bukan berdasarkan buah pikiran, pendapat dan perkiraan orang.

Islam memberikan kemerdekaan berpikir, Islam menghargai akal dan melindunginya dari tindakan-tindakan yang mungkin dilakukan orang pada nikmat akal yang tak ternilai itu. Islam mengharamkan *taqlid* dalam urusan agama. Islam mengharamkan *takhayul* dan *khurafat*. Islam melarang orang-orang mengekor (*taqlid*) dalam urusan-urusan yang tidak atau belum dimengertinya. Orang Islam sangat menghormati ibu bapak, tetapi apabila mereka

memaksa anaknya menjadi orang-orang musyrik, dalam pengertian tak dapat dipahami oleh akal yang waras, maka mereka itu pun tidak boleh dipatuhi.

Akal ialah salah satu alat untuk ma'rifat dan iman kepada Allah. Besar kecilnya ganjaran yang diterima oleh umat Islam itu tergantung pada kecerdasan dan kebekuan akalnya, sebagaimana yang telah diriwayatkan oleh Aisyah. Bahkan satu riwayat (bukan Hadits) menerangkan pula:

الَّذِينَ هُوَ الْعَقْلُ وَمَنْ لَادِينَ لَهُ لَأَعْقَلَ لَهُ

*Agama itu ialah akal. Maka tak ada agama itu bagi mereka yang tidak berakal.<sup>1</sup>*

Akan tetapi kemerdekaan itu ada batasnya, karena kemerdekaan yang tiada berbatas ialah kebebasan binatang. Kecerdasan dan kemerdekaan akal dapat menciptakan bermacam-macam alat modern yang berguna dan menyusun bermacam-macam ilmu. Akan tetapi dengan akal yang merdeka pula dan pikiran yang bebas orang memungkiri akan adanya Tuhan. Dan dengan pikiran yang bebas pula timbulnya madzhab Mu'tazilah.

Ahl al-Sunnah pada zaman Abu al-Hasan al-Asy'ari menganggap al-Qur'an dan Hadits itu ialah dalil nomor satu dan berdasarkan kedua sumber ini orang menetapkan hukum agama. Sedangkan akal hanyalah sebagai penguat dan penafsir, sebab tak ada suatu ketetapan dan keterangan yang sah dalam agama yang bertentangan dengan hukum akal.

Dua ditambah dua -- berdasarkan akal -- tentu hasilnya empat. Dalam hal ini agama tak usah dibawa-bawa. Menetapkan hasilnya empat tak perlu berdalilkan al-Qur'an dan Hadits. akan tetapi dalam hal-hal seperti: mengapa shalat dhuhur empat rakaat sedangkan maghrib tiga rakaat? Mengapa menyapu *khuf* atau sepatu dalam wudhu itu sebelah atas dan bukan sebelah bawahnya dan sebagainya. dalam hal ini sebagai hakimnya bukanlah akal akan

tetapi Syar'i, yakni al-Qur'an dan Hadits yang kesemuanya ini tidak bertentangan dengan hukum akal.

Sedangkan Ahli al-Haq menurut definisinya, sebagaimana diterangkan oleh al-Jurjani:

أَهْلُ الْحَقِّ الْقَوْمُ الَّذِينَ أَضَافُوا أَنْفُسَهُمْ إِلَى مَا هُوَ الْحَقُّ عِنْدَ رَبِّهِمْ بِالْحُجَجِ  
وَالْبَرَاهِينِ أَهْلَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

*“Ialah golongan yang menyandarkan dirinya pada hak (kebenaran) pada sisi Tuhan mereka dengan alasan dan keterangan-keterangan (jadi bukan atas dasar taqlid) Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah”<sup>2</sup>*

Yang ditaati oleh Ahl al-Sunnah bukanlah apa yang dipandang benar oleh khalayak ramai, bukan pula yang dibenarkan oleh ulama dan diakui kebenarannya oleh dirinya sendiri, tapi apa yang hak dan benar itu menurut Tuhan mereka (*inda rabbihim*), yakni berdasarkan al-Qur'an dan Hadits yang *shahih*.

Ahl al-Sunnah tidak menyia-nyiakan akal atau meninggalkan pikiran dan pendapat. Hal ini terlihat nyata dalam suatu perdebatan antara Abu al-Hasan al-Asy'ari (Ahl al-Sunnah) dengan al-Jubba'i (Mu'tazilah). Abu al-Hasan menggunakan dalil-dalil sebagai pokok dan menambah penjelasan-penguat sebagai *syahid* (saksi) buah pikirannya yang berpedoman kepada al-Qur'an dan Hadits.

Karena itu yang disebut al-Jama'ah, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Baihaqi dalam *Sya'b al-Iman*, sebagai berikut:

الْمُرَادُ بِالْجَمَاعَةِ أَهْلُ الْفِئَةِ وَالْعِلْمِ الَّذِينَ اجْتَمَعُوا عَلَى اتِّبَاعِ آثَارِهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّقْيِ وَالْقَطْمِيرِ وَآمَّ يَبْتَدِعُوا بِالتَّعْرِيفِ  
وَالتَّعْيِيرِ .

*“Yang dimaksud dengan istilah jama’ah itu ialah Ahli fiqh dan Ahli ilmu yang sepakat bersatu mengikuti jejak Rasulullah dalam urusan besar dan kecil dan tidak berbuat bid’ah dalam agama, dengan jalan mengubah atau merombak dalil-dalil”.*

Selanjutnya dinyatakan pula:

قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ : الْمُرَادُ بِالْجَمَاعَةِ مَنْ كَانَ عَلَى الْحَقِّ وَلَوْ كَانَ  
وَضَاحِدًا, وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحَقَّ هُوَ مَا كَانَ عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فِي الضِّدْرِ  
الْأَوَّلِ وَلَا نَظَرَةً إِلَى كَثْرَةِ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَإِنْ كَانَ جَمِيعَ الدُّنْيَا.

“Sebagian ulama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan orang yang (tegak) di atas kebenaran, walaupun hanya seorang (dalam arti tidak mempunyai kawan sepaham). Sesungguhnya yang dikatakan hak itu ialah apa-apa yang dilakukan oleh jama’ah Islam pada abad pertama (zaman Rasul dan para shahabatnya) dan tidak usah menghiraukan jumlah Ahl kebatilan yang sekian banyaknya, walau sebanyak penghuni dunia jumlah mereka”.

Abu Syamah, dalam kitab *al-Ba’its ‘ala Inkar al-Bida’i wa al-Hawadits*, menerangkan:

جَاءَ الْأَمْرُ بِلُزُومِ الْجَمَاعَةِ, وَالْمُرَادُ بِهِ لُزُومُ الْحَقِّ وَاتِّبَاعُهُ, وَإِنْ كَانَ  
الْمُتَمَسِّكُ بِهِ قَلِيلًا وَالْمُخَالَفُ لَهُ كَثِيرًا لِأَنَّ الْحَقَّ هُوَ الَّذِي كَانَ  
عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ الْأُولَى مِنْ عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَظَرَةَ  
إِلَى كَثْرَةِ أَهْلِ الْبَاطِلِ بَعْدَهُمْ.

“Telah datang perintah agar sejalan dan seiring dengan al-Jama’ah. Adapun yang dimaksud dengan al-Jama’ah itu ialah tidak terlepas dari hak dan mematuhiinya walau pemegang hak itu sedikit, dan yang menentang atasnya banyak jumlahnya, karena hak itu ialah yang dijalankan oleh golongan Islam yang pertama (zaman Rasul dan para shahabatnya) dan tidak perlu memandang atau terpengaruh dengan banyaknya Ahli kebatilan”.

Abdullah Ibn Mas’ud pernah berkata kepada Amr Ibn Maimun:



أَتَدْرِي مَا لَجَمَاعَةٍ؟ لَا، قَالَ: إِنَّ جُمْهُورَ الْجَمَاعَةِ مَا (الَّذِي) فَارَقُوا الْجَمَاعَةَ،  
الْجَمَاعَةُ مَا أَوْفَقَ الْحَقُّ وَإِنْ كُنْتَ وَحْدَكَ.

“Tahukah kamu apa yang dinamakan al-Jama’ah itu? Amr menjawab: “tidak”. Kemudian Ibn Mas’ud berkata: Sesungguhnya jumbuhnya al-Jama’ah ialah yang bertentangan (berpisah) dengan orang ramai. Al-Jama’ah itu ialah yang cocok dengan hak, walaupun kamu hanya seorang diri”.

Kemudian Ibn Mas’ud menegaskan:

مَنْ كَانَ عَلَى الْحَقِّ فَهُوَ جَمَاعَةٌ وَلَوْ كَانَ وَحْدَهُ.

“Barangsiapa atas hak (memegang dan mempertahankan hak) maka ia itulah Jama’ah walaupun ia sendirian”.

Karena itu, Ahl al-Sunnah adalah Ahli Sunnah Rasul, yang dalam amal ibadahnya, iman-i’tikadnya, cocok dengan Sunnah Nabi, cocok dengan perjalanan Rasulullah SAW.

Ahl al-Sunnah tentu dan pasti bukan Ahli Bid’ah. Ahli Bid’ah yang bebas dan merdeka menetapkan hukum halal dan haram, hanya berpedoman kepada yang sudah umum, *ghalib* dan biasa. Merasa besar hati dan lega perasaan, merasa benar dan hak karena banyak kawan dan pengikut, walaupun bertentangan dengan al-Qur’an dan Hadits, atau sama sekali tidak beralasan dengan dalil yang *shahih*, tetapi hanya ketetapan pikiran, perkiraan dan sangkaan belaka.

Dari berbagai analisis dan pengertian yang dikemukakan di atas, terang golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah itu bukan golongan yang bermadzhab. Tuduhan kepada orang yang tidak bermadzhab itu keluar dari Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah itu terang tidak beralasan sama sekali. Tuduhan itu hanyalah semata-mata untuk kepentingan siasat dan politik, politik sesat dan menyesatkan, sesat pendirian, menyesatkan diri sendiri dan orang banyak.

Jika hanya bermadzhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah, dan selain dari madzhab ini dianggap salah dan sesat, sebagaimana

umumnya dituduhkan beberapa kyai tradisional, bagaimana nasib umat Islam yang hidup sebelum munculnya para imam madzhab yang empat itu, apakah mereka termasuk umat yang sesat?

Jika setelah kemunculan imam yang empat baru wajib bermadzhab, maka hendaklah yang mewajibkan itu memberi dalil dan keterangan, menyusun hujjah dan alasan dengan *nash* yang nyata, kalau betul mengaku Ahl al-Sunnah, pengikut Sunnah Rasul dan jama'ah shahabat.

Tuduhan para tokoh ulama tradisional yang mereka lemparkan kepada Persatuan Islam, Muhammadiyah dan al-Irsyad keluar madzhab, yakni keluar dari Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, tidak lebih dan tidak kurang hanyalah berdasarkan kepada pendapat pikiran, kira-kira dan sangka semata-mata, timbul dari sentimen perasaan dengki dan hasud, memecah kesatuan dan kesaudaraan umat Islam, melemahkan perjuangan kaum muslimin.

Umat Islam perlu bertanya kepada golongan yang mengaku bermadzhab, mengaku pengikut dan pembela para imam yang empat; apakah paham, pengertian dan pendirian mereka sekarang itu sesuai dan bersamaan dengan paham dan ajaran imam yang empat? Persoalannya, karena ke empat imam itu terang-terangan mengatakan bahwa kalau ada pendapatnya yang bertentangan dengan Hadîts Nabi, maka Hadîts Nabi yang wajib dipakai dan pendapatnya wajib dibuang.

Dengan demikian, Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang tulen dan asli itu ialah bukan ahli bid'ah tetapi anti bid'ah.<sup>3</sup>

## **B. Ahmadiyah Qadian Bukan Bagian dari Umat Islam**

Persoalan teologis yang tidak kurang pentingnya ialah mengenai kerasulan Muhammad. Kalangan Persatuan Islam sangat gigih mempertahankan bahwa Nabi Muhammad adalah Nabi terakhir, sehubungan dengan keyakinan Ahmadiyah bahwa sesudah Muhammad ada lagi seorang nabi bernama Mirza Ghulam Ahmad. Alasan yang sangat mendasar bagi kalangan Persatuan Islam ialah

sebuah ayat yang menyatakan:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ  
وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

“Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seseorang laki-laki di antara kamu, tetapi ia adalah Rasulullah dan penutup para nabi-nabi” (QS. al-Ahzab: 40).

Ketika ada seseorang menanyakan kepada A. Hassan tentang kalimat *Khatama al-Nabiyyin*, A. Hassan menyatakan bahwa maksud kalimat tersebut adalah nabi penghabisan di antara nabi-nabi yang membawa syari’at, maka tentu saja masih adakah nabi yang tidak membawa syari’at? Menghadapi pertanyaan ini, A. Hassan menjawabnya dengan sebuah Hadîts yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ لَمْ يَبْقَ مِنْ مَّبَشِرَاتِ النَّبُوَّةِ إِلَّا الرُّؤْيَا الصَّالِحَةِ  
يَرَاهَا الْمُسْلِمُ أَوْ تَرَى لَهُ.

“Hai manusia, bahwasanya tidak ada lagi khabar-khabar kenabian melainkan mimpi yang baik yang dilihat oleh orang muslim atau orang lain memimpikan dia.” (H.R. Muslim, Abu Dawud, Nasa’i dan Ibn Majah).

Hadîts ini secara implisit menunjukkan tidak ada lagi wahyu sesudah Nabi Muhammad. Kalau wahyu sudah tidak ada, maka sudah barang tentu Nabi pun tidak ada, karena seorang tidak bisa menjadi Nabi kecuali dengan wahyu.<sup>4</sup>

Dalam buku *al-Nubuwwah*, secara panjang lebar A. Hassan menerangkan tentang bukti kebenaran Muhammad sebagai Rasul serta kebenaran ajaran yang dibawanya. Di antara sekian indikasi kenabian Muhammad itu ialah masa kecilnya, sifat-sifatnya dan mu’jizatnya.

Muhammad sejak kecil sampai wafatnya tidak pernah belajar

membaca dan menulis, sehingga dikatakan bahwa beliau adalah *ummi*. Namun demikian Mu-hammad tetap mampu melakukan perubahan besar di tengah-tengah kaum yang keras seperti bangsa Arab. Hal ini terjadi karena Muhammad selalu diatur dan dibimbing oleh Allah SWT.<sup>5</sup> Kemudian berkat bimbingan-Nya itulah Nabi bersifat ma'shum, yakni terpelihara dari dosa-dosa besar dan kecil. Nabi Muhammad diutus dengan membawa hukum-hukum Allah. Seandainya Nabi suka berbuat dosa, maka tidak menutup kemungkinan bahwa Muhammad akan menyembunyikan wahyu Allah yang seharusnya disampaikan kepada umat manusia, atau menyampaikan apa-apa yang tidak pernah diperintahkan oleh Allah. Kalau ternyata Nabi berbuat demikian, niscaya Allah berfirman: “Ikuti-lah mereka (*para Nabi*), kecuali perbuatannya yang tidak benar”<sup>6</sup> Padahal Allah tidak pernah berfirman demikian.

Bukti lain untuk mengidentifikasi Muhammad sebagai Nabi adalah *mu'jizat*. Percaya kepada mu'jizat Nabi hukumnya wajib, karena itu barang siapa yang mengingkari mu'jizat sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, maka mereka termasuk kufur. Adapun mu'jizat terbesar bagi Nabi Muhammad adalah al-Qur'an itu sendiri.<sup>7</sup>

### C. Kritik terhadap Paham Keagamaan Syi'ah

Meskipun paham keagamaan Persatuan Islam menyatakan tidak menganut salah satu madzhab, karena hal itu merupakan sikap *taqlid* yang dilarang oleh ajaran Islam. Namun keberadaan madzhab tersebut diakui adanya, dan Persatuan Islam memandang bahwa madzhab itu bukan empat melainkan lima. Satu di antaranya adalah madzhab Syi'ah.

Tulisan tentang madzhab Syi'ah yang beredar di Persatuan Islam sangat terbatas. Itu pun muncul atas pertanyaan yang diajukan ke redaksi majalah Risalah terbitan P.P. Persatuan Islam, sehingga penjelasan tentang madzhab ini merupakan jawaban atas pertanyaan yang diajukan salah seorang pembaca majalah tersebut,

dan kemudian dijawab oleh EAN, yakni inisial KHE. Abdurrahman, pengasuh majalah Risalah dan sekaligus Ketua Umum Persatuan Islam ketika itu.

Namun demikian, jawaban itu secara tidak langsung mencerminkan sikap Persatuan Islam dalam memandang madzhab ini, yang ternyata ada yang disikapi secara positif, misalnya terhadap sekte Zaidiyah. Sebagai bukti, misalnya kitab tafsir *Fath al-Qadir* yang ditulis oleh al-Syawkani, seorang Syi'ah Zaidiyah, banyak dibaca dan bahkan dimiliki oleh umumnya ustadz di kalangan Persatuan Islam. Namun terhadap sekte Syi'ah yang lainnya, seperti Imâmiyah atau Itsnâ'Asyariyah, disikapi secara berbeda. Sikap tersebut misalnya, tercermin ketika pada awal 1980-an saat Iran memproklamirkan sebagai negara Republik Islam, sempat terjadi polemik, antara *Kang* Jalal (Jalaluddin Rakhmat), dengan *Kang* Deddy Rahman (Deddy Rahman) dari Pesantren Persatuan Islam, Pajagalan. Polemik itu dimuat pada *Harian Pikiran Rakyat*, namun dihentikan oleh redaksi *Harian* tersebut padahal belum menyentuh persoalan yang sebenarnya. Karena dibalik polemik itu sesungguhnya terlihat inti persoalan yang sebenarnya yakni antara yang membela Syi'ah di satu pihak dan yang menolaknya di lain pihak.<sup>8</sup>

### 1. Sumber Hukum Islam Perspektif Syi'ah

KHE. Abdurrahman<sup>9</sup> menulis:

Yang akan kita tukulkan di sini ialah dari kitab-kitab karangan mereka sendiri (Syi'ah, pen.) agar dapat memperlihatkan wajah Syi'ah yang sebenarnya, wajah Syi'ah seperti yang diterangkan mereka. Misalnya yang dipakai sebagai sumber dan pokok bagi Agama ada empat ialah:

1. Al-Qur'an, dengan catatan penafsirannya diserahkan kepada Imam mereka, penafsiran di luar Imam mereka, tidak dipakai.
2. Sunnah Nabawiyah, dengan catatan hanya Hadîts-hadîts yang sanadnya dari Sayidînâ Ali, Hadîts-hadîts yang sanadnya dari Abu Hurairah, Abu Bakar, Umar, Samurah, Ibn Mas'ud dan lain-

lain, tidak diterima.

“*Sesungguhnya mereka tidak memandang shahih dari Hadits-hadits Nabi, kecuali yang shahih menurut pandangan mereka dari jalan (sanad) ahl al-Bait (turunan Fatimah) dari datuknya (Rasulullah SAW). Yakni yang diriwayatkan oleh Ja'far al-Shadiq dari bapaknya al-Baqir, dari bapaknya Zainal Abidin, dari al-Husain cucu Rasul, dari bapaknya Ali Amir al-Mu'minin, dari Rasulullah SAW semoga keselamatan dicurahkan kepada mereka semua*”<sup>10</sup>

Fatwa-fatwa Imam itu sama derajatnya dengan Hadîts Nabi, sebab Imam-imam itu *ma'shûm*, mustahil lupa dan salah, ucapan, perbuatan dan *taqrîr* Imam-imam, itu semuanya adalah dalil *qath'i* yang tidak dapat dibantah lagi sekalipun tidak berdalilkan al-Qur'an dan Hadîts-hadîts.

3. *Ijmâ'* umat Islam dengan syarat turut *ijmâ'* imam yang *ma'shûm*.<sup>11</sup>  
Qiyâs tidak diperlukan mereka, sebab *qaul* imam lebih dari *qiyâs*, dari kalangan merekalah yang mengatakan bahwa yang mula pertama mengadakan *qiyâs* itu adalah syetan.
4. Pokok yang keempat ialah akal.

Selanjutnya KHE. Abdurrahman<sup>12</sup> menjelaskan bahwa, oleh karena yang dijadikan *Adilat al-Syar'i* mereka itu tidak sama dengan umat Islam yang lain, umpamanya dengan madzhab yang empat, yang kesemuanya beradilatu *al-Syar'i* kepada al-Qur'an dan Hadîts yang *shahîh*, tidak heran bila ada beberapa soal Agama yang tidak sama dan tidak dapat dikembalikan soal yang berbeda itu kepada pokok yang sama, tidak dapat mengamalkan perintah Allah:

“*Apabila kamu berselisih, maka kembalikanlah kepada Allah dan rasul-Nya*” (QS. al-Nisa: 59).

Mereka mengembalikan segala soal kepada al-Qur'an dengan tafsir imam mereka dan kepada Hadits yang hanya *sanad*-nya dari anak seseorang (*itrah*) keturunan Nabi saja, akibatnya ribuan Hadîts *shahîh* yang tidak dapat diterima, sebab riwayatnya dari Abu

Hurairah, Samurah Ibn Jundab dan lainnya, mereka mengembalikan masalah kepada para imam yang dua belas, sekalipun tanpa dalil.

Dengan jelas mereka mengatakan bahwa dalam segala urusan hendaklah dikembalikan (*ruju'*) kepada madzhab Imamiyah yaitu Ja'fariyah dalam ushul fiqh dan *furu'*nya (cabang-cabangnya) dan itulah yang benar dan mereka menganjurkan kepada orang awam agar *taqlid* bukan *ittiba'*.

Berdasarkan pada *adilat al-syar'i* yang mereka anut, menurut KHE. Abdurrahman,<sup>13</sup> mereka menetapkan:

“Shalat yang wajib selain shalat yang lima, ialah shalat Jum'at, shalat dua Hari Raya (*Ied*), shalat Thawaf dan shalat Mayit. Dalam Adzan ditambah, yaitu setelah mengucapkan syahadat kerasulan Nabi Muhammad, ditambah dengan syahadat akan kewalian Ali *'alaihi al-salam*, yakni setelah membaca *Asyhadu anna muhammadar rasulullah*, disambung dengan *Asyhadu anna 'aliyyan waliyullah*.

Golongan Syi'ah tidak mau shalat Tarawih berjamaah, mereka memandang hal itu tidak disyari'atkan (*bid'ah*), di masjid-masjid mereka tidak ada tarawih sebab mereka tidak suka menerima Hadîts dari Umar, bahkan merendahkan, menyalahkannya, dan yang menganjurkan shalat Tarawih berjamaah di masjid itu adalah Umar. Di Indonesia sudah ada yang berani mengatakan bahwa Umar itu ahli *bid'ah*, sehubungan dengan berjamaah shalat Tarawih tersebut.

Dan mereka memakruhkan puasa 'Arafah dan 'Asyura. Mereka menghalalkan kawin mut'ah yang sudah dilarang oleh Rasulullah, yaitu pada Hadîts yang diriwayatkan oleh Umar.

Jumlah takbir dalam shalat Jenazah banyak dan sedikitnya tergantung jenazah yang sedang dishalatkan.

Zakat dagang tidak wajib, tapi masing-masing penganutnya wajib menyerahkan kepada Imam seperlima dari kekayaannya.

Shalat *qashar* tidak diperbolehkan kecuali bagi orang yang pergi ke Mekkah, Madinah dan Kufah (karbala) ke kuburan al-Husain.

## 2. Kawin Mut'ah

Dalam menjelaskan tentang kawin Mut'ah, KHE. Abdurrahman<sup>14</sup> menyatakan bahwa, berkenaan dengan kamin mut'ah ini, telah *mutafaq 'alaih* pernah dihalalkan. Akan tetapi kemudian timbul perselisihan pada sebagian orang terutama kaum Syi'ah, bahwa kawin mut'ah ini *pernah dihalalkan dan selanjutnya tidak pernah diharamkan kembali*.

Dalil yang dipergunakan kaum Syi'ah antara lain, ialah dari QS. al-Nisa: 24, tapi dengan kata-kata yang tidak sama dengan bunyi ayat al-Qur'an yang resmi, yang sekarang lazim kita pakai.

Adapun lafazh yang dipergunakan kaum Syi'ah itu ialah sebagai berikut:

*"... Maka apa-apa yang kamu tamattu' (kawin dan campur) hingga waktu yang ditentukan maka bayarlah maskawinnya sebagai suatu kewajiban..."*

Sedangkan bunyi lafazh yang sesungguhnya yang terdapat dalam al-Qur'an yang resmi tidaklah sebagaimana termaktub di atas, tapi sebagai berikut:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

*"...Maka siapa saja yang kamu tamattu', kamu hendak campuri dari perempuan-perempuan itu, hendaklah kamu beri mereka itu maskawin mereka sebagai suatu kewajiban..."* (QS. al-Nisa: 24).

Maka kata *ajalin (n)'mMusamma* yang dikatakan termasuk dalam surat al-Nisa sebagaimana termaktub di atas, ternyata kini terbukti kata termaksud tidak terdapat dalam al-Qur'an yang resmi. Oleh karena itu ia tidak dapat dijadikan hujjah, sebab bukan ayat al-Qur'an. Tambahan pula dalam kitab *Ashl al-Syiah wa ushuluha*, yang dikarang oleh seorang ulama Syi'ah ternama, diakui bahwasanya kata-kata: *ila ajali(n)'mMusamma* termaksud bukan ayat al-



Qur'an, tapi hanya tafsiran saja. Dan dalam hal ini kita tidak dapat menerima sebuah tafsir yang jauh berbeda pengertiannya dengan ayat yang ditafsirkannya itu sendiri; yang seperti itu bukan tafsir, tapi tambahan. Dan patut pula disadari bahwasanya yang jadi hujjah itu bukan tafsirnya, tapi *dictum* atau *nash* itu sendiri, yakni kata yang terdapat dalam al-Qur'annya itu sendiri, atau *istidlâl* yang *diistinbath* darinya.

Dalam menafsirkan ayat ini al-Thabari menulis dalam kitab tafsirnya sebagai berikut:

*“Dan tafsir yang terdekat kepada yang hak, ialah tafsir orang yang me-ngatakan: “maka apa yang kamu kawin dari antara mereka (perempuan) lalu ia kamu campuri, maka bayarlah maskawinnya”, disebabkan adanya hujjah (keterangan) yang mengharamkan kawin mut’ah”.<sup>15</sup>*

Jelaslah dalam hal ini al-Thabari mengakui bahwasanya keterangan yang menyatakan kawin mut’ah itu sudah diharamkan kembali, dengan hujjah yang kuat. Namun demikian, karena ada beberapa keterangan lain, yang bila kita tidak memeriksanya lebih teliti dan hati-hati, keterangan itu akan menggoyahkan keyakinan akan kuatnya hujjah termaksud.

Mereka yang mengatakan bahwa kawin mut’ah itu tetap diperbolehkan, ialah dengan mengajukan alasan bahwa kawin mut’ah hanya dilarang oleh Umar saja, bukan oleh Rasulullah pribadi. Dan pada masa sesudah Rasulullah wafat terdapat beberapa shahabat yang tetap memandang kawin mut’ah itu boleh, tidak terlarang.

Adapun nama-nama shahabat yang mereka anggap berdasar kawin mut’ah itu tidak terlarang, yakni tetap berlaku, ialah: Ibn Mas’ud, Ibn Abbas, Mu’awiyah, Abu Said Ibn al-Akwa, Salmah dan Sabrah Ibn Ma’bad (keduanya anak Umayyah Ibn Khalaf), Amr Ibn Huraitis dan Jabir Ibn Abdillah yang meriwayatkannya dari semua shahabat.

Bila kita membaca nama-nama shahabat tersebut di atas, yang

kesemuanya -- katanya -- membolehkan kawin mut'ah pada masa sesudah Rasulullah wafat tentu akan goyah keyakinan akan kekuatan hujjah yang me-nyatakan bahwa kawin mut'ah itu telah diharamkan kembali oleh Rasulullah, sebab bila benar telah dilarang Rasulullah mustahil para shahabat termaksud akan berani melanggarnya.

Selanjutnya KHE. Abdurrahman<sup>16</sup> menyatakan bahwa ternyata yang mereka katakan itu bukan pendapat shahabat pribadi, tapi tanggapan (opini) mereka terhadap para shahabat termaksud. Jelasnya, apa yang dikatakan mereka itu, bukan kata-kata yang dikatakan para shahabat termaksud.

Marilah kini kita teliti perihal para shahabat termaksud dalam persoalan ini, sebagaimana kita uraikan di bawah ini:

### **1. Ibn Mas'ud**

Ibn Mas'ud memang benar telah menerangkan bahwasanya Rasulullah pernah memberi *rukhsah* (keringanan) untuk nikah mut'ah dengan (uang mahar berupa) baju. Kemudian Ibn Mas'ud (bukan Rasulullah) membacakan ayat: "*Wahai orang-orang yang beriman. Janganlah kamu mengharamkan barang-barang baik yang telah Allah halalkan bagimu. Dan janganlah kamu melampaui batas karena sesungguhnya Allah itu tidak suka akan orang-orang yang melampaui batas*" (QS. al-Maidah: 87).

Dari ucapan Ibn Mas'ud di atas dapat diambil pengertian bahwasanya Ibn Mas'ud menghalalkan mut'ah, sebab ia berdalilkan ayat al-Qur'an yang melarang mengharamkan sesuatu yang telah dihalalkan.

Ucapan Ibn Mas'ud memang benar. Ia tidak dapat disalahkan. Sesungguhnya kita wajib menghalalkan kawin mut'ah pada saat dihalalkan atau kita wajib menghalalkan kawin mut'ah pada saat sebelum diharamkan kembali.

Ayat tersebut sebagai dalil yang menopangnya, dan tidak berpengertian bahwa Ibn Mas'ud itu tetap menghalalkan kawin mut'ah, sekalipun sudah diharamkan kembali oleh syar'i (agama),

sebab ada beberapa keterangan dari Ibn Mas'ud sendiri yang diriwayatkan oleh Ibn Uyainah dari Ismail, juga diriwayatkan oleh Abu Uwanah dari Muawiyah dari Ismail, dan diriwayatkan pula oleh Ma'mar dari Ismail, yang menegaskan perihal kawin mut'ah dengan me-nyatakan: *fa'alnahu, tsuma taraknahu*. kami mengerjakannya kemudian kami meninggalkannya. Dalam riwayat lain dinyatakan: *tsuma ja-a tahrimuha*, kemudian datang keterangan yang mengharamkannya. Dalam riwayat itu terdapat kata-kata: *tsuma nusikha*, dan kemudian (hukum kehalalan kawin mut'ah itu) dihapus.<sup>17</sup>

## 2. Ibn Abbas

Perihal Ibn Abbas diperselisihkan orang, ada yang meriwayatkannya bahwa ia mengharamkan kawin mut'ah, dan ada pula yang menyatakan ia itu tidak mengharamkannya. Karena goyah, tidak dapat digunakan untuk hujjah.

## 3. Muawiyah

Muawiyah memang benar pernah dahulu (sebelum diharamkan) melakukan kawin mut'ah dengan seorang bernama Ma'anah. Tapi hal ini tidak berarti bahwa Mu'awiyah melakukannya terus menerus. Muawiyah tunduk terhadap larangan Rasulullah yang disampaikan Umar Ibn al-Khaththab kepadanya. Perlu di sini dijelaskan pula, bahwasanya bekas istri Muawiyah itu berumur panjang sehingga ia masih hidup pada masa pemerintahan Muawiyah. Dan pada masa itu Muawiyah tidak lupa mengirimkan bingkisan tiap tahun kepada bekas istrinya itu.

Jika 'Umar Ibn al-Khaththâb melarang kawin mut'ah pada masa pemerintahannya, maka hal itu dilakukan bukan atas nama kekuasaan atau wewenangnya sebagai khalifah, tetapi *wa naqala dzalika 'ani nNabi*, dan ia mene-rangkan dalil yang diterimanya dari Nabi.<sup>18</sup> Kemudian, atas perbuatan Umar itu tidak ada seorang shahabat pun mengingkarinya atau membantahnya, termasuk Muawiyah sendiri sebagai gubernur (*'amir*) di Syam pada masa

pemerintahan Umar termaksud.

#### **4. Abu Said**

Perihal Abu Said, diriwayatkan oleh Atha bahwa ia mendengar dari *seorang yang aku ingin* (dengan tidak menerangkan siapa namanya), bahwasanya Abu Said kawin mut'ah dengan *mahar* secangkir atau sepinggan sawiq, yakni nama semacam makanan.

Riwayat yang berkenaan dengan Abu Said ini sanadnya tidak dapat dipercayai, juga tidak ada padanya keterangan yang jelas bahwa Abu Said ini melakukan nikah mut'ah itu sesudah dilarang.

#### **5. Salmah dan Ma'bad**

Sekalipun Salmah dan Ma'bad itu terdiri dari dua orang, tapi di sini kita anggap seorang saja, sebab keduanya berada dalam satu peristiwa yang sama, yaitu kehamilan seorang perempuan, dan kedua-duanya pun sama-sama pula disangsikan kebenarannya, dan tak dapat dipastikan siapa dari kedua orang termaksud, yang ada sangkut-pautnya dengan kehamilan perempuan tersebut.

Peristiwanya ialah pada masa pemerintahan Khalifah 'Umar, yang pada masa itu terjadi seorang perempuan yang hamil disebabkan kawin mut'ah. Akan tetapi riwayat ini disangsikan kebenarannya, sebab ada yang mengatakan perempuan itu hamil itu disebabkan oleh Ma'bad Ibn Umayyah bukan Salmah Ibn Umayyah. Maka dengan demikian tampaklah pada kita riwayat itu ada berita yang goyah (*mudhtharib*).

#### **6. Amr Ibn Huraitis dan Jabir**

Amr Ibn Huraitis dan Jabir meriwayatkan persoalan kawin mut'ah dari semua shahabat.

Adapun Jabir dituduh menghalalkan kawin mut'ah dan mengatasnamakan semua shahabat sebab dalam riwayatnya terdapat kata-kata: *fa'al Naha*, kami sekalian melakukannya.

Sedangkan dalam riwayat Shahih Muslim ditegaskan: *fanahana 'Umaru falam nafa'alhu ba'du*, kami sekalian dilarang oleh 'Umar dan kami sekalian tidak melakukannya lagi. Kesemuanya itu

ialah riwayat Jabir.

Ibn Hazm mengakui diharamkannya kembali kawin mut'ah hingga hari Kiamat, berdasarkan sabda Rasulullah: *Innaha haramun ila yaumi lqiyamati*, sesungguhnya kawin mut'ah itu haram hingga hari kiamat (HR. al-Bukhari).

Maka kini jelaslah bahwasanya apa yang dikatakan orang, terdapat dari antara shahabat-shahabat yang tetap menghalalkan kawin mut'ah setelah Rasulullah wafat, pada kenyataannya sungguh tidak benar, sebab yang mereka katakan itu hanyalah pendapat mereka, opini mereka atau tanggapan mereka dengan tidak mempergunakan kata-kata yang diucapkan para shahabat termaksud selengkapnya.

Oleh karena itu, kesemua tanggapan itu tidak mengganggu keyakinan Ibn Hazm, dan ia berkata: *fa amanna bihadza lqawli*, kami beriman akan sabda Rasulullah, yaitu: *Innaha haramun ila yaumi lqiyamati*.<sup>19</sup>

Jika sekiranya Khalifah 'Umar mengharamkan kawin mut'ah itu hanya berdasarkan pendapat pribadinya sendiri, maka jelaslah hal itu bukanlah keterangan agama, tidak ada hak bagi seorang shahabat, sekalipun 'Umar Ibn al-Khaththâb. Tetapi sebaliknya, bila Khalifah 'Umar melarang dengan mengemukakan sabda Nabi, maka tidak ada alasan untuk menolaknya.

Demikianlah ucapan-ucapan para shahabat yang lainnya, selama tidak berdasarkan keterangan dari Allah dan rasul-Nya, tidak boleh dijadikan alasan (hujjah), kecuali bila ucapan atau perbuatan shahabat termaksud dilakukan di muka umum, yakni para shahabat yang lainnya, dan kemudian para shahabat yang mempersaksikan perbuatan atau ucapan itu diam, tidak membantahnya. Maka bila demikian keadaannya, dapatlah perbuatan atau ucapan itu dijadikan dalil (hujjah) yakni menyatakan bahwasanya perbuatan atau ucapan itu bersumber pada dalil (pokok) dari Rasulullah sendiri. Jika tidak bersumber pada dalil (pokok) dari Rasulullah, pastilah para shahabat yang mempersaksikan perbuatan atau ucapan itu akan memberikan

bantahan dan penolakan.

Semakin jelaslah sekarang apa-apa yang diriwayatkan orang, bahwa terdapat shahabat yang menghalalkan kawin mut'ah itu, setelah Rasulullah wafat, tidak menggoyahkan keyakinan akan benarnya ucapan Rasulullah yang telah mengharamkannya kembali hingga hari kiamat.

Perihal waktu bila diharamkannya kembali oleh Rasulullah, apakah di Khaibar, Fath al-Makkah, Hunain atau waktu-waktu lainnya? Semuanya itu tidak mengurangi kebenaran tentang telah diharamkannya kembali kawin mut'ah, sebab sudah ada yang menyatakan “pernah dihalalkan dan kemudian diharamkan hingga hari kiamat”.

Adapun Adapun perihal Ibn Abbas yang di atas dikatakan *diikhtilafkan*, ada yang mengatakan ia menghalalkan, maka seketika Said Ibn Jubair bertanya kepadanya: Apayang kau berbuat, sedangkan fatwamu itu telah menyebar? Ibn Abbas menjawab: “*Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un, mabihadza aftaitu*, Saya tidak berfatwa hal serupa itu”, dan saya tidak menghalalkannya, kecuali sebagaimana Allah menghalalkan bangkai, darah dan babi bagi yang terpaksa.<sup>20</sup>

Kemudian al-Tirmidzi meriwayatkan dari Ibn Abbas: *Innama kanatil mut'atu fi awwali lislam*, tidak dihalalkan mut'ah kecuali pada permulaan Islam, hingga turun ayat: *illa 'ala azwajihim aw ma malakat aimanuhum*, laki-laki dan perempuan haram bercampur (bersetubuh) kecuali atas istri-istri mereka dan atas jariah-jariah mereka (QS. al-Ma'arij: 30). Kemudian Ibn Abbas berkata: *fakulu farjin siwa hadzaini haramun*. Maka setiap istri selain dari dua (yang disebut dalam ayat tadi) hukumnya haram.<sup>21</sup>

Akhirnya, baiklah kita nukil Hadits Rasul termaksud yang diterima oleh Sabrah R.A., yang artinya:

“*Aku melihat Rasulullah SAW berdiri (di Ka'bah) di antara Ruknu al-Aswad dan pintu (Ka'bah) dan beliau bersabda: Wahai manusia-manusia! Sesungguhnya aku telah memberi idzin untukmu berkawin mut'ah dari perempuan-perempuan. Dan sesungguhnya*

*Allah telah mengharamkannya (kembali) hingga hari kiamat”* (HR. Muslim, Abu Dawud, dan al-Nasai, dengan lafazh yang diambil dari Muslim).<sup>22</sup>

Demikian penjelasan yang diberikan KHE. Abdurrahman yang menyangkut tentang keagamaan Syi'ah dan kawin mut'ah yang merupakan jawaban atas pertanyaan yang diajukan pembaca majalah Risalah terbitan Persatuan Islam. Jawaban ini boleh dianggap merupakan pandangan Persatuan Islam terhadap konsepsi keagamaan Syi'ah.

Selanjutnya, sikap komunitas Persatuan Islam atau sekurang-kurangnya paham keagamaan Persatuan Islam terhadap Syi'ah, yang diwakili oleh individu tertentu yang lebih terbuka lagi, adalah ketika Kang Jalal menulis buku *Islam Aktual* terbitan Mizan-Bandung, pada tahun 1991, yang mendapat bantahan dari kalangan muda Persatuan Islam melalui buku-buku yang diterbitkan oleh mereka, sehingga terjadi polemik yang lebih mendasar lagi di seputar perbedaan persepsi antara paham keagamaan Syi'ah dengan Sunni (ahl al-Sunnah).<sup>23</sup>

Untuk lebih jelasnya, sebaiknya penulis menurunkan tulisan-tulisan di sekitar buku polemik tersebut.

### **3. Polemik Sunni-Syi'ah di Bandung**

Ketika buku *Islam Aktual; Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, ditulis oleh Kang Jalal atau Jalaluddin Rakhmat, diterbitkan pertama kali pada tahun 1991, oleh penerbit Mizan, Bandung, buku ini langsung mendapat sambutan yang luar biasa dari kalangan muda muslim, sehingga baru setahun beredar telah mengalami cetak ulang sampai empat kali.

Buku yang sebagian besar berasal dari berbagai artikel penulisnya yang telah diterbitkan media massa seperti surat kabar dan majalah lokal maupun nasional. Isinya tentu saja sesuai dengan anak judul buku di atas, yang merupakan refleksi penulisnya terhadap persoalan-persoalan sosial keagamaan Islam yang dicermatinnya.

Yang menyebabkan buku ini dicari pembaca, barangkali penulisnya bukan saja dikenal sebagai cendekiawan muslim yang menonjol, tetapi juga kontroversial, yakni berani melawan arus keyakinan mayoritas umat Islam di Indonesia yang umumnya cenderung menganut madzhab ahl al-Sunnah. Sementara cendekiawan yang satu ini lebih cenderung mempopulerkan sikap liberalis dalam bermadzhab, namun sekaligus juga cenderung menganut madzhab Sy'ah Iraniyah wa al-Khamainiyah dari Iran. Kontroversi inilah barangkali yang menyebabkan gagasan-gagasannya banyak didengar oleh generasi muda muslim, terutama kalangan muda muslim Bandung. Walaupun sesungguhnya animo tersebut belum tentu mencerminkan penerimaan sepenuhnya pemikiran keislaman penulisnya.

Salah satu sub judul yang ada dalam buku, yang mengundang diskusi panjang di antara mayoritas umat Islam di Indonesia dan khususnya jamaa'ah Persatuan Islam, adalah tulisan yang ada pada bagian empat, berjudul: *Tarikh Nabi Muhammad SAW: Kritik Historis*. Kang Jalan menyatakan bahwa mayoritas umat Islam kurang bisa melakukan kritik historis terhadap sejarah Nabi Muhammad. Kalaupun ada kritik terhadap Hadits, terbatas segi periwayatannya saja, sementara segi validitasnya dibiarkan mengambang tak jelas dan tak rasional.

Selanjutnya dinyatakan bahwa dengan melakukan kritik historis, akan membawa kita pada kesimpulan bahwa Hadits-hadits yang selama ini diyakini oleh mayoritas umat sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi, sesungguhnya palsu belaka.

Nabi yang selama hidupnya akrab dengan tanaman kurma, masa dipandang tidak mengetahui cara-cara mengawinkan tanaman kurma? Hadits; *Antum A'lamu bi Umuri Dunyakum*, yang diriwayatkan Muslim, dipandang oleh cendekiawan yang satu ini, sebagai Hadits yang tidak layak dipegangi sebagai hujjah yang shahih. Para ulama ahli Hadits hanya mampu melakukan kritik terhadap Hadits dari segi otentisitas periwayatan Hadits tersebut,



tetapi tidak mampu mengujinya dari segi validitasnya. Ringkasnya, *Kang Jalal* meragukan bahwa Hadits ini bukan sesuatu yang datang dari Nabi, kalau tidak dinyatakan sebagai Hadits *mawdhu'*, alias palsu.

Demikian pula Hadits yang menyatakan bahwa Abu Thalib tidak pernah selama dalam hidupnya mengucapkan *shahadatain*. Berdasarkan riwayat ini para penulis tarikh kemudian menyatakan bahwa Abu Thalib, ayah Ali Ibn Abi Thalib itu dinyatakan sebagai orang kafir. Pengkafiran terhadap Abu Thalib ini, kemudian dibantah keras oleh *Kang Jalal*. Dalam kritik historisnya yang tertuang dalam *Islam Aktualnya*, ia menyatakan bahwa dalam riwayat ini terdapat shahabat Nabi yaitu Abu Hurairah, yang ia nilai sebagai seorang *tadlis*, yang tidak layak dipercaya periwayatannya. Bagaimana bisa dipercaya? Peristiwa yang terjadi di Mekkah, jauh sebelum Nabi hijrah itu, kemudian diriwayatkan oleh orang yang baru masuk Islam diakhir hidup Nabi di Madinah. Hal ini jelas tidak logis, jika dinyatakan sebagai Hadits yang shahih. Demikian tegas *Kang Jalal*.

Kritik ini kemudian mendapat tanggapan keras (kritik vs kritik) dari Ahmad Husnan, alumni pesantren Persatuan Islam Bangil, yang kritiknya kemudian dituangkan dalam bentuk buku dan diberi judul: *Kritik Hadits Cendekiawan Dijawab Santri*, dan diterbitkan oleh Yayasan Almuslimun, Bangil, Surabaya, pertama kali tahun 1992. Namun ternyata kritik Ahmad Husnan ini pun kemudian dikritik pula oleh Agus Efendi, salah seorang anak (keponakan) *Kang Jalal*. Kritiknya kemudian dituangkan dalam sebuah buku yang berjudul: *Menjawab "Santri", Menanggapi Tanggapan atas buku Islam Aktual*, diterbitkan oleh penerbit Cahaya, Rancaekek, Bandung pada tahun 1993.

Jika dilihat isinya, buku Agus Efendi ini lebih banyak "berdiri" dibelakang buku *Islam Aktualnya Kang Jalal*. Bahkan cenderung, Agus Efendi telah memposisikan dirinya sebagai pembela pemikiran *Kang Jalal*, tak lebih.

Kemunculan buku; *Menjawab "Santri"*, yang ditulis oleh Agus

Efendi di atas dengan penulisan kata santri seperti itu, menunjukkan betapa dia menyangsikan Ahmad Husnan yang mengakui dirinya sebagai santri *jebolan* suatu pesantren. Betulkan Ahmad Husnan ini seorang santri? Demikian, kira-kira gugatan Agus Efendi terhadap Husnan, dengan penulisan kata santri yang memakai tanda kutip itu. Padahal kata santri yang dipakai judul buku Ahmad Husnan tersebut, dapat dinilai sebagai ungkapan penghormatan yang ia kemukakan secara implisit terhadap *Kang* Jalal, yang ia sebut sebagai cendekiawan, yang tentu saja kemampuan cendekiawan lebih tinggi dibanding dengan santri. Munculnya sikap emosional dan sinisme seperti ini, dirasakan mengurangi nilai polemik ilmiah itu. Karena gugatan yang demikian, sudah bukan persoalan mencari kebenaran, melainkan memenangkan sebuah pertandingan dan di situ ada yang kalah. Bahkan buku *Menjawab “Santri”*, lebih menggunakan gaya imitatif dari buku *Dijawab Santri*. Hal ini bisa dimaklumi karena buku Agus Efendi ini merupakan buku tanggapan.

Namun ternyata pula, buku Agus Efendi mendapat tanggapan dari Ibnu Mukhtar, alumnus Pesantren Persatuan Islam, pajagalan Bandung, dan bukunya diberi judul: *Imam Bukhari dalam Sorotan: Tanggapan atas Jawaban Agus Effendi*, dan tampaknya diterbitkan sendiri oleh penulisnya.

Keempat buku ‘perang’ ini isinya memang berisi perang pula antara Ali dengan Muawiyah, antara Islam dan kafirnya Abu Thalib, antara Abu Hurairah sebagai shahabat yang adil atau bukan, antara al-Zuhri sebagai ulama ahli Hadits atau bukan, antara Bukhari sebagai *muhadits* yang jujur atau bukan, dan lain-lain. Barangkali perang yang lebih jauh adalah ‘perang’ doktrin antara Sunni dan Syi’ah, yang muncul di antara keempat buku tersebut.

Isi keempat buku, minus bagian-bagian lain dalam buku *Kang* Jalal itu, meski salah satu dari keempatnya berlabel Aktual, sesungguhnya isinya merupakan persoalan klasik umat Islam, yang tak pernah dapat diselesaikan oleh para cendekiawan-cendekiawan kita, baik masa lampau maupun sekarang. Jika pun dicoba didaur

ulang oleh keempat buku di atas, tampaknya bukan berdampak positif bagi peningkatan kualitas kehidupan keagamaan masyarakat, yang secara teologis telah mempunyai keyakinan masing-masing terhadap segala sesuatu dalam keagamaannya. Terbukti analisis kontroversial, dengan kritik historis terhadap suatu Hadîts, yang dilakukan *Kang Jalal* -- yang sesungguhnya bukan melakukan kritik dengan maksud meluruskan keyakinan umat, melainkan membelokkan keyakinan umat kepada keyakinan yang dianut oleh penulis ini, yakni dalam keyakinan Syî'ah bahwa Abû Thâlib itu adalah seorang muslim yang saleh -- kemudian mendapat sanggahan dari penulis buku kedua di atas. Begitu pula pembelaan yang dilakukan oleh Agus Effendi terhadap keyakinan *Kang Jalal*, kenyataannya bukan misi ilmiah yang dikemukakannya melainkan memojokkan sejumlah para ahli yang telah berjasa terhadap perkembangan periwayatan Hadîts hingga sampai kepada umat sekarang, yang semestinya kita hargai jasa-jasanya itu. Kalau pun Agus Efendi meyakini bahwa hanya Hadîts-hadîts versi Syî'ah yang bisa diterima olehnya, maka ia tidak layak menjelek-jelekan atau menuduh yang lain-lain, meski itu hanya merupakan kutipan. Kiranya tindakan ini tidak layak bagi orang yang memuliakan sikap santri yang sebenarnya.

Dengan adanya polemik yang berisikan pertentangan antara Sunni dan Syî'ah tersebut, sesungguhnya yang hendak dikemukakan di sini adalah peranan Persatuan Islam dalam melebarkan sayap pemikiran keagamaannya sekalipun harus berbenturan dengan pendapat pihak lain.

Untuk mendapat gambaran yang lebih jelas tentang polemik tersebut, ada baiknya jika materi polemik yang tertuang pada keempat buku di atas dikemukakan di sini. Dengan penayangan ini diharapkan akan terlihat pemikiran Persatuan Islam yang diwakili oleh kedua penulis di atas tentang Syî'ah dan pokok-pokok keagamaannya sebagaimana akan terlihat dalam paparan berikut ini.

### a) Jalaluddin Rakhmat: Tarikh Nabi SAW: Kritik Historis

*Kang Jalal*,<sup>24</sup> menulis bahwa dalam riwayat yang terkenal, Nabi SAW disebutkan tiba di Madinah. Dia melihat orang-orang sedang mengawinkan kurma. Nabi SAW melarangnya. Penduduk Madinah mengikuti larangan Nabi itu, sehingga pohon-pohon kurma itu tidak berbuah. Mereka datang lagi kepada Nabi. Nabi berkata: “Kamu lebih tahu tentang urusan dunia kamu (*Antum a’lamu bi umuri dunyakum*)”.

Hadîts ini shahih menurut Muslim. Kita meragukan validitas riwayat ini karena beberapa hal. *Pertama*, mengherankan sekali bahwa Nabi SAW yang hidup pada masyarakat yang berkebudayaan kurma lebih dari lima puluh tahun tidak tahu cara-cara perkawinan kurma. Dia seolah-olah baru menyaksikan perkawinan kurma itu dilakukan hanya oleh penduduk Madinah. *Kedua*, seandainya Nabi SAW tidak tahu apa-apa tentang perkebunan kurma, tidak mungkin dia memerintahkan orang lain melakukan sesuatu yang tidak dia ketahui. Siti Aisyah mengatakan bahwa akhlak Rasulullah itu al-Qur’an. Al-Qur’an melarang Nabi SAW mengikuti sesuatu yang di situ tidak ada ilmunya (QS, al-Isra, 17: 36). *Keempat*, riwayat ini jelas-jelas memisahkan urusan dunia dari urusan agama—alasan yang kuat untuk membenarkan sekularisasi. Perbankan, kehidupan bernegara, kehidupan keluarga dan sebagainya tidak usah mengikuti sunnah Rasulullah SAW.; karena itu semua urusan keduniaan. Dan “*antum a’lamu bi umuri dunya-kum*”. Kesimpulan ini terjadi karena kita mempertahankan otentisitas Hadîts tetapi tidak menguji validitasnya.

Tentang kekafiran Abû Thâlib, *Kang Jalal* selanjutnya menulis bahwa dalam riwayat lain yang sangat populer di kalangan kaum Muslimin dan tampaknya juga hasil rekayasa politik adalah kisah kekafiran Abu Thalib. Abu Thalib adalah paman dan ayah-asuh Rasulullah SAW. Dia membela Nabi SAW dengan jiwa raganya. Ketika Nabi SAW berdakwah dan mendapat rintangan, dia dengan tegar berkata, “Kalian tidak akan dapat menyentuh Muhammad

sebelum kalian menguburkanku”. Ketika Nabi SAW dan pengikutnya diboikot di sebuah lembah, Abû Thâlib mendampingi Nabi SAW dengan setia. Ketika dia melihat ‘Ali shalat di belakang Rasulullah SAW, dipanggilnya anaknya yang lain Ja’far untuk juga shalat di samping Nabi. Ketika mau meninggal dunia, Abû Thâlib berwasiat kepada keluarga untuk selalu berada di belakang Nabi SAW dan membelanya untuk memenangkan dakwahnya. Musuh Abû Thâlib dan musuh besar Rasulullah SAW waktu itu adalah Abu Sufyan. Hampir sepanjang hidupnya Abu Sufyan memerangi Nabi. Sekarang apa yang kita ketahui tentang kedua tokoh ini? Menakjubkan. Kita menyebut Abû Thâlib kafir dan Abu **Sufyan muslim. Sesudah nama Sufyan, kita mengucapkan *radhiyallahu ‘anhu* (semoga Allah meridhainya).** Tentang Abû Thâlib, kita meriwayatkan Hadîts bahwa dia ditempatkan di dalam neraka dengan siksaan yang paling ringan; yakni, kakinya berada di atas api neraka dan otaknya mendidih karenanya.

Untuk membuktikan bahwa Abû Thâlib itu kafir, ditunjukkan riwayat dalam Bukhari dan Muslim: Menjelang wafatnya, Nabi SAW menyuruh Abû Thâlib mengucapkan *la ilaha illallah*. Abu Jahal dan Abdullah Ibn Umayyah memperingatkan Abu Thalib untuk tetap berpegang pada agama ‘Abd al-Muthâlib. Sampai menghembuskan napasnya yang terakhir, dia tidak mau mengucapkan *kalimah tawhid* itu. Maka, dia mati sebagai orang kafir. Nabi SAW merasa sangat sedih. Nabi ingin memohonkan ampun bagi Abû Thâlib, tetapi turunlah ayat al-Tawbat, 9: 113 -- melarang Nabi memohon ampunan bagi orang musyrik. Nabi ingin sekali Abû Thâlib mendapat petunjuk Allah, tetapi Allah menegurnya:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

“Sesungguhnya engkau tidak dapat memberi petunjuk kepada orang yang engkau cintai; sesungguhnya Allah memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendakinya” (QS. al-Qashash, 28: 56).

Dengan mengemukakan ilmu Hadîts dan memeriksa *rijal* (orang-orang yang meriwayatkan Hadîts ini), kita akan menemukan Hadîts ini tidak otentik. Tidak mungkin merinci komentar para ahli *jarh* (kritik *rijal*) di sini. Sebagai contoh saja, salah seorang perawi Hadîts ini yang berasal dari kalangan shahabat adalah Abu Hurairah. Disepakati oleh para ahli tarikh bahwa Abu Hurairah masuk Islam pada perang Khaibar, tahun ketujuh Hijriyah. Abû Thâlib meninggal satu atau dua tahun sebelum hijriyah. Di sini juga ada *tadlîs*.

Surat al-Taubat ayat 113, menurut para ahli tafsir, termasuk ayat yang terakhir turun di Madinah. Sementara itu, surat al-Qashash turun pada waktu perang Uhud. Sekali lagi kita ingatkan, Abû Thâlib meninggal di Mekkah sebelum Nabi berhijrah. Jadi antara kematian Abû Thâlib dan turunnya kedua ayat itu ada jarak bertahun-tahun; begitu pula ada jarak bertahun-tahun antara kedua ayat tersebut.

Telaah yang mendalam tentang sejarah Rasulullah SAW dan riwayat Abû Thâlib akan membawa kita kepada kesimpulan bahwa Abû Thâlib itu mukmin. Lalu, mengapa Abû Thâlib menjadi kafir sedangkan Abu Sufyan menjadi muslim. Abû Thâlib adalah ayah 'Ali dan Abu Sufyan adalah ayah Muawiyah. Ketika Muawiyah berkuasa, dia berusaha mendiskreditkan 'Ali dan keluarganya. Para ulama disewa untuk memberikan fatwa yang menyudutkan keluarga 'Ali—lawan politiknya. Bagi ulama, tidak ada senjata yang paling ampuh selain Hadîts. Maka lahirlah riwayat-riwayat di atas.

Dalam kesimpulannya *Kang Jalal* menyatakan, karena campur tangan politik tidak jarang mencemari ajaran-ajaran Islam dan mengotori tarikh Rasul Allah SAW setiap studi kritis tentang sirah Nabi harus digalakkan. Tujuan kita tidaklah untuk meragukan sunnah Nabi. Tujuan kita justeru untuk memperoleh sunnah Nabi yang meyakinkan kita. Lebih baik kita memperoleh keyakinan setelah keraguan daripada keraguan setelah keyakinan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.

### b) Ahmad Husnan: Kritik Cendekiawan Dijawab Santri

Tulisan di atas kemudian dikritik oleh Ahmad Husnan,<sup>25</sup> seperti tertuang dalam sub judul di atas. Kritik Ahmad Husnan antara lain terhadap Hadits; *antum a'lamu bi umuri dunyakum, engkau lebih tahu dengan urusan-urusan duniamu*, dan keshahihan riwayat Abû Hurairah tentang Abû Thâlib membaca dan tidaknya *syahadatain* di akhir hidupnya. Ia menyatakan antara lain, tentang riwayat (Hadîts) pertama di atas bahwa keraguan Jalaluddin Rakhmat tersebut tanpa menyebut cacat dan lemahnya rawi atau sanad Hadits ini. Dalam hal ini hanya dikaitkan dengan *asbab al-wurud* dari satu sisi dan meninggalkan sisi yang lain. Tegasnya bahasan yang dikemukakannya tidak komplet. Maka terjadilah kesalahan fatal yang sulit diampunkan, apabila tidak cepat-cepat kembali dan *istighfar*.

Selanjutnya Ahmad Husnan, menyatakan:

“Begitulah hasil kajian cendekiawan di atas dalam suatu bahasan Hadits yang dapat dinilai santri masih begitu dangkal, karena tampak galiannya tidak begitu mendalam. Barangkali karena tanahnya tandus. Jadi tidak dapat menghasilkan buah yang menyenangkan, bahkan dikunyah pun getir, karena tidak dapat menyentuh rasa madu yang diharapkan.”

Dinyatakan pula bahwa Hadîts: *antum a'lamu bi umuri dunyakum*, yang dinyatakan shahih menurut Muslim tersebut bukan satu-satunya riwayat, melainkan memiliki delapan jalur *isnad* yang terdapat pada tiga kitab Hadîts, sebagai berikut:

1. Musnad Ahmad, terdapat tiga jalur *isnad*, masing-masing bersumber dari shahabat Abu Qatadah, Aisyah dan Anas Ibn Malik.
1. Shahih Muslim, terdapat tiga jalur *isnad*, masing-masing bersumber dari shahabat Rafi Ibn Khadij, Thalhah dan Anas.
1. Sunan Ibn Majah, terdapat dua jalur *isnad*, masing-masing bersumber dari shahabat Aisyah dan Thalhah.

Delapan jalur *isnad* tersebut, apabila dikaji lebih mendalam dan lebih spesifik, kemudian diperhatikan persamaan dan perbedaannya, baik dari segi *isnad* maupun materinya, akan memberikan bantahan secara tekstual terhadap keraguan Jalaluddin Rakhmat di atas. Selain memperhatikan riwayat Muslim di atas, misalnya, riwayat Ahmad Ibn Hanbâl yang mempunyai jalur periwayatan dari Abu Qatadah, terdapat dalam kitab *Musnad*-nya, jilid V hal 289. Dalam riwayat ini memiliki kisah dan periwayatan yang panjang. Nabi SAW dinyatakan sedang melakukan perjalanan yang disertai 300 orang shahabat, di antaranya Abu Qatadah, Bilal, Abu Bakar dan Umar. Perjalanan tersebut dilakukan hingga menjelang waktu shubuh.

Untuk lebih jelasnya teks riwayat Ahmad Husnan tersebut, sebagai berikut:

أَدَنَّ بِلَالٌ وَصَلُّوا الرُّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ صَلُّوا الْفَجْرَ ثُمَّ رَكِبَ وَرَكِبْنَا  
فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ فَرَّطْنَا فِي صَلَاتِنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ مَا تَقُولُونَ إِنْ كَانَ أَمْرُ دُنْيَاكُمْ فَشَأْنُكُمْ وَإِنْ كَانَ أَمْرُ دِينِكُمْ  
فَالْيَاقِيَّ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَرَّطْنَا فِي صَلَاتِنَا فَقَالَ لَا تَفْرِطُ فِي النَّوْمِ إِمَّا  
التَّفْرِيطُ فِي الْيَقْظَةِ.

*...Bilal Adzan dan mereka (Nabi dan sebagian shahabat) melakukan shalat sunnah dua raka'at sebelum shalat shubuh, kemudian mereka shalat shubuh. Sesudah itu Nabi naik kendaraan dan kami pun naik kendaraan pula. Maka (saat itu) berkata sebagian shahabat kepada sebgayaan yang lain: Kami telah meninggalkan shalat kami. Maka Rasulullah bersabda: Apa yang engkau katakan? Jika ada urusan duniamu, maka itu persoalanmu, dan jika ada urusan agamamu maka (persoalan itu) ada padaku. Kami (dari sebagian shahabat yang tertidur) berkata: Ya Rasulallah! Kami telah meninggalkan shalat kami. Maka jawab Rasul: Tidaklah dapat dikatakan meninggalkan*



*shalat di waktu sedang tidur. Yang dapat dikatakan meninggalkan shalat itu hanyalah di waktu sedang dalam keadaan bangun (sadar) ... (H.R. Ahmad dari Abu Qatadah.*

Riwayat tersebut kaitannya dengan keterangan yang telah dikemukakan di muka, diketahui:

1. Riwayat Ahmad di atas berbeda dengan riwayat Muslim. Dalam riwayat Muslim hanya disebutkan persoalan dunia, sedang dalam riwayat Ahmad dikemukakan persoalan *din* dan dunia.
1. Dua riwayat tersebut berbeda *asbab al-wurud*-nya. Dalam muslim *asbab al-wurud*-nya disebabkan mengawinkan kurma, sedangkan dalam Ahmad, *asbab al-wurud*-nya disebabkan tidak dapat melakukan shalat shubuh pada waktunya. Jadi, sebab yang pertama mengenai urusan dunia, dan sebab yang kedua mengenai urusan *dien*.
1. Riwayat Ahmad menunjukkan pengertian lebih komplet daripada riwayat Muslim. Karena dalam riwayat Ahmad disebutkan persoalan *dien* dan agama. Sedangkan dalam riwayat Muslim hanya dikemukakan persoalan dunia.

Lebih lanjut ditegaskan bahwa dalam dua riwayat Ahmad yang lain dan dua riwayat Ibn Majah, dari segi *asbab al-wurud*-nya, semuanya termasuk menyebutkan urusan *dien* dan dunia, yakni berkaitan dengan kasus mengawinkan kurma. Jadi sama dengan riwayat Ahmad di atas. Hal ini sengaja ditegaskan untuk memperjelas berbagai riwayat yang terdapat dalam delapan jalur *isnad* di atas, dengan tujuan semula, yakni membantah keraguan terhadap validitas Hadits riwayat Muslim tersebut.

Untuk lebih rincinya, dapat dikemukakan bantahan tersebut sebagai berikut:

- Alasan pertama yang ditampilkan dengan keheranan Jalaluddin Rakhmat, bahwa Nabi hidup pada masyarakat yang berkebudayaan kurma lebih dari lima puluh tahun tidak tahu cara-cara mengawinkan kurma, harus disingkirkan jauh-

jauh bahkan lebih baik dikubur. Alasan tersebut hanya lahir dari khayalan, khayalan seseorang tidak dapat dijadikan pegangan dalam ajaran Islam. Tahu atau tidak bagi Rasulullah tentang mengawinkan kurma, bukan urusan kita. Dalam hal ini bagi kita memahami nash yang telah dinyatakan shahih itu yang diperlukan.

- Alasan kedua yang ditunjukkan dengan cara pengandaian penulis buku Islam Aktual yang dinyatakan “seandainya Nabi SAW tidak tahu apa-apa tentang perkebunan kurma, tidak mungkin dia memerintahkan orang lain melakukan sesuatu yang tidak diketahui”. Alasan ini juga harus disingkirkan dan dibuang, sebab bentuk pengandaian seperti itu hanya sekadar hasil renungan. Renungan tidak juga hasilnya dapat dijadikan pegangan dalam ajaran Islam.

Dua alasan tersebut pada prinsipnya didasarkan kepada *asbab al-wurud* dari Hadits riwayat Muslim dan sejumlah riwayat lain tentang pengawinan kurma yang menjadi sebab adanya sabda Rasul: *Antum a’lamu bi umuri dunyakum*. Pengawinan kurma yang menimbulkan khayalan dan renungan untuk mengandai-andai itu, bukan satu-satunya alasan yang berakibat adanya keraguan terhadap validitas riwayat Muslim.

Ahmad Husnan selanjutnya memberi catatan atas tulisan Jalaluddin Rahmat:

Selain persoalan mengawinkan kurma yang memang menjadi sebab adanya sabda Rasul, juga ada sebab lain. Jadi persoalan mengawinkan kurma hanya salah satu sebab. Sebab lain, adalah berdasarkan riwayat Ahmad dari Qatadah, yang menyebutkan bahwa sebagian shahabat ada yang tidak dapat melakukan shalat shubuh pada waktunya. Sehingga sebagian mereka berkata: “Kami telah meninggalkan shalat”. Dengan sebab inilah muncul lagi sabda Rasul tersebut. Tegasnya munculnya Hadits itu ada dua sebab, dan Hadits tersebut bukan hanya sekali disabdakan oleh Rasulullah, melainkan dua kali. Sekali dalam perjalanan (*safar*), dan sekali di

Madinah.

Jadi, tanpa mendasarkan pada sebab pertama “mengawinkan kurma” yang dijadikan dasar “keheranan dan pengandaian” penulis Islam Aktual, keberadaan sabda Rasul tersebut tetap ada yang tidak dapat digugurkan, yakni dasarnya pada riwayat lain (sebagai penguat, syawahid-nya, pen.), dalam hal ini riwayat Ahmad. Di sinilah letak terbatasnya bahasan Hadîts yang dikemukakan Intelektual tersebut. Baru menggunakan satu sisi dari semua argumen yang ada telah berani untuk memutuskan dan menolak Hadîts. Bentuk seperti ini memang banyak ditemukan pada bahasan yang dikemukakan oleh Profesor, Doktor dan banyak sarjana yang tidak menekuni di bidang Hadîts. Akibatnya, hasil yang diperoleh menyesatkan.

Begitulah cara santri untuk mematahkan cara berpikirnya cendekiawan yang membahas kajian Islam hanya digagahi dengan akal. Tentang Hadîts yang dibahas, di mana mengandung pengertian dîn dan dunia dengan asbâb al-wurûd yang satu riwayat berkaitan dengan dîn (shalat) dan riwayat lain berkaitan dengan dunia (pengawinan kurma), menurut kajian santri justru dapat dinilai manis, sesuai dan saling memperkuat pengertian materi Hadîts yang terkandung.

Tentang alasan bahwa Aisyah berkata; akhlak Rasulullah itu al-Qur’an, yang dikaitkan dengan surat al-Isra’ ayat 36 dalam bahasan Hadîts tersebut, tidak ada munasabahnyanya. Masalahnya, memang dapat dimengerti bahwa akhlak Rasul itu sesuai dengan ajaran al-Qur’an, tetapi kenapa dalam membahas materi Hadîts yang mempersoalkan kewenangan agama di satu pihak, dan kewenangan dunia di lain pihak, dikemukakan akhlak Rasul dan ayat 36 dari surat al-Isra’ yang berkaitan dengan hukum larangan taqlid. Sungguh aneh. Apa kaitannya?

Tampaknyanya hal itu dikaitkan dengan keheranan dan khayalan mengandai-andai yang dijadikan alasan, kenapa Rasul memerintahkan sesuatu yang tidak diketahui, bukanlah akhlak Rasul itu al-Qur’an? Dengan dasar inilah dikemukakan alasan

tambahan yang tidak ada kaitannya dengan pokok bahasan di atas.

- Alasan ketiga yang dikemukakan Jalaluddin Rahmat dinyatakan “riwayat ini jelas-jelas memisahkan urusan dunia dari urusan agama—alasan yang kuat untuk membenarkan sekularisasi”. Memang benar Islam memisahkan urusan dunia dari urusan agama berdasarkan Hadîts tersebut. Tetapi arti pisah di sini jangan dipahami dengan akal yang pendek, atau dibandingkan dengan apa yang terjadi di dunia Barat. Persoalan perdagangan, perindustrian, pertanian, perburuan dan seterusnya keluar dari nilai dan garapan Islam. Tidak demikian arti pemisahan di sini.

Namun yang dimaksud di sini adalah dalam hal wewenang, sebagaimana nara sumber yang harus dijadikan pegangan di satu pihak, dan dipihak lain siapa yang berhak dan memiliki tanggungjawab untuk mengadakan perubahan dan penyelidikan berbagai ilmu yang terdapat di alam raya ini? Agar manfaatnya dapat diambil yang lebih besar. Nara sumber yang dapat dijadikan pegangan dalam persoalan agama, otoritasnya hanya ada pada Nabi SAW. Inilah yang dimaksud Hadîts: Jika ada dari urusan agamamu, maka (persolannya) ada padaku (*In kana min amri dinikum fa ilaya*).

Berbeda dalam persoalan dunia, selain pokok-pokoknya sebagian telah digariskan Allah dan Rasul-Nya yang harus diikuti, juga ada yang diserahkan kepada kita untuk mengolah dan menangani. Dalam hal ini setiap umat Mu-hammad boleh melakukan penyelidikan, membuat dan mengubah dunia, asal tidak bertentangan dengan garis yang telah ditetapkan Allah dan Rasul-Nya. Pengertian inilah yang dapat ditangkap dari makna Hadîts: Engkau lebih tahu tentang urusan-urusan duniamu (*Antum a'lamu bi umuri duniyakum*).

Jadi, klaim pembenaran sekularisasi, seperti yang dituduhkan di atas, itu pun tidak bisa dibenarkan. Demikian ringkasan tanggapan Ahmad Husnan, tentang periwayatan, pengertian dan pemahaman terhadap Hadîts yang dipersoalkan tersebut.

Tentang tanggapan terhadap shahîh dan tidaknya riwayat Abû Hurairah mengenai Abû Thâlib, ditanggapinya<sup>26</sup> sebagai berikut:

Ada suatu Hadîts yang mengandung kisah menjelang wafatnya Abû Thâlib, sekaligus menjadi sebab turunnya ayat 113 surat al-Taubat dan ayat 56 surat al-Qashash. Hadîts tersebut terdapat di berbagai jalur *isnad* yang terdapat dalam kitab Shahîh Bukhâri dan Muslim. Juga dapat ditemukan dalam Sunan al-Nasai, Jami' al-Tirmidzi dan Musnad Ahmad. Semuanya tidak kurang dari tiga belas jalur *isnad*.

Selanjutnya dinyatakan:

Untuk menanggapi beberapa alasan (poin alasan yang dikemukakan dalam *Islam Aktual*, pen.), yang dinilai keluar dari disiplin ilmu Hadîts, tidak perlu ditanggapi satu per satu. Masalahnya, tujuan kritik Hadîts bertolak dari adanya suatu pengertian periwayatan yang tidak benar. Dalam hal ini arah kritik hanya akan dapat dilakukan terhadap para perawi, *isnad* dan *matn* Hadîts. Berkaitan dengan rawi, apa yang dikemukakan dalam kritik: 'Ali, Mu'awiyah, Abu Sufyan, Ja'far dan Abû Thâlib bukan termasuk rawi dalam *isnad* Hadîts yang dibahas. Bahkan semua itu bukan termasuk pengertian dalam materi Hadîts yang harus dibahas, kecuali Abu Thalib. Jadi melibatkan mereka semua dalam bahasan Hadîts, jelas tidak pada tempatnya. Sementara bahasan Hadîts segi materinya yang didalamnya penjelasan tentang Abu Thalib, tidak bertentangan dalil al-Qur'an dan al-Sunnah.

Kita perhatikan dari kajian Hadits yang mengandung pengertian kisah menjelang wafatnya Abu Thalib waktu diminta oleh Rasulullah untuk mengucapkan: La ilaha illallah, dan Abu Thalib tidak mengabdikan. Begitu isi singkat Hadits yang semestinya dibahas, tetapi ternyata bahasan telah beralih kepada pro dan kontra pada persoalan keluarga Ali Ibn Abi Thalib di satu pihak dan keluarga Muawiyah Ibn Abi Sufyan di lain pihak, yang dikaitkan dengan politik dan kekuasaan.

Bentuk semacam ini sudah di luar pagar bahasan yang menjadi topik kajian, jadi disiplin ilmu sudah tidak dapat ditegakkan. Menurut kajian ilmu Hadits apabila suatu Hadits dinyatakan lemah, peneliti yang menyatakan lemah itu bertanggung jawab untuk menunjukkan cacat yang menyebabkan adanya kelemahan itu.

Apa yang dikemukakan dalam buku Islam Aktual, untuk melemahkan Hadits tersebut ternyata tidak demikian. Dengan cara berpraduga yang tidak dapat dipertanggungjawabkan, keberadaan Hadits tersebut dinilai dan dikatakan sebagai hasil rekayasa politik. Statement inilah yang harus dijawab oleh pak Jalal. Siapa orang yang melakukan rekayasa; rawi atau imam pencatat Hadits (mukharrij)? Jika tidak, itulah fitnah yang merusak disiplin ilmu Hadits. Karena di sini diperlukan kejujuran untuk menghilangkan praduga.

Kalimat yang dinyatakan: Ketika Mu'awiyah berkuasa dia berusaha mendeskreditkan Ali dan keluarganya. Para ulama disewa untuk memberikan fatwa yang menyudutkan Ali—lawan politiknya. Selain statement ini sudah diluar materi kajian Hadits yang dikemukakan, juga ditambah pernyataan lain: Bagi ulama, tidak ada senjata yang paling ampuh selain Hadits. Maka lahirlah riwayat-riwayat di atas. Dari sini, ulama dipandang tidak takut lagi untuk menjadi penghuni neraka. Bukankah ada Hadits yang diriwayatkan secara mutawatir--tidak kurang dari seratus shahabat yang meriwayatkan--yang menegaskan: Barangsiapa yang berdusta atas namaku dengan sengaja, maka hendaklah ia bersiap diri menjadi penghuni neraka.

Tegasnya para ulama telah dituduh memalsukan Hadits, tanpa didukung oleh bukti yang dapat dipertanggungjawabkan. Selain patut disayangkan, juga di sini ada kecenderungan memihak salah satu dari dua arah yang konflik? Bagi orang yang telah mendalami firqah Syi'ah, tidak sulit untuk mengetahui ke arah mana sebenarnya cendekiawan tersebut berkiblat.

Kesimpulan dari telaah yang dinyatakan mendalam, tentang sejarah Rasul dan riwayat Abu Thalib yang dinyatakan mu'min,

tentu tidak sulit untuk diterima, asal dapat ditunjukkan dalil atau argumen lain yang dapat mengimbangi atau lebih kuat dari riwayat yang sedang dikaji ini. Bukan argumen praduga yang menghilangkan keseimbangan dan menenggelamkan disiplin ilmu yang tidak memiliki kekuatan.

Salah satu alasan yang dikemukakan dalam hal ini adalah menyangkut persoalan rawi yang terdapat dalam isnad, yaitu Abu Hurairah. Ia seorang shahabat Nabi yang masuk Islam pada waktu perang Khaibar, tahun ketujuh Hijriyah. Kemusykilan yang tampak dapat dirasakan oleh cendekiawan tersebut, bagaimana Abu Hurairah dapat meriwayatkan Hadits tersebut tanpa menyebut perantara perawi lainnya? Padahal terjadinya peristiwa atau kisah menjelang wafat Abu Thalib itu satu atau dua tahun sebelum hijrah. Ini berarti jarak antara keduanya itu tidak kurang dari delapan tahun. Berdasarkan pengertian ini, maka cendekiawan tersebut menyatakan bahwa di sini ada tadlis. Sementara para ahli mushtalah akan menyebut; mursal shahabi, apabila Abu Hurairah meriwayatkan Hadits tersebut dari shahabat yang lain. Tetapi jika Nabi sendiri yang menceritakan kisah itu kepada Abu Hurairah, tentu tidak dapat disebut; mursal shahabi. Perlu dimaklumi bahwa di sini ulama ahli Hadits memandang periwayatan seperti itu dapat diterima.

Untuk mendukung Riwayat dari Abu Hurairah yang dituduh tadlis tersebut, kemudikan dikemukakan oleh penyanggah ini riwayat yang bersumber dari Musayib Ibn Hazn, sebagai berikut:

قَالَ مُسْلِمٌ فِي كِتَابِ الْإِيمَانِ مِنْ صَحِيحِهِ، حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى  
التَّجِيبِيُّ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ  
شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَمَّا حَضَرَتْ  
أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدَ عِنْدَهُ  
أَبَا جَهْلٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أُمَيَّةَ ابْنَ الْمُغِيرَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عَمَّ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةً أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ، فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ اتْرَعْبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. يُعْرِضُهَا عَلَيْهِ وَيُعِيدُ لَهُ تِلْكَ الْمَقَالَةَ حَتَّى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ: هُوَ عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ وَ أَبِي أَنْ يَقُولَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا وَاللَّهِ لَأَسْتَعْفِرَنَّ لَكَ مَا مِمَّ أَنَّهُ عَنكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَى قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ" وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِي أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. "إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ.

*Di dalam kitab Iman dari kitab Shahihnya, Imam Muslim berkata: Telah menceritakan kepadaku Harmalah Ibn Yahya al-Tuji'i, (kata Harmalah) telah mengabarkan kepada kami Abdullah Ibn WahIbn, ia berkata; telah mengkhabarkan kepadaku Yunus, (ia mendapat) dari Ibn Syihab, ia berkata: telah mengkhabarkan kepadaku Said Ibn Musayab, (ia mendapat) dari ayahnya, ia berkata: Tatkala kematian Abu Thalib hampir tiba, Rasulullah SAW datang kepadanya. Maka saat itu beliau dapatkan di sisi Abu Thalib, Abu Jahal dan Abdullah Ibn Abu Umayyah Ibn al-Mughirah. Kemudian Rasulullah SAW berkata: Wahai paman! Ucapkanlah; La ilaha illallah, sekali. Saya akan memberi kesaksian bagimu dengan ucapan itu di sisi Allah. Maka Abu Jahal dan Abdullah Ibn Abi Umayyah berkata: Wahai Aba Thalib! Ah engkau akan me-ninggalkan millah Abd al-Muthalib? Saat itu Rasulullah SAW tetap mengemukakan kepadanya dan mengulang*



*kalimah itu untuknya. Sehingga Abu Thalib berkata lain apa yang dikatakan kepada mereka: Ia atas millah Abd al-Muthalib dan enggan mengucapkan: La ilaha ilallah. Maka Rasulullah SAW bersabda: Demi Allah, sungguh aku akan memintakan ampun bagimu, selama tidak dilarang. Maka Allah menurunkan (ayat yang berarti): Tidak boleh bagi Nabi dan orang-orang beriman itu memintakan ampun bagi orang-orang musyrik sekalipun mereka itu kerabat dekat, sesudah terang bahwa bagi mereka itu ahli neraka. Dan Allah SWT juga menurunkan (berkaitan dengan) Abu Thalib ini. Ia berfirman kepada Rasulullah SAW (yang artinya): Sesungguhnya engkau (Muhammad) tidak akan dapat menunjukkan kepada orang yang engkau cintai. Tetapi Allah dapat memberi petunjuk kepada siapa yang Ia kehendaki. Dan Ia lebih mengetahui terhadap orang-orang yang akan mendapat petunjuk.*

Jalur periwayatan di atas jelas tidak terdapat shahabat Abu Hurairah. Riwayat ini tentunya melemahkan alasan *Kang Jalal*, yang menuduh pada periwayatan Abu Hurairah tersebut terdapat *tadlis*. Tanpa Abu Hurairah, keberadaan Hadits tersebut—dengan jalur periwayatan lain—tetap ada. Jadi cendekiawan tersebut telah terpeleset untuk kesekian kalinya dalam memvonis martabat Hadits, karena menggunakan metode studi kritis yang digalakkann dan menjadi andalannya. Demikian tegas Ahmad Husnan.

Selanjutnya Ahmad Husnan mengemukakan riwayat yang lainnya pula sebagai berikut:

Dalam riwayat Bukhari terdapat dalam kitabnya:

- Bab *Idza qala al-musyrik 'inda al-maut: La ilaha ilallah.*
- Bab kisah Abu Thalib.
- Tafsir surat Bara'ah; *Ma kana la tahdi.*
- Bab *Idza qala wallahi la atakallamu*, pada kitab Iman dan Nadzar.

Dalam riwayat Nasai, dalam kitab *Jana'iz* dari kitab Sunannya. Sementara dalam riwayat Ahmad, yang materinya sama dengan riwayat Nasai.

Semua riwayat tersebut tidak melalui jalur periwayatan dari Abu Hurairah, tetapi melalui jalur periwayatan Musayib Ibn Hazn. Sementara dalam jalur periwayatan Abu Hurairah, didapatkan juga dalam Muslim, Tirmidzi dan Ahmad.

Kritik Pak Ahmad Husnan selanjutnya menyatakan, dari pengertian tersebut bagi orang yang biasa menekuni bidang studi asanid, tentunya dibuat menjadi terkejut. Aneh, jalur isnad yang tidak begitu terkenal diketahui, sedang yang lebih banyak, terkenal dan kuat tidak. Ada apa dengan Abu Hurairah yang dikambinghitamkan menjadi alasan untuk melemahkan Hadits. Apabila benar hanya jarus isnad Abu Hurairah yang diketahui. Maka di sini mudah dipahami kalau cendekiawan tersebut harus terpeleset yang sangat jauh dalam memvonis martabat Hadits. Karena memang bukan orangnya yang harus menjadi pemutus keabsahan Hadits tersebut.

Tetapi apabila cendekiawan tersebut mengetahui jalur periwayatan selain yang jalur dari Abu Hurairah, sebut saja misalnya, dalam bahasan ini jalur dari Musayib Ibn Hazn, maka dapat dipahami bahwa ia telah berlaku tidak jujur dan tidak adil. Mengapa Abu Hurairah yang disebutnya sebagai rawi yang menjadi sebab lemahnya Hadits tersebut ditampilkan? Sedangkan riwayat Musayib Ibn Hazn yang dapat melepaskan dari kedhaifan Hadits itu, tidak ditampilkan? Dan untuk diketahui, Musayib Ibn Hazn adalah seorang rawi dari kalangan shahabat. Ayahnya (Hazn), termasuk shahabat pula. Anaknyanya yang yaitu Said Ibn Musayib (ada yang membacanya; Musayab, pen.), terkenal sebagai tokoh tabi'in. Ia termasuk kelompok Fuqaha Sab'ah di Madinah. Masih riwayat ini akan digugat pula?

Selanjutnya pernyataan *Kang Jalal* yang menyatakan bahwa tafsiran ayat al-Qur'an surat al-Tawbat ayat 113 yang berkaitan dengan kisah di atas digugat oleh para ahli tafsir, Ahmad Husnan

menggugat:

Siapa mufasir yang berpendapat demikian dan kitab apa yang ditulisnya? Sayang tidak disebutkan. Masalahnya, dalam berbagai kitab tafsir, seperti Tafsir *Fath al-Qadir*, yang ditulis oleh al-Syawkani (mufasir dari kalangan Syi'ah Zaidiyah, pen.), *Jami' li Ahkam al-Qur'an li al-Qurthubi*, *Mukhtashar Tafsir Ibn Katsir*, *Shafwat al-Ta-fasir li Muhammad Ali Shabuni*, *Tafsir Wadhii li Muhammad Mahmud Hijazi*, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul li al-Suyuthi*, dinyatakan tidak demikian. (Maksudnya bukan sebagaimana yang disebutkan buku Islam Aktual. Pen.).

Tentang dua ayat al-Qur'an yang disebut mempunyai kaitan dengan kisah ini, Ahmad Husnan menjelaskan bahwa secara umum turun di Madinah pada tahun sembilan Hijriyah. Tahun di mana Rasul menghadapi perang Tabuk. Hal ini sesuai dengan berbagai mushhaf yang ada, yang kemudian surat ini disebut surat Madaniyah. Demikian para mufasir di atas menyebutkan, juga TM. Hasbi Ash-Shiddieqy. Namun secara khusus, yakni ayat 113 dari surat tersebut turun lebih dari satu kali. Hal ini didasarkan pada pengertian adanya beberapa sebab (lihat al-Suyuthi, dalam: *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, hal. 5, 126 dan 127).

Untuk lebih jelasnya asbab al-nuzul ayat tersebut penjelasannya sebagai berikut:

- Hadits yang sedang dikaji memberi petunjuk bahwa turunnya ayat 113 surat al-Tawbat itu berkenaan dengan kisah meninggalnya Abu Thalib, tahun kedua sebelum hijrah.
- Hadits Ali yang diriwayatkan oleh Tirmidzi dan Hakim menyatakan bahwa ada seorang laki-laki memintakan ampun untuk kedua orang tuanya yang musyrik. Ketika hal ini disampaikan kepada Rasul, maka turunlah ayat tersebut.
- Hadits Ibn Mas'ud dan Buraidah menyatakan bahwa

Nabi pernah ziarah ke kuburan ibunya, Aminah. Beliau memintakan ampun sampai ia menangis, karena tidak dikabulkan. Maka turunlah ayat tersebut. Hadits ini diriwayatkan oleh Hakim, Ahmad dan lainnya.

Dengan demikian, ayat 113 surat al-Taubat tersebut diturunkan lebih dari sekali dengan sebab yang berlainan; persoalan kisah wafatnya Abu Thalib, kisah Ali dan kisah Nabi sendiri.

Sementara ayat al-Qashash ditanggapi oleh Ahmad Husnan sebagai berikut:

Secara umum, apabila kita buka al-Qur'an, mushhaf Utsmani dan berbagai kitab tafsir pada surat al-Qashash, baik yang telah ada tambahan kete-rangan dari mufasir maupun yang tidak, kita akan dapatkan tulisan "surat al-Qashash Makiyah". Dengan demikian dapat dimengerti bahwa surat itu secara jumlah diturunkan di Makkah. Sesuai dengan isi dan nama surat yang berarti kisah atau cerita mengenai kejadian-kejadian di masa lalu, maka sudah tepat kalau hal itu turun di Makkah. Sebab surat yang turun di Makkah itu salah sa-tunya lebih banyak berisi kisah, di samping aqidah Islamiyah dan lain-lain. Berdasarkan pengertian ini, maka pertanggung-jawab perlu diminta kepada Jalaluddin Rakhmat, kenapa dinyatakan bahwa surat al-Qashash turun pada waktu perang Uhud? Yang berarti surat al-Qashash itu Madaniyah. Hal ini selain untuk mengklirkan persoalan, juga untuk menghindari tuduhan pihak lain yang menuduh Jalaluddin Rakhmat memutarbalikan pengertian ayat. Soalnya alasan yang dikemukakannya bertolak dari "menurut para ahli tafsir". Jadi klirnya masalah harus disebut, siapa di antara ahli tafsir yang berpendapat seperti itu serta di kitab apa? Ini jelas perlu. Jika tidak, berarti itu hanya per-mainan Jalaluddin Rakhmat saja.

Secara khusus, ayat 56 surat al-Qashash termasuk dalam Hadits yang dibahas, khususnya bagian pertama dapat disebut. Hal ini sebagaimana yang disebut TM. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam

tafsir Bayan-nya, bahwa ayat 52 sampai 55 surat al-Qashash turun di Madinah. Berdasarkan pengertian ini dapat dipahami bahwa ayat 56 termasuk turun di Mekkah, dan hal itu berkaitan dengan keengganan Abu Thalib untuk mengucap: *Lailaha ilallah*, yang oleh Syaukani di dalam tafsirnya sebagai sikap keengganan menerima Islam. Al-Syaukani kemudian mengutip pernyataan al-Zujaj yang menyatakan, para ahli tafsir telah saat bahwa sesungguhnya (ayat 56 al-Qashash) turun berkaitan dengan Abu Thalib (*ajma'a al-mufasrun 'ala anaha nuzilat fi abi thalib*).

Demikian kajian yang dapat dikemukakan untuk menanggapi pikiran seorang cendekaiwan yang menolak keabsahan suatu Hadits, yang dapat dinilai sangat lemah, karena hanya menggunakan sepotong-sepotong argumen. Jangkauannya tentang kedalaman penelitian Hadits dan tafsir masih sangat memprihatinkan sehingga hasil keputusan yang diambil masih banyak yang meleset. Di sana-sini terjadi kejanggalan/kesamaran, di samping banyak pendapat yang tidak tepat. Lain soal jika memang sengaja dibuat demikian.

Demikian pernyataan akhir Ahmad Husnan.

### **c) Agus Efendi: Menjawab “Santri” ...**

Tulisan-tulisan di atas, kemudian mendapat tanggapan pula dari Agus Efendi, yang dituangkannya dalam buku: *Menjawab “Santri”, Menanggapi Tanggapan atas buku Islam Aktual*. Meski buku ini merupakan tanggapan, namun tanggapan terhadap Hadits; *antum a'lamu bi umuri dunyakum*, ternyata tidak ditanggapi oleh penulis ini.

Dari dua masalah yang diperdebatkan di atas, ternyata Agus Efendi hanya menyoal tentang Abu Thalib, dengan memakai sub judul: *Abu Thalib: Mu'min Quraisy*. Karena persoalan ini, barangkali lebih bersifat teologis, dibanding dengan soal pertama di atas, yang tidak memancing perbedaan Sunni-Syî'i. Tulisan ini tentu sudah bisa ditebak, yaitu menyangkal riwayat tentang Abu Thalib yang dikemukakan oleh Ahmad Husnan di atas, dan sekaligus membela

tulisan Kang Jalal dalam Islam Aktual-nya.

Dalam sanggahan atas riwayat kekaifiran Abu Thalib ini, Agus Efendi<sup>27</sup> mengurai secara panjang lebar, sebagai berikut:

Biasanya pengkafiran Abu Thalib didasarkan pada dua alasan *naqli*: al-Qur'an (surat al-An'am: 26, al-Bara'ah: 113 dan al-Qashash: 56) dan Hadits (terutama Hadits dhahdhah). Jawaban terhadap asumsi bahwa Abu Thalib itu kafir, sebenarnya sudah dilakukan oleh orang-orang Syi'ah. Misal, oleh Abdul Husein Ahmad al-Amini al-Najafi, dalam al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab dan Muhammad Ridha al-Thabassi al-Najafi, dalam Muniyyat al-Raghib fi Imani Abi Thalib. Kedua buku ini menjadi rujukan utama penulisan masalah ini.

*Ayat 26 surat al-An'am: Mereka melarang (orang lain) mendengarkan al-Qur'an dan mereka sendiri menjauhkan diri dari padanya, dan mereka hanyalah membinasakan diri mereka sendiri, sedang mereka tidak menyadari.*

Al-Thabari dan yang lainnya mengeluarkan sebuah riwayat, melalui Sufyan al-Tsawri, dari Habib Ibn Abi Tsabit, dari orang yang mendengar dari Ibn Abbas, bahwa ia menyatakan: Sesungguhnya ia (ayat di atas) turun kepada Abu Thalib, melarang Rasulullah untuk disakiti, dan ia enggan untuk masuk Islam. (Thabaqat Ibn Sa'ad, 1: 105; Tarikh al-Thabari, 7: 110; Tafsir Ibn Katsir, 2: 127; al-Kasyaf, 1: 448; Tafsir Ibn Juzzi, 2: 6; Tafsir al-Khazin, 2: 11). Menurut Tafsir al-Qurthubi (6: 406), termasuk siksaan yang paling ringan di neraka adalah siksaan terhadap Abu Thalib.

Menurut al-Amini, asumsi bahwa ayat di atas turun kepada Abu Thalib adalah batal, berdasarkan beberapa hal:

Pertama, Hadits yang menjelaskan bahwa ayat tersebut turun kepada Abu Thalib adalah mursal, sehubungan dengan sanad yang tidak jelas di antara Habib Ibn Abi Tsabit dan Ibn Abbas.

Kedua, Habib Ibn Abi Tsabit meriwayatkan Hadits itu menyendiri (infarada). Tidak ada orang lain yang meriwayatkan Hadits tersebut. Kalaupun kita asumsikan Habib ini seorang tsiqat,

setelah Ibn Hibban berkata: Sesungguhnya ia (Habib) adalah seorang mudallis. Pendapat ini dipegang juga oleh Ibn Khuzaimah. Al-'Aqili berkata: Ia ditolak oleh Ibn 'Aun, dan ia pun memiliki riwayat-riwayat yang berasal dari 'Atha yang tidak diikuti. Menurut al-Qathan, Habib Ibn Abi Tsabit adalah seorang yang tidak mahfudz. Al-Ajiri, dari Abu Dawud, juga mengatakan: Habib tidak memiliki satu pun riwayat yang shahih dari Ashim. (lihat, Tahdzib al-Taahdzib, 2: 179). Menurut al-Amini, Sufyan al-Tsawri sendiri adalah seorang yang dikatakan melakukan tadlis dan meriwayatkan Hadits dari para pendusta (*al-kadzalbn*) (**lihat Mizan al-I'tidal, 1: 396**).

Ketiga, sesungguhnya riwayat Tsabit dari Ibn Abbas dengan banyak jalan dan bersanad yang kontradiksi dengan anggapan ini. Dalam riwayat-riwayat yang disampaikan oleh al-Thabari, Ibn al-Mundzir, Ibn Abi Hatim, Ibn Mardawaih, dari jalan Ali Ibn Abi Thalhah dan al-'Aufa, dari Tsabit menjelaskan bahwa ayat tersebut turun kepada orang-orang musyrik yang melarang orang-orang mengikuti Muhammad yang mengimaninya, mereka menjauh darinya. (lihat, Tafsir al-Thabari, 7: 109 dan al-Durr al-Mantsur, 3: 8).

Hal di atas ditegaskan oleh riwayat yang dikeluarkan oleh al-Thabari, Ibn Abi Syaibah, Ibn al-Mundzir, Ibn Abi Hatim, Abd Ibn Humaid melalui Waki', dari Salaim, dari Ibn al-Hanafiyah, dan melalui al-Husein Ibn al-Farj, dari Abi Ma'adz, dan melalui jalan Basyar, dari Qatadah.

Abd al-Raziq, Ibn Jarir, Ibn al-Mundzir, Ibn Abi Hatim, dan Abu al-Syeikh mengeluarkan riwayat dari Qatadah, al-Sadi, al-Dhahak, melalui Abu Najih, dari Mujahid dan melalui Yunus, dari Ibn Zaid, mereka mengatakan: Mereka melarang al-Qur'an dan Nabi; mereka menjauhkan diri mereka dan menjauh darinya. (Tafsir al-Thabari, 7: 109; al-Dur al-Manshur, 3: 8,9; Tafsir al-Alusi, 7: 126). Menurut al-Amini, dalam riwayat-riwayat ini tidak disebut-sebut Abu Thalib.

Keempat, maksud yang bisa disimpulkan dari konteks ayat di atas ialah, bahwa Allah SWT hendak mengecam orang-orang

hidup ketika itu yang melarang orang lain mengikuti Muhammad dan mereka menjauh darinya. Perilaku demikian meruan perilaku buruk yang tersingkap oleh Rasulullah.

Bahkan dengan melihat riwayat pada al-Shahihain yang menjelaskan bahwa firman Allah dalam surat al-Qashash: 56: “Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya. Dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk”, turun sehubungan dengan kekafiran Abu Thalib. Maka, asumsi turunnya ayat: wa yanhauna ‘anhu wa yanauna, yang turun sehubungan dengan orang-orang yang hidup, tidaklah tepat diasumsikan turun sehubungan dengan kekafiran Abu Thalib. Karena surat al-An’am yang sedang kita bahas ini turun sekaligus, setelah surat al-Qashash, sekitar setelah diselingi oleh turunnya lima buah surat. Sebagaimana ditegaskan dalam al-Itqan, 1: 7. Dengan demikian, bagaimana mungkin ayat tersebut diasumsikan sebagai ayat yang diturunkan sehubungan dengan kekafiran Abu Thalib yang ketika itu sudah wafat untuk sekian lama.

Kelima, konteks ayat di atas sebenarnya adalah sebagai berikut: Dan di antara mereka ada orang yang mendengarkan (bacaan)-mu, padahal Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka (sehingga mereka tidak) memahaminya dan (Kami letakkan) sumbatan di telinganya. Dan jika mereka melihat segala tanda (kebenaran), mereka tetap tidak mau beriman kepadanya. Sehingga apabila mereka datang kepadamu untuk membantahmu, orang-orang kafir itu berkata: al-Qur’an ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang dahulu. Mereka melarang (orang lain) mendengarkan al-Qur’an dan mereka sendiri menjauhkan diri mereka sendiri, sedang mereka tidak menyadari. (QS. 6:25-26).

“Sebagaimana Anda lihat dengan jelas bahwa yang dimaksud oleh ayat-ayat itu adalah orang-orang kafir yang datang kepada Nabi, kemudian mereka mendebat Nabi dan menuduh Kitabnya yang



nyata itu sebagai kisah-kisah para pendahulu (asathir al-awwalin). Mereka adalah orang-orang yang menjauh darinya dari Kitab-Nya yang mulia. Mereka menjauhi Nabi dan menjauhkan diri darinya. Maka, yang mana yang berkaitan dengan Abu Thalib, yang tidak melakukan semua itu dalam hidupnya...” (al-Amini, 1967)

Al-Thabari sendiri dalam Tafsir-nya (7:109) mengatakan: “Yang dimaksud adalah orang-orang musyrik yang mendustakan ayat-ayat Allah, yang melarang orang-orang mengikuti Muhammad SAW. Dan menerima (wahyu, pen.) darinya, dan yang menjauh darinya”.

Sehubungan dengan ayat di atas, al-Razi, dalam Tafsir-nya, menunjukkan dua pendapat:

“Turunnya ayat ini adalah sehubungan dengan orang-orang musyrik yang menghalangi orang-orang mengikuti Muhammad dan meyakini risalahnya, dan khusus, sehubungan dengan Abu Thalib”.

Selanjutnya, menurut al-Razi, pendapat yang pertama lebih menyerupai (asybah) karena dua hal. Satu di antaranya, menurut al-Razi ialah, bahwa seluruh ayat yang mendahului ayat ini menghendaki dikecamnya jalan hidup mereka. Maka demikian juga firman-Nya, ‘dan mereka sendiri menjauhkan diri daripadanya’, selayaknya merupakan predikat atas persoalan yang dicela. Apabila ayat ini kita kenakan kepada Abu Thalib bahwa ia melarang (orang-orang kafir, pen.) menyakiti Nabi, maka aturan itu tidak tepat.

Pandangan seperti dari al-Razi di atas, mengenai ayat tersebut, juga ditegaskan oleh Ibn Katsir (Tafsir Ibn Katsir, 2:127); al-Nasfi, dalam Tafsir-nya, pada Hamisy Tafsir Al-Khazin, 2:10; al-Zamakhshyari, dalam Al-Kasysyaf, 1: 448; al-Syawkani, dalam Tafsir-nya, 2:103; dan al-Alusi.

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ

مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

“Ayat 113 surat al-Bara’ah dan ayat 56 surat al-Qashash: *Tidaklah patut bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memintakan ampun (kepada Allah) bagi orang-orang musyrik. Walau pun orang-orang musyrik itu adalah kaum kerabat-(nya), sesudah jelas bagi mereka, bahwasanya orang-orang musyrik itu adalah penghuni neraka jahanam.*” (Q.S. 9:113)

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“*Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya. Dan Allah mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.*” (QS. 28:56)

Dalam Kitab al-Tafsir, surat al-Qashash, Bukhari, dalam Shahih-nya meriwayatkan:

Diriwayatkan kepada kami oleh Abu Yaman: Syu'aib memberitakan kepada kami, dari al-Zuhri, ia berkata: Memberitakan kepada kami Sa'id Ibn al-Musayyab, dari ayahnya, ia berkata: Ketika kematian hampir merenggut Abu Thalib, Rasulullah menemuinya. Di sana, Rasulullah menjumpai Abu Jahal dan Abdullah Ibn Umayyah Ibn al-Mughirah berada di samping Abu Thalib. Maka Rasulullah berkata: Wahai pamanku, katakanlah, 'Lailahailah' (tidak ada Tuhan selain Allah). Sebuah kata yang dengannya aku bisa mengajukan hujjah bagimu di hadapan Allah. Maka Abu Jahal dan Abu Abdullah Ibn Abu Umayyah berkata: Aah engkau tidak menyukai millah (agama) Abdul Muththalib? Maka Rasulullah masih saja menganjurkannya untuk mengucapkan kata-kata itu dan mengulang-ulangnya kepadanya, sehingga Abu Thalib mengatakan kata-kata yang terakhir diucapkannya; berpegang kepada millah (agama) Abd al-Muththalib dan enggan untuk mengatakan, "la ilaha illallah". Maka berkatalah Rasulullah SAW: Demi Allah, sungguh aku akan memohon-kan ampun bagimu selama aku

tidak dilarang untuk memohonkan ampun bagimu. Maka Allah menurunkan ayat: “Tidaklah sepatutnya bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memintakan ampun (kepada Allah) bagi orang-orang musyrik...” (QS. 9:113). Dan Allah pun menurunkan ayat (yang lain) sehubungan dengan Abu Thalib ini. Maka Allah berfirman kepada Rasulullah SAW., “Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang-orang yang kamu kasahi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya...” (Q.S. 28: 56).

Riwayat Bukhari di atas, yang menunjukkan bahwa ayat tersebut turun kepada Nabi sehubungan dengan wafatnya Abu Thalib tidaklah bisa dibenarkan. Alasannya, karena ayat yang kedua ayat Makiyah, sedangkan ayat yang pertama adalah disepakati termasuk ke dalam surat Madaniyah, turun setelah Futuh Mekkah, yaitu dalam surat al-Bara’ah yang meruan surat Madaniyah; surat al-Qur’an yang turun paling akhir (lihat, Shahih al-Bukhari, 7:6-7, pada bagian akhir surat al-Nisa; al-Kasysyaf, 2: 49, Tafsir al-Qurthubi, 8: 273, al-Itqan, 1:17, Tafsir al-Syawkani, 3: 316, dinukil dari Ibn Abi Syaibah, Bukhari, Nasai, Ibn al-Dharis, Ibn al-Mundzir, al-Nahas, Abu al-Syeikh, Ibn Mardawaih, melalui jalan al-Barra’ Ibn ‘Azib).

Selang waktu turunnya kedua ayat di atas adalah sekitar sepuluh tahun.

Keempat, ayat istighfar di atas turun di Madinah beberapa tahun setelah wafatnya Abu Thalib, kira-kira setelah hampir delapan tahun. Apakah selama itu Nabi memohonkan ampun kepada Allah untuk Abu Thalib, yang “kafir” itu? Padahal, bukankah Nabi dan orang-orang yang beriman dilarang mencintai secara sejati orang-orang musyrik, munafik, seperti juga mereka dilarang untuk bertawali kepada dan memohonkan ampun buat mereka, sebagaimana di antaranya ditegaskan oleh ayat-ayat berikut ini:

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ

Ayat 22 surat al-Mujadalah: “Kamu tidak akan mendapati sesuatu kaum yang beriman kepada Allah dan hari akhirat saling *berkasih sayang dengan orang-orang yang menentang Allah dan rasul-Nya, sekalipun orang-orang itu bapa atau anak-anak atau saudara-saudara atau keluarga mereka. Mereka itulah orang-orang yang Allah telah menanamkan keimanan dalam hati mereka dan menguatkan hati mereka dengan pertolongan yang datang daripada-Nya*”.

Surat Madaniah ini turun sebelum surat al-Bara’ah, yang di dalamnya terdapat ayat istighfar. Menurut riwayat yang dikeluarkan oleh Ibn Abi Hatim, al-Thabrani, al-Hakim, Abu Nu’aim, al-Baihaqi, Ibn Katsir, dalam kitab Tafsirnya (4: 329), Tafsir al-Syawkani 5: 189, Tafsir al-Alusi, 28: 37: ayat ini turun pada hari Perang Badar, pada tahun ke 2 H. Atau turun, menurut sebagian tafsir yang lain, di Uhud tahun ke 3 H. Pendapat seperti ini disepakati oleh Jumbuh, sebagaimana ditegaskan oleh al-Halabi dalam Sirah-nya. Walhasil, bagaimana pun ayat ini turun beberapa tahun sebelum ayat istighfar.

Ayat 144 al-Nisa. Ayat ini, menurut al-Nahas, Alqamah dan selain mereka adalah ayat Makiyah, dan jika memandang shahih pendapat al-Qurthubi yang mengatakan bahwa ayat itu adalah ayat Madaniyah, berdasarkan Hadits dari Aisyah: Tidaklah surat al-Nisa itu turun kecuali aku berada di samping Rasulullah, maka ia pada dasarnya turun pada awal-awal tahun hijriyah di Madinah. Namun demikian, bagaimana pun ayat ini tetap turun sebelum turunnya ayat istighfar pada surat al-Bara’ah di atas setelah sebelumnya turun sebelas surat, sebagaimana ditegaskan dalam al-Itqan, 1: 17.

Ayat 139 surat al-Nisa dan ayat 28 surat Ali Imran. Awal surat ini sampai kira-kira 80 ayat turun di awal hijrah, pada hari ketika

datangnya utusan dari Najran, sebagaimana ditegaskan dalam Sirah Ibn Hisyam, 2: 207. Menurut riwayat yang dikeluarkan oleh al-Qurthubi dan yang lainnya, ayat ini turun sehubungan dengan Ubadah Ibn Shamit, pada hari Ahzab, yaitu ada tahun kelima hijrah. Jadi, bagaimana pun ayat ini turun sebelum surat al-Bara'ah, suratnya ayat istighfar, setelah diselingi 24 surat, sebagaimana ditegaskan oleh al-Itqan, 1: 17.

Ayat 6 surat al-Munafiqun. Ayat ini turun pada tahun ketika terjadi perang Bani al-Mustaliq, pada tahun keenam hijrah, sebagaimana masyhur di kalangan para ahli sejarah perang (al-maghazi). Hal demikian ditegaskan oleh Ibn Katsir (Tafsir al-Qurthubi 18: 127; Tafsir Ibn Katsir, 4: 369), turun sebelum surat al-Bara'ah, setelah turun delapan surat, sebagaimana menurut al-Itqan, 1: 17.

Ayat 23 dan 80 surat al-Tawbat. Kedua surat di atas turun sebelum surat al-Bara'ah. Walhasil, apakah bisa kita terima ayat istighfar itu sebagai ayat yang turun sehubungan dengan kekafiran Abu Thalib, sementara ayat-ayat di atas turun sebelum ayat tersebut. Atau apakah bisa kita terima jika ada yang berasumsi bahwa Nabi SAW memohonkan ampun kepada Allah bagi Abu Thalib, selama bertahun-tahun, setelah Abu Thalib diasumsikan meninggal dalam keadaan kafir—al-'iyadz billah. Oleh karena itulah al-Husein Ibn al-Fadhl menolak asumsi turunnya ayat istighfar itu sehubungan dengan kekafiran Abu Thalib. Ia mengatakan; adalah jauh. Sebab, surat al-Bara'ah ini termasuk kelompok surat yang turun terakhir, sedangkan Abu Thalib meninggal pada awal-awal Islam dan sewaktu Nabi SAW berada di Makkah. Hal ini disebutkan juga oleh al-Qurtubi dalam Tafsir-nya, 2: 273.

Kelima, banyak riwayat yang menjelaskan bahwa ayat istighfar ini turun bukan sehubungan dengan Abu Thalib. Satu versi mengatakan turun sehubungan dengan seseorang yang memohonkan ampun bagi kedua orang tuanya yang musyrik. Hadits mengenai hal ini dikeluarkan oleh al-Thayalisi, Ibn Abi Syaibah,

Ahmad, al-Turmudzi, al-Nasai, Abu Ya'la, Ibn Jarir, Ibn al-Mundzir, Abu Hatim, Abu al-Syeikh dan al-Hakim. Hadits ini dishahihkan oleh Ibn Mardhawaih dan Baihaqi, dalam al-Sya'b al-Iman wa al-Dhiya al-Mukhtarah, dari Ali. Riwayat ini, menurut Zaini Dahlan, dalam Asna al-Mathalib (hal. 18), adalah riwayat yang shahih dan memiliki Hadits shahih dengan riwayat yang shahih pula, yaitu Hadits dari Ibn Abbas.

Versi lain mengatakan bahwa ayat istighfar ini turun sehubungan dengan Nabi SAW yang memohonkan ampun bagi ibunya, tetapi menurut riwayat ini Allah tidak mengizinkannya. Riwayat ini dikeluarkan oleh Muslim dalam Shahih-nya, Ahmad dalam Musnad-nya, Abu Dawud dalam Sunannya, al-Nasai, Ibn Majah, dari Abu Hurairah (lihat, Irsyad al-Sari, 7: 151). Riwayat yang senada juga dikeluarkan oleh Thabari, al-Hakim, Ibn Abi Hatim, al-Baihaqi, dari Ibn Mas'ud dan Buraidah; al-Thabrani, Ibn Mardawiyah, al-Thabari, melalui Ikrimah, dari Ibn Abbas (lihat, Tafsir al-Thabari, 11: 31; Irsyad al-Sari, 7: 270; al-Dur al-Manshur, 3: 283 dan al-Kasyaf, 2: 49).

Versi yang lain lagi mengatakan bahwa ayat istighfar ini turun sehubungan dengan shahabat-shahabat Nabi yang bertanya kepadanya mengenai boleh-tidaknya mereka memintakan ampunan kepada Allah untuk ayah-ayah mereka yang kafir. Akan tetapi, sewaktu mereka hidup, mereka baik dalam bertetangga, menyambung silaturahmi, dan membela orang yang menderita. Riwayat ini dikeluarkan oleh al-Thabari dalam Tafsir-nya, 11: 31).

Sebenarnya, masih banyak riwayat yang lain yang mendukung riwayat-riwayat di atas yang kesimpulannya bahwa ayat istighfar tersebut bukan turun sehubungan dengan paman Nabi, Abu Thalib, dan ibunya, melainkan sehubungan dengan orang tua para shahabat yang mati dalam keadaan kafir (lihat, al-Dur al-Mansur, 3: 283). Bahkan ada riwayat lain yang menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan istighfar dalam ayat istighfar tersebut adalah shalat. Riwayat mengenai penafsiran seperti ini dikeluarkan oleh al-Thabari dalam

Tafsir-nya, 11: 33. Riwayat ini, jelas berbeda dengan seluruh riwayat di atas.

Begitulah ayat-ayat yang diasumsikan turun sehubungan dengan kekafiran Abu Thalib: ayat-ayat yang asbab al-nuzul-nya mengalami distorsi historis (tahrif tarikh).

Hadits Dhahdhah.

Asumsi kafirnya Abu Thalib tidak hanya didasarkan pada asumsi adanya ayat-ayat yang diturunkan sehubungan dengan kekafiran Abu Thalib, yang tentunya asumsi demikian pada dasarnya didasarkan pada riwayat-riwayat yang mendukungnya. Di antara riwayat yang mendukung asumsi kafirnya Abu Thalib adalah 'Hadits' yang dikenal dengan 'Hadits dhahdhah', yang dikeluarkan oleh Bukhari dan Muslim, melalui Sufyan al-Tsawri, dari Abd al-Malik Ibn Umair, dari Abdullah Ibn al-Harits, ia mengatakan:

Abbas Ibn Abd al-Muthalib menceritakan kepada kami, bahwa ia berkata; aku berkata kepada Nabi SAW; apa yang akan engkau berikan kepada pamanmu, sesungguhnya ia telah memeliharaku dan telah marah untukmu? Nabi berkata; dia (Abu Thalib) dalam dhahdhah (tempat terdangkal dalam neraka) api neraka. Dan jika tidak karena aku, sungguh dia akan berada di dalam kerak api neraka.

Dalam lafazh yang lain dikatakan: Wahai Rasulullah! Sesungguhnya Abu Thalib telah memelihara dan membelamu, apakah hal itu akan bermanfaat baginya? Nabi berkata: Ya, aku mendapatinya berada di kedalaman api neraka, maka aku keluarkan ia darinya ke dhahdhah.

Sebuah Hadits dari al-Laits mengatakan: Ibn al-Had meriwayatkan Hadits kepadaku, dari Abdillah Ibn Khabab, dari Abu Said, bahwa ia mendengar Nabi SAW menyebut-nyebut Abu Thalib, maka ia berkata: Agaknya syafa'atku akan bermanfaat baginya pada hari kiamat. Maka ditempatkanlah ia pada dhahdhah api neraka, yang sampai ke kedua mata kakinya dan karenanya otaknya mendidih.

Dalam Shahih al-Bukhari, melalui jalan Abudil Aziz Ibn Muhammad al-Darawardi, dari Yazid Ibn al-Had, juga terdapat riwayat yang serupa.

Untuk lebih akurat, silahkan lihat Shahih al-Bukhari, Abwab al-Manaqib (bab Qishash Abi Thalib, 6: 33, 34; Kitab al-Adab, bab Kun-yah al-Musyrik, 9: 92; Shahih Muslim, Kitab al-Iman; Thabaqat Ibn Saad, I: 106; Musnad Ahmad, I: 206, 207; Uyun al-Atsar, I: 132; Tarikh Ibn Katsir, 3: 125).

Sehubungan dengan Hadits-hadits di atas, menurut al-Amini tidak perlu lagi didiskusikan. Sebab, dalam sanadnya terdapat Sufyan al-Tsauri. Menurut penilaiannya, ia adalah termasuk orang yang pernah melakukan tadlis dan meriwayatkan Hadits dari al-kadzdzibin. Selain ada Sufyan al-Tsawri, juga terdapat Abd al-Malik Ibn Amir (Umair?) al-Lakhmi al-Kufi dan Abd al-Aziz al-Darawardi.

Abd al-Malik adalah seorang yang berumur panjang dan jelek hafalannya. Mengenainya, Abu Hatim mengatakan; ia bukan seorang hafizh dan hafalannya berubah. Menurut Ahmad, sebagai perawi ia lemah dan suka salah, dha'if yaghluth. Menurut Ibn Ma'in, ia adalah seorang yang mukhlath. Menurut Ibn Khurasy. Syu'bah tidak menyenangnya, dan menurut al-Khawsaj, dari Ahmad, bahwa ia memandangnya sebagai perawi yang sangat lemah (annah dha'afahu jiddan) (lihat, Mizan al-I'tidal, II: 151).

Adapun Abd al-Aziz al-Darawardi, menurut Ahmad Ibn Hanbal, adalah seorang yang jika meriwayatkan Hadits berdasarkan hafalannya ia diragukan (yuhamma laisa huwa bisya'in) ... jika ia meriwayatkan Hadits, ia meriwayatkan yang batil (ja'a bibawathil). Dan menurut Abu Hatim, ia adalah seorang yang tidak bisa dijadikan hujjah (la yuhtajju bihi), dan menurut Abu Zur'ah, hafalannya jelek (sayyi al-hifzh) (lihat, Mizan al-I'tidal, II: 128).

Selanjutnya, mengenai materinya, Hadits di atas berkontradiksi dengan keyakinan Islam sehubungan dengan persoalan syafaat. Maksudnya, asumsi bahwa Nabi mengatakan; agaknya syafaatku bermanfaat baginya pada hari kiamat ... sehingga ia mengeluarkannya



(dari kerak neraka) ke dhahdhah api neraka. Itu berkontradiksi dengan keyakinan Islam yang menyatakan bahwa syafaat tidak bisa diberikan kepada orang kafir. Seperti ditegaskan dalam Hadits riwayat al-Thabari, Ibn Hibban, Abu Hurairah (marfu'), dan riwayat Abu Hurairah dari Ibn Abbas. Lebih jauh, keyakinan demikian juga bertentangan dengan ayat al-Qur'an, surat Fathir: 36; al-Nahl: 85; al-Baqarah: 162, 86; Ali Imran: 88; Ghafir: 18, 49-50; al-An'am: 70; Maryam: 87 (lihat, Tafsir al-Qurthubi, XI: 154; Tafsir al-Baydhawī, II: 48; Tafsir Ibn Katsir, III: 138; Tafsir al-Khazin, III: 243).

Dengan kata lain, jika Abu Thalib itu benar-benar kafir, maka tidak mungkin ia akan diringankan siksaanya karena mendapatkan syafaat Rasul. Dengan demikian, riwayat dhahdhah yang mengasumsikan bahwa Abu Thalib adalah mati dalam keadaan musyrik -- nau'udzu billah -- adalah riwayat yang bertentangan dengan al-Qur'an, Sunnah, dan akal sehat.

Mengenai keharusan penilaian Hadits itu tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'an, diriwayatkan Hadits oleh imam Bukhari sendiri; Akan banyak Hadits diriwayatkan kepada kalian sesudahku. Apabila sebuah Hadits diriwayatkan kepada kelainan, maka hadapkanlah kepada Kitab Allah SWT; Hadits yang sejalan dengan Kitab Allah, terimalah ia. Dan Hadits yang bertentangan dengan Kitab Allah, tolaklah ia (Dikeluarkan oleh Bukhari dalam Shahih-nya).

Demikian, Agus Efendi menanggapi tulisan Ahmad Husnan, yang juga menanggapi tulisan Kang Jalal dalam Islam Aktual-nya. Namun ternyata, tulisan Agus Efendi pun mendapat tanggapan pula dari Ibn Mukhtar, yang dituangkannya dalam buku kecil, di bawah ini.

#### **d) Ibn Mukhtar: Abu Thalib, Mukminkah?<sup>28</sup>**

Ibn Mukhtar menulis:

Di antara Hadits yang dipertanyakan kembali ialah Hadits yang menerangkan hal-ikhwal Abu Thalib, paman Nabi SAW.

Menurut mereka (sekurang-kurangnya oleh Kang Jalal dan Agus Efendi, pen.). Menurut mereka, Hadits-hadits tersebut perlu ditinjau kembali, sehubungan dengan banyaknya kelemahan yang tidak sempat diperbaiki oleh Imam Bukhari baik dari segi sanad maupun matn-nya, (di antaranya kisah Abu Thalib, pen.).

Dalam kitab Shahih-nya, Bukhari telah menulis sebuah bab yang diberi judul Qishah Abi Thalib. Dalam bab ini ada beberapa Hadits yang mengisahkan detik-detik akhir atau menjelang kematian Abu Thalib. Riwayat tersebut sebagai berikut:

Bukhari - Musaddad - Yahya Ibn Said - Sufyan al-Tsawri - Abd al-Malik Ibn Umair - Abdullah Ibn al-Harits - Abbas Ibn Abd al-Muthalib, ia berkata kepada Nabi: Apa yang telah engkau berikan kepada pamanmu? Sesungguhnya ia pernah memeliharaku dan marah untukmu. Nabi berkata: Ia (Abu Thalib) berada di dhahdhah neraka. Dan kalaulah tidak ada saya, pasti ia akan berada di dalam kerak neraka (Shahih Bukhari, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, ttp. tth, juz II: 326).

Bukhari - Abdullah Ibn Yusuf - al-Laits - Yazid Ibn Abdullah al-Hadi - Abdullah Ibn Khabab - Abu Said al-Khudri, bahwasanya ia pernah mendengar Nabi ditanya (oleh Abbas) tentang pamannya (Abu Thalib), maka Nabi ber-kata: Mudah-mudahan syafaatku akan bermanfaat baginya pada hari kiamat. Maka ia ditempatkan di dhahdhah neraka yang sampai ke dua mata kakinya, karena itu selaput otaknya mendidih (lihat juz II: 326).

Dalam Shahih Bukhari, riwayat serupa ditempatkan pula pada bab lain, di antaranya dalam:

Kitab al-Adab, bab Kunyah al-Musyrik, dengan riwayat: Bukhari - Musa Ibn Ismail - Abu Awanah - Abd al-Malik ibn Umair - Abdullah Ibn al-Harits - Abbas Ibn Abd al-Muthalib, ia berkata: Wahai Rasul! Apakah anda telah memberi manfaat dengan sesuatu kepada Abu Thalib? Sesungguhnya ia telah memeliharaku dan marah untukmu. Nabi menjawab: Ya. Ia berada di dhah-dhah neraka (lihat, juz IV: 82).

Kitab al-Riqaq bab Sifat al-Jannah wa la-Nar, dengan riwayat: Bukhari - Ibrahim Ibn Hamzah - Ibn Abi Hazim dan Abd al-Azis al-Darawardi - Yazid Ibn Abdullah - Abdullah Ibn Kha-bab - Abu Said, bahwasanya ia pernah men-dengar Rasul ditanya (oleh Abbas) tentang pamannya, Abu Thalib. Maka Nabi berkata: Mudah-mudahan syafaatku akan bermanfaat baginya pada hari kiamat. Maka ia ditempatkan di dhahdhah neraka, yang sampai kedua mata kakinya, (karena itu) selaput otaknya mendidih. (lihat juz IV: 138).

Atau dalam jarus periwayatan lain, yaitu: Bukhari – Musaddad - Abd al-Malik Ibn Umair - Abdullah Ibn al-Harits - Abbas, ia berkata kepada Rasul: Apakah anda telah memberi manfaat dengan sesuatu kepada Abu Thalib? Se-sungguhnya ia pernah memeliharaku dan marah untukmu. Nabi menjawab: Ya. Ia berada di dhahdhah neraka. Dan kalaulah tidak ada saya, pasti ia di kerak neraka (lihat juz IV: 139).

Riwayat dhahdhah yang telah diriwayatkan oleh imam Bukhari di atas, menurut Agus Efendi semuanya telah disanggah oleh ulama Syi'ah, seperti al-Amini dalam bukunya: al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab. (tak menyebut data tahun terbit penerbitnya)

Dengan menyalin kitab di atas, Agus Efendi berasumsi bahwa riwayat dhahdhah tersebut adalah riwayat-riwayat yang bertentangan dengan al-Qur'an, Sunnah dan akal sehat.<sup>29</sup>

Ibn Mukhtar selanjutnya menyatakan:

Argumentasi al-Amini yang disalin oleh Agus Efendi di atas, kelihatannya 'ilmiah' dan sulit dibantah karena 'rasional'. Akan tetapi bila kita buka kembali Shahih Bukhari dan dikaji secara cermat, maka akan diketahui betapa besar kekeliruan al-Amini dan kecerobohan Agus Efendi. Misalnya, dalam me-nyalin sebuah Hadits dari al-Laits, pada bukunya, halaman 58 baris ke 11 dan 12, dari bawah, Agus Efendi menyertakan suatu kalimat: Nabi SAW menyebut-nyebut Abu Thalib. Penulis tidak tahu, apakah hal ini karena kecerobohannya atau salah cetak? Karena sumber aslinya,

baik kitab Shahih Bukhari (sumber kutipan sabda Rasul) maupun kitab al-Ghadir-nya sendiri (sumber salinan Agus Efendi), penulis tidak menemukan kalimat yang mengandung pengertian seperti itu, tetapi kalimat yang sebenarnya ialah “wadzukira ‘indahu-‘ammahu” (dan disebutkan/ditanyakan kepada-nya (Nabi) tentang pamannya, Abu Thalib (lihat, Shahih al-Bukhari, II: 326, IV: 138, dan lihat pula al-Amini, dalam: al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab, Dar al-Kutub al-Arabi, Beirut 1387H/1967 M, cet. III, VIII: 23)

Menurut pemahaman penulis, orang yang menyebutkan/menanyakan tentang Abu Thalib kepada Nabi itu tentunya bukan Nabi sendiri, sebagaimana yang disalin oleh Agus Efendi, tentunya Abbas Ibn Abd al-Muthalib. Hal ini sebagaimana yang dinukil oleh al-Amini sendiri, dari kitab Shahih Bukhari (lihat, al-Ghadir ... VIII: 23, Shahih Bukhari, II: 326, IV: 82 dan 139, dan al-Asqalani, dalam: Fath al-Bari, VII: 235).

Hal ini sekalipun bukan masalah yang paling mendasar (mungkin menu-rut Agus Efendi), namun penulis tidak menghendaki “tersandung tanah yang datar”, hanya karena data yang kurang akurat.

Al-Amini, yang mengutip kitab Mizan al-I’tidal, karya al-Dzahabi, me-nilai bahwa Sufyan al-Tsawri termasuk orang yang pernah melakukan tadlis dari orang-orang dha’if dan menulis Hadits dari al-Khadzdzibin, tetapi ia tidak menerangkan siapa imam yang men-jarh dengan kalimat seperti itu? Setelah membolak-balik kitab yang dijadikan sandaran oleh al-Amini tersebut, penulis tidak menemukan seorang imam pun yang menilai seperti itu kecuali al-Dzahabi, itu pun dengan kalimat serta maksud yang tidak sejalan dengan apa yang dinyatakan oleh al-Amini. Untuk lebih jelasnya kita kutip keterangan al-Dzahabi, sebagai berikut:

Sufyan Ibn Said al-Tsawri adalah seorang (ahli) hujjah, dia disepakati oleh Bukhari dan Muslim walaupun pernah melakukan tadlis dari orang-orang dha’if (al-Dhu’afa), namun ia memiliki ulasan dan pertimbangan. Dan tidak ada ibrah pada pendapat orang

yang mengatakan: Dia melakukan tadlis dan menulis (Hadits) dari al-khadzdzibin (lihat, al-Dzahabi, Mizan al-I'tidal, bab Sin, No. 3322, Dar al-Ma'rifah, ttp, tth. Juz II: 169).

Berdasarkan keterangan al-Dzahabi di atas, maka argumentasi al-Amin tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Di samping meminjam hasil penilaian yang telah dilakukan oleh al-Dzahabi ditentang Sufyan al-Tsawri ini, juga al-Dzahabi lebih diunggulkan, daripada penilaian al-Amini.

Selain al-Dzahabi, penilaian serupa pernah dilontarkan pula oleh para kritisi lainnya: Abu Ashim mengatakan; al-Tsawri adalah seorang amir al-mu-'minin dalam bidang Hadits. Menurut Ibn al-Mubarak; saya pernah menulis Hadits dari 100.000 orang guru, (semuanya) tidak ada yang lebih utama dari-pada Sufyan al-Tsawri. Sufyan Ibn Uyainah menyatakan; saya termasuk di an-tara hamba sahaya al-Tsawri (dalam urusan ilmu), saya tidak pernah melihat orang paling 'alim tentang halal dan haram daripadanya. Dan banyak lagi penilaian serupa dari para imam lainnya (lihat, Muhammad Abu Zahwu, al-Hadits wa al-Muhaditsun, Dar al-Kutub al-Arabi, Beirut, 1984: 292).

Berdasarkan argumen di atas, maka jelas sekali penulis menduga (husnu al-zhzhzan) bahwa Agus Efendi tidak melihat sendiri maraji al-Amini. Dan penulis tidak tahu, inikah yang disebut dengan metodologi ilmiah? Apakah kesimpulan yang benar dari landasan yang salah, juga ilmiah? Penulis belum berkesimpulan bahwa Agus Efendi telah terkecoh dalam metodologi 'ilmiah-nya'.

Pengertian tadlis di sini bukan dusta, tetapi hanya salah satu bentuk ke-raguan (wahm) dengan menggunakan lafazh yang tidak jelas (ihtimal). Bila ke-ihhtimal-an ini dapat dihilangkan, yakni dipastikan atau dijelaskan, maka riwa-yat tersebut dapat dipakai hujjah. Oleh karena itu para pakar Hadits menerima tadlis-nya Qatadah, al-A'masy, Sufyan al-Tsauri, Sufyan Ibn Uyainah, dan lain-lain. Karena ke-ihhtimal-an lafazh 'an dari mereka dapat dipastikan dengan lafazh sima', yakni yang berarti berguru, baik yang terdapat

dalam al-Sha-hihain maupun dalam kitab-kitab lainnya (lihat Nur al-Din Ither, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, Dar al-Fikr Beirut, 1401 H. hal. 384, al-Syuyuthi, *Tadrib al-Rawi*, Dar al-Fikr, Beirut, 1988, I: 230, al-Asqalani, *al-Nakat 'ala Kitab Ibn al-Shalah*, dar al-Rayah, ttp. 1988, II: 638, al-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim*, al-Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, ttp. tth. I: 33).

Keterangan-keterangan di atas menjadi indikator bahwa Sufyan al-Tsawri adalah seorang perawi yang dapat dipakai sebagai hujjah.

Rawi kedua yang disoroti oleh al-Amini ialah Abd al-Malik Ibn Umair al-Lakhmi al-Kufi. Menurut penilaiannya, dia seorang perawi yang telah lanjut usianya serta jelek hafalannya (lihat, al-Ghadir ... VIII: 23). Namun dalam bu-ku Agus Efendi, tertulis Abd al-Malik Ibn Amir al-Lakhmi al-Kufi (lihat, hal. 59). Penulis mengira itu salah cetak. Sayang tidak ada daftar ralat.

Abd al-Malik termasuk pakar Hadits yang terkenal berusia panjang, ku-rang lebih 103 tahun. Ia dinyatakan tsiqat oleh al-Ajali, Ibn Ma'in, al-Nasai dan Ibn Numair. Namun di usia senjanya ia mengalami ikhtilath yang mem-pengaruhi kualitas hafalannya. Oleh karena itu Abu Hatim menyatakan; ia bu-kan seorang hafizh, sebelum meninggal dunia hafalannya berubah (lihat, Hady al-Sari, 1986: 443, dan Mizan al-I'tidal, II: 660).

Rawi yang bernasib seperti ini dalam Shahih al-Bukhari, bukan hanya Abd al-Malik saja, tetapi dialami pula oleh rawi lainnya, seperti Said Ibn Abu Said al-Maqbari, ia ikhtilath karena faktor usia (pikun). Abd al-Razaq Ibn Hammam al-Shan'ani, ia ikhtilath karena faktor kesehatan mata (buta). Said Ibn Abi Arubah, ia ikhtilath karena faktor usia (pikun), dan lain-lain (lihat, Hady al-Sari, hal. 425-426, *Manhaj Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, hal. 134-135, dan *Tadrib al-Rawi*, II: 372-379).

Rawi-rawi semacam ini dapat dijadikan hujjah, baik yang terdapat dalam al-Shahihain (Bukhari-Muslim) maupun salah satu di antara keduanya. Karena baik Bukhari maupun Muslim mencatat

riwayat dari mereka sebelum terjadi-nya ikhtilath (lihat, Manhaj Naqd al-Hadits, hal. 135, Tadrib al-Rawi, II: 380, Syarh Shahih Muslim, I: 34).

Agus Efendi,<sup>30</sup> yang menyalin keterangan al-Amini dalam mengutip Shahih al-Bukhari, melalui jalur periwayatan Abudil Aziz (seharusnya Abd al-Aziz, sebagaimana dalam al-Bukhari, juga al-Amini) Ibn Muhammad al-Darawardi, dari Yazid Ibn al-Hadd, juga terdapat riwayat yang serupa (lihat, al-Amini, VIII: 23). Dalam hal ini Agus Efendi kurang akurat dan kembali terkecoh oleh keterangan al-Amini, karena dalam Shahih al-Bukhari, baik dalam Abwab al-Manaqib, bab Qishash Abi Thalib maupun kitab al-Adab, bab Kunyah al-Musyrik, sebagaimana yang ditunjukkan oleh al-Amini) tidak terdapat Hadits dhahdhad dengan jalur periwayatan seperti itu. Yang ada ialah menggunakan atau jalur: Abd al-Aziz Ibn Abu Hazim dan Abd al-Aziz Ibn Muhammad al-Darawardi, dari Yazid Ibn Abdullah al-Hadd (lihat, Shahih al-Bukhari, II: 326, Fath al-Bari, X: 425).

Jalur periwayatan serupa ditempatkan pula dalam kitab al-Riqaq, bab Sifat al-Jannah wa al-Nar, Hadits ke 19.

Abd al-Aziz al-Darawardi termasuk salah seorang dari sekian banyaknya rijal Bukhari, sekalipun rawi yang satu ini sering lupa atau keliru (wahm) dalam meriwayatkan Hadits. Hal ini menunjukkan akan kejelekan hafalannya (suu al-hifzh) meskipun tidak selamanya. Mengenai dirinya imam Ahmad pernah menyatakan; bila ia meriwayatkan Hadits dari catatannya sendiri, maka itu shahih. Sedangkan bila meriwayatkan (Hadits) dari catatan orang lain, maka ia diragukan (lihat, Hady al-Sari, hal. 441).

Yang disebut wahm adakalanya terjadi dalam hafalan, ucapan, dan catatan atau tulisan seorang rawi. Kecermatan (dhabith) orang yang seperti ini baru dapat diketahui dan diakui bila riwayatnya sesuai dengan rawi yang tsiqat dan dhabith.

Oleh karena itu, imam Bukhari tidak pernah membiarkan Abd al-Aziz ini sendiri dengan riwayatnya (tafarud), tetapi ia selalu disertai oleh Abd al-Aziz Ibn Abu Hazim, kecuali dalam beberapa

riwayat yang berfungsi sebagai muttabi' (lihat, Hady al-Sari, 441, Shahih al-Bukhari, II: 326, IV: 138).

Berdasarkan argumen-argumen di atas, maka riwayat dhahdhah, baik yang melalui jalur Sufyan al-Tsawri, Abd al-Aziz Ibn Umair, maupun Abd al-Aziz al-Darawardi itu dapat dipakai hujjah, karena mereka semua adalah rawi-rawi yang tsiqat.

Seandainya riwayat-riwayat dhahdhah di atas tetap 'dianggap' tidak shahih karena terdapat para perawi yang dianggap dha'if versi al-Amini, maka hal itu bukanlah suatu alasan untuk tidak menerima riwayat-riwayat tersebut, ka-rena masih ada riwayat dhahdhah lain yang tidak melalui jalur keempat orang di atas, sebagai berikut:

Bukhari, Abdullah Ibn Yusuf, al-Laits, Yazid Ibn Abdullah al-Hadi, Ab-dullah Ibn Khabab, Abu Said al-Khudri, bahwasanya ia pernah mendengar Nabi SAW ditanyakan (oleh Abbas) kepadanya tentang pamannya, Abu Thalib, maka Nabi berkata; mudah-mudahan syafaatku akan bermanfaat baginya pada hari kiamat. Maka ia akan ditempatkan di dhahdhah neraka yang sampai kedua mata kakinya, (karena itu) selaput otaknya mendidih (lihat, Shahih Bukhari, II: 326). Riwayat ini tidak disanggah oleh al-Amini sekalipun ditulis dalam al-Ghadir-nya, demikian pula halnya dengan Agus Efendi, karena 'kekuatan logika'-nya 'alergi' terhadap liku-liku sanad, maka ia pun 'cuci tangan'.

Untuk memperkuat hasil analisis ilmiahnya, imam Bukhari menuliskan pula riwayat lain yang semakna dengan riwayat dhahdhah di atas. Adapun riwayat tersebut ialah sebagai berikut:

1. Bukhari - Muhammad Ibn Basyar - Gundar - Syu'bah - Abu Ishaq - Nu'man Ibn Basyir, ia pernah mendengar Nabi SAW bersabda: Sesungguhnya siksaan yang paling ringan bagi ahli neraka pada hari kiamat ialah seorang laki-laki yang disimpan bara api pada kedua telapak kakinya, karena itu otaknya mendidih.
2. Bukhari - Abdulllah Ibn Raja - Ismail Ibn Ulayah - Abu Ishaq - Nu'man Ibn Basyir, ia berkata: Saya pernah mendengar Nabi



bersabda: Sesungguhnya siksaan yang paling ringan bagi ahli neraka pada hari kiamat ialah seorang laki-laki yang ada dua bara api pada kedua telapak kakinya karena keduanya otaknya mendidih.

Kedua riwayat tersebut ditempatkan dalam kitab al-Riqaq, bab Sifat al-Jannah wa al-Nar, Hadits ke 16 dan 17 (lihat, Shahih al-Bukhari, IV: 138).

Demikianlah kajian riwayat-riwayat dhahdhah versi Bukhari yang telah disanggah oleh al-Amini. Namun sanggahan-sanggahan itu tidak ada atsar-nya sedikit pun terhadap otentisitas riwayat-riwayat tersebut, karena lemahnya argumentasi al-Amini.

Jika metodologi imam Bukhari di atas kita teliti dengan seksama, dengan sikap kritis, tanpa prasangka, bijak dan pada batas-batas manusiawi, dan tetap dengan niat untuk melakukan purifikasi demi ajaran Islam yang benar (minimal menurut kita), maka dengan ikhlas kita akan mengakui betapa cermat dan tajamnya analisis serta daya nalar beliau dalam memahami makna suatu Hadits, sehingga kita banyak menemukan suatu Hadits yang diulang-ulang dalam berbagai bab. Demikianlah ketinggian mutu fiqh imam Bukhari, sehingga kualitas pemahaman Agus Efendi, barangkali masih memerlukan keikhlasan belajar.

Oleh karena itu, alangkah gegabahnya (tasahul) orang yang mengasumsi-kan bahwa beliau belum sempat menyempurnakan penyeleksian atas Hadits-haditsnya, baik dari segi sanad maupun materinya, apabila asumsi tersebut merupakan saduran dari karya orang lain.

Berdasarkan bantahan-bantahan di atas, maka dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa kritik al-Amini (yang dikutip dari kitab al-Ghadir-nya oleh Agus Efendi, terdapat Hadits-hadits Bukhari yang ditujukan kepada pribadi rawi tidak dapat mengurangi derajat atau nilai otentisitas Shahih Bukhari.

Kini kita beralih pada persoalan materi Hadits yang

diasumsikan berten-tangan maknanya dengan al-Qur'an, al-Sunnah dan 'akal sehat'-nya Agus Efendi.

Menurut al-Qur'an, surat al-Baqarah: 48 dan 254, al-Mudatsir: 48, dan lain-lain, semua orang kafir tidak akan mendapat syafaat pada hari kiamat. Sedangkan semua orang mu'min akan mendapatkannya dari Nabi Muhammad SAW sekalipun pernah melakukan maksiat (dosa). Hal ini sebagaimana dite-rangkan dalam sebuah Hadits. Syafaatku bagi orang yang berbuat dosa besar di antara umatku (lihat, al-Mubarakfuri, Tuhfah al-Ahwadzi, Dar al-Fikr, Beirut, tth. VII: 127-128).

Namun orang mu'min yang pernah melakukan dosa, maka ia akan dimasukkan ke neraka terlebih dahulu, dan disiksa sesuai dengan amalannya. Kemudian dengan syafaat Nabi, ia dikeluarkan dari neraka, lalu dimasukkan ke surga. Mereka disebut kaum al-Juhanamiyun. Hal ini sebagaimana yang diterangkan oleh Rasul, dalam sabdanya: Orang-orang akan keluar dengan syafaat Muhammad SAW kemudian mereka masuk ke surga, mereka diberi nama al-Juhanamiyun (lihat, Fath al-Bari, XI: 424-425).

Sedangkan nasib Abu Thalib, karena danya permohonan dari Nabi, maka ia mendapat syafaat, namun syafaat yang akan diterimanya ialah berupa keringanan dalam siksaan. Jadi meskipun demikian, ia tetap berada di neraka untuk selama-lamanya. Hal ini berdasarkan Hadits-hadits yang telah dishahihkan sesuai dengan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh ahlinya, baik yang diriwayatkan oleh imam Bukhari maupun para imam lainnya.

Berdasarkan keterangan-keterangan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa orang mu'min tidak akan kekal di neraka, sedangkan Abu Thalib, sekalipun mendapat syafaat, ia tetap berada di neraka dengan siksaan yang paling ringan. Dan hal ini tidak bertentangan dengan firman Allah SWT yang menyatakan: Mereka kekal di dalamnya (laknat); tidak akan diringankan siksaan mereka dan tidak (pula) mereka diberi tangguh (QS. Al-Baqarah: 162, dan lain-lain). Karena ayat ini mengandung pengertian bahwa orang-

orang kafir itu selamanya akan disiksa tanpa mengenal waktu dan istirahat walaupun sekejap, sebagaimana penegasan dalam firman Allah: Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Kami, kelak akan Kami masukkan mereka ke dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus, Kami ganti mereka dengan kulit yang lain, supaya mereka merasakan adzab ... (QS. Al-Nisa: 56).

Dengan demikian, riwayat dhahdhah yang menyatakan bahwa Abu Tha-lib mati dalam keadaan musyrik adalah riwayat yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, serta dapat dicerna oleh akal sehat.

Penulis merasa perlu menyatakan bahawa kandungan Hadits-hadits di atas adalah hal-hal yang berkaitan dengan masalah ghaib. Pengetahuan ini kita peroleh dari Nabi, bukan dari penggunaan akal seperti ilmu hitung, atau dari eksperimen-eksperimen seperti ilmu kealaman (natural sciences). Tidak seperti manusia beriman biasa, pengetahuan Nabi tidak dibatasi oleh pemikiran empiris terhadap hal-hal yang dapat ditanggapi indera saja.

Oleh karena itu, para ulama tidak mau menyianyikan jerih payah mereka untuk menjajagi kebenaran rasional di balik doktrin-doktrin ajaran agama yang tak dapat dipikirkan (al-ghaib). Untuk itu, bila integritas dan 'adalat para rawi sudah dapat dipastikan berdasarkan kaidah-kaidah yang telah disepakati oleh para ahlinya, maka dalam hal-hal seperti ini dengan penuh keteguhan mereka berkata: Kami beriman dan taat. Mereka tidak berani bersikap ekstrem dengan menolak sejumlah Hadits shahih semata-mata karena kandungan materinya tidak dapat dicerna oleh akal mereka. Karena, kesalahan (mungkin) berasal dari akal manusia sendiri. Dengan keindahan lisannya Ali Ibn Abi Thalib pernah menyindir; seandainya yang menjadi standar dalam urusan agama itu akal, (maka) pastilah bagian bawah sepatu lebih layak (untuk) diusap daripada bagian atasnya (ketika berwudhu dengan memakai sepatu) (lihat, Abu Dawud al-Sijistani, Sunan Abu Dawud, dar al-Fikr, Beirut, 1990, I: 44).

## **Analisis yang Tidak Tuntas dan Bantahannya**

Hadits lain yang disanggah oleh al-Amini dalam al-Ghadirnya, sebagaimana telah diuraikan dan dikutip dalam tulisan Agus Efendi di atas,<sup>3</sup> dinyatakan riwayat Bukhari mengenai turunnya QS, 9: 113, dan QS. 28: 56, berkenaan dengan menjelang wafatnya Abu Thalib, tidaklah bisa dibenarkan.

Penulis beranggapan bahwa Agus Efendi terlanjur meyakini kebenaran argumen al-Amini, sehingga fungsi intelektualnya tidak dapat dipergunakan untuk menganalisis Hadits tersebut secara tuntas dan komprehensif. Akibatnya, ia tergelincir untuk kesekian kalinya. Untuk lebih jelasnya, mari kita perhatikan keterangan berikut ini:

1. Hadits dalam riwayat tersebut ditempatkan oleh imam Bukhari dalam berbagai bab melalui jalur periwayatan al-Musayab Ibn Hazn:
  - a. Kitab al-Janaiz, bab *Idza qala al-Musyrik 'inda al-Maut; lailaha ilallah* (Fath al-Bari, III: 263). Jalur periwayatannya: Bukhari - Ishaq Ibn Ibrahim - Ya'qub Ibn Ibrahim - Ibrahim -Shalih - Ibn Syihab al-Zuhri - Said Ibn al-Musayab - Musayab Ibn Hazn.
  - b. Kitab *Manaqib al-Anshar*, bab *Qashash Abi Thalib*, dengan jalur periwayatannya; Bukhari - Mahmud Ibn Ghailan - Abd al-Razaq - Ma'mar - al-Zuhri - Said Ibn al-Musayab - al-Musayab (Fath al-Bari, VII: 233).
  - c. Kitab al-Tafsir, bab *Ma kana li al-Nabi wa al-Ladzina Amanu an yastaghfiru li al-Musyrikin*, dengan jalur periwayatannya; Bukhari, Ishaq Ibn Ibrahim, Abd al-Razaq, Ma'mar, al-Zuhri, Said Ibn al-Musayab - Musayab (Fath al-Bari, VIII: 192).
  - d. Kitab al-Tafsir, bab *Innaka la Tahdi Man Ahbabta wa Lakinallaha Yahdi Man Yasya*, dengan jalur periwayatannya; Bukhari, Abu al-Yaman, Syu-'aib, al-Zuhri, Said Ibn al-Musayab, al-Musayab (Fath al-Bari,

VIII: 326).

- e. Kitab al-Iman wa al-Nudzur, bab *Idza Qala Wallahi la Atakallamu al-Yaum ...*, dengan jalur periwayatannya; Bukhari, Abu al-Yaman, Syu-'aib, al-Zuhri, Said Ibn al-Musayab, al-Musayab (Fath al-Bari, XI: 575).

Bila hasil kajian imam Bukhari di atas kita analisis dengan cermat, ternyata wawasan beliau tidak sesempit seperti yang Agus Efendi bayangkan. Di sini tampak keunggulan imam Bukhari atas imam lainnya, dengan meriwayatkan Hadits di atas lewat jalur isnad yang sedikit berbeda melalui seorang shahabat, dan redaksinya diulang-ulang dalam lima bab, baik secara lengkap maupun berupa ikhtisar.

2. QS. Al-Qashash: 56 dan al-Bara'ah: 113, menurut Hadits Bukhari di atas turun kepada Nabi sehubungan dengan Abu Thalib, namun keduanya tidak turun secara bersamaan. Hal ini berdasarkan beberapa alasan antara lain:
  - a. Al-Qashash: 56 turun secara 'khusus' pada tahun tatkala Abu Thalib menghadapi kematian. Oleh karena itu, dalam Hadits tersebut ayat ini diberi keterangan; dan Allah menurunkan (ayat tersebut) mengenai Abu Thalibn (wa anzalallahu fi Abi Thalib). Menurut Ibn Abbas, Ibn Umar, Mujahid, al-Syi'bi dan Qatadah, ayat tersebut turun ketika Abu Thalib enggan untuk mengucapkan; *la illaha ilallah*. Keengganannya tersebut dilukiskan dengan kata-kata: Seandainya aku tidak khawatir dicemoohkan oleh kaum Quraisy yang akan mengatakan kelak, bahwa tidaklah yang mendorongnya (Abu Thalib) masuk Islam kecuali karena terpaksa, tentu aku akan mengucapkannya di hadapanmu (lihat, al-Naisaburi, *Asbab al-Nuzul*, Dar al-Fikr, Beirut, cert. I, 1988: 288, Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Dar al-Ma'rifah, ttp. cet. V 1992, III: 406, al-Asqalani, *Fath al-Bari*, VIII:

367, al-Razi, Mafatih al-Ghaib, tp. Beirut. 1983, XIII: 3, al-Thabari, Jami al-Bayan ‘an Ta’wil al-Qur’an, Maktabah Mushtafa al-Babi al-Halabi, cet. III 1968, XXV: 92, al-Qurthubi, al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an, Dar al-Kitab al-Arabiyah, ttp. 1967, XIII: 299, al-Bana, al-Fath al-Rabbani, Dar Ihya al-Turats al-Arabi, Beirut, tth. XVIII: 227, al-Mubarakfuri, Tuhfat al-Ahwadzi, Dar al-Fikr, Beirut. Tth. IX: 46-47). Hal ini telah disepakati oleh para mufasir.

- b. Al-Bara’ah: 113 ini diturunkan lebih dari satu kali dengan sebab yang berlainan, antara lain:
  1. Menurut Hadits Ali, riwayat Tirmidzi, ayat tersebut turun sehubungan dengan seorang laki-laki yang memohonkan ampun bagi kedua orang tuanya musyrik (lihat buku-buku di atas; al-Mubarakfuri, VIII: 505, al-Qaththan, Mabahits fi ‘Ulum al-Qur’an, Mansyurat al-‘Ashr al-Hadits, Beirut, 1973: 90, al-Shabuni, al-Tibyan fi ‘Ulum al-Qur’an, 1985: 28-29, lihat juga riwayat Ahmad al-Bana, XVIII: 164, Ibn Katsir, 1992, II: 407).
  2. Menurut Hadits Ibn Mas’ud dan Buraidah, ayat istighfar ini turun sehubungan dengan Nabi yang memohonkan ampunan bagi ibunya, tetapi Allah tidak mengabulkannya (HR. Ahmad, Ibn Jarir, Ibn Abi Hatim, al-Hakim, Thabari, lihat Ibn Katsir, 1992, II: 407-408; Ahmad Muhammad Syakir, Umdah al-Tafsir Mukhtashar ‘an Tafsir Ibn Katsir, Dar al-Ma’rifat, Mesir, 1957 II: 234-235; Fath al-Bari, VIII: 367; al-Qaththan, 1973: 90; al-Naisabur, 1988: 177; al-Shabani, 1985: 29).Berdasarkan keterangan-keterangan di atas, maka dapat dimaklumi bahwa ayat istighfar ini diturunkan lebih dari satu kali dengan sebab yang

berbeda. Sedangkan menurut Agus Efendi, ayat tersebut turun sehubungan dengan orang tua orang tua para shahabat yang mati dalam keadaan kafir. Namun Agus Efendi tampak tidak beralasan ketika berkesimpulan bahwa ayat tersebut bukan turun sehubungan dengan ibu Nabi. Padahal hal ini sudah jelas diterangkan dalam Hadits Ibn Mas'ud dan Buraidah yang dikutip oleh al-Amini sendiri. Namun tampaknya Agus Efendi tidak setuju dengan Hadits ini. Akan tetapi karena tidak mampu menyanggahnya, maka Hadits ini dipandang dengan 'sebelah mata', mungkin karena tidak sesuai dengan keyakinannya.

- c. Agus Efendi tidak bisa menerima ayat istighfar ini turun sehubungan dengan kekafiran Abu Thalib, karena tidak mungkin Nabi memohonkan ampunan kepada Allah bagi Abu Thalib selama bertahun-tahun. Penolakan seperti ini tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, karena semata-mata berlandaskan kekuatan logika semata yang tidak terjamin obyektivitasnya. Sementara al-Qur'an dan al-Sunnah tidak dibatasi oleh pemikiran yang bersifat teoritis dalam menguraikan makna kandungannya, walaupun rasio manusia menganggapnya mustahil menurut kebiasaan. Dan sesungguhnya pemikiran semacam ini telah dibantah oleh imam Fakhr al-Din al-Razi dalam Tafsir-nya sebagai berikut:

Menurut saya, anggapan mustahil (tentang surat al-Bara'ah termasuk kelompok surat yang terakhir turun, sedangkan Abu Thalib meninggal pada awal Islam dan sewaktu nabi berada di Mekkah, pen.) itulah yang perlu dianggap jauh (mustahil). Maka di mana keberatannya (kemustahilannya) bila dikatakan bahwa Nabi

SAW (setelah wafat Abu Thalib) tidak henti-hentinya memintakan ampunan bagi Abi Thalib hingga turun ayat ini (al-Bara'ah: 113). (Karena) sesungguhnya penegasan terhadap orang-orang kafir itu tidak tampak selain dalam surat ini, (maka pernah) orang-orang mu'min berharap semoga mereka dierbolehkan untuk memintakan ampunan bagi para orang tua mereka yang kafir, dan Nabi pun melakukan hal yang serupa. Kemudian ketika turun ayat ini, perbuatan mereka (Nabi dan para shahabat) dilarang oleh Allah SWT (berdasarkan argumen tersebut), maka ini (peristiwa turunnya ayat 113 surat al-Bara'ah sehubungan dengan kematian Abu Thalib) tidak mustahil (lihat, Tafsir Mafatih al-Ghaib, t.p., Beirut, cet. II, 1983, VIII: 367).

Hal senada dinyatakan pula oleh Ibn Hajar al-Asqalani, yang menyatakan: Mungkin (saja) ayat tersebut turun kemudian, walaupun sebabnya terdahulu. Hal ini diperkuat oleh peristiwa turunnya ayat melarang Nabi memintakan ampunan bagi orang munafik (al-Bara'ah: 4). Sesungguhnya hal itu menunjukkan bahwa ayat tersebut (al-Bara'ah: 113) turunnya kemudian, meskipun sebabnya terdahulu (lihat, Fath al-Bari, VIII: 367).

Berdasarkan argumen-argumen di atas, maka kesimpulannya adalah Abu Thalib meninggal dalam keadaan kafir. Oleh karena itu, tidak ada alternatif lain selain; sami'na wa atha'na, sekalipun hal ini tidak dapat dicerna oleh 'akal sehatnya' Agus Efendi. Seandainya ada di antara para pembaca yang menemukan dalil tentang keislaman Abu Thalib, tolong tunjukkan kepada penulis secara lengkap.

Peristiwa Abu Thalib tersebut menjadi ibrah bagi umat Islam, bahwa kebaikan seseorang kepada orang lain, tidak menjadi syarat serta jaminan bahwa orang tersebut muslim. Karena yang menjadi syarat seseorang sebagai muslim ialah pengakuan serta amalannya. Membela Islam tanpa iman, apalah artinya, (semua pengorbanannya di hadapan Tuhan, pen.).

Demikian empat buah buku polemik tentang Sy'ah dengan berbagai tema baik yang bersifat teologis maupun kesahihan suatu



riwayat, yang melebar pada keraguan sejumlah Hadîts dan bahkan banyak ulama Hadîts tak urung diragukan pula kredibilitasnya. Di mana penulis-penulis Persatuan Islam secara gigih terus mempertahankan keyakinannya yang notabene bertentangan dengan keyakinan Syî'ah dalam banyak tema Hadîts. Itu sebabnya, sekalipun ulama Persatuan Islam mengakui adanya madzhab Syî'ah seperti telah dikemukakan oleh KHE. Abdurrahman diawal tulisan ini. Namun pengakuan itu bukan membenarkan keyakinan Syî'ah, melainkan pada bagian-bagian tertentu memang berbeda dengan keyakinan umumnya jama'ah Persatuan Islam, seperti tentang shahihnya riwayat bahwa Abû Thâlib itu sesungguhnya adalah kafir, yang dalam keyakinan Syî'ah adalah sebaliknya, yakni termasuk mukmin tulen. Demikian pula dalam persoalan kawin mut'ah, jama'ah Persatuan Islam berkeyakinan bahwa syarî'at mut'ah tersebut telah dilarang. Keyakinan ini jelas bertentangan dengan keyakinan Syî'ah pada umumnya.

Itu sebabnya, kalangan ulama Persatuan Islam, tampak sangat gigih 'menyerang' banyak keyakinan Syî'ah dalam banyak kesempatan. Misalnya dalam Risalah, majalah yang diterbitkan oleh PP. Persatuan Islam, pernah beberapa waktu yang lalu menurunkan kritik yang tajam terhadap banyak keyakinan Syî'ah. Tulisan ini kemudian mendapat bantahan dari kalangan Syî'ah di Bandung, sehingga terjadi polemik yang berkepanjangan, hampir dua tahun. Misalnya tulisan: Awas Aqidah Syî'ah, yang dimuat secara berseri, ditulis oleh Abu Irfan, yang tak lain adalah inisial dari KHA. Abdul Latief Mukhtar, Ketua Umum PP. Persatuan Islam ketika itu. Tulisan ini kemudian mendapat bantahan dari penulis Syî'ah, dengan judul tulisan: Syî'ah Bukan Sampar, yang dimuat secara berseri pula, ditulis oleh Abdi Mahastyo Soeherman.<sup>32</sup>

Polemik antara Persatuan Islam dengan Syî'ah tampak akan terus berkepanjangan, setidak-tidaknya hal itu bisa dilihat dari tulisan-tulisan yang terus bermunculan, misalnya tulisan Kang Jalal, (Dr. Jalaluddin Rakhmat) ketika ia memberikan kata pengantar

untuk buku Pak Latief (KHA. Latief Mukhtar, MA), Gerakan Kembali Ke Islam, Warisan Terakhir A. Latief Muchtar, Rosdakarya, Bandung, 1998. Tampak Kang Jalal tidak sepenuhnya memberikan kata pengantar untuk buku yang diangkat dari kumpulan tulisan alm. KHA. Latief Muchtar, MA., yang diantaranya memuat polemik di atas, melainkan melakukan upaya klarifikasi terhadap tulisan tokoh Persatuan Islam tersebut, yang sebenarnya pada waktu polemik di majalah Risalah tahun 1986-1987 itu, upaya bantahannya telah dilakukan seperti oleh Abdi Mahastyo Soeherman. Namun tampaknya tulisan Abdi ini dirasakan masih tidak mampu mengimbangi tulisan alm. KHA. Latief Muchtar, MA.

Kang Jalal dalam kata pengantar buku itu memberikan dua catatan penting, yakni tentang kesederhanaan alm. KHA. Latief Muchtar dan Persatuan Islam, serta perihal Syi'ah, yang telah diberi catatan panjang oleh Kang Jalal. Karena memang bukan merupakan kata pengantar, melainkan bantahan Kang Jalal terhadap tulisan KHA. Latief Muchtar, MA., yang telah tiada itu.

Tentang kesederhanaan KHA. Latief Muchtar dan Persatuan Islam, Kang Jalal menulis:

Hari itu, setelah memarkir kendaraan, saya berjalan memasuki lorong yang sempit. Saya berdesakan dengan banyak orang yang masuk dan keluar dari gang itu. Akhirnya saya sampai di rumah yang sederhana. Saya tak kuasa menahan rasa haru. Saya berusaha menahan air mata saya. Saya sedang berkunjung ke rumah pemimpin gerakan pembaruan Islam, yang mengharamkan tangisan.

Jenazah Ustad Latief sudah meninggalkan rumah kediamannya. Saya menyampaikan takziyah saya kepada istri almarhum. Ruangan sudah dipenuhi ibu-ibu, mungkin dari Persistri atau jemaah pengajian Persis. Saya melihat beliau tegar, sabar, dan – tentu saja – tanpa tetes air mata. Saya justru merasakan gelegak air mata di pelupuk saya. Saya tahu bahwa di balik wajah tegar itu, saya menduga bersembunyi rasa kehilangan yang mendalam. Ada tegur

sapa di antara yang hadir. Tegur sapa itu juga dengan susah payah dilakukan untuk menyembunyikan rasa duka cita.

Saya ingin berteriak seperti Rasulullah Saw ketika kehilangan Ja'far bin Abi Thalib: "Li mitsli Ja'far fal yabkil bawaki." "Untuk orang seperti Ustad Latief, menangislah orang-orang yang mau menangis." Tetapi teriakan itu saya tahan. Di sini saya berkumpul bersama sekelompok orang yang berpegang pada hadis Nabi Saw: "Sesungguhnya mayat disiksa karena tangisan keluarganya." Saya harus menghormati keyakinan mereka.<sup>33</sup>

Dari mana sesungguhnya Kang Jalal mendapatkan data bahwa Persatuan Islam mengharamkan tangisan waktu kematian? Hal ini sungguh berbeda jauh dengan pandangan keagamaan Persatuan Islam yang sesungguhnya meragukan kualitas Hadits itu sendiri sekalipun diriwayatkan oleh al-Bukhari. Hal ini dapat dilihat dalam tulisan KHE. Abdurrahman dalam majalah Risalah 1972, dan KHE. Abdullah dalam buku Tahlil, Tiluna Tujuhna Natusna, pertama terbit, 1958 dan cetat ulang ke IV tahun 1988. Pandangan kedua ulama Persatuan Islam, yang kakak beradik ini, dapat diklaim sebagai pandangan keagamaan Persatuan Islam.

KHE. Abdurrahman menganalisis Hadits yang mengharamkan tangisan tersebut, sebagaimana yang kemudian dijadikan landasan oleh Kang Jalal bahwa Persatuan Islam mengharamkan tangisan waktu kematian berdasarkan Hadits:

إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِكَيْفِ أَهْلِهِ

Sesungguhnya mayat itu disiksa sebab ditangisi oleh keluarganya. (HR. Bukhari dan Muslim).<sup>34</sup>

KHE. Abdurrahman menyatakan bahwa Hadits ini bersumber dari 'Umar Ibn al-Khaththab dan Ibn 'Umar, yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, sebagaimana tercatat dalam kitab shahih kedua imam ini. Tetapi jika dilihat dari segi materinya (matn), ternyata bertentangan dengan beberapa ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa amal perbuatan seseorang yang akan mendapat

balasan dari Allah SWT kelak di alam akhirat, bukan karena amal orang lain. Selanjutnya jika ditelaah lebih jauh materi Hadits di atas, sebagaimana diterangkan bahwa orang yang meninggal itu disiksa bukan karena amal perbuatan sendiri, bukan sebab dosa dirinya, tetapi orang lain yang membuatnya yaitu yang menangisi kematiannya. Hal ini jelas bertentangan dengan salah satu ayat al-Qur'an yang menyatakan:

وَلَا تَزُرُ وَازْرَةَ وَزَرَ أُخْرَى

“Dan seorang yang berdosa tidak dapat dilimpahkan kepada orang lain” (QS. al-Isra, 17: 15).

Penegasan ayat al-Qur'an di atas sangat bertentangan dengan Hadits di atas, yang menurut KHE. Abdurrahman bahwa Hadits tersebut dinilai tidak termasuk Hadits shahih sekalipun diriwayatkan oleh dua imam Hadits terkenal. Sebab yakin bahwa hal itu bukan ucapan Rasul, bukan Hadits Nabi. Karena mustahil Nabi menentang ayat, membantah al-Qur'an.

Karena riwayat itu bersumber dari 'Umar dan Ibn 'Umar, yang dikenal sebagai tokoh shahabat, dan terlebih 'Umar yang termasyhur paling ketat dan selektif dalam periwayatan Hadits, maka jika demikian apakah kedua shahabat ini berdusta atau salah mendengar? Menurut ukuran rasa, tidak mungkin shahabat setingkat 'Umar dan Ibn 'Umar yang dikenal sebagai tokoh cendekia dari kalangan shahabat Nabi itu berbuat kesalahan yang fatal. Tetapi tidak mustahil kalau ia berbuat keliru atau salah mendengar, bukankah mereka juga manusia yang suatu saat bisa pula mengalami sifat kemanusiaannya yakni berbuat salah atau keliru. Karenanya, ketika riwayat itu didengar oleh 'Aisyah, ia menyatakan kepada 'Umar dan Ibn 'Umar:

إِنَّكُمْ لَتَحَدِّثُونِي عَنْ غَيْرِ كَاذِبِينَ وَلَكِنَّ السَّمْعَ يُخْطِئُ.

Sesungguhnya kamu menceritakan kepadaku bahwa

Hadits itu bukan diriwayatkan oleh orang yang biasa berdusta dan tidak bisa didustakan, akan tetapi (bisa saja) pendengaran yang salah, salah mendengar.

‘Aisyah tidak menuduh dusta kepada ‘Umar dan Ibn ‘Umar, apalagi menuduhnya sebagai pendusta, tetapi ia menyangsikan kebenaran Hadits itu berasal dari Rasul dan ia meyakini bahwa keduanya salah mendengar. Selanjutnya ‘Aisyah menyatakan:

حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى

Cukup untuk kamu sekalian al-Qur’an dan dosa seseorang tidak bisa dibebankan kepada orang lain.

Menurut ‘Aisyah, Hadits tersebut tidak boleh dijadikan hujjah, tetapi cukuplah al-Qur’an yang menerangkannya bahwa tidak ada orang yang disiksa yang disebabkan kesalahan orang lain.

Masih menurut ‘Aisyah, bahwa cerita yang sebenarnya adalah ketika Rasulullah SAW melewati kuburan orang Yahudi, di atas kuburan tersebut ada orang yang sedang menangisinya. Kemudian Rasul menanggapi perbuatan orang Yahudi itu, dan menyatakan: “Kuburan ditangisi padahal ahli kuburnya sedang disiksa.”

Dari sini cukup jelas apa yang diterangkan ‘Aisyah, tentang status Hadits di atas. Namun itu tadi, mengapa Bukhari dan Muslim memasukkan Hadits yang kontroversial ini ke dalam kitab shahih mereka? Jawabannya seperti yang telah diungkap itu tadi, bahwa kesalahan ini bukan hanya terletak pada Bukhari dan Muslim saja, tetapi juga lebih nyata ada pada kekeliruan ‘Umar dan Ibn ‘Umar sebagaimana yang dikritik ‘Aisyah di atas. Di sinilah barangkali kelebihan orang ada pembatasnya, yakni sunnatullah yang telah alami terjadi dan dialami oleh setiap manusia bahwa manusia ada kalanya benar dan ada kalanya keliru. Hanya yang paling penting adalah kekeliruan itu diperbuat di luar sepengetahuannya, yakni tidak disadarinya.

Bahkan KHE. Abdurrahman lebih jauh meragukan Hadits-

hadits Bukhari yang lainnya, seperti di bawah ini, sebagai suatu Hadits yang shahih. Karena nyata-nyata bertentangan dengan al-Qur'an. Hadits-hadits tersebut dinyatakan oleh KHE. Abdurrahman, sebagai Hadits shahih fi al-sanad dha'if fi al-matn, yang tidak bisa dijadikan hujjah.

Hadits-hadits dimaksud, yang artinya sebagai berikut:

Seseorang bertanya kepada Rasulullah SAW apakah ada faedahnya untuk ayahku yang telah meninggal dunia, jika saya bersedekah atan namanya? Rasul menjawab Na'am, yah. (HR. Bukhari dan Muslim).

Seorang istri bertanya kepada Rasulullah SAW Ibuku meninggalkan puasa sebulan, Rasulullah bersabda: puasakanlah oleh kamu. (HR. Bukhari).

Barangsiapa yang mati meninggalkan puasa, maka harus dipuaskan oleh ahli warisnya. (HR. Bukhari dan Muslim).

Ketiga Hadits terakhir di atas, menerangkan bahwa orang yang beramal (baik), tetapi yang mendapat pahalanya bukan dirinya, malah orang lain, atau ada orang yang menerima pahala bukan dari buah amal perbuatannya.

Secara kritik kita menyatakan bahwa Hadits-hadits tersebut tidak logis dan bertentangan dengan akal sehat, tidak rasional sesuai dengan temanya. Oleh karena itu tidak berlebihan, bila kita menyatakan dha'if dan tidak boleh dijadikan hujjah. Meski riwayat itu ma-syhur, dikenal banyak oleh para ahli dan disahkan sanadnya shahih-nya, sebagaimana tercatat dalam kitab shahih Bukhari dan Muslim, tetapi sayang materinya bertentang dengan nash yang qath'i yaitu al-Qur'an. Sebagaimana pernyataan Aisyah di atas.

Sementara KHE. Abdullah menyatakan bahwa tangisan yang dilarang pada saat ada musibah kematian itu adalah tangisan yang meratap, yang dalam bahasa fiqh disebut niyaahah, bukan tangisan biasa. Hal ini berdasarkan Hadits, diantaranya:

اِثْنَتَانِ فِي النَّاسِ هُمَايِهِمْ كُفْرُ الطَّعْنِ فِي النَّسَبِ وَالنِّيَاحَةُ عَلَى  
الْمَيِّتِ. رواه مسلم

“Dua yang ada pada manusia, keduanya bisa membawa kepada kekufuran, mencela keturunan dan meratapi orang yang meninggal” (R. Muslim, 1: 25).

*Niyaahah* itu meratapi dan menyesali orang yang meninggal.<sup>35</sup>

Oleh karena itu tampaknya tidak tepat jika Kang Jalal menyatakan bahwa Persatuan Islam mengharamkan tangis kesedihan pada saat ditinggal mati seseorang, berdasarkan dalil yang sesungguhnya diragukan sendiri oleh Persatuan Islam sebagai sesuatu ajaran yang datang dari Rasul.

### Catatan Kaki:

1 Catatan Penulis, riwayat di atas memang bukan Hadits. Al-Nasai (w. 303 H/910 M), Ibn Hajar al-Asqalâni (w. 852 H/1449 M) dan lain-lain telah meneliti riwayat tersebut dan menyatakan bukan Hadits Nabi, meskipun memiliki banyak riwayat. Namun demikian, maknanya memang berkesesuaian dengan ajaran Islam. Al-Qur'an dengan sejumlah ayatnya, banyak menyuruh umat manusia untuk menggunakan akalnya. (Lihat H. Endang Soetari Ad, *Problematika Hadits, Meng-kaji Paradigma Periwiyatan*, Bandung: Gunung Djati Press, 1997, hlm. 79).

2 Lihat al-Ta'rifat, tanpa penerbit dan tanpa tahun hal. 27.

3 Untuk kelengkapan tulisan mengenai Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, lihat KHE. Abdur-rahman, *Ahl Sunnah Wal Jama'ah*, dalam: “Hujjatul Islam”, Bandung: Persatuan Islam, 1956, hlm. 12-20. Lihat pula K.H.M. Isa Anshary: “Manifes Perjuangan Persatuan Islam”, Bandung: PP. Persatuan Islam, 1958 hlm. 28-35.

4 A. Hassan, *An-Nubuwwah*, Bina Ilmu, Surabaya, 1981, hlm. 21-22. Logika A. Hassan tersebut, jika dilacak lebih jauh tampaknya didasarkan pada sejumlah Hadits, maupun ayat-ayat al-Qur'an yang menyatakan demikian. Misalnya, Kata: Khatama al-Nabiyiyyin dalam QS. al-Ahzab: 40 ayat di atas, yang diartikan sebagai penutup segala Nabi (la nabiya ba'di), bukan sebagai nabi yang paling mulia sebagaimana keyakinan kaum Ahmadiyah, sesuai dengan sabda Nabi:

وانه سيكون في أمتي ثلاثون كذابون كلهم يزعم انه نبيّ وانا خاتم النبيين  
لاني بعدى

”Dan sesungguhnya akan ada di dalam umatku 30 pendusta, kesemuanya mengaku bahwa dirinya adalah Nabi. Padahal saya adalah penutup segala Nabi yakni tidak ada Nabi sesudahku”. (Lihat al-Timidzi dalam: Sunan al-Tirmidzi, juz VI, Kitab al-Fitan bab ke 43 No. 2220).

Kaum Ahmadiyah Qadiani, yang meyakini bahwa Mirza Ghulam Ahmad diyakini sebagai Nabiyullah, ketika berhadapan dengan kata: khatama al-nabiyin, diartikan sebagai nabi yang paling mulia. Konon hal ini berdasarkan pula pada ucapan Aisyah RA yang menyatakan:

قولوا خاتم النبيين ولا تقولوا لاني بعدى

”Hendaklah kamu mengatakan:”khatama al-nabiyin”, dan janganlah kamu mengatakan: ”La nabiyya badahu” (Lihat al-Suyûthî, Tafsir al-Dûr al-Mansûr, jilid V: 204, dari Ibnu Abi Syaibah)

Selanjutnya, Ahmadiyah menyatakan pula bahwa Aisyah berpendapat seperti demikian, yakni bahwa sesudah Nabi Muhammad akan datang lagi Nabi (baru, pen.). Padahal ucapan Aisyah tersebut dimaksudkan sebagai larangan kepada shahabat yang lainnya, bahwa jangan dicampuri-adukkan antara al-Qur’an, yakni kata: khatama al-nabiyin, dengan dengan sabda Nabi, yakni kata: la nabiyi badahu. Larangan Aisyah tersebut sesuai dengan sabda Nabi:

لا تكتبوا عني شيئا غير القرآن فمن كتب عني شيئا غير القرآن فليمححه

”Janganlah kamu menulis sesuatu dariku selain al-Qur’an. Maka barangsiapa terlanjur menulis sesuatu dariku selain al-Qur’an itu, hendaklah ia menghapusnya”. (Lihat, Ahmad Ibn Hanbal, al-Musnad, jilid III: 56, 12, 21, 39).

Jadi, kata: La nabiyi badi atau la nabiyi badahu itu merupakan tafsiran dari kata: khatama al-nabiyin yang terdapat dalam QS. al-Ahzab: 40.

Penafsiran tersebut sesuai pula dengan arti kata yang berasal dari kata: khatama, yakni penutup, yang terdapat dalam sejumlah ayat al-Qur’an, selain al-Ahzab: 40, sebagai berikut:

1) ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم

”Allah telah menutup (mengunci mati) hati mereka dan pendengaran mereka...” (QS.al-Baqarah: 7).

2) قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم وختم على قلوبكم

”Katakanlah: Terangkanlah kepadaku jika Allah mencabut pendengaran dan penglihatan serta menutup hatimu...” (QS. al-An’am: 46).

3) افرايت من اخذ الهه هوه واضله الله على علمه وختم على سمعه وقلبه

”Pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhanNya dan Allah membiarkannya sesat berdasarkan ilmuNya, dan Allah telah menutup (mengunci mati) pendengaran dan hatinya...” (QS. al-Jatsiyah: 23).

4) ام يقولون افترى على الله كذبا فان يشاء الله يختم على قلبك

”Bahkan mereka mengatakan: Dia (Muhammad) telah mengada-adakan dusta terhadap Allah. Maka jika Allah menghendaki niscaya



- Dia menutup (mengunci mati) hatimu ...” (QS. al-Syura: 24).
- 5) اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون  
 “Pada hari ini Kami tutup mulut mereka, dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksianlah kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan” (QS. Yasin: 65).
  - 6) يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ  
 ”Mereka diberi minum dari arak yang ditutup rapat” (QS. al-Muthaffifin: 25).
  - 7) حَتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ  
 ”Tutupnya adalah Kasturi, dan untuk yang demikian itu hendaknya orang berlomba-lomba” (QS. al-Muthaffifin: 26).
- 5 A. Hassan, An-Nubuwwah, Ibid., hlm. 46.
  - 6 Ibid., hlm. 18.
  - 7 Ibid., hal. 176-187.
  - 8 Ketika mengikuti polemik tersebut, penulis pada saat itu ‘duduk’ di kelas IV Tsanawiyah Pesantren Persatuan Islam, Pajagalan, Bandung.
  - 9 Lihat, Syi’atu Ali dan Kawin Mut’ah, Bandung: Majelis Muthala’ah al-Washiyah, 1988, hlm. 2-3.
  - 10 Lihat, “Ashl al-Syi’ah wa Ushuluha”, dalam: Syi’atu Ali ..., hlm. 3.
  - 11 Lihat, “Al-’Alawiyun Syi’ah Ahl al-Bait”, dalam: Syi’atu Ali ..., hlm.3.
  - 12 Syi’atu Ali..., hlm. 6.
  - 13 Lihat, “Ashl al-Syi’ah wa Ushuluha”, tth: 123, dalam: Syi’atu Ali ..., hlm.7.
  - 14 Syi’atu Ali..., hlm. 9.
  - 15 Lihat, “Jami al-Bayan, V: 10”, dalam: Syi’atu Ali ..., hlm. 10.
  - 16 Ibid., hlm. 11.
  - 17 Lihat, Ibn Hajar al-Asqalâni: Fath al-Bâri, IX: 97 dan 142, dalam: Syi’atu Ali ..., hlm. 12.
  - 18 Ibn Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari, IX: 143, dalam: Syi’atu Ali ..., hlm. 13.
  - 19 Ibn Hajar al-Asqalâni, Fath al-Bâri, IX: 143, dalam: Syi’atu Ali ..., hlm. 14.
  - 20 al-Tâj, II: 37, dalam: Syi’atu Ali..., hlm. 15. Penunjukkan halaman dalam kitab al-Tâj ini, tampaknya ada kesalahan cetak dari penerbitnya (al-Washiyah, Bandung). Bukan hlm. 37 melainkan 335. (Lihat al-Syaikh Manshur ‘Ali Nashif, al-Tâj al-Jami’ Li Ushûl fi Ahadîts al-Rasûl, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986, jilid II, hlm. 335, pen.).
  - 21 Ibid., hlm. 335, dalam: Syi’atu Ali..., hlm. 15.
  - 22 Lihat al-Tâj, Ibid., dalam: Syi’atu Ali..., hlm. 16.
  - 23 Kang Jalal sendiri mengakui adanya polemik ini, lihat wawancara

Jalaluddin Rakhmat: “Dikotomi Sunni-Syī’ah tidak Relevan Lagi”, dalam: Jurnal Ulumul Qur’an, No. 4, Vol. VI, 1995. Tulisan ini kemudian dimuat ulang dalam buku: Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandi Ibra-him, Zaman Baru Islam Indonesia, Pemikiran & Aksi Politik: Abdurrahman Wahid M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat, Bandung: Zaman, 1998, hlm. 293-307.

24 Lihat, Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim, Bandung: Mizan, cet. IV, 1992 hal. 162-169.

25 Lihat, Kritik Hadits Cendekiawan Dijawab Santri, Yayasan Almuslimun, Bangil, Sura-baya, 1992 hlm. 17-25.

26 Ahmad Husnan, Ibid., hlm. 35 dan seterusnya.

27 Lihat, Agus Efendi, Menjawab “Santri”, Menanggapi Tanggapan atas buku Islam Aktual, Rancaekek, Bandung: Cahaya, 1993.

28 Lihat, buku: Imam Bukhari Dalam Sorotan, Tanggapan Atas Jawaban Agus Efendi, Gumuruh-Bandung: Thahdzibul Washiyyah, 1994. hlm. 5 dan seterusnya.

29 Lihat, tulisan Agus Efendi, yang telah dipaparkan sebelumnya, pen.

30 Lihat, hlm. 58, buku tersebut, pen.

31 Lihat, Menjawab “Santri”,... hlm. 53-54, pen.

32 Lihat misalnya Majalah Risalah, No. 12 Th. XXIII, Jumadits Tsaniyah 1406 H/II 1986; lihat pula majalah yang sama, No. 7 Th. XXIV, Muharram 1407/VIII 1986, No. 8 Th. XXIV, Sha-far-Rabiul Awwal 1407/X 1986; No. 2 Th. XXV, Sya’ban-Ramadhan 1407/IV 1987; dan edisi se-terusnya, yang hampir memakan waktu satu sampai dua tahun.

33 Lihat Jalaluddin Rakhmat, “Pengantar: Ustad Latief, Pembaru yang Sederhana,” dalam buku, Gerakan Kembali ke Islam, Warisan Terakhir A. Latief Muchtar, Bandung: Rosdakarya, 1998, hlm. ii.

34 Lihat Shahih al-Bukhari, juz II, hlm. 74.

35 Lihat KHE. Abdullah, Tahlil, Tiluna Tujuhna Natusna, Bandung. Cet. IV, 1988, hlm. 9.

## **Respon Persatuan Islam Terhadap Ideologi Politik di Indonesia**

### **A. Relasi Agama dan Negara**

Salah satu dimensi sejarah pemikiran politik Islam yang menimbulkan kontroversi dan polimik berkepanjangan adalah persoalan relasi (hubungan) antara agama dan negara. Para pemikir Islam hampir se-abad lalu hingga sekarang belum mencapai kesepakatan dan terpecahkan secara tuntas. Kontroversi ini terutama berkembang seputar bagaimana sistem dan bentuk negara Islam yang ideal. Perdebatan persoalan relasi agama dan negara selalu terjadi dalam suasana stigmatis dan puncaknya ketika umat Islam dimana-mana mencapai kemerdekaan baru mereka berbeda pandangan bagaimana sebenarnya negara Islam itu?

Menurut Nurcholish Madjid, kontroversi mengenai hubungan antara agama dan negara sebenarnya bukan khas Islam, hal ini terjadi selalu dalam suasana stigmatis dikarenakan oleh dua hal. Pertama, hubungan antara agama dan negara dalam Islam adalah yang paling mengesankan sepanjang sejarah umat manusia. Kedua, secara historis pula, hubungan antara kaum muslim dan non-Muslim (Kristen-Barat) merupakan hubungan syarat ketegangan.. Hal itu dimulai dengan ekspansi politik Islam klasik

ke beberapa kawasan Kristen-Barat dengan titik kulminasinya berupa pembebasan Konstantinopel, ibu kota Kristen dan Eropa saat itu hingga perang Salib dan kolonialisme Barat ke Dunia Islam pada umumnya disebabkan hubungan antara dunia Islam dan Barat yang traumatik seperti itu, terlebih pada fase terakhir negeri-negeri muslim mengalami kekalahan, maka perbincangan tentang Islam berkenaan dengan pandangannya tentang negara berlangsung dalam kepahitan dan perdebatan.<sup>1</sup>

Lebih lanjut, menurut Din Syamsuddin dalam sejarah pemikiran politik Islam, perdebatan dan pencaharian konsep kenegaraan yang dirumuskan oleh para ulama Islam paling tidak ada dua maksud. *Pertama*, untuk menemukan idealitas Islam mengenai negara (baik secara teoritis maupun secara formalis), pendekatan ini bertolak dari asumsi bahwa Islam memiliki konsep tertentu tentang negara dan untuk menjawab pertanyaan “bagaimana bentuk negara dalam Islam?”. *Kedua*, untuk mengupayakan idealisasi dari Islam terhadap proses penyelenggaraan negara (baik pencarian substansial kenegaraan atau sefi-praktis bernegara), pendekatan ini bertolak dari asumsi bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu tentang negara dan untuk menjawab “bagaimana isi negara menurut Islam?”. Walaupun kedua maksud tersebut berbeda dalam pendekatan, namun keduanya mempunyai tujuan yang sama, yakni menemukan rekonsiliasi antara idealitas agama dan realitas politik.<sup>2</sup>

Selain berbeda dalam pendekatan dalam merumuskan konsep negara, dalam pemikiran politik Islam, paling tidak ada tiga aliran atau corak pemikiran tentang hubungan antara agama dan negara. *Pertama*, Aliran yang berpendirian antara agama dan negara tidak bisa dipisahkan (integrated), bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan lengkap yang mengatur segala aspek kehidupan termasuk kehidupan bernegara. Karenanya, menurut aliran ini negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi, karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di “Tangan Tuhan”,

yang meliputi seluruh kawasan dunia Islam, tanpa dibatasi oleh letak geografis, ras dan bahasa.<sup>3</sup> Aliran ini tercermin di kalangan Sunni dalam pemikiran Mohammad Rasyid Ridha, Ikhwanul Muslimin, dan Maududi dan juga dianut oleh kelompok Syi'ah. Sedangkan perbedaan di antara kelompok Sunni dan Kelompok Syiah yang berpendirian bersatunya agama dan negara ini dalam penekanan proses penyelenggaraan pemerintahan. Pemikiran politik Sunni menekankan ijma (pemufakatan) dan bai'ah (pembaiatan) kepada kepala negara (khalifah), paradigma Syi'ah menekankan walayah (kecintaan dan pengabdian kepada Tuhan) dan 'ismah (kesucian dari dosa) yang dimiliki oleh para keturunan Nabi, sebagai yang berhak dan absah menjadi kepala negara (imam). Para penganut aliran ini sering dilabelkan dengan kelompok "fundamentalisme Islam" yang cenderung berorientasi pada nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil dan menekankan totalitas Islam, yakni bahwa Islam meliputi seluruh aspek kehidupan.<sup>4</sup>

*Kedua*, Aliran yang berpendirian sebaliknya sebagai antitesis dari kelompok pertama, bersikap sekuleristik. Aliran ini berpendapat bahwa negara bukan merupakan suatu kewajiban agama. Dalam pengertian, bahwa agama sama sekali tidak menyebut kewajiban mendirikan negara, namun tidak pula mewajibkan untuk mengabaikannya, melainkan menyerahkan persoalan ini kepada kehendak kaum muslimin. Maka aliran ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekuleristik menolak pendasaran negara pada Islam, atau paling tidak, menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara. Salah satu prakarsa aliran atau paradigma ini adalah 'Ali Abdur Raziq, seorang cendekiawan muslim Mesir yang menulis sebuah risalah (buku) yang kontroversial dengan isu sentral bahwa Islam tidak ada kaitan apapun dengan sistem pemerintahan kekhilafahan; termasuk kekhilafahan al-khulafa al-Rasyidin, bukanlah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem duniawi. Hal tersebut bermaksud membedakan

antara agama dan politik, tepatnya antara misi kenabian dan aktivitas politik. Maka pendapatnya jelas kontradiktif dengan pendirian aliran pertama yang meyakini bahwa pemerintahan kekhalifahan adalah pemerintahan Islam yang bersumber dari nabi Muhammad SAW di mana di Madinah posisi Muhammad sebagai seorang nabi (pembawa risalah keagamaan) sekaligus seorang kepala negara.<sup>5</sup>

Ketiga, aliran yang berpendapat moderat (pertengahan) berpendirian agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara karena dengan peranan negara, agama berkembang. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Pemikiran aliran ini dapat ditemukan dalam pemikiran ulama abad pertengahan seperti al-Mawardi (w.1058) dalam karya monumentalnya, *al-Ahkam al-Shulthaniyyah wa al-Walayaat al-Diniyah*, Al-Mawardi menegaskan bahwa imamah (kepemimpinan negara) ditujukan untuk meneruskan khilafah Nabi Saw. guna memelihara eksistensi agama dan mengatur urusan dunia. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia adalah aktivitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya adalah dua dimensi dari misi kenabian. Selain al-Mawardi pandangan ini terlihat dalam pemikiran al-Ghazali (w. 1111) dan Ibnu Taimiyah (w. 1167). Dimana keduanya menekankan bahwa negara sebagai alat untuk menegakkan agama dan mengurus dunia. Dan pada masa modern pemikiran ini dikembangkan oleh Muhammad Abduh dan Muhammad Husain Haikal.<sup>6</sup>

Tiga aliran atau paradigma tentang hubungan agama dan negara dalam sejarah pemikiran politik Islam tersebut tidak terlepas dari perbedaan yang melatar belakanginya, baik secara normatif atau latar belakang pendidikan dan sosial-politik yang mengitari para pemikir Islam di atas. Secara normatif, memang dalam al-Qur'an tidak dijelaskan secara tegas mengenai teori kenegaraan yang harus diikuti oleh umat Islam dan nabi Muhammad Saw sendiri pun

sebagai model tauladan umat Islam termasuk dalam berpolitik tidak memberikan model yang jelas bagaimana model suksesi dalam kepemimpinan, maka konsekuensinya umat Islam pada setiap masa berpeluang berjihad untuk menemukan bentuk negara yang ideal dan cocok menurut masanya karena bentuk negara atau institusi politik selalu berubah-ubah dari masa ke masa. Dan perbedaan latar belakang pendidikan dan kondisi sosial-politik para pemikir politik Islam satu sama lain berbeda sehingga memiliki konsep yang berbeda pula.

Oleh sebab itulah, untuk melacak pandangan Persis dalam merespons tentang hubungan agama dan negara ada dua hal yang diperhatikan, yaitu faktor sosial-politik pada saat terjadinya polemik wacana hubungan agama dan negara di Indonesia sekitar tahun 1940, terutama yang berkaitan dengan pertarungan ideologi antara kaum Nasionalis Islam dengan kubu Nasionalis Sekuler. Kedua, lahirnya gagasan tokoh-tokoh Persis dalam merespons wacana tentang hubungan agama dan negara merupakan reaktif terhadap pemikiran Soekarno.

Di samping itu, perbedaan latar belakang pendidikan di antara dua kubu di atas mempengaruhi cara pandang mereka mengenai bagaimana prespektif Islam mengenai politik.

Sebelumnya, polemik tentang hubungan agama dan negara di Indonesia menurut Deliar Noer berlangsung semenjak usaha-usaha mencapai kemerdekaan. Para tokoh pergerakan kemerdekaan melontarkan wacana hubungan agama dan negara sebagai persiapan mengisi sebuah negarayang berdaulat maka permasalahan hubungan agama dan negara harus diselesaikan. Polimik ini dimulai pada tahun 1918 antara golongan Serikat Islam yang membawa ideologi Islam berpendirian bahwa agama dan negara tidak bisa dipisahkan berhadapan dengan kelompok nasionalis yakni Komite untuk Kebangsaan Djawa (Comite Voor het javaansche Nationalisme) yang berpendirian hubungan agama dan negara harus dipisahkan. Kemudian polemik kedua, pada tahun1919 kalangan Serikat Islam

(SI) yang berpendirian negara dan agama tidak dapat dipisahkan dengan kelompok Serikat Islam (SI) yang berhaluan komunis yang dimotori oleh Alimin Prawirodirjo mengajak kepada anggota Serikat Islam untuk tidak mencampurkan urusan politik atau negara dengan agama. Dan selanjutnya polemik di kalangan Serikat Islam dengan komunis tentang hubungan agama dan negara berpuncak pada tahun 1921 ketika PKI (Partai Komunis Indonesia) dikenakan disiplin oleh Serikat Islam, yaitu anggota SI tidak boleh menjadi anggota PKI. Pertentangan berujung pada permasalahan asas partai Serikat Islam pihak SI yang berideologi Islam mencantumkan Islam sebagai asas partai dengan keyakinan negara tidak dapat dipisahkan dari agama sedangkan anggota SI yang komunis menginginkan asas partai bebas dari campur agama.<sup>7</sup>

Selanjutnya polemik tentang hubungan agama dan negara ramai diperbincangkan lagi antara Soekarno dengan tokoh-tokoh Persis yaitu Muhammad Natsir dan Ahmad Hassan dan terakhir dengan Isa Anshary tentang dasar negara. Perdebatan yang pertamakali berlangsung pada tahun 1940, ketika Soekarno menulis artikel, *“Apa Sebab Turki Memisah Agama dari Negara?”* yang ditanggapi oleh Natsir dan artikel kedua *“Memudahkan Peengertian Islam”* ditanggapi oleh Ahmad Hassan.<sup>8</sup> Periode kedua, pada tahun 1957 Polemik antara Kaum Nasionalis pendukung Pancasila termasuk Soekarno dengan kubu Islam yakni Partai Masyumi di sidang Konstituante mengenai dasar negara. Persis sebagai anggota istimewa Masyumi yang diwakili Isa Anshari dan Natsir. Keduanya tampil mengkritik Pancasila sebagai dasar negara dan menghendaki Islam sebagai dasar negara.<sup>9</sup>

Polemik pertama diawali oleh gagasan Soekarno yang sangat erat dengan gagasan pemisahan agama dari negara di negara Barat (Eropa), yaitu bahwa agama dapat dan harus dipisahkan dari negara dan pemerintahan, sebab agama merupakan aturan-aturan spritual (akhirat) dan negara adalah masalah duniawi (sekular). Dalam hal ini jelas, Soekarno tampaknya dipengaruhi oleh gerakan politik



Mustafa Kamal Attaturk di Turki. Di antara alasan Soekarno dalam tulisannya “*Apa Sebab Turki Memisah Agama Dari Negara? Sebagai berikut:*

1. Bahwa Sistem pemerintah “Negara Agama” yang dilaksanakan pada masa Khilafah Usmaniyyah di Turki dengan menerapkan dualisme hukum, yaitu hukum Islam dan hukum yang diputuskan oleh Sulthan, Khalifah atau parlemen, tapi dualisme hukum ini membawa kemunduran karena pengaruh kahalifah, Sulthan dan Syaikhul Islam lebih dominan dan legitimasi agama cenderung menjadi alat kepentingan kekuasaan.
2. Oleh karena itu, persatuan agama dan negara tidak menjamin kemajuan, terutama kemajuan ekonomi, bahkan justru menghambat.
3. Agama Islam sendiri, dengan persatuan tersebut, justru terhambat dan terkungkung.
4. Karenanya, tindakan pemisahan ini mempunyai manfaat ganda yang keduanya mendatangkan keuntungan. Yang pertama memerdekakan agama dari negara, dan yang kedua memerdekakan negara dari agama sehingga memungkinkan keduanya untuk bergerak maju.<sup>10</sup>

Dan yang menarik dari pernyataan-pernyataan Soekarno, ia mengikuti argumen Ali Abdur Razik seorang cendekiawan asal Mesir yang pertama kali berani melontarkan gagasan dalam karya kontraversialnya *Al-Islam wa Ushul al-Hukum bahwa Pemerintahan Nabi dan Al-Khulafa al-Rasyidin sama sekali tidak ada kaitannya dengan agama. Diantara alasannya, tidak ada Ijma Ulama.*<sup>11</sup> Disamping itu Soekarno berpendirian bahwa agama adalah urusan dunia dan pribadi dan dalam Islam tidak ada konsep yang baku dan jelas tentang negara Islam.<sup>12</sup>

Pendapat-pendapat tersebut dan langkah-langkah yang dijalankan oleh Kemal Attaturk di Turki disetujui Soekarno dengan

sepenuhnya. Kendati pun, ia menulis artikel pada mulanya sekedar wacana untuk memenuhi permintaan pembaca *Panji Islam* dan ia menyatakan berusaha bersikap netral dalam menimbang baik dan buruknya agama dipisahkan dari negara.<sup>13</sup>

Langsung saja, artikel-artikel Soekarno dikritik oleh seorang yang bernama A. Moechlis (nama samaran Natsir), juga dimuat dalam *Panji Islam*, yaitu majalah yang memuat tulisan Soekarno tadi. Natsir condong untuk berpendapat bahwa tulisan Soekarno tidak hanya sekedar bahan pertimbangan untuk dipikirkan saja, melainkan pernyataan pemihakan terang-terangan Soekarno terhadap ide dan tindakan Kamal Attartuk. Bagi Natsir tidak mungkin orang sekaliber Soekarno yang telah membaca kurang lebih dua puluh buku tentang masalah itu, tidak memiliki sikap dan tidak mampu menemukan pendiriannya.<sup>14</sup>

Menurut pendapat Natsir, Islam tidak dapat dipisahkan dari negara. Karena menurutnya urusan kenegaraan pada pokoknya merupakan bagian integral dai risalah Islam. Kaum yang menamakan dirinya muslimin mempunyai palsafah hidup atau ideologi tertentu, seperti juga kalangan Kristen, Fasis dan Komunisme. Ideologi kaum muslimin ini, kata Natsir, tercantum dalam satu kalimat al-Qur'an:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

*“Tidaklah Aku jadikan Jin dan Manusia melainkan untuk mengabdikan kepada-Ku”* (adz-Dzariyat, 51: 56)

Bertitik tolak dari dasar ideologi Islam ini, bagi Natsir berkesimpulan bahwa cita-cita hidup seorang muslim di dunia ini hanyalah ingin menjadi hamba Allah, agar mencapai kebahagiaan di dunia dan akherat. Berhubungan dengan ini jugalah, katanya: tidak dapat dipisahkan kehidupan dunia dengan kehidupan batin (agama) dalam ideologi seorang Muslim.<sup>15</sup>

Kata Natsir, lebih lanjut, tujuan itu akan dapat dicapai dengan mengikuti petunjuk-petunjuk yang digariskan Tuhan berupa peraturan-peraturan:

“Untuk mencapai tingkatan yang mulia itu, Tuhan memberikan kita bermacam-macam aturan. Aturan atau cara kita berlaku berhubungan dengan Tuhan yang menjadikan kita, dan cara kita yang berlaku berhubungan dengan sesama manusia. Diantara aturan-aturan yang berhubungan dengan muamalah sesama makhluk itu, ada diberikan garis-garis besarnya berupa kaidah yang berkaitan dengan hak dan kewajiban seseorang terhadap masyarakat dan hak serta kewajiban masyarakat terhadap diri seseorang. Yang terakhir ini tak lebih tak kutang, ialah yang dianjukan orang sekarang dengan urusan kenegaraan itu.”<sup>16</sup>

Senada dengan pandangan Natsir di atas, Hassan berpendapat, Islam memiliki aturan yang bersifat keakhiratan atau pribadi (*privat*) seperti ibadah sahalat, puasa, haji dan sebagainya. Juga, memiliki aturan yang bersifat keduniaan atau publik seperti munakahat, muamalat dan jinayat. Dan dengan aturan yang komprehensif tersebut Hassan berpendirian Islam mampu mengurus negara yang tidak dimiliki agama lain, seperti Yahudi dan Nasrani. Lebih lanjut Hassan berpendapat hukum Gereja tidak mampu menjawab permasalahan manusia Eropa saat itu sehingga adanya pemisahan agama dari negara dikarenakan dalam hukum Kristen tidak ada aturan untuk pemerintahan, Hassan membantah kesalahpahaman Soekarno dengan pernyataan:

Pemisahan agama dari staat, sebagaimana di Eropa itu, Tuan Soekarno anggap modern dan radikal. Tuan Soekarno tidak tahu, bahwa orang Eropa pisahkan agama Kristen dari staate itu, tidak lain melainkan lantaran di dalam agama Kristen tidak ada cara mengatur pemerintahan. Dari zaman Nabi Isa sampai sekarang belum terdengar ada satu staat menjalankan hukum Kristen.<sup>17</sup>

Menurut Natsir begitu juga Hassan, kesalahpahaman terhadap negara Islam, negara yang menyatukan agama dan politik, pada dasarnya bersumber dari kekeliruan memahami gambaran pemerintahan Islam Natsir menyatakan:

“Kalau kita terangkan, bahwa agama dan negara harus bersatu, maka terbayang sudah di mata seorang *bahlul* (*bloody fool*) duduk di atas singgasana, dikelilingi oleh “haremnnya” menonton tari “dayang-dayang.” Terbayang olehnya yang duduk mengepalai “kementrian kerajaan,”

beberapa orang tua bangsa memegang hoga. Sebab memang beginilah gambaran ‘pemerintah Islam’ yang digambarkan dalam kitab-kitab Eropah yang mereka baca dan diterangkan oleh guru-guru bangsa Barat selama ini. Sebab umumnya(kecuali amat sedikit) bagi orang Eropa: Chalifah:Harem, Islam:poligami.”<sup>18</sup>

Natsir berpendapat, bahwa bila ingin memahami ajaran agama dan negara dalam Islam secara jernih, maka hendaknya mampu menghapuskan gambaran keliru tentang negara Islam di atas. Secara implisit Natsir menilai bahwa gambaran “negara Islam” seperti inilah yang terdapat dalam pandangan Soekarno maupun Kemal Attaturk.

Turki di masa pemerintahan para sultan dan kekhalifahan Usmaniah terakhir bukanlah negara atau pemerintahan Islam sebab para pemimpinnya menindas dan membiarkan rakyatnya bodoh dengan memakai Islam dan segala bentuk ibadah-ibadahnyanya sebagai tameng belaka. Jadi Islam memang tidak pernah bersatu dengan negara sebagaimana diduga Soekarno maupun Kemal Attaturk. Dengan logika seperti ini Natsir menilai bahwa sikap mendukung Soekarno terhadap gagasan pemisahan agama dari negara tidak tepat. Kata Natsir lebih lanjut:

“Maka sekarang, kalau ada pemerintahan yang zalim yang bobrok seperti yang ada di Turki di zaman Bani Usman itu, bukanlah yang demikian itu, yang kita jadikan contoh bila kita berkata, bahwa agama dan negara harus bersatu. Pemerintahan yang semacam itu tidaklah akan dapat diperbaiki dengan “memisahkan agama” daripadanya seperti dikatakan Ir.Soekarno, sebab memang agama, sudah lama terpisah dari negara yang semacam itu.”<sup>19</sup>

Sedangkan Hassan berpandangan bahwa kegagalan yang dialami di Turki bukanlah kesalahan karena bersatunya agama dan negara, akan tetapi para penguasa-penguasa Turki saat itu tidak menerapkan secara Islam hanya simbol dan alat saja. Hassan menyatakan:

Pengaruh Islam di Turki lantaran diurus oleh Pemerintah. Ini bisa jadi, tetapi kita mesti lihat, apakah pemerintah itu sudah urus degan secara Islam betul-betul, atau dengan semau-maunya saja? Sepanjang tarikh, memang sudah lama sultan-sultan Turki jadikan Islam sebagai perabot saja, tidak jalankan atau urus Islam sebagaimana mestinya.”<sup>20</sup>

Kemudian Natsir menegaskan negara bukanlah tujuan akhir Islam, melainkan hanya alat merealisasikan aturan-aturan Islam yang terdapat dalam al-Quran dan Sunnah. Semua aturan-aturan Islam itu, Natsir sebutkan di antaranya: kewajiban belajar, kewajiban zakat, dan pemberantasan perzinaan dan lain-lain, tidak ada artinya manakala tidak ada negara. Negara di sini, berfungsi sebagai alat untuk mencapai tujuan “kesempurnaan berlakunya undang-undang Illahi, baik yang berkenaan dengan kehidupan manusia sendiri, (sebagai individu) atau pun sebagai anggota masyarakat.”<sup>21</sup>

Menanggapi pernyataan Soekarno yang menyatakan tidak ada ijma ulama yang memerintahkan membentuk negara, Natsir secara tersirat menilai Soekarno tidak objektif dalam mengemukakan pendapatnya. Sebab di satu pihak ia menganjurkan agar umat Islam membuang “warisan tradisional”. Tetapi di lain pihak, ia sendiri secara sadar mengutip konsep tradisional, bahwa tidak ada ijma tentang persatuan agama dengan negara. Natsir kemudian mengatakan:

“Bagaimanakah, kalau andaikata, kita beri keterangan bahwa sesungguhnya ada ijma ulama yang berkata begitu? Apakah Ir. Soekarno akan menerima keputusan ijma ulama itu, atautah tidak? Atau nanti beliau akan berkata: ‘Ya, itu cuma satu ijma ulama, satu gedechte traditie’, dan bukanlah saya sudah bilang bahwa semua ‘gedachtie’ itu harus dilempar jauh-jauh.”<sup>22</sup>

Natsir menganggap ijma ulama itu hanyalah pengertian “karet”, yang tak tentu ujung pangkalnya. Artinya. Konsep itu dapat digunakan untuk membenarkan gagasan pemisahan maupun persatuan agama dengan negara. Dengan demikian, menurut Natsir, pengutipan konsep ijma ulama tentang masalah ini oleh Soekarno, hanya mempersulit persoalan.

“Memang negara tidak perlu disuruh didirikan oleh Rasulullah lagi. Dengan atau tidak dengan Islam, negara memang bisa berdiri dan memang sudah berdiri sebelum dan sesudah Islam, di mana saja ada segolongan manusia yang hidup bersama-sama dalam satu masyarakat. Di zaman onta, sebagaimana yang munasabah dengan masa itu dan negara di zaman kapal terbang, sebagaimana yang munasabah dengna zaman kapal terbang pula.

Tentang ada negara yang teratur, dan ada yang kurang teratur, adalah soal biasa. Tapi bagaimanapun juga, kedua-duanya adalah negara. Dengan atau tidak dengan Islam!”<sup>23</sup>

Dengan pernyataan ini, Natsir bermaksud membantah dan mempertanyakan pandangan Ali Abdur Raziq. Ia ragu bila ulama Al-Azhar itu berpendapat bahwa Nabi hanyalah mendakwahkan agama dan tidak menyuruh mendirikan negara, tetapi sekalipun demikian, hal itu bukan sesuatu yang mengherankan.

Dengan demikian, terlihat bahwa pendapat-pendapat Soekarno dalam melihat Islam dan dalam ide pembaruannya dalam Islam, tidak konsisten. Sebab terdapat pemikiran-pemikirannya dalam hal ini tidak sejalan dengan pendapatnya sendiri tentang *rethinking of Islam*-nya. Di mana ia menganjurkan agar umat Islam mengkoreksi paham-paham keislamannya termasuk mengenai persatuan agama dan negara dalam keempatan lain ia berpendapat bukan konsep negara dalam Islam yang harus dikoreksi tetapi budi pekerti (human error) yang menjalankan kekuasaan (raja) yang harus disalahkan. Dan akhirnya, Soekarno pun mengakui bahwa negara di zaman nabi dan al-Khulafa al-Rasyidin menunjukkan agama dan negara bersatu, dan hal itu merupakan negara ideal dalam Islam.<sup>24</sup>

Jauh sebelum perdebatan tentang relasi agama dan negara di atas, bahwasannya pandangan Persis sendiri dalam membahas asal-usul konsep “negara” dan terutama gagasan “negara Islam” menurut Federspiel telah memiliki pemahaman yang sangat jelas.<sup>25</sup>

Sebenarnya Hassan telah membahas kata “negara” dari perspektif sejarah. Menurutnya, kata “negara” tidak ditemukan dalam sejarah politik Islam dan Melayu, juga tidak ditemukan dalam ‘Bibel’. Negara tandas Hassan merupakan konsep bangsa Eropa yang akhirnya diterima di negara-negara jajahannya seperti di Indonesia. Kemudian Hassan mengajukan pertanyaan retorik mengenai apakah Nabi, al-Khulafa al-Rasyidin dan kekaisaran Islam yang berlangsung selama enam abad dengan berhasil membangun perdaban yang tinggi adalah sebuah “negara”. Hassan menyimpulkan bahwa

menurut standar-standar yang umum, semua itu adalah negara dan bahwa Islam menyediakan contoh-contoh yang baik untuk menjadi landasan bagi sistem politik kontemporer mana pun.<sup>26</sup>

Kemudian para penulis-penulis Persis dalam sebuah majalah yang diterbitkan oleh organisasi ini “*Pembela Islam*” telah merumuskan bahwa negara Islam harus memenuhi empat rumusan. Pertama, Islam harus dijadikan dasar negara sehingga perintah-perintah Tuhan yang tertera dalam al-Qur’an dan sunnah dapat dilaksanakan. Kedua, Kepala negara harus dipilih bukan jabatan turun-temurun dan para wakil rakyat harus memberikan nasihat dengan jalan musyawarah. Ketiga, keputusan bentuk final negara diserahkan dan diputuskan oleh wakil-wakil rakyat yang terpilih. Keempat sebagai tambahan setiap muslimin wajib ikut memilih dalam pemilu sebagai taruhan masa depan Islam.<sup>27</sup>

Dalam pandangan Isa Anshary, negara merupakan alat pengatur dan tata tertib kehidupan masyarakat dalam menciptakan keadilan dalam masyarakat bukan alat penindas atau mesin bagi kelompok berjois sebagaimana yang dipersepsikan oleh orang seperti Marx dan Engles.<sup>28</sup> Tegasnya bagi Isa Anshary, negara dalam Islam harus berfungsi seperti kewajiban seorang muslim dalam melaksanakan amar maruf nahi munkar. Hal ini menurutnya, telah dicontohkan oleh nabi Muhammad saw di mana Islam dijadikan dasar negara di Madinah.

Berdasarkan pandangan-pandangan para tokoh Persis di atas terlihat jelas mereka berpandangan bahwa agama dan negara tidak bisa dipisahkan. Karena bagi mereka Islam diyakini meliputi seluruh aspek kehidupan. Pandangan seperti inilah yang menurut para peneliti pemikiran politik Islam, suatu keyakinan di anut oleh kalangan “*Fundamentalisme Islam*” yang cenderung berorientasi pada nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil. Di antara tokoh-tokoh yang berpendirian seperti ini adalah Hasan al-Bana, Muhammad Qutb, al-Maududi dan belakangan ini Yusuf Qardhawi. Mereka juga meyakini syari’at Islam tidak mengenal

pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara. Syariat adalah sekema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan, tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang.<sup>29</sup>

Walaupun pandangan para tokoh Persis pada umumnya meyakini akan kesempurnaan ajaran Islam dan syari'atnya, tapi berkaitan dengan kedudukan negara berpendirian hanya sebagai alat bukan agama itu sendiri dan alat ini wajib dikuasai dan diatur oleh syari'at. Pandangan ini sebenarnya pernah dilontarkan oleh reformis Islam Abad pertengahan Ibnu Taimiyah yang melihat "negara" sebagai sesuatu yang "perlu" bagi menegakkan hukum-hukum agama yang harus melibatkan kekuasaan seperti menegakkan hukum hudud dan muamalah, tetapi eksistensinya sebagai "alat" belaka bukan lembaga keagamaan itu sendiri.<sup>30</sup>

Dengan pandangan seperti inilah, para tokoh Persis seperti Ahmad Hassan, Muhammad Natsir dan Isa Anshary tidak memandang bahwa Islam memberikan suatu bentuk atau struktur tertentu mengenai sebuah negara. Yang penting bagi mereka negara menjalankan fungsinya sesuai dengan syari'at dan bagaimana pun negara merupakan sebuah kesepakatan bersama oleh karena itu harus melibatkan suara rakyat.. Oleh karena itulah ketika muncul wacana negara Islam dengan adanya pemberontakan Darul Islam yang dipimpin Kartosuwirjo karena kekecewaannya terhadap pemerintah Soekarno mereka tidak ikut terlibat. Bahkan mereka menjadi penengah antara pihak pemerintah dengan Darul Islam. Karena bagi Persis, mendirikan negara Islam akan lebih kokoh dan efektif bila masyarakatnya terwujud dahulu dan harus dengan jalan damai dan demokratis.<sup>31</sup>

## **B. Pancasila**

Perdebatan selanjutnya, pada era demokrasi liberal tokoh-tokoh Persis terlibat perdebatan dengan pendukung pancasila sebagai dasar negara. Perdebatan ini terjadi sangat keras dalam



majelis konstituante yaitu suatu majelis yang terdiri dari wakil-wakil rakyat yang terpilih secara demokratis pada pemilu 1955. Tugas majelis ini antara lain merumuskan kembali ideologi negara yang akhirnya mencuat antara partai-partai Islam sebagai kubu yang mendukung Islam sebagai dasar negara dengan partai-partai nasionalis sebagai kubu yang mendukung Pancasila.<sup>32</sup>

Dalam Majelis Konstituante pada awalnya ada tiga rancangan (draft) yang disiapkan untuk diajukan sebagai dasar negara. Ketiga rancangan itu adalah: Pancasila, Islam dan social-ekonomi. Pada saat itu Presiden Soekarno lebih terlihat aktif melakukan intervensi politik. Pancasila ditampilkan Soekarno sebagai pengganti konsep Negara Islam. Bahkan, pada tahun 1953, Soekarno menyatakan sikapnya mengenai negara Islam. Ia menyatakan pada salah satu pidatonya di Amunta, Kalimantan, bahwa apabila kita mendirikan negara berdasarkan Islam maka beberapa daerah yang penduduknya bukan Islam akan memisahkan diri. Soekarno juga sering membuat pernyataan yang senada menolak negara Islam.<sup>33</sup>

Dalam pada itu, Tokoh-tokoh Persis seperti Natsir dan Isa Anshary memberikan kritikan tajam atas pernyataan Soekarno tersebut. Lebih jauh keduanya mengeritik kelemahan Pancasila apabila dijadikan sebagai dasar Negara. Natsir mengatakan:

“Pancasila tidak patut dijadikan ideologi negara, karena sila-sila itu semuanya relative, baik sila-sila itu sendiri maupun hubungan satu dengan lainnya. Berbeda dengan Pancasila, Islam mempunyai hokum-hukum yang diberikan kepada manusia oleh Tuhan melalui wahyu yang memberikan ukuran mutlak untuk mengatur persoalan-persoalan manusia”.<sup>34</sup>

Natsir menyebutkan bahwa Soekarno sendiri tidak melihat Pancasila sebagai suatu filsafat yang berakar kuat, tetapi hanya sebagai tempat perpaduan dan pertemuan semua pandangan kelompok yang berbeda-beda di Indonesia. Natsir menyatakan bahwa sebagai konsep yang murni, sila-sila itu tidak mampu membentuk realitas dalam situasi yang aktual, walaupun dasar-dasar itu berlaku, tidak akan netral lagi. Kekaburan Pancasila tidak

akan meyakinkan umat Islam yang sudah memiliki ideology yang sudah jelas, untuk mendukung Pancasila sebagai pengganti Islam. Pergi dari Islam menuju Pancasila sama halnya meloncat dari Bumi menuju ruangan hampa.<sup>35</sup> Dalam pidatonya Natsir mempertegas kembali pendiriannya tentang hubungan Islam dan Negara di Indonesia yang pemeluknya merupakan mayoritas muslim.

Dalam pidatonya yang berjudul Islam sebagai dasar negara, Natsir menegaskan untuk dasar Negara, Indonesia hanya mempunyai dua pilihan, yaitu sekulerisme (*la diniyah*) atau faham agama (dini). Pancasila, menurut pendapatnya, bercorak *la diniyah*, karena itu ia sekuler, tidak mau mengakui wahyu sebagai sumbernya. Pancasila hanyalah hasil penggalan terhadap nilai-nilai masyarakat.<sup>36</sup>

Penulis melihat bahwa alasan Natsir bersama-sama partai Islam lain mengusulkan Islam sebagai dasar negara adalah karena beberapa hal. *Pertama*, adanya fakta sosiologis, yaitu, komunitas masyarakat Indonesia muslim. *Kedua*, adanya fakta normatif yang telah memperlihatkan bahwasannya sebelum adanya Pancasila lahir, umat Islam di Indonesia telah mengetahui bahwa sebagai agama, Islam juga sebagai pandangan hidup mereka. *Ketiga*, adanya komitmen yang sangat kuat tentang Islam pada diri Natsir. Hal ini terbukti dari pernyataan-pernyataannya bahwa Islam sebagai pedoman dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat.

Natsir berpendirian, ajaran Islam mempunyai sifat-sifat sempurna bagi kehidupan negara dan masyarakat, dan dapat menjadi pedoman hidup antara berbagai golongan dalam negara dengan penuh toleransi. Pernyataan ini membawa implikasi bahwa tidak ada alasan bagi kelompok minoritas di Negara ini untuk menolak atau pun takut terhadap Islam sebagai dasar Negara. Maksudnya, Islam akan memberikan jaminan atas setiap umat manusia sepanjang mereka tidak melampaui batas ditentukan. Akan tetapi, tawaran ini ditolak dengan pedas oleh kelompok minoritas di negeri ini, yang diwakili oleh Pendeta Mononutu dari Kristen.

“Dari ideologi Pancasila ke negara Indonesia berdasarkan Islam, bagi umat Kristen adalah ibarat melompat dari Bumi yang tenang sentosa untuk menjalankan agamanya sebagai manusia Indonesia Volwardig, kertuang kosong, vakum, tak berhawa.”<sup>37</sup>

Banyak para pengamat menilai Natsir tidak konsisten dalam menilai Pancasila. Hal tersebut melihat pernyataan Natsir ketika berpidato di depan lembaga Pakistan untuk masalah-masalah Dunia (Pakistan Institute of World Affairs) Lahore, Pakistan pada 1952. Ia mengatakan bahwa Pancasila “dianut sebagai dasar ruhani, akhlak dan susila oleh Negara dan bangsa Indonesia.”<sup>38</sup> Menurut Deliar Noer, pernyataan Natsir tersebut harus dilihat dari posisi ia saat itu. Oleh karena itulah banyak orang tidak memahami posisi Natsir sebenarnya, ketika ia di luar negeri dan di majelis konstitente yang sudah barang tentu dalam suasana yang berbeda. Masih menurut Deliar Noer, pada dasarnya, yang dipersoalkan Natsir adalah masalah tafsiran Pancasila, Natsir mengatakan, tidak ada seorang pun, termasuk perumus Pancasila memonopoli tafsirannya, dan oleh sebab itu Natsir berhak memberikan tafsirannya pula.<sup>39</sup>

Dalam kesempatan lain, Natsir mengingatkan pula bahwa sungguh pun Pancasila “mengandung tujuan-tujuan Islam, Pancasila itu bukanlah berarti Islam. Oleh sebab itu, ada cita-cita lain lagi yang perlu ditegakkan muslim sebagaimana yang ia kemukakan dalam pidatonya di majelis Konstitente di Bandung 1957, ketika ia menolak Pancasila dijadikan dasar Negara. Karena bagi Natsir, majelis Konstitente merupakan forum terbuka untuk mengemukakan pendapat dan pikiran anggota parlemen yang secara lurus dan jujur, cermin pemikiran hidup dalam masyarakat.”<sup>40</sup>

Sedangkan Isa Ansary termasuk kalangan pengurus Masyumi yang menolak keras Pancasila sebagai dasar Negara. Ia menuduh bahwa Pancasila merupakan ideologi yang hambar tanpa substansi, yang hanya berguna sebagai slogan. Untuk mencontohkan ketidakjelasan tersebut, dia menyebut prinsip “demokrasi” dan

menanyakan apakah demokrasi itu harus menjadi “demokrasi Barat atautkah sentralisme demokrasi Eropa Timur, dan apakah ia akan berjalan di atas prinsip kekuasaan mayoritas”. Dia menolak dua kemungkinan tersebut, dengan menyebut keduanya sebagai sistem yang tidak sempurna, dan mengklaim bahwa Islam lebih luas daripada gagasan-gagasan demokrasi yang sederhana itu.<sup>41</sup>

Dalam majelis konstituante, Isa Anshary mengkritisi Pancasila dari sudut pandang yang berbeda dengan menegaskan bahwa Pancasila seharusnya tidak dicampuradukan dengan Proklamasi kemerdekaan, sebagaimana yang sering muncul di benak masyarakat. Keduanya merupakan pernyataan-pernyataan yang berbeda dengan tujuan-tujuan yang berbeda pula. Keduanya singkat, dan Proklamasi mengumumkan persoalan-penting tentang pemisahan Indonesia dari penjajah Belanda. Pancasila, di sisi lain, hanya sekedar slogan revolusioner yang dirancang untuk masa revolusi, yang mengekspresikan sebuah sentimen politik, yang menggambarkan beragam alasan dari seluruh kelompok kerja sama untuk berpartisipasi dalam perjuangn.<sup>42</sup>

Isa Anshary berpendirian Islam yang layak dijadikan dasar negara. Sebelumnya Isa Anshary merupakan tokoh Persis dan Masyumi yang berpendirian fundamental dan radikal dan selalu dalam pandangannya bersipat ideologis.

Oleh karena itulah, Isa Anshary membagi peta pemikiran para elite politik Indonesia secara ideologis kepada tiga golongan. Yaitu pertama, golongan musuh Islam yang berpendirian bahwa agama merupakan racun masyarakat dan menolak agama dijadikan pedoman dalam kehidupan yang diwakili oleh kaum komunis. Kedua, golongan yang berpendirian agama adalah masalah privat tidak boleh dilibatkan dalam urusan negara dan negara hanya memberikan kemerdekaan dan kebebasan beragama mereka adalah kebanayakan pemimpin dan intelektual Indonesia yang berhaluan nasionalis-sekuler. Dan ketiga, golongan pembela cita-cita Islam yang hendak menjadikan Islam sebagai pedoman hidup

dan undang-undang negara. Mereka inilah, menurut Isa anshary golongan Anshorullah dalam arti seluas-luasnya.<sup>43</sup>

Dalam pembicaraannya di Majelis Konstituante, Isa Anshary mengawali pidatonya dengan membacakan beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan kewajiban umat Islam untuk melaksanakan hukum Islam secara Kaafah dan jika menolak hukum Islam dijadikan dasar negara maka ia kafir, zalim karena kebodohan terhadap hukum Islam dan fasiq jika mengetahui kebenaran hukum Allah dan rasulnya tapi lebih mengutamakan fikiran dan hawa nafsu sendiri.<sup>44</sup> Selain alasan teologis, Isa Anshary untuk memperkuat pendiriannya menggunakan alasan historis, sosiologis dan politis serta memaparkan kelemahan-kelemahan Pancasila sebagai sebuah ideologi. Diantara kesimpulan dari pidato Isa Anshary antara lain:

1. Berdasarkan historis, perjuangan kemerdekaan dan revolusi Indonesia merupakan hasil perjuangan para syuhada dan muzahidin dalam rangka mengusir penjajahan dan bercita-cita menempatkan Islam dalam kehidupan masyarakat dan negara. Dengan demikian, kaum muslimin Indonesia merupakan ahli-waris yang mutlaq dan wajar apabila menuntut negara yang berdasarkan Islam sebagai hak sejarahnya.
2. Alasan sosiologis, bahwa Islam adalah agama yang tumbuh dan berlaku dalam susunan kehidupan dan masyarakat Indonesia sehingga secara psikologis pengaruh agama Islam sangat kuat dalam kehidupan masyarakat sehari-hari di segala lapisan dan tingkatan.
3. Secara politis, UUD 1945 dan Pancasila adalah hasil ciptaan beberapa orang pemimpin rakyat, bukan kehendak dan pilihan rakyat. Oleh karena itulah, UUD 1945 dan UUD Sementara tidak memenuhi kontrak sosial secara menyeluruh di mana aspirasi kalangan Islam tidak dipenuhi.
4. Pancasila merupakan ideologi yang hampa dan terbuka. Karena Pancasila secara keseluruhannya tidak mengandung

unsur dan ajaran amar maruf nahi munkar sehingga tidak memiliki daya perlawanan terutama terhadap paham komunisme.<sup>45</sup>

Selanjutnya Isa mengkritik, bahwasannya akan timbul kerancuan tafsir Pancasila. Dia mengungkapkan ketidakjelasan sila pertama, “Ketuhanan Yang Maha Esa”, dan prinsip ini tidak sama dengan “Ketuhanan Yang Mahaesa” yang dianut umat Islam. Kepercayaan yang disebutkan dalam Pancasila, ungapnya, tidak berkaitan dengan “amar makruf nahi munkar”, dengan penegakan hukum agama, dengan “penegakan prinsip keesaan Tuhan dalam segala hal dan ... pembasmian kecenderungan-kecenderungan syirik”. Sila itu juga tidak dapat digunakan sebagai pedoman untuk memecahkan segala persoalan dan menyudahi semua perselisihan. Di tempat lain, dia menyatakan, “Kita mendengar orang-orang mengumandangkan slogan ‘Ketuhanan Yang Maha Esa’,... padahal tindakan mereka bertentangan dengan hukum-hukum Tuhan; orang-orang yang mempropagandakan ‘kemanusiaan’, padahal tindakan mereka menunjukkan sifat kebinatangan; orang-orang yang mengumandangkan slogan ‘keadilan sosial’, padahal mereka hanya bekerja untuk kesenangan dan kepuasan pribadi; orang-orang yang mengumandangkan slogan ‘demokrasi’, padahal mereka hanya memikirkan kepentingan-kepentingan partai mereka sendiri. Pancasila hanya digunakan sebagai slogan untuk membujuk dan menghasut, sebuah rongrongan terhadap masyarakat. Kelima sila Pancasila ... benar-benar telah menjadi “tanpa prinsip sama sekali”. Ungkapan-ungkapan Isa Ansary itu juga menggambarkan jurang pemisah yang sangat dalam yang eksis setelah tahun 1953 diantara dua faksi terkemuka dalam politik Indonesia, dan sebagiannya menjelaskan ketidakmampuan kelompok-kelompok itu untuk melanjutkan kerja sama dalam pemerintahan republik yang masih belia.<sup>46</sup>

Demikianlah pandangan tokoh-tokoh Persis mereka menolak

Pancasila pada saat yang tepat, yakni dalam menghadapi forum konstituante; suatu forum yang bebas memperjuangkan ideologi masing-masing kelompok. Namun sayang sekali, kritikan dari kalangan Islam terhadap Pancasila dan perjuangan Islam dijadikan dasar negara mengalami kegagalan. Karena hasil Majelis Konstituante yang merumuskan dasar negara mengalami kebuntuan yang akhirnya oleh Soekarno dibubarkan.

### **C. Demokrasi**

Demokrasi yang secara literal berarti kekuasaan oleh rakyat sebelumnya tidak dikenal di dunia Islam termasuk di Indonesia. Karena memang istilah demokrasi lahir dari rahim peradaban Yunani kuno yang kemudian dikembangkan dan disempurnakan oleh peradaban Barat.<sup>47</sup> Kemudian secara konseptual, ide tentang demokrasi terus berkembang hingga saat ini. Pada mulanya, ide demokrasi banyak diragukan oleh kalangan filosof di antaranya Plato dan Aristoteles karena menurut keduanya, bahwa demokrasi merupakan sistem pemerintahan yang terburuk dari semua sistem pemerintahan yang berdasarkan hukum dan yang terbaik dari semua pemerintahan yang tidak mengenal hukum.<sup>48</sup> Namun, sangat disayangkan data-data yang terpercaya untuk menjelaskan kenapa para filosof berpendirian seperti itu tidak ditemukan.

Kemudian seiring dengan pengalaman kemanusiaan yang panjang khususnya yang dialami golongan rakyat yang selalu terkekang kebebasan mereka oleh para penguasa maka tuntutan pemerintahan rakyat (demokrasi) tidak terelakan. Dan puncaknya konsep demokrasi yang berkembang saat ini adalah hasil dari zaman pencerahan di Eropa (renaissance 1350-1600) diiringi munculnya ide-ide sekularisasi (pemisahan secara tegas antara agama dan negara) dan liberalisasi atau rasionalisme politik dan ekonomi yang dilontarkan oleh kalangan intelektual Eropa saat itu seperti Thomas Hobbes (1588-1679), Jhon Lock (1632-1704), Montesquieu (1689-1755) dan Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Dari ide-ide

para filosof liberal zaman pencerahan tersebut lahirlah kemudian revolusi Amerika (1774-1783) di mana rakyat Amerika memberontak melawan penguasa Inggris sehingga mereka merdeka 4 Juli 1776 dan revolusi Prancis (1786) dengan meruntuhkan penguasa tiranik yang dipimpin oleh raja-raja yang didukung oleh pihak gereja maka lahirlah reformasi keagamaan yaitu kebebasan beragama dan berpendapat.<sup>49</sup>

Pada zaman pencerahan, demokrasi pada umumnya didefinisikan secara filosofis yakni dengan pengertian kedaulatan di tangan rakyat sebagai lawan kedaulatan Tuhan (teokrasi) dan sebagai lawan kedaulatan monarki. Dan memasuki zaman kontemporer para sarjana ilmu sosial dan politik memberikan definisi yang bersipat pragmatis ketimbang filosofis, sebagaimana dapat dilihat dalam definisi-definisi berikut ini:

1. Menurut sarjana sosial Joseph A. Schumpeter dalam bukunya, *Capitalism, Socialism and Democracy*, metode demokratis adalah suatu perencanaan institusional untuk mencapai keputusan politik di mana individu-individu memperoleh kekuasaan untuk memutuskan dengan cara perjuangan kompetitif atas suara rakyat.<sup>50</sup>
2. Menurut Sidney Hook dalam *Encyclopaedia Americana* memberikakan batasan demokrasi: "Demokrasi adalah bentuk pemerintahan di mana keputusan-keputusan pemerintah yang penting atau arah kebijakan di balik keputusan ini secara langsung maupun tidak langsung, didasarkan pada kesepakatan mayoritas yang diberikan secara bebas dari rakyat dewasa."<sup>51</sup>
3. Menurut Philippe C. Schmitter dan Terry Lynn Karl dalam artikel mereka "What Democracy is....and is not, mendefinisikan demokrasi politik sebagai suatu sistem pemerintahan di mana pemerintah dimintai tanggung jawab atas tindakan-tindakan mereka di wilayah publik oleh warga negara, yang bertindak secara tidak langsung melalui kompetisi dan kerja sama, dengan para wakil mereka yang telah terpilih."<sup>52</sup>



Definisi lain dari pemikir politik Indonesia yang agak komprehensif di lakukan oleh Amin Rais. Ia mengajukan sepuluh kriteria sehingga sebuah sistem politik bisa dikatakan sebagai demokrasi, yakni: (1) partisipasi dalam membuat keputusan, (2) persamaan di depan hukum, (3) distribusi pendapatan secara adil, (4) kesempatan pendidikan yang sama, (5) adanya empat macam kebebasan , yaitu kebebasan mengeluarkan pendapat, kebebasan pers, kebebasan berkumpul dan kebebasan beragama, (6) ketersediaan dan keterbukaan informasi, (7) mengindahkan tata-krama politik, (9) semangat kerja sama, dan (10) hak untuk protes.<sup>53</sup> Sedangkan Afan Ghafar memberikan ukuran demokrasi secara sederhana dengan tidak menyebut hukum tapi lebih menekankan peretanggung-jawaban yaitu; (1) Akuntabilitas (pertanggungjawaban); (2) rotasi kekuasaan teratur dan damai; (3) rekrutmen politik terbuka; (4) pemilu yang luber dan jurdil; (5) rakyat menikmati hak dasarnya.<sup>54</sup>

Batasan-batasan demokrasi di atas sering disebut dengan demokrasi liberal atau demokrasi konstitusional, yaitu demokrasi yang berdasarkan kebebasan dan individualitas dan mencita-citakan pemerintah yang terbatas kekuasaannya, yakni suatu negara hukum yang tunduk kepada *Rule of Law*.<sup>55</sup> Berbeda dengan demokrasi komunis yang sering di sebut demokrasi proletar atau demokrasi Soviet yaitu suatu demokrasi yang mendasarkan dirinya pada “komunisme” mencita-citakan pemerintah yang tidak boleh dibatasi yang bersifat totaliter. Sebagaimana bentuk pemerintahan yang diusung oleh pendiri faham ini Marx, yaitu suatu pemerintahan tidak ada kelas sosial, penghapusan oposisi terbuka, dan menjalankan pemerintahan elite yang kekal. Model seperti ini pernah diterapkan oleh negara komunis Uni Soviet dan Demokratisasi Jerman.<sup>56</sup>

Perkembangan demokrasi yang stabil berlangsung pada abad 19, di mana institusi demokrasi perwakilan pertama kali mengakar di Amerika, kemudian berkembang di sebagian besar negara-negara Eropa Utara dan Barat, serta di segelintir Amerika Latin. Gerakan

dan gelombang demokrasi ini mencapai titik kulminasinya pada akhir perang dunia I, dengan waktu yang tidak terlalu lama, 29 dari 64 negara di dunia mengambil bentuk pemerintahan yang mirip dengan pemerintahan demokrasi.<sup>57</sup> Dengan demikian, berdasarkan sejarah perkembangannya, demokrasi merupakan institusionalisasi intelektualitas dan pengalaman Barat dalam bentuk formal dan legal kenegaraan. Dengan kata lain demokrasi adalah hasil logis dari modernitas Barat.

Ternyata ide penerapan pemerintahan demokrasi berkembang juga di negeri-negeri muslim yang baru terlepas dari penjajahan Barat seperti halnya di Indonesia. Fenomena tersebut menurut Hamid Enayat merupakan suatu kewajaran. Karena secara historis, cita-cita demokrasi dalam bentuk kebebasan untuk mengemukakan pendapat, berpolitik, berserikat dan berkumpul serta tuntutan pemerintahan yang berpewakilan dan melibatkan rakyat sepenuhnya merupakan cita-cita umat Islam dalam suatu negeri yang hendak lepas dari penjajahan menuju sebuah negara bangsa.<sup>58</sup>

Walaupun pada kenyataannya respons kalangan intelektual Islam terhadap konsep demokrasi tidaklah semua mendukungnya. Karena bagaimana pun konsep demokrasi yang diserap dan diterima oleh kalangan intelektual Islam selalu dikaitkan dengan aspek teologis dan tradisi Islam. Begitu pun, pendapat cendekiawan dan kelompok muslim yang menolak konsep demokrasi karena bertentangan dengan ajaran Islam dan tradisi Islam.

Dalam hal ini, kalangan umat Islam terpecah kepada tiga kelompok atau tiga peta pemikiran. *Pertama*, aliran atau pemikiran Islam yang menolak demokrasi, mereka pada umumnya dikategorikan kalangan Fundamentalis-tradisionalis.<sup>59</sup> Mereka menolak demokrasi sebagai model bagi sistem pemerintahan negara Islam. sebab, di samping sebagai anak kandung dari budaya dan peradaban Barat yang sekuler, demokrasi mengandung konsep yang bertentangan dengan doktrin Islam yaitu kekuasaan atau kedaulatan sepenuhnya di tangan Tuhan sedangkan demokrasi sebaliknya

kekuasaan dan kedaulatan di tangan rakyat sepenuhnya. Oleh karena itu. Penggunaan konsep demokrasi haram dan tidak sesuai dengan ajaran Islam seperti yang sering dilontarkan oleh kelompok Salafi, Hizbut Tahrir dan sebagian kecil kalangan Ikhawanul Muslimin.<sup>60</sup> Dan di antara kalangan ahli dan ulama yang menolak demokrasi antara lain Sayyid Qutb, al-Sya'rawi dari Mesir dan Syaikh Fadhullah Nuri dan Thabathabai dari Iran. Mereka berpendapat bahwa dalam Islam tidak ada tempat yang layak bagi demokrasi, yang karenanya Islam dan demokrasi tidak bisa dipadukan dan Islam dengan syariat-nya yang sempurna memiliki sistem tersendiri diantaranya yang dekat dengan konsep demokrasi adalah konsep syura yang menurut mereka tetap berbeda dengan demokrasi.<sup>61</sup>

*Kedua*, kelompok yang menerima secara selektif dan mengakui adanya perbedaan antara konsep demokrasi dengan Islam. Selain mengakui adanya kesamaan antara prinsip-prinsip demokrasi dengan Islam, juga seperti halnya kelompok pertama mengakui adanya perbedaan antara demokrasi dan Islam-berangkat dari doktrin kedaulatan Tuhan dalam bentuk syari'ah (hukum Tuhan) yang membatasi kedaulatan rakyat. Kelompok ini di pelopori oleh al-Maududi di Pakistan yang keliatannya diikuti oleh kaum revolusioner Iran di bawah Khomeini dan gerakan Hizbun-Nahdhah di Tunisia dan pada umumnya kelompok ini dari kalangan fundamentalis moderat dan kaum modernis.<sup>62</sup>

*Ketiga*, kelompok yang menerima sepenuhnya konsep demokrasi. Alasan kelompok ini bahwasannya demokrasi sebagai sesuatu yang universal dan dalam diri Islam mengajarkan nilai-nilai demokratis seperti keadilan, persamaan dan kebebasan. Dan Islam pun menurut mereka menolak terhadap diktatorisme dan otoritarianisme. Kelompok ini pada umumnya kalangan sekuleris-liberal seperti Fahmi Huwaidi, Thaha Husain, al-Aqqad dari Mesir dan Mahmoed Muhammad Taha dan Abdullah Ahmad al-Naim dari Sudan, Bani Sadr dan Mehdi Bazargan dari Iran, Muhammad Abid al-Jabiri dari Maroko dan Hasan al-Hakim dari Uni Emirat Arab.<sup>63</sup>

Adapun Ide demokrasi di Indonesia mulai dilontarkan ketika awal persiapan kemerdekaan. Pada saat itu, demokrasi dipahami sebagai suatu pemerintahan di tangan rakyat bukan di tangan sekelompok orang (pemerintah) maka yang demikian ini sebagai bentuk pemerintahan yang ideal bagi bangsa Indonesia yang pluralistik dan yang mendambakan kedaulatan rakyat dan kemerdekaan yang telah dirampas oleh pemerintah Belanda. Oleh karena itulah, menurut Deliar Noer, pada zaman kemerdekaan para aktivis pergerakan kemerdekaan Indonesia menuntut kepada pemerintahan Hindia Belanda di bidang politik menerapkan suatu pemerintahan demokrasi.<sup>64</sup>

Di antara bentuk tuntutan demokrasi bangsa Indonesia adalah pada tahun 1918 lahirlah sebuah mosi yang terkenal dengan "*Mosi Tjokroaminoto*," wakil Serikat Islam dalam Dewan Rakyat, dalam mosi tersebut dikatakan bahwa secepat-cepatnya suatu parlemen yang dipilih rakyat untuk membuat hukum dan membuat suatu pemerintahan yang bertanggung jawab pada parlemen tersebut. Dan akhirnya mosi tersebut didukung sepenuhnya oleh setiap elemen bangsa saat itu. Dengan demikian menurut Deliar Noer, konsep demokrasi yang dituntut oleh bangsa Indonesia pada saat itu dalam arti sederhana yang penting adanya kerlibatan rakyat dalam memilih wakil mereka di parlemen yang bertugas membuat aturan atau hukum (legislatif) dan membuat pemerintahan yang bertanggung jawab.<sup>65</sup>

Komitmen para tokoh bangsa dalam mewujudkan demokrasi Indonesia akhirnya terlaksana pada awal periode kemerdekaan (1945-1949). Hal ini, menurut Afan Ghafar ditandai dengan beberapa indikasi kuat. Pertama, Political will yang menyeluruh dari para pembentuk negara untuk menerapkan sebuah negara demokrasi sehingga semua warga negara yang sudah dianggap dewasa memiliki hak-hak politik yang sama, tanpa ada diskriminasi yang bersumber dari ras, agama, suku dan kedaerahan. Kedua, Presiden yang secara konstitusional ada kemungkinan untuk menjadi seorang diktator,

dibatasi kekuasaannya ketika Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) dibentuk untuk menggantikan parlemen. Ketiga, dengan maklumat wakil presiden, maka dimungkinkan terbentuknya sejumlah partai politik yang kemudian menjadi peletak dasar sistem kepartaian bagi sejarah kehidupan politik di Indonesia. Dan akhirnya Pemilihan umum pertama di Indonesia diselenggarakan pada tanggal 29 September 1955 diikuti oleh 28 partai politik dalam pesta demokrasi tersebut.<sup>66</sup>

Walaupun ide demokrasi di Indonesia diterima dengan tanpa hambatan akan tetapi sebagai suatu konsep tetap saja melalui proses perdebatan dan pencerahan yang sangat panjang apalagi ketika dikaitkan dengan Islam. Dan di antara pemimpin dan tokoh bangsa yang ramai membicarakan demokrasi adalah Soekarno dan Muhammad Hatta. Turut pula dari kalangan Islam Muhammad Natsir.

Soekarno dengan berani menyimpulkan bahwa demokrasi modern adalah asas pemerintahan Islam yang sejati dan sesuai dengan konsep syura dalam Islam. Oleh karena itu Soekarno menganjurkan umat Islam untuk merebut kursi-kursi di Dewan Perwakilan agar seluruh undang-undang yang dihasilkan mencerminkan ajaran Islam. Dalam tulisan-tulisannya mengenai demokrasi, Soekarno menerima demokrasi dari segi substansi yaitu kedaulatan rakyat baik dalam bidang politik maupun dalam ekonomi.<sup>67</sup> Senada dengan Soekarno, Muhammad Hatta berpendapat demokrasi merupakan pemerintahan rakyat yang diwujudkan dengan sistem perwakilan dan pemerintah terpilih tersebut harus menjalankan kemauan rakyat baik dalam bidang politik, sosial maupun ekonomi. Oleh karena itulah, Hatta sering menggunakan “kerakyatan” dan “daulat rakyat” untuk paham demokrasi. Dan menurut Hatta, demokrasi Indonesia bercirikan dan berasas kepada “rasa bersama” atau “koliktivitas” sama halnya dengan cita-cita tolong menolong yang merupakan budaya bangsa Indonesia yang hidup di desa-desa.<sup>68</sup>

Dalam kesempatan lain, Soekarno menolak demokrasi ala

Barat atau liberal yang mengakui adanya oposisi yang menurutnya tidak cocok diterapkan di Indonesia dan adanya oposisi Partai politik dalam demokrasi mengakibatkan rakyat Indonesia menderita. Akhirnya sebagai pengganti demokrasi ala Barat atau parlementer adalah konsepnya demokrasi terpimpin.<sup>69</sup> Berbeda halnya dengan Muhammad Hatta, ia berpendirian dalam demokrasi tetap harus ada partai politik. Oleh karena itulah, gagasan soekarno dengan embel-embel terpimpin adalah negatif, bahkan dengan penerapan demokrasi terpimpin oleh pemerintahan Soekarno menurut Hatta merupakan penyimpangan dari demokrasi yang sebenarnya karena Soekarno sudah terjebak pada sikap otoriter dan mabuk dalam kekuasaan.<sup>70</sup>

Sedangkan di kalangan Islam, memperbincangkan demokrasi mau tidak mau harus dihubungkan dengan aspek teologis dan historis Islam. Khususnya pandangan tokoh-tokoh Persis berpendapat bahwa demokrasi dan Islam ada kesamaan dan juga ada perbedaannya. Tidak seperti pandangan pemikir Islam radikal lainnya yang miring dan menolak mentah-mentah terhadap demokrasi seperti Sayyid Qutb dan Hafidz Shalih Pada umumnya para tokoh Persis menerima konsep demokrasi dengan selektif dan modikatif. Misalkan Muhammad Natsir pernah mengatakan: "Islam bersipat demokratis dengan arti bahwa Islam itu anti anti istibdad, anti absolutisme, anti sewenang-wenang. Karenannya, "pengertian demokrasi dalam Islam memberikan hak kepada rakyat supaya mengeritik, membetulkan pemerintahan yang zalim kalau tidak memberikan hak kepada rakyat untuk menghilangkan kezaliman itu dengan kekuatan dan kekerasan jika perlu.<sup>71</sup> Di tempat lain ia menyebutkan"... Sejauh menyangkut Islam, demokrasi adalah hal yang pertama, sebab Islam hanyalah mungkin berhasil dalam sistem demokratis.<sup>72</sup>

Dengan pandangan di atas, Natsir mengakui dalam demokrasi ada nilai-nilai yang sesuai dalam Islam, akan tetapi sistem kenegaraan Islam tidak menggantung semua urusan kepada mekanisme

demokrasi atau keputusan dewan perwakilan karena ada hal-hal yang merupakan prinsip dalam syari'at Islam yang tidak boleh digugat oleh keputusan manusia seperti mempersoalkan babi haram, judi, perzinahan dan soal shalat jum'at.. Oleh karena itu menurut Natsier, Islam tidak usah "demokrasi" 100 %, bukan pada otokrasi 100 % Islam adalah...Islam. Islam adalah sintesis antara demokrasi dan otokrasi. Hal ini disebabkan karena politik dalam Islam tidaklah semata-mata harus didasarkan kepada kemauan mayoritas anggota parlemen. Keputusan itu, tidak dapat melampaui huhud (batas-batas) yang telah ditetapkan Tuhan. Karena itu, hal-hal yang sudah prinsip dalam Islam, tidak mesti diserahkan dengan keputusan mayoritas manusia atau dengan sistem undian "separo tambah satu suara"<sup>73</sup>

Mengenai pandangan Natsir bahwa Islam itu "tidak 100% demokrasi" Yusril Ihza Mahendra memberi pandangan bahwasannya Natsir berpendirian dasar-dasar sosial politik Islam sebenarnya menghendaki sebuah sistem yang demokratis yang hampir serupa dengan sistem demokrasi liberal. Perbedaannya hanya terletak pada garis panduan untuk dijadikan dasar dalam menetapkan kebijaksanaan politik, hukum dan berbagai keputusan politik lainnya. Lanjut Yusril, dalam demokrasi Islam, menurut Natsir, perumusan kebijaksanaan politik, ekonomi, hukum dan lain-lainnya harus mengacu pada asas-asas yang telah ditetapkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Atau sekurang-kurangnya kebijaksanaan-kebijaksanaan itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip doktrin.<sup>74</sup>

Dari uraian di atas, Natsir tidak menjelaskan bagaimana sesungguhnya demokrasi dalam Islam. Pandangannya tentang konsep ini baru ditemukan ketika ia berpidato di sidang Konstituante pada 1957, ia memperkenalkan demokrasi dalam Islam dengan istilah "*Theistic Democracy*", yaitu demokrasi yang berlandaskan nilai-nilai ketuhanan. Maksudnya, keputusan mayoritas rakyat yang berpedoman kepada ketuhanan atau dengan kata lain kebebasan yang dibatasi oleh syari'at. Keputusan mayoritas rakyat

yang berpedoman pada nilai-nilai ketuhanan itu, menurut Natsir, dapat dianggap sebagai ijma “kaum muslimin yang mengikat untuk tempat dan zaman tertentu”.<sup>75</sup> Karenanya, Natsir yakin bahwa prinsip-prinsip Islam tentang “syura” lebih dekat kepada rumusan-rumusan demokrasi modern, dengan meletakkan prinsip-prinsip hudud (batas-batas) dan etik keagamaan sebagai panduan dalam mengambil keputusan. Dengan demikian Natsir dalam hal ini menyamakan syura (musyawarah) dengan demokrasi.

Pandangan Natsir di atas ternyata tidak jauh berbeda dengan gurunya Ahmad Hassan. Bahkan, beliau berani mengatakan bahwa Islamlah yang lebih dahulu telah mempraktekan prinsip-prinsip demokrasi bukan negara-negara Eropa.. justru menurut Hassan, negara-negara Eropa-lah yang mengikuti pemerintahan cara Islam yang demokratis dengan adanya modifikasi dan perubahan karena disesuaikan dengan perkembangan waktu dan tempat.<sup>76</sup>

Untuk menunjukkan bahwa Islam menghendaki demokrasi, Hassan memberikan justifikasi bahwa Nabi Muhammad telah mendidik umatnya bersikap demokrat. Hal ini bisa dilihat dari perkataan sahabat Abu Bakr Shiddiq dan Umar bin Khattab ketika keduanya baru terpilih menjadi khalifah. Dalam pidatonya Abu Bakar antara lain mengatakan:

أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فاعينوني وإن أسأت فقوموني.

*“Wahai manusia sungguh, aku telah memangku jabatan yang kamu percayakan, namun aku bukanlah yang terbaik di antara kamu. Apabila aku melaksanakan tugasku dengan baik bantulah, dan jika aku berbuat salah maka luruskanlah aku...”*<sup>77</sup>

Seperti Abu Bakar, Umar bin Khattab juga mengatakan dalam pidatonya:

من رأى منكم في عوجا فليقمه



*“Barang siapa di antara kalian melihat ketidakbenaran pada diriku, maka hendaklah dia meluruskannya...”<sup>78</sup>*

Selanjutnya menurut Hassan sikap seperti sahabat Abu Bakar dan Umar bin Khattab di atas menjadikan syari’at (al-Qur’an dan Sunnah Nabi) dan demokrasi atau “rembukan dengan rakyat” dalam bahasa Hassan dijadikan sebagai dasar dari pemerintahan Islam.<sup>79</sup> Jadi dalam pandangan Hassan demokrasi yang mengandung prinsip kebebasan, persamaan dan keadilan tidaklah bertentangan dengan Islam. Akan tetapi prinsip demokrasi ini tidak berdiri sendiri harus dibarengi atau dibatasi dengan hukum-hukum yang tertera dalam al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Sama halnya dengan pandangan Natsir sebelumnya, hanya saja Natsir mengistilahkan dengan *“Theistik Democracy”*.

Sementara itu, tokoh persis lainnya Rusjad Nurdin secara tegas mengatakan, bahwa pemerintahan yang dijalankan oleh Rasulullah dan Para sahabat adalah pemerintahan yang didasarkan kepada demokrasi atau kedaulatan rakyat. Karena Islam menurutnya menolak pemerintahan perseorangan, pemerintahan sewenang-wenang, diktator dan pemerintahan yang memaksakan kehendak kelompok kecil kepada kelompok yang besar. Dalam pengertian demokrasi tersebut ia menyamakan demokrasi dengan konsep musyawarah (syura) dalam Islam. Untuk memperkuat pandangannya ia merujuk pada al-Qur’an surat asy-Syura ayat 38:

... وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ...

*“...Dan urusan mereka dilakukan dengan musyawarah di antara mereka....” (Q.S. asy-Syura/42: 38)*

Rusjad Nurdin menerjemahkan ayat tersebut dengan “Soal-soal yang mengenai urusan rakyat hendaklah diselesaikan dengan meminta pendapat dan pertimbangan mereka”.<sup>80</sup> Selanjutnya, sebagaimana Hassan untuk memperkuat pandangannya, ia menemukan data-data sejarah bahwasanya nabi Muhammad SAW

dan para sahabat al-khulafa ar-Rasyidin mereka dalam menjalankan pemerintahan selalu melaksanakan prinsip musyawarah dengan sebaik-baiknya sehingga tiap-tiap warga negara bebas dari rasa ketakutan dan perlakuan yang sewenag-wenang tapi setedah zaman kepemimpinan Mu'awiyah prinsip demokrasi itu sudah tidak diindahkan lagi karena pemerintahan dipegang oleh satu tangan dan rakyat pun merasa takut dan tidak bebas. Oleh karena itulah, menurut Rusjad kewajiban bagi para alim-ulama untuk meluruskan setiap penguasa yang melanggar prinsip syura atau demokrasi apalagi penguasa itu telah berbuat zhalim. Maka dalam mensikapi fenomena tersebut ia setuju dengan adanya kelompok oposisi dalam suatu pemerintahan dalam rangka kontrol atau *Amar Ma'ruf Nahyu Munkar*.<sup>81</sup>

Selain Natsir, Hassan dan Rusjad Nurdin yang aktif melontarkan dukungannya terhadap demokrasi juga tampil Isa Anshary yang lebih menekankan wajibnya bagi umat Islam untuk memeriahkan pesta demokrasi. Dan yang menarik pandangannya selalu menggunakan pendekatan fiqhiyah dan lebih bersipat arahan praktis karena bagi Isa Anshary demokrasi yang ditandai dengan dilaksanakannya Pemilu untuk memilih para wakil rakyat merupakan bagian dari kewajiban agama.<sup>82</sup>

Dalam pandangan Isa Anshary bahwa demokrasi konstitusional atau liberal yang ditandai dengan adanya pemilihan umum, partai politik, kebebasan Press dan kebebasan beragama merupakan sistem politik yang baik dibandingkan dengan sistem politik komunis atau demokrasi Komunis. Karena dalam demokrasi liberal, setidaknya mengakui adanya nilai kebebasan bagi rakyat dan rakyat boleh mengkritik pemerintah berbeda halnya dalam sistem demokrasi komunis di mana rakyat bagaikan gerombolan “kerbau” dan “kambing” mengikuti apa saja kemauan pemerintah.<sup>83</sup>

Namun demikian, demokrasi sebagai sistem politik menurutnya tidak lepas dari kelemahan dan cacat-cacat. Namun sayang ia tidak menjelaskan secara rinci apa yang dimaksud adanya

kelemahan-dan cacat dalam sistem demokrasi. Hanyasanya, ia mengkritik demokrasi karena dalam sistem demokrasi segala keputusan tergantung suara mayoritas atau “separo lebih satu” menurutnya cara tersebut berentangan dengan Islam karena bagaimana pun dalam Islam tidak seluruhnya bertahkim kepada suara terbanyak.<sup>84</sup> Pandangan tersebut berdasarkan informasi al-Qur’an dalam surat al-Ma’idah ayat 49:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...

“Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka...” (al-Maidah/5: 49)

Dalam ayat tersebut tertera kalimat “*Wala tattabi’ Ahwaahum*” Menurut pandangan Isa Anshary ayat tersebut memberikan arahan kepada umat Islam bahwa dalam menegakkan dan memutuskan hukum, keadilan dan kebenaran jangan ditentukan oleh hawa nafsu dan rasio orang banyak tapi ditetapkan oleh wahyu. Oleh karena itulah bagi Isa Anshary, apalah artinya sebuah partai politik sebagai elemen demokrasi kalau tujuannya tidak memberlakukan hukum Islam.<sup>85</sup>

Dalam kesempatan lain, ia menegaskan bahwa demokrasi sipatnya hanya sementara hanya sebagai jalan menuju kehendak rakyat. Dengan kata lain ia menerima konsep demokrasi dalam pengertian praktis atau sebagai prosedur untuk memilih para wakil rakyat yang dikenal dengan Pemilu, maka menurutnya umat Islam wajib untuk ikut pemilihan umum sebagai washilah (alat/cara) menegakkan kehendak umat.<sup>86</sup> Dan Bagi Isa Anshary wakil rakyat sama halnya dengan “*Ahlu Halli wa-Al Aqdi*” dalam Islam yaitu sekelompok orang yang menjadi kepercayaan rakyat yang akan menentukan haluan negara.<sup>87</sup>

Pandangan Isa Anshary di atas tidak lepas dari posisi dia saat itu sebagai ketua Partai Politik Islam Masyumi Jawa Barat. Keterlibatan Isa Sebagai seorang elite partai sekaligus sebagai pemimpin Persis

mengharuskannya mengeluarkan sebuah seruan moral (fatwa politik) bagi umat Islam untuk ikut andil dalam pesta demokrasi. Bagainya pemilu sebagai mekanisme demokrasi merupakan suatu jalan untuk melaksanakan cita-cita Islam dalam politik kenegaraan. Oleh karena itulah ia menulis sebuah buku dengan judul “*Umat Islam Menghadapi Pemilihan Umum*” untuk disosialisaikan kepada seluruh umat Islam dan khususnya untuk anggota Masyumi dan Persis. Di antara pesan beliau dalam buku tersebut:

1. Pemilihan umum adalah hakim yang akan memutuskan dasar negara dan hukum yang akan berlaku dalam negara Republik Indonesia maka mengadakan pemilihan umum untuk membentuk parlemen dan dan konstituante adalah wajib hukumnya.
2. Untuk membentuk sebuah negara berdasarkan Islam wajib hukumnya. Oleh karena itulah wajib bagi seluruh muslim laki-laki dan perempuan turut serta berjuang dalam pemilihan umum.
3. Wajib bagi seluruh kaum muslimin memilih calon-calon wakil rakyat yang bercita-cita Islam dan sebaliknya haram memilih calon-calon wakil rakyat yang anti cita-cita politik Islam
4. Seluruh umat Islam harus menggalang persatuan dan kerja sama untuk menjamin kemenangan Islam.<sup>88</sup>

Pandangan beliau tentang wajibnya setiap muslim untuk ikut pemilihan umum dan memilih wakil rakyat dari kalangan Islam berdasarkan penafsirannya terhadap al-Qur’an surat al-Nisaa: 59 dan al-Maidah: 55-56:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ....

“Hai orang-orang yang beriman, ta’atilah Allah dan ta’atilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu....” (al-Nisa’/4: 49)

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَوُتُونَ الزَّكَاةَ  
وَهُمْ رَاكِعُونَ. وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ

«*Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah). Dan barangsiapa mengambil Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya pengikut (agama) Allah itulah yang pasti menang.*» (al-Maidah/5: 56)

Menurut Isa Anshary, ayat-ayat di atas menunjukkan wajibnya memilih pemimpin yang beriman yakni yang taat kepada Allah dan Rasulnya. Dan sebaliknya ia mengharamkan umat Islam memilih pemimpin dari kalangan non-muslim atau orang Islam yang tidak membela hukum-Islam.<sup>89</sup> Selanjutnya, menurut Isa Anshari, pemilu merupakan suatu wasilah (jalan/perantara) untuk berlangsungnya suatu negara Islam dan bagi umat Islam mendirikan sebuah negara berdasarkan Islam hukumnya wajib maka otomatis pemilu sebagai jalan menuju tegaknya negara Islam hukumnya wajib pula. Kesimpulan tersebut menurutnya berdasarkan Qaidah Fiqih yang berbunyi:

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

“*Sesuatu perkara yang hukumnya wajib, tidak dapat sempurna kecuali dengan suatu hal, maka hukumnya adalah wajib.*”<sup>90</sup>

Demikianlah pandangan para tokoh Persis dalam merespons konsep demokrasi. Walaupun dalam demokrasi banyak kekurangannya pada umumnya mereka menerima demokrasi sebagai sebuah sistem politik yang menghargai nilai-nilai kebebasan, persamaan dan keadilan di mana sesuai dengan ajaran Islam dan praktek nabi dan sahabatnya. Dan kecenderungan penerimaan konsep demokrasi

di kalangan tokoh-tokoh Persis hanya dipandang sebagai suatu “cara” dan bukan tujuan dalam pengertian mendukung “kedaulatan rakyat secara mutlak” karena suara rakyat tidak boleh melangkahi syari’at.. Tepatnya demokrasi sebagai “cara” untuk mencapai tujuan yakni tegaknya negara yang berdasarkan Islam. Oleh karena itulah gagasan demokrasi menurut Persis bersipat demokrasi teokrasi. Di sebut teokrasi, karena demokrasi harus didasarkan pada syari’at yang merupakan basis bagi konstitusi negara dan mengikatnya secara moral. Disebut demokrasi, karena rakyat menikmati hak untuk terlibat secara penuh dalam segala aspek dari proses menjalankan urusan-urusan negara.

#### **D. Nasionalisme dan Sekulerisme**

Sebagaimana halnya demokrasi, permasalahan politik di Indonesia pada awal kemerdekaan yang mendapat respons serius dari kalangan Islam adalah isu nasionalisme dan sekulerisme. Nasionalisme secara etimologis berasal dari kata nation yang berarti bangsa. Bangsa memiliki dua pengertian. Yaitu dalam pengertian antropologis-sosiologis, dan pengertian politis. Dalam pengertian antropologis-sosiologis, bangsa diartikan suatu masyarakat yang merupakan persekutuan hidup yang berdiri sendiri yang terikat oleh kesatuan ras, bahasa, agama, sejarah dan adat istiadat. Adapun bangsa dalam pengertian politis adalah masyarakat dalam suatu daerah yang sama dan mereka tunduk kepada kedaulatan negaranya sebagai suatu kekuasaan yang tertinggi ke luar dan ke dalam.<sup>91</sup>

Mengenai definisi nasionalisme, banyak rumusan yang dikemukakan, sebagaimana yang dikutip oleh Badri Yatim dari beberapa literatur ilmu sosial dan politik antara lain sebagai berikut:

1. Encyclopaedia Britannica:

Nasionalisme merupakan keadaan jiwa, dimana individu merasa bahwa setiap orang memiliki kesetiaan dalam keduniaan (sekuler) tertinggi kepada negara kebangsaan.

2. International Encyclopaedia of the Social Sciences:

Nasionalisme adalah suatu ikatan politik yang mengikat kesatuan masyarakat modern dan memberi pengabsahan terhadap klaim (tuntutan) kekuasaan

3. Huszer dan Stevenson:

Nasionalisme adalah menentukan bangsa mempunyai rasa cinta secara alami kepada tanah airnya.

4. L. Stoddard:

Nasionalisme adalah suatu keadaan jiwa dan suatu kepercayaan di anut oleh sejumlah besar manusia perseorangan sehingga mereka membentuk suatu kebangsaan. Nasionalisme adalah rasa kebersamaan segolongan sebagai suatu bangsa.

5. Hans Khon:

Nasionalisme menyatakan bahwa negara kebangsaan cita-cita dan satu-satunya bentuk sah dari organisasi politik, dan bahwa negara adalah sumber dari semua tenaga kebudayaan kreatif dan kesejahteraan ekonomi.<sup>92</sup>

Dari beberapa definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa nasionalisme adalah cita-cita bersama suatu golongan untuk bersatu dalam bidang politik dalam suatu negara kebangsaan.. Adapun dalam sejarah pemikiran politik, istilah nasionalisme kadang-kadang merujuk pada suatu gerakan untuk mengawal kemerdekaan dan kebebasan bangsa terhadap agresi luar, dan kadang-kadang merujuk pula pada penegasan intelektual, kemandirian dan identitas bangsa atau dalam bentuk ekstrim nasionalisme berbentuk fanatisme bangsa dengan merasa bangsa yang paling unggul dari bangsa lain.

Nasionalisme yang melahirkan konsep negara bangsa atau negara nasional dalam Islam dikenal sejak era imperium Utsmani, bersamaan dengan lahirnya nasionalisme Turki. Sedangkan nasionalisme Turki merupakan implikasi dari tanzimat (reformasi, modernisasi, restrukturisasi) yang dilakukan penguasa Turki, Sultan Salim III, begitu naik tahta tahun 1792. Kemudian dengan dikembangkannya ilmu-ilmu tentang Turki (*Turkologi*), ekspansi

literatur seputar Turki pra-Islam dan penetapan bahasa Turki sebagai bahasa resmi pemerintahan Utsmani tahun 1876 mendorong lebih cepat kematangan nasionalisme Turki. Bersamaan dengan itu, maka para pendukung nasionalisme Turki semacam Namik Kemal dan Ziya Gokalp mengembangkan dasar-dasar intelektual dan teoritis lebih tegas tentang nasionalisme Turki.<sup>93</sup>

Hampir tidak diragukan, kebangkitan nasionalisme Turki mendorong munculnya nasionalisme Arab. Walaupun sebagian pemikir Arab mengklaim telah muncul sejak zaman salafi, atau lebih moderat sejak kemunculan gerakan Wahabi di Arabia; namun sebagai ideologi dan faktor dalam politik Timur Tengah, ia baru muncul pada awal abad ke-20. Bahwa bisa dikatakan konsep nasionalisme Arab terumuskan secara agak terinci baru setelah perang Dunia I dan adanya gejala “*Westrenisasi*” yang dilakukan imperium Turki Utsmani melahirkan kejengkelan di Dunia Arab yang pada gilirannya mendorong lahirnya solidaritas masyarakat Arab atau menurut Najib Ghadbian solidaritas Bangsa Arab tersebut di sebut *Qaumiyah*.<sup>94</sup>

Di samping nasionalisme Arab (*Qaumiyah*) yang fokus pada seluruh dunia Arab, pada saat relatif bersamaan di dunia Arab lahir pula nasionalisme lokal dan lebih terfokus pada kawasan-kawasan tertentu yang dikenal dengan gerakan *wathaniyyah* atau gerakan *fatriotisme/cinta tanah air*. Oleh karena itulah menurut intelektual muslim abad kesembilan belas, seperti Thahthawi, Nadim, Marsafi dan Abduh memahami istilah nasionalisme identik dengan *patriotisme*. Pandangan mereka diilhami oleh sebuah ungkapan populer “*Hubb al-Wathan mi al-Iman*” konon diduga ungkapan tersebut bersumber dari Nabi Saw. Oleh karena itulah, nasionalisme sebagai paham baru di dunia Islam mendapat tempat di kalangan intelektual muslim dalam rangka membangkitkan emosional kolektif umat Islam untuk membangun suatu bangsa dan negara yang berdaulat sebagaimana terjadi di Mesir, Syiria, Iran dan Afghanistan.<sup>95</sup>

Perkembangan selanjutnya setelah negeri-negeri muslim



terlepas dari penjajahan Barat, rakyat-rakyat muslim satu demi satu memperoleh status kebangsaan mereka dan akibatnya keberpihakan dan kepedulian kepada kriteria kebangsaan mulai mengalahkan patriotisme, bahkan nasionalisme dijadikan sebuah ideologi politik yang cenderung berlawanan dengan kaum muslimin yang mengusung ideologi Islam. Maka dalam konteks inilah yakni nasionalisme dalam pengertian politik dimulainya perdebatan di kalangan intelektual muslim.

Setidaknya, di kalangan intelektual muslim terbagi kepada dua kelompok dalam mensikapi nasionalisme. Yaitu:

*Pertama*, kelompok yang menerima nasionalisme karena gagasan nasionalisme tidak bertentangan dengan Islam. Seperti yang dikemukakan oleh Rifa'at al-Tahtawi seorang intelektual Mesir bahwa gagasan nasionalisme yang menjadikan tanah air sebagai obyek pengorbanan, dan menegaskan bahwa persaudaraan atas dasar kesamaan tanah air, sama halnya dengan persaudaraan atas dasar agama.<sup>96</sup> Muhammad Abduh seorang, seorang reformis Islam, menyatakan bahwa wathan merupakan basis bagi kehidupan politik dan mengembangkan gagasan tentang hak dan kewajiban yang membatasi individu dan tanah airnya. Pandangan-pandangan Abduh tentang nasionalisme Mesir (al-Wathaniyyat) tercermin dalam program Partai Nasional yang didukungnya, di mana partai tersebut tidak memandang para anggotanya dari segi akidah dan aliran (keagamaan).<sup>97</sup>

Nasionalisme dalam pengertian patriotisme juga didukung oleh Hassan al-Banna seorang pendiri Al-Ikhwan al-Muslimun, bahkan ia menyanggah anggapan orang bahwa al-Ikhwan al-Muslimun anti gerakan nasionalisme Mesir. Tegas Hassan al-Banna, bahwa Islam telah menggariskan ketetapan-ketetapan yang tidak dapat dipungkiri, diantaranya adalah bahwa setiap muslim hendak berbuat untuk kebikan negerinya, dan memberikan kebaikan sebanyak mungkin untuk bangsa yang hidup di dalamnya. Kaum muslimin adalah orang-orang yang paling kuat untuk memberikan

yang terbaik untuk negeri dan bangsanya. Dalam memperkuat pendapatnya, Hassan al-Banna merujuk kepada tuntutan zakat yang harus memprioritaskan penyebaran zakat kepada mustahik yang terdekat atau se-wilayah. Juga merujuk kepada sikap Nabi Saw yang cinta kepada tanah kelahirannya Makkah, walaupun beliau lebih nyaman tinggal di Madinah.<sup>98</sup>

*Kedua*, kelompok yang menolak nasionalisme. Menurut kelompok ini nasionalisme sebagai sebuah ideologi yang didasari oleh rasa kebangsaan yang terikat oleh waktu dan tempat apabila dikaitkan dengan prinsip-prinsip Islam yang universal dan tidak terikat oleh ikatan kebangsaan menjadi hal yang kontradiktif. Karena dalam Islam sama sekali tidak membeda-bedakan para pengikutnya kecuali atas kriteria ketaqwaan. Dan Nasionalisme cenderung mengajak kepada ashabiyyah jahiliyyah (fanatik kesukuan) yang bertentangan dengan ajaran Islam. Termasuk dalam kelompok ini adalah al-Maududi, Nawwab Safawi dan Sayyid Qutb salah seorang tokoh radikal pergerakan al-Ikhwanul Muslimun di Mesir.<sup>99</sup> Menurut Maududi, bahwa nasionalisme akan menjadi ancaman langsung terhadap norma-norma loyalitas dan tingkah-laku kaum muslimin dan kontradiktif dengan ajaran-ajaran universal Islam. Dan Bagi Maududi, seluruh sistem konseptual nasionalisme merupakan sebuah pendekatan irasional yang merusak ikatan-ikatan kuat antar umat manusia, dengan nasionalisme telah membagi manusia ke dalam kelompok-kelompok ras dan membangun batasan-batasan teritorial yang palsu. Sebaliknya, Islam melihat seluruh planet Bumi sebagai tempat bagi seluruh umat manusia dan ajaran Islam mengajarkan persaudaraan antar manusia. Oleh karena itulah, lanjut Maududi, Nabi memerangi fanatisme kebangsaan untuk menghilangkan dampak-dampak buruknya.<sup>100</sup> Senada dengan Maududi, Sayyid Qutb berpendirian, bahwa nasionalisme merupakan bentuk penyimpangan dari tatanan kesucian Islam. Qutb mengatakan, kalaulah Nabi memang berkeinginan untuk mendasarkan ajarannya di atas nasionalisme Arab, maka niscaya beliau akan lebih mudah

menyatukan orang-orang Arab dengan dasar ikatan yang bersipat duniawi semacam itu. Akan tetapi, Allah memerintah Nabi Saw untuk mengikuti sebuah jalan lain yakni menyeru manusia di atas tauhid. Dengan demikian, Tuhan telah menetapkan nasionalisme bukanlah sebuah sarana yang layak untuk mengimplementasikan hukum-hukum abadi-Nya. Dalam kesempatan lain, Qutb mengakui sebuah gerakan nasionalisme Arab pada saat itu akan membebaskan masyarakat dari tirani Bizantium dan Persia, hanya saja dengan nasionalisme akan melahirkan tirani baru yakni tirani Arab.<sup>101</sup>

Semaraknya Respons terhadap konsep nasionalisme di negeri-negeri muslim seperti Turki, Mesir, Afghanistan, Aljazair dan Maroko juga terjadi di Indonesia. Pengaruh paham kebangsaan (nasionalisme) di Indonesia berawal dari pengaruh pendidikan Barat yang diterima pelajar Indonesia baik di dalam negeri atau di luar negeri (Belanda) dan pengaruh gerakan nasionalisme di negara-negara Asia seperti di India, Turki, dan Cina yang sebagian besar merupakan negara yang senasib dengan bangsa Indonesia. Dan ternyata pemahaman nasionalisme di Indonesia tidaklah seragam antara kalangan nasionalis dan kalangan Islam.

Pada mulanya kalangan Islam yang diwakili SI mengkritik keras pemahaman kalangan nasionalis seperti Soekarno, Iskak dan Soetomo, yang seakan-akan Islam bertentangan dengan pemikiran nasionalisme. Bahkan, di kalangan Nasionalis ada yang mengkritik ajaran Islam yang dianggapnya terlalu ke arab-araban dan merendahkan derajat wanita seperti bolehnya poligami. Sehingga mendorong Tjokroaminoto, Agus Salam dan tokoh-tokoh SI lainnya untuk menepis propaganda mereka dan menjelaskan bagaimana konsepsi Islam yang sebenarnya mengenai nasionalisme. Yang intinya mereka menolak nasionalisme yang mendorong kepada penghambaan manusia kepada berhala "tanah air" dan sikap fanatisme buta sehingga merendahkan bangsa-bangsa lain. Polemik tersebut berlangsung pada tahun 1930-an.<sup>102</sup>

Sebenarnya, kalangan nasionalis seperti Soekarno setelah

mengalami perdebatan panjang dengan kalangan SI ada pergeseran pandangannya tentang makna nasionalisme. Pada awalnya, ia menyetujui pengertian nasionalisme yang dikemukakan ilmuan Barat seperti Renan dan Otto Baouer yaitu persatuan sekelompok orang yang didasarkan oleh persamaan tempat dan cita-cita. dan akhirnya pada pidato lahirnya Pancasila, ia menyimpulkan bahwa nasionalisme tidak hanya sebatas persatuan karena persamaan tempat dan cita-cita sebagaimana yang dikemukakan oleh para ilmuan Barat seperti Renan dan Otto Bauer. Ia menambahkan dengan unsur Patriotisme. Soekarno mengatakan:

Keinginan untuk bersatu, persamaan nasib, dan patriotisme kemudian bersatu dan melahirkan rasa nasionalistis. Rasa nasionalistis itu menimbulkan suatu kepercayaan akan diri, rasa yang mana perlu sekali untuk mempertahankan diri di dalam perjuangan menempuh keadaan yang mau mengalahkan.<sup>103</sup>

Dan dalam kesempatan lain, Soekarno secara kritis megkeritik nasionalisme yang berkembang di Barat. Dalam pandangan soekarno, konsep nasionalisme tidaklah sama antara yang berkembang di Barat dengan nasionalisme di Timur. Soekarno berpendapat bahwa nasionalisme Barat mengandung hal-hal yang negatif, seperti individualisme, demokrasi liberal, kapitalisme, fasisme dan chauvinistis yang serang menyerang, maka nasionalisme Timur, menurut Soekarno, demokrasi timur memiliki prinsip-prinsip yang sangat berbeda, bahkan berlawanan dengan nasionalisme Barat. Nasionalisme timur menurutnya, nasionalisme yang menerima rasa hidupnya sebagai wahyu, rasa bakti, cinta kepada perdamaian, cinta pada bangsa-bangsa lain, sadar sebagai bagian dari penduduk dunia dan nasionalisme yang menjungjung-tinggi rasa kemanusiaan.<sup>104</sup>

Dalam mengembagkan gagasan nasionalisme agar otentik dengan budaya Indonesia, ia berusaha unruk mensintesis suatu budaya nasional yang akan menghimpun seluruh bangsa tanpa memperdulikan keyakinan agama atau asosiasi etnis. Dan untuk membangkitkan perasaan dan semangat patriotisme rakyat

Soekarno dalam pidato-pidatonya menyebut kekayaan dan keindahan-keindahan “*Ibu Indonesia*” yang melahirkan pahlawan-pahlawan seperti *Gajah Mada* dan ia manyanjung keagungan kerajaan *Sriwijaya* dan *Majapahit* dan menganggapnya telah membentuk sebuah bangsa Indonesia dengan kultur Indonesia yang khas.<sup>105</sup> Bahkan, untuk meyakinkan bahwa nasionalisme tidak bertentangan dengan Islam ia memberikan tentang nasionalisme Islam itu sendiri. Ia berkata:

Di mana-mana orang Islam bertempat, bagaimana pun juga jauh-nya dari negeri tempat kelahirannya, di dalam negeri yang baru itu, ia menjadi satu bahagian dari pada rakyat Islam, dari pada persatuan Islam. Di mana-mana, di situlah ia harus mencentai dan bekerja untuk keperluan negeri itu dan rakyatnya. Inilah nasionalisme Islam.<sup>106</sup>

Walaupun Soekarno berusaha memberikan makna nasionalisme yang otentik dengan karakter budaya Timur (Indonesia) dan Islam yang dikenal dengan “Nasionalisme Indonesia”. Akan tetapi, tetap saja Paham seperti ini dirasakan oleh para tokoh Persis membahayakan karena bertentangan dengan ajaran Islam.

Sebagaimana polemik tentang relasi agama dan negara terjadi antara tokoh-tokoh Persis dengan Soekarno dalam masalah nasionalisme pun, para tokoh persis berpolemik dengan Soekarno. Karena bagaimana pun, Soekarno yang dianggap oleh Persis berhaluan sekuler (netral agama), yang menolak agama (Islam) dijadikan dasar negara maka otomatis nasionalisme yang digagas Soekarno adalah nasionalis-sekuler (netral agama). Dan puncaknya, ketika Soekarno besiskukuh mempertahankan Pancasila sebagai dasar negara bukan berdasarkan agama (Islam) karena bagi Soekarno dalam negara yang menganut nasionalisme harus netral dari agama.

Respons Persis terhadap ide nasionalisme pertama kali dilontarkan pada tahun 1930-an yang dikemukakan melalui dua orang tokohnya, Hassan dan Natsir. Pendapat ini disebar dengan luas oleh media yang diterbitkan oleh organisasi ini seperti majalah *Pembela Islam* dan sebuah buku karangan Hassan yang berjudul

"*Islam dan Kebangsaan*". Kemudian respons kedua dipertegas oleh Isa Anshary pada tahun 1950-an dalam karyanya "Islam dan Nasionalisme" dan artikel-artikel-nya yang dimuat dalam majalah "Aliran Islam" dan "Daulah Islamiyyah" dan terakhir dalam pidatonya di Majelis Konstituente pada tahun 1956.

Hassan yang bertindak sebagai guru dari pada sebagai pemimpin organisasi, berpendapat pada dasarnya tidak ada larangan dalam Islam maupun undang-undang manusia yang melarang seseorang mencintai tanah airnya karena yang demikian itu merupakan tabi'at manusia. Hassan berkata:

"Tidak ada undang-undang manusia dan tidak terdapat di hukum-hukum agama, larangan atas seseorang pada menyintai bangsanya dan tanah airnya, malah tidak dilarang ia cinta kepada kerbau dan sapinya, kambing dan anjingnya, arnab dan kucingnya, ayam dan bebeknya, bahkan boleh ia cinta kepada musuhnya."<sup>107</sup>

Selanjutnya menurut Hassan, janganlah seseorang membawa dalil-dali agama untuk menjadikan cinta tanah air sebagai bagian dari anjuran agama seperti pernyataan "*Hubbu al-Wathan mi al-Imaan*". Padahal, tegas Hassan, pernyataan tersebut bukanlah hadis yang bersumber dari Nabi saw.<sup>108</sup>

Adapun Hassan mengkritik nasionalisme yaitu nasionalisme dalam pengertian sempit dan berlebihan yang berorientasikan fanatik kebangsaan dan nasionalisme yang menyampingkan faktor agama. Hassan memandang sikap ini sebagai penyempitan langkah mempersatukan bangsa Indonesia karena pada hakekatnya menjurus pada benci agama. Ia menerima sikap netral agama jika diartikan sebagai suatu sikap memberi kesempatan orang mengemukakan pendapat sesuai dengan keyakinan agama masing-masing. Hassan menganggap saat itu menunjukkan pergerakan kalangan nasionalis memahami nasionalisme harus terbebas dari unsur hukum-hukum agama, yang nantinya akan melaksanakan hukum-hukum buatan manusia itu sendiri. Sebaliknya pergerakan Islam berusaha mencapai kemerdekaan yang nantinya akan dilaksanakan hukum-

hukum Islam.<sup>109</sup>

Maka dalam pengertian nasionalisme di atas, Hassan menyamakan kebangsaan (nasionalisme) dengan “Ashabiyyah”, yaitu rasa persatuan suku yang sangat mengikat (bisa pula fanatik) sebelum persatuan Arab di bawah Nabi, dan terutamanya diterapkan masa jahiliyyah. Masa ini identik dengan masa kebodohan dan kekacauan. Mengutip dua buah hadis tentang ‘ashabiyyah, yaitu dari Abu Dawud dan Muslim yang berbunyi:

عن جبير بن مطعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية (رواه أبو داود)

“Dari Jubair bin Muth’im bahwasanya Rasul Saw bersabda: Bukan termasuk golongan kami orang yang menyeru kepada ashabiyyah, bukan termasuk golongan kami orang yang berperang atas dasar ashabiyyah dan bukan golongan kami orang yang mati karena membela ashabiyyah” (HR. Abu Dawud).<sup>110</sup>

عن أبي موسى الأشعري أن رجلا أعرابيا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله الرجل يقاتل للمغنم والرجل يقاتل ليذكر والرجل يقاتل ليرى مكانه فمن في سبيل الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قاتل لتكون كلمة الله أعلی فهو في سبيل الله (رواه مسلم)

“Dari Abu Musa, bahwasanya Seorang Baduwi datang kepada Rasulullah ia bertanya: “Ya Rasulullah bagaimana yang berperang karena keberaniannya, berperang karena mempertahankan diri dan berperang karena riya. Manakah yang termasuk di jalan Allah? Rasulullah menjawab: “Barang siapa yang berperang untuk menjunjung tinggi Kalimah Allah maka ia di jalan Allah.” (HR. Muslim) <sup>111</sup>

Hassan mengemukakan pendapat bahwa mendirikan perkumpulan kebangsaan, mengajak orang kepada kebangsaan, menolong partai kebangsaan itu, dilarang oleh agama Islam.<sup>112</sup>

Dengan dasar pemikiran di atas, dan melihat realitas orang Islam di Indonesia saat itu, karena kebangsaan, menjadi terpisah dengan umat Islam di negara lain, sedangkan menurut al-Qur'an semua muslimin adalah bersaudara maka Hassan menilai pergerakan faham kebangsaan saat itu telah keluar dari Islam, karena sudah tentu azas kebangsaan itu bertentangan dengan Islam, maka orang yang keluar dari partai Islam dipandang keluar dari Islam Hassan selanjutnya berpandangan, sudah tentu partai yang berdasarkan nasionalis tidak akan menjalankan hukum-hukum Islam, karena partai itu harus netral dari agama, yaitu tidak boleh menjadikan suatu agama tertentu dijadikan dasar bagi negara.<sup>113</sup>

Hassan berpendirian Orang yang mengambil asas dan hukum lain dari Islam di pandang bukan Islam, ia mengatakan:

Islam menyuruh kita bersatu secara Islam dan dengan asas Islam. Islam mewajibkan kita merdeka, bukan lantaran senang atau susah, tetapi untuk menjalankan perintah-perintah Islam dengan sempurna di sekalian perkara, dunia dan akherat.

Islam tidak mengaku ummatnya akan seseotrang yang berasas kebangsaan, menolong partai kebangsaan, mengajak orang kepada partai kebangsaan, marah karena kebangsaan, tetapi Islam perintah ummatnya (bukan umat Islam) supaya mengejar kemetdekaan dan megerjakan apa-apa yang berhubungan dengan itu, semata-mata karena Islam dan atas nama Islam.<sup>114</sup>

Kemudian Hassan dalam "*Islam dan kebangsaan*" merumuskan beberapa sikap nasionalisme yang tidak bertentangan dan yang bertentangan dengan Islam. Sikap-sikap nasionalisme yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam antara lain seorang muslim berusaha (a) ikut aktif memajukan dalam bidang pendidikan (b) maju dalam bidang ekonomi (c) Memajukan kemakmuran dan kesejahteraan kaum muslimin, dan (e) kaum muslimin mau meningkatkan derajat mereka, sekurang-kurangnya tidak di bawah



derajat negeri-negeri lain dan yang terpenting mau melaksanakan hukum-hukum yang tertera dalam al-Qur'an dan Sunnah.<sup>15</sup>

Adapun nasionalisme yang menyimpang menurut Hassan adalah; Pertama, menjalankan hukum-hukum yang bukan dari Allah dan Rasul-Nya, Kedua, memandang muslim di luar negaranya sebagai orang asing atau bukan saudara. Ketiga, Memutuskan hubungan dengan negeri-negeri Islam lainnya dengan alasan bukan sebangsa dan setanah air, padahal dalam Islam semua kaum muslimin bersaudara dan mesti bersatu.<sup>16</sup>

Selanjutnya pemimpin Persis yang aktif merespons ide nasionalisme adalah Muhammad Natsir. Sebagaimana Hassan gurunya, Natsir berpendapat bahwa cinta tanah air merupakan thabi'at setiap orang, tapi hendaklah cinta tanah air dihubungkan dengan niat mencari ridha Allah bukan karena *ta'assub* (fanatisme). Oleh karena itulah, menurut Natsir perbedaan antara kalangan Islam dan kalangan nasionalis yang netral agama (sekuler) terletak pada soal implementasi kebangsaannya. yaitu tercermin pada niat (motivasi), amal (perbuatan) dan syi'ar (slogan, simbol).<sup>17</sup>

Tentang syi'ar Natsir menyebut perbedaan cara memberi hormat antara kedua golongan tadi dan dalam memperingati orang mati. Dalam hal niat dan amal, golongan nasionalis-sekuler tidak peduli akan penyebaran agama lain dalam kalangan umat, padahal seorang muslim hendaklah mempertahankan dan menyebarkan agamanya. Natsir berkata:

Secara tegasnya, pergerakan yang berdasar kebangsaan tidak akan mengambil pusing, apakah penduduk muslimin Indonesia yang banyaknya kurang lebih 85 % dari penduduk yang ada, menjadi murtad, bertukar agama, Kristen boleh, Thesofi bagus, Budha masa bodoh.<sup>18</sup>

Dalam kesempatan lain, Natsir mengutip ayat al-Qur'an 49:

13:

يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ  
لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝

*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal (al-Hujurat/49:13)*

Dan dengan analisa berrbagai teori tentang pembentukan bangsa, ia sampai berkesimpulan bahwa bangsa mempunyai dua sifat yang berhubungan sesamanya:

1. Tetap ada satu ikatan yang mempersatukan manusia yang tidak bisa diputuskan dan diuraikan oleh kekuatan wet, undang-undang atau senjata....
2. Tidak ada kekuatan paksaan yang bisa menggabungkan dua ikatan yang berlainan sifat akan dijadikan satu.<sup>119</sup>

Natsir berpendapat bahwa kebangsaan sebagai dasar pembentukan bangsa “kabur pengertiannya” juga tidak memenuhi syarat apa yang dikehendaki Islam., bahkan katanya, wajib untuk mengambil ikatan mana saja dengan nama apapun juga untuk membangun umat dan masyarakat kalau ternyata dengan ikatan itu bisa menyatukan masyarakat.<sup>120</sup> Selanjutnya menurut Natsir, kalaulah, pemahaman nasionalisme sebagai suatu ikatan dan persatuan karena kesamaan cita-cita sebagaimana yang dikemukakan Renan, maka pergerakan Islam-lah seperti Serikat Islam dan Muhammadiyah yang layak sebagai nasionalis sejati karena mereka telah berhasil mempersatukan masyarakat kalangan bawah yang tersebar luas anggotanya di seluruh tanah air dibandingkan organisasi-organisasi kedaerahan seperti Budhi Utomo, Pasundan,

Jong Sumatranen Bond dan sebagainya. Ia menyatakan:

Pergerakan Islamlah yang dulu membuka jalan medan politik kemerdekaan di tanah ini, yang mula-mula menahan bibit persatuan Indonesia yang menyingkirkan sifat kepulauan dan leprovinsian, yang mula-mula menanamkan persaudaraan dengan kaum yang sama senasib di luar batas Indonesia dengan tali keislaman.<sup>121</sup>

Dengan kata lain, nasionalisme kalangan Islam bukanlah karena dan untuk tanah air semata tapi dikarenakan loyalitas bersama, kesediaan berkorban dan untuk menegakkan hukum-hukum Tuhan. Dengan demikian Natsir menilai nasionalisme dilihat dari segi hubungannya dengan Islam itu sendiri, kalaulah nasionalisme itu ujung-ujungnya anti hukum-hukum yang bersumber dari agama (Islam) maka cita-cita nasionalisme tersebut bertentangan dengan ajaran Islam. Oleh karena itulah, Natsir ketika memproyeksikan perkembangan Indonesia di masa depan, Natsir melontar pertanyaan, apakah setelah Indonesia merdeka tujuan golongan Islam sama dengan tujuan orang nasionalis-sekuler. Katanya:

Tujuan kaum muslimin mencari kemerdekaan untuk kemerdekaan Islam, supaya berlaku peraturan dan susunan Islam, untuk keselamatan dan ketutamaan umat Islam khususnya dan segala makhluk Allah umumnya.

Adakah ini juga tujuan dan cita-cita mereka itu? Mereka yang dari sekarang sudah menyatakan “netral” kepada agama, yang dari sekarang sudah meremehkan tak mau campur dalam segala urusan yang berbau Islam.<sup>122</sup>

Dengan dasar pemikiran tersebut, Natsir menyerukan kepada seluruh umat Islam agar memilih pemimpin yang benar-benar dari kalangan Islam yang memperjuangkan aspirasi Islam dan umat Islam.

Proyeksi Natsir di atas ternyata terbukti setelah Indonesia merdeka dan menyatakan sebagai negara demokrasi golongan nasionalis yang dipelopori oleh Soekarno dan Partai PNI menjadikan nasionalisme sebagai idologi politik mereka dengan memepertahankan Pancasila sebagai dasar negara. Bahkan Soekarno

merasa tidak puas dengan Pancasila ia merumuskan agar tiga aliran politik besar di Indonesia yakni Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme bersatu dengan konsepnya “NASAKOM:”. Karena bagi Soekarno, yang penting “Persatuan dan Kesatuan” rakyat Indonesia di atas segalanya.<sup>123</sup>

Tetap saja bagi kalangan Islam apa yang dirumuskan oleh Soekarno dan Kalangan nasionalis adalah suatu konsepsi politik yang tidak sesuai dengan cita-cita Islam. bahkan isunya pun sudah berkembang kepada sekulerisme. Karena bagaimana pun dalam suasana demokrasi liberal yang ditandai dengan perdebatan ideologi maka bagi kalangan Islam merupakan kesempatan untuk memperjuangkan cita-cita politik mereka yakni Islam sebagai dasar negara. Dan puncaknya perdebatan tentang Islam dan nasionalisme terulang lagi ketika menjelang Pemilu 1955 dan tahun 1957 dalam perdebatan dasar negara di Majelis Konstituante. Kalangan Islam seperti Masyumi mengkampanyekan bahayanya pemikiran nasionalisme-sekuler dan lemahnya Pancasila sebagai dasar negara.<sup>124</sup>

Isa Anshary pemimpin Persis saat itu yang kebetulan sebagai anggota Konstituante dari fraksi Masyumi. Dalam “*Islam dan Nasionalisme*” Isa Anshary menjabarkan bagaimamana pedoman Islam dalam masalah kenegaraan dan memperbandingkan antara ideologi Islam dengan nasionalisme. Dalam awal pembahasannya, ia mengutip al-Qur’an surat al-An’am ayat 153, 161 dan 162:

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

“Dan bahwa (yang Kami perintahkan) ini adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutlah dia; dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai-beraikan kamu dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu bertaqwa. (al-An’am/6:153)

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَيِّمًا مِثْلَ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا  
وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ  
رَبِّ الْعَالَمِينَ.

*Katakanlah: "Sesungguhnya aku telah ditunjukkan oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus, (yaitu) agama yang benar; agama Ibrahim yang lurus; dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik". Katakanlah: "Sesungguhnya shalatku, ibadatku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam, (al-An'am/6: 161-162)*

Dengan ayat-ayat tersebut ia menyimpulkan bahwa Islam sebagai Dien, peraturan dan tuntutan telah memberikan dasar hidup dan sandaran hidup kepada umat Islam baik untuk perorangan maupun untuk masyarakat agar jalan dan tujuan hidup mereka lurus dan dalam keridhaan ilahi. Maka tegasnya, Islam tidak membenarkan umatnya berjuang dengan memakai dasar atau ideologi yang sifat, jalan dan tujuannya jauh dari keridaan ilahi dan Islam juga melarang umatnya menempuh jalan yang akan mendatangkan perpesahan dan perceraian-beraian. Menurutnya, bagi kaum muslimin ideologi Islam itu merupakan suatu prinsipil dan pandangan hidup.<sup>125</sup>

Mengenai bangsa dan kebangsaan (cinta tanah air), Isa Anshary berpendapat bahwasannya dalam al-Qur'an mengakui adanya pluralistik (keberagaman) dalam kebangsaan, bahasa dan kebudayaan. Oleh karena itulah, Islam bukan saja mengakui adanya kebangsaan Indonesia dan paham kebangsaan Indonesia tapi semua itu harus ditujukan kepada "Lita'arafu" saling mengenal, harga-neghargai, topang-menopang dan bantu membantu bukan untuk saling membanggakan, jatuh-menjatuhkan, sikut-menyikut dan hancur-menghancurkan.<sup>126</sup>

Dalam pandangan Isa Anshary, Nasionalisme yang dibenarkan oleh Islam adalah nasionalisme dipakai sebagai "alat" atau "perkakas"

untuk mendorong rakyatnya memajukan bangsa, mencerdaskan bangsa dan memakmurkan bangsa. Dan sebaliknya, bukan dijadikan sebagai “tujuan” dan “keyakinan hidup” apalagi bertujuan dijadikan “dasar hukum” dan menolak hukum Islam. maka tegasnya, nasionalisme yang demikian tidak diridhai oleh Islam.<sup>127</sup>

Terkait dengan hal di atas, Isa Anshary secara tegas membedakan gerakan kaum nasionalis dengan golongan Islam kepada dua garis besar:

Pertama. Perbedaan langkah, jalan dan haluan. Cara-cara kalangan nasionalis dalam mencapai cita-citanya menyampingkan peran agama dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Melihat dari pernyataan dan sikap politik mereka menolak hukum-Islam, pelajaran agama Islam di sekolah-sekolah umum, menyerang adanya kementerian agama. Dan mereka megartikan demokrasi ala Barat yakni memisahkan agama dari wilayah politik dan negara. Sedangkan golongan Islam dalam menjalankan cita-cita politiknya menempatkan agama sebagai pedoman dan etika dan golongan Islam memahami demokrasi sebagai jalan konstitusional untuk meyuarkan aspirasi Islam dan dalam pelaksanaan demokrasi tidak melanggar prinsip-prinsip Syariat.<sup>128</sup>

Kedua, Perbedaan niat, dasar dan tujuan. Perbedaan yang prinsipil antara golongan nasionalis dan Islam adalah dari segi ideologi. Karena bagaimana pun nasionalisme sebagai ideologi politik tidak sama dengan ideologi Islam dalam merumuskan dasar negara, hukum yang diterapkan dan tujuan dalam bernegara.<sup>129</sup>

Selanjutnya, Isa Anshary menyangkal kesan kalaulah umat Islam anti cinta-tanah air, justeru menurutnya, pejuang-pejuang Islamlah seperti Sultan Babullah di Ternate, Sultan Hasanuddin di Makassar, Maulana Malik Ibrahim Jawa Timur, Pangeran Diponegoro dan Sultan Agung di Jawa Tengah, Syarif Hidayatullah dan Maulana Hasanuddin di Jawa Barat, Imam Bonjol di Mingakabau dan Cik di Tiro di Aceh mereka semua adalah pahlawan-pahlawan nasional dan patriot-patriot Muslimin pada zaman mereka yang berjuang

melepaskan penjajah asing dan membela kaum lemah dan tertindas walaupun mereka belum mengenal istilah nasionalisme dalam pengertian dan semboyan seperti sekarang. Oleh karena itulah, menurutnya gerakan nasionalis atau patriotisme tidaklah dimulai dari kelahiran organisasi “Budhi Utomo” (20 Mei 1908) yang selalu diperingati orang.<sup>130</sup>

Dari beberapa pendapat tokoh Persis di atas, dapat disimpulkan bahwa keberatan mereka terhadap konsep nasionalisme yang berangkat dari kesadaran etnis dan chauvanistik dan nasionalisme yang mengarah kepada sekulerisme atau dalam bahasa mereka “netral agama”. Faham inilah yang dikecam oleh mereka. Karena bagaimana pun, bagi Persis, sebagaimana para reformis Islam lainnya seperti Muhammad Iqbal, Maududi, Sayyid Qutb dan Ali Syari’ati berpendirian bahwa sekulerisme, nasionalisme dan demokrasi suatu konsep yang lahir dari peradaban Barat yang sebenarnya tidak cocok dengan Islam.

Pernyataan-pernyataan para tokoh Persis mengenai sekulerisme dapat ditemukan bersamaan ketika polemik mereka dengan Soekarno mengenai relasi agama dan negara. Misalkan, sejak tahun 1930-an, Muhammad Natsir menolak keras paham sekularisme, walaupun saat itu bahaya sekularisme masih terselubung. Natsir menyindir sekularisme dengan istilah “*netral agama*”. Istilah dan paham ini lebih dipopulerkan lagi ketika beliau mengupas soal dasar negara.

Dalam pidatonya di sidang Konstituante, 12 November 1957, M. Natsir secara panjang lebar mengupas sekularisme. Menurut Natsir, hanya ada dua alternatif untuk meletakkan dasar negara dalam sikap dasarnya (*principle attitude*), yaitu: (1) paham sekularisme (*Ia diniyah*), *tanpa agama, atau* (2) paham agama (*dini*).<sup>131</sup> Selanjutnya, sekularisme dalam pandangan Natsir adalah paham yang memandang kehidupan manusia ini terbagi menjadi dua “kotak”: yaitu kotak dunia dan kotak spiritual; dan agama mestinya hanya berhak mengatur kotak spiritual.<sup>132</sup>

Sebenarnya, sekularisme dalam pengertian politis sebagaimana disebutkan di atas, pada intinya ingin memisahkan antara agama dan negara, berarti agama tidak mempunyai kaitan dengan urusan negara. Masing-masing berjalan sesuai dengan tempatnya, yaitu agama untuk urusan spiritual dan negara untuk kepentingan dunia temporal. Keyakinan semacam ini kalau berlaku di negara Barat, bisa dipahami, karena sejak awal perjalanan hidup mereka sudah tidak mengikutsertakan agama di dalam urusan negara. Hal ini membawa implikasi lebih lanjut dalam urusan negara atau kehidupan duniawi sepenuhnya diserahkan kepada nalar manusia.

Menurut Natsir, paham sekuler yang secara politis ingin memisahkan antara agama dan negara, dipandang sebagai hal yang bertentangan dengan agama. Beliau mengatakan:

“Agama Islam, berbeda dengan agama lain, mempunyai beberapa aturan yang berkenaan dengan hukum-hukum kenegaraan dan pidana (uqubat), dan beberapa peraturan yang berhubungan dengan muamalah. Semuanya itu merupakan bagian –bagian yang tak dapat dipisahkan dari agama Islam itu sendiri.”<sup>133</sup>

Senada dengan Natsir, Isa Anshary memandang paham sekuler sebagai mazhab pemikiran serba dunia tidak cocok dengan Islam karena menyampingkan peran Islam dalam negara dan masyarakat dan terlalu mentuhankan rasio manusia. Isa mengatakan:

Kultur imprealisme Barat telah mewariskan semacam “mazhab pikiran” yang amat menyesatkan alam islami, ialah suatu pandangan hidup “serba dunia”, sekulerisme atau la Diniyah! Fahan sekulerisme membawa ajaran, Islam tidak perlu dibawa-bawa mengatur masyarakat; agama adalah soal pribadi dan ukhrawi; persoalan dunia dan negara, persoalan masyarakat dan kehidupan manusia seluruhnya terserah kepada fikiran, otak dan rasio manusia.<sup>134</sup>

Bagi Mohammad Isa Ansary, pemikiran politik sekuler ini merupakan warisan “*cultural imperialism*” yang dibawa oleh agen imperialis, yaitu kelompok aliran “kafir” (yang menolak kebenaran dan kenyataan agama), “aliran netral” yaitu kelompok



paham nasionalisme (yang tidak memedulikan agama), dan “aliran munafik” (yang lebih berbahaya daripada aliran kafir).<sup>135</sup>

Isa Anshary melihat sekulerisasi di dunia Islam, seperti sekulerisasi di Turki merupakan suatu malapetaka bagi peradaban Islam. hal tersebut selain karena faktor pengaruh imperialisme Barat di dunia Islam juga adanya kesalahan dari kaum muslimin sendiri. Tegasnya, kalau ada di kalangan Islam yang menyatakan dari mulutnya: “Saya tidak akan mencampuri politik (negara)” nyatalah ia tidak memahami atau bodoh tentang Islam itu sendiri. Padahal, Islam telah mengatur undang-undang peperangan, perdamaian dan perjanjian serta aturan-aturan yang bersipat kemasyarakatan. Bagi Isa Anshary, sekulerisme di dunia Islam merupakan a-historis, berlawanan dengan hakikat Islam, perjuangan para nabi dan sahabat-sahabat Nabi saw. Di antara dasar argumentasi beliau adalah dalam al-Qur’an Surat Bani Israil ayat 80:

وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِيْ مَخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِّيْ  
مِنْ لَّدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا.

*Dan katakanlah: "Ya Tuhan-ku, masukkanlah aku secara masuk yang benar dan keluarkanlah (pula) aku secara keluar yang benar dan berikanlah kepadaku dari sisi Engkau kekuasaan yang menolong. (al-Isra'/17:80)*

Ayat di atas menurutnya, menunjukkan dengan tegas lapangan hidup kaum muslimin, filsafat hidup mereka yang selalu di do'a harapannya kepada Allah SWT:

“Tuhanku! Masukkanlah aku (menjadi hambamu) dengan sebaik-baiknya masuk; sesudah itu, keluarkanlah aku (kemasyarakat ramai) dengan sebaik-baiknya keluar. Beri apalah kiranya aku kekuatan langsung dari pada Engkau, untuk menolong aku dalam perjuangan”.<sup>136</sup>

Sementara itu, Abdurrahman salah seorang pimpinan Persis, sangat yakin bahwa seluruh aspek kehidupan setiap muslim adalah ibadah. Karena itu urusan sosial, ekonomi dan politik diatur oleh

agama. Karena Islam adalah *al-Dien* yang pengertiannya meliputi agama, kebudayaan dan peradaban dan tujuannya adalah kebahagiaan dan keberuntungan di kehidupan dunia dan akhirat.<sup>137</sup>

Mengenai sekulerisme, Abdurrahman berpendapat, sekulerisme sebagai produk kebudayaan Barat merupakan tahapan awal menuju tahap materialisme dan puncaknya komunisme. Walaupun peradaban merupakan anak cucu Islam juga karena adanya pengaruh dari Islam. tapi merupakan anak yang khianat karena perjalanan hidupnya tidak sesuai dengan perjalanan hidup Islam.<sup>138</sup> Ia berpendapat sekulerisme merupakan racun yang berbahaya bagi umat Islam:

“Semenjak Renaissance (kebangkitan ilmu pengetahuan dalam abad 14-15-16 Masehi), maka peradaban Barat itu melalui 3 tahap, yaitu tahap sekulerisme, tahap materialisme, dan tahap komunisme. Dan darah hidup yang mengalir di dalam tubuh kebudayaan materialisme ini adalah penolakan terhadap hukum Tuhan dan hidup kejiwaan. Teranglah bahwa darah yang demikian itu bila disuntikan ke dalam tubuh Islam akan menjadi racun, bukan obat”<sup>139</sup>

Lebih lanjut, Abdurrahman membagi sekulerisme kepada dua katagori: Pertama, sekulerisme yang mengakui adanya kepercayaan kepada Tuhan dan agama, tetapi memisahkan urusan duniawi dari agama inilah yang menjadi pemikiran demokrasi Barat. Kedua, Sekulerisme yang tidak membenarkan adanya kepercayaan kepada Tuhan dan agama sama sekali, yang mengakibatkan pandangan hidupnya mutlak materialistis. Inilah yang diterapkan oleh ideologi komunis di Uni Soviet dan pembebek-pembebeknya pula.<sup>140</sup>

Pembagian tersebut sama halnya dengan pendapat Amien Rais, di mana ia membedakan antara sekulerisme moderat (*al-almaniyah*) dan sekulerisme ekstrim (*la-diniyah*). Sekulerisme katagori pertama masih mengakui pentingnya agama sekalipun hanya pada urusan-urusan privat. Adapun terhadap persoalan-persoalan di luar privat, agama dikucilkan. Sementara itu, sekulerisme katagori kedua tidak mengakui agama sama sekali (Atheis). Agama dianggap sesuatu

masa lalu (something of the past) sehingga tidak perlu lagi menjadi rujukan bagi pembangunan kehidupan modern.<sup>141</sup>

### **E. Komunisme dan Sosialisme**

Semangat untuk mengisi kemerdekaan bukan saja didominasi oleh kalangan Islam dan nasionalis. Namum, golongan yang berideologi komunis dan sosialis pun ikut ramai memperjuangkan cita-cita politik mereka dalam kehidupan politik dan kenegaraan.

Komunisme dan sosialisme lahir sebagai anti-tesa terhadap kapitalisme dengan tujuan memperjuangkan masyarakat sosialis, yaitu suatu masyarakat kolektif di mana alat-alat produksi dimiliki bersama, pembagian dari penghasilan pun didistribusikan dengan adil. Dengan demikian tidak ada kelas dan nafsu untuk mendapatkan keuntungan perorangan atau kelompok tertentu seperti yang ada dalam sistem kapitalis.<sup>142</sup>

Paham komunis merupakan suatu paham yang sangat tua, sejak ratusan tahun yang lalu. Menurut Aristoteles, Komunisme pertama kali diajukan oleh Phaleas dari Chalcedon dan Hippodamus dari Miletus. Dan ide komunisme dalam bentuk sistematis pertama kali disusun dalam buku "*republik*" karangan Plato. Dalam buku tersebut komunisme dimaksudkan setidaknya kelas pemimpin dan juga mencirikan masyarakat.<sup>143</sup>

Menurut Lorens Bagus, istilah komunisme berasal dari bahasa latin "*communis*" yang berarti umum, sama, publik dan universal. Komunisme mempunyai makna suatu struktur sosial di mana semuanya diurus bersama.<sup>144</sup> Senada dengan rumusan tersebut, Lenin seorang ideolog komunis modern mengemukakan bahwa kata komunis berasal dari kata latin. Komunisme adalah sebuah kata yang menunjukkan arti untuk kata "bersama". Dari pengertian ini Lenin mengemukakan bahwa masyarakat komunis adalah suatu tatanan kemasyarakatan yang di dalamnya semua benda, tanah, pabrik dimiliki bersama dan semua orang bekerja sama.

Dalam Encyclopedia Britanica disebutkan bahwa komunisme

adalah suatu istilah yang digunakan untuk menunjukkan sistem organisasi kemasyarakatan yang didasarkan kepada kepemilikan atau suatu pembagian pendapatan dan kekayaan yang merata.<sup>145</sup>

Dari beberapa rumusan komunisme di atas menunjukkan bahwa tujuan dari paham komunis adalah persamaan dalam hal material tidak diperbolehkan adanya milik perorangan. Segala sesuatu harus menjadi milik bersama dan pekerjaan pun harus dilakukan bersama dengan prinsip samarata dan sama rasa.

Selain istilah komunisme, dalam perkembangan selanjutnya muncul pula istilah sosialisme. Istilah sosialisme ini sering muncul bersama-sama dengan komunisme, sehingga sering kali mengaburkan pemahaman kita. Hal tersebut melihat adanya persamaan dalam segi “kehidupan bersama” dalam segala hal. Sosialisme sebagaimana komunisme berasal dari bahasa latin “*socius*” yang artinya teman atau persahabatan sebagai lawan dari paham individualisme. Maka sosialisme merupakan suatu paham yang mengutamakan persehabatan atau pertemanan.<sup>146</sup>

Adapun secara istilah (terminologi) sosialisme didefinisikan sebagai suatu paham yang menghendaki adanya kebahagiaan di antara semua manusia. Paham ini menghendaki terwujudnya suatu masyarakat yang di dalamnya terdapat keadilan. Tidak ada penindasan dan penghisapan oleh suatu manusia terhadap manusia lain, serta terwujudnya kemakmuran yang merata bagi seluruh anggota masyarakat itu.<sup>147</sup> Defenisi lain dijelaskan bahwa sosialiosme sebagai ajaran atau paham kenegaraan dan ekonomi yang berusaha supaya harta benda, induetri dan perusahaan menjadi milik Negara.<sup>148</sup>

Kata sosialis dan sosialisme muncul di Inggris dan Perancis setelah tahun 1825. Pada mulanya sebutan itu diterapkan kepada ajaran pengarang tertentu yang sedang mengupayakan transformasi landasan ekonomi dan moral masyarakat secara menyeluruh dengan mengganti pengawasan dan kekuatan sosial dalam pergaulan hidup dan pekerjaan. Di Inggris kata sosialis nampaknya digunakan untuk

menyebut pengikut Robert Owen dan di Perancis mengacu kepada pengikut Saint Simon. Di Inggris para pengikut Owen secara resmi memakai kata sosialis pada tahun 1841. Sedangkan kata sosialisme sebagai lawan (antitesis) dari individualisme dipopulerkan oleh pengarang Perancis P. Leroux dan J. Reynaud dalam *encycopedie Nouvelle* dan tulisan-tulisan lainnya. Kemudian pada tahun 1840 kata sosialis digunakan secara bebas untuk menggambarkan dan mengacu kepada pemikiran Saint Simon, Charles Fourier, Robert Owen dan lain-lain. Mereka menyerang adanya sistem persaingan perdagangan. kemudian mereka mengajukan cara hidup baru yang didasarkan pada pengawasan kolektif. Marx mengategorikan sosialisme mereka sebagai sosialisme utopia yang berlawanan dengan sosialisme ilmiah. Adapun yang dimaksud sosialisme ilmiah adalah sosialisme yang didasarkan kepada pandangan materialis mengenai sejarah yang dipelopori oleh Karl Marx dan Friedich Engels.<sup>149</sup>

Dengan munculnya istilah sosialisme ini, maka pada tahun 1848 istilah komunisme mempunyai makna baru karena istilah tersebut disamakan dengan istilah sosialisme yang dianjurkan oleh Karl Marx dan Friedich Engels dalam *Manifesto Komunisnya* yang mahsyur itu. Dengan kata lain istilah komunisme dipakai untuk sosialisme yang berdasarkan ajaran Karl Marx dan Friedich Engels. Sedangkan sosialisme yang diajarkan oleh tokoh lain tidak dapat disebut komunisme.<sup>150</sup>

Dalam kata pengantar pada *Manifesto Komunis* edisi bahasa Inggris tahun 1888, Friedich Engels juga menjelaskan hubungan sosialisme dan komunisme. Menurut Engels sosialisme yang berkembang pada tahun 1847 adalah gerakan kelas menengah (*borjuis*), sedangkan komunisme adalah gerakan kelas pekerja. Di Eropa daratan, sosialisme setidaknya dihargai, namun komunisme sangat ditentang. Sejak semula, kata Engels, kita menekankan bahwa persamaan (*emancipations*) kaum pekerja harus merupakan gerakan kelas pekerja sendiri. Oleh karena itu kita jangan ragu-

ragu dalam mengambil nama dari kedua nama tadi (sosialisme dan komunisme). Berkenaan dengan itu maka manifesto yang dicetuskan tidak dinamakan Manifesto Sosialis (tetapi Manifesto Komunis).<sup>151</sup>

Dalam menjelaskan hubungan sosialisme dengan komunisme, mungkin penjelasan HOS Tjokroaminoto akan memberi pengertian yang lebih terang. Tjokroaminoto mengemukakan bahwa menurut pendapat umum, “komunisme” adalah suatu “nama penghimpun”, sedangkan “sosialisme” merupakan “nama macam”. Jadi sosialisme adalah bagian dari komunisme dan merupakan bagian terpenting.<sup>152</sup>

Perkembangan selanjutnya paham komunis yang berkembang dan diterapkan oleh partai-partai politik komunis di negara-negara Asia seperti China, Vietnam, Filipina dan Indonesia adalah paham komunis yang diambil dari teori-teori Marx dan Lenin seorang penganut dan penafsir teori-teori Marx yang kemudian dikenal dengan marxisme dan Leninisme yang bertujuan membangun masyarakat yang bukan saja mengandung unsur-unsur komunisme kuno, tetapi juga masyarakat yang didasarkan kepada paham materialisme. Dengan demikian maka lahirlah istilah marxisme sebagai paham yang berasal dari historis-materialisme Karl Marx.<sup>153</sup>

Perlu diketahui bahwa marxisme yang didasarkan pada konsep historis-materialisme yang dikembangkan Karl Marx menurut Mohammad Hatta harus dibedakan kepada tiga segi. Pertama; historis-materialisme sebagai suatu teori atau metode ilmiah untuk menganalisa kemajuan masyarakat di bawah pengaruh kenyataan-kenyataan (materi-materi) ekonomi. Dalam konteks ini posisi Karl Marx sebagai ilmuwan sosial dan ekonomi. Kedua; historis-materialisme sebagai ajaran politik atau ideologi. Dalam konteks ini Marx sebagai ideolog yang memiliki cita-cita membangun masyarakat komunis yaitu masyarakat tanpa kelas maka untuk kearah sana harus ada perjuangan yang revolusioner dari kaum buruh atau proletar. Ketiga; historis-materialisme menjadi suatu pandangan hidup, yang kekuatan dan kepastian pendiriannya sama

dengan agama. Mereka percaya bahwa sosilaisme itu pasti akan datang dan menang sebagai hasil dari perjalanan sejarah dan proses historika. Dalam konteks inilah Marx menganggap penghalang-penghalang pemikirannya harus dimusnahkan seperti kekuatan agama yang menurutnya sebagai candu yang meninabobokan kaum buruh, bahkan dikalangan marxisme menganggap agama sebagai musuh terbesar perjuangan mereka.. Oleh karena itu mereka dalam memperjuangkan cita-citanya mengabaikan nilai-nilai agama dan susila atau dengan kata lain menghalalkan segala cara. Segi komunis yang bersipat ideologi dan pandangan hidup inilah yang banyak ditentang oleh kalangan Islam di Indonesia.<sup>154</sup>

Membicarakan respons kalangan Islam Indonesia terhadap paham komunis hampir dipastikan semua menolaknya, baik dari kalangan Islam modernis atau tradisional. Hanya saja paham komunis masuk ke kalangan Islam melalui penyusupan di tubuh Serikat Islam yang dikenal dengan kelompok SI-Merah (yang berhaluan komunis) sebagai lawan dari SI Hijau (yang setia kepada ideologi Islam). Penolakan terhadap komunisme pada umumnya ditujukan kepada Partai Komunisme Indonesia (PKI) sebuah partai yang terang-terangan menyatakan setia kepada ideologi komunis resmi.<sup>155</sup>

Di antara kalangan Islam yang secara terang-terangan menolak keras komunisme adalah Persis. Penolakan tersebut dapat dilihat melalui pernyataan-pernyataan para tokoh Persis seperti Muhammad Natsir, Isa Anshary, Rusyad Nurdin dan Abdurrahman dan pernyataan resmi organisasi. Penolakan mereka pada umumnya melihat adanya pertentangan yang prinsipil antara komunisme dan Islam dari segi teoritis-ideologis dan praktis (prilaku politik). Bahkan komunis bagi Persis dianggap sebagai musuh agama, bangsa dan negara.

Menurut Muhammad Natsir, komunisme sama halnya dengan kapitalisme keduanya merusak kemanusiaan, walaupun keduanya bertujuan memakmurkan manusia. Natsir berkata:

“Komunisme mencapai kemakmuran menekan dan memperkosa tabiat dan hak-hak asasi manusia, sedang Kapitalisme dalam memberikan kebebasan kepada tiap-tiap orang tidak mengindahkan perikemanusiaan dan hidup dari pemerasan keringat orang lain dan membukakan jalan untuk kehancuran kekayaan alam.”<sup>156</sup>

Untuk itu, menurut Natsir, umat Islam perlu menjawab soal yang ditimbulkan sebagai akibat dari dua ideologi dunia yang dianggap telah menjajah umat Islam selama berabad-abad itu. Sebagai agama fitrah, Islam memberikan tuntutan hidup yang lengkap, serta memberikan kebebasan dan menyuruh manusia berusaha mencari nafkah dan kekayaan sekuat-kuatnya, baik di laut maupun di darat.<sup>157</sup>

Terhadap kepemilikan harta misalnya, Natsir berpendapat bahwa manusia diberi kebebasan untuk berikhtiar secara ihsan, melakukan hak dan kewajiban secara berimbang, dan tidak dipakai sebagai alat pemuas nafsu. Untuk itu, Natsir memandang perlu kewajiban zakat sebagai cara membangun kemakmuran seluruh masyarakat. Dengan mengorganisasi zakat dengan baik, maka dapat dihilangkan kerusakan dan kemelaratan di dalam masyarakat. Dengan cara ini, jelas sangat berbeda dengan Komunisme, “Islam mengakui hak kepribadian dan memberikan kebebasan, bahkan mewajibkan kepada tiap-tiap orang agar mencari rizki sekuat tenaga ...”<sup>158</sup> Sebaliknya berbeda dengan Kapitalisme, dalam Islam “... kekayaan yang didapat tidak boleh digunakan untuk kepentingan diri sendiri saja, tetapi harus pula dikeluarkan untuk menolong sesama manusia, guna menciptakan kemakmuran bersama.”<sup>159</sup>

Natsir juga berpandangan bahwa komunisme dalam memberikan konsep kemanusiaan berbeda dengan Islam. Misalkan dalam hal kepemilikan, komunisme menolak adanya kepemilikan individu sedangkan Islam mengakui adanya hak milik individu. Natsir berkata:

Komunisme, misalnya, mempunyai konsep kemanusiaan yang berbeda dengan kita. Dalam Negara yang mereka perjuangkan, mereka meletakkan keberadaan hak milik berlawanan dengan prinsip-prinsip kemanusiaan.



Sementara bagi kita, keberadaan hak milik merupakan syarat mutlak bagi kemanusiaan...agama memberi pedoman hidup seseorang...hal semacam ini tidak terdapat dalam negara tanpa basis agama. Seorang pengikut Marx atau Darwin tidak dapat tempat dalam filsafat hidup seseorang bila ia sendiri mampu memenangkan perjuangan hidup itu. Semua dilihat dari sudut pandang proses alam; apa yang dianggap penting bagi manusia hanyalah perannya dalam kelompok.

Adapun Kritikan akan bahayanya komunisme bagi umat Islam secara tegas dan komprehensif telah dirinci oleh Isa Anshary sebagai berikut: Pertama, bahwa Komunisme dibangun atas filsafat hidup yang belum selesai, yaitu materialisme historis yang sangat bertentangan dengan fitrah kemanusiaan dan aturan alam besar ini. Kedua, materialisme ini pada dasarnya adalah menolak adanya Tuhan, wahyu, dan nabi. Ketiga, implikasi penolakan adanya Tuhan adalah Komunisme menjadi anti agama. Keempat, implikasi materialisme historis adalah berlakunya hukum rimba dengan adagium apa yang kamu rampas itulah hakmu. Kelima, Komunisme dibangun tanpa moral karena moral kesusilaan hanyalah pagar bagi kaum borjuis untuk mengekalkan kekuasaannya. Keenam, marxisme mempergunakan pertentangan antar kelas (perang golongan) yang berbeda untuk mencapai tujuannya, yaitu masyarakat tanpa kelas. Ketujuh, kekuasaan diktator-proletariat pada dasarnya adalah pemerintah teror yang didasarkan pada kekuatan, ancaman, dan ketakutan serta tegak dengan penuh kecurigaan dan kecemburuan antar kelas. Kedelapan, Komunisme merupakan neraka dunia karena hak milik perseorangan ditiadakan dengan jalan paksa-kekerasan, sehingga manusia sebagai pribadi terampas kemerdekaannya. Kesembilan, Komunisme pada dasarnya anti demokrasi karena tidak diakuinya perbedaan tafsir dan kebebasan berpendapat. Kesepuluh, Komunisme adalah anti nasional karena berkiblat dan mengabdikan untuk kepentingan Moskow sebagai induk Komunisme dunia. Kesebelas, Komunisme pada dasarnya adalah imperialisme baru karena revolusi dunia yang diidam-idamkan oleh kaum komunis bertujuan untuk melaksanakan penjajahan baru atas

aumat manusia dengan cara menggulingkan tiap-tiap kekuasaan bukan komunis. Kedua belas, Komunisme merupakan penjelmaan agama palsu karena komunisme atau marxisme tidak terbatas pada epistemologi materialisme historis dalam persoalan kehidupan dan kemasyarakatan manusia belaka, kaidah-kaidah perekonomian dan pembagian rezeki, tetapi juga berperan seperti agama baru yang memutarbalikkan pandangan manusia. Agama komunisme ini disebut sebagai agama kebencian karena hendak memutarbalikkan wajah dan semangat manusia dari menuhankan Tuhan yang Ghaib kepada menuhankan Tuhan yang nyata (konkret) berupa alam materi.<sup>160</sup>

Senada dengan Anshary, Rusyad Nurdin menegaskan bahwa komunisme merupakan musuh bersama bagi penganut agama dan bangsa mana pun karena anti tuhan dan anti bangsa. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan-pernyataan para tokoh komunis seperti Karl Marx, Lenin dan D.N. Aidit. Dan dalam konteks Indonesia tegas Nurdin, sebenarnya kalangan komunis anti Pancasila walaupun mereka menerima Pancasila padahal hanya sebatas politis yakni untuk menyelamatkan posisi mereka.<sup>161</sup>

Tokoh Persis lainnya, Abdurrahman berpendapat, komunisme merupakan puncak ideologi yang lahir dari kebudayaan Barat yang bermula dari Materialisme yakni, suatu paham kebendaan. Dan apabila dianalogikan, materialisme bagaikan anak kecil yang bila badannya sudah menjadi dewasa akan menjelma menjadi komunisme.<sup>162</sup>

Sebagaimana Muhammad Hatta, Abdurrahman berkeyakinan, komunisme bukan saja doktrin ekonomi semata-mata, tapi merupakan filsafat hidup atau sama saja dengan agama. Karena menurutnya, Karl Marx dalam membahas teori ekonominya, dalam *Das Kapitalis*, ia tidak memulai dengan masalah-masalah ekonomi, tapi dengan masalah-masalah filsafat dan kepercayaan yaitu membahas "*Materialisme Dialektis*", kemudian diterapkannya filsafat dialektis ini pada gejala-gejala sosial sehingga materialisme

dijadikan pandangan hidup, cara hidup dan tujuan hidup.<sup>163</sup>

Demikianlah pandangan Persis terhadap komunisme di mana keberadaannya sebagai ancaman bagi agama, demokrasi dan bangsa. Berbeda halnya ketika berbicara sosialisme. Bagi Persis, sosialisme sebagai suatu cita-cita dalam politik tidaklah berbahaya selama tidak anti agama dan tujuannya sesuai dengan cita-cita Islam yaitu keadilan sosial dan membela kaum mustad'afin. Pandangan yang positif terhadap sosialisme terlihat dari pernyataan Isa Anshary:

Kini kita harus memberi isi dan arti, didikan dan pengertian, melaksanakan perbaikan dan membuat kebajikan buat rakyat kita.

Membasmi dan memusnahkan kekafiran dan kemiskinan, menciptakan sosialisme, membahagiakan si jelata agar mereka ikut merasakan dan menikmati harga dan rasa kemerdekaan yang mereka tebus dengan segala pengorbanan.

Memusnahkan kefakiran dan kemiskinan, menciptakan sosialisme Indonesia yang berKetuhanan, bukan saja tugas para Umara (pemimpin negara), tetapi tugas para ulama, Zu'ama, Sarjana dan para Aghniya (hartawan dan usahawan).

Tenaga dan dana swasta perlu dipimpin dan dimobilisir, agar dapat dimanfaatkan untuk melaksanakan kebahagiaan dan keadilan. Pemerintahatas nama negara berhak melakukan tindakan, agar dana dan harta swasta itu tidak hanya menyenangkan perseorangan dan golongan, tetapi merata buat seluruh lapisan rakyat.<sup>164</sup>

Dalam kesempatan lain, Isa Anshary menilai sosialisme berbeda dengan komunisme yang otoriter dan totaliter. Karena sosialisme menjunjungtinggi kemanusiaan dan nilai-nilai demokrasi. Kemanusiaan yang dimaksud menurutnya adalah hak-hak rakyat, yaitu rinciannya sebagai berikut:

1. Hak tiap orang untuk mempunyai kehidupan pribadi sendiri dengan tiada diganggu oleh negara.
2. Persamaan tiap warga negara untuk hukum, apa pun turunannya, sukunya, laki atau perempuan, apa pun agamanya atau warna kulitnya.
3. Perwakilan rakyat jalan pemilihan merdeka, yang sama dan rahasia.

4. Pemerintahan yang dilakukan oleh mayoritas akan tetapi dengan menjunjung hak-hak minoritas.
5. Pembuatan undang-undang yang dikuasai oleh perwakilan rakyat.
6. Pengadilan yang tidak dipengaruhi oleh pemerintah.<sup>165</sup>

Karena adanya kesamaan cita-cita antara sosialisme dengan Islam, Isa merasa yakin bahwa sosialisme adalah hal memperjuangkan keadilan sosial dan perjuangannya yang anti Feodalisme akan bisa bergandengan dengan Islam dalam melawan komunisme.<sup>166</sup>

Pandangan positif kalangan Islam terhadap sosialisme diakui oleh McTuner Kahin dan Jeanne S. Mintz. Mereka dikenal dengan kelompok sosialis religius yang berada dalam tubuh Masyumi yang dipimpin oleh Natsir, Roem dan Syafruddin. Kelompok ini diinsprisai oleh HOS. Cokroaminoto dan Haji Agus Salim. Keduanya sebagai pemimpin Islam yang berhasil merumuskan sebuah filsafat yang mengkombinasikan suatu pandangan yang liberal atau progresif dari al-Qur'an dalam hidup beragama dengan sikap terhadap persoalan-persoalan sosio-ekonomi dan politik.<sup>167</sup>

Orang-orang sosialis-religius ini mendefinisikan konsep "keadilan sosial" atau "Sosialisme" mereka sebagai sesuatu yang "tidak memiliki hubungan spiritual dengan sosialisme Marxis" yang mereka anggap berbau kekerasan dan pemaksaan. Menurut mereka sosialisme religius "telah menghapuskan individualisme, inisiatif individu dan tanggung jawab individu." Sosialisme religius berbeda berbeda dengan penghapusan kelas atau kelompok-kelompok tertentu." Paham ini justru menjamin kemerdekaan individu atau bangsa yang memberikan peluang bagi usaha-usaha nasionalisasi.<sup>168</sup> Oleh karena itulah, Natsir dan Isa Anshary bisa saja layak dimasukkan dalam kelompok ini melihat dari pernyataan dukungan keduanya akan cita-cita sosialisme religius.

## Catatan Kaki:

<sup>1</sup> Nurcholish Madjid, *Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas Fiqh Siyâsî Sunnî*, dalam *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budy Munawar-Rachman, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 588-589.

<sup>2</sup> M. Din Syamsuddin, *Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam*, dalam Abu Zahro (ed), *Politik Demi Tuhan; Nasionalisme Religius di Indonesia*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 45-46.

<sup>3</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1993), hlm 1, 148.

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 149-151; Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*, terj. Asep Hikmat, (Bandung: Pustaka, 1988), hlm. 109-110.

<sup>5</sup> Syahrin Harahaf, *Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. 108.

<sup>6</sup> Munawir Sjadzali, *op.cit.*, hlm. 181, 186-188.

<sup>7</sup> Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik*, (Medan: Dwipa, 1965), hlm. 97-98.

<sup>8</sup> Perdebatan mengenai relasi agama dan negara antara Soekarno dengan Natsir dan Hassan telah direkam dalam karya-karya kumpulan mereka yakni, Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, (Jakarta: Gunung Agung, jilid II, 1965), Muhammad Natsir, *Capita Selecta*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), Ahmad Hassan, *Islam dan Kebangsaan*, (Surabaya: Bangil, 1984).

<sup>9</sup> Perdebatan tentang Islam dan Pancasila yang memuat pemikiran Natsir dan Isa Anshary dapat dilihat dalam; *Debat Dasar Negara; Islam dan Pancasila Konstitente 1957*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2001).

<sup>10</sup> Soekarno, *Apa Sebab Turki Memisahkan Agama dari Negara dalam Di Bawah Bendera Revolusi*. (Jakarta: Gunung Agung, jilid II, 1965), hlm, 411 dan seterusnya.

<sup>11</sup> Ali Abd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, terj. Afif Muhammad, *Khilafah dan Pemerintahan Dalam Islam*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), hlm. 19.

<sup>12</sup> Soekarno, *op.cit.*, hlm. 453.; Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 80-87.

<sup>13</sup> Artikel Soekarno di tulis dalam Panji Islam No. 20; 20 Mei 1940, No. 21; 27 Mei 1940, No. 23; 10 Juni 1940, No. 24; 17 Juni 1940, No. 25; 24 Juni 1940 dan No. 26; 1 Juli 1941. Lihat Ahmad Suhelmi, *op.cit.*, hlm 135.

<sup>14</sup> Muhammad Natsir, *op.cit.*, hlm. 432.

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 36.

<sup>16</sup> *Ibid*

<sup>17</sup> Ahmad Hassan, *Membudakan Pengertian Islam dalam Islam dan Kebangsaan*, (Surabaya: LP3 Bangil, 1984), hlm. 101.

<sup>18</sup> Muhammad Natsir, *op.cit.*, hlm. 438.

<sup>19</sup> *Ibid.*, hlm. 440.

<sup>20</sup> Ahmad Hassan, *op.cit.*, hlm. 101-102.

<sup>21</sup> Muhammad Natsir, *op.cit.*, hlm. 442.

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 434.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 441.

<sup>24</sup> Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*, (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 141.

<sup>25</sup> Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan Persis di Era kemunculan Negara Indonesia (1923-1957)*, terj. Ruslani dan Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi: 2004), hlm. 345.

<sup>26</sup> Ahmad Hassan, *Sual-Djawab dalam Pembela Islam No. 3, Mei 1956*, hlm. 9-10.

<sup>27</sup> Howard M. Federspiel, *op.cit.*, hlm. 345-346.

<sup>28</sup> Isa Anshary, *Falsafah Perjuangan Islam, op.cit.*, hlm. 166.

<sup>29</sup> M. Din Syamsuddin, *op.cit.*, hlm. 47.

<sup>30</sup> Khalid Ibrahim Jindan, *The Islamic Theory of Government According to Ibn Taimiyah*, terj. Masrohin, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 57.

<sup>31</sup> Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, (Surabaya:PT. Bina Ilmu, 1979), hlm 102-103.

<sup>32</sup> Ahmad Syafi'i Ma'arif mencatat bahwa partai-partai Islam (Masyumi, NU, PSII dan PTII) dalam pemilu 1955 hanya berhasil meraih suara kurang dari 45% dan dari pendukung Pancasila (PNI, PKI, PSI, PIR, Paratai katolik, Parkindo dan lain-lainnya hanya mengantongi 50 %) sedangkan berdasarkan Undang-undang Pemilu berdasarkan UUDS 1950 menuntut bahwa suatu UUD baru sah apabila drafnya disetujui paling kurang 2/3 anggota yang hadir dalam rapat. Jadi sejak semula sudah dapat diperhitungkan, Majelis Konstituante tanpa adanya kompromi akan mengalami kebuntuan. Lihat Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Konstitusionalisme: Pengalaman Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1984), dalam Prisma Edisi Ekstra.

<sup>33</sup> Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 109.

<sup>34</sup> Thahir Luth, *M. Natsir Dakwah dan Pemikirannya*, (Jakarta: GIV, 1999), hlm. 104.

<sup>35</sup> M. Natsir, Pidato Komisi II Konstituante tentang Dasar Negara Republik Indonesia, hlm 129. Lihat pula Natsir, "Bertentangankan Pancasila dengan al-Qur'an", *Hikmah*, No. 21-22, (29 Mei 1954), hlm. 6-7.

- <sup>36</sup> M. Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, *op.cit.*, hlm 12.
- <sup>37</sup> Thahir Luth, *op.cit.*, hlm. 106.
- <sup>38</sup> Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 138.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, hlm. 139.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, hlm. 140-141.
- <sup>41</sup> Federspiel, *op.cit.*, hlm. 352.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, hlm. 353.
- <sup>43</sup> Isa Anshary, *Falsafah Perjuangan Islam*, (Bandung: Pasifik, 1949), hlm. 164-165.
- <sup>44</sup> Pernyataan Isa Anshary merujuk pada Q.S. 5: 44, 45 dan 47. Lihat dalam *Debat Dasar Negara: Islam dan Pancasila Konstituente 1957*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2002), hlm. 195.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, hlm. 205-207.
- <sup>46</sup> Fedespiel, *op.cit.*, hlm. 353.
- <sup>47</sup> Pringgodigdo dkk, *Ensiklopedi Umum*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993), Cet. X, hlm. 260.
- <sup>48</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1966), Cet. III, hlm. 155.
- <sup>49</sup> Maskuri Abdillah, *Demokrasi Di Persimpangan Makna; Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, (Yogyakarta: PT. Tiara wacana Yogya, 1999), hlm. 71-72.
- <sup>50</sup> Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, (London: GeorgeAllen & Unwin Ltd.m 1993), hlm. 269. Dan lihat Maskuri Abdillah, *op.cit.*, hlm. 72.
- <sup>51</sup> Sidney Hook, *Democracy*, dalam *Ensiklopedia Americana*, Vol. 8. (Danbury dan Connecticut: Grolier Incorporated, 1984), hlm. 683. Dan lihat Maskuri Abdillah, *op.cit.*, hlm. 73.
- <sup>52</sup> Philippe C. Schmitter dan Terry Lynn Karl, dalam 'What Democracy is...and not, dalam *Journal of Democracy*, Vol. 2, No. 3, Musim Panas 1991, hlm. 76. Dan lihat Maskuri Abdillah, *op.cit.*, hlm. 73.
- <sup>53</sup> M. Amien Rais, *Demokrasi dan Protes Politik*, tulisan pengantar untuk buku berjudul *Demokrasi dan Proses Politik, Seri Prisma*, (Jakarta: LP3ES, 1986), hlm. xvi-xxv.
- <sup>54</sup> Afan Ghafar, *Politik Indonesia: Transasi Menuju Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1999), hlm. 7-9.
- <sup>55</sup> M. Kusnardi dan Binta R. Saragih, *Ilmu Negara*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), hlm. 170.
- <sup>56</sup> Miriam Budiardjo, *Demokrasi di Indonesia: Demokrasi Parlementer dan Demokrasi Pancasila*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 110.

<sup>57</sup> Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam; Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, (Yogyakarta: Gelang Press, 2001), hlm. 102.

<sup>58</sup> Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought ; The Response of the Syi'i and Sunni Muslims to the Tweintieth Century*, Terj. Asep Hikmat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah; Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad Ke-20*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1988), hlm. 195.

<sup>59</sup> Kategorisasi fundamentalis-tradisionalis dalam konteks ini didefinisikan sebagai orang-orang yang memegang pemikiran Islam dari ulama abad pertengahan tanpa melakukan usaha-usaha untuk mengubah bentuknya secara substansif dan formalistik, termasuk dalam merespons permasalahan-permasalahan kontemporer.

<sup>60</sup> Gerakan Islam yang menolak sepenuhnya demokrasi di Indonesia umumnya adalah kalangan Islam radikal seperti Hizbut Tahrir, Salafi, FPI (Front Pembela Islam) dan MMI (Majelis Muzahidin Indonesia), lihat Khamami Zada, *Islam Radikal; Pergulatan Ormas-ormas Islam garis Keras di Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2002), hlm. 130-135.

<sup>61</sup> Syukron Kamil, *Islam dan Demokrasi; Telaah Konseptual dan Historis*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 202), hlm. 47-49.

<sup>62</sup> *Ibid.*, hlm. 49-50.

<sup>63</sup> *Ibid.*, hlm. 53-54.

<sup>64</sup> Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik*, (Medan: Penerbit Dwipa, 1965), hlm. 141.

<sup>65</sup> *Ibid.*, hlm. 143-144.

<sup>66</sup> Afan Ghafar, *op.cit.*, hlm. 10-11.

<sup>67</sup> Soekarno, "Saja Kurang Dynamis", *Pandji Islam*, No. 29, (22 Juli 1940). Dan lihat Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 142.

<sup>68</sup> Deliar Noer, *Memperbincangkan Tokoh-Tokoh Bangsa*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 122-123.

<sup>69</sup> Menurut Roeslan Abdul Ghani juru bicara Soekarno, demokrasi terpimpin yang dimaksud Soekarno adalah lawan demokrasi liberal, bukan diktator, demokrasi karya untuk melaksanakan pembangunan. Demokrasi terpimpin termasuk demokrasi politik, ekonomi dan sosial, atau demokrasi total yang sesuai dengan UUD 1945. Lihat: *Ibid.*, hlm. 249.

<sup>70</sup> *Ibid.*, hlm. 150-151.

<sup>71</sup> M. Natsir, *op.cit.*, hlm. 452.

<sup>72</sup> Dikutip oleh Kahin, "Mohamad Natsir", dalam Yusuf Abdullah Puar (ed). *Muhammad Natsir 70 Tahun: Kenang-kenangan dan Perjuangan*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1978), hlm. 333.

<sup>73</sup> M. Natsir, *op.cit.*, hlm. 452-453.

<sup>74</sup> Yusril Ihza Mahendra, *Modersme Islam dan Demokrasi: Pandangan*



*Politik Muhammad Natsir, Islamika, No. 3 1994*, (Bandung: Mizan & Missi, 1994), hlm. 70.

<sup>75</sup> M. Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, (Jakarta: Media Dakwah, 2000), hlm. 89.

<sup>76</sup> Ahmad Hassan, *Pemerintahan Cara Islam*, (Surabaya: LP3B, 1984), Cet. V, hlm 2.

<sup>77</sup> *Ibid.*, hlm 4. Dan Lihat al-Suyûthî, *Tarîkh al-Khulafâ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 161.

<sup>78</sup> *Ibid.*, hlm. 5. Dan lihat Hassan al-Banna, *Majmuah al-Rasâil al-Imâm al-Syâhid al-Banna* (Beirut: al-Muaassah al-Islâmiyah, 1983), hlm. 139.

<sup>79</sup> *Ibid.* 139.

<sup>80</sup> Rusyad Nurdin, “Bagaimana Islam Membnagun Negara”, *Majalah Aliran Islam: Suara Kaum Progresif Berhaluan Radikal*, Tahun ke-7, No. 61, (Juni 1954), hlm. 8.

<sup>81</sup> *Ibid.*, hlm. 9-10.

<sup>82</sup> Isa Anshary, “Perjuangan Kita”, *Majalah Aliran Islam: Suara Kaum Progresif Berhaluan Radikal*, Tahun ke VII, No. 60, (Mei 1954),. Hlm. 6. Dan lihat Isa Anshary, *Umat Islam Menghadapi Pemilihan Umum*, (Surabaya: Penerbit Hassan Aidit, 1953), hlm. 7.

<sup>83</sup> Isa Anshary, *Beberapa Fakta PKI Membela Negara Asing*, (Bandung: Penerbit Front Anti Komunis, 1955), hlm. 10.

<sup>84</sup> Isa Anshary, *Umat Islam Menghadapi Pemilihan Umum, op.cit.*, hlm. 19.

<sup>85</sup> *Ibid.*, hlm. 18.

<sup>86</sup> *Ibid.*, hlm. 10.

<sup>87</sup> *Ibid.*, hlm. 24.

<sup>88</sup> Pemikiran Isa Anshary tersebut didukung oleh fatwa alim ulama dalam Mukhtamar Alim Ulama dan Muballig Islam se- Indonesia pada tanggal 11-15 April 1953 di Medan. Lihat: *Ibid.*, hlm. 84-85.

<sup>89</sup> *Ibid.*, hlm. 26-27.

<sup>90</sup> *Ibid.*, hlm. 58.

<sup>91</sup> Badri Yatim, *Soekarno, Islam Dan Demokrasi*, (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 57.

<sup>92</sup> *Ibid.*, hlm. 58-59.

<sup>93</sup> Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 12.

<sup>94</sup> Najib Ghadbian, *Democratization and The Islamist Challenge in The Arab World*, (USA: Wsetview Press Colorado, 1998) Dan lihat Ahmad A. Sopyan & M. Roychan Madjid, *Gagasan Caknur Tentang Negara dan Islam*, (Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 2003), hlm. 28.

- <sup>95</sup> *Ibid.*, hlm. 29
- <sup>96</sup> Hamid Enayat, *op.cit.*, hlm. 174.
- <sup>97</sup> Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: PT. Raja Graeindo Pustaka, 1993), hlm. 288.
- <sup>98</sup> Yusuf Qaradhawi, *70 Tahun al-Ikhwan al-Muslimun: Kilas Balik Dakwah Tarbuyah dan Jihad*, terj. Mustalah Maufur & Abdurrahman Husain, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999), hlm. 129.
- <sup>99</sup> Hamid Enayat, *op.cit.*, hlm. 179-180.
- <sup>100</sup> Youssef M. Chouiri, *Islam Garis Keras: Melacak Akar Gerakan Fundamentalisme*, terj. Humaidi Syuhud & M. Maufur, (Yogyakarta: Qanun, 2003), hlm. 196-197.
- <sup>101</sup> *Ibid.*, hlm. 201-202.
- <sup>102</sup> eliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1996), cet VIII, hlm. 274-275.
- <sup>103</sup> Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, (Jakarta: gunung Agung, 1965), hlm. 4.
- <sup>104</sup> Badri Yatim, *op.cit.*, hlm. 75.
- <sup>105</sup> Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 274.
- <sup>106</sup> Soekarno, *op.cit.*, hlm. 7.
- <sup>107</sup> A. Hassan, *Islam Dan Kebangsaan*, (Surabaya: LP3B, 1984), cet V, hlm. 42.
- <sup>108</sup> *Ibid.*
- <sup>109</sup> *Ibid.*, hlm. 37. Dan lihat Syafiq Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, *op.cit.*, hlm. 32.
- <sup>110</sup> Abu Daud, *Sunan AbiDaud*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz IV, hlm. 332
- <sup>111</sup> Muslim, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Araby, t.th.), Juz III, hlm. 1512
- <sup>112</sup> *Lihat Pembela Islam*, No. 6 (Maret 1930), hlm. 39-40. Dan lihat Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 280.
- <sup>113</sup> *Ibid.*, hlm. 41
- <sup>114</sup> *Ibid.*, hlm. 280-281.
- <sup>115</sup> A. Hassan, *op.cit.*, hlm. 43.
- <sup>116</sup> *Ibid.*, hlm. 43.
- <sup>117</sup> Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 297.
- <sup>118</sup> *Ibid.*, hlm. 297-298.
- <sup>119</sup> *Ibid.*, hlm. 282.
- <sup>120</sup> *Ibid.*
- <sup>121</sup> *Ibid.*, hlm. 281.
- <sup>122</sup> *Ibid.*

- <sup>123</sup> Badri Yatim, *op.cit.*, hlm. 99-100.
- <sup>124</sup> Faishal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, (Yogyakarta: Penerbit Tiara Wacana Yogya, 1999), hlm. 62.
- <sup>125</sup> Isa Anshary, *Islam dan Nasionalisme*, (Bandung: Pustaka Djihad, 1954), hlm. 11. Dan lihat, Isa Anshary, *Debat Dasar Negara Islam Dan Pancasila Konstituente 1957, op.cit.*, hlm. 220.
- <sup>126</sup> Isa Anshary, *Islam dan Nasionalisme, op.cit.*, hlm. 13.
- <sup>127</sup> *Ibid.*, hlm. 14.
- <sup>128</sup> *Ibid.*, hlm. 11-13.
- <sup>129</sup> *Ibid.*, hlm. 30.
- <sup>130</sup> Isa Anshary, *Debat Dasar Negara: Islam dan Pancasila Konstituente 1957, op.cit.*, hlm. 206-207.
- <sup>131</sup> *Ibid.*, hlm. 15.
- <sup>132</sup> Thahir Luth, *M. Natsir: Dakwah dan Pemikirannya*, (Jakarta: Gema Insani Pres, 1999), hlm. 116.
- <sup>133</sup> M. Natsir, *Capita Selecta, op.cit.*, hlm. 490.
- <sup>134</sup> Isa Anshary, *Muzahid Dakwah*, (Bandung: CV. Dipenogoro, 1961), hlm. 117.
- <sup>135</sup> *Ibid.*, hlm. 118.
- <sup>136</sup> Isa Anshary, *Falsafah Perjuangan, op.cit.*, hlm. 83.
- <sup>137</sup> E. Abdurrahman, *Recik-Recik Dakwah*, (Bandung: Sinar Baru, 1999), hlm. 12.
- <sup>138</sup> *Ibid.*, hlm. 4.
- <sup>139</sup> *Ibid.*, hlm. 2.
- <sup>140</sup> *Ibid.*, hlm. 6-7.
- <sup>141</sup> M. Amien Rais, *Tauhid Sosial; Doktrin Perjuangan Muhammadiyah*, (Bandung: Mizan, 1988), hlm. 66.
- <sup>142</sup> A.M. Romli, *Agama Menentang Komunisme*, (Jakarta: PT. Bina Tina Parawira, 1997), 30-31.
- <sup>143</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 472.
- <sup>144</sup> *Ibid.*, hlm. 473.
- <sup>145</sup> A.M. Romli, *op.cit.*, hlm. 12-13.
- <sup>146</sup> HOS Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, (Jakarta: Bulan-Bintang, 2003), Cet V, hlm.1.
- <sup>147</sup> J.K. Tumakaka, *Sosialisme Indonesia*, (Jakarta: Departemen Penerangan RI, 1961), hlm. 3.
- <sup>148</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 958.
- <sup>149</sup> A.M. Romli, *op.cit.*, hlm. 31-32.

- <sup>150</sup> Tim, *Encyclooesdia Britanica*, (London: E.B. LTD, t.th.), Vol. 6, hlm.134.
- <sup>151</sup> Lewis s. Feuer (ed), *Mark & Engels: Basic Writing on Politics an Philosophy*, (Fontana/Collins: Alys-bury, 1984), hlm.45.
- <sup>152</sup> HOS Tjokroaminoto, *op.cit.*, hlm 3-4.
- <sup>153</sup> Jeanne S. Mintz, Mohammed, *Marx and Marhaen: The Roots of Indonesian Sosialism*. Terj. Zulhimiyasari, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 9.
- <sup>154</sup> Mohammad Hatta, *Pengantar ke Jalan Sosiologi Ekonomi*, (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1967), hlm. 117-121.
- <sup>155</sup> Jeanne S. Mintz, *op.cit.*, hlm. 31-33.
- <sup>156</sup> Mohammad Natsir, "Djawab Kita", *Suara Partai Masyumi*, No. 1 th ke-7 (Januari 1952), hlm. 5. Dan Lihat Samsuri, *Politik Islam Anti Komunis: Pergumulan Masyumi dan PKI di Arena Demokrasi Liberal*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), 20.
- <sup>157</sup> Mohammad Natsir, "Djawab Kita", *op.cit.*, hlm. 5.
- <sup>158</sup> *Ibid.*, hlm. 5.
- <sup>159</sup> *Ibid.*
- <sup>160</sup> Diringkaskan dari M. Isa Anshary, *Islam Menentang Komunisme Dalam Bahaya Merah di Indonesia* , (Bandung; Pront Anti Komunis, 1954), hlm. 4-24.
- <sup>161</sup> Rusyad Nurdin, *Komunisme Musuh Agama, Bangsa dan Negara dalam KH M. Rusyad Nurdin, Profil Seorang Muballig*, (Bandung: Yayasan Corps Muballig Bandung, 1988), hlm. 105-108.
- <sup>162</sup> E. Abdurrahman, *Recik-Recik Dakwah*, *op.cit*, hlm. 8-9.
- <sup>163</sup> *Ibid.*, hlm. 7.
- <sup>164</sup> Isa Anshary, *op.cit.*, hlm. 183.
- <sup>165</sup> *Ibid.*
- <sup>166</sup> *Ibid.*, hlm. 184.
- <sup>167</sup> George Mc Turnan, *Nationalism and Revolution*, (Itacha: Cornel University Press, 1996), cet. Ke-7, hlm. 309-311. Dan lihat Jeanne S. Mintz, *op.cit.*, hlm. 118-121.
- <sup>168</sup> Jeanne S. Mintz, *op.cit.*, hlm. 119.

## Sikap Politik Persis Terhadap Praktek Politik di Indonesia

### A. Sikap Terhadap Pemerintah

Pada masa kepemimpinan Soekarno semenjak 1945 sampai 1965 Persis sebagai organisasi keagamaan ikut aktif dalam berpolitik dan termasuk kelompok Islam yang vokal terhadap kebijakan Pemerintah. Hal tersebut dilakukan dalam rangka dakwah Islam *amar ma'ruf nahi munkar* . Untuk lebih jelasnya, penulis akan memberikan gambaran global bagaimana sikap politik Persis memainkan perannya sebagai kontrol sosial (*social control*) dan dukungan sosial (*social support*) terutama kebijakan pemerintah yang berkaitan dengan persoalan-persoalan umat Islam atau keislaman baik pada masa revolusi (1945-1949), masa demokrasi liberal (1950-1957) dan Masa Demokrasi Terpimpin (1957-1965).

#### 1. Masa Revolusi (1945-1949)

Masa revolusi merupakan suatu kisah sentral bagi bangsa Indonesia dalam mencari identitas dan karakter bangsa. Semua elemen bangsa berusaha bersatu dalam menghadapi kekuasaan asing dan berusaha menciptakan tatanan sosial yang lebih adil. Akhirnya, sesudah Perang Dunia II untuk pertama kalinya kebanyakan rakyat Indonesia bisa melepaskan diri dari segala paksaan dan kekuatan asing yakni Belanda dan sekutu.<sup>1</sup> Walaupun

sebelumnya, pada tanggal 17 Agustus bangsa Indonesia di bawah pimpinan Soekarno dan Hatta sudah menyatakan kemerdekaannya. Barulah, pada akhir 1949 pihak penjajah mengakui kedaulatan Indonesia.<sup>2</sup>

Selama masa empat tahun masa revolusi ini, Republik Indonesia mengembangkan sebuah sistem pemerintahan yang secara umum telah memenuhi syarat-syarat fungsional sebuah negara bangsa, meskipun kemampuan administratifnya masih terbatas dan berbagai kekurangan di bidang ekonomi menyebabkan pemerintahannya berfungsi pada tingkat efisiensi yang minimum. Adapun sistem pemerintahan yang diberlakukan secara resmi adalah sistem kabinet presidensial yang mengacu pada UUD 1945.<sup>3</sup> Pada masa ini juga, Indonesia mengalami kemajuan penting dalam penegakkan “Demokrasi” yang ditandai oleh beberapa peristiwa penting. Antara lain, pada 22 Agustus 1945, pembubaran Partai Nasional Indonesia (PNI) oleh Komite Nasional Indonesia Pusat (KNPI) karena sistem kepartaian tunggal dianggap berbau otoritarianisme. Pada awal Oktober 1945, rencana perubahan untuk pemerintahan sistem presidensial menjadi sistem parlementer oleh anggota KNPI di mana Sutan Syahrir diangkat menjadi Perdana Menteri. Perkembangan ke arah sistem politik Demokrasi juga didukung oleh kondisi struktural.<sup>4</sup>

Sebagai negara yang baru berdiri, Indonesia sangat membutuhkan dukungan dunia Internasional, khususnya negara-negara demokrasi Barat, untuk menghilangkan tuduhan bahwa Indonesia bagian dari negara fasis. Pada 1949, antara Agustus dan November, Konferensi Meja Bundar (KMB) diselenggarakan di Den Haag, Belanda, yang menyetujui untuk dihentikan tuntutan atas kedaulatan Indonesia, kecuali Irian Barat dan mendukung berdirinya Republik Indonesia Serikat (RIS), yakni sebagai bentuk negara federasi dengan 15 negara kecil yang dibikin Belanda sebagai anggotanya, sedangkan kekuasaan yang lebih besar ditangan negara anggota yang ke-16, yaitu Republik Indonesia. RIS berdiri

pada 27 Desember 1949.<sup>5</sup>

Walaupun kondisi pemerintahan masa revolusi tidak menentu, pemerintahan Soekarno-Hatta telah mengeluarkan beberapa kebijakan penting dalam pembangunan negara kesatuan dan republik dan ditanggapi secara serius oleh kalangan Islam. Ada dua kebijakan pemerintah yang didukung oleh hampir semua kalangan, terutama kalangan Islam, yaitu; (1) Anjuran pemerintah tentang pembentukan-pembentukan partai politik, dan (2) Pembentukan negara RIS (Republik Indonesia Serikat)

Di antara kalangan Islam yang aktif merespons kedua kebijakan pemerintah atau peristiwa politik tersebut adalah Persis. Persis yang berdiri semenjak 1923 dan secara resmi dan diakui oleh pemerintah RI pada tahun 1948 sudah sejak lama bercita-cita akan kemerdekaan Indonesia dan terbebas dari pihak asing dan dari pihak kaum komunis yang diduga sebagai musuh dalam selimut. Oleh karena itulah, akan digambarkan bagaimana sikap politik Persis terhadap kedua kebijakan pemerintah atau kedua peristiwa politik tersebut di mana Persis terlihat mendukung segala kebijakan pemerintah yang mengarah kepada pemebentukan negara kesatuan dan republik dan penerapan demokrasi.

a. **Anjuran Pembentukan Partai Partai politik**

Ketika pemerintah mengeluarkan Maklumat yang ditandatangani oleh Wakil Presiden Mohammad Hatta yang menganjurkan pembentukan partai-partai politik disambut baik oleh kalangan Islam termasuk Persis. Isi maklumat pemerintah tersebut adalah:

.....Anjuran Pemerintah tentang pembentukan partai-partai politik berhubung dengan usul Badan Pekerja Komite Nasional Indonesia Pusat kepada pemerintah, supaya diberikan kesempatan kepada rakyat seluas-luasnya untuk mendirikan partai-partai politik dengan restriksi bahwa partai-partai politik itu hendaknya memperkuat perjuangan yang kita pertahankan kemerdekaan dan menjamin keamanan masyarakat. Pemerintah menegaskan pendirian yang telah diambil beberapa waktu

yang lalu bahwa:

- a. Pemerintah menyukai timbulnya partai-partai politik karena adanya partai politik itulah dapat dipimpin ke jalan yang teratur segala aliran paham yang ada dalam masyarakat.
- b. Pemerintah berharap supaya partai-partai itu telah disusun sebelum dilangsungkan pemilihan anggota-anggota Badan Perwakilan Rakyat pada bulan Januari 1946...<sup>6</sup>

Menyambut seruan pemerintah ini, umat Islam sebagai golongan mayoritas terpanggil untuk mengorganisasikan kekuatan dalam suatu wadah politik, sehingga dapat melaksanakan tugasnya dalam bidang politik. Pada tanggal 7 dan 8 November 1945 di Yogyakarta, umat Islam Indonesia menyelenggarakan muktamar. Muktamar ini dihadiri semua tokoh-tokoh organisasi Islam pada waktu itu. Akhirnya muktamar memutuskan untuk mendirikan Majelis Syuro pusat bagi umat Islam Indonesia yang disebut Masyumi. Dan Masyumi dianggap satu-satunya partai politik Islam satu-satunya.<sup>7</sup>

Tokoh-tokoh Persis ikut serta dalam konferensi umat Islam itu. Ketika Persis secara resmi berdiri kembali pada tahun 1948, Persis kemudian tercatat sebagai anggota istimewa Partai Masyumi, sebagaimana halnya Muhammadiyah dan NU. Anggota-anggota Persis secara pribadi dianjurkan memasuki partai Masyumi, bahkan beberapa tokohnya, seperti Mohammad Natsir dan Isa Anshary terpilih sebagai pimpinan Masyumi dipimpinan Pusat. Dalam hal ketertiban Persis di Masyumi, Persis menegaskan bahwa semua orang Islam wajib aktif dalam kegiatan politik sebagai salah satu kewajiban agama.<sup>8</sup> Hal ini tampak dalam tulisan-tulisan Hassan, Isa Anshary serta Muhammad Natsir, tertuang pula dalam manifesto organisasi, dan secara panjang lebar dalam fatwa-fatwa ulama Persis. Dalam Manifes perjuangan Persis hasil Muktamar ke 15-18 Desember 1956 dinyatakan bahwa:

Persatuan Islam (Persis) semenjak berdirinya bersemboyan hendak mengembalikan umat Islam kepada pimpinan al-Qur'an dan al-Sunnah, maka isi semboyan dan inti dakwah itu bukan saja terbatas dalam



lapangan aqidah dan ibadah, tetapi lebih luas daripada itu, ialah berjuang menegakan keyakinan dengan al-Qur'an dan Sunnah berjuang dalam politik memenangkan ideologi Islam.<sup>9</sup>

Demikian pula pidato Mohammad Natsir pada Mukhtamar Persis ini menegaskan bahwa:

“Persatuan Islam sebagai satu perkumpulan yang hendak membawakan kepada umat yang banyak, ajaran-ajaran Islam yang syah diambil dari al-Qur'an dan hadits yang mengerjakan ma'ruf min munkar, terlepas dari apa yang dinamakan politik. Persatuan Islam yang banyak melakukan pekerjaan dakwah mempunyai satu fungsi yang paling besar. Apa yang tidak tercapai oleh partai politik seperti masyumi atau PSII harus dilakukan oleh Persatuan Islam, dimana orang sudah ngeri mendengarkan politik, kalau mendengar nama Masyumi. Tetapi kalau Persatuan Islam sebagai satu perkumpulan dakwah saja masih terbuka jalan yang luas untuk memperkokoh barisan umat Islam untuk memberikan perasaan tanggung jawab untuk menyusun kekuatan umat. Tetapi politik kita tergantung pada dakwahnya...”<sup>10</sup>

Dalam berbagai tulisannya pun, Natsir mewajibkan kegiatan politik bagi setiap umat Islam, dengan alasan bahwa Islam adalah filsafat hidup untuk menuntun perilaku muslim dalam setiap usaha dan tidak bisa dipisahkan dalam setiap tingkah laku manusia, termasuk politik. Umat Islam tidak bisa memisahkan diri dari politik, dan sebagai aktivis politik, umat Islam tidak bisa memisahkan diri dari ideologi politiknya yaitu Islam. Buat kaum muslimin, menegakkan agama Islam tidak bisa dipisahkan dari menegakkan masyarakat, bangsa, dan kemerdekaan.<sup>11</sup>

Tentang keharusan berpolitik bagi seorang Muslim, Isa Anshary menyatakannya sebagai sebagai *Fardhu kifayah* dan *Fardhu A'in*. *Fardhu kifayah* menunjukkan kewajiban agama yang cukup dilaksanakan oleh beberapa orang dan karena itu orang Islam lainnya bebas dari kewajiban melaksanakannya. *Fardhu A'in* berarti kewajiban agama yang prinsipial dan umum; karena itu setiap muslim harus melaksanakannya. Isa Anshary menyatakan bahwa usaha mewujudkan hukum dan cita-cita Islam di dalam masyarakat dan bangsa tidak bisa dilaksanakan hanya oleh beberapa orang

saja, bahkan dengan usaha seluruh umat sekalipun. Hal itu tidak mudah dicapai. Dia menyimpulkan bahwa kegiatan politik adalah “*fardhu a’in*” bagi setiap muslim, apapun kedudukannya.<sup>12</sup>

Atas dasar-dasar itulah, hampir seluruh anggota Persis nampaknya memasuki Masyumi, dan bahkan beberapa orang di antaranya menjadi pimpinan. Seperti Natsir, sejak tahun 1949 setelah beberapa kali duduk dalam kabinet pemerintahan Republik, menjadi ketua umum Masyumi. Demikian pula Isa Anshary, menjadi anggota Dewan Pimpinan Masyumi, pimpinan wilayah partai di Jawa Barat, dan tokoh kelompok kecil “fundamentalis” Masyumi. Sementara Hassan tidak memainkan peranan politiknya yang menonjol, mungkin karena alasan kesehatan atau mungkin sibuk membangun kembali lembaga pendidikan pesantren Persatuan Islam. Meskipun demikian, ia menulis beberapa artikel dan fatwa tentang masalah politik yang sifatnya menunjang posisi Isa Anshary, dan kemudian ia sendiri duduk sebagai anggota Majelis Syura Masyumi.<sup>13</sup>

Keterlibatan Persis secara total di Masyumi karena Masyumi mempunyai target dan agenda politik yang jelas yakni memperjuangkan ideologi Islam. Dalam Manifes Perjuangan Persis menyatakan bahwa perjuangan total dan frontal persis dalam bidang politik mengandung harapan dan idaman kemenangan dalam tiga lapangan dan perjuangan, yaitu:

*Pertama*, kemenangan dalam lapangan hukum, konstitusi negara yang berdasar al-Qur’an dan Sunnah: lahirnya Republik Indonesia yang berkeadilan dan berkebijakan diliputi oleh kemampuan Ilahi.

*Kedua*, kemenangan di lapangan *hukumah*, lapangan pemerintahan dan kekuasaan negara, baik legislatif maupun eksekutif, sehingga umat Islam berkuasa penuh dalam mengendalikan kekuasaan dan pemerintahan: dan

*Ketiga*, kemenangan di lapangan *mahkum’alaih*, lapangan masyarakat dan pergaulan hidup bersama, yang berintikan

masyarakat Islamiyah di atas kasih sayang persaudaraan dan kemanusiaan yang murni dan asli.<sup>14</sup>

#### b. Pembentukan RIS (Republik Indonesia Serikat)

Proklamasi kemerdekaan RI 17 Agustus 1945 tidak serta merta menjamin negara RI ini lancar tanpa gangguan. Belanda dengan NICA-nya masih ingin menguasai Indonesia dengan membonceng tentara sekutu yang memperoleh kemenangan dari Jepang. Pada tanggal 15 dan 16 September 1945 dua kapal perang sekutu, yaitu kapal penjelajah Inggris Cumberland dan kapal penjelajah Belanda Tromp, tiba di pelabuhan Tanjung Priok, Jakarta. Berada di dalam kapal perang tersebut, Laksamana Pettersons dan pejabat NICA, R. Abdul Kadir, yang sama sekali tidak mengerti apa yang terjadi di Indonesia dan perkembangannya pada zaman pendudukan Jepang, dan ia masih bertemu dengan Belanda yang akan kembali menjajah rakyat Indonesia. Ia berpandangan, nasionalisme Soekarno tidak mempunyai pengaruh terhadap kaum terpelajar Indonesia, juga terhadap rakyat awam. Pusat-pusat terpenting kebudayaan Jawa tidak akan pernah mau menerima Soekarno sebagai pemimpin, kendati di beberapa bagian Hindia-Belanda terdapat keinginan memiliki pemerintahan sendiri. Namun, terdapat kemungkinan menciptakan negara-negara yang harmonis dari Negara Serikat Indonesia dalam kerangka Kerajaan Belanda.<sup>15</sup>

Untuk mewujudkan keinginan tersebut, pihak Belanda pada tahun 1948 antara lain mendirikan sebuah negara di Jawa Barat, yang diberi nama Negara Pasundan, dalam upayanya untuk memiliki pemerintahan di wilayah tersebut yang akan bertanggung jawab terhadap kepentingan-kepentingan Belanda, alih-alih terhadap kepentingan RI. Negara Pasundan bermula dari perjanjian *Renville* di awal tahun 1948 yang menuntut diselenggarakannya plibesit (pemungutan suara untuk menentukan status daerah) di wilayah Jawa Barat, tapi pihak Belanda menafsirkan persetujuan ini dengan caranya sendiri, dengan mengangkat beberapa perwakilan rakyat

yang dipilih oleh kelompok nasionalis Sunda untuk mendirikan negara Pasundan tanpa adanya plebisit seperti yang tertera dalam perjanjian tersebut.<sup>16</sup>

Negara Pasundan dianggap sebagai boneka Belanda bahkan oeh sebagian besar penduduknya sendiri, bertahan hingga tahun 1950, ketika ia membubarkan dirinya dan bergabung ke dalam negara kesatuan Republik Indonesia. Meski mungkin banyak orang Sunda di antara anggota Persis yang telah lama bersimpati dengan negara Pasundan, tetapi sebagian aktivis Persis tetap memilih mendukung perjuangan RI. Bahkan, pada awalnya Hassan pun menerima jabatan sebagai Menteri Agama Negara Pasundan dengan alasan memanfaatkan jabatan tersebut untuk menyebarkan ide-ide pembaharuan keagamaannya di Jawa Barat.<sup>17</sup> Namun, pada tanggal 13 April 1948, Persis berpartisipasi dalam sebuah konferensi organisasi-organisasi keagamaan di wilayah Bandung untuk mendiskusikan negara Pasundan dan persoalan-persoalan lainnya, dan menyerukan pemisahan elemen-elemen komunitas muslim dari negara Pasundan tersebut. Gerakan ini dipimpin oleh aktivis Persis Isa Ansary, yang bekerja untuk mendukung perjuangan republik di Jawa Barat hingga Pasundan bergabung ke dalam RI.<sup>18</sup>

Melalui terbitan berkalanya, *Aliran Islam*, yang dimulai pada 1948 dan diterbitkan di Bandung yang dikuasai Belanda, Isa Ansary menerbitkan artikel-artikel yang secara terbuka mendukung gerakan republik. Artikel-artikelnya merefleksikan ketidaksenangan rakyat Jawa Barat terhadap “aksi militer Belanda kedua” pada tahun 1948, yang telah menangkap Soekarno, Hatta, dan para pemimpin penting republik lainnya, dan menentang pernyataan Belanda berikutnya bahwa RI sudah tidak ada lagi. Ketika Belanda melanjutkan rencana-rencana untuk menegakkan kekuasaan tidak langsung atas kepulauan nusantara dengan membentuk republik Indonesia Serikat yang terdiri atas lima belas negara bagian dan daerah-daerah khusus yang diakui oleh

Belanda, Isa Ansary menyatakan bahwa federasi semacam ini seharusnya tidak dibentuk tanpa keikutsertaan para pemimpin republik yang dipenjara. "... harus diketahui," ungkapnya dalam "Sketsa perjuangan kami", "bahwa rakyat Indonesia mendukung Republik Indonesia, mendukung Soekarno dan Hatta." Sikap serupa diantara para delegasi yang bertemu untuk membentuk Republik Indonesia Serikat, dipadukan dengan perjuangan baru oleh kekuatan-kekuatan republik di Jawa tengah, dan tekanan internasional oleh pelbagai negara melalui Perserikatan Bangsa-bangsa, akhirnya berhasil memaksa Belanda untuk melepaskan para pemimpin tersebut.<sup>19</sup>

Meskipun mendukung para pemimpin sekularis RI, Isa Ansary, seperti halnya Hassan, tidak kehilangan tujuan untuk menegakkan sebuah negara Indonesia yang didasarkan pada prinsip-prinsip Islam. Dalam *Falsafah Perjuangan Islam*, yang ditulis pada 1949, dia mengungkapkan bahwa kelompok-kelompok muslim berpartisipasi dalam perjuangan kemerdekaan untuk "menegakkan sebuah negara yang dilindungi Tuhan sebagai menuhan tanggung jawab mereka sebagai muslim." Tujuan tersebut oleh Isa Anshary disimpulkan: "Mengatur serta memberikan tuntunan dan perikehidupan yang memerhatikan kebenaran-kebenaran mendasar tentang komunitas manusia, baik di bidang politik, ekonomi, maupun sosial."<sup>20</sup> Hal ini merupakan penegasan ulang dari pendirian politik muslim yang dibuat pada akhir era kolonial dan merupakan petunjuk bahwa isu negara Islam tetap menjadi bagian penting dari ideologi politik kelompok-kelompok muslim, terutama ideologi politik Persis.

Kemudian pada 3 April 1950, beberapa tahun setelah terjadi penyerahan kedaulatan dari mahkota Kerajaan Belanda ke Republik Indonesia, umat Islam melalui Natsir mengajukan revolusi penyatuan kembali seluruh wilayah Indonesia di sudang parlemen RIS. Natsir dan kalangan Islam lainnya melontarkan sebuah "mosi" atau 'Resolusi integrasi', yang menuntut dibentuknya Negara

Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Berkat “mosi” dan “resolusi” itu, pembentukan dan Pemerintahan RI tidak terelakan, yang dijamin dalam payung dan menggunakan Undang-undang Dasar Sementara (UUDS) 1950 sebagai landasan konstitusinya.<sup>21</sup>

## 2. Masa Demokrasi Liberal (1950-1957)

Dalam masa revolusi perhatian pemerintah lebih kepada usaha mempertahankan kemerdekaan, persatuan dan kesatuan dan pembangunan demokratisasi. Selanjutnya setelah penyerahan kedaulatan sepenuhnya, perhatian pemerintah tampaknya kepada perebutan dan pembagian kekuasaan di antara partai-partai besar. Tahun-tahun 1950-1957 ditandai jatuh-bangunnya kabinet yang berumur rata-rata kurang dari setahun. Hal ini disebabkan oleh sukarnya terbentuk kabinet koalisi yang bertahan lama dan disebabkan pula dengan banyaknya jumlah partai dan fraksi di parlemen, yang masing-masing tidak mempunyai dominasi. Periode inilah yang kemudian di dalam sejarah demokrasi Indonesia disebut sebagai Demokrasi Parlementer (*Parliamentary Democracy*), atau Demokrasi Liberal (*Liberal democracy*), atau Demokrasi Liberal Parlementer, atau Demokrasi Konstitusional (*Contitutional Democracy*), atau Demokrasi Perwakilan (*Representative/Participatory Democracy*). Periode Demokrasi Parlementer ini berlangsung tujuh atau delapan tahun setelah 1949.<sup>22</sup>

Dalam periode ini, sikap politik Persis menyoroti beberapa kebijakan pemerintah yang berkaitan dengan masalah-masalah keislaman seperti penyelesaian Darul Islam yang dicap pemberontak oleh pihak pemerintah, masalah kementrian Menteri Agama, kedudukan kepala negara dan masalah dasar negara antara Pancasila dan Islam di Majelis Konstituante. Dalam periode ini sikap politik Persis menampakkannya sebagai kelompok Islam yang paling keras mengkritik kebijakan-kebijakan pemerintah tersebut. Selanjutnya akan digambarkan secara rinci bagaimana

sikap politik Persis dalam era demokrasi liberal sebagai berikut:

**a. Penyelesaian Darul Islam**

Menyusul diterimanya Pancasila sebagai dasar negara oleh para elite politik bangsa, maka Indonesia memasuki perkembangan sejarah ketatanegaraannya, lantas dikenal sebagai negara Pancasila. Negara Pancasila yang usianya masih muda, banyak menghadapi berbagai persoalan dan tantangan, baik sosial, ekonomi maupun politik, pada awal sejarah kelahirannya. Se jauh menyangkut Islam politik, tantangan-tantangan atau bahkan ancaman politik terhadap negara Pancasila datang antara lain dari aksi dan gerakan DI (Darul Islam). gerakan DI ini meletus di Jawa Barat pada tahun 1949 dan dipimpin oleh Kartosuwiryo, salah seorang tokoh muslim beraliran keras, yang membentuk TII (Tentara Islam Indonesia) dengan tujuan utamanya untuk mendirikan negara berdasarkan Islam dan dia sendiri mengklaim sebagai imamnya.<sup>23</sup>

Gerakan dalam waktu yang singkat diikuti oleh gerakan-gerakan yang sama yang muncul dan berkobar di kawasan Aceh dan Sulawesi Selatan . Gerakan DI di Aceh dipimpin oleh Daud Beurueh, tokoh agama yang sangat penting dan berpengaruh di kalangan masyarakat Aceh. Sedang di Sulawesi Selatan gerakan militan DI dimotori oleh Kahar Muzakkar. Pemerintah dan pimpinan tentara nasional Indonesia terus melakukan pendekatan persuasif dan menghimbau agar ketiga gerakan bersenjata DI ini di hentikan Pemerintah dan Tentara Nasional Indonesia menyerukan kepada para pemimpin gerakan-gerakan radikal DI itu untuk menempuh jalan negoisasi dan cara-cara damai dalam menyelesaikan persoalan.<sup>24</sup>

Akan tetapi kedua belah pihak, pemerintah dan tokoh-tokoh gerakan DI, begitu sulit mencapai titik temu sehingga keduanya tidak mencapai persetujuan atau kesepakatan apa pun. Dalam keadaan genting demikian, akhirnya pemerintah terdorong untuk menempuh tindakan tegas dan keras dengan melakukan operasi

militer. Tentara Nasional Indonesia pada awalnya mengalami kesulitan dalam menumpas ketiga gerakan DI tersebut. Akhirnya Tentara Nasional Indonesia dapat meredam dan memadamkan ketiga gerakan DI tadi.

Dengan demikian, gerakan-gerakan DI secara tragis mengalami kehancuran dan gagallah usaha mereka untuk mendirikan negara yang berdasarkan Islam di Indonesia. Negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila tetap hidup dan mampu bertahan. Perlu dicatat bahwa mayoritas umat Islam, baik kalangan tokoh-tokoh agama maupun tokoh-tokoh sosial-politiknya, sama sekali tidak memberikan dukungan moril dan legitimasi agama dan politik terhadap gerakan-gerakan DI tersebut. Ini berarti bahwa, secara jelas, gerakan-gerakan DI itu adalah gerakan kelompok-kelompok sempalan (*splinter groups*) dan sama sekali bukan merupakan representasi mainstream (arus utama) dari entitas politik mayoritas umat Islam Indonesia.

DI (Darul Islam) merupakan sekelompok umat Islam yang tidak ikut serta dalam pemerintahan sekuler; mereka menolak mengakui RI sebagai pemerintah resmi Indonesia. Darul Islam di Jawa Barat, Persatuan Ulama-Ulama Seluruh Aceh, Kahar Muzakar dengan momoc Ansharullah di Sulawesi Tengah dan Ibnu Hajar dengan Kesatuan Rakyat Yang Tertindas di Kalimantan Selatan, memandang perlu momproklamasikan negara Islam, dan menganggap bahwa bahwa hidup dalam negara non Islam adalah bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran agama. Gerakan mereka bertujuan mendapatkan otonomi, dan karena itu mendapatkan dukungan penduduk setempat, meskipun tidak bermotif agama. Gerakan-gerakan tersebut berjalan terus, walaupun pemerintah Indonesia mengadakan operasi militer melawan mereka, karena tempatnya di pegunungan dan mendapatkan dukungan dari penduduk secara diam-diam. Hal ini dialami Darul Islam yang berkedudukan di Jawa Barat, tempat cabang-cabang dan sekolah-sekolah Persis. Bahkan, beberapa



tokoh Persis dituduh mendukung cita-cita Darul Islam.<sup>25</sup>

Pada awalnya Darul Islam hanya merupakan badan semi militer Masyumi, bertempur melawan Belanda di daerah pegunungan Jawa Barat. Perjanjian Renville Januari 1948 menentukan teritorial Republik Indonesia dan angkatan Perang Belanda. Gencatan senjata menyebabkan mereka berada di daerah yang diserahkan kepada Belanda. S.M Kartosuwiryo, komandan Badan tersebut, kemudian memisahkan diri dari Masyumi dan RI dan meneruskan perlawanan terhadap Belanda. Kartosuwiryo memberikan keyakinan yang kuat pentingnya proklamasi negara Islam Indonesia, bahkan kalau perlu dengan kekuatan senjata, baik menjelang perang maupun setelah perjanjian Renville. Nampaknya dia menganggap bahwa saat untuk mendirikan negara tersebut dia telah tiba. Pada bulan Maret 1948 dia menyatakan bahwa Jawa Barat menjadi daerah negara Islam, dan dia sendiri menjadi imamnya. Pada waktu pertempuran terjadi antara Belanda dengan Angkatan Perang Indonesia pada akhir tahun 1949, Kartosuwiryo menerima dukungan dari beberapa kalangan umat Islam; tetapi kekuatannya berhadapan dengan kekuatan militer Belanda dan RI. Di akhir tahun 1949, Kartosuwiryo tampaknya yakin bahwa pengaruhnya cukup kuat untuk memproklamasikan berdirinya negara Islam Indonesia. Proklamasi itu menyebutkan tujuan negara tersebut adalah menjalankan kekuasaan 100% de facto dan de jure seluruh rakyat Indonesia, dan berlakunya hukum-hukum Islam di seluruh wilayah yang dikuasai oleh negara itu.<sup>26</sup>

Sebagaimana pada permulaan tahun 1948, RI disibukkan dengan persoalan Darul Islam. pada tahun itu pemerintah memutuskan membentuk tentara nasional dibawah pemerintah pusat. Langkah pertama ialah melucuti para gerilyawan. Sebagaimana komunis di Madiun pada tahun tersebut, Darul Islam yang diinfiltrasi (disusupi) oleh perampok-perampok dan petualang-petualang yang tidak bertanggung jawab, menolak meletakkan senjata dan tidak mau memutuskan bahwa kegiatan

pemberontakan, pernyataan cita-cita, dan penolakan mengakui pemerintah republik, adalah pemberontakan dan Darul Islam dinyatakan ilegal. Pada tahun 1948, parlemen mengadakan usaha penjajagan yang dipimpin oleh Muhammad Natsir, tetapi kurang berhasil mencairkan persoalannya; usaha tersebut hanya berhasil memberikan keterangan kepada pemerintah agar dibedakan antara kelompok teroris penghianat dan Darul Islam yang sebenarnya. Rekomendasi Natsir mencerminkan pandangan umat Islam Indonesia; mereka tidak mendukung Kartosuwiryo dan tidak menyetujui pembentukan negara Islam itu, tetapi mereka juga tidak mengutuknya atau meminta pemerintah agar bertindak tegas menghancurkan gerakan itu. Sebagian umat Islam khawatir jika mengutuk Darul Islam akan berarti menentang dasar-dasar negara Islam dan mereka percaya bahwa dengan jalan perundingan akan mampu mengajak Kartosuwiryo kembali ke dalam republik.<sup>27</sup>

Sekitar tahun 1950-an, Muhammad Natsir selaku tokoh Masyumi menyangkan usaha pemerintah untuk menyelesaikan persoalan Darul Islam dengan kekuatan senjata. Pada tahun 1952, misalnya ia menyatakan bahwa para pemberontak tidak akan dihadapi dengan kekerasan, karena mereka membantu perjuangan melawan Belanda, dan timbul kelompok pemberontak adalah akibat revolusi. Natsir memahami dengan sikap dan tindakan para pemberontak menimbulkan ketegangan dengan pemerintah republik, tetapi ia yakin bahwa dengan jalan musyawarah dan usaha-usaha yang jujur untuk memahami problem mereka, akan ditemukan jalan keluar yang bisa diterima kedua belah pihak.<sup>28</sup>

Dalam hal ini Natsir dikritik oleh tokoh-tokoh partai Nasional Indonesia (PNI) yang menganggap perundingan dengan pemberontak tidak akan ada artinya sama sekali. Meskipun kabinet Ali Sastromijoyo (1953-1955) secara khusus berusaha merundingkan perbedaan-perbedaan dengan para pemberontak, namun PNI dan kabinet Ali tampaknya mengutamakan tindakan militer dalam menghadapi mereka. Komunis memandang keikutsertaan

Natsir dan Masyumi dalam berunding dengan pemberontak berarti Masyumi telah terlibat langsung dengan Darul Islam lain yang tidak sefaham dengan pemerintah. Meskipun para tokoh Masyumi berulang kali menyatakan tidak ada hubungan dengan Darul Islam, tetapi sikapnya yang lunak menghadapi pemberontak dimanfaatkan oleh komunis untuk membangun image bahwa Masyumi mempunyai hubungan dengan gerakan pemberontakan.<sup>29</sup>

Sementara Muhammad Natsir menghendaki jalan perundingan, Isa Ansary sebagai ketua umum Persis saat itu berusaha menunjukkan bahwa timbulnya pemberontakan diakibatkan oleh persoalan politik yang tidak terpecahkan. Selama diadakan dengar pendapat oleh Badan Konstituante tahun 1957, ia menyatakan bahwa bila Islam dijadikan dasar filsafat negara Indonesia, para pemberontak pasti merasa puas; dan dengan demikian permusuhan akan segera berakhir. Permulaan tahu 1950-an, ketika pemilihan umum ditunda karena berbagai alasan politik, Isa Anshary dalam beberapa kesempatan memperingatkan bahwa penundaan itu amat mengecewakan umat Islam. Di samping itu, ia juga menyatakan bahwa umat Islam merasa heran karena hanya orang-orang nasionalis tidak pernah menyetujui berdirinya negara Islam, maka tuntutan Darul Islam dianggap tidak tepat. Statemen seperti itu, sebagaimana yang telah dikeluarkan oleh Hasan dan Isa Ansary mungkin merupakan penangkapan mereka pada bulan Agustus 1951, ketika kabinet Sukiman mengadakan razia umum terhadap orang-orang komunis dan orang-orang Islam yang dianggap terlibat dalam gerakan Darul Islam. Hassan dan Isa Ansary dibebaskan tiga hari kemudian, karena tuduhan itu tidak terbukti kebenarannya.<sup>30</sup>

Mungkin saja ada hubungan antara Darul Islam dan beberapa anggota persis sekitar masa konstituante, tetapi besar kemungkinan Persis tidak membantu Darul Islam, karena Persis lebih mengutamakan jalan damai untuk mencapai cita-citanya. Jika

memang ada, hubungan antara Persis dengan Darul Islam adalah untuk menjaga agar hubungan antara tokoh-tokoh mereka tidak terputus, sambil diusahakan perundingan antara pemberontak dengan pemerintah. Pada tahun 1949, Natsir memimpin sebuah program pendidikan yang didirikan oleh tokoh-tokoh Islam di daerah yang dikuasai oleh Darul Islam.<sup>31</sup> Dan akhirnya, terdapat juga usaha beberapa anggota Persis yang mengajak Darul Islam mengadakan kegiatan yang sama. Memang tidak ada bukti yang kuat untuk mengatakan bahwa usaha Persis itu mendapat sambutan. Juga tidak tepat bahwa cabang-cabang Persis di Jawa Barat bekerja sama dengan Darul Islam, meskipun ada prinsip-prinsip agama yang disepakati.

#### **b. Masalah Kementerian Departemen Agama**

Walaupun Departemen Agama telah berdiri sejak tahun 1946, eksistensinya masih dipertanyakan di Indonesia pada tahun 1950-an, malah pada masa kini pun juga. Terutama kalangan non Islam mempertanyakan kegunaannya. Memang mulanya departemen tersebut didirikan untuk memenuhi keinginan dan keperluan umat Islam, yang merasa perlu adanya departemen itu semenjak dari jaman sebelum perang. Departemen tersebut tidak dimulai dengan kabinet pertama pada tahun 1945 karena keberatan-keberatan dari anggota Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia sama dengan keberatan terhadap tujuh kata-kata dalam mukadimah UUD 1945. Tetapi Belanda malah mengancam di ambang pintu, dan pemerintah merasa perlu mengurangi kekecewaan umat; maka departemen agama pun didirikan. Diharapkan dengan adanya departemen agama, bantuan serta partisipasi umat Islam dalam menegakkan kemerdekaan yang telah dicapai akan meningkat.<sup>32</sup>

Pada masa revolusi, boleh dikatakan orang sudah tidak mempersoalkan eksistensi Departemen Agama. Orang pun lebih banyak memberi perhatian pada revolusi. Tetapi begitu tahun 1950 tiba, rupanya pemikiran yang terpendam itu timbul juga di

permukaan. Ada juga sebagian kalangan Islam yang tidak setuju dengan adanya kementerian itu. Keberatan non Islam disebabkan oleh tuduhan atau sangkaan bahwa kementerian lebih mementingkan umat Islam daripada umat lain. Keberatan sebagian kalangan Islam sendiri disebabkan oleh kelemahan cara kerja kementerian.

Permasalahan-permasalahan yang ada di Departemen Agama menjadi perhatian Persis sehingga pada Mukhtamar Persis 17-20 September 1953 menghasilkan keputusan yang menyoroti persoalan dan kinerja Departemen Agama yang meliputi empat permasalahan yaitu; persoalan Mahkamah Islam Tinggi, persoalan jamaah haji, definisi Agama dan pembagian harta warisan.<sup>33</sup> Berikut ini sikap Persis terhadap keempat persoalan di atas:

*Pertama:* Persis menuntut dan mendesak kepada pemerintah untuk mereformasi kinerja Mahkamah Islam Tinggi untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Islam seluruhnya. Tuntutan Persis tersebut melihat selama itu kinerja Mahkamah Islam Tinggi dari masa kolonial sampai kemerdekaan masih belum berubah dari segi kewenangannya yang hanya mengurus nikah, thalaq dan ruju (NTR) dan orang-orang (struktur) pengurus lembaga ini juga belum berubah sehingga tidak mewakili semua golongan Islam. Dan Persis menuntut hukum yang menjadi pijakan Mahkamah Tinggi Islam jangan sebatas mazhab Syafi'i yang diputuskan berdasarkan sebagian ulama maka untuk membuat suatu hukum harus melibatkan semua ulama atau fuqaha dari berbagai aliran.

*Kedua,* Persoalan penyelenggaraan jamaah haji, menurut Persis telah terjadi penipuan dan pemerasan yang dilakukan penyelenggara haji seperti PHI (Penyelenggara Haji Indonesia) kepada para jamaah haji oleh karena itu menuntut pemerintah melalui Departemen Agama agar diurus oleh pemerintah dengan demikian setidaknya setiap terjadi pentimpangan dan penipuan bisa dipertanggungjawabkan secara hukum.

*Ketiga,* Persis menuntut pemerintah dan khususnya Departemen Agama secara tegas memberantas gerakan yang anti

Islam dan gerakan Islam sempalan. Oleh karena itulah pemerintah harus memberikan batasan yang jelas defenitif Agama.

*Keempat*, Menuntut Pemerintah dan Khususnya Departemen Agama melaksanakan aspirasi umat Islam tentang berlakunya hukum Islam secara keseluruhan tanpa adanya pilihan bolehnya dengan hukum adat sebagaimana yang telah disepakati dalam kongres Umat Islam Indonesia yang bergabung dalam MIAI (Majelis Islam 'Ala Indonesia).<sup>34</sup>

Demikianlah sikap Persis terhadap persoalan-persoalan yang ada di lingkungan Departemen Agama yang terkesan kurang responsif terhadap aspirasi dan kepentingan umat Islam keseluruhan.

### c. Kedudukan Kepala Negara

Kebijakan Departemen Agama yang sangat ditentang kalangan Islam terutama Persis adalah mengeluarkan suatu pernyataan politik yang mengangkat Presiden Soekarno dan pemerintahannya sebagai "*Wali al-Amri al-Dharuri bi al-Syaukah*" dalam konferensi alim ulama yang dilaksanakan di Cipanas yang merupakan kelanjutan dari konferensi sebelumnya, yaitu konferensi alim ulama di Tugu pada bulan Mei 1952 yang hasilnya adalah keluarnya peraturan berupa kewenangan kepala-kepala kantor Urusan Agama Kabupaten di Jawa dan Madura untuk menunjuk wali hakim, selanjutnya kepala Kantor Urusan Agama kabupaten menunjuk pada penghulu bawahannya tingkat kecamatan. Oleh karena itu sesungguhnya stateman PERTI itu secara tidak langsung mempertanyakan keabsahan pemerintah (Presiden Soekarno) sebagai sultan untuk memberi tauliyah dilihat dari hukum Islam (*fiqh*).<sup>35</sup>

Adapun isi keputusan Konferensi alim ulama tersebut selengkapnya adalah sebagai berikut:

- 1) Presiden sebagai kepala negara serta alat-alat negara sebagai dimaksud dalam UUD 1945 pasal 44, yakni kabinet, parlemen, dan sebagainya adalah wali amri al amri al-dharuri bi al-syaukah.

- 2) Wali amri al amri al-dharuri bi al-syaukah wajib ditaati oleh rakyat dalam hal-hal yang tidak bertentangan dengan syari'at.
- 3) Tauliyah wali hakim dari presiden kepada Menteri Agama dan seterusnya kepada siapa yang ditunjuk, termasuk pada Tauliyah hakim yang biasa hidup di tempat-tempat yang ditunjuk oleh ahl al-Halli wa al-Aqdi adalah sah. Untuk menjalankan akad nikah sesuai yang dimaksud oleh UU pencatatan perwakinan, talak dan ruju harus ada surat peresmian lebih dahulu dari pemerintah.<sup>36</sup>

Gelar dan fungsi seperti ini sebelumnya tidak pernah dibicarakan, sedangkan konsekuensinya mungkin berat untuk dipikul, hal yang belum dibayangkan pada waktu itu sekurangnya gema agama yang didengungkan gelar itu dianggap oleh kalangan Islam modernis dan kalangan politisi muslim sebagai suatu sifat yang melekat pada kedudukan presiden secara agama. Karena akan menimbulkan konsekuensi-konsekuensi yang jauh tadi.

Hal tersebut mendorong Kepala Biro Peradilan Agama di Departemen agama, H.M. Djunaidi, merasa perlu mengeluarkan suatu klarifikasi bahwa keputusan tersebut benar-benar pertimbangan agama yakni menyangkut nikah bukan pertimbangan politik. Pemikiran yang dikandung keputusan ini ialah bagaimana mengesahkan atau membenarkan nikah seorang wanita yang tidak mempunyai wali seperti ayah atau saudara laki-laki atau anggota lain dalam keluarga bersangkutan yang bisa dijadikan wali. Oleh karena itulah, konferensi ulama di Cipanas tanggal 2-7 Maret 1945 memutuskan untuk menetapkan Presiden dan jajaran kabinet dan peralatan negara lainnya sebagai *wali al-amri al-dharuri bi al-syaukah*.<sup>37</sup>

Keputusan tersebut didukung oleh NU, dalam surat pengurus Nadhatul Ulama (Tanfiziah) No. 1086/Tanf/II-53 tanggal 19 Jumadil Ula 1372 (4 Februari 1953) tentang hal pernyataan penjelasan yang

dikirimkannya kepada Presiden Soekarno berhubung salah satu pidatonya baru-baru ini di Kalimantan, antara lain-lain disebutkan:

“Dalam hubungan ini perkenankanlah kami menyatakan bahwa pendirian Nadhatul Ulama dalam keadaan demikian adalah berdiri dan menyokong Bapak sebagai Kepala Negara dan presiden rakyat Indonesia. Karena kami memandang bahwa Bapak yang telah memberi kesempatan untuk diambil sumpah sebagai Kepala Negara, adalah sebagai seorang Amirul Mu’minin, kepala jamaah kaum muslimin seluruhnya yang sudah dibai’ati (diberi pernyataan setia) oleh wakil-wakil kaum muslim”.<sup>38</sup>

Keterangan kepala biro Pendidikan Agama ini yang didukung oleh NU tidak memuaskan sebagian kalangan masyarakat Islam, termasuk sebagian ulama Persis di Bandung dalam pernyataannya taanggal 14 Maret 1954 mengatakan bahwa keputusan itu tidak mengikat secara hukum. Organisasi ini mengingatkan bahwa konferensi hanya terbatas pada ulama tertentu yang dipilih oleh Menteri Agama K.H. Masjkur dari NU. Perlu diingat bahwa Persis dalam soal agama tidak sependapat dengan NU. Konferensi ini tidak berwenang mengambil keputusan tersebut, katanya tegas, dan ia menambahkan bahwa semua aparat negara termasuk presiden, kabinet, parlemen hanya bersifat sementara; mereka tidak penuh dipilih oleh rakyat.<sup>39</sup>

Menurut Persis, istilah *wali amri al-dharuri bi al-Syaukah* hanya dapat dipergunakan pada negara yang berdasar Islam. oleh sebab itu, pernyataan tadi menyebut para ulama yang berkonferensi di Cipanas itu, dengan nadasinis Persis beranggapan mereka sebagai orang-orang yang tidak mampu mengambil hukum dari sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur’an dan Hadis. Apalagi, pernyataan itu melanjutkan, keputusan tersebut dapat disalahgunakan secara politis. Maka, organisasi itu “menasehatkan” kepada menteri agama “lebih baik jangan mengaktifkan dirinya melakukan suatu tindakan yang akibatnya akan memecah belah kesatuan umat Islam Indonesia”. Menteri disarankan untuk mengorganisasikan suatu konferensi ulama lain yang terdiri dari peserta konferensi



ulama di Cipanas, tetapi kali ini untuk membatalkan keputusan Cipanas.<sup>40</sup>

Isa Anshary dalam majalah *“Aliran Islam”* menyatakan penolakannya dan mempertanyakan sikap NU di atas. Karena bagi Isa, bahwa negara Republik Indonesia bukanlah negara Islam karena belum melaksanakan hukum Islam secara total dan sumpah yang dilakukan presiden hanyalah merupakan janji setia kepada UUD sementara RI, seperti yang dilakukan pula oleh anggota-anggota parlemen dan pegawai negeri maka sumpah yang demikian itu tidaklah dapat dipandang sebagai baiat dalam pandangan Islam.<sup>41</sup>

Oleh karena itulah Isa Anshary sebagai ketua umum Persis bersama jajarannya mengeluarkan sikap politik dalam menanggapi persoalan tersebut sebagai berikut:

“Rapat kerja Pusat Pimpinan “PERSATUAN ISLAM” yang diselenggarakan di Bandung pada tanggal 14 Maret 1954, dihadiri oleh Majelis Ulama “PERSATUAN ISLAM”, P.B. PERSISTRI, P.B PEMUDA PERSATUAN ISLAM, P.P DJAM’IJATUL BANAAT, setelah mempelajari proses berlangsungnya konferensi alim ulama yang diselenggarakan oleh kementerian agama Republik Indonesia pada tanggal 3 Maret 1954 di Cipanas dan keputusan yang diambilnya, merasa perlu menyatakan kepada umum:

1. Konferensi alim ulama itu dihadiri oleh para ulama “pilihan” K.H. Masjkur dalam kedudukannya sebagai menteri agama Republik Indonesia. Ulama dari Persatuan Islam tidak hadir pada waktu itu, karena tidak kena undang dan tidak terpilih oleh menteri agama K.H Masjkur.

Melihat daftar nama-nama yang “kena undang” terdapat kesan. Adanya maksud politik tertentu dari menteri agama yang bertindakya tentu atas nama kabinet Ali Wongso.

2. Putusan yang diambil dalam konferensi itu ialah mengangkat presiden, kabinet dan parlemen menjadi “Walijul Amri Tharuri bis ‘Sjaukah” berdasarkan UUDS pasal 44, tidaklan dapat dianggap keputusan yang sah dan mengikat, karena:
  - a) Konferensi alim ulama yang sangat terbatas itu dan dihadiri hanya oleh ulama-ulama dari pilihan menteri agama K.H. Masjkur, tidak kompeten memutuskan soal yang sepenting itu.

- b) Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia sifatnya adalah sementara, dan presiden, kabinet, parlemen adalah juga sementara, bukanlah hasil pilihan dan keinginan rakyat banyak.
3. Istilah "*Walijul Amri Dharuri*" adalah "unik" dalam sejarah ketatanegaraan dunia Islam, tetapi terang istilah itu hanya patut dipakai dan digunakan atas alat-alat perlengkapan negara dari suatu negara yang sudah berdasar Islam.
  4. Memasangkan "*Walijul Amri Dharuri*" kepada alat-alat perlengkapan negara Republik Indonesia yang sifatnya segala sementara ini, apalagi diambil oleh satu "konferensi darurat", tidaklah menunjukkan kemahiran dan kesadaran hukum, yang seharusnya dimiliki oleh orang yang bertanggungjawab kepada Allah SWT.
  5. Al-Qur'an dan hadis cukup memberikan patokan dan pedoman, syarat bagi orang-orang yang akan diangkat menjadi pemimpin, penguasa umat dan negara yang wajib ditaati oleh kaum muslimin, dan patokan, pedoman, serta syarat itu belum bertemu dalam alat-alat perlengkapan negara sekarang.
  6. Kami merasa cemas dan khawatir, putusan konferensi ulama di atas akan digunakan untuk kepentingann politik tertentu, dan kami merasakan dengan sadar dan sungguh, keputusan itu menerbitkan ketegangan dan kegelisahan di kalangan kaum muslimin, suatu akibat yang diharapkan oleh golongan tertentu untuk mengadu dombakan kaum muslimin.
  7. Demi "Ukhuwah Islamiyah", ingin kami menasehatkan kepada menteri agama K.H. Masjkur yang sekarang kebetulan ikut memegang pemerintahan, lebih baik jangan mengaktifkan dirinya melakukan sesuatu tindakan yang akibatnya akaan memecahbelah kesatuan umat Islam Indonesia.
  8. Jika keputusan konferensi ulama itu benar digunakan untuk maksud politik tertentu, maka sesuai dengan tradisi perjuangan PERSATUAN ISLAM semenjak jaman kolonial, kami akan menentanginya dengan segala daya dan usaha menurut batas-batas kemungkinan yang ada pada kami.
  9. Sesuai dengan ajaran takwa dalam agama Islam, alangkah utamanya jikalau menteri agama K.H Masjkur mengumpulkan lagi ulamanya yang diundang itu, untuk mencabut kembali keputusan yang telah diambil tidak secara sungguh dan tidak menurut hukuim itu.<sup>742</sup>

### 3. Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)

Demokrasi Parlemerter dirasakan oleh Soekarno gagal dan menjauhkan Indonesia dari cita-cita revolusi. Diperparah dengan situasi politik yang semakin kacau-balau dan Demokrasi Parlemerter tidak mampu mengatasi konflik politik yang terjadi di dalam tubuhnya sendiri. Maka pada tanggal 21 Pebruari 1957, Soekarno mengeluarkan konsepsinya sebagai usaha untuk mengatasi kesulitan yang dihadapi negara dan gagalnya demokrasi perlemerter yang ia namakan demokrasi terpimpin. Soekarno menulis:

“...Maka politik Leiderschap ini diteruskan, diteruskan sehingga pada waktu yang belakangan-belakangan ini, menjlmalah ide demokrasi terpimpin. Demokrasi terpimpin yang kami anggap perlu mutlak untuk dilaksanakan masyarakat adil dan makmur.....Masyarakat adil dan makmur, cita-cita asli dan murni daripada rakyat Indonesia yang telah berjuang dan berkorban berpuluh-puluh tahun.<sup>43</sup>

Demokrasi terpimpin juga, ia namakan dengan istilah demokrasi kekeluargaan yakni, demokrasi yang mendasarkan sistem pemerintahan kepada musyawarah dan mufakat dengan pimpinan suatu kekuasaan sentral di tangan seseorang “sesepuh”, yang tidak mendiktatori, tetapi memimpin dan mengayomi.<sup>44</sup>

Demokrasi terpimpin pun akhirnya ditegakkan. Soekarno mengumumkan ideologi Demokrasi terpimpinnya, yang kemudian di namakan Manipol-Usdek (UUD 1945, sosialisme ala Indonesia, demokrasi terpimpin, ekonomi terpimpin, kepribadian Indonesia), pada 17 Agustus 1959. Menurut Soekarno, Demokrasi terpimpin merupakan karakteristik bagi semua demokrasi asli di seluruh benua Asia. Bagi Soekarno, Demokrasi Terpimpin identik dengan demokrasi kekeluargaan dan demokrasi Indonesia yang sesuai dengan UUD 1945.<sup>45</sup>

Reaksi kalangan Islam terhadap Demokrasi Terpimpin berbeda-beda baik sebelum dan setelah pelaksanaan. Tampaknya, sistem politik baru ini telah membelah pandangan dan sikap

kalangan Islam Indonesia. Paling tidak, ada dua kelompok partai politik Islam pada masa itu yang memiliki perbedaan pandangan, sikap, tanggapan, dan visi dalam menghadapi Demokrasi Terpimpin yang dimotori Soekarno. Yaitu, kelompok penentang dan kelompok pendukung. Politik “belah bambu” ini diberlakukan Soekarno kepada kalangan Islam, terutama partai-partai politik Islam, sejak Dekrit Presiden diumumkan. Namun, benih-benih perbedaan dan perpecahan internal di kalangan Islam sebenarnya telah terjadi jauh sebelumnya, yang justru mengantarkan mereka kepada perbedaan sikap, pandangan, dan tanggapan terhadap perkembangan politik saat itu.

Kelompok pertama, Masyumi dan Liga Demokrasi menentang ide dan usul Soekarno tentang pelaksanaan Demokrasi Terpimpin. Partai politik dari kalangan Islam urban kota ini menegaskan sikap dan pandangannya bahwa ikut serta dalam sistem politik ciptaan Soekarno itu berarti menyimpang dari prinsip-prinsip perjuangan, dan bahkan dari ajaran Islam.

Kelompok kedua, partai-partai politik Islam yang tergabung dalam Liga Muslim terdiri dari NU, PSII, dan Perti berpendapat bahwa turut serta dalam sistem politik Demokrasi Kekeluargaan adalah sikap realistis dan pragmatis. Partisipasi mereka dalam demokrasi ala Soekarno itu merupakan kenyataan politik yang tak mungkin dihindari, dan mereka mau tidak mau harus mendukung di dalamnya.<sup>46</sup>

Kedua kelompok Islam ini selalu saling berhadapan dan bersebelahan dalam menghadapi perilaku dan praktik politik Soekarno, terutama tentang Demokrasi Terpimpinnya. Masyumi sebagai partai Islam modernis, seperti juga partai Sosialis yang jauh lebih kecil, tidak mendukung Demokrasi Terpimpin. Penentangan Masyumi semakin mempersulit posisinya dalam pemerintahan, khususnya setelah kabinet Ali II jatuh. Masyumi yang beraliansi dengan partai-partai kecil, seperti PSI dan Partai Kaatolik, tidak dapat menolong posisinya yang semakin kecil di parlemen.

Sikap politik Persis jelas memperkuat posisi Masyumi yang menentang ide demokrasi terpimpin karena bagaimana pun Persis sebagai anggota istimewa Masyumi memiliki peran yang strategis untuk memerankan pengaruhnya apalagi para elite dan tokoh Persis mempunyai posisi penting di Masyumi seperti Natsir yang menjabat ketua umum dan Isa Anshary yang menjabat ketua Masyumi Jawa Barat. Setidaknya, Persis dalam masa Demokrasi terpimpin telah mengeluarkan sikap politik dan kritiknya terhadap Pemerintah dalam dua hal yakni, pelaksanaan demokrasi terpimpin dan pembubaran partai Masyumi oleh pemerintah Soekarno.

#### a. Pelaksanaan Demokrasi Terpimpin

Soekarno semakin giat menjalankan konsep “Demokrasi Terpimpin”-nya. Akhirnya pada tanggal 21 Februari 1957 di depan tokoh-tokoh ibukota, termasuk para pemimpin kabinet, pimpinan partai dan organisasi, kepala staf angkatan bersenjata dan perwira-perwira tinggi lain, kepala polisi dan pejabat tinggi pemerintah, residen mengemukakan konsepsinya untuk bahan pertimbangan dalam mencari jalan keluar daripada kesulitan yang dihadapi oleh negara dan rakyat Indonesia. Konsepsi itu terdiri atas empat bagian:

*Pertama*, mengenai pelaksanaan demokrasi terpimpin yang tidak membolehkan adanya oposisi karena dinilai tidak sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia.

*Kedua*, untuk melaksanakan sistem demokrasi terpimpin haruslah dibentuk kabinet gotong royong sebagai pengganti “kabinet stil tua” yang dianggapnya rapuh, tidak sesuai dengan jiwa kegotongroyongan jiwa bangsa Indonesia. Kabinet ini terdiri dari tokoh-tokoh berbagai partai, termasuk PKI dan orang-orang tidak berpartai. Kabinet ini diistilahkan sebagai “*alle laden van de familieaan tafel, elle laden van de familieaan de ettafel en aan de werktabel*” (semua anggota famili dalam satu meja makan dan

satu meja kerja). Dengan melaksanakan prinsip-prinsip gotong royong ini, menurut presiden oposisi akan hilang dalam DPR atau masyarakat.

*Ketiga*, mengenai pembentukan dewan revolusioner (komunis diganti dengan Dewan Nasional) yang anggotanya terdiri dari wakil-wakil golongan fungsional baik buruh, tani, cendekiawan, pengusaha, pemuda, wanita, alim ulama, pastur, angkatan darat, laut, udara dan kepolisian, jaksa agung serta beberapa orang menteri yang dianggap penting dan berfungsi sebagai pemberi nasehat kepada pemerintah baik diminta atau tidak sekaligus memberi bobot kepada pemerintah agar berwibawa.

*Keempat*, adalah pembentukan kabinet berkaki empat yang terdiri dari partai-partai besar yaitu PNI, Masyumi, NU dan PKI.<sup>47</sup>

Demikianlah isi konsepsi presiden yang disampaikan kepada mereka yang hadir. Selanjutnya presiden memberikan waktu seminggu kepada mereka yang hadir untuk memberikan tanggapannya.

Segera saja, tokoh-tokoh Persis seperti Natsir dan Isa Anshary mengkritik rencana pelaksanaan konsep tersebut. Natsir dan partainya, Masyumi, menolak pandangan presiden tentang sistem partai dan demokrasi pada umumnya, serta konsepsi kepala negara itu. Menanggapi penguburan partai, sebelumnya telah disarankan oleh Soekarno, yaitu pada bulan Oktober 1956. Adapun tanggapan Natsir adalah:

“Selama demokrasi masih ada, selama itu pula partai-partai terus ada. Sebaiknya, selama masih ada kebebasan partai, selama itu demokrasi ditegakkan. Kalau partai dikubur, dan di atas kuburan itu hanya diktator yang akan memerintah.”

Natsir berpendapat bahwa tampaknya presiden telah melihat banyak hal yang tidak memuaskan dalam kondisi sekarang dan mengambil kesimpulan bahwa sumber ketidakpuasan itu adalah banyaknya partai. Jika negara kita ini sila demokrasi masih dipertahankan sebagai dasar negara, tentulah partai-partai akan

tetap terus ada, dengan atau tanpa dekrit 1945 itu. Sebaliknya selama masih ada kebebasan berpartai selama itu pula masih ada pula demokrasi. Dan apabila partai-partai dikubur, demokrasipun turut masuk ke liangnya sekalian. Dan yang masih berdiri di atas kubur pun itu adalah diktatur. Dalam pada itu Masyumi berpendapat, bahwa suara-suara ketidakpuasan itu mempunyai dasar-dasar yang patut diperhatikan sungguh-sungguh oleh partai-partai dan pemimpin-pemimpinnya. Suara itu harus dihadapi dengan hati terbuka serta berpedoman kepada keselamatan negara. Untuk itu, pemimpin Masyumi menganggap perlu mengadakan pembicaraan dan pertukaran pikiran dengan pimpinan partai-partai, presiden dan wakil presiden serta kalangan yang memikul tanggung jawab lainnya.

Dalam kesempatan lain, Natsir menegaskan bahwa konsepsi presiden itu berpangkal pada pokok pikiran bahwa dasar demokrasi parlementer kita sekarang ini harus diubah sama sekali, demikian juga dengan sistemnya, sehingga menjadi sistem demokrasi tanpa oposisi. Menurut Natsir, perubahan drastis seperti itu adalah suatu materi yang harus dibahas dan diputuskan melalui saluran ketatanegaraan atau tegasnya melalui konstituante yang telah terbentuk dan mulai bekerja.

Sedangkan Isa Anshary menyoroti dua hal. *Pertama*, Bahayanya pelaksanaan demokrasi terpimpin bagi keberlangsungan demokrasi di Indonesia. Ia berpendapat sikap Soekarno yang ingin menguburkan partai-partai politik merupakan sikap yang akan merusak kepercayaan rakyat terhadap institusi negara yakni DPR dan Pemerintah itu sendiri dan bertentangan dengan Undang-undang Dasar dan semangat demokrasi yang tumbuh di Indonesia. Dan menurutnya yang sangat membahayakan adalah memasukan PKI dalam Kabinet Gotong-Royong, karena bagaimana pun PKI adalah anti demokrasi dan anti agama akan merusak tatanan politik yang demokratis dan religius di Indonesia.<sup>48</sup>

*Kedua*, lemahnya konsep demokrasi terpimpin. Oleh karena

itulah menurut Isa demokrasi terpimpin tidak akan berjalan lama di karenakan konsep ini sangat tergantung atas kewibawaan dan kepribadian Soekarno maka ketika Soekarno lemah sudah barang tentu akan hancur. dan apapun hasil dari kebijakan Soekarno tentang kenegaraan tidak akan berlangsung tetap dan lama karena tidak dihasilkan dari keputusan Dewan Konstituente. Dan kelemahan lainnya, pelaksanaan demokrasi terpimpin akan menguntungkan pihak PKI dan ini akan ditentang terus oleh kalangan Islam.<sup>49</sup>

Kemudian pada tahun 1960, dalam kongres tahunan Persis, Persis secara resmi mengajukan nota usulan kepada Presiden Soekarno untuk mempertimbangkan kembali konsepnya serta memberi keleluasaan kepada kelompok organisasi non-komunis untuk menutup paham organisasinya dari komunis dan memberantas paham anti Tuhan dan anti agama itu.<sup>50</sup>

Patut disayangkan, pada waktu itu, Presiden Soekarno tidak menggubris seruan tersebut, sehingga sampai akhir demokrasi terpimpin, Indonesia nyaris bangkrut, terutama dalam bidang ekonomi dan politik. Ada semacam rasa tidak bersalah dari penguasa pada waktu itu sehingga membawa rakyat Indonesia ke ambang kehancuran.

Pada saat yang hampir bersamaan, Soekarno juga mendapat kritik dari mantan Presiden Amerika Serikat. Menurut Nixon, Soekarno hanya dinilai positif dalam perjuangan membebaskan Indonesia dari kekuasaan kolonial. Lebih dari itu, kekuasaannya adalah sebuah bencana bagi rakyat Indonesia. Kritik Nixon ini tidak semuanya benar, sebab membangun satu negara yang baru keluar dari cengkraman penjajah adalah tidak mudah. Apalagi secara geopolitik, Indonesia terdiri atas negara kepulauan. Kenyataannya, Soekarno mempunyai jasa dan andil yang sangat besar bagi bangsa Indonesia.<sup>51</sup>



## b. Pembubaran Partai Masyumi

Sejarah telah mencatat bahwa Soekarno sangat kecewa dengan perilaku partai-partai politik pada masa kemerdekaan. Pada Oktober 1956, misalnya, Soekarno mendesak partai-partai politik untuk menguburkan demokrasi liberalnya dan menggantinya dengan demokrasi terpimpin, yakni demokrasi dengan kepemimpinan yang kuat. Untuk keluar dari kemelut kestabilan politik, pada pertengahan 1950-an Soekarno kemudian muncul dengan konsepsi yang dikemukakan pada Februari 1957. Di dalam konsepnya itu Soekarno mengajukan usul agar kabinet melibatkan semua partai besar, termasuk Partai Komunis Indonesia (PKI). Soekarno juga mengusulkan agar dibentuk Dewan Nasional, semacam Dewan Penasehat, yang terdiri dari semua komponen masyarakat, termasuk buruh, tani, pengusaha nasional, dan lain-lain.<sup>52</sup>

Keadaan menjadi lebih rumit lagi ketika beberapa tokoh Masyumi seperti Muhammad Natsir, Syafruddin Prawiranegara, dan lain-lain meninggalkan Jakarta menuju Padang. Hal itu dilakukan karena mereka merasa tidak aman di Jakarta. Setiap hari mereka diancam dan diintimidasi setelah terjadi “Peristiwa Cikini” pada Agustus 1957. Peristiwa Cikini merupakan percobaan pembunuhan terhadap presiden Soekarno dan tokoh Masyumi dituduh berada di belakangnya. Akhirnya, pada 10 Februari 1958, Letnan Kolonel Ahmad Husein, komandan Angkatan Darat di Sumatera Tengah, mengultimatum pemerintah pusat untuk membentuk kabinet yang dipimpin oleh Hatta dan Sri Sultan Hameengkubuwono IX dalam waktu lima hari. Kalau tidak, mereka akan membentuk pemerintahan sendiri. Benar juga, setelah lewat masa waktu lima hari seperti yang ditentukan oleh pemerintah tidak memenuhi tuntutan yang daerah tersebut, pada 15 Februari 1958 dibentuklah Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia yang kemudian dikenal luas dengan PRRI dan menunjuk Syafrudin Prawiranegara sebagai Perdana Menteri.<sup>53</sup>

Akhirnya, partai-partai yang tidak mau loyal, termasuk partai Natsir (Masyumi), pada gilirannya menerima resiko buruk berupa pembubaran partai tersebut. Pembubaran Masyumi ini menjadi suatu masalah pertentangan yang getir pada masa sesudah kepemimpinan Soekarno. Menurut sebuah pernyataan yang dikeluarkan oleh Prawoto Mangkusasmito, yang menggantikan Natsir sebagai Ketua Umum Masyumi pada tahun 1958, partai Masyumi dibubarkan karena partai tersebut tidak mengambil jarak dari para pemimpin yang terlibat dalam pemberontakan PRRI bulan Februari 1958.<sup>54</sup>

Ketika itulah, Soekarno menjadikan dirinya sebagai seorang diktator dan PKI memiliki posisi yang cukup kuat untuk merebut kekuasaan, Masyumi dibubarkan pada tahun 1960. Para penentangannya, terutama dari kalangan mantan pimpinan Masyumi dan PSII, dijebloskan ke dalam penjara tanpa proses pengadilan. Natsir, Isa Ansary, Rusyad Nurdin (dari Persis), Burhanudin Harahap, Anwar Haryono, Mohammad Reom, Prawoto Mangunsasmito, Yunan Nasution, Taufiqurrahman, Hasan Basri, dan lain-lain mengalami nasib yang sama sebagai tahanan Soekarno.<sup>55</sup>

Ada suatu keragu-raguan yang dialami Natsir sebelum bergabung dengan pemberontak tahun 1958, meskipun beberapa orang tokoh Masyumi telah bergabung lebih dahulu. Tetapi akhirnya dia pun ikut terjun. Hal ini karena tampaknya dia yakin bahwa pemberontakan adalah tinggal satu-satunya jalan di antara dua pilihan yakni ikut Soekarno yang condong ke kiri atau membuat pemerintahan baru (memberontak). Dan oleh karena itu Masyumi dianggap bertanggung-jawab atas pemberontakan PRRI. Dalam bulan Agustus 1958, dia diberi kedudukan sebagai wakil presiden dalam PRRI dan tiga tahun berikutnya berusaha menghidupkan kembali Angkatan Bersenjata yang tidak sefaham dengan pemerintah. Akhirnya, pada tahun 1961, Natsir menyerahkan diri pada Pemerintah Pusat dengan amnesti umum

pada tahun itu juga. Dan sebenarnya, organisasi Masyumi masih hidup sampai tahun 1961, ketika Soekarno melarangnya dengan suatu keputusan, tetapi lembaga undang-undang kepresidenan dan beberapa pertimbangan keadaan darurat telah mengakhiri kegiatan Masyumi pada awal tahun 1959.<sup>56</sup>

Menurut Fedrspiell, posisi Natsir saat bergabung dengan PRRI, dia bertindak bukan sebagai anggota Persis, melainkan sebagai sebuah keputusan bahwa tindakan keras dibutuhkan untuk memperbaiki republik. Bagaimana pun aktivis Persis lainnya tidak bergabung dengan gerakan itu. Sedangkan Isa Anshary, meskipun berasal dari Sumatera, tidak ikut dalam pemberontakan tetapi meneruskan peranan politiknya di Jawa. Dan sekitar tahun 1961 organisasinya bernama "Front Anti komunis" bertindak secara sembunyi-sembunyi dan tampaknya menjadi organisasi anti-Soekarno. Tidak lama setelah itu Isa Anshary ditahan.<sup>57</sup>

Sebelumnya, pada tahun 1957, Perisis mengungkapkan kemarahannya pada presiden Soekarno dalam sebuah resolusi yang dikirimkan kepada seluruh aktivis Persis yang diberi judul "Persis Menolak Konsep Soekarno". Resolusi ini menolak rencana Soekarno untuk memegang kekuasaan darurat dan menjalankan pemerintahan negara untuk melaksanakan tugas parlemen. Persis meminta presiden Soekarno untuk mempertimbangkan kembali dan menyeru seluruh kelompok non-komunis untuk merapatakan barisan memerangi komunisme yang telah merongrong tindakan-tindakan Soekarno termasuk mengubur partai-partai politik yang dianggap tidak loyal kepadanya.<sup>58</sup>

Tentu saja sikap Persis sangat dilematis. Oleh karena itulah sebagai persiapan langkah selanjutnya, beberapa anggota istimewa Partai Masyumi, termasuk Persis, memisahkan diri dari Masyumi pada bulan Oktober 1958.. Bebetapa organisasi anggotanya tetap terjun dalam dunia politik, tetapi beberapa yang lainnya seperti Muhammadiyah dan Persis, menjauhkan diri dari kegiatan politik dan memusatkan kegiatannya pada program-program pendidikan

dan kemasyarakatan.

Tapi akhirnya, demokrasi dipimpin ala Soekarno terus mengidap virus-virus pembusukan dari dalam yang terus menggerogoti dan menggali liang kuburnya sendiri. Menyusul pemberontakan G30S/PKI (Gerakan Tiga Puluh September / Partai Komunis Indonesia) pada tahun 1965, akhirnya demokrasi dipimpin Soekarno ambruk terkubur bersamaan dengan terjungkalnya Soekarno, Sang Pemimpin Besar Revolusi itu, dari mahligai singgasana kekuasaannya di tahun 1996 di tangan eksponen kekuatan-kekuatan progresif Orde Baru.<sup>59</sup>

## **B. Sikap Terhadap Kelompok Islam**

Tokoh-tokoh Persis (Persatuan Islam) selalu menegaskan bahwa Persis adalah organisasi keagamaan yang berjuang untuk menyusun dan menciptakan masyarakat Islam yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah. Mereka juga menegaskan bahwa organisasi perjuangan mereka merupakan kumpulan dari orang-orang yang sepaham dan sekeyakinan dengan watak dan karakter yang bisa dikenal oleh lawan dan kawan.<sup>60</sup>

Tokoh-tokoh Persis menyadari bahwa posisi mereka bagian dari kalangan Islam yang radikal dan banyak bersebrangan dengan kalangan Islam lainnya. Hal ini disebabkan watak dan karakter pemikiran dan gerakan mereka berbeda dengan kalangan Islam lainnya, baik dalam persoalan keagamaan maupun dalam sikap politik mereka.<sup>61</sup>

Dalam hal pemikiran keagamaan, Persis diidentikan dengan Islam Puritan, Modernis dan Reformis. Islam Puritan berarti menawarkan Islam murni yang tidak dinodai oleh unsur-unsur luar atau yang dikenal dengan penyakit TBC (Tahayul, Bid'ah dan Khurafat). Corak Islam seperti ini selalu dihubungkan dengan gerakan salafi dan Wahhabi di Arab Saudi yang konsen memberantas praktek penyimpangan kalangan Islam tradisional seperti ritual ziarah, tawassul di kuburan dan amalan-amalan tasawuf yang

menyimpang. Dan Islam modernis berarti kelompok Islam yang ingin mereformasi Islam serta menyesuaikan dengan dunia modern tanpa meninggalkan Islam itu sendiri. Menurut Islam modernis, kemunduran Islam disebabkan oleh kemandegan (kezumudan) internal yang disebabkan sikap taklid kepada pemikiran mazhab abad pertengahan serta tercemarnya praktek Islam yang menyimpang. Prinsip gerakan ini adalah “Kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah Nabi”. Dan Persis juga dimasukkan kepada Islam reformis, karena kelompok ini selalu megkampanyekan perlunya upaya “*ijtihad*” untuk mereformasi Islam. Mereka menolak taklid dan sebaliknya menganjurkan *ijtihad* yang berani dalam banyak hal.<sup>62</sup>

Dalam hal pemikiran dan praktek keagamaan Persis tidak jauh berbeda dengan kalangan Islam modernis lainnya seperti Muhammadiyah dan al-Irsyad. Namun, di antara ketiga kelompok Islam modernis tersebut Persis lebih radikal dan keras dalam berpolemik dengan kalangan Islam tradisional. Kalangan Persis berpendirian apa yang dipraktikkan oleh kalangan Islam tradisional seperti wajibnya bermazhab, upacara kematian (tahlilan), mengucapkan niat (*talafud bi al-niyyat*), bacaan *Sayyidina* dalam bacaan *Shalawat Tasyahhud*, doa Qunut selain *qunut nazilah*, membaca *Maulid* sambil berdiri, dan pesta bulan ketujuh bagi orang yang hamil atau *tingkeban* semuanya tidak berdasar keterangan agama yang shahih, dan oleh karena itu haram dikerjakan dan termasuk semuanya itu perilaku *Bid’ah* yang dikecam oleh Islam.<sup>63</sup>

Sering kali apa yang dilontarkan Persis melalui tokoh-tokohnya seperti Hassan, Isa Anshary dan Abdurrahman tentang haramnya bermazhab, taqlid, dan persoalan-persoalan furu yang dianggapnya *bid’ah* ditanggapi secara serius oleh kalangan Islam tradisional seperti Wahab Hasbullah dan Mahfudz Shiddiq (keduanya tokoh NU), Ahmad Sanusi (ulama besar Sukabumi), Husein al-Habsi (ulama karismatik Surabaya) dan tokoh-tokoh lainnya.<sup>64</sup> Menurut Deliar Noer, polemik dan perbedaan masalah-masalah tersebut kadang-kadang menjadi sangat tajam, bahkan sering meletup dalam bentuk

konflik fisik di antara masyarakat pembela faham masing-masing.<sup>65</sup>

Ramainya perdebatan dan polemik dalam masalah furu (cabang agama) antara kalangan Islam modernis terutama Persis dengan kalangan Islam tradisional dirasakan dan dikhawatirkan oleh kalangan Serikat Islam akan memecah belah dan menjadikan lemahnya umat Islam. Karena itu mereka menyerukan agar perbincangan masalah itu segera dihentikan. Umat Islam hendaklah memperuncing perselisihan dalam masalah khilafiyah yang menimbulkan perpecahan, akibatnya umat Islam tidak mengemban tugas-tugas yang lebih prinsipil dan lebih parahnya akan mengancam agama dan umat Islam.<sup>66</sup>

Kesadaran akan persatuan dan kesatuan di antara umat Islam dan untuk tidak mempersoalkan masalah khilafiyah akhirnya menerobos kalangan Nahdhatul Ulama. Mereka mengundang fihak lain dalam pertemuan mereka serta mendiskusikan semua persoalan yang berguna bagi kepentingan agama dan masyarakat. Maka pada tahun 1935 Hasyim al-Asy'ari dalam kongres Nahdhatul Ulama di Banjarmasin mengeluarkan surat edaran yang mengundang partisipasi seluruh ulama untuk meninggalkan perbedaan-perbedaan, perasaan fanatik terhadap mazhab, dan tidak saling mencela dan memperolok satu sama lain serta menggalang persatuan.<sup>67</sup>

Kendati pun, sudah adanya seruan dari kalangan Serikat Islam dan Nahdhatul Ulama pentingnya menjaga Persatuan dan kesatuan umat Islam dengan meninggalkan segala persoalan khilafiyah, tetap saja bagi kalangan Persis berpendirian bahwa pemberantasan hal-hal yang dianggapnya bid'ah harus terus diupayakan, karena menurut Persis, kelompok Sunnah dengan kelompok ahli bid'ah sampai kiamat pun tidak bisa dipersatukan. Dalam hal ini Persis mengambil contoh keberhasilan Ibnu Saud di Arabia. Ia berhasil memperoleh kemenangan bukan dengan kekuatan ahli-ahli bid'ah dan khurafat dan juga tidak pernah melarang orang memberantas bid'ah dan khurafat itu.<sup>68</sup>

Menurut Persis, adalah beralasan apabila persatuan itu dibina di kalangan orang-orang yang berpegang teguh kepada al-Qur'an dan Sunnah karena jumlah mereka yang terus meningkat, sedang ahli-ahli bid'ah tidak memperoleh kekuatan-kekuatan lagi, karena jumlahnya yang semakin berkurang. Oleh karena itulah bagi Persis memerangi bid'ah dan khurafat adalah tugas yang amat penting dan tidak bisa dikalahkan hanya semata-mata pertimbangan politik maupun Persatuan.<sup>69</sup>

Walaupun Persis sebagai organisasi keagamaan lebih menitikberatkan pada pengembangan paham keagamaan, pendidikan dan dakwah. Organisasi ini juga, menganjurkan para anggota-anggotanya aktif berpolitik demi tegaknya ideologi Islam dalam masyarakat dan negara. Sikap politik Persis selalu konsisten dengan pandangan keagamaannya yang memahami Islam sebagai agama yang totalistik di mana Islam mengatur urusan keduniaan termasuk negara. Oleh karena itulah, Persis mengecam kalangan manapun, baik Islam atau non-Islam yang menolak peran Islam dalam negara atau yang menolak diterapkannya syari'at Islam.<sup>70</sup>

Untuk menyalurkan aspirasi politiknya, tokoh-tokoh Persis menyadari harus adanya kerja-sama dengan kelompok Islam lainnya dalam sebuah wadah. Oleh karena itulah, ketika diselenggarakannya Mu'tamar Umat Islam Indonesia tanggal 7 November 1945 di Yogyakarta tokoh-tokoh Persis seperti Ahmad Hassan, Natsir dan Isa Anshary ikut aktif dan terlibat dalam ikrar bersama umat Islam saat itu yang dihadiri hampir semua tokoh organisasi Islam dari masa sebelum perang serta masa pendudukan Jepang. Kongres atau ikrar bersama tersebut memutuskan untuk majelis syuro pusat bagi umat Islam di Indonesia adalah Masyumi, yang dianggap sebagai satu-satunya partai politik bagi umat Islam.<sup>71</sup> Kemudian ketika Persis secara resmi berdiri kembali pada tahun 1948, ia menjadi anggota istimewa Partai Masyumi, sebagaimana halnya Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama. Anggota-anggota Persis secara pribadi dianjurkan memasuki Partai Masyumi, dan bahkan beberapa tokohnya terpilih

sebagai pimpinan Masyumi di tingkat pusat.<sup>72</sup>

Di antara tokoh-tokoh Persis yang menonjol di Masyumi adalah Muhammad Natsir, dan pada tahun 1949 setelah beberapa kali duduk dalam kabinet pemerintah Republik, dia menjadi ketua umum Masyumi. Dan pada tahun 1951, sebagai pimpinan partai, ia menyusun kabinet yang baru selesai setahun berikutnya. Ia terkenal karena kemampuannya memecahkan persoalan-persoalan administrasi dan ekonomi bangsa Indonesia.<sup>73</sup> Isa Anshary pimpinan Persis menjadi anggota dewan Pimpinan Masyumi, pimpinan wilayah di Jawa Barat, dan tokoh kelompok kecil fundamentalist dalam Masyumi. Sedangkan Hassan tidak memainkan peran politiknya yang menonjol, mungkin karena alasan kesehatan atau mungkin karena sibuk membangun kembali pendidikan Pesantren Persis. Meskipun demikian, ia menyempatkan menulis beberapa artikel dan fatwa tentang masalah politik untuk mendukung posisi Isa Anshary, dan kemudian ia sendiri duduk sebagai anggota Majelis Syuro Masyumi. Tokoh lainnya, Rusyad Nurdin, Munawwar Chalil juga tercatat sebagai pengurus di Masyumi.<sup>74</sup>

Oleh karena Masyumi adalah semacam organisasi kesatuan, maka anggota-anggotanya memiliki bermacam-macam pandangan keagamaan, politik, ekonomi dan sosial. Organisasi-organisasi Islam yang sering berbeda pendapat juga bergabung menjadi anggota, dan dengan demikian terus saja timbul perbedaan dan perselisihan dalam tubuh Masyumi. Muhammadiyah dengan segala perhatiannya terhadap kemajuan masyarakat dan pandangan-pandangan keagamaannya yang bercorak modern berbeda dengan Nadhatul Ulama yang ingin mempertahankan sistem keagamaan tradisional sebagai satu sistem yang dominan di Indonesia sebelum masuknya faham-faham modern. Dua kelompok ini mempunyai pendukung masing-masing di dalam partai. Muhammadiyah mewakili kelompok yang terkenal modern sedang Nadhatul Ulama mewakili kelompok yang terkenal konservatif. Telah merupakan ciri, bahwa Persis sebagai golongan fundamentalis dalam masalah-



masalah agama, dan oleh karena itu ia sejalan dengan kelompok modern atau moderat dalam beberapa hal. Tetapi kadang-kadang ia juga tidak mengenal kompromi dalam masalah-masalah tertentu, sehingga ia sering dipandang sebagai golongan yang amat konservatif. Manifesto Persis tahun 1953 menyebut pandangan mereka “*radikal revolusioner*”, dan menjelaskan bahwa ia ingin mengubah masyarakat sampai akar-akarnya serta menghancurkan penyakit masyarakat Islam dengan cara-cara yang radikal dan revolusioner, terang-terangan, tidak samar-samar, tanpa ragu-ragu dan dengan hati yang teguh.<sup>75</sup>

Misi Persis, meskipun diistilahkan “*radikal revolusioner*” oleh tokoh-tokohnya, barangkali bisadianggap sebagai usaha menerapkan dasar-dasar agama di dalam masyarakat. Persis menekankan bahwa pelaksanaan pokok-pokok perintah agama seperti sembahyang, zakat dan haji, harus dengan cara yang diterangkan agama, bersih dari bid’ah. Ini adalah merupakan satu langkah penting dalam rangka menciptakan wadah politik umat Islam yang kuat, sehat dan efektif. Tokoh-tokoh Persis percaya bahwa tujuan Masyumi yang penting adalah membawa umat Islam memahami bahwa masalah-masalah khilafiyah dan furu’ dipecahkan bersama melalui musyawarah. Beberapa Manifesto Persis menyebutkan bahwa problem yang mengakibatkan pecahnya umat Islam akan diatasi dengan mudah jika seluruh umat Islam menerima al-Qur’an dan Sunnah sebagai petunjuk tertinggi dalam musyawarah tersebut.<sup>76</sup>

Ada suatu kelompok yang cukup besar di dalam Masyumi yang berpendapat bahwa mempermasalahkan perbedaan faham keagamaan tidak akan menghasilkan apa-apa dan bahkan akan membahayakan kesatuan politik umat Islam. Kelompok ini, yang oleh Isa Ansary disebut kelompok “*moderat liberal*”, pada umumnya berperan di dalam Masyumi dan seringkali berusaha menggagalkan langkah untuk memperbincangkan perbedaan keagamaan. Resolusi-resolusi kongres Persis menyebutkan usaha-usaha kelompok ini, serta menyatakan bahwa Persis tetap menghendaki

kerjasama dengan kelompok Islam lainnya; tetapi ini bukan berarti menghentikan usaha-usaha membersihkan agama dari bid'ah serta mengatasi perbedaan-perbedaan di dalam masyarakat Islam. Persis tidak bisa menerima pendapat bahwa untuk memperkuat persatuan, kita tidak boleh membicarakan furu dan khilafiyah. Persis tidak bisa tinggal diam menghadapi pengkhianatan agama.<sup>77</sup> Ajakan Persis untuk memperdebatkan perbedaan faham agama dengan kelompok Islam lainnya, tidak banyak berbeda dengan sikap beberapa kelompok Islam yang lain dalam tubuh Masyumi. Kebijaksanaan Masyumi yang dirumuskan oleh Dewan Pimpinan Pusat, kadang-kadang memotong keinginan Muhammadiyah. Hal ini sekurang-kurangnya terjadi dua kali, dan karena itu tokoh-tokoh Muhammadiyah pernah mempertimbangkan keluar dari Masyumi. Nadhatul Ulama selama berada di dalam Partai Masyumi, juga beranggapan bahwa pendiriannya tidak mendapatkan perhatian selayaknya, dibanding dengan lainnya. Akhirnya ia yakin terlalu banyak dirugikan hanya karena alasan persatuan umat Islam dan kemudian ia keluar dari Masyumi. Sebagaimana halnya tokoh-tokoh Persis, tokoh-tokoh Muhammadiyah dan Nadhatul Ulama mempertahankan hak suara mereka untuk kepentingan organisasi masing-masing, dan tidak menghendaki pertikaian karena akan menghancurkan kesatuan umat.<sup>78</sup>

Suara tantangan muncul dari Manifesto Persis yang mempertahankan hak organisasi untuk memperbincangkan perbedaan faham keagamaan dalam tubuh umat Islam. hal ini kecuali mempunyai pengaruh dalam bidang keagamaan, juga politik. Isa Ansary sering kali mendapatkan kritik di kalangan Masyumi karena haluan politiknya yang terlalu keras, terutama dalam menghadapi golongan sekuler. Hal ini dianggap mempersulit hubungan antara tokoh-tokoh Masyumi dengan mereka. Ia juga menerima kritik lebih lanjut, karena ia menganggap orang-orang Islam tidak selaras dengan jalan fikirannya adalah murtad.<sup>79</sup> Sementara isu tentang furu dan khilafiyah hanya merupakan perselisihan kecil dalam Masyumi,

Isa Ansary, penyusun konsep manifesto Persis, mengeluarkan pernyataan tentang furu dan khilafiyah sebagai jawaban kritik mereka yang dilihat oleh Isa Ansary sebagai orang yang ingin menghapuskan faham agama dan politiknya.

Sebagian besar anggota-anggota Persis mengikuti jalan fikiran politik Isa Ansary, tetapi ada juga yang memilih jalan fikiran yang lebih moderat dari Natsir. Walaupun Natsir dengan kelompok terakhir ini sepakat bahwa masalah furu dan khilafiyah pasti mempengaruhi kesatuan politik, tetapi mereka menghendaki agar pembicaraan tersebut lebih bersifat ramah dan bersahabat, sedang cara yang ditempuh Isa Ansary membawa kesan ultimatum.

Sementara di lingkungan Persis yang warna politiknya memang cukup kental, kehadiran Isa Anshary dan apalagi, .Natsir tidak dapat dibantah lagi-telah memberikan warna dan arah politik bagi organisasi itu, bahkan juga bagi Masyumi. Ahmad Hassan, tokoh lama Persis memang tidak lagi menonjol, tetapi pandangan dan fatwa yang dikeluarkannya justru mendukung posisi Isa Anshary. Sayangnya, perjuangan dua tokoh itu di pentas politik Masyumi sendiri tampaknya mencuat pandangan bahwa mereka yang mempersoalkan perbedaan paham keagamaan tidak memperoleh hasil (positif) apa-apa, bahkan dapat mengancam kesatuan politik (ukhuwah) umat Islam. Kelompok ini dalam Masyumi juga cukup dominan. Tentang kelompok tersebut, Isa Anshary menyebutnya sebagai "*moderat-liberal*".<sup>80</sup> Untung saja, organisasi asal Isa Anshary, Persis, ternyata mendukung gerak langkahnya. Persis ingin tetap menjalin kerjasama dengan berbagai kelompok Islam lainnya, namun tidak berarti meniadakan upaya-upaya purifikasi agama dari bid'ah.

Perbedaan dalam tubuh Masyumi mencapai puncaknya pada tahun 1952, ketika Nadhatul Ulama, Pergerakan Tarbiyah Islamiyah (Perti) dan Partai Serikat Islam Indonesia (PSII) keluar dari Partai Masyumi. Alasan utama pengunduran diri mereka adalah masalah kepemimpinan partai, yang mereka anggap dikuasai oleh golongan

berpendidikan Barat dan pendukung paham modern, sedang tokoh-tokoh konservatif tidak mendapatkan tempat. Tokoh-tokoh Nahatul Ulama merasa kecewa dengan reorganisasi Masyumi tahun 1949, karena DPP partai banyak dikuasai oleh golongan modern.<sup>81</sup>

Dalam roerorganisasi tersebut tidak terjadi banyak perubahan hanya Majelis Syuro yang diwarnai oleh golongan konservatif, sekarang berfungsi sebagai penasehat. Mereka menuntut agar badan ulama yang telah berdiri sejak 1945 itu, berfungsi sebagai badan ulama terkemuka yang bertugas meninjau keputusan-keputusan dan kebijaksanaan-kebijaksanaan Dewan Pimpinan yang dianggap bertentangan dengan Islam. tokoh-tokoh Nadhatul Ulama juga menuntut suara yang lebih besar dalam Masyumi dan kebijaksanaan-kebijaksanaan partai, mengingat pengaruh ulama NU cukup besar di kalangan masyarakat pedesaan Jawa dan Kalimantan. Tokoh-tokoh NU merasa bahwa peranan organisasi mereka selama revolusi waktu itu para ulama menjadi pemimpin di kotat-kota dan desa-desa, serta pemuda-pemudanya merupakan tulang punggung Hizbullah, organisasi semi militer Masyumi tidak dihargai. Nadhatul ulama mengambil kesimpulan bahwa golongan modern secara sungguh-sungguh mencoba menyisihkan anggota-anggota NU di luar kepemimpinan partai dan posisi-posisi pemerintahan yang diperoleh Masyumi.<sup>82</sup>

Tokoh-tokoh NU, terutama pada tingkat pusat adalah ulama yang menganut faham keagamaan tradisional. Adapun pimpinan yang dihasilkan oleh sistem sekolah NU dengan kurikulum yang agak liberal, belum tampil di dalam partai pada tahun 1952. Akibatnya sedikit tokoh NU yang cocok untuk menduduki jabatan dalam kabinet atau partai. Di lain pihak, kelompok modern memiliki banyak sekali tokoh yang berpendidikan Barat dan selalu ikut dalam pemerintahan, oleh karena itu mereka tampak lebih menonjol.

Keputusan NU keluar dari Masyumi terjadi ketika salah

seorang tokoh Muhammadiyah dipilih sebagai Menteri Agama dalam kabinet koalisi Masyumi PNI yang disusun Wilopo. Calon dari NU, Wahid Hasyim yang telah menduduki jabatan itu dalam dua kabinet sebelumnya, ditolak oleh kelompok modern karena ada berita yang tersiar di kalangan masyarakat bahwa Wahid Hasyim terlibat dalam persoalan keuangan selama menjabat menteri. NU memandang penolakan golongan modernis terhadap Wahid Hasyim, sebagai salah satu tindakan diskriminasi terhadap unsur-unsur tradisionalis dalam Masyumi, dan oleh karena itu NU keluar dari Masyumi. Bulan-bulan berikutnya, NU dan beberapa organisasi yang telah keluar dari Masyumi mendirikan Liga Muslimin Indonesia.<sup>83</sup>

Kongres NU di Surabaya tahun 1952 menyatakan beberapa ketidakpuasan terhadap Masyumi, dan menekankan bahwa Perselisihan Dewan Pimpinan Pusat Majelis Syuro dan ditolaknya Masyumi sebagai partai federasi, adalah alasan yang sesungguhnya mengapa NU keluar dari Masyumi. Kongres tersebut juga menegaskan kembali kedudukan NU, yaitu tetap menjadikan madzhab sebagai sumber ajaran dan doktrin Islam. sebuah resolusi juga menyatakan bahwa seorang muslim harus mengikut suatu madzhab dan tidak boleh talfiq. Orang-orang Islam hanya boleh masuk partai politik yang menganut ajaran madzhab. Dalam hal ini, tanggapan Persatuan Islam lebih ditujukan kepada faham keagamaannya daripada perbedaan politiknya. Keteguhan NU untuk mempertahankan madzhab amat menjengkelkan Persatuan Islam dan memandang bahwa resolusi NU tersebut sebagai sebab utama perselisihan antara NU dan Masyumi.<sup>84</sup>

Dalam "*Risalah al-Madzhab*" Ahmad Hassan menyatakan bahwa NU tahu dan benar-benar mengerti ketika masuk Masyumi tahun 1945, bahwa beberapa organisasi dan orang-orangnya tidak mengikuti ajaran NU untuk bermadzhab. Hassan menunjukkan bahwa Haji Muhammad Hasyim al-Asy'ari Tebuireng, tokoh NU termasyur yang membawa NU ke dalam Masyumi, telah sepakat

bahwa masalah-masalah agama akan diputuskan oleh Majelis Syuro yang sebagian anggotanya mengikuti madzhab dan sebagian lagi tidak. Hassan menambahkan bahwa enam tahun adalah waktu yang cukup panjang bagi NU menjadi anggota Masyumi jika pimpinan NU benar-benar tidak bisa menerima dan memandang penolakan Masyumi untuk bermadzhab sebagai masalah yang paling penting. Dia menegaskan bahwa jika anggota Masyumi dianggap keliru karena tidak mengikuti madzhab, sebagaimana yang dinyatakan dalam resolusi dan pernyataan NU itu, dibuat setelah keluar dari Masyumi tahun 1952, maka tokoh-tokoh NU yang membawanya masuk Masyumi adalah berdosa. Mengingat bahwa tokoh-tokoh NU tidak mempermasalahkan Haji Hasyim Asy'ari yang telah membawa NU ke dalam Masyumi, Hassan menegaskan bahwa keputusan NU keluar dari Masyumi tidak didasarkan atas pertimbangan pokok agama yang benar, tetapi semata-mata muslihat politik.<sup>85</sup>

Dalam *"Risalah Al-Madzhab"*, Hassan menolak pernyataan NU tentang mazhab dengan alasan-alasan yang pernah dipakai 20 tahun yang lalu ketika berdebat dengan tokoh-tokoh Nu. Sebagaimana dalam debat-debat sebelumnya, dia menyatakan bahwa al-Qur'an dan Sunnah tidak menyebut mazhab. Di samping itu ia juga menjelaskan teori tentang timbulnya mazhab-mazhab. Keterangan Hassan itu satu demi satu menyerang semua golongan yang menganggap mazhab sebagai keputusan tertinggi dalam persoalan agama, serta menganggap siapa saja yang mengikuti madzhab berarti keliru dan salah dalam memahami ajaran agama Islam, baik anggota masyumi maupun tidak. Hassan menyatakan bahwa meskipun ada perbedaan tentang madzhab, tetapi persatuan di kalangan umat Islam adalah penting dan bukan barang mustahil. Dia menyatakan bahwa setelah keluarga NU, di dalam Masyumi masih terdapat anggota yang berfaham tradisional, dan oleh karena itu Masyumi berusaha menampung fikiran mereka, sebagaimana juga fikiran kelompok modernis.<sup>86</sup>

Pada tahun yang sama, Persis kembali menyatakan kekecewaannya kepada kalangan Islam tradisional terutama NU yang berani mengangkat presiden Soekarno sebagai *wali al-amr al-dharuri bi al-syaukah*. Pengangkatan tersebut dicetuskan melalui konferensi Alim Ulama se Indonesia di Cipanas Cianjur Jawa barat tanggal 2-7 Maret 1954 yang diprakasai oleh Menteri Agama K.H Masjkur (tokoh NU). Konferensi ini diadakan berkaitan dengan statemen PERTI yang mempersoalkan kewenangan Menteri Agama dalam pengangkatan kepala KUA sebagai wali hakim.

Di antara alasan NU memberikan gelar *wali al-amr al-dharuri bi al-syaukah* kepada presiden Soekarno dalam pandangan Saefudin Zuhri yakni, untuk mengefektifkan kekuasaan negara sekaligus absah secara fiqh. Dengan keabsahan secara fiqh, maka kepala negara berwenang dan sah mengangkat pejabat agama melalui pendelegasian wewenang itu kepada Menteri Agama. Dan pengangkatan tersebut diakui oleh NU sebagai pilihan darurat. Untuk menjaga berlangsungnya syari'ah dan keutuhan bangsa. Dan secara politis pemberian gelar tersebut dalam rangka mengakhiri dualisme kepemimpinan antara Soekarno di satu pihak dan Kartosuwiryo di pihak lain yang mengaku sebagai imam umat Islam Indonesia.<sup>87</sup>

Sikap NU di atas dirasakan oleh kalangan Persis sebagai sikap yang pro status qua dan secara fiqh pun terlalu gegabah karena dengan mudah memberikan gelar Imam bagi umat Islam kepada seorang Soekarno yang dipandang anti penegakkan hukum Islam. Menurut Persis putusan yang diambil dalam konferensi Alim Ulama tersebut tidak mencerminkan sikap umat Islam secara keseluruhan dan terkesan dipaksakan demi kepentingan politik pemerintah. Dan Persis berpendirian bahwa pengangkatan seorang Iman telah ditetapkan kriteriannya secara jelas dalam al-Qur'an dan Sunnah. Dan Dalam pandangan Persis, pemerintahan Soekarno belum mencapai suatu pemerintahan yang sesuai dengan kriteria al-Qur'an dan Sunnah.<sup>88</sup>

Kritikan Persis selanjutnya, masih kepada kalangan Islam tradisional NU, pada tahun 1956, sekretaris umum Persatuan Islam, Abdurrahman, menulis dalam majalah "*Hujjataul Islam*" yang isinya menyerang sikap NU menolak kerjasama politik dengan Masyumi. Abdurrahman menyayangkan bahwa NU yang memakai sebutan "*ahl al-Sunnah wal jamaah*" sebagai simbol partai dan propaganda, telah menyebarkan fitnah dan hasutan, memecah belah persatuan umat Islam serta membangkitkan permusuhan di kalangan umat Islam sendiri. Abdurrahman menyebutkan bahwa dengan alasan-alasan agama sehingga Masyumi dianggap bukan "*ahl al-Sunnah wal jamaah*", maka NU telah memfitnah Masyumi dan menganggap Masyumi keluar dari garis agama. Dengan memakai nama "*ahl al-Sunnah wal jamaah*" salah seorang tidak akan dijamin masuk sorga. Nama tidak punya arti apa-apa, kecuali jika diwujudkan dengan amal perbuatan. Abdurrahman kemudian mengetengahkan sejarah awal muda timbulnya istilah itu dan menyatakan bahwa istilah itu digunakan oleh al-Asy'ari untuk orang-orang yang akidahnya lebih berdasarkan sunnah rasul daripada akal sebagaimana yang dipakai oleh Mu'tazilah. Abdurrahman menyimpulkan bahwa istilah pengikut madzhab, karena madzab adalah hasil fikiran manusia dan bukan ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Dia menegaskan kembali sikap Persis, bahwa setiap muslim hanya boleh memutuskan satu perkara agama berdasarkan hukum-hukum yang diwahyukan sebagaimana yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Dia menyebutkan bahwa Persatuan Islamlah, dan bukan Nadhatul Ulama, yang pantas disebut "*Ahl al-Sunnah wal Jamaah*", karena Persis selalu berusaha menghilangkan bid'ah dalam agama serta melaksanakan ajaran Islam yang sebenarnya.<sup>89</sup>

Persis juga mengecam kalangan Islam yang mencoba bersahabat atau berkoalisi dengan kalangan PKI (Partai Komunis Indonesia). Pernah suatu kesempatan Tjokroaminoto pemimpin PSII (Partai Serikat Islam Indonesia) berpidato dalam rapat PSII di



Bandung menyatakan bahwasannya PKI bagi PSII bukanlah musuh. Dan banyak anggota PSII di daerah Banten yang menjadi anggota PKI. Oleh karena itulah Persis mengeluarkan pernyataan sikapnya untuk para anggotanya agar konsisten memilih Masyumi dan anggota Persis yang rangkap keanggotaan dengan PSII agar memilih keluar dari PSII atau dari Persis. Berikut ini pernyataan sikap Persis:<sup>90</sup>

Rapat Pusat Pimpinan PERSATUAN ISLAM yang dihadiri oleh wakil-wakil dari PB Persistri, Majelis Ulama Persis, PP Pemuda Persis, PP Jam'ijatul Banaat pada tanggal 27-8-54 di Bandung, telah meninjau perkembangan perjuangan ideologi di Indonesia dengan sedalam-dalamnya.

#### **MEMPERHATIKAN:**

Bunyi anggaran rumah tangga Persatuan Islam pasal IX ayat 2 yang berbunyi: "Anggota Persis yang ingin memasuki partai politik diharuskan/diwajibkan memasuki Masyumi dengan tugas memelihara jalannya perjuangan Masyumi agar tidak menyimpang dari ajaran-ajaran dan hukum Islam, selama Persis masih menjadi anggota istimewa Masyumi.

Fatwa Ulama Persatuan Islam dalam Mukhtamar Persis 20 September 1953 yang berisi sikap tegas terhadap PKI dan terhadap partai-partai yang sebangsa dengan itu.

Bahwa PSII bukan saja bekerja sama dengan PKI, tetapi di beberapa daerah ternyata banyak sekali orang-orang PKI yang mengemudikan PSII seperti di daerah Banten.

Pernyataan dari Harsosno Tjokroaminoto dalam rapat PSII di Bandung, bahwa PSII tidak menganggap musuh kepada PKI (Komunisme).

Laporan-laporan yang diterima dari cabang-cabang Persatuan Islam/Persistri yang berisi bahwa nama Persatuan Islam hanya dipakai alat untuk memajukan PSII di tempat itu.

#### **MENIMBANG:**

Perjuangan umat Islam Indonesia harus dibersihkan

dari anasir-anasir yang membahayakan agama Allah dan kaum muslimin.

Membiarkan anggota Persatuan Islam tetap menjadi anggota PSII tidak dapat dipertanggungjawabkan di hadapan Allah SWT.

**MEMUTUSKAN:**

Memerintahkan kepada anggota Persatuan Islam/Persistri supaya keluar dari PSII.

Atau kalau tidak mau, mempersilahkan keluar dari anggota Persatuan Islam.

**PELAKSANAAN:**

Kepada segenap cabang dan ranting Persatuan Islam seluruh Indonesia, diperintahkan untuk melaksanakan putusan ini sebaik-baiknya, dengan menyampaikan surat edaran ini kepada anggota Persis/Persistri yang menjadi anggota PSII.

Kalau anggota yang dimaksud di atas sampai 30 September 1954 tidak menyatakan dengan sah telah keluar dari PSII, maka anggota tersebut dipecat dari Persatuan Islam/Persistri dan pemecatan itu harus disampaikan kepadanya dengan tulisan.

Sesudah tanggal 30 September 1954, segenap cabang dan atau ranting Persatuan Islam harus menyampaikan laporan kepada pusat pimpinan Persatuan Islam.

Bandung, 1 September 1954.

Pesat Pimpinan persatuan Islam,

Ketua Umum,

Ttd.

Sekretaris Umum,

Ttd.

(M. Isa Ansary)

(K.M. Jusuf ZamZam)

*Tembusan*

1. Anggota Majelis Ulama Persatuan Islam
2. PB Persistri
3. PP Pemuda Persatuan Islam
4. PP Jam'ijatul Banaat
5. Mubalighin dan Mubalighat Persatuan Islam

*Untuk diketahui:*

- Pimpinan partai Masyumi
- Pusat Pimpinan Muhammadiyah
- PB Persatuan Umat Islam
- PB Jam'ijatul Washliyah
- PB al-Irsyad
- PP GPII
- PB Muslimat

Walaupun Persis selalu menyerang kalangan Islam lain, Persis selalu mengumandangkan persatuan di kalangan umat Islam, lebih-lebih menjelang Pemilu 1955. Tokoh Persis cenderung mengesampingkan masalah madzhab, mereka sadar bahwa masalah tersebut adalah perselisihan yang sulit diatasi. Isa Anshary dalam sebuah pidatonya di Banjarmasin bulan Pebruari 1955, menekankan kerjasama politik di kalangan umat Islam Indonesia untuk menghadapi Pemilu. Dia mengesampingkan masalah madzhab dan menyatakan bahwa umat Islam berpecah belah hanya karena perkara furu' seperti talqin dan ushali. Hal ini terlalu kecil menjadi sebab umat Islam bercerai berai. Pidato ini secara tegas menuntut agar perbedaan-perbedaan antara kaum muda dan kaum tua segera diatasi. Isa Anshari minta agar kedua golongan Islam terbesar NU dan Muhammadiyah harus bekerjasama dalam masalah politik dan mengesampingkan perbedaan-perbedaan di kalangan umat Islam.<sup>91</sup>

Perlu dicatat juga, sikap politik Persis terhadap kalangan Islam yang menempuh jalur non kontitusional yakni, kalangan Darul Islam yang dipimpin oleh Kartosuwiryo berbeda dengan kalangan Islam lainnya yang keras dan tidak kompromis. Persis berusaha dan menyarankan kepada pemerintah untuk menempuh jalur damai. Bahkan dalam berbagai kesempatan, para tokoh Persis seperti Hassan dan Isa Anshary terkesan membela kalangan Darul Islam sebagai sikap yang wajar karena kekecewaannya terhadap pemerintah. Isa menilai kalangan Darul Islam merupakan orang-

orang yang militan, tidak mudah dibujuk, tidak mudah dikalahkan, dan tidak mudah mau berkompromi dengan segala kemunafikan, Isa Mengatakan:

Mereka orang pergerakan, orang perjuangannya. Mereka orang yang sangat fanatik, tak mudah dikalahkan. Mereka yang “konsekwen”, tak mudah dibujuk, mereka menamakan diri kaum proklamator, anti imprevialis dan kapitalis. Mereka anti KMB, tak boleh ditawar. Haluan politiknya lebih kiri dari pada kiri, lebih radikal dan revolusioner dari orang lain. Karena fanatnya, “membangkang” tak sudi bertolak ansur, karena revolusionernya, tak sudi menjerah-kalah, bertekuk lutut kepada “lawan” warna mereka berlain-lain. Tjotaknya berbeda-beda. Ada yang merah, ada yang hijau. Tapi perjuangannya paralel, sejalan. Bukan setujuan dan seases. Pada pokoknya mereka mempunyai kejakinan, kejakinan politik, kedjakinan perjuangannya. Tempo2 kejakinan itu merupakan “mistik”. Perjuangannya yang mistik itu, tidak lagi berdasarkan perhitungan akal dan pikiran. Tetapi berdasarkan kejakinan mistik, kebatinan yang halus yang berpegang kepada yang ghaib, tidak berdasarkan perhitungan alam yang sjahadah. Yang demikian itu adalah *Darul Islam*, yang telah menjadi buah tutur orang banjak itu. Itulah kaum yang telah memproklamasikan Negara Islam Indonesia pada tanggal 7 Agustus 1949. Lepas dari Republik Indonesia. Mereka mempunyai undang-undang Dasar sendiri, terdiri dari 34 pasal. Mereka mempunyai tentara sendiri bernama Tentara Islam Indonesia. Apa dan bagaimana kejakinan politiknya? Apa dan bagaimana Kejakinan perjuangannya? Mari kita ikuti analisa-kupasannya tentang jalannya revolusi Indonesia.<sup>92</sup>

Sehingga ketika Kabinet Sukiman mengadakan razia umum terhadap orang-orang komunis dan orang-orang Islam yang dianggap terlibat gerakan Darul Islam. kedua tokoh Persis tersebut

pernah ditahan beberapa hari, karena tuduhan itu tidak terbukti akhirnya Hassan dan Isa Anshary dibebaskan.<sup>93</sup>

### C. Sikap Terhadap Kelompok Nasionalis-Sekuler

Ketegangan antara kalangan Islam dengan nasionalis sekuler merupakan salah satu persoalan yang krusial dalam percaturan politik di Indonesia. Bahkan, ketegangan antara Islam dan Nasionalis Sekuler (netral agama) selain konflik ideologis juga berujung pada konflik kepentingan. Lebih jauh, Ketegangan ini muncul sebelum berdirinya negara kesatuan Republik Indonesia. Dalam sejarah panjang negara ini, setidaknya tercatat tiga isu ketegangan yang terjadi Semenjak sebelum kemerdekaan sampai masa demokrasi terpimpin. Pertama, isu tentang nasionalisme dan Islam, kedua, relasi agama dan negara, dan ketiga, isu tentang dasar negara.

Dalam ketegangan tersebut, Persis selalu terlibat untuk membela Islam sebagai suatu ideologi yang berbeda dengan pemahaman dan cita-cita golongan nasionalis sekuler dalam membentuk dan membangun negara Indonesia. Sebelumnya dalam bab terdahulu disebutkan bahwa respons Persis terhadap nasionalisme menolak keras. Yaitu, nasionalisme yang anti agama dan nasionalisme yang chauvanistik karena identik dengan *Ashabiyyah Jahiliyyah* yang dilarang keras oleh Islam. Adapun sikap politik Persis terhadap praktik politik kalangan nasionalis sekuler dapat terlihat dalam sikap mereka menghadapi ketiga isu di atas. Dan perlu juga di sini disinggung hubungan antara tokoh-tokoh Persis seperti Hassan, Natsir dan Isa Anshary dengan tokoh nasionalis sekuler Soekarno karena bagaimana pun di antara tokoh-tokoh Persis dengan Soekarno terjalin hubungan yang berkesan dan juga penuh ketegangan.

Ketegangan pertama, terjadi sekitar tahun 1920 sampai tahun 1930 di mana pada saat itu kalangan nasionalis sekuler yakni kalangan terdidik Muslim yang cara berpikir dan pandangan

hidupnya tak berbeda dengan orang-orang Belanda megkritik bahkan cenderung melecehkan kalangan Santri dan persoalan-persoalan hukum Islam yang dianggapnya kuno dan diskriminatif. Bila hanya berbeda tidak masalah, persoalan muncul ketika mereka, dalam pandangan Natsir mulai bersikap phobia, kalau bukan anti Islam. Mereka memperolok-olokan santri dan kyai dengan sebutan kaum “Sarungan”, tidak mengerti semangat zaman, anti kemoderenan dan sebagainya.. Ajaran poligami Islam seperti dikatakan Soewarni Pringgodigdo tahun 1923, harus ditentang karena diskriminatif dan merendahkan hak-hak wanita. Pergi Haji ke Mekkah dinilai sebagai pemborosan uang di luar negeri dan untuk kepentingan ekonomi Arab. Bahkan, Homo Sum menulis bahwa tahanan-tahanan politik yang di buang ke Degol jauh lebih layak dihormati dari pada mereka yang poergi ke haji ke Mekkah.<sup>94</sup>

Kaum nasionalis sekuler juga dinilai Natsir mendiskreditkan tokoh-tokoh pergerakan Islam seperti yang terjadi dalam insiden Timbolel, 1927. Timbolel, nama majalah kaum nasionalis sekuler dalam salah satu artikelnnya menuduh H. Agus Salim seorang tokoh SI sebagai petualang dan antek procurer general (Jaksa Agung) kolonial serta melakukan aksi Pan Islamisme yang akan membahayakan persatuan nasional. Tjipto Mangunkusomo ketika dalam pembuangan menulis sepucuk surat pada Soekarno, Maret 1928, berisi peringatan kepada Soekarno akan bahaya pan-Islamisme dan kemungkinan Agus Salim dan Tkoroaminoto menguasai PPKI. Bila mereka berhasil, menurut Tjipto, akan mengakibatkan hancurnya pergerakan nasionalis yang dipimpin Soekarno. Tjipto juga menginginkan Soekarno tentang “ulah penghianatan” Tjokroaminoto dengan PSII.<sup>95</sup>

Pada dekade 1920-1930-an merupakan ujian berat bagi tokoh-tokoh Persis seperti Natsir dan Hassan dalam menghadapi propaganda kalangan nasionalis sekuler yang dipimpin Soekarno. Ia, dalam usaha membangkitkan semangat cinta tanah air,

menekankan pentingnya persatuan yang menurutnya tidak dapat didasarkan pada sukuisme, agama atau ras. Persatuan bangsa menurut Soekarno, mengutip Ernest Renan, hanya bisa dibangun oleh kehendak bersatu (*la desire d'être ensemble*) dan rasa pengabdian kepada tanah air.<sup>96</sup> Persatuan harus mengabaikan kepentingan golongan yang sempit sekalipun berupa kepentingan Islam.

Natsir dan Hassan menolak pandangan nasionalisme Soekarno itu, Natsir dengan nama samaran IS menulis bahwa Islam-lah yang menjadi warisan pusaka sejarah dan pelopor perjuangan nasionalisme di Indonesia jauh sebelum Boedi Utomo, Pasundan, Jong Sumatranen Bond yang merupakan cikal bakal organisasi kaum nasionalis sekuler terbentuk. Natsir mengkritik Soekarno yang tidak peduli “apakah penduduk muslim Indonesia yang berjumlah lebih kurang 85 % dari penduduk yang ada, menjadi murtad, bertukar agama, Kristen boleh, teosofi bugis, Budha masa bodoh. Ia juga menegaskan cita-cita tujuan perjuangan dirinya dan tokoh-tokoh pergerakan Islam untuk merdeka berbeda dengan kaum nasionalis sekuler seperti Soekarno. Tjipto mangunkusumo dan lain-lain. Kemerdekaan bagi umat Islam adalah kemerdekaan Islam agar di Indonesia berlaku aturan-aturan Islam, jaminan keselamatan bagi umat Islam dan non-Muslim serta segala mahluk Allah lainnya. Kemerdekaan bukanlah tujuan akhir, sebab menurut Natsir, “Umat Islam harus terus berjuang tanpa henti selama negara belum berdasarkan dan diatur oleh hukum kenegaraan Islam”.<sup>97</sup> Senada dengan Natsir, Hassan berpendapat apa yang diperjuangkan oleh kalangan nasionalis sekuler sudah keluar dari Islam karena jelas meeka tidak akan menjalankan hukum Islam. Bagi Hassan nasionalisme harus merujuk kepada Islamisme dan kemajuan bangsa bukan menyampingkan agama dan melecehkannya.<sup>98</sup>

Pada masa ini hubungan antara kaum muslimin umumnya dengan kalangan nasionalis sekuler ditandai dengan sikap saling

kompetitif dalam merebut massa dan dalam kepemimpinan pergerakan Indonesia yang akhirnya saling curiga dan sakit hati terhadap sesamanya.

Kedua, ketegangan mengenai isu hubungan agama dan negara. Ketegangan ini masih terjadi pada masa sebelum kemerdekaan. Soekarno sebagaimana juga kawan-kawanya dari kalangan nasionalis sekuler memperlihatkan persamaan pendapatnya dengan pendapat umum yang berlaku di Barat. Ia tidak setuju dengan kalangan Islam Modernis bahwa urusan negara juga urusan agama. Sebaliknya ia berpendirian agama adalah urusan manusia secara pribadi sedangkan urusan negara adalah urusan bersama dan rasional.<sup>99</sup> Oleh karena itulah Soekarno tidak senang campur tangan Islam di luar bidang agama. Inilah yang tidak bisa diterima kalangan Persis. Karena bagaimana pun bagi Persis, Islam adalah agama yang totalitas mengenai segala segi hidup termasuk dalam urusan negara Islam harus dilibatkan. Sebagai dasar konstitusi negara.

Ketiga, ketegangan tentang dasar negara yang merupakan puncak ketegangan antara kalangan Islam termasuk Persis dengan kalangan nasionalis sekuler yang mendukung Pancasila sebagai dasar negara. Ketegangan ini terjadi pada masa menghadapi Pemilu pertama pada tahun 1956 dan puncaknya perdebatan dasar negara di Majelis Konstituente pada tahun 1957.

Dalam menghadapi Pemilihan Umum pertama 1955 kalangan Islam harus bersaing dengan partai politik yang berideologi Sosialisme, komunisme dan nasionalisme sekuler. Umat Islam sebelum mengalami perpecahan tahun 1952 mempunyai peluang yang menguntungkan jika pemilu itu segera dilaksanakan tanpa ditunda-tunda. Berbeda halnya dengan kalangan nasionalis sekuler yang pada tahun 1950 merasa kurang yakin akan mendapatkan dukungan dari masyarakat, maka dengan di tundanya pemilu akan memperkuat posisi mereka. Oleh karena pemerintah sekuler telah terwujud dan partisipasi Partai Nasional Indonesia



pada awal pemerintahan telah menjamin golongan nasionalis sekuler itu akan tetap mendapatkan posisi-posisi penting, maka kelompok nasionalis sekuler memandang pemilu tidak perlu cepat-cepat dilaksanakan. Pemisahan Nadhatul Ulama dari Masyumi pada tahun 1952 dan kerjasamanya dengan PNI, sehingga PNI menyusun kabinet tanpa dukungan Masyumi, ikut sertanya presiden Soekarno mendukung golongan sekuler pada tahun 1953, benar-benar memperkuat posisi PNI. Partai yang akhir ini sebagai pelopor sekularis memperkuat kesan pada masa menjelang pemilu bahwa dengan menonjolkan nasionalisme chauvinistic maupun usaha-usahanya membebaskan Irian Barat dengan kekuatan senjata berhasil menyapu bersih sisa-sisa Belanda di Indonesia.<sup>100</sup>

Anggota-anggota Persatuan Islam sangat aktif dalam polemik dengan PNI, terutama mereka yang mengikuti garis Isa Ansary yang “radikal revolusioner”. Pada saat fikiran-fikiran Isa Ansary tidak banyak berbeda dengan kelompok moderat Natsir dalam Masyumi, mereka menggunakan cara-cara yang radikal tanpa toleransi dibanding dengan cara-cara kelompok moderat. Kelompok “radikal revolusioner” mengemukakan bahwa umat Islam diizinkan oleh agama mewarisi bangsa dan tanah air; oleh karena itu umat Islam Indonesia menghormati negaranya sebagaimana halnya orang-orang sekuler. Isa Ansary menyatakan bahwa Islam menuntut agar umat Islam menunjukkan dukungannya terhadap tanah air, tempat mereka hidup, dengan jihad, perjuangan dan pengorbanan. Dia menyatakan bahwa golongan Nasionalis Sekuler dan umat Islam mempunyai kesamaan pandangan menuju keadilan sosial, kesejahteraan masyarakat dan kestabilan nasional, tetapi diantara keduanya terdapat perbedaan jalan untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut. Perbedaan antara Nasionalis Sekuler dengan muslim, kata Isa Ansary, adalah terletak pada bentuk hukum yang akan berlaku di negara Indonesia. Sebagaimana A. Hassan, Isa Ansary menekankan bahwa hukum Islam harus dilaksanakan dalam masyarakat, dan umat Islam harus

menentang setiap usaha yang menolak hukum Islam dan setiap pergerakan yang membela hukum sekuler di Indonesia.<sup>101</sup>

Pada tahun 1953, presiden Soekarno yang sampai saat itu tidak memberikan sikap tentang negara Islam, akhirnya menyatakan dalam salah satu pidatonya di Amuntai bahwa “apabila kita mendirikan negara berdasar Islam, beberapa daerah yang penduduknya bukan Islam ... akan memisahkan diri”. Dia juga membuat pernyataan-pernyataan senada yaitu menolak negara Islam. kebanyakan tokoh-tokoh Islam tidak menganggapi pernyataan itu, tetapi beberapa tokoh masyumi, termasuk Isa Ansary memberikan kritik yang tajam. Meskipun ada usaha-usaha dari pimpinan Masyumi untuk memperlunak sikapnya, namun Isa Ansary menyatakan bahwa saat ini ‘sedang terjadi perang dingin antara Islam di satu pihak dan di pihak lain adalah orang-orang yang mengaku Islam tetapi sebenarnya bukan Islam”. dalam satu argumentasi yang ditafsirkan secara panjang lebar ditujukan kepada Soekarno, Isa Ansary menyatakan bahwa negara Islam sebagaimana yang didirikan oleh nabi di Madinah, menjamin hak-hak warga negara yang beragama selain agama Islam, tetapi tidak memberikan perlindungan kepada orang Islam munafik. Tentu saja kritik semacam ini tidak bisa diterima oleh Soekarno maupun PNI, dan ada juga beberapa orang Islam yang menganggap Isa Ansary telah melebihi batas. Sementara beberapa unsur dalam Masyumi menghendaki agar Isa Ansary diberikan teguran sehubungan dengan statemen itu, ada juga sekelompok besar yang menyalahkan Soekarno; tetapi semua itu tidak dilakukan secara terbuka untuk menjaga keutuhan partai. Pernyataan keras Isa Ansary mendapat serangan dari PNI dan PKI, serta dianggapnya sebagai suatu bukti bahwa orang-orang Islam tidak mengenal toleransi dalam bidang politik maupun agama. Walaupun pada dasarnya kalangan Islam hampir seluruhnya menolak termasuk NU terhadap pernyataan-pernyataan Soekarno yang mendeskreditkan Islam. Namun mereka tidak bersikap keras sebagaimana yang dilakukan Isa Anshary.<sup>102</sup>

Sebab lain timbulnya pertentangan antara golongan Islam dan Nasionalis Sekularis terletak pada konsep Pancasila Soekarno. Semua golongan termasuk umat Islam, telah menerima Pancasila sebagai lambang persatuan di antara seluruh warga negara Indonesia dan sebagai pernyataan cita-citanya selama revolusi. Konsekuensinya, setelah revolusi timbul satu pemikiran untuk mempertahankannya sebagai motto negara atau pernyataan cita-cita nasional. Muhammad Natsir, misalnya, berbicara tentang Pancasila dalam salah satu pidatonya di Lahore Pakistan tahun 1953 dan menyatakan bahwa prinsip-prinsip lahirnya bangsa Indonesia.<sup>103</sup>

Masalah krusial besar yang menghadang faksi Nasionalis Sekuler dan kubu Nasionalis Muslim dalam gonjang ganjing pertarungan keras ideologis-politis dalam sidang-sidang Majelis Konstituante adalah persoalan dasar falsafah negara. Lamanya sidang (1956-1959) mengisyaratkan secara jelas bahwa gonjang ganjing perdebatan dan pertarungan di seputar persoalan dasar negara berjalan alot, tegang, keras, dan panas. Kedua belah pihak, seperti halnya dalam sidang-sidang BPUPKI terdahulu (sebelum proklamasi kemerdekaan) tetapi dalam suasana dan suhu politik yang lebih keras, menggebu-gebu dan berkepanjangan, sama-sama keras bersikukuh dengan usulnya masing-masing. Walaupun suasana pertarungan ideologis dalam sidang-sidang Majelis konstituante berlangsung seru dan sengit, namun permainan politik antara para elite Nasionalis Sekuler dan para elite Nasionalis Muslim tetap berjalan cantik dan elegan.<sup>104</sup>

Di satu pihak, para pemimpin kaum Nasionalis Sekuler tetap bersikeras pada sikap mereka dengan mengusulkan Pancasila sebagai dasar falsafah negara. Sementara di pihak lain, kubu faksi Nasionalis Muslim tetap bersikukuh dengan pendapat mereka dengan mengajukan Islam sebagai dasar negara. Dalam pandangan para tokoh kaum Nasionalis Muslim, Pancasila tidak tepat untuk dijadikan sebagai dasar negara karena ia, dilihat dari perspektif

doktrinal-teologis, tidak bersumber dari ajaran-ajaran wahyu Tuhan yang transenden. Mohammad Natsir dari partai Masyumi, misalnya, memberikan label pada Pancasila sebagai sekuler (la diniyah), netral, kosong, dan tak bisa berkata apa-apa terhadap jiwa umat Islam.<sup>105</sup>

Dalam pendirian Persis yang disebut Kelompok “*radikal revolusioner*” percaya bahwa perjuangan untuk mencapai kemerdekaan tidak akan sempurna dan revolusi tidak akan berakhir hingga kaum muslim menegakkan jenis kekuasaan tertentu atas negara. Dalam Revolusi Islam, misalnya, Isa Ansary menyatakan bahwa “Revolusi Islam” bukanlah revolusi nasional, yang terpaku pada batas-batas wilayah negara, tetapi lebih sebagai sebuah revolusi “untuk membebaskan umat manusia dari eksploitasi fisik dan spiritual ... Teori, karakter, sifat, ciri-ciri-, dan filsofi dari revolusi ini, “ tandasnya, ditetapkan oleh Tuhan melalui wahyu dalam sunah!” Isa Ansary menegaskan bahwa revolusi Indonesia telah berhenti sebelum ia menyelesaikan tugasnya, karena ia telah jatuh ke tangan “orang-orang tak beriman” dan “orang-orang munafik”. Dia mendesak agar revolusi Indonesia dilanjutkan, tetapi ia harus diberi muatan spiritual agar dapat mencapai tujuannya dan dapat menegakkan Islam serta hukum-hukumnya dalam masyarakat dan negara. Ungkapan kasar yang menap para pesaing-pesaing politik dengan nama-nama bernaada menghina ini juga digunakan dalam manifesto tahun 1956, yang menunjukkan tingkat kebencian tertentu dari para aktivis Persis terhadap kelompok-kelompok nasionalis.<sup>106</sup>

Pancasila, yang didukung kuat oleh kelompok nasionalis sebagai falsafah negara, juga menjadi target serangan kelompok muslim “*radikal revolusioner*”. Mereka yakin, seperti kebanyakan aktivis politik muslim, bahwa Pancasila terlalu kabur, dan bahwa praktik membiarkan tiap-tiap faksi menafsirkan sila-silanya menurut cara-cara mereka sendiri sama sekali tidak menawarkan cara yang riil untuk membangun konsensus tentang falsafah

negara. Dalam umat Islam menghadapi pemilihan umum, Isa Ansary menuduh bahwa Pancasila merupakan ideologi yang hambar tanpa substansi, yang hanya berguna sebagai slogan. Untuk mencontohkan ketidakjelasan tersebut, dia menyebut prinsip “demokrasi” dan menanyakan apakah demokrasi itu harus menjadi “demokrasi Barat atautkah sentralisme demokrasi Eropa Timur, dan apakah ia akan berjalan di atas prinsip kekuasaan mayoritas”. Dia menolak dua kemungkinan tersebut, dengan menyebut keduanya sebagai sistem yang tidak sempurna, dan mengklaim bahwa Islam lebih luas daripada gagasan-gagasan demokrasi yang sederhana itu.<sup>107</sup>

Dalam pidatonya di hadapan Majelis Konstituante, Isa Ansary mengungkapkan bahwa pandangan-pandangan kaum nasionalis tentang perjuangan kemerdekaan adalah tidak akurat, karena mereka tidak melihat kekuatan Islam sebagai penggerak dalam perjuangan tersebut. Dia menunjuk terutama pada perjuangan-perjuangan para pahlawan Islam yang telah dengan sekuat tenaga melawan Belanda: Dipenogoro, Imam Bonjol, Tengku Cik Ditiro, Maulana Hasanudin, dan Sultan Babullah. Dia menandakan bahwa pahlawan-pahlawan ini melakukan aksi-aksi mereka untuk melawan dan mengusir Belanda bukan karena komitmen terhadap nasionalisme, melainkan karena inspirasi agama dan komitmen mereka terhadap agama. Situasinya tidak jauh berbeda dengan situasi di era revolusi, ketika semangat yang mendorong para pejuang lebih dari sekedar komitmen terhadap wilayah Indonesia. Semangat tersebut jauh lebih mendalam dan bersandar pada idealisme serta kesediaan untuk berkorban yang bersumber dari keyakinan terhadap Tuhan. Karenanya, semangat keagamaan yang memungkinkan terjadinya revolusi itu, bukan sekedar kecintaan terhadap negara sebagaimana yang selalu dikatakan presiden Soekarno.<sup>108</sup>

Pengakuan bahwa Indonesia adalah sebuah bangsa dan sebuah kreasi yang bermanfaat merupakan pengakuan luar

biasa terhadap pandangan kaum nasionalis yang belum mampu dilakukan oleh para aktivis Persis selama akhir periode kolonial. Jadi, ada beberapa kemajuan yang dicapai Persis dalam ahal ini. Isa Ansary bahkan mengungkapkan bahwa kelompok-kelompok muslim dan nasionalis dapat dipersatukan dengan cara-cara tertentu. Misalnya, dia mengatakan bahwa Islam memerintahkan umatnya untuk memberikan dukungan mereka pada tanah air dengan tindakan-tindakan tertentu, “dengan kerja keras, dengan perjuangan dan pengorbanan”, dengan cara yang dilakukan kelompok-kelompok nasionalis. Dia mengungkapkan bahwa kelompok-kelompok nasionalis dan muslim memiliki pandangan yang sama “terhadap keadilan sosial, kesejahteraan masyarakat, dan keamanan nasional”, tetapi keduanya memiliki pendekatan yang berbeda untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut. Menurutnya, titik perbedaan antara kelompok muslim dan kelompok nasionalis adalah pada jenis hukum yang harus diterapkan di negara Indonesia. Seperti halnya Ahmad Hassan di akhir periode kolonial, Isa Ansary berhujah bahwa hukum Islam harus diterapkan dan bahwa kaum muslim menentang setiap gerakan yang menolak hukum agama dan mendukung standar-standar hukum buatan manusia untuk Indonesia.<sup>109</sup>

Dalam majelis konstituante, Isa Ansary mengkritisi Pancasila dari sudut pandang yang berbeda dengan menegaskan bahwa Pancasila seharusnya tidak dicampuradukan dengan Proklamasi kemerdekaan, sebagaimana yang sering muncul di benak masyarakat. Keduanya merupakan pernyataan-pernyataan yang berbeda dengan tujuan-tujuan yang berbeda pula. Keduanya singkat, dan Proklamasi mengumumkan persoalan penting tentang pemisahan Indonesia dari penjajah Belanda. Pancasila, di sisi lain, hanya sekedar slogan revolusioner yang dirancang untuk masa revolusi, yang mengekspresikan sebuah sentimen politik, yang menggambarkan beragam alasan dari seluruh kelompok kerja sama untuk berpartisipasi dalam perjuangannya.<sup>110</sup>

Bagi Isa Ansary, Piagam Jakarta merupakan pernyataan yang lebih substantif, karena ia mengungkapkan esensi dari keprihatinan komunitas muslim dan cara-cara untuk memenuhi aspirasi-aspirasi politik mereka. Sayangnya, dia melanjutkan, pernyataan piagam tersebut tidak resmi tidak sepenuhnya diterima, meskipun penggalan-penggalannya dimasukkan dalam UUD 1945 maupun UU yang dibuat pada tahun 1949. Yang penting, ia menyimpulkan, ada kecenderungan di kalangan partai-partai politik non muslim untuk berusaha mengesampingkan persoalan-persoalan yang dianggap penting oleh komunitas muslim. Semua itu semata-mata demi mencapai kemenangan politik yang telak. Penghancuran total program kaum muslim merupakan tujuan kelompok-kelompok nasionalis.<sup>111</sup>

Demikianlah pandangan Persis terhadap gerak dan sikap politik kalangan nasionalis sekuler yang intinya selalu menghantam dan menolak keras karena bertentangan dengan ideologi dan cita-cita mereka bahkan konflik di antara mereka terlihat saling menjatuhkan. Suatu suasana yang dianggap wajar dalam alam demokrasi saat itu. Namun, hubungan di antara mereka tidak sebatas polemik yang bersifat politis karena dalam kenyataannya secara hubungan kemanusiaan yang sama-sama anak bangsa mereka sangat dewasa dan akrab.. Dalam tulisan Tamar Djaya seorang penulis produktif dan sekaligus anggota Masyumi yang rajin menulis biografi tokoh-tokoh Masyumi, ia mencatat, bahwa Soekarno yang dikenal tokoh nasionalis sekuler sebenarnya telah menjalin persahabatan dengan baik dengan tokoh-tokoh Persis seperti Ahmad Hassan dan Natsir. Perkenalan Soekarno dengan Hassan bermula di Bandung di mana keduanya saling bertemu dan berdiskusi tentang persoalan-persoalan Islam kontemporer. Pertemuan keduanya terasa akrab ketika Soekarno di tahan dan dipenjarakan di Sukamiskin Bandung, Hassan dan teman-temannya dari Persis yang pailng rajin menjenguknya dan memberikan buku-buku bacaan, sedangkan kaum nasionalisme teman-teman

Soekarno sendiri kurang sekali memperhatikannya selama dalam penjara. Apalagi ketika Soekarno dibuang oleh Pemerintah Kolonial Belanda ke Ende, ia dan Hassan selalu berdiskusi melalui tulisan. Hassan selalu mengirimkan buku-buku kepadanya begitupun Soekarno selalu membalasnya. Persahabatan di antara keduanya terekam dalam sebuah buku (risalah) berjudul *Surat-surat Islam dari Ende*. Dalam risalah tersebut, Soekarno mengakui bahwa setelah berdiskusi dengan Hassan pemahamannya tentang Islam terasa berbeda dari sebelumnya, ia yakin bahwa Islamlah agama yang rasional, progressif dan revolusioner dan Hassan dianggapnya sebagai gurunya yang telah mengajarkan Islam.<sup>112</sup>

Hubungan Natsir dengan Soekarno pun sangat unik. Ia tidak disukai Soekarno, antara lain karena bantahannya pada 1930-an kedudukan agama dan negara. Soekarno memang kurang senang kepada orang yang tidak sependapat dengannya. Tetapi di masa revolusi dan pada tahun 1950 ketika Natsir diangkat menjadi Perdana Menteri mereka berdua termasuk rapat. Tetapi, menjelang akhir masa kabinet ini, Natsir berbeda pendapat dengan Soekarno dalam penyelesaian Irian Barat maka semenjak itu hubungan mereka berdua tidak mesra lagi. Apalagi menolak gagasan Demokrasi Terpimpin dan Peristiwa PRRI memutuskan sama sekali hubungan dengan Soekarno.<sup>113</sup>

Sedangkan tokoh Persis lainnya Isa Anshary, ia pada mulanya seorang pengagum Soekarno tapi setelah aktif di Persis dan terpengaruh oleh Hassan dan Natsir, ia berubah haluan menjadi seorang musuh politik Soekarno yang paling radikal. Ketika masa demokrasi terpimpin Isa menjadi korban politik rezim “Demokrasi Terpimpin” ia dipenjarakan bersama musuh-musuh politik Soekarno lainnya seperti Sutan Sahrir, Yunan Nasution, Prawoto Mangkusamito, Mohammad Roem dan E.Z. Mutaqin.<sup>114</sup>



#### **D. Sikap Terhadap Partai Komunis Indonesia (PKI)**

Sebelum membicarakan sikap politik Persis terhadap praktek politik PKI, sebuah catatan singkat tentang sejarah masuknya paham tersebut ke Indonesia perlu disertakan. Komunisme yang lebih populer dari pada sosialisme dan marxisme bagi masyarakat muslim Indonesia pada awalnya merupakan sesuatu yang sama sekali baru. Kalangan Islam yang pertama kali mengenal paham komunisme, sosialisme atau marxisme pada umumnya para pelajar yang mengenal pendidikan Barat dan pernah belajar di sekolah-sekolah Barat baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Umumnya disepakati pada tahun 1913 H.F.J. Sneevliet (1883-1942) tiba di Indonesia. Dia memulai karirnya sebagai seorang penganut mistik Katolik tetapi kemudian beralih ke ide-ide sosial demokratis yang revolusioner dan aktivisme serikat dagang. Dia kemudian bertindak sebagai agen Komintern di Cina dengan nama samaran G. Maring. Pada tahun 1914 kelompok Marxiz ini mendirikan ISDV (*Indische Sodiaal Democratische Vereeninging/Organisasi Sosial Demokrat Hindia Belanda*), di Surabaya. Partai kecil beraliran kiri ini dengan cepat menjadi partai komunis pertama di Asia yang berada di luar negeri Uni Soviet. Anggota ISDV hampir seluruhnya orang Belanda, tetapi organisasi ini ingin memperoleh dasar di kalangan rakyat Indonesia. Pada tahun 1915-1916 partai ini menjalin persekutuan dagang dengan Insulinde (Kepulauan Hindia), sebuah partai yang didirikan pada tahun 1907 dan setelah tahun 1913 menerima sebagian besar anggota *Indische Partij* yang berkebangsaan Indo-Eropa, yang radikal. Anggota Insulinde berjumlah 6000 orang termasuk beberapa orang Jawa yang terkemuka, tetapi organisasi ini jelas bukanlah suatu alat yang ideal untuk menarik rakyat sebagai dasarnya. Oleh karena itulah, maka perhatian ISDV mulai beralih kepada Sarikat Islam, satu-satunya organisasi yang memiliki jumlah pengikut yang besar di kalangan rakyat Indonesia.<sup>15</sup>

Partai ini berhasil memasukkan pengaruhnya ke Serikat Islam, sehingga SI terpecah menjadi SI Merah dan SI Putih. Pada

tahun 1926 di Bandung dan 1927 di Minangkabau PKI mengadakan pemberontakan. Tetapi pemberontakan itu akhirnya bisa ditumpas. Walaupun gagal, gerakan komunisme di jaman kolonial meninggalkan pengaruh mendalam pada kehidupan politik di Indonesia. Pengaruh ide-ide mereka merasa dalam perkembangan partai-partai nasionalis dan memungkinkan kembali bangkitnya komunisme di Indonesia.<sup>116</sup>

PKI bangkit setelah pemerintah RI mengizinkan berdirinya partai-partai politik. Partai ini berdiri kembali tanggal 21 Oktober 1945. Perjalanan sejarah PKI sejak berdirinya senantiasa ditentukan oleh Moskow. Pada dasarnya garis politik yang ditentukan Moskow untuk mengorganisir kekuatan komunisme dapat dibedakan menjadi garis kanan dan kiri. Politik garis kiri mengharuskan partai komunis di luar Moskow berkonfrontasi dengan pimpinan negara atau kaum borjuis dalam istilah komunis. Sedangkan politik garis kanan mengharuskan partai komunis bekerjasama dan membentuk front rakyat dengan kaum borjuis itu.<sup>117</sup>

Politik garis kiri dipakai PKI pada tahun 1926 dan 1927, sehingga menimbulkan pemberontakan. Akibatnya PKI dihancurkan oleh Belanda dan dinyatakan sebagai partai terlarang. Politik yang sama juga dilakukan PKI pada tahun 1948 sehingga timbullah pemberontakan Madiun 1948. Pemberontakan ini di pimpin oleh Muso dan dibantu oleh Amir Syarifuddin, Nyoto, Alimin, DN. Aidit dan lainnya bertujuan mendirikan negara komunis dan menentang pemerintahan Republik Indonesia di Yogyakarta, dengan nama negara Sovyet Republik Indonesia, yang akan menjadi satelit Uni Soviet alias menjadi tanah jajahan kembali. Pada tanggal 19 September 1948 Muso membentuk pemerintahan Front Nasional. Pemberontakan PKI ini dapat ditumpas dan sebagian pemimpinnya terbunuh, termasuk Muso dan Amir Syarifuddin. Sedangkan sebageian yang lain dapat melarikan diri seperti DN. Aidit, Alimin, Abdul Madjid. Dan pemberontakan ini megakibatkan banyaknya korban pembunuhan massal dari kalangan muslimin,

nasionalis, pegawai negeri dan anggota tentara. Menurut Masyumi, pembunuhan massal itu lebih ditujukan kepada kaum Islam.<sup>118</sup>

Para tokoh Persis seperti Isa Anshary dan Firdaus A.N. berpendirian pemberontakan PKI di Madiun merupakan suatu pengkhianatan terhadap bangsa Indonesia dan PKI pantas disebut “boneka” dan “kaki tangan” pemerintahan komunis Moskow untuk mengadu dombakan negara-negara demokrasi di dunia. Oleh karena itulah ia mendukung upaya pemerintah Soekarno dan Hatta bersikap tegas terhadap para elite PKI dan mengusulkan upaya pembubaran PKI.<sup>119</sup>

Pada waktu itu PKI tidak sempat dibubarkan, karena adanya serangan Belanda ke Yogyakarta. Salah seorang pemimpinya, yaitu Aidit berhasil lolos dan pada tahun 1952 ia terpilih menjadi pemimpin PKI dalam kongresnya ke-5. PKI pimpinan Aidit inilah yang menyusun strategi khusus PKI. Garis perjuangan ini kemudian diterbitkan untuk kepentingan kader-kader PKI dengan nama “Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia” atau MIRI. Sejak tahun 1952, PKI berusaha mencapai tujuannya melalui prosedur politik parlementer dari UUDS yang berlaku di Indonesia. Untuk memperkuat politiknya itu PKI menempuh dua cara yang legal, yaitu usaha pembentukan front nasional untuk bekerja sama dan mempengaruhi kekuatan politik lainnya di Indonesia serta taktik merangkul Soekarno. Sejak itulah PKI mulai mengemukakan semboyan “Hidup Bung Karno”. Sebelum politik garis kanan tersebut dilakukan, PKI senantiasa melakukan teror terhadap pemerintah dan ABRI sesuai dengan politik garis kiri yang saat itu ditentukan PKI. Gerakan ini bermula di daerah perkebunan Sumatera Timur dan kota-kota pelabuhan di Jawa sejak tahun 1950. Termasuk juga pengacauan di Merapi-Merbabu kompleks. Pengacauan ini baru berakhir ketika Kabinet Wilopo diganti dengan Kabinet Ali. Kabinet ini mendapat dukungan PKI karena kebijaksanaannya yang memusuhi penggunaan modal asing di Indonesia. Kabinet yang terkenal gigih menentang PKI adalah Kabinet Sukiman.<sup>120</sup>

Sejak kegagalannya dalam pemberontakan Madiun, PKI mengadakan konsolidasi dengan cara menganalisis kegagalan pemberontakannya. Aidit selaku pimpinan PKI Aidit membagi kekuatan sosial politik menjadi tiga:

1. Golongan progresif yaitu buruh, tani, borjuis kecil di kota-kota ataupun kaum intelektual yang telah terpengaruh PKI.
2. Golongan tengah, yaitu borjuis nasional, semua kekuatan patriotik dan anti kolonial lainnya termasuk tuan tanah kiri yang harus dirangkul.
3. Golongan kepala batu, yaitu feodal dan komprador yang berkomplot dengan imperialis sehingga harus disingkirkan. PKI harus dibangun menjadi partai massa yang berdisiplin dan terindoktrinasi.<sup>121</sup>

Dasar pemikiran Aidit adalah PKI harus menyelaraskan ajaran marxis-Lenisme dengan kondisi Indonesia. Alam demokrasi liberal memberi kesempatan kepada PKI untuk berkembang secara aman dan mengadakan rehabilitasi. PKI mulai mendekati PNI, karena PNI dianggap sebagai partai besar yang tidak anti komunis. PKI mengeluarkan pernyataan bahwa PKI bersedia mendukung partai yang tidak anti komunis dengan sistem imbalan agar partai yang tidak anti komunis membiarkan PKI beserta ormasnya dari berbagai macam penindasan. PKI sendiri tidak akan menuntut kedudukan dalam pemerintahan. Pernyataan ini tentu saja menarik minat PNI. Kerjasama PKI-PNI terlihat ketika berusaha menjatuhkan kabinet Wilopo. Ketika terbentuk kabinet Ali II, yang tanpa mengikutsertakan PSI dan Masyumi, PKI menyatakan mendukung kabinet ini. PKI menyatakan kabinet ini sebagai konsepsi demokrasi melawan fasisme. Meskipun kabinet ini sangat koruptif, PKI tetap membela dan menyerang kelompok yang hendak menjatuhkannya. Masyumi dan PSI dikelompokkan dengan golongan kepala batu. Sebagaimana kita ketahui, Masyumi merupakan salah satu partai besar yang sangat anti PKI.<sup>122</sup>

Dalam situasi politik yang tidak stabil, Soekarno dan AD sebagai kekuatan ekstra parlemen mencoba tampil menyelamatkan krisis. Soekarno mempunyai kans besar untuk bisa tampil karena kemampuan yang dimilikinya. PKI menyadari hal ini, dan dengan segera mendekati Soekarno, di samping masih tetap menjaga hubungan baik dengan partai non komunis. Indonesia di bawah Soekarno yang progresif revolusioner dalam mambangkitkan *nation building* sangat menguntungkan PKI. Karena dengan itu akan tumbuh nasionalisme militan yang oleh PKI digunakan untuk menggalang kekuatannya.<sup>123</sup>

Seiring dengan gagalnya orang-orang Muslim memainkan perang dominan untuk mengangkat ideologi Islam ke pentas politik nasional, kekuatan nasional dan sekuler justru makin menapak. PNI terus melaju menghadang gerak Masyumi. Dalam aktivitasnya, PNI justru bermitra dengan PKI. Akan tetapi, dengan munculnya kekuatan komunisme, Masyumi dan kalangan Islam menampakkan sikap kerasnya.

Persis masih tetap kukuh menolak komunisme secara keseluruhan, dan para anggotanya menerbitkan banyak sekali buku, manifesti, dan fatwa-fatwa yang mengemukakan landasan dari penolakan tersebut. Sudah jelas, penolakan ini yang merujuk pada pengalaman di perempat pertama abad ke-20, ketika kaum komunis menyerukan aksi yang memecah belah Sarekat Islam gagal dalam pelaksanaannya dan membahayakan sejumlah besar aktivis muslim lainnya. Kita telah mengulas pernyataan-pernyataan tentang kelompok komunis dari para penulis persis di era sebelumnya, dan ketegasan sikap dalam pernyataan-pernyataan itu tetap tampak dalam berbagai pernyataan Persis di era Demokrasi Liberal.<sup>124</sup>

Isa Ansary yang menjadi pimpinan Masyumi di Jawa Barat telah berdiri di garda depan. Waktu itu PKI mulai menelusuri jalannya kembali sesudah dihancurkan pada tahun 1948 sebagai akibat dari tindakan kudeta mereka. Sebagaimana dikatakan Boyd Compton, Isa Ansary memiliki kecemasan yang kental yang

ia curahkan dengan sebuah tekad: menghancurkan komunisme di Indonesia. Gayung bersambut. Persis, induk organisasinya, memperlihatkan sikap yang sama. Bahkan, sebagai legitimasi, Persis menerbitkan manifesto dan fatwa penolakan terhadap komunisme. Sepanjang tahun-tahun 1953-1958, manifesto Persis begitu gencar disebar. Dalam kurun itu, Isa Ansary menyerang terus-terusan PKI, dengan, misalnya saja, menerbitkan majalah Anti Komunis. Tulisan-tulisannya sudah pasti berupa kecaman pedas.<sup>125</sup>

Menurut Isa Ansary, komunisme adalah musuh yang paling berbahaya di bumi Indonesia, sebab menganggap agama hanyalah tahayul yang membelenggu pikiran manusia. Ia mengingatkan, penolakan terhadap agama dan nilai-nilai absolut terlihat dari sikap mereka yang tidak bermoral dengan menggunakan teror sebagai instrumen fundamental. Kemudian ia mengungkapkan berbagai dokumen praktik komunisme di berbagai belahan dunia.<sup>126</sup>

Oleh karena itu, dapat dipahami ketika pada bulan September 1954, ia membentuk Front Anti Komunis sebagai sebuah reaksi akibat semakin bangkitnya komunisme (PKI). Lembaga yang didirikan bersama beberapa tokoh semisal Rusyad Nurdin, Jusuf Wibisono, dan Syarif Usman itu semula diposisikan sebagai kelompok penekan (*Pressure Group*). Meskipun didominasi oleh orang-orang Masyumi, lembaga itu juga menghimpun partai-partai yang sealiran. Setidaknya, ada dua alasan yang melandasi pembentukan front itu.

Pertama, di bawah Kabinet Ali Sastroamidjojo, PKI semakin kuat, terutama saat mendapat perlindungan Kabinet. Saat itu, PKI memegang posisi penggerak di parlemen, karena dukungannya mutlak diperlukan kabinet. Kedua, pembukaan Kedutaan Besar Uni Sovyet dan RRC, yang dukungannya kepada PKI tentu tidak diragukan lagi. Boyd menyebut kedutaan itu dengan istilah Kedutaan Moskow dan Peking.<sup>127</sup>

Tindakan Isa Ansary itu ternyata mendapat dukungan dari tokoh-tokoh penting di Jawa, Sumatera, dan Sulawesi. Front

ini, boleh dikatakan, dikembangkan dari rencana pembentukan Front Ketuhanan dan Demokrasi pada tahun 1952. Front tersebut merupakan reaksi yang lebih tegas, sebab komunisme membuat risau banyak kalangan. Banyak tindakan kasar yang dilakukan oleh orang-orang PKI. Mereka tidak mengindahkan hak-hak pihak lain. Penempelan poster dan pamflet oleh orang-orang komunis di tempat orang-orang non komunis menunjukkan sikap kasar itu. Sebab, begitu poster-poster itu diroboh, ternyata sudah muncul lagi esok harinya.<sup>128</sup>

Munculnya Front Anti Komunis tentu saja, bagi Masyumi, bisa melambangkan sikap politik partai itu. Sebab, sikapnya juga sama: menentang komunisme. Akan tetapi, front itu tampaknya justru menjadi masalah yang rawan, walau Natsir tetap anti komunis. Di sinilah, seperti dikatakan Boyd Compton, Isa Ansary membidikkan semua upaya untuk memperluas dan memanfaatkan isu anti komunisme sebagai senjata politik yang utama. Isa Ansary memang tidak secara terang-terangan menentang pemimpin partainya, namun langkah yang diambilnya tentu saja berlawanan dengan Natsir.<sup>129</sup>

Tampaknya kelampok ini, meskipun sangat anti-komunis, tetap terasa lebih lunak. Menurut Boyd Compton, dalam melawan komunisme, kelampok ini lebih menekankan dan percaya pada pengembangan program partai yang praktis dari pada gerakan jihad yang militan. Namun, sesungguhnya, perbedaan dalam tubuh partai bukan pada soal “apakah harus memerangi komunisme,” tetapi “bagaimana Cara memerangi komunisme” itu.<sup>130</sup>

Walau didominasi oleh orang-orang Masyumi (juga Persis), Front Anti Komunis sendiri tidak dapat dikatakan sebagai naungan partai itu. Sebab, secara formal, antara Front itu dengan Masyumi tidak ada hubungannya, meski motornya adalah tokoh Masyumi nomor satu di Jawa Barat dan dapat diidentifikasi bahwa, dalam kasus itu, Isa Ansary tampaknya tidak dapat dilepaskan sebagai anggota Masyumi. Kebimbangan yang ditunjukkan pimpinan pusat

Masyumi bahwa dua organisasi itu berbeda membuat Isa Ansary mengakui bahwa Front Anti Komunis memang bukanlah kelompok politik, melainkan gerakan spiritual.

Pada bulan Maret 1957 Manifesto Persatuan Islam menyatakan bahwa teori dan praktek komunis bukan saja bertentangan dengan semua agama, tetapi mengandung permusuhan dan pertentangan dengan akidah yang diajarkan oleh semua agama. Dengan pemikiran yang sama Isa Ansary mengingatkan bahwa komunis menolak Tuhan, wahyu dan nabi-nabi serta komunis memandang agama sebagai tahkayul yang membelenggu otak manusia. Isa Ansary mencatat bahwa penolakan komunis terhadap kepercayaan agama serta nilai-nilai mutlak yang diwahyukan, berarti membenarkan komunis menggunakan teror sebagai alat kekuasaan yang paling penting. Praktek pemerintah komunis di negara-negara yang dikuasai, kata dokumen Persis, menggunakan cara yang kejam, menindas agama, menghancurkan tempat-tempat beribadah, membunuh tokoh-tokoh agama dan ulama tanpa menganal peikemanusiaan, sebagaimana mereka lakukan di Turkistan, Caucasia, dan Hongaria. Dokumen itu menyebutkan bahwa komunis indonesia tidak berbeda dengan partai-partai komunis di negara lain; mereka juga telah bersalah mengadakan teror dengan membantai tokoh-tokoh Islam di Madiun tahun 1948 ketika Partai Komunis memberontak negara Republik Indonesia.<sup>131</sup>

Isa Ansary menyatakan bahwa komunis berpandangan internasional dan menerima bantuan serta doktrin dari Kremlin untuk mengembangkan perjuangan Komunis. Dia mengingatkan bahwa tujuan komunis yang jelas adalah memperkenalkan bentuk kolonialisme baru yang menggantikan imperialisme barat; semua itu hanya diajukan untuk mencapai tujuannya dengan berkedok nasionalisme tulen. Manifesto Persis tahun 1957 membentangkan alasan ini serta menyatakan bahwa kekuatan komunis Indonesia dalam pemilihan umum 1955 dicapai melalui penipuan dan kecurangan serta janji-janji palsu yang keluar dari mulut orang-



orang Komunis kepada rakyat Indonesia, padahal janji-janji itu tidak benar dan tidak ada dalam ideologi komunis.<sup>132</sup>

Pernyataan-pernyataan Persis yang keluar pada 1953, 1954, dan 1956 secara khusus ditujukan untuk mengutuk komunisme. Deklarasi tahun 1954, misalnya, menyatakan bahwa setiap muslim yang sudah mendengar butki penentangan terhadap komunisme tetapi masih mengikuti ideologi tersebut akan dianggap “murtad” dan tidak akan “disalati atau dikuburkan menurut tata cara Islam setelah ia mati”. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh fukaha Persis menyguhkan argumen-ergumen serupa dan secara tepat mencerminkan argumen serta sikap dari sebagian muslim di Indonesia terhadap komunisme. Salah satu dari fatwa-fatwa khusus itu, yang diterbitkan dalam al-Muslimun pada 1955, menyatakan bahwa pernikahan antara seorang perempuan muslim dengan seorang komunis adalah tidak sah. Fatwa lainnya, yang dibuat oleh Ahmad Hassan, mengutuk kebijakan front komunis bersatu dan menyatakan bahwa kerjasama semacam inihanya akan mengarah pada perusakan agama. Tentu saja, kutukan mutlak ini jauh melebihi celaan dan sebutan yang dialamatkan kepada kaum nasionalis dan para aktivis Nadhatul Ulama.<sup>133</sup>

Dokumen-dokumen Persis lebih lanjut mengungkapkan bahwa kelompok-kelompok komunis memiliki orientasi internasional serta menerima bantuan dan perintah-perintah dari Uni Soviet guna melanjutkan tujuan-tujuan komunis. Ditegaskan pula bahwatujuansebenarnya dari komunis adalah memperkenalkan jenis kolonialisme baru untuk menggantikan imperialisme Barat, dan semata-mata untuk mencapai tujuan inilah kaum komunis berpura-pura menjadi kelompok yang sangat nasionalistik.

Pernyataan Persis 1956 menguraikan argumen yang sama dan menyatakan bahwa kekuatan komunis di Indonesia pada pemilu 1955 diperoleh melalui muslihat dan kecurangan, dan memperingatkan bahwa “janji-janji kaum komunis kepada kepada rakyat Indoneisa sama sekali tidak memiliki validitas dan arti penting dalam ideologi

komunis”. Dokumen tersebut merujuk pada ayat-ayat al-Quran sebagai landasan fatwa tentang kelompok-kelompok kafir, semisal kaum komuis. Dokumen-dokumen tersebut menyatakan bahwa al-Quran surat al-imran ayat 118 memperingatkan bahwa orang-orang kafir yang anti agama dan anti Tuhan senantiasa menimbulkan dan membuat kerusakan pada setiap komunitas yang beriman dan mengikuti agama dengan benar; surat al-mujadilah ayat 22 memuat penjelasan bahwa komunitas Islam tidak akan mungkin bekerja sama dengan kelompok-kelompok yang menentang Tuhan dan nabinya; surat an-nisa ayat 140 dengan jelas melarang kaum muslim untuk berkumpul bersama orang-orang yang menolak ajaran agama, dan surat al-maidah ayat 2 memerintahkan kaum muslim untuk bekerja sama dalam kebaikan dan ketakwaan dan melarang kerjasama dalam dosa dan pelanggaran.<sup>134</sup>

Dalam pidatonya di hadapan Majelis Konstituante, Isa Ansary kembali membahas seluruh landasan tersebut, dengan menyebut kaum komunis sebagai anti Tuhan, anti agama, memaksakan hukum rimba, tak bermoral, senang dengan pertikaian, pengguna teror, menciptakan neraka di muka bumi, anti demokrasi dan anti nasionalisme, mempresentasikan imperialisme baru, dan memunculkan agama baru itu sendiri. Dalam sebuah ceramah pengajian, Issa Ansary menggunakan gerakan komunis Lenin dan negara *Bolshevik* Stalin sebagai contoh dan menyimpulkan dengan sebuah pernyataan panjang tentang penindasan masyarakat muslim di Asia Tengah oleh kedua pemimpin tersebut dalam gerakan mereka untuk mempersatukan Uni Soviet. Dia memperingatkan bahwa agresivitas politik semacam ini merupakan hal yang lazim bagi kelompok-kelompok komunis dan bahwa ia dapat dengan mudah digunakan di Indonesia.<sup>135</sup>

Akhirnya fatwa-fatwa fukaha Persis juga sangat keras dalam menilai komunisme dan kaum komunis. Sebuah fatwa di tahun 1954 menjelaskan bahwa istilah “kafir “ merujuk pada seseorang yang tidak percaya kepada Tuhan dan kepada hal-hal lain yang

diperintahkan Islam untuk diimani, “semisal keberadaan Allah atau, keadilan Allah”. Fatwa itu mengungkapkan bahwa ada beberapa orang macam orang kafir. “Diantaranya, mereka yang tidak mau menerima atau mempercayai Tuhan, seperti Marx, Lenin, Stalin, dan orang-orang komunis lainnya”. Kelompok kedua yang disebut “orang-orang munafik”, menyembunyikan kekufuran mereka dan mangaku beriman. Mereka berpra-pura mengucapkan syahadat, tetapi maksud mereka adalah untuk membingungkan kaum muslim, “sebagaimana yang dilakukan PKI”. Jenis orang kafir ketiga adalah mererka yang benar-benar mengakui keberadaan Islam, tetapi tidak bersedia mengakuinya, seperti yang dilakukan sebagian pemimpin PNI”. Jenis terakhir ini didasarkan pada penyangkalan yang tak tergoyahkan, seperti halnya setan yang mengakui keberadaan Tuhan tetapi menolak untuk mengaatakannya secara terbuka. Fatwa tersebut diakhiri dengan peringatan bahwa akhirnya orang-orang kafir itu akan masuk ke dalam api neraka.<sup>136</sup>

Pada tanggal 4 Maret 1957 Manifesto Persis di bawah pimpinan Isa Ansary menyatakan bahwa teori dan praktek komunis bukan saja bertentangan dengan semua agama, melainkan juga mengandung permusuhan dan pertentangan dengan akidah yang diajarkan oleh semua agama. Manifesto tersebut merupakan penolakan Persis terhadap konsepsi Bung Karno yang ingin memasukkan komunis dalam mengendalikan pemerintahan di Indonesia. Selengkapnya manifesto itu berbunyi:

### **STATEMENT PUSAT PIMPINAN “PERSATUAN ISLAM”**

*Bismillahirrahmanirrahiem*

Setelah mempelajari konsep Bung Karno sedalam-dalamnya, meninjaunya dari segala segi, Pusat Pimpinan “PERSATUAN ISLAM” berpendapat, bahwa yang menjadi “persoalan pokok” dari konsepsi Bung Karno hanyalah

hendak memasukkan kaum komunis untuk ikut memegang pemerintahan di Indonesia, dan keinginan Bung Karno itu dirumuskan melalui saluran teori “demokrasi Indonesia asli”, perdamaian nasional dan kekeluargaan nasional, musyawarah dan gotong royong, maka pusat pimpinan “PERSATUAN ISLAM” dengan ini menyatakan pendirian dan keyakinannya sebagai berikut:

1. Teori dan ideologi bukan saja bertentangan dengan segala ajaran agama (terutama Islam) akan tetapi mengandung permusuhan dan “peperangan” terhadap segala kepercayaan batin yang diajarkan oleh segala agama.
2. Praktek pemerintah komunis di segala bangsa dan negara yang dikuasanya yang membasmi dengan secara kejam kehidupan keagamaan, meruntuhkan tempat-tempat beribadat serta membunuh, dan menteror para pemuka dan ulama dengan cara yang buas dan bengis, di luar peri keadaban dan kemanusiaan, seperti yang terjadi di Turkistan, Kaukasia, Honggaria, dan sebagainya.
3. Penyembelihan besar-besaran yang dilakukan oleh kaum komunis di Madiun terhadap kaum muslimin pada bulan September 1948 sewaktu PKI mengadakan pemberontakan dan perebutan kekuasaan terhadap Pemerintah Republik Indonesia.
4. Partai Komunis Indonesia sebagaimana juga partai-partai komunis di negara lain adalah serdadu upahan dan agen suruhan dari markas besarnya (Kremlin dan Peking).
5. Kemenangan partai komunis di Indonesia dalam pemilihan umum yang baru lalu mendapat suara enam juta banyaknya itu karena hanyalah semata-mata penipuan dan kecurangan, janji yang muluk-muluk dari kaum komunis terhadap rakyat jelata Indonesia, bukan

karena kesadaran dan pengertian dari rakyat kepada ideologi komunisme itu.

6. Untuk menyelamatkan negara dan rakyat Indonesia dari bahaya dan bencana kehancurannya, bukanlah dengan membawa kaum komunis dalam pemerintahan, tetapi haruslah dengan mengadakan perlawanan, tantangan dan perjuangan semata untuk membasmi ideologi komunisme itu, yang nyata-nyata bertentangan dengan ajaran segala agama, bertentangan dengan Pancasila, tidak sesuai dengan hidup kejiwaan bangsa Indonesia.
7. Sesuai dengan ajaran al-Qur'anul karim di antaranya surat al-Imran ayat 117 yang memperingatkan bahwa kaum kafir anti agama dan anti Tuhan itu senantiasa menarik dan membawa kehancuran kepada seluruh umat yang percaya dan beragama; surat al-Mujadalah ayat 22 yang berisi penegasan bahwa umat Islam tidak boleh mengadakan kerja sama dengan golongan yang memusuhi Allah dan Rasulnya; surat an-Nisa ayat 140 yang terang-terangan melarang kaum muslimin duduk bersama kaum kafir yang memperolok-olok ajaran agama, ingkar dan kufur terhadap ayat-ayat Allah; surat al-Maidah ayat 2 yang memerintahkan kaum muslimin supaya bergotong royong untuk menegakkan kebajikan dan kehidupan taqwa dan melarang bergotong royong berbuat dosa dan aniaya.
8. Sesuai pula dengan fatwa majelis ulama "Persatuan Islam" yang diambil dalam konperensinya tanggal 9 November 1954 tentang sikap dan pendirian terhadap ideologi dan golongan yang menentang dan memerangi ajaran Islam.
9. Sesuai pula dengan program jihad yang dirumuskan dalam Manifes Perjuangan Persatuan Islam ayat 4 yang berbunyi: "menyusun dan mengadakan perlawanan

dan tantangan terhadap gerakan anti Islam dengan cara yang sepadan, sesuai dengan ajaran Islam”.

#### **MEMUTUSKAN:**

1. Menolak konsepsi Bung Karno membawa ikut sertanya kaum komunis ke dalam pemerintahan Republik Indonesia.
2. Menasihatkan kepada Bung Karno, sesuai dengan jiwa ”demokrasi Indonesia asli” yang beliau anut, agar beliau tidak memaksakan diri untuk melaksanakan konsepsinya itu, karena bertentangan dengan pendirian dan keyakinan sebagian besar rakyat Indonesia dan pasti akan membawa negara dan rakyat Indonesia kepada kehancuran.
3. Mengajak kepada segenap ulama, mujahidin Islam Indonesia agar lebih merapatkan barisan, melakukan jihad, tantangan dan perlawanan total dan frontal terhadap ideologi komunisme, dengan cara yang teratur dan tersusun.
4. Menyerukan terhadap segenap kaum nasionalis yang masih murni, kaum sosialis yang masih sehat, agar bersama-sama kaum muslimin membendung bahaya komunisme di Indonesia, menyelamatkan bangsa dan negara, sejarah dan keturunan Indonesia dari aliran anti Tuhan, anti agama, ialah komunisme dan atheisme (Arsip PP.Persis, 1957).

Dalam kondisi instabilitas politik di Indonesia tahun 1960-an, badai dan gelombang politik yang dilancarkan PKI, langsung ataupun tidak langsung, berpengaruh besar terhadap kehidupan beragama dan bermasyarakat di Indonesia. Pengaruhnya tidak hanya pada hal-hal yang bersifat besar, tetapi juga sampai pada hal-hal yang kecil. Dalam hal sapaan, misalnya, orang Indonesia pada

umumnya memanggil sesamanya dengan sapaan ‘Saudara’, ‘Bung’, atau ‘Bapak’. Namun, bagi kaum komunis, kata sapaan tersebut dihindari karena dianggapnya sebagai warisan kaum borjuis. Orang komunis berpendirian bahwa kata-kata sapaan tersebut harus diganti dengan kata sapaan ‘kawan’ yang dalam bahasa Rusia disebut *”toarich”*.<sup>137</sup>

Secara sepintas, tampaknya persoalan kata sapaan itu tidak menjadi masalah. Namun, bagi Isa Ansary, dengan ketajaman analisisnya, persoalan itu tidak bisa dibiarkan. Menurutnya, dengan membandingkan pemakaian kedua istilah ‘kawan’ dan ‘saudara’, tanpa perlu berpikir panjang, perasaan seorang Indonesia biasa akan lantas merasakan berjangkitnya semacam penyakit. Kekeluargaan merupakan sifat dasar dan asli yang mewarnai pergaulan hidup bangsa Indonesia yang mempunyai sifat-sifat serta aspek-aspek yang asli Indonesia, baik dalam tata sapaan maupun segi-segi pergaulan lainnya. Oleh sebab itu dalam banyak hal ia berlainan dengan dasar kolektivitas ala *tourich*. Berhubung masyarakat Indonesia telah memiliki dasar kekeluargaan yang asli, maka panggilan antara sesamanya dengan perkataan ‘saudara’ dan ‘bapak’ merupakan suatu kewajiban, selain tidak janggal didengar dan tidak mengganggu perasaan orang Indonesia. Melalui sapaan ini saja terlihat bahwa cara bergaul masyarakat ala *tourich* itu tidak sesuai dengan dasar-dasar kekeluargaan asli bangsa Indonesia.<sup>138</sup>

Gerakam anti komunis pun dilakukan oleh organisasi otonomnya dari kalangan Pemuda yakni. Pemuda Persis. Terbukti ketika pemerintah Soekarno mengadakan reorganisasi kepemudaan dan bekerja sama dengan militer dalam BKSPM ( Badan Kerja sama Pemuda dan Militer) Pemuda persis yang dipimpin oleh Yahya wardi dan Suraedi menolak dengan tegas untuk menjadi anggota BKSPM karena di dalamnya ada ada organisasi Pemuda Rakyat PKI. Sikap tegas dinyatakan” “Kami dari Pemuda Persis sudah berkeyakinan bahwa haram hukumnya bekerja-sama dengan komunis, jika Pemuda Rakyat keluar dari BKSPM, kami akan masuk, atau jika

Pemuda Rakyat bercokol di BKSPM, Pemuda Persis akan berdiri di luar”. Ketegasan inilah yang mengakibatkan Pemuda Persis mendapat ancaman dari pihak Pemerintah Soekarno.<sup>139</sup>

---

### Catatan Kaki:

1 M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996, hlm. 317.

2 Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 101.

3 Deliar Noer, *Partai Islam Di Pentas Nasional*, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 477. Dan Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reformation in Twentieth Century Indonesia*, Itacha: Cornell University Press, 1970, hlm. 254.

4 Herbert Feith dan Lance Castles (eds.), *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, Jakarta: LP3ES, 1995, hlm. 41-43.

5 *Ibid.*

6 Sekretariat Negara RI, *30 Tahun Indonesia Merdeka, Jilid I*, Jakarta: Cipta Lamtoro Gung Persada, 1981, hlm. 56.

7 Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 51.

8 Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1979, hlm. 85.

9 Isa Anshary, *Sebuah Manipesto*, Bandung: Penerbit Pasipik, 1954, hlm. 24.

10 Arsip PP. Persis, Pidato M. Natsir dalam Mukhtamar Persis ke VI.

11 M. Natsir, *Agama dan Negara, Capita Selecta II*, Jakarta: Pustaka Pendis, 1956, hlm. 157.

12 Isa Anshary, *Islam dan Nasionalisme*, Bandung: Pustaka Djihad, 1954, hlm. 59-60.

13 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 87-88.

14 Isa Anshary, *Manifes Perjuangan Persatuan Islam*, Bandung: PP. Persis, 1958, hlm. 48.

15 Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 211.

16 Fedespiel, *op.cit.*, hlm. 304.

17 H. Eman Sar'an, "Pemikiran dan Perjuangan Politik A. Hassan", *Risalah*, Mei 1997, hlm 45.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*



- 21 Idris Thaha, *Demokrasi Religius*, Jakarta: Mizan Teraju, 2005, hlm. 160-161.
- 22 *Ibid.*, dan Herbert Feith, *op.cit.*, hlm. 41.
- 23 Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 192-193.
- 24 *Ibid.*, hlm. 356.
- 25 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 98-99.
- 26 Al-Chaidar, *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo*, Jakarta: Dar al-Falah, 1999, hlm. 71-75.
- 27 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 100
- 28 M. Natsir, “Soal Geriliya”, *Capita Selecta II*, *op.cit.*, hlm. 198-200.
- 29 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 101.
- 30 *Ibid.*, 101-102
- 31 *Ibid.* dan lihat Gerge Kahin, *Indonesian Politics and Natiolanism*, New York: Macmillan, 1953, hlm. 109.
- 32 Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 362.
- 33 PP. Persis, *Arsip: Hasil Keputusan Mukhtamar Persis 1953*, Bandung: PP. Persis.
- 34 *Ibid.*
- 35 Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 365.
- 36 M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996, hlm. 207.
- 37 Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 217.
- 38 *Majalah Aliran Islam*, Tahun ke-6, Januari 1954, hlm. 43.
- 39 Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 367.
- 40 *Ibid.*
- 41 *Majalah Aliran Islam*, *op.cit.*, 45.
- 42 PP. Persis, *Arsip: Hasil Keputusan Muktamar Persis 1953*, Bandung: PP. Persis
- 43 Bung Karno, *Demokrasi Terpimpin, Milik Rakyat Indonesia*, ed. Wawan Tunggul Alam Jakarta: Gramedia, 2001, hlm. 52. Dengan Pidato Presiden Soekarno tersebut Deliar Noer menilai demokrasi terpimpin dimulai pada 1957 sedangkan menurut Ahmad Syafi'i Ma'arif dan Afan Ghafar dimulai pada 1959 dengan ukuran dikeluarkannya “dekrit Presiden”.
- 44 Idris Thaha, *op.cit.*, hlm. 171.
- 45 *Ibid.*, hlm. 172.
- 46 *Ibid.*, hlm. 172-173.
- 47 *Harian Abadi*, (19 Januari 1957) dan lihat Suswanta, *Tiga Tokoh Masyumi Dalam Drama PRRI*, Yogyakarta: Asyrouz, t.th, 69-70.
- 48 Isa Anshary, “Musyawarah Nasional”, *Majalah Daulah Islamiyyah*, September 1957, hlm.7-10.

- 49 *Ibid.*
- 50 Dadan Wildan, *Sejarah Perjuangan Persis 1923-1983*, (Bandung: Gema Syahida, 1995), hlm. 114.
- 51 Idris Thaha, *op.cit.*, hlm. 175.
- 52 Suswanta, *op.cit.*, hlm. 71-72.
- 53 *Ibid.*, hlm. 112-113.
- 54 Boland, *Pergumulan Islam Di Indonesia, 1945-1947*, Jakarta: Grafitti Pres, 1985, hlm. 107.
- 55 Dadan Wildan, *Yang Da'i Yang Politikus: Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*, Bandung: Rosda, 1997, hlm. 106.
- 56 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 122.
- 57 Federspiel, *op.cit.*, hlm. 393.
- 58 *Ibid.*, hlm. 337.
- 59 Deliar Noer, *Memperbincangkan Tokoh-Tokoh Bangsa*, Bandung: Mizan, 2001, HLM. 116.
- 60 Isa Anshary, *Manifes Perdjjuangan Islam*, *op.cit.*, hlm. 8. Dan lihat Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 84.
- 61 *Ibid.*
- 62 Fedespiel, *op.cit.*, hlm. 67-68, Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LPES, 1996, hlm. 9-10
- 63 A. Hassan, *Soal-Djawab, II dan III* (Bandung: CV. Dipenogoro, 1977), hlm. 423, 425, 204 dan 367. Dan lihat Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 31.
- 64 Wahab Hasbullah, Mahfuz Shiddiq dan Husein al-Habsi mengkritik tulisan-tulisan Hassan yang bersisi kersa haramnya bermazhab dan taqlid dan Ahmad Sanusi berpolemik dengan Hassan dan didampingi Abdurrahman tentang *Ushalli* dalam memulai sembahyang. Lihat *Ibid.*, 37-43.
- 65 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, *op.cit.*, hlm. 234.
- 66 *Ibid.*, hlm. 237-238.
- 67 *Ibid.*, hlm. 240-241. Dan Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 44.
- 68 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 60.
- 69 *Ibid.*, hlm. 63-64.
- 70 Isa Anshary, *Manifes Perdjjuangan Islam*, *op.cit.*, hlm. 50-51.
- 71 *Ibid.*, hlm. 36.
- 72 Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, *op.cit.*, hlm. 53.
- 73 Robert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, (Itacha: Cornel University Press, 1962), hlm. 146-176.
- 74 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 88.
- 75 Isa Anshary, *Manifes Perdjjuangan Islam*, *op.cit.*, hlm. 25-26.
- 76 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 89. Dan lihat Isa Anshary, *Falsafah*

- Perjuangan Islam*, Bandung: Pasifik, 1949, hlm. 73.
- 77 Isa Anshary, *Manifes Perjuangan Persatuan Islam*, *op.cit.*, hlm. 25-26.
- 78 Syafiq Mugni, *op.cit.*, hlm. 91.
- 79 *Ibid.*, hlm. 20.
- 80 Isa Anshary, *Manifes Perjuangan Persatuan Islam*, *op.cit.*, hlm. 25.
- 81 Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, *op.cit.*, hlm. 89-91.
- 82 *Ibid.*, hlm. 92-93.
- 83 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 93.
- 84 *Ibid.*, hlm 91.
- 85 Ahmad Hassan, *Risalah al-Mazhab*, Bangil: Pesantren Persis Bangil, 1956, hlm. 117-118.
- 86 *Ibid.*, dan lihat Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 94.
- 87 Ridwan, *Paradigma Politik NU*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 204.
- 88 Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, *op.cit.*, hlm. 367-368.
- 89 Abdurrahman, "Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah", *Hujjatul Islam I*, Agustus 1956, hlm. 12-20.
- 90 PP. Persis, *Arsip*, September 1954.
- 91 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 95.
- 92 Isa Anshary, *Sebuah Manipesto*, *op.cit.*, hlm. 52.
- 93 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 103.
- 94 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia*, *op.cit.*, hlm. 285-290.
- 95 *Ibid.*
- 96 Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*, (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 60.
- 97 Delir Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia*, *op.cit.*, hlm. 297-298.
- 98 Lihat *Pembela Islam*, No. 6, Maret 1930.
- 99 Soekarno, *Apakah Sebab Turki Memisahkan Agama Dari Negara, dalam Di Bawah Bendera Revolusi*, Jakarta: Gunung Agung, Jld. II, 1965, hlm. 411.
- 100 Herbert Feith, "Toward Elections in Indonesia", *Facific Affairs*, XXVII, No. 3, September, 1954, hlm. 236-254.
- 101 Isa Anshary, *Islam dan Nasionalisme*, *op.cit.*, hlm. 59-60, dan lihat Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 105.
- 102 Isa Anshary, *Revolusi Islam*, (Surabaya: Hasan Aidit, 1953), hlm. 52; Boyd R. Compton, "President Soekarno and The Islamic State", *Newslatter of the Institute of Current World Affairs*, March 8, 1953.
- 103 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 109.

104 Faishal Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*, Yogyakarta: LESPI, 2003, hlm. 34-39.

105 M. Natsir, "Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituente", *Pidato Komisi II Konstituente*, hlm. 129 dan lihat *Capita Selecta II, op.cit.*, hlm. 144-154.

106 Isa Anshary, *Umat Islam Menghadapi Pemilu*, Surabaya: Hasan Aidit 1953, hlm. 15-16.

107 *Ibid.*, hlm. 7-8, 18-19.

108 Isa Anshary, *Debat Dasar Negara: Islam dan Pancasila Konstituente 1957*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2002), hlm. 195-200.

109 Syafiq A. Mughni, *op.cit.*, hlm. 105.

110 Isa Anshary, *Debat Dasar Negara: Islam Dan Pancasila Konstituente 1957, Loc.Cit.*

111 Federspiel, *op.cit.*, hlm. 353.

112 Tamar Djaya, *Riwayat Hidup A. Hassan*, (Jakarta: Mutiara, 1980), hlm. 40-43.

113 Deliar Noer, *Memperbincangkan Tokoh-tokoh Bangsa, op.cit.*, hlm. 195.

114 Yunan Nasution, *Kenang-Kenangan di Belakang Terali Besi di Zaman Orla*, Jakarta: Bulan-Bintang, 1967, hlm. 68-69.

115 Suswanta, *op.cit.*, hlm 51-52.

116 A.M. Romli, *Agama Menentang Komunisme*, Bandung: BRP, 1998, hlm. 145.

117 *Ibid.*, hlm. 54.

118 Deliar Noer, *Partai Islam Di Pentas Nasional, op.cit.*, hlm. 195-196.

119 Federspiel, *op.cit.*, hlm. 354-355.

120 Suswanta, *op.cit.*, hlm. 52.

121 Arnord Brackman, *The Communist Collaps in Indonesia*, New York: WW. Norton, 1969, hlm. 201.

122 Suswanta, *op.cit.*, hlm. 55.

123 *Ibid.*, hlm. 56.

124 Federspiel, *op.cit.*, hlm. 354.

125 Subhan SD, *Ulama-ulama Oposan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 154-155.

126 Federspiel, *op.cit.*, hlm. 355.

127 Compton, *Kemelut Demokrasi Liberal: Surat-Surat Rahasia Boyd R. Compton*, (Jakarta: LP3ES, 1993), hlm. 211.

128 *Ibid.*, hlm. 212.

129 *Ibid.*, hlm. 213.

130 *Ibid.*

- 131 Federspiel, *op.cit.*, hlm. 354-355.  
132 Compton, *op.cit.*, hlm. 215.  
133 Fedespiel, *op.cit.*, hlm. 354.  
134 *Ibid.*, hlm. 356.  
135 Isa Anshary, *Dalam Debat Dasar Negara, op.cit.*, hlm . 203-205.  
136 Pedersfiel, *op.cit.*, hlm. 357.  
137 Isa Anshary, *Islam Menentang Komunisme*, (Bandung: Sekretariat PP. Persis, 1956), hlm. 85-86.  
138 *Ibid.*, hlm. 85.  
139 Dadan Wildan, *Sejarah Perjuangan Persis 1923-1985, op.cit.*, hlm. 114.



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, KHE., “Ahli Sunnah Wal Jama’ah”, dalam: “*Hujjatul Islâm*”, Bandung: Persatuan Islam, 1956.
- , *Syî’atu ‘Alî dan Kawin Mut’ah*, Bandung: Majelis Muthala’ah al-Washiyah, 1988.
- , Artikel: “Khurafat dan Tahayul”, dalam *Risalah*, Bandung: Da’watul Islam & Warta Jam’iyah PP. Persatuan Islam, th. XVIII No. 184.
- , Artikel: “Bid’ah”, dalam Majalah *Risalah*, Bandung: Da’watul Islam & Warta Jam’iyah PP. Persatuan Islam, th. XVIII No. 184.
- , Artikel: “ Syaich ‘Abdul ‘IQâdir al-Djîlânî, Seorang Manusia yang Tidak Lebih dari Manusia”, dalam *Majalah Risalah*, Bandung: Edisi Pebruari 1966.
- , *Menempatkan Hukum dalam Agama*, Bandung: Sinar Baru Al-gensindo, cet. II. 1998.
- Abdurrahman, Dudung, *Persatuan Islam Gerakan dan Pemikirannya di Indonesia 1923-1958*. Yogyakarta: Skripsi IAIN Sunan Kalijaga, 1988.
- Anis, Yunus., Artikel: ‘*Karya Lothrop Stoddard Dikotori Sukarno CS*’, dalam *Risalah*, No. 49-50/Th. VI. Bandung, 1967.
- Al-‘Asqalâni, Ibn Hajar., *Fath al-Bari*, IX, Beirut: Dar al-Fikr, T.th.
- , *Bulâgh al-Marâam*, terjemah A. Hassan, Bandung: CV. Dipone-goro, 1982.

- Al-Albani, Muhammad Nashir al-Din., *Al-Tawassul Anna'ubu wa Ahkâmuhu*, terjemahan Annur Rafiq Shaleh, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, cet. II 1993.
- Al-Bukhari, Abi Abd al-Lah Muhammad Ibn Isma'il., *Shahib al-Bukhari*, Tp: al-Mathba'ah al-Amiriyah, 1326 H.
- Al-Maraghi, Ahmad Mushtafa., *Tafsir al-Maraghi*, Dar al-Fikr, Beirut, T.th.
- A. Haviland, William., *Antropologi* (jilid 2), terj. R.G. Soekadijo, Jakarta: Er-langga, edisi IV,1988
- Ash-Shiddieqy T.M. Hasbi., *Criteria antara Sunnah dan Bid'ah*, Jakarta: Bulan Bintang, Cet. Pertama tahun 1967.
- Atjeh, Aboebakar., *Perbandingan Madzhab: Salaf Muhyi Atsaris Salaf, Gerakan Salafiyah di Indonesia*, Jakarta: Permata, 1970.
- Ali, H. Abdullah., *Model Pendekatan Antropologi dalam studi Islam*, Bandung: Puslit IAIN Sunan Gunung Djati, 1998.
- Ali, Mukti., *Alam Pikiran Islam Modern*, Jakarta: Bharata, 1962.
- Atamimi, Qais., artikel: "Hassan Bandung". Terjemahan Maman Mulyana, da-lam majalah *Risalah*, No. 57/Th. VII, Bandung: Da'watul Islam & Warta Jam'iyah Persatuan Islam, April 1968.
- Anshary, M. Isa., *Islam dan Nasionalisme*, Bandung: Pustaka Djihad, 1954.
- , M. Isa., *Revolusi Islam*, Surabaya: Hasan Aidid, 1953.
- , *Ummat Islam Menghadapi Pemilihan Umum*, Surabaya: Hasan Aidid, 1953.
- , *Manifes Perjuangan Persatuan Islam*, Bandung: PP. Persatuan Islam, 1958.



- , *Mujahid Da'wah*, Bandung: CV. Diponegoro, 1984.
- Ali Nashif, al-Syaikh Manshur., *al-Tâj al-Jâmi' Li Ushûl fi Abâdîts al-Rasûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.
- Al-Jurjanî, Alî., *al-Ta'rifat*, T.tp., T.th.,
- Al-Raziq, 'Alî Abd., *al-Islâm wa Ushûl al-Hukem, Bahts fi al-Khilafah al-Hukumah*, Mesir: Mathbâ'ah Mishr. th. 1925. Terjemahan H. Afif Muham-mad, Bandung: Pustaka, 1985.
- Anonimous, artikel: "Perkembangan Pesantren Persatuan Islam", dalam *Risa-lah*, Edisi Juni 1962.
- Anonimous, artikel; "Mengenang Amal Perjuangan Fachruddin al-Qahieri", dalam *Istiqamah*, No. 16, April 1979.
- Bakar, Abu., *Sejarah Hidup KHA. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*, Jakarta: Panitia buku peringatan alm. KHA. Wahid Hasjim, 1957.
- Batuah, Syarif R., *Officieel VerlagDebat Antara Pembela Islam dan Ahmadiyah Qadian*, Jakarta: Sinar Islam, T.th.
- Buyung Nasution, Adnan., *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-legal Study of Indonesian Konstituante 1956-1959*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1992.
- Deliar Noer; *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Djamaluddin Malik, Dedy., dan Idi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indo-nesia, Pemikiran & Aksi Politik: Abdurrahman Wahid M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat*, Bandung: Zaman, 1998.
- Dhofier, Djamakhsyari., *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1984.
- Effendi, Agus., *Menjawab "Santri", Menanggapi Tanggapan atas buku Islam*

- Aktual*, Rancaekek Bandung: Cahaya, 1993.
- Gibb, HAR. *Modern Trends in Islam*, terjemahan Machnun Husein, Jakarta: Rajawali Pers, 1990.
- Hassan, A., *Islam dan Kebangsaan*, LP3EB, Bangil, 1984.
- , *An-Nubunnah*, Bina Ilmu, Surabaya, 1981.
- , *Kitab At-Taubid*, Bandung: CV. Diponegoro, cet XV, 1994.
- , *Soal-Jawab I-IV*, Bandung: CV Diponegoro, 1997.
- , *Pengajaran Shalat*, CV. Diponegoro, Cet. XXX 1997.
- , *Risalah al-Qur'an dan al-Sunnah*, 1972.
- , *Ijma, Qiyas, Madzhab, Taqlid*, Bangil: LP3ES, 1984.
- , *Tafsir al-Furqan*, Bandung: CV Diponegoro, 1972.
- Hasan, H. Chalidjah., *Persatuan Islam dan Pembaharuannya*. Bandung: Lem-baga Penelitian IAIN Sunan Gunung Djati, 1990.
- Hamka, *Studi Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- , *Pengaruh Muhammad 'Abdub di Indonesia*, Jakarta: Tintamas, 1961.
- , "Semangat Pembaharuan Islam dan Mengalirnya ke Indonesia", da-lam "*Ayahku*" Jakarta: Umminda, 1982.
- Hamka, Rusydi., *Mubammadiyah sebagai Gerakan Pembaharuan Dulu, Kini dan Nanti?*, Jakarta: Panjimas No. 812 tahun XXXV.
- Hadzik, Muhammad Ishom., Artikel: *Nahdlatul Ulama*, Jakarta: Republika, 1 November 1994.
- Hamid, Hamdani., *Usaha Pembaharuan Pendidikan: Perubahan Kurikulum Pe-santren Persatuan Islam*, Bandung: CV. Dasita, 1993.

- Hidayat, Komaruddin., *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Howard M., Federspiel., *Persatuan Islam, Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program, Cornell University, 1970.
- , *Persatuan Islam Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, terjemahan Yudian W. Asmin, dan H. Afandi Mochtar. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Husnan, Ahmad., *Kritik Hadits Cendekiaawan Dijawab Santri*, Yayasan Al-muslimun, Bangil, Surabaya, 1992.
- Irfan, Abu., Artikel: "Awas Aqidah Syi'ah", dalam Majalah *Risalah*, No. 12 Th. XXIII, Jumadits Tsaniyah 1406 H/II 1986.
- , Artikel: "Awas Aqidah Syi'ah", dalam Majalah *Risalah*, No. 7 Th. XXIV, Muharram 1407/VIII 1986.
- , Artikel: "Awas Aqidah Syi'ah", dalam Majalah *Risalah*, No. 8 Th. XXIV, Shafar-Rabiul Awwal 1407/X 1986.
- Jamilah, Maryam., *Islam dalam Kanca Modernisasi*, terjemahan Ismail Umar, Bandung: Risalah, 1983.
- Khaeruman, Badri., Artikel: "Mengenang Jasa M. Natsir", dalam Suara Kam-pus IAIN "SGD", Bandung: edisi XV, 23 Pebruari 1993.
- Latif Muchtar, KHA., "Kata Pengantar" dalam buku *Isu-isu Dunia Islam* karya Asep Syamsul M. Romli, Yogyakarta: Dinamika, 1996.
- , makalah: "Konstrubusi Pemikiran dan Perjuangan KHE. Abdur-rahman bagi Jam'iyah Persatuan Islam", dalam Seminar: *Pemikiran dan Perjuangan KHE. Abdurrahman*, Bandung: PD. Pemuda Persatuan Islam Kotamadya Bandung, 20 Juli 1997.

- , “Mekanisme *Ijtihād* di Kalangan Organisasi Sosial Keagamaan”, dalam buku: *Metode Memahami Islam: Bunga Rampai Kajian Teoritik dan Elaborasi*, Club Kajian Agama “Nurdjati”, Cirebon, tahun 1992.
- Latif, Yudi., “Menuju Transformasi Dakwah Islam”, artikel dalam *HU. Pi-kiran Rakyat*, Bandung: 7 Juni 1991.
- L. Esposito, John., (Eds), *The oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (jilid II) , terj. Tim Mizan, Mizan: Bandung, 2001.
- Madjid, Nurchalis., *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- , *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, cet. pertama, 1987.
- , artikel: “Fundamentalisme Islam”, dalam *Majalah Tempo*, 11 Juli 1992, Jakarta, 1992.
- , (Eds), *Ensiklopedi Islam*, PT. Ihtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1994.
- Mahendra, Yusril Ihza., *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam. Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamî’at-i-Islâmî (Pakistan)*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Mastuhu (Eds), “Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Baru”, dalam *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Jakarta: Pusjarlit, 1998.
- Magestari, Noerhadi., “Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Ilmu Bu-daya” dalam: *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar-disiplin Ilmu*, Mastuhu (Eds), Jakarta: Pusjarlit, 1998.
- Marcoes Natsir, Lies M., “Profil Organisasi Wanita Islam Indonesia: Studi Kasus Persistri”, dalam “*Wanita Islam Indonesia Dalam Kajian Teksual dan Kontekstual*”, Jakarta: Indonesian-Netherlands

- Cooperation in Islamic Studies (INIS), 1993.
- Marzededeq, A.D., *Parasit Aqidah*, Bandung: Yayasan Ibnu Ruman, 1990.
- , *Sisa-sisa Agama Kultur*, Ttp., Tth.
- Majalah *Tempo* No. 11 thn. XX, 12 Mei 1990.
- Majalah *Risalah*, No. 7 Th. XXIII Muharram 1406 H..
- Majalah *Risalah* No. 2 Tahun XXIII, April 1985.
- Majalah *Risalah* No. 1 Tahun XXIV, Rajab/III 1986.
- Majalah *Risalah* No. 5 Tahun XXII Juli 1984.
- Majalah *Risalah* No. 6 Tahun XXII Agustus 1984.
- Majalah *Risalah* No. 3 Tahun XXIII/Mei 1985.
- Majalah *Risalah* No. 7 Tahun XXIII Muharram 1406 H..
- Muhammad, H. Afif ., *Model Penelitian tentang Pemikiran*, Bandung: Puslit IAIN Sunan Gunung Djati, T.th.
- , Artikel: “Ustâdz Latief dan Kang Jalal”, dalam *H.U. Pikiran Rak-yat*, Bandung: Senin, 20 Oktober 1997.
- , makalah: *Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia*, disampaikan dalam Pembinaan Tutor GPAI PPD 2 SD, Pokjada Jawa Barat, Agustus 1996.
- Muttaqien, KHEZ., “Peta Bumi Islam Indonesia”, dalam: *Mimbar Ulama*, No. 72 Tahun VIII, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1983.
- Muhtadi, Asep S, *Kyai dan Politik Pembaharuan: Kasus Persatuan Islam*, makalah tidak dipublikasikan, Semarang, 1408 H.
- Mughni, Syafiq A., *Hassan Bandung: Pemikir Islam Radikal*, Surabaya:

- Bina Ilmu, 1980.
- Mukhtar, Ibnu., *Imam Bukhâri Dalam Sorotan, Tanggapan Atas Jawaban Agus Efendi*, Thadzibul Washiyyah, Gumuruh, Bandung, 1994.
- Nasution, Harun, dan Azyumardi Azra, (Eds.), “*Perkembangan Modern dalam Islam*”, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- Nasution, Harun., *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982
- , *Kedudukan Akal dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Idayu, 979.
- Noer, Deliar., “*A. Hassan*” dalam Tamar Djaya, *Riwayat Hidup A. Hassan*, Jakarta: Mutiara, 1980.
- , *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: P3ES, 1985.
- Natsir, M., *Capita Selecta I-II*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- , *Islam dan Akal Merdeka*, Hudaya, Djakarta, 1970.
- , *Islam sebagai Dasar Negara, Pidato Mob. Natsir dalam Sidang Pleno Konsituante*, pada tanggal 12 Nopember 1957, Jakarta: Diterbitkan Pimp. Praksi Masyumi, 1957.
- Obert Voll, John., *Politik Islam Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Pijper, G.F., *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terjemahan Tudjimah dan Yessy Agusdin, Jakarta: UI Press, 1984.
- PP. Persatuan Islam., *Qanûn Asasi Persatuan Islam*, Bandung: PP. Persatuan Islam, 1984.
- , *Tafsîr Qanûn Asasi dan Qanun Dakhîli Persatuan Islam*, Bandung: PP. Persatuan Islam, 1984.

- , “Surat Keputusan Musyawarah Dewan Hisbah” tentang: *Hukum Menghormati Bendera*, Bandung: PP. Persatuan Islam, 10 Mei 1985.
- , “Surat Keputusan Sidang Dewan Hisbah” tentang: *Metodologi Pengambilan Keputusan Hukum Islam*, Bandung: P.P. Persatuan Islam, Bandung: 13 Shafar 1412 H.
- , *Hasil-basil Muktamar XI Persatuan Islam*, Jakarta 4 September 1995.
- PP. Muhammadiyah., *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, P.P. Muhammadiyah, Yogyakarta, T.th.
- Puar, Yusuf Abdullah., *Mohammad Natsir: 70 Tahun Kenang-kenangan Kebi-dupan dan Perjuangan*, Jakarta: Pustaka Antara, 1978.
- Rahman, Deddy., Artikel: “Sekelumit Riwayat Hidup KHE. Abdurrahman”, dalam *Majalah Risalah* No. 231 Th. XXI/Julii 1983.
- Rakhmat, Jalaluddin., “Dikotomi Sunni-Syi’ah tidak Relevan Lagi”, dalam: *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 4, Vol. VI, 1995.
- , *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, Mizan, Bandung, cet. IV, 1992.
- Saifuddin Anshari, Endang., *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Is-lam dan Umatnya*’, Bandung: Pustaka, 1983.
- Sar’an, H.Eman., “Sejarah Organisasi Persatuan Islam”, dalam *Tamaddun*, Bandung, tp., tth.
- , Artikel: “Mengungkap Faham-faham Islam di Indonesia”, dalam majalah Risalah No. 22, th. 1970.
- Satira, H. Suparno., Artikel: “Mengenang KHA. Latief Muchtar, MA.”, dalam *Tabloid Hikmah*, Bandung: Edisi Minggu III,

Oktober 1997.

Saifuddin Anshari, H. Endang dan Syafiq A. Mughni, *A. Hassan: Wajah dan Wajah Seorang Mujtabid*. Bangil: Firma al-Muslimun, 1985.

Shalehuddin, Usman., Makalah: “Kontribusi Pemikiran dan Perjuangan KHE. Abdurrahman bagi Jam’iyah Persatuan Islam”, dalam Seminar: *Pemi-kiran dan Perjuangan KHE. Abdurrahman*, Bandung: PD. Pemuda Per-satuan Islam Kotamadya Bandung, 20 Juli 1997.

Soetari Ad, H. Endang, *Problematika Hadits, Mengkaji Paradigma Periwajatan*, Bandung: Gunung Djati Press, 1997.

Soeherman, Abdi Mahastyo., Artikel: *Sy’ab Bukan Sampar*, dalam Majalah Risalah, No. 2 Th. XXV, Sya’ban-Ramadhan 1407/IV 1987.

Stoddard, Lophrop, “*Dunia Baru Islam?*”, terjemahan H. M. Muljadi Djojo-martono, dkk, Jakarta: Panitia Penerbit, 1966

Soekarno, “Nationalism, Islam and Marxism”, translated by Karel H. Warouw and Pater D. Weldon, dalam Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Tran-formasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Para-madina, 1998.

Thalkhah, Imam, dan Abdul Aziz, *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Taqiy al-Dîn, Abi Bakr Ibn Muhammad., *Kifayat al-Ahyar*, Bandung: Alma’arif, T.th.

Tim Penyusun, *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya, Termasuk Budaya Cirebon dan Betawi*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.

Umar, Salim., *Persatuan Islam Pembaharuan dan Pengaruhnya di Jawa Ba-rat*, Bandung: Pusat Penelitian IAIN Sunan Gunung Djati, 1995.



- Ubaidillah, *Tablil dan Selamatan Menurut Madzhab Syafi'i*. Bangil: CV. Pus-taka Abdul Muis, T.th.
- Van den Berg, L.C.W., *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*, Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS). 1989.
- Widjaya, Roebaie., Artikel: "Riwayat Hidup A. Hassan", dalam: *Hujjatul Is-lam*, Bandung: Majalah Persatuan Islam, 1956.
- Yunus, Mahmud., *Sejarah Islam di Minangkabau (Sumatera Barat)*, Jakarta: Tintamas, 1961.

*Lampiran-lampiran:*

Lampiran Surat keputusan PP Persis

Nomor: 0001/B.1-C.1/PP/2010 tanggal 18 Syawwal 1431 H/27 September 2010 M:

**TASYKIL PIMPINAN PUSAT PERSATUAN ISLAM (PP PERSIS)  
MASA JIHAD 2010 - 2015**

**PARA KETUA:**

- |                           |                                   |
|---------------------------|-----------------------------------|
| 1. Ketua Umum             | : Prof. Dr. KH.M. Abdurrahman, MA |
| 2. Ketua Bidang Jam'iyah  | : Drs. H. Dody S. Truna, MA       |
| 3. Ketua Bidang Tarbiyyah | : KH. Aceng Zakaria               |
| 4. Ketua Bidang Dakwah    | : H. Wawan Shofwan                |
| 5. Ketua Bidang Maliyyah  | : Drs.H. Uyun Kamiluddin, SH, MH  |

**PARA SEKRETARIS:**

- |                                    |                                        |
|------------------------------------|----------------------------------------|
| 1. Sekretaris Umum                 | : Dr.H. Irfan Safrudin, M.Ag           |
| 2. Sekretaris Bidang Jam'iyah      | : H. Ihsan Setiadi Latief, S.Ag., M.Si |
| 3. Sekretaris Bidang Tarbiyyah     | : Drs.H. Ahmad Daerobby, M.Ag.         |
| 4. Sekretaris Bidang Dakwah        | : Drs.H. Komaruddin Shaleh, M.Pd.I     |
| 5. Sekretaris Bidang Maliyyah      | : H. Supriatna, S.Pd, M.Pd.I           |
| 6. Sekretaris Hubungan Luar Negeri | : H. Haris Muslim, Lc., MA             |

**PARA BENDAHARA:**

- |                   |                     |
|-------------------|---------------------|
| 1. Bendahara Umum | : H. Andi Sugandi   |
| 2. Bendahara I    | : H. Ruspindi       |
| 3. Bendahara II   | : H. Rasyid Sukarya |

**PARA KETUA BIDANG GARAPAN (BIDGAR):**

- |                                          |                                     |
|------------------------------------------|-------------------------------------|
| 1. Pembinaan dan Pengembangan SDM        | : Sulwan Kosasih, SH                |
| 2. Pembinaan dan Pengembangan Organisasi | : Ir.H. Muh. Faisal Nursyamsi, MBA  |
| 3. Siyasa Jam'iyah                       | : Drs.H. Uus Muh. Ruchiyat          |
| 4. Hubungan Antar Lembaga dan Organisasi | : H. Taufiq Rahman Azhar, S.Ag      |
| 5. Hubungan Luar Negeri                  | : H. Ade Abdurrahman, Lc.           |
| 6. Pend. Pra Sek.Pend. Dasar dan Khusus  | : Drs.H. Asep Saefuddin, M.Pd       |
| 7. Pendidikan Dasar dan Menenga          | : Dr.H. Dedeng Rosyidin, Drs., M.Ag |
| 8. Pendidikan Tinggi                     | : Prof.Dr.H.E. Aminuddin Azis, MA   |
| 9. Pengembangan Dakwah dan KP. Islam     | : Drs.H. Jeje Jaenuddin, M.Ag       |
| 10. Sumber Daya Dakwah                   | : H. Jae Nandang                    |
| 11. Komunikasi Dakwah dan Kemesjidan     | : Drs.H. Yusuf Badri, M.Ag          |
| 12. Bimbingan Haji dan Umroh             | : H. Toha Kahfi                     |
| 13. Zakat                                | : Dr.H.A. Hasan Ridwan, M.Ag        |
| 14. Wakaf                                | : Drs.H. Syamsul Bachri Day,SH, MH  |
| 15. Sosial                               | : Drs.H. Yudi Wildan Latief, SH, MH |
| 16. Ekonomi                              | : H. Soewardi Sulaeman              |
| 17. Pengembangan Sarana Fisik            | : Ir.H. Hari Mulyono                |
| 18. Komunikasi dan Informasi             | : Drs.H. Deni Nurdyana, M.Si        |
| 19. Kepala Rumah Tangga                  | : H. Ahmad Hussen                   |

## DEWAN HISBAH:

1. KH. Usman Sholehuddin
2. KH. Achyar Syuhada
3. KH. Muh. Romli
4. KH. Ikin Shodikin
5. KH. Abdul Qodir Shodiq
6. KH. M. Abdurrahman Ks
7. KH. Aceng Zakaria
8. Prof. Dr.KH. M. Abdurrahman, MA
9. KH. Ad-Dailamy Abu Hurairah
10. KH. Luthfi Abdullah Ismail, Lc
11. KH. Drs. Ahmad Mubin
12. KH. Taufiq Rahman Azhar, S.Ag
13. KH. Rahmat Najieb, S.Pd
14. KH. Drs. Uus Muh. Ruchiyat
15. KH. Wawan Shofwan
16. KH. Ade Abdurrahman, Lc
17. KH. Drs. U. Jalaluddin
18. KH. Drs. Ahmad Daerobby, M.Ag
19. Drs.H. Jeje Zaenuddin, M.Ag
20. Salam Rusyad
21. KH. Jae Nandang
22. Drs.H. Uu Suhendar, M.Pd.I
23. Nasrudin Syarif, S.Ag., M.Ag
24. Drs. Hamid Shiddiq, M.Ag

## DEWAN HISAB & RUKYAT

Ketua : Muh. Iqbal Santoso  
Skr. : Syarif Ahmad Hakim, MH.  
Anggota: 1. KHM. Abdurrahman, Ks.  
2. H. Hassan Natsir  
3. Hilman Syaukani  
4. Aep Saefuddin  
5. Fahmi Mubarak

## DEWAN TAFKIR:

Ketua : Prof. Dr. H.Dadan Wildan Anas, M.Hum  
Wk Ketua: Budi Rahman Hakim, MSW.  
Sekretaris: Dr. Badri Khaeruman, M.Ag.  
Wk. Sekr.: M. Taufiq Rahman, MA., Ph.D.

Anggota: 1. Drs.H.M. Amin Jamaluddin  
2. Ir.H.S. Kahfi Amien  
3. Drs. Hamdani Hamid, MA.  
4. Drs.H. Syamsul Falah, M.Ag.  
5. Yusep Solahudin, S.Ag., MPd.I.  
6. Drs. Asep Saeful Mimbar, M.Ag.  
7. Drs. A. Agus Sulthoni, M.Ag.  
8. Drs. Didin Hasanuddin  
9. H. Danis Wijaksana, Lc., M.Si.  
10. H. Arif Rahman Hakim, Lc., M.Ag.  
11. Uus Rustiman, Lc.  
12. Latief Awaludin, S.Ag., MA., MA.

## PARA KETUA BAGIAN OTONOM

PP Persistri  
PP Pemuda Persis  
PP Pemudi Persis  
HIMA Persis  
HIMI Persis

: Dra. Titin Suprihatin, MH.  
: Tiar Anwar Bahtiar, M.Hum.  
: Lela Sa'adah, S.Pd.  
: Moh. Reza Anshori  
: Mira Sholihat  
Ditetapkan di : Bandung  
Pada Tanggal : 18 Syawwal  
1431H/27 September 2010 M  
ttd  
Ketua Umum,  
**Prof. Dr.KHM. Abdurrahman, MA**  
NIAT: 07070



Lampiran :

**DAFTAR PIMPINAN WILAYAH, PIMPINAN DAERAH  
DAN PIMPINAN CABANG PERSIS SE-INDONESIA  
SAMPAI BULAN NOPEMBER TAHUN 2010**

- **Perwakilan Pimpinan Pusat (PP) Persis**
  1. Perwakilan PP. Persis di Jakarta
  2. Perwakilan PP. Persis di Sumatera Bagian Utara
  3. Perwakilan PP. Persis di Indonesia Bagian Timur
  
- **Pimpinan Wilayah**
  1. Daerah Khusus Ibu kota (DKI) Jakarta
  2. Jawa Barat
  3. Jawa Timur
  4. Bali
  5. Sulawesi Tengah
  6. Sumatera Utara
  7. Daerah Istimewa (DI) Aceh
  
- **Pimpinan Daerah**
  1. Pimpinan Daerah di Propinsi DKI Jakarta :
    1. Jakarta Pusat
    2. Jakarta Barat
    3. Jakarta Timur
    4. Jakarta Utara
  
  2. Pimpinan Daerah di Propinsi Jawa Barat :
    1. Kota Bandung
    2. Kabupaten Bandung
    3. Kabupaten Cianjur
    4. Kota Bogor
    5. Kabupaten Purwakarta
    6. Kabupaten Subang
    7. Kabupaten Karawang
    8. Kabupaten Garut

9. Kabupaten Tasikmalaya
10. Kabupaten Ciamis
11. Kabupaten Sukabumi
12. Kabupaten Sumedang
13. Kabupaten Majalengka
14. Kotip Cimahi
15. Kabupaten Serang

3. Pimpinan Daerah di Propinsi Jawa Timur :

1. Kabupaten Pamekasan
2. Kabupaten Sumenep
3. Kabupaten Magetan

4. Pimpinan Daerah di Propinsi di Luar Jawa :

1. Kota Medan
2. Kabupaten Asahan
3. Kabupaten Labuhanbatu
4. Kota Gorontalo
5. Kotip Palu
6. Kabupaten Bima
7. Kabupaten Flores Timur
8. Kabupaten Alor

• **Pimpinan Cabang**

01. Anggota Tersiar; anggota biasa yang di daerahnya belum ada cabang
02. Andir-Kota Bandung
03. Astanaanyar-Kota Bandung
04. Babakan Ciparay-Kota Bandung
05. Baleendah- Kabupaten Bandung
06. Bandungkulon-Kota Bandung
07. Bandungwetan-Kota Bandung
08. Banjar-Kabupaten Ciamis
09. Banjaran-Kabupaten Bandung
10. Banjarsari-Kabupaten Ciamis
11. Banyuresmi-Kabupaten Garut
12. Batujajar-Kabupaten Bandung

13. Batununggal-Kota Bandung
14. Binong-Kabupaten Subang
15. Bogor- Kota Bogor
16. Bojongloakaler-Kota Bandung
17. Bojongloakidul-Kota Bandung
18. Bojongsoang-Kabupaten Bandung
19. Tlanakan-Kabupaten Pamekasan
20. Pakenjeng-Kabupaten Garut
21. Joharbaru-Kota Jakarta Pusat
22. Cengkareng-Kota Jakarta Barat
23. Cianjur-Kabupaten Cianjur
24. Ciawi-Kabupaten Tasikmalaya
25. Cibatu-Kabupaten Garut
26. Cibeber-Kabupaten Cianjur
27. Cibeunyingkidul-Kota Bandung
28. Cicadas-Kota Bandung
29. Cicalengka-Kabupaten Bandung
30. Margaasih-Kabupaten Bandung
31. Cikajang-Kabupaten Garut
32. Cikalongkulon-Kabupaten Cianjur
33. Cikalongwetan-Kabupaten Purwakarta
34. Cikarang-Kota Bekasi
35. Cikoneng-Kabupaten Ciamis
36. Ciparay-Kabupaten Bandung
37. Cimahi selatan-Kotip Cimahi
38. Cimahi tengah-Kotip Cimahi
39. Cililin-Kabupaten Bandung
40. Cipedes-Kabupaten Tasikmalaya
41. Harjamukti-Kabupaten Cirebon
42. Cisurupan-Kabupaten Garut
43. Citeureup-Kabupaten Bogor
44. Ciwidey-Kabupaten Bandung
45. Dayehkolot-Kabupaten Bandung
46. Gambir-Kota Jakarta Pusat
47. Garut Kota-Kabupaten Garut
48. Grogol-Kota Jakarta Barat
49. Indihiang-Kabupaten Tasikmalaya

50. Jatinegara-Kota Jakarta Timur
51. Kadipaten-Kabupaten Tasikmalaya
52. Koja-Kota Jakarta Utara
53. Karangpawitan-Kabupaten Garut
54. Karawang-Kabupaten Karawang
55. Katapang-Kabupaten Bandung
56. Kersamanah-Kabupaten Garut
57. Kiaracondong-Kota Bandung
58. Kotapinang-Provinsi Sumatera Utara
59. Kuningan-Kabupaten Kuningan
60. Leles-Kabupaten Garut
61. Lembang-Kabupaten Bandung
62. Arjasari-Kabupaten Bandung
63. Majalaya-Kabupaten Bandung
64. Majalengka-Kabupaten Majalengka
65. Padalarang-Kabupaten Bandung
66. Padangratu-Kabupaten Lampung Tengah
67. Padarincang-Kabupaten Serang
68. Pagerageung-Kabupaten Tasikmalaya
69. Pamanukan-Kabupaten Subang
70. Pamekasan Kota-Kabupaten Pamekasan Madura
71. Pameungpeuk-Kabupaten Bandung
72. Pesisirseltan-Kabupaten Bima
73. Paseh (Legok)-Kabupaten Sumedang
74. Singaparna-Kabupaten Tasikmalaya
75. Perdagangan-Provinsi Sumatera Utara
76. Plered-Kabupaten Purwakarta
77. Purwakarta-Kabupaten Purwakarta
78. Cisaat-Kabupaten Sukabumi
79. Rajapolah-Kabupaten Tasikmalaya
80. Pademangan-Kota Jakarta Utara
81. Rongkasbitung-Kabupaten Lebak
82. Rancaekek-Kabupaten Bandung
83. Rantauutara-Provinsi Sumatera Utara
84. Rawalombok-Kabupaten Ciamis
85. Rengasdengklok-Kabupaten Karawang
86. Regol-Kota Bandung



87. Samarang-Kabupaten Garut
88. Sambas-Provinsi Kalimantan Barat
89. Sapeken-Kabupaten Sumenep, Madura
90. Sawahbesar-Kota Jakarta Pusat
91. Serang-Kabupaten Serang
92. Kalideres-Kota Jakarta Barat
93. Soreang Kota-Kabupaten Bandung
94. Soreangmuara- Kabupaten Bandung
95. Warudoyong-Kabupaten Sukabumi
96. Sukaraja-Kabupaten Sukabumi
97. Sukajadi-Kota Bandung
98. Bosarmaligas-Provinsi Sumatera Utara
99. Sukasari-Kota Bandung
100. Sumedang Selatan-Kabupaten Sumedang
101. Sumurbandung-Kota Bandung
102. Talagasari-Kabupaten Karawang
103. Tanjungpriok-Kota Jakarta Utara
104. Tanjungtiram-Provinsi Sumatera Utara
105. Tarogong-Kabupaten Garut
106. Cihideung-Kabupaten Tasikmalaya
107. Wanaraja-Kabupaten Garut
108. Coblong-Kota Bandung
109. Depok-Kabupaten Bogor
110. Kota Bogor Utara-Kota Bogor
111. Buahdua-Kabupaten Sumedang
112. Rancakalong-Kabupaten Sumedang
113. Tanjungsari-Kabupaten Sumedang
114. Ciranjang-Kabupaten Cianjur
115. Matraman-Kota Jakarta Timur
116. Panumbangan-Kabupaten Ciamis
117. Sindangherang-Kabupaten Ciamis
118. Cipaku-Kabupaten Ciamis
119. Citamiang-Kabupaten Sukabumi
120. Jatiwangi-Kabupaten Majalengka
121. Sumberjaya-Kabupaten Majalengka
122. Cikijing-Kabupaten Majalengka
123. Kadipaten-Kabupaten Majalengka

124. Lemahsugih-Kabupaten Majalengka
125. Ciawigebang-Kabupaten Kuningan
126. Cilawu-Kabupaten Garut
127. Pameungpeuk-Kabupaten Garut
128. Kotapasir-Provinsi Kalimantan Timur
129. Cikampek-Kabupaten Karawang
130. Kualuhhilir-Provinsi Sumatera Utara
131. Pangkalanbrandan-Provinsi Sumatera Utara
132. Payakumbuh-Provinsi Sumatera Barat
133. Pagaden-Kabupaten Subang
134. Legonkulon-Kabupaten Subang
135. Pusakanagara-Kabupaten Subang
136. Cibiru-Kota Bandung
137. Bandungkidul-Kota Bandung
138. Palubarat-Kota Palu
139. Palutimur-Kota Palu
140. Ciamis Kota-Kabupaten Ciamis
141. Adonaratumur- Kabupaten Flores Timur
142. Muko-mukoselatan-Provinsi Bengkulu
143. Rantauselatan-Provinsi Sumatera Utara
144. Panawangan-Kabupaten Ciamis
145. Limapuluh-Provinsi Sumatera Utara
146. Margahayu-Kabupaten Bandung
147. Seilepan-Provinsi Sumatera Utara
148. Adonarabarat-Kabupaten Flores Timur
149. Jamanis-Kabupaten Tasikmalaya
150. Cikeruh-Kabupaten Sumedang
151. Subang Kota-Kabupaten Subang
152. Cipatat-Kabupaten Bandung
153. Nunukan-Provinsi Kalimantan Timur
154. Tawang-Kabupaten Tasikmalaya
155. Cimahiutara-Kotip Cimahi
156. Peundeuy-Kabupaten Garut
157. Medanjohor-Provinsi Sumatera Utara
158. Saronggi-Kabupaten Sumenep
159. Ambunten-Kabupaten Sumenep
160. Kertasari-Kabupaten Bandung

161. Pangalengan-Kabupaten Bandung
162. Lebatukan-Kabupaten Flores Timur
163. Cikalong-Kabupaten Tasikmalaya
164. Plaosan-Kabupaten Magetan
165. Kendal-Kabupaten Kendal, Jawa Timur
166. Bendo-Kabupaten Magetan
167. Panekan-Kabupaten Magetan
168. Tawang Sari-Kabupaten Sukoharjo (Solo)
169. Cisompet-Kabupaten Garut
170. Bayongbong-Kabupaten Garut
171. Kubu-Propinsi Riau
172. Leuwigoong-Kabupaten Garut
173. Telukmutiara-Kabupaten Alor
174. Panjalu-Kabupaten Ciamis
175. Sukamantri-Kabupaten Ciamis
176. Sape-Kabupaten Bima
177. Solokanjeruk-Kabupaten Bandung
178. Salopa-Kabupaten Tasikmalaya
179. Margacinta-Kota Bandung
180. Paseh-Kabupaten Bandung
181. Aesesa-Kabupaten Alor
182. Hampanperak-Propinsi Sumatera Utara
183. Medanampelas-Kota Medan
184. Cidadap-Kota Bandung
185. Pacet-Kabupaten Cianjur
186. Cileunyi-Kabupaten Bandung
187. Cikelet-Kabupaten Garut
188. Cibiuk-Kabupaten Garut
189. Rasanae-Kabupaten Bima
190. Woha-Kabupaten Bima
191. Belo-Kabupaten Bima
192. Wera-Kabupaten Bima
193. Kawalu-Kabupaten Tasikmalaya
194. Kasemen-Kabupaten Serang
195. Cibeureum-Kabupaten Tasikmalaya
196. Cicendo-Kota Bandung
197. Curug-Kabupaten Serang

198. Gunungpuyuh-Kabupaten Sukabumi
199. Cikole-Kabupaten Sukabumi
200. Kotaselatan-Kabupaten Gorontalo
201. Ujungberung-Kota Bandung
202. Jatitujuh-Kabupaten Majalengka
203. Sukaresmi-Kabupaten Cianjur
204. Conggeang-Kabupaten Sumedang
205. Kawunganten-Kabupaten Cilacap
206. Cipeundeuy-Kabupaten Bandung
207. Medan Barat-Kota Medan
208. Bekasi Kota-Kabupaten Bekasi
209. Aikmel-Kabupaten Flores Timur
210. Cilaku-Kabupaten Cianjur
211. Lemahwungkuk-Kota Cirebon
212. Ngamprah-Kabupaten Bandung
213. Ibum-Kabupaten Bandung
214. Talegong-Kabupaten Garut
215. Bojongpicung-Kabupaten Cianjur
216. Kota Utara-Kabupaten Gorontalo
217. Omesuri-Kabupaten Flores Timur
218. Nusawungu-Kabupaten Cilacap
219. Sine-Kabupaten Ngawi
220. Karangrejo-Kabupaten Magetan
221. Sawoo-Kabupaten Ponorogo
222. Melak-Propinsi Kalimantan Timur
223. Torgamba-Propinsi Sumatera Utara
224. Bagansinembah-Propinsi Riau
225. Sebulu-Kabupaten Kutai
226. Maja-Kabupaten Majalengka
227. Kota Barat-Kabupaten Gorontalo
228. Cihaurbeuti-Kabupaten Ciamis
229. Pasirjambu-Kabupaten Bandung
230. Pondoksuguh-Propinsi Bengkulu.

- **Cabang Persis di Luar Negeri : Persis Singapura.**
- **Perwakilan Persis di Kairo, Mesir.**
- **Perwakilan Persis di Maroko.**
- **Perwakilan Persis di Mekkah al-Mukaromah.**