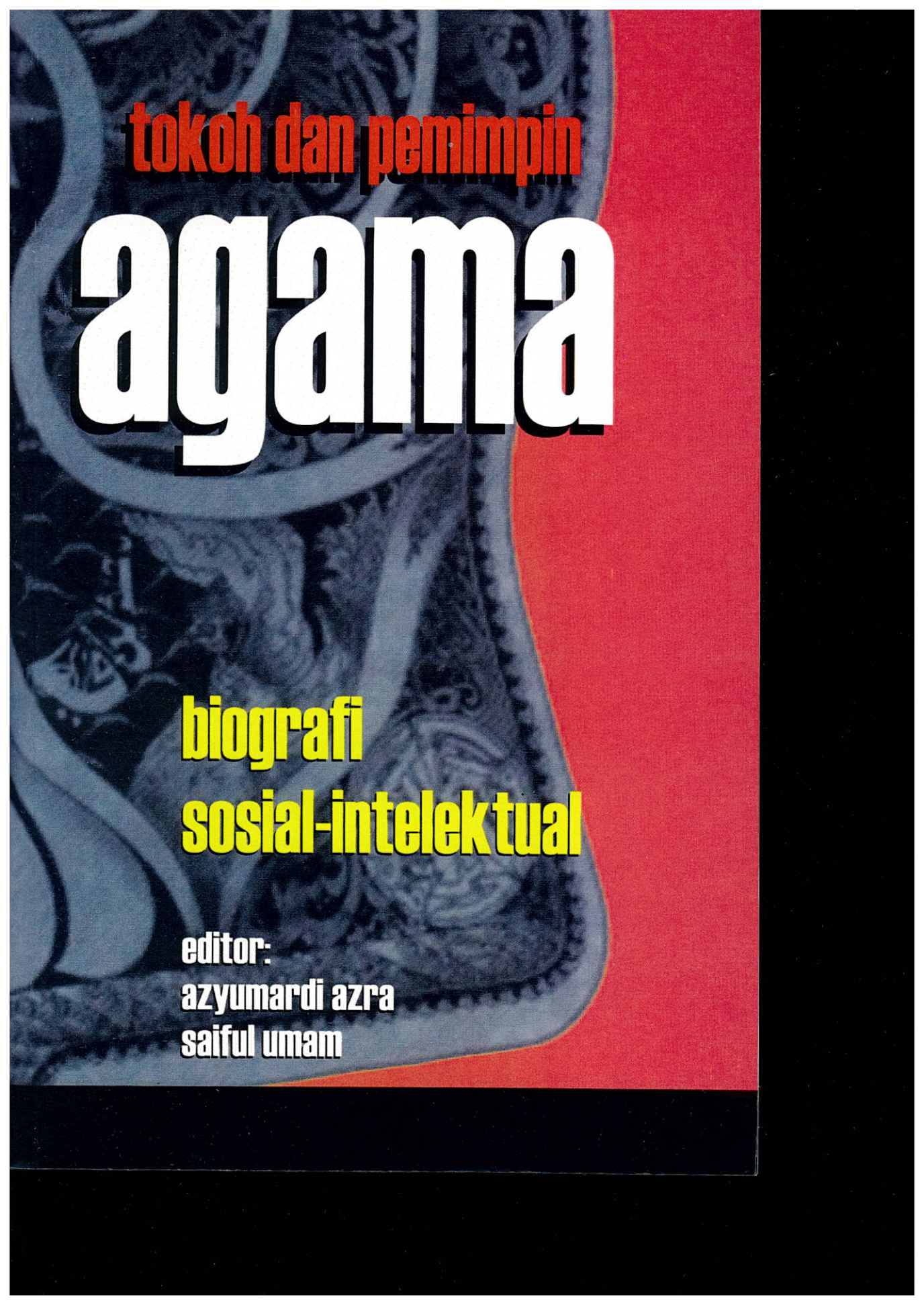




tokoh dan pemimpin

agama

**biografi
sosial-intelektual**

**editor:
azyumardi azra
saiful umam**

tokoh dan
pemimpin agama
biografi sosial-intelektual

.

tokoh dan
pemimpin agama
biografi sosial-intelektual

editor:
azyumardi azra
saiful umam

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan

Azra, Azyumardi; Umam, Saiful (ed.)
*Tokoh dan Pemimpin Agama:
Biografi Sosial-Intelektual,*
Prof. Dr. Azyumardi Azra, Saiful Umam, MA (ed.).
—Jakarta: PPIM, 1998,
512 hlm.+xvi; 23 cm.

ISBN 979-95248-6-5

©Hak cipta dilindungi undang-undang
Editor: Azyumardi Azra dan Saiful Umam

Diterbitkan oleh
Badan Litbang Agama Departemen Agama RI
dan
Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM)

**TIM PELAKSANA PENULISAN
TOKOH DAN PEMIMPIN AGAMA:
BIOGRAFI SOSIAL-POLITIK**

Pengarah : Drs. H. Djohan Effendi, MA
Prof. Dr. Taufik Abdullah

Ketua Pelaksana : Drs. H. Ahmad Syafi'i, MA

Anggota : Dra. Hj. Nurhayati Djamas, MA
Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA
Dr. H. Hisyam
Dr. H. Muhaimin, MA
Drs. Saiful Umam, MA
Drs. A. Rifai Hasan, MA
Drs. Murodi, MA
Drs. Masdar F. Mas'udi, MA
Drs. Cik Hasan, MA
Drs. Didin Syafruddin, MA
Drs. Asian Noer, MA
Drs. Thoha, Hamim, MA

Editor : Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA
Drs. Saiful Umam, MA

Staf Administrasi : Drs. Qowaid, MA
Drs. Azril Yahya
Drs. Muchtamil Kastuba
Drs. Aden Daenuri
Fatchan Kamal, S.Sos
Diar Sunyono
Mukhlisin

Daftar Isi

- ix Sambutan Kepala Badan Litbang Agama
- xi Pengantar Editor
- 1 *Azyumardi Azra*
Prof. Dr. Hamka
Pribadi Institusi MUI
- 33 *Masdar F. Mas'udi dan*
Syafiq Hasyim
KH. Syukri Ghazali
Arsitek Majelis Ulama Indonesia
- 71 *Murodi*
K. H. Hasan Basri
Pengkader Ulama Penentram Ummat
- 97 *Saiful Umam*
K.H. Achmad Siddiq
Perumus Khittah NU 1926
- 131 *Jajat Burhanudin*
K. H. Dr. Idham Chalid
Tokoh Politik Akomodasionis
- 153 *Muhamad Hisyam*
K.H. Abdul Razak Fachruddin
Manusia Amal Pemimpin Profesional

- 193 *A. Rifai Hasan*
K.H. E. Abdurrahman
Pengawal Kemurnian Ideologi Reformis
- 219 *Ali Munhanif*
Mohammad Natsir
Pemadu Politik dan Dakwah
- 281 *Didin Syafruddin*
Prof. Mahmud Yunus
Pembaru Pendidikan Islam Indonesia
- 327 *Cik Hasan Bisri*
K. H. E. Z. Muttaqien
Ulama Sunda Pembangun Unisba
- 357 *Aslam Nor*
Prof. Tgk. H. Ali Hasjmi
Pemadam Api DI/TII
- 381 *Thoha Hamim*
Moenawar Chalil
Ulama Persis Tokoh Reformis
- 439 *Arief Subhan*
Prof. Dr. Harun Nasution
Penyemai Teologi Islam Rasional
- 479 *Nurhayati Djamas*
Prof. Dr. Zakiyah Darajat
Ulama Perempuan Pembina Perguruan

Sambutan

Kepala Badan Litbang Agama

Tokoh-tokoh agama Islam, seperti ulama dan pemimpin ormas Islam, mempunyai posisi penting dalam sistem sosial Indonesia. Keberadaannya diakui sebagai pemimpin informal *vis-à-vis* pemimpin formal, yakni para pejabat pemerintah. Dalam sejarah perjalanan bangsa, banyak jasa yang telah disumbangkan kaum agamawan ini, baik pada masa penjajahan, revolusi fisik, maupun pembangunan. Pada masa penjajahan, misalnya, ulama menjadi salah satu kunci utama dalam memobilisasi massa menentang penjajah. Begitu juga yang terjadi pada masa revolusi untuk mempertahankan kemerdekaan yang telah diraih. Dalam era pembangunan, peran ulama juga tetap dibutuhkan. Kesuksesan program Keluarga Berencana, misalnya, salah faktor utamanya adalah berkat dukungan dan keterlibatan mereka.

Salah satu peran mereka yang patut juga dicatat adalah posisinya sebagai kaum terpelajar yang membawa pencerahan kepada masyarakat di sekitarnya. Sejumlah lembaga pendidikan telah lahir dari kelompok masyarakat ini, baik dalam bentuk pesantren, surau, madarasah, maupun sekolah. Semuanya adalah lembaga yang ikut menghantarkan bangsa Indonesia ke era *literacy*. Dengan *literacy* inilah bangsa Indonesia mampu melakukan pembangunan. Berkaitan dengan posisinya sebagai kaum terpelajar ini pula, sejumlah tokoh telah berperan besar dalam memajukan ilmu pengetahuan, khususnya Islam, di Indonesia, lewat karya-karya yang telah ditulisnya.

Sementara itu, kalau dilihat proses lahirnya Indonesia sebagai sebuah negara-bangsa yang modern, peran tokoh-tokoh Islam juga tidak bisa diabaikan. Meski sempat mengusulkan Islam sebagai dasar negara, tapi mereka pula yang memuluskan penerimaan Pancasila sebagai dasar negara. Pada perkembangan selanjutnya, penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal juga berkat ketegasan para ulama.

Keberadaan Departemen Agama juga tidak bisa dilepaskan dari peran kalangan agamawan ini. Kelahiran Departemen Agama jelas adalah aspirasi kelompok masyarakat ini. Demikian pula mereka yang mempertahankan keberadaannya ketika departemen ini menghadapi kritik dan usulan pembubaran dari berbagai kelompok masyarakat. Untuk itu tidak mengherankan bila merekalah yang mendominasi Departemen Agama, di tingkat pusat maupun daerah, pada masa awal.

Selain itu, lewat ormas-ormas keagamaan, sejumlah tokoh Islam juga berperan besar dalam meningkatkan kualitas sumberdaya manusia Indonesia. Organisasi-organisasi seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Persis, dan sebagainya, di bawah kepemimpinan mereka yang mempunyai perhatian besar terhadap masalah sosial, telah membantu pemerintah dalam mengangkat tingkat pendidikan dan kesejahteraan rakyat Indonesia lewat lembaga-lembaga pendidikan, panti asuhan, dan kegiatan sosial lainnya.

Dengan latar belakang seperti disebutkan di atas, penulisan biografi para tokoh agama Islam menjadi sangat penting. Jika diletakkan dalam konteks sosial bangsa Indonesia, biografi ini akan memberi wawasan tambahan dalam memahami sejarah perjalanan bangsa, khususnya umat Islam.

Hadirnya buku ini, dengan demikian, patut disambut gembira. Sebagai Kepala Badan Litbang, saya ucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada semua penulis yang telah menyempatkan diri menyumbangkan tulisan dalam buku ini. Penghargaan khusus kami sampaikan kepada editor buku ini yang pasti telah menghabiskan waktu banyak untuk membuat buku ini menjadi bermutu dan enak dibaca. Sebagai karya manusia biasa, tentu saja akan dijumpai kekurangan atau kesalahan di sana sini. Untuk itu, kami mengharapkan masukan, kritik dan saran dari para pembaca untuk penyempurnaan buku ini di waktu mendatang.

Akhirnya, semoga buku ini memberikan banyak manfaat bagi semua pihak, khususnya umat Islam, dan lebih khusus lagi adalah keluarga besar Departemen Agama RI.

Jakarta, Maret 1999
Kepala Badan Litbang Agama

Djohan Effendi

Pengantar Editor

Biografi: Unsur Sejarah yang Paling Akrab

Dalam ilmu sejarah modern, biografi telah dibedakan dari sejarah. Kalau dalam sejarah yang menjadi fokus bahasan bisa berbagai hal—seperti politik, sosial, ekonomi, budaya, agama, dan sebagainya—dan sasaran pehatinyaan pada masyarakat, maka dalam biografi fokus pembahasan terpusat pada individu. Meminjam istilah Taufik Abdullah, dalam biografi yang menjadi perhatian adalah “pergumulan dan penghadapan anak manusia dengan nasibnya.”

Dengan kata lain, kalau dalam sejarah, individu—meski boleh jadi ia adalah unsur utama dalam sejarah yang diceritakan itu—diperlakukan sebagai bagian dari dinamika sosial, maka dalam biografi, individu tersebut adalah segala-galanya, karena ialah yang menjadi pusat perhatian. Sementara konteks sosial menjadi latar belakang, atau sebagai wadah di mana sang tokoh berbuat dan bertindak. Sebagai latar belakang, maka konteks waktu, tempat, dan sosial ini, di satu sisi, merupakan hasil rekonstruksi penulis biografi. Tetapi, di sisi lain, konteks itu juga merupakan hasil konstruksi dan pemahaman sang aktor. Pemahaman sang tokoh atas konteks itulah yang kemudian menentukan pilihannya dalam menentukan suatu tindakan. “Bagi sang aktor, hasil pemahamannya tentang konteks strukturalnya itulah yang memantulkan padanya berbagai corak pilihan,” kata Taufik Abdullah.

Ketika seorang Hamka, misalnya, memutuskan untuk mengundurkan diri dari jabatannya sebagai Ketua Umum MUI—seperti dapat dilihat dalam bagian pertama buku ini—hal itu jelas merupakan afinitas antara pemahamannya tentang konteks sejarah ia berada dengan hasrat, cita-cita, dan idealisme yang dipunyainya. Demikian juga, ketika Harun Nasution memutuskan untuk menyemaikan ide-ide rasional dalam pemahaman Islam di IAIN Jakarta, sepulangnyanya dari belajar di Montreal, Kanada.

Dengan demikian, dalam biografi kita tidak saja berhadapan dengan dunia objektif—sebagaimana ditunjukkan oleh bukti-bukti yang sah—tetapi juga dimungkinkan untuk menangkap dan memahami dunia subjektif—sebagaimana dilihat, dirasakan, dan dibangun oleh sang tokoh. Dengan kata lain, kita bisa menemukan unsur sejarah yang paling akrab, yaitu manusia yang berpikir dan bertindak; yang kecewa dan bahagia; yang sedih dan gembira. Untuk itulah, tidak terlalu salah kalau dikatakan bahwa biografi memberikan aspek dan vista sejarah yang mendalam. Lewat biografi, kita dimungkinkan untuk melihat sejarah dari aspek mereka yang memilih untuk berbuat sesuatu di atas pentas sejarah. Hal itu berarti kita akan lebih mungkin memahami denyut sejarah dengan lebih mendalam.

Biografi dapat juga dikatakan sebagai pengetahuan tentang “sebagian”—yaitu tentang pengalaman dan nasib seorang anak manusia dalam konteks waktu dan tempat tertentu—dari “keseluruhan” sejarah, yang berkisah dan membuat analisa tentang tempat dan waktu tertentu pula. Mengetahui struktur dari “keseluruhan” melalui pemahaman yang mendalam tentang yang “sebagian” adalah salah satu cara yang syah dalam ilmu pengetahuan sosial dan kemanusiaan. Meskipun yang “sebagian” itu tidak bisa dianggap dengan begitu saja sebagai wakil dari “keseluruhan”, apalagi sebagai sesuatu yang identik dengan “keseluruhan”, tetapi yang “sebagian” memberi kesan-kesan dan membayangkan gejala umum tentang “keseluruhan”. Dengan membaca biografi M. Natsir, misalnya, kita dimungkinkan untuk mengetahui pula sejarah Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII). Jelas bahwa kita tidak mungkin mengetahui seluruh sejarah DDII hanya dengan membaca biografi M. Natsir, namun sebagai tokoh sentral dalam DDII biografi Natsir akan menjelaskan sebagian sejarah lembaga yang didirikannya tersebut. Apalagi, gerak langkah sebuah institusi itu

pasti dipengaruhi oleh visi dan gaya pemimpinnya. Dengan kata lain, lewat biografi kita juga sekaligus dapat membayangkan sejarah masyarakat pada ruang dan waktu yang sama karena ia adalah bagian dari ruang dan waktu tersebut.

Ketika kita mendapatkan kumpulan biografi sejumlah tokoh yang hidup dalam kurun waktu yang kurang lebih sama, sementara tokoh-tokoh tersebut datang dari latar belakang institusi yang berbeda-beda, maka dengan sendirinya kita juga dapat membandingkan antara satu institusi dengan lainnya. Sementara itu, kalau tokoh-tokoh tersebut adalah pemimpin institusi yang sama, tapi berbeda dalam waktu, kita juga dapat memahami perubahan arah dan kebijakan institusi tersebut sebagai akibat dari perbedaan gaya kepemimpinan sang tokoh. Hal pertama tadi dapat dijumpai ketika kita membaca dan membandingkan riwayat hidup tokoh-tokoh seperti Achmad Siddiq, Idham Chalid, A.R. Fachruddin, E. Abdurrahman dan M. Natsir. Dengan membaca biografi mereka secara tidak langsung kita juga dapat memahami perbedaan orientasi dan kegiatan organisasi-organisasi NU, Muhammadiyah, Persis, dan DDII. Sedang hal kedua di atas bisa kita dapatkan dengan membaca dan membandingkan biografi Hamka, Syukri Ghazali, dan Hasan Basri.

Buku yang hadir di tangan pembaca ini merupakan kumpulan biografi sejumlah orang yang dianggap sebagai tokoh agama Islam. Ada empat belas nama yang ditulis yakni, Hamka, Syukri Ghazali, Hasan Basri, Achmad Siddiq, Idham Chalid, A.R. Fachruddin, E. Abdurrahman, M. Natsir, Mahmud Yunus, E.Z. Muttaqin, A. Hasjmy, Moenawar Chalil, Harun Nasution, dan Zakiyah Daradjat. Pemilihan tokoh-tokoh ini didasarkan pada kapasitas pribadi masing-masing dalam pembangunan sosial, pendidikan, dan atau agama di samping atas dasar institusi. Karena mereka juga mewakili institusi, peran yang telah dimainkan selama hidupnya, juga menjadi pertimbangan penting. Dalam hal ketika tokoh tersebut dianggap mewakili kalangan intelektual, maka karya-karya yang telah dihasilkan juga menjadi kriteria yang amat signifikan.

Dari empat belas tokoh tersebut, tiga pertama (Hamka, Syukri Ghazali, dan Hasan Basri) dapat dianggap mewakili MUI karena mereka adalah orang-orang yang pernah menduduki jabatan Ketua Umum; lima tokoh berikutnya mewakili ormas Islam (Achmad Siddiq dan Idham Chalid mewakili NU, A.R. Fachruddin Muhammadadiyah, E. Abdurrahman Persis, M. Natsir DDII); tiga tokoh selanjutnya (Mahmud Yunus, E.Z. Muttaqin dan A. Hasjmy), dalam kapasitasnya yang berbeda dapat dikelompokkan sebagai tokoh pendidikan Islam; dan tiga tokoh terakhir (Moenawar Chalil, Harun Nasution, dan Zakiyah Daradjat) adalah tokoh intelektual Islam.

Pembagian kategori tersebut jelas tidak eksklusif, khususnya pada dua kategori terakhir, yakni tokoh pendidikan dan intelektual. Hal ini karena tokoh-tokoh yang masuk dalam kelompok ini dalam waktu yang sama juga dianggap tokoh dalam kategori yang berbeda. E.Z. Muttaqin, misalnya, selain tokoh pendidikan berkat jasanya membesarkan Universitas Islam Bandung juga dikenal sebagai ulama dan dibuktikan dari jabatannya sebagai Ketua Umum MUI Jawa Barat dan salah seorang Ketua MUI Pusat. Demikian juga dengan A.Hasjmy. Selain tokoh pendidikan berkat jasanya membangun IAIN Ar-Raniry dan Universitas Syiah Kuala, ia juga dikenal sebagai ulama, Ketua Umum MUI D.I. Aceh, sastrawan dan Gubernur D.I. Aceh. Sementara itu, Harun Nasution, selain dikenal sebagai intelektual juga tokoh pendidikan karena ia pernah memimpin IAIN Jakarta dan melakukan perubahan besar dalam hal orientasi akademis. Sedang Zakiyah Daradjat, satu-satunya tokoh perempuan dalam buku ini, selain seorang intelektual juga seorang birokrat yang pernah memimpin dua direktorat, Direktorat Pembinaan Perguruan Agama (Ditbinrwa) dan Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama (Ditbinperta), Departemen Agama.

Memang, pembagian kategori ini dapat menimbulkan tanda tanya para pembaca. Misalnya, mengapa hanya tiga kategori yang dipilih. Demikian juga dalam pemilihan ormas, mengapa hanya empat ormas plus MUI yang ditulis. Pun pemilihan terhadap tokoh yang dianggap mewakili ormas tersebut juga dapat dipertanyakan. Mengapa tokoh tersebut yang dipilih dan bukan tokoh lain untuk mewakili ormas tertentu. Untuk pertanyaan-pertanyaan tersebut, kami tidak harus berapologi dengan memberikan bukti-

bukti bahwa pemilihan tersebut memang tepat. Hanya satu hal yang perlu kami sampaikan, bahwa buku ini pada dasarnya dimaksudkan sebagai tahap awal dalam penulisan biografi sejumlah tokoh Islam Indonesia. Ide besarnya adalah membuat semacam *thabaqat* tokoh-tokoh Islam, dan ini adalah buku pertama yang diharapkan akan diikuti oleh keluarnya buku-buku sejenis berikutnya yang membahas tokoh-tokoh lain. Dengan demikian, bahwa tokoh-tokoh tersebut tadi yang dibahas dalam buku ini hanya masalah waktu, karena tokoh-tokoh lain akan dibahas dalam penerbitan berikutnya.

Dengan telah terbitnya buku ini, sebagai editor kami ingin mengucapkan terima kasih kepada banyak pihak. Pertama, tentu kepada Badan Litbang Agama Departemen Agama RI yang telah memberi kepercayaan kepada kami untuk mengedit karya besar ini. Kepercayaan tersebut amat besar artinya bagi kami untuk dapat menyumbangkan sebuah karya yang mudah-mudahan akan mendatangkan manfaat bagi banyak kalangan. Kedua, kami juga mengucapkan terima kasih kepada semua penulis yang telah bersedia meluangkan waktu menyelesaikan naskah yang kami minta. Memang ada beberapa yang tepat waktu dan ada yang agak lambat, tapi hal itu tidak mengurangi penghargaan kami atas jerih payah mereka semua.

Selain dari itu, kami juga akan sangat berterima kasih jika di antara pembaca ada yang memberi kritik atau koreksi terhadap naskah yang ada ini. Bagaimanapun buku ini adalah karya manusia, dan tak ada gading yang tak retak, sehingga masukan-masukan tersebut sangat kami harapkan, sehingga kami dapat membuat edisi revisi di waktu mendatang.

Last but not least, semoga karya yang sekang ada di tangan pembaca dapat memberikan wawasan baru dan mendatangkan manfaat dalam arti yang seluas-luasnya.

Jakarta, Maret 1999

Editor

Azyumardi Azra*

Prof. Dr. Hamka
Pribadi Institusi MUI

"...Hamka was, arguably, the most widely read novelist of his age. He was, until his death in 1981, certainly the most *popular* ulama in the New Order Indonesia. While "Hamka the individual" remains obscure, his writings should be acknowledged as an important source for historians and writers; they have an authoritative place in the work of Taufik Abdullah, Harry Benda, Deliar Noer, and Anthony Reid, among others. It is not the purpose of this essay to redeem Hamka politically or defend the literary merit of his fiction. But because of perceived failures, Hamka has often been wrongly ignored. He deserves to be recognized as an interesting and important figure in modern Indonesian history" (Hadler, 1998: 125).

Hamka, seperti diisyaratkan Hadler di atas, harus diakui adalah tokoh multi dimensi dan sekaligus mungkin kontroversial. Hamka adalah multi-dimensi; penulis, sastrawan, politisi dan ulama. Dalam masing-masing dimensi itu, Hamka sekaligus dikagumi banyak orang dan dipersoalkan segelintir lainnya. Sebagai sastrawan, misalnya, Hamka dipandang sebagai "*lack of originality*" dan, bahkan lebih dari itu dianggap sebagai "penjiplak" karya sastra Arab tertentu. Sebagai politisi, ia dipandang sementara orang sebagai terlalu "kompromistis" terhadap penjajah Jepang;

*Rektor IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta

bertolakbelakang dengan ayahnya Haji Abdul Karim Amrullah. Sedangkan dari segi keulamaan, ia lebih dipandang sebagai "muballigh" yang amat komunikatif daripada "ulama" yang benar-benar mumpuni, meski ia menulis *Tafsir al-Azhar* yang *voluminous*, yang tentu saja sangat monumental bagi sejarah penulisan tafsir di Indonesia pada masa kontemporer.

Rihlah kehidupan Hamka menampilkan berbagai dimensi, baik pada tingkat individual-personal, maupun kelembagaan. Hamka sendiri dalam berbagai kesempatan mengakui kelemahan dan kekurangan dirinya. Tetapi, bagaimanapun, hal ini tidak mengurangi posisi dan perannya yang cukup fenomenal dalam perkembangan Islam Indonesia pada masa pasca-kemerdekaan.

Genealogi Pembaruan

Biografi sosial Haji Abdul Malik Karim Amrullah, lebih dikenal sebagai Hamka, dalam banyak hal merupakan genealogi pembaruan, setidaknya untuk wilayah Minangkabau, yang tentu saja, seperti ditulis Noer, merupakan kawasan pertama di Indonesia yang menyemaikan dan menyebarkan bibit-bibit pembaruan Islam, sementara wilayah-wilayah lain di Nusantara masih berada dalam "kejumudan" (Noer 1973). Perlu segera ditegaskan, Noer berbicara umumnya tentang gerakan pembaruan di Minangkabau pada awal abad 20, ketika gerakan "Kaum Muda" secara signifikan muncul di wilayah ini. Pandangan Noer ini, tentu saja tidak relevan dengan masa-masa lebih awal; karena sejak parok kedua abad 17 telah terjadi "pembaruan" pemikiran dan praktek-praktek keagamaan Islam yang disebarkan oleh tokoh-tokoh ulama seperti Nur al-Din al-Raniri, 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili, Muhammad Arsyad al-Banjari, 'Abd al-Shamad al-Palimbani dan lainnya. Sedangkan untuk wilayah Minangkabau, pembaruan sebelum abad 20, mulai terjadi dengan pembaruan di kalangan ulama surau dan terekat menjelang akhir abad 18, yang kemudian berkembang menjadi Gerakan Padri pada perempatan pertama abad 19 (cf. Azra 1992).

Untuk kepentingan tulisan ini, maka genealogi Hamka dapat dimulai dengan kakeknya Syaikh Muhammad Amrullah, seorang ulama yang hidup pada abad 19. Ayah dari kakeknya ini adalah Tuanku Abdullah Saleh yang merupakan menantu dari Tuanku 'Abdullah Arif gelar Tuanku Nan Tuo, Koto Tuo IV Koto

Agam. Pada geneologi akhir ini, Hamka berhubungan dengan generasi pembaru Islam Minangkabau pada akhir abad 18 dan awal abad 19. Tuanku Nan Tuo adalah ulama terkemuka, yang melakukan usaha-usaha pembaruan secara damai terhadap tarekat. Tetapi pembaruan ini berubah menjadi radikal, ketika beberapa muridnya yang militan seperti Tuanku Nan Renceh menginginkan perubahan secara cepat tanpa kompromi, yang pada akhirnya memunculkan gerakan dan Perang Padri (cf. Azra 1988; Dobbin 1992).

Akan hal Syaikh Muhammad Amrullah sendiri pernah belajar selama lima tahun di Mekkah; dan kemudian kembali menetap di kampung halamannya, menjadi pedagang dan guru Tarekat Naqsyabandiyyah (Hamka, 1967: 50-53). Tidak begitu jelas bagaimana peranan Syaikh Amrullah dalam Tarekat Naqsyabandiyyah, tetapi yang jelas, tarekat ini pada abad 19 merupakan tarekat "reformis" yang berusaha melakukan pembaruan keagamaan di Minangkabau. Dalam upaya ini, tokoh-tokoh Tarekat Naqsyabandiyyah terlibat dalam polemik dan konflik dengan Tarekat Syattariyah yang mereka pandang telah "tergelincir" dari ketentuan-ketentuan syari'ah. Konflik di antara kedua tarekat ini terus berlangsung sampai ke dasawarsa-dasawarsa pertama abad ini (cf. Dobbin 1992; Azra 1988; Abdullah 1971).

Geneologi pembaruan ini tentu saja lebih terlihat jelas dalam diri ayah Hamka, Haji Abdulkarim Amrullah, yang juga terkenal sebagai Haji Rasul atau "Inyik Deer" ("kakek doktor"), adalah salah satu dari 46 anak ayahnya dari 8 istri (Hamka 1967:50-3). Haji Rasul dilahirkan di Sungai Batang, Maninjau, Sumatera Barat, 1879. Seperti biasa, ia belajar di sejumlah surau di Minangkabau. Misalnya, ia belajar membaca al-Qur'an dengan Haji Muhammad Salih dan *qawa'id* (tatabahasa Arab) dengan Haji Hud di Tarusan; dan kemudian belajar fiqh dan tafsir dengan ayahnya sendiri, Syaikh Muhammad Amrullah. Dia juga belajar dengan Sutan Muhammad Yusuf di Sungai Rotan, Pariaman (Ibid 1967:23).

Pada 1894 dia melanjutkan pelajaran di Mekkah, dan baru kembali ke kampung halamannya tujuh tahun kemudian (1901). Pada 1903 Haji Rasul kembali bertolak ke Mekkah dan baru kembali tiga tahun kemudian. Di Mekkah, ia terutama belajar

dengan Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, salah seorang ulama Nusantara yang paling terkenal di Tanah Suci pada akhir abad 19.¹ Dan adalah dari lingkungan belajar Syaikh Ahmad Khatib ini belajar sejumlah murid yang kemudian menjadi pembaharu, seperti Syaikh Muhammad Tahir Jalaluddin al-Minangkabawi al-Azhari (1869-1956), Syaikh Muhammad Jamil Jambek (1860-1947), Haji Abdul Karim Amrullah (1879-1945), dan Haji Abdullah Ahmad (1878-1933) (Djamal 1998:8). Dengan genealogi keilmuan seperti itu, jelas bahwa Haji Rasul tidak pernah mengikuti pendidikan Belanda, yang pada masa itu semakin berkembang di wilayah Minangkabau.²

Dalam kerangka perbandingan dari ketiga generasi ulama ini—Syaikh Muhammad Amrullah, sang kakek; Haji Abdul Karim Amrullah, sang ayah; dan Hamka—akan terlihat bahwa Haji Abdul Karim Amrullah yang paling “radikal”. Sedangkan Hamka sendiri, seperti akan kita bahas panjang lebar nanti, memang masih merefleksikan semangat pembaharuan, tetapi dalam nada yang lebih “rendah” dibandingkan dengan ayahnya.

Sang ayah, seperti dicatat PhS. van Ronkel, seorang pejabat tinggi Belanda, misalnya saja, mencatat bahwa “Haji Abdul Karim Amrullah adalah paling agresif di antara para ulama modernis; paling fanatik dan paling ditakuti oleh lawan-lawannya” (dikutip dalam Djamal 1998:31). Bahkan sang anak, Hamka, mengakui bahwa ayahnya adalah “keras kepala, lugas, puritan, angkuh, fanatik, dan sekaligus cepat naik darah” (Hamka 1967: 117).

¹Ahmad Khatib al-Minangkabawi adalah keturunan seorang hakim agama pada masa Perang Padri yang, tentu saja, kemudian sangat anti Belanda. Ia menulis beberapa karya, yang umumnya bersifat polemik, di antaranya; *al-Ayat al-Bayyinah li al-Munsifin fi Izalat al-Khura'fat ba'd al-Mu'tasibin*; *al-Syaf al-Battar fi Mahq Kalimat ba'd Ahl al-Ightirar*; *al-Da'i al-Masmu' fi al-Radd 'Alaman Yuwarrits al-Ikhwat wa al-Awlad wa al-Akhawat ma'a Wujud al-Ushui wa al-Furu'*. Karyanya yang mengkritik Tarekat Naqsyabandiyyah adalah *Zuqal al-Kadzibin*, yang kemudian dibalas oleh Syaikh Sa'ad Munka, Payakumbuh melalui bukunya *Irqam Unuf li Inkarihim Rabithah al-Washilin*. Lebih lanjut tentang Ahmad Khatib, lihat Noer 1980:38-40; Schrieke 1973; Djamal 1998: 6-8).

²Lebih jauh tentang transmisi reformisme Ahmad Khatib dan murid-muridnya, khususnya melalui penerbitan-penerbitan, lihat Azra 1998.

Demikian, sebagai pembaharu yang sangat menekankan pemurnian agama, Syaikh Abdul Karim Amrullah bersikap tanpa kompromi, baik terhadap para pemuka adat (*ninik mamak*) yang mempertahankan pembagian harta menurut ketentuan-ketentuan adat Minangkabau, maupun terhadap kalangan tradisional (kaum tua) yang dalam pandangannya cuma bisa *taqlid*, dan mempertahankan pandangan dan praktek keagamaan yang menurut dia tidak sesuai dengan ajaran Islam yang murni. Dia menentang keras setiap orang yang melakukan hal-hal yang dianggapnya merupakan bid'ah; seperti membaca *ushalli*, *marhaban*, dan *talqin*. Bertolak belakang dengan ayahnya yang merupakan pengikut tarekat Naqsyabandiyyah, Haji Rasul justru mengecam praktek-praktek tasawwuf dan tarekat yang dipandanginya telah menyimpang dari ajaran Islam (cf. Schrieke 1973:21).³

Dengan kerangka pemikiran dan sikap seperti itu, tidak heran kalau Haji Rasul mempunyai peran instrumental dalam penyebaran organisasi Muhammadiyah di Minangkabau sejak tahun 1925. Dalam kunjungan ke Jawa pada 1917 ia mengadakan hubungan dengan pimpinan-pimpinan Muhammadiyah dan Sarekat Islam; dan ketika ia kembali ke Minangkabau, ia menjadi propagandis Muhammadiyah yang paling berhasil, sehingga organisasi ini dengan cepat menyebar ke seluruh wilayah Minang. Selain itu, suraunya di Padangpanjang dengan cepat pula berkembang menjadi Sumatera Thawalib yang, selain merupakan lembaga pendidikan terkemuka juga menjadi tempat persemaian aktivisme politik kaum muda (Noer 1980:45-6).

Di atas semua itu, seperti bisa diduga, dia sangat anti terhadap penjajah kafir. Pertama, tentu saja pemerintah Belanda yang berpihak dan melindungi kedua kelompok masyarakat Muslim yang disebutkan terdahulu, tegasnya kaum adat dan kaum tradisional. Ia sangat anti terhadap dua ordonansi yang dikeluarkan Belanda: "ordonansi guru" (1928), dan "ordonansi sekolah liar" (1932).

³Di antara karya polemis Haji Rasul adalah Izhar Asatir al-Mudhillin, Riqab al-Mulhidin, Qati' Razbi al-Mulhidin yang mengecam praktek-praktek tarekat; Sendi Aman Tiang Selamat, al-Burhan, Pengantar Ushul Fiqh, al-Kawakib al-Durriyah, al-Fara'id, Cermin Terus, al-Basha'ir, Pelita.

Karena itu, tidak heran kalau para pejabat dan aparat keamanan Belanda memberikan perhatian dan pengamatan khusus kepadanya. Kedua—dan ini yang juga sangat terkenal—penolakannya untuk tunduk kepada ketentuan para penguasa Jepang untuk melakukan “*seikerei*”, menundukkan kepala guna menghormati kaisar Jepang. Haji Abdul Karim Amrullah dalam pertemuan 59 ulama seluruh Jawa yang diselenggarakan di Bandung pada awal 1943 merupakan satu-satunya orang yang menolak melakukan “*seikerei*”. Menurut dia, ajaran Islam melarang dia untuk tunduk kepada siapapun kecuali kepada Allah (Djamil 1998:24).

Hamka: Sang Antagonis

Seperti ayahnya, Hamka—yang juga lebih dikenal sebagai Buya Hamka—mempunyai bakat menjadi “pemberontak”. Lahir di kampung halamannya, Sungai Batang, Maninjau, pada 16 Februari 1908, Hamka kecil adalah seorang “pemberontak”; ia bukan hanya anak bandel, tapi mungkin juga sedikit “preman”; hobbinya di waktu remaja mencakup adu ayam, jadi joki dalam pacuan kuda, dan suka “petantang-petenteng”. Meski ayahnya mengirimnya belajar ke sekolah rakyat, dan sekolah agama ke beberapa surau, seperti ke Surau Parabek yang diasuh Syaikh Ibrahim Musa, dan lebih khusus lagi di surau ayahnya yang kemudian berkembang menjadi Sumatera Thawalib, tetapi kebandelannya tetap menonjol.⁴

Kenapa Hamka kecil menjadi “pemberontak”? Hadler menjawab pertanyaan ini dengan amat baik. Menurut Hadler, Hamka seperti dituturkannya sendiri dalam *Kenang-kenangan Hidup*, mengungkapkan tema tragis: gangguan masa kecil dan hilangnya rumah yang nyaman bagi masa kecil. Puncak dari tema tragis ini adalah perceraian kedua orangtuanya pada 1920. Hamka menyatakan, perceraian tersebut merupakan “klimaks” yang menentukan perjalanan hidupnya pada masa selanjutnya (Hamka 1951:I,49).

⁴Riwayat hidup Hamka ini diolah dari berbagai sumber, baik yang ditulisnya sendiri maupun *reminiscences* orang-orang lain yang mengenalnya.

Sikap Hamka terhadap ayahnya bisa dikatakan bercabang dua (*ambiguous*); pada satu pihak ia sangat mengaguminya karena keulamaannya. Tetapi, pada pihak lain, Hamka tidak menyembunyikan kegusarannya kepada sang ayah yang pekerjaannya “cuma” kawin cerai, sehingga sampai memiliki 8 istri dan 46 anak, seperti telah dikemukakan di atas. Dan Hamka sangat jengkel dengan kebiasaan ayahnya “menggilir” istri-istrinya itu setiap bulan puasa. Ia merasa bahwa sang ayah telah mengkhianati ibunya, ketika sang ayah menceraikannya tatkala Hamka masih berusia 12 tahun. Dan Hamka memandang bahwa “pengkhianatan” sang ayah itu disebabkan karena ia “terlalu patuh” kepada adat Minangkabau. Dalam *Adat Minangkabau dan Agama Islam* (1929), Hamka menyatakan: “Ajahnja [*sic*] seorang ahli agama jang terkenal. Tetapi belum dapat melepaskan diri dari pada ikatan masjarakat adat di negerinja” (h.46). Selanjutnja, “karena pengaruh susunan masjarakat, adat, ajahnja sendiri dirasanja tidak ajahnja lagi”. Akibatnya; “berasa putuslah pertaliannja dengan orang jang dalam rumah itu” (h. 51).

Kemarahan yang bercampur dengan kesedihan ini kembali diungkapkan Hamka dalam karyanya yang lain: “Lalu kata beliau [H. Rasul], jika ajah bertjerai dengan ibumu, dengan siapakah engkau akan tinggal? Siapakah jang akan engkau turutkan? Si anah tidak dapat mendjawab. Terkuntji mulutnja oleh airmatanja. Dia tidak akan mendjawab, karena dia tidak dapat memikirkan suatu kehidupan hanya dengan ajahnja sadja, tidak dengan ibu. Atau dengan ibu sadja, tidak dengan ajah” (Hamka 1951:150). Setelah perceraian kedua orangtuanya, Hamka pada akhirnya terpaksa mengikut ayahnya. Hanya sewaktu-waktu saja ia mengunjungi ibunya. Semua ini berada di luar kemauannya sendiri; tetapi karena struktur sosial, adat yang memaksanya. Dan dalam konteks inilah orang bisa memahami kenapa tema-tema kritik terhadap adat dan sistem sosial menjadi cukup dominan dalam beberapa karya Hamka.⁵

⁵Memandang pengalaman masa kecil Hamka yang sedikit banyak mempengaruhi suasana psikologisnya sepanjang kehidupannya, agak menarik untuk membahas Hamka dengan menggunakan pendekatan “*psycho-history*”. Pendekatan ini belakangan semakin populer untuk mengungkapkan keprib-

Hamka pada dasarnya adalah seorang otodidak; ia tidak pernah tamat sekolah rakyat, dan juga tidak selesai di surau. Kenyataan ini agaknya berkaitan dengan krisis dalam keluarganya; dan karena itu ia kelihatannya lebih senang mencari ilmu dan jalannya sendiri, daripada mengikuti keinginan ayahnya yang sangat terobsesi untuk menjadikannya sebagai ulama. Sebab itu, ketika berada di Sumatera Thawalib, misalnya, Hamka lebih senang berada dan membaca buku-buku di perpustakaan umum milik Zainuddin Labai dan Bagindo Sinaro daripada belajar di kelas.

Mengikuti kata hatinya untuk menuntut ilmu dan pengalaman menurut caranya sendiri Hamka memutuskan untuk bertolak ke "Tanah Jawa". Tetapi, ia terkena cacar di Bengkulu dan, setelah sembuh, terpaksa kembali ke Padangpanjang. Pada 1924, sekali lagi ia bertolak menuju Jawa, dengan menghabiskan waktu terutama di Yogyakarta dan Pekalongan. Di Yogyakarta ia mengikuti kursus-kursus ilmiah dan keagamaan yang diselenggarakan Muhammadiyah dan Sarikat Islam. Pada kesempatan ini pula ia bertemu dengan tokoh-tokoh seperti Ki Bagus Hadikusumo, HOS Cokroaminoto, Haji Fakhruddin, RM Surjoprato, dan Syamsu Rizal. Sedangkan di Pekalongan, Hamka tinggal bersama AR Sutan Mansur, kakak iparnya.

Dalam retrospeksinya, Hamka mengakui bahwa pengalamannya di Yogyakarta dan Pekalongan inilah yang juga sangat menentukan perjalanannya hidupnya selanjutnya, sebagai seorang muballigh, penulis, intelektual, dan ulama. Menurut pengakuannya, di Yogyakarta ia menemukan Islam sebagai sesuatu yang hidup, yang memberikan kepadanya sebuah pendirian dan perjuangan yang dinamis (Hamka, 1979:I,102). Bagi dia organisasi dan tokoh-tokoh pergerakan yang dia temui di Jawa lebih memusatkan diri kepada perjuangan untuk memajukan kaum Muslimin dari keterbelakangan dan ketertindasan; sedangkan di kampung halamannya sendiri lebih terseret kepada pertikaian-perti-

dian tokoh-tokoh terkenal. Lebih lanjut tentang psiko-history ini, lihat misalnya, Erik Erikson, *The Young Man Luther: A Study in Psycho-analysis and History* (1959; dan karyanya lebih belakangan *Gandhi: My Experience with Truth* (19).

kaian, apakah di antara kaum muda dengan kaum tua, atau di antara kaum agama dengan kaum adat. Selanjutnya, di Pekalongan dia menemukan dan mengukuhkan "jiwa perjuangannya" berkat kakak iparnya, AR Sutan Mansur, sehingga dia kemudian memutuskan untuk menerjunkan diri ke dalam perjuangan dakwah.

Hamka telah lahir kembali. Kembali ke Minangkabau setelah hanya sekitar satu tahun, Hamka yang baru berusia 17 tahun menjadi muballigh, yang memberikan ceramah di banyak tempat. Kembalinya AR. Sutan Mansur ke Minangkabau menjadi dorongan tambahan bagi Hamka untuk bertabligh. Kepandaian Hamka menggunakan dan mengolah bahasa membuatnya cepat populer. Ceramah-ceramahnya yang kemudian disusun dan disuntingnya kembali itu menghasilkan bukunya yang pertama berjudul *Khatibul Ummah* (1925).

Tetapi dalam waktu yang tidak terlalu lama, Hamka menyadari kepintaran berpidato saja tidak cukup. Apalagi ayahnya sendiri menyatakan, bahwa dia "cuma pandai menghafal syair, bercerita tentang sejarah, sebagai burung beo" (Hamka 1979:I,107). Dan, pernyataan ayahnya ini segera membuatnya untuk meninggalkan Minangkabau menuju Mekkah pada Februari 1927. Meskipun ia bermukim hanya selama enam bulan di Tanah Suci, ia mempergunakan kesempatan itu sebaik-baiknya untuk meningkatkan kemampuan bahasa Arabnya, sehingga pada akhirnya ia mampu membaca dan memahami teks-teks Arab baik agama maupun umum, yang kemudian menjadi sumber utama bagi karya-karyanya. Kembali ke Minangkabau, pada 5 April 1929 Hamka mengakhiri masa bujangnya dengan menikahi Siti Raham.

Pergerakan: Dari Dakwah ke Politik

Bisa dipastikan, kepulangannya dari Mekkah memperkuat postur dan otoritas Hamka di tengah masyarakat. Maka, di samping kegiatannya bertabligh, Hamka juga menerjunkan diri ke dalam dunia pergerakan Islam, Muhammadiyah, yang dibawa ke Minangkabau oleh ayahnya. Ia kemudian aktif sebagai pengurus Muhammadiyah Padangpanjang, dan memimpin Tabligh School Muhammadiyah. Karirnya di Muhammadiyah segera

meroket, ketika dalam Kongres Muhammadiyah ke 19 di Bukit-tinggi pada 1930 ia tampil menjadi pembicara dengan makalah tentang "Agama Islam dan Adat Minangkabau". Setahun kemudian, pada Kongres Muhammadiyah ke 20 di Yogyakarta, ia kembali tampil membawakan makalah tentang "Muhammadiyah di Sumatera". Tahun berikutnya, Hamka dipercayai pimpinan pusat Muhammadiyah sebagai muballigh ke Makasar; dan pada 1934 ia terpilih menjadi anggota tetap Majelis Konsul Muhammadiyah Sumatera Tengah.

Masa baktinya di Makasar merupakan masa-masa baik bagi Hamka untuk mengembangkan lebih jauh minat sejarahnya. Pada waktu inilah Hamka muncul sebagai peneliti pribumi pertama yang mengungkapkan secara luas riwayat ulama besar Sulawesi Selatan, Syaikh Muhammad Yusuf al-Makassari.⁶ Kembali ke Padangpanjang dan mendirikan Kuliyyatul Muballighin, pada 1936 Hamka menuju Medan, di mana bersama tokoh Muhammadiyah lainnya, Zainal Abidin Ahmad, dan M. Yunan Nasution dan lain-lain, ia mendirikan majalah *Pedoman Masyarakat*. Media ini, seperti diakui banyak pihak, menjadi lahan yang subur bagi Hamka untuk mengembangkan bakat kepengarangannya. Dan pada masa-masa inilah lahir dari tangannya beberapa karyanya, seperti *Di Bawah Lindungan Ka'bah*, *Pedoman Muballigh Islam*, *Tenggelamnya Kapal van der Wijck*, *Tasawwuf Moderen*, *Filsafat Hidup*, *Merantau ke Deli*, dan lain-lain. Selain itu, Hamka juga menjadi Pimpinan Muhammadiyah Sumatera Timur sampai 1942.

Masuknya Jepang ke Indonesia, seperti umumnya bagi bangsa Indonesia, juga merupakan masa-masa sulit secara pribadi bagi Hamka. Jepang melarang penerbitan majalah *Pedoman Masyarakat*. Seperti yang dilakukannya di Jawa, Jepang juga mengkonsolidasi ulama dan tokoh-tokoh Islam lainnya. Dalam konteks ini, Hamka sebagai tokoh Muhammadiyah diangkat Jepang sebagai anggota "Syu Sangi Kai", semacam Dewan Perwakilan Rakyat, pada 1944. Penerimaan Hamka atas pengangkatan ini membuat Hamka menjadi sasaran kritik, termasuk dari kalangan Muhammadiyah sendiri. Putranya, Rusydi menyebut pengalaman ini sebagai

⁶Lebih jauh tentang Syaikh Yusuf, lihat Azra, 1992

“suatu kejatuhan yang sangat pedih dan menyakitkan” bagi Hamka (Hamka, R. 1983:39). Dan inilah yang membuat Hamka “lari malam” dari Medan, menuju Padangpanjang pada 1945. Di kota ini, sembari aktif memimpin kembali Kuliyyatul Muballighin, Hamka juga mencurahkan waktunya untuk menulis, menghasilkan buku-buku seperti, *Negara Islam, Islam dan Demokrasi, Revolusi Pikiran, Revolusi Agama, Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi*, dan *Dari Lembah Cita-cita*. Dan pada 1946, dalam Konperensi [wilayah] Muhammadiyah, ia terpilih sebagai Ketua.

Agresi pertama Belanda pada 1947 sedikit banyak menggeser perhatian dan kegiatan Hamka. Perlawanan bersenjata masyarakat Minangkabau terhadap usaha-usaha Belanda untuk kembali menguasai Indonesia mendorong Hamka untuk tampil ke depan. Ia kemudian dipercayai menjadi ketua sekretariat Front Pertahanan Nasional (FPN) Sumatera Barat, sampai terjadi gencatan senjata pada 1949 yang disusul dengan pembentukan pemerintahan RI untuk wilayah Sumatera Tengah. Memutuskan untuk tidak terlibat dalam pemerintahan daerah, Hamka meninggalkan Minangkabau menuju Jakarta pada akhir 1949.

Jakarta akhir 1940-an dan 1950-an adalah Jakarta yang hingar bingar dengan politik liberal. Dan Hamka, selain tetap meneruskan karir kewartawanannya dengan menjadi koresponden majalah *Pemandangan* dan *Harian Merdeka*, dan kepengarangannya dengan menghasilkan karya otobiografinya *Kenang-kenangan Hidup*, juga terjun ke kancah politik melalui Masyumi, sehingga pada Pemilu 1955 terpilih sebagai anggota Konstituante. Melalui Konstituante, bersama tokoh-tokoh Masyumi lainnya, Hamka turut mendukung gagasan dan usaha untuk mendirikan negara Indonesia yang berdasarkan Islam. Sementara itu, Hamka juga menjadi pejabat tinggi Departemen Agama. Pada masa ini pula (1958) Hamka mendapatkan penganugerahan Doktor Honoris Causa dari Universitas al-Azhar.

Sementara itu perubahan-perubahan politik yang dilakukan Presiden Soekarno juga mempengaruhi jalan kehidupan Hamka selanjutnya. Melalui Dekrit 5 Juli 1959, Soekarno menerapkan Demokrasi Terpimpin, membubarkan Konstituante, dan membentuk MPRS dan DPRGR. Hamka dalam sidang Konstituante di Bandung menyatakan penolakannya terhadap Demokrasi

Terpimpin; tapi tokoh penolakannya sia-sia, bahkan Konstituante itu sendiri dibubarkan Soekarno.

Perubahan politik seperti ini membuat Hamka berpikir lain, dan pada akhirnya memutuskan kembali ke dunia asalnya; kepengarangan dan dakwah. Pada 1959 itu juga ia bersama KH Faqih mendirikan majalah *Panji Masyarakat*. Sayang, majalah ini tidak berumur panjang, karena pada 17 Agustus 1960 ia dibredel Soekarno sebab memuat tulisan Bung Hatta, "Demokrasi Kita", yang merupakan kritik tajam kepadanya (Cf. Azra 1997). Dan sejak 1959 itu pula, Hamka berhenti sebagai pegawai negeri; dan selanjutnya memusatkan diri pada pembinaan dakwah pada Masjid Agung al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta Selatan. Ia kemudian mendirikan majalah *Gema Islam* pada 1962.

Tetapi nestapa belum lagi berhenti melandanya. Pada 1964, Hamka bersama sejumlah tokoh Muslim lainnya ditangkap dan dipenjarakan dengan tuduhan merencanakan pembunuhan terhadap Soekarno; ia baru dibebaskan setelah runtuhnya kekuasaan Soekarno menyusul gagalnya kudeta PKI tahun 1965. Masa-masa sulit seperti ini ternyata banyak hikmahnya bagi Hamka; adalah selama dalam masa tahanan ini dia mulai menulis dan menyelesaikan *magnum opus*-nya *Tafsir al-Azhar*.

Setelah pembebasannya, Hamka kembali kepada dunia kepengarangan dengan menghidupkan kembali *Panji Masyarakat* pada 1967; berkonsentrasi pada Masjid Agung al-Azhar, sampai terpilih menjadi Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 1975, mengundurkan diri pada Mei 1981 karena dipaksa menarik kembali fatwa MUI tentang natal bersama. Inilah antagonisme terakhirnya—terhadap kekuasaan. Dan, sang antagonis mengakhiri *rihlah* kehidupannya pada 24 Juli 1981 dalam usia 73 tahun.

Hamka: Sebuah Institusi

Karir kepengarangan, pergerakan dan dakwah yang demikian intens telah menjadikan Hamka sebagai sebuah institusi, tidak hanya di dalam dirinya, tetapi dalam lingkungan dan masyarakatnya. Sebagai sebuah institusi, Hamka setidaknya menjelma ke dalam beberapa lembaga, di antaranya yang dapat dibahas dalam tulisan ini adalah Masjid Agung al-Azhar, dan Majelis Ulama Indonesia.

Masjid Agung al-Azhar

Buya Hamka agaknya tidak pernah membayangkan perkembangan Masjid Agung al-Azhar dengan lembaga-lembaganya yang dasawarsa terakhir ini berkembang begitu cepat (Azra 1998b).⁷ Masjid Agung al-Azhar agaknya bisa dipastikan merupakan *prototype* dari refungsionalisasi masjid bukan hanya untuk kepentingan peribadatan dalam pengertian terbatas, tetapi lebih-lebih lagi bagi kepentingan sosial, pendidikan, dan sebagainya.

Gagasan pembangunan Masjid Agung al-Azhar berkaitan dengan usaha Masyumi Jakarta Raya untuk mendirikan Yayasan Pesantren Islam (YPI) yang bertujuan untuk memberikan pendidikan agama bagi anak-anak melalui semacam "pesantren moderen". Untuk mewujudkan tujuan itu, YPI berusaha mendapatkan sumbangan dari berbagai pihak. YPI antara lain mendapatkan komitmen dari Menteri Sosial Dr. H. Syamsuddin, pada Kabinet Sukiman, yang berjanji akan memberikan sumbangan untuk pembangunan gedung YPI. Tetapi janji ini tidak terealisasi karena Kabinet Sukiman telah jatuh dan bubar.

Realisasi cita-cita YPI mulai memperlihatkan titik-titik cerah justru ketika Walikota Jakarta, Syamsurizal menghibahkan tanah seluas lebih kurang 4 hektar di jalan Sisingamangaraja, Kebayoran Baru; sedangkan Menteri Agama pada waktu itu, KH. Wahid Hasyim memberikan bantuan dana sebesar Rp. 2.500.000,- Untuk merealisasikan rencana ini, pihak Yayasan mempercayai H. Ghazali Syahlan dan Abdullah Salim mendapatkan tokoh yang cocok dan pantas untuk menjadi figur sentral dalam perencanaan dan pengembangan YPI.

Dalam perkembangan lebih lanjut, kedua orang ini kemudi-

⁷Sejauh ini saya belum menemukan karya yang lengkap mengenai sejarah Masjid Agung al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta Selatan beserta lembaga-lembaga yang berafiliasi dengan. Percikan-percikan historis tentang "sejarah" Masjid Agung al-Azhar terdapat dalam tulisan H. Ghazali Syahlan, "Nasihat yang Tulus Ikhlas", Ir. HM. Sanusi, "Selamat Ulang Tahun ke-70"; Drs. Sidi Gazalba, "Beberapa Peristiwa Bersama Buya Hamka"; Drs. Nurcholish Madjid, "Buya Hamka, Profil Seorang Ulama Berjiwa Independen". Semua tulisan ini dimuat dalam *Kenang-kenangan 70 Tahun Buya Hamka*, Jakarta: Pustaka Panjimas.

an menemui Buya Hamka di tempat tinggalnya di Gang Toa Hong II, Sawahbesar untuk meminta kesediaannya. Dalam pembicaraan pendahuluan, Hamka menyatakan; "Kalau Yayasan meminta nasihat tentang bangunan apa yang harus didahulukan, maka nasihat saya adalah, bangunlah masjid lebih dahulu". Lebih jauh Buya Hamka menyarankan, bahwa bangunan masjid yang akan dibangun itu haruslah memiliki ruang-ruang kantor, aula untuk pertemuan dan rapat, ruang perkuliahan. Ruangan-ruangan itu selain dapat dimanfaatkan bagi kepentingan dakwah dan kegiatan-kegiatan sosial dan pendidikan, juga dapat berfungsi untuk menarik para hartawan dan dermawan memberikan sumbangan bagi pembangunan pesantren secara bertahap. Buya Hamka menyatakan kalau Yayasan bersedia menerima sarannya itu, maka ia bersedia menjadi "khadam" YPI; atau lebih dikenal masyarakat sebagai "imam [besar] masjid". Dan agar bisa berkonsentrasi sepenuhnya mengabdikan diri, Hamka kemudian mengundurkan diri sebagai pegawai negeri.

Usulan Hamka tersebut diterima secara aklamasi oleh pihak YI; dan Buya Hamka sendiri kemudian membangun rumah di Jalan Raden Patah III No. 1 di sebelah utara lahan yang diperuntukkan bagi masjid yang juga tengah dibangun. Masjid ini kemudian disebut "Masjid Agung Kebayoran Baru", sampai kemudian (1960) oleh Rektor Universitas al-Azhar, Syaikh Mahmud Syaltut diubah namanya menjadi Masjid al-Azhar. Nama al-Azhar tentu saja mempunyai kaitan historis dan sentimental bagi Hamka sendiri, karena dari universitas inilah dia memperoleh gelar doktor kehormatan pertama pada 1958. Lebih dari itu, nama itu juga mengandung harapan, bahwa masjid agung ini dapat menjalankan peran yang besar di tengah ummat Islam Indonesia, sebagaimana juga masjid—dan kemudian Universitas al-Azhar memainkan peran pentingnya dalam masyarakat Mesir.

Syaikh Mahmud Syaltut sendiri kelihatannya juga memiliki harapan seperti itu. Sebagaimana ditulis Mohammad Ahmad al-Sambathy dalam surat kabar *al-Jumhuriyyah*, Kairo, 29 April, 1977 (cf. Panitia 1983:56-60), dalam kunjungannya ke masjid besar di Kebayoran Baru, Syaikh Mahmud Syaltut sangat tertarik kepada organisasi pengurusan masjid itu, dan melihat sendiri kegiatan-kegiatan dakwah yang diselenggarakan di sana. Begitu terkesan-

nya Syaltut, sehingga ia pada waktu itu juga memberikan nama al-Azhar sebagai nama baru Masjid Agung Kebayoran Baru sehingga menjadi "Masjid al-Azhar", dengan harapan agar masjid ini menjadi al-Azhar Indonesia, seperti yang ada di Mesir.

Pembentukan dan pengembangan Masjid al-Azhar sebagai sebuah institusi yang melekat dengan Hamka itu sendiri bukan tanpa masalah. Lingkungan Kebayoran Baru pada akhir 1950-an dan awal 1960-an masih didiami banyak kalangan masyarakat Betawi. Padahal, seperti dituturkan putranya, Rusydi, komunitas Betawi masih kurang biasa dengan masjid yang moderen yang memiliki imam orang Minang, dan Muhammadiyah (lagi). Pada pihak lain, kalangan urban yang biasa disebut "orang gedongan", juga semakin banyak mendiami Kebayoran Baru; mereka menginginkan masjid "yang gedongan", yang lebih moderen lagi. Bahkan dari seorang nyonya "gedongan" muncul usul agar wanita tidak lagi ditempatkan di belakang. Kalau Islam menghormati wanita, kenapa mereka tidak ditempatkan di depan? Masjid ini harus menjadi pelopor emansipasi wanita di Indonesia. Ada pula usul dari kalangan "gedongan", agar azan dikumandangkan secara bergantian antara laki-laki dan perempuan; dan agar imam dan khatib tidak memakai jubah seperti orang Arab, tetapi orang Indonesia dengan pakaiannya yang khas. Pada pihak lain jama'ah dari kalangan Betawi menganggap khutbah dan shalat Jumat tidak sah kalau khatib dan imamnya memakai pantalon dan ber-baju kemeja (Hamka, Rusydi 1983:100-101).

Tetapi, seperti dituturkan Rusydi Hamka lebih lanjut, semakin hari jamaah Masjid Agung al-Azhar tambah ramai. Orang-orang Betawi yang semula curiga melihat orang "gedongan" dari seberang yang tidak bermazhab dan sebagainya mulai biasa bergaul dan mendengar pengajian-pengajian Buya Hamka. Suasana kekeluargaan antara para jamaah terjalin dengan akrab. Buya Hamka sendiri turun tangan langsung menertibkan jamaah "kelas bawah" yang kadang-kadang hanya memakai celana kolor atau singlet, atau menggosok gigi dengan kayu siwak; dan bahkan ikut mencarikan pekerjaan bagi pekerja-pekerja kasar yang menganggur dan sering berkumpul di sekitar masjid.

Dengan cara ini, Hamka mengembangkan Masjid al-Azhar sebagai sebuah institusi. Melalui Masjid al-Azhar, ia juga mengembangkan bentuk-bentuk baru dakwah. Misalnya saja, pada kesem-

patan peringatan Mawlid Nabi, Himpunan Seni Budaya Islam (HSBI) di bawah pimpinan Mayor M. Yunan Helmi Nasution mengadakan pementasan seni di arena terbuka. Ribuan orang menyaksikan pementasan tentang serbuan pasukan gajah ke Mekkah yang kemudian dilumpuhkan burung "ababil". Tidak bisa lain, pementasan ini menyindir kecongkakan kekuasaan Soekarno, yang pasti akan mengalami kehancuran.

Sulit dihindari, pengembangan lembaga-lembaga dakwah di lingkungan Masjid Agung al-Azhar pada masa-masa itu mau tidak mau mengandung makna dan nuansa politis. Selain nuansa politis yang terdapat pada pementasan tadi, hal ini juga dapat dilihat pada kesempatan pembukaan Perpustakaan Islam Pusat, Masjid Agung al-Azhar pada 1961. Pada acara peresmian perpustakaan yang bertepatan dengan peringatan Nuzul al-Qur'an hadir tokoh-tokoh anti-Soekarno, seperti Ny. Fatmawati Soekarno, Jenderal AH Nasution, Jenderal Sudirman (komandan Seskoad, Bandung), dan Kolonel Muchlas Rowi (Kepala Pusroh Islam, Angkatan Darat). Nuansa politis semakin jelas ketika Jenderal Nasution melaksanakan shalat Idul Fitri di Masjid Agung al-Azhar, sementara Soekarno dan para menteri bershalat di Masjid Baitul Rahim di kompleks istana negara, Jakarta. Manuver Jenderal Nasution melawan arus Soekarno dan PKI melalui Hamka kembali muncul ketika ia mendorong dan mensponsori pendanaan penerbitan majalah *Gema Islam*, asal nama Hamka tidak dicantumkan sebagai pemimpin redaksi, tetapi hanya sebagai pembantu saja. Terbitan perdana majalah ini akhirnya muncul pada 15 Januari 1962.

Dalam perkembangan Masjid Agung al-Azhar seperti itu, propaganda Manipol-Usdek terus semakin gencar pula dilancarkan Soekarno. Karena itu, KH. Faqih Usman menyarankan kepada Hamka untuk lebih sering naik mimbar untuk meng-*counter* propaganda dan indoktrinasi tersebut; antara lain dengan menyampaikan ajaran-ajaran tentang tawhid. Tetapi, usaha Hamka ini berakhir dengan penangkapannya oleh rejim Soekarno pada 1964. Masjid Agung al-Azhar sebagai pusat kegiatan dakwah dan penerbitan majalah *Gema Islam* yang menggantikan majalah *Panji Masyarakat* yang sebelumnya dibredel Soekarno memang menjadi sasaran operasi intelijen Orde Lama. Melalui koran-koran komunis diberitakan, bahwa di masjid itu sedang tumbuh dan

berkembang “neo-Masyumi” di bawah pimpinan Hamka. Penangkapan dirinya, bagi Hamka sendiri mengakibatkan terganggunya kekompakan, keutuhan dan kesatuan jamaah. Dan, ketika dia dibebaskan dari penjara pada 1967, Hamka mengeluh bahwa semangat kekeluargaan antar jamaah telah berkurang menjadi suasana kantor dan birokratis.

Terlepas dari keluhan Hamka terakhir ini, jelas bahwa Masjid al-Azhar bahkan sebelum Hamka dipenjarakan, telah tumbuh menjadi sebuah institusi; sebuah model dakwah baru. Apa yang dilakukan Hamka di masjid ini mendapat perhatian di kota-kota dan daerah-daerah lain, sehingga mendorong pelaksanaan seminar dakwah di Surabaya pada 23 Februari 1962.

Sebagaimana diakui banyak penulis tentang Hamka, perkembangan Masjid al-Azhar menjadi institusi sulit dipisahkan dengan kepribadian dan aktivitas dakwah Hamka di masjid itu. Rosihan Anwar, misalnya, menyatakan kuliah Subuh yang paling banyak menarik minat di Masjid Agung al-Azhar adalah yang dipimpin Buya Hamka. Tafsir dari kuliah Subuh ini kemudian dimuat dalam majalah *Gema Islam*, sehingga penyebarannya menjadi lebih luas (Panitia 1983:249). Sidi Gazalba mengakui daya tarik kuliah Subuh Buya Hamka; dan agaknya karena pengaruh kegiatan-kegiatan di Masjid al-Azhar ini, maka Sidi Gazalba menulis tesis tentang “Masjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam” (Ibid 1983:345).

Terakhir, Nurcholish Madjid yang melihat kepribadian Hamka yang ramah dan terbuka sebagai penyebab keintiman jamaah dan ummat dengan Masjid Agung al-Azhar. Menurut *assessment* Madjid, Masjid Agung al-Azhar merupakan masjid yang paling luas pengaruhnya di tanah air. Nurcholish Madjid yang pernah beberapa tahun “ditampung” Buya Hamka tinggal di Masjid Agung al-Azhar berpendapat masjid ini telah menjadi pelopor dalam berbagai macam kegiatan yang hampir tak terhitung banyaknya. Semenjak dari yang paling sederhana seperti penggunaan pengeras suara untuk azan dan pengajian al-Qur’an sampai kepada hal-hal yang “*sophisticated*” seperti cara penyuguhan dan substansi ajaran-ajaran Islam yang dipilihnya.

Dalam analisis Nurcholish Madjid lebih lanjut, karena peranannya yang amat menonjol, tidak mengherankan bahwa Masjid Agung al-Azhar memiliki kemampuan besar untuk menarik para

peminat dengan basis sosio-kultural yang luas. Ditunjang letak geografis masjid itu, di tengah kota baru Kebayoran, sebuah kota satelit Jakarta yang paling moderen, masjid Agung al-Azhar dengan Buya Hamkanya telah berhasil menarik jamaah dari kalangan sosio-kultural yang biasanya disebut "elite". Dengan keberhasilan ini, Buya Hamka telah berhasil ikut mendorong terjadinya mobilitas vertikal atau gerak ke atas agama Islam di Indonesia; dari suatu agama yang "berharga" hanya untuk kaum sarungan dan pemakai bakiak di zaman kolonial, menjadi agama yang semakin diterima dan dipeluk dengan sungguh-sungguh oleh "kaum atasan" Indonesia merdeka. Buya Hamka, menurut Madjid, termasuk salah seorang yang dengan sangat berhasil mengubah postur kumal seorang kiyai atau ulama menjadi postur yang patut menimbulkan rasa hormat dan respek (Panitia 1983:384-5).

Salah satu lembaga yang terkait erat dengan Masjid Agung al-Azhar yang kemudian juga menjadi sebuah simbol baru Islam, seperti dikemukakan Madjid di atas, adalah Sekolah Islam al-Azhar, yang dewasa ini dapat disebut sebagai sekolah "kaum elite" Muslim. Sekolah ini mempunyai cikal bakalanya dalam "sekolah diniyyah" sore pada awal 1970-an untuk memberikan pelajaran agama tambahan bagi murid-murid SD. Dalam perkembangan selanjutnya, juga didirikan SD, SMP dan SMA al-Azhar. Perkembangan sekolah-sekolah ini cukup pesat, sehingga menjelang akhir dekade 1980 menjadi model dari banyak sekolah Islam yang semakin berkecambah sejak awal 1990. Sekarang ini, sekolah al-Azhar telah memiliki "cabang-cabang" di berbagai kota seperti Cirebon, Surabaya, Sukabumi, Serang, Semarang, dan lain-lain. Juga terdapat sejumlah sekolah Islam yang berafiliasi dengan Sekolah al-Azhar. Tetapi hampir bisa dipastikan, bahwa Sekolah Islam al-Azhar di Kebayoran Baru tetap paling prestigius baik secara akademis maupun sosial (cf. Azra 1998b).

Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Sebuah institusi penting lainnya di mana Hamka memainkan peran instrumental adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI). Kita tidak perlu memaparkan di sini sejarah lengkap pertumbuhan majelis-majelis ulama di berbagai daerah yang mendahului ber-

dirinya MUI tingkat nasional. Yang penting dikemukakan di sini adalah peranan Hamka, sebagai Ketua Umum pertama MUI, sejak 27 Juli 1975 sampai mengundurkan diri pada 18 Mei, 1981, dalam pelembagaan MUI tingkat nasional, yang pada masa-masa pasca-Hamka memegang posisi yang kian penting dalam gerakan Islam di Indonesia.⁸

Bagaimanakah pandangan dan sikap Hamka tentang para ulama yang kemudian dikonsolidasikan dalam MUI? Dalam sambutan pertamanya sebagai Ketua Umum MUI pada 27 Juli 1975, Hamka menyatakan, bahwa yang duduk dalam pimpinan [MUI] sekarang ini bukanlah yang sebaik-baik dan setinggi-tinggi ulama di tanahair Indonesia yang luas ini. Terutama yang ditunjuk sebagai Ketua Umumnya, bukanlah yang lebih baik di antara semuanya. Hamka, yang punya diri lebih tahu akan kelemahan dirinya dan serba kekurangannya. Ia menyatakan bahwa ia memang populer, terkenal dan tarmasyhur di mana-mana. Sebab sejak masih muda ia sudah menjadi pengarang, muballigh dan guru. Di hari tua ia berdakwah melalui TVRI dan RRI. "Tetapi kepopuleran bukanlah menunjukkan bahwa saya yang lebih patut", tegasnya.

Dalam pandangan Hamka, banyak ulama-ulama besar yang tidak tertonjol, karena tawadhu'nya. "Berpuluh bahkan beratus agaknya yang benar-benar ulama yang tidak mau tertonjol atau menonjolkan diri, dan tidak hadir dalam majelis ini, dan bahkan bersyukur karena mereka tidak mendapat panggilan buat hadir...Orang-orang seperti itu jarang tampil dan menonjol. Sebab

⁸Pembahasan lebih rinci tentang MUI lihat M. Atho Mudzhar, 1990, "Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988", PhD dissertation, University of California, Los Angeles; diterbitkan kembali dalam *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993; Ali Mufrodi, 1994, "Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia", disertasi Doktor, Program Pasca-Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta; Helmi Karim, 1994, "Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam Pengembangan Hukum Islam", disertasi Doktor, Program Pasca-Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

ingin uzlah dari pergaulan yang penuh fitnah ini".⁹

Dalam kaitan itu, Hamka kemudian mendaftar sejumlah ulama besar Indonesia di masa silam, yang telah memainkan peranan penting tidak hanya dalam pengembangan Islam, tetapi juga dalam perjuangan bangsa melawan penjajah Belanda. Dia menyebutkan antara lain Sultan Ageng Tirtayasa, Syaikh Yusuf al-Makasari, Kiyai Embun, Kiyai Tapa, Kiyai Maja, Kiyai Wasit, Kiyai Haris, Kiyai Arsyad Shaghir, Kiyai Arsyad Kabir, Tuanku Imam Bonjol, Tuanku Nan Renceh, Teungku Cik Ditiro Muhammad Amin, Tuan Guru Haji Abdul Manan; Haji Samanhudi, Haji Umar Said Tjokroaminoto, Kiyai Ahmad Dahlan, Kiyai Hasyim Asy'ari dan banyak lagi. "Semua mereka itulah yang berhak mendapat pujian yang diberikan kepada ulama-ulama itu oleh Presiden, oleh menteri-menteri. Dan kita ini hanya semata-mata penerus".

Bagi Hamka, jalan untuk meneruskan perjuangan para ulama di masa lampau itu masih terbuka dengan lebar; jalan buat meneruskan amal dan jihad mereka, melakukan *amar ma'ruf nahyi munkar*. Agar ulama dapat menjalankan tugas ini, Hamka menyebutkan beberapa syarat penting; pertama, ialah kemerdekaan untuk menyatakan pendapat (*amar ma'ruf*); dan kedua, kemerdekaan mengkritik yang salah (*nahyi munkar*). Menurut Hamka, pada kalimat *ma'ruf* terkandung publik opini, artinya pendapat umum yang sehat; dan pada kalimat *munkar* terdapat pula arti penolakan orang banyak atas yang salah. Oleh sebab itu, *amar ma'ruf nahyi munkar* maksudnya ialah membina pemikiran yang sehat dalam masyarakat. Di sinilah, dalam pandangan Hamka, ulama adalah "pelita bagi zamannya"

Dalam konteks itulah Hamka menerima jabatan sebagai Ketua Umum MUI. Karena, menurut dia, kalau ajakan pemerintah [untuk mensukseskan pembangunan] dapat dilaksanakan dengan baik, sehingga [kaum Muslimin] menjadi *khayr ummah*, lalu ber-*amar ma'ruf nahyi munkar* dengan dasar iman kepada Allah, Insya Allah usaha [MUI] akan jaya dan sukses. Apabila [MUI] te-

⁹Lihat teks lengkap sambutan Hamka tersebut dalam, Hamka, Rusydi 1983:275-91.

lah bekerja sungguh-sungguh, [MUI] akan bertemu dengan berbagai kesulitan. Sejauh dalam hubungannya dengan pemerintah, Hamka memprediksikan, akan ada pejabat-pejabat yang senang sekali kalau [MUI] menggembleng rakyat supaya patuh kepada pemerintah. Tetapi telinga mereka akan merah, dan mereka akan merasa sakit kalau tersindir sedikit saja. Banyak [pejabat pemerintah] yang maunya hanya dipuji saja. "Banyak yang merasa, bahwa ulama-ulama itu baik sekali untuk dikerahkan "membidukkan" fatwa untuk memudahkan pekerjaan beliau", kata Hamka.

Dengan begini Hamka mengisyaratkan bahwa tugas MUI atau ulama secara keseluruhan tidaklah mudah. Bahkan secara eksplisit Hamka mengemukakan sebuah perumpamaan yang secara sempurna menggambarkan dilema ulama; perumpamaan itu kemudian menjadi sangat populer. Menurut Hamka, kadang-kadang benar-benarlah para ulama terletak di tengah-tengah laksana kue bika yang sedang dimasak dalam periuk belanga. Dari bawah dinyalakan api; api yang dari bawah itu ialah berbagai ragam keluhan rakyat. Dari atas dihipit dengan api; api yang dari atas itu ialah harapan-harapan dari pemerintah supaya rakyat diinsafkan dengan bahasa rakyat itu sendiri. Berat ke atas, niscaya putus dari bawah. Putus dari bawah, niscaya berhenti jadi ulama yang didukung rakyat. Berat kepada rakyat, hilang hubungan dengan pemerintah, maksudnya tidak berhasil. Pihak yang memerintah bisa saja mencap tidak berpartisipasi dalam pembangunan. Padahal maksud baik; yaitu mempertemukan, mempertautkan, menserasikan di antara rakyat dengan pemerintah.

Satu poin lagi yang ditegaskan Hamka adalah tentang *muruah* dan integritas ulama. Ia mengingatkan agar ulama tidak hanyut dalam gelombang zaman; berkejar-kejar karena dorongan ambisi mencari dunia, mencari pangkat, mengambil muka kepada yang di atas, menjilat, sehingga menimbulkan kesan bahwa "ulama bisa dibeli". Menurut Hamka, ulama yang sejati tidak dapat dibeli, sebab ulama telah lama terjual; pembelinya adalah Allah. Ulama sejati tidaklah akan menjual ayat-ayat Allah dengan harga murah. "Walaupun kekayaan dunia untuk pembeli ayat Allah dari seorang ulama seharga emas sebesar pulau Jawa, misalnya, itupun masih *qalila*, masih sedikit". Terakhir, Hamka meng-

ingatkan, bahwa ulama harus tetap meningkatkan dirinya; iman dan amalnya. Hamka menyesalkan ulama yang hidup laksana sumbu pelita yang memberikan cahaya bagi orang lain, tetapi dirinya sendiri menderita. Atau ibarat seorang dokter yang mengobati orang lain, sedangkan dokter itu sendiri sakit.

Agaknya mengingat beratnya tugas MUI itu, maka Buya Hamka sendiri kelihatannya agak enggan menerima jabatan sebagai Ketua Umum. Apalagi di kalangan masyarakat juga terdapat cukup kuat keinginan agar Buya Hamka menolak jabatan tersebut, termasuk putranya sendiri Rusydi.¹⁰ Hamka kelihatannya juga memahami keberatan-keberatan itu, sehingga ia mengibaratkan kursi ketua umum MUI itu sebagai “kursi listrik”, yang aliran listriknya bisa mematikan. “Tetapi karena niat kita baik, Insya Allah kita tidak akan mati, dan kepada mereka ayah katakan agar kami tidak diberi gaji dan pensiun. Yang ayah niatkan adalah menghidupkan kembali ummat ini, menghadapi bahaya yang mengelilinginya”, ujar Hamka kepada Rusydi. Pada akhirnya Hamka menerima kedudukan itu, setelah berkonsultasi dengan pimpinan Muhammadiyah dan melakukan shalat istikharah (cf. Hamka, Rusydi 1983:189-90). Hamka kemudian terpilih secara aklamasi sebagai Ketua Umum MUI pertama dalam Munas I MUI pada 27 Juli 1975.

Kesediaan Hamka menjadi Ketua Umum MUI jelas sangat instrumental bagi perkembangan eksistensi lembaga ini. Sulit dibayangkan, MUI akan mendapat kepercayaan dari kaum Mus-

¹⁰Penolakan atau resistansi terhadap keikutsertaan Hamka dalam MUI itu terutama didasari kekhawatiran, bahwa penggabungan para ulama dalam MUI hanya merupakan upaya pemerintah Orde Baru untuk mengkooptasi mereka, dan selanjutnya menjadikan mereka semata-mata sebagai pemberi legitimasi dan justifikasi keagamaan terhadap kebijakan dan langkah penguasa. Terdapat kecurigaan timbalbalik yang sangat tinggi di antara ummat Islam pada satu pihak dan pemerintah pada pihak. Sehingga, Menteri Agama, Mukti Ali, pada peresmian pimpinan MUI pada 27 Juli 1975 menyatakan: “Hari ini adalah hari terbentuknya Majelis Ulama Indonesia, pada hari ini, di tempat ini, kita kubur untuk selamanya perpecahan antara sesama kaum Muslimin; dan pada hari ini, di tempat ini kita kubur rasa saling tidak percaya dan saling curiga di antara kaum ulama dan pemerintah”. Lihat Mudzhar 1993:62-3.

limin, jika lembaga ini bukan dipimpin oleh seorang tokoh ulama yang memiliki muru'ah dan integritas seperti Hamka, sebagaimana dinyatakannya secara terbuka dalam pernyataannya yang dikutip panjang lebar di atas; dan kemudian juga diupayakannya secara konsisten selama ia menjabat Ketua Umum MUI. Dan, integritas, muru'ah, dan sikap istiqamah itulah yang kemudian membuatnya kemudian mengundurkan diri dari kedudukannya, seperti akan dikemukakan di bawah.

Masa kepemimpinan Hamka dapat disebutkan sebagai masa pembentukan dan konsolidasi kelembagaan MUI baik dalam hubungan dengan ummat Islam secara keseluruhan, maupun dengan pemerintah. Tugas pokok MUI pada dasarnya memberikan nasihat, saran, pertimbangan dan rekomendasi kepada pemerintah dan kaum Muslimin umumnya berkenaan dengan masalah-masalah keagamaan khususnya, dan masalah-masalah bangsa dan negara umumnya. MUI diharapkan tidak melibatkan diri dalam kegiatan-kegiatan praktis, yang selama ini sudah diselenggarakan organisasi-organisasi Islam seperti pendidikan Islam, pengelolaan masjid, rumah sakit Islam, dan sebagainya. MUI juga diharapkan tidak terlibat dalam kegiatan politik praktis (Mudzhar 1993:62-3).¹¹

Tetapi penting dicatat, selain tujuan-tujuan formal seperti itu, MUI di bawah kepemimpinan Hamka diharapkan pemerintah untuk melaksanakan beberapa agenda pokok lainnya, yang secara sederhana dapat dikelompokkan menjadi dua bagian besar; pertama, menghilangkan kecurigaan kaum Muslimin terhadap pemerintah dan, sebaliknya mendorong partisipasi mereka dalam pembangunan; kedua, menggalang kerukunan antar-agama.

¹¹Selama periode kepemimpinan Hamka (Munas I, 1975 dan Munas II, 1980), dalam Pedoman Pokok MUI (1975) pada pasal 3 dinyatakan: "Majelis Ulama bertujuan ikut serta mewujudkan masyarakat yang aman sesuai dengan Pancasila, UUD 1945, dan Garis-garis Besar Haluan Negara yang diridhoi Allah SWT". Dalam Munas II 1980 rumusan ini disempurnakan menjadi: "Majelis Ulama bertujuan ikut serta mewujudkan masyarakat yang aman, damai, adil dan makmur rohaniah dan jasmaniah sesuai dengan Pancasila, UUD 1945, dan Garis-garis Besar Haluan Negara yang diridhoi Allah SWT". Lihat Karim 1993:88-9.

Dalam merealisasikan agenda pertama, MUI memfungsikan diri sebagai jembatan di antara pemerintah dan ummat Islam. Dalam kaitannya dengan ummat Islam, tahun-tahun pertama kepemimpinan Hamka disibukkan dengan kunjungan-kunjungan dan pertemuan-pertemuan dengan berbagai organisasi Islam. Atau sebaliknya mereka diundang pimpinan MUI untuk mengadakan pertemuan di kantor MUI. Masih dalam agenda ini, MUI menyelenggarakan kegiatan-kegiatan siliaturrahi berkaitan dengan peringatan hari-hari besar Islam. Selain itu itu, MUI juga mengadakan seminar dan lokakarya mengenai peningkatan partisipasi ummat Islam dalam pembangunan nasional. Dengan kegiatan-kegiatan seperti ini, MUI tidak hanya memperluas basis penerimaan ummat terhadap eksistensinya, tetapi juga sekaligus mengurangi—kalau tidak menghapus—kecurigaan timbal balik di antara pemerintah dengan ummat Islam.

Agenda kedua; penggalangan kerukunan antar-agama jelas merupakan agenda yang sangat rumit, dan bahkan pada akhirnya menciptakan komplikasi-komplikasi yang menjadi *cause celebre* pengunduran Hamka dari posisi sebagai Ketua Umum MUI. Agenda ini, sebenarnya dikemukakan pula oleh Presiden Soeharto dalam Munas I MUI, di mana para ulama diharapkan mendorong penciptaan kerukunan beragama demi ketahanan nasional. Dan, Soeharto sendiri kelihatan cukup “traumatik” dengan pengalaman-pengalaman pahit konflik antar agama yang terjadi dalam skala yang semakin meningkat sejak tumbanganya G30S/PKI.

Hamka sendiri mendukung sepenuhnya anjuran Presiden Soeharto yang menyatakan “supaya orang yang telah memeluk agama jangan dijadikan sasaran propaganda oleh suatu agama lain, baik dengan paksaan maupun bujukan rayuan.” Hamka menyambut pernyataan Presiden ini dengan menegaskan, bahwa ummat Islam tidak akan mengganggu dan membujuk pemeluk agama lain supaya memeluk Islam. “Karena kita sendiri merasakan bahwa apabila ketentraman kita beragama terganggu oleh propaganda agama lain, kita tidak akan senang, kita menentang sekeras-kerasnya. Kita akan bertetangga secara baik-baik, kita akan bertoleransi dengan sekalian penganut agama yang selain Islam dalam tanahair kita ini, demi kerukunan beragama dan ketahanan nasional”.

Demikian, Hamka menyetujui sepenuhnya keinginan pemerintah agar MUI memainkan peran penting dalam pengembangan kerukunan antar-agama di Indonesia dalam rangka penciptaan stabilitas nasional, yang pada gilirannya sangat vital bagi kesuksesan pembangunan. Tetapi perlu juga segera ditegaskan, bahwa dengan penerimaannya itu, tidak berarti ia bersedia melakukan kompromi; apalagi mengorbankan prinsip-prinsip Islam, khususnya dalam hal aqidah, atas nama "kerukunan antar-agama".

Penting dikemukakan, Hamka bersikap tegas dalam hal-hal aqidah ini, bahkan bukan hanya dalam kaitan dengan hubungan antar-agama, tetapi juga dalam hubungannya dengan kerukunan intra-agama. Dalam konteks terakhir ini, jauh sebelum terjadinya kontroversi tentang "Fatwa Natalan", Hamka mengirim surat pribadi kepada Presiden Soeharto yang menyatakan penolakannya terhadap "legalisasi" aliran kepercayaan (Kejawen). Dalam surat yang ditulis pada 29 April 1976, Hamka menguraikan panjang lebar tentang asal muasal aliran kepercayaan di kalangan masyarakat Muslim Jawa serta implikasinya bukan hanya terhadap Islam dan kaum Muslimin, tetapi juga terhadap ketahanan nasional (Hamka, Rusydi 1983:303-12).

Dalam konteks inilah Hamka menyatakan: "Sekretariat Kepercayaan" dan "Mimbar Kepercayaan" di TVRI hanyalah sambungan gerakan yang digunakan untuk menentang apa yang mereka namai selama ini "kaum santri plutuk", yang telah digerakkan sejak 500 tahun yang lalu. Kebencian kepada Islam di masa feodalisme Jawa kuno ialah karena Islam Sunni itu tidak dapat menyesuaikan diri dengan feodalisme. Gerakan seperti ini berakhir dengan mudahnya masuk pengaruh Kristen. Karena rasa antipati kepada Islam, orang tidak keberatan masuk Kristen.

Dengan demikian, jelas bahwa Hamka memandang pengakuan terhadap aliran kepercayaan bukan hanya akan merusak Islam itu sendiri, tetapi bahkan lebih jauh lagi memberikan peluang besar bagi missionaris Kristen untuk mengkristenkan para pengikut aliran kepercayaan tersebut. Hamka menegaskan: "Tetapi kalau satu gerakan Kejawen yang kadang-kadang dinamai klenik, kadang-kadang dinamai kebatinan, kemudian diperhalus namanya dengan "sekretariat kepercayaan", padahal hendak menanamkan pengaruh jahiliyyah dengan nama baru, terus ter-

ang saya katakan bahwa tidaklah kaum Muslimin akan sudi menerimanya...Alangkah herannya kaum Muslimin di negeri dan negara lain jika mereka mendengar bahwa dengan resmi di Indonesia telah diakui suatu badan agama yang baru, tidak mau bernama ad-din, hanya bernama al-iman; dan Majelis Ulama Islam Indonesia nampaknya menerima pula pengakuan itu! Apakah Majelis Ulama itu tidak berani menyatakan kepada pemerintahnya bahwa pengakuan yang demikian adalah suatu hal yang belum pernah terjadi dalam sejarah Islam di dunia ini? Apatah lagi setelah kongres mereka yang terakhir (April 1976) merekapun telah mulai menyebut-nyebut ingin diakui upacara perkawinan mereka sendiri, ingin mempunyai kuburan sendiri terpisah dari kuburan kaum Muslimin, dan minta pula supaya 1 Suro diakui sebagai "Hari Kepercayaan", sebagai kalimat halus ganti Hari Gomojowo".

Bagi Hamka pengakuan pemerintah itu hanya akan membawa perpecahan bangsa. Akhirnya ia menyimpulkan, bahwa "mengakui kedudukan mereka sama dengan agama bukanlah akan membawa kesentosaan bagi negara kita, dan bukanlah akan menguatkan pembangunan, dan bukanlah di sini letaknya ketahanan nasional besar kemungkinan bahwa pertentangan yang akan timbul, bukan persatuan." Pada akhirnya Hamka meminta pengertian yang mendalam dari Presiden Soeharto. Kita tidak tahu persis reaksi Soeharto terhadap surat Hamka ini. Tetapi yang jelas, pengertian mendalam yang diharapkan Hamka kelihatannya tidak pernah muncul dari Presiden. Karena, aliran kepercayaan kemudian mendapat legalisasi dari pemerintah dengan penerimaan dan masuknya aliran kepercayaan ke dalam GBHN dalam Sidang Umum MPR 1978. Sebaliknya, bisa dipastikan, kenyataan ini justru menimbulkan kekecewaan mendalam bagi Hamka; tetapi ia kelihatan masih bisa bersabar dan menahan diri.

Agaknya dalam konteks perkembangan pada tingkat politik makro dan pada tingkat psikologis Hamka sendiri kita kemudian bisa memahami kemunculan "Fatwa Natalan" yang mengecewakan. Sebagaimana telah berulang kali dikemukakan di atas, Hamka jelas tidak mau dan tidak bisa berkompromi dalam soal-soal aqidah, apalagi kalau kompromi itu hanya memberikan peluang lebih besar bagi gerakan missionaris Kristen dalam upaya kristenisasi mereka.

Patut dikemukakan, sebenarnya jauh sebelum kemunculan "Fatwa Natal" yang kontroversial itu, Hamka beserta pimpinan MUI lainnya dalam pertemuan dengan Presiden Soeharto pada 17 September 1975 telah menyampaikan langsung keluhan para pemimpin Islam tentang gerakan Kristenisasi di berbagai tempat di Indonesia dengan berbagai eksekusi yang ditimbulkannya. Hamka mengungkapkan secara lugas tentang kegiatan kristenisasi untuk menarik orang Islam masuk Kristen dengan iming-iming pemberian bahan makanan dan bahan kebutuhan pokok lainnya. Dikabarkan bahwa Presiden memberikan sambutan positif terhadap pernyataan-pernyataan Hamka yang berani itu (Mudzhahar 1993:76).

Dengan demikian, jelas bahwa Hamka sangat sensitif terhadap masalah Kristenisasi; dan dalam hal ini terlihat jelas pula, bahwa dia tidak bisa berkompromi. Dalam konteks inilah kita bisa memahami fatwa MUI tanggal 1 Juni 1980 tentang pernikahan antar-agama. Sebelumnya, MUI DKI Jakarta, tepatnya 11 Agustus 1975 telah mengeluarkan fatwa tentang haramnya laki-laki Muslim menikahi wanita non-Muslim sekalipun dari kalangan *ahl al-kitab*, dan larangan bagi Muslimah untuk menikah dengan laki-laki non-Muslim, tanpa pandang bulu apakah laki-laki itu *ahl al-kitab* atau musyrik (Mudzhahar 1993:100-1). Fatwa MUI 1 Juni 1980 tadi pada dasarnya hanya "mengukuhkan" fatwa MUI DKI, yakni memutuskan; pertama, seorang wanita Islam tidak diperbolehkan (haram) menikah dengan laki-laki non-Muslim; dan kedua, bahwa pria Muslim tidak boleh (haram) untuk menikahi wanita non-Muslim. Penting dicatat, seperti dikemukakan Mudzhahar, fatwa itu selain ditandatangani Ketua Umum MUI, Hamka, dan Sekretaris MUI, Kafrawi, juga dibubuhi tandatangan Menteri Agama, Alamsjah (Mudzhahar 1993:99).

Sebab itu, agak aneh kemudian kalau Menteri Agama Alamsjah justru sangat marah ketika MUI mengeluarkan fatwa tentang haramnya orang-orang Muslim menghadiri acara Natal yang diselenggarakan kaum Kristiani. Fatwa yang dikeluarkan pada 7 Maret 1981 ini dikeluarkan sebagai tanggapan atas semakin banyaknya orang Islam yang secara sukarela atau "tarpaksa", demi kerukunan, mengikuti upacara resmi perayaan natal. Perayaan ini biasa diselenggarakan di kantor-kantor, sekolah-sekolah, atau kompleks perumahan; jadi sering kali bukan di gereja. Umat

Kristiani mengundang kalangan Muslim ke upacara natal itu dengan alasan kerukunan antar-agama “sesuai” Pancasila. Melihat perkembangan yang “berbahaya” ini, MUI merasa perlu melindungi ummat Islam. Dan dengan dalil-dalil yang sangat kuat dari al-Qur’an, hadits dan kaidah-kaidah ushul fiqh, maka MUI memutuskan haram bagi orang Islam menghadiri acara natal (Ibid:117-23).

Tersiarinya fatwa ini segera menimbulkan kehebohan dan kontroversi di kalangan masyarakat. Ummat Islam pada umumnya mendukung fatwa itu, sementara pihak Kristiani menyayangkan fatwa itu, dan memandangnya sebagai keputusan yang tidak kondusif bagi pengembangan kerukunan antar-agama. Pemerintah, khususnya melalui Menteri Agama Alamsjah, merasa tidak senang dengan fatwa itu, baik dari segi waktu maupun isinya. Karena pemerintah menganggap, fatwa itu tidak menguntungkan bagi usaha-usaha pengembangan kerukunan antar-agama. Alamsjah memandang, bahwa fatwa itu merupakan ketidakluwesannya MUI; dalam pandangan Menteri Agama tidak ada alasan, apalagi merusak aqidah, jika orang Islam menghadiri perayaan natal selama ia tidak ikut dalam ritual Kristen dalam perayaan itu. Tetapi, meski pemerintah, dalam hal ini Menteri Agama Alamsjah menyatakan keberatannya, MUI di bawah kepemimpinan Hamka tidak bergeming, tetap teguh dengan pendiriannya itu. Sebagaimana disimpulkan Mudzhar, inilah satu-satunya kejadian di mana MUI secara teguh mengambil resiko melawan kebijaksanaan pemerintah (Mudzhar 1993:123). Dan Hamka memilih mundur dari jabatan ketua umum MUI daripada harus mengikuti kemauan pemerintah mencabut fatwa itu.

Untuk mengetahui bagaimana persisnya sikap Hamka, ada baiknya kita muat lengkap pernyataan pengunduran diri Hamka sebagai Ketua Umum MUI tersebut: “*Bismillahirrahmanirrahim*; 1. Menteri Agama H. Alamsjah dalam pertemuan dengan Majelis Ulama Indonesia tanggal 23 April 1981 yang lalu telah menyatakan kecaman atas tersiarinya Fatwa MUI. Dalam kesempatan itu H. Alamsjah telah menunjukkan kemarahannya dan menyatakan ingin mengundurkan diri dari kedudukannya sebagai Menteri Agama; 2. Menjawab ucapan-ucapan Menteri, maka saya mengatakan: bukan beliau, tapi sayalah yang lebih patut meletakkan jabatan sebagai Ketua MUI. Dan saya bertang-

gungjawab atas tersiarnya Fatwa yang membuat Menteri Agama mau mengundurkan diri itu. Akan tetapi saya pun mengatakan pula bahwa Majelis Ulama Indonesia yang telah berdiri selama enam tahun, perlu dipertahankan siapapun yang menjadi ketuanya; 3. Karena anggapan bahwa Majelis Ulama masih diperlukan adanya di Indonesia dan demi mengamankan kehidupannya setelah keberhentian saya, maka saya pun menandatangani surat Keputusan Pencabutan peredaran itu dengan pengertian bahwa nilai Fatwa itu sendiri tetap sah sebagaimana yang telah diputuskan oleh Majelis Ulama Komisi Fatwa; 4. Saya merasa perlu menyiarkan pernyataan pribadi akan sahnya isi Fatwa tersebut, sebagaimana telah dimuat oleh sementara surat-surat kabar. Namun demikian saya berharap pula kerjasama yang lebih baik antara ulama dan umara untuk masa-masa yang akan datang, terutama melalui pimpinan Majelis Ulama setelah saya meletakkan jabatan; 5. Dengan ini saya meletakkan jabatan saya sebagai Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia di hadapan rapat ini, karena saudara-saudaralah yang memilih saya melalui Munas MUI tahun 1980 yang lalu. Terimakasih. Jakarta, 18 Mei 1981 (Hamka)."

Pengunduran diri Hamka ini di luar dugaan, disambut gembira oleh banyak kalangan kaum Muslim, terbukti dengan banyaknya surat-surat dukungan yang dikirimkan kepadanya. Seperti dikemukakan Hamka sendiri kepada sahabatnya M. Yunan Natsion: "Waktu saya diangkat dahulu tidak ada ucapan selamat, tapi setelah saya berhenti, saya menerima ratusan telegram dan surat-surat mengucapkan selamat" (Hamka, Rusydi: 1983: 221).

Penutup

Rihlah kehidupan Hamka, khususnya pada waktu kecil sangat getir, dan sangat boleh jadi pengalaman di masa kecil itu mempengaruhi banyak sikapnya di masa muda, dewasa dan tua. Orang boleh setuju atau tidak dengan sikap komprominya terhadap kekuasaan Jepang, tetapi satu hal adalah jelas: Hamka tidak mau mengkompromikan aqidahnya, agamanya. Di sini terlihat keteguhan, dan konsistensinya, bahwa ulama tidak boleh dibeli oleh siapapun, khususnya oleh penguasa. Kalaupun ulama terjual, pembelinya hanyalah Allah SWT belaka. Dan inilah *murū'ah* yang sejati. *Wallahu a'lam bisshawab*.

Bibliografi

- Abdullah, Taufik, 1971, *Schools and Politics*, Ithaca, N.Y.: Cornell Modern Indonesia Project.
- Ali, Fachry, 1983, "Hamka dan Masyarakat Islam Indonesia: Catatan Pendahuluan Riwayat dan Perjuangannya", *Prisma*, Februari 1983.
- Azra, Azyumardi, 1998a, "The Transmission of *al-Manar's* Reformism to the Malay-Indonesian World: The Case of *al-Imam* and *al-Munir*", makalah disampaikan pada Seminar Islamic Area Studies Project, Tokyo.
- Azra, Azyumardi, 1998b, "The Rise of Muslim Elite Schools: A New Pattern of *Santrinizasi* in Contemporary Indonesia", makalah disampaikan pada Konferensi Euroseas, Hamburg.
- Azra, Azyumardi, 1997, "Panji Masyarakat: Sebuah Komitmen", makalah, kemudian dimuat dalam *Panji Masyarakat*, No. perdana, edisi baru.
- Azra, Azyumardi, 1996a, "Globalization of Indonesian Muslim Discourse: Contemporary Religio-Intellectual Connections between Indonesia and the Middle East", makalah disampaikan pada International Conference tentang "Islam and the Twenty First Century", Leiden University.
- Azra, Azyumardi, 1992, "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", disertasi PhD, Columbia University, New York.
- Azra, Azyumardi, 1988, "The Rise and Decline of Minangkabau *Surau*: An Islamic Educational Institution during Dutch Colonial Time", tesis MA, Columbia University.
- Daya, Burhanuddin, 1995, *Gerakan Pembaruan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Djamal, Murni, 1998, "The Origin of the Islamic Reform Movement in Minangkabau: Life and Thought of Abdul Karim Amrullah", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 5, No. 3, 1-45.
- Djamal, Murni, 1975, "Dr. Haji Abdul Karim Amrullah: His Influence in the Islamic Reform Movement in Minangkabau in the Early Twentieth Century", tesis MA, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal.
- Dobbin, Christine, 1992, *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani yang Sedang Berubah*, Jakarta: INIS. terjemahan dari *Islamic Revival in a Changing Peasant Economy*.
- Hadler, Jeffrey, 1998, "Home, Fatherhood, Succession: Three Generations of Amrullahs in Twentieth-Century Indonesia", *Indonesia*, 65 (April), 122-54.
- Hamka, 1974, *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Hamka, 1967, *Ayahku dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta: Penerbit Wijaya.
- Hamka, 1951, *Kenang-kenangan Hidup*, 4 jilid, Jakarta: Gapura; edisi 1979 diterbitkan Bulan Bintang; juga diterbitkan di Kuala Lumpur oleh Penerbit Pustaka Antara.
- Hamka, 1950, *Sejarah Islam di Sumatera*, Medan: Pustaka Nasional.
- Karim, Helmi, 1994, "Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam Pengembangan Hukum Islam", disertasi Doktor, Program Pasca-Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta

Mudzhar, M. Atho, 1990, "Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988", PhD dissertation, University of California, Los Angeles; diterbitkan kembali dalam *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993

Mufrodi, Ali, 1994, "Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia", disertasi Doktor, Program Pasca-Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Noer, Deliar, 1973, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore: Oxford University Press; 1980, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES.

Noer, Deliar, 1979, "Yamin and Hamka: Two Routes to an Indonesian Identity" dalam Anthony Reid & David Marr (eds.), *Perceptions of the Past in South-east Asia*, Hongkong: Heinemann Educational Books.

Panitia Peringatan Buku 70 Tahun Buya Prof. Dr. Hamka, 1983, *Kenang-kenangan 70 Tahun Buya Hamka*, Jakarta: Pustaka Panjimas.

Rusydi, 1981, *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*, Jakarta: Pustaka Panjimas.

Schrieke, B.J.O., 1973, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*, Jakarta: Bhratara; terjemahan Soegarda Poerbakawatja dari Schrieke, "Bijdrage tot de Bibliografie van de Huidige Godsdienstige beweging ter Sumatra's Westkust", *TBG*, 59 (1919-1921), 249-325.

Steenbrink, Karel, 1994, "Hamka (1908-1981) and the Integration of the Islamic *Ummah* of Indonesia", *Studia Islamika*, Indonesian Journal for Islamic Studies, Jakarta, Vol. I, No. 1, 119-147.

Tamara, Nasir (ed.), 1983, *Hamka di Mata Hati Umat*, Jakarta: Sinar Harapan.

Watson, C.W., 1991, "Religion and Nationalism and the Individual in Modern Indonesian Autobiography: Hamka's *Kenang-Kenangan Hidup*", in J.J. Ras & S.O. Robson (eds.), *Variation, Transformation and Meaning: Studies on Indonesian Literatures in Honour of A. Teeuw*, VKI 144, Leiden: KITLV Press.

Wilaela, 1997, "Posisi Hamka dalam Historiografi Islam di Indonesia (Kajian Karya *Ayahku* dan *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*)", tesis Magister, Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol, Padang.

2

Masdar F. Mas'udi* dan Syafiq Hasyim**

KH. Syukri Ghazali

Arsitek Majelis Ulama Indonesia

"Ada dua golongan yang apabila keduanya baik maka semuanya akan menjadi baik yaitu ulama dan umara". (al-Hadist).

Ulama dan Umara'

Hadis tersebut sering disampaikan secara berulang-ulang oleh KH. Syukri Ghazali dalam pelbagai kesempatan. Melalui hadis ini seolah-olah ia hendak menyampaikan pesan bahwa antara ulama dan umara harus saling bekerjasama dengan baik. Sebab, keduanya merupakan elemen yang sangat penting dalam menciptakan harmonisasi dan katalisasi kehidupan berbangsa, bernegara dan beragama. Karena itu, kedua elemen kekuatan ini seharusnya dipertemukan dan tidak dipertentangkan. Di samping itu, hadis ini menjadi sangat relevan dan penting dilontarkan apalagi jika hubungan ulama dan umara' mengalami kerenggangan-kerenggangan bahkan ketegangan-ketegangan sebagaimana yang terjadi pada masa itu.

Masa-masa 1975-1980-an bisa dikatakan sebagai masa yang kurang harmonis bagi hubungan Islam dan negara. Kekurangharmonisan ini diwarnai dengan masih tingginya tingkat kecurigaan pemerintah Orde Baru terhadap umat Islam. Isu-isu seperti NII, DII, serta gerakan ekstrim kanan atau yang lainnya masih menjadi *mainstream* pemahaman pemerintahan Orde Baru terhadap segala aktivitas yang dilakukan oleh umat Islam. Apalagi, pada

*Direktur Perhimpunan Pengembangan Pesantren&Masyarakat (P3M).

**Staf Perhimpunan Pengembangan Pesantren&Masyarakat (P3M).

saat itu, secara politik, pemerintah Orde Baru memang kurang memiliki hubungan yang dekat dengan Islam. Tingkat akseptabilitas umat Islam di mata Orde Baru terasa ringkih sekali. Bahkan bisa dikatakan Orde Baru secara sengaja memarginalkan potensi politik umat Islam dengan melakukan gerakan depolitisasi politik massa melalui kebijakan dan peraturan-peraturan kepartaian yang memangkas aspirasi rakyat seperti *floating mass*.

Sebaliknya, pada tahun-tahun tersebut, terlepas dari rasa kecemburuan, Orde Baru malah menjalin korporatisme dengan para teknokrat dari kelompok-kelompok nasionalis sekuler dan Kristen. Sikap pemerintah yang demikian ini membuat kelompok Islam semakin tidak senang. Karena pemerintah Orde Baru tidak menaruh simpati kepada umat Islam maka umat Islam juga memandang sebaliknya, yaitu untuk apa bersimpati kepada pemerintahan yang menegasikan aspirasi rakyatnya. Akibatnya, disharmoni antara Islam dan pemerintah yang sebelumnya memang sudah terjadi, semakin mengkristal.

Menurut sudut pandang ulama, relasi negara dan umat dalam situasi yang demikian ini harus ditengarai dengan cara mengembalikan fungsi kekuasaan negara kepada jalur yang semestinya yaitu kembali kepada perwujudan kemashlahatan umat, bukan kelompok, serta mendistribusikan sumber-sumber potensi negara kepada kekuatan-kekuatan bangsa secara adil dan seimbang. Dalam celah ini, peranan ulama sangat diharapkan dapat mendorong terjadinya proses rekonsiliasi negara *vs* kelompok keagamaan Islam. Memang pada saat itu, ormas-ormas kegamaan Islam seperti Muhammadiyah, NU, Persis dan lain sebagainya, telah ada. Namun, keberadaan ormas-ormas ini secara politis tidak mempunyai kekuatan apa-apa sebab kekuatan-kekuatan yang seharusnya mereka miliki sudah dieliminir dan dipangkas sedemikian rupa di dalam kurungan kebijakan-kebijakan politik bentukan Orde Baru yang melarang ormas melakukan kegiatan politik.

Dengan demikian, melalui perspektif hadis yang dikemukakan di atas, KH. Syukri Ghazali ingin mengingatkan kepada semua pihak bahwa entitas kekuasaan negara dan entitas keislaman yang tadinya saling berjauhan hendaknya didekatkan melalui mediasi-mediasi. Dalam hal ini ulama merupakan mediator

yang tepat dalam mendekatkan negara dan umat Islam. Mengapa ulama? Karena dalam pandangan Kiai Syukri, ulama-lah yang secara sosial dan kultural memiliki pengaruh kuat dalam kehidupan umat di Indonesia. Akan tetapi sebagai representasi umat Islam, ulama harus menempatkan diri sebagai pihak yang benar-benar aspiratif dan berpihak kepada umat. Sebenarnya, keberpihakan kepada umat tidak hanya menjadi tanggung jawab ulama saja, tapi pemerintah juga memiliki tanggung jawab yang sama. Dengan kata lain, kedua entitas ini harus mengacu kepada kepentingan *mashlahah 'ammah*. Dengan demikian, sindroma ketegangan negara dan umat beragama khususnya Islam harus diakhiri jika ingin mencapai kehidupan kerakyatan yang damai dan *mashlahah* tersebut.

Paling tidak sikap demikian ini menjadi wacana KH. Syukri Ghazali ketika menjabat ketua umum MUI 1981-1983. Selama periode tersebut kebijakan dan keputusan MUI boleh dikatakan selalu diwarnai oleh suasana kompromistis dengan pemerintah. Tapi sikap kompromistis di sini bukan berarti, ulama sebagai entitas religius yang terhormat harus menerima kooptasi-kooptasi kekuasaan. Kompromi hanya bisa diterima kalau ada kompensasi *mashlahah 'ammah* dari pihak penguasa. Pandangan demikian secara fikhiyyah memiliki pijakan yang sangat kuat. Dalam kaidah fikhiyyah fungsi kekuasaan adalah tercermin dalam *tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyah manuthun bi al-mashlahah*, artinya setiap kebijakan penguasa harus mengikuti kebaikan dan kepentingan bersama (*mashlahah 'ammah*). Tanpa tujuan yang demikian ini, maka ulama wajib memperingatkan penguasa.

Semua pandangan di atas pada dasarnya bisa dicarikan rujuannya kepada fungsi dan sifat keulamaan yang dikemukakan Kiai Syukri. Menurutnya, fungsi keulamaan dalam konteks ke-Indonesia-an harus ditujukan kepada empat arah. *Pertama*, memberi fatwa keagamaan kepada pemerintah dan umat Islam sebagai manifestasi dari *amar ma'ruf nahi munkar* dalam upaya ketahanan nasional. Ulama di sini diposisikan sebagai penjaga dan penasehat pemerintah dalam mencapai kebaikan bersama (*mashlahah*). *Kedua*, memperkuat *ukhuwah Islamiyah* dan memelihara kerukunan antar umat beragama dan kesatuan bangsa. *Ketiga*, mewakili umat Islam dalam konsultasi antarumat beraga-

ma. *Keempat*, menjadi penghubung dan penterjemah timbal balik antara pemerintah dan umatnya.¹ Pada bagian terakhir ini ulama memerankan fungsi mediasi sebagaimana disebut di atas.

Kemudian masih menurut Kiai Syukri, empat fungsi keulamaan di atas, secara teologis dan etik, merupakan perwujudan dari sifat-sifat ulama menurut ajaran Islam. *Pertama*, ulama adalah *mishbah al-arḍ* (lampu dunia). Artinya, sebagai pelita bumi, ulama diharapkan akan menyampaikan persoalan-persoalan penting kepada manusia baik yang berkaitan dengan ibadah maupun non ibadah. *Kedua*, ulama adalah wakil para Nabi (*khuḷafa al-anbiya'*) dalam upaya mendorong terjadinya pembangunan. Sebagai wakil para nabi, ulama harus berani mengkritik pemerintah jika tidak berjalan di atas jalur yang benar. *Ketiga*, ulama sebagai pewaris Nabi dapat ikut membimbing dan mengarahkan masyarakat kepada jalan yang benar. *Keempat*, ulama sebagai orang-orang kepercayaan Allah atas makhluknya (*amanâ llâhi 'ala khalqihî*) dapat membawa dan menunjukkan ke arah sesuatu yang manfaat bagi jasmani maupun rohani untuk kepentingan dunia dan akhirat.²

Baik fungsi maupun sifat keulamaan yang dikemukakan KH. Syukri Ghazali di atas tampaknya terkesan lunak dan kompromistis; akan tetapi itulah yang menurutnya sangat sesuai dengan situasi dan kondisi di mana kekuasaan negara begitu kuat menghegemoni masyarakat. Memang bisa dikatakan bahwa kekuatan regim Orde Baru telah mampu menciptakan manajemen ketakutan (*management of fear*) yang luar biasa pada masyarakat sehingga mereka kehilangan daya nalar kritisnya. Regim ini melakukannya dengan cara mengintervensi semua aparatus kehidupan masyarakat sipil agar kekuatan yang ada di dalamnya bisa didekati dan dikontrol. Hemat penulis, hal ini termasuk melalui aparatus agama, baik lembaga keagamaan maupun individu, misalnya dengan menciptakan MUI dan sebagainya.

¹Lihat sambutan KH. Syukri Ghazali pada pembukaan Rakernas MUI 1982 di Jakarta dalam buku *Majelis Ulama, Ummat dan Pembangunan*, h. 39-47, Sekretariat MUI, 1982

²Ibid.

Kiai Syukri bukannya tidak menyadari situasi dan kondisi kekuasaan regim Orde Baru yang hegemonik ini, namun tidak ada yang bisa dilakukan ulama kecuali dengan upaya persuasif terhadap pemerintah. Sejarah telah membuktikan bahwa setiap kekuatan apapun yang hendak melawan secara frontal terhadap regim Orde Baru, maka ia akan dipupuskan sebelum ia benar-benar berkembang.

Meskipun KH. Syukri Ghazali merupakan ulama yang moderat dan mudah kompromi, bukan berarti bahwa ia selalu mendukung kebijakan negara. Menurutnya, fungsi dan sifat keulamaan sebagai wakil-wakil para Nabi dalam menyerukan berita-berita kenabian harus selalu tetap diperjuangkan dan diperteguh teguh betapapun dalam situasi yang mencekam dan menindas. Seorang ulama memang terkadang harus kompromi kalau perlu kolaborasi dengan regim, namun ia harus tetap memiliki semangat perjuangan untuk menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*. Jargon *amar ma'ruf nahi munkar* ini tidak akan terealisasi apabila dalam diri ulama masih terdapat perasaan takut untuk mengatakan mana hal yang benar dan mana hal yang tidak benar, sekalipun di depan kekuasaan yang hegemonik. Dalam sebuah hadis atau pepatah Arab dikatakan, "*qul al-haqq walau kana murran*," katakanlah yang benar meskipun pahit rasanya. Segala tindakan ulama yang menyalahi prinsip *amar ma'ruf nahi munkar*, maka tindakan tersebut tidak bisa dimasukkan dalam kategori sebagai tindakan ulama.

Lahir menjadi Kiai "Negara"

Ketika dilahirkan di atas bumi, kita tidak bisa langsung menebak profesi apa yang kelak akan dijadikan Tuhan untuk kita. Meskipun kita tidak tahu nasib kita, akan tetapi Tuhan telah memberikan bekal kepada umat manusia berupa nalar budi untuk berkembang, belajar, menentukan dan mencari pilihan-pilihan profesi yang kelak akan kita tekuni. Namun pilihan-pilihan itu pun terkadang juga terjadi di luar kemampuan kita. Di sini lah letak sebuah takdir Tuhan. Ada orang yang menjalani proses hidup sesuai dengan skenario yang telah dicita-citakan sebelumnya, akan tetapi ada juga yang sebaliknya yaitu mereka yang menjalani proses hidup akan tetapi sama sekali di luar skenario yang ia rencanakan. Inilah titah sebagai manusia.

Menurut hemat penulis, KH. Syukri Ghazali lahir di dunia ini juga dalam keadaan seperti di atas. Sebagaimana anak yang lain, ia lahir dengan bimbingan orang tua dan dipengaruhi juga oleh kondisi sosio-kultural alam sekitarnya. Akan tetapi dalam hal pilihan profesi nampaknya, sejak dari kecil Kiai Syukri sudah mengarah kepada pilihan dalam bidang agama. Pilihan yang ditekuninya sejak kecil ini akhirnya menjadi kenyataan di kemudian hari. Dalam hal ini Kiai Syukri termasuk dalam kategori orang yang menjalani proses hidup yang sesuai dengan skenario yang ia tentukan.

Syukri Ghazali dilahirkan pada tanggal 6 Desember 1906 di Kampung Petak, Salatiga, Jawa Tengah dengan nama kecil Muhammad Rusydan di lingkungan keluarga dan masyarakat yang taat agama. Ayah Syukri bernama KH. Imam Ghazali adalah seorang juru dakwah yang suka keliling desa dan daerah-daerah di sekitar desanya. Sedangkan ibunya Halimah juga seorang guru mengaji dan seorang pedagang batik yang sering mengambil barang-barang dagangannya ke Solo. Pasangan Imam Ghazali dan Halimah ini sangat *mobile* dalam menjalani kehidupannya sehari-hari. Terlihat kedua-keduanya sangat aktif dalam kegiatan sosial kemasyarakatan dan bisnis.

Pasangan Imam Ghazali dan Halimah ini memiliki garis takdir yang luar biasa. Mungkin jarang orang yang ditimpa nasib seperti pasangan mereka berdua yang bisa tahan uji. Bayangkan sebenarnya pasangan ini telah dikarunia Tuhan akan menjadi keluarga besar dengan dua belas anak. Kalau ini menjadi kenyataan sudah barang tentu merupakan kebahagiaan yang luar biasa apalagi orang Jawa zaman dulu punya filosofi "banyak anak banyak rizki". Tapi kebahagiaan itu bisa diminta tapi Tuhan yang menentukan. Dari kedua belas anak tersebut, sebelas anaknya dipanggil oleh Tuhan sewaktu masih kecil-kecil. Oleh Tuhan keluarga ini hanya diberi kepercayaan untuk merawat satu anak saja. Satu-satunya anak mereka yang masih hidup adalah bernama Muhammad Rusydan alias Syukri Ghazali. Menurut pengakuan KH. Syukri Ghazali, ia bahkan tidak pernah tahu anak keberapa sebenarnya dilahirkan. Maklum ia tidak sempat mengenal saudara-saudara kandungnya. Tapi boleh jadi dia menjadi anak yang terakhir. Tapi yang jelas Syukri Ghazali menjadi

anak tunggal dari keluarga Imam Ghazali dan Halimah. Sebagai manusia, diberi cobaan yang demikian beratnya ayah Syukri tidak kerasan tinggal di rumah. Ayah Syukri merasa sedih dan ia ingin mendapatkan ketenagan. Sehingga pada suatu saat, KH. Imam Ghazali pergi mengembara beberapa tahun lamanya tanpa diketahui di mana dia berada. Ayah Syukri memang sering bepergian ke desa-desa untuk mengislamkan masyarakat desa. Jika dirasakan keislaman mereka sudah cukup kuat, lalu ayah Kiai Syukri pindah ke desa lainnya. Namun pengembaraan itu biasanya dilakukan tidak terlalu lama.

Nampaknya pengembaraan ini tidak seperti biasanya. Sebab sebelum berangkat beliau berpesan kepada ibunda Kiai Syukri, *"saya mau pergi ndak tahu ke mana ndak usah dicari"*. Menurut penuturan KH. Syukri, kepergiaan ayahnya yang terakhir ini terjadi selama 7 tahun.

Setelah 7 tahun mengembara, ayah Syukri akhirnya pulang kembali ke rumah dengan membawa kabar gembira terutama bagi Syukri. Pada tahun itu (1921), ayahnya menyuruh Syukri agar ia menemani ibunya menunaikan ibadah haji ke Makkah. Waktu itu, Syukri masih berumur 15 tahun, menjelang baligh, berangkatlah Syukri ke Makkah menghantar ibunya.

Melihat situasi dan kondisi Makkah yang sangat kondusif untuk menuntut ilmu agama, terbetik di hatinya untuk tinggal di sana. Keinginan yang baik ini ia sampaikan dengan mengirim surat ke ayahnya di tanah air. Surat ini dibalas ayahnya agar Syukri pulang dulu ke tanah air. Menurut ayahnya, persoalan belajar di Makkah bisa dibicarakan lebih matang setelah pulang di tanah air.

Ketika Syukri dan ibunya pulang persoalan ini tidak langsung dibicarakan dengan ayahnya. Setelah 23 hari kepulangannya dari Makkah baru Syukri berdiskusi dengan ayahnya tentang kemungkinan belajar di tanah suci. Dalam diskusi tersebut, ternyata ayah Syukri memiliki keinginan lain. KH. Imam Ghazali menghendaki agar anak satu-satunya yang masih hidup ini agar belajar di pondok pesantren. Jamsaren, Solo. Keinginan ayah Syukri ini sangat wajar sekali dan masuk akal sebab sebagai orang tua mereka ingin dekat dengan buah hatinya. Apalagi anak mereka hanya satu. Alasan lain yang digunakan ayah

Syukri adalah pondok pesantren Jamsaren ini dipandang memiliki mutu yang sangat baik. Namun alasan terakhir ini hanya untuk mengobati agar putranya tidak kecewa.

Di pondok pesantren Jamsaren ini, Syukri Ghazali belajar al-Qur'an, tajwid, fikih, nahwu dan sharaf kepada seorang ulama terkemuka pada waktu itu yaitu KH. Masjhud, kakek dari Cholid Mawardi, seorang tokoh NU asal Solo. Di samping belajar ilmu agama, Syukri juga belajar ilmu pengetahuan umum yang didapatkan dari madrasah Mamba'ul Ulum. Pada masa akhir kolonial, Mamba'ul Ulum merupakan satu-satunya lembaga pendidikan yang mempersiapkan calon hakim agama dan penghulu. Setamat dari Jamsaren dan Mamba'ul Ulum, Syukri sempat mengajar di pesantrennya dan kemudian mengajar di Madrasah Tsanawiyah negeri di Solo dari 1927-1929. Di madrasah ini, Kiai Syukri mengajar ilmu nahwu dan sharaf.

Melihat perjalanan hidupnya nampaknya Syukri mewarisi darah ayahnya yang suka berpetualang (*avounturir*) dari daerah satu ke daerah lain. Ia meninggalkan Solo untuk pergi ke Malang. Di Malang, ia menjadi seorang guru di Madrasah Nahdlatul Ulama pimpinan KH. Nakhrowi dan juga di sekolah Malang. Baru dua bulan mengajar di Malang ia sudah dipercaya untuk menjabat kepala sekolah. Ia segera memasukkan ide baru di Madrasah tersebut dengan memasukkan ilmu pengetahuan umum dan bahasa Belanda. Ini merupakan ide yang cukup berani karena pada saat itu masyarakat Islam pada umumnya masih alergi dengan ilmu-ilmu non Islam apalagi bahasa Belanda, bahasa kolonial. Pemasukan bahasa Belanda menjadi mata pelajaran ini karena ia mendapat ilham dari kitab *Ihya' Ulum al-Din* karangan Imam al-Ghazali yang menyatakan bahwa, "barang siapa mengenal bahasa sesuatu kaum, maka ia akan selamat dari tipu daya kaum tersebut."³

³Mengenai penguasaan bahasa asing, Kiai Syukri bisa berbahasa Arab dan Belanda baik aktif maupun pasif. Sedangkan bahasa Inggris ia tidak menguasai.

Akan tetapi itikad pembaharuan ini tidak mendapat sambutan yang positif dari ulama-ulama di sekitarnya. Bahkan para ulama NU Malang bereaksi keras menentang upaya modernisasi ini. Ulama-ulama tersebut menganggap Syukri sebagai kiai yang *mutatharrif* (nyelenah). Bahkan di antara mereka ada yang mempertanyakan keNUannya.

Reaksi keras ini sempat didengar oleh pimpinan besar NU yang saat itu dijabat oleh Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari. Akibatnya, KH. Syukri Ghazali dipanggil ke Jombang menghadap Kiai Hasyim. Pemanggilan ini dimaksudkan sebagai upaya untuk melihat secara langsung apakah Syukri Ghazali benar-benar menyimpang dari NU sebagaimana yang diberitakan. Selama tiga bulan, ia berada di bawah pengawasan Kiai Hasyim. Hasilnya, ternyata Kiai Hasyim masih mempercayai Syukri Ghazali dan ia diperbolehkan pulang ke Malang untuk kembali memimpin madrasah tersebut. Kalau dihitung-hitung selama 15 tahun (1930-1945), waktu kiai Syukri dihabiskan untuk mengajar dari madrasah satu ke madrasah lain. Ketika masih di Malang ini tepatnya, mulai 1944 Kiai Syukri diangkat menjadi salah satu ketua PBNU yang membidangi masalah pendidikan (Ma'arif). Jabatan ini diberikan kepada Syukri mungkin didasarkan pada keberhasilannya mengelola lembaga pendidikan yang ada. Jabatan ia pegang sampai tahun 1948.

Berkat perjuangannya yang gigih dalam mengembangkan pendidikan serta dukungan masyarakat Malang, pada 1946, Kiai Syukri diangkat sebagai wakil Eksekutif Komite Nasional Indonesia (KNI) Karisidenan Malang. Pada 1947 ia juga dilantik menjadi anggota Komite Nasional Indonesia Pisat (KNIP). Jabatan ini diembannya selama 3 tahun (1949). Setelah itu ia bertugas menjadi dosen agama di Perguruan Tinggi di Sawera Gading, Makassar 1950-1952. Saat itulah perkenalan pertamanya dengan dunia pendidikan tinggi. Sudah barang tentu sebagai seorang lulusan pesantren yang tidak pernah mengenyam pendidikan formal di perguruan tinggi, menjadi dosen adalah pengalaman menarik dan menantang. Meskipun hanya lulusan pesantren, pengetahuannya untuk menjadi dosen agama sudah mencukupi. Apalagi Kiai Syukri tetap terus menambah wawasannya.

Ketika masih menjadi dosen di Sawera Gading, Makassar,

KH. Syukri diberi tugas oleh Menteri Agama RI, Wahid Hasyim, untuk memimpin team rintisan bagi berdirinya Kantor Urusan Agama propinsi Sulawesi di Ujung Pandang. Baru 35 hari melaksanakan tugas ini, istri tercintanya, R. Mardisah, mendahului-nya pergi menghadap kehadirat *ilahi rabbi*. Ia sangat sedih menghadapi kenyataan ini, apalagi waktu itu anaknya banyak (7 orang) dan masih perlu mendapat kasih sayang dan bimbingan dari seorang ibu. Tapi Syukri pasrah menerima takdir Tuhan itu. Untuk menggantikan posisi R. Mardisah, empat bulan kemudian Kiai Syukri menikah dengan Alfiyah, waktu itu berusia 24 tahun. Meskipun jarak usianya cukup jauh, namun mereka bisa hidup bahagia.

Penugasan di Makassar ini boleh jadi merupakan pengabdian pertamanya yang cukup panjang di jajaran pemerintahan. Setelah berhasil membentuk kantor KUA (Kantor Urusan Agama) baik di tingkat Karisedenan, Kabupaten dan Kecamatan, oleh Menteri Agama RI, ia diangkat menjadi ketua KUA di Sulawesi yang berkedudukan di Makassar. Jabatan ini dipangku Kiai Syukri sampai 1953. Karir yang cukup bagus ini bukan disebabkan karena waktu itu Menteri Agama RI adalah KH. Wahid Hasyim yang sama-sama dari NU, akan tetapi pengangkatan itu lebih didasarkan pada kemampuan Kiai Syukri dalam menjalankan tugas yang diberikan kepadanya. Dalam diri Kiai Syukri selalu tertanam semboyan bahwa ini lah diri saya, bukan teman anu atau anak si anu.

Ketika Wahid Hasyim meninggal dalam sebuah kecelakaan, Kiai Syukri masih di Makassar. Bahkan ia tidak bisa menghadiri pemakaman Kiai Wahid Hasyim. Pada 1954 Syukri dipanggil ke Jakarta untuk menjabat Kepala Jawatan Urusan Agama Pusat Departemen Agama menggantikan posisi KH. Masykur yang saat itu menjabat Menteri Agama RI untuk kedua kalinya.⁴ Jabatan ini diemban Syukri sampai 1968.

Kalau dihitung-hitung, waktu 16 tahun bukan merupakan waktu yang pendek dalam mengabdikan. Selama itu Kiai Syukri

⁴Sebelumnya, ia pernah menjabat sebagai Menteri Agama tahun 1947-50.

sudah mengalami pergantian beberapa menteri baik dari NU maupun dari luar NU, namun ia tetap dipercayai memegang jabatan yang cukup berwibawa. Memang dari segi pergaulan, Kiai Syukri merupakan ulama NU yang relatif moderat dan terbuka sehingga ia bisa bergaul dengan siapa saja. Kepandaian-nya bergaul ini tidak membuatnya tersingkir ketika pucuk pimpinan tertinggi dipegang oleh Menteri Agama dari luar kelompoknya (NU).

Pada 1968, Kiai Syukri mengakhiri tugas di struktural Departemen Agama dan kemudian kembali ke dunia perguruan tinggi. Saat itu ia dipercayai untuk menjabat Dekan Fakultas Syariah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang baru saja dibuka. Meskipun jabatan ini tidak struktural di Departemen Agama, namun jabatan dekan ini cukup penting. Sebab ia tidak memimpin fakultas yang sudah ada di IAIN, tetapi ia memimpin fakultas yang baru dibuka. Ini dapat diartikan adanya kepercayaan pemerintah terhadap kemampuan Kiai Syukri. Jabatan ini dipegang sampai menjelang masa pensiunnya, 1971. Karena masih merupakan rintisan selama menjadi dekan tersebut KH. Syukri menjalankan tugas dengan semangat. Ia menata fakultas Syariah dengan pelan tapi pasti. Semua berjalan. Hal menarik dari Kiai Syukri saat menjabat dekan ini adalah ia berusaha menjadi penengah di antara kelompok-kelompok yang bertikai. Meskipun ia dari unsur Nahdlatul Ulama (NU), Kiai Syukri tetap menghargai staf-staf pengajar yang berasal dari luar unsur NU.⁵

Pensiun dari pegawai pemerintah tidak membuat KH. Syukri menjadi berhenti beraktivitas. Tenaga dan pikirannya masih tetap dibutuhkan oleh banyak pihak sehingga dapat dikatakan bahwa dalam sepanjang hidupnya ia tidak mencari kegiatan tetapi kegiatan itu yang membutuhkannya.

Dari sederetan jabatan yang pernah dia emban antara lain adalah sebagai Ketua Yayasan Pembangunan Islam yang didirikannya bersama-sama dengan KH. Saifuddin Zuhri; menjadi anggota Lajnah Tashih Al-Qur'an; anggota Dewan Penyusun

⁵Tahun-tahun ini —1971— adalah tahun yang penuh persaingan antara kelompok NU dan kelompok Muhammadiyah terutama di lingkungan IAIN.

Tafsir al-Qur'an; anggota Majelis Pertimbangan Kesehatan dan Syura; anggota Dewan Pimpinan Panitia Penyelenggaraan Pembangunan Masjid Istiqlal; anggota Majelis Perjalanan Haji Indonesia (PHI) Pusat; anggota Penasehat Majalah Kiblat, dan anggota Yayasan Amal Bakti Muslim Indonesia.

Meskipun memiliki jabatan yang cukup banyak, Kiai Syukri tidak pernah membangga-banggakan jabatannya. Ia beranggapan bahwa semua jabatan yang diemban adalah amanah Tuhan dan semuanya harus diniati secara ikhlas. Sikap amanah dan keikhlasannya ini tercermin dalam kehidupannya sehari-hari. Sebagai seorang yang pernah memiliki jabatan yang agak tinggi, kehidupannya sangat sederhana. Sikapnya terhadap orang lain juga sangat egaliter. Ia tidak memandang orang dari segi jabatannya; semua diperlakukan sama. Baginya, setiap orang memiliki hak untuk diperlakukan secara terhormat. Prinsip ini sesuai dengan ajaran yang digariskan Islam. Meskipun demikian, Kiai Syukri sangat menyukai derma dan menolong orang lain yang memang membutuhkan. Karena itu, selama menjadi pejabat di pelbagai lembaga, ia secara khusus menyediakan uang simpanan yang disebutnya sebagai "tabungan akhirat". Tabungan yang dikumpulkan dari honor-honor yang didapatkan dari kegiatannya di luar statusnya sebagai pegawai pemerintah ini diberikan kepada mereka yang membutuhkan. Permintaan sumbangan dari orang-orang daerah yang berkunjung ke rumahnya, atau permintaan sumbangan lainnya selalu diambilkan dari uang ini sehingga tidak mengganggu kebutuhan keluarga. Pihak keluarga, siapapun saja, tidak boleh mengganggu uang ini.⁶

Karena sikapnya yang egaliter dalam memperlakukan orang ini, boleh dikatakan dia tidak memiliki sahabat karib. Artinya, ia tidak memperlakukan seseorang lebih dari perlakuannya terhadap orang lain. Bahkan dengan kalangan pejabat pun ia tidak terlalu dekat. Banyak pejabat yang datang ke rumah, tapi tidak ada satu pun pejabat yang dekat dengan dia. Dari kalangan

⁶Wawancara dengan Muntaha Azhari mantan mahasiswa Kiai Syukri di PTIQ, Jakarta, 14 Agustus 1998.

kiai memang banyak yang bertandang ke rumah untuk sekedar silaturahmi atau berdiskusi, namun kalau ditanyakan siapa yang paling dekat dengannya, jawabnya itu tidak ada. Semua sahabat di mata Kiai Syukri sama dekatnya, demikian pengakuan dari putra keduanya, Farid Wijdan. Menjelang terjadinya Gerakan 30 September 1965, pernah semalam saja Menteri Agama Siafuddin Zuhri berkali-kali datang ke rumahnya, hanya ingin berpesan agar Kiai Syukri berhati-hati berkenaan dengan rencana penyerangan PKI. Menteri ini berpesan agar rumahnya dikunci dan jendelanya barangkali perlu dilapisi kayu kalau-kalau ada tembakan nyasar. Perlakuan seperti ini menunjukkan bahwa ia sering diperhatikan orang. Tapi Kiai Syukri menanggapi dengan biasa saja.⁷ Demikian juga kedekatannya dengan Menteri Agama Munawwir Sjadzali juga tidak membuatnya memperlakukan Sjadzali lebih dari perlakuannya terhadap orang lain.

Sikap memperlakukan semua orang secara sama ini dilakukan agar dalam menjalani hidup ia bisa bergaul secara obyektif dan tanpa pamrih. Biasanya kalau sudah dekat dengan seseorang, "kedekatan" ini bisa menghilangkan sikap yang independen dan obyektif, dan sebaliknya menumbuhkan sikap yang subyektif dan penuh pamrih. Meskipun demikian, bukan berarti ia kaku dan tidak punya sahabat. Justru dengan sikapnya ini ia memiliki banyak sahabat di mana-mana, tidak hanya dengan tokoh-tokoh NU, tapi juga dengan tokoh-tokoh Muhammadiyah, Kristen, Hindu, Budha, dan lain sebagainya.

Arsitek MUI yang pendiam

KH. Syukri Ghazali bukan orang baru di lingkungan Majelis Ulama Indonesia. Ia aktif semenjak gagasan pertama pendirian MUI muncul. Bahkan KH. Syukri Ghazali merupakan salah seorang kiai yang secara resmi diminta bantuan oleh pihak pemerintah untuk merancang sebuah model organisasi ulama yang bertaraf nasional yang nantinya akan dijadikan sebagai wadah yang mampu menampung aspirasi ulama di Indonesia

⁷Wawancara dengan Bapak Farid Wijdan di Jakarta.

dalam bentuk sebuah proposal. KH. Syukri menyanggupi permintaan pemerintah tersebut dan ia membuat sebuah proposal rancangan pendirian Majelis Ulama untuk kemudian dipresentasikan di hadapan kalangan pemerintah dan tokoh-tokoh lain yang kompeten di dalam persoalan ini. Tidak percuma ternyata proposal yang diajukan oleh Kiai Syukri Ghazali dijadikan sebagai acuan utama bagi penyusunan AD/ART MUI.

Selanjutnya, pihak pemerintah kemudian mengadakan sebuah pertemuan Majelis Ulama yang mengundang ulama-ulama dari seluruh Indonesia di Jakarta. Berdasarkan surat keputusan Menteri Agama No. 28 tertanggal 1 Juli 1975, Kiai Syukri bersama-sama dengan Prof. Hamka, dan KH. Abdullah Syafe'i dilantik oleh pemerintah dalam hal ini diwakili Departemen Agama, menjadi dewan penasehat dan Jeneral Purnawirawan Soedirman menjadi Ketua Pelaksana Panitia Musyawarah Nasional I Majelis Ulama Indonesia.

Musyawarah Nasional I Majelis Ulama seluruh Indonesia diselenggarakan pada 21-27 Juli 1975, di Jakarta. Seluruh ulama terkemuka di tanah air yang mewakili pelbagai kelompok dan golongan berkumpul. Hasil Musyawarah Nasional ini adalah disepakatinya pendirian Majelis Ulama Indonesia. Piagam pendirian MUI ini ditandatangani tidak kurang dari 53 ulama perwakilan seluruh Indonesia dan tokoh-tokoh agama nasional.⁸

Selain memutuskan pendirian MUI, Musyawarah Nasional ini juga berhasil melantik seorang ketua umum MUI yang pertama yaitu Prof. Hamka, seorang kiai yang sangat kharismatis dan cerdas. Sedangkan KH. Syukri Ghazali sendiri mendampingi Buya Hamka sebagai ketua komisi fatwa. Ketua komisi fatwa ini merupakan jabatan yang sangat strategis dan penting

⁸Tokoh-tokoh yang terlibat dalam pendirian dan penandatanganan piagam MUI ini antara lain adalah: Rahmatullah Shiddiq (DKI Jakarta), A.K. Basuni (Jawa Barat), Prof. T.H. Ismail Ya'kub, SH. MA, (Jawa Tengah), H. BPH. Prabuningrat (D.I Yogyakarta), H. M. Maskoen (Jawa Timur), H. Ali Hasjmy (D.I Aceh), H. Isma'il Sulaeman (Sumatera Utara), H. Masour Dawoud Datuk Palimo Kayo (Sumatera Barat), Drs. Said Abdurrahman (Riau), M.O. Bafadhal (Jambi), Drs. KH. Yusuf Aziz, (Bengkulu), KH. Masyhur Azhari (Sumatera Selatan), H. Sowarno Ahmady (Lampung), dan masih banyak lagi.

dalam MUI, sebab sebagai lembaga fatwa keagamaan Islam, ruh MUI sebenarnya terletak pada komisi ini. Jabatan ketua komisi fatwa ini bukan didasarkan karena Kiai Syukri adalah salah satu arsitek pendiri MUI dan ini merupakan balas jasa bagi dirinya. Jabatan ini semata-mata mempertimbangkan dan melihat kapasitas KH. Syukri sebagai seorang ulama yang 'alim dalam ilmu agama terutama fikih. Menurut Mohammad Atho Mudzhar, KH. Syukri Ghazali adalah ulama yang memiliki pengetahuan sangat mendalam tentang kitab-kitab fikih berbahasa Arab klasik meskipun ia hanya lulusan pesantren. Salah satu kitab yang digemarinya adalah karya Ibnu Hajar al-Haetami berjudul *Tuhfat al-Muhtaj*.⁹ Karena tugas komisi fatwa adalah memberikan respon-respon hukum *fiqhiyyah* berkenaan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi, maka pemilihan KH. Syukri Ghazali merupakan hal yang tepat. Untuk menjadi ketua komisi fatwa MUI tidak hanya dibutuhkan seorang ulama yang benar-benar menguasai ilmu agama terutama fikih, akan tetapi juga ulama yang memiliki pandangan luas dan maju. Meskipun KH. Syukri memiliki latar belakang kultural dan teologis Islam tradisional (NU), tapi pandang-pandangannya sudah tidak lagi tradisional. Bahkan selama menjadi ketua komisi fatwa, fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI memperlihatkan kecondongan kepada pola pikir Islam yang moderat meskipun kadang-kadang agak mendukung *status quo*. Ini menunjukkan bahwa Kiai Syukri telah melampaui batas-batas konservatisme yang biasanya dimiliki oleh kiai tradisional.

Kiprah Kiai Syukri di MUI sejak awal didirikannya lembaga ini menunjukkan bahwa ia sangat setuju dengan gagasan pemerintah untuk membentuk wadah resmi bagi ulama Indonesia. Meskipun pendirian MUI tidak terlepas dari intervensi pemerintah orde baru, namun ia menanggapi upaya ini sebagai itikad yang baik dari pihak pemerintah. Apalagi pada saat didirikan MUI, relasi regim orde baru *vis a vis* Islam kurang harmonis.

⁹Lihat Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam, 1975-1988*, Edisi Dwibahasa, INIS Leiden, 1993, h. 80-81

Negara cenderung menekan dan menghalangi segala bentuk kegiatan yang diinisiatifkan oleh umat Islam. Pemerintah Orba pada saat itu memang lebih dekat dengan cendekiawan dan teknokrat dari kalangan non Islam seperti Kristen dan nasionalis-kebangsaan daripada kepada kelompok Islam. Negara, pada saat itu, masih menaruh kecurigaan kepada kelompok Islam yang dianggap akan mengislamkan negara. Bahkan mereka menciptakan stigmatisasi terhadap kelompok Islam dengan memberi label ekstrim kanan yang laten atau gerakan yang mengancam keselamatan bangsa.

Kiai Syukri nampaknya berpikiran bahwa kesempatan yang diberikan oleh pemerintah ini harus ditangkap sebagai sebuah momentum yang tidak akan datang untuk yang kedua kali. Untuk itu, pihak ulama harus meresponinya dengan baik. Sebab terlepas dari rekayasa yang ada di baliknya, upaya ini adalah salah satu bentuk pendekatan dari pemerintah terhadap kelompok Islam. Kecurigaan terhadap inisiatif pemerintah orde baru dalam mendirikan MUI ini memang muncul, namun Kiai Syukri menganggapnya sebagai *good will* pemerintah Soeharto terhadap para ulama. Apalagi dalam pelbagai kesempatan sebelum didirikan MUI, Presiden Soeharto memang sudah sering menyatakan bahwa ulama merupakan elemen bangsa yang terpenting. Ulama adalah panutan bagi masyarakat kita. Sudah barang tentu pernyataan ini mungkin hanya digunakan Soeharto untuk mendapat legitimasi dari ulama. Namun pihak ulama termasuk KH. Syukri bukan berarti tidak menyadarinya. Secara pribadi Kiai Syukri mungkin tidak bisa menerima kalau MUI hanya semata-mata dijadikan sebagai "mesin produksi" yang hanya mengeluarkan fatwa untuk mendukung regim yang ada. Karena itu, penerimaan itikad baik pemerintah pada satu sisi juga harus diimbangi dengan agenda ulama yang tidak semata-mata berorientasi kepada kepentingan pemerintah pada sisi lain.

Pemikiran yang demikian ini mungkin juga dialami oleh ulama-ulama terkemuka lainnya seperti Buya Hamka dan KH. Abdullah Syafe'i. Buktinya, mereka semua telah menerima permintaan dari pemerintah yang waktu itu difasilitasi oleh Menteri Agama Dr. Mukti Ali, untuk dilantik sebagai panitia persia-

pan pembentukan Majelis Ulama Indonesia.¹⁰ Namun, menurut hemat penulis, penerimaan ini bukan berarti mereka tunduk begitu saja kepada kemauan negara, tapi mereka sedang menjalankan sebuah *mission impossible*. Untuk menjalankan sebuah misi yang besar dan sulit, tidak ada alasan merangkul pihak yang kuat, asal jangan terkooptasi oleh pihak yang kuat tersebut.

Hal ini, misalnya, terlihat pada alasan Buya Hamka ketika menerima jabatan ketua umum MUI. Menurut Atho Mudhar ada dua alasan mengapa Buya Hamka menerima jabatan tersebut. *Pertama*, alasan yang bersifat ideologis. Menurut Hamka untuk menghadapi ideologi komunis, selain menggunakan kekuatan Islam, umat Islam juga harus menggalang kekuatan lain yaitu regim Soeharto yang sama-sama anti komunis. *Kedua*, alasan yang bersifat taktis-strategis. Menurut Hamka, selama ini telah terjadi saling kecurigaan antara umat Islam dan pemerintah. Pemerintah selalu tidak percaya kepada umat Islam, dan umat Islam juga menganggap setiap upaya pemerintah mengangkat martabat rakyat Indonesia yang mayoritas muslim dianggap sebagai palsu dan sekular. Bagi Hamka dengan adanya MUI, kesenjangan yang ada mungkin bisa dieliminir untuk kemudian diperbaiki.¹¹

Sementara itu, selama menjadi ketua komisi fatwa, KH. Syukri nampaknya sangat serasi dengan Buya Hamka. Sang ketua umum yang vokal dan kritis didampingi oleh sang pematwa yang agak pendiam namun dalam ilmunya. Apabila Buya Hamka sangat menonjol dalam bidang tafsir dan peradaban, maka Kiai Syukri *memback up* nya dalam bidang fikih. Ini adalah sebuah kombinasi yang sangat bagus.

¹⁰Upaya pendirian Majelis Ulama Indonesia ini karena Soeharto sangat tahu bahwa posisi ulama di Indonesia sangat penting. Pendirian MUI ini tidak hanya dilatarbelakangi oleh itikad baik Soeharto sebagai presiden masa itu, akan tetapi juga sangat diwarnai dengan pertimbangan bahwa pemerintahannya sangat butuh legitimasi dari kaum ulama. Untuk itu, Soeharto terkesan sangat berambisi mendirikan MUI. Setelah berdirinya, ternyata benar, bahwa MUI lebih menjadi juru bicara pemerintah dari pada juru bicara kaum agama itu sendiri.

¹¹Atho Mudzhar, h. 56. Bandingkan juga dengan Rusjdi Hamka, *Pribadi dan Martabat Prof. Dr. Hamka*, Jakarta: Panjimas, 1981

Selama komisi fatwa (1975-1981) di bawah kepemimpinan KH. Syukri Ghazali, sebenarnya komisi ini tidak terlalu banyak mengeluarkan fatwa. Selama hampir tujuh tahun, komisi ini hanya mengeluarkan sebanyak 15 atau 16 fatwa. Bahkan sepanjang tahun 1975, MUI tidak mengeluarkan fatwa satupun. Keadaan ini dapat dimaklumi karena lembaga ini baru berdiri dan sedang melakukan pembenahan institusional dan administrasi baik ke dalam maupun ke luar. Meskipun tidak terlalu banyak fatwa yang dikeluarkan, namun komisi ini bisa dipandang cukup berhasil menelorkan fatwa yang berbobot, terutama dalam merespon perkembangan kehidupan kontemporer.¹² Enambelas 16 fatwa dapat tersebut dalam bagian-bagian seperti ibadah, sosial- kemasyarakatan dan ilmu pengetahuan.¹³

Peran Kyai Syukri dapat dilihat dari fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI. Meski fatwa-fatwa tersebut adalah produk sebuah institusi, peran seorang ketua komisi tentu ikut mewarnai. Fatwa-fatwa tersebut adalah:

a. Ibadah

Pada bagian ini fatwa yang dikeluarkan antara lain: *Pertama*, hukumnya shalat Jum'at musafir di kapal. *Kedua*, peloporan pejabat dalam menunaikan ibadah. *Ketiga*, hukumnya penyembelihan hewan secara mekanis. *Keempat*, hukumnya pil anti haid. *Kelima*, batas-batas *istitha'ah* (kemampuan) dalam menjalankan ibadah haji.¹⁴ *Keenam*, fatwa tentang doa menolak mara bahaya (*daf'ul bala'*). *Ketujuh*, fatwa tentang miqat dan umrah.

b. Sosial kemasyarakatan

Dalam bidang sosial kemasyarakatan komisi fatwa men-

¹²Mohammad Atho Mudzhar, h. 80

¹³Dalam hal ini saya agak berbeda dengan Atho Mudzhar yang menghitung hanya ada 15 fatwa. Lihat *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Pustaka Panjimas: Jakarta, 1984

¹⁴Fatwa ini langsung ditandatangani oleh Buya Hamka sebagai ketua umum dan Kiai Syukri sebagai ketua komisi fatwa.

geluarkan enam fatwa. *Pertama*, fatwa tentang hidup sederhana. *Kedua*, fatwa tentang penyalahgunaan narkoba. *Ketiga*, fatwa tentang film *The Message*.¹⁵ *Keempat*, fatwa tentang sidang umum MPR 1978.¹⁶ *Kelima*, fatwa tentang masalah jama'ah, khalifah dan bai'at. *Keenam*, fatwa tentang perayaan natal bersama.

c. Ilmu pengetahuan

Dalam bidang ilmu pengetahuan komisi fatwa mengeluarkan tiga fatwa: *Pertama*, fatwa tentang penulisan al-Qur'an dengan huruf latin. *Kedua*, fatwa tentang tentang vasektomi dan tubektomi. *Ketiga*, fatwa tentang wasiat menghibahkan kornea mata.

Dari 16 fatwa tersebut, 13 belas fatwa yang ditandatangani Kiai Syukri dengan sekretaris, 1 fatwa ditandatangani bersama-sama Buya Hamka dan Kiai Syukri serta, 2 fatwa ditandatangani oleh Buya Hamka dan sekretaris tanpa Kiai Syukri.

Nampaknya dari sejumlah fatwa di atas terdapat beberapa fatwa yang sangat penting untuk dicermati yaitu fatwa tentang perayaan natal bersama. Fatwa ini dikeluarkan pada 7 Maret 1981 dan ditandatangani oleh KH. Syukri Ghazali sebagai ketua dan Mas'udi sebagai sekretaris. Fatwa ini lah pada dasarnya yang merupakan penyebab langsung mundurnya Buya Hamka dari ketua umum MUI.

Adapun latar belakang dikeluarkannya fatwa ini oleh MUI adalah untuk merespon kondisi yang berkembang dalam kehidupan masyarakat berkenaan dengan perayaan natal bersama. Setidaknya ada tiga alasan mengapa fatwa ini dikeluarkan. *Pertama*, perayaan natal bersama disalahartikan sebagai umat Islam karena disangka sama dengan umat Islam merayakan Maulid Nabi Muhammad. *Kedua*, kesalahpengertian ini menyebabkan adanya sebagian orang Islam yang ikut dalam perayaan Natal dan duduk dalam kepani-

¹⁵Fatwa ini ditandatangani langsung oleh Buya Hamka tanpa Kiai Syukri.

¹⁶Fatwa ini juga ditandatangani langsung oleh Buya Hamka tanpa Kiai Syukri.

tiaan natal. *Ketiga*, perayaan natal bagi umat Kristen adalah masuk dalam kategori ibadah.¹⁷

Atas persoalan-persoalan tersebut, MUI kemudian mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa umat Islam haram hukumnya menghadiri perayaan natal serta menganjurkan umat Islam menjauhi kegiatan-kegiatan natal agar tidak jatuh ke dalam *syubhat*.

Fatwa ini oleh pihak pemerintah dianggap sebagai sebuah ancaman terhadap toleransi antar umat beragama yang sedang gencar-gencarnya dibangun pemerintah. Dari segi waktu dan material, fatwa ini tidak menguntungkan pemerintah karena sejak awal tahun enam puluhan sampai awal delapan puluhan pemerintah sedang membangun kerukunan antar umat beragama. Bukti dari upaya pemerintah dalam menciptakan kerukunan antar umat beragama misalnya adalah keberhasilan pemerintah membentuk Badan Konsultasi Antar Umat Beragama pada 1980.¹⁸ Dengan munculnya fatwa tersebut berarti upaya pemerintah akan terhalangi.

Sikap Kiai Syukri sendiri terhadap fatwa ini nampaknya jelas. Sebagai ketua fatwa MUI secara institusional ia harus memegang fatwa ini. Hal ini terlihat pada penandatanganan pengesahan fatwa ini yang dilakukan sendiri oleh Kiai Syukri. Sebagai pribadi Kiai Syukri memang sangat toleran, namun sebagai seorang ketua komisi fatwa MUI ia juga harus bisa memposisikan dirinya sebagai seorang ulama yang menjadi cerminan dan panutan masyarakat awam. Dalam hal ini kita harus bisa membedakan antara peran Kiai Syukri sebagai ulama bebas dan sebagai ulama anggota MUI. Boleh jadi sebagai pribadi, Kiai Syukri hadir dalam suatu perayaan natal, namun sebagai ketua komisi fatwa MUI kehadiran itu akan menyebabkan munculnya kecaman dari umat Islam.

¹⁷*Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Pustaka Panjimas: Jakarta, 1984, h. 81

¹⁸Atho Mudzhar, h. 122

Dari Ketua Komisi Fatwa ke Ketua Umum MUI

Mundurnya pemimpin MUI yang sangat dihormati dan berpengaruh, Prof. Hamka, menimbulkan sejumlah pertanyaan besar terutama berkaitan dengan alasan mengapa beliau mundur dan siapa figur yang akan menggantikan posisi Buya Hamka. Sudah pasti, figur pengganti harus memiliki akseptabilitas dan kapasitas sebagaimana yang dimiliki Buya Hamka. Pengganti tersebut harus cerdas, tegas dan berani mengungkapkan kebenaran walaupun pahit. Paling tidak tokoh ini bisa meneruskan kepemimpinan MUI sesuai dengan cita-cita yang telah digariskan para pendiri MUI.

Sebenarnya, meskipun Buya Hamka secara resmi telah menyatakan mundur dari MUI sejak 18 Mei 1981,¹⁹ namun jabatan ketua umum masih dibiarkan kosong tidak terisi.²⁰ Pengisian lowongan jabatan tersebut baru dilakukan setelah Buya Hamka pulang ke rahmatullah lewat Konggres Luar Biasa MUI 20-22 Agustus 1981. Hal ini sengaja dilakukan untuk menghormati Buya Hamka.

Adapun figur yang disebut-sebut cukup menonjol untuk menggantikan posisi Buya Hamka dalam Konggres Luar Biasa tersebut adalah Prof. Mukti Ali, KH. EZ. Muttaqien, KH. Hassan Basri, Tahir Wijaya, Abu Dale seorang ulama kharismatis asal Ujung Pandanga dan KH. Syukri Ghazali sendiri. Namun kesemua figur tersebut tidak bersedia dicalonkan menjadi ketua umum MUI.

Prof. Mukti Ali misalnya tidak bersedia dicalonkan karena sedang mengfokuskan diri pada pengembangan pasca sarjana

¹⁹Sebagaimana dikemukakan secara singkat di atas, mundurnya Buya Hamka disebabkan karena adanya perbedaan pendapat antara dia dan pemerintah tentang fatwa MUI tentang perayaan natal bersama. Meskipun pihak pemerintah tidak mengakuinya, namun ini jelas sekali tercermin dalam surat pribadi Buya Hamka kepada Menteri Agama Alamsyah Ratu Prawiranegara.

²⁰Secara resmi Buya Hamka mengundurkan diri pada tanggal 18 Mei 1981. Dalam surat pribadinya kepada Alamsyah Buya mengemukakan beberapa hal penting antara lain mengenai keberatan Buya Hamka terhadap sikap pemerintah atas dikeluarkannya fatwa ini.

IAIN (Institut Agama Islam Negeri). Ia menghindari jabatan rangkap, apalagi ketua MUI adalah jabatan yang tidak ringan. Akan tetapi ia sempat menyebutkan kriteria yang harus dipenuhi oleh seseorang untuk menjadi ketua umum MUI. Menurutnya, ketua MUI harus orang yang jujur, bisa dipegang dan bisa *ngemong*. *Ngemong* (ri'ayah) artinya di sini adalah pendapatnya bisa diterima semua pihak baik, masyarakat maupun pemerintah. Dengan kata lain ketua MUI adalah jembatan penghubung antara umat Islam dan pemerintah. Syukur sekali, menurut Prof. Mukti Ali, apabila ketua MUI itu mampu menjembatani pihak luar Islam. Selain itu, ketua umum MUI juga harus mampu tampil ke luar. Untuk itu, Prof. Mukti Ali berkecenderungan mencalonkan KH. Syukri Ghazali.²¹ Calon lain juga menolak menerima jabatan ketua MUI dengan alasan yang berbeda-beda, termasuk Kiai Syukri.²²

Rapat pengurus paripurna akhirnya menetapkan secara aklamasi KH. Syukri Ghazali menjadi ketua umum MUI 1981-1985. KH. Hassan Basri menganggap bahwa terpilihnya KH. Syukri Ghazali adalah hal yang normal. Menurutnya, KH. Syukri Ghazali adalah orang lama di MUI dan beliau nomor satu di antara tujuh ketua MUI jadi wajar apabila beliau mendapat kehormatan ini.²³ KH. E.Z. Muttaqien juga menyatakan rasa syukurnya atas terpilihnya KH. Syukri Ghazali menjadi ketua umum MUI.²⁴

Menjadi ketua umum MUI bukanlah keinginan Kiai Syukri sendiri sebab sejak semula ia menyatakan tidak mau dicalonkan menjadi ketua umum MUI. Ia hanya bersedia menjadi ketua I yang sudah berjalan selama 6 tahun.²⁵ Tawaran pertama ia tolak. Tapi, melihat hari-hari terakhir saat pemilihan tidak ada yang mau dicalonkan menjadi ketua umum, dengan terpaksa

²¹*Kompas*, 18 Agustus 1981

²²Calon-calon lain waktu itu antara lain, KH. Hasan Basri, KH. EZ. Muttaqien, KH. Thohir Widjaya dan lain sebagainya.

²³*Jum'at, Pelita*, 21 Agustus 1981

²⁴*Ibid*

²⁵*Kompas*, 21 Agustus 1982

ia harus mengalah dengan menerima tawaran yang kedua dari pimpinan harian MUI. Sebab ia tidak mau melihat kepemimpinan lembaga ini lowong.

Dipilih menjadi ketua umum MUI tidak membuatnya merasa menjadi orang yang memang pantas menduduki jabatan itu. Meskipun KH. Syukri Ghazali memiliki kapasitas, kapabilitas serta akseptibilitas yang cukup untuk menduduki ketua umum MUI, namun ia tetap menyatakan bahwa sebenarnya masih banyak orang yang mampu. Dalam hal ini Kiai Syukri mewakili tipikal budaya Jawa yang rendah hati (*low profil*).

Sikap *low profil* ini ia katakan pada saat pidato pelantikan: "Saya bukan yang terbaik di antara kalian. Saya bukan pula yang terampil di antara kalian, dan saya bukan yang terkuat di antara kalian. Maka jika saya benar, turutlah saya. Namun jika saya salah, jangan segan-segan menegur saya."²⁶ Meskipun demikian, pidato yang dikutipnya dari Abu Bakar saat dilantik sebagai khalifah ini tidak membuat orang lupa bahwa ia adalah salah seorang arsitek MUI.

Dalam memimpin MUI, Kiai Syukri didampingi Kiai-kiai terkemuka seperti KH. E.Z. Muttaqien, KH. Hasan Basri, H. Sudirman, KH. Tarmuzi, H.M. Soedjoeno, H. Asmasmarno, dan Prof. Ibrahim Hussein yang masing-masing menjadi ketua. Sementara jabatan sekretaris umum masih dipercayakan kepada H. Burhani Tjokrohandoko dan didampingi oleh H. Effendy Zarkasyi, Hussein Segaf, Prodjokusumo dan Musytari Yusuf.

Selama menjadi ketua umum MUI, secara prinsipil Kiai Syukri melanjutkan kebijakan-kebijakan yang telah dijalankan oleh pendahulunya, Buya Hamka. Keduanya juga mempunyai banyak kesamaan. Perbedaan yang terjadi hanya dalam langgamnya saja. Apabila Buya Hamka agak keras dan terkadang terkesan frontal terhadap pemerintah, maka Kiai Syukri mengambil jalan lunak. Kelunakan Kiai Syukri ini bisa dilihat pada beberapa kebijakannya yang agak akomodatif terhadap pemerintah.

²⁶Kompas, 1981

Sikap lunak ini juga dapat dilihat dari fatwa-fatwa hukum yang dikeluarkan oleh MUI—dalam hal ini oleh komisi fatwa—selama Kiai Syukri menjabat ketua umumnya. Maklum dalam kesempatan ini ia didampingi oleh seorang ketua komisi fatwa yang agak kontroversial yaitu KH. Ibrahim Hussein. Di antara fatwa yang mendukung pemerintah dan agak kontroversial misalnya adalah soal pembolehan pemakaian alat-alat KB seperti IUD, vasektomi dan tubektomi yang merupakan pencabutan dari fatwa yang pernah ditetapkan sebelumnya. Ini sebuah keputusan yang sangat berani karena sebelumnya telah difatwakan haram. Bisa dibaca bahwa fatwa yang terakhir ini adalah untuk menunjang program KB yang sedang digalakkan pemerintah.

Meskipun secara material setiap keputusan hukum ditangani komisi fatwa, namun tanggung jawab struktural akan tetap kembali ke ketua umumnya. Secara internal (ke dalam) komisi fatwa bertanggung jawab ke ketua umum, namun secara eksternal (keluar) tanggung jawab tersebut berada di pundak ketua umumnya.²⁷

Karena struktur seperti tersebut tadi, selama menjadi Ketua Umum MUI Kiai Syukri tak lepas dari kritik yang dilancarkan banyak pihak. Ada dua kritik yang cukup menonjol yang ditujukan secara langsung kepada pribadi Kiai Syukri berkenaan dengan mendoakan pendeta Silaban²⁸ dan jilbab yang tertera di dalam surat Al-Ahzâb 59. Menurut Kiai Syukri, ayat ini tidak mengharuskan bagi perempuan muslim untuk memakai jilbab.²⁹ Pendapat Kiai Syukri ini sebenarnya tidak aneh, sebab jauh sebelumnya, tepatnya sekitar abad 18-19, seorang pemikir Islam cemerlang bernama Mohammad Qasim Amin dalam

²⁷Sebagai ketua umum, Kiai Syukri Ghazali selalu mengikuti persidangan-persidangan yang diadakan oleh komisi fatwa. Dalam hal ini ia menjadi anggota biasa.

²⁸Tentang pendeta Silaban ini akan diuraikan berikutnya dalam sub bab tentang toleransi. Tindakan Kiai Syukri ini mendapat kritik keras dari Imam Yulianto yang dimuat dalam *Panji Masyarakat* nomor 435 (Jakarta, 21 Juni 1984)

²⁹Kritik terhadap pendapat Kiai Syukri ini sempat dimuat dalam majalah *Panji Masyarakat* nomor 437 (Jakarta, 11 Juli 1984)

bukunya, *Tahrir al-Mar'ah* telah melontarkan gagasan yang sama. Menurut Qasim Amin, ayat 59 surat al-Ahzab ini *khitabnya* tidak diarahkan kepada semua perempuan Islam akan tetapi hanya kepada isteri-isteri Nabi. Qasim Amin justru mengkritik kalangan yang menyatakan bahwa ayat ini juga ditujukan kepada perempuan muslim secara umum sebab *khitab* ayat ini secara jelas kepada isteri-isteri Nabi. Selain itu, keharusan jilbab dalam ayat tersebut dikaitkan dengan persoalan keamanan. Kalau situasi sudah aman, apakah masih diwajibkan dengan jilbab.³⁰ Jadi sebenarnya tidak terlalu aneh apabila Kiai Syukri melontarkan gagasan yang demikian. Apalagi perintah ini oleh sebagian ulama fikih juga masih menjadi perdebatan.

Selama menjadi Ketua Umum MUI, program-program yang dijalankan Kiai Syukri antara lain sebagai berikut: Pertama, melakukan penyempurnaan Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga MUI. Kedua, memantapkan organisasi dengan mengikutsertakan pimpinan MUI Daerah Tingkat II dalam Rapat Kerja Nasional 1982. Hal ini belum pernah terjadi sebelumnya. Ketiga, membentuk komisi penelitian dan pengembangan untuk melakukan pengkajian terhadap persoalan-persoalan keagamaan kontemporer seperti mengkaji buku Ahmad Wahib,³¹ Hamran Amri, paham Syiah. Ahmadiyah Inkar al-Sunnah, dan persoalan-persoalan lain yang menimbulkan keresahan pada masyarakat. Keempat, mengikuti pertemuan-pertemuan internasional seperti Musyawarah Dakwah di Malaysia (1981), KTT Islam di Thaif Arab Saudi (1981), Muktamar Menteri Wakaf di Makkah (1981), mengunjungi ulang tahun universitas al-Azhar yang ke 1000 (1983) dan sebagainya. Kelima, pada periode ini MUI juga menerima kunjungan tamu dari negara-

³⁰Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah*, h. 68-83, Ain Syam, cet. ketiga, t.th. Pendapat yang senada juga dikemukakan oleh Dr. Nurcholish Madjid.

³¹Tentang peristiwa Ahmad Wahib ini MUI didatangi oleh perwakilan mahasiswa dari HMI, PMII dan IMM mendesak agar MUI segera mengeluarkan fatwa terhadap bukunya catatan harian Ahmad Wahib. Atas hal ini KH. Syukri Ghazali menyatakan bahwa MUI menolak buku tersebut. Lihat, majalah mingguan *Tempo*, 23 Juni 1983.

negara Islam baik di Asia, Afrika maupun Timur Tengah seperti Maroko, Iraq, Iran, Mesir, Syria dan lain sebagainya.

Di luar keulamaannya di MUI, sesungguhnya ide-ide segar pemikiran keagamaan Kiai Syukri juga menarik untuk dicermati. Salah satu yang menarik adalah gagasannya mengenai perlunya reinterpretasi konsep *mal zakawi* (harta wajib zakat) sesuai dengan kondisi Indonesia. Konsep itu oleh Kiai Syukri disebut dengan istilah zakat komunikatif. Istilah ini dimaksudkan bahwa *mal zakawi* (harta yang wajib dizakati) harus dilebarkan dari pengertian awalnya sebagaimana tercantum di dalam kitab-kitab fikih yang lebih dipengaruhi oleh kondisi geografis dan geologis bangsa Arab seperti korma, anggur, atau lainnya yang tidak ada selain di Arab. Menurut Kiai Syukri, apabila kita masih tetap memakai konsep *mal zakawi* sebagaimana dirumuskan di dalam kitab-kitab fikih tersebut, maka dalam konteks Indonesia mungkin banyak hal yang sepatutnya dizakati malah tidak terkena. Untuk itu, penentuan *mal zakawi* juga harus disesuaikan dengan kondisi kontesktual suatu negara dan daerah. Di samping itu, Kiai Syukri juga sangat setuju dengan konsep zakat profesi. Menurut Kiai Syukri, bagi kalangan profesional seperti dokter, maneger dan profesi lainnya yang memiliki penghasilan mencapai batas zakat (*nishab*), harus mengeluarkan zakat. Gagasan itu menunjukkan bahwa Kiai Syukri bukan hanya Kiai dalam pengertian tradisional, akan tetapi tergolong modern karena cukup adaptif dengan perkembangan kontemporer.

Rakernas 1982:

Mengukur Keberpihakan MUI pada Pemerintah

Rapat kerja nasional Majelis Ulama Indonesia 1982, merupakan peristiwa penting pada kepemimpinan KH. Syukri Ghozali. Meskipun ini merupakan Rakernas kedua pada masa kepemimpinannya setelah Rakernas pertama pada 21-22 Agustus 1981, Rakernas ini dibicarakan banyak orang karena diadakan dua bulan menjelang Pemilu 1982, yakni 7-10 Maret 1982. Rakernas dilaksanakan setahun sekali, dan Rakernas 1982 ini dianggap luar biasa karena waktu pelaksanaanya dimajukan. Pengajuan waktu ini mengindikasikan adanya kepentingan pihak pemerintah untuk menggunakan momentum Rakernas sebagai sarana konsolidasi di tingkat ulama dalam menyukseskan Pemilu 1982.

Selain itu Rakernas ini juga diikuti komponen-komponen penting masyarakat yang secara struktural tidak memiliki kaitan dengan MUI. Apabila pada Rakernas-Rakernas sebelumnya diikuti oleh perwakilan MUI di wilayah, untuk kesempatan ini diikuti pula pihak-pihak dari perguruan tinggi, perwakilan ulama dari daerah tingkat I dan II, sebagai peninjau aktif dan memiliki hak yang sama sebagai peserta, di samping anggota Dewan Pertimbangan dan para anggota Dewan Pimpinan MUI serta para ketua dan sekretaris MUI daerah tingkat I.³²

Melihat komponen-komponen penting masyarakat yang diundang di atas, nampaknya Rakernas kali ini digunakan sebaik-baiknya oleh pemerintah sebagai arena konsolidasi massa menjelang Pemilu. Pemerintah sangat menyadari pentingnya peranan tokoh-tokoh masyarakat tersebut dalam mensukseskan Pemilu 1982. Kesuksesan Pemilu 1982, bagi pemerintah adalah kemenangan Golkar.

Keistimewaan pelaksanaan Rakernas kali ini diakui sendiri oleh KH. Syukri Ghazali dalam sambutan pembukaannya. Ia menyatakan bahwa Rakernas kali ini waktunya dipercepat sebelum pelaksanaan Pemilu 1982 dan pesertanya diperluas. Hal ini, menurut KH. Syukri, tidak terlepas dari Munas MUI 1982 yang salah satu amanatnya menghendaki kesenambungan pembangunan dan suksesnya Pemilu serta peningkatan mutu ulama dan umat untuk kehidupan yang lebih baik di masa mendatang. Masalah konsolidasi organisasi dalam rangka keputusan-keputusan tersebut di atas pada Pemilu dan sidang umum MPR 1983 merupakan hal yang sangat penting.³³

Oleh karena itu, KH. Syukri dalam kesempatan ini mencaangkan tema rakernas kali ini, yakni *Konsolidasi Organisasi Dalam Rangka Peningkatan Partisipasi Ummat untuk Mensukseskan Pembangunan dan Pemilu Tahun 1982*. Menurut Kiai Syukri tema ini mengandung tiga hal. *Pertama*, rapat kerja berusaha

³²Jumlah peserta rakernas kali mencapai 514.

³³Lihat Sambutan KH. Syukri Ghazali dalam pembukaan Rakernas MUI 1982 dalam *Majelis Ulama, Ummat dan Pembangunan*, Sekretariat MUI, Masjid Istiqlal Jakarta, 1982

meningkatkan kegiatan Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam melaksanakan tugas dan fungsinya yang pada pokoknya dapat menjembatani, memberikan nasehat dan pengayoman. *Kedua*, rapat kerja ini berusaha meningkatkan peran ulama dan gairah umat Islam untuk berkiprah dalam pembangunan, karena pembangunan itu akan berhasil baik apabila segenap rakyat Indonesia ikut serta di dalamnya dan kita memaklumi bahwa mayoritas rakyat Indonesia adalah umat Islam. Berhasilnya pembangunan adalah berhasilnya umat Islam dalam meningkatkan taraf hidupnya. *Ketiga*, rapat ini juga berusaha mensukseskan Pemilu 1982, dan kesinambungan pembangunan seperti telah kemukakan di atas.³⁴

Lebih lanjut besarnya pengaruh pemerintah dalam Rakernas MUI 1982 ini dapat dilihat apabila kita melihat keputusan-keputusan yang dihasilkan sidang-sidang komisi.³⁵ Ada dua keputusan politik penting yang dihasilkan oleh Rakernas ini yaitu masalah kepemimpinan nasional dan Pemilu.

Dalam masalah kepemimpinan nasional, diputuskan bahwa MUI menaruh harapan pada Presiden sebagai Mandataris MPR untuk melanjutkan kepemimpinan nasional karena telah mendapat sambutan dari rakyat banyak. Untuk itu, MUI menghimbau MPR hasil Pemilu 1982, memperhatikan pernyataan tersebut dan mengangkat Soeharto sebagai presiden RI untuk masa jabatan 1983-1988. Keputusan ini didasarkan pada pertimbangan kesinambungan kepemimpinan nasional untuk kesinambungan pembangunan nasional seutuhnya. Kemudian tentang Pemilu 4 Mei 1982 diputuskan bahwa menghimbau agar umat Islam mensukseskan Pemilu 1982 dan menggunakan hak pilihnya dengan sebaik-baiknya.

Dua keputusan politik ini sangat berarti bagi KH. Syukri Ghazali karena diputuskan pada saat MUI berada di bawah

³⁴*Ibid.*

³⁵Dalam Rakernas ini, komisi dibagi ke dalam dua kelompok. Komisi I memutuskan persoalan-persoalan yang bersifat umum dan tentang Pemilu. Komisi II memutuskan tentang organisasi, ukhuwah Islamiyah dan fungsi dan peran ulama.

kepemimpinannya. Diakui atau tidak dua keputusan politik ini merupakan cerminan dari kuatnya intervensi negara terhadap lembaga MUI. Sebagai lembaga keagamaan, MUI seharusnya tidak perlu memobilisasi kesadaran massa melalui keputusannya ini untuk mendukung kepemimpinan nasional yang diarahkan kepada satu orang.

Meskipun KH. Syukri dikenal sebagai ulama yang tegas dan konsisten, namun dalam situasi di mana kekuatan intervensi negara sudah masuk ke dalam segala ruang kehidupan, Kiai Syukri harus melakukan pemilihan strategi yang cukup efektif. KH. Syukri tidak mungkin melakukan perlawanan kepada pemerintah. Kedudukan pemerintah dalam hal ini sangat kuat dan tidak mungkin tergoyahkan oleh seorang Kiai Syukri saja. Pada sisi lain, kalau para ulama melakukan perlawanan terhadap pemerintah mungkin malah berakibat kontraproduktif. Dalam posisi yang demikian, ulama harus menggunakan kesempatan itu sebagai sarana pencapaian *mashlahah ummah*. Sebagai seorang pemimpin MUI, KH. Syukri Ghazali tidak mempunyai hak prerogratif untuk membuat keputusan-keputusan berdasarkan pertimbangan pribadinya. Semua keputusan diputuskan secara kolektif.

Ukhuwah Islamiyah dan Toleransi

Salah satu hal yang menjadi perhatian Kiai Syukri adalah soal peningkatan ukhuwah Islamiyah (persaudaraan Islam). Hal ini dikemukakan secara jelas dalam sambutan pengarahannya pada Rakernas MUI 1982 di Jakarta. Menurutnya, ukhuwah Islamiyah tidak berarti mobilisasi kekuatan Islam, akan tetapi merupakan upaya mempererat tali persaudaraan di kalangan internal umat Islam serta mewujudkan kerjasama dalam memelihara dan membina dalam wadah negara kesatuan Indonesia.³⁶ Kiai Syukri sangat sadar bahwa umat Islam adalah kekuatan dominan bangsa Indonesia. Dengan menjalin kerjasama internal umat Islam masa depan umat Islam akan cerah.

³⁶Lihat sambutan Kiai Syukri dalam *Majelis Ulama, Ummat dan Pembangunan*, h. 180

Kerjasama internal umat Islam akan mewujudkan apabila dalam diri masing-masing umat Islam tertanam kesadaran bahwa kita merupakan *ummatan wāḥidatan* artinya satu akidah, satu kitab suci, satu Rasul dan satu tujuan. Kiai Syukri membuat gambaran bahwa pada masa Rasulullah dan Khulafa al-Rasyidun umat Islam bisa bersatu sehingga menampakkan pamornya yang luar biasa karena semuanya bertujuan kepada keagungan kalimah Allah dan mencapai ridla Allah. Menurutnya, kemerosotan umat Islam yang dimulai semenjak Bani Umayyah itu karena orientasi kehidupan yang semua karena Allah berubah menjadi karena dunia.³⁷

Dengan alasan ini, seolah Kiai Syukri ingin mengingatkan kepada kita semua bahwa sebuah persatuan umat Islam itu sangat mahal harganya. Di Indonesia kesatuan umat Islam telah terbukti efektif mengusir penjajah dari bumi pertiwi dan penumpasan pemberontakan G. 30 S PKI. Untuk itu, menurutnya, kesatuan umat Islam dalam masa orde baru ini harus dipupuk demi peningkatan taraf kehidupan umat Islam.

Untuk meningkatkan ukhuwah Islamiyah tersebut Kiai Syukri mengemukakan langkah-langkah yang pernah dicontohkan oleh Rasulullah Saw antara lain sebagai berikut:

1. *Tauhidullah*. Ini merupakan asas pertama yang menjadi landasan dari semua asas. Menurut asas ini hanya Allah lah yang menjadi tujuan dan kehidupan serta amal perbuatan kaum muslimin.
2. *Ukhuwah Islamiyah*. Menurut asas ini persaudaraan Islam harus dilaksanakan dengan segala adab kesopanan, kode etik dan norma-norma keharusan sikap pertalian lahir dan batin antara sesama umat Islam.
3. *Musyawaharah*. Musyawarah dimaksud di sini adalah manusia sebagai makhluk dan hamba Allah memiliki kedudukan yang sama di depan agama. Karena itu, perlu koordinasi, menyatukan *himmah* (cita-cita tinggi) dan menyalurkan serta mempersatukan perbedaan paham dan pendapat.
4. *Ta'awun*. Ukhuwah Islamiyah bisa dicapai dengan melaku-

³⁷Ibid.

- kan kerjasama (gotong royong) menyatukan potensi untuk menegakkan kebijakan, hak dan takwa.
5. *Takaful Ijtima'i* artinya adanya pertanggungjawaban bersama, solidaritas sosial atau rasa senasib sepenanggungan.
 6. *Fastabiqul khairat* artinya saling berlomba-lomba mendarmabaktikan amal karena Allah.
 7. *Tasamuh*, tenggang menenggang, tepo seliro, penuh maaf dan maklum, suka mendengar dan menghargai pendapat orang lain serta mau mengambil dan mengikuti yang baik.
 8. *Istiqamah*, berjalan secara terus menerus di jalan yang benar dengan penuh kejujuran lahir dan batin kepada Allah.³⁸

Kalau kita simak benar-benar, langkah-langkah yang dikemukakan Kiai Syukri dapat diduga bahwa itu adalah pengaruh dari pemikiran tokoh-tokoh Islam modern seperti Abduh, Ahmad Khan dan Tahtawi. Abduh misalnya, mengatakan bahwa untuk memajukan umat Islam, kita harus kembali kepada inti ajaran agama yaitu Tauhid. Menurut Abduh kemunduran umat Islam yang ditandai dengan kendornya solidaritas Islam baik dalam skala nasional maupun internasional, disebabkan karena semakin lemahnya pengikat solidaritas yang kokoh yaitu tauhid. Umat Islam terpecah-pecah di dalam faksi-faksi teologis dan fikhiyyah. Dalam faksi teologis, misalnya terdapat Mu'tazilah, Asy'ariyah, Jabariyah, Syiah, dan dalam faksi fikih terdapat madzhab Syafi'i, Hanafi, Maliki dan Hambali. Karena itu, Abduh berusaha menjembatani keterpecahan tersebut dengan menawarkan konsep tauhid yang ditulis dalam bukunya yang sangat terkenal *Risalah al-Tauhid*.

Dugaan bahwa Kiai Syukri terpengaruh oleh pemikiran tokoh pembaharuan Islam karena konsep-konsep yang dikemukakan di atas memang tidak pernah ditemukan dalam kitab-kitab lama seperti *Al-Umm* karya Syafi'i, *Fiqh al-Akbar*, karya Hanafi sampai kepada *Ihya Ulumuddin* yang selama ini dia baca. Memang, salah satu kekurangan kitab-kitab klasik adalah minimnya wawasan nasional dan internasional. Penulisan kitab-kitab lama lebih ditekankan kepada materi-materi ibadah dan dalam

³⁸Ibid

kerangka pemikiran yang lokalistik. Di sana tidak dipikirkan bagaimana membangun sebuah kesadaran umat Islam secara universal dan tidak partikular. Kesadaran ini baru dirasakan oleh para tokoh Islam modernis seperti Abduh dan Tahtawi karena mereka secara langsung berhadapan dengan invasi kolonialisme asing. Apabila pada masa dahulu, penaklukan yang terjadi adalah antar daulah Islamiyah maka pada masa belakangan yang terjadi adalah antara daulah Islamiyah dan daulah *Kharijiyah* (asing). Menurut Farid Wajdi, salah seorang putra Kiai Syukri, bapaknya memang senang membaca kitab-kitab putih yang ditulis oleh ulama-ulama modern. Salah satu tokoh pemikir modern yang sangat disukainya adalah Farid Wajidi dari Mesir yang kemudian dijadikan nama baginya. Hal inilah yang membedakan Kiai Syukri dengan Kiai-kiai salaf lain yang umumnya sangat anti dengan kitab putih.³⁹

Lebih jauh Kiai Syukri menyatakan bahwa kedelapan asas Ukhuwah Islamiyah di atas itu tidak akan bisa berjalan dengan lancar apabila tidak dikaitkan dengan kerukunan antarumat beragama pada satu sisi dan kerukunan antar umat beragama dengan pemerintah pada sisi lain. Secara doktrinal Islam telah menggarisbawahi kewajiban menciptakan kerukunan antar umat beragama dalam al-Qur'an surat al-Mumtahanah ayat 8:

“Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.”

³⁹Di kalangan Islam tradisional, kitab-kitab yang ditulis oleh ulama-ulama *muta'akhirah* (kontemporer) disebut dengan istilah kitab putih karena rata-rata memang dicetak memakai kertas putih. Menurut kalangan Islam tradisional, kitab-kitab putih ini tidak bisa dijadikan sebagai *masdar* (sumber) pengambilan fatwa karena kredibilitasnya lebih rendah dibandingkan kitab kuning yang umumnya ditulis oleh ulama-ulama klasik. Mereka memasukkan kitab putih dalam kategori *ghairu mu'tabarah*, artinya tidak populer dan tidak bisa dipertanggungjawabkan.

Sedangkan hubungan kerukunan antara umat beragama dan pemerintah, menurut Kiai Syukri memiliki pijakan yang jelas dalam al-Qur'an, al-Nisâ' ayat 59:

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."

Selain memberikan landasan pada tataran wacana teologis, Kiai Syukri juga mengusulkan langkah-langkah kongkrit dalam meningkatkan Ukhuwah Islamiyah antara lain sebagai berikut:

Pertama, mengadakan forum Ukhuwah di seluruh daerah baik tingkat I maupun tingkat II. Forum Ukhuwah di sini dijadikan sebagai tempat pertemuan berkala antar organisasi-organisasi Islam beserta tokoh-tokoh Islam yang ada untuk silaturahmi dan konsultasi.

Kedua, kerjasama yang erat dalam hal ibadah sosial seperti pembentukan koperasi, penyantunan fakir miskin, orang-orang jompo, yatim piatu, dan lain sebagainya. Kerjasama ini diharapkan mampu menyatukan umat yang mungkin memiliki latar belakang teologis yang berbeda-beda dalam satu kepentingan sosial.

Ketiga, untuk mencapai Ukhuwah Islamiyah dalam rangka *wihdatul ummah*, persatuan bangsa yang mantap perlu menghilangkan hambatan-hambatan yang diakibatkan oleh perbedaan pandangan politik dan khilafiyah di sekitar *furu' al-din* (cabang agama).

Dalam pelaksanaan memang masih banyak kritik. Misalnya, forum Ukhuwah yang dikembangkan masih bersifat formalistik. Artinya, antara umat Islam dan umat agama lain memang sering bertemu, akan tetapi pertemuan tersebut masih bersifat basa-basi dan cenderung verbalistik. Hal ini disebabkan karena kebutuhan akan adanya sebuah forum Ukhuwah masih bersifat *top-down* (dari atas ke bawah). Akibatnya, mereka merasa bersalah kalau tidak melakukan imbauan tersebut. Apalagi imbauan tersebut datangnya dari MUI atau Departemen Agama. Karena sifatnya yang formalistik, forum ini tidak mampu me-

nyentuh aspek-aspek yang dikehendaki oleh lapisan masyarakat yang paling bawah. Bahkan bisa dikatakan bahwa program Ukhuwah antar umat beragama yang sejak lama sudah dicanangkan pemerintah, dalam lima tahun terakhir ini mengalami kegagalan. Terjadinya kerusuhan akhir-akhir ini seperti kerusuhan Situbondo, Rengas Dengklok, Tasikmalaya tidak bisa dilepaskan dari aspek agama di dalamnya. Untuk itu, pola Ukhuwah yang perlu dikembangkan pada masa yang akan datang adalah ukhuwah yang memperhatikan ummat. Jangan sampai Ukhuwah hanya menjadi kepentingan elit saja, sedangkan masyarakat agama tidak memerlukannya. Kemudian, karakter pribadi Kiai Syukri yang sangat menarik diamati adalah sikap toleransinya yang tinggi terhadap umat beragama lain.

Di saat kesadaran toleransi terhadap umat agama lain di kalangan ulama masih rendah terutama kalangan ulama tradisional, Kiai Syukri telah berusaha mempelopori. Tidak seperti ulama pada umumnya yang hanya bisa toleran pada level retorika dan wacana, Kiai Syukri benar-benar melaksanakan sikap toleransinya dalam praktik kehidupan sehari-hari. Buktinya Kiai Syukri banyak memiliki sahabat dari kalangan non Islam. Bahkan ketika seorang arsitek masjid Istiqlal bernama Silaban yang beragama Kristen meninggal, Kiai Syukri datang dan mendoakannya. Walaupun doa ini dilakukan atas nama pribadi, namun sebagai ketua komisi fatwa MUI hal ini sulit diterima oleh umat Islam. Protes datang dari pelbagai kalangan yang menyatakan Kiai Syukri telah keluar dari prinsip-prinsip Islam.

Terlepas benar atau tidak dari kacamata teologi Islam, namun doa yang dilakukan Kiai Syukri ini merupakan bukti atas sikap toleransinya yang tinggi. Kalau kita kembalikan kepada jiwa humanisme, apa yang dilakukan oleh Kiai Syukri mendoakan seorang Kristen tidak menyalahi ajaran Islam. Kiai Syukri merasa Silaban ini memiliki jasa banyak terhadap umat Islam, apa salahnya kalau ikut memintakan doa kepada Tuhan-nya agar segala amal perbuatan diterima. Dalam perspektif filsafat perennialisme, tindakan Kiai Syukri sah saja sebab pada akhirnya semua orang akan kembali kepada Tuhan yang sama, meskipun agama formalnya berbeda.

Di samping itu, Kiai Syukri juga merupakan salah satu pen-

dukung utama gagasan toleransi antar umat beragama pada tingkat kelembagaan. Pada 25 Agustus 1981⁴⁰ diadakan pertemuan lengkap wadah musyawarah antar umat beragama yang membahas tentang persoalan peringatan hari-hari besar umat beragama. Pertemuan ini dihadiri oleh MUI yang diwakili KH. Syukri Ghazali dan Prodjokusumo, Dewan Gereja Indonesia (DGI) diwakili oleh Dr. Latuihamallo, Majelis Agung Wali Gereja (MAWI) oleh Leo Soekoto, Parisada Hindhu Dharma Pusat (PHDP) diwakili oleh Ida Bagus Oka Paniatmadja, Perwalian Umat Budhi Indonesia (WALUBI) diwakili oleh Soeparto HS; dan Departemen Agama diwakili oleh Ahmad Ludjito.

Wadah ini berhasil mengeluarkan lima butir rekomendasi yang cukup penting tentang peringatan hari-hari besar agama. Isi rekomendasi tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, peringatan hari besar keagamaan yang pada umumnya telah berakar dan melembaga dalam kehidupan dan budaya bangsa Indonesia merupakan sarana peningkatan penghayatan dan pengamalan agama dan merupakan sarana dalam pembangunan kehidupan beragama serta pembinaan kerukunan hidup antar umat beragama sebagai salah satu unsur utama dan bagian tak terpisahkan dari pembangunan nasional.

Kedua, peringatan hari-hari besar agama pada dasarnya diselenggarakan dan dihadiri oleh pemeluk agama yang bersangkutan namun adalah wajar bila agama lain turut menghormati sesuai dengan asas kekeluargaan, bertetangga baik dan bergotong royong, sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran agamanya.

Ketiga, pemerintah hendaknya memberikan perhatian yang wajar dan adil dalam melayani hajat keagamaan bagi para pemeluk agama dalam wilayah kewenangannya.

Keempat, para guru sebagai pembina anak didik hendaknya dapat membekali diri dengan pengetahuan keagamaan agar dapat membina jiwa kerukunan anak didiknya dan menjadi lebih

⁴⁰Sebelum pertemuan ini telah didahului dengan pertemuan-pertemuan kerja secara berturut-turut antara tanggal 14 Mei 1981, 1 Juni 1981 dan 22 Juni 1981.

mantap, tanpa mengurangi keyakinan dan keagamaan yang dipeluknya masing-masing.

Kelima, kepada pemimpin lembaga kemasyarakatan perlu di-himbau untuk memperhatikan hajat keagamaan dan memberikan kesempatan pelaksanaan ibadah dan peringatan hari besar agama dalam wilayah kewenangannya secara bijaksana agar tidak menimbulkan kesan adanya pemaksaan.⁴¹

Melihat lima butir keputusan di atas, nampaknya keputusan ini diharapkan bisa memperlunak fatwa MUI tentang perayaan hari natal bersama sebelumnya yang oleh pemerintah dipandang agak keras. Dengan lima butir rekomendasi ini juga diharapkan bahwa semua lembaga keagamaan dapat menyampaikan kepada umatnya masing-masing sebagai pedoman dan pegangan pelaksanaan peringatan hari besarnya masing-masing. Di samping itu, rekomendasi ini juga diharapkan mampu menjadi kerangka pandang bagi semua pihak dalam menjalankan misinya masing-masing agar tidak saling mencurigai.

Makhluk Langka itu Pergi, Kesan dan Pesan dari Sahabat

"KH. Syukri Ghazali, ketua umum Majelis Ulama Indonesia (MUI), seorang ulama terkemuka yang sederhana dan rendah hati, Kamis malam kemarin pukul 00.06 meninggal dunia secara mendadak akibat serangan penyakit jantung yang dideritanya. Jenazah tokoh berusia 78 tahun ini dimakamkan di Taman Pemakaman Umum (TPU) Tanah Kusir Kamis siang dihantar ribuan pentakziah yang melepasnya dengan doa dan duka. Sebelumnya, jenazah disembahyangkan di Masjid Istiqlal." Demikian bunyi *headline* koran *Berita Buana*, 21-9-84.⁴² Meninggalnya Kiai Syukri memang mendapat sorotan dari hampir seluruh media massa nasional waktu itu di mana hal yang sama juga terjadi saat dia menjabat sebagai ketua umum MUI. Bahkan Harian Umum *Kompas* secara panjang lebar menurunkan profil tentang kehidupan Kiai Syukri. Adanya pemberitaan-pemberitaan tersebut sudah merupakan bukti akan ketokohnya.

⁴¹Lihat buku *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, MUI, 1995, h. 76

⁴² *Berita Buana*, Jum'at Legi 21 September 1984

Kepergian KH. Syukri Ghazali untuk selamanya ini membuat semuanya merasa kehilangan terutama pihak pemerintah, kaum ulama serta keluarga besar MUI. Para pejabat tinggi negara, mulai dari Presiden Soeharto, Wakil Presiden Umar Wirahadikusumah, menteri-menteri kabinet antara lain Emil Salim dan Sudomo, anggota DPR, kalangan ulama, dan tidak ketinggalan masyarakat awam berbondong-bondong melayat ke rumah duka. Mereka yang mengantar jenazah Kiai Syukri semua tidak kuat menahan air mata kesedihan.

Kesedihan ini nampak benar di muka Menteri Agama Munawwir Sadzali. Dengan meneteskan air mata Munawwir mengatakan pada saat pemberangkatan jenazah bahwa almarhum Kiai Syukri adalah makhluk yang sangat langka. Munawwir melanjutkan bahwa kepergian almarhum merupakan kehilangan besar bagi seluruh masyarakat Indonesia. Negara telah kehilangan seorang lagi putra terbaiknya.⁴³

Menurut Munawwir dalam diri Kiai Syukri ada dua pribadi yang menyatu dalam satu wujud. Almarhum adalah seorang muslim yang saleh, alim yang benar-benar menguasai bidangnya, dan tak pernah menjual belikan keyakinannya. Almarhum juga seorang patriot nasionalis yang tanggap terhadap masalah yang dihadapi bangsa dan berusaha ikut menyelesaikannya tanpa melepaskan prinsip atau akidah yang dimilikinya.

Secara pribadi Munawwir mengakui bahwa kepergian Kiai Syukri berarti kehilangan seorang guru dan penasihat yang bijaksana. Meskipun Munawwir adalah seorang yang ahli agama, namun ia menganggap bahwa pengetahuan yang dimiliki Kiai Syukri lebih tinggi daripada pengetahuan yang dimilikinya. Ia selalu datang dengan membawa persoalan dan pulang membawa jawaban.

Ternyata kesan yang demikian tidak hanya datang dari Munawwir Sadzali seorang. Teman sejawatnya KH. E.Z. Muttaqien mengakui bahwa Kiai Syukri adalah seorang ulama yang sangat menguasai hukum Islam (fikih). Dalam bidang ini ia sukar dicariandingannya. Bagi generasi yang ditinggalkan, lanjut KH.

⁴³ *Kompas*, Jum'at, 21 September 1984

E.Z. Muttaqien, kepergian beliau merupakan pelimpahan tanggung jawab yang sangat berat karena ada beberapa kemampuan kiai Syukri yang tidak dimiliki oleh kiai-kiai lain yaitu dalam hal pemberian fatwa fikhiyyah.⁴⁴ Kalau ada orang datang ke rumah beliau minta fatwa, maka langsung diberikannya tanpa harus menunggu lama-lama. Istimewanya fatwa yang diberikan sangat lengkap karena biasanya beliau sekaligus juga memberikan nama kitab dan nomor halamannya di mana ia melakukan pengambilan hukum (*ma'khad*). Hal ini tidak akan mungkin dilakukan oleh ulama yang tidak benar-benar menguasai hasanah kitab kuning. Keandalan Kiai Syukri dalam bidang ini bukannya diperoleh begitu saja, akan tetapi melalui proses belajar yang akumulatif dari waktu ke waktu. Sepanjang hidupnya ia tidak pernah terlepas dari *muthala'ah* terhadap kitab-kitab kuning khususnya fikih. Bahkan semasa mudanya ia mempunyai jadwal khusus membaca kitab-kitab kuning ini yaitu dilakukan pada fajar hari sekitar pukul 03.00 WIB setelah *qiyâm al-lail* (shalat malam hari) sampai waktu shalat subuh tiba. Rutinitas ini dilakukannya semenjak ia masih muda sampai menjelang uzur. Ketika, masa tua ini, dalam melakukan *muthala'ah* Kiai Syukri menyesuaikan dengan kondisi kesehatannya. Meskipun proporsi berkurang, tapi hal itu tetap dilakukan.

Keistimewaan Kiai Syukri yang lain dalam bidang ilmu agama adalah penguasaannya terhadap *ilmu alat* sebuah kumpulan ilmu yang dipergunakan sebagai perangkat membaca dan mengerti bahasa Arab. Menurut cerita Prof. Kahar Muzakkar, Kiai Syukri sanggup menghafal bait-bait dalam kitab *Nahwu Alfiah Ibnu Malik* yang berjumlah 1000 dari belakang. Keistimewaan lain yang tidak dipunyai oleh Kiai lain adalah ia mampu menggunakan perangkat keilmuan tradisional tersebut untuk membaca teks-teks keagamaan dalam perspektif kemodernan.

Dengan kepergian Kiai Syukri, maka negeri kita telah kehilangan satu makhluk langkanya. Namun kepergian ini, pasti akan ada penggantinya. Demikian hukum Allah dalam mengatur kehidupan umatnya.

⁴⁴Kompas, 1984

Murodi*

K. H. Hasan Basri

Pengkader Ulama Penentram Ummat

"Hasan Basri merupakan tokoh agama dan ulama besar yang tidak memiliki interes pribadi dan sosok pemimpin yang dibutuhkan umat. Ketokohnya terbentuk setelah melalui berbagai fase perjuangan panjang dan melelahkan. (Kompas/8/11/98)

Ungkapan tersebut tidak mengada-ada. Dalam biografi 70 tahunnya, disebutkan bahwa Hasan Basri, sebelum dan semasa menjabat ketua umum MUI (Majlis Ulama Indonesia), dikenal sebagai ulama pejuang yang memiliki pendirian kuat dan tidak memiliki interest pribadi dalam berbagai persoalan. Misalnya, dalam setiap menerima berbagai laporan mengenai isu-isu yang sedang aktual atau informasi yang kurang jelas, ia selalu melakukan cek dan recek.¹ Usaha itu dilakukan demi menghindari kesalahan interpretasi, sehingga persoalan tersebut dapat diselesaikan dengan bijaksana. Apalagi jabatan yang dipegangnya merupakan amanat yang harus dipertanggungjawabkan tidak hanya kepada umat, tapi juga kepada Allah. Karenanya dalam jajaran kepengurusan MUI ia sering dikenal sebagai ulama teguh pendirian.

*Dosen Fakultas Dakwah IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

¹Lihat, "KH.Hasan Basri Telah Tiada", dalam *Kompas*, 9 Nopember 1998, hlm.11-12

Hasan Basri, ulama kharismatik ini lahir pada 20 Agustus 1920 di Muarateweh, Kalimantan Tengah² dan wafat tanggal 8 Nopember 1998 di Jakarta.³ Ia putera kedua dari pasangan Muhammad Darun dan Fatmah. Sejak ayahnya meninggal pada 1923, ia dengan kedua saudaranya dan ibunya menjadi tanggungjawab kakeknya, H. Abdullah. Pada 1928 Hasan Basri masuk Volkschool di desanya, Muaratewah. Sore hari ia sekolah agama pada Madrasah Diniyah Awaliyah. Pada sekolah ini ia memperoleh pendidikan Islam, seperti tafsir Jalalain, Ibn Katsir, Sirah Nabi Muhammad, Ilmu Tauhid, Fiqih, al-Qur'an, Hafits, dan Bahasa Arab. Ia murid terpandai di sekolah itu, sehingga pada kelas 3(tiga) Hasan Basri diminta mengajar adik kelasnya, kelas satu dan kelas dua. Sementara kelas tiga, dipegang H. Abdullah, guru kesayangannya.

Pada 1933 Hasan Basri menamatkan pendidikan di Volkshool. Ia tidak melanjutkan pendidikannya ke jenjang lebih tinggi, karena masih berstatus sebagai guru bantu pada Diniyah Awaliyah. Baru pada 1935 ia melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah Muhammadiyah di Banjarmasin sampai tahun 1938. Di sekolah ini ia mempelajari materi Sejarah Islam, Fiqih, dan mengkaji beberapa karya ulama terkenal lainnya, seperti Muhammad Abduh, al-Ghazali, Syafi'i, dan lain-lain.

Setamat Madrasah Tsanawiyah, Hasan Basri melanjutkan pendidikannya ke sekolah Zu'ama Muhammadiyah, Yogyakarta. Lembaga ini merupakan pusat kader ulama dan pimpinan Islam. Di sekolah ini ia mendapat pendidikan dari KH. Mas Mansur, KH. Farid Ma'ruf, Prof. Kahar Muzakir, KH. Baidhowi dan Buya A. R. Sutan Mansur. Selain itu, Hasan Basri aktif mengikuti rapat-rapat politik yang dilaksanakan Partai Islam Indonesia (PII). Kegiatan ini diprakarsai oleh DR. Soekiman Wirjosandjoyo, Wicowoh Purbohadidjoyo, Wali al-Fatih, KH. Taufiqurrahman, Gafar Ismail, dan lain-lain.⁴

²Hafidz Dasuki Dkk, *Ensiklopedi Islam*, J.2. Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 1994. hlm. 91-93. hlm.91. Lih. Fungsi Ulama dan Peranan Masjid (Biografi KH. Hasan Basri 70 Tahun). hlm.1-5

³Berita wafatnya dipublikasikan di berbagai media massa. Lih. "KH. Hasan Basri Telah Tiada", dalam *Kompas*, 8 Nop. 1998. KH. Hasan Basri Berpulang ke Rahmatullah, dalam *Republika*, 8 Nop. 1998.

⁴Hafidz, *Ibid*.

Setelah menamatkan pendidikannya di Yogyakarta pada 1941, Hasan Basri kembali ke Banjarmasin dan menikahi Nurhani binti Thawaf Saleh—teman sekolahnya di Za'imat Muhamadiyah Yogyakarta—pada 8 Nopember 1941. Kemudian ia dan isterinya mengajar di Madrasah Ibtidaiyah Muhamadiyah, sekolah yang mereka dirikan sendiri, di Marabahan dari tahun 1942-1944.⁵ Sekolah ini mereka kelola sendiri dengan dana bantuan dari iuran anggota Muhamadiyah. Dalam biografinya, Hasan Basri mengatakan meskipun situasi politik saat itu sangat tidak mendukung tumbuhnya perekonomian, anggota Muhamadiyah tetap setia memberikan sumbangan bagi pengembangan pendidikan dan pengajaran Ibtidaiyah Muhamadiyah.⁶ Sekolah ini segera ditutup pada 1944 karena situasi perang telah merambah ke wilayah Kalimantan Selatan. Situasi seperti itu tidak memungkinkan baginya untuk melakukan aktivitas pembelajaran. Karena itu, ia dan isterinya berhenti mengajar. Hasan Basri bersama isteri dan anaknya kemudian diminta datang ke rumah mertuanya, H. Thawaf Saleh, di Banjarmasin.

Dari Madrasah ke Togoku Guco hingga Parlemen

Keberhasilannya mengelola lembaga pendidikan Muhamadiyah, kharismanya yang besar ditambah keluasan ilmunya, telah membawa Hasan Basri pada jabatan Kadi tingkat kecamatan (*Togoku Guco*) Muarateweh dari pemerintah pendudukan Jepang. Fungsi dan tugas yang diembannya berkaitan dengan urusan sosial kemasyarakatan, seperti NTR (Nikah, Talak dan Rujuk).

Meskipun tidak aktif lagi mengajar, karena kegiatannya terfokus pada tugas dan jabatannya yang baru, Hasan Basri tetap memperhatikan nasib teman sejawatnya. Ini dapat dilihat, misalnya pada 1945, ia mendirikan Persatuan Guru Agama Islam (PGAI) Kalimantan Selatan. Usaha ini menggambarkan betapa besar perhatian dan kepeduliannya atas nasib guru-guru

⁵Ramlan Mardjoned, *KH. Hasan Basri, 70 Tahun; Fungsi Ulama dan Perana Masjid*, Jakarta: Media Dakwah, 1990. hlm. 16.

⁶*Ibid*, hlm. 17.

yang menjadi penerang dan pembimbing generasi mendatang.

Pada 1945, ketika Jepang terusir dari Indonesia, Hasan Basri dengan sendirinya tidak lagi menjabat kadi. Namun, hilangnya jabatan itu bukan berarti keinginannya untuk terus berjuang berhenti. Dia melanjutkan aktivitasnya dengan bergabung dengan organisasi-organisasi sosial dan politik. Pada 1946-1949, Hasan Basri duduk sebagai Wakil Ketua SERMI (Serikat Muslim Indonesia) yang dipimpin H. Abdurrahman Siddik. Dalam sejarah sosial politik masyarakat Kalimantan, organisasi ini amat besar pengaruhnya, terutama pada masa awal revolusi kemerdekaan. Selain SERMI, ada pula organisasi lokal lain yang muncul saat itu, yaitu Serikat Kerakyatan Indonesia (SKI).⁷ Kedua organisasi ini bergabung dengan Dewan Banjar, sebuah organisasi besar yang menghimpun seluruh masyarakat Banjarmasin, Kalimantan Selatan.

Aktivitas politik Hasan Basri tidak berhenti hanya di kedua organisasi itu. Pada 3 Desember 1945 ia membentuk Barisan Pemberontak Rakyat Indonesia (BPRI) di Marahaban. Gerakan ini dipimpin oleh H. Abdul Murid, Hasan Basri dan Husni Rasyid, adik Hasan Basri. Oleh BPRI Hasan Basri ditugasi menghimpun kekuatan massa dan menghubungi kesatuan-kesatuan laskar di Kalimantan. Pada 5 Desember 1945 gerakan BPRI ini berhasil merebut kantor pemerintahan NICA (*Netherlands Indies Civil Administration*) di Banjarmasin. Serangan ini diketahui tentara Belanda, sehingga Belanda melakukan serangan balik pada 7 Desember 1945. Dalam peristiwa itu, Hasan Basri berhasil meloloskan diri, sementara Husni Rasyid tertangkap tentara Belanda.

Meskipun banyak mendapat tekanan dari pihak Belanda, Hasan Basri terus melakukan gerakan perlawanan dengan kekuat-

⁷SKI (Serikat Kerakyatan Indonesia) didirikan pada 19 Januari 1946, di bawah pimpinan Dr. Diopari, A.A. Rivai Abdullah, Muhammad Sya'ban. Organisasi ini sebagai ganti organisasi PRI (Persatuan Rakyat Indonesia) yang menggagalkan semangat perjuangan, tapi dipergunakan oleh NICA (*Netherlands Indies Civil Administration*) sebagai alatnya. Lihat, *Biografi Hasan Basri*, hlm. 37.

an massa dan bantuan dari batalyon D. IV. A. pimpinan Hasan Basry, di Tabat, Haruyan. Kedua tokoh ini terus melakukan kerjasama dan menentang bentuk-bentuk kekerasan Belanda dan kolonisasi yang dilakukannya.⁸

Aktivitas dan orientasi politiknya semakin jelas ketika KNIP (Komite Nasional Indonesia Pusat) mengadakan sidang pertama pada 1947 di Malang, di mana Hasan Basri dan H. Abdurrahman Siddik menjadi utusan rakyat Kalimantan Selatan sebagai peninjau. Kedua orang utusan Dewan Banjar ini mendapat perintah dari Pangeran Ir. Muhamad Noor, gubernur Kalimantan Selatan,⁹ agar bertemu presiden Ir. Soekarno dan wakil presiden Drs. Moh. Hatta, di Yogyakarta, usai sidang tersebut.

Permintaan itu dilaksanakan dengan baik, sehingga mereka berdua dapat bertemu langsung dengan presiden dan wakil presiden. Dalam pertemuan itu, Hasan Basri dan H. Abdurrahman Siddik melaporkan situasi sosial politik masyarakat Kalimantan Selatan. Mereka mengatakan bahwa apapun resikonya, masyarakat Kalimantan Selatan menolak ide Negara RIS (Republik Indonesia Serikat), dan tetap mendukung berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia. Sikap masyarakat Kalimantan yang mendukung Negara Republik Indonesia ini mendapat respons positif dari presiden dan wakil presiden RI. Presiden menyatakan akan terus membantu masyarakat Kalimantan untuk berjuang melawan Belanda, meskipun Kalimantan jauh dari pulau Jawa.

Sekembali dari Yogyakarta, Hasan Basri melakukan konsolidasi dan penggalangan massa, dengan membentuk barisan kaum muda dari organisasi SERMI, yaitu BASMI (Barisan Serikat Muslimin Indonesia). Usaha Hasan Basri ini tidak mendapat hambatan berarti dari Belanda. Bahkan Dr. H. J. Van Mook, gubernur jenderal Belanda di Indonesia, membiarkan upaya Dewan Banjar yang tengah melakukan penggalangan itu. Karena Van Mook

⁸Rudini Dkk, *Profil Republik Indonesia; Kalimantan Selatan*, Jakarta: Yayasan Bhakti Nusantara dan PT. Intermedia, 1992. hlm. 3

⁹*Ibid.* hlm. 2.

sendiri telah membentuk gerakan tandingan yaitu BFO (*Byzondere Federal Overlag*), sebuah badan yang membentuk negara-negara bagian di luar daerah Republik Indonesia. Usaha ini dilakukan Dr. H. J. Van Mook untuk mengepung dan melumpuhkan negara Republik yang berkedudukan di Yogyakarta. Seperti diketahui, pembentukan negara-negara bagian ini merupakan pengesahan hasil Konferensi Denpasar pada 18-24 Desember 1946.

Dalam Konferensi Denpasar itu, terbentuklah Negara Indonesia Timur (NIT) yang merupakan negara bagian pertama dari Negara Republik Indonesia Serikat (RIS) yang akan didirikan. Munculnya NIT menambah keyakinan Belanda bahwa usaha memecah belah persatuan dengan pembentukan Negara RIS akan semakin lancar. Karena itu, Dr. H. J. Van Mook terus melakukan upaya mempengaruhi para pemimpin daerah untuk terus memisahkan diri dari RI dan membentuk RIS. Sejak itu, muncullah negara-negara bagian bentukan Belanda, seperti Negara Pasundan, Negara Madura, Negara Jawa Timur, dan kesatuan negara lainnya yang berdiri sendiri.

Untuk wilayah Kalimantan, Belanda memiliki gagasan mendirikan Negara Kalimantan. Tetapi rencana itu tidak segera dapat dilaksanakan karena adanya perlawanan dari seluruh pelosok pulau. Gerakan perlawanan ini dimotori oleh Serikat Kerakyatan Indonesia (SKI) dan SERMI (Serikat Muslimin Indonesia), dan lain-lain. Salah satu tokoh utama penggerak anti Negara Kalimantan adalah Hasan Basri, yang pada waktu itu menjabat Wakil Ketua SERMI.

Gerakan anti Negara Kalimantan yang terpisah dari Negara Republik ini tidak hanya dilakukan para aktivis SERMI dan SKI dari Dewan Banjar, tapi juga laskar Kalimantan dan Batalyon ALRI D. IV. Gerakan organisasi-organisasi perlawanan dan ALRI ini semakin tidak memiliki ruang, ketika perjanjian Linggarjati ditandatangani pada 25 Maret 1947. Dengan perjanjian tersebut wilayah kekuasaan RI hanya terbatas pada Jawa dan Sumatera, sementara wilayah lainnya, seperti Kalimantan, Sulawesi dan lainnya, berada di luar jangkauan pemerintahan Republik Indonesia. Keadaan seperti ini memungkinkan pihak Belanda melakukan politik *divide et impera* melalui pembentukan negara-negara bagian di Kalimantan.

Kesepakatan Linggarjati tidak diterima oleh sebagian besar

masyarakat Kalimantan. Karena itu, mereka terus bergerak melakukan gerilya dan meneruskan perjuangan untuk tetap berada di bawah pangkuan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dua tokoh utama penggerak perlawanan itu adalah Hasan Basri (Ulama dan aktifis pergerakan) dan Letkol. Hasan Basry (Kombandan Batalyon ALRI D. IV. A).¹⁰ Mereka melakukan koordinasi kerjasama untuk memobilisasi massa menentang kehadiran Belanda di Kalimantan yang ingin mendirikan negara-negara serikat.

Tantangan dan Perlawanan masyarakat Kalimantan, tampaknya tidak menyurutkan keinginan kolonial Belanda untuk mendirikan negara Kalimantan. Langkah nyata yang dilakukan kolonial Belanda adalah membentuk Daerah Otonom Banjar dan Dewan Perwakilan Banjar pada 14 Januari 1948. Badan ini bertugas melaksanakan pemerintahan sebelum Negara Kalimantan berdiri. Selain daerah Banjar, Belanda juga membentuk pemerintahan Daerah Dayak Besar, Daerah Federasi Kalimantan Tenggara, Daerah Federasi Kalimantan Timur, dan Daerah Kalimantan Barat.

Aktivitas Hasan Basri dalam menentang kehadiran Belanda dan segala usaha yang dilakukannya, mendapat dukungan kuat dari isterinya, Nurhani. Bahkan Nurhani ikut ambil bagian dalam Barisan Serikat Muslim Indonesia (BASMI) di bagian muslimat. Gerakan yang dilakukan Dewan Banjar, baik oleh SERMI atau BASMI dengan unsur muslimat yang ada di dalamnya, tidak mendapat tekanan berarti dari pihak Belanda. Namun, pihak kolonial, lewat Dr. H. J. Van Mook mengimbangnya dengan membentuk lembaga BFO (*Byzondere Federal Overleg*). Van Mook berharap dengan cara ini Indonesia akan dapat dipecah belah dan dikuasai.

Selain aktif di Dewan Banjar dan organisasi kedaerahan lainnya, Hasan Basri juga aktif dalam organisasi sosial politik besar seperti Partai Masyumi (*Majlis Syura Muslimin Indonesia*).¹¹ Menu-

¹⁰*Ibid.* hlm.5. dan hlm.114-115. Lih. pula. Biografi KH. Hasan Basri, *opcit.* hlm.39-40.

¹¹Moh. Sidky Daeng Materu, *Sejarah Pergerakan Nasional Bangsa Indonesia*, Jakarta: Gunung Agung, 1985, hlm.122. Untuk menarik perhatian umat Islam Indonesia, pemerintah pendudukan Jepang membiarkan organisasi sosial politik

rutnya, melalui partai ini, perjuangan mempertahankan kemerdekaan Indonesia dapat disalurkan. Untuk mewujudkan semua itu, Hasan Basri terus melakukan kontak dengan Dr. Soekirman, M. Natsir, Prawoto Mangunsasmito dan Mr. Moh. Roem, yang berkedudukan di Yogyakarta. Mereka merupakan tokoh penting yang harus dihubungi. Situasi sosial politik saat itu sangat kondusif bagi usaha perjuangan mempertahankan kemerdekaan dan penegakkan kembali Negara Kesatuan Republik Indonesia.¹²

Usaha perjuangan masyarakat Indonesia untuk mempertahankan kemerdekaan Negara Kesatuan Republik Indonesia tidak hanya dilakukan oleh masyarakat Jawa dan Sumatera, masyarakat Kalimantan juga ikut ambil bagian. Para pemimpin politik, militer dan Ulama, termasuk Hasan Basri, berjuang bahu-membahu mewujudkan cita-cita tersebut. Sebagai anggota Dewan Banjar dan Masyumi, Hasan Basri punya tanggungjawab besar untuk memberikan penjelasan kepada masyarakat Kalimantan mengenai betapa pentingnya perjuangan merebut dan mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Kedekatannya dengan para pemimpin informal, seperti ulama, membuat gerak langkahnya semakin mantap. Sebab, para ulama Kalimantan mengutuk segala bentuk kemunafikan mereka yang dengan terang atau sembunyi membantu penjajah, baik Belanda atau pemerintahan Jepang. Legitimasi ini tentu saja menambah semangat para pejuang kemerdekaan, baik militer atau rakyat sipil. Perjuangan

dan keagamaan yang ada, bahkan mencoba menghidupkan kembali yang pernah dibubarkan, misalnya, MIAI (*Majlis Islam 'Ala Indonseia*) yang didirikan KH. Mas Mansur dan kawan-kawan pada 1937 di Surabaya, yang kemudian dibekukan. Organisasi ini diaktifkan kembali oleh pemerintah pendudukan Jepang pada tanggal 5 September 1942 di Jakarta. Federasi MIAI yang terdapat di beberapa daerah diubah menjadi Masyumi (*Majlis Syura Muslimin Indonesia*) yang didirikan pada 22 Nopember 1943. Langkah politis ini diambil pemerintah pendudukan Jepang untuk menarik perhatian umat Islam agar mereka mau membantu Jepang dalam memenangkan perang Asia Timur Raya yang telah dikobarkan. Lih. Nugroho Notosusanto, dkk. *Sejarah Nasional Indonesia*, J. VI. Jakarta: Balai Pustaka, 1984. hlm. 24-26 juga. B. J. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, KITLV, 1982. 10-12.

¹² Biografi Hasan Basri, *opcit.* hlm. 36.

rakyat selalu mendapat dukungan dari militer pimpinan Let. kol. Hasan Basry,¹³ teman perjuangan Hasan Basri.

Melalui fatwa ulama yang dikeluarkan, para pejuang Kalimantan terus melakukan jihad melawan Belanda. Mereka berusaha mensosialisasikan fatwa tersebut kepada masyarakat di berbagai tempat peribadatan dan kedai-kedai, guna membakar semangat rakyat untuk terus berjuang. Tampaknya, perjuangan masyarakat Kalimantan di bawah pimpinan Let. kol Hasan Basry dan Hasan Basri, didengar panglima besar Jenderal Soedirman. Untuk mengetahui perjalanan perjuangannya, let. kol Hasan Basri dipanggil ke Yogyakarta. Tapi kepergiannya ke Yogyakarta sangat dirahasiakan. Di kota itu, Hasan Basry mendapat perintah untuk terus melanjutkan perjuangan dan mengerahkan seluruh potensi yang ada di masyarakat Kalimantan. Pada saat perjuangan berlangsung, Hasan Basri yang ulama mengadakan kontak dengan Hasan Basry yang militer, yang terkadang dilakukan dengan cara menyamar sebagai masyarakat biasa.¹⁴

Kedua tokoh Kalimantan ini terus melakukan koordinasi politik dan militer untuk mempertahankan kemerdekaan RI dan menolak kehadiran Belanda di wilayah mereka, hingga Belanda menyerahkan kedaulatan RI pada 27 Desember 1949. Sebagai penghargaan atas jasa-jasanya itu, Hasan Bari mendapat penghargaan dan tanda jasa sebagai anggota Veteran Republik Indonesia.¹⁵

Penyerahan kedaulatan pada 27 Desember 1948, mendapat

¹³AH. Nasution, *Sekitar Perang Kemerdekaan Indonesia*, J. 8. Bandung: Angkasa, 1976. hlm. 503-507. Dalam buku ini, Nasution mendeskripsikan bagaimana usaha-usaha masyarakat Kalimantan melakukan perlawanan atas tekanan dan serangan tentara Belanda. Dengan kekuatan militernya, Belanda melakukan serangan dan menangkapi para pejuang, salah seorang yang berhasil ditangkap adalah Dr. Diapari, pejuang yang sangat anti Belanda. Meskipun serangan terus dilakukan, Letkol. Hasan Basry masih mampu melakukan gerilya di pegunungan-pegunungan.

¹⁴Biografi Hasan Basri, *opcit.* hlm. 43.

¹⁵Dwidjo Utomo, "Ketua Umum MUI KH. Hasan Basri Wafat" dalam *Harian Pelita*, Jakarta, 9 Nopember 1998. hlm. 1 dan 7. Lihat pula *Kompas*, KH. Hasan Basri Telah Tiada, 9 Nopember 1998. hlm. 1. dan 11.

respon positif dari masyarakat Kalimantan. Perjuangan yang selama itu mereka lakukan mendapat perhatian serius dari pemerintah pusat. Kedatangan Mayor Jendral Suharjo, Kepala Istana Kepresidenan, ke Kalimantan Selatan membawa misi untuk mengadakan kontak dengan Belanda dan para pejuang Kalimantan dalam rangka mempersiapkan pembentukan TNI (Tentara Nasional Indonesia). Pertemuan itu menghasilkan kesepakatan yang diikuti dengan pengiriman milisi militer kedua dipimpin Let. kol Sukanda Bratamanggala yang kemudian menjadi panglima militer pertama di Kalimantan.

Untuk menyambut kedatangan milisi itu, dibentuklah panitia, dan Hasan Basri ditunjuk sebagai sekretaris. Kolonel Hasan Basry, pimpinan militer sejak masa-masa perang kemerdekaan, diangkat sebagai komandan batalyon ALRI D. IV. Pertahanan A berkedudukan di Kandangan, Kalimantan Selatan.

Meskipun upaya pemulihan kekuasaan berhasil dicapai, Hasan Basri terus melakukan perjuangan. Kali ini, perjuangan yang dilakukan tidak lagi di hutan-hutan atau bergerilya, melainkan lewat kegiatan politik praktis, seperti menjadi anggota legislatif. Dalam perjalanan berikutnya, sekitar tahun 1950, Hasan Basri pergi ke Jakarta dan diangkat sebagai anggota DPR RIS yang mewakili daerah Kalimantan Selatan. Sejak masa itu, ia menetap di Jakarta hingga akhir hayatnya.

Menjadi Anggota Parlemen

Pada 23 Agustus 1945, presiden Soekarno menyatakan berdirinya tiga badan baru, yaitu KNIP (Komite Nasional Indonesia Pusat), PNI (Partai Nasional Indonesia) dan BKR (Badan Keamanan Rakyat).¹⁶ Lembaga-lembaga ini, kecuali PNI, bertugas membantu pelaksanaan kegiatan kepresidenan. Di bawah koordinasi Komite Nasional Indonesia, BKR menjaga keamanan umum di daerah-daerah.

Kebijakan presiden Soekarno mendapat respon beragam dari para pemuda di Indonesia, khususnya di Jawa. Mereka kecewa,

¹⁶Nugroho, *opcit.* hlm. 107.

karena Soekarno dianggap kurang respek terhadap keinginan dan aspirasi kaum muda yang menghendaki agar pemerintah segera membentuk Tentara Nasional. Sementara sebagian besar pemuda mantan anggota PETA (Pembela Tanah Air), KNIL (*Koninklijk Nederlandsch Indische Leger*) dan *Heiho*, yang memiliki pengalaman militer mengambil sikap pragmatis dengan membentuk BKR di daerah tempat tinggalnya dan memanfaatkan lembaga tersebut sebagai wadah perjuangan. Para pemuda BKR Jakarta membentuk BKR Pusat. Tujuannya agar BKR-BKR daerah dapat dikoordinasikan dengan baik dan dimanfaatkan sebagai wadah perjuangan. Terpilih sebagai BKR pusat adalah Mr. Kasman Singodimedjo, mantan *daidanco* Jakarta.¹⁷ Tapi, karena ia terpilih sebagai ketua KNIP, jabatan itu diserahkan kepada Kaprawi, mantan *daidanco* Sukabumi. Dengan demikian, Kaprawi menjadi Ketua Umum, Satalaksana Ketua I, Latief Hadiningrat Ketua II dibantu oleh Arifin Abdurrahman, Mahmud dan Zulkifli Lubis. Mereka mengadakan kontak dengan para mantan KNIL di Jakarta dan Bandung, pimpinan BKR Jawa Timur, Drg. Moestopo, pimpinan BKR Jawa Tengah, Soedirman, dan pimpinan BKR Jawa Barat, Arudji Kartawinata.¹⁸

Secara umum, kebijakan presiden Soekarno yang membentuk lembaga-lembaga tersebut mendapat respons positif dari hampir sebagian besar pemuda Indonesia. Terbukti dari banyaknya mantan anggota militer yang menggabungkan diri dengan BKR.

Di sisi lain, Komite Nasional Indonesia Pusat, dibawah koordinasi Mr. Kasman Singodimedjo, terus aktif menggalang kekuatan massa untuk mendukung program keamanan negara dan membantu menstabilkan situasi sosial politik negara Indonesia yang baru merdeka. Ia terus memberikan informasi mengenai keadaan negara dan bangsa, dengan harapan banyak terbentuk komite-komite di daerah.

¹⁷Pada sidang PPKI tanggal 19 Agustus 1945, Abdul Kadir, Kasman Singodimedjo, Oto Iskandardinata, ditunjuk sebagai panitia yang mempersiapkan tentara kebangsaan dan polisi.

¹⁸*Ibid.*

Di antara daerah yang telah siap membentuk Komite adalah Kalimantan Selatan. Di wilayah ini, Komite Nasional Indonesia dibentuk pada Desember 1945. Hasan Basri dan Muhamad Sya'ban terdaftar sebagai anggota. Menurut Hasan Basri, syarat untuk menjadi anggota komite adalah dianggap dan diakui sebagai pejuang nasional dan terkemuka. Persyaratan ini sebenarnya mudah, tapi sulit. Dikatakan mudah karena hampir sebagian besar masyarakat Indonesia adalah pejuang dan persyaratannya hanya pengakuan. Dikatakan sulit, karena begitu banyaknya pejuang, hingga sulit melakukan identifikasi.¹⁹

Dalam sidang KNIP 30 Oktober 1945, fungsi dan tugas lembaga ini diperluas. Ia tidak hanya sebagai lembaga yang membantu tugas-tugas kepresidenan, melainkan sebagai lembaga legislatif dengan membentuk Badan Pekerja. Badan ini bertugas mengubah sistem pemerintahan, dari presidensial ke parlementer. Perubahan ini membawa implikasi lebih luas, karena kabinet tidak lagi bertanggung jawab kepada presiden, tapi ke parlemen.

Pada perkembangan selanjutnya, bentuk Negara Indonesia mengalami perubahan, dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (RI) yang diproklamkan pada 17 Agustus 1945 menjadi Negara Republik Indonesia Serikat (RIS) pada 1949. Pembentukan negara serikat ini tentu saja memperlemah posisi RI, sebab banyak di antara negara-negara bagian itu menjadi negara boneka Belanda. Hal itu juga membuktikan bahwa Belanda tetap ingin berkuasa dengan memecah belah persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Namun tokoh-tokoh politik dan pemerintahan, seperti Moh. Hatta (Perdana Menteri) dan Moh. Natsir (Ketua Fraksi Masyumi) terus berusaha mempersatukan kembali negara-negara serikat ke Negara Kesatuan Republik Indonesia.²⁰

Mosi Integral yang disampaikan Moh. Natsir dalam sidang DPR RIS pada 3 April 1950, merupakan puncak dari keinginan untuk segera menyatukan negara-negara Republik Indonesia Serikat. Moh. Natsir dalam sambutannya mengatakan bahwa

¹⁹Biografi Hasan Basri, *opcit.* hlm. 51.

²⁰Untuk lebih jelas mengenai sejarah proses pembentukan negara RIS, lihat. Nugroho Notosusanto, *opcit.* hlm. 169-172.

semua negara-negara Bagian dan Republik Indonesia yang berkedudukan di Yogyakarta sama-sama mendirikan Negara Kesatuan.²¹ Upaya ini mendapat dukungan semua pihak dan akhirnya pada 17 Agustus 1950 Presiden Soekarno membubarkan RIS dan kembali pada Negara Kesatuan RI. Dalam waktu yang sama, disahkan pula Undang-undang Dasar Sementara (UUDS) sebagai konstitusi RI sebelum tersusun UUD baru. Di samping itu, dibentuk pula Dewan Perwakilan Rakyat Sementara (DPRS) sebelum DPR terpilih melalui Pemilu.

Situasi politik dan perkembangan Dewan Perwakilan Rakyat Sementara antara 1950-1955, memberi pengalaman berharga bagi Hasan Basri, dimana saat itu ia menjadi anggota dewan. Dia dapat menyaksikan bahwa sistem demokrasi dilakukan secara terbuka lewat musyawarah dan dengar pendapat di antara sesama anggota dewan. Saat itu DPRS dipimpin oleh Mr. Sartono, dan memiliki empat komisi; komisi A, B, C, dan E. Dalam pembagian tugas, Komisi E membidangi masalah agama, pendidikan dan sosial. Hasan Basri, sebagai seorang alim yang memiliki pengetahuan keagamaan cukup luas, duduk dalam komisi tersebut.

Salah satu kementerian yang menjadi mitra Komisi E adalah Kementerian Agama. Di antara tugas mendesak yang harus segera ditangani Kementerian Agama adalah masalah haji. Masalah ini, menurut Hasan Basri, sangat sensitif, karena menyangkut persoalan keyakinan umat Islam.²² Bila persoalan haji tidak diatasi dengan seksama, maka dikhawatirkan akan menimbulkan gejala lain yang akan merugikan negara dan bangsa yang baru saja merdeka. Umat Islam menginginkan agar di zaman kemerdekaan tidak ada lagi kebijakan yang merugikan Umat Islam, khususnya dalam masalah perhajian. Karena itu, Komisi E mencoba membicarakannya. Hasilnya, pemerintah mengeluarkan kebijakan untuk mengirimkan misi khusus ke Arab Saudi, guna membicarakan masalah perhajian Indonesia dan dukungan pemerintah kerajaan Arab Saudi bagi perjuangan bangsa Indonesia.

²¹Yusuf Abdullah Puar (Ed), *Moh. Natsir 70 Tahun; Kenang-kenangan Kehidupan dan Perjuangan*, Jakarta Pustaka Antara, 1978.hlm.96.

²²Hasan Basri, *opcit*.hlm.111-121.

Masyumi dan Konspirasi Politik PKI

Pada upacara peringatan sumpah pemuda 28 Oktober 1956, presiden Soekarno menyatakan bahwa krisis yang terjadi di tanah air merupakan akibat dari sistem multi partai.²³ Ia beranggapan bahwa sistem multi partai ini tidak efektif. Karena itu, ia bermaksud membubarkan partai-partai yang ada, termasuk Partai Masyumi yang dianggapnya memiliki visi yang berbeda dengan kelompok Nasionalis dan Komunis. Ucapan presiden ini mendapat reaksi keras dari Moh. Natsir, Ketua Umum Masyumi. Natsir mengatakan bahwa sistem multi partai merupakan sistem yang tepat bagi penyaluran aspirasi politik rakyat. Karena itu, lanjutnya, kalau partai dibubarkan, maka muncullah diktatur, dan Masyumi dengan tegas menolak diktatur. Stelsel diktatur akan merupakan bencana bagi Republik Indonesia. Demokrasi bagi kita bukan semata-mata alat yang saban waktu bisa diganti menurut keadaan. Ia adalah *way of life*, satu dasar hidup. Dan apabila partai-partai sampai dikubur, demokrasipun turut masuk ke liangnya sekalian. Dan yang tinggal berdiri di atas kubur itu adalah diktatur.²⁴

Ketegangan antara Soekarno dengan Moh. Natsir, semakin menjadi ketika presiden RI pertama itu mengundang seluruh partai ke Istana. Dalam sambutannya, Soekarno mengemukakan perlunya membentuk Kabinet Gotong Royong, yang memasukkan unsur PKI, membentuk Dewan Nasional yang berfungsi sebagai penasihat pemerintah, yang diketuai Soekarno sendiri. Sambutannya ini dalam sejarah dikenal dengan istilah "Konsep-si Soekarno." Tampaknya, Soekarno tidak merasa puas dengan sistem pemerintahan parlementer dan Dewan Menteri. Ia menginginkan agar para menteri berada di bawah pengaruhnya, sehingga ia dapat mempengaruhi jalannya pemerintahan.²⁵

Ketegangan hubungan antara Partai Masyumi dan Presiden Soekarno, yang oleh para pemimpin partai Masyumi dinilai terlalu dekat dan memberi angin kepada PKI, semakin memuncak.

²³Hasan, *Ibid.* hlm. 69-70.

²⁴Moh. Natsir, *Capita Selecta*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1954), hlm. 1.

²⁵Hasan Basri, *opcit.* hlm. 73-74.

Terlebih ketika Soekarno menuduh Masyumi terlibat dalam pergolakan PRRI Parmesta di Sumatera.

Puncak ketegangan itu berakhir dengan keluarnya Surat Keputusan Presiden nomor 200 tanggal 17 Agustus 1960, yang memerintahkan pembubaran Partai Masyumi.²⁶ Pembubaran partai ini dianggap oleh para pemimpin Masyumi sebagai upaya mematikan dan mengubur demokrasi, dan membiarkan PKI melakukan konspirasi politiknya untuk menghancurkan kekuatan Islam. Dengan kata lain, bubarnya Masyumi merupakan kegagalan tokoh-tokoh Islam dalam melakukan negosiasi dengan pemerintah dan kemenangan PKI atas lawan-lawan politiknya.

Berbagai upaya dilakukan oleh para pemimpin Masyumi untuk menyelamatkan partainya. Namun, tak satupun berhasil. Prawoto Mangkusasmito, misalnya, secara resmi memecahkan pemerintah. Tapi Pengadilan Tinggi tidak memberikan jawaban atas pengaduan itu hingga bubarnya Orde Lama. Setelah Soeharto berkuasa, Prawoto Mangkusasmito pada 22 Desember 1966 mengirim surat resmi kepada pemimpin Orde Baru untuk merehabilitasi Masyumi. Melalui surat jawaban Pejabat Presiden tanggal 6 Januari 1966, usul itu ditolak pemerintah dengan berbagai alasan.

Akhirnya, para "mantan" anggota Masyumi berusaha mendirikan partai baru. Untuk itu, mereka membentuk Badan Kordinasi Amal Muslimin. Pada 7 April 1967, badan ini membentuk Panitia Tujuh, yang bertugas merancang pembentukan partai baru yang dapat menampung aspirasi politik mereka. Ketujuh orang tersebut adalah KH. Fakhri Usman, Hasan Basri, Anwar Harjono, Agus Sudono, Ny. Syamsuridjal, EZ. Muttaqien dan Marzuki Jatim. Setelah berkonsultasi dengan pembantu Jenderal Soeharto, Alamsyah Ratu Perwiranegara dan melakukan kordinasi dengan berbagai pihak, akhirnya pada 16 Februari 1968 lahirlah partai baru itu. Partai ini diberi nama Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) dan diketuai Djar-nawi Hadikusumo. Partai ini disahkan oleh pemerintah melalui Surat Keputusan Presiden nomor 70 tanggal 20 Februari 1968.

²⁶*Ibid.* 80-81.

Ini merupakan langkah awal kebijakan pemerintah Orde Baru menampung aspirasi politik umat Islam dan sekaligus mencari dukungan dari kalangan umat Islam di awal Orde Baru. Kepres itu membuat sebagian umat Islam merasa optimis untuk terus memperjuangkan aspirasi politik mereka, meskipun ada beberapa tokoh Masyumi tetap tidak dibenarkan pemerintah duduk dalam kepengurusan.

Untuk pertama kali, Parmusi mengadakan muktamar di Malang mulai 2 hingga 7 Nopember 1968. Dalam muktamar ini, Mohamad Roem terpilih sebagai Ketua Umum Partai Muslimin Indonesia. Namun, terpilihnya Mohamad Roem tidak mendapat restu pemerintah. Penolakan ini tentu saja mengecewakan peserta muktamar. Sementara Mohamad Roem sendiri menerima dengan bijaksana keputusan tersebut. Dia mengatakan tidak baik berkonfrontasi dengan pemerintah, walaupun kebijakan itu tidak sesuai dengan hak asasi.²⁷

Dalam perkembangan selanjutnya, Partai Muslimin Indonesia tidak mengalami jalan mulus. Sebab diintervensi oleh pemerintah, misalnya, Soeharto mengeluarkan Surat Keputusan yang mengangkat Syafa'at Mintaredja, SH, Menteri Sosial, sebagai Ketua Umum Parmusi. Penempatan ini merupakan hasil dari pembajakan politik yang dilakukan J. Naro pada 17 Oktober 1970, yang menginginkan orang-orang yang tidak sepaham dengan pemerintah diganti kedudukannya atau tidak dibenarkan duduk dalam kepengurusan Parmusi.

Bermula dari ditolaknya upaya menghidupkan kembali Masyumi dan tidak tersalurnya aspirasi politik umat Islam, Hasan Basri tidak tertarik lagi dalam kancah politik Orde Baru. Untuk menyalurkan pikiran dan memberikan sumbangan bagi pembangunan bangsa Indonesia serta melakukan amal ibadah sebagai umat Islam, Hasan Basri memilih lapangan dakwah. Untuk mengangkat peran ulama dan fungsi masjid, Hasan Basri bersama-sama KH. Taufiqurrahman mendirikan Organisasi Ikatan Masjid Indonesia (IKMI), membina remaja dan pemuda masjid. Kemudian ia juga membangun Dewan dakwah Islamiyah Indo-

²⁷Soemarso, *opcit.* hlm.98-99.

nesia (DDII), sebuah lembaga dakwah yang didirikan Moh. Natsir pada 1967. Dari 1975-1985, ia menjadi salah seorang ketua MUI pada masa kepemimpinan Hamka dan Syukri Ghazali. Sejak 1985 hingga wafatnya pada 8 Nopember 1998, ia masih tercatat sebagai Ketua Umum MUI.

Kiprah Hasan Basri di MUI

Ketika Hasan Basri tidak aktif lagi dalam dunia politik, ia banyak mengabdikan diri bagi kepentingan umat. Semua tenaga dan pikirannya ditujukan bagi kepentingan dan pembangunan umat Islam. Kariernya dalam bidang sosial keagamaan juga mengalami kemajuan besar. Pada 1973, misalnya, ia menjadi Wakil Ketua PHI (Panitia Haji Indonesia) dengan KH. M. Dahlan sebagai Ketua; Ketua umum Ikatan Masjid Indonesia (1975); Wakil Ketua Dewan Masjid (Dewan Kemakmuran Masjid 1972-1981); dan beberapa jabatan lainnya. Jabatan penting yang dipegang hingga akhir hayatnya adalah Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (1985-1998)—sebuah jabatan yang memiliki beban dan tanggungjawab besar. Apalagi ketika itu, MUI mendapat respons kurang baik dari sebagian masyarakat Indonesia, misalnya MUI dianggap sebagai kepanjangan tangan pemerintah. Meskipun begitu, ia terus berusaha menjelaskan posisi MUI kepada masyarakat, bahwa MUI merupakan salah satu lembaga sosial keagamaan yang menjembatani kepentingan umat dan pemerintah.

Penting dicatat bahwa kelahiran MUI—tempat Hasan Basri mengabdikan diri hingga akhir hayatnya—diawali dengan serangkaian kegiatan penghimpunan Ulama Indonesia. Misalnya Musyawarah Alim Ulama se-Indonesia pada 30 September hingga 4 Oktober 1970 di Jakarta, yang diprakarsai oleh Pusat Dakwah Islam.²⁸ Dalam musyawarah itu banyak peserta yang mengusulkan perlunya dibentuk sebuah wadah yang dapat menghimpun para ulama, termasuk berbagai kegiatan yang berkaitan dengan keulamaan.

²⁸Sekretariat MUI. *15 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Masjid Istiqlal, 1990), hlm. 45.

Dalam kesempatan lain, Pusat Dakwah Islamiyah kembali memprakarsai penyelenggaraan lokakarya muballigh se-Indonesia yang melahirkan sebuah konsensus. Konsensus tersebut antara lain menyatakan, "untuk memelihara dan membina kontinuitas partisipasi umat Islam terhadap pembangunan, diperlukan adanya Majelis Ulama atau yang semacamnya, sebagai wahana yang dapat menjalankan mekanisme yang efektif dan efisien."²⁹

Konsensus para ulama ini diperkuat dengan amanat presiden Soeharto pada saat menutup lokakarya tersebut. Soeharto menyatakan bahwa membangun masyarakat tidak mungkin tanpa kerukunan dan persatuan, masyarakat yang bercerai-berai tidak akan dapat membangun, lebih-lebih apabila umat beragama tidak bersatu.³⁰ Umat akan bersatu bila pemimpinnya bersatu. Oleh karena itu, perlu adanya satu wadah yang dapat menghimpun semua ulama yang ada di tanah air. Wadah yang dimaksud adalah majlis Ulama Indonesia (MUI).³¹

Berdasarkan amanat presiden, usaha-usaha untuk membentuk dan mendirikan lembaga tersebut mulai diintensifkan. Melalui instruksi Menteri Dalam Negeri (Mendagri),³² semua daerah harus mengadakan persiapan-persiapan pembentukan Majelis Ulama Indonesia Tingkat I dan sebahagian tingkat II. Pada bulan Mei 1975, telah berdiri Majelis Ulama Indonesia di berbagai daerah tingkat I di Indonesia. Sedang pada tingkat pusat, dibentuk Panitia Persiapan Musyawarah Nasional I (MUNAS) Majelis Ulama seluruh Indonesia yang diketuai oleh Drs. H. Kafrawi.

Tujuan pokok musyawarah ini selain untuk membentuk Majelis Ulama tingkat pusat, sebagai tindak lanjut dari pembentukan Majelis Ulama tingkat daerah, juga dimaksudkan untuk memperkuat ketahanan nasional dan meningkatkan kerukunan hidup antar umat beragama dalam mensukseskan pembangunan.

Munas I pembentukan MUI dilaksanakan pada 21-27 Juli 1975

²⁹Noor Cozin Agam, *Etika Bermusyawarah* (Jakarta: Perkasa Press, 1995), hlm. 126.

³⁰*Ibid.* hlm. 127.

³¹Hasan Basri *opcit.* hlm. 243.

di Jakarta. Acara ini dihadiri utusan daerah tingkat I, unsur organisasi Islam tingkat pusat, dinas-dinas rohani Islam (AD, AL, AU, dan POLRI), serta para undangan dari tokoh ulama pusat dan daerah. Pada 26 Juli 1975 bertepatan dengan tanggal 17 Rajab 1395, Munas mencapai kesepakatan membentuk Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang disusul dengan penetapan pedoman dan program pokok MUI,³² serta susunan kepengurusan lembaga tersebut. Terpilih sebagai Ketua Umum MUI pusat adalah Prof. Dr. Hamka. Ketika Hamka mengundurkan diri pada 1981, Ketua Umum MUI kemudian dijabat K. H. Syukri Ghazali sampai meninggalnya pada 1984. Hasan Basri terpilih sebagai Ketua Umum MUI dalam Rakernas MUI 1985.

Selama ia berkiprah di MUI, sejak masa-masa awal hingga akhir hayatnya, banyak hal yang telah dilakukan, antara lain:

Pengembangan Forum Silaturahmi Ukhuwah Islamiyah

Perbedaan visi dan praktik keagamaan di kalangan umat Islam Indonesia acapkali menimbulkan ketegangan sesama umat. Konflik intern ini bila tidak diatasi dengan cara-cara yang bijaksana, dikhawatirkan akan menimbulkan keresahan lebih jauh. Karena itu, MUI sebagai salah satu lembaga sosial keagamaan, berkewajiban mengatasi masalah tersebut. Sejak awal berdirinya, MUI memiliki kepedulian mengenai masalah ini. Sebab menurut Hasan Basri, " Kita harus menciptakan suasana dan iklim yang baik, agar dapat menyusun satu jamaah besar, yaitu bangsa Indonesia yang tersebar di dalam puluhan ribu pulau. Dalam membangun kesatuan jamaah yang besar itu, agar dihilangkan pertentangan yang tidak perlu. Jangan ada golongan dan kelompok mencari pertentangan dan perselisihan. Boleh ada bermacam partai politik dan organisasi massa. Boleh berbeda pendapat karena perbedaan itu rahmat dari Allah. Tapi Ukhuwah Islamiyah harus menjadi prioritas utama, supaya umat Islam Indonesia tetap bersatu."³³

³²Hasan, *ibid.* hlm. 244.

³³*Ibid.* hlm. 164.

Pandangan yang sangat simpatik ini mencerminkan sikap dan pendirian Hasan Basri sejak lama. Bahkan jauh sebelum Indonesia mencapai kemerdekaan, ia seringkali menyampaikan pesan ini kepada masyarakat muslim Indonesia yang sedang menghadapi penjajah. Ia menginginkan umat Islam bersatu dalam kerangka *ukhuwah Islamiyah*. Karena dengan cara-cara seperti ini, umat Islam Indonesia akan mampu mengatasi berbagai hambatan dan tantangan, baik dari dalam masyarakat muslim itu sendiri atau dari luar masyarakat muslim. Untuk itu, ia seringkali menganjurkan kepada para pemimpin agama dan pemimpin pemerintahan, agar mampu menjadi teladan yang baik. Dalam konteks ini, Hasan Basri menggambarkan posisi para pemimpin agama sebagai sebuah pohon yang berakar ke bawah dan berpucuk ke atas. Berakar ke bawah mengandung arti bahwa seorang pemimpin harus mampu mendengar dan memperhatikan, kemudian menyampaikan suara kehendak umat kepada pemerintah. Berpucuk ke atas mengandung arti agar ulama mendengar dan memperhatikan kebijaksanaan pemerintah (*umara*), kemudian disampaikan kepada umat, agar umat dapat berperan aktif dalam pembangunan.³⁴

Pada sidang pleno I MUI, 17 Oktober 1985, diputuskan program kerja komisi *ukhuwah Islamiyah*, yang intinya adalah bahwa terwujudnya *ukhuwah Islamiyah* akan dapat memberikan dampak positif bagi pemantapan persatuan dan kesatuan bangsa menuju stabilitas nasional. Oleh karena itu, *ukhuwah Islamiyah* yang sudah terjalin selama ini perlu lebih dikembangkan dan diperkokoh guna mewujudkan kehidupan beragama yang semarak, mendalam dan dinamis.³⁵

Sebagai upaya memperkokoh *ukhuwah Islamiyah*, menurut Hasan Basri, perlu ditumbuhkan kreatifitas umat Islam di berbagai bidang kehidupan, dan menghilangkan perasaan *superioritas kompleks* yang semu atas kedudukan mayoritas, tapi sebaliknya berupaya menjadi rahmat bagi masyarakat sekitar. Selain itu, perlu membentuk program terpadu di antara berbagai organisasi dan

³⁴*Ibid.*

³⁵*Ibid.* hlm. 165.

umat Islam dalam kegiatan yang bersifat keagamaan dan kemasyarakatan dengan mengikutsertakan unsur-unsur dalam masyarakat, termasuk kaum wanita, generasi muda serta remaja masjid. Untuk mempererat tali persaudaraan Islam (ukhuwah Islamiyah) perlu diadakan silaturahmi intern umat dan antara umat dengan pemerintah. Tujuannya untuk mempererat persaudaraan, memperluas pandangan dan saling isi dalam masalah keagamaan, kemasyarakatan dan pembangunan. Sehingga terwujud saling pengertian dan kerja sama yang lebih harmonis.³⁶ Dengan pendekatan seperti ini, kecurigaan di antara sesama umat Islam tidak akan terjadi. Begitu pula antara umat Islam dengan pemerintah. Sehingga cita-cita luhur bangsa Indonesia untuk mencapai kebahagiaan dan keharmonisan hidup dapat terwujud.

Semboyan yang dipakai Hasan Basri dalam upaya ini adalah "berpegang teguh kepada aqidah, ber-*tasamuh* di dalam masalah ijtihad dalam melaksanakan ukhuwah Islamiyah." Semangat ukhuwah Islamiyah yang ditekankan Hasan Basri bertujuan agar tumbuh kesadaran baru dalam umat Islam dalam menghadapi perkembangan dan perubahan zaman. Oleh karenanya, kegiatan ini diarahkan agar tercipta wawasan yang luas di kalangan masyarakat Islam Indonesia mengenai apa fungsi dan peran mereka yang harus dimainkan dalam situasi seperti sekarang.

Pemberdayaan Ekonomi Umat

Ketika ia memimpin organisasi ulama ini, Hasan Basri bertekad untuk memberikan pengabdian yang terbaik bagi umat, dengan berusaha memecahkan berbagai persoalan yang sedang dihadapi umat Islam Indonesia. Misalnya, mengangkat derajat kaum lemah dan miskin dengan memberikan bantuan dana yang diperoleh dari sumber-sumber yang sudah pasti, seperti zakat, shadaqah dan infaq; mengatur dengan rapi lembaga zakat, agar dana yang dibutuhkan kaum dhu'afa sampai ke tangan yang berhak; dana yang diberikan bukan dipergunakan untuk kegiatan konsumtif, melainkan untuk hal-hal produktif. Karenanya, sasaran dari pem-

³⁶*Ibid.*

berdayaan ekonomi umat meliputi seluruh lapisan masyarakat miskin yang memiliki ketrampilan khusus, seperti perbengkelan, pertukangan, petani, pedagang, nelayan, peternak, montir, dan pengelola koperasi. Selain itu, ia juga berusaha menjadikan pondok pesantren dan madrasah sebagai pusat pendidikan dan ketrampilan.³⁷

Upaya lain yang dilakukan Hasan Basri dalam pengentasan kemiskinan dan pemberdayaan ekonomi umat adalah membantu pembentukan Bank Muamalat Indonesia (BMI) dan badan arbitrase muamalat serta memberikan rekomendasi bagi para pendiri BPR-BPR Syari'ah di seluruh Indonesia. Selain itu, ia juga memberikan pembinaan pada para pengusaha kecil, dan memberikan modal bagi mereka.

Kiprah MUI masa Hasan Basri dalam bidang ekonomi ini dimaksudkan untuk memberdayakan ekonomi umat dan kemandirian ekonomi kepada masyarakat tentang pentingnya sikap entrepreneurship (kewirausahaan). Karena kemandirian dan kemajuan ekonomi merupakan langkah untuk menatap masa depan umat yang lebih baik, terutama dalam menghadapi era globalisasi di mana profesionalisme menentukan keberhasilan seseorang atau lembaga dalam melakukan persaingan dengan dunia luar.

Pengembangan Sumber Daya Umat

Kekhawatiran berkurangnya ulama akibat banyak di antara mereka yang meninggal dunia, tidak membuat Hasan Basri gusar. Sebab menurutnya, banyak lembaga pendidikan agama yang memiliki potensi besar dapat menciptakan kader-kader ulama. Misalnya, pesantren dan IAIN. Kegusaran Hasan Basri justru kepada para alumni lembaga pendidikan Islam tersebut. Mereka lebih banyak memilih menjadi pegawai atau birokrat pada lembaga-lembaga pemerintahan atau swasta, ketimbang mengabdikan diri untuk kepentingan umat, membimbing dan menuntun mereka ke jalan yang benar.

Mengingat begitu pentingnya posisi dan keberadaan umat di tengah-tengah masyarakat dan pemerintah, MUI dalam sidang Pleno I telah menetapkan Pembinaan Calon Ulama. Menurut-

³⁷Ibid. hlm. 167.

nya, guna melestarikan kehidupan ilmu-ilmu agama Islam, perlu diusahakan pembinaan calon ulama dalam rangka menciptakan ulama-ulama yang dapat memenuhi tuntutan masa kini dan masa datang. Berkaitan dengan itu, dipandang perlu menyadarkan umat Islam akan kewajibannya untuk menyiapkan insan-insan yang *tafaquh fi al-dien* dan mendorong lembaga-lembaga Islam untuk mengadakan usaha pendidikan calon ulama. Selain itu juga menganjurkan kepada Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia bersama-sama pimpinan lembaga-lembaga umat Islam, khususnya pesantren untuk mengadakan pembinaan *takhasus* calon ulama.³⁸

Program MUI ini kemudian dibicarakan dalam rapat kerja MUI pada Nopember 1987. Pada rapat ini diputuskan untuk menyelenggarakan Pendidikan Kader Ulama (PKU). PKU ini mendapat restu presiden Soeharto dan disarankan agar dapat dilaksanakan pada tahun 1989/1990 sebagai tahap awal yang terus dilanjutkan pada tahap berikutnya.

Untuk lebih memasyarakatkan Pendidikan Kader Ulama dan agar kegiatan ini dijadikan program bersama yang dikembangkan oleh organisasi atau lembaga umat Islam dan lembaga pendidikan Islam, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengadakan sarasehan yang secara khusus membicarakan usaha Pendidikan Kader Ulama.

Program kaderisasi ulama ini merupakan jawaban terhadap harapan umat Islam untuk melestarikan kesinambungan fungsi ulama di tengah-tengah umat. Dalam konteks ini Hasan Basri mengatakan bahwa kaderisasi ulama ini merupakan jalan pintas untuk mendidik ulama yang berbobot, karena kini semakin terasa, ulama semakin langka. Tetapi hal itu sebenarnya sunnatullah yang logis. Akibat dari meninggalnya para ulama yang sudah tua, perlu adanya kaderisasi. Sesuai dengan sabda nabi Muhammad Saw, yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim: "Allah tidak menghilangkan ilmu dari dunia ini dengan mencabut ilmu itu." Bukan ilmunya yang dicabut Allah, tetapi karena meninggalnya

³⁸Catatan Sidang Pleno MUI tanggal 17 Oktober 1985 (Jakarta: Sekretariat MUI).

ulama, maka ilmu itu akan hilang. Kalau keadaan ini dibiarkan, bukan mustahil akan muncul para *Juhala* (pemimpin yang tidak berilmu), yaitu mereka yang mengaku ulama, namun sebenarnya bukan ulama. Siapa saja yang meminta fatwa kepada *juhala* ini, mereka termasuk kaum sesat.³⁹

Bekerjasama dengan Departemen Agama, MUI menyelenggarakan Pendidikan Kader Ulama (PKU) yang pembukaannya diresmikan pada 21 Januari 1989 oleh Menteri Agama, Munawir Sadzali. Pendidikan Kader Ulama ini diikuti oleh berbagai utusan dari seluruh tanah air. Masa pendidikannya selama lebih kurang 2 tahun. Kriteria yang diperlukan bagi penjangkaran calon peserta antara lain, usia tidak boleh lebih dari 40 tahun. Ini dimaksudkan agar benar-benar terjadi kaderisasi yang jelas bagi proses pembentukan "ulama" yang dibutuhkan umat.

Pendidikan Kader Ulama bertujuan untuk melatih dan menghasilkan tenaga ahli agama Islam atau Ulama yang memiliki pengetahuan yang dalam dan wawasan luas mengenai ilmu-ilmu keislaman. Dengan demikian, bisa diharapkan nantinya mereka mampu mengembangkan ilmunya secara mandiri dan mampu pula membimbing umat menuju kebahagiaan dunia dan akhirat.⁴⁰

Pembentukan Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika (LP-POM MUI).

Perhatian Hasan Basri tidak hanya pada masalah-masalah sebagaimana disebutkan sebelumnya. Ia juga memiliki kepedulian tinggi dalam menciptakan ketenangan batin konsumen produk makanan. Munculnya isu lemak babi pada 1988 yang terdapat dalam sejumlah makanan dan minuman, sangat meresahkan masyarakat Islam Indonesia yang mengkonsumsi makanan dan minuman produk tersebut.

Menanggapi permasalahan yang terjadi di masyarakat, MUI bersama pemerintah menghimbau agar tidak cepat termakan isu. Isu merebaknya lemak babi dalam makanan dan minuman yang

³⁹Hasan Basri, *opcit.* hlm. 176.

⁴⁰*Ibid.*

beredar di masyarakat, ditanggapi serius oleh presiden Soeharto. Presiden menginstruksikan kepada MUI untuk segera membentuk sebuah lembaga yang dapat membuat label halal bagi makanan dan minuman. Untuk itu, MUI bekerjasama dengan Departemen Agama dan Departemen Kesehatan pada 6 Januari 1989 membentuk LPPOM (Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika. Lembaga ini terdiri dari para ahli yang menguasai bidangnya masing-masing.

Mengacu pada fungsi dan peran MUI, yaitu memberi perlindungan dan ketenangan kepada masyarakat yang mengkonsumsi makanan dan minuman, MUI mengadakan penelitian terhadap makanan dan minuman dalam kemasan, yang dilaksanakan oleh LPPOM MUI dan Komisi Fatwa, untuk kemudian ditetapkan kehalalannya dengan sertifikat halal.⁴¹ Pembentukan lembaga ini bertujuan untuk membantu MUI dalam menentukan kebijakan, merumuskan ketentuan-ketentuan, rekomendasi dan bimbingan yang menyangkut soal pangan, obat-obatan dan kosmetika sebagai kebutuhan umat yang sesuai dengan ketentuan-ketentuan ajaran Islam.

Sebagai tindak lanjut dari pembentukan LP-POM MUI, MUI menghimbau kepada semua pihak yang bergerak dalam bidang produksi dan perdagangan makanan dan minuman, termasuk di dalamnya para pengelola hotel dan restoran, agar mempelopori kegiatan produksi dan perdagangan serta menghadirkan makanan dan minuman yang benar-benar halal. Selain itu, MUI dibawah pimpinan Hasan Basri, menghimbau kepada pemerintah dan DPR segera membuat undang-undang makanan dan minuman, untuk melindungi hak-hak konsumen Indonesia yang mayoritas muslim. Langkah pembentukan LP-POM ini dianggap sangat tepat bagi kepentingan semua pihak yang terkait di Indonesia.

⁴¹Yang dimaksud dengan sertifikat halal adalah keterangan kehalalan suatu produk yang memenuhi syarat kehalalan sesuai dengan syariat Islam yang meliputi pengolahan, kemasan, transportasi dan tempat-tempat penjualan.

Penutup

Biografi Hasan Basri, Ketua Umum MUI tiga periode, menceritakan banyak hal; perjuangannya dalam mempertahankan kemerdekaan, keterlibatannya dalam aktifitas politik praktis, dan "kejenuhannya" terhadap perkembangan politik di tanah air, hingga kiprahnya di MUI (Majlis Ulama Indonesia). Semua itu merupakan bukti historis mengenai ketegaran hidupnya dalam mempertahankan prinsip dan komitmennya yang kuat untuk membela kebenaran dan umat Islam. Dengan demikian riwayat hidup Hasan Basri merupakan "teks" sejarah sosial yang tidak hanya melukiskan lingkungan sosial keagamaan dan politik, tapi juga dapat ditafsirkan ulang sebagai bahan objek kritisisme.

Pengalaman kehidupan Hasan Basri sebagai sebuah teks sosial dapat membimbing umat Islam Indonesia tentang bagaimana cara memandang dan memahami Islam dan dinamikanya di negeri ini. Dengan demikian teks sosial Hasan Basri telah memberikan andil terhadap wacana dinamika Islam Indonesia. Teks itu sendiri pun, menurut Azyumardi Azra, belum sepenuhnya selesai ditulis, karena itu *re-assessment*tt agaknya perlu dilakukan di masa-masa mendatang.

Saiful Umam*

K.H. Achmad Siddiq Perumus Khittah NU 1926

Ibarat makanan, pancasila itu sudah kita kunyah selama 38 tahun, kok kini kita persoalkan halal dan haramnya.¹

Itulah sepenggal kalimat dari K.H. Achmad Siddiq yang cukup populer di kalangan kaum Nahdliyyin pada 1983. Pada saat itu Nahdlatul Ulama dihadapkan pada kebijakan pemerintah yang hendak menerapkan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh ormas dan orpol. Analog sederhana tersebut merupakan salah satu faktor penting yang mampu menghentikan perdebatan sengit di antara para peserta Musyawarah Nasional Alim Ulama NU di Situbondo. NU akhirnya memutuskan untuk menerima Pancasila sebagai satu-satunya dan tercatat sebagai ormas Islam pertama yang melakukan hal tersebut.

Selain masalah Pancasila, K.H. Achmad juga dikenal sebagai pencetus Khittah Nahdliyah—yang kemudian populer dengan Khittah 1926. Jauh sebelum dilaksanakannya Munas tersebut,

*Dosen Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

¹Saifullah Ma'shum (et.al.), *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, (Bandung: Mizan dan Yayasan Saifuddin Zuhri, 1998), hal. 363.

pada 1979 K.H. Achmad telah mengeluarkan satu buklet berjudul *Khittah Nahdliyah* yang pada intinya menegaskan kembali sifat-sifat dasar NU sebagai organisasi sosial keagamaan. Konsekuensi penegasan ini adalah, NU harus kembali ke jati dirinya, yakni mengurus masalah-masalah sosial-keagamaan, seperti pendidikan, kesehatan, ekonomi dan dakwah, dari pada mengurus masalah-masalah politik praktis. Akibat langsung dari keputusan ini adalah NU secara organisatoris tidak lagi menjadi bagian dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP).

Tidak mengherankan jika kemudian nama K.H. Achmad Siddiq kemudian melesat bak meteor di kancah elit NU yang kemudian menyebabkannya terpilih sebagai Rais Aam Syuriah—lembaga legislatif—NU pada Muktamar NU di tempat yang sama satu tahun kemudian. Duet kepemimpinan NU di tangan K.H. Achmad dan K.H. Abdurrahman Wahid sebagai Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU)—lembaga eksekutif—telah menorehkan sejarah tersendiri bagi NU, khususnya, dan juga bagi kehidupan keagamaan di Indonesia pada umumnya. Ini karena duet kepemimpinan ini berhasil menghadapi tantangan dari mereka yang menghendaki agar NU tidak menerima Pancasila sebagai asas tunggal dan juga kalangan dalam NU yang menginginkan agar NU tidak meninggalkan lapangan politik praktis.

Dalam tulisan ini, penulis akan menitik beratkan pembahasan pada pemikiran K.H. Achmad sekitar penerimaan Pancasila; *Khittah Nahdliyyah*; dan aktivitasnya sebagai Rais Aam NU. Namun sebelum membahas ketiga hal tersebut, penulis akan mengawalinya dengan melihat riwayat hidup K.H. Achmad dan kancah politik NU dekade 1970-an dan awal 1980-an. Yang terakhir ini penting untuk memahami konteks lahirnya pemikiran Achmad yang dibahas.

Riwayat Hidup

K.H. Achmad Siddiq adalah putra K.H. Muhammad Shiddiq, seorang kiai besar dan pendiri Pondok Pesantren Ashshidiqiyah, Jember, Jawa Timur. K.H. Muhammad Shiddiq, yang juga dikenal dengan Mbah Shiddiq, sebetulnya berasal dari Lasem, Rembang, Jawa Tengah. Kemudian, atas petunjuk salah satu gurunya, Kyai Cholil Bangkalan, pada 1884 Mbah Shiddiq pergi ke

dan kemudian menetap di Jember. Di tempat baru inilah, Mbah Shiddiq mengembangkan aktivitas keagamaannya dengan membangun pesantren yang masih berdiri sampai kini.²

K.H. Achmad dilahirkan pada hari Ahad, 24 Januari 1926. Dia adalah bungsu dari 9 bersaudara buah perkawinan K.H. Muhammad Shiddiq dengan istri keduanya, Siti Maryam. Dengan istri pertama, Masmunah, K.H. Shiddiq dikaruniai 7 anak, tiga di antaranya meninggal dunia waktu masih kecil; sementara dengan istri ketiga, Mardiyah, K.H. Shiddiq mempunyai 9 anak, yang semuanya meninggal kecuali satu. Dengan demikian, jumlah semua anak K.H. Shiddiq adalah 25 orang.

Sebagaimana kebiasaan putra kiyai, Achmad Shiddiq kecil mendapatkan pendidikan awal dari orang tuanya. Namun hal ini tidak berlangsung lama karena sang ayah meninggal ketika Achmad masih berusia delapan tahun, pada 1934. Dengan demikian Achmad menjadi yatim piatu karena ibunya, Siti Maryam, meninggal lebih dulu, yakni ketika Achmad masih berusia 4 tahun, dalam perjalanan laut setelah menyelesaikan ibadah haji. Achmad kecil kemudian diasuh kakak sulungnya, K.H. Mahfudz Shiddiq.³ Sejak saat itu, Achmad mendapat didikan langsung dari kakak sulungnya, selain sekolah di Sekolah Rakyat. Tidak mengherankan jika kemudian banyak orang menganggap Achmad, setelah dewasa, mewarisi bakat kakaknya, khususnya dalam hal penguasaan ilmu manthiq, kegemaran menulis, dan kemampuan berorganisasi.

Setelah menamatkan sekolah rakyatnya, pada pertengahan 1930-an Achmad kemudian mengikuti jejak kakaknya, *nyantri* di Pesantren Tebuireng, pimpinan K.H. Hasyim Asy'ari. Di pesantren ini, Achmad belajar langsung kepada K.H. Hasyim Asy'ari. Beberapa kitab yang dipelajari di sini antara lain *Fath al-Qarib*, *Taqrib*, *Fath al-Mu'in* (semuanya kitab fiqh), *Alfiyah ibn Malik* (tata

²Lebih jauh tentang riwayat hidup K.H. Muhammad Shiddiq, lihat Afton Ilman Huda, *Biografi Mbah Shiddiq* (Jember: Pon-Pes Al-Fattah, tanpa tahun), hal. 1-67.

³Lebih jauh tentang K.H. Mahfudz Shiddiq, lihat Afton Ilman Huda, *Biografi Mbah Shiddi*, hal. 119-131. Lihat juga Saifullah Ma'shum (et.al.), *Karisma Ulama*, hal. 195-204.

bahasa Arab), *Arudl wa-al-Qawafi* (sastra), *Jawahir al-Kalamiyah* (teologi), *Waraqat* (ushul fiqh), *Uqud al-Juman* (sastra), ilmu falak, *Tafsir Baidlowi*, dan *Ihya Ulum al-Din*. Selain itu, dia juga sempat menjadi siswa Madrasah Nidhamiyah yang didirikan A. Wahid Hasyim.⁴ Di sekolah inilah Achmad belajar dari Wahid Hasyim dalam berbagai hal, seperti kegemaran membaca, berorganisasi dan menyusun konsep-konsep. Dari sini pula, Achmad nantinya muncul sebagai salah satu dari sedikit kiai NU yang meninggalkan beberapa karya tulis. Kecerdasan Achmad Siddiq juga cukup menonjol sehingga dicatat dengan baik oleh Wahid Hasyim.

Sejak menjadi santri di Tebuireng tersebut, hubungan akrab Achmad dengan Wahid Hasyim terus terjalin. Menjelang masuknya Jepang ke nusantara, Wahid Hasyim telah terlibat dalam pergerakan nasional lewat MIAI. Pada masa penjajahan Jepang aktivitas Wahid Hasyim makin meningkat karena menjadi Wakil Kepala *Shumubu* dan *Masjumi*. Dalam beberapa kegiatannya di Jakarta, Achmad acap kali diajak serta. Hal ini menjadikan Achmad mempunyai kesempatan untuk bertemu dan berinteraksi dengan tokoh-tokoh pergerakan lainnya. Akibatnya dalam diri Achmad kemudian timbul semangat berorganisasi. Inilah yang tampaknya menjadi salah satu motivasi Achmad untuk aktif dalam Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII), sebuah organisasi kepemudaan yang berafiliasi pada Masyumi. Dalam usianya yang 19, atau pada 1945, ia menjadi koordinator GPII untuk daerah Jember dan Besuki.⁵ Selain aktif di GPII, Achmad juga ikut bergabung dengan pasukan Mujahidin ketika Belanda da-

⁴Tentang didirikannya madrasah tersebut, lihat Saiful Umam, "K.H. Wahid Hasyim: Konsolidasi dan Pembelaan Eksistensi," dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menter-Menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik*, (Jakarta: Balitbang Depag dan PPIM, 1998), hal. 103.

⁵Hairus Salim dan Ridwan Fakla, "KH. Achmad Siddiq: Pemikiran Keagamaan dan Kenegaraannya," dalam Humaidy Abdussami dan Ridwan Fakla (ed.), *Biografi 5 Rais Am Nahdlatul Ulama*, (Yogyakarta: LTN-NU dan Pustaka Pelajar, 1995), hal. 146. Tentang GPII, lihat H. Aboebakar, *Sejarah Hidup K.H.A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar* (Jakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasyim, 1957), hal. 449-465.

tang dan ingin menjajah kembali Indonesia. Pasukan yang sebagian besar anggotanya kiai dan santri ini adalah salah satu komponen bangsa yang turut memberi perlawanan fisik terhadap pasukan Belanda.

Kedekatan Achmad dengan Wahid Hasyim tampaknya terus terjalin, sehingga ketika Wahid Hasyim diangkat sebagai Menteri Negara dalam Kabinet Soekarno, Achmad diminta menjadi sekretaris pribadinya. Kemudian, ketika Wahid Hasyim menjadi Menteri Agama, Achmad juga menjabat sebagai Kepala Kanwil Kementerian Agama Jawa Timur. Pengangkatan Achmad tersebut dapat diduga karena adanya kepercayaan Wahid Hasyim terhadapnya. Selain itu, bagi Achmad sendiri Kementerian Agama bukanlah lapangan baru. Ini karena sebelumnya ia pernah menjabat Kepala Kantor Urusan Agama (sekarang setingkat dengan Kantor Departemen Agama) Situbondo.

Di sela-sela kegiatannya sebagai pegawai pemerintah, Achmad juga aktif di NU. Bergabungnya Achmad ke NU adalah suatu hal yang wajar, mengingat kakaknya, K.H. Mahfudz Shiddiq, adalah Ketua Umum PBNU kedua setelah Hasan Gipo. Rais Syuriahnya saat itu dipegang K.H. Hasyim Asy'ari. Achmad memulai karirnya di NU dari tingkat Kabupaten Jember. Setelah itu, ia naik menjadi pengurus wilaya Jawa Timur. Namun, tak lama kemudian ia menyadari bahwa pesantren lebih membutuhkan tenaga dan pikirannya, sehingga akhirnya ia memutuskan untuk mengasuh pondok pesantren dan meninggalkan karirnya di NU. Terlebih waktu itu, kakaknya, Kiai Abdullah Shiddiq, juga menjadi pengurus Wilayah NU Jawa Timur. Sejak saat itu, praktis Achmad tidak terdengar sebagai aktivis NU, sampai diselenggarakannya Munas NU di Situbondo pada 1983 yang mengorbitkan namanya bak meteor yang langsung melesat ke permukaan.

Kiai Achmad menikah dengan Sholihah binti K. Mujib pada 23 Juni 1947. Pasangan ini dikaruniai 5 anak, yakni M. Farid Wajdi, M. Rafiq Azmi, Fatati Nurjannah, M. Anis Fuaidi, dan Farich Fauzi. Kecual M. Anis Fuaidi yang meninggal waktu kecil, semua putra-putri K.Achmad ini masih ada. Namun usia Nyai Sholihah tidak panjang, dipanggil ke hadirat Tuhan ketika anak-anaknya masih kecil. Sepeninggal Nyai Sholihah, putra-putri Kiyai Achmad diasuh adik iparnya, Nihayah. Melihat kenyataan

bahwa anak-anak telah terbiasa dengan Nihayah, dan berkat dukungan keluarga, akhirnya Kiyai Achmad menikahi Nihayah. Dari perkawinan kedua ini, Kiyai Achmad mendapatkan 8 keturunan lagi: Asni Furaidah, M. Robith Hasymi, M. Syakib Sidqi, M. Hisyam Rifqi, Ken Ismi Asiati Afrik Rozana, Nida Dusturina, M. Balya Firjaun Barlaman, dan M. Muslim Mahdi—sayang yang terakhir ini meninggal waktu bayi.

Kiprah Politik NU Dekade 1970-1980

Membicarakan kiprah politik NU pada dekade 1970-an dan awal 1980-an tidak dapat dilepaskan dari kondisi makro politik Indonesia pada saat itu, karena NU hanyalah salah satu bagian dari organisasi yang ikut bermain di panggung politik. Ada beberapa kebijakan pemerintah yang perlu dicatat karena cukup mewarnai kondisi politik saat itu, seperti fusi partai-partai politik dan deidiologisasi. Kebijakan-kebijakan tersebut diterapkan dalam kerangka menciptakan stabilitas keamanan—jargon yang selalu ditekankan Orde Baru demi menjalankan pembangunan ekonomi. Akibat dari kebijakan-kebijakan politik tersebut, langsung atau tidak mempengaruhi mundurnya kiprah politik NU dalam dekade tersebut. Pada saat yang sama, kepemimpinan NU dikendalikan oleh pengurus yang sangat besar perhatiannya pada politik, sehingga bidang-bidang garapan lain NU, seperti pendidikan, dakwah dan sosial menjadi terbengkelai. Hal-hal itulah yang kemudian menyebabkan lahirnya aspirasi agar NU meninggalkan lapangan politik praktis dan kembali sebagai organisasi sosial-keagamaan yang mengurus masalah-masalah pendidikan, dakwah dan kesejahteraan warganya.

Ketika Soeharto muncul menjadi kepala pemerintahan menggantikan Soekarno menyusul kudeta yang gagal oleh PKI, hubungan kalangan Islam, khususnya NU, dengan pemerintah baru yang didukung Angkatan Darat sangat erat. Achmad Sjaichu, Wakil Ketua NU saat itu, bahkan menggambarkan hubungan tersebut laksana hubungan antara “saudara sekandung.”⁶ Hubung-

⁶*Duta Masyarakat*, 13-8-1966 sebagaimana dikutip dalam Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), hal. 95

an dekat tersebut, selain karena NU memainkan peranan cukup penting dalam menentang komunis dan menumbangkan Soekarno, juga karena ia memainkan peran strategis dalam melempangkan jalan naiknya Soeharto sebagai Pejabat Presiden dan kemudian Presiden. Peran tersebut dimainkan khususnya oleh Sjaichu dan Subchan ZE. Sjaichu adalah Ketua dan juru bicara Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong (DPR-GR), sedang Subchan adalah Wakil Ketua Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) dan sekaligus tangan kanan Jenderal A.H. Nasution, Ketua MPRS. Lewat kedua orang tersebut keinginan Soeharto menggantikan para wakil rakyat yang diindikasikan komunis dengan mereka yang dekat dengan Orde Baru menjadi mudah. Peran NU tersebut makin jelas ketika Nuddin Lubis (anggota DPR-GR dari NU) mengajukan resolusi agar Soekarno dicopot dari jabatannya. Resolusi ini kemudian diikuti oleh resolusi Djamaluddin Malik (juga anggota DPR-GR dari NU) yang meminta MPRS mengangkat Soeharto sebagai pejabat Presiden RI.⁷

Namun hubungan "saudara sekandung" tadi tidak berlangsung lama. Kritik NU, khususnya dari kalangan radikal seperti Subchan dan kawan-kawan, terhadap Orde Baru mulai muncul ketika kebijakan-kebijakan pemerintah baru dianggap tidak menguntungkan NU. Misalnya, Pemilu yang diharapkan terlaksana dalam waktu dekat, ternyata diulur-ulur. MPRS bahkan memutuskan, Pemilu diselenggarakan paling lambat 5 Juli 1968, yang ternyata kemudian diundur lagi sampai 1971. Penggunaan kembali Penetapan Presiden No. 2 1959 yang melarang pejabat tinggi menjadi anggota partai politik juga menjadi sasaran kritik NU. Selain itu Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang politik yang menuntut pencantuman Pancasila dan UUD 1945 oleh semua organisasi dan sistem distrik yang ditawarkan pemerintah, juga dianggap masalah oleh NU. Demikian juga, usaha untuk memberikan 50 persen kursi di DPRD, DPR dan MPR kepada Golongan Karya (Golkar) dan Angkatan Bersenjata. Setelah Soeharto ditetapkan sebagai Presiden oleh MPRS pada 1968 kon-

⁷Lebij jauh tentang peran NU dalam masa-masa awal Orde Baru ini, lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal. 97-105.

flik terbuka antara NU dan Orde Baru tak dapat dihindarkan lagi. Sumber konflik tersebut adalah kekuasaan istimewa yang diberikan MPRS kepada Soeharto tanpa melalui Pemilu. Selain itu, kebijakan-kebijakan Soeharto yang mengundang investor asing dan perlakuan istimewa terhadap mereka serta golongan Cina menjadi sasaran kritik NU karena dianggap telah mematikan usaha kecil.⁸ Sejak itu, harapan NU untuk mendapatkan tempat dalam pemerintahan baru seakan telah musnah. Sebaliknya, sikap kritis itu tampaknya menyebabkan Soeharto tidak senang terhadap NU sehingga selama dia memerintah, NU terus berada di luar lingkaran kekuasaan.

Di sisi lain, kalangan Muslim modernis yang partainya, Masyumi, dibubarkan Soekarno berharap bahwa Soeharto bersedia merehabilitasi partai tersebut. Untuk itu, mereka mengajukan permohonan agar partai Masyumi diijinkan kembali hidup. Namun harapan tersebut segera musnah karena Soeharto tidak mengizinkan hidupnya kembali Masyumi. Bahkan pemerintah Orde Baru ini menganggap politik Islam sebagai salah satu ancaman, karena pengalaman pemberontakan yang dilakukan umat Islam lewat DII/TII dan juga PRRI. Ketika usaha menghidupkan kembali Masyumi mengalami jalan buntu, akhirnya mereka mengusahakan pembentukan partai politik baru. Setelah melalui negosiasi yang alot dengan pemerintah, akhirnya terbentuklah Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) pada Februari 1968 di bawah pimpinan Djarnawi Hadikusumo dan Lukman Harun.⁹

Meski partai ini dimaksudkan sebagai penerus Masyumi, sebagian besar bekas anggotanya merasa tidak puas, karena para tokoh-tokoh Masyumi tidak diperbolehkan pemerintah untuk duduk dalam kepengurusan. Bahkan ketika ada upaya untuk mendudukan tokoh-tokoh senior Masyumi, seperti Mohammad Roem, lewat kongres pertamanya di Malang pada November 1968, hal itu ditolak dengan tegas oleh pemerintah. Ini berarti bahwa sejak semula pemerintah memang mempunyai *design* agar

⁸Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal. 106-119.

⁹Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 111-114

partai ini tidak akan tumbuh kuat, sekuat Masyumi pada 1955. Hal ini kemudian makin diperburuk oleh upaya Jaelani Naro, salah seorang Ketua yang dianggap mempunyai hubungan dekat dengan Soeharto, melakukan kudeta terhadap kepemimpinan Djarnawi. Akhirnya, pemerintah turun tangan dengan menempatkan M.S. Mintareja, yang saat itu menjabat Menteri Sosial, menjadi ketua umum, menggantikan Djarnawi.

Pada saat yang sama, Orde Baru juga menekan kalangan nasionalis yang pro Soekarno, selain tentu saja menghabisi kalangan komunis. Partai Nasional Indonesia (PNI), misalnya, dipaksa untuk mengganti pengurus-pengurus lama dengan orang-orang baru yang dapat diterima pemerintah. Selain itu, Orde Baru juga melahirkan mesin politik baru yang diberi nama Golongan Karya (Golkar). Organisasi yang pada awalnya merupakan sekretariat bersama organisasi-organisasi kecil anti komunis pada masa Orde Lama ini berubah menjadi mesin politik paling efektif bagi Soeharto karena didukung oleh Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI) dan birokrasi.

Kebijakan lain yang diambil Soeharto adalah mengundur pelaksanaan Pemilihan Umum. Meski MPRS telah memutuskan bahwa Pemilu akan diadakan paling lambat Juli 1968, ternyata pelaksanaannya diundur sampai 1971. Pengunduran ini jelas karena pemerintah Orde Baru masih butuh waktu untuk mereka-yasa sehingga Golkar keluar sebagai pemenang.¹⁰ Akhirnya, Pemilu yang dilaksanakan pada 1971 memang dimenangkan Golkar. Dalam Pemilu, yang oleh para pengamat dinilai sangat manipulatif ini,¹¹ Golkar yang didukung penuh oleh aparat militer dan sipil mendapatkan suara hampir 63 persen, sementara

¹⁰Seorang tokoh Golkar, Sarwono Kusumaatmadja, sebagaimana dikutip Feillard, memperkirakan kalau Pemilu dilaksanakan pada 1968, Golkar hanya akan mendapat paling banyak 35%. Lihat Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal. 118, fn 100. Bahkan Pemilu 1971-pun, menurut Jenderal Soemitro sebagaimana dikutip Schwarz, akan dimenangkan partai-partai Islam seandainya ABRI tidak ikut intervensi. Lihat Schwarz, *A Nation in Waiting*, (Boulder, CO: Westview Press, 1994), hal. 32.

¹¹Lihat, misalnya, Adam Schwarz, *Nation in Waiting*, hal 171.

NU mendapat 18,6 persen dan Parmusi hanya 5,3 persen. Hasil Pemilu ini menegaskan dominasi pemerintahan Orde Baru dalam waktu-waktu berikutnya. Dengan hasil seperti tersebut tadi, ditambah anggota ABRI yang ditunjuk langsung dalam Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), semua kebijakan pemerintah, selaku lembaga eksekutif, pasti akan mendapatkan persetujuan dari sebagian besar DPR, sebagai lembaga legislatif. Hal itu sekaligus juga berarti bahwa Islam politik tidak lagi mempunyai *bargaining political power*.

Posisi partai-partai Islam yang sudah lemah tadi makin diperburuk dengan kebijakan baru Pemerintah Orde Baru pada 1973 yang menginstruksikan semua partai politik, selain Golkar, digabung dalam dua partai politik baru. Empat partai Islam kemudian berfusi dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), sementara sembilan partai-partai nasionalis dan Kristen berfusi dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Fusi ini jelas memperlemah partai karena potensi konflik kepentingan di dalamnya tak dapat dihindarkan yang dipicu oleh perbedaan aspirasi, bahkan ideologi. Memang, jika dibandingkan di antara keduanya, PPP relatif lebih mudah menyatu karena semua partai yang berfusi mempunyai satu kesamaan, yakni Islam. Sehingga, ketika ada masalah yang dianggap mengganggu Islam, semua unsur dapat menyatu. Hal ini dapat dilihat, misalnya, ketika pemerintah mengajukan RUU perkawinan pada 1974 dan pembahasan tentang Aliran Kepercayaan serta P4 pada 1978.

Namun hal itu tetap tidak dapat menghapus potensi konflik yang ada sejak dibentuknya PPP. NU merasa tidak puas dengan struktur kepengurusan PPP. Sebagai unsur, yang dalam Pemilu 1971 mendapat suara paling banyak, NU hanya menduduki posisi terhormat yang tidak mempunyai pengaruh dalam pengambilan keputusan. Kiai Bishri Syansuri, Rais Aam PBNU, misalnya, diangkat sebagai Rais Aam Majelis Syura Partai, dan Idham Chalid, Ketua Umum PBNU, duduk sebagai Presiden Partai, namun jabatan eksekutif ada di tangan Ketua Umum yang dipegang Mintaredja dari Parmusi. Komposisi kursi di lembaga legislatif juga hanya memberikan 40% buat NU meski ia telah menyumbang sekitar 70% dari suara seluruh partai-partai Islam. "Kerugian" di bidang politik praktis ini diperparah dengan kehidupan warga NU yang semakin mendapat kesulitan. Warga

NU yang kebetulan menjadi pegawai negeri, misalnya, harus menanggalkan ke-NU-annya kalau ingin berkarir karena mereka dituntut mempunyai monoloyalitas, yakni pada Golkar; pertemuan yang dihadiri lebih dari sepuluh orang harus mendapat ijin dari penguasa setempat; para da'i mendapat kesulitan untuk berceramah karena harus mempunyai surat ijin. Pada saat yang sama, NU secara organisatoris juga mulai tak terurus. Hal ini karena, di satu sisi, para pengurusnya yang politisi sibuk dengan urusan politik di PPP dan, di sisi lain, mereka yang bukan politisi kecewa dengan kondisi NU pada saat itu sehingga jarang hadir ke kantor.

Semua itu kemudian mendorong keinginan sebagian tokoh NU untuk menjauhi politik praktis dan menghidupkan kembali kegiatan-kegiatan sosial keagamaan. Keinginan ini tampak dalam Konferensi Besar NU 1975 yang menegaskan bahwa NU adalah *jam'iyah* (organisasi keagamaan), dus bukan organisasi politik. Penegasan ini juga didukung Menteri Agama Mukti Ali yang datang mewakili Presiden Soeharto. Dalam sambutannya dia mengucapkan selamat atas usaha-usaha "*jam'iyah*" yang telah memusatkan perhatian pada pembangunan sosial dan keagamaan.¹² Untuk itu, konferensi ini memutuskan untuk "mempergiat usaha-usaha di bidang sosial" sambil menyesuaikan diri dengan identitas baru NU sebagai *jam'iyah*.

Keinginan tersebut kemudian juga didorong oleh berkurangnya jatah kursi NU di DPR hasil Pemilu 1977. Meski suara PPP naik dua persen, dari 27% yang merupakan gabungan partai-pratai Islam pada 1971 menjadi 29%, kursi NU justru berkurang dua—dari 58 pada 1971 menjadi 56. Sementara itu, Parmusi yang kemudian menjadi Muslimin Indonesia (MI) mendapat tambahan satu kursi, dari 24 pada 1971 menjadi 25. Ini tentu saja mengecewakan kalangan NU.

Dalam konteks seperti itulah kita harus memahami munculnya pemikiran Kiai Achmad Siddiq tentang *Khittah Nadliyah*, yang muncul pada saat itu. Sebagaimana akan dibahas lebih jauh nanti, tulisan Kiai Achmad yang memuat gagasan tentang *khitt-*

¹²Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal. 189.

tah ini terbit pada sekitar Mei 1979, menjelang Muktamar NU ke-26 di Semarang. Tidak mengherankan jika isi buku tersebut kemudian menjadi salah satu pokok bahasan yang hangat dibicarakan dalam muktamar tersebut, di samping "pengadilan" terhadap kepemimpinan Idham Chalid yang dianggap tidak mampu menyuarakan aspirasi NU dengan baik dan tidak menghormati lembaga Syuriah.

Esensi dari khittah tersebut sebetulnya diterima peserta muktamar, namun Idham Chalid, di luar dugaan, juga terpilih kembali sebagai Ketua Umum PBNU.¹³ Ini menunjukkan bahwa sayap politik dalam NU masih kuat, dan mereka berusaha mempertahankan dominasi NU dalam PPP sebagaimana yang sedang terjadi saat itu. Dalam pandangan mereka, meski eksekutif partai tidak dipegang NU, namun jumlah anggota dewan dari NU tetap lebih banyak. Selain itu, jabatan-jabatan penting, seperti Wakil Ketua DPR dan Ketua Komisi juga diberikan pada NU. Untuk itu, tidak ada alasan NU melepaskan begitu saja bidang politik ini.

Terpilihnya kembali Idham Chalid sebagai Ketua Umum PBNU tidak lalu berarti sayap non politik dalam NU menyerah begitu saja. Memang realisasi khittah yang pada intinya menarik diri dari politik tidak pernah jelas selama kepemimpinan Idham dan NU tetap sibuk dengan urusan politik sehingga bidang-bidang sosial-keagamaan tetap tak tergarap. Aturan bahwa Syuriah sebagai lembaga tertinggi dalam NU di mana pengurus Tan-

¹³Nakamura menilai bahwa terpilihnya kembali Idham dalam Muktamar 26 di Semarang tersebut lebih karena sikap rendah hati Idham yang bersedia minta maaf di hadapan peserta muktamar. Lihat, Mitsuo Nakamura, "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: a Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang" dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, (Clayton: Monash Asia Institute Monash University, 1996) hal. 83. Namun Martin van Bruinessen menganggap bahwa hal itu lebih karena campur tangan pemerintah yang mendukung Idham. Dalam pandangan Martin, pemerintah lebih memilih Idham yang "jinak" daripada Achmad Syaichu, satu-satunya pesaing kuat Idham, yang lebih vokal. Lihat Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), hal. 117-118.

fidziyah harus taat kepadanya, juga tidak pernah dilaksanakan. Namun, mereka yang menginginkan agar NU kembali sebagai organisasi sosial keagamaan terus menggulirkan ide tersebut.

Akhirnya, tiba juga saatnya ketika ide tersebut begitu mengkrystal dan tak dapat dibendung lagi. Hal itu terjadi sekitar 1982 yang dipicu oleh sikap Jaelani Naro, Ketua Umum PPP, ketika menempatkan sejumlah tokoh penting NU dalam urutan akhir daftar calon anggota legislatif menjelang Pemilu 1982, sehingga mustahil mereka akan terpilih sebagai anggota DPR.¹⁴ Selain itu, Naro juga menginginkan agar pembagian kursi didasarkan pada hasil Pemilu 1955 dan bukan 1971, di mana Masyumi mendapat suara lebih banyak daripada NU, sehingga MI, sebagai "penerus sah" Masyumi berhak mendapatkan kursi lebih banyak. Dalam pada itu, Idham Chalid, selaku Ketua Umum PBNU, dianggap tidak melakukan upaya apa-apa dalam membela kepentingan NU. Bahkan kemudian disinyalir bahwa Idham telah mengetahui tindakan Naro tersebut dan berkomplot dengannya, karena terbukti tidak ada faksi Idham yang kena gusur dari kebijakan Naro tadi.¹⁵

Kejadian tersebut mengakibatkan ketidakpuasan terhadap Idham Chalid makin meluas. Sayap non politik yang sejak 1979 menyuarakan agar NU meninggalkan politik, yang diwakili tokoh-tokoh muda NU seperti Abdurrahman Wahid dan Fahmi Saifuddin Zuhri, bertemu dengan sayap politik di luar faksi Idham, seperti Yusuf Hasyim dan Mahbub Junaidi. Mereka diperemukan oleh kepentingan yang sama, yakni menurunkan Idham dari Ketua Umum PBNU karena dianggap tidak lagi aspiratif. Kekecewaan terhadap Idham juga dialami para kiai NU karena sikap Idham yang tidak pernah berkonsultasi dengan para kiai dalam pengambilan keputusan penting NU.

Semua kekecewaan terhadap Idham tersebut mencapai klimaksnya ketika empat ulama NU—Kiai As'ad Syamsul Arifin

¹⁴Naro menjadi Ketua Umum PPP pada 1978 lewat cara-cara yang tidak demokratis dan dipaksakan oleh pemerintah. Minteredja sebagai Ketua Umum PPP "di-Dubes-kan" ke Belanda dan Naro yang waktu itu menjadi Ketua diangkat menjadi Ketua Umum.

¹⁵Lihat misalnya, van Bruinessen, *NU: Tradisi*, hal. 118

dari Situbondo, Kiai Machrus Ali dari Kediri dan Rois Aam Kiai Ali Ma'shum dari Yogyakarta dan politisi senior NU, K.H. Masjkur—berkunjung ke rumah Idham pada 2 Mei 1982. Mereka meminta Idham agar mengundurkan diri dari jabatan Ketua Umum PBNU karena alasan kesehatan.¹⁶ Diprakarsai oleh Kiai As'ad, rombongan yang sebelumnya bertemu di Surabaya ini telah mempersiapkan dan membawa draf surat pengunduran diri. Tidak jelas apa yang terjadi ketika keempat kiai tersebut bertemu Idham. Yang pasti adalah, setelah diadakan perubahan sedikit, surat tersebut ditandatangani Idham dan berlaku sejak 6 Mei 1982, atau dua hari setelah Pemilu 1982.

Namun kubu Idham tidak dapat menerima cara-cara tersebut, sehingga mereka mendorong supaya Idham mencabut kembali surat pengunduran diri tadi. Sepuluh hari kemudian, Idham mencabut surat pernyataan tadi dan setelah itu terjadilah konflik terbuka antara kedua kelompok: kelompok pendukung Idham yang dikenal dengan kubu Cipete, di satu sisi, dan pendukung Kiai As'ad yang dikenal dengan kubu Situbondo, di sisi lain. Masing-masing kelompok tidak mengakui keabsahan yang lainnya. Kubu Cipete, misalnya, tidak mengakui hasil Munas NU 1982 di Kaliurang yang mengangkat Kiai Ali Ma'shum menjadi Rais Aam PBNU, menggantikan Kiai Bisri Syansuri yang wafat pada 1980, dan hanya mengakui Kiai Anwar Musaddad, Wakil Rais Aam masa Bisri Syansuri, sebagai Rais Aam. Ini berarti kubu Cipete tidak mengakui keabsahan Kiai Ali Ma'shum sebagai Rais Aam. Sebaliknya, kubu Situbondo juga tidak lagi mengakui Idham Chalid sebagai Ketua Umum PBNU karena telah mengundurkan diri, meski kubu terakhir ini menghindari untuk menunjuk pengganti Idham Chalid, sampai masa Muktamar 1984.¹⁷

¹⁶van Bruinessen, *NU: Tradisi*, hal. 123. Lihat juga Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal. 225.

¹⁷Slamet Effendy Yusuf, M. Ichwan Syam & Masdar F. Mas'udi, *Dinamika Kaum Santri: Menelusuri Jejak dan Pergolakan Internal NU*, (Jakarta: Rajawali, 1983), hal. 83.

Pada saat yang bersamaan, pemerintah mulai mensosialisasikan kebijakan barunya, yakni keharusan semua ormas dan orpol mencantumkan Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi. Kebijakan inilah yang kemudian dikenal dengan deidologisasi. Menghadapi kebijakan baru tersebut, kedua kubu tadi sama-sama menyatakan bersedia menerima, sehingga sempat terjadi kebimbangan di kalangan pemerintah, harus memihak siapa dalam konflik antar kedua kubu tersebut. Namun berkat pendekatan yang dilakukan Kiai As'ad dan kalangan muda, seperti Abdurrahman Wahid, terhadap pemerintah, akhirnya tampak jelas bahwa pemerintah mendukung kubu Situbondo. Hal ini terlihat dari diberinya ijin pelaksanaan Musyawarah Nasional Alim Ulama NU 1983 dan Mukhtar NU ke-27 1984, yang keduanya dilaksanakan di Pesantren Salafiah Syafiiyah Situbondo, milik Kiai As'ad, sementara rencana kubu Cipete yang juga bermaksud menggelar Munas dan Mukhtar tidak diberi ijin.

Dalam Munas 1983 itulah diputuskan bahwa NU kembali ke Khittah 1926 dan menerima Pancasila sebagai asas organisasi NU yang selanjutnya dikukuhkan oleh Mukhtar ke-27 setahun kemudian. Dengan khittah 1926, berarti NU memutuskan hubungan formal dengan Partai Persatuan Pembangunan atau mengundurkan diri dari lapangan politik praktis dan kembali sebagai organisasi sosial keagamaan. Dalam kedua hal tersebut—Khittah 1926 dan penerimaan Pancasila—peran Kiai Achmad Siddiq sangat sentral. Pemikiran Kiai Achmad dalam kedua hal itu dan peran yang dimainkannya dalam meyakinkan kaum Nadliyyin akan penulis bahas lebih mendalam dalam dua sub bahasan berikut ini.

Khittah Nahdliyyah

Kalau khittah diartikan sebagai menjauhi kegiatan politik praktis dan berkonsentrasi pada kegiatan-kegiatan sosial keagamaan, maka keinginan tersebut sebetulnya sudah muncul sejak 1959, atau sekitar tujuh tahun setelah NU menyatakan diri sebagai partai politik. Dalam masa itu, aspirasi tersebut memang tidak mendapatkan respon yang cukup dari kalangan Nahdliyyin. Khittah menjadi makin banyak dibicarakan orang ketika NU menyelenggarakan Mukhtar ke-26 1979 di Semarang, setelah Kiai Achmad Siddiq mengeluarkan sebuah buklet yang diberi

judul *Khittah Nahdliyah*. Istilah khittah ini makin populer setelah Munas NU di Situbondo 1983. Namun, apa sebenarnya yang dimaksud Kiai Achmad dengan khittah ini? Mengapa dia menulis buku tersebut? Apa saja yang diuraikan di dalamnya? Itulah kira-kira pertanyaan yang hendak dijawab dalam sub bahasan ini.

Aspirasi meninggalkan partai politik muncul pertama kali secara terbuka pada Mukhtar ke-22 di Jakarta pada 1959 dan disampaikan oleh Kiyai Achyat Chalimi, utusan dari Mojokerto, Jawa Timur. Dia menyatakan bahwa sebagai partai politik, NU saat itu terlalu dikuasai kelompok tertentu dan kepentingan pribadi telah menggantikan kepentingan umum. Untuk itu NU perlu kembali ke organisasi semula dan meninggalkan politik praktis. Ketika politik menjadi panglima dan NU selalu mendapat jatah kursi di kabinet, tentu suara tersebut tidak populer saat itu. Namun bukan berarti bahwa aspirasi tersebut lalu hilang begitu saja. Pada 1968, K.H. Binsri Syamsuri, dalam sebuah rapat pengurus partai mengimbau agar khittah 1926 dijadikan sumber inspirasi. Meski tidak secara eksplisit menyarankan agar NU meninggalkan panggung politik, arah ucapan tersebut jelas ke sana.

Dalam Mukhtar ke-25 di Surabaya, 1971, Rais Am Kiai Wahab Hasbullah sendiri mengemukakan himbauan agar NU kembali ke khittahnya. Kemudian, ketika telah terjadi fusi partai-partai politik, di mana NU menjadi salah satu unsur dalam PPP, muncul usulan agar dipisahkan antara cabang politik, di satu pihak, dan cabang sosial keagamaan, di pihak lain. Usulan ini, bahkan ditekankan langsung oleh Rais Aam Kiai Binsri Syamsuri.¹⁸

Perkembangan politik pasca fusi 1974, sebagaimana telah dibahas sebelumnya, menunjukkan bahwa peran NU dalam PPP semakin dipinggirkan. Sebagai Ketua Umum PBNU, Idham Chalid dianggap tidak cukup gigih memperjuangkan aspirasi dan kepentingan NU. Dalam saat yang sama, Idham Chalid juga dianggap makin meninggalkan pengurus Syuriah karena keputusan-keputusan NU, khususnya yang berkenaan dengan urusan

¹⁸Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal. 208-210.

politik, tidak lagi dikonsultasikan dengan Syuriah. Semua itu menyebabkan para kiai dan sebagian warga NU, khususnya mereka yang tidak terlibat dalam politik dan sayap politik faksi non-Idham, makin giat mengupayakan agar NU meninggalkan panggung politik praktis.

Dalam situasi seperti itulah pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang *Khittah Nahdliyyah* muncul. Dalam sebuah buklet yang diterbitkan menjelang Mukhtamar NU ke-26, 1979, Achmad mengawali penjelasannya tentang *khittah* dengan mengatakan: "Nahdlatul Ulama didirikan oleh para ulama yang sebelumnya sudah memiliki kesamaan-kesamaan dalam wawasan keagamaan yang meliputi pandangan, sikap, dan tata cara pemahaman, penghayatan dan pengamalan ajaran agama Islam, bahkan sampai kepada tingkah laku sehari-hari."¹⁹ Lebih lanjut dia mengatakan, "Kesamaan yang sudah membudaya dan menjadi perwatakan (karakteristik) itu dibawa dan dituangkan dalam Nahdlatul Ulama sebagai wadah perjuangan bersama menuju *Izzul Islam wal Muslimin*. Kesamaan wawasan keagamaan itulah yang ingin dirumuskan menjadi *Khittah Nahdliyyah*, garis-garis besar pandangan tingkahlaku perjuangan Nahdlatul Ulama."

Dengan kalimat pembuka ini, tampaknya Achmad ingin menegaskan bahwa lapangan kegiatan NU itu harus sesuai dengan aspirasi para ulama pendiri NU ketika mereka mendirikan organisasi ini. Sangat mungkin, pada saat itu Achmad gelisah dengan perkembangan NU yang dianggap tidak lagi sesuai dengan garis perjuangan yang semestinya. Hal ini terungkap dalam alasan mengapa ia menulis buklet ini.

Ada empat alasan yang melatar-belakangi lahirnya tulisan ini. Pertama, makin jauhnya jarak waktu antara generasi pendiri dengan generasi penerus. Kedua, makin luasnya medan perjuangan dan beragamnya bidang yang ditangani. Dalam poin ini, tentu Achmad memaksudkan masuknya lapangan politik praktis, yang tidak menjadi agenda ketika NU didirikan. Alasan ketiga adalah makin banyak dan beragamnya orang yang bergabung dalam NU dengan latar belakang pendidikan dan sub-kultur yang

¹⁹K.H. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 11.

berbeda-beda. Di sini Achmad menjelaskan bahwa akibat dari NU menjadi salah satu pemenang dalam Pemilu 1955, di satu sisi, NU membutuhkan banyak kader, dan sisi lain, "orang datang berbondong-bondong berebut masuk Partai NU, dari segala penjuru, dari segala lapisan dan dari segala macam latar belakang pendidikan dan sub-kultur. Hampir tanpa seleksi, NU menerima mereka itu." Alasan keempat adalah makin berkurangnya peranan dan jumlah ulama generasi pendiri dalam pimpinan NU.²⁰ Kurangnya peranan ulama, jelas diarahkan pada kenyataan bahwa Pengurus Tanfidziyah terlalu dominan dan tidak banyak melibatkan Syuriah dalam membuat keputusan organisatoris.

Karena alasan-alasan di atas, Kiai Achmad kemudian merumuskan beberapa karakteristik NU yang ia maksudkan. Ia menjelaskan secara panjang lebar dalam 11 sub bab buklet tersebut. Dalam kesempatan ini saya hanya akan membahas dua tema pokok, yakni ciri keagamaan dan posisi ulama dalam NU. Kedua tema tersebut penulis anggap paling penting, karena itulah yang kemudian menjadi pembahasan utama dalam Munas 1983 dan Mukhtamar 1984, dan dua hal itu pula yang dibahas kembali oleh Kiai Achmad dalam makalah "Pemulihan Khittah Nahdlatul Ulama 1926" yang menjadi bahan Munas 1983.

Mengenai ciri keagamaan, Kiai Achmad menyatakan bahwa NU yang didirikan pada 1926 itu adalah organisasi keagamaan. "Sejak didirikannya, Nahdlatul Ulama menegaskan dirinya sebagai organisasi keagamaan (*jam'iyah diniyyah*). Lebih dari itu, menegaskan dirinya sebagai organisasi keagamaan Islam (*jam'iyah diniyyah Islamiyyah*), bukan hanya sekedar organisasi yang didirikan oleh para pemeluk Islam untuk memperbaiki kedudukannya pada bidang tertentu saja, umpamanya bidang politik, ekonomi, atau lainnya."²¹ Dengan kata lain, Achmad melanjutkan, NU "didirikan karena motif keagamaan, tidak karena dorongan politik atau ekonomi atau lainnya."²² Penegasan ini jelas

²⁰Siddiq, *Khittah*, hal 14-15.

²¹Siddiq, *Khittah*, hal. 17

²²Siddiq, *Khittah*, hal. 19.

sekali dimaksudkan sebagai kritik dan koreksi atas realitas NU, atau tepatnya pengurus-pengurus NU, pada saat itu yang terlalu sibuk mengurus politik, menggunakan NU untuk menunjang karir politik pribadinya, atau untuk memperbaiki tingkat ekonominya.

Selanjutnya, Achmad menegaskan, karena bersifat keagamaan, maka "segala sikap tingkah laku dan karakteristik perjuangannya selalu disesuaikan dan diukur dengan norma hukum dan ajaran agama." Penegasan ini tampaknya diarahkan pada para politisi NU yang tidak lagi mempertimbangkan norma dan ajaran agama dalam mengambil keputusan-keputusan politisnya. Pertimbangan utamanya justru adalah kepentingan politik yang hanya menguntungkan kelompok tertentu. Para kiai, khususnya mereka yang duduk dalam kepengurusan Syuriah, seperti Kiai Bisri Syansuri, pada saat itu memang mengeluhkan sikap para politisi NU yang seperti itu.

Karena bersifat keagamaan tadi, menurut Achmad, kegiatan NU harus dititikberatkan pada "bidang-bidang yang langsung berhubungan dengan keagamaan, seperti masalah ubudiyah, mabarrot, da'wah, ma'arif, mu'amalah, dan sebagainya. Kegiatan di bidang lain dibatasi sekedar mendukung dan memenuhi persyaratan perjuangan keagamaan." Sekali lagi, pernyataan ini merupakan kritik terhadap fenomena NU saat itu yang justru lebih banyak mengurus politik, sementara bidang yang seharusnya ditangani, ditelantarkan.

Mengenai posisi ulama, Kiai Achmad menjelaskan bahwa ulama adalah tiang utama NU, sehingga ia seharusnya menduduki posisi yang sangat sentral. "Nama Nahdlatul Ulama yang berarti kebangkitan para ulama tidak hanya secara kebetulan dipilih untuk jam'iyah ini. Pemilihan nama ini, bukan Nahdlatul Muslimin atau Nahdlatul Ummah umpamanya, membuktikan betapa penting dan khasnya kedudukan ulama dalam Jam'iyah Nahdlatul Ulama." Pemilihan ulama sebagai soko guru NU ini didasari oleh, paling tidak, dua alasan. Pertama, ulama adalah tokoh yang "paling kuat dan paling dapat dipertanggungjawabkan jiwa, mental, ilmu, amal dan akhlak keagamaannya." Kedua, ulama mempunyai kewibawaan dan pengaruh terhadap santri, mantan santri yang telah kembali ke desa asalnya, dan masyarakat sekitar. Lebih lanjut Achmad menyatakan, "betapapun besar

prestasi dan prestisenya di bidang lain (kepengurusan, jabatan dan profesi), dia harus bersedia menempatkan diri di bawah bimbingan ulama." Dengan statemen ini, Achmad ingin mengembalikan supremasi ulama, yang di NU terlembagakan dalam Syuriah, terhadap pengurus Tanfidziyah. Pada saat itu, meski secara formal organisatoris, Syuriah diakui sebagai lembaga legislatif dan lebih tinggi kedudukannya daripada Tanfidziyah, dalam kenyataannya, pengurus Tanfidziyah-lah yang justru berkuasa. Hampir semua keputusan politis NU ditetapkan pengurus ini tanpa konsultasi dengan Syuriah. Rais Aam Kiai Bisri Syansuri, misalnya, pernah mengeluhkan hal ini:

Ada orang-orang PBNU yang *nakalan* (curang), yang dikendaki hanyalah lancarnya politik, tidak mengingat isinya politik itu. Aku *dipolitiki*. Setiap kuajak rapat selalu ada alasan untuk menunda. Jika aku di Jakarta mereka sama-sama menyembunyikan diri, tetapi jika aku berada di Jombang mereka mengadakan rapat sendiri. Tanpa aku.²³

Posisi ulama yang sentral ini ditegaskan kembali Kiai Achmad dalam makalahnya "Pemulihan Khittah Nahdlatul Ulama 1926" yang menjadi bahan Munas 1983. Lebih lanjut Achmad mengatakan, "Ketika kedudukan ulama mantap, maka mantap pula perjalanan NU. Tetapi sejarah mencatat bahwa telah terjadi pergeseran kedudukan ulama di dalam NU. Bahkan tenaga "teknokrat" (Tanfidziyah) yang seharusnya menjadi "orang kepercayaan" ulama, ada yang sudah bersikap menentang (dan bahkan menantang) ulama yang nota bene mempunyai kedudukan formal organisatoris (Syuriah). Sikap inilah yang menggoyahkan sendi-sendi NU."²⁴ Di sini, kritik yang dilontarkan Achmad makin spesifik, yakni diarahkan pada pengurus Tanfidziyah yang jelas-jelas tidak lagi menghargai pendapat Syuriah. Untuk itu, Achmad mengajukan beberapa usulan konkrit untuk memperkuat posisi Syuriah. Misalnya, dia mengusulkan

²³Sebagaimana dikutip dalam Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal. 213.

²⁴Kutipan tersebut diambil dari *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, (Surabaya, Yayasan Majalah Aula, 1992), hal. 57.

agar yang disebut Pengurus NU di semua tingkatan adalah Pengurus Syuriah. Yang dipilih dalam musyawarah (mulai dari Muk-tamar sampai Rapat Anggota) hanyalah Pengurus Syuriah, sementara Tanfidziyah diangkat dan diberhentikan oleh Syuriah. Hal ini berarti, Achmad berusaha memberikan kekuasaan organisasi yang sangat besar kepada para ulama yang duduk di Syuriah. Selain itu ia juga mengatakan bahwa Pengurus Syuriah secara kolektif berhak membatalkan rencana kerja atau menghentikan pelaksanaannya jika dianggap bertentangan dengan Islam atau peraturan-peraturan NU yang ada.²⁵

Pemikiran Kiai Achmad yang tertuang dalam *Khittah Nahdliyyah* dan "Pemulihan Khittah NU 1926" tersebut disetujui sepenuhnya oleh peserta Munas, khususnya dalam hal mengembalikan kedudukan sentral Pengurus Syuriah dan dipertegasnya bidang garapan NU yang berupa masalah-masalah sosial-keagamaan. Persetujuan ini kemudian dituangkan dalam Keputusan Munas Nomor II/MAUNU/1404/1983 tentang Pemulihan Khittah Nahdlatul Ulama 1926. Salah satu bagian dalam Keputusan tersebut berisi tentang "Pokok-pokok Pikiran tentang Pemulihan Khittah NU 1926." Dalam bagian ini dinyatakan secara tegas bahwa Syuriah NU adalah lembaga kepemimpinan NU yang mempunyai tugas sebagai pengendali, pemimpin dan pengelola NU. Karena itu, maka pengurus NU di semua tingkatan adalah pengurus Syuriah. Pemilihan Pengurus Tanfidziyah, meski dilakukan oleh musyawarah, harus mendapatkan persetujuan terlebih dahulu dari Pengurus Syuria. Dan yang lebih penting lagi, Pengurus Syuriah dapat memberhentikan Pengurus Tanfidziyah tanpa menunggu masa jabatannya selesai, jika yang terakhir ini dianggap telah melakukan pelanggaran terhadap ketentuan organisasi maupun agama.²⁶

Butir-butir ini jelas dimaksudkan sebagai koreksi total terhadap apa yang terjadi di NU selama dekade 1970-an, di mana lembaga

²⁵Pemikiran K.H. Achmad Siddiq, hal 58.

²⁶Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), *Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah 1926*, (Bandung: Risalah, 1985) hal. 56-57

Tanfidziyah begitu dominan dan Syuriah ditinggalkan begitu saja. Dengan poin terakhir tadi, yakni Syuriah dapat memecat Tanfidziyah, tampaknya dimaksudkan sebagai ancang-ancang jika pengalaman seperti yang dilakukan Idham Chalid terjadi lagi di kemudian hari. Jika Syuriah mempunyai hak memecat Tanfidziyah, tentu tidak akan timbul kontroversi sekitar "pengunduran diri" Idham tersebut tadi.

Sementara itu, dalam hubungannya dengan politik, dinyatakan bahwa hak berpolitik adalah termasuk hak asasi seluruh warga negara, termasuk anggota NU. Namun ditegaskan bahwa NU bukan wadah kegiatan politik praktis, sehingga penggunaan hak berpolitik warga NU harus "dilakukan menurut ketentuan perundang-undangan yang ada." Dengan demikian, NU berarti meninggalkan lapangan politik praktis—lapangan yang telah digelutinya selama tiga dekade. Hal ini diperkuat dengan penetapan program prioritas NU yang meliputi dakwah, pendidikan dan mabarrot atau kesejahteraan sosial.²⁷

Keputusan yang berkaitan dengan politik tadi dipertegas lagi dengan satu Keputusan Munas Nomor IV/MAUNU/1404/1983 tentang Rekomendasi Larangan Perangkapan Jabatan Pengurus Nahdlatul Ulama dengan Jabatan Pengurus Organisasi Politik. Keputusan tersebut memang baru rekomendasi kepada PBNU agar melarang jabatan rangkat tersebut. Namun ini jelas menunjukkan keinginan peserta Munas untuk memutus hubungan secara formal organisatoris dengan PPP.

Semua keputusan Munas tersebut setahun kemudian dikukuhkan oleh Muktamar NU ke-27, 1984. Dan sejak itu Khittah Nahdliyyah atau Khittah Nahdlatul Ulama dan juga sering disingkat menjadi Khittah 1926, menjadi populer di seantero Indonesia, khususnya bagi warga NU.

Dari pembahasan di atas, jelas sekali bahwa Kiai Achmad Siddiq adalah orang yang sangat penting dalam merumuskan Khittah. Bermula dari bukletnya *Khittah Nahdliyyah* kemudian disusul dengan makalahnya "Pemulihan Khittah Nahdlatul Ulama

²⁷PBNU, *Nahdlatul Ulama*, hal. 58-59.

1926" yang menjadi bahan Munas 1983, pemikirannya kemudian terinstitusionalkan dalam organisasi NU lewat keputusan Munas lalu Mukhtar ke-27. Tidak mengherankan jika hal ini kemudian menghantarkannya ke pucuk pimpinan NU sebagai Rais Aam PBNU lewat Mukhtar itu.

Asas Tunggal Pancasila

Sebagaimana telah disinggung dalam pembahasan Kiprah Politik NU di atas, pada 1982 terjadi perpecahan antara "kubu Cipete" dan "kubu Situbondo" menyusul pengunduran diri Idham Chalid sebagai Ketua Umum PBNU dan pencabutan kembali surat pengunduran diri tersebut. Pada saat itu, pemerintah Orde Baru mulai mengumumkan kebijakannya bahwa semua organisasi politik, dan kemudian juga organisasi massa, harus mempunyai asas tunggal, yakni Pancasila. Meski kedua kubu tersebut menyatakan kesediaannya menerima kebijakan baru ini, pemerintah lebih memihak pada kubu Situbondo. Pemihakan ini sekaligus menjadi *test case* bagi NU untuk memulihkan hubungan baiknya dengan pemerintah, setelah pada dekade 1970-an selalu menjadi oposan. Para ulama NU yang bertemu Presiden Soeharto menjelang Munas 1983 dan menyatakan penerimaannya terhadap kebijakan asas tunggal tersebut kemudian menugaskan Kiai Achmad Siddiq untuk membuat rumusan yang membahas penerimaan asas tunggal Pancasila. Didukung oleh para ulama senior seperti Kiai As'ad Syamsul Arifin, Kiai Machrus Ali, dan Kiai Ali Ma'shum, serta jaminan pemerintah bahwa Pancasila tidak akan diagamakan, peserta Munas 1983 kemudian menerima rumusan yang disusun Kiai Achmad tersebut.

Rumusan Kiai Achmad tentang Pancasila ini tertuang dalam bagian dua dari makalahnya "Pemulihan Khittah Nahdlatul Ulama 1926." Dalam makalah tersebut, pada intinya Achmad menyatakan bahwa Pancasila dan Islam adalah dua hal yang sejalan dan saling menunjang. Keduanya tidak bertentangan dan tidak boleh dipertentangkan. Keduanya tidak harus dipilih salah satu dengan menghilangkan lainnya. Selanjutnya, Achmad menjelaskan bahwa Pancasila adalah ideologi sedang Islam adalah agama. Ideologi adalah buatan manusia sementara agama adalah wahyu Allah, sehingga keduanya tidak mungkin disejajarkan. Oleh karena itu Achmad menyarankan kepada peserta Munas

untuk menerima ajakan yang sungguh-sungguh dari pemerintah untuk menjadi Pancasila sebagai asas organisasi ini.

Ajakan yang sungguh-sungguh dari pemerintah ini patut difahami secara wajar dan proporsional oleh semua pihak. Di samping itu, tidaklah berlebih-lebihan kalau diharapkan pengertian yang mendalam bahwa agama bagi semua pemeluk agama adalah sesuatu yang sangat prinsipil. Pemerintah selalu menegaskan tidak meng-agamakan Pancasila dan tidak mem-Pancasilakan agama. Dengan perkataan lain, bahwa berpancasila tidak harus dilakukan dengan mengesampingkan agama dan sebaliknya, bahwa beragama tidak harus dilakukan dengan mengesampingkan Pancasila.

Ada tiga pertimbangan, lanjut Achmad, yang patut diingat dalam menanggapi kebijakan pemerintah ini. Pertama, dengan kebijakannya itu pemerintah tidak memaksudkan bahwa ketika menerima asas tunggal Pancasila, NU mengesampingkan Islam. Kedua, NU menerima Pancasila sebagai asas tunggal ini didasarkan pada pertimbangan syari'ah dan bukan berdasarkan alasan politis.²⁸ Ketiga, NU tetap bertegang teguh pada aqidah dan syari'ah Islam. Pendapat kedua tersebut perlu dinyatakan untuk menghindari kesalahpahaman terhadap NU, sebagaimana yang terjadi ketika NU memutuskan wilayah nusantara sebagai *darul Islam* meski saat itu masih berada di bawah jajahan Belanda; ketika NU memutuskan bahwa jihad di awal revolusi fisik hukumnya *fardlu ain*; dan ketika NU memberikan gelar *waliyyul amri ad-dharuri bis-syaukah* kepada Soekarno.²⁹

Berbeda dengan konsep khittah di atas, yang mendapat dukungan sepenuhnya dari peserta Munas, rumusan Kiai Achmad tentang Pancasila ini ternyata mendapat tentangan keras. Tercatat 44 orang dari 46 peserta yang memberikan tanggapannya menolak dengan tegas rumusan yang disodorkan Kiai Achmad. Bahkan salah satu peserta menuduh sikap menerima Pancasila sebagai tindakan murtad. Tampaknya, sebagian besar peserta

²⁸Lebih jauh tentang pertimbangan syariah ini, lihat Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989) hal. 168-187.

²⁹Pemikiran K.H. Achmad Siddiq, hal. 60-68.

khawatir akan hilangnya identitas Islam dari NU, padahal orientasi Islam bagi NU telah menjadi jiwa dan denyut nafasnya.³⁰ Reaksi ini tentu di luar dugaan para ulama senior penggagas penerimaan asas tunggal. Namun berkat penjelasan yang memadai dengan didukung oleh dalil-dalil dan literatur-literatur yang selama ini menjadi rujukan NU, peserta Munas akhirnya sepakat menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Dalam kesempatan itulah Kiai Achmad kemudian menyampaikan analog seperti di kutip di awal tulisan ini.

Kesepakatan tersebut kemudian dituangkan dalam salah satu bagian dari Keputusan Munas No II/MAUNU/1404/1983 tentang Pemulihan Khittah Nahdlatul Ulama 1926. Bagian tersebut berjudul "Deklarasi Tentang Hubungan Pancasila dan Islam." Ada lima butir yang ditulis dalam deklarasi tersebut, dan selengkapnya adalah sebagai berikut:

1. Pancasila sebagai dasar dan falsafah Negara Republik Indonesia bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama.
2. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar Negara Republik Indonesia menurut pasal 29 ayat (1) Undang-undang Dasar 1945, yang menjawai sila-sila yang lain, mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam.
3. Bagi Nahdlatul Ulama, Islam adalah aqidah dan syari'ah, meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia.
4. Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya ummat Islam Indonesia untuk menjalankan syari'at agamanya.
5. Sebagai konsekuensi dari sikap di atas, Nahdlatul Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuen oleh semua fihak.³¹

Dengan diterimanya Pancasila sebagai asas tunggal ini, NU memasuki kehidupan baru *vis-a-vis* negara. NU merupakan ormas Islam pertama yang menerima kebijakan pemerintah tentang asas tunggal ini. Lebih dari itu, ia juga menawarkan satu

³⁰M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1994) hal. 283-284.

³¹PBNU, *Nahdlatul Ulama*, hal. 50-51.

penyelesaian *genuine* yang kemudian diikuti oleh ormas-ormas Islam lain dalam menyelesaikan hubungan Islam dan Pancasila. Hal ini terlihat ketika satu tahun kemudian, Mukhtamar ke-27 di Situbondo berhasil merumuskan perubahan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NU, di mana di situ tertulis Asas NU adalah Pancasila sedang Aqidah NU adalah Islam. Rumusan inilah yang kemudian digunakan oleh sebagian besar ormas-ormas Islam ketika menerima asas tunggal Pancasila, untuk menghindari konfrontasi dengan pemerintah dan menjaga kelangsungan organisasi yang bersangkutan sambil tetap mempertahankan identitas Islamnya.

Peristiwa penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal ini, sekali lagi, menunjukkan keluasan wawasan Kiai Achmad dalam penguasaan ilmu agama sekaligus pemahamannya yang baik akan tuntutan-tuntutan yang terjadi dalam realitas kehidupan. Tuntutan-tuntutan itu harus dihadapi agar tetap *survive*, namun dengan cara yang tidak boleh mengorbankan ajaran, norma atau nilai agama. Hal ini menambah *credit point* tersendiri bagi Achmad, sehingga tidak mengejutkan ketika setahun kemudian dia terpilih sebagai Rais Aam PBNU menggantikan Kiai Ali Ma'shum yang tidak bersedia dicalonkan kembali. Dalam menakhodai bahtera NU yang beranggotakan puluhan juta orang tersebut Kiai Achmad didampingi seorang Ketua Umum PBNU Abdurrahman Wahid—seorang tokoh muda yang juga turut memperjuangkan diterimanya kebijakan asas tunggal Pancasila.

Bagaimanakah peran Kiai Achmad setelah menjadi Rais Aam? Itulah yang hendak penulis bahas berikut ini.

Sebagai Rais Aam PBNU

Banyak yang menduga bahwa aktivitas Kiai Achmad di NU baru mulai menjelang Munas Alim Ulama 1983. Dugaan ini tentu tidak tepat karena jauh sebelumnya ia sudah aktif di NU. Hanya, karena ia lebih memilih mengasuh Pondok Pesantren Ashshiddiqiyah Putra (Astra) maka ia tidak masuk dalam jajaran pengurus harian baik di Syuriah maupun Tanfidziyah. Dan karena itu pula namanya jarang terdengar sebelum Munas tersebut. Tapi ini tidak berarti bahwa ia tidak mempunyai peran apa-apa pada masa-masa itu. Terkenal sebagai seorang alim dan ditunjang oleh kharisma sebagai putra K.H. Muhammad Shiddiq dan adik dari

K.H. Mahfudz Shiddiq—Ketua Umum PBNU kedua setelah Hasan Gipo—menyebabkan Kiai Achmad termasuk dalam jajaran elit tokoh NU. Sehingga, ia sering diundang dalam pertemuan-pertemuan penting NU meski tidak menduduki jabatan struktural. Kiai Achmad, misalnya, memainkan peranan kunci dalam terpilihnya Kiai Ali Ma'shum sebagai Rais Aam menggantikan Kiai Bisri Syansuri. Hal yang sama kemudian juga terjadi dalam pemilihan Abdurrahman Wahid sebagai Ketua Umum PBNU yang mendampinginya. Peran penting tersebut terus dimainkan dengan baik setelah ia menduduki jabatan Rais Aam hasil Mukhtar ke-27, 1984, di Situbondo.

Sebagaimana telah disinggung di bagian awal tulisan ini, Kiai Achmad telah aktif di NU sejak masa muda. Bermula dari tingkat kabupaten Jember, Achmad sempat menjadi Pengurus Wilayah NU Jawa Timur. Namun pesantren peninggalan orang tuanya tampaknya lebih membutuhkan perhatiannya, sehingga kemudian dia mengurangi aktivitasnya di NU dan konsentrasi penuh mengurus pesantren. Namun itu tidak berarti, Achmad lalu tidak manaruh perhatian sama sekali terhadap perkembangan NU. Ia terus mengikuti perkembangan dengan selalu hadir di forum-forum musyawarah NU, seperti Konferensi Besar, Musyawarah Nasional atau Mukhtar.

Ketika Kiai Bisri Syansuri, Rais Aam PBNU, meninggal dunia pada April 1980, jabatan Rais Aam dibiarkan lowong sampai diselenggarakannya Munas Alim Ulama 1981 di Kaliurang, Yogyakarta. Tidak ada alasan resmi mengapa K.H. Anwar Musaddad, yang saat itu menjadi Wakil Rais Aam, tidak dapat bertindak sebagai pejabat Rais Aam sampai diselenggarakannya Mukhtar—forum yang berhak memilih pengurus baru.³² Justru, PBNU kemudian menggelar Munas pada 1981 untuk membicara-

³²Alasan mengapa Kiai Anwar Musaddad tidak dapat bertindak sebagai pengganti Kiai Bisri tampaknya karena banyak ulama terkemuka menilai Anwar tidak cocok dengan posisi itu, yakni tidak mempunyai pesantren, sehingga tidak dapat dikategorikan sebagai kiai dalam arti sebenarnya. Alasan lain adalah karena ia bukan orang Jawa, tapi Sunda, dan kawan dekat Idham Chalid—Ketua Umum PBNU yang saat itu mulai tidak disukai banyak kiai. Lihat van Bruinessen, *NU: Tradisi*, hal. 119.

kan pengganti Kiai Bisri. Ada dua calon potensial untuk Rais Aam ini, yakni Kiai Machrus Ali dan Kiai As'ad Syamsul Arifin. Yang pertama, ketika dihubungi, menolak jabatan tersebut, sementara yang kedua dipandang belum memenuhi syarat di mata ulama lainnya. Akhirnya, muncullah nama baru, yakni Kiai Ali Ma'shum, pengasuh Pesantren Krapyak Yogyakarta.

Terpilihnya Kiai Ali ini ternyata tidak lepas dari peran Kiai Achmad yang saat itu turut hadir dalam Munas. Tatkala peserta Munas tidak mencapai kesepakatan tentang siapa yang paling layak diangkat sebagai Rais Aam, Kiai Achmad bangkit dan berkata bahwa dia tidak melihat seorang pun yang lebih cocok untuk menjadi Rais Aam daripada Kiai Ali Ma'shum. Ternyata, tak ada peserta Munas lainnya yang keberatan dengan usul Kiai Achmad ini atau mengajukan nama lain yang dianggap lebih baik. Akhirnya beberapa saat kemudian Ali Ma'shum terpilih sebagai Rais Aam secara aklamasi.³³ Peran yang dimainkan Achmad ini sekilas mirip dengan peran Umar ibn Chattab ketika ia membaiaat Abu Bakar sebagai Khalifah menggantikan Nabi Muhammad, dan tidak ada sahabat lain yang keberatan dengan inisiatif Umar tersebut.

Peran yang kurang lebih sama dimainkan kembali Kiai Achmad ketika Abdurrahman Wahid terpilih sebagai Ketua Umum PBNU dalam Mukhtamar 1984, meskipun yang ini agak berbau mitis. Ketika *ahlul halli wal aqdi* terbentuk dan mengadakan rapat untuk menentukan siapa yang paling layak menjadi Ketua Umum PBNU, nama Abdurrahman Wahid adalah kandidat terkuat. Namun sebagian anggota sempat ragu dengan kepribadian Gus Dur—panggilan akrab Abdurrahman Wahid—karena aktivitasnya di bidang kesenian seperti pernah menjadi anggota Badan Sensor Film, dewan juri Festival Film Indonesia, dan Ketua Dewan Kesenian Jakarta. Namun keraguan ini segera dijawab Kiai Achmad dengan mengatakan bahwa dia pernah bermimpi melihat Kiai A. Wahid Hasyim, ayah Gus Dur, sedang menata kursi di arena Mukhtamar. Mimpi ini kemudian ditafsirkan bahwa Wahid Hasyim telah mempersiapkan dan menghendaki anak-

³³van Bruinessen, *NU: Tradisi*, hal 122-123.

nya menjadi Ketua Umum PBNU. Sejak saat itu keraguan terhadap Gus Dur segera sirna dan ia terpilih sebagai Ketua Umum.

Setelah menjadi Rais Aam PBNU, tugas Kiai Achmad yang berduet dengan Abdurrahman Wahid cukup berat dalam mensosialisasikan hasil-hasil Muktamar. Di satu sisi, dengan khittah 1926 yang berarti NU meninggalkan PPP, Kiai Achmad harus berhadapan dengan aktivis NU sayap politik yang tetap menghendaki agar NU tidak keluar dari PPP. Sementara di sisi lain, dengan diterimanya Pancasila sebagai asas tunggal organisasi, Kiai Achmad harus menjelaskan kepada semua pihak bahwa penerimaan tersebut didasarkan pada pertimbangan syari'ah dan bukan politis. Saat itu, penolakan terhadap kebijakan asas tunggal di kalangan ormas Islam memang masih sangat kuat, terlebih karena peraturan tentang hal itu belum diundangkan.

Dalam sebuah diskusi di Badan Litbang Depag Jakarta, misalnya, Achmad secara terbuka menjelaskan bahwa tidak ada alasan yang signifikan untuk menolak kebijakan asas tunggal tersebut. Satu-satunya alasan adalah hambatan psikologis yang berupa saling curiga atau khawatir antara umat Islam dan pemerintah. Pemerintah khawatir bahwa negara ini akan menjadi negara agama tertentu sehingga merugikan pemeluk agama lain. Sedangkan umat Islam khawatir bahwa Pancasila akan dijadikan semacam agama nasional, menggantikan agama.³⁴

Pemerintah pada awalnya juga tidak begitu saja percaya dengan penerimaan Pancasila oleh NU ini. Pada Februari 1984, Kiai Achmad diundang oleh Menteri Dalam Negeri Suparjo Roestam dan Menteri Agama Munawir Sjadzali untuk menjelaskan alasan-alasan penerimaan asas tunggal. Ada kecurigaan dari kedua menteri tersebut bahwa yang dilakukan NU tersebut adalah tindakan politis. Achmad membutuhkan waktu sekitar tiga jam untuk meyakinkan keduanya dan menghilangkan kecurigaan tersebut.³⁵

Semua itu menunjukkan betapa sabar, telaten dan gigihnya

³⁴Achmad Siddiq, "Hubungan Agama dan Pancasila," makalah disampaikan pertemuan ilmiah di Balitbang Depag, Jakarta, 14-15 Maret 1985. Kutipan di sini ini diambil dari *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hal. 108.

³⁵Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal 257.

Kiai Achmad dalam menjelaskan prinsip-prinsip yang diyakini kebenarannya, apalagi telah menjadi keputusan Mukhtar NU. Namun bagaimana kepemimpinan Kiai Achmad di Syuriah *vis-à-vis* Tanfidziyah yang dipimpin Gus Dur?

Ada pendapat yang menyatakan bahwa Kiai Achmad hanya mampu menyusun konsep khittah, tapi belum bisa merealisasikannya. Pendapat yang agak miring ini didasari pada anggapan bahwa selama Gus Dur menjadi Ketua Umum PBNU, Tanfidziyah tetap dominan dan "mengalahkan" Syuriah. Aktivitas Gus Dur, misalnya, menjelang Pemilu 1987 yang menggembosi PPP sehingga pendapatan suara PPP turun drastis menjadi 15,3% dianggap telah menyalahi khittah itu sendiri, dan Syuriah tidak melakukan tindakan apa-apa. Kegiatan Gus Dur di luar NU, seperti di Forum Demokrasi (Fordem), dan juga pernyataan-pernyataannya yang sering menimbulkan kontroversi, seperti masalah salam, serta kedekatannya dengan kalangan non Muslim, dianggap tidak layak dilakukan oleh seorang Ketua Umum PBNU, namun toh tetap dibiarkan oleh Syuriah. Bahkan saking kesalnya dengan tindakan serta ucapan Gus Dur yang kontroversial itu, Kiai As'ad Syamsul Arifin, tuan rumah dan salah seorang tokoh penting Munas 1982 dan Mukhtar 1983, menyatakan diri keluar, *mufaraqah*, dari NU. Namun hal ini tetap juga tidak menyebabkan Syuriah menegur Gus Dur. Karena semua fenomena inilah muncul penilaian bahwa Kiai Achmad hanya mampu menyusun konsep.

Dalam pandangan penulis, penilaian tersebut mungkin lebih disebabkan ketidak-tahuannya atas pribadi Kiai Achmad. Achmad adalah kiai yang luas wawasannya sehingga tidak selalu harus melihat suatu masalah secara hitam putih tapi melihatnya secara proporsional. Di mata Kiai Achmad, apa yang dilakukan Gus Dur selama itu tampaknya tidak ada yang mengkhawatirkan bagi keberadaan NU. Sehingga apa yang dilakukan Gus Dur justru mendapat dukungan dari Kiai Achmad. Hal ini tampak ketika Gus Dur "berseteru" dengan Kiai As'ad, Kiai Achmad membela posisi Gus Dur. Demikian juga terhadap aktivitas dan kedudukan Gus Dur di Fordem.

Keluasan wawasan Kiai Achmad juga dapat dilihat dari apresiasi terhadap produk kesenian. Dalam ruang kerja Achmad, terdapat koleksi musik klasik dan musik-musik Barat modern, di samping lagu-lagu kasidah. Pemandangan seperti ini tentu tidak

lumprah dijumpai dalam lingkungan kiai NU. Di saat sebagian besar kiai masih mengharamkan segala jenis musik, karena itu bagian dari perbuatan yang dapat melupakan Tuhan, Achmad justru mengapresiasi.

Duet Kiai Achmad dan Gus Dur ini dalam batas-batas tertentu telah berhasil menghantarkan NU ke suasana baru. Sikap kedua tokoh yang konsisten menjaga pelaksanaan khittah ketika dihadapkan pada upaya-upaya sayap politik NU agar kembali ke PPP, ternyata membuahkan ketentraman di hati masyarakat warga NU. Dengan khittah yang dipertahankan ini hubungan NU dengan pemerintah menjadi makin cair. Pemerintah tidak lagi mencurigai langkah-langkah organisatoris NU. Kegiatan-kegiatan NU di daerah tidak lagi dipersulit aparat. Para pejabat pemerintah yang NU tidak lagi sungkan mengakui ke-NU-annya. Demikian juga orang NU yang sebelumnya aktif di Golkar, sejak diadopsinya khittah, dapat kembali aktif di NU tanpa ada masalah.³⁶

Semua yang dilakukan Kiai Achmad beserta Gus Dur tersebut tentu dicatat dengan baik oleh pengurus-pengurus daerah NU. Sehingga dalam Mukhtamar 28, 1989 di Krapyak Yogyakarta, keduanya terpilih kembali sebagai Rais Aam dan Ketua Umum. Kemenangan Kiai Achmad, khususnya, mempunyai arti tersendiri, yakni memperkuat posisi sayap non politik dalam NU. Hal ini karena pada Mukhtamar tersebut muncul kandidat Rais Aam lain, yakni Idham Chalid, yang menjadi pesaing utama Kiai Achmad. Dengan kemenangan Kiai Achmad, maka untuk sementara hilang sudah harapan sayap politik untuk ikut mewarnai NU.

Menghadap Sang Khaliq

Ketika terpilih untuk kedua kalinya sebagai Rais Aam dalam Mukhtamar 28, 1989 di Pesantren Krapyak Yogyakarta, kondisi kesehatan Kiai Achmad sebetulnya sudah tidak bagus. Kondisi ini makin lama makin memburuk. Puncaknya ketika ia harus masuk rumah sakit Dr. Soetomo Surabaya pada 9 Januari 1999 karena gula darahnya naik. Setelah dirawat selama 14 hari, akhir-

³⁶Feillard membahas panjang lebar tentang dampak Khittah 1926 dalam kehidupan warga NU secara umum. Lihat Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal. 304-336.

nya Kiai Achmad Siddiq menghembuskan nafasnya yang terakhir. Hal ini terjadi tepatnya pada 23 Januari 1991 sekitar pukul 14.00. Ini berarti ia meninggal dalam usia genap 65 tahun kurang sehari. Menurut diagnosis dokter yang merawat, selain menderita diabetes melitus dia juga mengidap komplikasi jantung, ginjal, hati, saraf dan osteoporosis.

Dengan diiringi puluhan ribu pelayat yang menangisi kepergiannya, Kiai Achmad dimakamkan di Pemakaman Auliya, desa Tambak, Kecamatan Mojo, Kediri Jawa Timur. Alasan mengapa ia dimakamkan di tempat yang cukup jauh dari tempat tinggalnya selama ini adalah karena wasiat sang kiai sendiri yang ingin dimakamkan di situ, supaya dekat dengan makam sejumlah orang yang diyakini sebagai wali. Selain menjabat Rais Aam PBNU, ketika wafat Kiai Achmad masih tercatat sebagai anggota Dewan Pertimbangan Agung dan anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional.

Sebagai penutup tulisan ini, cukuplah penulis sajikan komentar-komentar orang yang mengenalnya dengan baik. Memang komentar ini muncul setelah Kiai Achmad wafat, sehingga dapat dipastikan semuanya bernada positif. Tapi itu bukan berarti bahwa komentar-komentar ini hanya basa-basi. Secara substansial, apa yang disampaikan tokoh-tokoh tentang Kiai Achmad mengandung kebenaran.

Menteri Agama Munawir Sjadzali, misalnya, mengatakan bahwa "pandangannya [Kiai Achmad] dalam suatu masalah sangat mendalam, dan saya sangat dibantunya dalam menjelaskan kepada umat Islam usaha untuk memahami perkembangan zaman." Sementara itu, Mensesneg Moerdiono, mengatakan, bukan warga NU saja yang kehilangan dengan perginya K.H. Achmad, tapi juga kalangan umat Islam dan masyarakat Indonesia pada umumnya. "Saya tahu persis K.H. Achmad Siddiq sangat besar sumbangannya dalam meyakinkan umat Islam mengenai tepatnya penegasan kita bahwa Pancasila adalah satu-satunya asas dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara." Lebih jauh Moerdiono mengatakan bahwa kita kehilangan seorang ulama, pemikir dan pemimpin yang secara jernih melihat peranan NU khususnya dan Islam umumnya dalam transformasi masyarakat Indonesia menuju masyarakat yang makin maju dan makin modern.

K.H. Ali Yafie, yang waktu menjabat Wakil Rois Aam Syuriah NU, menyatakan bahwa NU kehilangan tokoh panutannya. "NU dan bangsa ini kehilangan orang besar. Seorang pejuang, pemikir, dan ulama. NU kehilangan tokoh yang sangat dibutuhkannya saat ini, yaitu saat-saat NU melakukan kerja-kerja besar." Kiai Achmad adalah sosok ulama ideal. "Tak mungkin kita temukan penggantinya. Ketokohan yang berkumpul pada dirinya sulit ditemukan dalam satu diri tokoh lain," lanjutnya. Achmad, menurut Ali Yafie, memiliki keluasan ilmu, keluhuran budi, integritas dengan masyarakat serta pengabdian yang besar buat masyarakat.

Bagi K.H.A.R. Fachruddin, Ketua Umum Muhamadiyah, Kiai Achmad adalah tokoh yang sangat sederhana tapi mempunyai wawasan sangat luas. Pak AR teringat, ketika bertemu almarhum di rumahnya di Jember, Kiai Achmad mengatakan bahwa ukhuwah Islamiyah yang sedang diperjuangkan tidak perlu diatur secara organisasi-organisasian. "Sebab tampaknya umat kita masih perlu dipersiapkan terlebih dahulu, demikian pula umat Pak AR," demikian kata Kiai Achmad seperti ditirukan Pak AR.³⁷

Sementara Cenekiawan Muslim Nurcholis Madjid, menilai Kiai Achmad adalah tipe kiai modern yang berpandangan luas, mendalam dan simpati terhadap kalangan muda. Sedang Prof. Dr. Harun Nasution, Dekan Fakultas Pascasarjana IAIN Jakarta, mengatakan, sulit mencari pengganti ulama besar itu. "Sampai saat ini, tidak ada tokoh-tokoh NU yang mampu menandingi K.H. Achmad Siddiq baik dari segi keilmuan, wawasan maupun pergaulannya," tambah Nasution.³⁸

Penutup

Dengan membaca biografi Kiai Achmad Siddiq di atas, tampak jelas bahwa sosok ia adalah seorang kiai yang sangat berpengaruh dalam mengubah arah perjalanan sejarah ormas Islam terbesar di Indonesia, NU. Dia adalah perumus awal khittah NU dan tokoh yang sangat menentukan dalam penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal oleh NU. Ketika kedua hal tersebut disah-

³⁷Semua komentar tersebut dimuat dalam Kompas, 24 Januari 1991.

³⁸Pelita, 24 Januari 1991.

Tokoh dan Pemimpin Agama

kan oleh institusi tertinggi dalam struktur organisasi NU, yakni Mukhtamar pada 1983, maka perjalanan sejarah NU menjadi berbeda. Ia tidak lagi aktif sebagai bagian dari Partai Persatuan Pembangunan, akibat dari khittah, dan hubungan dengan pemerintah menjadi cair dengan diterimanya Pancasila. Tidak salah jika kemudian banyak orang merasa kehilangan ketika tokoh satu ini wafat. Namun ia telah menancapkan tonggak sejarah baru bagi NU. Dan tugas para peneruslah untuk mempertahankan tonggak tersebut.

Jajat Burhanudin*

K. H. Dr. Idham Chalid

Tokoh Politik Akomodasionis

Seorang tokoh yang “diam”. Itulah kita-kira gambaran tepat tentang Idam Chalid. Dalam sejumlah karya yang membahas tentang tokoh-tokoh Muslim Indonesia, nama Idam Chalid hampir luput dari perhatian. Bahkan, hal itu juga berlaku dalam karya-karya yang dihasilkan lingkungan organisasi yang pernah dipimpinnya selama dua puluh delapan tahun (1956-1984), Nahdlatul Ulama (NU). Untuk hanya menyebut satu contoh, buku *Kharisma Ulama*, (Saifullah Ma’sum, 1998) yang memuat sejumlah tokoh terkemuka NU, tidak memasukkan Idham Chalid sebagai salah satu dari dua puluh enam ulama NU yang dibahas.

Kita tidak perlu —setidaknya untuk sementara ini—membahas lebih jauh absennya Idham Chalid dalam sejumlah karya di atas. Hal pasti yang bisa dikatakan adalah fakta bahwa Idam Chalid adalah seorang tokoh Muslim yang telah memainkan peran tersendiri dalam sejarah Islam Indonesia. Dia menjadi ketua NU, organisasi Muslim terbesar di Indonesia, dalam tempo sangat panjang. Dia adalah seorang politikus yang bisa bertahan menduduki posisi penting di tengah perubahan politik Indonesia; menjadi Wakil Perdana Menteri II pada Kabinet Ali Sastroamidjojo (1956-1957), menjadi orang yang dekat Presiden Soekarno masa Demokrasi Terpimpin, dan di masa Orde Baru, dia juga

*Dosen Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

dipercaya menjadi Ketua MPR/DPR(1971-1977), dan sejumlah jabatan penting lain dalam kekuasaan.

Tulisan ini akan membahas—meski secara singkat—biografi dan pemikiran Idham Chalid. Dalam hal ini, perlu ditegaskan, pembahasan terutama akan lebih difokuskan pada masa Demokrasi Terpimpin. Pilihan ini didasarkan pertimbangan bahwa pada periode inilah Idham telah memainkan peran politiknya secara sangat berarti, khususnya ketika dihadapkan pada kondisi politik yang sangat pelik. Di samping itu, dan mungkin terpenting, pilihan ini didasarkan pada fakta bahwa juga pada periode inilah apa yang disebut sebagai tradisionalisme Islam—di mana Idham Chalid menjadi bagian inti darinya—terlibat dalam dunia politik yang sangat penting untuk diperhatikan. Seperti akan dijelaskan nanti, Idham Chalid memasuki posisi puncak kepemimpinan NU justru saat organisasi tersebut melakukan konsolidasi untuk terlibat secara aktif dalam proses politik, tepatnya menjadi partai politik sendiri setelah keluar dari Masyumi. Idham Chalid selanjutnya memimpin NU di mana masalah-masalah politik menjadi agenda utama organisasi.

Sekilas Riwayat Hidup¹

Idam Chalid lahir pada 27 Agustus 1922 di Setui, sebuah desa di Amuntai, Kalimantan Selatan. Di desa itu, yang kini menjadi ibu kota Kabupaten Hulu Sungai Utara, Idham menghabiskan masa kecilnya di bawah bimbingan orang tuanya yang dikenal taat beragama. Ayahnya, H. Muhammad Chalid, adalah seorang guru agama yang sekaligus menjadi pedagang, sebelum akhirnya diangkat sebagai penghulu di wilayah tersebut. Masa kecil Idham dihabiskan di desa tersebut.

Selesai menamatkan Sekolah Dasar di daerahnya, Idham Chalid kemudian melanjutkan pendidikannya ke Pondok Modern Gontor Ponorogo. Tahun 1942 ia menamatkan pendidikan di

¹Pembahasan tentang riwayat hidup Idham Chalid ini didasarkan atas karangan Idham Chalid sendiri, "Autobiografi untuk Anak-anakku, Cucu-cucu dan Murid-muridku," (tt, tp); Idham Chalid, *Ensikopedi Islam* (Jakarta: van Hove).

Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah (KMI Putra) Gontor, kemudian mengabdikan sebagai guru di almamaternya (1943-1944). Ia juga pernah menjadi ketua umum Badan Wakaf Pondok Modern Gontor. Di bidang pendidikan, ia pernah menjadi guru agama SMA dan direktur Sekolah Guru Agama di Amuntai.

Awal karier politiknya bermula ketika menduduki jabatan ketua Masyumi cabang Amuntai (1944-1945). Pada masa Kemerdekaan RI, ia aktif sebagai anggota Badan Keamanan Rakyat (BKR). Akhir Desember 1947, ia menjadi anggota Serikat Kerakyatan Indonesia (SKI) yang diketuai oleh Gusti Anwar. Ia pernah duduk sebagai anggota DPR masa pemerintahan Republik Indonesia Serikat (RIS) dari 1949-1950 dan sekretaris pribadi K.H. A. Wahid Hasyim, yang pada saat itu menjabat Menteri Agama dalam Kabinet Hatta. Hubungan itu cepat menimbulkan simpati dari kalangan NU. Dengan dasar pengalaman di pemerintahan (DPR-RIS), serta hubungan pribadinya yang dekat dengan K.H. A. Wahid Hasyim, ia kemudian diangkat sebagai ketua Darul Ma'arif, lembaga pendidikan yang saat itu dipegang oleh K.H. Wahid Hasyim. Beberapa tahun kemudian ia memperoleh kepercayaan menjadi pimpinan Gerakan Pemuda Ansor dan selanjutnya diangkat menjadi sekretaris umum PBNU (1952-1956). Pada Mukhtar NU ke-21 (1956) di Medan, ia terpilih sebagai ketua umum PBNU. Hal ini terjadi setelah Mukhtar NU ke-19 di Palembang (1952) memutuskan NU keluar dari Masyumi dan menjadi partai politik.

Idham Chalid menjadi pendamping K.H. Abdul Wahab Hasbullah dalam menghadapi perkembangan baru itu. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, ia sudah dikenal oleh cabang-cabang NU. Dalam proses selanjutnya, sebagai ketua umum PBNU, ia mengarahkan langkah-langkahnya pada tiga tujuan: (1) Mengambil simpati ulama-ulama generasi pendiri atau yang memperoleh sosialisasi langsung dengan generasi pendiri NU; (2) memperluas dan mengembangkan cabang-cabang NU di daerah-daerah, antara lain Jawa Barat, Jawa Tengah, dan luar Jawa; dan (3) meningkatkan pendekatan hubungannya dengan beberapa ulama di daerah, khususnya di Jawa Timur. Ketiga cara inilah yang memperkuat kepemimpinannya dalam NU sejak 1956 sampai mukhtar NU di Semarang, 1979.

Dalam pemilihan umum 1955, ia berkampanye untuk partai

NU. Sebagai hasilnya, ia menjadi Wakil Perdana Menteri (Waperdam) II dalam Kabinet Ali Sastroamidjojo II (1956-1957). Kabinet ini lebih dikenal Kabinet Ali-Roem-Idham. Sejak itu, Idham Chalid selalu mendapat jabatan penting dalam pemerintahan. Dalam kabinet berikutnya, ia menjabat Waperdam II dalam Kabinet Djuanda (1957-1959). Kedudukannya dalam Kabinet Djuanda ini telah mengaburkan "ikrar" yang pernah dibuat bersama-sama Masyumi, Katolik, Parkindo, serta PRI. Ikrar bersama itu berisi, antara lain, menolak konsepsi Soekarno tentang Demokrasi Terpimpin. Sebagai konsekuensi atas penerimaan ini, ia melakukan politik penyesuaian diri. Idham Chalid dan KH Saifuddin Zuhri atas nama NU bersedia mendasarkan programnya pada Manifestasi politik.

Pada 1960, Idham Chalid terlibat dalam menyusun parlemen untuk angkatan tahun 1960. Setelah Kabinet Presidentil, lebih dikenal dengan Kabinet Soekarno (1959-1965), diubah tahun 1962 ia masuk kabinet (1962) sebagai wakil ketua II MPR(S). Dalam kabinet 1963, ia duduk sebagai menteri *ex-officio*. Ketika Orde Lama jatuh, 1966, ia tetap mampu bertahan dan diangkat menjadi menteri Kesejahteraan Rakyat (1967-1970). Tahun 1970-1971 ia memperoleh jabatan sebagai menteri Sosial (*ad interim*), dan dalam tahun 1971-1977 menduduki jabatan sebagai ketua DPR/MPR.

Melalui fraksi-fraksi di DPR hasil Pemilu 1971 dimulai proses fusi parpol-parpol ke dalam wadah baru. Dalam lingkungan parpol Islam NU yang memperoleh 58 kursi, Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) 24 kursi, PSII (Partai Sarikat Islam Indonesia) 10 kursi, dan Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah) 2 kursi, telah dibentuk gabungan yang diberi nama Kelompok Spiritual yang menjadi motor penggerak terciptanya fusi dari keempat parpol Islam tersebut ke dalam wadah baru, yakni Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Sebagai realisasi konsep penyederhanaan parpol-parpol Islam tersebut, Idham Chalid bersama H M. Mintaredja, menyusun komposisi kepengurusan PPP untuk pertama kalinya pada 1973. Hasilnya, ia menjabat sebagai presiden partai sedangkan H M. Mintaredja sebagai ketua umum. Dua tahun kemudian (1975) PPP menyelenggarakan Musyawarah Nasional (Munas) I. Hasilnya, menurut Anggaran Dasar (AD) partai, presiden partai memegang peranan kunci dalam proses pengam-

bilan keputusan, bahkan ia dianggap mempunyai hak pengambilan keputusan sendiri dalam keadaan darurat.

Di samping itu, ada forum yang mengatur proses pengambilan keputusan yaitu Dewan Presidentil. Dewan ini terdiri dari 4 unsur. Idham Chalid mewakili NU, Thayeb Mohammad Gobel mewakili PSII, Rusli Halil mewakili Perti, dan Jailani Naro mewakili Parmusi. Namun, dalam prakteknya, peranan kunci presiden partai tidak berjalan semestinya. Kasus Daftar Calon Anggota DPR-RI adalah contoh kongkret, dalam keadaan semacam itu Idham Chalid kurang berperan, dengan alasan kesehatan yang menurun. Sejak masa kampanye pemilu 1982, ia berobat ke luar negeri dan sampai kembali ke tanah air belum juga putih, sehingga ia tidak mungkin mengemban amanat muktamar yang dikhawatirkan akan merugikan NU. Atas dasar pertimbangan itu, para ulama sesepuh atau ulama-ulama generasi pendiri NU memutuskan untuk mengirimkan utusan kepada Idham Chalid yang terdiri dari K.H. Ali Maksum, K.H. Machrus Ali, K.H. Mujib Ridwan, K.H. As'ad Syamsul Arifin, dan K.H. Masykur, untuk memintanya mengundurkan diri serta menyerahkan jabatan ketua umum PBNU kepada *Rais Am* NU waktu itu, K.H. Ali Maksum. Idham Chalid menyetujui konsep tersebut dan ia menambahkan sendiri diktum dari keputusan pengunduran diri itu dengan kalimat "atas nasihat dari para alim ulama sesepuh NU". Peristiwa itu terjadi pada 2 Mei 1982. Ia meminta agar pengumuman surat pengunduran dirinya dilakukan pada 6 Mei 1982 supaya tidak mengganggu pemilu. Usul Idham Chalid diterima oleh para utusan. Menjelang pertengahan bulan Mei 1982, ia mencabut surat pengunduran dirinya karena timbul reaksi dari para pendukungnya, sebanyak 17 wilayah.

Dari sinilah mulai berkembangnya istilah "kelompok Cipete", sebagai kubu Idham Chalid, dan "Kelompok Situbondo" sebagai kelompok lain dalam tubuh NU. Konflik yang berawal dari perbedaan pendapat tentang rasa tidak puas dari sejumlah tokoh NU terhadap daftar calon Pemilu 1982 susunan DPP-PPP itu berakhir pada kesempatan "tahlilan" memperingati meninggalnya para pendiri NU (K.H. A. Wahid Hasyim, K.H. Abdul Wahab Hasbullah, dan K.H. Bisri Syamsuri) di Surabaya, pada September 1984.

Idham Chalid yang menjabat sebagai ketua umum PBNU

(1956-1984) menguasai secara aktif bahasa Arab, Inggris, dan Belanda, serta bahasa Jerman dan Perancis secara pasif. Ia memperoleh gelar doktor honoris causa dari Universitas al-Azhar, Cairo. Dalam periode 1977-1983 ia menjadi ketua Dewan Pertimbangan Agung (DPA). Sampai tahun 1991 masih duduk sebagai salah seorang ketua Tim Penasihat Presiden tentang Pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila. Sejak itu Idham Chalid tidak lagi memiliki banyak kegiatan dalam politik. Perhatiannya banyak ditujukan pada perkembangan keagamaan dengan memberi ceramah di berbagai tempat. Perguruan Darul Maarif di Cipete menjadi salah satu lembaga yang ia dirikan dan mendapat perhatiannya hingga saat ini.

Menjadi Ketua PBNU

Idham Chalid menjadi Ketua PBNU berdasarkan hasil muktamar ke-21 di Medan, Desember 1956. Peristiwa ini merupakan satu tahap penting terutama dalam perjalanan karir politiknya. Sebagai ketua NU, hasratnya untuk terlibat dalam percaturan politik nasional Indonesia, yang memang sudah dirintis sebelumnya, semakin memperoleh ruang lebar. Ini setidaknya terbukti bahwa sejak saat itu, seperti akan dijelaskan kemudian, Idham Chalid semakin berkembang menjadi seorang tokoh yang sangat diperhitungkan dalam konstelasi politik Indonesia. Namun sebelum masuk pada pembahasan itu, satu pertanyaan penting perlu dijawab terlebih dahulu: bagaimana seorang yang berlatar belakang keagamaan modernis, selain bukan berasal dari keturunan ulama Jawa —basis kultural NU—bisa diterima di lingkungan, dan bahkan menjadi orang nomor satu di tubuh NU? Pertanyaan itu penting sebab dalam tradisi NU, bahkan mungkin hingga dewasa ini, dua hal di atas—latar belakang keagamaan tradisional dan keturunan ulama Jawa—kerap kali menjadi satu pertimbangan penting dalam mengangkat seseorang menjadi pimpinan di lingkungan NU. Untuk itu penjelasan berikut ini akan melihat proses awal keterlibatan Idham Chalid di lingkungan NU, sampai akhirnya terpilih menjadi Ketua PBNU.

Nama Idham Chalid mulai dikenal dalam politik Indonesia sejak menjadi salah seorang anggota parlemen Republik Indonesia Serikat (RIS), menggantikan seorang anggota yang semula terpilih oleh Dewan Daerah Banjar pada 1950. Dengan posisi ini,

Idham kemudian semakin memperoleh akses yang besar untuk melakukan kontak dan menjalin hubungan dengan tokoh-tokoh politik, khususnya dari kalangan NU. Seorang tokoh NU yang dikenal sangat dekat dan sekaligus dikagumi Idham Chalid adalah KH. Wahid Hasyim. Ketika tokoh yang disebut terakhir ini menjadi Menteri Agama dalam Kabinet Hatta (1949-1952), Idham Chalid tercatat sebagai salah seorang terdekat yang sekaligus menjadi sekretaris pribadinya. Berdasarkan hubungan dekat inilah Idham Chalid kemudian dekat dengan tokoh-tokoh NU lain serta secara perlahan diterima menjadi bagian dari NU.

Demikianlah dua tahun kemudian, pada 1952, Idham Chalid dipercaya memimpin Lembaga Pendidikan Ma'arif NU yang sebelumnya dipegang KH. Wahid Hasyim. Tidak lama setelah itu, Idham Chalid juga diangkat sebagai ketua Gerakan Pemuda Ansor, satu organisasi kepemudaan di bawah NU. Masih dalam tahun yang sama, 1952, Idham Chalid kemudian terpilih menjadi Sekretaris Umum PBNU hingga 1956. Dengan menyandang posisi Sekretaris Umum, dalam kongres ke-21 di Medan, Idham Chalid akhirnya berhasil menduduki posisi puncak kepemimpinan NU. Posisi puncak itu terus digegangnya hingga dua puluh delapan tahun kemudian, 1984, ketika dia harus menyerahkan kursi ketua umum PBNU kepada Abdurrahman Wahid atau Gus Dur.

Berkaitan dengan naiknya Idham Chalid ke puncak kekuasaan NU ini, hal lain yang juga penting diperhatikan adalah orientasi gerakan NU yang saat itu sudah bergeser hampir sepenuhnya ke bidang politik. NU pada 1952 memisahkan diri dari Masyumi, satu-satunya partai politik yang mewakili umat Islam sejak 1945, dan kemudian secara resmi menyatakan dirinya sebagai partai politik. Dalam posisi demikian, masa konsolidasi menjadi sebuah partai politik, NU membutuhkan anggota-anggota yang memiliki kualifikasi memadai di bidang politik. Maka pada saat itulah Idham Chalid, yang memang telah dikenal sangat ahli dalam masalah politik—terbukti dari prestasinya memimpin sejumlah organisasi di bawah NU—tampil sebagai seorang yang menjanjikan dalam memimpin NU di masa datang, khususnya ketika ia sudah beralih menjadi partai politik.

Penerimaan dan sekaligus restu para ulama NU terhadap kepemimpinan Idham Chalid memang dilandasi pengalamannya teru-

tama pada masa-masa akhir bergabung dengan Masyumi, di mana para ulama NU tidak memperoleh posisi sebagaimana mereka harapkan. Bahkan, seperti akan dijelaskan nanti, kalangan ulama NU mendapat perlakuan yang kurang menyenangkan dari kawan seperjuangannya di Masyumi. Akar konflik yang kemudian berbuah perpecahan NU-Masyumi pada dasarnya terletak pada struktur organisasi partai politik tersebut, yang memang sangat potensial melahirkan pembagian kekuasaan yang tidak seimbang. Sebagaimana diketahui, struktur organisasi Masyumi mengenal dua dewan: Dewan Eksekutif dan Dewan Partai. Dewan pertama bertugas menangani masalah-masalah politik, sedangkan yang kedua menangani masalah-masalah agama, khususnya yang berkaitan dengan isu-isu hukum agama.

Dewan partai, kemudian disebut Majelis Syuro, secara formal bertugas memberi pertimbangan dan fatwa kepada pimpinan partai (Dewan Eksekutif) setiap waktu dianggap perlu, khususnya berkaitan dengan masalah-masalah partai (Noer, 1987:61). Dengan demikian, Dewan Partai merupakan majlis pertimbangan dan majlis fatwa bagi pemimpin partai, sehingga dewan ini diduduki oleh para ulama. Dalam prakteknya, dewan ini—sebagian besar anggotanya adalah para ulama dari kalangan NU—menjadi badan yang hampir tidak memiliki hubungan langsung dengan kegiatan-kegiatan politik yang secara riil dilakukan oleh pemimpin partai, yang kebetulan banyak didominasi kalangan modernis. Bahkan, para ulama NU ini kemudian memperoleh perlakuan yang dianggap memojokkan mereka dari kancah politik, dengan alasan kualifikasi pendidikan yang tidak memadai. Salah satu peristiwa yang sangat disesalkan kalangan NU adalah ucapan Mohammad Saleh, seorang tokoh Masyumi yang menjadi wali kota Yogyakarta. Dalam kongres Masyumi, Desember 1949, dia berkata kira-kira demikian:

Inti politik adalah luas... Politik ini saudara-saudara, tidak bisa dibicarakan sambil memegang tasbih, jangan dikira scope [scope]-nya politik ini hanya di sekeliling pondok dan pesantren saja. Dia luas menyebar ke seluruh dunia. (Noer, 88)

Kondisi ini selanjutnya semakin diperparah oleh kebijakan Masyumi yang tidak memberikan kursi Departemen Agama kepada anggota dari kalangan NU. Harus diakui, kursi kementerian-

an Departemen Agama merupakan satu posisi yang sangat dikehendaki kalangan NU. Bahkan—atas dasar klaim otoritas keagamaan mereka—para ulama NU merasa paling berhak untuk menduduki posisi tersebut. Ha ini setidaknya terbukti dari fakta bahwa salah satu pemicu paling kuat keluarnya NU dari Masyumi adalah ketika Masyumi memberikan kursi Departemen Agama kepada seorang dari Muhammadiyah, Faikh Usman. Hal ini sulit diterima kalangan NU, sehingga kemudian mempercepat proses keluarnya NU dari Masyumi. Terhadap masalah ini, Idham Chalid sendiri membuat catatan sebagai berikut:

Ini terus terang saja waktu itu 5 menteri Masjumi, 4 sudah diambilnya. Departemen Agama masih diambilnya juga. Kalau orang mengatakan NU pecah, karena kursi –meninggalkan Masjumi kata Masjumi.

Baik, baik—karena kursi. Apa tidak pantas, tuan-tuan mengambil 4 kursi, satu yang dituntut oleh NU. Karena sekarang tuan-tuan tidak mau memberikan, tuan-tuan mau NU pecah karena kursi, sedang tuan-tuan sudah punya, salah siapa. Kalau kita bersaudara mempunyai milik lima, lantas tuan-tuan sudah ambil 4, kita cuma nuntut satu tidak diberi, kita pecah. Hujahnya salah siapa—kalau memang benar karena kursi—saya mau tanya. (Noer, 87)

Berdasarkan penjelasan di atas, bisa dikatakan bahwa saat naiknya Idham sebagai ketua NU merupakan periode ketika NU tengah melakukan konsolidasi sebagai partai politik menyusul keluarnya organisasi tersebut dari Masyumi. Dalam kondisi demikian, naiknya Idham Chalid merupakan satu tahap penting yang segera membawa NU bergerak dalam politik praktis.

Demikianlah, Idham Chalid kemudian membawa partai NU memasuki Pemilihan Umum 1955. Dalam hal ini, partai NU berhasil meraih suara dalam jumlah cukup signifikan, yakni berada pada posisi ketiga setelah PNI dan Masyumi. NU memperoleh 45 kursi di Parlemen dari total 257 kursi yang tersedia. Berdasarkan hasil Pemilu tersebut, maka terbentuklah kabinet Ali-Roem-Idham (PNI-Masyumi-NU). Hanya saja, kabinet tersebut tidak bisa bertahan lama. Presiden Soekarno sejak awal menentang keras kabinet tersebut karena tidak melibatkan PKI yang memperoleh suara cukup besar setelah NU. Selain itu, pendeknya usia kabinet tersebut juga disebabkan konflik internal dalam kabinet yang tidak terselesaikan. Masyumi dan partai-partai lain sering kali tidak sependapat dengan NU dalam menghadapi masalah-

masalah politik yang berkembang di Indonesia. Dalam konteks inilah Idham Chalid berkata demikian:

ya, kita orang Islam, terutama para Alim Ulama dan pimpinannya yang selalu ber-*husnuddhan*, yang selalu memegang kata-kata, janji-janji sebagai ukuran moral dan iman, tidak jarang menjadi korban permainan orang, terutama orang-orang yang keagungan karimya tidak setarap dengan keagungan akhlaknya, yang menganggap janji dan omongan hanya kembang bibir semata. (Anam, 2007).

Dengan bubarnya Kabinet ALI-Roem-Idham, dan diumumkankannya keadaan darurat dalam bulan Maret 1957, maka praktis peran parlemen dan partai-partai menjadi merosot. Pusat kekuasaan kini beralih ke tangan Presiden Soekarno, dan hal itu semakin jelas ketika Indonesia memasuki Demokrasi Terpimpin.

Masa Demokrasi Terpimpin

Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965), perlu ditegaskan, merupakan periode sangat penting untuk diperhatikan, khususnya menyangkut pemikiran dan praktek-praktek politik Idham Chalid. Sebagai ketua PBNU, Idham saat itu dihadapkan pada situasi politik yang sangat pelik. Dia—dan juga elit partai NU pada umumnya—harus bersikap kompromis terhadap ideologi politik Soekarno. Dengan alasan untuk keberlangsungan partai, NU berada di belakang Soekarno yang tidak saja semakin otoriter tapi juga berafiliasi dengan PKI, partai yang jelas-jelas bertentangan dengan ideologi politik Islam NU. Sementara itu, pada saat yang sama, sikap politik NU ini menjadi sasaran kritik keras oleh kalangan Muslim modernis, kawan seperjuangan mereka ketika masih di Masyumi. Dalam kondisi demikianlah, Idam Chalid sebagai ketua PBNU memainkan peran politiknya.

Pembahasan bagian sebelumnya menjelaskan bahwa Presiden Soekarno telah memperlihatkan sikap politiknya yang cenderung anti-Demokrasi Liberal yang mengakui banyak partai politik. Pada 1957, misalnya, di membentuk Kabinet Karya, di mana seluruh anggota kabinet semata-mata ditentukan oleh Soekarno. Kecenderungan ini semakin memuncak dengan dinyatakannya Dekrit Presiden pada 5 Juli 1959. Melalui dekrit ini, Presiden menegaskan kembali kepada Undang Undang Dasar (UUD) 1945 dan menyatakan pembubaran Majelis Konstituante. Dengan De-

krit 5 Juli ini, maka sejarah Indonesia memasuki babak baru yang kemudian disebut sebagai Demokrasi Terpimpin, dan secara formal mengakhiri masa Demokrasi Parlementer yang dimulai sejak 1950 di bawah naungan UUD 1950. Dengan demikian, sejak 5 Juli 1959 ini, setiap usul tentang dasar negara yang bertujuan mengganti Pancasila secara konstitusional menjadi tidak mungkin.

Meski demikian, di atas segalanya, hal paling penting untuk dijelaskan adalah fakta bahwa Demokrasi Terpimpin telah menjadikan kekuasaan semakin terpusat di tangan Presiden. Semua kekuatan politik di luar presiden, yang menjadi pilar kehidupan Demokrasi Parlementer, dibuat tidak berdaya. Langkah pertama yang dilakukan Presiden menyusul Dekrit adalah pembubaran kabinet. Presiden kemudian menunjuk dirinya sebagai formatur, dan—bersama dengan bekas Perdana Menteri Djuanda serta atas usul KSAD A.H. Nasution—dia selanjutnya membentuk kabinet baru yang disebut dengan Kabinet Kerja. Lebih dari itu, Preseiden kemudian membubarkan MPR hasil Pemilu 1955, diganti dengan MPRS, dibentuk berdasarkan Penetapan Presiden No. 2 1959 dan anggotanya diangkat dan diberhentikan oleh Preseiden sendiri. Sejalan dengan itu, dibentuk pula Dewan Pertimbangan Agung Sementara (DPAS) yang anggotanya ditentukan sepenuhnya oleh Presiden.

Selanjutnya, Pidato Kenegaraan Presiden pada 17 Agustus 1959, berjudul “Penemuan Kembali Revolusi Kita”, ditetapkan oleh DPAS sebagai landasan operasional pemerintahan Indonesia, Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN). Dalam rangka mengakhiri sistem banyak partai, Presiden kemudian mengeluarkan Penpres No. 7 tentang penyederhaan kepartaian, di mana Masyumi—selain karena elit partai ini dituduh terlibat dalam pemberontakan PRRI—termasuk salah satu partai yang dibubarkan Presiden. Lebih jauh lagi, Presiden membubarkan DPR hasil pilihan rakyat, diganti dengan DPR-GR yang diatur melalui Penpres No. 4 1960.

Dengan demikian, dari sejumlah peristiwa di atas, bisa dipastikan bahwa semua unsur kehidupan demokrasi lenyap dari konstelasi politik Indonesia. Presiden menjadi pemegang tunggal seluruh kekuatan politik. Dia berupaya menjadikan semua kekuatan politik berada di bawah kontrol kekuasaannya yang kemudian dirumuskan dalam NASAKOM (Nasionalisme-Agama-Komu-

nis). Kekuatan lain yang masih berperan saat itu adalah PKI dan ABRI, di samping Presiden sendiri sebagai pemegang kunci keseimbangan di antara kedua kekuatan politik tersebut.

Sampai di sini, pertanyaan penting untuk diangkat adalah, bagaimana respon yang diberikan Idham Chalid, sebagai ketua PBNU, terhadap ideologi politik Soekarno di atas? Dalam menjelaskan hal ini, penting ditekankan bahwa Idham Chalid—seperti tampak pada pembahasan di atas—memiliki hubungan sangat erat dengan Soekarno. Ia mampu bertahan pada posisi penting dalam struktur pemerintahan yang sengaja dibuat Soekarno. Kondisi ini selanjutnya telah menjadikan Idham Chalid—bersama para ulama NU lainnya—terus mempertahankan hubungan erat dengan Soekarno, termasuk masa Demokrasi Terpimpin.

Dalam salah satu artikelnya, Howard M. Federspiel (1976) mencatat bahwa kalangan ulama NU adalah pihak yang memberi dukungan kuat kepada ideologi Demokrasi Terpimpin oleh Soekarno. Dia mencatat bahwa berdirinya Jajasan Api Islam (JAI) pada 1964 merupakan wujud keterlibatan dan dukungan NU untuk Demokrasi Terpimpin, juga disebut “Soekarnoisme”. Dalam hal ini, Idham Chalid bersama dengan beberapa tokoh NU—seperti Saifuddin Zuhri dan Achmad Notosoetardjo—adalah pendiri dan sekaligus tokoh terkemuka JAI. Berafiliasi dengan NU, JAI pada dasarnya didirikan sebagai lembaga untuk “mengembangkan syari’ah dan menerapkan hukum Islam di masyarakat”. Namun, dalam perkembangannya kemudian, JAI semakin menjadi lembaga intelektual untuk mendukung gagasan politik Soekarno.

Jadi, meski gerakannya bersifat tradisional, dengan memakai “Jubah Soekarno” JAI mengaku revolusioner. Dalam dakwahnya ia sering mengungkapkan istilah-istilah Soekarnoisme, seperti membasmi eksploitasi manusia oleh manusia dan eksploitasi negara oleh negara; dan menciptakan masyarakat adil dan makmur yang diridhai Tuhan. Lebih jauh JAI juga menganugerahkan gelar “Pemimpin Besar Revolusi” serta “Pahlawan Islam dan Kemerdekaan” kepada Soekarno. Akhirnya, ia mengakui Soekarnoisme tanpa syarat, di mana Manipol Usdek serta Pancasila dijadikan landasan dasar JAI (*Api Islam*, 1965). Namun begitu, secara selektif JAI hanya memilih ajaran-ajaran Soekarno yang co-

cok, sementara ajaran yang lain dilupakan. JAI juga mencantumkan tujuan demi “Ketuhanan Yang Maha Esa”—sesuai sila pertama Pancasila—tanpa mencantumkan empat sila yang lain. JAI juga menyatakan akan menjadikan Islam sebagai dasar dan ciri bangsa Indonesia, tanpa memperdulikan ajaran Soekarno yang lain mengenai tujuan bangsa (*Api Islam*, 1965).

Publikasi tengah bulanan JAI, majalah *Api Islam*, hampir seluruhnya berisi pemujaan terhadap Soekarno dan dukungan pada Soekarnoisme. Majalah ini memiliki rubrik berisi ajaran-ajaran Soekarno, biasanya berupa pidato-pidato Soekarno yang masih hangat yang disampaikan kepada umat Islam, atau berupa pilihan tulisan Soekarno mengenai Islam yang dibuat antara 1920 sampai 1930-an. Artikel dan editorialnya mendukung kebijaksanaan politik luar negeri Soekarno dan mengecam pengaruh Barat di Dunia Ketiga, khususnya di Asia Tenggara. Majalah ini juga memuat laporan, manifesto dan program berbagai konferensi Islam yang diadakan di Indonesia yang mendukung kebijaksanaan Soekarno. Di samping itu, ia juga memuat beberapa artikel dan editorial yang mencoba menyesuaikan Islam dengan Soekarnoisme (Federspiel: 99. Dengan demikian, publikasi dwi-mingguan ini menjauhi masalah yang timbul akibat kebijaksanaan Soekarno seperti *land reform*, stabilitas ekonomi, dan pengungsian penduduk. Inilah yang justru merupakan aktivitas-aktivitas PKI, yang dilakukan berdasarkan kebijaksanaan Soekarno.

Idham Chalid, salah seorang tokoh NU dalam JAI, tentu saja merupakan aktor utama di balik pandangan dan gerakan JAI yang mendukung ideologi politik Soekarno. Sikap Idham Chalid terhadap Soekarnoisme ini berupa pendekatan gaya seorang administrator Soekarno yang setia. Ia menerima Soekarnoisme begitu saja. Bahkan, baginya sukar dimengerti bila kaum Muslim tidak menerima pendapatnya. Sebagai seorang anggota senior dalam Kabinet Soekarno yang sejak awal periode Soekarnoisme menunjukkan kesetiaannya, ia menyukai pendirian Soekarno dan mungkin menganggap kaum Muslimin yang lain punya pikiran yang sama dengannya. Ia penulis yang kurang menggigit dalam *Api Islam*, kekuatannya dikerahkan untuk organisasi politik dan ceramahnya mengutip ucapan-ucapan Soekarno dengan disertai sedikit komentar darinya. Ia membela gaya ceramahnya dengan menyatakan bahwa Soekarno berbicara cukup jelas dan

mudah dimengerti oleh siapa pun, dan karenanya tidak diperlukan penjelasan lebih jauh (Federspiel: 100).

Dalam "Haluan Politik"—salah satu artikelnya di *Api Islam*—Idham Chalid mengutip pidato Soekarno pada Konferensi Asia Afrika 1965, yang menyatakan bahwa revolusi sekarang sangat kompleks karena harus mengadakan perubahan sosial, ekonomi politik yang amat mendasar. Bagi Indonesia, revolusi ini sangat penting, sebab penjajahan selama 350 tahun telah menjegal pertumbuhan budaya nasional. Namun begitu, dengan revolusi, manusia Indonesia baru akan muncul, yang selanjutnya akan menata kehidupan sosial, ekonomi dan politik, sehingga mereka benar-benar menjadi manusia yang mencerminkan aspirasi nasional. Islam harus menjadi bagian dari revolusi ini, karena ia telah dijegal oleh kolonialisme. Namun dalam era baru baru, Islam akan mempunyai lahan yang subur untuk berkembang (*Api Islam*, 1965).

Dengan menerima konsep dasar revolusi Soekarnoisme, Idham Chalid lantas membahas doktrin Soekarno yang individual itu dan kemudin menyesuaikannya dengan Islam. Dalam sebuah diskusi mengenai Pancasila, sekali lagi ia mengutip Soekarno yang menyatakan bahwa Pancasila adalah *weltanschauung*, yang menggambarkan kesatuan bangsa dalam perspektif nasional dan internasional. Ia pun menganggap Soekarno seperti nabi dengan mengatakan bahwa Pancasila dirumuskan dengan "inspirasi dari Allah", karena Soekarno berdoa kepada Tuhan dan merasa ia mendapat inspirasi. Idham Chalid menyimpulkan bahwa oleh karena Pancasila muncul dengan inspirasi tersebut, maka kaum Muslim punya kewajiban untuk menerimanya dan melaksanakannya dalam kehidupan sehari-hari (*Api Islam*, 1965).

Begitu pula dalam membahas Nasakom, Idham Chalid mengutip Soekarno, kali ini dari artikel yang ditulisnya pada 1929, "Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme," bahwa sebuah agama yang tidak dikendalikan kekuatan reaksioner, dalam beberapa hal, pandangannya akan sesuai dengan Marxisme. Idham Chalid menyatakan bahwa dengan menerapkan "konsep api Islamnya Soekarno", kaum Muslim dapat membebaskan belenggu pemikirannya, dan dengan semangat jihad akan bisa memerangi eksploitasi manusia oleh manusia, dan negara oleh negara. Untuk mendukung hal ini, sekali lagi Idham Chalid mengutip

pidato Soekarno pada peringatan Kemerdekaan RI 17 Agustus 1964, di mana ia menyatakan bahwa Nabi-Nabi Islam—Ibrahim, Musa, Isa, Muhammad—telah berusaha keras memerangi kaum reaksioner dan kebodohan saat itu. Dengan demikian, kaum Old-efos (*Old Established Forces*)—julukan yang diberikan Soekarno untuk kelompok reaksioner—disamakan dengan jahiliyyah, yaitu jaman kebodohan sebelum kedatangan Muhammad.

Khusus dalam kasus Idham Chalid, hal di atas di antaranya bisa dilihat pada pemikiran politik Idham Chalid sendiri. Dalam salah satu karyanya, *Islam dan Demokrasi Terpimpin*—juga sebagai salah satu hasil terbitan JAI—Idham Chalid jelas-jelas memperlihatkan dukungan kuat pada ide Demokrasi Terpimpin Soekarno. Dia misalnya berupaya menjelaskan istilah “Demokrasi Terpimpin” bukan sebagai satu ideologi politik Soekarno seperti telah dijelaskan di atas, melainkan, ia mengartikannya sebagai satu kehidupan politik demokrasi yang mensyaratkan pemimpin. Dalam pidato pertanggung jawaban pada Kongres NU ke-22, Desember 1959 di Jakarta, antara lain dikatakan:

Dalam menjetudjui “Demokrasi Terpimpin” pada umumnya haruslah ditekankan pada perkataan “Demokrasi”-nja, oleh karena menjadi anutan dikalangan NAUHDLATUL ULAMA berdasarkan keyakinan Islam jang menjadi dasar pokok utama dari kita, bahwa sesuatu demokrasi jang tidak terpimpin akan bisa menimbulkan anarchisme. Sebaliknya sesuatu yang terpimpin tanpa demokrasi mengantarkan kepada Dictatorisme. (hal 22)

Dia dalam *Islam dan Demokrasi Terpimpin* selanjutnya menulis demikian:

Djadi Demokrasi dalam Islam sangat berbeda dengan demokrasi liberal Barat jang memakai “*de helft plus een de heeft altijd gelijk*” (Separoh lebih satu, harus selalu benar) dan djuga berbeda dengan dari Demokrasi purapura (*Schiijn democratie*) dari para Diktator jang telah memutus sesuatu sebelum musjawarat, sedang musjawarah hanyalah formaliteit untuk melegalisir kemauan para Diktetor itu sadja. (hal. 21)

Bila memperhatikan kutipan di atas, jelas bahwa Idham Chalid sepenuhnya mendukung kedudukan Soekarno sebagai presiden, sekaligus program politiknya, Demokrasi Terpimpin. Bagi Idham Chalid, aspek terpenting yang harus menjadi penekanan dalam Demokrasi Terpimpin adalah “demokrasi”-nya, yang—menurut Idham Chalid—memang sejalan dengan arah gerakan NU, bukan

ajaran Islam. Hanya saja, kehidupan demokrasi secara mutlak mensyaratkan adanya seorang pemimpin. Untuk itu, dukungan terhadap kepemimpinan Soekarno juga mutlak perlu diberikan Muslim Indonesia. Dan hal itulah yang, menurut Idham Chalid, inti pemikiran dari apa yang disebut sebagai Demokrasi Terpimpin.

Meski demikian, penting pula diingat bahwa dukungan Idham Chalid pada Demokrasi Terpimpin tidak bisa dipahami lepas dari konteks sosial-politik Muslim saat itu. Di sini adalah semakin kuatnya posisi politik PKI di Indoneia yang menjadi alasan kuat dukungan Idham Chalid—dan NU pada umumnya—terhadap Soekarno. PKI saat itu memang tengah berada di atas angin. Kebijakan-kebijakan politik Soekarno banyak diarahkan untuk mendukung PKI. Gagasan tentang NASAKOM, misalnya, pada dasarnya banyak dilandasi semangat politik PKI.

Menghadapi kondisi demikian Idham Chalid, dan kalangan NU, mengambil sikap politik yang mendukung Soekarno. Bagi Idham Chalid, sikap demikian memberi peluang jauh lebih besar untuk mencegah semakin kuatnya posisi PKI dalam perpolitikan Indoneia. Oleh karena itu, dalam Kabinet Kerja yang dibentuk Presiden Soekarno, NU berhasil menempatkan dua orang wakilnya, yakni K.H. Saifuddin Zuhri sebagai Menteri Agama—menggantikan K.H. Wahib Wahab—dan Fatah Yasin sebagai Menteri Penghubung Alim Ulama dan Kabinet Kerja. Diangkat dua orang NU dalam kabinet tersebut banyak karena jasa Idham Chalid yang memiliki hubungan dekat dengan Soekarno. Bagi Idham Chalid, jabatan kementerian tersebut tidak semata-mata bersifat politis, tapi juga agama. “Apabila NU menolak, mungkin sekali kedudukan kementerian agama itu akan diduduki orang lain yang akibatnya akan lebih merugikan cita-cita umat Islam Ahlussunah wal Jama’ah.” (Anam: 229).

Dalam kaitan ini, penting pula dijelaskan bahwa sikap politik Idham Chalid tentu saja sejalan dengan aspirasi umum yang berkembang di dalam NU. K.H. Wahab Hasbullah, *Rais ‘Am* PBNU saat itu—sekaligus pendukung utama Idham Chalid—sepenuhnya menyetujui gagasan Idham Chalid untuk mendukung Soekarno. Hanya saja, seperti halnya Idham Chalid, persetujuan yang diberikan K.H. Wahab Hasbullah juga dilandasi semangat Islam yang dirumuskan dalam *amar ma’ruf nahi munkar* dan *maslahah*. Menurutnya, “keterlibatan ini sah, untuk, pertama

mencegah bahaya terhadap bangsa dan sistem politiknya dengan menembus jalan buntu dan berkepanjangan dalam membentuk pemerintahan baru; dan kedua, untuk melindungi kepentingan NU dan para pemilihnya” (Fearly, 1997: 24). Oleh karena itu, dalam salah satu kesempatan K. H. Wahab Hasbullah mengatakan demikian:

Jadilah seperti ikan yang hidup! Ikan itu selagi dia masih hidup, masih mempunyai ruh atau nyawa, biar dia seratus tahun hidup di laut yang mengandung garam, dia tetap saja tawar dagingnya, tidak menjadi asin. Sebabnya karena dia mempunyai ruh, karena dia hidup dengan seluruh jiwa. Sebaliknya, kalau ikan itu sudah mati, sudah tidak mempunyai nyawa, tiga menit saja taruh dia di kuali yang bergaram, maka dia akan menjadi asin rasanya. (231).

Dengan demikian, setidaknya dari penjelasan di atas, bisa dikatakan bahwa dukungan Idham Chalid terhadap Demokrasi Terpimpin bukan tanpa misi tertentu yang berbasis pada perjuangan ulama NU. Hal ini selanjutnya bisa dilihat pada fakta bahwa Idham Chalid, bersama ulama NU, menentang aksi sepihak PKI mengenai penguasaan tanah (*land reform*). Sebagaimana diketahui, pada 1960 pemerintah mengeluarkan undang-undang tentang penetapan pemilikan luas tanah maksimum, yang diukur berdasarkan kepadatan penduduk. NU pada dasarnya “menerima” gagasan *land reform*, sejauh memang untuk kepentingan rakyat. Hanya saja, dalam prakteknya, PKI melalui organisasi tani BTI, melakukan aksi sepihak dengan menghasut anggota dan simpatisan mereka untuk bertindak sendiri dalam mendapatkan tanah. Maka kemudian terjadi banyak persitiwa pertentangan antara pemilik tanah, khususnya para tuan tanah di pedesaan, dengan anggota BTI yang memaksa untuk mendapatkan tanah.

Lebih dari itu, praktek *land reform* ini bahkan menjadi persoalan berkaitan dengan tanah wakaf lembaga keagamaan seperti pesantren. Menurut keterangan para ulama pesantren—seperti dikutip Noer—“tanah wakaf tidak bisa dan tidak mungkin jatuh dalam kategori tanah yang termasuk *land reform*” (209). Kondisi inilah kemudian yang mengundang kalangan ulama NU untuk menentang “praktek liar” *land reform* yang sudah tidak lagi sejalan dengan aturan perundangan yang berlaku. Diberita-

kan, telah terjadi, sekitar tahun 1960-an, beberapa peristiwa perkelahian antara pihak komunis dan kalangan Muslim santri, di mana yang pertama melakukan aksi sepihak untuk merebut tanah milik pihak kedua, khususnya kalangan santri serta para ulama atau kiyai yang memang tidak sedikit yang memiliki tanah yang luas.

Menghadap aksi sepihak ini, NU kemudian melakukan perlawanan yang makin intensif. Semua lembaga di bawah NU, seperti Lesbumi, Fatayat, Muslimat, IPNU-IPPNU dan juga Pemuda Ansor, sama-sama melakukan perlawanan terhadap aksi pihak komunis ini. Dalam konteks ini pulalah, Idham Chalid—lagi-lagi bersama dengan kalangan ulama NU—berusaha menentang kecenderungan di atas. Mereka dalam hal ini mengajukan pendapatnya, yakni mengajak masyarakat dan pemerintah untuk mengarahkan perhatiannya pada tanah-tanah di luar pulau Jawa yang masih kosong. Tanah-tanah tersebut hendaknya dimanfaatkan dengan politik transmigrasi secara berencana dan serius. Dengan demikian, pembagian tanah yang tidak luas di pulau Jawa bisa dihindari, dan pada saat yang sama gejolak sosial yang ditimbulkan gerakan pembagian hak milik bisa dicegah (Anam, 233).

Bahkan, setelah mempertimbangkan sikap PKI yang semakin keras melakukan aksi sepihak ini, Idham Chalid bersama ulama NU akhirnya memberikan perlawanan untuk menandingi sikap PKI. Seperti dikatakan Saifuddin Zuhri, NU berusaha menghadang di berbagai lapisan untuk menentang PKI. Dalam hal ini dia menulis:

Perlawanan NU terhadap PKI dilakukan di semua medan juang. PKI menggerakkan massanya, NU mengorganisasi pemuda Ansor menjadi "Banser" yang lebih militan. PKI menggerakkan Lekranya, NU mengaktifkan Lesbuminya. PKI menyanyikan lagu "Genjer-Genjer" yang penuh hasutan dan sindiran, NU mengobarkan bacaan "Shalawat Badar"....NU mengobarkan semangat perlawanan terhadap PKI sebagai kelanjutan peristiwa aksi PKI di Madiun 1948" (Anam, 237).

Sikap keras NU inilah yang kemudian membawa Presiden Soekarno memanggil Idham Chalid, dan bertanya, "Mengapa NU gontok-gontokan dengan PKI?". Dalam kesempatan itu, Idham Chalid menjawab, "Kami ini tidak gontok-gontokan. Kami digontoki PKI lalu kami menggontok kembali! Kami diserang ten-

tu saja kami balas dia" (Anam, 237).

Data ini setidaknya menunjukkan bahwa dukungan NU terhadap Soekarno tidak menghambat kritik keras dan bahkan perlawanannya terhadap PKI. Beberapa kalangan ulama NU tetap memiliki hubungan baik dengan Soekarno. Terhadap kondisi ini, secara tentatif bisa dijelaskan bahwa aksi sepihak *land reform* memang memiliki implikasi sangat besar pada para ulama NU, khususnya di pedesaan. Mereka, para ulama, kebanyakan memiliki tanah luas, khususnya tanah-tanah yang umumnya sudah diwakafkan menjadi tanah pesantren. Meski demikian, pada saat yang sama, harus pula diakui bahwa perlawanan NU terhadap PKI ini memang dilandasi kepentingan politiknya yang berbasis pada masyarakat Muslim. Di sinilah apa yang disebut "politik aliran" tetap merupakan bentuk penjelasan paling tepat untuk memahami kondisi politik Indonesia saat itu.

Penutup

Dalam segi politik.... NU selalu mencoba dalam batas-batas mungkin menyesuaikan dirinya dengan waktu dan peristiwa dan tidak pernah tampil baik aktif maupun reaktif dengan sesuatu yang absolut dan mutlak-mutlak-an. Dalam arti kata NU cukup mengerti, dalam keadaan bagaimana dan situasi bagaimana di berada, dan setiap tindakan harus dihitung manfaat dan madlaratnya, serta mempertimbangkan keselamatan negara dari jurang kehancuran. Namu dari segi penilaian, NU tetap membedakan mana yang prinsipil dan mana yang teknis (Anam, 211).

Ungkapan Idham Chalid di atas sangat mungkin merupakan satu prinsip yang telah melandasi perjalanan hidupnya yang bergerak dalam dunia politik. Memperhatikan pemikiran dan praktek politiknya seperti telah dijelaskan di atas, Idham Chalid memang selalu berusaha mengetengahkan strategi politik yang sejalan dengan kondisi yang dihadapi. Demikianlah, dalam banyak peristiwa politik, Idham Chalid senantiasa berusaha memilih "cara terbaik" dari banyak pilihan yang juga "baik". Sikap politik ini tentu saja tidak semata-mata khas Idham Chalid. Sebagai ketua PBNU, sikap politik Idham pada dasarnya banyak mencerminkan sikap politik NU secara umum.

Dalam kaitan ini, penting dijelaskan bahwa pemikiran NU dalam menyikapi gejala-gejala-gejala sosial-politik dilandasi beberapa kaidah fikih (Ali Haidar, 1998: 321-323). Kaidah pertama

adalah *ma la yudraku kulluh la yutraku kulluh* (kewajiban yang tidak mungkin dilakukan secara utuh tidak boleh ditinggalkan semuanya). Kaidah ini memberi landasan pemikiran bahwa NU—seperti dikatakan Idham Chalid di atas—“tidak pernah tampil baik aktif maupun reaktif dengan sesuatu yang absolut dan mutlak-mutlakan”. Di sinilah kita melihat bahwa sikap politik Idham Chalid memperlihatkan kecenderungan melakukan kompromi dengan keharusan-keharusan politik yang berpangkal pada kondisi historis yang berkembang. Oleh karena itu, Idham bersama ulama NU bisa menerima sikap politik otoriter Soekarno dalam Demokrasi Terpimpin, dengan argumen untuk berjuang dari dalam struktur kenegaraan bagi kepentingan umat Islam.

Kaidah kedua NU adalah, *dar al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih* (mendahulukan upaya menghindari bahaya atau kerusakan daripada melaksanakan kemaslahatan yang mengandung resiko lebih besar). Dengan kaidah ini, selanjutnya bisa dipahami bahwa Idham Chalid lebih memilih berada di belakang Soekarno saat dia mengeluarkan Dekrit Presiden 5 Juli 1959, dan sekaligus menerima pengangkatannya dalam Kabinet Kerja yang dibentuk semata-mata berdasarkan kepentingan Soekarno. Bagi Idham Chalid, hal itu merupakan pilihan terbaik yang harus dilakukan, ketimbang harus menerima pembekuan partai seperti dialami Masyumi. Dengan demikian, peluang untuk berjuang masih tersedia.

Pemikiran ini juga sejalan dengan kaidah fikih NU selanjutnya, *iza ta'arada mafsadatani ru'iya a'zamuha daratan bi irtika bi akhaffihima* (apa bila terjadi kemungkinan komplikasi bahaya maka dipertimbangkan bahaya paling besar resikonya dengan melaksanakan yang paling kecil resikonya). Kaidah ini pada dasarnya sejalan dengan ungkapan Idham Chalid dalam kutipan di atas, “NU cukup mengerti, dalam keadaan bagaimana dan situasi bagaimana di berada, dan setiap tindakan harus dihitung manfaat dan madlaratnya, serta mempertimbangkan keselamatan negara dari jurang kehancuran”.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka bisa dijelaskan bahwa pemikiran dan praktek politik Idham Chalid pada dasarnya mewakili pemikiran politik NU secara umum. Dan pemikiran seperti demikian itu pula yang kemudian membuat Idham Chalid masih bisa bertahan tidak saja sebagai ketua umum PBNU di

masa Orde Baru tapi juga tetap memiliki posisi penting dalam pemerintahan pimpinan Presiden Soeharto. Pergantian kekuasaan dari Orde Lama ke Orde Baru sama sekali tidak membuat Idham Chalid harus keluar dari arena politik nasional. Maka dia tercatat, selama Orde Baru, menduduki posisi di antaranya sebagai Menteri Kesra (1967-1970), Menteri Sosial Ad Interim (1970-1971), Ketua DPR/MPR (1971-1977), dan Ketua DPA (1977-1983). Sikap lunak dan kompromis Idham Chalid—meski kerap dilihat sebagai “oportunist”—telah membuatnya mampu bertahan di tengah gelombang perubahan politik secara mendasar di bumi Indonesia. Dengan demikian, peluang untuk “berjuang bagi kepentingan umat Islam”, seperti sering dikatakannya, tetap terbuka.

Bibliography

Mawardi, Chalid, *Practica Politika Nahdlatul Ulama: Mendajung Ditengah Gelombang*, (Jakarta: Jajasan Pendidikan, 1967).

Fearly, Greg, “Rowing in a Typhoon”: Nahdlatul Ulama and the Decline of Parliamentary Democracy”, dalam D. Bourchier dan J. Legge (ed.), *Democracy in Indonesia, 1950s and 1990s*, (Centre for Southeast Asian Studies, Monash University, 1994).

Anam, Choirul, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, (Solo: Jatiayu Sala, 1985).

Chalid, Idham, *Mandajung dalam Taufan*, (Jakarta: Api Islam, 1966).

Jones, Sidney, “The Constraction and Expansion of ‘Umat’ and the Role of Nahdlatul Ulama in Indonesia”, *Indonesia*, no. 80, October, 1984.

Muhamad Hisyam*

K.H. Abdul Razak Fachruddin

Manusia Amal Pemimpin Profesional

"Ketika saya diutus oleh PP Muhammadiyah ke Padang, saya diadjak djuga oleh Pimpinan Wilayah Sumatera Barat untuk meninjau ke Daerah-daerah: Solok, Pajakumbuh, Padang Pandjang, Batusangkar, Bukit Tinggi, Pariaman dan terus ke Painan. Ada di antara keluarga Muhammadiyah yang sudah agak tua, yang sudah merasa begitu dekat dengan Bapak K.H. Fachrodin, Wakil Ketua PP Muhammadiyah pada masa hidupnya yang terkenal pula dengan bukunya "Kawan Lawan Kawan" bertanya di tengah pertemuan itu kepada saya: Apakah saudara ini putera almarhum K.H. Fachrodin, tokoh Muhammadiyah lama yang terkenal itu, karena kalau itu, saya sudah pernah bertemu di Congres Pekalongan dan djuga waktu Congres di Solo.

Benar, memang saya anak almarhum K.H. Fachruddin. Tetapi bukan almarhum K.H. Fachrodin yang bapak maksudkan itu. Saya yang diberi nama Abdul Razak yang sekarang berdiri di depan saudara-saudara ini bin K.H. Fachruddin. Djadi H.A.R. Fachruddin, panggilan singkatnya: "A.R." setjara sederhana. Bapak saya K.H. Fachruddin juga.

Bapak Fachrodin yang saudara tanyakan itu ialah bin H. Hasjim, bersaudara dengan Bapak-bapak: H. Sujak, Ki Bagus H. Hadikusumo, H. Zaini, ibu Mundijah dan saudaranya. Dan puteranya hanya seorang puteri, Siti Marhamah yang menjadi isteri Bapak H. Hadjam bin H. Hisjam, ketua P.P. Muhammadiyah periode: 1933-1937.

Meskipun demikian, antara almarhum K.H. Fachruddin bapak saya dengan K.H. Fachrodin yang disebutkan itu memang ada hubungannya. Pertama hubungan nama, jaitu sama-sama Kijai, sama-sama Hadji dan sama-sama Fachrudin. Djadi, sekali lagi, antara almarhum ayah saya dan almarhum Bapak H. Fachrodin tersebut ada hubungan nama (kebetulan djuga sama laki-laki). Kedua, hubungan keluarga, "alhamdulillah" djuga ada, jaitu sama-sama tjutju dari Nabiullah Adam a.s."¹

*Peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Jakarta.

¹Catatan susulan KHAR Fachruddin yang dimuat dalam H.M. Junus Anies, *Riwayat Hidup H. Fachrodin*, Persatuan, Jogjakarta, Tjet. II, 1969. Lihat lampiran yang diberi judul "Dua Fachrodin" di halaman 47-48.

Ada dua ciri yang lekat dengan “pribadi” K.H. Abdul Razak Fachruddin. Pertama, ia dianggap putera Hadji Fachrodin (1890 - 1929), Pahlawan Nasional, aktivis pergerakan Islam yang dikenal radikal, seorang jurnalis berbakat, dan Wakil Ketua P.P. Muhammadiyah dari 1923 hingga wafatnya di tahun 1929. Kedua, bahwa Pak Kiyai ini orangnya kocak dan suka bercanda. Kutipan di atas membuktikan bahwa ciri pertama ternyata salah, sedangkan yang kedua, benar.

Bagi orang yang baru pertama kali melihat figur Pak A.R. tidak salah kalau mendapat kesan bahwa ia seorang yang “angker”, sebab postur tubuhnya besar, kulitnya hitam, ditambah wajahnya serius. Kesan itu akan segera hilang seketika Pak A.R. mulai bicara. Gaya bicaranya ternyata *kalem*, sikapnya ramah dan hormat terhadap lawan bicaranya dan suka bersenda gurau. Pembawaannya rendah hati, mudah akrab dan bersangka baik kepada setiap orang. Ia dikenal sebagai ulama sederhana, bukan saja kedalaman ilmunya, tetapi juga gaya hidupnya. Keulamaannya tidak terletak pada ketinggian ilmunya, melainkan pada amal dan keteladanan hidupnya. Itulah “*trade mark*” K.H. Abdul Razak Fachruddin, yang akrab dipanggil Pak A.R., ketua Pimpinan Pusat (PP) perserikatan Muhammadiyah terlama dalam sejarah organisasi muslim modernis pertama di Indonesia ini.

Pak A.R. memimipin Muhammadiyah selama 22 tahun, dari 1968 hingga 1990. Ia selalu terpilih kembali dalam empat Muk-tamar yang diselenggarakan sejak ia memangku Ketua PP. Muhammadiyah di tahun 1968, menggantikan K.H. Faqih Usman yang wafat ketika baru seminggu terpilih menjadi ketua perserikatan ini. Prestasi kepemimpinannya ini agaknya terkait erat dengan integritas kepribadiannya. Pak A.R. selalu terpilih, karena kepribadian semacam itulah yang dipandang pas untuk memimpin Muhammadiyah di suatu zaman, di mana hubungan antara ummat Islam dan pemerintah diwarnai oleh saling mencurigai.

Pak A.R. mulai memimpin Muhammadiyah pada permulaan zaman Orde baru, saat mana gairah politik ummat Islam bangkit, tetapi pada saat yang sama pula kekecewaan ummat Islam terhadap pemerintahan Orde Baru dimulai. Ketika itu harapan baru tumbuh setelah ummat Islam merasa “menang” atas komunisme yang telah “menyudutkan” Islam selama pemerintah-

an Orde Lama. Karena partisipasi ummat Islam, komunisme di Indonesia dapat digulung, dan karena alasan itu pula patutlah jika ummat Islam ingin tampil dalam percaturan politik di era baru.

Akan tetapi pemerintahan baru di bawah Soeharto itu menolak kehadiran kekuatan politik Islam. Harapan tinggallah harapan. Keinginan ummat Islam untuk membangun kekuatan politiknya selalu dihalangi. Pemerintahan Soeharto bahkan membuat doktrin “ketahanan nasional”, dengan mana pemerintah menganggap berbahaya apa yang disebutnya sebagai kaum “ekstrim kiri” dan “ekstrim kanan”. Ekstrim kiri adalah kaum komunis, dan ekstrim kanan, meskipun formalnya adalah DI/TII, tetapi tersirat adalah Masyumi dan politik Islam pada umunya.

Dapat diduga, doktrin ini dibuat untuk menciptakan *image* bahwa politik Islam itu berbahaya. Secara konsisten Soeharto menerapkan doktrin ini dalam semua kebijaksanaan yang berkaitan dengan politik Islam dan bagaimana menanganinya ketika ummat mengemukakan aspirasi politiknya. Untuk membuktikan “kebenaran” doktrin tersebut tidak segan-segan pemerintah Soeharto merekayasa munculnya kelompok-kelompok Islam radikal, seperti Komando Jihad, Islam Jama’ah, Teror Warman, Gerakan Imron, Amir Biki dan sebagainya, lalu “membabatnya” dengan caranya sendiri. Politik Islam Soeharto ternyata tidak berbeda dari politik Islam Kolonial Belanda. Dulu Belanda membagi Islam ke dalam dua kelompok, yakni “Islam ibadah” dan “Islam politik”. “Islam Ibadah” boleh dibiarkan, tetapi “Islam Politik” berbahaya dan harus dilawan.

Politik Soeharto yang demikian itu tidak syak lagi—setidaknya selama dua dekade pertama Orde Baru—mengakibatkan model hubungan ummat Islam dengan pemerintah yang saling mencurigai. Di saat iklim hubungan ummat-pemerintah demikian itu, Muhammadiyah yang merupakan kekuatan paling dominan dalam Masyumi, memerlukan pemimpin yang pas dengan situasi itu. Yang diperlukan adalah seorang pemimpin yang ikhlas, seorang yang dapat menjalin hubungan baik dengan pemerintah tetapi tetap mengayomi ummat, tidak konfrontatif, dan tidak mudah tegang menghadapi ketegangan. Hanya pemimpin berpribadi semacam itulah yang dapat mempertahankan eksistensi Muhammadiyah sebagai gerakan pembaharu, gerakan *amar*

ma'ruf nahi munkar, serta organisasi sosial-pendidikan. Agaknya dalam diri Pak A.R. Muhammadiyah menemukan tipe pemimpin yang cocok untuk megemudikan perserikatan ini di tengah situasi seperti itu.

Pak A.R. yang ditakdirkan tampil di puncak pimpinan Muhammadiyah pada periode ini seolah-olah diamanatkan agar gerakan *amar ma'ruf nahi munkar* ini harus tetap berjalan, di tengah situasi yang mengharuskan para pemimpin umat ber-ekstra hati-hati dalam menjalankan misi *amar ma'ruf nahi munkar*. Muhammadiyah yang pada masa sebelumnya dikenal sebagai gerakan pembaharu yang "radikal", pada periode Pak A.R. tampil identik dengan kepribadian pemimpinnya yang *kalem* dan tidak suka konfrontasi. Pak A.R. mengakhiri tugasnya sebagai Ketua P.P. Muhammadiyah di tahun 1990, ketika hubungan umat Islam dengan pemerintah mulai memasuki babak baru dan aspirasi warga Muhammadiyah pun tengah beranjak berubah. Dengan cara melihat seperti ini, kiranya Pak A.R. telah berhasil membawa Muhammadiyah melewati masa tegang yang panjang, dan mengantarkannya ke pintu gerbang babak baru dengan situasi dan ciri zaman yang berbeda.

Bukan Orang Kauman

Menjelang Muktamar ke 42 tahun 1990, muncul kritik terhadap kepemimpinan Pak A.R. dengan mengedepankan isu kekerabatan dan "kauman sentris" dalam kepemimpinan pusat Muhammadiyah. Kauman adalah nama kampung yang terletak di belakang Masjid Besar di kota-kota Jawa. Dahulu merupakan tempat bermukim penghulu dan para pegawai agama. Ciri khas kampung Kauman adalah ketaatan beragama penduduknya yang kental. Isu "kauman sentris" merujuk pada kampung Kauman Yogyakarta, kampung paling dekat dengan Kraton, di mana tempat lahir dan besarnya K.H. Ahmad Dahlan dan perserikatan yang didirikannya, Muhammadiyah. Selama berpuluh-puluh tahun, kepemimpinan pusat Muhammadiyah didominasi oleh ulama yang berasal dari tempat lahir Dahlan dan Muhammadiyah itu. Isu kekerabatan dan "kauman sentris" sengaja dilontarkan sebagai kritik atas stagnasi gerakan ini, yang seolah-olah disebabkan oleh kepemimpinan orang Kauman yang konservatif. Jika

Muhammadiyah mau melakukan perubahan, maka kepemimpinan yang secara tradisional didominasi oleh kerabat Kauman itu perlu direformasi.

Isu itu telah membuat Pak A.R. merasa risih. Ia pun membuat pembelaan, bahwa "kekerabatan" dan "kauman sentris" dalam kepemimpinan Muhammadiyah sama sekali tidak benar. Banyak pemimpin Muhammadiyah bukan orang Kauman. Ia sendiri juga bukan orang Kauman. Ia menyatakan:

"Kekerabatan itu tidak ada. Muhammadiyah lahir di Kauman. Tentu saja, Kiyai Dahlan mengambil orang di sekitar Kauman. Setelah Muhammadiyah tersebar, di seluruh Indonesia, tentu lain. Pemimpin Muhammadiyah di Solo, semua orang Solo. Pimpinan Muhammadiyah di Padang dan Aceh, semua ya orang Padang dan Aceh. Malah dulu yang paling fanatik dengan kata-kata Kauman justru orang Padang. Sampai di Padangpanjang itu ada kampung yang dinamakan Kauman, sampai sekarang. Tahun 1937, yang menjadi ketua Muhammadiyah justru K.H. Mas Mansur dari Ampel, Surabaya. Tahun 1959, dipegang Buya Sutan Mansur dari Minangkabau, ada pula Dokter Sjamsuddin dari Padang, K.H. Fakhri Usman dari Surabaya. Saya sendiri bukan dari Kauman. Wakil Ketua I, Pak Jarnawi (Djarnawi Hadikusumo pen.) memang Kauman. Wakil Ketua II, Saudara Lukman (Lukman Harun pen.) orang Padang. Wakil Ketua III, Ismail Suny, dari Aceh, Wakil Ketua IV, Prodjokusumo dari Turi, Sleman. Lalu Wakil Ketua V, Djindar Tamimi itu memang dari orang Kauman. Sekretaris, Pak Rosyad dari Blora, Bojonegoro. Tidak ada kaumanisme. Itu cuma guyon, bergurau."²

Pak A.R. memang bukan orang Kauman dan tidak juga keturunan orang Kauman. Ia dilahirkan di kampung Purwanggan, Yogyakarta pada 14 Februari 1916, dari pasangan orang tua K.H. Fachruddin alias Kiyai Imampuro asal Kulonprogo dan Siti Maemunah asal Pakualaman. K.H. Fachruddin, ayah Pak A.R. berasal dari Desa Bleberan, Brosot, Galur, Kulonprogo, dan ibunya, Siti Maemunah, adalah puteri Pengulu Pakualaman, K.H. Idris.³ Ketika menikah dengan K.H. Fachruddin, Siti Maemunah ber-

²Usman Yatim, Almisar Hamid (eds.) *Muhammadiyah dalam Sorotan*, Jakarta, PT. Bina REna Pariwara, 1993, h. 74.

³Lihat A.R. Fachruddin, *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah Yang Tepat*, tanpa nama penerbit, nama kota dan tahun terbitnya. Dari isinya, buku kecil ini ditulis menjelang Muktamar 41 di Surakarta, tahun 1985. Uraian mengenai asal usul nasab Pak A.R. dalam tulisan ini sebagian besar diambil dari buku ini.

status janda. Siti Maemunah pernah menjadi isteri seorang pengusaha batik asal Kauman Yogyakarta, bernama H. Muh. Bersama H. Muh, Maemunah dikaruniai seorang puteri bernama Siti Asmah, yang setelah dewasa menikah dengan H. Tamim Dari bin Ja'far, Kauman. Pasangan ini melahirkan putera-puteri yang hidup hingga dewasa, yaitu: H.M. Daris Tamim, H.M. Djindar Tamimy dan Prof. Dra. H. Siti Baroroh Baried.

Setelah bercerai dari suaminya yang pertama, H. Muh, Siti Maemunah kembali ke orang tuanya, Kiyai Pengulu H. Idris yang berumah di sebelah selatan Masjid Pakualaman. K.H. Fachrud-din alias Imampuro yang berasal dari Brosot itu kebetulan diangkat menjadi Lurah Naib, atau kepala naib-naib se Kadipaten Pakualaman oleh Gusti Pakualaman Wakil yang terkenal dengan sebutan Gusti Wakil. Dalam administrasi kraton Yogyakarta, Kolonprogo termasuk wilayah Kadipaten Pakualaman. Karena memangku jabatan baru itu, Kiyai Imampuro hijrah ke Pakualaman, tetapi isteri dan anak-anaknya tidak mau diajak ke tempat tinggal yang baru di kota. Mereka tetap tinggal di Brosot. Jadilah, untuk sementara, Kiyai Imampuro hidup sendiri. Demi melihat Lurah Naib hidup sendiri, sementara hubungan antara Kiyai Pengulu Idris dengannya juga terjalin baik, maka ditawarkan sang Lurah Naib itu untuk mengambil puterinya, Siti Maemunah, menjadi isterinya. Tawaran itu diterimanya, dan K.H. Fachrud-din pun lalu menikahi Siti Maemunah. Pasangan ini melahirkan sepuluh orang anak, dan yang hidup hingga dewasa tujuh orang. Abdul Razak adalah anak laki-laki satu-satunya.

Sebagai anak yang dilahirkan di tengah keluarga pegawai agama, A.R. kecil mengalami sosialisasi pertama dalam lingkungan itu. Ciri khas dari lingkungan seperti itu adalah tampilan kehidupan beragama yang taat. Asuhan pertama dari ayah yang Lurah Naib dan kakek yang Pengulu tentulah pendidikan agama. Sebagai Lurah Naib, orang tua berharap agar anak-anak kelak beragama secara baik. Diajarilah A.R. kecil oleh ayahnya sendiri dan guru di lingkungan masjid hafalan doa-doa dalam shalat, mengenali huruf Al Qur'an dan pengetahuan Fiqih dan Aqa'id sekedarnya di lingkungan itu.

Ketika usia telah mencapai 7 tahun, A.R. dimasukkan ke sekolah formal. Di tahun itu, Muhammadiyah telah 11 tahun berdiri dan mencapai kemajuan di beberapa tempat. Di Yogya

telah berdiri sejumlah sekolah Muhammadiyah, baik yang umum maupun madrasah. Di Bausasaran telah berdiri Standard School Muhammadiyah. Lalu dimasukkanlah A.R. ke sekolah ini. Di sekolah ini A.R. belajar hanya sampai kelas dua, karena keluarga Kiyai Imampuro hijrah kembali ke Brosot, Kulonprogo setelah pensiun dari jabatannya sebagai Lurah Naib. Tetapi A.R. tidak puas sekolahnya di Standard School terputus hanya sampai kelas dua. Hanya beberapa minggu di Brosot, A.R. dikirim kembali ke kota, agar dapat meneruskan sekolahnya. Kali ini A.R. dititipkan di rumah keluarga di Kotagede. Ia lalu melanjutkan sekolahnya di Standard School Muhammadiyah di Prenggan, Kotagede hingga tamat di tahun 1928.⁴

Setamat dari sekolah dasar ini, A.R. melanjutkan di Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta.⁵ Pagi hari A.R. sekolah di Mu'allimin, tetapi di sekolah ini A.R. merasa kurang puas, karena pelajaran agama dan bahasa Arab di sekolah "persemaian" kader Muhammadiyah ini, menurutnya terlampau sedikit. Untuk menambah ilmu di dua fak itu, A.R. merangkap sekolah malam di Madrasah Wustho Muhammadiyah di Kauman. Pengajaran di madrasah ini tak ubahnya sebuah pesantren. Semua pelajaran diberikan dari kitab-kitab berbahasa Arab. Dengan demikian tingkat pengajaran agama dan bahasa Arabnya dapat dikatakan lebih tinggi dari pada di Mu'allimin. Dengan cara ini, pengetahuan umum, pengetahuan bidang keguruan, ilmu agama dan bahasa Arab Pak A.R. mempunyai nilai plus dibanding teman-temannya yang hanya menempuh pendidikan di satu sekolah Mu'allimin atau di Madrasah Wustho saja.

Tetapi pendidikan A.R. di Mu'allimin Muhammadiyah hanya sampai di kelas tiga. Ia terpaksa meninggalkan sekolah Muhammadiyah yang bergensi ini karena orang tua menghendaknya pulang ke Sewugalur, Brosot, Kulonprogo. Di desanya A.R. bel-

⁴Wawancara tanggal 19 Oktober 1998 dengan Bapak Farchan A.R., putera nomor 5 Pak A.R. Fachruddin.

⁵Di Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta ini Pak A.R. duduk satu kelas dengan Abdul Kahar Mudzakar, dari Sulawesi Selatan. Kelak, Kahar Mudzakar menjadi pemimpin DI/TII di Sulawesi Selatan. (Wawancara dengan Bapak Farchan A.R.)

jar di Madrasah Darul 'Ulum Muhammadiyah, sejenis Mu'allimin juga. Madrasah itu didirikan dan diasuh sendiri oleh Dawam Rozi, pemuda tamatan Mu'allimin Yogyakarta. Di madrasah ini A.R. tidak sampai tamat, karena Pak Guru Dawam Rozi kemudian mendapat tugas dari Muhammadiyah sebagai guru sekolah Muhammadiyah di Sumatera Selatan. Setiap tamatan Mu'allimin berkewajiban mengabdikan diri di Muhammadiyah, menjadi guru di sekolah Muhammadiyah di mana saja ditempatkan di seluruh tanah air. Karena guru utamanya pergi, A.R. lalu pindah di Madrasah Muballighin⁶ di Yogyakarta. Tetapi di Madrasah ini A.R. hanya sebentar, karena kemudian ia merantau ke Sumatera Selatan.

Menurut riwayat, Guru Dawam Rozi merasa tidak kerasan di Sumatera. Sebagai anak seorang yang berkecukupan, ia merasa lebih enak tinggal di desanya di Brosot dari pada menjadi guru sekolah dasar di rantau jauh.⁷ Ia ingin tugasnya di Sumatera ada yang mengganti agar ia dapat pulang ke Jawa. Pilihan jatuh pada muridnya di Brosot, Abdul Razak. Pilihannya itu bukan saja karena A.R. dipandang cukup cerdas untuk menjadi guru, tetapi juga karena A.R. pernah belajar di Mu'allimin. Di tahun 1935 A.R. lalu diajak gurunya, Dawam Rozi ke Sumatera Selatan, tepatnya di desa Talangbalai, Tanjungraja, Ogan Komering Ilir (OKI). Sebenarnya A.R. merasa berkeberatan, sebab ilmu yang dimilikinya dari sekolah yang belum tamat itu tidaklah cukup untuk menjadi guru, tetapi sang guru membujuknya dan berjanji akan mengajarnya di rantau Sumatera nanti. Dengan demikian A.R. dapat bekerja sambil tetap belajar. Menurut riwayat yang dituturkan putranya, dalam prakteknya, setiap A.R. hendak masuk kelas, Dawam Rozi mengajari terlebih dahulu materi yang akan disajikan. Tetapi ini hanya berjalan beberapa kali, karena Guru Dawam Rozi melihat A.R. cukup cerdas, dan tak perlu mengajarnya setiap kali hendak masuk kelas.

⁶A.R. Fachruddin, *Pak A.R. Menjawab, Kumpulan Tanya Jawab Pembaca dengan Pak A.R. di Harian Kedaulatan Rakyat*, PT. Badan Penerbit Kedaulatan Rakyat, Yogyakarta, 1990. Lihat riwayat hidup penulis di sampul belakang.

⁷Wawancara dengan Bapak Farchan A.R. Lihat juga "Kisah Anak Lurah" dalam *Panji Masyarakat*, No. 22, Th. II, 16 September 1998, h. 54.

Tak berapa lama setelah itu, Guru Dawam Rozi kembali ke Jawa, dan A.R. dipatok menjadi penggantinya. Bagi Pak A.R. tugas apa yang ada di hadapannya ia jalani dengan ikhlas dan melakukannya yang terbaik dari yang ia mampu. Ia ingat betul pesan Kiyai Ahmad Dahlan: "Aku titipkan Muhammadiyah kepadamu. Janganlah mencari hidup di Muhammadiyah, tetapi hidup-hidupilah Muhammadiyah."

"Anak Panah" Muhammadiyah

Di akhir dasawarsa duapuluhan Muhammadiyah telah berdiri di berbagai tempat di luar Jawa. Seakan-akan telah menjadi kemestian, setiap kali cabang Muhammadiyah berdiri di suatu tempat, berdiri pulalah sekolah Muhammadiyah. Oleh karena itu, seiring dengan berdirinya cabang-cabang baru itu, sekolah-sekolah baru pun bermunculan. Sekolah-sekolah Muhammadiyah di wilayah-wilayah baru itu sering mengalami kesulitan guru. Keadaan ini mudah difahami, karena pada masa itu orang pintar masih sedikit. Untuk mengatasi itu, Muhammadiyah membuat program mengirimkan tamatan-tamatan sekolah Muhammadiyah ke wilayah baru yang kekurangan guru.

Di kalangan Muhammadiyah, program ini terkenal dengan sebutan "anak panah" Muhammadiyah. Kader-kader muda yang dikirim ke berbagai daerah itu dianalogikan sebagai anak panah yang dilepas dari busurnya, terbang mencapai sasarannya masing-masing. Mereka dikirim oleh pusat ke daerah-daerah baru Muhammadiyah, seperti ke Sumatera Selatan, Sumatera Utara, Kalimantan Selatan, Kalimantan Barat, Sulawesi Selatan dan daerah-daerah lainnya. Selain untuk memenuhi kekurangan tenaga guru, program "anak panah" Muhammadiyah juga merupakan usaha meluaskan pengaruh gerakan *tajdid* ini. Oleh karena itu, di tempat baru, mereka tidak hanya bertugas sebagai guru tetapi juga menjadi muballigh dan motivator pengembangan masyarakat, khususnya bagi warga Muhammadiyah.

Untuk mengemban tugas ini, Muhammadiyah memiliki dua lembaga pendidikan kader yang telah didirikan sejak zaman Ahmad Dahlan. Lembaga pendidikan ini membekali para peserta didiknya pengetahuan agama dan ilmu bantu dakwah serta pengetahuan umum secara memadai. Kedua lembaga pendidikan itu ialah Mu'allimin dan Mu'allimat Muhammadiyah di Yog-

yakarta.⁸ Sekolah ini dirancang untuk menghasilkan tamatan yang "militan". Para siswa diasramakan dan dibina secara intensif untuk menjadi kader Muhammadiyah. Kurikulumnya disusun sedemikian rupa, mengedepankan pengajaran agama yang bernafas reformasi. Mereka digembleng untuk menghayati betul misi *tajdid* Muhammadiyah, seperti kembali kepada Qur'an dan Hadits, memberantas *bid'ah* dan *khurafat*, *amar ma'ruf nahi munkar*.⁹ Misi ini seakan ideologi bagi cita membangun masyarakat muslim yang modern. Pidato sebagai modal utama untuk mengemban tugas ini, dijadikan pelajaran penting di sekolah ini. Oleh karena itu, tamat Mu'allimin berarti siap terjun ke masyarakat sebagai kader Muhammadiyah.

Seperti disinggung di muka, Dawam Rozi adalah "anak panah" Muhammadiyah di Sumatera Selatan. Pak A.R. yang meneruskan tugas gurunya itu juga menjadi "anak panah" Muhammadiyah. Meskipun Pak A.R. tidak tamat di Mu'allimin, tetapi apa yang pernah diberikan di sekolah ini ia pegangi betul dan ia praktikkan dalam menjalankan tugas sebagai "anak panah" di rantau Sumatera Selatan itu.

Tempat tugas Pak A.R. bukanlah tempat yang enak. Desa Talangbalai, Tanjungraja, Ogan Komering Ilir (OKI) terletak sekitar 45 Km dari kota Palembang. Ia menjadi guru sekolah rendah dan Mu'allimin Wustho Muhammadiyah. Di tempat ini, Pak A.R. menjalani tugas selama tiga tahun. Pada 1938, ia pindah ke desa yang relatif lebih dekat dengan kota, yaitu di Ulakpace, Musi Ilir, Sekayu, Palembang. Di sini Pak A.R. juga mengajar sekolah Muhammadiyah jenjang yang sama dengan sebelumnya. Setelah tiga tahun mengajar di Ulakpace, Pak A.R. pindah lagi, mengajar di H.I.S. Muhammadiyah Sungai Lais, Sungai Gerong dekat kota Palembang. Ketika Jepang datang pada 1942, Pak A.R. hijrah

⁸Lihat misalnya Yusuf Abdullah Puar, *Perjuangan dan Pengabdian Muhammadiyah*, Pustaka Antara, Jakarta, 1989, h.219.

⁹*Ibid.* Lihat juga M. Rusli Karim, "Beberapa Segi Pandangan dan Sikap Hidup Ulama Indonesia (Daerah Istimewa Yogyakarta)" (Laporan tahap II) dalam *Penelitian Tentang Pandangan dan Sikap Hidup Ulama Indonesia*, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, 1987, h. 141.

ke pedalaman kembali, dekat dengan tempat perantauannya yang pertama, tepatnya di desa Muara Meranjat, Tanjungraja, OKI. Tahun 1944, setelah Pemerintah Pendudukan Jepang membekukan sekolah-sekolah swasta, Pak A.R. mengakhiri pengembaraannya di Sumatera Selatan, lalu kembali ke Kulonprogo.

Di tempat-tempat pengembaraannya di Sumatera Selatan, Pak A.R. menghadapi sekolah-sekolah Muhammadiyah rintisan yang serba kekurangan. Gurunya kurang, tempat belajar seadanya, dan buku-buku pelajaran juga sulit didapat. Tetapi Pak A.R. tidak putus asa. Ia berinisiatif untuk memesan buku-buku yang dibutuhkan dari penerbitnya langsung di Surabaya, Yogyakarta atau Jakarta.

Pak A.R. juga harus membina Muhammadiyah dan masyarakat setempat. Masyarakat yang dihadapi ketika itu bukanlah masyarakat terpelajar dan netral, melainkan masyarakat yang buta huruf dan memusuhi Muhammadiyah. Masih banyak kiyai di Sumatera Selatan yang menfatwakan bahwa menerjemahkan Al Qur'an tanpa mengetahui ilmu alat yang komplit—nahwu, sharaf, mantiq, dan lainnya—kalau benar haram, dan kalau salah kafir. Dua alternatif yang semuanya tidak enak.¹⁰ Di tengah masyarakat seperti itu, Pak A.R. menjalankan tugas Muhammadiyah, membina mereka memahami Al Qur'an, meski dengan modal pengetahuan seadanya.

Sebagai gerakan kaum reformis, Muhammadiyah memang potensial mengundang konflik, karena misinya banyak yang melawan kebiasaan masyarakat setempat yang sudah ratusan tahun mereka jalani dengan setia. Di mata Muhammadiyah, masyarakat seperti ini disebut sebagai masyarakat *taklid*, bergelimang *bid'ah* dan *khurafat* yang harus dibina.

Pak A.R. yang mengaku baru menjadi Muhammadiyah menjelang keberangkatannya ke Palembang harus menghadapi tugas berat semacam ini. Semuanya dijalani dengan tekun, tabah dan ikhlas, karena ia meyakini kebenaran misi Muhammadiyah. Ia menjadi pengurus, bahkan ketua ranting Muhammadiyah di

¹⁰Pak A.R. Fachruddin, *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah Yang Tepat*, Tanpa tahun dan tempat penerbit, h. 9.

salah satu desa yang pernah ia tempati. Bakatnya berpidato yang pernah dilatihkan di Mu'allimin ia praktekkan dan kembangkan di tengah masyarakat rantau ini. Pak A.R. harus menarik masyarakat setempat agar memasuki perserikatan Muhammadiyah, atau sekurang-kurangnya agar mereka tidak memusuhi Muhammadiyah.

Seperti Pak A.R. akui sendiri, menghadapi masyarakat jauh lebih sulit dari menghadapi murid di depan kelas. Ini perlu pendekatan khusus, pendekatan persuasif yang ia sebut sebagai pendekatan *sambung rasa*.¹¹ *Sambung rasa* adalah model pendekatan yang mengutamakan rasa. Dalam pengertian ini, yang aktif adalah batin manusia. Dalam hati ada perasaan ikhlas mencintai orang lain, mencintai masyarakat yang menjadi sasaran dakwah Muhammadiyah. Inilah cara yang diyakini efektif. "Jangankan manusia dewasa, bayi saja akan bisa tersenyum, kalau kita senyum kepadanya", kata Pak A.R. memberi contoh makna *sambung rasa*.¹²

Dengan pendekatan semacam ini Pak A.R. menghadapi masyarakat tempat ia bertugas. Dengan cara ini pula ia menanganikan orang yang memusuhi Muhammadiyah. Begini pengalaman Pak A.R. di desa Talangbalai, seperti pernah dituturkan kepada penulis:

Di Palembang saya ditugaskan di desa terpencil. Jadi saya bergaul dengan orang-orang desa. Saya diberitahu oleh pengurus: 'Tuan Guru!, begitu alau orang Palembang memanggil saya, kalau saudara mau tahu orang yang paling benci Muhammadiyah, itulah dia orangnya.'

Ndilalah, entah apa keperluannya, tiap pagi saya selalu ketemu dengannya. Kalau ia lewat, saya beri salam: 'Assalamu'alaikum'. Dia tetap diam. Nengok pun tidak. Padahal tiap pagi saya selalu ketemu. Tetapi saya tidak bosan assalamu'alaikum. Biar saja ia tidak menjawab, tetapi saya kan dapat ganjaran. Pada kali yang keberapa, saya tidak tahu lagi, ia menjawab: 'Alaikum salam', walaupun ia tidak mau melihat saya. Lama-lama ia mau melihat saya. Dan sudah barang tentu, ketika ia melihat, saya pun tersenyum ramah. Lalu saya tanyai: 'Mau ke mana Tuan?'. 'Mau ke sana', jawabnya.

¹¹Muhamad Hisyam, *Penelitian Tentang Pandangan dan Sikap Hidup Ulama di Indonesia (Yogya - Solo)*, Tahap I, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, 1986, h. 47.

¹²*Ibid.*, h. 47.

Lama-lama saya tanya: 'Tuan rumahnya di mana?'. 'Oh, di sebelah sana', jawabnya. 'Boleh saya bertandang ke sana', tanya saya. 'Boleh', jawabnya. Tetapi ini prosesnya lama.

Ketika saya berkunjung ke rumahnya, ternyata dia itu seorang *ketib* atau *ra'is*. Suatu hari ia pergi hendak menjenguk orang yang sakit. Saya katakan: 'Saya mau ikut'. 'Mari sama-sama' katanya. Di tempat orang sakit itu, saya lihat dia komat-kamit berdoa. Lalu saya pun ikut berdoa, dengan doa Rasulullah: '*Idzhab anta syafin la syifa'an illa syifa`uka, syifa`an la yughadiruha tsaqaman wala aliman*'. Kira-kira ia mendengar saya berdoa. Kalau ada kematian saya juga ikut dia. Saya ikut memandikan janazah, dan saya juga berdoa. 'Nah Tuan Guru, sekarang Guru jadi imam' kata *ketib* itu suatu ketika. 'Tuan sajalah, karena saya kalau shalat tidak pakai *ushalli*, tuan kan pakai *ushalli*', kata saya. 'Oh, ya', kata *ketib* itu. 'Makanya, sekarang Tuan *ketib* saja yang menjadi imam' kata saya. 'Tapi nanti Tuan Guru yang berdoa, ya' pintanya. 'Boleh', jawab saya.

Lama kelamaan dia bertanya: 'Guru, Tuan Guru ini sebenarnya orang Muhammadiyah apa bukan?'. 'Lho, bagaimana, saya ini ya Muhammadiyah sejak kecil, sekolahnya juga di Muhammadiyah. Ada apa?', tanya saya. 'Kok Guru mau bergaul dengan kami?' tanya *ketib*. 'Tuan kan orang Islam, saya juga orang Islam. Islam sama Islam masa tidak mau bergaul', kata saya. 'Guru-guru Muhammadiyah di sini, sejak dulu tidak ada yang mau bergaul dengan kami' kata *ketib*. 'Nah itu mungkin begini—saya berusaha menutupi. Dulu sekolah Muhammadiyah kan baru, kelasnya banyak, gurunya sedikit. Jadi mereka sibuk mengatur organisasi, administrasi dan juga mengajar dan sebagainya. Jadi tidak punya waktu untuk bergaul. Sekarang ini, saya tinggal meneruskan saja. Walaupun muridnya sudah 500 anak, tapi gurunya juga sudah bertambah banyak.'¹³

Berhasilkah tugas Pak A.R.? Seandainya pertanyaan ini diajukan padanya, rasanya ia pun tidak perlu menjawabnya. Bagi Pak A.R., yang penting bukan hasilnya, melainkan prosesnya. Pengalaman hampir sepuluh tahun di Sumatera Selatan baru sebuah pendidikan baginya. Ada suka dan dukanya. Sukanya, status guru di daerah itu dan di masa itu mempunyai kedudukan terhormat di mata masyarakat. Ke mana ia pergi, dihormati, dan dielu-elukan. Dukanya selain berhadapan dengan banyak orang yang memusuhi, juga menghadapi serba kekurangan fasilitas dalam menjalankan pendidikan. Bagi Pak A.R., pengalaman suka maupun duka, keduanya merupakan pelajaran berharga bagi

¹³*ibid.* h. 48-50.

dirinya. Kesulitan-kesulitan yang dihadapi, baik dalam mengelola pendidikan maupun menghadapi masyarakat, adalah bagian dari tempaan bagi seorang calon pemimpin yang kelak memegang kendali nomor satu organisasi yang menugaskannya di daerah ini. Semua yang dihadapi di tempat pengembaraan itu, bagi A.R. muda merupakan pendidikan sangat berharga bagi pengembangan kepribadiannya. Pendidikan untuk mengembangkan keuletan, keikhlasan, kesabaran, menghadapi masyarakat, dan yang tak kalah pentingnya pendidikan untuk belajar sendiri menambah ilmu pengetahuan. Yang disebut terakhir, bagi Pak A.R. merupakan bagian yang tak pernah lepas dari dirinya, hingga akhir hayatnya. Keuletannya sebagai seorang otodidak menjadikannya kiyai tanpa pernah *nyantri* dan karena otodidak itu pula Pak. A.R. pernah menjadi dosen tanpa pernah mengenal bangku kuliah.

Muballigh Pesaing Ketoprak

Ketika kembali ke Kulonprogo, usia Pak A.R. baru 28 tahun, tetapi pengalaman kemasyarakatannya sudah cukup matang. Ia mengamati perkembangan masyarakat di desanya. Pada tingkat makro, ia jumpai banyak hal telah berubah. Kekuasaan Belanda yang dulu tampak begitu kokoh dan angkuh, ternyata begitu mudah pasrah kepada kekuatan orang-orang bertubuh kecil yang datang dari "Negeri Matahari Terbit". Watak kekuasaan dan cara memerintah kedua bangsa penjajah yang menguasai bangsanya itu berbeda, tetapi bagi Pak A.R. hal itu tidak terlalu dipikirkan. Sebagai "orang masyarakat", yang ia pikirkan adalah kenyataan riil masyarakat desanya yang terjajah dan belum berubah. Ia melihat masyarakat di daerahnya, Brosot, tetap saja seperti dulu, ketika ia meninggalkan merantau ke Palembang. Banyak orang Islam tidak menjalankan Syari'at. Yang menjalankan Syari'at pun masih bercampur baur dengan tradisi jahiliyah yang diwarisi dari budaya dan cara berpikir lama yang mitis. Ia sangat kecewa melihat Masjid Muhammadiyah di desanya. Dulu, sebelum ia tinggalkan masjid itu mempunyai jama'ah 15 orang, setelah 10 tahun hanya bertambah dua orang. Madrasah tempat ia belajar juga tidak banyak mengalami kemajuan. Barang kali terdorong oleh hasil kerjanya di rantau Sumatera Selatan, ia

bertekad untuk bekerja menghadapi desanya dengan cara yang ia lakukan di rantau. Rupanya "panggilan jiwanya" memang di sana.

Kepada gurunya, Dawam Rozi, dan teman-teman pengurus Muhammadiyah, Pak A.R. meminta pengertiannya agar setiap hari Jum'at diijinkan untuk shalat Jum'at di masjid umum yang adzannya masih dua kali. Bukan mau menjadi seperti mereka, tetapi mau "menggarap" mereka.

Pak A.R. lalu menjadi anggauta jamaah masjid umum di desanya itu. Ia bergaul dengan kiyainya, dengan jama'ahnya, dan sering datang ke masjid itu. Melalui pergaulan yang supel dan sopan dengan mereka, Pak A.R. memberi pengertian sedikit demi sedikit tentang adzan Jum'at satu kali, mengenai niat shalat tanpa *usholli*, shalat 'Id di lapangan dan sebagainya. Belum genap satu tahun, Pak A.R. "menggarap" jamaah masjid umum desanya itu telah berhasil menjadikannya Muhammadiyah.¹⁴

Bukan hanya itu. Pak A.R. dengan caranya sendiri mendekati orang-orang sedesanya yang belum menjalankan shalat untuk mengajaknya. Dengan pendekatan dari hati ke hati dan persuasif, Pak A.R. mengajak mereka untuk menjalankan shalat. Kepada mereka Pak A.R. mengatakan:

- + Kang..., sampean itu kan ya orang Islam to, mbok ya mari menjalankan shalat.
- Lha wong saya ini ndak bisa, bagaimana?
- + Ya sebisa-bisanya saja. Kalau bisanya cuma membaca bismillah, ya lakukan shalat itu dengan hanya membaca bismillah saja. Kalau sehari hanya sempat menjalankan shalat sekali, lakukan itu sekali.
- Lho ... apa diperbolehkan?
- + Tentu saja boleh, lha wong tidak sembahyang saja boleh kok.
- Apa benar demikian?
- + Yang penting sampean itu mencoba saja melakukan shalat. Nanti, lama kelamaan akan bisa dengan sendirinya.¹⁵

Dengan cara demikian, orang desa akan mudah menerima, dan satu per satu mereka mulai melakukan shalat lima waktu.

¹⁴Muhamad Hisyam, *op-cit*, h. 50.

¹⁵*Ibid.*, h. 51.

Selama tiga tahun Pak A.R. membina masyarakat desanya, kehidupan agamanya sudah tampak *grengseng*. Pengumpulan zakat fitrah maupun zakat mal telah berjalan, dan orang desa telah menjadi Muhammadiyah.

Apa kuncinya, pembinaan masyarakat dapat berhasil? Pak A.R. menuturkan, ada tiga hal yang diyakininya dapat menjadi kunci sukses pembinaan masyarakat. Tiga hal itu ialah:

1. *Gretek*, yaitu sikap ramah tamah, sopan santun, murah senyum, suka mendahului menegur orang dan suka bergaul.
2. *Enthengan*, yaitu ringan tangan dan ringan kaki. Artinya suka ikut dalam berbagai kegiatan sosial, dan suka berkunjung bila ada warga yang mempunyai hajat atau terkena musibah.
3. Jujur, yaitu amanah, konsisten, terbuka dan apa adanya.¹⁶

Begitulah cara Pak A.R. membina masyarakat. Tiga kunci itu mengisyaratkan bahwa sebelum orang menganjurkan sesuatu pada orang lain, mestilah mulai dahulu dari dirinya sendiri. Jika seseorang telah dapat dijadikan teladan bagi orang lain, barulah ia boleh menganjurkan dan mengajak orang lain. Cara mengajaknya pun haruslah dengan bijaksana. Harmoni dalam masyarakat dipertahankan. Artinya, mengajak kebaikan tidak boleh menimbulkan kacau masyarakat. Caranya adalah menampilkan diri dalam kewajaran, memegang prinsip kebenaran, jujur dan tidak konfrontatif. Menerangkan kebenaran dengan jernih dan wajar akan mudah diterima. Wajar artinya menerangkan sesuai dengan bahasa yang diajak bicara. Kesalahan orang tidak perlu ditonjolkan, karena dengan menjelaskan yang benar, kebatilan akan lenyap dengan sendirinya. Ibarat air yang keruh, akan berkurang keruhnya kalau dituangi air yang jernih.

Cara-cara tabligh dengan mengemukakan kesalahan orang lain atau memperlihatkan kebencian terhadap sesuatu yang menjadi kesenangan orang, dan tidak diimbangi oleh pembinaan yang berkelanjutan sama halnya dengan "tabrak lari" dalam "kamus"

¹⁶*Ibid.*

¹⁷*Ibid.*, h. 52.

lalu lintas. Cara seperti ini diyakini Pak A.R. tidak akan berhasil, bahkan akan menimbulkan permusuhan.¹⁷

Tanpa terasa, dan tanpa dicita-cita, Pak A.R., dengan demikian telah menjadi seorang muballigh yang piawi di usianya yang masih relatif muda. Kepiawiannya sebagai seorang muballigh tumbuh bersama pengalamannya mengarungi hidup tahun demi tahun. Ia ikuti saja hidup itu, seakan air yang mengalir mengikuti alur yang telah ditentukan oleh alam. Di rantau Sumatera dan di desanya ini Pak A.R. mengembangkan bakat berpidatonya yang khas, satu kepandaian yang diakuinya sendiri merupakan salah satu modal yang membawanya ke kepemimpinan Muhammadiyah dari tingkat Cabang, Wilayah hingga puncak kariernya sebagai orang nomor satu di perserikatan ini¹⁸ selama 22 tahun. Meskipun kepandaian berpidato ini tidak lepas dari latihan-latihan yang tekun dan panjang, serta pengayaan pengetahuan melalui kegemarannya membaca dan belajar sendiri, dengan rendah hati ia menyatakan bahwa kepandaian yang ia miliki ini hanyalah sebuah kebetulan yang dikaruniakan Allah kepadanya.¹⁹

Berpidato merupakan kegemarannya. Itulah sebanya, pidato, tabligh dan pengajian adalah amal Pak A.R. yang tak pernah putus dalam kedudukan apapun yang sedang ia jalani. Ia berpidato dalam macam-macam forum. Ia berpidato pada upacara-upacara pengantin, upacara pemberangkatan jenazah, pada pengajian-pengajian yang bersifat umum, khutbah-khutbah Jum'at dan 'Id dan lain-lain forum. Satu pengalaman yang tak pernah ia lupakan adalah ketika ia berpidato di dalam upacara peringatan empat puluh tahun Muhammadiyah di tahun 1952. Inilah pengalaman pertama berpidato di muka forum besar di mana hadir dan memberikan amanatnya Presiden Republik Indonesia, Soekarno.²⁰ Ketika itu usianya baru 35 tahun, dan kedudukannya dalam Muhammadiyah adalah Ketua Pimpinan Muhammadiyah Wilayah Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta.

¹⁸Lihat Pak A.R. Fachruddin, *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, Tanpa tahun dan tempat terbit, h. 5.

¹⁹*Ibid.*

²⁰*Ibid.*

Keistimewaan Pak A.R. dalam menjalankan tabligh adalah tidak memilih-milih tempat. Ia tidak pernah menolak undangan untuk bertabligh, kecuali telah mempunyai janji dengan yang lain, atau ada urusan PP yang tak dapat ditinggalkan. Ia berpidato di segala lingkungan. Di sudut-sudut kampung, di desa-desa, hingga di masjid besar ia hadir, memberikan ceramahnya tanpa membedakan. Di tengah kesibukannya sebagai Ketua P.P. Muhammadiyah tahun 1987, di Yogyakarta, tempat ia menetap, Pak A.R. mempunyai tujuh pengajian rutin, baik mingguan maupun bulanan. Hampir semuanya merupakan kelompok pengajian "orang biasa" dalam pengertian bukan pengajian kaum elite, yang diselenggarakan di hotel-hotel. Selain itu Pak A.R. juga mengasuh rubrik tanya jawab agama di harian *Kedaulatan Rakyat*. Ketujuh pengajian itu ialah:

1. Pengajian Wal Asri, untuk kaum ibu setiap hari Kamis sore.
2. Pengajian ibu-ibu dari golongan "elite" setiap Jum'at sore.
3. Pengajian Rabu Pagi di Masjid Muttaqin yang diperuntukkan bagi para pedagang pasar Beringharjo, Yogyakarta. Pengajian ini bisa berganti-ganti tempat, terutama dimaksudkan untuk mengumpulkan dana amal bagi kepentingan Islam. Pak A.R. adalah penceramah tunggalnya. Dalam pengajian ini biasanya terkumpul sejumlah dana, terutama untuk pembangunan masjid.
4. Pengajian bulanan untuk masyarakat di sekitar Kraton Yogyakarta.
5. Mengisi tanya jawab agama di RRI Yogyakarta sekali seminggu.
6. Mengisi mimbar agama Islam di TVRI stasiun Yogyakarta dua kali tiap bulan.
7. Mengisi ruang pengajian Tafsir Al Qur'an di Radio Swasta, P.T.D.I., Kotageda, tiga kali setiap minggunya.²¹

Gaya pidato Pak A.R. menurut istilah orang Yogya "nggeleles", datar, tidak meledak-ledak seperti layaknya orator. Gaya bahasanya sederhana, pesan-pesannya mudah diterima oleh ber-

²¹Lihat M. Rusli Karim, *op-cit.*, h. 149.

bagai lapisan masyarakat. Ia suka menyajikan gaya dialog dalam pidatonya. Ia pintar sekali membawa pendengar ke suasana hening, serius dan hanyut dalam suasana yang ia ceritakan. Dalam situasi khusus tiba-tiba pendengar dibuat tertawa, tanpa mengurangi keseriusan pesan yang disampaikan. Kejenakaan Pak A.R. kadang terlontar pula dalam situasi yang pada umumnya orang lain tidak dapat melakukannya, yaitu dalam khutbah. Yang istimewa, kejenakaan Pak A.R. tampak seperti tidak disengaja. Ia tidak mengeksploitasi kekonyolan untuk mengundang tawa. Konteks dan dialoglah yang biasanya mengundang tawa hadirin, sementara Pak A.R. yang berpidato tetap serius, seolah-olah tidak ada yang lucu.

Pak A.R. lebih suka memilih materi yang ringan-ringan dalam bertabligh. Apa lagi tabligh yang ditujukan untuk publik yang tidak terbatas, seperti melalui media radio, TV dan surat kabar. Ia pandai membuat persoalan ruwet dan berat menjadi jernih dan ringan. Memang kepintarannya berpidato jauh melebihi kepandaiannya menulis, tetapi tidak berarti karya tulisnya sedikit. Seperti pidato-pidatonya yang populer, ia juga menulis dengan gaya itu. Karya tulisnya banyak, tetapi tidak ada yang tebal. Ia banyak menulis buku-buku kecil, stensilan dan brosur tentang Muhammadiyah, tentang muballigh dan tentang dakwah. Ia menulis banyak soal-jawab agama Islam, mengenai persoalan sehari-hari yang ringan-ringan, dalam bahasa Jawa maupun Indonesia. Persoalan yang jarang menjadi perhatian ulama sekaliber Pak A.R. diangkat menjadi topik perhatiannya. Misalnya soal shalat sambil *merem* (memejamkan mata), tidur di masjid, beduk di masjid, menggunakan tasbeih, ziarah kubur dan sejenisnya.

Pak A.R. menjelaskan persoalan tidak sederhana dengan bahasa dan logika populer yang mudah diterima. Ia menjelaskan kepercayaan sesat (*khurafat*) dan tradisi tidak berdasar (*bid'ah*) yang telah membudaya di Jawa, dan perlu ditinggalkan seperti berikut:

Jaman dulu, menurut perkataan para orang tua kita, sebelum agama Islam men-Jawa, negeri Jawa dikuasai oleh makhluk halus, yang kratonnya di laut selatan, di gunung Merapi, gunung Slamet, gunung Lawu, gunung Kelud, gunung Semeru dan di hutan Roban, hutan Madiun, Rawa Pening dan lain-lainnya. Makhluk halus - makhluk halus itu juga bermukim

dalam pusaka-pusaka kraton dan pusaka lainnya. Mereka suka mengganggu kehidupan manusia.

Karena kepercayaan itu, muncullah kebiasaan slametan, dengan maksud menjauhkan diri dari pengaruh jahat para makhluk halus itu. Slametan dilakukan pada setiap perubahan dalam siklus hidup, dan ritualnya pun bermacam-macam. Orang juga berpantang melakukan pekerjaan tertentu pada waktu tertentu, karena setan sedang beraksi. Itulah sebabnya dalam tradisi Jawa terdapat hari jelek untuk melakukan sesuatu, seperti menikah, mendirikan rumah, pindahan dan sebagainya. Orang tidak boleh bepergian pada hari Selasa Wage, atau Rebo Legi. Ada hari *taliwangke*, hari *samparwangke*, tahun *sangar*, dan sebagainya.

Setelah agama Islam sampai di tanah Jawa yang dibawa oleh Wali Sanga, keadaan menjadi berubah. Karena para wali itu memiliki pusaka *Kalimasada*, dan setelah berdiri masjid-masjid dan langgar-langgar yang mengumandangkan adzan sehari semalam lima kali, maka para makhluk halus tersebut di kratonnya masing-masing merasa tidak nyaman lagi. Baik yang wujud Nyai Roro Kidul, genderwo, wewe, thethekan, peri, thuyul, dhe-mit, dan lain-lainnya, semua merasa panas, tidak kuat dan tidak lagi berani mengganggu manusia Jawa. Mendengar orang adzan, semua pada lari, kecuali jin-jin yang *nglakoni* ibadah. Mendengar Syahadat, semua merasa panas, dan tidak lagi berani mendekat. Oleh karena itu, barang siapa yang ingin melakukan sesuatu yang baik, hendaklah membaca basmallah, agar terhindar dari pengaruh jahat makhluk halus itu. Maka untuk keselamatan kita semua, Syahadat dibaca, kita tancapkan dalam hati, bismillah kita baca terus, dan shalat lima waktu jangan ditinggal. Dengan begini, maka semua demit, dhayang, wewe, genderwo, thuyul dan kawan-kawannya akan menyingkir semuanya, atau bahkan pada masuk agama Islam.²²

Karena sifatnya yang populis, siaran-siaran Pak A.R. di radio, di televisi dan surat kabar, digemari oleh banyak orang dari berbagai kalangan. Pengajian Pak A.R. di TVRI stasiun Yogyakarta sangat diminati masyarakat Yogya dan sekitarnya. Selama sepuluh tahun pengajian Pak A.R. di TVRI Yogya (1975-1985) merupakan satu-satunya acara yang mampu menyaingi siaran Keto-prak Mataram dari segi jumlah pemirsanya.²³

²²Diringkas dan diterjemahkan dari bahasa Jawa, dari Pak A.R. Yogya, *Soal-Jawab Entheng-enthengan*, PD. Hidayat, Yogyakarta, Cetakan kedua 1987, h. 118/119.

²³Lihat Pak A.R. *Menjawab*, Kumpulan Tanya-Jawab Pembaca dengan Pak A.R. di harian *Kedaulatan Rakyat*, PT. BP. Kedaulatan Rakyat, Yogyakarta, 1990, h. 118.

Berkhidmat Pada Negara dan Muhammadiyah

Seperti disinggung di muka, Pak A.R. secara sadar memasuki Muhammadiyah sejak ia menjadi “anak panah” di Sumatra Selatan. Kenyataannya ia sekolah di Muhammadiyah dari tingkat dasar hingga menengah, meskipun tidak sempurna hingga tamat. Itulah sebabnya, sekali waktu ia mengatakan bahwa menjadi Muhammadiyah sudah ia jalani sejak kecil. Melihat perjalanan hidupnya, maka dapat dikatakan bahwa hidup Pak A.R. adalah untuk Muhammadiyah. Tetapi apakah ini berarti ia tidak sempat melakukan yang lain. Ternyata tidak demikian. Pak A.R. juga menjadi aparat pemerintah, sebagai pegawai negeri. Karirnya sebagai pegawai negeri dimulai sejak 1946 hingga pensiun di tahun 1972.

Sepulang dari Sumatera di tahun 1944, ia mengajar di Madrasah Darul ‘Ulum, tempat dulu ia pernah belajar di desanya. Sambil mengajar ia aktif dalam organisasi Muhammadiyah dan pembinaan masyarakat. Setelah proklamasi, seperti pada umumnya pemuda seangkatannya, ia juga terpanggil untuk memasuki barisan pembela kemerdekaan. Ia ikut bergerilya di daerah Kulonprogo, bergabung dengan pasukan Hizbullah, yon 39, di bawah komandan gurunya, Dawam Rozi. Kariernya di bidang pegawai negeri ia mulai dari jabatan rendah pemerintahan desa, yakni sebagai kamituwo di Kelurahan Banaran, Galur Kulonprogo. Di desa itu, Pak A.R. juga pernah mengikuti pemilihan lurah. Ia menang, tetapi kemenangannya ia serahkan pada calon lain yang kebetulan adalah kakak iparnya. Ia lebih suka memilih berkarier di jalur lain.

Di tahun 1947 ia memasuki dunia kepegawaian negeri di bawah Kementerian Agama. Ia mulai dari jabatan Ajun Pengulu Kabupaten Adikarto di Wates, Kulonprogo. Tahun berikutnya jabatannya naik menjadi Kepala Kantor Urusan Agama Kecamatan Sentolo, Kulonprogo. Tahun 1950 Pak A.R. ditarik ke Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta menjadi staf Jawatan Agama Propinsi, berkantor di Kepatihan Yogyakarta. Selama 9 tahun ia menjadi pegawai di Jawatan ini, dan di tahun 1959 ia dipromosikan untuk suatu jabatan penting di Semarang, sebagai Kepala Kantor Penerangan Agama Propinsi Jawa Tengah. Pilihan jabatan ini untuknya barang kali atas pertimbangan kepiawian Pak

A.R. dalam soal tabligh, dan kedudukannya dalam Muhammadiyah.

Ketika di Semarang, Pak A.R. pernah berpikir untuk mengambil kuliah di Universitas Islam Sultan Agung. Pada waktu ia menghubungi Rektor Universitas itu untuk menyatakan niatnya mendaftar, Rektor malah tersenyum-senyum keheranan. Bukan melecehkan, tetapi menganggap aneh. "Orang sekaliber Pak A.R. tidak patut mendaftar menjadi mahasiswa. Yang pas adalah Universitas melamar Pak A.R. untuk menjadi dosen." kata Rektor. Lalu Pak A.R. pun menjadi dosen luar biasa di Universitas Islam Sultan Agung, mengasuh mata kuliah Islamologi. Permintaan untuk menjadi dosen kepada Pak A.R. juga datang dari Universitas Diponegoro dan Sekolah Tinggi Olahraga. Jadilah Pak A.R. dosen Islamologi di tiga perguruan tinggi swasta dan negeri.

Tahun 1964, Pak A.R. kembali ke Yogyakarta. Jabatan yang di pangkunya sama seperti di Semarang, yakni Kepala Kantor Penerangan Agama, tetapi kali ini di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. Ia mengakhiri kariernya sebagai pegawai negeri dalam jabatan ini di tahun 1972.

Seperti disinggung di atas, tahun 1950 Pak A.R. ditarik dari Sentolo ke Kepatihan. Ini berarti Pak A.R. harus pindah ke kota Yogya. Karena sudah berkeluarga, ia perlu tempat tinggal tersendiri. Melalui pertolongan kakaknya, Siti Asmah Haji Tamim Dari ia mendapatkan rumah sewaan milik H. Abdullah di kampung Kauman No. 260. Jadilah Pak A.R. dan keluarganya penduduk Kampung Kauman, dan ini berlangsung selama 9 tahun dari 1950 hingga 1959. Di Kauman inilah Pak A.R. memperoleh kesempatan untuk bergaul secara dekat dengan banyak tokoh P.P. Muhammadiyah, seperti K.H. Badawi, K.H. Sudjak, Ki Bagus Hadikusumo, K.H. Muchtar, K.H.M. Junus Anies dan lain-lain. Seperti diakui sendiri oleh Pak A.R. di Kauman, ia menempatkan diri sebagai pesuruh dari tokoh-tokoh tersebut.

Sejak saya di Kauman mulai tahun 1950 saya merasa sebagai anak buah bapak-bapak tersebut. Lebih-lebih kepada Bapak K.H.A. Badawi, apapun yang disuruhkannya, baik mewakili pengajian-pengajian, saya selalu melaksanakannya. Apa lagi terhadap Prof. K.H. Faried Ma'ruf, selain guru saya, Kepala Jawatan saya, beliau pun anggauta Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

yah. Apapun yang diperintahkan kepada saya, saya selalu *sami'na wa atho'na*.²⁴

Kedekatan Pak A.R. dengan para tokoh Pimpinan Pusat Muhammadiyah memberi dua manfaat langsung terhadap kariernya dalam organisasi ini. Pertama ia dapat belajar kepada para tokoh itu, selain dalam hal ilmu agama, juga manajemen organisasi Muhammadiyah. Kedua, kesediaan Pak A.R. untuk mencurahkan tenaga dan pikirannya bagi membantu tokoh-tokoh P.P. tersebut, mendatangkan kepercayaan kepadanya. Karena kepercayaan para pimpinan itu, Pak A.R. sering diutus oleh P.P. ke cabang-cabang dan daerah-daerah, di Jawa dan luar Jawa. Akibat langsung dari ini, Pak A.R. menjadi dikenal oleh banyak pengurus Muhammadiyah daerah-daerah dan cabang-cabang di Tanah Air. Mukim di Kauman secara tidak disadari telah menjadi lantaran baginya memasuki pentas nasional. Kepandaiannya berpidato juga satu kredit tersendiri yang membawa popularitas Pak A.R. di Yogya dan daerah-daerah. Ia sering berpidato, baik mewakili kiyai-kiyai di P.P. maupun atas permintaan langsung untuk berbagai upacara, seperti pernikahan, upacara pemberangkatan jenazah, pengajian-pengajian dan sebagainya. Karena kedekatannya dengan P.P. dan kepandaiannya berpidato, Pak A.R. menjadi terkenal.

Baru beberapa lama di Kauman, masih di tahun 1950, Pak A.R. sudah dipercaya menjadi Ketua Pimpinan Muhammadiyah Kota Madya Yogyakarta. Tahun 1952-1953 kedudukannya naik menjadi Ketua Pimpinan Muhammadiyah Wilayah Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. Kariernya dalam organisasi terus menanjak. Tahun 1953-1956 Pak A.R. dipercaya menjadi anggautan P.P. dalam kedudukan sebagai Pembantu Anggauta P.P. Muhammadiyah, dengan sebutan Dzawil Qubro Muhammadiyah.

Dalam periode ini pula, Pak A.R. aktif dalam partai politik Masyumi. Ia mengetuai Komite Aksi Pemilihan Umum dan menggerakkan massa dalam kampanye menjelang pemilihan umum pertama, 1955. Hasilnya Pak A.R. menjadi anggauta DPR Daerah Istimewa Yogyakarta. Ia bahkan menjadi ketua fraksi

²⁴Pak A.R. Fachruddin, *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, h. 5.

Masyumi di DPRD itu. Rupanya ia tidak kerasan di politik praktis, sehingga mengundurkan diri. Politik praktis ia tinggalkan agar dapat terus berkhidmat untuk Muhammadiyah.

Sejak tahun 1956 hingga 1968, ketika Ketua P.P. Muhammadiyah berturut-turut dijabat oleh Buya A.R. Sutan Mansjur, lalu K.H.M. Junus Anies, K.H. Ahmad Badawi dan K.H. Faqih Usman, Pak A.R. terus menerus menduduki Wakil Ketua. Setapak demi setapak, jenjang-jenjang jabatan dalam organisasi, dari tingkat paling bawah telah dilewati, dan pada tahun 1968 karier Pak A.R. mencapai kedudukan tertinggi dalam perserikatan ini, yakni Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

Muktamar Muhammadiyah ke 37 di Yogyakarta tahun 1968 dengan suara bulat memilih K.H. Faqih Usman, mantan Menteri Agama dalam Kabinet Halim, Yogya, dan dalam Kabinet Wilopo, menjadi Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Sebenarnya ia lebih suka kalau Muhammadiyah dipimpin oleh generasi muda, seperti A.R. Fachruddin atau Djindar Tamimi, tetapi apa boleh buat, Muktamar mengamanatkan Muhammadiyah di atas pundaknya. Ia didampingi oleh Wakil-Wakil Ketua: Prof. Dr. H.M. Rasjidi, Prof. Dr. Hamka, Prof. H. Abdul Kahar Mudzakir, Dr. Kusnadi, K.H.M. Junus Anies, H.A. Malik Ahmad, K.H. A.R. Fachruddin dan H.M. Djindar Tamimi. Faqih Usman yang dikenal pandai menyusun rencana, dalam waktu kurang satu minggu setelah Muktamar telah merumuskan rencana kerja Muhammadiyah periode 1968-1971. Tanggal 2 Oktober, rencana itu dibahas dalam sidang P.P. di rumahnya di Jakarta, dan disepakati. Karena ia hendak berobat ke luar negeri, dalam sidang P.P. itu ia mempercayakan tanggung jawab ketua kepada Prof. Rasjidi dan A.R. Fachruddin. Kepada Fachruddin ia minta untuk memimpin jalannya P.P. sehari-hari selama ia berhalangan.

Tanggal 3 Oktober, rapat P.P. kedua di Gedung Menteng Raya 62 Jakarta baru saja berakhir ketika telepon berdering. Telepon itu rupanya datang dari kediaman Faqih Usman di Jl. Subang 9. Dari balik gagang telepon terdengar suara sendu, memberi tahu P.P. tentang berita duka, bahwa K.H. Faqih Usman telah meninggal dunia pada jam 13.30. Di tengah suasana hening, Buya Sutan Mansjur segera mengusulkan agar anggauta P.P. berkumpul kembali di ruang rapat membahas pengganti kedudukan almarhum. Dalam rapat kilat itu Prof. Hamka mengusulkan A.R. Fach-

ruddin, dan usulan itu secara ikhlas dan bulat disetujui. Dengan demikian K.H. A.R. Fachruddin terpilih menjadi Pejabat Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Kejadian ini merupakan yang pertama dalam sejarah Muhammadiyah, pemilihan Ketua P.P. dilaksanakan pada hari ketika seorang Ketua P.P. wafat, sehingga tidak terjadi kekosongan pimpinan. Keputusan rapat kilat ini kemudian diperkuat dalam sidang Tanwir tahun 1969, dan ditetapkan oleh Muktamar ke 38 tahun 1971 di Ujung Pandang.²⁵ Terpilihnya A.R. Fachruddin, dengan demikian, telah memenuhi harapan K.H. Faqih Usman agar Muhammadiyah dipimpin oleh generasi muda.

Abdul Razak Fachruddin terpilih kembali dalam tiga Muktamar sesudah itu. Menjelang Muktamar ke 41 tahun 1985 di Surakarta, sebenarnya Pak A.R. telah menyiapkan diri untuk digantikan oleh yang lebih muda. Dalam brosur yang ia tulis menjelang Muktamar ia telah menentukan kriteria-kriteria bagi pemimpin baru Muhammadiyah. Ia ingin agar Muhammadiyah dipimpin oleh orang yang masih muda, ke-Muhammadiyahannya meyakinkan, yang sarjana, yang alim ilmu agama, alim manajemen dan organisasi, pintar Bahasa Arab untuk berkomunikasi dengan dunia Arab, pintar Bahasa Inggris untuk komunikasi dengan dunia internasional.²⁶ Tetapi Muktamar ternyata masih menghendaki Pak A.R. memimpin Muhammadiyah kembali.

Dalam Muktamar berikutnya (1990) di Yogyakarta, keinginan Pak A.R. untuk mundur dari jabatan Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah telah dipersiapkan sedemikian rupa, jauh-jauh hari sebelum Muktamar dimulai. Perdebatan antara kelompok reformis dan kelompok konservatif tentang berbagai isu menyeruak sebagai respon terhadap isyarat Pak A.R. untuk mundur dari PP. Melihat gagasan-gagasan kelompok reformis tentang profesionalisme dalam kepemimpinan Muhammadiyah, menyebabkan Pak A.R. merasa harus mempersiapkan benar-benar suksesi ini. Kelompok reformis yang dimotori oleh Lukman Harun, pernah mengemukakan perlunya pengurus PP Muhammadiyah

²⁵Drs. M. Margono Puspo Suwarno, *Pendidikan Kemuhammadiyah*, Jilid III, Persatuan, Yogyakarta, Cetakan pertama 1985, h. 37/38.

²⁶Pak AR. Fachruddin, *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, h. 2 dan 6.

digaji apabila program-program organisasi ini ingin berjalan secara profesional. Pak A.R. memahami aspirasi yang berkembang, baik dari kubu konservatif maupun reformis, tetapi tidak semua dapat diterima.

"Apa sih arti profesional sesungguhnya? Artinya betul-betul ahli kan? Nah memang harus dicari orang yang ahli. Tapi tidak semua keahlian itu harus mendapat gaji" kata Pak A.R. "Jangan sampai orang mau menjadi Ketua PP hanya karena menginginkan gaji satu juta tiap bulan. Jangan, sebab tanggung jawabnya kepada Allah."²⁷

Seperti kriteria yang pernah dikemukakan Pak A.R. tentang calon Ketua PP menjelang Muktamar 41, kali ini tampaknya ia kukuh dengan kriteria itu. Ketua PP Muhammadiyah dan para pengurus lainnya hendaknya dipegang oleh orang muda-orang dan ulama yang menguasai ilmu Islam, dan telah berbakti di Muhammadiyah cukup lama. Sasaran tembaknya dapat ditebak, yaitu H. Ahmad Azhar Bashir, MA. Dalam khutbah iftitah Muktamar, Pak A.R. tegas menyatakan: "dan saya sendiri, saya harap tidak dipilih lagi sebagai ketua."²⁸ Muktamar ini secara bulat memilih Azhar Bashir menggantikan Pak A.R. Kesiapan mundur Pak A.R. merupakan pertanda bahwa ia memahami benar aspirasi yang berkembang di kalangan generasi muda Muhammadiyah dan tantangan yang dihadapi organisasi ini memasuki abad 21.

Dalam soal suksesi kepemimpinan Muhammadiyah patut dicatat nasehat Pak A.R.:

Saudara mau memilih, silahkan. Saudara mau dipilih, silahkan. Dalam pemilihan pimpinan, jangan tolak menolak. Namun jangan juga berebut. Kalau berebut, saudara mau berebut apa? Pangkat dalam Muhammadiyah? Tidak ada apa-apanya! Kalau tolak menolak itu berbahaya. Muhammadiyah akhirnya dipimpin oleh orang-orang yang sinting. Mungkin sinting fikirannya. Mungkin sinting aqidahnya. Mungkin sinting agamanya. Mungkin sinting akhlaknya.²⁹

²⁷Lihat Usman Yatim, Almisar Hamid, *op-cit.*, h. 73.

²⁸*Ibid.*, h. 94.

²⁹Pak A.R. Fachruddin, *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, h. 1.

Makna Gerakan Tajdid

Pada 1968, Abdul Razak Fachruddin, Kepala Kantor Penerangan Agama Daerah Istimewa Yogyakarta itu menjadi Ketua P.P. Muhammadiyah yang kesepuluh. Ketika itu usianya telah 52 tahun, satu babak yang cukup matang dalam perkembangan kepribadian manusia. Dalam Muhammadiyah Fachruddin adalah orang yang telah banyak makan asam garamnya perserikatan ini. Ia menyelami P.P. dari "dapurnya" sejak tahun 1950, sehingga meskipun usianya lebih muda dari wakil-wakil ketua yang lain, dari segi kedalaman "ilmu" ke-Muhammadiyahannya, Fachruddin tidak kalah. Oleh kalangan intelektual muda ia dinilai bukanlah pemimpin kharismatik, melainkan pemimpin yang terpilih karena profesionalismenya. Terpilihnya A.R. Fachruddin juga menandai berakhirnya kepemimpinan kharismatik yang telah mentradisi dalam Muhammadiyah.³⁰ Dari tangan Pak A.R. diharapkan Muhammadiyah akan mengalami perubahan.

Bagaimana gerak Muhammadiyah di bawah kepemimpinan A.R. Fachruddin agaknya dapat dilihat mulai dari penghayatan Pak A.R. terhadap visi dan misi gerakan Muhammadiyah. Orang menempatkan Muhammadiyah dalam gerakan Islam modernis. Bagi Pak A.R. apa yang disebut sebagai gerakan modernis tidaklah terlalu dirasakan. Sebabnya, menurut pengakuan Pak A.R., dari kecil ia telah berada di dalamnya, sementara penilaian sebagai modernis itu datang dari luar. Muhammadiyah sendiri menurut Pak A.R. tidak pernah menamakan dirinya sebagai gerakan modern.³¹

Bagi Pak A.R. Muhammadiyah hanyalah perserikatan yang mulai geraknya dari keprihatinan terhadap pelaksanaan Islam dalam masyarakat Indonesia. Ketika Muhammadiyah berdiri, cara melaksanakan Islam penduduk negeri ini, hampir semuanya adalah menurut apa kata kiyai. Kiyai adalah sumber doktrin. Apa yang dikatakan kiyai menjadi hukum. Model pelaksanaan Islam seperti ini, tak lebih dari apa yang disebut taqlid

³⁰Usman Yatim dan Almisar Hamid (eds.), *op-cit*, h. 261.

³¹Data diambil dari wawancara Pak A.R. dengan Majalah *Cendekia* tahun 1985, dimuat dalam brosur *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, h. 8/9.

buta. Taqlid buta menyebabkan ummat tidak memiliki kebebasan dan keleluasaan berpikir. Kalau pikiran telah terkungkung oleh doktrin, maka tidak ada konsekwensi lain kecuali menjadi bodoh dan jumud.

Memang ada kelompok ummat Islam yang membaca kitab, tetapi mereka membaca hanya satu macam kitab saja, yakni kitab-kitab madzhab Syafi'i. Apa yang tercantum di kitab-kitab itulah yang dianut. Kiyai Dahlan tidak ingin hanya seperti itu. Menurut pengamatan Kiyai Dahlan, pengamalan Islam di negeri ini telah jauh dari sumberbnya, Al Qur'an dan Al Hadits. Kalau Islam dijalankan sesuai dengan Qur'an dan Hadits, tidak mungkin masyarakat jumud. Tidak akan terjajah, bodoh dan tanpa persatuan. Menurut keyakinan Kiyai Dahlan, membangun ummat Islam ke arah yang diinginkan harus dilakukan secara berjama'ah. Karena itu, memperjuangkan Islam, tidak mungkin tanpa organisasi. Maka dengan bantuan para muridnya, Kiyai Dahlan mendirikan organisasi yang diberi nama Muhammadiyah. Cita-citanya adalah agar orang-orang yang diorganisirnya mengikuti Nabi Muhammad secara murni dan konsekwen.³² Dengan kata lain, Muhammadiyah memperjuangkan agar bangsa Indonesia beragama Islam dengan lurus, dengan benar, dengan tepat menurut petunjuk aslinya, Qur'am dan Sunnah. Dengan demikian, Muhammadiyah adalah gerakan Islam, dan oleh karena itu orang-orang yang berjuang di dalamnya hendaknya diniatkan beribadah kepada Allah. Ibadah yang akan diterima Allah hanyalah ibadah orang-orang yang ikhlas untuk Allah.³³

Visi Pak A.R. tentang pemurnian dan *tajdid* dalam gerakan Muhammadiyah yang bertumpu pada realitas sosial zaman Dahlan itu agaknya cukup mempengaruhi gerak Muhammadiyah di bawah kepemimpinannya. Muhammadiyah di bawah kepemimpinan Pak A.R. secara simplistik dapat dikatakan gerakan dakwah Islam. Ketika menyambut Abad XV Hijriyah misalnya, Pak A.R. menekankan bahwa Muhammadiyah adalah gerakan

³²*Ibid.*

³³Lihat pula KH. AR. Fachruddin, *Memelihara Ruh Muhammadiyah*, Pustaka SM, Yogyakarta, 1996, h. 32.

dakwah. Sebagai gerakan dakwah, menurutnya, gerak Muhammadiyah bersifat dakwah, bertujuan dakwah, berbentuk dakwah. Dakwah yang dibawa Muhammadiyah adalah dakwah Islam, mengajak ke Islam dan menyerukan Islam, baik kepada perorangan maupun masyarakat.³⁴ Model gerak dakwah Muhammadiyah adalah gerakan yang *kaffah* atau *comprehensive*.

Muhammadiyah dapat disebut sebagai gerakan dakwah, karena ia memang mengajak ke Islam. Ia juga dapat disebut sebagai gerakan *tajdid*, karena Muhammadiyah selalu mengajak melakukan perubahan-perubahan dalam pemikiran dan aktivitasnya. Muhammadiyah juga dapat disebut sebagai gerakan pemurnian, karena ia selalu ingin mendasarkan perjuangannya berdasar ajaran yang murni, yaitu Al Qur'an dan As Sunnah. Ia juga dapat disebut gerakan sosial, karena Muhammadiyah mewujudkan amal sosial yang konkrit sehingga amalan itu dapat memperbaiki masyarakat dan meningkatkan kualitas masyarakat. Ia juga dapat disebut gerakan ilmu dan pendidikan, karena Muhammadiyah sangat aktif berusaha meningkatkan kecerdasan masyarakat dengan menyelenggarakan pendidikan dari tingkat TK sampai Perguruan Tinggi, baik pendidikan yang bersifat khusus seperti ibtdaiyah, tsanawiyah, 'aliyah dan fakultas agama Islam, maupun yang bersifat umum.³⁵

Setelah 15 tahun Muhammadiyah dipimpin Pak A.R., kritik pun mulai terdengar. Sifat kompleksitas gerakan Muhammadiyah seperti digambarkan secara sederhana oleh Pak A.R. tersebut, bisa jadi tidak akan mengundang kritik, seandainya Muhammadiyah tidak terjebak ke dalam rutinitas. Benar bahwa Muhammadiyah di bawah kepemimpinan Pak A.R. telah menambah besar dalam hal jumlah sekolah, madrasah, rumah sakit, klinik, lembaga santunan sosial, pesantren, perpustakaan, media cetak, dan menciptakan Islamic Centre dan Badan Perkreditan Rakyat, tetapi dalam hal *tajdid al afkar*, tampaknya tidak demikian. Maka tidaklah mengherankan jika kritik terhadap situasi ini bermunculan dari kalangan intelektual muda, baik yang

³⁴H. A.R. Fachruddin, *Muhammadiyah Abad XV Hijriyah*, Harapan Melati Jakarta, 1985, h. 5.

³⁵KH. AR. Fachruddin, *Memelihara Ruh Muhammadiyah*, Pustaka SM, Yogyakarta, 1996, h. 56/57.

datang dari dalam maupun luar Muhammadiyah. Muhammadiyah dikatakan telah mandek, kering, kaku dan mandul. Nurcho-lish Madjid misalnya menilai bahwa Muhammadiyah sudah tidak lagi berperan sebagai pembaharu. Djohan Efendi bahkan menilai bahwa Muhammadiyah bukanlah gerakan *tajdid*, melainkan gerakan *salaf*. Model *tajdid* yang dilakukan Muhammadiyah dengan *tarjihnya* tidak lebih dari menentukan hukum dari perkembangan kontemporer melalui pemilihan pendapat empat madzhab dengan penilaian yang paling dekat dengan Qur'an dan Hadits lebih banyak melihat ke belakang dari pada ke depan. Demikian pula usaha-usaha pemurnian dengan jalan memberantas bid'ah dan khurafat lebih tepat untuk disebut sebagai gerakan ortodoksi atau salafisme.³⁶ Azyumardi Azra juga menilai demikian, bahwa gerakan *tajdid* Muhammadiyah tidak lebih dari gerakan salafisme atau paling banter neo-salafisme.³⁷

Meskipun dalam bidang *tajdid al afkar*, dapat dibenarkan bahwa Muhammadiyah mandek, tetapi dalam bidang amal sosial kemajuan Muhammadiyah tidak dapat diingkari. Bisa jadi ini sejalan dengan watak dan kepribadian Pak A.R. yang sering digelar sebagai manusia amal. Oleh sebab itu, barang kali tidak terlampau meleset pembelaan Dawam Rahardjo, bahwa gerak *tajdid* Muhammadiyah harus dilihat sebagai *tajdid amali*. Menurut Dawam Rahardjo, Muhammadiyah lebih banyak menggeluti bidang *mu'amalah* seperti tercermin dari kreasi-kreasi amal usahanya. Ummat Muhammadiyah tergolong berani dalam menyerap ilmu pengetahuan umum dan teknologi serta menggunakannya setelah disaring melalui filter Qur'an dan Sunnah. Di kalangan NU, hal ini kurang berkembang. Karena itu, cendekiawan muslim lebih banyak lahir dari kalangan Muhammadiyah dari pada NU. Bayangkan, di bawah Pak A.R. jumlah perguruan tinggi Muhammadiyah mencapai 73 buah. Melalui amal pendidikan ini Muhammadiyah dapat menarik generasi muda kalangan marginal ke tengah. Dengan ini pula mobilitas sosial umat

³⁶Lihat Usman Yatim, Almisar Hamid (eds.), *op-cit.*, h.275/276.

³⁷*Ibid.*, h. 283.

Muhammadiyah menonjol, melalui aneka ragam profesi baru.³⁸

Benar amal sosial menonjol, tetapi “apakah gerakan sosial Muhammadiyah mendasarkan diri kepada elaborasi realitas sosial yang obyektif?” tanya Kuntowidjojo. Menurutnya, dari segi ini Muhammadiyah belum beranjak. Amal Muhammadiyah masih mendasarkan diri pada realitas subyektif-normatif. Muhammadiyah belum memiliki konsep mengenai gerakan sosial yang jelas. Akibatnya Muhammadiyah tidak pernah siap merespon tantangan perubahan sosial yang empiris.³⁹ Taufik Abdullah yang melihat dari sisi budaya menilai gerak Muhammadiyah terlampau “sabar”. Itu bisa dipahami, karena Muhammadiyah datang dari lingkungan budaya “kota kecil”, bukan metropolitan.⁴⁰

Bagaimana Pak A.R. merespon kritik-kritik yang dialamatkan kepada Muhammadiyah itu. Ia tampak terbuka. Pak A.R. mempunyai kebiasaan merekam kritik-kritik dari masyarakat luar maupun dalam Muhammadiyah untuk dijadikan agenda rapat P.P. Ia mengakui Muhammadiyah masih banyak kekurangan. “Apa boleh buat, kita memang lemah. Mari kita pikirkan, bagaimana sebaiknya konsep gerakan sosial Muhammadiyah dirumuskan. Yang penting, keluarga Muhammadiyah itu dalam ber-Muhammadiyah betul-betul dan sungguh-sungguh mengingat maksud dan tujuan semula” kata Pak A.R.⁴¹ Meskipun begitu, Pak A.R. kadang memperlihatkan pula ketidak sukaannya mendengar kritik-kritik yang tidak proporsional. Muhammadiyah di bawah kepemimpinannya sering dikritik sebagai terlampau konservatif, tidak militan dan banci. “Dalam hati saya, dikatakan banci terserah. Buktinya, anak saya sudah tujuh orang, sedang cucu saya sudah 13 orang (1985), dikatakan banci pun terserah”⁴² katanya bercanda.

³⁸Lihat Usman Yatim, Almisar Hamid, *op-cit.*, h. 276/277.

³⁹Lihat *Suara Muhammadiyah*, No. 23/69/1989, h. 21.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹*Ibid.*, h. 26.

⁴²Pak A.R. Fachruddin, *Pilihlah Pemimpin Muhammadiyah yang Tepat*, h. 13.

Kritik tajam yang dilemparkan oleh kalangan intelektual muda Muhammadiyah itu sebenarnya dapat dipahami sebagai produk gerakan *tajdid* yang dimulai oleh Muhammadiyah sendiri. Dengan kata lain, munculnya pemikiran kritis itu merupakan pertanda bahwa perjuangan Muhammadiyah di bidang *tajdid al afkar* cukup berhasil.

Politik Warna Cat

Ketika Pak A.R. tampil sebagai Ketua P.P. Muhammadiyah, di tahun 1968, peta politik Indonesia sedang berubah. Muhammadiyah sebagai organisasi dakwah Islam, yang dalam praktiknya harus menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* mengandung dimensi politik ketika harus merespon lingkungan sekitar yang mempunyai dimensi sosio-politik pula. Kata lain dari itu, bahwa kegiatan *amar makrāf nahī munkar* akan memungkinkan Muhammadiyah berurusan dengan politik. Ini berarti meskipun Muhammadiyah bukan organisasi politik, tetapi tidak mungkin lepas dari masalah-masalah politik. Politik Muhammadiyah, sebagaimana di belakang hari dikemukakan Amin Rais, adalah pada tataran *high politics*, bukan pada politik praktis. Watak ini adalah *genuine* Muhammadiyah. Pak A.R. memahami ini dari sudut historis.

Kiyai Dahlan mendirikan Muhammadiyah memang bukan untuk politik. Yang politik biarlah di Sarekat Islam. Kiyai Dahlan tidak mencampurkan Islam dengan politik. Kiyai Dahlan hanya menggarap Islam. Muhammadiyah hanya akan berjuang supaya hidup orang Islam itu menuruti kemauan agama Islam. Ketika Kiyai Dahlan ditanya, apa maksudnya, ia menjawab, yang ringan-ringan saja: makan secara Islam, minum secara Islam, berpakaian secara Islam, dan tidur secara Islam. Mengapa jawaban Kiyai seperti itu? Karena penjajah waktu itu sangat kuat berkuasa.⁴³

Dalam Anggaran Dasar 1914 disebutkan bahwa tujuan Muhammadiyah adalah membimbing umat Islam agar hidup menurut agama Islam. Rumusan ini sebenarnya bernilai politik, tetapi

⁴³Pak A.R. Fachruddin, *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, h. 10.

ketika Kiyai Dahlan ditanya, jawabannya sangat sederhana. Jawaban itu juga bernuansa politik, yakni agar pemerintah penjajah tidak menghalangi gerakan Muhammadiyah. Jadi "politik halus" yang menjadi khittah Muhammadiyah.

Di zaman parta-partai di masa Soekarno, Muhammadiyah pernah berkiprah dalam politik. Dalam pada itu, Muhammadiyah menjadi anggauta istimewa Masyumi, tetapi keterlibatan ini menyebabkan program-program sosial Muhammadiyah terutama pendidikan terbengkelai. Solusinya, dalam Mukhtar ke 33 di Palembang, 1956, Muhammadiyah mundur dari kedudukan itu.

Di masa awal pemerintahan Soeharto, Muhammadiyah yang pernah menjadi anggauta istimewa Masyumi ikut berusaha merehabilitasi partai itu, tetapi Soeharto tidak menyetujuinya. Berdirilah Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), partai yang diprakarsai oleh warga Muhammadiyah, tetapi pemerintah melakukan intervensi dengan cara memaksakan "orangnya" duduk dalam kepemimpinan partai. Muhammadiyah tidak lagi merasa dapat menyalurkan aspirasinya melalui partai itu. Pak A.R. melihat bahwa keterlibatan Muhammadiyah dalam politik praktis tidak mendatangkan manfaat. Kenyataan ini menjadi isu penting dalam Mukhtar ke 38 di Ujung Pandang (1971). Sikap Pak A.R. itu berhasil mempengaruhi Mukhtar untuk mengambil keputusan penting Muhammadiyah menarik diri dari politik. Dengan demikian sejak 1971, Muhammadiyah sama sekali meninggalkan politik praktis. Tetapi, menurut Pak A.R., politik itu tetap penting dan warga Muhammadiyah tidak boleh buta politik.⁴⁴

Segi negatif kegiatan politik praktis, menurut Pak A.R. adalah ketika orang Muhammadiyah melakukan tabligh: khutbah ataupun pengajian. Orang luar akan sangat mudah menuduh bahwa mubaligh yang Muhammadiyah itu bukan mengajak ke Islam, melainkan ke partai, apakah Masyumi, Parmusi atau PPP. Efek sikap apriori lawan-lawan politik seperti itu akan sangat merugi-

⁴⁴H. AR. Fachruddin, *Muhammadiyah Abad XV Hijriyah*, Harapan Melati, Jakarta, 1985, h. 57.

kan dakwah Islam itu sendiri. Apa lagi, kalau warga Muhammadiyah yang di partai itu konfrontasi terhadap pemerintah. Ini sangat merugikan Muhammadiyah.⁴⁵

Lalu bagaimana cara Muhammadiyah menyalurkan keprihatinan politiknya menyangkut kepentingan Islam? Selama kepemimpinan Pak A.R., dimensi politik Muhammadiyah ditampilkan dalam bentuk saran-saran, pendapat dan pertimbangan yang diberikan kepada pemerintah maupun pihak-pihak yang berwenang membuat keputusan politik. Saran, pendapat dan pertimbangan itu disampaikan oleh Muhammadiyah, baik melalui jalan lobi, silaturahmi maupun surat resmi.

Semasa kepemimpinan Pak A.R., Muhammadiyah, setidaknya tidaknya menghadapi enam masalah pelik dalam bidang politik, yaitu Rancangan Undang-Undang Perkawinan, masalah aliran kepercayaan, masalah asas tunggal Pancasila, masalah tenaga kerja wanita, Rancangan Undang-Undang Pendidikan Nasional dan Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama. Dalam menghadapi itu semua lobi dengan pihak penguasa dan pengambil keputusan politik merupakan upaya maksimal yang dapat dilakukan Muhammadiyah. Kekuatan lobi Muhammadiyah terletak, di satu pihak pada kemampuan melakukan pendekatan, dan di pihak lain didukung oleh banyaknya orang Muhammadiyah, atau orang yang pernah menikmati pendidikan Muhammadiyah duduk dalam posisi yang ikut menentukan pengambilan keputusan. Di DPR orang Muhammadiyah ada yang duduk dalam fraksi-fraksi PPP, Golkar dan ABRI. Presiden RI Soeharto juga orang yang pernah menikmati pendidikan Muhammadiyah.

Dari enam perkara tersebut, masalah RUU Perkawinan dan Rancangan Undang-Undang (RUU) Keormasan adalah yang paling pelik. Dua RUU ini memang menyedot perhatian semua kalangan ummat Islam.

RUU Perkawinan yang diajukan ke DPR 30 Juli 1971 itu baru disahkan menjadi Undang-Undang pada 23 Desember 1973, suatu

⁴⁵Pak A.R. Fachruddin, *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat.*, h. 11.

proses yang panjang dan alot. Sebabnya, RUU itu terlampau banyak mengandung pasal yang bertentangan dengan Syari'at Islam. Semua kalangan umat Islam prihatin terhadap RUU itu, dan berjuang serius untuk menggugurkan pasal-pasal yang bertentangan dan menggantinya dengan yang sesuai. Pak A.R. termasuk tokoh yang sangat aktif menentang RUU dan memperjuangkan yang baru. Ketika baru saja diajukan ke DPR di tahun 1971, Muhammadiyah telah mengajukan surat kepada Presiden agar RUU itu ditarik saja dari DPR, dan tidak perlu dibahas lebih lanjut.⁴⁶ Di samping usul-usul resmi Muhammadiyah ke DPR dan pemerintah di tengah pembahasan yang menegangkan itu Pak A.R. pun menemui Soeharto, meminta agar Undang-Undang yang bakal mengatur orang Indonesia itu tidak bertentangan dengan keyakinan mayoritas penduduk negeri ini yang muslim. Usaha itu ternyata berhasil. Tetapi keberhasilan ini bukan hanya perjuangan Muhammadiyah, melainkan hasil perjuangan semua kekuatan Islam yang ada.

Dalam soal asas tunggal Pancasila, Muhammadiyah mengalami gejolak yang relatif lebih ramai dibanding dengan organisasi Islam besar lainnya. Dibanding dengan NU misalnya, proses penerimaan asas tunggal oleh Muhammadiyah relatif lebih alot. Ada pemikiran yang cukup kuat di kalangan warga Muhammadiyah, bahwa keharusan organisasi ini mengganti asas Islam dengan Pancasila, menyangkut masalah yang sangat prinsip. Ini berkaitan dengan *raison d'être* Muhammadiyah. Bukanlah karena Islam, Muhammadiyah menjadi ada? Kalau asas Islam harus dihilangkan, sama saja memaksa Muhammadiyah untuk tidak lagi Islam. Ini sama saja dengan menyingkapkan Muhammadiyah.

Cara pandang seperti itu agaknya tidak main-main. Di pihak lain, keinginan pemerintah juga tidak dapat ditawar. Menghadapi "konflik" ini diperlukan penanganan yang hati-hati dan bijaksana. Pak A.R. lalu membentuk tim untuk menghadapi Muhammadiyah daerah-daerah maupun melakukan pendekatan dengan

⁴⁶Periksa: Yusuf Abdullah Puar, *op-cit.*, h. 323 - 337.

pemerintah dan DPR. Di kalangan intern P.P. Muhammadiyah pembahasan dilakukan secara intensif, dan keluar, lobi-lobi pun dilakukan. Pak A.R. sendiri melakukan silaturahmi dengan Presiden Soeharto, menyampaikan usul-usul Muhammadiyah untuk pembahasan RUU Keormasan, sekaligus menjelaskan rasionalisasi usul-usul itu.⁴⁷ Agar suasana silaturahmi terasa lebih karib, Pak A.R. mulai pembicaraan dengan Soeharto dalam bahasa Jawa. Hasilnya? Usul Muhammadiyah yang dapat ditampung dalam Undang-Undang Keormasan itu mencapai 75% sampai 80%.⁴⁸

Karena itu, dalam Mukhtar ke 41 tahun 1985 di Surakarta Muhammadiyah dengan ikhlas menerima asas tunggal Pancasila. Pertimbangannya, adalah suatu kenyataan bahwa Muhammadiyah ada, bergerak, berkiprah dan beramal di negaranya sendiri, Indonesia, yang berdasar Pancasila dan UUD 1945. Muhammadiyah dan segenap anggotanya berniat dan berusaha menjadi warga yang baik bagi Republik ini, dan berusaha berbuat dan beramal untuk menyelamatkan negara dan mensejahterakan bangsa dengan cara menegakkan dan menghayati agama Islam sepanjang kehendak Al Qur'an dan Al Hadits. Lagi pula, di antara perumus Pancasila, terdapat nama Ki Bagus Hadikusumo, pemimpin Muhammadiyah. Pengertian sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa, menurut Ki Bagus, tidak lain adalah tauhid, *la ilaha illa Allah*.⁴⁹ Bukankah dengan demikian, asas Muhammadiyah adalah tauhid?

Bagaimana pemahaman Pak A.R. tentang pencantuman asas tunggal Pancasila dalam Anggaran Dasar Muhammadiyah? Pak A.R. mengatakan:

Muhammadiyah sempat heboh menghadapi asas tunggal ini. Haruskan Muhammadiyah menerima saja, yang penting Muhammadiyah tetap

⁴⁷Mengenai lobi-lobi yang dilakukan Muhammadiyah dan usul-usul yang dikemukakan dalam pembahasan RUU Keormasan, lihat Lukman Harun, *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*, Pustaka Panjimas, Jakarta 1986.

⁴⁸*Ibid.* h. 64/65.

⁴⁹Lihat M. Saleh Harun dan Abdul Munir Mulhan, *Latar belakang umat Islam menerima Pancasila sebagai Asas Tunggal*, Yogyakarta, Penerbit Aquarius, tanpa tahun, h. 150.

dapat ber-*amar maruf nahi munkar*, atau berkonfrontasi dengan pemerintah dengan konsekuensi dibubarkan? Padahal pada zaman Belanda dan Jepang Muhammadiyah dapat hidup, di zaman Orde Lama Muhammadiyah hidup, tetapi justru di zaman Orde Baru, di mana diharapkan tidak ada orde yang lebih baru lagi, justru Muhammadiyah harus dibubarkan. Maka Muhammadiyah melakukan pendekatan-pendekatan, dan hasilnya positif. Akhirnya Muhammadiyah melalui Mukhtar yang sempat ditunda-tunda karena menghadapi persoalan ini, dapat menerima asas Pancasila itu. Alasannya karena ciri Islam tidak perlu dihilangkan. Kalau Islam dihilangkan, maka Muhammadiyah tidak lagi Islam. Ibarat pagar, kita kan cuma disuruh ganti warna cat saja.⁵⁰

Pak A.R. termasuk tokoh yang pandai melakukan pendekatan dengan penguasa atau para pejabat. Kepandaiannya itu barangkali dipengaruhi oleh "hobi" Pak A.R. bersilatullah. Setiap kali Pak A.R. mengunjungi daerah, ia selalu menggunakan kesempatan itu untuk menemui kepala daerah tersebut. Jika kelurahan, maka ia akan mencari lurahnya. Jika kabupaten, ia mencari bupati dan seterusnya. Dalam setiap pertemuan dengan pejabat, selain tegur sapa menanyakan kesehatan, Pak A.R. selalu menanyakan Muhammadiyah di wilayah kekuasaannya. Setelah itu, ia lalu "menitipkan" Muhammadiyah. "Saya titipkan Muhammadiyah kepada pak Camat. Saya percaya bahwa Pak Camat akan membantu agar Muhammadiyah memperoleh kemudahan dalam beramal". Begitu kira-kira kalimat yang meluncur dari lisan Pak A.R. pada setiap pertemuan dengan pejabat.⁵¹

Dengan cara itu Muhammadiyah dapat menciptakan dan menjaga hubungan baik dengan pemerintah. Menurut Pak A.R., hubungan baik dengan pejabat itu sangat penting. Bukan untuk meminta-minta, atau menjadi *yesmen*, tetapi untuk menciptakan saling pengertian. Oleh karena itu, Pak A.R. selalu menekankan kepada para pengurus Muhammadiyah di daerah-daerah agar menjalin hubungan baik dengan pejabat.⁵²

⁵⁰Muhamad Hisyam, *op-cit.*, h. 81.

⁵¹Wawancara dengan Bapak Farchan A.R., 19 Oktober 1998.

⁵²H. AR. Fachruddin, *Muhammadiyah abad XV Hijriyah*, h. 56/57.

Penutup

Ketika Pak A.R. undur dari jabatan Ketua PP Muhammadiyah, usianya telah mencapai 74 tahun. Duapuluh enam tahun Pak A.R. berkhidmat untuk negara, dan 55 tahun untuk Muhammadiyah. Selesaikah? Ternyata belum. Sampai beliau wafat masih tercantum sebagai penasehat PP Muhammadiyah. KH. Abdul Razak Fachruddin meninggal dunia dalam usia 79 tahun di Rumahsakit Islam Jakarta tanggal 17 Maret 1990 karena penyakit leukemia dan paru-paru. Meninggalkan seorang isteri, empat putera, tiga puteri, 21 cucu dan jutaan ummatnya. Jenazahnya diterbangkan ke Yogyakarta, di salatkan di Masjid Agung kota ini, dan dimakamkan di TPU Karangkejèn. Bertindak sebagai imam salat janazah, Menteri Agama, Dr H. Tarmidzi Taher, dan DR. M. Amien Rais memberi sambutan. Dalam sambutannya, Rais menyatakan bahwa Pak A.R. adalah tokoh yang dekat dengan semua kalangan. Kepribadiannya patut diteladani karena punya integritas tinggi dalam memegang amanah. Sederhana, jujur dan ikhlas. Tiga hal inilah yang dipegang di lingkungan keluarga, Muhammadiyah dan ummat Islam.⁵³

Berkhidmat untuk negara dan Muhammadiyah menyebabkan aktivitas kesehariannya sangat padat. Ini masih ditambah lagi dengan peran sosial lainnya sebagai muballigh. Oleh kesibukannya yang padat itu, ia hanya punya kesempatan sedikit untuk berkumpul dengan keluarga, tetapi waktu yang terbatas itu selalu dimanfaatkan maksimal. Pak A.R. tidak mengajar sendiri anak-anaknya mengaji. Mereka belajar mengaji dengan orang-orang di lingkungannya. Yang diajarkan kepada anak-anaknya adalah keteladanan. Jika ada di rumah, misalnya, Pak A.R. selalu shalat berjamaah dengan semua yang ada di rumahnya. Kalau masih ada yang belum tampak di mushalla, padahal ia ada, ditunggunya, sampai datang. Praktik dan keteladanan itulah ilmu yang diturunkan kepada anak-anaknya. Hasilnya ternyata tidak mengecewakan. Tidak ada di antara putera-puterinya yang men-

⁵³*Panjimasyarakat*, No. 822, Th. XXXV, 20-29 Syawal 1510, 21-31 Maret 1990, h. 27.

jadi orang tak berguna bagi masyarakat. Dari 7 orang putera-puterinya, lima di antaranya sarjana. Seorang puteranya, Sukriyanto A.R. dan seorang menantunya, Sutrisno Muhdam masuk dalam jajaran PP MUhammadiyah. Lainnya, dalam tingkat yang berbeda-beda, semuanya aktivis Muhammadiyah. Tentu saja, ini semua tidak lepas dari peranan isterinya, ibu dari ketujuh anaknya, Siti Qomariyah yang dinikahnya tahun 1938, ketika masih di Palembang.

Hingga wafatnya Pak A.R. tidak memiliki rumah pribadi. Rumah yang ditinggalinya bersama keluarga di Jalan T. Cik Ditiro Yogyakarta adalah rumah Muhammadiyah. Putera-puternya semua dikhitankan dalam khitanan bersama di Muhammadiyah. Ia bukanlah orang kaya, tetapi setiap 'Idul Adlha tidak melewatkan berkurban. Pak A.R. tidak hanya bicara, tetapi memberi contoh nyata. Tabligh-tablighnya yang populis di Yogyakarta menjadikannya lekat di hati ummat Islam daerah ini. Dari lama dan intensitas Pak A.R. menghadapi mereka, dapatlah dikatakan bahwa cara ber-Islam masyarakat daerah ini adalah gambaran dari besar pengaruhnya. Walaupun begitu, Pak A.R. tetaplah seorang sederhana, tetapi ketokohnya bukanlah perkara sederhana. Tulisan ini terlampau pendek untuk menggambarkan ketokohan Pak A.R. sebagaimana adanya.

Bibliografi

- Anies, HM. Junus, *Riwayat Hidup H. Fachroedin*, Persatuan, Jogjakarta Tjet. ke-II, 1969.
- Asrofi, Drs. M. Yusron, Kiyai Haji Ahmad Dahlan, *Pemikiran dan Kepemimpinannya*, Yogyakarta Offset, Yogyakarta 1983.
- Baswedan, A.R., *Kepemimpinan Dan Wanita dalam Muhammadiyah*, Surya-muda, Yogyakarta 1985.
- Fachruddin, K.H.A.R., *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, tanpa tahun dan tempat terbit.
- _____ Pak A.R. Menjawab, *Kumpulan Tanya Jawab Pembaca Dengan Pak A.R. di Harian Kedaulatan Rakyat*, PT. BP Kedaulatan Rakyat Yogyakarta, 1990.
- _____ *Soal Jawab Entheng-Enthengan Jilid III*, tanpa tahun dan tempat terbit.
- _____ *Soal-Jawab Entheng-Enthengan*, PD. Hidayat, Yogyakarta, Cetakan kedua, 1987.
- _____ *Muballigh Muhammadiyah*, Harapan Melati, Jakarta (1985)
- _____ *Memelihara Ruh Muhammadiyah*, Pustaka Suara Muhammadiyah, Yogyakarta, cetakan pertama, 1996.
- _____ *Muhammadiyah Abad XV Hijriyah*, Harapan Melati, Jakarta, cet. pertama, 1985.
- _____ *Pangayubagiya Sugeng Rawuh lan Sugeng Kondur Bapak Paus Yohannes Paulus II*, tanpa tahun dan tempat terbit.
- Harun, Lukman, *Muhammadiyah dan Pancasila*, Pustaka Panjimas, Jakarta 1986.
- Harun, Drs. M. Shaleh dan Drs. Abdul Munir Mulkhan, *Latar Belakang Umat Islam Menerima Pancasila Sebagai Asas Tunggal*, Aquarius, Yogyakarta, tanpa tahun.
- Hisyam, Muhamad, *Penelitian Tentang Pandangan dan Sikap Hidup Ulama di Indonesia*, Laporan Tahap I (Yogya-Solo), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, 1986.
- Karim, M. Rusli, *Penelitian Tentang Pandangan dan Sikap Hidup Ulama di Indonesia*, Laporan Tahap II (Daerah Istimewa Yogyakarta), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia 1987.
- Panjimasyarat*, No. 822 Th. XXXV, 20-29 Syawal 1415, 21-31 Maret 1995, dan No. 22 Th. II, 16 September 1998.
- Peacock, James L., *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesia*, The Benjamin/Comings Publishing Company, Menlo Park, California, 1978.
- Puar, Yusuf Abdullah, *Perjuangan dan Pengabdian Muhammadiyah*, Pustaka Antara, Jakarta 1989.
- Suwarno, Drs. Margono Puspo, *Pendidikan ke-Muhammadiyah Jilid III*, Persatuan, Yogyakarta, cet. pertama 1985.
- Yatim, Usman & Almisar Hamid (eds.), *Muhammadiyah dalam Sorotan*, PT. Bina Rena Pariwara, Jakarta, Cet. 1, 1993.

A. Rifai Hasan*

K.H. E. Abdurrahman

Pengawal Kemurnian Ideologi Reformis

Begitu tiba di kantor sekretariat PB HMI, Jakarta pagi hari tanggal 22 April 1983 dari perjalanan se usai menghadiri seminar Perkaderan HMI di Surabaya, penulis membaca harian Pelita yang memuat berita wafatnya K.H. Endang Abdurrahman, Ketua Umum PP. Persatuan Islam (Persis). Sebagai seorang yang sering mendengar ceramah-ceramah dan nasihat beliau, serta pernah belajar kepadanya walaupun tidak secara intensif dan terus menerus, berita itu sempat membuat penulis tercenung. Pikiran penulis melayang ke masa-masa ketika penulis nyantri di pesantren Persatuan Islam Garut dan Bandung di mana ustad Abdurrahman, demikian beliau biasa dipanggil, kerap kali memberikan ceramah, wejangan atau mengajar di kelas.

Hingga saat ini bagian berita di harian Pelita yang paling penulis ingat adalah ucapan almarhum K.H. E.Z. Muttaqien, Ketua Umum Majelis Ulama Jawa Barat dan Rektor Unisba, yang secara tepat mengatakan, kurang lebih, bahwa ustadz Abdurrahman adalah ulama yang luas ilmunya sekaligus lapang "dadanya". Membaca pernyataan itu, penulis segera saja bisa memahami latar belakang mengapa pak Muttaqien merasa perlu menegaskan hal tersebut. Persis, organisasi yang dipimpin ustadz Abdurrahman bagi banyak pihak dipersepsi sebagai organisasi yang tidak kenal kompromi bahkan kaku dalam menerapkan paham-paham hukum Islam yang dianutnya serta bersikap keras

*Dosen Universitas Parmadina Mulya, Jakarta

terhadap lawan-lawannya. Bagi sebagian orang, mendengar nama Persis segera mengingatkan yang bersangkutan kepada kaum Wahhabi yang pahamnya dominan di Arab Saudi dewasa ini. Mereka dikenal dengan tindakan-tindakan keras yang tidak kenal kompromi di awal bangkitnya gerakan tersebut seperti menghancurkan kuburan-kuburan yang dipercayai sebagai wali, para sahabat di Makkah dan Madinah dan Imam Husein di Karbala.

Sebenarnya kesan itu tidak seluruhnya keliru. Contoh kongkret dari sikap yang terkesan hitam-putih (sekaligus distortif) ditunjukkan misalnya oleh deskripsi yang diberikan oleh anggota-anggota Persis terhadap paham-paham ke-Islaman yang berbeda dengan paham yang dianut Persis. Salah satu tulisan tentang ustadz Abdurrahman dalam hubungannya dengan A. Hasan (gurunya) misalnya mendeskripsikan paham keagamaan yang terakhir ketika masih belum bergabung dengan Persis sebagai: "... masih diwarnai dengan pemahaman keagamaan tradisional, dengan kata lain masih bercampur dengan bid'ah, khurafat dan takhayul....dimana pada awalnya Ust. A. Hassan masih berpegang kepada paham Mazhab (Imam Syafi'ie), namun setelah ia bergaul dengan orang Kaum Muda, yang berpaham Qur'an-Sunnah, seperti Faqih Hasyim, dan ditunjang dengan bacaan-bacaan golongan pembaharu..."¹ Deskripsi lain juga mencerminkan sikap yang tidak kenal kompromi dalam kegiatan dakwah Persis: "... , dengan tujuan yang utama dan pertama ingin mengembalikan umat Islam kepada pimpinan al-Qur'an dan as-Sunnah. Dengan kata lain, para muballigh Persatuan Islam berusaha semaksimal mungkin mengikis habis bid'ah, khurafat, takhayul dan syirik yang telah menjamur di kalangan masyarakat Islam."²

¹M. Fauzi Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman dan Peranannya dalam 'Persatuan Islam' (Persis)," (Skripsi Sarjana, Institut Agama Islam Negeri, 1988), 13-14. Kalimat tsb. bersifat distortif karena menyamakan pemahaman keagamaan (keislaman) tradisional dengan bid'ah, khurafat dan takhayul, lebih-lebih ketika secara tidak langsung penulis ybs. menyamakan mazhab Imam Syafi'ie dengan soal-soal tsb.

²U.A. Saefuddin, *Fiqhu ad-Da'wah KHE. Abdurrahman: Suatu Tinjauan terhadap Pelaksanaan Da'wah KHE. Abdurrahman* (Bandung: TB. Al-Huda, 1996), 55. Penilaian bahwa persepsi tentang Persis seringkali "menakutkan" dan tidak

Dalam konteks sikap yang digambarkan di atas, ucapan pak Muttaqien sangat bermakna. Ustadz Abdurrahman berlawanan dengan citra Persis di mata orang luar, adalah seorang yang sangat halus dan fasih tutur katanya, tenang pembawaannya, jernih pikirannya, dan luas pandangannya. Ia juga seorang yang bersikap toleran dalam arti menghargai pendapat-pendapat orang lain tanpa harus mengkompromikan prinsip-prinsip yang dianutnya, serta selalu siap sedia melayani siapa saja yang ingin berdiskusi dan berdialog dengannya.

Riwayat Hidup Ustadz Abdurrahman

Endang Abdurrahman dilahirkan di kampung Pasarean, desa Bojong Herang, kabupaten Cianjur pada 12 Juni 1912. Ia berasal dari kalangan keluarga biasa dan sederhana. Ayahnya, bernama Ghazali, bekerja sebagai penjahit pakaian dan ibunya, Hafsa, berwiraswasta sebagai pengrajin batik. Ia menerima pelajaran dan pembinaan agama dari kedua orang tuanya, terutama ibunya, wanita desa keturunan petani. Dengan bimbingan yang telaten dan penuh kesabaran dari ibunya, tidak heran jika dalam usia 7-8 tahun Abdurrahman telah berhasil menamatkan (khatam) al-Qur'an. Berbeda dengan kebiasaan anak-anak kecil pada umumnya, Abdurrahman lebih banyak menghabiskan waktunya untuk belajar dan membaca al-Qur'an dari pada bermain-main. Mungkin dari bimbingan yang telaten dari kedua orang tuanya serta ketekunan dan kecerdasannya ini, Abdurrahman kelak akan menjadi ulama besar yang kepribadian dan ilmunya dihormati oleh banyak pihak, terutama anggota Persis dan murid-muridnya.³

jarang menimbulkan sikap antipati diakui oleh Drs. H. Siddiq Amien, Ketua Umum Persis (1997-sekarang) sbb.: "memformulasikan kembali pendekatan dakwah Persis yang dikesankan tegas, lugas, dan keras sehingga ketika mendengar namanya saja banyak yang 'ketakutan'. Dengan usahanya, Persis bisa tampil tetap tegas, lugas dengan pendekatan yang lues." Drs. H. Siddiq Amien, "Ustad Latief yang Saya Kenal dan Daya Hormati", dalam Cucu Cuanda dan Miftah Fauzi Rakhmat, peny., Gerakan Kembali ke Islam: Warisan Terakhir A. Latief Muchtar, Ketua Umum Persis 1983-1997 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1998), xvii.-xviii.

³Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 9; Saefuddin, *Fiqhu ad-Da'wah*, 61.

Sebagaimana juga di masyarakat pedesaan lainnya di pulau Jawa dan daerah-daerah lain yang berada di bawah penjajahan Belanda, masyarakat kampung Pasarean pada umumnya mengirimkan anak-anak mereka ke madrasah atau pesantren. Pendidikan modern pada umumnya pada waktu itu masih terbatas bagi kalangan menak (priyayi Sunda). Sebaliknya masyarakat umum juga menganggap sebagai sesuatu yang haram jika menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah modern. Maka dalam usia 7 tahun (1919) Abdurrahman melanjutkan pendidikannya di Madrasah al-'Iinah Cianjur. Di Madrasah ini Abdurrahman memperoleh pelajaran dan pembinaan dalam berbagai disiplin ilmu. Dengan ketekunan dan kecerdasannya, Abdurrahman benar-benar memanfaatkan masa pendidikannya di Madrasah itu sebaik-baiknya yang berlangsung selama 7 tahun (1919-1926). Santri di Madrasah al-'Iinah diwajibkan menggunakan bahasa Arab dalam percakapan sehari-hari baik di dalam maupun di luar kelas. Abdurrahman sangat menonjol penguasaannya di bidang bahasa Arab berikut nahwu dan saraf-nya (tata bahasa Arab), yang menyebabkan guru-gurunya sangat menyayanginya.⁴

Setelah menamatkan pendidikannya di Madrasah, Abdurrahman mengajar di Madrasah al-'Iinah Bandung atas permintaan Tuan Swarha (Hassan Wiratmana), orang kaya di Bandung pada masa itu, yang tertarik terhadap kepandaian dan pengetahuan agamanya. Aktifitas mengajar di Bandung ini memberikan dampak yang besar terhadap perjalanan hidupnya di kemudian hari.⁵ Hal ini bermula ketika Abdurrahman, setelah keluar dari madrasah al-'Iinah, diminta oleh Tuan Alkatiri untuk memberikan bimbingan agama kepada anak-anaknya. Alkatiri juga mendirikan *Majelis Pendidikan Diniyah Islam* (MPDI) yang menyelenggarakan pendidikan bagi anak-anak di pagi hari dan bagi orang tua di malam hari. Dalam menyelenggarakan kegiatan pendidikan di MPDI Abdurrahman dibantu oleh Qomaruddin Saleh, sahabat dekatnya yang juga lulusan madrasah al-'Iinah Cianjur. Selain itu Abdurrahman juga masih sempat mengajar di HIS, MULO

⁴Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 10-11; Saefuddin, *Fiqhu ad-Da'wah*, 61.

dan Kweek School untuk mata pelajaran agama Islam dan bahasa Arab.⁶

Kegiatan pendidikan di MPDI secara tidak sengaja menyebabkan terjadinya kontak dialog dengan Ustadz A. Hasan, guru utama Persatuan Islam (Persis) yang menyelenggarakan kegiatan pengajian di daerah Pangeran Sumedang Weg, Bandung. Sebagaimana lazimnya isi pengajian kaum reformis puritan, ustadz A. Hasan mengemukakan tentang haramnya tahlilan, talqin, marhaban dan usalli dalam salat. Salah satu peserta pengajian MPDI, kemudian menyampaikan isi pengajian A. Hasan kepada gurunya, Abdurrahman, yang kemudian mendatangi A. Hasan dan mengadakan diskusi tentang masalah-masalah. Terjadilah perdebatan di antara keduanya yang berlangsung beberapa malam. Sebagai kyai muda yang cukup dalam ilmunya Abdurrahman memang tidak bisa begitu saja diyakinkan oleh A. Hasan dengan paham-paham keislaman kaum reformis. Mereka berdebat dalam masalah-masalah yang biasa menjadi sasaran kritik kaum reformis seperti yang disebut di atas. Akhirnya setelah melewati perdebatan yang panjang dan berlangsung berkali-kali beberapa malam Abdurrahman bisa menerima penjelasan dan dalil-dalil yang dikemukakan oleh A. Hasan. Sejak saat itu Abdurrahman mengikuti dengan aktif pengajian A. Hasan di Pangeran Sumedang Weg dan menjadi murid dan asistennya yang paling dekat dan diandalkan.⁷

Abdurrahman harus menanggung resiko dari perubahan paham keagamaannya itu. Ketika terbetik kabar bahwa Abdurrahman sekarang aktif dalam pengajian A. Hasan dan bahkan me-

⁶Sikap Tuan Swarha yang demikian mengistimewakan Abdurrahman karena kepandaianya, menyebabkan guru-guru lain yang telah lebih lama mengajar di Madrasah tsb. merasa tidak senang. Ketika Tuan Swarha melawat ke Jepang kecemburuan guru-guru tsb. meledak (yang tidak jelas bentuknya) yang memaksa Abdurrahman keluar dari madrasah al-'Ilanah, dan atas permintaan sejumlah muridnya, memberikan pelajaran agama di rumah sewaan kepada murid-muridnya tsb. yang juga keluar dari madrasah tsb. Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 12; Saefuddin, *Fiqhu ad-Da'wah*, 61-62.

⁷Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 12-13; Saefuddin, *Fiqhu ad-Da'wah*, 62.

⁸Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 15.

nyampaikan paham kegamaan kaum reformis dalam pengajian di MPDI, muncul reaksi keras dari sebagian besar murid-muridnya sendiri dan juga dari al-Katiri yang sangat tidak suka dengan paham yang dipandang identik atau sama dengan paham kaum Wahhabi. Abdurrahman pun dikeluarkan dari madrasah tempat ia mengajar dan diminta untuk meninggalkan rumah yang ia tempati selama ini yang merupakan milik al-Katiri. Bukan hanya itu ia pun dibebaskan dari kedudukannya sebagai Khatib di pakauman (kepenghuluan Bandung)—suatu fungsi yang terhormat dan bergengsi pada masa itu.⁸

Sebagaimana sering terjadi pada setiap pembaharu atau reformer dalam sejarah yang harus menghadapi cobaan, tantangan dan kesulitan dari masyarakat yang mereka ingin perbarui, kehidupan Abdurrahman pun mengalami perubahan. Dari keadaan yang serba cukup menjadi kehidupan yang prihatin dan kekurangan. Namun perubahan kondisi kehidupan ini dihadapinya dengan sabar dan ikhlas. Bersama beberapa orang muridnya yang setia dan sepaham dengannya Abdurrahman kemudian tinggal di sebuah rumah milik seorang teman baiknya, Rais. Ia juga terus memberikan pelajaran kepada murid-muridnya dan bimbingan keagamaan kepada anak-anak Rais. Bersama Azhari, seorang muballig Persis, dan beberapa teman dekatnya yang lain, Abdurrahman mendirikan perkumpulan ikatan ukhuwah "al-Ishlah" yang bergerak di bidang da'wah terutama dalam menyebarkan paham "kembali" pada al-Qur'an dan Sunnah serta membersihkan paham keislaman masyarakat dari berbagai bentuk bid'ah, takhayul dan khurafat.⁹

Walaupun belajar kepada A. Hasan dan secara aktif membantu gurunya Abdurrahman nampaknya tidak langsung menjadi anggota resmi Persis. Ia terlebih dahulu bergabung dalam Pendidikan Islam (Pendis) yang merupakan bagian pendidikan Persis yang dipimpin Muhammad Natsir. Abdurrahman diberi kepercayaan untuk memberikan mata pelajaran agama Islam. Di

⁸Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 17.

⁹Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 17; Saefuddin, *Fiqhu ad-Da'wah*, 66.

Pendis inilah Abdurrahman berkenalan dengan anggota-anggota Persis yang lain seperti Fachruddin al-Kahiri dan Ummi Nur Nahar (isteri M. Natsir) yang juga menjadi guru di Pendis.¹⁰ Akhirnya tahun 1934 Abdurrahman beserta murid-murid dan teman-temannya yang tergabung dalam al-Ishlah seperti Abdullah Kosim, I. Sudibja, Anshor, dan E. Abdullah bergabung dan masuk menjadi anggota Persis.¹¹

Abdurrahman menikah dengan Qomariyah, yang berasal dari keturunan menak, sebelum bertemu dengan A. Hasan dan bergabung dengan Persis. Dari hasil pernikahannya itu Abdurrahman dikaruniai 13 orang anak, terdiri dari 5 putera dan 8 puteri. Semua putra-putrinya dididik di pesantren Persatuan Islam. Di antara mereka ada yang hanya sampai tingkat Ibtidaiyyah, Tsanawiyah dan ada pula yang hingga lulus tingkat Mu'allimin (setingkat SMU). Selepas dari pesantren, di antara mereka ada yang melanjutkan belajar ke perguruan tinggi sesuai dengan bakat dan kecenderungan mereka masing-masing.¹²

Abdurrahman berkesempatan menunaikan ibadah haji selama hidupnya sebanyak 2 kali. Pertama 1956 dan kedua kalinya 1981. Yang pertama ia menggunakan pesawat khusus dengan 40 orang jama'ah (10 di antaranya dari jama'ah Persis).¹³ Sedangkan yang kedua kalinya dilaksanakan dalam rangka tugas yang diberikan oleh bidang Bimbingan Haji PP Persis sebagai pembimbing jama'ah haji Persatuan Islam yang berjumlah 89 orang.¹⁴

Sehabis menunaikan ibadah haji yang terakhir itu kondisi Abdurrahman mulai menurun. Bahkan sebenarnya sewaktu di tanah suci sempat jatuh sakit. Menjelang usia 70 tahun kondisi

¹⁰Yusuf Abdullah Puar, *Muhammad Natsir 70 tahun: Kenang-kenangan Kehidupan dan Perjuangannya* (Jakarta: Pustaka Antara, 1978), 34.

¹¹Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 18.

¹²Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 20.

¹³Kesepuluh jama'ah Persis itu di antaranya adalah: Isa Anshori, Ustadz A. Hasan, E. Abdurrahman, Tamar Jaya, Emzita, dan Tamim. Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 22.

¹⁴Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 22.

kesehatan ulama yang dekat di hati para murid dan anggota-anggota Persis ini semakin banyak terganggu terutama oleh penyakit asmanya yang kian kronis. Setelah sempat dirawat 2 kali di Rumah Sakit Hasan Sadikin, Bandung, akhirnya beliau menghembuskan napasnya yang terakhir di Rumah Sakit ini pada Kamis, 21 April 1983.

Kepribadian dan Karya-karya

Abdurrahman adalah sosok ulama yang memiliki kepribadian yang menimbulkan rasa segan, taat, dan hormat bagi orang-orang di sekelilingnya. Ia juga seorang yang tawadlu, rendah hati dan tidak suka banyak bicara walaupun ilmunya dalam dan luas. Ia juga tidak suka disanjung dan dipuji-puji dengan, misalnya, mengikuti keinginan masyarakat atau arus opini yang sedang populer namun berlawanan dengan keyakinan dan pemahannya. Ia juga orang yang sangat menghargai waktu. Sebagian besar waktunya dari pagi hingga malam dimanfaatkan untuk menelaah kitab-kitab, mengajar di pesantren dan mengisi pengajian-pengajian di berbagai tempat. Cara bicaranya singkat, tegas, hati-hati dan tidak bertele-tele ataupun bersikap agresif. Ia tidak pernah menyerang dan menyudutkan seseorang walaupun yang bersangkutan jelas-jelas melakukan kesalahan. Keistimewaan lain Abdurrahman yang penting diungkapkan adalah kebiasaannya untuk selalu tampil rapih, terlebih dalam mengajar dengan senantiasa memakai jas dan dasi. Ia berkeinginan untuk memberi contoh kepada ustadz-ustadz lain dan juga santri-santri agar berpenampilan rapih dan bersih. Tidak heran dengan sifat-sifat pribadi yang demikian, Abdurrahman tampil sebagai ulama yang memiliki karisma dan wibawa yang menimbulkan rasa segan dan hormat bagi anggota-anggota Persis, murid-muridnya dan siapa saja yang bertemu dengannya.¹⁵

Abdurrahman di kalangan Persis, dikenal sebagai seorang penceramah piawai. Tutar katanya yang fasih dan alur keterangan argumentasinya yang jelas, padat dan ringkas dalam mem-

¹⁵Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 23-27.

bahas berbagai persoalan dan menerangkan pemikirannya membuat para pendengarnya untuk secara penuh memberikan perhatian kata demi kata. Pengalaman penulis sendiri mengingatkan bahwa rasanya rugi jika kita tertinggal beberapa kata saja dalam mengikuti ceramah atau penjelasannya di kelas. Yang unik, kepiawaian Abdurrahman dalam menyampaikan buah pikirannya bukanlah ditunjang oleh gaya retorik atau orator dan seni berbicara, namun banyak ditentukan oleh keluasan wawasan dan kedalaman ilmunya. Di samping ceramahnya menarik, Abdurrahman juga seorang penulis yang produktif. Sebagian besar tulisan-tulisannya merupakan karangan lepas yang dimuat dalam majalah-majalah dari sejak zaman sebelum kemerdekaan hingga akhir hayatnya. Beberapa buku yang ditulis Abdurrahman di antaranya: "Recik-recik Dakwah" (kumpulan tulisan); "Renungan Tarikh" (Kumpulan Tulisan); "Risalah Wanita" (Kumpulan Tulisan); "Jihad dan Qital"; "Darul Islam"; "Ahlu Sunnah wal Jama'ah"; "Dirayah Ilmu Hadits"; "Perbandingan Mazhab"; "Ahkamusyysar'ie"; "Memahkeun Hukum Dina Agama" (bahasa Sunda); dan "Syi'atu Ali".

Selain dari buku-buku di atas, tulisan-tulisan Abdurrahman juga dimuat dalam majalah Risalah, yang diterbitkan oleh PP Persis, dalam bentuk soal-jawab yang dikenal dengan rubrik "Istifta". Pada 1991 tulisan-tulisan di rubrik "Istifta" diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul yang sama.¹⁶

Karir Abdurrahman di Persis

Sebagaimana dijelaskan di atas Abdurrahman bergabung dengan Persis 1934, tidak lama setelah ia menerima pandangan dan argumentasi A. Hasan dalam perdebatan yang berlangsung beberapa malam. Disebabkan kemampuannya yang menonjol dalam ilmu-ilmu agama, Abdurrahman segera saja mendapat kepercayaan yang besar dari A. Hasan dalam menangani masalah-masalah hukum Islam—suatu kepercayaan yang tidak

¹⁶Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 28-29; Saefuddin, *Fiqhud Da'wah*, 115-116.

diperoleh anggota-anggota Persis yang lain walaupun mereka lebih dulu bergabung di organisasi reformis itu.¹⁷

Kecerdasan dan kemampuannya dalam ilmu-ilmu keislaman, selain pengalamannya mengelola lembaga pendidikan sebelum bergabung dalam Persis, juga tercermin dari kepercayaan yang diberikan oleh Persis kepada Abdurrahman 1934 untuk memimpin pesantren kecil yang dibuka sore hari. Sedangkan pesantren besar yang dibuka pagi hari dipimpin oleh A. Hasan. Ketika pada thn. 1940 A. Hasan dengan pesantren besarnya pindah ke Bangil, maka pesantren kecil yang dipimpin Abdurrahman menjadi pesantren Persatuan Islam Bandung yang menjadi model bagi pesantren-pesantren Persis di daerah-daerah di mana terdapat jama'ah Persis.¹⁸

Jika Yusuf Zamzam dan M. Yunus merupakan pendiri dan perintis Persis, sedangkan A. Hasan, M. Natsir dan Isa Anshari adalah propagandis yang memberikan ciri Persis sebagai organisasi reformis yang disegani, maka kepemimpinan Abdurrahman merupakan periode di mana Persis mulai menyempurnakan dasar-dasar organisasi (institusionalisasi) dan perumusan ideologis yang lebih mantap. Selain itu, Abdurrahman adalah tokoh Persis yang ditinjau dari berbagai segi lebih lengkap sebagai pemimpin organisasi ini dibanding yang lain. Jika Yusuf Zamzam dan M. Yunus yang merupakan perintis Persis lebih menonjol sebagai pedagang ketimbang ulama, A. Hasan lebih menonjol keulamaannya, M. Natsir dan Isa Anshari lebih menonjol sebagai ideolog dan politisi, maka Abdurrahman boleh dikatakan memiliki semua aspek. Be-

¹⁷Dikisahkan bahwa dalam salah satu pengajian yang sering diadakan—dimana Abdurrahman aktif mendampingi A. Hasan sebagai asisten—A. Hasan berkata: "Abdurrahman! Anta akan menjadi murid saya yang pintar dan akan melebihi anak kandung saya sendiri!". Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 15.

¹⁸Saefuddin, "Fiqhud Da'wah, 52. Ketika A. Hasan akan pindah ke Bangil timbul kekhawatiran di kalangan jema'ah Persis dengan tidak adanya tokoh yang peranannya sangat penting ini dalam perkembangan Persis. Namun A. Hasan menepis kekhawatiran itu—yang merupakan bukti lain akan kealiman Abdurrahman muda dan kepercayaan penuhnya terhadap murid kesayangannya itu—dengan mengatakan: "Tidak usah khawatir di Bandung sudah ada Abdurrahman!". Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 72.

liau adalah seorang pembangun organisasi yang tekun dan tangguh, mendalam dan luas ilmu agamanya, dan juga (pernah) menjadi politisi sebagai anggota konstituante. Kemampuannya yang sangat menonjol ini, ternyata tidak hanya berdampak positif, namun juga berdampak kurang positif, yang akan diuraikan nanti.

Karir organisasi Abdurrahman di Persis dimulai 1952 sebagai ketua bagian tablig dan pendidikan, dan setahun kemudian dalam Mukhtar kelima Persis di Bandung ia terpilih sebagai Sekretaris Umum PP Persis, sementara K. H. M. Isa Anshari sebagai Ketua Umum.¹⁹ Semasa kepemimpinan Isa Anshari-Abdurrahman ini Persis melanjutkan kebijakan politik PP Persis sebelumnya yang dipimpin K. H. M. Zamzam sebagai Ketua Umum dan K.H. Saleh Djajadikarta sebagai Sekretaris Umum, yaitu secara organisatoris menyalurkan aspirasi politiknya melalui Masyumi. Sebelum menjadi ketua bagian pendidikan dan tablig nampaknya Abdurrahman lebih berperan sebagai pendidik dan faqih (ahli hukum) menggantikan posisi A. Hasan, selain aktif di bidang tablig. Peran sebagai ahli hukum agama sangat penting dan sentral dalam organisasi yang menekankan pendekatan legal-formal atau sangat mementingkan aspek hukum dalam agama seperti Persis.

Nampaknya Abdurrahman lebih banyak memberikan perhatian ke dalam masalah-masalah internal organisasi dan masalah yang berkaitan dengan problem sosial, hukum-keagamaan. Secara disengaja atau tidak pasangan Isa Anshari-Abdurrahman merupakan duet yang serasi dan tangguh dalam mengendalikan roda organisasi Persis. M. Isa Anshari sebagai anggota pimpinan Masyumi lebih banyak memberikan waktu dan perhatiannya untuk masalah eksternal organisasi semisal yang menyangkut sikap politik Persis.²⁰ Dengan kata lain M. Isa Anshari lebih menonjol profilnya sebagai seorang ideolog-politisi, sedang-

¹⁹Dadan Wildan, *Yang Da'i yang Politikus: Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), 126.

²⁰Misalnya penolakan Persis terhadap konsepsi Bung Karno untuk memasukkan PKI dalam pemerintahan. Lihat Wildan, *Yang Da'i yang Politikus*, 101-102.

kan Abdurrahman lebih menonjol keulamaannya. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa duet Isa Anshari-Abdurrahman dalam kepemimpinan Persis berhasil mengembangkan keseimbangan jalannya roda organisasi yang sangat berpengaruh terhadap keberhasilan penyebaran paham dan peningkatan kualitas organisasi.

Ada beberapa langkah dan tindakan yang dilakukan Abdurrahman yang mencerminkan perhatiannya pada masalah-masalah internal organisasi dan masalah sosial, hukum agama. Berkembangnya kebiasaan dansa-dansi yang dibarengi dengan minum-minum di Bandung, yang merupakan peninggalan penjajah Belanda, menimbulkan keresahan di kalangan masyarakat, termasuk anggota-anggota Pemuda Persis. Atas nasihat dan petunjuk Abdurrahman, anggota-anggota Pemuda Persis bersama-sama organisasi-organisasi pemuda Islam lainnya mengadakan protes di tempat-tempat yang biasa digunakan untuk melakukan acara dansa-dansi. Aksi protes damai itu akhirnya berhasil menghentikan kebiasaan itu, paling tidak untuk sementara.²¹

Ketika sebuah surat kabar di Bandung memuat tulisan yang bernada anti Tuhan, lagi-lagi para anggota Pemuda Persis meminta nasihat Abdurrahman. Sekali lagi mereka menggerakkan massa dengan didukung oleh organisasi-organisasi pemuda Islam lainnya memprotes surat kabar bersangkutan yang menyebabkan dihentikannya tulisan-tulisan yang bersikap sinis terhadap agama.²²

Abdurrahman juga dengan telaten merumuskan argumen-argumen untuk menghadapi aliran-aliran yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam, seperti gerakan pembaru Isa Bugis dan Islam Murni atau Islam Jama'ah dengan tokohnya Nurhasan Ubaidah Lubis.²³

Perhatian dan pembinaan ke dalam organisasi yang dilakukan secara terus menerus oleh Abdurrahman, berdampak besar

²¹Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 59.

²²Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 59-60.

²³Nurwahid, "K.H. E. Abdurrahman," 60.

terhadap penguatan pengaruhnya di kalangan Persis. Ketika beliau masih menjadi Ketua bagian Tablig dan Pendidikan, Abdurrahman sudah lebih terkenal dan berpengaruh ketimbang Ketua Umum Persis sendiri waktu itu, K. H. M. Zamzam. Kini ketika beliau menjadi Sekretaris Umum, di mana ia sepenuhnya memberikan perhatian terhadap pembinaan organisasi, popularitas dan pengaruhnya tak pelak lagi semakin berkembang. Oleh karena itulah tidak mengherankan jika dalam Mukhtar ke-7 Persis, penolakan Abdurrahman terhadap prasaran Isa Anshari, Ketua Umum Persis mendapat dukungan 95% peserta Mukhtar.²⁴

Seperti diketahui dalam rapat Pleno PP Persis beberapa bulan sebelum Mukhtar dilangsungkan, Isa Anshari mengusulkan agar Persis diubah dari organisasi masyarakat (ormas) menjadi organisasi politik dengan nama baru, Jama'ah Muslimin. Usul tersebut mendapat dukungan anggota-anggota PP Persis (kecuali Abdurrahman), Perwakilan PP Persis Jakarta Raya dan beberapa tokoh yang aktif dalam kegiatan politik. Abdurrahman dengan didukung oleh PP Pemuda Persis menolak gagasan tersebut dengan alasan bahwa watak dasar Persis adalah organisasi yang bergerak dalam bidang pendidikan, da'wah dan tablig, bukan organisasi politik. Abdurrahman juga berpendapat bahwa umat Islam telah memiliki sejumlah parpol (NU, PSII, Perti, dan Masyumi sendiri di mana Persis menyalurkan aspirasinya), sehingga tidak dibutuhkan lagi wadah politik baru. Di samping itu, demikian Abdurrahman, Persis menghadapi ancaman pembubaran karena menolak Nasakom dan tidak bergabung dengan Front Nasional yang merupakan gagasan Bung Karno.²⁵

Jika dalam rapat pleno Abdurrahman boleh dikatakan kalah suara, maka situasi tersebut menjadi lain ketika prasaran Isa Anshari yang bisa dikatakan sebagai sikap resmi PP Persis dilemparkan dalam forum Mukhtar yang merupakan instansi tertinggi dalam organisasi. Pidato Isa Anshari yang diberi judul Ke Depan dengan Wajah Baru itu ditolak oleh mayoritas peserta Muk-

²⁴Saefuddin, *Fiqhud Da'wah*, 68-71; Nurwahid, K.H. E. Abdurrahman, "60-61.

²⁵Saefuddin, *Fiqhud Da'wah*, 69-70

tamar. Para peserta Muktamar juga sudah siap untuk memilih Abdurrahman sebagai Ketua Umum menggantikan Isa Anshari.

Sistem pemilihan pimpinan Persis dilakukan dengan sistem memilih tim formatur yang bertugas menyusun kepengurusan PP Persis. Kurang lebih satu bulan setelah Muktamar ternyata yang dipilih menjadi Ketua Umum adalah Fachruddin Alkahiri, yang menimbulkan reaksi penolakan dari cabang-cabang yang menganggap pilihan itu tidak sesuai dengan aspirasi yang berkembang dalam Muktamar yang menghendaki Abdurrahman sebagai Ketua umum. Setelah berjalan beberapa bulan ternyata kepemimpinan Alkahiri memang tidak bisa diterima, sehingga menimbulkan suasana tidak menentu dengan adanya cabang-cabang yang tidak mengakui PP Persis, malahan menyatakan sikap bernaung di bawah PP Pemuda Persis di mana Abdurrahman mempunyai pengaruh sangat kuat.²⁶

Karena ingin menghindarkan situasi yang mengarah pada perpecahan, akhirnya PP Persis menyerahkan mandatnya kepada Majelis Ulama Persis (Dewan Hisbah), waktu itu dipimpin Abdul Qadir Hasan (anaknya A. Hasan). Atas kesepakatan antara Majelis Ulama dengan Pimpinan Pemuda Persis maka diadakan pemilihan pimpinan Persis dengan cara referendum pada 1962. Abdurrahman akhirnya terpilih dengan suara bulat.²⁷

Dengan terpilihnya Abdurrahman maka redalah situasi kritis yang sempat terjadi di Persis. Namun demikian tidak bisa disangkal situasi yang hampir mengarah pada perpecahan itu tetap menimbulkan "luka" yang agak sulit disembuhkan. Dengan terpilihnya Abdurrahman sejumlah tokoh Persis yang lain secara diam-diam tersisihkan atau menyisihkan diri dari aktivitas keorganisasian Persis.²⁸ Tokoh-tokoh yang dimaksud misalnya Fach-

²⁶ saefuddin, *Fiqhud Da'wah*, 71-72; Nurwahid, K.H. E. Abdurrahman, "60-61.

²⁷ saefuddin, *Fiqhud Da'wah*, 72-73; Nurwahid, K.H. E. Abdurrahman, "61.

²⁸ Keengganan untuk mengungkap keretakan di tubuh Persis selain adanya kekhawatiran memperparah keretakan itu, juga nampaknya berdasarkan pertimbangan etika-akhlak untuk tidak terjebak dalam situasi saling menyalahkan satu sama lain yang akan merusak rasa persaudaraan. Pertimbangan-pertimbangan etika-akhlak ini memang masih sangat kuat di Persis. Ketika thn.

ruddinAlkahiri; M. Rusyad Nurdin, dan Qomaruddin Saleh yang merupakan pendukung gagasan *Ke Depan dengan Wajah Baru-nya* Isa Anshari.²⁹ Tokoh ini kemudian lebih aktif di luar Persis. M. Rusyad Nurdin di DDII Jawa Barat, mengajar dan memberikan ceramah di kampus perguruan tinggi terutama di Bandung dan pernah juga di Parmusi, sekarang di Partai Bulan Bintang sebagai penasehat. Qomaruddin Saleh tetap melanjutkan aktivitasnya di bidang da'wah dan menulis sejumlah buku-buku agama.

Tentu saja situasi semacam ini tidak dikehendaki oleh siapa-pun juga. Namun nampaknya superioritas Abdurrahman dalam ilmu agama, dedikasi dan loyalitasnya yang tidak diragukan terhadap organisasi, dan kemampuannya dalam memimpin Persis menyebabkan tokoh-tokoh lain kurang mendapat tempat di organisasi. Semenjak Abdurrahman memimpin Persis disertai wibawa dan kharismanya telah menjadikannya tokoh sentral yang menentukan gerak dan orientasi Persis. Situasi ini berbeda dengan masa-masa sebelumnya di mana terjadi penyebaran "kekuasaan" pada sejumlah tokoh. Di masa awal Persis, misalnya, Zamzam dan M. Yunus adalah pendiri dan pimpinan Persis, sedangkan A. Hasan adalah guru utama organisasi ini yang mewarnai watak Persis sebagai organisasi reformis. Kemudian ada pula

1981 dilaangsungkan Muakhat (pengganti Mukhtamar) di Bandung sempat timbul upaya dari sejumlah cabang untuk mengganti ustad Abdurrahman, atas pertimbangan usia yang semakin lanjut, dengan A. Latief Muchtar. Namun tidak terlihat upaya kasak kusuk di forum tsb. sebagaimana biasa terjadi di organisasi-organisasi lain pada umumnya. Demikian pula ketika penulis mewawancarai ustad Latief Muchtar di rumahnya tidak terlihat sedikit pun ambisi pribadi beliau untuk menggantikan ustad Abdurrahman.

²⁹Masalah tersisihnya tokoh-tokoh Persis atau luka yang tidak juga sempat tersebuhkan ini nampaknya kurang atau enggan diungkapkan oleh kalangan Persis. Mungkin dikhawatirkan akan menambah problem yang sudah ada atau menghindarkan keretakan lebih lanjut dengan tokoh-tokoh Persis tsb. Namun demikian luka lama dan keretakan itu secara samar-samar terlihat juga dalam tulisan tokoh-tokoh Persis yang diterbitkan setelah Abdurrahman meninggal. Lihat misalnya, K. H. M. Isa Anshary, "Nasihat Bijak Seorang Guru." Juga tulisan M. Rusyad Nurdin < Mengenal Ustad K. H. Abdul Katief, M. A., dan K. H. A. Latief Muchtar, "Kontribusi Pemikiran dan Perjuangan K.H.E. Abdurrahman bagi Jam'iyah Persis," dalam Cucu Cuanda dan Miftah Fauzi Rakhmat, peny., *Gerakan Kembali ke Islam*, vii-ix, xi-xvi, dan 189.

tokoh seperti M. Natsir yang bergerak di bidang pendidikan dan yang mampu mengkomunikasikan ide-ide reformasi Islam di kalangan intelektual didikan Belanda. Kemudian ada pula Isa Anshari dan Abdurrahman sendiri yang menjadi kepercayaan dan andalan A. Hasan di bidang agama. Dalam periode selanjutnya, ketika A. Hasan pindah ke Bangil, pimpinan berada di tangan M. Zamzam dan Saleh Djajadikarta, sedangkan Abdurrahman sudah semakin kuat pengaruhnya sebagai kepala Pesantren dan ketua bagian Tablig dan Pendidikan. Keseimbangan atau penyebaran "kekuasaan" masih bisa dipertahankan ketika Isa Anshari menjadi Ketua Umum dan Abdurrahman sebagai Sekretaris Umum. Namun segera setelah Mukhtar ke-7 keseimbangan ini hilang karena Isa Anshari dan tokoh-tokoh lain "kalah" pengaruh dari Abdurrahman yang gagasannya untuk mempertahankan Persis sebagai organisasi yang bergerak di bidang pendidikan dan da'wah mendapat dukungan yang hampir-hampir mutlak dari seluruh cabang Persis.³⁰ Situasi ini mengakibatkan terjadinya pemusatan kekuasaan pada Abdurrahman yang kadang-kadang menyebabkan kurang terkontrolnya otoritas beliau sebagai seorang pemimpin. Situasi ini tentu saja tidak dikehendaki oleh siapapun juga termasuk Abdurrahman sendiri.

Pemusatan dan monopoli otoritas kekuasaan Persis di tangan Abdurrahman, akhirnya berdampak kurang positif terhadap semangat ijtihad yang menjadi ciri Persis sebagai organisasi reformis.³¹ Oleh karena itu bisa dipahami jika ketika Latief Muchtar menjadi Ketua Umum, salah satu program yang dilakukannya adalah menghidupkan kembali Dewan Hisbah (Majelis Ulama

³⁰Khusus untuk Isa Anshari penulis menghiundarkan istilah "menyisihkan diri" karena tidak lama kemudian Anshari ditahan dalam penjara rezim Orla Bung Karno, dan baru dibebaskan bersama-sama tokoh-tokoh Masyumi dan PSI setelah PKI dibubarkan di masa Orde Baru.

³¹Kritik yang cukup pedas terhadap kecenderungan untuk bersikap taqlid di kalang Persis terhadap Abdurrahman atau yang memperlihatkan begitu dominannya otoritas Abdurrahman bisa dibaca dalam tulisan M. Rusyad Nurdin, salah seorang tokoh Persis segenerasi Abdurrahman. Lihat Nurdin, "Mengenal," xv.

Persis) yang selama kepemimpinan Abdurrahman tidak begitu berfungsi.³² Seperti diketahui selama periode tersebut Ketua Dewan Hisbah juga dipegang langsung oleh Abdurrahman, sementara tidak ada di kalangan Persis yang mampu mengimbangi kedalaman dan keluasan ilmu agama yang dimilikinya. Akibatnya semua keputusan Persis berkaitan dengan masalah-masalah sosial, hukum dan agama sepenuhnya merupakan pendapat dan ijtihad dari Abdurrahman, bukan merupakan hasil ijtihad kolektif. Kalaupun keputusan dilakukan secara kolektif tetap saja didasarkan pada jalan pikiran dan argumentasi Abdurrahman.³³

Abdurrahman memang sangat dominan pengaruhnya dalam Persis terutama setelah ia terpilih sebagai Ketua Umum. Pendapatnya yang berlawanan dengan Isa Anshari namun mendapat dukungan luas dari seluruh cabang Persis, bahwa Persis harus dipertahankan sebagai organisasi pendidikan dan da'wah, nampaknya memang berjangka jauh ke depan. Sebagaimana dibuktikan dalam sejarah kehidupan parpol di masa Orla terlebih lagi di masa Orba mengalami masa suram. Sistem politik Orba tidak mengizinkan partai oposisi dan membatasi parpol menjadi hanya tiga saja. Sikap Abdurrahman yang menjadi sikap Persis, untuk tetap melanjutkan khittah Persis sebagai organisasi pendidikan dan da'wah makin terbukti sebagai keputusan yang tepat, arif dan visioner, ketika pada 1980-an sebuah ormas Islam yang besar menyatakan diri kembali kepada khittah awalnya dan melepaskan keterikatannya pada parpol tertentu.

Namun ada pula sisi negatif dari kebijakan itu. Persis menjadi organisasi yang isolatif dalam berbagai bentuknya.³⁴ Dalam

³²Amien, Ustad Latief," xviii.

³³Nurdin, "Mengenal," xiii. Secara agak eksplisit Nurdin menegaskan bahwa telah terjadi budaya taqlid di tubuh Persis kepada ijtihad Abdurrahman, suatu sikap yang dikecam dan dituduhkan oleh Persis kepada kalangan tradisional atau pengikut mazhab.

³⁴Sikap mengisolasi dari dunia politik tercermin dari tindakan yang dilakukan terhadap M. Rusyad Nurdin yang diberhentikan sementara (diskors) oleh PP Persis ketika ybs. terpilih menjadi Ketua Umum Parmusi Jawa Barat. Nurdin, "Mengenal," xiii.

bidang dan tingkat tertentu, kebijakan isolatif itu nampaknya bisa dibenarkan jika dikaitkan dengan kondisi dan situasi yang melingkupinya. Seperti diketahui, Abdurrahman terpilih menjadi Ketua Umum ketika rejim Soekarno sedang aktif-aktifnya melakukan politik represif dan otoriter seperti tercermin dari dipaksa bubarnya Masyumi dan PSI yang menolak konsep Demokrasi Terpimpin-nya Bung Karno. Sebagai salah satu anggota istimewa Masyumi tentu saja aktivitas Persis mendapat pengawasan yang ketat. Selain itu Persis tidak bersedia menjadi anggota Front Nasional dan menolak konsep Nasakom yang bisa menjadi alasan pemerintah untuk juga membuat ancaman membubarkan Persis seperti dilakukan terhadap organisasi lain. Guna menghindari posisi yang berhadapan langsung dengan rejim Soekarno dan mencari jalan keluar dari situasi krusial itu maka pilihan Persis adalah pada sikap isolasi politik yang hampir-hampir total. Sikap dan kebijakan itu terbukti memang mampu menyelamatkan eksistensi Persis, tanpa harus mengorbankan prinsip yang diyakininya.

Namun nampaknya sikap isolasi yang keterlaluhan ini sulit dipertahankan terus menerus, apalagi ketika situasi sudah berubah. Walaupun tidak diputuskan secara resmi namun pimpinan Persis di bawah pimpinan Abdurrahman tidak merestui atau mengizinkan murid-murid pesantren Persis untuk memperoleh ijazah negeri. Kebijakan yang tadinya dimaksudkan agar Persis tidak berada dalam situasi yang harus melakukan konsesi politik dan menghindarkan intervensi pemerintah itu, pada akhirnya tidak ditaati lagi oleh sejumlah pesantren/cabang-cabang Persis di daerah.³⁵ Cabang-cabang itu merasa dan mengalami bahwa kebijakan tersebut banyak merugikan murid-murid Persis sendiri yang ingin melanjutkan karir, pekerjaan ataupun sekolah di luar lingkungan Persis setelah mereka menyelesaikan sekolah di pesantren Persis. Demikian pula sikap untuk tidak atau kurang

³⁵ Atas anjuran dan bantuan almarhum Ustad Syihabuddin, Kepala Pesantren Persis Garut, penulis, ketika sedang nyantri di pesantren Persis Bandung, bersama sdri. Rahmi Fauziah mengikuti ujian Aliyah Negeri thnm. 1975, tanpa sepengetahuan pihak Pesantren Persis Bandung.

merestui lulusan Muallimin Persis untuk melanjutkan pendidikan ke tingkat perguruan tinggi khususnya IAIN. Memang di kalangan sebagian besar Persis, paling tidak di masa kepemimpinan Abdurrahman, terdapat persepsi yang kuat bahwa jika seseorang telah menamatkan studinya di Muallimin maka ilmu yang diperolehnya sudah cukup untuk menjawab persoalan-persoalan hukum agama yang dihadapi dalam masyarakat. Ia hanya perlu melanjutkan kajian agamanya secara sendiri dan aktif di Persis sehingga akan terus menerus mendapat tambahan dan penyegaran ilmu. Lagi-lagi lama kelamaan sikap "kemandirian Persis" atau *Persis' self-sufficiency* itu tidak bisa bertahan terus menerus. Semakin lama semakin banyak lulusan Muallimin yang melanjutkan pendidikannya ke tingkat perguruan tinggi termasuk IAIN yang kemudian membuka wawasan mereka yang selama ini terkurung dalam dinding-dinding kebanggaan diri yang semu, dan berusaha mendobrak sikap-sikap eksklusif, tertutup dan merasa benar sendiri. Dalam jangka panjang tentunya mereka akan mempengaruhi perubahan dalam tubuh Persis secara gradual yang sudah terlihat sekarang ini ke arah sikap yang lebih terbuka, inklusif dan toleran.

Sumbangan Pemikiran Abdurrahman untuk Persis

Jika seseorang mencoba-bandingkan siapakah tokoh setelah A. Hasan yang paling besar mempengaruhi perkembangan Persis, maka tidak diragukan lagi Abdurrahman adalah tokoh yang dimaksud. Dalam tulisan ini hanya akan diuraikan secara singkat sumbangan pemikiran Abdurrahman bagi Persis. Sebagai seorang yang sangat berkomitmen menjaga kemurnian "ideologi reformis" Persis, Abdurrahman tidak bosan-bosannya dalam setiap acara pelantikan pengurus baru cabang-cabang Persis di berbagai daerah menjelaskan masalah-masalah dasar organisasi seperti makna yang terkandung dalam nama Persatuan Islam sebagaimana yang tercantum dalam Qanun Asasi 1984. Penjelasan tersebut, yang merupakan sumbangan pemikiran Abdurrahman, berbunyi:

"... Persatuan Islam ialah nama Jam'iyyah, bukan sifat Jam'iyyah. Sebagaimana halnya seorang bapak memberi nama untuk anaknya, yang merupakan *adab harapan serta cetakan kita*, maka nama "Persatuan Islam" itu diberikan untuk mengarahkan *ruhul ijtihad dan jihad*, berusaha dengan sekuat tenaga yang ada untuk mencapai harapan dan cita-cita, sesuai de-

ngan kehendak wadiah yang telah diberikan dan ditentukan, yaitu *persatuan pemikiran Islam, persatuan rasa Islam, persatuan usaha Islam, dan persatuan suara Islam*. Nama itu diberikan kepada Jam'iyah ini, diilhami oleh firman Allah Swt dalam surat Ali 'Imran 103 dan hadis Nabi:

*Berpegang teguhlah kamu sekalian kepada tali (undang-undang aturan) Allah seluruhnya dan janganlah kamu sekalian bercerai-berai. (Q.S. Ali 'Imran:103) Kekuatan Allah itu beserta jama'ah. (Al-Hadits)*³⁶

Secara tidak langsung penjelasan nama "Persatuan Islam" bagi Abdurrahman merupakan jawabannya terhadap gagasan Isa Anshari dalam Mukhtamar Persis ke-7, 1960 di Bangil yang menganggap nama itu tidak sesuai lagi dengan isi yang ada dalam Qanun Asasi dan Manifesto Perjuangan dan dengan kemajuan dan perkembangan bahasa Indonesia.³⁷

Abdurrahman juga memberikan kontribusi pemikiran tentang tafsir tujuan Persis. seperti tercantum dalam Qanun Asasi, tujuan Persis dirumuskan sbb.: "Persis bertujuan untuk mengamalkan segala ajaran Islam, dalam setiap segi kehidupan anggotanya dalam masyarakat."

Sedangkan tafsir atau penjelasannya:

"(a). Mengamalkan segala ajaran Islam. Persatuan Islam merupakan *bunyanul Islam* dari pelaksanaan 'amaliyyah Al-Qur'an dan surat Ali 'Imran ayat 104-107...."

"Persatuan Islam" tersusun dari anggota-anggota atau orang-orang yang memiliki *wihdatun fil qashdi*, kesatuan dalam tujuan. Islam di Indonesia ini tidak kurang pemeluknya. Banyak para ahli dalam pelbagai macam ilmu yang mendakwahkan dirinya sebagai Muslim. Banyak orang kaya yang menyatakan dirinya penganut Islam. Tidak terhitung para pegawai dan pejabat, dari pegawai rendah hingga menteri dan pejabat tinggi mengikrarkan dirinya sebagai Muslim. Akan tetapi, apa yang pada mereka itu, tak ubahnya seperti bahan bangunan yang kukuh. Bahan-bahan itu perlu dipasang, dihubung-hubungkan serta dipertautkan satu sama lain. Tiang ditegakkan untuk menahan atap, atap dipasang untuk menaungi tiang, dan selanjutnya, sehingga terwujudlah bangunan yang berfaedah: tempat berlindung di saat hari hujan, tempat bernaung pada saat kepanasan. Selama bahan-bahan itu tertumpuk saja di sana-sini, meskipun jumlahnya banyak, tidak akan memberikan suatu faedah dan manfaat. ..."³⁸

³⁶ Muchtar, "Kontribusi Pemikiran," 190-191.

³⁷ Muchtar, "Kontribusi Pemikiran," 191.

³⁸ Muchtar, "Kontribusi Pemikiran," 191.

Demikian salah satu bagian Tafsir Qanun Asasi yang mengandung pemikiran Abdurrahman. Selain itu Abdurrahman pun memberikan tafsir pada tujuan kedua Persis yang berbunyi: "Persis bertujuan untuk menempatkan kaum Muslimin pada ajaran aqidah syariah berdasarkan Al-Qur'an dan as-Sunnah." Menurutny, menempatkan kaum Muslimin pada ajaran aqidah dan syariah yang murni berarti memurnikan, *tazkiyyah* atau membersihkan mereka dari benalu-benalu ajaran yang datang dari luar Islam. Pengertian *tazkiyyah* sangat ditekankan oleh Abdurrahman agar tidak keliru dengan *tafriqah* atau memecah belah. Menurutny memurnikan Islam dari bidah dan khurafat, dalam pelaksanaannya, adalah pemisahan, yaitu ada yang mesti dipisahkan dan dibuang, seperti halnya orang dipersilakan untuk membersihkan diri, bukan memisahkan sesuatu yang seharusnya tidak boleh berpisah (*tafriqah*), seperti memisahkan tangan dari badan, suami dari isterinya yang baik dan saleh kedua-duanya. Akhirnya ditegaskan bahwa Persis melakukan amar ma'ruf nahyi munkar dalam arti *tazkiyyah* bukan *tafriqah*.³⁹

Pemikiran Abdurrahman juga sangat mewarnai tafsir Qanun Asasi, pasal 3 tentang bentuk dan sifat organisasi, di mana dijelaskan tentang hidup berjamaah, berimamah, dan berimarah. Demikian pula penafsiran tentang Qanun Asasi dan Qanun Dakhili berkaitan dengan batasan badan otonom dalam tubuh Persis.⁴⁰

Ada satu butir yang menarik dari pemikiran Abdurrahman. Salah satu ciri pemahaman keagamaan kaum reformis adalah sikap yang tidak atau kurang menyukai tasawwuf. namun demikian Abdurrahman sering mengatakan dalam ceramah-ceramahnya ungkapan yang akrab dengan dunia tasawuf, yaitu "Kita harus mampu menghilangkan diri". Makna ungkapan ini menurut Latief Muchtar ialah demi hidupnya pemikiran dan perjuangan mempertahankan dan mengembangkan Jam'iyah, hendaknya disertai keikhlasan: melepaskan kepentingan pribadi-

³⁹Muchtar, "Kontribusi Pemikiran," 192-193.

⁴⁰Muchtar, "Kontribusi Pemikiran," 193-195.

di demi kepentingan Jam'iyyah, dan tidak membanggakan diri terhadap jasa yang telah diberikan.⁴¹

Pembahasan Abdurrahman tentang Syi'ah juga berbeda dari yang diduga. Dalam spektrum mazhab-mazhab dalam Islam, Syi'ah dan Wahhabiah—yang dianggap mengikuti mazhab Hanbali seperti halnya Ibn Taymiyah—adalah yang paling jauh perbedaannya. Oleh karena itu tidak heran jika pengikut Wahhabiah dan yang serupa dengannya seperti Ahlul Hadits di Pakistan merupakan kelompok yang paling keras bereaksi terhadap bangkit atau menguatnya pengaruh Syi'ah setelah revolusi Iran. Oleh karena itu wajar jika seseorang yang akan membaca pembahasan Abdurrahman tentang Syi'ah menduga akan terdapat kecaman-kecaman bahkan mungkin tuduhan pengkafiran terhadap pengikut mazhab Syi'ah.

Namun seseorang yang berharap demikian boleh kecewa setelah membaca tulisan beliau tentang Syi'ah. Berbeda dari yang lain tulisan Abdurrahman terasa dingin dan tenang alurnya ketika ia memaparkan doktrin-doktrin Syi'ah. Abdurrahman nampaknya menggunakan sumber-sumber dari kalangan Syi'ah sendiri dan menghindarkan diri untuk menghakimi apalagi menganggap kafir atau sesat mazhab tersebut. Ketika ia harus menilai maka penilaian itu ditempatkan dalam konteks perbedaannya dengan mazhab-mazhab yang lain, yang tentunya bersifat relatif dan bukan mutlak kebenaran atau penyimpangannya dari ajaran Islam.

Baiklah dikutip tulisan Abdurrahman secara langsung tentang masalah Syi'ah:

Mazhab Syi'ah tidak kalah besar pengaruh dan jumlah para pengikutnya. Akan tetapi, dalam kalangan para ulama tidak banyak yang membicarakannya. Mungkin hal itu disebabkan mazhab Syi'ah mempunyai perbedaan yang sangat besar dengan mazhab-mazhab lainnya pada masalah-masalah pokok.

Adapun nama Syi'ah itu adalah nama yang umum bagi beberapa kelompok mazhab Syi'ah yang satu sama lain berbeda-beda, tetapi kesemuanya mempunyai kesamaan pandangan terhadap Ali Bin Abi Thalib sebagai khalifah yang sah sesudah Rasulullah Saw. wafat.

⁴¹Muchtar, "Kontribusi Pemikiran," 199-200.

Mereka mendukung kedudukan Ali Bin Abi Thalib sebagai khalifah atau imam mereka. Mereka mencintai beliau semasa beliau masih hidup, dan tetap mendukung serta mencintai keturunan beliau selanjutnya. Mereka mempunyai anggapan bahwa Allah Swt. seyogyanya mengangkat Ali Bin Abi Thalib sebagai imam; dan hanya beliaulah satu-satunya orang yang berhak mendapatkan imamah setelah Rasulullah Saw. wafat, yang kemudian imamah itu diserahkan kepada keturunan beliau ataupun kepada kaumnya.

Di antara kelompok mazhab Syi'ah itu banyak yang disebut "Ghulat", yaitu kelompok yang sangat mencintai Ali Bin Abi Thalib secara berlebihan, melebihi batas-batas ajaran Islam, melainkan juga bertentangan dengan akidah-akidah Islam.

Selain mazhab yang dinyatakan Ghulat itu, terdapat pula dua kelompok yang tidak berlebih-lebihan, yaitu mazhab Syi'ah Imamiyyah dan mazhab Syi'ah Zaidiyyah. Kedua mazhab ini boleh dikatakan termasuk golongan pertengahan dalam kelompok mazhab Syi'ah dibandingkan dengan mazhab Syi'ah Ghulat itu, sebab bila kita perhatikan dalam mazhab Imamiyyah dan Zaidiyyah ini tidak terdapat banyak perbedaan yang mencolok sekalipun dasarnya telah menyalahi pokok-pokok atau dasar-dasar ajaran Islam yang dianut oleh mazhab yang empat.⁴²

Uraian di atas nampaknya cukup obyektif, dan diduga kuat Abdurrahman membaca sumber-sumber yang ditulis oleh kalangan mazhab Syi'ah itu sendiri. Metode semacam ini yang dikehendaki dalam membahas pendapat atau mazhab lain, seperti diusulkan Jalaluddin Rahmat. Menurut Jalaluddin ada dua macam Syi'ah: Syi'ah menurut musuh-musuhnya dan Syi'ah menurut para pengikutnya. Nampaknya Abdurrahman sudah selangkah lebih maju dalam metode pembahasan mazhab yang berlainan dengan mazhabnya dengan cara yang lebih obyektif dan representatif, yaitu dengan menguraikan mazhab Syi'ah menurut para pengikutnya. Selain itu yang mengesankan adalah Abdurrahman tidak mengawali atau mengakhiri uraiannya tentang Syi'ah dengan pesan: "Awat Akidah Syi'ah!"⁴³

⁴²K.H.E. Abdurrahman, *Recik-recik Dakwah* (Bandung: Sinar Baru, 1993), 116-117.

⁴³Lihat Jalaluddin Rahmat, "Pengantar: Ustad Latief: Pembaru yang Sederhana," dalam Cucu Cuanda dan Miftah Fauzi Rahmat, peny., *Gerakan Kembali ke Islam: Warisan Terakhir A. Latief Muchtar* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1998), LIV.

Penutup

Demikianlah uraian tentang Ustad Abdurrahman yang penulis anggap sebagai ulama pengawal kemurnian ideologi Islam reformis. Dapat disimpulkan bahwa Abdurrahman adalah tokoh penting dalam Persis yang paling banyak mewarnai watak dan orientasi Persis selama ini setelah A. Hasan. Pengaruhnya yang besar terhadap perkembangan organisasi Persis dimungkinkan oleh kelebihan-kelebihannya di berbagai segi yang boleh dikatakan lengkap dan jauh melampaui teman-teman segenerasinya bahkan juga yang lebih senior. Kepemimpinannya yang cukup lama menyebabkan dominasi dan pengaruhnya demikian kuat yang berdampak positif maupun negatif bagi Persis itu sendiri. Walaupun jika ditimbang-timbang dampak positifnya masih jauh lebih besar dari dampak negatifnya.

Abdurrahman selama masa kepemimpinannya berhasil menyelamatkan eksistensi Persis melewati masa-masa kritis di masa rejim Orde Lama maupun Orde Baru. Ia lebih memberikan perhatiannya pada peningkatan kualitas dan konsolidasi organisasi ketimbang ekstensifikasi atau peningkatan kuantitas anggota. Pendirian dan kebijakannya dalam mempertahankan Persis sebagai organisasi da'wah dan pendidikan bukan saja tepat di masa lalu, terlebih-lebih lagi di masa Orde Baru dan zaman reformasi dewasa ini. Dengan kata lain Abdurrahman adalah ulama yang selain luas dan dalam ilmu agamanya juga seorang yang jauh visinya ke depan serta pembangun organisasi yang tangguh. Dewasa ini dengan terjadinya perubahan situasi dan perkembangan di dalam tubuh Persis sendiri terlihat upaya-upaya pembaruan di berbagai bidang, terutama semenjak Persis dipimpin oleh almarhum A. Latief Muchtar, yang menyangkut sikap dan kebijakan yang lebih terbuka, inklusif dan toleran terhadap ide-ide dan keterlibatan dalam kegiatan-kegiatan yang mengharuskan Persis berinteraksi lebih aktif dengan pihak-pihak di luar dirinya.

Upaya menyelami pemikiran Abdurrahman walaupun secara sepintas menunjukkan bahwa pemikirannya mencerminkan keyakinan seluruh kaum reformis bahwa problem yang dihadapi kaum Muslimin diakibatkan oleh kekeliruan dalam memahami ajaran Islam dan penyimpangan mereka dari prinsip-prinsip al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Abdurrahman yakin bahwa yang

harus dilakukan dalam memecahkan problem-problem tersebut adalah menafsirkan al-Qur'an dan Sunnah dengan cara langsung sebagaimana dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. dan para Sahabat (salaf), bukan mengikuti begitu saja pendapat-pendapat para ulama mazhab.⁴⁴ Ia, sebagaimana kaum reformis yang lain dan yang tercermin dalam tulisan-tulisannya, memandang periode Nabi dan para Sahabat sebagai masa kejayaan yang berfungsi sebagai pola ideal yang harus dicontoh. Oleh karena itu tema-tema yang menjadi kesukaannya adalah yang berkaitan dengan peran al-Qur'an dan Sunnah, ijtihad, ittibâ' dan taqlid.

⁴⁴Lihat K. H. E. Abdurrahman, *Risalah Wanita* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1995); K.H.E. Abdurrahman, *Renungan Tarikh* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1993).

=====

Ali Munhanif*

Mohammad Natsir

Pemadu Politik dan Dakwah

Pendahuluan

Ketika pemerintah Orde Baru menganugerahkan Bintang Jasa Mahaputera kepada beberapa tokoh Islam pada 10 Nopember 1995, banyak orang bertanya-tanya, mengapa nama Mohammad Natsir, seorang pemimpin terkemuka dalam sejarah umat Islam Indonesia, tidak tercantum dalam daftar penerima bintang jasa itu? Bukankah tokoh yang dikenal sebagai politikus-negarawan Muslim ini mempunyai jasa besar dalam proses pendirian republik? Apakah sumbangannya dalam memajukan masyarakat Indonesia—mendirikan lembaga pendidikan untuk pribumi di awal 1930an, terlibat dalam perjuangan politik dan diplomasi pada awal kemerdekaan, dan bergelut dengan dunia dakwah pada usia lanjut—belum cukup untuk menempatkannya sebagai seorang tokoh yang layak menerima bintang jasa? Pertanyaan-pertanyaan demikian perlu diajukan, mengingat tidak munculnya nama Natsir dalam daftar tersebut dibaca banyak orang, seolah pemerintah mengabaikan perjuangannya bagi bangsa dan negara.

*Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Perjalanan hidup Natsir memang mencerminkan seorang intelektual-aktifis pejuang.¹ Dan dengan penuh kesetiaan ia berdiri tegak pada prinsip perjuangan itu. Tetapi, perjalanan yang demikian itulah yang justru sering mengundang bermacam beda pandangan. Prestasi politiknya yang gemilang—bahkan hingga mencapai Perdana Menteri—dikaburkan oleh pilihannya untuk membertolak. Yaitu ketika ia bergabung dengan gerakan PRRI yang mengancam keutuhan negara. Pengabdian yang tulus kepada umat juga dibaca oleh banyak kalangan sebagai tokoh yang hanya menyuarakan kepentingan masyarakat politik Islam. Bahkan, ketika mendirikan sebuah lembaga dakwah yang diharapkan bisa mengorganisasikan kegiatan dakwah Islam, langkah Natsir tersebut dipandang sebagai pilihan kurang tepat karena diambil di tengah suasana frustrasi politik yang melanda masyarakat Islam saat itu.

Untuk membaca dengan baik sepak terjang Natsir sebagai tokoh politik dan agama memang diperlukan sikap adil; agar berbagai nuansa dalam jalinan kehidupan Natsir bisa ditangkap. Natsir adalah “mozaik”, serpihan-serpihan kaca dalam lukisan yang hanya mungkin menjadi indah, kalau dilihat secara utuh. Karena dari sinilah terlihat, perjuangan dan pemikirannya merefleksikan suatu gambaran dari proses panjang pergulatan seorang Muslim dalam usaha menjawab berbagai persoalan sosial dan keagamaan di negerinya.

Masa Kecil, Sekolah dan Awal Berpolitik

Mohammad Natsir lahir pada 17 Juli 1908 di Alahan Panjang, Sumatera Barat. Ayahnya, Idris Sutan Saripado, adalah seorang jurutulis di kantor jawatan pemerintah Belanda di Maninjau.² Masa kecilnya dilalui secara biasa sebagaimana yang dialami anak-

¹Tentang intelektualisme dan aktifisme Natsir, lihat Yusril Ihza Mahendra, “Combining Intellectualism and Activism: A Biography of Mohammad Natsir”, dalam *Studia Islamika*, Vol. 2. No. 4, 1995.

²Yusuf Abdullah Puar, *M. Natsir 70 Tahun: Kenang-kenangan Kehidupan Perjuangan* (Jakarta: Pustaka Antara, 1978), hal 4. Sejumlah buku biografi Natsir telah ditulis. Tulisan ini, untuk sebagian besarnya, menyandarkan pada buku yang diterbitkan dalam rangka menyambut ulang tahun Natsir ke 70 tersebut.

anak di kota kelahirannya: bermain, sekolah dan mengaji. Semenjak masa kecilnya ini Natsir telah menunjukkan disiplin yang tinggi terhadap berbagai kegiatan. Ia membiasakan diri hidup sehari-hari dengan teratur, dan melaksanakan segala sesuatu dengan tertib. Ayahnya selalu mengajarkan untuk bersikap keras terhadap diri sendiri, khususnya dalam hal melaksanakan kewajiban syari'at. Dalam hidup Natsir di masa itu, tuntutan semacam ini banyak tercermin dari sikapnya terhadap kawan-kawannya di sekolah: janji harus ditepati, utang dibayar; orang pun harus demikian. Sehingga bila kawannya terlambat atau tidak bisa memenuhi janji, Natsir seringkali tidak mudah menerima. Kekeerasan sikapnya tidak berarti ia tidak bisa membatasi dengan sesuatu yang dianggapnya wajar. Umpamanya, ia tidak suka berkelahi, sungguhpun hal ini di masa kecilnya pernah hampir terjadi. Bahkan sewaktu ia sekolah di Padang nanti, setiap kali teman-temannya mengajak berkelahi melawan siswa-siswa Belanda karena perselisihan di kelas, Natsir tetap tidak bisa menuruti permintaan itu. Tetapi, bila seseorang bersikap kasar kepadanya sewaktu bermain, ia tidak membalas; ia sekedar mengingatkan kawannya itu untuk berlaku sportif.

Di kota kelahirannya pula Natsir menghabiskan masa kanak-kanaknya. Pada usia 8 tahun ia dibawa pamannya, Rahim, tinggal bersama di Padang. Di kota terakhir inilah ia memulai pendidikan dasarnya. Pertama sekali ia masuk ke sekolah rendah untuk warga pribumi HIS (Hollands Inlandsche School) Adabiyah, Padang, karena ia tidak diterima di sekolah pemerintah. Belum lagi satu tahun ia menjalani pendidikan, oleh ayahnya ia dipindahkan ke HIS negeri di Solok. Ada seorang kenalan ayahnya yang bersedia menampung Natsir jika bersekolah di Solok. Haji Musa namanya. Dalam bayangan sang ayah, Natsir bisa belajar di sekolah milik Belanda, sambil berharap-harap anaknya bisa mendapatkan beasiswa. Sampai di kelas lima, Natsir kembali pindah ke Padang. Kali ini atas ajakan kakak perempuannya yang mendorongnya untuk sekolah di HIS negeri Padang, yang dahulu memang pernah didambakannya. Girang benar perasaan Natsir menerima tawaran ini, meskipun ia harus mengulang di kelas lima. Pada 1923 ia menyelesaikan HIS dengan nilai yang sangat baik.

Setelah tamat dari HIS Padang, Natsir meneruskan pendidi-

kannya di MULO, setingkat SMP, di kota itu juga. Natsir mengaku, adalah suatu keberuntungan luar biasa untuk bisa diterima di sekolah lanjutan pertama Belanda ini. Pada mulanya Natsir tidak membayangkan bahwa ia bisa bersekolah di lembaga pendidikan yang hampir seluruh muridnya adalah orang Belanda, karenanya semua pelajaran juga disampaikan dalam bahasa Belanda. Hanya segelintir saja jumlah orang Melayu. Selain memang persoalan kemampuan, Natsir juga merasa besarnya biaya yang dibutuhkan untuk sekolah di sini. Orang tuanya hanyalah seorang pegawai rendah. Setahun sebelum menyelesaikan HIS di Padang itu, ayahnya dipindah ke Makasar, ditugaskan menjadi sipir penjara. Lalu, dari mana biaya yang harus disediakan untuk sekolah di MULO. Akhirnya, berkat kegesitan kakak iparnya mencari beasiswa dari pemerintah, Natsir kemudian ditawarkan untuk mencoba mengikuti ujian biaya siswa bagi calon siswa MULO. Ia lulus, dengan satu syarat: harus menjalani masa percobaan selama enam bulan. Masa percobaan itu dilaluinya dengan baik, bahkan nilainya tidak ada yang mengecewakan. Dan sejak itulah ia benar-benar menjadi siswa MULO.

Bagi Natsir, bersekolah di MULO adalah pengalaman pertama kali ia merasakan duduk bersama dalam satu kelas dengan orang-orang Belanda. Dalam biografi yang ditulisnya, pengalaman di MULO itu telah mengubah pandangannya tentang kehebatan orang Eropa. Ia menulis demikian:

Sewaktu aku sekolah HIS, aku selalu kagum kepada orang-orang Eropa yang aku temui setiap kali aku melintas sekolah mereka. Aku menyangka, bahwa anak-anak Belanda itu sejenis manusia yang melebihi kita; dalam segala soal. Lebih pintar, lebih berani, lebih dalam segala-galanya. Mereka aku anggap semacam "orang-orang cabang atas" atau "Tuan Besar". Ternyata warna kulit mereka tidak menjamin, bahwa mereka lebih dari kita bangsa kulit sawo.³

Menurut pengakuan Natsir sendiri, setiap kali masa kenaikan kelas, selalu saja ada siswa Belanda yang tinggal kelas. Belum terhitung yang dikeluarkan karena bandel, gemar berkelahi atau tidak bisa mengikuti pelajaran. Empat tahun kemudian, Natsir

³M. Natsir *70 Tahun*, hal. 13.

menamatkan sekolah MULO dan mendapatkan sertifikat pegawai pemerintah Belanda (*Klein Ambtenar Examen*).

Baik ketika tinggal di rumah Haji Musa di Solok maupun ketika sekolah di Padang, wawasan keagamaannya mulai tumbuh. Hal ini berkat kegiatan mengaji dibawah asuhan guru-guru di kedua kota itu. Di pagi hari, Natsir belajar di sekolah Belanda. Di kala sore memperdalam ilmu agama di surau—lembaga keagamaan tradisional yang banyak dijumpai di Minangkabau masa itu. Ia sangat beruntung, misalnya, untuk mendapatkan guru-guru mengaji yang berpandangan luas. Salah satu yang paling ia kenang adalah Tuanku Mudo Amin, seorang pengikut gerakan pembaharuan Islam dan merupakan kawan dekat Haji Rasul—seorang pelopor pembaharuan pemikiran agama di Minangkabau.⁴ Natsir juga mengikuti dengan teratur pelajaran-pelajaran agama yang diberikan Haji Abdullah Ahmad, pengikut pembaharuan juga, di Padang.

Dengan demikian, Natsir sebenarnya telah mengenal ajaran Islam dengan ethos pembaharuan sejak masih muda usia. Menurut pengakuannya sendiri, guru ngaji yang ditemuinya secara intensif inilah yang amat berpengaruh kepada kepribadiannya. Karena itu tidak mengherankan, pada waktu bersekolah di Bandung, Jawa Barat, kelak, Natsir selalu merasa terpanggil untuk menjalin hubungan dengan gerakan ulama Muslim reformis, seperti Ahmad Soorkati, seorang ulama berkebangsaan Sudan dan menjadi tokoh utama dalam pembaharuan di kalangan masyarakat keturunan Arab, dan A. Hassan, pendiri Persatuan Islam (Persis) di Bandung.

Pengalaman lain yang turut membentuk wawasan pembaharuan Natsir adalah sosialisasinya di Jong Islaminten Bond (JIB) Cabang Padang. Sejak kelas satu di MULO ia masuk ke dalam organisasi ini. Pertama kali ia terlibat aktif dalam Pandu Islam, sebuah kegiatan ketrampilan JIB di sekolah-sekolah MULO. Sewaktu JIB Padang di pimpin oleh Sanusi Pane, seniornya di MULO yang di kemudian hari menjadi sastrawan Indonesia terkemuka, Natsir sering diajak untuk mengikuti latihan-latihan kader

⁴*Ibid.* hal. 14. Lihat juga Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1984), hal. 174.

JIB. Tidak jarang latihan itu diadakan di luar kota Padang. Beberapa orang yang ia temui di beberapa forum pelatihan itu, misalnya, Bahder Johan, Mohammad Yamin, Mohammad Roem, Yusuf Wibisono, dan beberapa orang yang di kemudian hari bersamasama menentukan arah perjuangan bangsa. Mereka umumnya mewakili JIB dari daerah masing-masing.

Pada usia 19 tahun, Natsir dikirim kakak iparnya ke Bandung, Jawa Barat, untuk belajar di AMS (*Algemene Middlebare School*). Padahal, ayah dan ibunya lebih menganjurkan Natsir untuk segera bekerja di kantor pemerintah. "Sebaiknya engkau mulai makan gaji," begitu kenang Natsir atas ucapan ibunya yang mencoba menghalanginya sekolah ke Bandung. Tetapi Natsir tetap memilih meneruskan belajar dari pada menjadi pegawai. Ia mencatat pengalamannya dengan baik, ketika pada senja tanggal 15 Juni 1927, kapal "Van Noort" yang ditumpanginya dari Telukbayur, merapat di pelabuhan Tanjungpriok, Batavia. Hanya satu tekad yang dijaga dalam hati: belajar. Satu malam ia menginap di kota ini, lantas melanjutkan ke Bandung; ke Jl. Cilapit, tempat tinggal bibinya, bibi Latifah. Pada pertengahan Juli 1927, ia mulai belajar di sekolah yang dirasakannya sendiri sebagai sekolah yang "istimewa".

Natsir mengambil sastra dan kebudayaan Eropa klasik sebagai bidang keahlian. Dengan pengetahuannya yang sangat terbatas dalam kebudayaan Yunani dan Romawi, ditambah lagi bahasa Belandanya yang tidak seberapa dibanding kawan-kawannya tamatan sekolah-sekolah MULO ternama di Jawa, Natsir merasakan betapa beratnya sekolah di AMS. Bulan-bulan pertama masa belajar digambarkannya sebagai "neraka". Tidak ada waktu untuk rileks atau jalan-jalan memanjakan diri. Yang terpikir dibenaknya, seperti diakuinya sendiri:

Latin, Latin, sekali lagi Latin. Itu saja pusat pikiranku. Aku terus bertekun: Latin, Latin, kebudayaan Yunani dan Romawi! Akhirnya, pada triwulan pertama, aku dapat angka sembilan untuk Latin. Tidak percuma. Kawan sekelasku, meskipun tamatan dari HBS Surabaya, mendapat angka empat, bahkan seorang pelajar mendapat tiga. Tetapi, tetap saja, Belanda-ku, masih angka lima. Ah!⁵

⁵Natsir 70 Tahun, hal. 21.

Bahasa Belanda Natsir waktu itu memang tidak begitu fasih. Tidak selancar teman-temannya yang berasal dari Jawa. Ia merasa boleh berbangga hati dalam membuat karangan. Tetapi untuk berbicara, amatlah sukar. Tidak seperti teman-teman sekelasnya. Apalagi untuk mengungkapkan suatu pikiran di dalam ruang kelas, bukan main sulitnya. Tak jarang ia menerima ejekan. Beberapa kali bahkan mendapat sindiran dari guru bahasa Belanda-nya. Hampir setiap kali mendengar pemuda Natsir berbicara, guru itu bertanya: "Engkau dari MULO mana tadinya"? Lalu, dijawab Natsir: "Dari MULO Padang". Guru itu lantas mengejek dengan berucap: "Eh, pantaslah".⁶

Tetapi, berkat kerja kerasnya, Natsir berhasil mengejar ketinggalan dengan teman-teman di kelasnya. Ia akhirnya lulus dengan predikat terbaik dari pelajar pribumi, sehingga ia diterima untuk memperoleh beasiswa pendidikan tinggi. Natsir berhak memilih dua lembaga pendidikan tinggi yang sangat terkenal waktu itu, yakni *Rechts Hooge School* (Sekolah Tinggi Hukum) di Jakarta atau *The Economics Hooge School* (Sekolah Tinggi Ekonomi) di Rotterdam, Belanda, tempat belajar para pemikir ekonomi Indonesia di kemudian hari. Tetapi, ia menolak mengambil kesempatan ini. Ia lebih terpanggil untuk menggeluti dunia pergerakan dan bekerja di tengah-tengah masyarakat, sebagai seorang guru patikelir; sebuah pekerjaan yang pada masa itu tidak menjanjikan sama sekali bila dilihat dari segi keuntungan ekonomi.

Dari aktifitasnya setamat sekolah di Bandung inilah, tahap lain dari perjalanan Natsir muda bermula. Pilihannya adalah mengajar pelajaran agama Islam di sebuah sekolah guru, *Hollands Inlandse Kweekschool* (HIK) dan MULO. Disebabkan oleh keikut-sertaannya secara aktif dalam sidang Jum'at Persis—sebuah acara diskusi agama yang diselenggarakan oleh organisasi Persis—Natsir kemudian mempunyai hubungan yang sangat erat dengan tokoh-tokoh Persis. Pemikiran keagamaan yang dilontarkannya

⁶*Ibid.*, hal. 22. Banyak pengalaman yang dialami Natsir karena buruknya berbahasa. Tapi, di kemudian hari ia dikenal sebagai tokoh yang paling baik berbahasa.

di berbagai kesempatan, membuat banyak orang memandangnya sebagai seorang tokoh muda Persis yang menjanjikan. Bahkan tidak jarang Natsir berperan sebagai juru bicara pemikiran dan sikap politik Persis, sehingga banyak di antara koleganya meramalkan: Natsir-lah yang di masa depan layak memimpin organisasi Islam reformis ini. A. Hassan sendiri, pemimpin Persis yang sangat berharap padanya, memberi tugas kepada Natsir untuk membantu mengajarkan pelajaran kepada anak-anak muda.

Pada 1930, Natsir memelopori dilancarkannya proyek pendidikan di lingkungan umat Islam reformis dengan mendirikan sebuah yayasan pendidikan Islam—yang di kemudian hari dikenal sebagai Sekolah Pendis. Pertama-tama berdiri Taman Kanak-kanak dan HIS, lalu sekolah MULO (1931) dan sekolah guru (1932). Dalam memoar yang dikisahkan Natsir, inisiatifnya untuk mendirikan sekolah ini merupakan respon terhadap berbagai tuntutan dari banyak orang, termasuk beberapa orang yang mengambil pelajaran privat bahasa Inggris kepadanya. Tuntutan ini dikemukakan setelah mereka melihat kenyataan, bahwa beberapa sekolah swasta yang sedang tumbuh di Bandung waktu itu tidak mengajarkan ilmu agama Islam. Di sini, Natsir bergegas mengembangkan lembaga ini hingga menjadi pusat pendidikan Islam yang berwibawa, paling tidak dapat menyaingi lembaga-lembaga pendidikan yang dimiliki pemerintah Hindia-Belanda. Pada 1938, yayasan pendidikan yang dirintisnya ini telah memiliki sekolah-sekolah HIS di lima tempat di Jawa Barat, dengan jumlah siswa yang relatif besar dan berasal dari Sumatera (khususnya Aceh dan Minangkabau), Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Bersama A. Hassan pula, Natsir mengelola Majalah *Pembela Islam* dan *al-Lisan*, dua penerbitan yang berperan sebagai media penyebaran pemikiran keagamaan dan politik masyarakat Muslim reformis. Bagi Natsir, pergaluannya dengan tokoh-tokoh pembaharuan Islam di Bandung dan kesibukannya menulis di media massa merupakan proses belajar tersendiri. Karenanya, meski secara formal Natsir tidak terdaftar dalam satu lembaga pendidikan pun di Bandung, minatnya terhadap belajar tidaklah terhenti. Berbagai buku dan literatur dibacanya hingga tamat. Penguasaannya yang sangat baik atas bahasa-bahasa Eropa me-

mungkinkan Natsir belajar secara autodidak berbagai warisan peradaban Barat, seperti sejarah, filsafat, sastra, kebudayaan dan politik. Di masa-masa kemudian Natsir merenungkan bahwa, lewat bacaan yang diperolehnya secara pribadi inilah ia bisa mengapresiasi berbagai pikiran-pikiran besar dunia dan, akhirnya, membentuk luasnya pandangan dan sikap politiknya.⁷

Tetapi, literatur Barat bukan satu-satunya sumber pemikiran yang membentuk kepribadian Natsir. Kemampuan yang baik dalam bahasa Arabnya, paling tidak yang pernah diperolehnya sewaktu bergiat mengaji di Minangkabau, memberinya wawasan untuk membaca kitab-kitab yang ditulis para ulama, baik klasik maupun kontemporer. Ketika tinggal di Bandung inilah, Natsir telah membaca beberapa karya tafsir al-Qur'an. Ia mangaku sangat terkesan dengan tafsir karya dua ulama terkemuka, Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim. Tak jarang Natsir terlibat dalam diskusi panjang lebar dengan A. Hassan dan tokoh-tokoh Persis lainnya tentang pikiran keagamaan dari kedua tokoh itu.

Meskipun begitu, apa yang paling menarik minat intelektual Natsir dari buku-buku berbahasa Arab itu adalah karya-karya beberapa sarjana Muslim tentang Islam dalam menghadapi dunia modern. Natsir dengan baik mengikuti pemikiran-pemikiran keagamaan para tokoh Muslim modernis, seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla di Timur Tengah, dan Sayyid Ahmad Khan dan Syed Amir Ali di Asia Selatan. Meskipun, tak satu pun orang akan menyimpulkan bahwa pemikiran keagamaan dan politik Natsir di kemudian hari sepenuhnya dipengaruhi oleh para tokoh modernis itu.

Deliar Noer, pakar ilmu politik yang meneliti tentang gerakan modern Islam di Indonesia, menemukan bahwa banyak tokoh Muslim modernis Indonesia yang, meskipun berlatar belakang pendidikan Barat secara cukup berarti, mempunyai akses yang sangat baik untuk mempelajari Islam dari sumber-sumber pri-

⁷Kecakapan dalam berbahasa dan keluasan pandangan menjadikan Natsir memerankan tokoh politik yang dikenal piawai dalam menulis naskah pidato dan diplomasi. Bahkan, Soekarno sendiri, sejak kemerdekaan hingga setelah pembubaran konstituante 1959, tidak mau membacakan suatu pidato jika tidak ditulis Natsir. Untuk kisah ini lihat, *M. Natsir 70 tahun*.

mernya.⁸ Beberapa orang yang bisa mewakili dari kelompok ini adalah H. Agus Salim dan Muhammad Natsir. Dengan latar belakang dan pengetahuan tentang Islam yang demikian, tokoh-tokoh itu menunjukkan pandangan keagamaan yang luas dan, sekaligus, mampu menghadapi secara intelektual kelompok-kelompok nasionalis dan komunis yang tidak jarang membuka polemik tentang Islam dan masalah-masalah kenegaraan.

Perkembangan aktifitas di Bandung semakin mengangkat ketokohan politik Natsir karena keterlibatannya dalam kegiatan di Jong Islamieten Bond (JIB) cabang Bandung. Ia menjadi anggota organisasi ini pada 1929. Di tengah-tengah pergumulannya dengan pemikiran agama di lingkungan Persis, Natsir dikenal sebagai seorang pemuda yang cakap dalam hal mengorganisasikan kegiatan politik. Ia menjadikan isu-isu politik yang sedang tumbuh waktu itu sebagai pendorong untuk kegiatan politiknya di lingkungan JIB: menyebarnya ide nasionalisme di awal 1930an, perpecahan Sarekat Islam (SI), tumbuhnya ideologi komunisme di lingkungan Muslim pedesaan, munculnya polemik tentang Islam dan kebangsaan, dll, hanya beberapa contoh yang bisa ditunjukkan. Di Bandung juga, Natsir membentuk semacam kelompok kecil yang terdiri dari teman-teman dekatnya di mana ia bisa menyampaikan ide-ide politiknya. H. Agus Salim, pemimpin JIB waktu itu, diketahui sering membimbing diskusi di kelompok ini.

Maka tidak mengherankan, pada tahun kelima selama kehidupannya di Bandung, yakni antara tahun 1932-33, sebagaimana yang dialami hampir setiap pemuda Muslim pada masa itu, Natsir dan beberapa temannya segera terjun ke dunia "pergerakan"; sebuah istilah yang populer waktu itu untuk menggambarkan sikap perjuangan menentang penjajah. Pergerakan ini diikuti oleh para anak-anak muda Muslim, pelajar sekolah, pegawai rendah, dan guru-guru agama yang berasal dari berbagai pelosok sekitar Bandung. Dan ketika berada dalam dunia pergerakan inilah Natsir mempersunting Nurhanar, seorang gadis yang ikut mengajar di Sekolah Pendis, pada 20 Oktober 1934.

⁸Deliar Noer, *Gerakan Modern*, hal. 187

Natsir diberi gelar Datuk Sinaro Panjang. Keluarga ini dikarunai enam orang anak, dua putera dan empat puteri. Salah seorang puteranya meninggal karena kecelakaan pada 1950.

Terlibat Polemik dengan Soekarno

Pada dasawarsa 1930an, yakni setelah hampir 6 tahun Natsir tinggal di Bandung, tumbuh suatu kesadaran kebangsaan di kalangan anak-anak muda terpelajar Hindi-Belanda. Secara umum, kesadaran ini dipelopori oleh sebuah kelompok intelektual-aktivis didikan Barat – bahkan beberapa orang benar-benar pernah belajar di Amsterdam, Belanda, seperti Sutan Sahrir dan Mohammad Hatta – yang membentuk cikal-bakal gerakan nasionalis di Indonesia. Dengan keasadaran kebangsaan (nasionalisme) sebagai kekuatan utama, mereka mendominasi dan memberi arah perjalanan politik Indonesia menuju kemerdekaan. Pidato-pidato politik dan tulisan-tulisan di media massa, biasanya menjadi ajang penyebaran ide-ide nasionalisme itu. Apa yang tidak mudah dijelaskan adalah, derap langkah gerakan nasionalisme Indonesia ini secara perlahan-lahan membangun sikap konfrontatif secara ideologis dengan para pemimpin dan aktifis politik Muslim, khususnya dalam hal hubungan antara Islam dan nasionalisme di Indonesia.⁹

Pada mulanya, perbenturan antara kelompok nasionalis dengan para pemimpin-aktivis Muslim hanya di sekitar konsep nasionalisme. Tetapi kemudian berkembang menjadi perseteruan dua kelompok ideologis yang saling berhadapan, yang masing-masingnya mengklaim memiliki basis argumentasi kultural dan basis pendukung yang berarti. Seiring dengan perkembangan-perkembangan yang berlangsung dalam perseteruan antara kelompok nasionalis dengan parat aktivis-politik Muslim, perdebatan mengenai nasionalisme tadi berkembang menjadi polemik

⁹Gambaran yang memetakan konfrontasi idologis antara Islam dengan kelompok nasionalis, lihat Bahtiar Effendy, *Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia*, (Disertasi Doktor Ohio State University, 1995), hal. 64-101. Untuk versi terjemahan Indonesianya, lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1997.

yang keras dengan tema yang semakin lebar dan sensitif, yaitu bagaimana menempatkan agama (Islam) di dalam negara Indonesia yang dicita-citakan. Dalam posisinya sebagai aktifis JIB dan telah pula menjadi ketua PII cabang Bandung, Natsir memainkan peran yang tidak kecil terhadap argumen tentang perlunya Islam sebagai landasan faham kebangsaan. Ia melibatkan diri dalam polemik, memperkuat posisi kelompok aktifis Muslim dalam perdebatan itu.

Adalah pemuda Soekarno—seorang yang dipandang “juru bicara” kesadaran kebangsaan dan pendiri Partai Nasional Indonesia (PNI) pada 1916—yang secara umum mendefinisikan nasionalisme sebagai “cinta kepada tanah air, kesediaan yang tulus untuk membaktikan diri dan mengabdikan kepada tanah air, kesediaan untuk mengesampingkan kepentingan golongan yang sempit.”¹⁰ Dalam artikelnya yang lain, Soekarno menulis, bahwa “nasionalisme adalah *faham, keyakinan, kesadaran* [garis miring dari penulis] di kalangan rakyat, bahwa mereka bersatu dalam satu kelompok, satu bangsa.”¹¹

Watak nasionalisme yang demikian akan sulit diterima oleh kalangan umat Islam, karena kecenderungannya mempersandingkan faham itu dengan agama. Dua intelektual-aktivis yang segera merespon definisi Soekarno tentang nasionalisme itu adalah H. Agus Salim dan A. Hassan, dua tokoh yang sangat dekat dengan Natsir.¹² Agus Salim secara terang-terang merasa khawatir dengan watak nasionalisme Soekarno, karena pernyataan itu sama saja dengan mengangkat nasionalisme ke posisi setingkat dengan agama. Ia seolah-olah memberi peringatan “jika diikuti, maka pandangan nasionalisme tuan akan memperbudak manusia menjadi penyembah tanah air. Nasionalisme tuan akan mengurangi bakti seseorang kepada keyakinan kepada tauhid seseorang dan mengurangi bakti seseorang kepada Tuhan.”¹³

Berusaha mempertajam argumen yang dilontarkan Agus

¹⁰Dikutip dari *Ibid.*, hal. 68.

¹¹*Ibid.*

¹²*Ibid.* hal. 72

¹³*Ibid.*, hal. 70.

Salim, A. Hassan mengkritik nasionalisme sebagai sebagai sesuatu yang berwatak chauvinistik. Dalam pandangannya, posisi nasionalistik yang seperti itu bisa disamakan dengan paham orang-orang Arab mengenai chauvinisme kesukuan (*ashabiyyah*) sebelum datangnya Islam. Hal ini dilarang oleh Islam, karena praktik itu akan menjadi dinding pemisah antara sesama umat Islam – yakni antara umat Islam Indonesiang dengan umat Islam di belahan dunia yang lain. Lebih jauh, Hassan menuduh kelompok nasionalis itu bahwa “mereka sudah tentu ... tidak akan menjalankan hukum-hukum Islam, karena kelompok itu perlu netral pada agama, yaitu tidak boleh mengambil satu agama yang tertentu buat dijadikan asas kumpulannya atau asas pemerintahannya kelak.”¹⁴

Natsir segera saja melibatkan diri dalam polemik. Dan di sinilah rumusan-rumusan yang lebih sistematis dari sanggahan kelompok intelektual-aktifis Muslim terhadap nasionalisme terbentuk. Natsir sering menuangkan kritiknya terhadap pikiran nasionalisme Soekarno dalam majalah *Pembela Islam* dan *al-Lisan*, dengan nama samaran “Is”. Ia mengkhawatirkan bergulirnya paham nasionalisme itu akan menjadi bentuk *ashabiyyah* baru. Paham itu dinilainya akan berujung kepada “... fanatisme yang akan memutuskan tali ukhuwwah yang mengkaitkan seluruh umat Muslimin dari berbagai bangsa.”¹⁵ Bagi Natsir, paham nasionalisme harus mempunyai sejenis landasan teologis. Nasionalisme harus didasarkan kepada niat yang suci, ilahiah dan melampaui hal-hal yang bersifat lahiriyah, seperti tanah air. Sehingga Natsir berkesimpulan bahwa, perjuangan menuju kemerdekaan Indonesia harus diarahkan dan diniatkan sebagai pengabdian yang tingi kepada Allah. Ia juga menggariskan agar prinsip yang diutamakan dalam membangun nasionalisme Indonesia adalah Islam.

Keyakinan Natsir akan faktor Islam sebagai landasan nasionalisme Indonesia bukanlah tanpa alasan. Natsir menelusuri perkembangan paham kebangsaan itu sejak pertumbuhannya di

¹⁴Dikutip dari Deliar Noer, *Op Cit.*, hal. 214.

¹⁵*Islam dan Negara*, hal. 74.

kalangan masyarakat Hindia-Belanda, dan menemukan bahwa, Islam-lah yang menjadi faktor pendorong bagi tumbuhnya "perasaan cinta kepada tanah air."¹⁶ Dalam artikelnya yang terbit di *Pembela Islam* pada Maret 1930, Natsir menulis:

Bertahun-tahun sebelum pemakaian kata nasionalisme Indonesia, pada waktu berbagai organisasi, seperti Budi Utomo, Pasundan, Jong Sumatranen Bond dan sebagainya, membatasi keanggotaannya pada suku bangsa yang bersangkutan masing-masing, 'pergerakan-pergerakan yang berdasar kepada agama Allah semata-mata, sudah lama mempunyai ikatan 'kebangsaan Indonesia' (yaitu ikatan yang disebut Renan: Cita-cita yang kukuh hendak hidup dan mati bersama)... Semasa itulah, PSI dan Muhammadiyah sudah mempunyai anggota beratus ribu, mempunyai cabang di seluruh tanah Indonesia ini.¹⁷

Dalam tulisan yang lain, Natsir bahkan menampakkan kebulatan gagasannya akan faktor Islam untuk nasionalisme Indonesia:

Pergerakan Islamlah yang lebih dulu membuka jalan medan politik kemerdekaan di tanah ini, yang mula-mula menanam bibit persatuan Indonesia yang menyingkirkan sifat kepulauan dan keprovinsian, yang mula-mula menanam persaudaraan dengan kaum yang sama senasib di luar batas Indonesia dengan tali ke-Islaman.¹⁸

Natsir secara ajeg mempublikasikan tulisan-tulisannya tentang nasionalisme di *Pembela Islam*. Ia tidak jarang berseru kepada umat Islam untuk berhati-hati dengan pandangan nasionalistik Soekarno dan kawan-kawannya. Dalam biografi yang ditulis untuk ulang tahunnya ke70, Natsir bermaksud menjelaskan mengapa ia dengan setia mengikuti argumen-argumen dalam polemik dengan Soekarno. "Apa yang saya lakukan adalah berusaha mengutarakan apa sifat-sifat kebangsaan yang cocok bagi seorang Muslim."¹⁹ Ia mengutip ayat al-Qur'an, dan menganalisa berbagai

¹⁶Sebagai sebuah gagasan, nasionalisme saat itu adalah hal baru. Perdebatan akan kemampuan agama dijadikan landasan bagi ideologi tersebut boleh jadi didorong oleh mungkin tidaknya menjelaskan ideologi itu dalam konteks pengalaman masyarakat Muslim Hindia-Belanda. Lihat, *Islam dan Negara*, hal. 53.

¹⁷Kutipan diambil dari, Deliar Noer, *Gerakan Modern*, hal. 43.

¹⁸*Ibid.*

¹⁹M. Natsir *70 Tahun*, hal. 69.

eoris tentang pembentukan bangsa, ia sampai pada kesimpulan bahwa bangsa mempunyai dua sifat yang berhubungan: yakni *pertama*, ikatan ikatan yang mempersatukan yang tidak bisa dipaksakan dan diuraikan oleh kekuatan undang-undang atau senjata, dan *kedua*, tidak ada kekuatan paksaan yang bisa menggabungkan dua ikatan yang berlainan sifat akan dijadikan satu.²⁰

Soekarno, dengan semangat menggelora untuk menyebarkan paham nasionalisme itu, memang menjawab sanggahan-sanggahan Natsir. Melalui pidato-pidato dan tulisan, Soekarno mencoba meyakinkan kelompok Islam. Meskipun demikian, sulit bagi kita untuk bisa mengukur watak keseluruhan dari gagasan kebangsaannya, sebab untuk sebagian besar jawaban yang ia berikan tampaknya tidak mempedulikan keberatan-keberatan yang diajukan Natsir. Sembari mengacuhkan substansi argumen Natsir, Soekarno terus berjalan dengan obsesi kebangsaannya. Bisa dipahami kemudian, mengapa ia membela diri dengan mengatakan, bahwa nasionalisme yang diperjuangkan adalah nasionalisme yang cocok dengan budaya Timur Indonesia, bukan "yang timbul dari kesombongan kebesaran bangsa belaka."²¹

Ia adalah nasionalisme yang lebar, nasionalisme yang timbul dari pada pengetahuan atas susunan dunia dan riwayat: ia bukanlah *jingo nationalism* atau *chauvinisme*, dan bukanlah *copy* atau tiruan dari pada nasionalisme Barat. Nasionalisme kita adalah suatu nasionalisme yang menerima rasa hidupnya sebagai suatu wahyu, dan menjalankan rasa hidupnya sebagai bakti. ... Ia sekali-kali bukanlah nasionalisme ke-Barat-baratan yang, menurut perkataan CR. Das, adalah nasionalisme yang menyerang-nyerang, suatu nasionalisme yang mengejar keperluannya sendiri, suatu nasionalisme perdagangan untung atau rugi.²²

Memperkuat argumen ini, Soekarno memandang bahwa nasionalisme ke-Timur-an ini telah memberi inspirasi kepada berbagai pemimpin Asia seperti Mahatma Gandhi, dan Arabindo Ghose dari India, Mustafa Kamil dari Mesir dan Sun Yat Sen dari Cina. Inilah paham nasionalisme yang, katanya, telah membuat kita jadi "perkakasnya Tuhan" dan membuat kita "hidup dalam roh".

²⁰*Ibid.* hal. 69.

²¹Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*.

²²*Ibid.* hal.

Bagi Natsir, jawaban-jawaban Soekarno yang tampak masih eksploratif itu tidak dapat diterima. Dan semakin jelas bahwa, polemik itu memang tidak dimaksudkan untuk mencari rumusan yang siap pakai bagi perlawanan terhadap penjajahan di Hindia-Belanda. Alih-alih membangun gerakan kebangsaan dalam pengertiannya yang baku seperti sekarang ini, konsep tentang nasionalisme itu sendiri masih terlalu baru—dan karena itu kabur—untuk ditangkap kalangan masyarakat terpelajar Hindia-Belanda. Bagitu pula pada Natsir. Pembelaannya atas Islam sebagai faktor utama bagi gerakan perjuangan menuju kemerdekaan, bukan berarti ia mengabaikan perasaan senasib-sepenanggungan dengan bangsanya. Melainkan lebih karena solidaritas keagamaan, sebagaimana yang ia pahami, memiliki potensi untuk dikembangkan menjadi pengikat solidaritas dan landasan ideologis bagi gerakan kebangsaan. Karena alasan ini, memasuki awal tahun 1940an, arah polemik Soekarno-Natsir memasuki wilayah topik yang lebih luas tapi sensitif: hubungan Islam dan negara dalam Indonesia yang dicita-citakan.

Melanjutkan argumennya tentang faham kebangsaan, Soekarno menegaskan keterpisahan antara agama dengan negara. Di sini, meskipun tidak bermaksud untuk menghapus sepenuhnya hubungan antara keduanya, Soekarno menentang pandangan mengenai hubungan legal formal antara Islam dan negara, khususnya dalam sebuah negara yang tidak semua penduduknya beragama Islam. Baginya, model hubungan semacam itu hanya akan menimbulkan perasaan terdiskriminasi, terutama bagi kalangan masyarakat non-Muslim di negara tersebut. Ia menunjuk pengalaman Turki, bagaimana para elit politik di negara itu berani melangkah tidak memasukkan Islam sebagai faktor dalam proses politik. Soekarno tampaknya percaya bahwa lewat keterwakilan dalam demokrasi, umat Islam—karena posisi mereka yang mayoritas—akan mampu mengisi nilai-nilai ajaran Islam dalam perpolitikan Indonesia.²³ Sayang sekali, pikiran-pikiran

²³Dalam konteks demikian, apa yang diinginkan Soekarno adalah aspek substantif dari hubungan Islam dan negara, bukan legal-formal. Agama, dengan demikian, bisa berperan dalam sebuah negara, sesekuler apapun bentuk pemerintahannya. Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 73.

Soekarno terus dipenuhi obsesi tentang kebesaran ideologi kebangsaan berhadapan dengan yang lain. Akibatnya ia menganggap kurang berarti keberatan-keberatan religio-politis yang dirasakan Natsir. Sehingga, dalam menjawab sikap yang tidak adil dari Soekarno itu, dengan nada yang agak getir, Natsir menulis:

Kalau begitu, baik dari sekarang, kita berpahit-pahit. Sebab tak sama arah tujuan kita. Tuan mencari kemerdekaan Indonesia untuk bangsa Indonesia, karena Ibu Indonesia. Kami mencari kemerdekaan, karena Allah untuk keselamatan segenap penduduk kepulauan ini.²⁴

Polemik semakin lama semakin berjalan ke arah yang tidak produktif, yakni tidak adanya usaha serius untuk mempertemukan kedua posisi ideologis itu. Masing-masing berjalan dengan obsesinya sendiri. Hubungan pribadi Soekarno dengan Natsir sendiri tetap berjalan baik. Tetapi, disebabkan nada polemik yang demikian bersemangat, konfrontasi ideologis antara kelompok penganjur paham kebangsaan dengan intelektual-aktifis Muslim telah terlanjur semakin mengeras. Seiring dengan kedatangan Jepang pada 1942, dan berbagai perkembangan politik yang diakibatkannya, persaingan politik kedua kelompok tersebut untuk berebut mendominasi pentas politik nasional semakin keras. Dan bermula dari polemik inilah, pikiran-pikiran Soekarno-Natsir seakan menentukan wacana politik Indonesia paska-kemerdekaan.

Masuk Masyumi, Merintis Jalan Politik

Periode pendudukan Jepang, kendatipun singkat, barangkali dapat dicatat sebagai episode sejarah hidup Natsir yang amat penting, yakni membuka keterlibatan tokoh yang sedang berkembang ini dalam dunia politik secara lebih langsung. Sewaktu Jepang berupaya untuk menyatukan berbagai kekuatan Islam dalam suatu organisasi Masyumi, yang didukung oleh organisasi Islam terkemuka, seperti Muhammadiyah dan NU, Natsir mengikuti segala perkembangan yang terjadi. Karena, ia ditunjuk menjadi salah seorang pimpinan teras. Pada mulanya, pem-

²⁴*Ibid.*

bentukan Masyumi dimaksudkan untuk menggiring kekuatan Islam agar mau membantu Jepang dalam perang Asia. Namun, beberapa pihak yang terlibat dalam kepemimpinan Masyumi, seperti A. Wahid Hasyim, seorang tokoh muda NU waktu itu, dan beberapa lainnya, berusaha keras agar berdirinya Masyumi tidak semata-mata digunakan untuk kepentingan Jepang. Usaha mereka berhasil baik. Terbukti ketika Jepang semakin terdesak dalam peperangan di beberapa wilayah, tokoh-tokoh Masyumi itu tetap mengambil posisi penting dalam politik Indonesia.²⁵ Natsir merupakan salah seorang yang berperan dalam menghindarkan kooptasi Jepang atas Masyumi.

Selama masa pendudukan Jepang, Natsir boleh dikata menghabiskan hari-harinya di Bandung. Pemerintah Propinsi Jawa Barat segera setelah penaklukan Bandung dikontrol oleh seorang Gubernur Militer Jepang, Gunseibuco Aneha. Sedangkan walikota dijabat orang Indonesia, R. Admawinata.²⁶ Pada waktu pemerintahan menyusun personalia Pemerintah Balai Kota, mereka memutuskan untuk menunjuk Mohammad Natsir sebagai kepala Biro Pengajaran, Kotapraja Bandung. Suprayogi, yang di kemudian hari terjun ke militer dan menjadi seorang jenderal, memimpin Biro keuangan. Biro-biro lain umumnya dijabat oleh orang Indonesia, sehingga mereka bisa bekerja sama.

Begitu semua wilayah Hindia-Belanda diduduki Jepang, semua sekolah yang tadinya ditutup segera dibuka kembali dan diubah menjadi sekolah negara. Termasuk sekolah "Pendis" yang dikelola Natsir. Di Bandung, pembukaan sekolah-sekolah berjalan sangat lancar. Ini berkat keputusan Aneha yang memberi kepercayaan kepada Natsir untuk menangani masalah pembenahan kurikulum. Natsir segera mengambil kesempatan itu untuk memasukkan pelajaran bahasa Indonesia, dan sekaligus mengajarkan lagu-lagu perjuangan Indonesia, sebagai bagian dari pengajaran sekolah. Tentu di samping pengajaran bahasa dan lagu-

²⁵Untuk pembahasan yang detail tentang kebijakan Jepang terhadap Islam, lihat Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, Jakarta: Pustaka, 1984.

²⁶Natsir 70 Tahun, hal. 44

lagu Jepang, beserta aturan seperti *taiso* (senam pagi) atau acara "menghormat" ke timur sebelum pelajaran. Aneha menyetujui ide Natsir ini dengan permintaan bahwa, sekolah-sekolah tidak boleh lagi mengajarkan bahasa Belanda.

Di luar pekerjaan dinas, Natsir, dengan sokongan Aneha, mendirikan suatu badan perjuangan di kalangan umat Islam yang diberinya nama Majelis Islam. Ia memimpin sendiri badan yang merupakan kontak dengan guru-guru, khatib dan ulama wilayah Kotapraja Bandung. Tidak sulit bagi Natsir untuk mengumpulkan secara rutin para tokoh agama, karena orang mengenalnya sebagai tokoh MIAI Bandung. Pada waktu yang bersamaan, telah tumbuh organisasi-organisasi pemuda di kota Bandung. Salah satunya adalah Seinendan, organisasi semi-militer yang dipimpin oleh A. Haris Nasution.

Perkembangan politik pada setahun setelah pendudukan Jepang semakin menggiring Natsir untuk lebih dalam menggeluti persoalan-persoalan politik bersama koleganya. Di Jakarta, pusat kegiatan pemerintahan Jepang dan sekaligus pusat dunia pergerakan, berdiri "Putera" atau Pusat Tenaga Rakyat, sebuah organisasi yang didirikan oleh sekelompok pemuda pada Maret 1943, lewat dukungan Jepang. Soekarno, Mohammad Hatta, Ki Hajar Dewantara dan KH. Mas Mansur diberitakan memimpin organisasi ini. Organisasi ini dimaksudkan untuk menggabungkan semua kekuatan partai politik yang pernah muncul di Hindia-Belanda. Karena pendirian partai dilarang selama masa pendudukan. Tujuannya adalah menggerakkan tenaga rakyat mendukung propaganda perang yang dijalankan Jepang. Karena konflik yang ada dalam organisasi ini, pada 1 Maret 1944 "Putera" dibubarkan, digantikan oleh Jawa Hoko Kai (Perkumpulan Pemuda Jawa) yang dipimpin Soekarno juga. Menariknya, karena kemampuan Soekarno untuk mempengaruhi massa, ia kemudian diikutsertakan untuk mendirikan berbagai organisasi lain yang disponsori Jepang, seperti Keibondan, Peta, Heiho, pengerahan Romusya (semacam tenaga kerja paksa), dan Badan Pembantu Prajurit (BPP).

Natsir tetap berada di Bandung, dan belum terdorong mengikuti arus pembentukan organisasi, ketika berbagai perubahan penting di Jakarta berlangsung. Pernah ia dipaksa untuk mendaftarkan diri menjadi anggota Syudanco di Bandung, teta-

pi tidak lulus lantaran kesehatan matanya — yang sudah minus tebal itu — tidak memenuhi syarat.²⁷ Natsir terus meneguhkan diri bekerja di dunia pendidikan dan membina kawan-kawan Muslim di Majelis Islam. Hingga pada akhir 1943, ketika pemerintah Jepang bermaksud membubarkan MIAI dan menggantinya dengan suatu badan federasi baru bagi organisasi-organisasi politik Islam. Lalu pada 1 Desember 1943, disponsori oleh pemerintah pendudukan, beberapa tokoh Islam mempelopori berdirinya Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi). KH. Hasyim Asy'ari dari NU dipercaya untuk menjadi ketua. Natsir sendiri yang sejak pertengahan 1930an menjadi seorang pengurus teras MIAI, ketika pembentukan Masyumi tercapai dan pengangkatan pengurus dilakukan, dipercaya sebagai wakil ketua, di bawah Wahid Hasyim dari NU dan putera KH. Hasyim Asy'ari. Penunjukan atas Natsir barangkali diharapkan bahwa organisasi Persis tetap terwakili dalam badan organisasi non-politis ini.²⁸

Tidak ada ambisi Natsir untuk menjadikan politik sebagai satu-satunya tempat memperjuangkan gagasan-gagasannya mengenai Islam dalam Indonesia yang merdeka. Bahkan ia merasakan tidak bisa bekerja banyak dalam Masyumi, lantaran ia masih menekuni dunianya di Bandung. Perihal penerimaan Natsir atas penunjukkan dirinya sebagai seorang pimpinan Masyumi itu, ia menganggapnya sebagai suatu peluang untuk menjalin hubungan terus dengan kawan-kawan seperjuangan. Natsir mengatakan:

Tidak ada hal penting yang saya kerjakan di Masyumi waktu itu. Apa yang saya harapkan adalah, lewat Masyumi, kita mengambil kesempatan dan mendapat fasilitas untuk berhubungan dengan teman-teman seperjuangan secara legal melalui organisasi. Terutama tokoh-tokoh yang pernah memimpin MIAI, Muhammadiyah, NU, PSI [maksudnya Partai Sarekat Islam] dan lain-lain.²⁹

Mencermati pernyataannya tentang masa-masa awal Masyumi di atas, Natsir memang tidak terlalu optimis dengan berdirinya

²⁷M. Natsir 70 Tahun., hal. 56.

²⁸Tentang peranan Natsir dalam masa awal Masyumi lihat, Yusril Ihza, "Combining Intellectualism"

²⁹M. Natsir 70 Tahun., hal. 74.

Masyumi yang diprakarsai Jepang. Dalam kenyataannya, Masyumi memang merupakan suatu ciptaan politik pejabat-pejabat Jepang. Daftar panjang kegiatan dan tujuan Masyumi kelihatan hanya terpusat pada apa yang dilihat banyak peneliti sebagai propaganda politik Jepang: yaitu "memperkuat kesatuan seluruh organisasi Islam", dan "membantu Dai Nippon untuk kepentingan Asia Timur Raya".³⁰ Ini berarti bahwa, dengan menempatkan semua organisasi Islam Indonesia bersama dalam satu tujuan Jepang, pemerintah Jepang semakin mendapatkan basis pendukung dari mayoritas penduduk bekas Hindia-Belanda, namun pada saat yang bersamaan dengan mudah melakukan kontrol atasnya.

Tetapi Natsir adalah pribadi yang bisa mengatasi dilemma ini. Dengan pembentukan Masyumi, paling tidak, umat Islam telah diberi suatu wadah yang boleh jadi sangat penting di masa depan. Apapun motif politik Jepang di balik itu, lewat Masyumi Islam akan semakin mungkin membangun kekuatan politik dan, dengan demikian, dapat diharapkan mempunyai peran penting untuk memberi arah pergerakan politik bangsa. Dan bagitulah kenyataannya, Masyumi telah berada di bawah kendali tokoh-tokoh terpenting umat Islam saat itu.

Dilandasi tekad inilah, Natsir dan kawan-kawan berusaha keras agar gerak langkah Masyumi tidak semata-mata di bawah kepentingan Jepang. Usaha mereka membuahkan hasil: Masyumi—dengan didukung tokoh-tokoh tradisional dan modernis yang berwibawa—semakin tampil menjadi pendukung gerakan Indonesia merdeka mewakili suara kalangan Islam. Kekuatan massanya mengakar hingga ke desa-desa. Ketika Jepang semakin terdesak di beberapa wilayah Asia, dan kedudukannya di Indonesia juga semakin melemah, para pemimpin Masyumi tetap memainkan peran yang sangat menentukan bagi perjuangan Indonesia menuju kemerdekaan. Sehingga beberapa bulan setelah kemerdekaan tercapai, yakni pada 7 Nopember 1945, melalui proses yang sangat mudah Masyumi direorganisasikan sebagai

³⁰Tentang konflik kepentingan politik Jepang dan Masyumi, lihat Benda, *Bulan Sabit*, hal. 32-38.

suatu partai politik, dengan nama Partai Politik Islam Masyumi. Malah dalam fatwa KH. Hasyim Asy'ari sendiri ditetapkan, Masyumi sebagai satu-satunya partai Islam di Indonesia.³¹ Natsir menjadi ketua Partai Masyumi sejak 1952 hingga 1958.

Ketokohan Natsir di lingkungan Masyumi, menjelang awal tahun 1945, semakin menanjak ketika ia ditunjuk untuk menjadi sekretaris di Sekolah Tinggi Islam (STI) yang didirikan Jepang pada 15 Januari 1945. Mohammad Hatta diangkat sebagai ketua dan Prawoto Mangkusasmito menjadi wakil sekretaris. Beberapa tokoh yang mengajar di lembaga pendidikan tinggi ini adalah, Kahar Muzakir, KH. Mas Mansur dan M. Zain Jambek. Dalam rangka kegiatan di STI inilah, kendatipun masih tinggal di Bandung, Natsir semakin banyak melakukan kontak dengan orang-orang di Jakarta. Tidak jarang dalam satu minggu setelah mempunyai posisi di STI, Natsir pulang pergi Bandung-Jakarta. Ia semakin mengikuti segala perkembangan politik secara lebih dekat. Di sela-sela kegiatannya di STI, Natsir sering mengikuti sidang-sidang dan perdebatan dalam "Cuo Sangi In" (Dewan Perwakilan Pusat). Menurut Natsir, semenjak bulan-bulan awal 1945, sudah mulai dibicarakan mengenai persiapan kemerdekaan secara lebih terbuka.

Perubahan bergerak sangat cepat memasuki bulan Agustus 1945, ketika kekalahan demi kekalahan dialami Jepang. Situasi demikian makin memaksa Jepang untuk bersiap-siap meninggalkan wilayah pendudukan, sekaligus menawarkan kemerdekaannya. Semenjak akhir 1944, Jepang memang sudah menjanjikan kemerdekaan Indonesia. Janji itu diulangi secara lebih terbuka pada 1 Maret 1945. Sebagai reaksi atas janji politis itu, para pemimpin Masyumi lantas mengumpulkan anggota-anggotanya untuk membicarakan "persiapan kaum Muslimin bagi pembebasan negeri dan agamanya." Salah satu hasilnya adalah membentuk Hizbullah, pasukan para-militer umat Islam yang kemudian menjadi sayap penting dari Tentara Nasional Indonesia (TNI) karena anggotanya yang mengakar di desa-desa. Pada Pertemuan

³¹BJ. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus N, 1982., hal. 22.

itu juga disepakati, perlunya membentuk sebuah panitia untuk menyelidiki apa yang harus dikerjakan untuk mempersiapkan kemerdekaan. Panitia itu diresmikan di Jakarta pada 29 April 1945. Setelah berembug dengan pihak Jepang, disetujui anggota panitia ini berjumlah 62 orang, dan diberi nama Badan Penyelidik Untuk Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), akhirnya berkembang menjadi Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI). Para pejabat Jepang mengangkat DR. Radjiman Wedjodiningrat untuk memimpin sidang-sidangnya. Melihat komposisi atau wakil dari kelompok-kelompok yang berdebat dalam sidang-sidang PPKI, memang banyak tokoh yang berlatar belakang agama Islam. Tetapi satu hal perlu dicatat, dari jumlah 62 orang anggota itu sangat sedikit yang diharapkan menjadi wakil dari kepentingan kelompok Islam, khususnya Masyumi.³²

Tampaknya, pada akhir masa-masa pendudukan, Jepang beralih orientasi dengan memberikan perhatian lebih banyak kepada kelompok nasionalis-sekular. Sehingga, meskipun mereka tetap memberikan perlindungan kepada kelompok Islam, pihak Jepang sebenarnya—mungkin tanpa sengaja—sedang mempersiapkan kelompok nasionalis untuk memegang kendali politik nasional setelah Indonesia merdeka. Natsir adalah salah seorang yang, meskipun sudah dikenal di lingkaran pusat kepemimpinan Masyumi, tidak termasuk dalam PPKI.

Ketidak-terlibatan Natsir dalam BPUPKI maupun PPKI tentu saja diterimanya secara biasa. Tetapi ia tetap merasa bersalah untuk tidak mengikuti berbagai perkembangan politik penting di lingkungan pimpinan nasional. Alasan Natsir tentang itu diceritakan dalam memoarnya, bahwa di dalam badan inilah berlangsung perdebatan politik dan ideologis antara masing-masing anggota; sebuah topik perdebatan yang memang diikutinya sejak tahun-tahun awal ia sekolah di AMS. Perbedaan dan ketetapan yang dihasilkan panitia ini, tentu saja, akan sangat menentukan arah perjalanan bangsa, khususnya yang berkaitan dengan aspirasi umat Islam. Penyesalan yang sama dirasakan Natsir ke-

³²Untuk komposisi anggota PPKI lihat, Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 81

tika mendapati bahwa, ia tidak bisa menyaksikan proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945 di Jakarta. Waktu itu ia sedang berada di Bandung. Sedangkan peristiwa itu sendiri bagi seorang seperti Natsir, yang mencurahkan pikiran dan tenaganya untuk perjuangan semenjak muda, terlalu berat untuk dilewatkan. Namun sehari setelah proklamasi, KH. Kahar Muzakkir, koleganya di STI dan salah seorang anggota PPKI, mengkhabarkan padanya tentang peristiwa itu. Ia juga mengundang Natsir untuk datang ke Jakarta.

Pada 18 Agustus sore, PPKI bersidang untuk mengambil langkah-langkah pertanggungjawaban terhadap proklamasi. Rapat ini memutuskan memilih Soekarno sebagai presiden dan Hatta sebagai wakilnya. Untuk membantu Presiden dibentuk Komite Nasional Indonesia (KNI) Pusat. Selain itu KNI juga bertugas merumuskan suatu negara Indonesia yang dicita-citakan. Begitu komite ini terbentuk, dan susunan anggotanya diumumkan, sekali lagi Natsir tidak tercantum sebagai anggota KNI. Baru kemudian, dalam rapat pertama KNI di Gedung Komidi, Pasar Baru, pada 29 Agustus, Natsir secara kebetulan didaftar menjadi anggota rapat. Semenjak itulah nama Natsir dalam buku sejarah dikenal sebagai salah seorang anggota KNI Pusat. Natsir merenungkan peristiwa itu merupakan panggilan nasib. "Semua berjalan serba kebetulan, saya tidak menyangka bahwa kedatangan saya ke Jakarta, lalu menginap di rumah pak Kahar Muzakkir di Jl. Teuku Umar itu, membawa saya termasuk orang yang didaftar sebagai anggota KNI Pusat."³³ KH. Kahar tampaknya berharap,

³³M. Natsir *70 Tahun*., hal. 67. Ada kisah unik yang di mata Natsir sendiri menggelikan, mengapa ia menjadi anggota KNI. Dalam biografinya, Natsir menceritakan: Malam [29 Agustus] itu, ia diajak jalan-jalan ke Pasarbaru. Ketika ia bertanya untuk tujuan apa, pak Kahar bilang untuk menghadri rapat KNI. Natsir tentu mengajukan keberatan karena ia bukanlah anggota KNI. Dan pak Kahar juga tahu hal itu. Tapi pak Kahar tetap memaksa, "pokoknya ikut saja", katanya. Sesampai di Gedung Komidi, ketika mereka menyaksikan orang-orang sedang antri masuk ke dalam gedung pertemuan, Natsir berniat menunggu di luar. Tetapi pak Kahar terus memaksa, dan sampai di depan pintu, Natsir didorong pak Kahar Muzakkir sambil memperkenalkan pada penjaga tamu, "ini saudara Mohammad Natsir." Rupanya, siapa saja yang hadir pada malam itu dianggap sebagai undangan. Serta merta, penjaga itu mempersilahkan masuk

seorang tokoh semacam Natsir mestinya bisa menyumbangkan sesuatu untuk perjuangan bangsa.

Harapan KH. Kahar Muzakir memang tidak sia-sia. Dalam sidang-sidang yang diadakan KNI Pusat, Natsir menampilkan diri sebagai seorang intelektual-aktivis yang kelihatan betul mengikuti proses perjuangan kemerdekaan Indonesia. Sehingga berbagai pikiran dan rumusan tentang suatu negara yang dicita-citakan, khususnya dalam kaitan aspirasi umat Islam, oleh banyak orang dirujuk kepada peran Natsir dalam rapat-rapat KNI Pusat itu. Peran yang demikian ternyata membuat Natsir menjadi salah seorang yang dicatat oleh elit politik Jakarta, termasuk Soekarno sendiri. Kendatipun, hingga sejauh itu Natsir tetap dihitung sebagai tokoh Bandung.

Pada 30 Oktober 1945, KNI Pusat meningkatkan diri dari badan pembantu Presiden menjadi Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) dan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). Dalam rapat yang diadakan pada 25 Nopember 1945, diumumkan jumlah KNI-P 232 orang. Rapat itu mengemabil keputusan membentuk Badan Pekerja (BP) KNI dengan jumlah anggota 21 orang. Tiga orang di antara anggota BP itu akhirnya diberi tugas untuk memilih anggota-anggota baru, hingga mencapai jumlah 25 orang: Mohammad Natsir, Dr. Sarwono dan Sudarsono.

Dari keterlibatannya di KNI Pusat inilah, jalan politik bagi Natsir semakin lapang terbuka. Kesempatan-kesempatan untuk menempati posisi strategis di lingkungan pemerintahan dan, dengan demikian, menyumbangkan banyak hal bagi negara yang baru didirikan ini, semakin besar. Pada 3 Januari 1946, yakni sehari setelah KNI Pusat mengakhiri tugasnya, Kabinet Sutan Syahrir terbentuk. Dalam menjalankan tugas kenegaraannya, Syahrir dibantu oleh beberapa orang menteri negara. Nama Mohammad Natsir ternyata muncul sebagai Menteri Penerangan RI. Tentu saja Natsir terkejut, karena ia baru mengetahui bahwa dirinya ditunjuk sebagai menteri pada sehari sebelum pelantikannya se-

dan memberi tanda pengenal kepada Natsir sebagai anggota KNI. Dan nama Mohammad Natsir juga dicantumkan dalam daftar hadir, menunjukkan ia adalah anggota resmi KNI. Sejak itulah ia menyandang tugas sebagai anggota KNI.

bagai Menteri Penerangan pada 7 Januari 1945. Semenjak itulah ia mulai menetap di Jakarta. Natsir merupakan Menteri Penerangan pertama dalam sejarah RI.

Natsir sendiri bertanya-tanya mengapa ia dipercaya memimpin Departemen Penerangan. Beberapa analisa menyatakan, ditunjuknya Natsir untuk memimpin Departemen itu dimaksudkan sebagai langkah Perdana Menteri Syahrir dan Presiden Soekarno untuk mensosialisasikan semangat revolusi Indonesia di kalangan rakyat.³⁴ Dengan kemampuannya menulis secara apik, dan keaktifannya di berbagai forum politik di lingkungan yang berbeda-beda, Muhammad Natsir dianggap sebagai orang yang paling kompeten menjalankan maksud tersebut. Tugas yang dipikulnya boleh dikatakan berhasil. Setidaknya bila diukur dengan kesadaran masyarakat Indonesia untuk mempertahankan revolusi di masa-masa itu. Keberhasilan itu membuat Natsir ditunjuk kembali menjadi Menteri Penerangan pada Kabinet Syahrir berikutnya pada 27 Juni 1947. Lalu, pada 29 Januari 1948, setahun setelah jatuhnya Kabinet Syahrir yang kedua dan dibentuknya Kabinet Moh. Hatta, Natsir kembali dikukuhkan sebagai Menteri Penerangan bersama menteri-menteri lain dalam kabinet RI yang keenam itu.

Perjalanan karier politik Natsir mengukir sejarah tersendiri, bukan saja buat dirinya, tetapi juga bagi bangsa Indonesia. Yaitu pada 3 April 1950 Natsir dkk dari Partai Masyumi mengajukan suatu mosi integral kepada Kabinet Republik Indonesia Serikat (RIS) hasil Konferensi Meja Bundar (KMB) di Amsterdam, yang mengancam eksistensi negara kesatuan RI. Mosi itu ternyata menjadi jalan untuk merintis kembali tegaknya negara kesatuan, meskipun banyak pihak yang menentang. Atas keberhasilannya itulah, Presiden Soekarno memberi kepercayaan kepada Natsir untuk membentuk kabinet dan memangku jabatan Perdana Menteri, yang dikenal dengan Kabinet Natsir 1950.

³⁴*Ibid.*

Politikus-Negarawan di Masa Revolusi

Mohammad Natsir dilantik menjadi Perdana Menteri pada 7 September 1950, beberapa bulan setelah bubarnya negara RIS. Ia membentuk kabinet dengan dukungan penuh dari Presiden dan merupakan hasil koalisi dari Masyumi, PSI, PIR, Parindra, Partai Katolik, Demokrat, Parkindo, PSII dan wakil non-partai. Sedangkan PNI menolak bergabung.³⁵ Tidak banyak yang diketahui mengapa partai besar dengan wakil-wakil di parlemen yang sangat menonjol ini tidak ikut serta dalam kabinet. Banyak analisa, hal itu terjadi karena ketika penyerahan kedaulatan kerajaan Belanda kepada pemerintahan RIS berlangsung di Istana Merdeka, Jakarta, pada 27 Desember 1949, banyak tokoh PNI—khususnya yang berasal dari daerah—turut mendukung berdirinya negara yang bersifat federal itu.³⁶ Atas dasar itu, banyak orang berkesimpulan bahwa ketidaksertaan PNI dalam Kabinet Natsir disebabkan oleh iklim politik sebelumnya yang masih membentuk aspirasi politik beberapa tokoh PNI untuk masih memperjuangkan berdirinya negara RIS. Dengan jumlah unsur koalisi itu, Kabinet Natsir akhirnya mendapat suara dari parlemen setelah melalui perdebatan yang riuh tanpa keikutsertaan PNI dan PKI.

Banyak pengamat mengkaitkan proses penunjukan Natsir sebagai Perdana Menteri dengan keberhasilannya mengatasi secara konstitusional kemelut politik Indonesia sejak dimaklukkannya RIS. Gagasan RIS sendiri dilahirkan dari Konferensi Inter Indonesia yang terdiri dari delegasi RI dan delegasi BFO, di Yogyakarta, pada 19-22 Juli 1949. Konferensi Meja Bundar (KMB) di Den Haag dan berlangsung dalam kedudukan politik Belanda yang sangat kuat malah melahirkan keputusan yang memberatkan Indonesia, bahwa penyerahan kedaulatan akan dilakukan antara Pemerintah Belanda dengan Negara Republik Indonesia Serikat (RIS) yang bersifat federatif. RIS terdiri dari beberapa negara bagian, termasuk Republik Indonesia.³⁷

³⁵Bolland, *The Struggle of Islam*, hal. 79.

³⁶Kesimpulan itu misalnya diungkapkan oleh Feith dalam, *The Decline*, hal. 137. Lihat juga, Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hal. 122.

³⁷Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Nasional Indonesia VI*, Jakarta: 1976. Hal. 53.

Pada 27 Desember 1949 di Amsterdam dilakukan penyerahan kedaulatan kerajaan belanda kepada pemerintahan RIS. Di Jakarta, pada hari yang sama, berlangsung acara serupa. Di Yogyakarta dilakukan pengambilan sumpah Mr. Asaat sebagai Pemangku Jabatan Presiden RI, dan diadakan pula acara penyerahan kedaulatan dari pemerintah RI ke RIS. Semenjak itulah negara RI yang beribu kota di Yogyakarta menjadi salah satu negara bagian RIS.

Gejolak politik segera terjadi di kalangan wakil-wakil rakyat di DPR RIS. Berbagai sikap politik yang mengajukan keberatan terhadap dibentuknya RIS muncul di sebagian besar daerah. Pada 4 Januari 1950 DPR-Malang (Negara bagian Jawa Timur) mengajukan mosi untuk lepas dari RIS dan bergabung dengan RI. Lalu, pada 30 Januari hal serupa diajukan oleh DPR Sukabumi sebagai wakil dari Negara Pasundan. Jakarta Raya dan Sulawesi Bagian Selatan menyusul untuk menggabungkan diri dengan RI pada 22 April 1950.³⁸ Apa yang terjadi sebenarnya adalah, bahwa kehendak untuk mendirikan Negara Kesatuan tidak dapat dibendung lagi.

Natsir saat itu terpilih menjadi ketua fraksi Masyumi. Sebagai ketua, Natsir mengadakan lobby dengan ketua-ketua fraksi lainnya. Ia mendiskusikan berbagai hal untuk mencari penyelesaian yang pragmatis terhadap berbagai perkembangan negatif yang terjadi. Boleh dikata, Natsir berusaha untuk meyakinkan orang-orang yang berada—meminjam istilahnya sendiri—dari paling kiri dan yang paling kanan. Tetapi tetap saja, perundingan tidak selancar yang ia bayangkan. Persoalannya terletak pada kepala-kepala negara bagian yang didirikan Belanda itu merasa berat untuk membubarkan diri, lalu bergabung dengan RI-Yogyakarta yang dalam pandangan mereka sama-sama berstatus negara bagian. Paling tidak menurut Konstitusi RIS waktu itu. Ia kemudian mengambil langkah untuk menjadikan parlemen sebagai jalan mendirikan kembali Negara Kesatuan RI. Dalam biografinya yang ditulis hampir tiga puluh tahun kemudian, diceritakan:

³⁸Dikisahkan dalam *M. Natsir 70 tahun*, hal. 93.

Natsir lantas mengajukan gagasan di mana semua Negara-negara Bagian sama-sama mendirikan negara kesatuan melalui prosedur parlementer. Jadi tidak ada satu negara bagian menelan negara bagian lainnya.

Setelah itu, mengadakan pembicaraan-pembicaraan yang memakan waktu agak lama juga dengan fraksi-fraksi, dan alasan ini akhirnya di terima oleh semua fraksi yang ada di parlemen.³⁹

Dari sinilah tekad untuk mendirikan kembali Negara Kesatuan Indonesia menemukan memontumnya. Pada 3 April 1950, Natsir menyampaikan pidatonya yang sangat bersejarah. Pidato itu berisi tentang suatu mosi kepada pemerintah untuk memelopori dan menyusun langkah-langkah penyelesaian terhadap akibat-akibat perkembangan politik semenjak terbentuknya negara RIS. Pidato juga ditutup dengan suatu pernyataan politik yang dipelopornya sendiri hendak kembali menegakkan negara kesatuan RI, dan didukung oleh sebelas ketua fraksi dari partai politik lainnya.

Pada 19 Mei 1950, pemerintah RIS dan pemerintah RI mengadakan perundingan di Jakarta. Perundingan itu menghasilkan suatu keputusan yang semakin mempercepat dibubarkannya RIS bentukan Belanda. Yakni bahwa kedua belah pihak (pemerintah RI dan RIS) bersama-sama melaksanakan Negara Kesatuan sebagai penjelmaan daripada Republik Indonesia berdasarkan proklamasi 17 Agustus 1945. Disetujui pula bahwa yang akan menjadi Presiden adalah Soekarno. Setelah ada persetujuan dari DPR dan Senat RIS, maka Presiden Soekarno meresmikan pembentukan Negara Kesatuan dalam suatu rapat lengkap, yang kemudian ditandatangani oleh Perdana Menteri RIS, Mohammad Hatta dan Perdana Menteri RI, Dr. A. Halim. Pada 17 Agustus 1950, Presiden Soekarno memproklamlirkan secara resmi terbentuknya kembali Negara Kesatuan RI yang sejauh itu merupakan proklamasi untuk kedua kalinya setelah 1945.

Atas keberhasilan Natsir mencari jalan keluar dari kemelut politik RIS itu, pada awal September 1950, Presiden Soekarno membuat pernyataan di depan pers, bahwa Masyumi ditunjuk untuk membentuk kabinet. Ini dilakukan karena, menurut pernyataan itu, "mereka lah yang mempunyai konsepsi untuk

³⁹*Ibid.*, hal. 94.

menyelamatkan Republik melalui konstitusi".⁴⁰ Oleh Partai Masyumi, Natsir kemudian dipercaya untuk menjadi formatur. Persoalan muncul berkenaan dengan tidak dicapainya kesepakatan dengan PNI dan PKI agar mau bergabung ke dalam kabinet yang akan dibentuk. Hampir dua minggu pendekatan dilakukan, kesepakatan tak tercapai juga. Natsir sudah putus asa, dan hendak mengembalikan mandat kepada Presiden. Tetapi, justru Soekarno yang meyakinkan bahwa Kabinet Natsir harus segera dibentuk, meskipun berjalan tanpa ikut serta PNI. Pada 7 September 1950, Kabinet Natsir terbentuk didukung sebelas wakil partai, sedangkan PNI dan PKI menempati front oposisi.⁴¹

Ketika Natsir menjadi Perdana Menteri, situasi tanah air sangat tidak menentu karena gejolak revolusi. Hal ini semakin mencemaskan akibat perubahan-perubahan yang terjadi dengan dibubarkannya RIS dan terbentuknya kembali negara kesatuan RI. Boleh dikatakan, tugas utama yang dihadapi kabinet Natsir sepenuhnya adalah bagaimana menyelamatkan Indonesia dari "lubang jarum" revolusi, meskipun program pembenahan ekonomi rakyat yang terbelenggu akibat perang diperhatikan. Natsir dalam hal ini membuat kebijakan yang sangat dipuji banyak orang, yang dikenal dengan "Program Benteng"; sebuah langkah mengurangi ketergantungan ekonomi Indonesia dari ekonomi asing dengan cara memperkuat basis politik pengusaha pribumi.⁴² Kebijakan ini dipimpin oleh Menteri Perdagangannya, Pro. Soemitro Djojohadikusumo.

Natsir sendiri menyadari bahwa kebinetnya adalah pemerintahan peralihan; suatu struktur pemerintahan yang terbentuk tanpa melalui pemilihan umum. Karena itu, program Kabinet Natsir yang paling utama adalah menyelenggarakan Pemilihan Umum dalam waktu secepatnya. Meskipun program itu tidak terlaksana, karena kabinet keburu jatuh pada satu tahun berikutnya, Perdana Menteri Natsir telah berhasil menyemaikan bibit-

⁴⁰Dikutip dari Bolland, *The Struggle of Islam*, hal. 91.

⁴¹*Ibid.*, hal. 96. Lihat juga, Feith, *The Decline*, hal. 71.

⁴²Pembahasan yang sangat menarik tentang program itu, lihat John O. Sutter, *Indonesians: Politics in a Changing Economy, 1940-1955*, Cornell University Modern Indonesia Project, Ithaca: NY, 1959..

bibit demokrasi dalam mengatasi berbagai gejolak politik. Hal itu paling tidak tercermin dari sikapnya yang tetap mentaati prinsip-prinsip konstitusi.

Maka, dalam kaitan ini, prestasi utama Natsir ketika menjabat Perdana Menteri terletak pada peran yang ia mainkan dalam pemberian arah konstitusional terhadap negara kesatuan, dengan tetap memegang prinsip dialog yang integral antara pusat dan daerah. Pada saat yang bersamaan, langkah Natsir itu dibarengi dengan sikapnya sebagai seorang pemimpin yang berusaha sekecil mungkin menempuh jalan kemiliteran dalam menyelesaikan persoalan bangsa.

Bagi Perdana Menteri Natsir, prinsip kebijakan semacam itu-lah yang diharapkan menjadi cara politis yang paling menguntungkan untuk menyelesaikan persoalan yang dihadapi kabinetnya. Ada persoalan, bagaimana menarik segala macam senjata yang ada di tangan sukarelawan dari bermacam-macam corak ideologi yang bertebaran. Padahal senjata-senjata itu pada mulanya dimiliki secara legal, karena sama-sama diperuntukkan berjuang mempertahankan kemerdekaan RI. Ada pengikut Kartosuwiryo di Jawa Barat, gerilyawan PKI di lereng Merapi-Merbabu di Jawa Tengah, "Lasykar Harimau di Sumatera, pengikut Kahar Muzakkar di Sulawesi Selatan, dan lain-lain, yang semuanya memanggul senjata. Persoalan Republik Maluku Selatan (RMS) yang didirikan pada masa Kabinet Hatta, 25 April 1950, juga tidak kalah pentingnya."⁴³ Bahkan tuntutan rakyat Aceh yang dipimpin oleh Daud Beureueh untuk memisahkan diri dari RI, yang sudah bergolak sejak awal 1950an, menyita begitu banyak perhatian kabinet Natsir.

Semua gejolak politik di atas berhasil diatasi berkat langkah-langkah diplomatis pemerintahan Natsir. Sikap politik Natsir dalam meredam gejolak DI/TII Kartosuwiryo di Jawa Barat, misalnya, menyadarkan orang akan manfaat jalan diplomatis dalam menyelesaikan pergolakan sosial dan politik di sebuah negara yang belum sepenuhnya kuat seperti Indonesia. Natsir ditunjuk oleh Presiden Soekarno untuk menjadi ketua Panitia Penyelesai-

⁴³Dikisahkan dalam *M. Natsir 70 Tahun*, hal. 97

an masalah DI/TII, jauh sebelum ia menjadi Perdana Menteri, yakni pada sekitar September 1949. Meskipun beberapa kali gagal membujuk Kartosuwiryo untuk menyerah dan mengadakan perundingan dengan pemerintah RI, Natsir berhasil menarik perhatian pasukan DI/TII lewat pidatonya yang mengharukan, pada 14 Nopember 1950, yang ditujukan kepada "para pejuang kemerdekaan yang belum kembali ke kehidupan normal".⁴⁴ Nada pidato yang disampaikan Natsir itu memang merupakan sebuah himbauan politik seorang Perdana Menteri kepada semua gerilyawan republik yang masih berada di hutan-hutan Indonesia, di Jawa dan di luar Jawa. Tetapi kandungan politisnya sangat khusus, yaitu kepada pasukan-pasukan bersenjata di bawah komando Kartosuwiryo. Dari situlah tercipta suatu pra-kondisi perundingan di mana Kartosuwiryo berkirim surat kepada Soekarno yang menjelaskan kesediaannya untuk bergabung di bawah RI dengan syarat: pemerintah bersedia menumpas gerakan PKI. Namun sayang, belum lagi usaha-usaha perundingan dimulai, Kabinet Natsir jatuh. Sehingga DI/TII Kartosuwiryo kehilangan kepercayaan kepada pemerintah RI dan akhirnya kembali melancarkan gerakan bersenjata dengan intensitas yang semakin meningkat.

Persoalan Aceh juga teratasi —setidaknya untuk sementara— berkaitan dengan pertemuan Natsir dengan Tengku Daud Beureueh, pemimpin DI/TII Aceh, pada 23 Januari 1951. Pembicaraan kedua tokoh yang sudah saling kenal sebelumnya itu menghasilkan kesepakatan bahwa, dengan nada penuh komitmen, pemerintah RI akan mendengarkan aspirasi rakyat Aceh dengan memberikan otonomi kepada Aceh. Hal itu pula yang disampaikan Natsir kepada Soekarno sekembalinya ke Jakarta. Pemerintah RI untuk kemudian mempersiapkan rancangan undang-undang dibentuknya Aceh menjadi Daerah Istimewa, sebagai simbol diberlakukannya otonomi daerah untuk wilayah itu.

Di puncak prestasi politik Natsir, muncul persoalan serius di Parlemen. Yakni konflik antara Natsir dengan Presiden Soekarno mengenai penyelesaian status Irian Barat. Usaha penyelesai-

⁴⁴*Ibid.*

an yang dirintis lewat Uni Indonesia-Belanda yang dibentuk berdasarkan persetujuan pemerintah Netherlands dengan RI dalam Konferensi Meja Bundar (KMB), dianggap menemui jalan buntu. Permintaan pembebasan Irian Barat dan dikembalikan ke pangkuan RI, tidak lagi mungkin dibicarakan dalam forum ini. Lalu tersiar khabar bahwa, dalam sebuah pidato Maulud Nabi SAW yang akan dilaksanakan nanti di istana pada Desember 1950, Presiden Soekarno berencana membubarkan secara sepihak Uni Indonesia-Belanda. Bisa dikatakan, Wakil Presiden Moh. Hatta, Perdana Menteri Natsir dan hampir semua anggota kabinet sebenarnya setuju dengan pembubaran Uni. Tetapi, jalan sepihak yang ditempuh Soekarno dalam hal pembubaran itu, apalagi hanya melalui suatu pidato di sebuah acara Maulud Nabi itu, membuat Natsir sebagai Perdana Menteri merasa dilangkahi wewenangnya. "Dalam sebuah Kabinet Perlementer, hak untuk mengambil keputusan kebijakan politik penting seperti itu", demikian pikir Natsir, "mestinya terletak di kabinet dengan persetujuan parelemen. Bukan Presiden sendiri. Dan dalam soal pembubaran Uni Indonesia-Belanda juga harus ditempuh jalan yang demikian."⁴⁵ Natsir lalu mengingatkan Presiden Soekarno untuk menempuh jalan ini. Dengan sangat marah dan terpaksa, Soekarno menerima teguran Natsir, dan mengumpulkan semua anggota kabinet beserta Perdana Menteri untuk menentukan kelanjutan Uni Indonesia-Belanda. Sidang kemudian memutuskan untuk membubarkan Uni Indonesia Belanda, dan perjuangan untuk mengembalikan Irian Barat ke dalam wilayah RI tetap dilanjutkan terlepas dari keterikatan perjanjian Uni tersebut. Karena perkembangan inilah pidato politik dalam Maulid Nabi yang direncanakan itu Soekarno tidak menyinggung sedikitpun tentang masalah Uni Indonesia-Belanda.

Meskipun persoalan Irian Barat selesai, konflik antara Soekarno-Natsir tetap berlanjut. Perkembangan itu akhirnya mendo-

⁴⁵M. Natsir 17 Tahun. Hal., 101. Sebelum menyatakan kesediaannya dilantik menjadi perdana Menteri, Natsir pernah meminta tawaran untuk menjamin bahwa hal-hal politik penting harus diambil keputusan lewat parlemen, bukan hanya Presiden. Teguran yang disampaikan Natsir kepada Soekarno itu adalah dalam rangka menagih janji kepada Presiden.

rong jatuhnya kabinet Natsir melalui politik “dagang sapi” yang ramai di antara partai-partai, pada April 1951. Semenjak peristiwa itu, Natsir selalu berada di luar pemerintahan—kendati pun tetap memimpin Masyumi—hingga berlangsungnya Pemilihan Umum 1955. Pada momen politik inilah, Natsir memainkan peran politik yang sangat besar dalam popularitas politik Masyumi.

Dalam Sidang Majelis Konstituante (1956-1959)

Pemilihan Umum pertama di Indonesia diselenggarakan pada 29 September 1955. Diikuti 28 partai politik dan wakil dari perorangan, wacana politik selama berlangsungnya pemilu itu dapat dibaca sebagai suatu wahana konflik ideologis dari kelompok-kelompok politik yang secara kasar dapat digolongkan menjadi tiga aliran: Islam, Marxisme/Sosialisme dan Nasionalisme-sekuler.⁴⁶ Tanpa mengurangi efek negatif dari konflik ideologis yang berlangsung, Pemilu 1955 berlangsung bebas dan demokratis.

Hasil Pemilu 1955 ternyata tidak memuaskan banyak pihak, karena tidak satu kelompok politik pun yang mendapat suara mayoritas. Bahkan, dua partai besar yang sebelumnya diduga akan tampil sebagai pemenang, PNI dan Masyumi, tidak memperoleh suara sebagaimana yang diharapkan. Pemilu akhirnya melahirkan 4 partai peroleh suara terbanyak: PNI, Masyumi, NU dan PKI. PNI dan Masyumi, masing-masing memperoleh 57 kursi dalam parlemen (dari jumlah total 257); NU mendapat 45 kursi, dan PKI 39. Partai-partai lain mendapat kurang dari 10 kursi.⁴⁷ Catatan untuk NU dan PKI, hasil Pemilu 1955 ini cukup mengembirakan bagi kedua partai itu, sebab perolehan kursi mereka bertambah besar. Hal itu mengingat di dalam Parlemen Sementara—setidaknya yang berlangsung hingga Kabinet Burhanuddin Harahap (Masyumi) 1955—jumlah kursi yang mereka miliki hanya 8 dan 17 kursi. Masyumi barangkali merupakan partai yang

⁴⁶Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 78. Polarisasi ideologis ini dipopulerkan oleh Clifford Geertz lewat bukunya, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge: MIT, 1965.

⁴⁷Lihat Herbert Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaca, NY: Cornell University, 1957.

paling pahit menerima kenyataan hasil pemilu, karena sebelumnya sebagai besar pemimpinnya memperkirakan pengikut Masyumi yang berjumlah 40 orang, dari jumlah pemilih seluruh Indonesia sebesar 43.104.464 suara; jadi sekitar 90%.⁴⁸

Dengan hasil Pemilu yang demikian, terbentuklah kabinet koalisi antara PNI-Masyumi-NU, yang dikenal dengan Kabinet Ali-Roem-Idham. Kabinet ini mendapat dukungan penuh dari parlemen, kecuali PKI yang tidakikutkan. Dilihat dari segi politik aliran, dengan demikian kabinet ini mewakili dua aliran ideologis dalam wacana politik Indonesia waktu itu, yakni Islam dan Nasionalisme-sekuler. Hal yang patut disayangkan adalah, bahwa kabinet ini tidak berumur panjang (Maret 1956-Maret 1957), karena Masyumi dan beberapa partai Islam lain dalam kabinet sering tidak mudah sependapat dengan golongan nasionalis dalam menghadapi gejolak-gejolak politik penting.

Segera setelah Majelis Konstituante hasil Pemilu 1955 terbentuk, tugas utama Majelis adalah menyusun sebuah rancangan konstitusi yang permanen bagi Republik Indonesia. Dalam kerangka legal-konstitusional inilah para anggota Majelis Konstituante terlibat dalam perdebatan-perdebatan ideologis-politis yang sengit dan panas. Meski bukan tanpa kesulitan, Majelis Konstituante akhirnya dapat menyelesaikan sebagian besar tugasnya. Selama dua setengah tahun keberadaannya (November 1956-Juni 1959), Majelis Konstituante berhasil menyelesaikan 90% agenda-agenda pokok, termasuk membuat berbagai ketetapan seputar masalah hak-hak asasi manusia, prinsip-prinsip kebijakan negara, dan bentuk pemerintahan.

Sayangnya, perdebatan tentang dasar negara tidak berlangsung semulus perdebatan sekitar masalah-masalah lain di atas. Bahkan, perdebatan-perdebatan tersebut amat berperan dalam membawa Majelis Konstituante ke jalan buntu. Corak perdebatan-perdebatannya yang tak kenal kompromi dan panas memperparah perpecahan di antara partai-partai yang terlibat. Seperti dicatat Adnan Buyung Nasution, "perdebatan-perdebatannya

⁴⁸Perasaan itu dikemukakan Natsir dalam *M. Natsir 70 Tahun*. Lihat juga misalnya, Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Ketatanegaraan*, hal. 128.

bersifat ideologis, mutlak-mutlakan dan antagonistik, sehingga partai-partai [terutama kelompok Islam dan kelompok nasionalis] tidak saling mendekati satu sama lain, melainkan bahkan makin jauh terpecah menjadi kubu-kubu yang saling menyerang."⁴⁹ Dalam perdebatan tentang dasar ideologi negara, tiga aliran ideologis tampil menonjol: Islam, Pancasila, dan Sosial-Ekonomi. Tetapi, mengingat perdebatan-perdebatan tentang dasar ideologi negara yang berlangsung sebelumnya, pertentangan paling sengit berlangsung antara para pendukung aliran ideologi Islam dan Pancasila.

Dalam diskursus ini, kelompok Islam pada intinya menyatakan kembali aspirasi-aspirasi ideologi-politik yang sudah mereka kemukakan pada masa prakemerdekaan, yakni mendirikan negara yang jelas-jelas berdasarkan Islam. Mereka mengusulkan agar Islam dijadikan ideologi negara berdasarkan argumen-argumen mengenai (1) watak holistik Islam, (2) keunggulan Islam atas semua ideologi dunia lain, dan (3) kenyataan bahwa Islam dipeluk oleh mayoritas warganegara Indonesia.⁵⁰

Dipimpin Mohammad Natsir, Kasman Singodimedjo, Zaenal Abidin, Isa Anshari, K.H. Masjkur, mereka kokoh mempertahankan watak Islam yang holistik. Mereka percaya bahwa Islam mengatur setiap aspek kehidupan. Menurut mereka, negara—yang pada dasarnya merupakan sebuah organisasi yang meliputi seluruh masyarakat dan lembaga, yang memiliki kekuasaan untuk membuat dan menerapkan aturan-aturan yang mengikat—tidak bisa lain kecuali mendasarkan diri kepada prinsip-prinsip ilahiah.

Mohammad Natsir memandang bahwa Pancasila pada dasarnya adalah ideologi sekular (*ladiniyah*), tanpa sumber keagamaan yang pasti. Walaupun sila pertamanya mengakui pentingnya kepercayaan kepada satu Tuhan, perumusannya pada dasarnya lebih didasarkan kepada keharusan sosiologis dan bukan keilahi-

⁴⁹Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia; A Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959*, Jakarta: Pustaka Sinar harapan, 1992, hal. 56

⁵⁰Disarikan dari pikiran Natsir tentang perdebatan Islam dan Pancasila, dalam M. Natsir, *Agama dan Negara, Falsafah Perjuangan Islam*. T.p.: Medan, 1951.

ahan Tuhan.⁵¹ Dengan kata lain, itu merupakan konsepsi mengenai Tuhan yang dibuat oleh manusia dan dapat berubah sewaktu-waktu tergantung situasi. Pendeknya, begitu pandangan Natsir dan Partai Masyumi, Pancasila itu netral dan tanpa warna, dan kelima silanya tidak saling berkaitan. Karenanya, mereka menolak gagasan Pancasila sebagai dasar negara. Untuk menyuarakan penolakan tersebut, pada pidatonya di depan Majelis Konstituante, Mohammad Natsir menyatakan:

Bagi kami, Pancasila sebagai dasar filsafat negara itu tidak jelas dan tidak menyatakan apa-apa kepada jiwa masyarakat Muslim yang sudah memiliki ideologi yang pasti, jelas dan lengkap, sesuatu yang terpancar dalam lubuk hati rakyat Indonesia sebagai ilham yang hidup dan sumber kekuatan, yakni Islam. Bagi kaum Muslim, mengganti Islam dengan Pancasila sama saja artinya dengan lompat dari bumi yang kokoh ini ke ruang hampa, ke dalam suatu kekosongan.⁵²

Tanggapan para pendukung Pancasila tidak kurang antagonisnya. Sejalan dengan cara penalaran mereka yang lebih awal, tokoh-tokoh seperti Roeslan Abdulgani, seorang Muslim dengan orientasi ideologis-politis nasionalis, menolak pandangan bahwa Pancasila merupakan konsep yang netral, apalagi ideologi sekular. Kenyataan bahwa Pancasila mengandung sila seperti "Ketuhanan Yang Maha Esa," dan bahwa negara terdiri dari badan-badan yang mengurus masalah-masalah yang berhubungan dengan agama (yakni Departemen Agama) merupakan indikasi kuat bahwa Indonesia tidak didasarkan kepada ideologi sekular. Yang lebih penting, ia percaya bahwa Pancasila mengandung unsur Islam (meski memang tidak hanya mengandung unsur-unsur itu).

Dalam konteks Pancasila sebagai ideologi negara, mengingat bahwa Indonesia adalah sebuah negara yang heterogen secara keagamaan, beberapa tokoh kelompok nasionalis memandang Pancasila sebagai suatu kesepakatan bersama. Bagi para politisi PNI dan aktivis Kristen seperti Arnold Mononutu, Pancasila

⁵¹Natsir menguti beberapa sarjana Barat yang meneguhkan watak holistik Islam ini. HAR. Gibb, misalnya, menekankan tentang perlunya memahami watak Islam yang demikian. Lihat, Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*.

⁵²Lihat Mohammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara*, Pimpinan Partai Masyumi, Bandung, 1956. Lihat juga, Syafii Maarif, *Op Cit.*, hal. 112.

merupakan sebuah sintesis yang memadai bagi berbagai kelompok agama yang berbeda. Jika Islam harus dijadikan dasar negara, yang terutama ia khawatirkan adalah tempat kelompok-kelompok agama lain di negara ini. Bagaimana pun, hal itu mengandung citra diskriminasi konstitusional.

Sementara itu, beberapa kalangan lain tidak menerima gagasan mengenai Islam sebagai dasar negara berdasarkan pertimbangan kemungkinannya untuk dapat diterapkan. Mengingat kenyataan bahwa masyarakat Indonesia heterogen secara sosial-keagamaan, mereka meragukan bahwa Islam dapat berperan sebagai pandangan-dunia ideologis-politis bagi seluruh masyarakat. Sementara itu Pancasila, betapa pun tidak sempurna, telah terbukti dapat menjadi dasar ideologi bersama seluruh masyarakat Indonesia. Kalangan lainnya lagi menolak Islam sebagai dasar negara dengan alasan bahwa mereka khawatir kalau-kalau hukum-hukum Islam akan diterapkan kepada seluruh warganegara Indonesia. Karena alasan-alasan tersebut, ketika menanggapi pernyataan Mohammad Natsir mengenai posisi Islam *vis-a-vis* Pancasila, Arnold Mononutu, seorang anggota Majelis dari Partai Kristen Indonesia, menyatakan:

Dari ideologi Pancasila ke Negara Indonesia berdasar agama Islam, bagi umat Kristen adalah ibarat: melompat dari bumi, yang tenang dan sentosa untuk menjalankan agamanya sebagai manusia Indonesia yang *voelwaardig*, keruang kosong *vacuum*, tak berhawa.⁵³

Dengan pendirian yang mutlak-mutlakan tersebut, masuk akal jika kompromi sulit ditemukan. Bahkan ketika Natsir dan kawan-kawannya mundur dari tuntutan mereka yang awal untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara dan hanya menuntut penegasan kembali Piagam Jakarta, konflik tersebut telah terlanjur menyebabkan macetnya sidang-sidang Majelis Konstituante. Dilihat dari perolehan suara mereka dalam pemilihan umum, tidak satu pun partai yang memiliki suara yang diperlukan (yakni mayoritas 2/3 suara) untuk meloloskan preferensi-preferensi ideologis mereka.⁵⁴

⁵³Dikutip dari Bahtiar Effendy, hal. 109.

⁵⁴Adnan Buyung Nasution, *Op Cit.*, hal. 118

Dalam hal ini, Majelis Konstituante melaksanakan *voting* mengenai diterima tidaknya Piagam Jakarta sebanyak dua kali. Hasilnya adalah, yang pertama, 268 suara menerima dan 210 menolak; dan yang kedua, 265 menerima dan 201 menolak Piagam Jakarta.⁵⁵ Sementara itu, usul pemerintah untuk kembali ke UUD 1945 tidak mendapat dukungan yang diperlukan. Semua perkembangan di atas mengakibatkan Presiden Soekarno, dengan dukungan tentara, mengeluarkan dekrit untuk kembali ke UUD 1945 dan sekaligus membubarkan Majelis Konstituante dan membentuk MPRS, pada 5 Juli 1959. Langkah ini, sebuah strategi yang rupanya telah dicanangkannya sejak lama, memberinya kekuatan eksekutif yang kuat untuk mengontrol negara, yang oleh Soekarno disebut sebagai Demokrasi Terpimpin.⁵⁶

Sekali lagi, kelompok Islam secara simbolik berhasil dikalahkan. Dan di balik kekalahan simbolik tersebut, selama masa Demokrasi Terpimpin di bawah Soekarno, artikulasi formalistik gagasan dan praktik politik Islam, terutama gagasan Islam sebagai dasar ideologi negara, mulai menunjukkan implikasi-implikasi bawaannya yang lebih negatif. Hal itu di mata Natsir sebab, dengan diberlakukannya UUD 1945 kembali dan dibubarkannya Konstituante, perdebatan mengenai Islam dan Pancasila sebagai dasar negara tidak berhasil mencapai titik temu secara berarti.

Implikasi politik lain dengan diberlakukannya sistem Demokrasi Terpimpin adalah pemusatan kekuasaan negara di tangan seorang pemimpin, yang dalam hal ini adalah Soekarno sendiri. Respon politik dari partai-partai Islam terhadap kecenderungan ini ternyata tidak seragam. Masyumi—bergandengan tangan dengan PSI—sejak semula menentang keras *move* politik yang dilakukan Soekarno itu, sebab mereka menilai hal itu sebagai keinginan Soekarno untuk menciptakan suatu negara otoriter. Mohammad Natsir mempelopori Masyumi dan PSI, didukung oleh golongan partai kecil lain seperti Katholik, Kristen Protestan dan seorang tokoh NU, membentuk "Liga Demokrasi" yang memainkan peran menampung golongan-golongan

⁵⁵*Ibid.*, hal 121.

yang berusaha mempertahankan demokrasi, dan karena itu bersikap oposisi pada Soekarno.⁵⁷ Liga ternyata berkembang sangat cepat, terutama setelah Mohammad Hatta, mantan wakil Presiden, dan beberapa tokoh yang dahulu dekat dengan Soekarno, mendukung Liga Demokrasi. Sedangkan NU bersama partai-partai Islam kecil lainnya—seperti PSII dan Perti—segera menata kembali orientasi politiknya dan menerima Demokrasi Terpimpin Soekarno, dan akhirnya, masuk dalam Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royang (DPRGR) buatan Soekarno. Dengan perkembangan ini, kekuatan politik Islam menurun drastis. Para pemimpin Islam, Masyumi khususnya, yang sejak awal diskursus ideologis di Indonesia dipandang sebagai pendukung-pendukung sejati gagasan negara Islam, dijeblaskan ke dalam penjara karena sikap oposisi mereka terhadap rezim yang terus berkelanjutan. Dan akhirnya, dengan alasan bahwa beberapa pemimpin utamanya—termasuk Natsir dan Sjafruddin Prawiranegara—ikut terlibat dalam pemberontakan PRRI, Pebruari 1958, Soekarno membubarkan Masyumi pada Agustus 1960. Dengan demikian, Liga Demokrasi yang dibentuk oleh Natsir dan PSI itu juga tidak lagi mempunyai arti politik.

Sebelumnya, pada pidato kenegaraan dalam rangka memperingati Hari Kemerdekaan, 17 Agustus 1959, Soekarno mengedepankan suatu manifesto politik yang diharapkan mampu membawa Indonesia untuk terus bertahan di tengah gejolak revolusi. Pikiran-pikirannya dirangkum dalam slogan Usdek, yang berasal dari singkatan UUD 1945, Sosialisme a-la Indonesia, Demokrasi Terpimpin, Ekonomi Terpimpin dan Kepribadian Indonesia. Pada akhir 1960, Soekarno melengkapi ideologi negara Indonesai dengan slogan Nasakom, yaitu doktrin tentang kesatuan dari tiga unsur masyarakat Indonesia: kaum nasionalis,

⁵⁶Pembahasan yang lengkap tentang pertumbuhan Demokrasi Terpimpin. Lihat Feith, *The Decline of Constitutional democracy in Indonesia*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968.

⁵⁷Dikisahkan dalam *M. Natsir 70 Tahun*, hal. 192. Lihat juga, Yusril Ihza, "Combining", hal. 79. Natsir sangat menekankan di sini bahwa persahabatannya dengan beberapa tokoh, khususnya I.J. Kasimo, ketua Partai Katholik Indonesia, mendorongnya berani berhadapan dengan kekuasaan Soekarno.

golongan agama, dan kaum komunis (Nas-A-Kom).⁵⁸ Selain slogan-slogan yang di atas, pemerintah—dalam hal ini Soekarno—menempuh suatu kebijakan politik yang mengabsahkan dirinya untuk membangun Indonesia dengan mengutamakan lembang kekuatan dan prestise nasional. Pemerintah mulai membangun pabrik baja, membeli kapal penjelajah, kapal-kapal perusak, pesawat-pesawat pembom dari Rusia. Pemerintah juga membelanjakan dana yang amat besar untuk membangun hotel dan stadion yang memungkinkannya untuk menjadi tuan rumah Asian Games 1962. Sebuah masjid terbesar di Asia, Masjid Istiqlal, mulai dirintis pembangunannya. Semua kebijakan ini dimaksudkan Soekarno sebagai politik “Mercuri Suar”, yang “sinar-sinar”nya akan menyinari seluruh pelosok dunia.”

Pembubaran Masyumi dirasakan Natsir sebagai titik penting dari pertentangan yang berkepanjangan antara tokoh-tokoh Islam dengan kelompok nasionalis, di satu pihak, serta Masyumi dengan kelompok komunis di pihak lain. Mohammad Natsir semakin menunjukkan sikap oposisi terhadap Soekarno dan PKI. Pada bulan Maret 1962, pemimpin-pemimpin PKI, Aidit dan Lukman, diangkat sebagai menteri tanpa portfolio dalam kabinet. Dalam penglihatan banyak orang, kedua menteri ini memanfaatkan posisinya untuk mengunjungi seluruh pelosok tanah air atas biaya negara, untuk memperispkan partainya mengambil alih kekuasaan suatu saat. Jumlah anggota PKI dalam waktu yang sangat singkat berkembang pesat. Meskipun masih berusaha secara diam-diam menentang keadaan politik yang tengah berlangsung, Natsir dan banyak tokoh Islam yang memiliki kedekatan dengan Masyumi, dibuat tidak berdaya. Melihat permusuhan yang terus berjalan antara Masyumi dan Soekarno-PKI, Natsir sendiri meramalkan, bahwa akan terjadi suatu konflik politik terbuka antara Islam dengan komunisme. Pada pertengahan 1965, ketegangan semakin tak terkendali akibat kemenangan-kemenangan politik yang diperoleh PKI, dan dengan demikian, semakin

⁵⁸Bollan, *The Struggle*, hal. 144. Dalam Nasakom, hanya NU dan beberapa partai Islam yang tidak berarti yang mewakili unsur agama. Sementara Masyumi sudah dibubarkan dan tokoh-tokohnya sebagian dipenjarakan.

menempatkannya sebagai satu-satunya partai politik yang paling berpengaruh di samping Soekarno. Ketegangan politik itu mencapai puncaknya pada 30 September 1965, ketika PKI, didukung oleh beberapa perwira ABRI, mengadakan kudeta berdarah terhadap Presiden Soekarno. Kudeta itu memang berhasil digagalkan, tetapi efek politiknya sangat besar, yakni jatuhnya Soekarno dari pucuk pimpinan nasional. Perkembangan ini menandai suatu perjalanan baru Natsir dalam percaturan politik di Indonesia modern.

Menjelaskan Natsir, Masyumi dan PRRI

Peristiwa pemberontakan Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) yang terjadi di beberapa daerah di Indonesia pada 1958 barangkali merupakan lembaran misterius bagi sejarah hidup tokoh-tokoh Masyumi. Tak terkecuali bagi Mohammad Natsir. Keterlibatan Natsir dalam pemberontakan itu telah mendatangkan aib politik yang tidak kecil. Selain dituduh sebagai “pengkhianat” bangsa, banyak juga kalangan yang menganggap bahwa merekalah yang bertanggungjawab terhadap dibubarkannya Partai Masyumi dan, karenanya, menorehkan sejarah hitam bagi masyarakat politik Islam di Indonesia. Apalagi orang seringkali menghubungkan pemberontakan PRRI itu dengan partai Islam yang—selama sidang Konstituan-te—dikenal gigih sebagai pejuang untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Sehingga bagi kalangan yang mengamati perjalanan Islam di Indonesia paska-kemerdekaan, peristiwa pemberontakan PRRI dipandang sebagai satu titik yang menandai buruknya hubungan Masyumi dan negara, khususnya ketika berbicara tentang Pancasila.

Tetapi adakah bukti otentik yang mendukung bahwa Masyumi, sebagai partai, terlibat dalam pemberontakan PRRI? Tokoh-tokoh Masyumi sendiri tidak pernah menjelaskannya secara detail dan terbuka tentang keterlibatannya dalam pemberontakan. Bahkan Natsir, meskipun tidak mungkin menyangkal keikutsertaan membentuk pemerintahan di Sumater Barat itu, tidak banyak bercerita dalam biografinya sendiri. Tuduhan kepada Masyumi hanya didasarkan pada keputusan Soekarno. Dalam Keputusan Presiden No. 200/19 Agustus 1960 yang menetapkan secara resmi pembubaran Masyumi, alasan tentang diambilnya langkah itu

hanya “pendapat Mahkamah Agung yang juga berpendirian bahwa Masyumi dan PSI terkena Penetapan Presiden 1959 tentang hak hidup partai-partai yang dituduh turut serta dalam pemberontakan.” Tidak ada landasan hukum lain, kecuali pendapat MA itu. Dalam bukunya *Di Bawah Bendera Revolusi*, Soekarno mencoba memberi rasionalisasi mengapa ia memutuskan membubarkan Masyumi dan PSI. Ia menegaskan demikian:

... karena partai itu [Masyumi dan PSI] dituduh sedang melakukan pemberontakan karena pemimpin-pemimpinnya turut serta melakukan dalam pemberontakan atau telah jelas memberikan bantuan, sedangkan partai itu tidak dengan resmi menyalahkan perbuatan anggota-anggotanya itu.

Berdasarkan moral revolusioner dan moralnya revolusi, maka penguasa wajib membasmi tiap-tiap kekuasaan, asing ataupun tidak asing, pribumi atau tidak pribumi, yang membahayakan keselamatan atau berlangsungnya revolusi.⁵⁹

Melihat kenyataan ini, sasaran dari aturan tentang hak hidup partai-partai tahun 1959 itu sebenarnya ditujukan kepada gerakan politik apa saja yang mencoba menentang *move* otoriter Soekarno. Masyumi—partai dengan pengaruh politik yang sangat besar di daerah yang memberontak—tak diragukan lagi menjadi target pembrangusan kekuatan politik itu.

Oleh sebab itu, peristiwa PRRI, pembubaran Masyumi, dan keterlibatan tokoh-tokohnya, harus dijelaskan dalam konteks realitas politik Indonesia setelah pembubaran Majelis Konstituante dan diberlakukannya Demokrasi Terpimpin; suatu periode yang oleh Herbert Fieth, seorang profesor ilmu politik dari Monash University, Australia, disebut masa surut demokrasi di Indonesia. Sebagai sebuah entitas politik, Indonesia saat itu sangat lemah. Soekarno sebagai presiden telah jatuh ke titik terendah dalam hal kemampuannya memperoleh kontrol politik dan efektifitasnya dalam mendistribusikan sumber-sumber kekuatan di sekitarnya. Dalam pengakuan Natsir tentang pemberontakan itu juga tersirat, bahwa apa yang dilakukan tokoh-tokoh Masyumi itu adalah memperjuangkan demokrasi. Bagi Natsir, tujuan PRRI adalah membentuk pemerintahan tandingan, dan hal itu didukung daerah-daerah yang menjadi konstituent besar partai

⁵⁹Dikutip dari Deliar Noer, *Partai Islam*, hal. 167

Masyumi pada Pemilu 1955. "Tetapi," demikian kata Natsir, "kami hanya berjuang untuk UUD dan demokrasi. Kami ingin memaksa Soekarno untuk kembali pada UUD 1950. Karena di situlah jaminan akan iklim politik yang demokratis bisa diwujudkan."⁶⁰

Daerah-daerah yang dilanda pergolakan PRRI memang tidak bisa dipisahkan dari basis pemilih Masyumi tahun 1955.⁶¹ Hasil Pemilu itu menunjukkan, kekuatan Masyumi terutama terletak di luar Jawa Tengah dan Jawa Timur, yang sejak semula memang diramalkan menjadi kantong pengikut PNU, NU dan PKI. Di kedua daerah ini, Masyumi hanya memperoleh 25% dari total suara. Tetapi, dari lima belas daerah pemilihan, Masyumi unggul di sepuluh daerah, yakni: Jakarta Raya, Jawa Barat, Sumatera Selatan, Sumatera Tengah, Sumatera Utara, Kalimantan Timur, Kalimantan Barat, Sulawesi Selatan/Tenggara, dan Maluku; sebuah gambaran kekuatan politik yang bisa dikatakan me-nasional. Daerah-daerah ini menjadi basis yang melawan pemerintah Soekarno. Pada pertengahan 1959, pihak pemberontak berhasil menguasai 1/6 wilayah Republik Indonesia yang menurut sebuah sumber intelegen, dibantu secara diam-diam oleh Amerika Serikat dan Inggris.

Persamaan yang kebetulan antara daerah pengaruh Masyumi dan daerah pemberontakan ternyata berakibat fatal bagi partai ini. Dengan sangat mudah orang memang bisa menghubungkan Masyumi dengan aspirasi politik daerah yang sedang bergejolak. Ditambah lagi, memang tidak dapat disangkal bahwa banyak tokoh-tokoh Masyumi—disebabkan kekecewaan mereka kepada Soekarno—bergabung dengan para pimpinan pemberontakan yang diprakarsai oleh beberapa elit militer dan partai politik. Di antara tokoh yang secara tegas turut serta dalam pemberontakan adalah Mohammad Natsir, Syafruddin Prawiranegara (mantan Ketua Pemerintah Darurat RI-1949) dan Burhanuddin Harahap (mantan Perdana Menteri 1954-1955). Satu hal yang perlu dicatat adalah, ketika pemberontakan pecah, ketiga tokoh penting Masyumi ini secara formal sudah tidak lagi menjadi

⁶⁰M. Natsir *70 Tahun.*, hal. 291.

⁶¹Bolland, *The Struggle*, hal. 154

pemimpin Masyumi.

Namun demikian, dalam waktu yang tidak lama, pemberontakan berhasil dilumpuhkan oleh tentara pusat. Ini berakibat pada meningkatnya popularitas Soekarno secara politis. Menjelang akhir tahun 1961, kekuatan PRRI tinggal berupa perlawanan gerilya di pedalaman beberapa daerah, dan karenanya tidak merupakan kekuatan yang efektif. Pada akhir 1962, seperti yang diceritakan oleh A.H. Nasution, 95 persen dari wilayah yang dahulu dikuasai oleh PRRI berhasil direbut kembali oleh pasukan pusat. Tetapi, trauma psikologis yang dihadapi oleh tentara pusat, terutama korps-korps tentara yang memimpin penumpasan, tidak mudah hilang. Hal inilah yang menyebabkan, berbagai usaha untuk merehabilitasi Masyumi yang dilakukan oleh tokoh-tokoh Muslim kemudian selalu menghadapi persoalan adanya trauma psikologis perwira-perwira TNI, khususnya AD, sehingga selalu menemui jalan buntu. Kebuntuan itu bahkan berlanjut sampai zaman setelah kejatuhan Soekarno.

Tuduhan bahwa pemberontakan PRRI itu dimotivasi oleh keinginan untuk mewujudkan cita-cita negara Islam, dengan demikian, merupakan suatu kesimpulan yang berlebihan. Inti dari gerakan itu adalah oposisi terhadap Soekarno. Ia merupakan suatu usaha membentuk suatu pemerintahan yang menandingi pemerintahan pusat di Jakarta. Natsir, misalnya, menilai bahwa pemerintahan RI di bawah Kabinet Juanda—yang terbentuk setelah pembubaran Konstituante—adalah pemerintah yang tidak sah, karena hanya dibentuk oleh Soekarno dengan cara yang menyimpang dari aturan-aturan UUD. Natsir juga melihat, berbagai perkembangan sesudah Demokrasi Terpimpin semakin menunjukkan bahwa pemerintah RI terlalu didominasi unsur PKI. Natsir juga mengamati adanya kecenderungan pemerintah pusat untuk memusatkan pembangunan ekonomi di daerah Jawa dan mengabaikan daerah-daerah lain di Indonesia. Dengan cara demikian maka motivasi yang melatarbelakangi bangkitnya pemberontakan terutama ditentukan oleh keinginan memaksa Soekarno melihat kekuatan-kekuatan politik di luar dirinya.⁶²

⁶²Deliar Noer, *Partai Islam*, hal. 127. Lihat juga Bolland, *The Struggle*, hal. 195.

Indikasi lain yang bisa diajukan mengenai tidak ada kaitan antara PRRI dengan perjuangan negara Islam adalah bergabungnya gerakan Permesta (Perjuangan Semesta) di Sulawesi Utara pada dua hari setelah deklarasi PRRI. Sulawesi Utara dikenal sebagai salah satu daerah di Indonesia yang mayoritas penduduknya adalah penganut Kristen Protestan. Dan dalam pandangan banyak orang, meskipun tidak sedikitpun bernuansa pemberontakan Kristen, pertumbuhan gerakan Permesta sangat dimotivasi oleh sentimen daerah untuk melepaskan diri dari kekuasaan pusat.⁶³ Dalam konteks demikian, bersatunya kedua gerakan itu, PRRI dan Permesta, walaupun bukan karena kesamaan ideologi pemberontakan, sangat mungkin dimotivasi oleh persamaan agenda untuk menentang kekuasaan Pusat-Soekarno. Dalam pengakuan Natsir sendiri, kontak-kontak politik yang terjalin antara kedua pemberontakan itu lebih banyak menyinggung masalah Soekarno yang anti-demokrasi dan kekuatan komunis di Jakarta. Kalau kritik Natsir terhadap kekuasaan Soekarno pada akhir 1950an bisa dijadikan petunjuk, maka langkah politiknya bergabung dengan PRRI harus dibaca sebagai salah satu bentuk memperjuangkan demokrasi. Seperti diakuinya sendiri:

Adalah keyakinan kami yang pasti bahwa institusi-institusi demokrasi di Indonesia punya landasan yang cukup kukuh untuk mampu mengatasi kelemahan-kelemahan yang ada. Adalah pasti bahwa demokrasi di Indonesia dapat memberikan penyelesaian bagi persoalan kami, asal partai-partai politik siap untuk mengemban tanggungjawabnya. ... Di zaman Soekarno ini, segala-galanya ada di Indonesia. Kecuali demokrasi.⁶⁴

Dengan demikian, meskipun didukung oleh tokoh-tokoh Masyumi dan basis gerakan di daerah-daerah juga terdiri dari wilayah yang menjadi basis konstituen Masyumi, pemberontakan PRRI tidak bisa dikatakan sebagai pemberontakan Masyumi. Alih-alih pemberontakan untuk mewujudkan aspirasi politik Islam dalam bentuk mendirikan negara Islam dan, karenanya, menggantikan dasar negara Pancasila.

⁶³Penafsiran demikian, misalnya, terdapat dalam Bolland, *The Struggle*, hal. 191.

⁶⁴M. Natsir *70 Tahun*, hal. 167.

Kembali ke Dakwah, Memimpin DDII

Jatuhnya Soekarno pada Maret 1966 diikuti dengan naiknya rezim Orde Baru yang ditopang oleh Angkatan Darat (AD). Banyak kalangan pemimpin dan aktivis politik Islam berharap besar. Harapan itu terutama tampak jelas di kalangan bekas pemimpin Masyumi dan pengikut-pengikutnya yang selama periode Demokrasi Terpimpin merasa benar-benar disudutkan. Karena merasa menjadi bagian penting dari kekuatan-kekuatan koalisi (seperti militer, kelompok fungsional, kesatuan pelajar, organisasi sosial-keagamaan dan sebagainya) yang telah berhasil menghancurkan PKI dan menjatuhkan rezim Soekarno, mereka sudah memperkirakan kembalinya Islam dalam pentas politik nasional.⁶⁵ Tindakan rezim Orde Baru untuk membebaskan bekas tokoh-tokoh Masyumi yang dipenjarakan oleh Soekarno (termasuk Mohammad Natsir, Sjafruddin Prawiranegara, Mohammad Roem, Kasman Singodimedjo, Prawoto Mangkusasmito, dan Hamka) makin memperbesar harapan mereka bahwa rehabilitasi Masyumi akan berlangsung tidak lama lagi. Untuk ini, sebuah panitia yang diberi nama Badan Koordinasi Amal Muslimin didirikan untuk merealisasikan harapan itu.⁶⁶

Tetapi segera menjadi jelas bahwa Orde Baru tidak menghendaki rehabilitasi Masyumi. Diceritakan bahwa, dalam upaya memperkuat perannya sebagai pembela Pancasila dan UUD 1945, pada Desember 1966, dalam Seminar Angkatan Darat di Bandung, kelompok militer menyatakan bahwa mereka akan mengambil langkah-langkah tegas menentang siapa saja, dari kelompok mana saja yang ingin menyimpang dari Pancasila dan UUD 1945 seperti yang pernah dilakukan lewat Pemberontakan Partai Komunis di Madiun, Gestapu, DI/TII dan Masyumi, Partai Sosialis Indonesia. Bahkan, pada awal 1967, Soeharto sendiri, yang pada 1968 dilantik menjadi pejabat Presiden menegaskan, "pe-

⁶⁵Untuk diskusi mengenai hal ini, lihat Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982.

⁶⁶*Ibid.* hal. 53. Lihat juga, Bolland, *The Struggle*, hal. 155-158.

merintah tidak akan menyetujui rehabilitasi partai [Masyumi] itu".⁶⁷

Dengan pernyataan-pernyataan tersebut, Muhammad Natsir berpendapat bahwa kemungkinan Masyumi untuk direhabilitasi kembali sama sekali sudah tertutup. Dan jelas, kalangan militer masih amat curiga terhadap masyarakat Islam politik. Dalam hal ini, beberapa kali konflik antara mereka dengan unsur-unsur politik Islam pada masa lalu sangat memainkan peran. Hal ini terutama amat terasa di kalangan perwira-perwira yang pernah terlibat dalam pertempuran bersenjata melawan DI/TII dan pemberontakan-pemberontakan regional lain yang dilakukan kaum Muslim.

Melihat sikap tegas para pimpinan militer mengenai masalah ini, Natsir berkesimpulan bahwa strategi politik para pemimpin Islam di masa Orde Baru hanya dapat terjamin jika mereka bersedia mendefinisikan kembali agenda politik mereka dalam kerangka-kerangka yang lebih dapat diterima pemerintah. Ada dua perkembangan yang perlu dicatat dalam kaitan ini. *Pertama*, meskipun menyadari kemustahilan rehabilitasi Masyumi, ia tetap mengharapkan banggunya masyarakat Islam yang secara politik kuat.⁶⁸ Untuk itulah Natsir merestui tokoh-tokoh Islam membentuk sebuah partai politik baru (dengan harapan bahwa partai ini dapat mereproduksi corak dan roh Masyumi). Tampaknya hal ini menjadi satu-satunya pilihan. Untuk alasan itu, pada pertengahan 1967, Mohammad Natsir mempelopori dibentuknya Panitia Tujuh untuk bernegosiasi dengan pemerintah Orde Baru mengenai kemungkinan didirikannya partai baru.

Penting untuk dicatat bahwa persetujuan pemerintah di atas bukan tanpa pembatasan sama sekali. Sepanjang proses tersebut, jelas sekali bahwa rezim Orde Baru ingin terus mengontrol aktivitas politik bekas anggota Masyumi, terutama para pemimpinnya. Karena itu, organisasi politik yang akan didirikan baru akan diakui jika bekas pemimpin Masyumi yang senior tidak menduduki posisi kepemimpinan di dalamnya. Demikianlah,

⁶⁷Bolland, *The Struggle*, hal. 157.

⁶⁸Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 115.

pada 20 Februari 1968, Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) didirikan di tanpa keterlibatan satu pun tokoh-tokoh penting Masyumi. Partai ini menjadi salah satu kontestan Pemilu pertama Orde Baru pada Mei 1971, dan kalah dalam perolehan kursi di DPR karena hanya memperoleh suara 11%.⁶⁹

Kedua, dalam ketidak berdayaan politik semacam itu, banyak tokoh Islam sepakat untuk mencurahkan perhatian di bidang dakwah sosial.⁷⁰ Dalam pikiran Natsir waktu itu, dakwah merupakan jalan alternatif yang dapat diharapkan menjadi strategi perjuangan untuk memenuhi misi dan amanat politik Masyumi. Dengan latar belakang yang demikian, Natsir lantas mempelopori teman-teman seperjuangannya —seperti HM. Rasjidi, Prawoto, Zainal Abidin Ahmad, K.H. Hasan Basri, Burhanuddin Harahap, dll—untuk mendirikan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pada 26 Februari 1967. Natsir dipercaya untuk memimpin lembaga baru ini hingga wafatnya pada 1993.

Melihat profil kelembagaannya, DDII memang sejak awalnya dimaksudkan untuk meneruskan perjuangan cita-cita Masyumi. Bahkan—kalau indikasi-indikasi material dijadikan ukuran—tidak salah untuk dikatakan bahwa lembaga ini adalah penjelmaan institusional dari peran sosial-keagamaan partai Masyumi *par-excelent*. DDII menjadikan bekas kantor sekretariat Pengurus Pusat Masyumi sebagai pusat kegiatan organisasi, kepengurusan DDII untuk sebagian besarnya juga didominasi oleh tokoh-tokoh Masyumi, dan—ini yang paling menentukan—respon ulama dan tokoh Masyumi di daerah-daerah seluruh Indonesia atas kegagalan rehabilitasi politik partai Masyumi merupakan faktor pendorong terkuat terbentuknya lembaga ini. Dengan demikian, keberadaan DDII sebenarnya adalah kelanjutan dari Masyumi dengan fokus kegiatannya di bidang dakwah Islam yang sejauh itu, sebagaimana diakui oleh Nurcholis Madjid, merupakan terobosan baru bagi strategi perjuangan umat Islam di Indonesia.⁷¹

⁶⁹Kamal Hassan, *The Muslim Intellectual*, hal. 72.

⁷⁰*Ibid.*, hal. 76.

⁷¹Nurcholis Madjid, "Pak Natsir itu Tulus Kepada Pancasila," dalam *Harmonis*, No. 141, 1987.

Penilaian seperti ini bukan sesuatu yang berlebihan. Perjuangan umat Islam yang sangat terkonsentrasi pada perjuangan politik, telah menyebabkan terabaikannya potensi-potensi sosial-keagamaan umat. Bahkan berjalan untuk masa yang sangat lama. Sehingga, melalui kegiatan dakwah yang dijalankan secara sistematis dan terorganisir, potensi tersebut dapat dikembangkan untuk memajukan masyarakat, lalu mendorong masyarakat melaksanakan ajaran-ajaran Islam di dalam seluruh aspeknya. Bagi Natsir sendiri, filosofi yang mendorongnya memasuki dunia dakwah secara langsung adalah, "karena menyaksikan buruknya strategi dakwah yang dilakukan, baik itu perorangan maupun lembaga-lembaga organisasi keagamaan. Semuanya dilakukan secara sporadis, kurang koordinasi, dan terlalu konvensional."⁷² Natsir merumuskan tujuan didirikannya DDII:

... menempa masyarakat Indonesia dengan nilai-nilai Islam, dan sasaran utamanya adalah kaum Muslimin yang tidak memahami Islam dan yang mengikuti ideologi non-Islam; orang Muslim yang, karena tidak mengerti Islam, tidak berusaha memajukan Islam; kaum Muslim yang ... menakuti Islam (Islam phobi); kaum Muslimin yang, karena mereka tidak mengerti Islam, berjuang demi Islam tanpa (arahan) Islam.⁷³

Terlepas dari penilaian banyak orang atas arti politik dari rumusan Natsir itu, apa yang diharapkan dengan aktifitas di DDII adalah memainkan peran politik, tanpa menggunakan wadah resmi politik. Dalam sebuah wawancara dengan sebuah media tidak lama setelah pembentukan DDII, misalnya, ia menegaskan "kalau dulu kita berdakwah lewat politik, tetapi sekarang kita berpolitik lewat dakwah."⁷⁴

Dalam kaitan itu, DDII kemudian berkembang menjadi sebuah organisasi dakwah, dengan jaringan cabang-cabang di seluruh Indonesia, yang tidak jarang bersentuhan dengan agenda-agenda sosial politik. Lembaga ini berperan sebagai laborator-

⁷²M. Natsir, *Fiqhul Dakwah*, Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1977., hal. 67

⁷³M. Natsir, *Dakwah dan Pembangunan*, Bangil: Majalah Al-Muslimun, 1974.

⁷⁴Dikutip dari sebuah artikel, "Pemimpin Pulang, Rekaman Peristiwa wafatnya M. Natsir," Jakarta: Yayasan Piranti Ilmu, 1993.

um dan konsultasi untuk penyebaran Islam di dalam masyarakat. Pelatihan untuk mempersiapkan da'i-da'i muda—dari masalah tehnis hingga wawasan Islam—banyak diselenggarakan. Dalam melaksanakan program bantuan kesehatan, misalnya, DDII bekerja sama dengan Sekolah Tinggi Kedokteran milik Muhammadiyah, YARSI, membuka klinik-klinik kesehatan di tanah air, khususnya di daerah-daerah terpencil. Dalam bidang pendidikan, DDI telah membantu membangun dan melengkapi perpustakaan di masjid-masjid, universitas-universitas dan lembaga-lembaga dakwah. Dewan juga melibatkan diri dalam merumuskan standar kurikulum pendidikan bagi pesantren-pesantren. Bahkan, melalui pesantren-pesantren yang berhaluan modern, DDII berusaha mengembangkan ekonomi masyarakat desa dalam bentuk pelatihan-pelatihan dan budi daya pertanian. Pesantren Darul Falah di Bogor, Jawa Barat—sebuah sekolah pelatihan pertanian yang berbentuk asrama—misalnya, adalah suatu contoh yang berhasil didirikan oleh DDII dalam menyiapkan anak didik di bidang pertanian untuk kemudian diterjunkan di masyarakat di desa-desa. Proyek-proyek pengembangan ekonomi lain adalah Dana al-Falah, sebuah lembaga kredit di Bandung, dan Wisma Tani di Payakumbuh, Sumatera Barat.

Dengan kesadaran akan lingkup dakwah yang sangat luas, DDII dalam kepemimpinan Natsir mempelopori tumbuhnya fenomena dakwah di berbagai mass media, radio, televisi, tape recorder, drama, film, musik dan panggung-panggung tradisional sebagai saluran penyampaian pesan-pesan ajaran Islam. Di Jakarta saja, pada awal dekade 1970an, ada tiga lembaga pendidikan Islam swasta yang mempunyai radio amatir untuk maksud-maksud dakwah: Radio PTDI, Asy-Syafi'iyah dan At-Thahiriyyah. Di beberapa daerah didirikan radio siaran dakwah PTDI. Lagu-lagu dengan tema-tema keagamaan—yang berbeda dengan qasidah—yang dimainkan oleh orkestra Islam dari Sumatera menjadi populer, bukan hanya di Indonesia, tetapi juga di Malaysia dan Singapura. Di samping itu, trend modernisasi dakwah DDII juga berhasil di dalam memperoleh bantuan dari para ahli mesin, profesor dan dokter Muslim di dalam proyek-proyek yang berkaitan dengan dakwah. Institut Teknologi Bandung (ITB), misalnya, tercatat karena gairah keagamaannya berhasil merekrut ratusan relawan ahli teknologi yang dikirim ke beberapa daerah di Indone-

sia. Sedangkan Sekolah Tinggi YARSI memusatkan upayanya untuk melahirkan dokter-dokter dakwah. Mesjid-mesjid di kota besar seringkali dilengkapi dengan poliklinik umum, pusat kegiatan remaja, perpustakaan dan taman kanak-kanak. Khutbah Jum'at pun belakangan telah dipercayakan diurus oleh para pemuda Muslim yang berorientasi sosial-kemasyarakatan dari pada mendiskusikan perubahan politik.⁷⁵

Pengabdian yang penuh dalam DDII tampaknya tidak menunjukkan perubahan apa pun dalam diri Natsir untuk terus berkiprah dalam politik. Khususnya dalam hal hubungan antara para pemimpin dan aktivis Islam politik dengan para elite pemerintah Orde Baru. Serangkaian perubahan yang mengitari berkembangnya situasi ini menunjukkan bahwa, berkenaan dengan artikulasi kepentingan politis kelompok Islam, pemerintah Orde Baru semakin memberi kesempatan sekelompok kecil di luar Islam – terdiri dari Katholik, Penganut aliran kepercayaan dan tokoh-tokoh PSI – untuk mengendalikan Orde Baru. Ini makin lama makin jelas ketika posisi-posisi strategis di pemerintahan didominasi oleh para tokoh yang dibaca banyak kalangan, berkepentingan meminggirkan pengaruh kelompok Islam itu. Natsir menunjukkan sikap yang menentang berbagai perlakuan Orde Baru terhadap kelompok minoritas itu.

Implikasi-implikasi dari berbagai perkembangan ini amat jauh. Pertama-tama, harapan kelompok Islam untuk memainkan peran lebih besar dalam rezim Orde Baru segera pudar. Yang lebih serius, perkembangan itu menumbuhkan sikap saling curiga dan memusuhi yang lebih dalam antara Natsir dan aktivis Islam politik dengan elite pemerintah Orde Baru. Dalam hal ini, cukuplah jika dikatakan bahwa, sementara Natsir memandang pihak pemerintahan Suharto perlahan-lahan makin bergerak ke arah sekularisasi dan bersimpati kepada kepentingan-kepentingan kelompok Kristen, pihak yang kedua memandang dukungan pihak yang pertama terhadap Pancasila hanya taktis dan untuk manis muka belaka.

⁷⁵Tentang prestasi dakwah dari lembaga DDII, lihat Thohir Luth, *M. Natsir, Dakwah dan Pemikirannya*, Bandung: Gema Insani Press, 1998.

Kisah yang umum diketahui adalah ketika pada akhir 1969 pemerintah Orde Baru gagal membangun lobi politik dan ekonomi dengan beberapa negara, seperti Malaysia, Jepang dan negara-negara Timur Tengah. Ali Murtopo, seorang perwira AD yang sangat berpengaruh di masa awal pemerintahan Soeharto, meminta bantuan kepada Natsir untuk menembus lobi tersebut. Natsir bertolak ke Kuwait dan berhasil meyakinkan negara-negara Timur Tengah menjalin kerjasama ekonomi dengan Indonesia. Tetapi, beberapa hari setelah misi ekonomi itu, beredar di surat kabar bahwa, Natsir bersama tokoh-tokoh Islam di DDII menghalang-halangi negara-negara Timur Tengah untuk memberi bantuan kepada Indonesia. Isu yang berkembang saat itu adalah, bahwa kegagalan lobi Orde Baru sebelumnya itu disebabkan karena Natsir telah menyebarkan berbagai penjelasan yang tidak menguntungkan, khususnya mengenai Indonesia yang bukan negara Islam.⁷⁶ Dari situ lantas Natsir semakin jauh mengambil jarak dengan pemerintah. Bahkan dalam pembelaannya terhadap fitnah yang ditujukan kepadanya itu, dengan nada getir Natsir mengungkapkan perasaannya dengan mengatakan, "pemerintah Orde Baru telah mengangggp kami-kami ini [tokoh politik Islam] seperti kucing kurap."⁷⁷

Merosotnya citra dan peran Natsir itu diperparah dengan semakin banyaknya tokoh Muslim, khususnya yang berasal dari generasi muda, yang bersikap memperkuat posisi politik Orde Baru. Pada Januari 1970, satu tahun menjelang dilangsungkannya Pemilu, Nurcholish Madjid—intelektual HMI yang pada masa itu dijuluki Natsir Muda—bersama sekelompok anak muda Muslim dari HMI dan PII, menyerukan gerakan pembaharuan pemikiran Islam yang secara tegas membela premis-premis politik Orde Baru tentang modernisasi. Lalu, pada 14 Oktober 1970, Gerakan Pembaharuan ini memproklamkan credo politiknya yang terkenal dengan semboyan: *Islam Yes, Partai Islam No*; Suatu semboyan politik yang sangat menentang arus politik Islam yang

⁷⁶Dikisahkan Natsir dalam *M. Natsir 70 Tahun.*, hal. 190.

⁷⁷*Ibid.*, hal. 189

tengah dikembangkan Natsir di masa itu.

Natsir sangat menyesalkan timbulnya gerakan pembaharuan itu. Ia memandang bahwa gerakan pemikiran baru itu sama saja dengan pengkhianatan tokoh-tokoh yang menjadi harapan umat Islam. Sikap para pendukung gerakan itu yang dibacanya sangat sinis terhadap tokoh-tokoh tua Masyumi, serta adanya unsur memihak Orde Baru, sangat menyudutkan posisi umat Islam. Dalam sebuah pertemuan *sillaturrahmi* yang diadakan di rumah seorang tokoh Masyumi, Natsir mengungkapkan perasaan pribadinya mengenai Nurcholis Madjid:

...dia sudah seperti anak saya sendiri. Saya akan merasakan semacam kerinduan apabila saya tidak melihat Nurcholish Madjid sampai beberapa hari. Saya melihat ada tanda-tanda harapan bahwa kelak dia akan menjadi seorang tokoh Muslim. Tapi saya kecewa ketika akhir-akhir ini Nurcholish dan beberapa tokoh HMI mulai memproklamirkan ide-ide pembaharuan mereka. Saya tidak terlalu risau dengan hasrat mereka untuk melepaskan diri dari "para orang tua". Yang saya risaukan adalah hasrat mereka untuk menjauhkan diri dari cita-cita akidah dan umat Islam.⁷⁸

Reaksi dari pemimpin generasi tua semacam Natsir hendaknya dilihat terutama dalam konteks gagalnya tokoh-tokoh Masyumi dalam usaha memperoleh pengakuan dan penerimaan dalam politik Suharto. Bahkan boleh jadi, fenomena pembaharuan Nurcholish itu tidak akan menemukan momentumnya jika saja Masyumi tidak pernah dibubarkan. Pun kalau saja partai-partai politik Islam berhasil memperkuat diri mereka, gejala sinisme akan kebangkitan Islam politik tidak akan pernah terjadi. Dengan memperhatikan perkembangan demikian, Natsir semakin mantap melangkah ke dalam dunia dakwah sosial keagamaan. Boleh dikatakan, sejak periode tahun 1970an hingga wafatnya, perjalanan hidup Natsir senantiasa berseberangan secara politis dengan pemerintah. Ia terus bergumul dengan persoalan yang dihadapi DDII; dari pengkaderan tenaga da'i, pendidikan, peningkatan ekonomi umat hingga penyebaran agama.

Ketekunannya di dalam dakwah Islam inilah yang mengan-

⁷⁸Dikutip dari Kamal Hassan, *The Muslim Intellectual*, hal. 119

tarkannya pada prestasi lain di organisasi-organisasi di lingkungan Dunia Islam. Sejak 1967, Natsir dipercaya untuk menjabat Presiden World Muslim Congress, yang dipegang yang wafatnya. Ia juga dikenal sebagai tokoh dalam World Muslim League, atau yang dikenal Rabithah Alam al-Islami, sejak tahun 1969, dan juga anggota pengurus Dewan Masjid se-Dunia.

Mungkin lantaran pengaruhnya yang masih kuat di lingkungan Islam, sesekali Natsir melibatkan diri dalam kemelut politik nasional. Khususnya jika timbul masalah-masalah yang kenegaraan yang mengancam kepentingan umat Islam. Pada pertengahan 1973, misalnya, ketika isu UU Perkawinan yang menghebohkan itu dipresentasikan di DPR ditolak umat Islam, Natsir bersama tokoh-tokoh Islam dari berbagai kalangan segera maju ke depan untuk meminta pengertian Suharto agar diadakan revisi terhadap isi UU tersebut. Usaha itu berhasil. Dan UU Perkawinan disahkan dengan bentuknya yang sepenuhnya memenuhi aspirasi umat Islam. Puncaknya terjadi pada 1980, sewaktu Natsir bersama beberapa tokoh yang dianggap Orde Baru sebagai pembangkang, membentuk forum yang bernama Petisi 50; sebuah kelompok oposisi terhadap politik Orde Baru yang terdiri dari 50 tokoh.⁷⁹ Petisi ini muncul sebagai pernyataan sikap keprihatinan para tokoh politik terhadap sistem pemerintahan Suharto yang dinilainya semakin mengarah pada otoritarianisme dan tidak menghargai perbedaan pendapat. Natsir memandang, pilihannya untuk bergabung dengan Petisi 50 merupakan panggilan tugas seorang Muslim dalam memperjuangkan demokrasi.

Mencari "Modus-Vivendi" Antarumat Beragama

Memasuki dunia dakwah, bagi Natsir, adalah bergelut dengan persoalan sosial keagamaan umat islam yang sesungguhnya. Dalam semangat yang demikian, tumbuh suatu *concern* mengenai usaha menjaga kerukunan antarumat beragama. Perhatian Natsir terhadap isu kerukunan antarumat beragaman memang sudah muncul sejak ia aktif dalam percaturan politik. Sosialisasinya di tengah komunitas agama yang berbeda-beda memberinya wa-

⁷⁹Thohir Luth, *M. Natsir, Dakwah*, hal. 67

wasan tentang perlunya saling menghormati antar-orang atau kelompok yang berseberangan secara ideologis. Tidak terkecuali perbedaan agama. Dalam konteks ini, berbagai pernyataan dan sikap politik yang ditunjukkan dalam polemik masa itu sebenarnya dapat dilihat sebagai respons atas beberapa aliran ideologis, terutama nasionalis dan komunis, yang seringkali merendahkan martabat golongan Muslim. Tetapi pikiran-pikiran tentang masalah hubungan antarumat beragama secara lebih nyata ditunjukkan Natsir pada masa-masa awal Orde Baru, yakni sejak Natsir mencurahkan perhatiannya di bidang dakwah pada sekitar akhir 1968.

Bagi orang yang mengikuti perjalanan politik Islam di Indonesia, sikap Natsir atas persoalan itu untuk sebagian besarnya mungkin didorong oleh suatu iklim sosial-keagamaan yang tidak sehat selama masa-masa awal konsolidasi kekuasaan Orde Baru. Pada masa ini, hubungan antarumat beragama di Indonesia diwarnai dengan ketegangan dan, bahkan, konflik yang cukup tajam. Khususnya antara komunitas Muslim dan Kristen. Rasa permusuhan keagamaan antara umat Kristen dan kaum Muslimin, yang telah muncul semenjak perdebatan Piagam Jakarta pada 1945 dan diperbesar dengan trauma politik terhadap gerakan DI/TII 1949, semakin berkembang sejalan dengan perubahan-perubahan politik paska 1965.

Antara tahun 1967 sampai 1970, berlangsung polemik keagamaan yang keras antara Islam-Kristen. Berbentuk ceramah dan pamflet-pemflet kecil, banyak juga yang diterbitkan secara resmi—meskipun tidak disertai dengan kejernihan sumber dan kesimpulan—perdebatan dalam polemik itu diungkapkan dengan pandangan-pandangan yang saling mencela satu sama lain. Faktor lain yang mungkin lebih berpengaruh pada runcingnya ketegangan hubungan Islam-Kristen adalah keberhasilan spektakuler yang dicapai oleh kegiatan Missionaris Kristen selama lima tahun setelah 1965. Di awal dasawarsa 1970an, masyarakat Muslim Indonesia dikejutkan oleh meningkatnya secara pesat jumlah gereja Kristen Protestan di Jawa, khususnya di Jawa Tengah dan Timur. Tampaknya, antara tahun 1966 dan 1971, ketika Missionaris Kristen—beroperasi dengan jumlah tenaga penginjil yang besar dan memusatkan perjuangan mereka lewat pendidikan, pelayanan kesehatan serta pemberian material—berhasil mem-

baptis 2,000,000 orang Muslim-Jawa menjadi Kristen, banyak tokoh Muslim menuduh pemerintah telah memberi angin terhadap kegiatan Kristenisasi.⁸⁰

Sikap saling memusuhi antara Islam-Kristen itu berujung pada konflik sosial yang keras, yang berupa perusakan tempat-tempat ibadah yang terjadi pada tahun-tahun itu. Di beberapa kota di Jakarta, Purwodadi, Unjungpandang dan Aceh, terjadi pembakaran gereja oleh pemuda Muslim. Di Sulawesi Utara dan Ambon sebaliknya terjadi pembakaran masjid oleh para penganut Kristen Protestan.⁸¹ Konflik agama ini seolah-olah mengisyaratkan perlunya tokoh-tokoh senior umat Islam berperan dalam mencari *modus* penyelesaian konflik sosial ini. Mohammad Natsir merupakan salah seorang yang terpanggil untuk menyumbangkan gagasan keagamaan yang diharapkan dapat diterima semua pihak.

Pada sehari setelah kehadirannya dari lawatan ke beberapa negara Dunia Islam, di rumahnya di Jakarta, Natsir didatangi beberapa wartawan yang menanyakan tentang insiden pembakaran gereja di Ujungpandang. Dengan hati-hati Natsir menjelaskan bahwa, "... hal itu harus dicari akar sebab-musababnya. Pertentangan semacam itu timbul pada umumnya akibat perilaku yang tidak sensitif dari kita-kita, komunitas beragama, dalam menyebarkan agama dan kepercayaan."⁸² Apa yang dimaksud Natsir tidak lain adalah kegiatan missionaris Kristen di Indonesia; suatu pandangan yang menjadi *concern* tokoh-tokoh Islam saat itu.

Natsir menyadari benar, adalah sulit untuk melihat bahwa keharmonisan hidup antarumat beragama akan terjamin tanpa sikap yang adil dari semua penganut agama, Muslim, Kristen, Hindu dan Buddha, dalam hal keharusan mereka untuk menghormati orang-orang yang sudah beragama. Bagi Natsir, akar masalah dari konflik sosial-keagamaan pada masa Orde Baru ini adalah adanya usaha-usaha dari beberapa kalangan Kristen dan

⁸⁰Lihat, Avery T. William, *Indonesian Revival: Why Two Million Came to Christ*, Souht Pasadena, tt.

⁸¹Bolland, *The Struggle*, hal. 187

⁸²M. Natsir *70 Tahun*, hal. 293.

Katholik untuk menyebarkan agama secara tidak simpatik. Perilaku dakwah semacam itu timbul karena sikap superior kalangan Kristen di atas komunitas agama lainnya, seperti menawarkan biaya pendidikan, pelayanan kesehatan dan pemberian pendapatan ekonomi. Sementara umat Islam tidak berdaya menghadapi kegiatan misi Kristen ini, pemerintah pun sepertinya tidak memberi perhatian terhadap potensi kemarahan masyarakat bila usaha yang tidak simpatik itu terjadi di tengah-tengah komunitas mereka. Lewat lembaga yang dipimpinnya, DDII, ia bahkan mengajukan bukti berbagai perilaku dakwah yang menyinggung perasaan umat Islam yang dilaporkan para da'i di sejumlah daerah di Indonesia. Oleh karenanya, Natsir percaya bahwa upaya untuk menemukan semacam *modus vivendi*—semacam tatakrama—dalam penyebaran agama perlu dilakukan oleh semua pihak.

Dalam musyawarah Antar-agama di Jakarta pada 1967, dengan nada menghimbau Natsir menyatakan: "Bagaimana caranya mencapai satu *modus vivendi*, tata krama hidup antar-agama dalam masyarakat yang majemuk agama ini, di mana-mana?"⁸³ Natsir menawarkan tiga jalan—yang secara tegas ditujukan kepada golongan Kristen—untuk menghindari berbagai insiden konflik antar-agama. *Pertama*, tanpa mengurangi hak para penginjil untuk menyebarkan agama, golongan Kristen supaya menahan diri dari program-program Kristenisasi yang tidak sensitif. *Kedua*, orang Islampun harus dapat menahan diri, dan tidak gampang untuk mengambil tindakan fisik seperti kerusakan dan penghancuran. Tetapi, demikian kata Natsir, hal ini hanya bisa terjadi apabila orang Kristen pun dapat menahan diri. *Ketiga*, pemerintah harus bertindak cepat dan adil dalam hal menyelesaikan konflik sosial yang bermotif agama. Hal ini khususnya jika timbul perasaan di kalangan orang Islam seolah-olah tidak mendapat perlindungan hukum terhadap rongrongan dari pihak lain.⁸⁴

Natsir menyadari benar bahwa kemungkinan pindah agama bagi seseorang merupakan hak asasi pribadinya. Islam pun me-

⁸³*Ibid.*, hal. 299

⁸⁴Thohir Luth, M. Natsir, *Dakwah*, hal. 74

negaskan untuk tidak memaksakan orang menganut agama tertentu. Tetapi, dalam konteks sosiologis masyarakat Indonesia, seseorang tidak bisa membenarkan usaha meng-Kristenkan umat Islam yang tertinggal, lemah secara ekonomi, dan terpinggirkan, dengan cara-cara yang menyinggung perasaan. Mempertimbangkan hal ini, maka Natsir tidak pernah lelah untuk mengajak semua komunitas agama untuk melakukan dakwah atau penyiaran agama secara bijak. Ia tampaknya ingin menyelesaikan ketegangan antara semangat dialog dengan penyiaran agama dengan anjuran moral yang ada pada agama itu sendiri. Dalam sebuah sambutannya sewaktu menerima kunjungan Prof. Dari Verkuyl, guru besar dalam Missiologi di Vrije University, Amsterdam, yang pernah melakukan tugas zending di Jakarta, Natsir memperingatkan komunitas agama Kristen dalam hal ini, untuk menjaga perasaan keberagamaan komunitas lain dengan cara tidak berdakwah di tengah-tengah mereka secara mencolok. Tegasnya:

Adalah tidak mungkin, untuk mengajak orang yang sudah beragama masuk ke dalam agama lain, baik secara paksa maupun dengan memberi tawaran-tawaran bendawi. Tidak pantas juga, seorang penyiar agama memanfaatkan kelemahan orang-orang yang tidak berpendidikan, orang sakit, anak-anak muda, untuk memeluk agama penyiar itu ... Adalah tidak pantas, sebagai seorang yang beragama seperti kita, berusaha menyiarkan agama dengan cara menyerang atau menjelek-jelekkan ajaran agama orang itu.⁸⁵

Natsir malah menunjukkan data-data yang bermanfaat untuk dijadikan perbandingan pola kehidupan antaragama di Indonesia dengan tempat lain. Ia menyinggung perang saudara di Irlandia Utara, konflik Muslim-Hindu di India, penindasan orang Islam di Patani, Thailand, atau tragedi lain yang menimpa umat Islam di Filipina. Bagi Natsir, sikap umat Islam Indonesia kepada umat agama lain jauh lebih patut dihargai.

Buah dari perjuangan Natsir untuk mencari *modus vivendi* hubungan Islam-Kristen ini akhirnya tidak sia-sia. Berbagai aktivitas penyiaran agama semakin mengarah pada sikap yang saling menghormati. Hubungan orang Muslim dan Kristen semakin

⁸⁵M. Natsir 70 Tahun, hal. 312

berjalan ke arah yang sling mendekat. Dan yang lebih penting, pemerintah menindak lanjuti humbauan Natsir dengan jalan mempertemukan tokoh-tokoh agama, terdiri dari ulama, pendeta, pastor, bhiksu, cendekiawan dan sarjana, organisasi agama, dsb, untuk berdialog. Departemen Agama, di bawah KH. Mohammad Dahlan, lantas membentuk forum Konsultasi Antarumat Beragama, meskipun—harus dicatat—tidak berjalan akibat kegagalan mencapai kesepakatan tentang aturan-aturan organisasi pada pertemuan pertamanya, 30 November 1967. Tetapi kemudian dihidupkan kembali oleh Menteri Agama Mukti Ali (1971-1977).⁸⁶ Forum ini dimaksudkan menjadi tempat musyawarah, diskusi dan dialog bagi di kalangan umat-umat beragama, khususnya jika suatu persoalan agama timbul ke permukaan.

Mempertimbangkan sikap Natsir terhadap hubungan Muslim-Kristen ini, apa yang ada dalam misi keagamaannya adalah keharusannya menjadi “pelindung akidah” bagi umat Islam. Pengalamannya berhadapan dengan para muballigh binaannya, menyadarkannya bahwa ada perasaan terancam di kalangan orang Islam Indonesia dari ekspansi Kristen ini. Ditambah lagi dengan berbagai perubahan politik yang semakin menempatkan Islam sebagai komunitas pinggiran, pada awal 1970an, program Kristenisasi secara besar-besaran itu dianggap Natsir sebagai strategi terencana untuk melenyapkan pengaruh Islam dalam pembangunan bangsa. Oleh karenanya, menghindarkan orang-orang Islam dari sasaran penyebaran agama Kristen merupakan suatu peran yang harus diambil, sebagai panggilan berdakwah yang sesungguhnya.

Perjuangan dakwah untuk menciptakan hubungan yang harmonis antar-komunitas beragama ini dijalani Natsir hingga akhir hayatnya. Malah boleh dikatakan, kehidupan masa tuanya diisi penuh dengan usaha membina saling pengertian antaragama. Bagi kalangan yang mencermati perjalanan hidupnya, *concern* Natsir terhadap masalah kegiatan Kristenisasi, dengan demiki-

⁸⁶Urian lebih panjang lihat, Ali Munhanif, “Islam and the Struggle for Religious Pluralism: A Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali,” dalam *Studia Islamika*, Vol. 4 No. 3, 1995.

an, bukanlah suatu sikap yang bisa diartikan sama dengan anti-agama Kristen. Melainkan, keinginannya untuk terus memelihara kerukunan antaragama dengan cara saling menghormati dan bekerja sama demi missi-missi kemanusiaan yang lebih luhur.

Penutup

Mohammad Natsir wafat pada 6 Februari 1993, di RS Cipto Mangunkusumo, Jakarta, di tengah desas-desus dipaksa dibaptis oleh seorang pendeta. Pada saat pemerintah Orde Baru berupaya meluluskan berbagai aspirasi umat Islam, pemimpin umat ini justru meninggalkan kita semua. Meski begitu, Natsir masih sempat merasakan kebijakan politik Pemerintah yang semakin dekat dengan aspirasi Islam. Disahkannya UUPA, pendirian Bank Muamalat, pembentukan ICMI, dan beberapa yang lain, hanya sejumlah contoh yang dapat ditunjukkan. Pada November 1995, kebijakan itu semakin terasa ketika pemerintah menganugerahkan Bintang jasa kepada tokoh-tokoh Islam, yang selama ini dikenal "berseberangan". Tak jelas mengapa namanya tidak tercantum dalam daftar penerima Bintang Jasa itu.

Bagaimanapun juga, umat Islam tetap menempatkan posisi Natsir sebagai tokoh yang patut dikenang sebagai seorang pahlawan. Keberhasilannya dalam menyalurkan aspirasi politik dan ketekunannya membina umat Islam menjadikannya pemimpin yang lurus melindungi akidah umat Islam. Ada beberapa hal yang patut dicermati dari berbagai perjuangan dan pemikiran Natsir. *Pertama*, pemikirannya tentang hubungan Islam dan negara mengisyaratkan usahanya untuk menjadi juru bicara tentang aspirasi masyarakat di tengah perubahan-perubahan Indonesia paska-kemerdekaan, dan pada saat yang sama, tetap melindungi kepentingan-kepentingan sosial dan politik umat Islam. *Kedua*, Natsir memainkan peran yang sangat penting sebagai "pemelihara" pluralisme keagamaan di Indonesia, baik dalam kapasitasnya sebagai pemimpin masyarakat maupun sebagai aktifis dakwah. *Ketiga*, dalam periode akhir kehidupannya, Natsir memperlihatkan diri sebagai seorang tokoh yang ingin secara sungguh-sungguh memajukan umat Islam melalui usaha-usaha diplomasi politik dan dakwah sosial.

Didin Syafruddin*

Prof. Mahmud Yunus

Pembaru Pendidikan Islam Indonesia

Pendahuluan

Setidaknya sejak awal abad ke-20 sampai tahun 1970-an, alumni Timur Tengah adalah kelompok strategis yang banyak memuluskan adopsi pengetahuan dan institusi modern dalam lembaga-lembaga pendidikan Islam. Memang tidak dapat dipungkiri banyaknya pengaruh alumni sekolah Barat (khususnya Belanda) atas perkembangan lembaga pendidikan Islam. Namun demikian, alumni Barat sulit memainkan peranan sentral di lingkungan pendidikan Islam karena mereka tidak memiliki legitimasi (ijazah) dari tempat yang dipandang sebagai pusat Islam pada waktu itu, yang berada di Haramayn maupun Mesir. Ditambah lagi, sejak awal lembaga pendidikan Barat sendiri oleh golongan Islam cenderung tidak dijadikan model ideal lembaga pendidikan Islam.

Salah satu alasan mengapa lembaga pendidikan Barat tidak dijadikan model oleh golongan Islam ialah karena golongan Islam dan pihak (kolonial) Barat di Indonesia mempunyai pengalaman pertentangan teologis, historis dan sosiologis yang cukup lama. Dengan pertentangan ini tidak mudah bagi golongan Islam untuk mengakui dan bersedia belajar dari lembaga pendidikan modern. Golongan Islam Indonesia mau mengadopsi pengetahuan atau institusi modern kalau telah mendapat acuan dari Timur Tengah. Dalam situasi psikologis semacam itu, kaum modernis terpelajar Timur Tengah memberikan sumbangan yang sangat berharga dalam mempercepat integrasi umat Islam dalam dunia modern di Indonesia. Mereka berusaha meyakinkan bah-

*Dosen Fakultas Dakwah IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

wa umat Islam harus merebut kemajuan dunia modern. Dalam beberapa kasus, para pembaru dari Timur Tengah, bahkan, mendirikan sekolah sendiri, walaupun sering mendapat tentangan kaum tua.

Mahmud Yunus (1899-1984) adalah salah seorang pembaru pendidikan Islam yang sejak tahun 30-an hingga wafatnya mengabdikan diri pada usaha pembaruan lembaga pendidikan Islam. Tema utama putra Sungayang Batusangkar ini tidak pada usaha purifikasi Islam dari praktek bid'ah, khurafat, takhyul dan lain-lain, melainkan dalam usaha mendorong umat Islam Indonesia untuk mempelajari dan memanfaatkan kemajuan dunia modern. Mahmud Yunus memimpin langsung lembaga pendidikan dan memasukkan ilmu pengetahuan modern secara signifikan dalam kurikulum pengajarannya. Dalam pandangannya, tekanan pengajaran agama yang terpenting adalah penguasaan bahasa Arab. Karena bahasa Arab merupakan alat utama untuk memahami ajaran dan peradaban Islam. Ia selalu menyuarakannya, baik sebagai pendidik, pejabat maupun penulis. Obsesi demikian begitu kuat dalam karya-karyanya.

Semangat pembaruan tersebut tentunya tidak lahir secara tiba-tiba, melainkan merupakan buah perjalanan intelektual dan sosial yang panjang. Karena itu, tulisan ini berusaha menunjukkan perjalanan dan lingkungan-lingkungan yang telah secara aktif membentuk obsesi-obsesi dan kerja kerasnya dalam pembaruan pendidikan Islam.

Keluarga Surau¹

Mahmud Yunus lahir pada hari Sabtu 10 Februari 1899 di Desa Sungayang, Batusangkar Sumatra Barat. Batusangkar adalah ibu kota kabupaten Tanah Datar, yang pernah menjadi pusat kerajaan Minangkabau. Daerah ini sebenarnya tidak terhitung se-

¹Dalam menulis perjalanan Mahmud Yunus, penulis secara ekstensif merujuk karya autobiografinya, *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus* (Jakarta: PT. Hidakarya Agung Jakarta, tt). Penulis telah memuat pembahasan Mahmud Yunus di *Studia Islamika* dan majalah *Madrasah*. Memang banyak pengulangan, tetapi tulisan ini telah memasukkan riset lanjutan yang belum penulis kemukakan pada dua tulisan sebelumnya.

bagai basis Islam. Hal itu berbeda dengan Bukittinggi, Padang atau Padang Panjang yang merupakan pusat perkembangan Islam. Meskipun demikian, keluarga Mahmud Yunus termasuk keluarga tokoh agama yang terpandang di lingkungannya. Seperti dituturkan, ayahnya yang bernama Yunus bin Incek adalah lulusan surau (semacam pesantren). Ia mengajar di surau sendiri. Oleh adat dalam nagari, ia diangkat sebagai imam dan terkenal sebagai seorang yang sangat jujur dan lurus. Ibunya sendiri, yang bernama Hafsah binti Imam Sami'un, adalah anak Engku Gadang M. Tahir bin Ali, pendiri dan pengasuh surau di lingkungannya. Sewaktu Mahmud Yunus masih kecil, orangtuanya bercerai, maka sejak itu Mahmud Yunus kecil berada di bawah asuhan ibunya dan hanya sewaktu-waktu ia bertemu ayahnya.² Itu berarti Mahmud Yunus kecil berkembang dalam lingkungan ibu dari kalangan pemimpin agama dan bukan dari kalangan "sekuler". Bisa dipahami, kalau Mahmud Yunus tidak masuk sekolah Belanda seperti HIS, MULO, AMS atau tidak melanjutkan sekolah tinggi di Amsterdam Belanda.

Sejak kecil Mahmud Yunus sudah terlihat soal kecerdasannya. Ia selalu lebih menonjol dibanding teman-temannya. Salah satu kesenangannya ialah mendengar lagu hikayat dan ceritera. Bila di malam hari diceritakan, siangnya ia sudah bisa menceritakan kembali dengan sempurna. Sebagai anak yang hidup di keluarga agama, Mahmud Yunus pada usia tujuh tahun (1906) sudah mulai belajar membaca al-Qur'an di surau kakeknya, Engku Gadang Tahir bin Ali. Hal ini dilakukannya setiap pagi dan malam hari.³ Di surau ini, ia tahu bagaimana cara salat, puasa dan membaca al-Qur'an. Inilah pendidikan dasar Islam yang menjadi modal perjalanan karir dan pengabdian berikutnya.

Selain pendidikan dasar agama, Mahmud Yunus sempat masuk sekolah dasar rakyat. Pada saat itu, pemerintah kolonial Belanda menggalakkan pendidikan dasar. Pada tahun 1908, penduduk Sungayang, mendirikan Sekolah Desa di dekat surau, suatu bentuk pendidikan dasar yang disediakan untuk masyara-

²Mahmud Yunus, *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus* 10 Februari-16 Januari 1982 (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, tanpa tahun), 5.

³Ibid., 7.

kat yang berada di daerah-daerah pedesaan. Melihat banyak anak belajar di sekolah itu, Mahmud Yunus minta kepada ibunya untuk mengikuti sekolah dan ibunya menyetujui. Maka, sejak 1908, ia bersekolah di kelas satu. Hanya empat bulan, ia dinaikkan ke kelas dua bersama empat orang temannya. Di kelas tiga, Mahmud Yunus menjadi siswa terbaik dan otomatis naik ke kelas empat.

Bersekolah di Madras School

H.M. Thaib Umar (1910-1916)

Namun di kelas empat ini, Mahmud Yunus mulai merasa bosan karena pelajaran kelas sebelumnya sering diulangi. Pada saat bosan inilah terdengar kabar bahwa H.M. Thaib Umar membuka madrasah (sekolah agama) di Surau Tanjung Pauh, dengan nama Madras School (4 September 1910).⁴ Tentu saja, Mahmud sangat tertarik untuk mengikutinya. Setelah mendapat persetujuan ibu dan guru di Sekolah Desa, Mahmud Yunus dengan diantar ayahnya kemudian mendaftar di Madras School. Maka, sejak 1910, ia menjadi murid madrasah.

H.M. Thaib Umar inilah guru yang kemudian paling dihormatinya dan yang banyak mempengaruhi perjalanan hidup Mahmud Yunus.⁵ Beliau merupakan tokoh yang turut aktif me-

⁴ Madras School yang didirikan dengan berdikari, masih merupakan sekolah agama. Pada mulanya lembaga pendidikan ini menerapkan sistem klasikal tetapi kemudian kembali ke sistem halaqah karena jumlah murid semakin banyak. *Ibid.*, 10-11.

⁵ Menurut Mahmud Yunus, H.M. Thaib Umar lahir di Sungayang Batusangkar tahun 1874. Pendidikannya dimulai di surau di Batusangkar dan Suli-ki. Kemudian mukim di Mekkah selama 5 tahun dengan berguru kepada Syekh Ahmad Khatib ulama Minangkabau yang termasyhur di Mekkah. Setelah kembali ke Sungayang, ia membuka pengajian kitab. Bersama dua pembaru Islam terpenting di Minangkabau, yakni Abdullah Ahmad (1878-1933) dan Abdul Karim Amrullah (1879-), mengasuh majalah *al-Munir*, suatu majalah yang berorientasi pembaruan. Majalah *Al-Munir* adalah majalah yang banyak melontarkan kritik tajam terhadap bid'ah, takhyul dan khurafat. Juga banyak mengajak pembaca menggunakan akal dan menyeru agar surau menguasai pengetahuan umum (*ulum 'ashriyyah*) serta mengecam surau yang hanya mengutamakan ilmu fikih, lihat Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995), 142.

lakukan pembaruan Islam di Minangkabau. Menurut Mahmud Yunus, pelbagai karya H.M. Thaib Umar mencerminkan semangat pembaruan. Dalam *Al-Munir*, misalnya, ia sangat menekankan penguasaan pengetahuan umum dan bahasa Eropa. H.M. Thaib Umar melukiskan bahwa manusia di dunia ada dua kelompok: ada yang mulia seperti bangsa Barat dan ada yang hina seperti bangsa Timur yang dijajah oleh Barat. Kemuliaan orang Barat, menurutnya, diperoleh karena mereka mempelajari ilmu dunia yang penting untuk keperluan hidup di dunia sedang ketertinggalan umat Islam karena mereka hanya mempelajari fikih saja. Menurut H.M. Thaib Umar, murid-murid surau harus mempelajari ilmu umum dan bahasa Eropa supaya dapat ilmu pengetahuan dunia untuk kemajuan hidup di dunia ini.⁶ H.M. Thaib Umar dalam salah satu tulisannya dalam *Al-Munir* menegaskan:

Jangan seperti orang tua kita.
Menuntut ilmu suatu mata.
Fiqhi saja yang lebih dicinta.
Kepada yang lain matanya buta.
.....
Logat Eropah tiga dan empat.
Hendak pelajari segera cepat.
Membaca buku supaya sempat.
Ilmu pengetahuan banyak didapat.⁷

Melihat sepintas pemikirannya, H.M. Thaib Umar jelas merupakan seorang yang prihatin terhadap surau-surau di Minangkabau yang hanya mengajarkan ilmu agama. Namun keprihatinan itu baru dituangkan dalam karya-karya lepas seperti di atas dan belum diwujudkan dengan mendirikan sekolah yang berorientasi pada penguasaan pengetahuan umum dan bahasa Eropa. Seperti yang akan terlihat dalam uraian berikut, semangat pembaruan Mahmud Yunus sendiri tampaknya tidak tumbuh dari bacaan wajib di Madras School yang masih tradisional, me-

⁶Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995), 78-87.

⁷*Ibid.*, 82.

lainkan dari interaksi dengan H.M. Thaib Umar dan iklim pembaruan Islam di Minangkabau.

Di Madras School Mahmud Yunus belajar setiap hari mulai pukul 9 sampai pukul 12. Pelajarannya meliputi ilmu-ilmu keislaman yang juga populer diajarkan di pesantren-pesantren pulau Jawa seperti nahwu (tata bahasa) dengan menggunakan buku *Durus Nahwiyah*, ilmu saraf (morfologi) tanpa kitab, berhitung dan bahasa Arab. Bahasa Arab yang diajarkan di sekolah ini adalah bahasa percakapan. Dari cabang ilmu yang dipelajari, tidak ada satu pun menyangkut pengetahuan umum maupun bahasa Eropa.

Pada saat awal bersekolah di Madras School, Mahmud Yunus malamnya masih mengajar al-Qur'an di surau kakeknya, Engku Gadang Tahir bin Ali. Namun tak tahan karena teman-temannya sendiri bermalam di Surau Tanjung Pauh, lokasi Madras School, maka pada Mei 1911, tanpa seizin kakeknya, ia pun bergabung di sana. Sejak saat itu, Mahmud Yunus bisa mempergunakan waktu sepenuhnya untuk belajar ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab di Surau Tanjung Pauh.⁸ Ibunya, yang ahli menenun dengan benang mas, terus mendukung dan mengusahakan biayanya. Setiap selesai dzuhur hingga malam hari, Mahmud Yunus mempelajari fikih melalui *Fath al-Qarib*. Dalam soal kitab, ia hanya perlu membeli kitab-kitab kecil seperti *Fath al-Qarib*, *Asmawiy*, *Qathir al-Nada*. Sebab kitab-kitab besar seperti *I'anat al-Thalibin* dan *Qalyuby* dapat dipinjam dari kakeknya.⁹ Kitab-kitab yang dipelajarinya dari H.M. Thaib Umar bermacam-macam. Dalam fikih, ia mempelajari *Iqna'*, *Fath al-Wahhab*, *Fath al-Mu'in*; nahwu/saraf ialah *Alfiyah Ibn 'Aqil*, *Asymuni* dan *Taf-tazani*; tentang tauhid ialah kitab *Umm al-Barahin*; balaghah ialah *al-Jawhar alMaknun*, *Talkish*; ushul fiqh ialah *Jam' al-Jawami'*; tasauf ialah *Ihya' 'Ulum al-Din* dan *Minhaj al-'Abidin*. Dengan sifatnya yang tekun dan rajin, pada 1915 (usia 16 tahun) Mahmud Yunus sudah mengajarkan *al-Mahally*, *Alfiyah ibn 'Aqil* dan *Jam' al-Jawami'*, sekalipun masih belajar kepada gurunya.¹⁰

⁸Ibid., 14-15.

⁹Ibid., 14-6.

¹⁰Ibid., 16.

Mengajar di Madras School (1917-1923)

Tahun 1917 atau saat ia berusia 19 tahun, Mahmud mulai benar-benar mengajar di Madras School. Pada tahun itu, gurunya H.M. Thaib Umar berhenti mengajar karena sakit. Tugas pengajaran digantikan oleh Mahmud Yunus dan kawan-kawannya. Tetapi sejak 1918-1923 sepenuhnya diambilalih Mahmud Yunus. Mahmud Yunus tidak hanya mengajarkan kitab-kitab yang dipelajarinya dari gurunya, melainkan juga kitab-kitab baru yang diterima dari Mesir seperti *Bidayat al-Mujtahid*, *Hushul al-Makmul*, *Irsyad al-Fuhul*.¹¹ Pada tahun 1917, ia sendiri sudah membaca tafsir alQur'an melalui majalah *al-Manar*.¹²

Pada tanggal 4 Oktober 1918, Mahmud Yunus menghidupkan kembali sistem klasikal yang diterapkan Madras School pada saat awal berdiri, sekalipun masih meneruskan sistem halaqah untuk pelajar-pelajar dewasa. Jadwal ia susun sebagai berikut:

Pukul 6.30-8.30 mengajar di Halaqah
Pukul 9.00-12.00 mengajar di Madrasah
Pukul 13.00-15.00 mengajar di Halaqah
Pukul 18.30-20.00 mengajar dan memimpin pelajaran Madrasah malam hari

Dalam pengajaran, khususnya malam, Mahmud Yunus mengembangkan keaktifan murid. Ia sendiri sebagai fasilitator. Misalnya, murid-murid dikumpulkan dalam kelas besar. Kemudian mereka ditanya, siapa yang akan membaca teks bahasa Arab pelajaran baru? Murid kelas dua atau tiga tentu ada yang bisa membacanya. Yang lain diminta untuk menyimak baik-baik. Setelah itu, ditanyakan siapa yang akan menterjemahkannya. Setelah diterjemahkan, lalu ditanya siapa yang akan menjelaskan maksudnya? Kalau dirasa kurang penjelasannya, maka ia sendiri yang akan menambahkannya. Bagi kelas yang agak tinggi, bukan guru yang membaca pelajaran baru melainkan murid-murid sendiri secara bergantian. Bahkan terkadang murid sendiri yang menerangkan maksudnya. Melalui cara ini, murid-mu-

¹¹Ibid., 18-9.

¹²Lihat Pidato Prof. Dr. H. Mahmud Yunus pada penerimaan gelar Doctor Honoris Causa dari IAIN Syarif Hidayatullah tanggal 15 Oktober 1977, *Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Hidakarya Agung), 5.

rid tidak pasif. Dan murid-murid yang belajar selama lebih kurang 5-6 tahun telah mampu menggantikan gurunya. Mahmud Yunus tidak berusaha mengambil jarak dari muridnya seperti sering terjadi di pesantren-pesantren tradisional di Pulau Jawa, termasuk juga dalam berolahraga, di antaranya main bola, gala, catur dan lain-lain bersama para pelajar.¹³

Pengalaman mengajar di Madras School tersebut memungkinkan dan mendorong Mahmud Yunus untuk aktif berinteraksi dengan gerakan pembaruan Islam di Minangkabau. Kalau tadinya Mahmud Yunus benar-benar merupakan produk Islam Sungayang-Batusangkar, melalui Madras School dan H.M. Thaib Umar, pada tahap kemudian Mahmud Yunus merupakan bagian dari pergolakan Islam Minangkabau secara keseluruhan. Pintu dan wawasan terbuka setelah memperoleh kesempatan untuk mewakili gurunya, H.M. Thaib Umar yang juga eksponen pembaruan Islam.

Dan memang pada saat Mahmud Yunus berada di Madras School Sungayang Batusangkar (1917-1923) atau pada perempat pertama abad ke-20 di Minangkabau sedang tumbuh gerakan pembaruan Islam yang dibawa para alumni Timur Tengah yang di antaranya melalui pembentukan lembaga-lembaga pendidikan Islam yang berorientasi pembaruan. Saat itu, banyak alumni Mekkah pulang ke Minangkabau. Selama di Timur Tengah secara politis mereka bertemu dengan kaum Muslim dari berbagai penjuru dunia yang sama-sama mengalami penjajahan. Mereka menyadari bahwa mereka (kaum Muslim) lemah dan berada di bawah kendali kaum penjajah Barat yang kafir. Mereka mempunyai hasrat bagaimana memajukan kaumnya dan membebaskannya dari penjajahan. Secara intelektual, mereka berkenalan dengan pemikiran-pemikiran Ibn Taymiyya (1263-1328), Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1787), bahkan dengan pemikiran pembaru Islam paling terkemuka Muhammad Abduh (1849-1905). Pemikiran yang dikemukakan para tokoh pemikir Islam tersebut benar-benar sangat relevan dengan keteringgalan dan keterbelakangan umat Islam. Bahkan memberi inspirasi tentang jalan dan cara-cara memulihkan kejayaan umat Islam yang pernah

¹³Ibid., 18-9.

diraih masa silam. Para alumni Timur Tengah pulang ke kampung halaman dengan api yang berkobar-kobar. Dan benar saat pulang para alumni menyaksikan pelbagai pemikiran maupun praktek Islam yang aneh yang mereka anggap sebagai bid'ah, khurafat dan takhyul. Lalu mereka berusaha mememurnikannya.

Kalau pembaruan Islam umumnya diwujudkan dalam dua bentuk, yaitu purifikasi dan modernisasi, maka yang menonjol dilakukan pertama oleh para alumni Timur Tengah di Minangkabau pada awal abad 20 adalah gerakan purifikasi yang bertujuan mengembalikan Islam ke Islam zaman awal yakni zaman Nabi, sahabat dan tabi'in dan menyingkirkan segala tambahan yang datang dari zaman setelahnya. Itu dilaksanakan melalui tabligh, pidato, debat dan lain-lain seperti yang dilakukan Syekh Djamil Djambek (1860-) dari Bukittinggi yang mukim di Mekkah pada 1896-1905. Mereka yang berusaha meluruskan penyimpangan-penyimpangan tersebut kemudian dikenal dengan kaum muda. Mereka yang mempertahankan tradisi, populer dengan sebutan kaum tua. Namun perlu dicatat, dialektika kaum muda di Minangkabau tidak hanya dengan kaum tua. Seperti umumnya gerakan pembaruan Islam, gerakan pembaruan Islam di Minangkabau tidak hanya berhadapan dengan golongan Islam tradisional (kaum tua), melainkan juga dengan golongan sekuler. Yang terakhir ini adalah para alumni sekolah modern yang didirikan pemerintah kolonial Belanda. Meskipun tidak dengan semuanya, antar mereka memiliki perbedaan yang sering mengarah ke konflik yang tajam. Sementara bahasa dan kiblat kultural sekolah-sekolah Belanda adalah Eropa, surau dan madrasah golongan Islam berbahasa Arab dan berkiblat secara intelektual dan kultural ke Timur Tengah. Dalam situasi yang dualistis ini, para alumni Timur Tengah mengambil posisi untuk mempertahankan Islam yang diyakini "murni" dan "benar" yang mereka anut, tetapi pada sisi lain mereka berusaha menguasai pengetahuan umum dan bahasa modern—walaupun penguasaan pengetahuan umum dan bahasa modern itu dilakukan melalui lembaga pendidikan di Timur Tengah pula.

Karena itu, sifat pembaruan yang dilakukan para alumni Timur Tengah pada awal dekade abad 20 tidak hanya purifikasi atau pemurnian melainkan juga modernisasi. Modernisasi pada

tingkat pemikiran tercermin melalui sikap mereka mencerca taqlid sekaligus memuji ijtihad serta memberi tempat tinggi pada akal. Mereka menekankan penguasaan bahasa Arab daripada fikih. Mereka menekankan pentingnya penguasaan pengetahuan modern Barat dan bahasa Eropa untuk kemajuan. Medium yang digunakan lebih beragam, tidak hanya tabligh personal secara tradisional, melainkan pada periode ini telah mulai menggunakan medium modern seperti sekolah, majalah dan organisasi. Sumatra Thawalib adalah satu contoh gerakan pembaruan yang menggunakan tiga medium sekaligus.

Di berbagai belahan wilayah Minangkabau, telah lahir para pembaru. Di antara pembaru Islam pada perempat pertama abad ke-20 ialah Syaikh Thaher Djalaluddin. Ia lahir di Bukittinggi pada tahun 1869. Tetapi kemudian menetap di Malaya setelah kembali dari Mekkah 1900. Ia adalah tokoh yang mempunyai hubungan dekat dengan al-Azhar di Kairo. Majalah *al-Imam* yang dipimpinnya sering mengutip pendapat Muhammad Abduh yang dimuat *al-Manar* di Mesir. Tokoh ini pada tahun 1908 mendirikan Sekolah al-Iqbal al-Islamiyyah. Sekolah tersebut kemudian dijadikan model oleh Abdullah Ahmad (1878-1933) dalam mendirikan Sekolah Adabiyah di Padang pada 1909.¹⁴ Seperti yang te-

¹⁴ Abdullah Ahmad adalah pembaru Islam Minangkabau yang percaya efektifitas majalah dan lembaga pendidikan. Sepanjang karirnya, ia sangat aktif dalam membina media massa dan lembaga pendidikan. Pada 1907, ia telah mendirikan Adabiyah School di Padang Panjang. Sekolah ini menggunakan papan tulis, meja dan bangku. Sayangnya lembaga pendidikan itu tidak lama ditutup karena mendapat tantangan masyarakat. Alasan terpenting penolakannya, menurut Karel Steenbrink, karena sekolah tersebut menggunakan alat-alat yang sama dengan sekolah-sekolah kafir Belanda. Tapi tampaknya, sumber penentangannya bukan hanya soal teknis pelatan sekolah, melainkan juga yang lebih pokok bermuara pada pertentangan teologis dan politis yang memang berbeda antara pendukung Islam pembaruan dan Islam populer. Kemudian Adabiyah School dipindah ke Padang, dan ternyata berkembang maju. Di sekolah tersebut, terdapat empat orang bangsa Belanda yang berijazah untuk mengajar HIS. Pada 1916, Adabiyah School diakui setingkat HIS dan itu berarti ia merupakan HIS pertama yang diakui pemerintah Belanda dari lembaga pendidikan Islam. Hal ini dapat dilihat dalam Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 40-41 dan Karel Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah : Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3S, 1986), 39-40.

lah dikemukakan di atas, Abdullah Ahmad juga memimpin majalah *al-Munir*. Pengetahuannya sendiri diakui para ulama Timur Tengah pada suatu konferensi khilafat di Kairo tahun 1926, di mana ia bersama Abdul Karim Amrullah memperoleh doktor kehormatan dalam bidang agama.¹⁵

Seperti Syaikh Taher Djalaluddin dan Abdullah Ahmad, Abdul Karim Amrullah (1879-1945) dari Maninjau juga aktif dalam dunia pendidikan. Abdul Karim Amrullah belajar di Mekkah selama 7 tahun, yakni antara 1894-1901. Bahkan sempat ke Mekkah lagi dan baru kembali pada 1906. Tokoh ini sangat keras terhadap bid'ah. Dialah ulama yang memperkenalkan Muhammadiyah tahun 1925 di Minangkabau. Pada tahun 1904, Abdul Karim Amrullah bersama Abdullah Ahmad mengajar Sekolah Thawalib. Di sana ia mengubah tekanan pengajaran dari fikih ke penguasaan bahasa Arab. Menurutny, penguasaan bahasa Arab lebih penting karena merupakan alat utama untuk memahami dua sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Hadits. Dalam pendidikan, ia menjadi penasihat Persatuan Guru-guru Agama Islam (PGAI) yang merupakan corong pembaruan kaum muda, pada tahun 1920. Selain itu ia juga memberikan bantuannya pada usaha mendirikan sekolah Normal Islam di Padang pada tahun 1931.¹⁶

Masih banyak tokoh pembaru Islam di Minangkabau yang bisa disebut. Di antaranya ialah Syaikh Ibrahim Musa (L.1882) dan Zainuddin Labai al-Yunusi (L. 1890). Tetapi untuk tulisan ini cukuplah gambaran para pembaru Islam di atas.¹⁷ Yang penting untuk diketahui dalam iklim pembaruan itulah, Mahmud Yunus tumbuh berkembang di Minangkabau. Seperti telah disebutkan di muka, H.M. Thaib Umar, gurunya di Madras School, termasuk eksponen pembaruan Islam di Minangkabau. Ia bersama Abdullah Ahmad dan Abdul Karim Amrullah, mengasuh majalah *al-Munir* (1911), sebuah majalah yang berfungsi sebagai corong kaum pembaru. Sebagai bagian dari gerakan pembaruan pada waktu itu, H.M. Thaib Umar selalu terlibat dalam pelbagai

¹⁵Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 47.

¹⁶Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 46.

¹⁷Lihat, misalnya, Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, 48-49.

gerakan pembaruan. Pada rapat besar ulama Minangkabau tahun 1919, misalnya, H.M. Thaib Umar juga termasuk tokoh yang diharapkan kehadirannya, tetapi karena sakit ia mengutus Mahmud Yunus untuk menghadirinya. Rapat besar alim ulama seluruh Minangkabau di Padang Panjang itu memutuskan mendirikan Persatuan Guru-guru Agama Islam (PGAI) yang berpusat di Padang dengan Abdullah Ahmad dipilih sebagai ketuanya dan Abdul Karim Amrullah sebagai penasehatnya.¹⁸

Tidak didapat keterangan bahwa Mahmud Yunus muda mengadakan tukar pikiran dengan tokoh Abdullah Ahmad Ahmad maupun Abdul Karim Amrullah pada rapat besar itu. Namun diduga rapat akbar yang dihadiri para tokoh Islam pro-pembaruan secara langsung maupun tidak mempengaruhi pola pemikiran pembaruan Mahmud Yunus pada perkembangan berikutnya. Pada tahun yang sama (1919) misalnya, Mahmud Yunus, seperti diceritakannya, bersama guru-guru yang lain mendirikan perkumpulan pelajar-pelajar Islam di Sungayang Batusangkar dengan nama Sumatera Thawalib.¹⁹ Sumatera Thawalib adalah organ kaum pembaru di Minangkabau yang didirikan oleh para pelajar Surau Jembatan Besi setelah menerima inspirasi dari Rasjad yang mengadakan perjalanan ke Eropa tentang pentingnya berorganisasi. Di antara kegiatan Sumatra Thawalib bergerak dalam bidang pendidikan/pengajaran dengan menggunakan sistem modern. Dalam bidang pengajaran telah diperkenalkan kitab-kitab yang berorientasi pembaruan, seperti tafsir *al-Manar* karya Muhammad Abduh, kitab Ibn Taymiyya dan Ibn Qayyim.²⁰ Sumatera Thawalib di Sungayang Batusangkar yang diprakarsai Mahmud Yunus dan para guru lain menerbitkan majalah dengan nama *al-Basyir* di mana Mahmud Yunus sebagai pemimpin redaksinya. Dan memang gerakan pembaruan Islam melalui penerbitan sangat giat dilancarkan oleh Sumatra Thawalib di berbagai tempat. Sebelum *al-Basyir* yang dipimpin Mahmud Yunus, pada 5 September 1919 di Parabek Bukittinggi telah diterbitkan

¹⁸Mahmud Yunus, *Riwayat Hidup Prof. Dr. Mahmud Yunus*, 19 dan Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 46.

¹⁹Mahmud Yunus, *Riwayat Prof. Dr. H. Mahmud Yunus*, 20.

²⁰Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 55-56.

al-Bayan yang dipimpin Syekh Ibrahim Musa. Dua bulan setelah itu (Nopember 1919), di Padang Panjang Sumatra Thawalib menerbitkan lagi nama majalah *al-Imam* (sama dengan nama majalah yang diasuh Syekh Thaheer Djalaludin) yang dipimpin Syekh Abbas Abdullah. Baru empat bulan setelah itu (Februari 1920) Sumatra Thawalib Sungayang Batu Sangkar menerbitkan *al-Basyir*. Tidak berapa lama, Sumatra Thawalib di Maninjau menerbitkan *al-Ittikan* dengan H. Rasyid Maninjau sebagai pemimpin redaksinya. Sehingga pada 1920, telah tersebar 5 majalah Islam di Minangkabau yang diusahakan Sumatra Thawalib.²¹ Mahmud Yunus muda pada tahun 20-an sudah termasuk di antara aktivis Sumatra Thawalib. Sekalipun Madras School, tempat ia mengajar saat itu, hanyalah sekolah agama yang mengajarkan ilmu-ilmu Islam tradisional seperti bahasa Arab dan fikih, keikutsertaannya dalam rapat akbar alim ulama Minangkabau telah membuka jalan masa depan yang lebih luas. Apalagi ia aktif di Sumatra Thawalib tahun 1920-an yang lebih berorientasi sebagai organisasi pembaruan Islam. Interaksi dalam gerakan pembaruan inilah yang semakin mendorongnya untuk memperluas pengetahuan maupun wawasan ke pusatnya, yaitu Mesir. Bagi kalangan pembaru, setidaknya pada tahun 1920-an, kiblat mereka bukan lagi Mekkah atau Haramayn melainkan Mesir. Ini dapat dipahami karena alumni Mekkah di Indonesia sendiri telah mampu memproduksi lulusan setingkat dengan lulusan Mekkah. Sementara, Mesir saat itu sedang berada di bawah kendali kaum pembaharu semacam Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Kelebihan tokoh-tokoh ini ialah mereka mampu membuka cakrawala baru Muslim Indonesia dalam menghadapi tuntutan dunia modern. Atas dasar itulah, Mahmud Yunus minta berhenti sebagai pemimpin redaksi *al-Basyir* karena hendak berangkat ke Mesir. Posisi itu, kemudian diganti oleh Mahmud Aziz.²²

Rencana keberangkatan ke Mesir bertujuan untuk menambah ilmu pengetahuan, terutama pengetahuan umum yang bi-

²¹ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, 85.

²² Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, 84 dan Mahmud Yunus, *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus*, 19-20.

asa diajarkan di sekolah-sekolah menengah umum. H.M. Thaib Umar, gurunya, selalu menekankan bahwa para pelajar selain mempelajari ilmu agama hendaklah mempelajari pengetahuan umum. Apalagi salah seorang paman Mahmud Yunus mengatakan: "Akhir orang-orang dahulu adalah awal orang kemudian." Mahmud berpikir kalau ilmu-ilmu orang yang kemudian sama saja dengan ilmu-ilmu orang dahulu berarti tak ada kemajuan. Sebab itu orang-orang kemudian harus lebih tinggi dari orang-orang dahulu. Karena semangat ingin majulah, katanya, orang-orang Barat maju. Mahmud Yunus tidak menyebutkan apa dan siapa pamannya. Tetapi ia tampaknya seorang kaya terpelajar yang propembaruan Islam yang sangat mendukung kemajuan Mahmud Yunus.

Setelah bersiap-siap dan mengadakan pesta besar-besaran, lalu Mahmud mengurus paspor untuk berangkat ke Mesir. Paspor dapat dengan mudah dari pemerintah Belanda. Tetapi visa tidak dapat dari konsul Inggris karena Mesir pada waktu itu berada di bawah kekuasaan Inggris. Sekian lama ia bersama pamannya Datuk Sinaro Sati mengurus visa itu di Padang, tetapi tidak juga berhasil. Sehingga gagallah Mahmud Yunus berangkat ke Mesir. Akhirnya, tahun 1920 ia kembali mengajar di Madras School. Sejak itu, ia mulai menulis buku-buku sederhana yang sangat dibutuhkan masyarakat luas. Buku pertamanya tahun 1921 ialah *Kitab Salat*, yang dikarang untuk ibu-ibu yang mengaji di mesjid. Kemudian *Jalan Selamat* (1922), *Terjemahan Al-Qur'an ke I* (1922), *Hikayat Nabi Muhammad* (1922) *Terjemahan Al-Qur'an ke II* dan satu lagi berupa naskah yang belum dicetak tentang Ilmu Tajwid. Semua buku itu ditulis dalam huruf Arab Melayu. Sekarang kitab-kitab tidak dijumpai kecuali *Jalan Selamat*.²³

Di Timur Tengah

Seperti dikemukakan di muka, perempat pertama abad 20 di Minangkabau ditandai semaraknya gerakan pembaruan di bidang pendidikan. Salah satunya ialah madrasah yang dipimpin Syekh Thaher Djalaluddin di Pulau Penang Malaya. Sebagai seorang guru yang aktif di dunia pendidikan, Mahmud Yunus

²³Ibid., 20-2.

pada bulan Maret 1923, bermaksud mengadakan perjalanan ke Malaya untuk mengetahui keadaan madrasah tersebut. Sesampai di Padang, saudagar-saudagar di Padang memberi bantuan dan sumbangan untuk naik haji ke Mekkah kepada dua orang, yakni Mahmud Yunus dan temannya, Ishak. Pada waktu itu, ongkos haji memang masih sangat murah, yakni Rp. 100,- termasuk makan. Mereka pergi ke Mekkah melalui Pulau Penang sehingga berkesempatan meninjau madrasah Syekh M. Thaher Djalaluddin yang kemudian diketahui menggunakan sistem madrasah Mesir.²⁴ Setelah itu, ia pergi ke Medinah untuk menziarahi makam Nabi yang memakan waktu kurang lebih satu bulan untuk pulang pergi Mekkah-Medinah. Setibanya di Mekkah kembali, pada waktu itu banyak orang Indonesia yang bermukim di Mekkah untuk mempelajari agama. Tetapi Mahmud Yunus sendiri tidak berminat karena menurut gurunya mutu pendidikan agama di sana sama dengan di Indonesia.²⁵ Karena itu, Mahmud Yunus pulang ke Indonesia. Sejak itulah Mahmud Yunus berpisah dengan Ishaq. Setelah kurang lebih sebulan, ia mendapat kabar bahwa Ishak berada di Mesir. Rupanya dari Mekkah Ishaq berusaha pergi ke Mesir dan berhasil.²⁶

Di al-Azhar (1924-1925)

Setelah mendapat informasi, Mahmud Yunus mengikuti cara yang ditempuh Ishak. Ia bersama rombongan haji berikutnya pergi ke Jeddah. Kemudian dari Jeddah melalui pasport Yerusalem pergi ke Mesir. Di stasiun Kairo, Ishak dan teman-teman

²⁴Pada 1923, saat Mahmud Yunus berada di Mekkah, pemikiran Islam sedang bergejolak karena pertentangan paham Syafi'i dan Wahhabi. Namun pada 1924, kaum Wahhabi menaklukkan kota Mekkah dan sekitarnya sampai sekarang. Ibid., 18-25.

²⁵Dalam autobiografinya, Mahmud Yunus sendiri mengatakan: Pada masa itu (1923, pen.) orang Indonesia banyak tinggal bermukim di Mekkah untuk belajar ilmu Agama atau berusaha dengan bermacam-macam usaha. Tapi Mahmud tidak hendak tinggal bermukim di Mekkah, karena kata gurunya dahulu, bahwa mutu pelajaran Agama di Indonesia sama dengan mutu pelajaran di Mekkah. Bahkan kitab-kitab yang dipelajari sama saja, persis seperti di Mesjidi Haram. Ke Mekkah yang kita perlukan adalah mengerjakan haji. Ibid., 25-6. Lihat juga Mahmud Yunus, *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus*, 26

²⁶Ibid., 26.

menunggu dan langsung menuju al-Azhar. Setelah tiba di ruwak Jawa (tempat perkumpulan orang Melayu) dan duduk bersama mereka, Mahmud Yunus mengucapkan alhamdulillah karena ia telah bercita-cita ke al-Azhar sejak tahun 1920 dan baru tercapai tahun 1924.²⁷

Mahmud sampai di Mesir pada akhir Bulan Sya'ban, Waktu itu al-Azhar telah tutup. Dibuka kembali setelah bulan puasa. Dalam bulan itu boleh dikatakan Mahmud beristirahat saja. Yang dilakukan pada saat itu hanya berusaha mengetahui sistem pengajaran di al-Azhar. Menurut keterangan yang diperoleh ada dua macam sistem (nizam) lama dan baru. Menurut sistem lama, tingkat ibtida'iyah lama pelajarannya 4 tahun. Pelajar yang lulus dalam ujian ibtida'iyah mendapat syahadah, namanya ijazah. Tingkat tsanawiyah lamanya 4 tahun. Pelajar yang lulus dalam ujian tsanawiyah mendapat syahadah, namanya Syahadah Ahliyah. Ketiga, tingkat aliyah. Lamanya 4 tahun. Pelajar yang lulus aliyah mendapat Syahadah Alimiyah. Pelajar yang mendapat Syahadah Alimiyah sekurang-kurangnya belajar selama 12 tahun. Pelajar-pelajar yang datang dari luar negeri Mesir boleh masuk ujian Syahadah Alimiyah, bila mereka sanggup memasukinya dan tidak disyaratkan 12 tahun di al-Azhar. Ilmu-ilmu yang diuji untuk mendapatkan Syahadah Alimiyah terdiri 12 ilmu: ilmu nahwu, ilmu saraf, ilmu fiqh, ilmu tafsir, ilmu tauhid, ilmu hadits, ilmu mustalah hadist, ilmu mantiq, ilmu ma'ani, ilmu bayan, ilmu badi' dan ilmu ushul fiqh. Sistem kedua ialah sistem baru. Sistem baru terdiri tiga tingkat juga. Pelajarannya selain ilmu agama dan bahasa Arab tersebut ditambah pengetahuan umum ala kadarnya.²⁸

Mengetahui itu, Mahmud Yunus berpikir dalam hatinya. Kalau 12 ilmu itu saja yang diujikan, ia sanggup mengikuti ujian itu, karena 12 macam ilmu itu telah dipelajari di Indonesia, bahkan telah diajarkannya beberapa tahun lamanya (1915-1923). Masalahnya tinggal bagaimana mengemukakan ilmu-ilmu itu dalam bahasa Arab. Mahmud Yunus kemudian bertekad untuk mengikuti ujian Aliyah tahun depan. Ia secara rinci menanyakan

²⁷Ibid., 26-7.

²⁸Ibid., 28.

tenang hal-hal teknis dari mulai pendaftaran sampai ujian kepada Janam Thaib, seorang mahasiswa Indonesia yang pada tahun 1924 kemudian menjadi mahasiswa pertama dari Indonesia yang memperoleh Syahadah Alimiyah dari al-Azhar.²⁹ Setelah mendengar penjelasan Janam Thaib, Mahmud Yunus bertambah keras hatinya untuk mengikuti ujian tahun depan. Maka saat bulan puasa selesai dan dibuka pendaftaran, ia segera melaksanakan saran-saran Janam Thaib. Kemudian Mahmud Yunus mulai mengikuti kuliah ilmu ushul fiqh dengan kitab Jam' al-Jawami', ilmu tafsir, fikih Hanafi. Dalam halaqah Jam' al-Jawami', Mahmud Yunus adalah mahasiswa termuda (25 tahun) dibanding mahasiswa lain yang umumnya beumur 40 tahun ke atas. Awalnya, mereka merendahkan kemampuan Mahmud Yunus tetapi karena pertanyaan Mahmud Yunus, akhirnya semua tahu bahwa Mahmud Yunus bukan tipe mahasiswa yang dianggap enteng kawan-kawannya. Hal yang sama terjadi pada halaqah ilmu falaq.³⁰

Mahmud Yunus kemudian mulai memasukkan permohonan ujian untuk menempuh ujian. Tidak lama keluar ta'yin ujian, menerangkan pasal-pasal yang akan diujikan. Ia diberi waktu sepuluh hari untuk mempersiapkan ujian dalam 12 bidang ilmu. Dalam ujian ilmu Ushul al-Fiqh, Mahmud Yunus disuruh membaca Jam' al-Jawami'. Setelah membaca judul pasal itu serta satu kalimat kemudian di antaranya Mahmud Yunus ditanya mengapa al-manthuq diulang? Mengapa tidak cukup menggunakan dlamir saja. Kemudian Mahmud Yunus menjawab kalau dlamir yang ditulis akan menimbulkan kebingungan karena boleh jadi dlamir itu kembali kepada al-mafhum karena lebih hampir. Begitulah pertanyaan terus menerus. Pendeknya pertanyaan tidak pada arti kalimat yang tersurat, melainkan pada hal-hal yang tersirat.

Rupanya dua penguji mendengar jawabannya sangat bagus

²⁹Janam Thaib (Djanam Tayeb) adalah pemimpin redaksi majalah *Seruan Azhar*. Ia pernah bertemu dengan nasionalis terkemuka Mohammad Hatta, Sunaryo dan Sartono di Rotterdam tahun 1926. Lihat Mona Abaza, *Islamic Education Perception and Exchanges, Indonesian Students in Cairo*, (Paris: Cahier d'Archipel 23, 1994), 76.

³⁰Ibid., 29-31.

dengan bahasa Arab yang fasih. Mereka selalu mengatakan: Mabruk. Mahmud Yunus diminta keluar menunggu keputusan kelulusan tidaknya. Tidak lama, ia diminta masuk lagi. Penguji kemudian bersepakat menyatakan bahwa Mahmud Yunus lulus. Itu berarti, ia merupakan orang Indonesia kedua yang mendapat Syhadah Alimiyah dari al-Azhar yang ditempuh hanya setahun belajar di lembaga pendidikan Islam tertua itu.³¹

Di Dar al-'Ulum (1925-1929)

Setelah Mahmud Yunus berhasil mendapatkan Syhadah Alimiyah dari al-Azhar, ia bercita-cita supaya dapat mempelajari ilmu pengetahuan umum. Ilmu yang telah diperolehnya di al-Azhar hanya ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab yang telah dipelajari di Indonesia. Dengan demikian, ia sebenarnya belum menambah ilmu baru. Padahal menurut nasihat pamannya: akhir orang dahulu adalah awal orang-orang kemudian. Itulah yang disebut maju. Kalau apa yang dicapai sekarang ini sama dengan apa yang telah dicapai orang-orang terdahulu itu berarti tidak ada kemajuan. Dan memang para tokoh pembaru Islam di Minangkabau sendiri selalu menekankan pentingnya penguasaan pengetahuan umum modern dan bahasa asing. Mulai dari gurunya H.M. Thaib Umar, Abdul Karim Amrullah sampai Abdullah Ahmad selalu menekankan hal itu. Karena itu, pilihan untuk memasuki pengajaran umum bukan semata-mata karena paman atau guru Mahmud Yunus, seperti dinyatakannya, melainkan juga merupakan tuntutan gerakan pembaruan Islam Minangkabau secara keseluruhan pada saat itu.³²

Dalam rangka mendapat informasi tentang lembaga pendidikan yang menekankan pengajaran umum itu, ia bertanya kepada beberapa orang yang dianggap mengetahuinya. Salah seorang yang ditanya ialah Syekh 'Id yang memimpin saat ia ujian Syhadah Alimiyah di al-Azhar. Ia memberitahukan bahwa madrasah yang mengajarkan pengetahuan umum ialah Madrasah Ulya Dar al-'Ulum.³³ Mahmud Yunus bertekad dan berusaha

³¹Ibid., 30-2.

³²Ibid., 32-3.

³³Ibid., 32-3.

untuk studi di madrasah itu. Setelah berulang kali menemui direkturnya, Mahmud Yunus akhirnya bisa bertemu. Saat itu direktur meragukan kemampuannya karena yang akan dipelajarinya adalah pengetahuan umum. Mahmud Yunus pun tidak patah hati dan terus meyakinkan direktur bahwa dirinya mampu mengikuti pengajaran umum di Dar al-'Ulum. Direktur kemudian menerima Mahmud Yunus sebagai pendengar dengan kewajiban membayar sebesar 15 pound Mesir (satu pound Mesir kurang lebih sama dengan Rp. 15,-). Persoalan ini kemudian dikonsultasikan kepada kawan-kawan di Ruwak Jawa untuk meminta pendapat mereka. Mereka berpendapat tawaran itu tidak perlu diambil. Namun demikian, Mahmud Yunus masih mencoba meminta uang kepada mamaknya di rumah. Sesudah lama ditunggu, jawaban tak kunjung datang. Sehingga Mahmud Yunus memutuskan untuk pulang ke Indonesia. Selama satu bulan, Mahmud Yunus terkatung-katung: Masuk Dar al-'Ulum tidak, pulang ke Indonesia tidak. Di saat-saat itu, datanglah kiriman dari mamaknya Rp 15,-. Pada saat yang sama, Syahadah Alimiyah dari al-Azhar pun diterima. Dengan diterimanya kiriman uang dan diterimanya ijazah, Mahmud Yunus kini semakin kuat tekadnya untuk melanjutkan studi di Dar al-'Ulum, karena persyaratan yang diminta direktur kini dapat dipenuhi. Segera ia menghubunginya. Direktur itu lalu memasukkan Mahmud Yunus sebagai mahasiswa di kelas bagian malam (*qiyam layli*) dengan tanpa bayar karena di bagian pagi pelajarannya telah berlangsung lama. Direktur menjelaskan bahwa tingkatan malam sama dengan pagi. Pengajarnya juga orang yang sama. Maka mulai satu minggu berikutnya, Mahmud Yunus sudah mulai kuliah dari pukul empat sore sampai 8 malam. Mahasiswa-mahasiswa semuanya berkebangsaan Mesir. Tidak ada dari bangsa asing kecuali Mahmud Yunus. Maka Mahmud Yunus adalah orang pertama dari bangsa Indonesia yang memasuki Dar al-'Ulum.³⁴

Pada hari pertama diterimanya daftar pelajaran, kitab-kitab, buku tulis, atlas dan lain-lain dalam jumlah besar. Sekalipun repot membawanya, Mahmud Yunus sangat bahagia sekali. Karena usaha yang telah dilakukan beberapa bulan lamanya kini

³⁴Ibid., 33-5

membuahkan hasil. Bahkan bukan sebagai mahasiswa pendengar, melainkan mahasiswa biasa dengan tanpa bayar uang kuliah. Di Dar al-'Ulum, Mahmud Yunus sebagian besar mempelajari ilmu-ilmu baru berupa pengetahuan umum. Sedang ilmu agama diajarkan sedikit saja karena mahasiswanya berasal dari al-Azhar yang telah banyak belajar ilmu-ilmu agama.³⁵

Pada saat Mahmud Yunus belajar di Dar al-Ulum, di perguruan tinggi ini ada dua sistem, yaitu sistem lama dan baru. Sistem lama menerima murid dari al-Azhar yang mata pelajarannya seperti disebutkan di atas. Sedang sistem baru menerima murid dari Tajhizi Dar al-Ulum (persiapan Dar al-Ulum atau sekarang ini semacam Tsanawiyah). Mereka mempelajari pelajaran umum di tingkat tajhizi. Di tingkat tinggi hanya mempelajari ilmu-ilmu keguruan, bahasa dan sastra Arab, ilmu agama dan sebagainya. Mahmud Yunus sendiri mengikuti sistem lama. Karenanya, ia masih mempelajari pengetahuan umum, di samping ilmu keguruan dan ilmu agama.³⁶

Mula-mula Mahmud Yunus merasa asing mendengarkan kuliah dalam bahasa Arab 'Amiyah. Syukur waktu itu diktatnya disampaikan dalam bahasa Arab standar. Sehingga bila Mahmud Yunus tidak memahami kuliah dapat langsung membuka bahan perkuliahan itu. Pada tingkat I ini, perkuliahan berlangsung cepat, karena kelas yang diikuti Mahmud Yunus berusaha mengejar ketertinggalan selama 4 bulan. Ceriteranya pemerintah sendiri

³⁵Mata kuliah yang diajarkan di Dar al-'Ulum dalam kelompok bahasa Arab, Mahmud Yunus mempelajari lima mata pelajaran: muthala'ah, mahfuzat, insya, kesusatraan/sejarah, qawa'id/tatbiq atau nahwu, sharaf dan balaghah. Semuanya baru kecuali nahwu sharaf/ balaghah. Dalam ilmu agama, ia mempelajari empat cabang: tafsir, hadith, ushul fiqh dan manthiq. Semua subyek kajian ini telah dipelajari sebelumnya. Adapun yang berkenaan dengan ilmu pengetahuan umum semuanya belum pernah dipelajari Mahmud Yunus. Padahal jumlah ilmu pengetahuan umum jauh lebih besar dari bahasa Arab maupun ilmu agama. Pengetahuan umum yang dipelajari di Dar al-'Ulum ialah Ilmu Hayat, Ilmu Kesehatan, Sejarah Politik (Islam dan Dunia), Ilmu-ilmu Politik, Ilmu Bumi/Falak/ Alam, Berhitung, Aljabar, Ilmu Ukur, Ekonomi, Ilmu Alam (Fisika), Ilmu Kimia, Ilmu Pendidikan/Jiwa, Praktek Mengajar, Khat (Tulisan Indah), Menggambar, Bahasa Asing (Inggris), Gerak Badan. Ibid., 35-6.

³⁶Ibid., 36-7.

tidak bermaksud membuka kelas berdasar sistem lama. Namun karena ada desakan, sistem lama ini akhirnya diadakan juga. Karena waktu ujiannya disamakan dengan sistem baru yang sudah berlangsung lebih awal, maka pengajaran di kelas Mahmud Yunus dipercepat.

Setelah kuliah selama 4 bulan di tingkat I, kepada semua mahasiswa termasuk mereka yang berada dalam sistem lama seperti Mahmud Yunus diadakan ujian kenaikan tingkat. Hasil ujiannya, mahasiswa sistem baru lulus lebih kurang 80%. Sedangkan mahasiswa dengan sistem lama lulus lebih kurang 50%. Mahmud Yunus dinyatakan lulus dan berhak mengikuti kuliah di tingkat II. Kemudian selama 4 bulan (Mei-Agustus), kuliah libur musim panas. Pada masa inilah, Mahmud Yunus memanfaatkan untuk mengarang buku pelajaran bahasa Arab untuk orang Indonesia dengan nama *Durus al-Lughah al-'Arabiyyah* yang menggunakan *direct method* (*al-thariqah al-mubashirah*).³⁷ Setelah naskah *Durus al-Lughah* selesai, Mahmud Yunus minta bantuan koreksi syekh sastra Arab di Dar al-'Ulum. Kemudian dicetak 10.000 eksemplar dengan ongkos dari tabungan uang saku yang dikirim pamannya setiap bulan. Lalu dikirim ke tanah air dan Malaysia

³⁷Tidak diceritakan dari siapa atau dari buku apa, ia mengetahui *direct method* dalam pengajaran bahasa. Mungkin dari sekolah-sekolah yang didirikan pemerintah kolonial Belanda. Pada saat Mahmud Yunus aktif dalam mengajar di Madras School (1917-1924), metode tersebut telah digunakan secara luas. Para siswa Belanda sudah dikenal pandai membaca dan bercakap bahasa Belanda. Tetapi tentunya masih menjadi pertanyaan, mengapa Mahmud Yunus tidak menulis saat berada di Indonesia. Alasannya mungkin karena penguasaan bahasa Arabnya saat di Indonesia masih lemah. Lain halnya setelah memperoleh Syahadah 'Alimiyyah dari al-Azhar dan melewati tingkat pertama di Dar al-'Ulum, ia jelas makin menguasai bahasa Arab. Selain itu Daar al-'Ulum merupakan perguruan tinggi keguruan dan kependidikan sehingga salah satu ujian akhirnya juga menyangkut praktek mengajar. Dengan pengalaman tingkat I di Dar al-'Ulum, ia sangat mungkin berkenalan dengan teori-teori pengajaran. Modal pengetahuan metodologis inilah yang kemungkinan mendorong Mahmud Yunus menyusun *Durus al-Lughah al-'Arabiyyah* di saat liburan selama 4 bulan untuk masuk tingkat II. Dan memang Dar al-'Ulum telah banyak memberi wawasan teoritis khususnya menyangkut dunia pendidikan dan pengajaran. Kalau Madras School (1917-1924) telah memberi pengalaman kepada Mahmud Yunus sebagai guru, maka Dar al-'Ulum (1925-1929) telah memberikan keahlian di bidang pendidikan dan pengajaran. Ibid., 37-40.

melalui teman-temannya.³⁸ Buku inilah yang nantinya menjadi bacaan wajib di Normal Islam, sekolah guru yang dipimpin Mahmud Yunus sepulangnya dari Kairo.

Pada tingkat II, kuliah Mahmud Yunus berlangsung dengan mulus. Jadwalnya pada tingkat II bukan lagi sore (Pkl. 16.00-20.00), melainkan pagi (Pkl. 8.00-13.00) atau kadangkala sampai pukul 16.00. Sejak tingkat II, Mahmud Yunus juga dibebaskan dari uang kuliah. Permohonan pembebasan uang kuliah yang diusahakannya ke Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan dikabulkan. Dan sejak itu, orang-orang Indonesia yang belajar ke Mesir dibebaskan dari uang kuliah. Mahmud Yunus sendiri menjadi penggerak utama bagi orang Indonesia yang belajar di sana secara cuma-cuma. Pada tingkat III sampai tingkat terakhir, yakni tingkat IV, kuliah Mahmud Yunus berakhir dengan mulus. Pada tahun 1929, Mahmud Yunus menjadi alumni Dar al-Ulum pertama dari Indonesia.³⁹ Ia memperoleh ijazah diploma guru dengan spesialisasi bidang ilmu kependidikan.⁴⁰

Mahmud Yunus Kembali ke Indonesia (1930)

Pada Oktober 1930, Mahmud Yunus kembali ke tanah air melalui Singapura. Di Singapura Mahmud Yunus disambut seorang ulama termasyhur yang bernama Syekh Muhammad Thahir Djalaluddin tokoh pembaru yang mendirikan madrasah dan pemimpin majalah *al-Imam* dan H.M. Kasim Bakri. Sekolah di bawah asuhan H.M. Kasim Bakri sendiri menyelenggarakan pesta perayaan khusus atas keberhasilan Mahmud Yunus dalam belajar di Mesir. Di mana-mana orang merayakan atas keberhasilannya. Setelah bermalam beberapa hari, ia pulang ke kampung halamannya, Sungayang Batusangkar melalui Riau. Pamannya yang sangat takut berperahu memberanikan diri menjemput di Riau dengan berperahu. Mahmud Yunus di kampung halaman menjadi perhatian orang-orang. Karena waktu itu jangankan pergi

³⁸Ibid., 37-40.

³⁹Ibid., 41-3.

⁴⁰Lihat Pidato Prof. H. Mahmud Yunus pada penerimaan gelar Doktor Honoris Causa, 6.

ke Mesir, ke Padang saja perantau dilepas dengan air mata. Kalau berjalan, Mahmud Yunus selalu diikuti orang karena kagum kepadanya. Mahmud Yunus yang selalu berpakaian rapi dan berdasi menambah perhatian orang.⁴¹

Pada awal tahun 30-an, saat Mahmud Yunus tiba, gerakan pendidikan dan politik Islam di Minangkabau sudah sangat berkembang. Ini terutama dipicu oleh ordonansi guru yang diterapkan di Sumatra Barat pada tahun 1925, di samping semakin banyaknya kaum terpelajar baik yang datang dari Timur Tengah maupun yang tamat dari lembaga pendidikan modern kolonial Belanda. Dalam perkembangan ini, posisi kaum pembaru Islam semakin kuat. Dalam bidang pendidikan, telah muncul kesadaran tentang mendesaknya memperbaiki keadaan pendidikan, termasuk kurikulumnya. Pada 1927 di Parabek, misalnya, para tokoh menyelenggarakan konferensi untuk memperbaiki sistem pendidikan. Pertemuan tersebut sampai 1930 diselenggarakan secara berturut-turut di Padang Panjang, Batusangkar dan Bukittinggi.⁴² Selain itu, Sekolah Diniyah Putri yang didirikan Rahmah al-Yunusiyyah 1 November 1923 pada tahun 30-an juga sudah populer. Para siswinya datang dari Yogyakarta, Lombok, Ternate, Halmahera, Sulawesi dan Malaya.⁴³ Pada tahun 1928, Sekolah Thawalib sudah mencapai 39 buah dengan jumlah siswa sekitar 17.000 orang dan diperkirakan telah meluluskan 1000 alumni.⁴⁴ Sumatra Thawalib pada 1929 memperluas basis keanggotaannya dan diubah menjadi Persatuan Muslimin Indonesia (PMI). Pada 1932, PMI mengubah diri menjadi partai politik dengan nama Permi.⁴⁵ Di antara para pembimbingnya di bidang politik ialah dua alumni Mesir, Ilyas Ja'kub dan Mucktar Luthfi, yang baru pulang ke Minangkabau tahun 1929.⁴⁶

⁴¹ Mahmud Yunus, *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus*, 43-44.

⁴² Ibid., 59.

⁴³ Ibid., 65.

⁴⁴ Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*, Monograph Series, Modern Indonesia Project (Ithaca: Cornell University, 1971), 61.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 60.

Salah satu ciri gerakan Islam pada tahun 30-an ialah bahwa ia mulai terintegrasi dengan gerakan Islam di belahan lain dari wilayah yang kemudian bernama Indonesia. Abdul Karim Amrullah, misalnya, dari hasil perjalanan ke pulau Jawa, pada tahun 1925, memperkenalkan Muhammadiyah (didirikan di Yogyakarta 1912) ke Minangkabau, di mana dikemudian hari lembaga pendidikannya berkembang pesat. Bahkan atas permintaan Abdullah Ahmad, tokoh Sarikat Islam (didirikan di Surakarta 1911), Abdul Muis, yang berasal dari Minangkabau dan saat itu tinggal di Pulau Jawa, pada 1923 berada di Padang untuk membela hak-hak rakyat atas tanah.⁴⁷

Peran Mahmud Yunus dalam Pembaruan Pendidikan Islam

Dalam Masyarakat

Iklim di atas jelas sangat menguntungkan Mahmud Yunus, seorang pemegang diploma guru dari perguruan tinggi modern Dar al-'Ulum di Mesir. Apalagi Mahmud Yunus sejak tahun 1919 sudah aktif dalam gerakan maupun institusi kaum pembaru seperti PGAI dan Sumatra Thawalib. Sehingga baginya bukan masalah untuk berkontribusi terhadap gerakan pembaruan Islam yang sedang bergulir di Minangkabau. Maka pada 1931, Mahmud Yunus mendirikan dua lembaga pendidikan Islam, yaitu: al-Jami'ah Islamiyah di Sungayang⁴⁸ dan Normal Islam di

⁴⁷ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, 57-58.

⁴⁸ Al-Jami'ah Islamiyah sebenarnya Madras School yang didirikan gurunya, H.M. Thaib Umar dan diambil alih oleh Mahmud Yunus pada 1918. Kemudian sepulangnya dari Mesir, tepatnya 20 Maret 1931, Mahmud Yunus mengembangkannya dengan nama al-Jami'ah Islamiyah. Al-Jami'ah Islamiyah terdiri dari Ibtidaiyah 4 tahun, Tsanawiyah 4 tahun dan Aliyah 4 tahun. Suatu jenjang yang hampir mirip dengan jenjang di al-Azhar dan Dar al-'Ulum. Berbeda dengan tahun 1918, sekolah ini selain menekankan ilmu agama dan bahasa Arab, juga ilmu pengetahuan umum. Pengajaran pengetahuan umum yang diajarkan mengimbangi sekolah-sekolah pemerintah kolonial Belanda. Tingkat ibtidaiyah, misalnya, setingkat dengan sekolah Schakel school (sekolah sambungan). Tingkat tsanawiyah sebanding dengan pengajaran pengetahuan umum pada tingkat Normal School. Pada tingkat Aliyah misalnya diajarkan pengetahuan umum seperti Berhitung Dagang, Aljabar, Ilmu Ukur, Ilmu Alam/Kimia, Ilmu Hayat, Ekonomi, Pembukuan, Sejarah Dunia/Islam, Ilmu Bumi Falak, Tata Negara, Bahasa Inggris.

Padang. Pada kedua lembaga pendidikan inilah, ia menerapkan pengetahuan dan pengalamannya dari Dar al-'Ulum Universitas Kairo. Namun karena kekurangan guru yang bisa dihadirkan ke Sungayang Batusangkar yang saat itu belum semaju Padang dan Bukittinggi, maka al-Jami'ah Islamiyah hanya berlangsung sampai 1933. Kemudian diintegrasikan ke Normal Islam (Kulliyah Mu'allimin Islamiyah) di Padang.⁴⁹

Normal Islam di Padang didirikan oleh Mahmud Yunus dan kawan-kawan dari PGAI, yang dipimpin Abdullah Ahmad, pada tahun yang sama dengan pendirian al-Jami'ah Islamiyah (tepatnya 1 April 1931).⁵⁰ Mahmud Yunus ditunjuk sebagai direktornya. Normal Islam hanya menerima tamatan madrasah 7 tahun dan dimaksudkan untuk mendidik calon guru. Seperti umumnya lembaga pendidikan Islam yang bertujuan membina guru, Normal Islam mengajarkan ilmu-ilmu agama, bahasa Arab serta kesusatraannya, pengetahuan umum, ilmu mendidik/mengajar, ilmu jiwa dan ilmu kesehatan. Dalam bahasa Arab, Normal Islam sudah memperkenalkan mata pelajaran baru, yaitu mengarang/berpidato, muthala'ah, mahfudzat. Ini tentunya tanpa mengabaikan mata pelajaran tata bahasa (*qawa'id*). Pengetahuan umumnya juga luas. Ia meliputi berhitung dagang, aljabar, ilmu ukur, ilmu alam/kimia, ilmu hayat/biologi, ekonomi, tata buku, sejarah, ilmu bumi, bahasa Inggris/bahasa Belanda dan gerak badan.⁵¹

Ada dua tekanan pembaruan yang diterapkan Mahmud Yunus di al-Jami'ah Islamiyah Sungayang dan Normal Islam Padang, yaitu pengenalan pengetahuan umum dan pembaruan pengajaran bahasa Arab. Pengajaran pengetahuan umum yang ditekankannya di dua lembaga pendidikan tersebut pada dasarnya tidaklah baru. Karena pada 1909 Abdullah Ahmad, jauh sebelum Mahmud Yunus, sudah mengajarkan berhitung, bahasa Belanda/Inggris di Adabiyah School. Kelebihannya, Mahmud Yunus menambahkan sejumlah pelajaran umum seperti ilmu alam (fisika, kim-

eris/Belanda, di samping Ilmu Mendidik, Ilmu Jiwa dan Ilmu Kesehatan. Lihat Mahmud Yunus, *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus*, 45-6, dan juga Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, 102.

⁴⁹Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, 108.

⁵⁰Pidato Prof. H. Mahmud Yunus pada penerimaan gelar Doktor Honoris Causa, 37 dan Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, 158.

⁵¹*Ibid.*, 104.

ia, biologi), hitung dagang dan tata buku, sebagaimana yang ia pelajari di Dar al-'Ulum. Bahkan juga mendirikan laboratorium untuk ilmu alam.

Sumbangan terbesar Mahmud Yunus terletak dalam pembaharuan pengajaran bahasa Arab yang merupakan salah satu fokus kaum pembaru Islam Minangkabau. Sebagaimana dikemukakan di atas, para pembaru seperti Abdullah Ahmad dan Abdul Karim Amrullah mengutamakan penguasaan bahasa Arab daripada fikih. Karena menurut mereka, bahasa Arab adalah kunci pokok untuk memahami al-Qur'an, al-Hadits dan kitab-kitab lain. Pembaruan yang dilakukan Mahmud Yunus ini lebih maju lagi. Ia tidak hanya menekankan penguasaan bahasa Arab, melainkan juga menunjukkan bagaimana secara didaktis-metodis modern para siswa menguasai bahasa tersebut secara cepat dan mudah.⁵²

⁵²Pembaruan pengajaran bahasa Arab yang dilakukan Mahmud Yunus lahir dari rasa ketidakpuasannya terhadap sistem halaqah sejak di Madras School (1918). Dalam sistem halaqah, guru aktif membaca dan menjelaskan kitab sementara murid mendengarkan. Sehingga murid tidak dirangsang untuk ingin tahu karena hanya menerima dan tidak ada tanya jawab. Mungkin murid tertentu hafal tata bahasa atau qawa'id tapi tidak bisa menerapkannya dalam praktek, baik dalam membaca, menulis maupun dalam bercakap-cakap. Baru kemudian dalam pengajaran di Madras School, khususnya malam hari, Mahmud Yunus berusaha mendorong keaktifan murid. Ia sendiri hanya sebagai fasilitator. Melalui cara ini, menurut Mahmud Yunus, murid-murid ternyata dapat aktif juga. Dan murid-murid yang belajar selama lebih kurang 5-6 tahun telah mampu menggantikan gurunya. Tidak diketahui dari mana Mahmud Yunus pada tahun 1918 mempunyai keprihatinan tentang metode pengajaran tradisional. Yang jelas bukan tidak mungkin, itu datang dari sekolah-sekolah pembaru lain seperti Diniyah School (1915) atau malah dari pengalaman sekolah-sekolah pemerintah Belanda yang menekankan keaktifan siswa dalam berbahasa Belanda. Yang pasti bahwa pada saat di al-Azhar pada 1924, *concern* dan obsesi Mahmud Yunus tidak memperoleh dukungan teoritis untuk memperbaiki pengajaran bahasa Arab, karena di lembaga pendidikan Islam tertua ini menerapkan sistem halaqah, sama sepenuhnya dengan pengajaran yang diterapkan di Indonesia. Maka selama di al-Azhar, ia tidak terdorong untuk menulis buku pelajaran bahasa Arab. Wawasan teoritis baru ia peroleh saat ia menjadi mahasiswa diploma guru di Dar al-'Ulum, Universitas Kairo. Di Dar al-'Ulum ini ia tidak hanya berkesempatan untuk memperoleh pengetahuan umum, yang memang menjadi tujuan utama kepergiannya ke Mesir, melainkan juga berkenalan dengan teori didaktik-metodik pendidikan dan pengajaran, termasuk tentang pengajaran bahasa Arab. Ibid, 18-9.

Pada saat pulang ke Indonesia, ternyata sekolah-sekolah Belanda telah menerapkan teori didaktik-metodik modern yang diketahuinya dari Dar al-'Ulum. Melihat kenyataan tersebut, bagi Mahmud Yunus seolah tidak ada pilihan lain kecuali harus memperbaharui pengajaran bahasa Arab selama ini. Di Normal Islam-lah Mahmud Yunus bereksperimen dengan pembaruan pengajaran bahasa Arab. Jadi dorongan untuk memperbaharui pengajaran bahasa Arab bukan karena pengetahuan dan pengalaman dari Timur Tengah, melainkan juga karena adanya tantangan dari sekolah-sekolah Belanda di Indonesia yang menekankan keaktifan murid dalam berbahasa Belanda. Langkah pertama yang ditetapkannya, sebagai direktur, ialah mewajibkan siswa untuk menggunakan bahasa Arab dalam proses belajar-mengajar dan percakapan. Dalam pandangannya, posisi bahasa Arab di sekolah-sekolah Islam harus seperti bahasa Belanda di sekolah semacam HIK (sekolah guru pemerintah Belanda). Ia menyatakan, "kalau di HIK para siswa dapat belajar berbagai macam ilmu pengetahuan dengan bahasa pengantar (*voertaal*) bahasa Belanda, maka di Normal Islam ini para siswa mempelajari ilmu-ilmu agama dan pengetahuan umum dengan pengantar bahasa Arab."⁵³ Sejak itulah, bahasa Arab di Normal Islam dijadikan bahasa pengajaran dan percakapan di mana guru maupun siswa wajib menggunakan bahasa Arab secara aktif.

Mahmud Yunus tidak sependapat apabila tujuan mempelajari bahasa Arab hanya untuk memahami buku-buku atau kitab berbahasa Arab (*fahm al-maqrû'*) seperti terjadi di surau-surau dan pesantren di Indonesia dan lembaga pendidikan Islam pada umumnya. Tujuan pengajaran bahasa Arab, menurutnya, harus mencapai empat kemampuan berbahasa: kemampuan memahami tulisan serta percakapan (*qudrat al-maqrû' wa al-masmu'*) dan kemampuan berkomunikasi lisan dan tulisan (*qudrat al-ta'bir al-syafawi wa al-tahriri*). Namun untuk mewujudkannya, metode qawa'id (*thariqat al-qawa'id*) dan metode tarjamah (*tariqat al-tarjamah*) yang diterapkan di surau dan pesantren harus diubah dan diganti oleh metode langsung (*direct method, al-thariqah al-*

⁵³Ibid., 46.

mubasyirah). Metode langsung menekankan penggunaan bahasa secara langsung. Kalau membaca, para murid langsung dilatih membaca, bercakap-cakap langsung dilatih bercakap-cakap, demikian pula menulis. Metode ini mengambil inspirasi dari bayi atau anak kecil yang belajar berbahasa dari orang tuanya. Bayi tidak mendahuluinya dengan pelajaran teoritis semacam tata bahasa (*thariqah al-qawa'id*) dan tidak pula melalui terjemahan (*thariqah al-tarjamah*), melainkan langsung mempraktekannya. Demikian pula dalam belajar bahasa Arab, para murid diharapkan mengenali nahwu dan saraf melalui pola-pola kalimat yang digunakannya. Kesadaran tata bahasa, menurut metode ini, adalah hasil pengenalan pola-pola kalimat.⁵⁴

Itu berarti bahan pelajarannya harus menarik dan sesuai dengan keadaan dan alam pikiran murid. Mahmud Yunus sangat tidak setuju dengan buku atau kitab yang penuh dengan ta'rif (definisi) dan istilah. Buku bahasa Arab pun harus satu dan padu, tidak terpecah-pecah. Dalam lembaga pendidikan tradisional, pelajaran dipisah kepada beberapa pelajaran seperti nahwu, saraf, muthalaah, muhadatsah. Menurutnya, cara demikian tidak dapat dibenarkan karena menyulitkan murid. Ia menegaskan bahwa belajar sesuatu harus mulai dari yang mudah, tidak sebaliknya. Pelajaran harus disesuaikan dengan tingkat kemampuan murid dengan topik-topik menarik yang membangkitkan minat siswa untuk mengikutinya. Para murid akan lebih tertarik apabila pelajaran mengandung kisah dan gambar-gambar yang dilukiskan dalam bahasa yang mudah. Apabila dibutuhkan guru sebaiknya membawa langsung benda-benda yang sedang diterangkan. Juga harus disesuaikan dengan keadaan dan alam pikiran siswa. Oleh karena itu Mahmud Yunus menentang penggunaan buku pelajaran yang diperuntukkan siswa Mesir, Siria atau Irak yang menurutnya tidak sesuai dengan murid-murid di Indonesia.⁵⁵

⁵⁴Pembahasan tentang sumbangan Mahmud Yunus dalam pembaharuan pengajaran bahasa Arab dapat dilihat Didin Syafruddin, "Mahmud Yunus wa Ittijahatuhu fi Tajdid Ta'lim al-Lughah al'Arabiyyah", *STUDIA ISLAMIKA*, Vol. 2, No.3, 1995.

⁵⁵Ibid.

Karena itu dalam mata pelajaran bahasa Arab di Normal Islam, Mahmud Yunus tidak menggunakan *al-Ajurumiyyah* atau *Alfiyah ibn Malik* sebagaimana terjadi di pesantren dan surau-surau tradisional, melainkan *Durus al-Lughah al-'Arabiyyah* yang ditulisnya saat liburan tingkat I di Dar al-Ulum. Dalam masa Normal Islam inilah Mahmud Yunus menulis sejumlah karya berbahasa Arab, baik sendiri maupun bersama dengan teman gurunya. Bersama Muchtar Yahya, teman gurunya di Normal Islam, misalnya, Mahmud Yunus menulis *alMuhadatsah al-'Arabiyyah*. Selain itu, ia juga menulis *al-Fiqh al-Wadhih* (fikih), *Durus al-Tawhid* (teologi).⁵⁶

Penekanan yang luar biasa pada penguasaan bahasa Arab secara aktif ternyata menjadi daya tarik tersendiri. Hal itu terlihat, di antaranya, dari banyaknya siswa Sekolah Thawalib yang melanjutkan ke Normal Islam. Hal ini bisa dipahami karena memang pada saat itu, bahasa Arab tengah menjadi simbol dan identitas bagi golongan Islam modernis terpelajar untuk membedakannya dari alumni sekolah-sekolah Belanda yang berbahasa Belanda. Golongan terpelajar Islam sedang butuh peneguhan diri melalui bahasa Arab untuk menyaingi pemakai bahasa Belanda. Kesan adanya perlawanan kultural Islam atas Barat sangat nampak pada tahun 1930-an. Salah satu contoh pada 1936, M. Natsir, seorang kelahiran Minangkabau yang kemudian menjadi Ketua Umum Masyumi, secara terbuka menuntut pengakuan yang sama kepada kedua golongan intelegensia Barat dan Timur. Golongan yang pertama adalah mereka yang berkiblat ke dunia Barat. Golongan ini senantiasa merujuk ke sumber-sumber intelektual Leiden, London, Paris atau Berlin. Bahasa komunikasi intelektual antar mereka adalah bahasa Eropa. Sementara golongan kedua adalah golongan intelegensia Timur yang berkiblat ke Kairo, Mekkah, Aligarh dan Delhi. Sumber intelektual mereka adalah kebudayaan Islam dengan bahasa Arab sebagai bahasa ekspresi dan komunikasi mereka. Menurut M. Natsir, kedua golongan intelegensia ini harus mendapat tempat yang sama

⁵⁶ Mengenai daftar lengkap karyanya dapat dilihat dalam Mahmud Yunus, *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus*, 68-72.

dalam masyarakat.⁵⁷

Tak dapat dipungkiri bahwa kepopuleran Normal Islam pada saat itu karena perkembangan sosio-politis eksternal. Namun tetap tidak mengabaikan keunggulan internal Normal Islam sendiri. A. Zarkasyi, alumni Normal Islam, pionir utama pembaruan Pesantren Modern Gontor yang sekelas dengan A. Hasyimi⁵⁸ dan Teuku Isma'il Ya'cub dalam biografinya mengakui kelebihan Normal Islam yang dipimpin Mahmud Yunus. Menurut A. Zarkasyi keunggulannya terletak pada wawasan didaktis-metodisnya. Menurut pengakuannya, penggunaan bahasa Arab secara aktif dalam berkomunikasi sudah didapatkan dengan penuh disiplin pada saat belajar di Madrasah Arabiyah Solo Jawa Tengah yang diasuh oleh H. Oemar al-Hisyam, seorang Arab Hadramaut. Tetapi sekolah itu tidak mengembangkan wawasan teoritis tentang pendidikan dan pengajaran seperti yang diperolehnya dari Normal Islam. Di Normal Islam-lah A. Zarkasyi memperoleh dan menyenangi teori pendidikan dan pengajaran.⁵⁹

Kepemimpinan Mahmud Yunus di Normal Islam berlangsung 11 tahun, yaitu mulai 1931-1938 dan 1942-1946. Pada pertengahan tahun 1938, ia sempat absen dari Normal Islam karena ingin menghidupkan kembali al-Jami'ah al-Islamiyyah di kampung halamannya, Sungayang Batusangkar. Namun di Sungayang hanya berlangsung sampai 1940, karena kesibukannya di Sekolah Islam Tinggi yang didirikannya pada tanggal 1 Nopember 1940. Sayang sekolah tersebut tidak bisa berlangsung lama. Pada 1 Maret 1942 terpaksa ditutup karena tentara Jepang melarang adanya sekolah tinggi. Akhirnya Mahmud Yunus kembali memimpin Normal Islam di Padang hingga 1946.

Sekitar tahun 1930-an, Mahmud Yunus tidak hanya aktif di lembaga pendidikan, melainkan juga dalam organisasi Islam. Pada 1938-1942, misalnya, ia menjadi salah seorang anggota Mi-

⁵⁷ M. Natsir. *Capita Selecta* (Bandung: W. van Hoeve, 1954), 70-75.

⁵⁸ A. Hasjmi adalah mantan Gubernur/Kepala Daerah Istimewa Aceh, dan kini menjabat Ketua Majelis Ulama daerah tersebut.

⁵⁹ Herry dkk. (Eds), *K.H. Imam Zarkasyi dari Gontor Merintis Pesantren Modern*, Cet. I (Ponorogo: Gontor Press, 1996), 23-28 dan 30-32.

nangkabau Raad. Kemudian pada 1943 dipilih menjadi Penasehat Residen mewakili Majelis Islam Tinggi. Ini bersamaan dengan terpilihnya menjadi anggota Chu Sangi Kai. Sebagai anggota Chu Sangi Kai, Mahmud Yunus berhasil mengusahakan pendidikan agama di sekolah-sekolah pemerintah. Pada 1944, Mahmud Yunus mengusulkan kepada Kepala Pengajaran Jepang supaya pelajaran agama dimasukkan ke sekolah-sekolah rakyat. Usul itu diterima, bahkan Mahmud Yunus sendiri diangkat menjadi pengawas pendidikan agama. Ia juga aktif membina pemuda-pemuda bekas Gyugun yang telah dididik tentara Jepang agar mereka tetap mempertahankan agama, bangsa dan tanah air.⁶⁰ Keterlibatannya di luar sekolah inilah yang mengantarkannya menjadi tokoh dalam masyarakat dan pemerintahan baik pada tingkat regional Sumatra maupun nasional yang berpusat di Jakarta.

Setelah Indonesia diproklamkan, 17 Agustus 1945, Mahmud Yunus menjadi pengurus harian Komite Nasional Sumatra Barat (1 Januari-31 Desember 1946), yang mula-mula berkedudukan di Padang, kemudian dipindah ke Bukittinggi. Posisi ini mengharuskannya pergi ke daerah-daerah untuk memberi penerangan tentang kemerdekaan Indonesia, pemilihan umum dan sebagainya.⁶¹

Pada masa awal Indonesia merdeka, Mahmud Yunus belum terlibat dalam pemerintahan. Pada saat itu, Jawatan Pengajaran Sumatra Barat dikepalai Sa'adudin Jambek. Namun sebagai bekas pengawas pendidikan agama pada masa Jepang, ia sering mengadakan kontak dengan pejabat pendidikan. Mahmud Yunus, misalnya, pernah mengusulkan kepada Sa'adudin Jambek supaya pelajaran agama dimasukkan di SD, SMP dan lain-lain. Usul ini diterima dan Mahmud Yunus sempat menyusun

⁶⁰Ibid., 46-7.

⁶¹Tahun 1946 adalah periode di mana Belanda sudah mulai menguasai kembali Indonesia. Saat itu, di Sumatra Barat sendiri segala kegiatan mulai dipindahkan dari Padang ke Bukittinggi. Sekolah-sekolah di Padang seperti Normal Islam ditutup. Peralatannya dipindahkan ke Bukittinggi. Dalam keadaan demikian Mahmud Yunus di Bukittinggi sempat mendirikan Sekolah Menengah Islam (SMI) dengan dia sendiri sebagai direktornya. Hanya sekolah tersebut bertahan singkat. Ibid., 49-50.

kurikulumnya untuk SD serta buku panduannya. Pada tanggal 14 September 1946, Kepala Jawatan Pengajaran Agama Sumatra Barat menerbitkan dan menyiarkan buku tersebut.⁶²

Dalam Kementrian Agama

Tahun 1947-1949 merupakan periode Revolusi. Saat itu Belanda kembali ke Indonesia dan menduduki pelbagai wilayah di Indonesia. Mahmud Yunus pada masa ini masih berusaha aktif dalam pendidikan agama, tetapi situasi demikian menyebabkannya berpindah dari satu tempat ke tempat lain. Pada tahun 1947, Mahmud Yunus diangkat menjadi Kepala Bagian Islam pada Jawatan Agama Propinsi Sumatra. Ia kemudian pindah ke Ibu Kota Propinsi Sumatra, Pematang Siantar. Kedudukannya sebagai Direktur SMI digantikan H. Bustami Abdul Ghani.⁶³ Namun ketika Pematang Siantar mulai dikuasai Belanda, setiap pegawai pemerintahan diminta mengungsikan perkantornya ke Bukittinggi, yang sejak 1 Januari 1947 dijadikan Ibukota Propinsi Sumatra. Dalam keadaan ini, Mahmud Yunus bersama isteri dan tiga anak pindah kembali ke Bukittinggi. Namun demikian, tugas Mahmud Yunus selama di Bukittinggi bertambah. Di samping sebagai Kepala Bagian Islam pada Jawatan Agama Propinsi Sumatra, Mahmud Yunus juga ditunjuk menjadi Inspektur Agama pada Jawatan PPK Propinsi Sumatra dan dosen agama pada Akademi Pamong Praja dan Administrasi. Sehingga tugasnya semakin berat. Pada Januari 1949, Belanda menduduki Bukittinggi. Semua pegawai mengungsi ke pedalaman. Mahmud Yunus sendiri mengungsi ke Sungayang Batusangkar, tempat kelahirannya. Tetapi kemudian Belanda pun menduduki Batusangkar. Ia pergi ke Padang Japang dan bertemu dengan Menteri Agama PDRI Mr. Tgk. Hasan. Dalam pertemuan itu, Mahmud Yunus diangkat sebagai sekretaris Menteri Agama PDRI (1 April 1949) di Suliki dan Kota Tinggi. Maka sejak itu, ia senantiasa menyertai Tgk. M. Hasan.

⁶²Ibid.

⁶³Bustami A. Ghani, alumni Dar al-'Ulum, Cairo University, adalah mantan Dekan Fakultas Adab dan guru besar sastra Arab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Pernah di rumah anaknya sendiri diadakan pertemuan antara utusan Yogyakarta yang diwakili Dr. Leimena dan Mohammad Natsir dengan Menteri-menteri PDRI.

Pada 20 Desember 1949, ia menghadiri undangan Kongres Muslimin Indonesia di Yogyakarta. Setelah itu, ia mengadakan perjalanan ke Surabaya dan sempat menyampaikan pidato di Mesjid Sunan Ampel di hadapan para Kiai yang juga dihadiri Vander Plas (sewaktu penyerahan kedaulatan dari Belanda, ia berada di Surabaya).⁶⁴

Pada masa revolusi, seperti dikemukakan di atas, Mahmud Yunus telah berkenalan dengan para tokoh nasional khususnya pemimpin golongan Islam seperti Mr. Syafruddin Prawiranegara dan M. Natsir. Ia telah menjadi bagian dari perkembangan Indonesia yang baru diproklamasikan. Berkat komunikasi dan interaksi dengan para tokoh di Jakarta, mereka tampaknya menjadi tahu keahlian dan pengalaman Mahmud Yunus. Maka pada 1 Januari 1951, Mahmud Yunus diangkat menjadi Kepala Penghubung Pendidikan Agama pada Kementerian Agama⁶⁵ (Depar-

⁶⁴Ibid., 51-65.

⁶⁵Kementerian agama didirikan pada tanggal 3 Januari 1946 berdasar aspirasi golongan Islam yang pada awalnya terutama bertujuan untuk memperbaiki penyelenggaraan pendidikan Islam, peradilan agama dan penyelenggaraan haji. Elit kementerian agama pada masa awal umumnya terdiri alumni Timur Tengah yang berorientasi pembaruan seperti HM. Rasyidi, Wahid Hasyim, Mahmud Yunus, Muhtar Yahya, Bustami A. Ghani atau alumni lembaga pendidikan sekuler yang berasal dari golongan Islam seperti Drs. Abdullah (alumni Universitas Gajah Mada) dan H.A.M. Arifin Temyang. Ada dua agenda utama mereka dalam bidang pendidikan. Pertama adalah modernisasi lembaga pendidikan Islam seperti madrasah, pesantren dan surau, misalnya dengan mengembangkan sistem klasikal dan pengajaran pengetahuan umum. Kedua adalah pembinaan pendidikan agama (Islam) di lembaga-lembaga pendidikan umum. Modernisasi, menurut para elit kementerian agama, pada waktu itu, harus dilakukan karena tanpa itu golongan Islam khususnya akan senantiasa menjadi kelompok masyarakat yang tertinggal. Demikian pula pendidikan agama sangat perlu ditekankan karena agama adalah yang paling pokok menentukan karakter masyarakat di masa depan. Modernisasi lembaga pendidikan Islam dan pengajaran agama juga bertujuan memperkecil jarak perbedaan pendidikan agama dan pendidikan umum yang selama masa penjajahan bersifat dualistik. Namun demikian, agenda itu belum dilaksanakan secara optimal karena pada masa revolusi (1946-1949), semua kekuatan nasional harus diker-

temen Agama, sekarang) di bawah Menteri Wahid Hasyim.⁶⁶ Karena pada 1951 Jawatan Pendidikan Agama (Japenda) Kementerian Agama, atasannya, masih berkedudukan di Yogyakarta, maka segala sesuatu yang menyangkut pendidikan agama selalu ditangani Mahmud Yunus. Bagi Mahmud Yunus kedua tugas tersebut jelas tidak asing karena ia sendiri sudah lama bergerak dalam dunia pendidikan Islam. Apalagi diploma yang diraihinya dari Dar al-'Ulum Universitas Kairo adalah bidang pengajaran dan pendidikan.

Keterlibatan Mahmud Yunus dalam kementerian agama saat itu mempunyai peran penting. Walaupun hanya sebagai Kepala Penghubung Pendidikan Agama, namun karena atasannya (Jawatan Pendidikan Agama) masih berkedudukan di Yogyakarta, maka tugas-tugas jawatan di Jakarta diambillah Mahmud Yunus. Pada masa ini, persoalan yang dihadapi di bidang pendidikan ialah adanya ketidakpuasan golongan Islam atas Penetapan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pengajaran Pendidikan dan Kebudayaan pada 1946. Alasannya ialah karena pendidikan agama dalam ketetapan itu hanya diajarkan mulai dari kelas IV Sekolah Rakyat. Padahal, menurut mereka, pendidikan agama harus diajarkan sejak awal. Maka yang diberi perhatian pertama ialah persoalan ini. Hasil diskusi dan pembicaraan terus menerus antara kementerian agama yang diwakili Mahmud Yunus dan kementerian PPK yang diwakili sekretaris jenderal Mr. Hadi akhirnya dihasilkan Peraturan Bersama Menteri PPK dan Menteri Agama. Isinya menunjukkan kemajuan bagi golongan Islam. Pasal pertama menetapkan bahwa di sekolah-sekolah rendah pendidikan agama dimulai pada kelas IV, banyaknya dua jam dalam satu minggu. Konstatasi ini tidak menunjukkan kemajuan karena sama dengan kesepakatan yang dicapai pada tahun 1946.

ahkan terlebih dahulu untuk menghadapi kolonial Belanda yang belum mengakui kedaulatan Indonesia dan hendak kembali menjajah Indonesia. Baru setelah penyerahan kedaulatan pada tahun 1949, kementerian agama mulai merealisasikan program-programnya.

Lihat Karel Steebrink, *Pesantren Madrasah Sekolah*, xv.

⁶⁶Wahid Hasyim adalah seorang menteri yang banyak memberi andil dalam peletakan kerangka idiil dan organisasional kementerian agama. Ibid., 65.

Perbedaan terletak pada pasal dua yang menetapkan bahwa di lingkungan yang istimewa pendidikan agama dapat dimulai kelas 1 dan jamnya dapat ditambah menurut kebutuhan, tetapi tidak melebihi 4 jam seminggu dengan ketentuan bahwa mutu pengetahuan umum bagi sekolah-sekolah rendah itu tidak boleh dikurangi dibandingkan dengan sekolah-sekolah rendah di lain-lain lingkungan. *Statement* ini jelas menekankan keharusan mempertahankan standar mutu pengajaran umum untuk sekolah-sekolah rendah yang menambah pendidikan agama. Yang menarik ialah pasal ketiga yang menegaskan bahwa pendidikan agama diberikan untuk tingkat lanjutan baik umum maupun kejuruan, negeri maupun swasta selama dua jam setiap minggu. Dengan peraturan bersama ini, pendidikan agama kini menjadi bagian pengajaran di sekolah-sekolah umum dari tingkat rendah sampai tingkat atas.⁶⁷

Persoalannya ialah pendidikan agama tidak bisa dilaksanakan di sekolah-sekolah umum kecuali dengan mengadakan penyiapan guru agama yang selain menguasai pengetahuan agama juga yang bersangkutan fasih dalam pengetahuan umum. Untuk tujuan itu, maka pada tahun yang sama, kementerian agama di antaranya Mahmud Yunus mendirikan sekolah guru di berbagai daerah kementerian. SGHA (Sekolah Guru dan Hakim Agama) misalnya, didirikan di Kota Raja, Bukittinggi dan Bandung. PGA (Pendidikan Guru Agama) juga didirikan di delapan kota: Tanjung Pinang, Kota Raja, Padang, Banjarmasin, Jakarta, Tanjung Karang, Bandung dan Pamekasan.⁶⁸

Persoalan lain yang dihadapi kementerian agama adalah adanya perlakuan diskriminatif dalam pemerintahan maupun masyarakat terhadap alumni madrasah. Masalah ini sebenarnya bukan masalah baru. Pada 1936, M. Natsir sudah mengangkat kenyataan tersebut dan menekankan keharusan perlakuan sederajat terhadap dua alumni madrasah dan lembaga pendidikan

⁶⁷ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, 358-359; *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus*, 65 dan lihat R. Madenan Sostromidjojo, *Pendidikan dan Pengajaran Agama* (Jogjakarta: Toko Buku & Penerbitan Badan Wakaf U.I.I.), 21.

⁶⁸ Mahmud Yunus, *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus*, 65.

umum. Tetapi rupanya permasalahan tidak menghilang saat Indonesia merdeka. Dalam rangka menghadapi *treatment* yang diskriminatif terhadap tamatan lembaga pendidikan agama, kementerian agama melalui Mahmud Yunus sebagai Kepala Penghubung Pendidikan Agama, berusaha keras untuk mengatasinya. Pada 1951, usaha keras itu menghasilkan Keputusan Bersama Menteri P&K dengan Menteri Agama tentang penghargaan ijazah madrasah.⁶⁹ Ini membuktikan bahwa kementerian agama adalah alat golongan Islam untuk, paling tidak, mensejajarkan posisinya dengan golongan sekuler dalam masyarakat Indonesia.

Pada 1952, Jawatan Pendidikan Agama Kementerian Agama telah berpindah ke Jakarta. Pada waktu itu, Mahmud Yunus masih di kementerian agama Jakarta. Malah Mahmud Yunus diangkat menjadi Kepala Lembaga Pendidikan Agama pada Jawatan Pendidikan Agama (Japenda) selama empat tahun, dari tanggal 1 Oktober 1952 sampai 1956. Saat itu, ia merangkap sebagai dosen pada perguruan tinggi Darul Hikmah Bukittinggi. Dalam autobiografinya, ia tidak menceritakan peranan atau pekerjaan yang dilakukannya selama menjadi Kepala Lembaga Pendidikan Agama. Yang ditegaskannya ialah bahwa pada saat memegang pelbagai jabatan itu, hal yang selalu terus dilakukan olehnya ialah menulis.⁷⁰ Penulisan tampaknya terdorong karena masih sangat langkanya buku teks yang dapat mengimbangi pelaksanaan pendidikan agama di sekolah-sekolah umum dan pertumbuhan lembaga pendidikan Islam seperti madrasah dan PGA. Dalam masa ini, ia menulis buku-buku teks seperti *Kitab Pengajaran Agama Disekolah Rakjat* (1955).

Di Dunia IAIN (1957-1970)

Pada saat di kementerian agama, Mahmud Yunus sebenarnya sudah terlibat dalam persoalan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN). Bahkan termasuk di antara yang mengusahakan terbitnya Peraturan Bersama Menteri P & K dengan Menteri Agama tentang PTAIN di Yogyakarta (21 Oktober 1951).⁷¹ Mahmud

⁶⁹ Mahmud Yunus, *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus*, 65.

⁷⁰ Ibid.

Yunus juga diminta untuk mengajar di sana. Tetapi ia selalu menolak karena dalam pandangannya PTAIN harus didirikan di ibukota Jakarta. Sehingga bersama H.A.M. Arifin Temyang, alumni HIK yang saat itu menjabat Kepala Jawatan Pendidikan Agama Kementerian Agama, Mahmud Yunus pernah berusaha mendirikan PTAIN di Jakarta, tetapi ditolak kementerian PP &K dengan alasan tiadanya dasar legal. Padahal saat itu, Jawatan Pendidikan Agama (Japenda) Kementerian Agama sedang membutuhkan ahli didik yang mempunyai kemampuan mengajar di tingkat lanjutan, baik sekolah agama seperti SGHA dan PGA maupun umum seperti SMA. Bertolak dari kebutuhan itu, Mahmud Yunus bersama H.A.M. Arifin Temyang dan kawan-kawan mendirikan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) 1 Juni 1957.⁷² Mahmud Yunus ditunjuk sebagai dekannya dan Bustami A. Ghani sebagai wakilnya.

ADIA hampir sama dengan tingkat pendidikan di Dar al-'Ulum, Universitas Kairo (1925-1930). Hal itu dapat dilihat dari mata pelajarannya yang mencantumkan pengetahuan agama, bahasa Arab, pengetahuan umum dan teori pendidikan dan pengajaran. Keduanya sama-sama bertujuan menghasilkan ahli didik yang siap mengajar di tingkat lanjutan. Pengalaman Mahmud Yunus di lapangan pendidikan sangat mendukung. Sukses yang diraih saat di Normal Islam diterapkan kembali di ADIA, yaitu penekanan yang luar biasa pada penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa belajar-mengajar dan percakapan. Hampir semua mata kuliah selain Sejarah dan Peradaban Islam (dosen Bahrum Rangkuti) serta Ilmu Jiwa (H.A.M. Arifin Temyang) disampaikan dalam bahasa Arab. Mahmud Yunus terus menekankan pen-

⁷¹Ibid., 65.

⁷²Tujuan pendirian ADIA ialah untuk mendidik ahli didik agama pada sekolah umum, sekolah kejuruan dan sekolah agama. ADIA mempunyai tiga jurusan: Jurusan Pendidikan Agama, Jurusan Bahasa Arab dan Jurusan Khusus untuk imam tentara. Mata kuliah yang diajarkannya ialah bahasa Indonesia, bahasa Arab, bahasa Inggris, bahasa Perancis, bahasa Ibrani, ilmu guru, ilmu kebudayaan umum dan Indonesia, sejarah kebudayaan Islam, tafsir, hadits, fikih, usul fikih, tarikh tasyri' Islam, ilmu kalam/mantiq, ilmu akhlaq/tasauuf, ilmu filsafat, ilmu perbandingan agama dan ilmu pendidikan masyarakat. Ibid., 67-8.

tingnya penguasaan bahasa Arab sebagai alat utama untuk mengeksplorasi ajaran dan peradaban Islam.⁷³

Perkembangan kemudian disadari Mahmud Yunus bahwa ADIA tidak mempunyai status hukum yang kuat. Dalam rangka meningkatkan kedudukannya, ia dan tentunya dengan H.A.M Temyang mengusulkan kembali kepada Menteri Agama Wahib Wahab supaya akademi dinas tersebut dijadikan perguruan tinggi tingkat sarjana penuh. Setelah melihat hasil-hasil yang dicapai ADIA, Menteri Agama mengusulkan kepada Presiden Soekarno agar PTAIN dan ADIA diintegrasikan menjadi satu perguruan tinggi. Akhirnya pada tahun 1960 usul itu terkabul dan berdiri Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang berada di Yogyakarta dan Jakarta dengan pembagian Fakultas Tarbiyah dan Adab berada di Jakarta. Sedangkan Fakultas Syari'ah dan Ushuluddin berada di Yogyakarta. Mahmud Yunus sendiri sebagai Dekan Fakultas Tarbiyah,⁷⁴ yakni fakultas yang bergerak di bidang pendidikan dan pengajaran.

Sejak terlibat di ADIA, Mahmud Yunus meninggalkan dunia administrasi dan birokrasi kementerian agama dan mengkonsentrasikan sepenuhnya pada pembinaan perguruan tinggi Islam di bidang pendidikan. Pada masa ini, ia banyak menulis buku baik dalam bahasa Arab maupun Indonesia. Penulisan karya dalam bahasa Arab dimaksudkan sebagai pegangan para dosen dan mahasiswa ADIA yang memang menekankan komunikasi dalam bahasa Arab. Karya yang ditulis dalam bahasa Arab seperti *al-Masa'il al-Fiqhiyyah 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, *al-Madkhal fi Tafsir al-Qur'an*, *'Ilm al-Musthalah al-Hadits*, *al-Adyan*. Selain bahasa Arab, ia juga menulis dalam bahasa Indonesia seperti *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (1960). Pada tahun 1961, ia memperoleh kesempatan mengadakan kunjungan ke pelbagai negara Islam seperti Saudi Arabia, Yordania, Siria, Libanon, Mesir, Turki dan Maroko untuk mengadakan perbandingan dengan sistem pendidikan di Indonesia. Sepulangnya dari

⁷³Informasi tersebut diperoleh dari perbincangan dengan mantan muridnya Prof Dr. H.A.R. Partosentono dan Drs. H. Lam'i, MA. dari Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta, pada tanggal 31 Maret 1997.

⁷⁴Mahmud Yunus, *Ibid.*, 67-8.

kunjungan tersebut, ia menulis sejumlah buku yang di antaranya *Sejarah Pendidikan Islam* (1963), *Perbandingan Pendidikan Modern di Negara Islam dan Intisari Pendidikan Barat* (1965).

Pemusatan IAIN di Yogyakarta dan Jakarta ternyata tidak mampu menampung aspirasi umat Islam yang tersebar di pelbagai wilayah. Banyak dari mereka yang menuntut penegerian sejumlah perguruan tinggi Islam yang telah didirikan di daerah mereka. Atau mereka menuntut pembukaan fakultas-fakultas tertentu sesuai dengan kebutuhannya. Sejalan dengan aspirasi itu, MPRS 1963 sendiri meminta dengan tegas perluasan IAIN ke pelbagai wilayah. Maka hanya dalam tempo tiga tahun (1960-1963), IAIN yang berpusat di Yogyakarta dan Jakarta telah berkembang menjadi 18 fakultas yang tersebar di pelbagai penjuru tanah air. Mengingat perkembangan IAIN yang demikian cepat, Menteri Agama mengeluarkan keputusan No. 49/1963 tentang penetapan IAIN Yogyakarta dan IAIN Jakarta sebagai pusat yang berdiri sendiri. Kemudian dalam rangka meningkatkan pembinaan dan mengakomodasi aspirasi atas pendidikan tinggi agama, cabang-cabang di beberapa tempat juga dijadikan IAIN yang berdiri sendiri. Berdasar peraturan Presiden No. 27 tahun 1963 tanggal 5 Desember 1963 dinyatakan bahwa sekurang-kurangnya 3 jenis fakultas IAIN dapat digabungkan menjadi satu IAIN. Atas dasar inilah maka sejumlah IAIN berusaha berdiri sendiri. IAIN Imam Bonjol di Padang berdiri sendiri pada 21 Nopember 1966. Dan Mahmud Yunus diangkat menjadi Rektor pertamanya.

Pada awal tahun 1970 kesehatan Mahmud Yunus mulai menurun hingga harus sering masuk Rumah Sakit Jakarta. Saat itulah ia menyampaikan permohonan pensiun.⁷⁵ Pada tahun 1982, ia memperoleh *Doctor Honoris Causa* di bidang ilmu tarbiyah (pendidikan) dari IAIN Jakarta atas karya-karya maupun jasanya dalam pengembangan pendidikan Islam di Indonesia. Dalam masa pensiun, ia memusatkan perhatian kepada kegiatan menulis. Pada tahun 1982, Mahmud Yunus meninggal dunia.

⁷⁵Ibid., 67-8.

Karakteristik Karya Mahmud Yunus

Sepanjang hidupnya (1899-1984), Mahmud Yunus menulis tak kurang dari 43 buku. Pembahasannya meliputi beragam subyek kajian, mulai dari pelajaran membaca al-Qur'an, tafsir al-Qur'an 30 jilid, pelajaran salat dan haji, pelajaran bahasa Arab, sejarah pendidikan Islam, termasuk di Indonesia, dasar-dasar didaktik umum sampai mengenai dasar-dasar negara Islam dan riwayat hidup. Tema terbanyak yang ditulis Mahmud Yunus menyangkut pengantar agama Islam (17 buku), pelajaran al-Qur'an (12 buku), pendidikan/pengajaran (9 buku) dan bahasa Arab (5 buku).

Islam Standar

Karya-karya Mahmud Yunus bertujuan memudahkan umat Islam di negerinya dalam memahami agama yang dianutnya. Ia sangat prihatin bahwa sebagian besar umat Islam Indonesia tidak mengetahui ajaran agamanya. Mereka sering menyimpang dari kepercayaan, pemahaman dan praktek Islam yang sebenarnya. Sebagai akibatnya, mereka mudah terperangkap dalam praktek yang salah, kebodohan dan keterbelakangan. Dalam keyakinannya, pemahaman agama secara benar harus menjadi perhatian utama pembinaan dan pendidikan Islam karena ia akan menjamin kemajuan dan keselamatan di dunia dan akhirat. Menurutny, ada memang di antara umat Islam yang ingin mempelajari ajaran agamanya. Namun karena pengetahuan tersebut hanya tersedia dalam bahasa Arab maka minat itu akhirnya tidak dapat terpenuhi. Dalam rangka memudahkannya, Mahmud Yunus memberi perhatian pada dua hal. Pertama berusaha menyajikan pengetahuan yang sudah ada dalam teks Arab ke dalam bahasa yang dapat dipahami masyarakat Indonesia. Kedua, memperbarui metode pengajaran khususnya pengajaran bahasa Arab supaya para siswa mudah menguasai bahasa Arab dan mampu membaca langsung sumber-sumber berbahasa Arab.

Penyajian Islam dalam bahasa Indonesia sudah dilakukannya sejak masih di Minangkabau dan terus dikerjakannya sampai akhir hayatnya. Tujuannya ialah untuk meluruskan kepercayaan atau praktek yang dipandangnya sebagai penyimpangan. Dalam pengantar salah satu karyanya yang berjudul *Kesimpulan Isi Quran*, ia, misalnya, menyatakan adanya kesenjangan antara pemahaman dan praktek. Ia menyatakan:

"Sebenarnya kaum Muslimin memuliakan dan mendjunjung tinggi Qur'an itu, tetapi bila mereka ditinjau apakah isi Quran itu?, mereka tidak dapat menjawab apa2. Sekarang dengan keluarnya Kesimpulan isi Quran ini, tentu mereka telah dapat menjawabnya. Sdr.2 pembatja yang tidak sanggup menbatja Quran dari awal sampai tammat, se-kurang2nja hendaklah dibatjanja Kesimpulan isi Quran ini."⁷⁶

Karya-karya lain yang bertujuan memudahkan umat Islam dalam mempelajari agamanya di antaranya ialah *Kitab Shalat* (1921), *Jalan Selamat* (1922), *Terjemahan al-Qur'an* Jilid 1 dan 2 (1922), *Hikayat Nabi Muhammad* (1922).⁷⁷

Penulisan buku yang bertujuan menyediakan bacaan Islam dalam bahasa Indonesia dikerjakan juga saat berada di kementerian agama. Saat itu, posisi pendidikan agama (Islam) semakin penting dalam lembaga pendidikan di Indonesia. Pendidikan agama yang pada masa penjajahan tidak merupakan bagian dari kurikulum sekolah, sejak 1951 harus diselenggarakan di setiap pendidikan tingkat dasar pada sekolah-sekolah rakyat (SD, sekarang). Bahkan menjadi keharusan di tingkat pendidikan menengah dan atas, baik swasta maupun negeri. Kebijakan ini pada gilirannya mengharuskan kementerian agama sendiri menyelenggarakan pendidikan guru agama melalui SGHA dan PGA. Semua kegiatan pendidikan agama, baik di kementerian PP&K maupun kementerian agama, sangat memerlukan penyediaan buku-buku acuan dengan jumlah yang tidak sedikit. Sejak saat inilah, Mahmud Yunus banyak mencurahkan perhatiannya pada penyusunan buku-buku pelajaran. Dalam pengantarnya, ia selalu secara terbuka menyatakan bahwa penyusunan bukunya dalam rangka memenuhi kebutuhan resmi pengajaran di kementerian agama. Dalam kata pengantar *Kitab Pemimpin Pengajaran Agama Disekolah Rakjat* pada tahun 1955, misalnya, Mahmud Yunus menyatakan:

"Pendidikan agama telah dimasukkan oleh Pemerintah di sekolah rakjat dengan resmi, menurut Peraturan Bersama Menteri P.P. dan K. dan Menteri Agama No. 17678/Kab. tgl. 16-7-1951 ...Kemudian dengan Penetapan

⁷⁶Lihat Mahmud Yunus, *Kesimpulan Isi Quran*, tanpa tahun dan tanpa tempat.

⁷⁷Mahmud Yunus, *Riwayat Hidup Prof. Dr. H. Mahmud Yunus*, 22.

Tokoh dan Pemimpin Agama

Menteri Agama R.I. No. 21 tanggal 13-10-1952, telah ditetapkan rentjana peladjaran agama Islam disekolah-sekolah rakjat dari kelas IV s/d VI di seluruh Negara R.I. dan Rentjana pengadjaran agama Islam disekolah-sekolah rakjat dari kelas I s/d kelas VI diseluruh Negara R.I.

Maka untuk mengisi rentjana pengadjaran agama tersebut, Kepala Djawatan Pendidikan Agama Kementrian Agama mengandjurkan kepada saja, supaya menjusun sebuah kitab: PEMIMPIN PENGAJARAN AGAMA disekolah rakjat, sebagai pedoman guru dalam mengadjarkan agama disekolah-sekolah rakjat diseluruh Indonesia...⁷⁸

Sebagai karya yang bertujuan memudahkan masyarakat untuk mempelajari agama Islam, isinya sama dengan pengetahuan Islam yang diajarkan di pelbagai surau dan pesantren. Pembahasannya berkisar soal keimanan, akhlak, ibadat seperti salat dan puasa dan hafalan al-Qur'an. Pelajaran semacam itu dapat dikatakan pelajaran Islam standar dalam arti berisi pengetahuan yang dapat ditemukan di mana saja. Perbedaan buku Mahmud Yunus dari yang lain ialah bahwa Mahmud Yunus menyampaikannya dalam bahasa Indonesia. Kita tidak dapat mengharapkan adanya ide-ide baru dari karya-karya semacam itu. Karena tujuan utama penulisannya jelas bukan reinterpretasi atau memperbarui pemikiran Islam yang ada, melainkan untuk memudahkan transmisi pengetahuan Islam kepada masyarakat yang tidak mengerti bahasa Arab. Dalam karya-karya semacam itu, Mahmud Yunus umumnya lebih sebagai seorang ulama dan guru yang mempunyai tugas sekedar menyampaikan pengetahuan Islam secara utuh dan benar kepada generasi muda dan para siswa.

Berorientasi Pembaruan Pengajaran

Sekalipun demikian, sebagai seorang yang ingin membimbing umatnya ke arah kemajuan di zaman modern, Mahmud Yunus sering mengingatkan bid'ah, menekankan pentingnya penalaran akal dan menekankan pentingnya menguasai kemajuan ilmu pengetahuan modern. Dalam konteks ilmu pengetahuan, misalnya, ia menunjukkan betapa umat Islam terdahulu sangat beru-

⁷⁸ Mahmud Yunus, *Kitab Pemimpin Pengadjaran Agama Disekolah Rakjat* (Djakarta: Penerbit SINTA, tt.), 9.

saha keras menguasai ilmu pengetahuan dari mana pun sumbernya:

Ummat Islam dahulu amat sungguh dan radjin dalam menuntut ilmu pengetahuan. Mereka berusaha membeli ilmu dimana saja dan mengumpulkan, bahkan mereka tjiptakan bermacam ilmu dan mereka terjemahkan buku2 ilmu pengetahuan dari bahasa asing kedalam bahasa Arab. Padahal ummat manusia pada masa itu dalam gelap gulita kedjahilan dan kebodohan...Chalifah Al-Mansur, bukan saja mengandjurkan ilmu2 bahasa/sastera Arab dan ilmu sjar'at, bahkan mengandjurkan juga kepada ahli terjemah, supaya menterjemahkan kitab2 dalam bahasa Persi, Surjani dan Yunani kedalam bahasa Arab, seperti ilmu dokter, ilmu ukur dan ilmu falak serta diberikan hadiah (honorarium) yang bukan sedikit jumlahnya....Sesudah itu datang tjujuna Harun Ar-Rasjid menjadi chalifah, lalu ia sempurnakan apa2 yang telah mulai dibina oleh neneknya Al-Mansur...Chalifah Al-Makmun ... mengumpulkan kitab-kitab Plato, Aristotile, Epicurus, Jalinus, Euklides, Ptolemy dll....Kemudian Al-Makmun mencari penterjemah yang ahli untuk menterjemahkan kitab2 tersebut... Sesudah itu Al-Makmun mengandjurkan kepada orang banyak, supaya membatja....Dan begitulah seterusnya...⁷⁹

Akan tetapi pokok pembaruan Mahmud Yunus bukan terletak pada tataran teologis seperti Dr. Harun Nasution, Dekan Pascasarjana IAIN Jakarta, melainkan lebih pada pembaruan aspek didaktis dan metodis pendidikan dan pengajaran. Hal itu barangkali karena selama di Dar al-'Ulum, Mahmud Yunus tidak menerima rangsangan pemikiran filsafat yang bersifat rasional, liberal dan radikal seperti Harun Nasution di jurusan filsafat Universitas Cairo dan McGill University. Mahmud Yunus adalah alumni tingkat diploma bidang keguruan. Karena itu, aspek-aspek pengajaranlah yang menarik perhatian pemikirannya.

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, Mahmud Yunus dalam konteks pengajaran bahasa Arab, menekankan empat kemampuan berbahasa: kemampuan memahami tulisan serta percakapan (*qudrat al-maqr'u wa al-masmu'*) dan kemampuan berkomunikasi lisan dan tulisan (*qudrat al-ta'bir al-syafawi wa al-tahriri*). Ia juga, berkat pendidikannya di Dar al-'Ulum Kairo, pada tahun 1930-an telah mengembangkan metode langsung (*direct*

⁷⁹ Lihat Mahmud Yunus, *Pemimpin Peladjaran Agama untuk Sekolah Landju-tan Tingkat Pertama* (Djakarta: Penerbit OSintaO Djakarta, tt.), 153-154.

method, al-thariqah al-mubasyirah). Ia menggunakan pendekatan tata bahasa dalam mempelajari bahasa Arab. Ia juga menekankan pendekatan bahasa Arab yang terpadu (*nadzariyat al-wahdah*) dan menentang pelajaran bahasa Arab yang dipisah-pisah kepada beberapa pelajaran seperti nahwu, saraf, muthalaah, muhaddatsah, yang menurutnya, hanya akan menyulitkan murid.⁸⁰

Pendekatan pengajaran bahasa Arab itulah yang digunakan Mahmud Yunus di Normal Islam (Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah) di Padang Panjang.⁸¹ Pendekatan pengajaran bahasa Arab ini kemudian diterapkan oleh murid-muridnya seperti Kiyai Zarkasyi di Pondok Modern Gontor. Alumni Gontor yang tersebar di pelbagai pelosok Indonesia kemudian juga menerapkannya. Sehingga sekarang setidaknya ada dua pendekatan dalam pengajaran bahasa Arab di lembaga pendidikan Islam di Indonesia, yaitu pendekatan Mahmud Yunus/Gontor dan pendekatan tradisional pesantren yang menekankan pelajaran tata bahasa.

Kajian Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia

Selain tuntunan mengenai agama Islam dan pengajaran bahasa Arab, Mahmud Yunus menulis 9 buku tentang pendidikan. Buku-buku tersebut masih berkaitan dengan didaktis-metodis pengajaran, khususnya pengajaran agama. Dalam buku-buku tersebut, ia menekankan pentingnya memberi penjelasan sederhana dan menarik dalam pendidikan dan pengajaran agama Islam. Namun ada empat di antaranya merupakan kajian historis. Buku-buku tersebut ialah *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (1960), *Sejarah Pendidikan Islam* (1963), *Perbandingan Pendidikan Modern di Negara Islam dan Intisari Pendidikan Barat* (1965) dan *Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia* (1982). Dari buku-buku tersebut, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* merupakan karya klasik yang harus dirujuk siapa pun yang menulis sejarah pendidikan Islam di Indonesia. Walaupun bukan berdasar peneli-

⁸⁰Ibid.

⁸¹Ibid., 46.

tian sejarah yang ketat, dan dalam hal tertentu bersifat otobiografis dan Minangkabau sentris, karya tersebut memuat sejumlah informasi penting di antaranya menyangkut sejarah lembaga-lembaga pendidikan Islam di Minangkabau, Jambi, Aceh, Medan, Palembang, Jawa Tengah, Jawa Timur, Jawa Barat, Jakarta, Kalimantan, Maluku, NTB, Sulawesi Selatan. Juga memuat informasi mengenai perkembangan pelbagai kebijakan Departemen Agama pada masa-masa awal Indonesia merdeka berkaitan dengan pendidikan agama di sekolah-sekolah umum dan mengenai lembaga pendidikan seperti PHIN, PGA dan IAIN.

Pokok Sumbangan dan Pengaruh Mahmud Yunus dalam Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia

Dari upaya-upaya dan karya-karyanya yang demikian banyak, pokok sumbangan Mahmud Yunus terletak pada pembaruan pengajaran bahasa Arab. *Kamus Arab-Indonesia* yang ditulisnya sampai sekarang masih terus populer, baik di kalangan masyarakat maupun perguruan tinggi agama Islam. Demikian pula *Durus al-Lughah al-'Arabiyah* kini masih menjadi bacaan para santri Pondok Modern Gontor Ponorogo. Yang paling penting ialah bahwa Mahmud Yunus sampai sekarang masih merupakan satu-satunya pembaru yang menyumbangkan jasa laur biasa dalam mengembangkan argumen didaktis-metodis bagi pembaruan pengajaran bahasa Arab di Indonesia. Peranan tersebut bahkan lebih lengkap setelah muridnya, Kiayi Ahmad Zarkasyi dari Gontor, berhasil menerapkan metode langsung (*al-thariqah al-mubasyirah*) yang sangat ditekankan dalam karya-karyanya mengenai pengajaran bahasa Arab.

Sedang bagi dunia penelitian, sebagaimana dikemukakan di atas, Mahmud Yunus menyumbangkan dokumentasi yang sangat berharga bagi penyelidikan pendidikan Islam di Indonesia melalui karyanya, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Karya ini kini menjadi rujukan utama para mahasiswa yang tengah menempuh studi mengenai pendidikan Islam di Indonesia. Bahkan ia menjadi bahan penting dalam riset-riset sejarah perkembangan Islam modern Indonesia.

Cik Hasan Bisri*

K. H. E. Z. Muttaqien

Ulama Sunda Pembangun Unisba

Keluarga dan Pendidikan

Lingkungan Keluarga

K. H. Engkin Zainal Muttaqien, selanjutnya ditulis Muttaqien, dilahirkan di Desa Linggawangi, Kecamatan Singaparna, Tasikmalaya, pada 4 April 1925. Muttaqien—yang di kalangan sahabatnya biasa dipanggil *Kang Engkin*—adalah anak ketiga dari sembilan bersaudara dari pasangan K. H. Abdullah Syiraj dan Siti Mahiyah. Ia dilahirkan dan menjalani masa anak-anak dalam lingkungan masyarakat pedesaan, di kaki Gunung Galunggung—kawasan yang terbilang subur.

Muttaqien dibesarkan dalam lingkungan keluarga santri, yang taat menjalankan ajaran agama. Ayahnya adalah seorang kyai yang pernah bermukim di Mekah bertahun-tahun. Ia mengasuh mesjid dan mengajar mengaji (al-Qur'an), oleh karenanya Abdullah Syiraj termasuk orang terpandang di kampungnya. Sedangkan ibunya, keturunan orang kaya, dan, juga terpandang.

Muttaqien kecil, mulai belajar agama dari ayahnya di rumah dan di mesjid bersama teman sebayanya. Sejak belajar di desanya itu, ia mulai berkenalan dengan berbagai kitab, di antaranya *Alfiyah*, *Jauhar Maknun*, dan *Fath al-Mu'in*. Menurut pengakuan Muttaqien, Wa Iping—K. H. Zainal Abidin, kakak ipar Muttaqien—sangat berjasa dalam memberikan dorongan belajar, serta memberikan pendidikan dasar dan keberanian. Iping mendidik Muttaqien agar dapat berpidato dalam bahasa Indonesia dan

*Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Gunung Jati, Bandung.

dalam bahasa Arab. Menurut Iping, Muttaqien kecil memang termasuk cerdas dan sudah mempunyai tanda-tanda kefasihan dalam berpidato.

Kehidupan dalam lingkungan keluarga yang taat beragama itu, merupakan bekal dalam perjalanan hidupnya. Masa penjajahan Belanda dan Jepang, serta kebangkitan bangsa Indonesia untuk melepaskan diri dari penjajahan, yang ditandai dengan tumbuh dan berkembangnya organisasi-organisasi Islam, juga merupakan unsur yang berpengaruh terhadap pandangan dan perjalanan hidup Muttaqien. Bekal itu, kemudian tampak dalam berbagai kegiatannya, yakni dalam kegiatan politik, pendidikan, dan dakwah.

Muttaqien terlibat dalam kegiatan politik sejak masih berusia muda. Ketika terjadi pemberontakan K. H. Zainal Mustafa di Sukamanah, Tasikmalaya, pada 1944, Muttaqien menjadi penghubung antara gurunya, K. H. Ahmad Sanusi, di Sukabumi, dengan K. H. Ahmad Sobandi, di Tasikmalaya. Pada saat menunaikan tugas, ia ditangkap tentara Jepang di stasiun Bandung dan kemudian ditahan, karena di dalam sarung dan tasnya terdapat buku-buku berbahasa Arab. Kedua kyai di atas terselamatkan dari penangkapan Jepang karena ia meremas dan menelan surat yang dibawanya.

Pertemuannya dengan sang istri, Siti Syamsiah, seorang aktivis Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII) Puteri, terjadi pada masa revolusi. Mereka saling mengenal ketika terjadi revolusi di Bandung. Dari perkawinannya pada 17 Januari 1948, mereka dikaruniai sepuluh orang putera-puteri, yaitu: Fuad Hilmy, Nasir Siddik, Aisyah Adibah, Ahmad Thayib, Ifah Latifah, Susi Fauziah, Adang M. Tsauri, Madya Mukhlis, Duddy Abdullah Yusuf, dan Zakky Mubarak. Setelah menikah, Muttaqien dan isterinya mengajar di sekolah-sekolah Muhammadiyah. Selain itu, Muttaqien juga sering menulis di beberapa surat kabar seperti *Harian Persatuan*, *Pikiran Rakyat*, *Star Weekly*, dan *Mimbar Indonesia*. Ia termasuk penulis yang cukup produktif, sehingga honorariumnya dapat mengisi kantong rumah tangga barunya.

Sejak awal perkawinannya, rumah tangga Muttaqien telah terusik oleh urusan politik. Ketika Syamsiah mengandung anak pertama, Muttaqien ditahan Belanda karena dituduh sebagai aktivis Darul Islam. Pada masa rezim Soekarno, ia juga meng-

alami hal yang sama. Ia dipenjara di Rumah Tahanan Militer Wilis, Madiun. Dalam menghadapi peristiwa-peristiwa itu, tanggung jawab keluarga dipikul oleh Syamsiah. Ketabahan Syamsiah dalam menghadapi berbagai kesulitan hidup dan keteguhannya dalam mendampingi Muttaqien, menimbulkan rasa kagum Muttaqien.

Muttaqien lebih mengagumi keteguhan isterinya, ketika ia menerima tawaran agar meminta maaf kepada Soekarno, sebagai syarat pembebasannya dari tahanan. Tawaran itu dijawab oleh Syamsiah dengan ungkapan sederhana, tetapi bermakna cukup dalam: "*Sawios, kapalang, tibatan ngorbankeun kayakinan mah*" (Biarlah, kepalang daripada mengorbankan keyakinan). Rasa cinta waktu itu, kata Muttaqien, menyala dengan indah. Sukar mencari keindahan semacam itu. Tampaknya, isterinya tidak hanya mendukung kegiatan politik Muttaqien, bahkan memperkuat keyakinan Muttaqien untuk meneruskan perjuangannya.

Mendidik anak-anaknya, biasanya dilakukan setelah shalat maghrib, meskipun kehadiran Muttaqien di tengah-tengah keluarga terbilang jarang. Muttaqien memberikan nasihat kepada putra-putrinya, agar senantiasa belajar dengan teratur untuk menyongsong masa depan yang lebih berat tantangannya. Muttaqien mengharapkan agar anak-anaknya belajar di pesantren. Mungkin karena mereka hidup di kota, yang sempat mendapat pendidikan pesantren hanya dua orang, yaitu Adang dan Duddy. Meski demikian, semuanya mengecap pendidikan tinggi dan berhasil menjadi sarjana, kecuali dua orang anak perempuan yang masing-masing hanya mencapai tingkat tiga dan empat.

Dalam memperingati hari perkawinannya yang ketiga puluh lima, Muttaqien sengaja menyusun tulisan berjudul "Menetapkan Cita-cita Hidup". Dalam tulisan itu dikemukakan berbagai hal tentang kehidupan, terutama tentang cita-cita dan perjalanan hidup Muttaqien dan Siti Syamsiah. Dalam uraian yang ringkas namun padat, tulisan itu mencerminkan kepedulian Muttaqien terhadap pendidikan anak-anaknya, baik yang telah menikah maupun yang masih lajang, di tengah-tengah kesibukannya sebagai salah seorang tokoh masyarakat yang aktif dalam berbagai kegiatan pendidikan dan dakwah.

Keharmonisan hubungan antara Muttaqien dengan isterinya senantiasa terpelihara. Bilamana terjadi perselisihan, dapat dise-

lesaikan dengan dua cara. Pertama, saling meyakinkan dengan *repok* (bahasa Sunda, yang maksudnya, yang satu *rep* [diam, mendengarkan], yang lainnya *pok* [bicara]). Tidak beradu suara, karena apabila keduanya saling membantah, niscaya akan berakhir dengan amarah. Kedua, apabila sulit diadakan penyesuaian, biasanya salah seorang mengalah. Dalam hal ini, Muttaqien lebih banyak mengalah, walaupun kadang-kadang isterinya juga mengalah.

Hubungan antara Muttaqien dengan anak-anaknya, juga berlangsung secara harmonis. Hubungan itu ditandai dengan sesuatu yang unik, yang menjadi watak Muttaqien: tidak pernah marah. Menurut Siti Syamsiah, suatu ketika, anak terkecil (*bungsu*) mencoba memancing kemarahan Muttaqien. Si bungsu meminta izin untuk piknik ke Jakarta. Tetapi Muttaqien tidak mengizinkannya. Anak itu terus memaksa, dengan harapan agar Muttaqien memarahinya. Namun, Muttaqien tetap tidak marah.

Pendidikan dan Pekerjaan

Muttaqien kecil, selain belajar mengaji di rumah dan mesjid, juga belajar di Sekolah Rakyat di desanya. Setelah tamat pada tahun 1936, ia melanjutkan pendidikan ke pesantren Cipasung, Singaparna. Sambil belajar di pesantren, ia juga belajar di Madrasah *Mathla' al-Najah li Nahdhah al-Ulama*, suatu madrasah yang diselenggarakan Nahdlatul Ulama, di tempat yang sama. Pendidikan di madrasah itu diselesaikan dalam waktu empat tahun. Ia memilih pesantren Cipasung itu, sebagai tangga awal menuju kedewasaan dan kematangan.

Ketika mengikuti pendidikan di pesantren dan madrasah itu, Muttaqien berpandangan bahwa dalam kehidupan masyarakat terjadi berbagai ketimpangan. Kenyataan yang demikian, bukan semata-mata karena lemahnya semangat hidup bangsa Indonesia, tetapi juga akibat dari penjajahan pemerintah kolonial Belanda. Kesadaran terhadap nasib masyarakat semakin matang, terutama berkenaan dengan kebangkitan semangat dan gerakan nasional yang menuntut kemerdekaan Indonesia, yang mencapai puncaknya pada tahun 1940-1945. Situasi yang demikian itu, mendorong Muttaqien untuk mencari guru yang dapat menajamkan pandangannya dalam membaca situasi masyarakat untuk menjawab tantangan yang dihadapinya.

Muttaqien memilih belajar di pesantren *al-Ittihadiyah al-Islamiah* Gunung Puyuh, Sukabumi, yang dipimpin oleh K. H. Ahmad Sanusi, salah seorang anggota Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Ia tertarik kepada kepemimpinan kyai itu, sebagai tokoh yang tidak pernah menyerah kepada pemerintah kolonial Belanda, sekalipun harus menanggung risiko hukuman pengasingan. Keberanian kyai dalam membela kepentingan bangsa menarik perhatian Muttaqien dan para pemuda lainnya. Di pesantren *al-Ittihadiyah al-Islamiah* itu Muttaqien selain belajar agama, juga belajar wirausaha dan belajar berpolitik, langsung dari K. H. Ahmad Sanusi.

Masa belajar Muttaqien di pesantren Gunung Puyuh relatif singkat, yakni tiga tahun (1941-1944). Namun pengaruhnya sangat mendalam. Cara berpikir dan sikap hidup K. H. Ahmad Sanusi sering dijadikan rujukan oleh Muttaqien. Setelah menyelesaikan pendidikan di Sukabumi, ia mengikuti penataran mubaligh yang diselenggarakan oleh Muhammadiyah di Bandung dan Yogyakarta. Sejak saat itu ia bergabung dengan Muhammadiyah.

Latar belakang pendidikan Muttaqien dalam lingkungan yang beragam itu: Pesantren Cipasung di bawah naungan Nahdlatul Ulama, Pesantren Gunung Puyuh di bawah naungan Persatuan Ummat Islam, dan Muhammadiyah, membekalinya sebagai sosok pribadi Muttaqien yang toleran dan akomodatif terhadap beragam paham keagamaan. Di samping itu, pengalamannya sebagai aktivis organisasi sejak berusia muda, menjadikannya memiliki rasa tanggung jawab terhadap kemajuan berbagai organisasi Islam itu.

Semangat Muttaqien untuk meneruskan sekolah lebih lanjut terpaksa ditunda, karena situasi ekonomi orang tuanya yang tidak mendukung. Ia kemudian belajar sendiri, dan mulai mencari nafkah sendiri. Ia harus mengurus adik-adiknya, yakni Ahmad Nurhusein dan Kamaluddin, untuk sekolah lebih lanjut. Sejalan dengan latar belakang pendidikannya, Muttaqien memilih pekerjaan sebagai guru yang disenangi dan ditekuninya. Bahkan, dapat dikatakan, sebagian besar hidupnya dicurahkan sebagai guru, baik di sekolah dan perguruan tinggi maupun di dalam masyarakat.

Karir keguruannya dimulai dengan mengajar di Sekolah

Rakyat (SR) pada 1944 di Bandung. Dua tahun kemudian ia mengajar di Sekolah Menengah Pertama (SMP) Tasikmalaya. Kemudian, sejak 1949-1952 mengajar di SMP, Sekolah Guru Atas (SGA), dan Sekolah Guru Hakim Agama (SGHA) di Bandung. Di samping mengajar, pada tahun 1951 ia diangkat menjadi Kepala Bagian Penyelenggara Kantor Inspeksi Pendidikan Agama Propinsi Jawa Barat.

Profesi guru ini tampaknya telah menempanya untuk tetap mencintai anak didik dengan segenap kemampuannya. Sebagai guru, ia memiliki kesabaran dalam menghadapi masalah pembinaan anak didiknya. Berkat kegiatannya sebagai guru, menurut Iping, pengetahuan agamanya semakin matang. Dalam perjalanan hidup lebih lanjut, Muttaqien mengajar di beberapa perguruan tinggi. Pada 1971-1985, ia menjadi dosen dan Rektor Universitas Islam Bandung (Unisba).

Cita-cita dan Aktualisasi Diri

Cita-cita Hidup

Pandangan dan peranan Muttaqien dalam kehidupan merupakan aktualisasi dari cita-citanya. Cita-cita itu merupakan akumulasi dari tuntunan agama yang didalamnya dan pengalaman hidup sebagai pemimpin keluarga, guru, dan pemimpin masyarakat. Secara bertahap cita-cita itu diaktualisasikan dalam lingkungan keluarga maupun dalam lingkungan masyarakat yang lebih luas.

Cita-cita Muttaqien tercermin dalam pesan yang disampaikan kepada anak-anaknya, yang mencakup kualitas pribadi dan masyarakat. Cita-cita itu didasarkan pada tuntunan agama, sebagaimana diajarkan dalam al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw. Ia mencakup lima graduasi dalam dua satuan masyarakat, yakni dalam lingkungan keluarga dan dalam lingkungan masyarakat. Kelima cita-cita itu menjadi sikap hidup dan acuan dalam menunaikan tugas domestik dan publik. Oleh karena itu, kegiatannya diarahkan pada usaha untuk memberi andil tercapainya kelima cita-cita tersebut. Secara garis besar cita-cita itu meliputi: anak yang saleh, keluarga yang sakinah, masyarakat yang marhamah, negara yang thayibah, dan dunia yang aman.

Pertama, anak yang saleh (*waladun shalihun*). Anak yang saleh, menurut Muttaqien, adalah anak yang hormat kepada orang tu-

anya. Selalu mendengar nasihat orang tua dengan baik, serta senantiasa berbakti kepada Allah SWT. Waktu, dalam pandangan anak yang saleh, bagaikan pedang. Apabila pedang itu tidak dipergunakan dengan baik, niscaya akan membunuh diri sendiri. Berkenaan dengan hal itu, menurut Muttaqien—dengan mengutip Hadis Nabi Saw—anak yang saleh senantiasa: menggunakan masa muda sebelum datang masa tua, menggunakan waktu sehat sebelum datang waktu sakit, menggunakan waktu ada sebelum datang ketiadaan, menggunakan waktu leluasa sebelum datang kesempitan; dan menggunakan waktu hayat sebelum datang waktunya wafat.

Kedua, keluarga yang tenteram (*usratun sakinatun*). Inti dari suatu keluarga adalah suami dan isteri. Di antara keduanya terjadi saling berharap secara seimbang. Suami menghendaki agar isterinya pandai menjaga kehormatan dirinya dan pandai menjaga harta benda suaminya; serta selalu menyediakan makanan dan pakaian yang disenangi oleh suaminya. Isteri mengharapkan agar suaminya menyayangi dirinya seorang dan kepada anak-anaknya. Sedangkan suami isteri saling berharap agar bersikap dan berperilaku baik kepada ayah bunda mertua, bersikap dan berperilaku baik kepada tetangga, berterus terang dalam memberikan sesuatu, memiliki wawasan hari depan dan idealisme, dan sanggup menghamparkan sajadah untuk beribadah.

Tentang perkawinan, Muttaqien berpandangan bahwa pada dasarnya Islam menganut prinsip monogami. Meskipun dalam syari'at agama dan dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan diperkenankan menikah lebih dari satu hingga empat orang isteri, ia hanya merupakan suatu pengecualian atau pintu darurat bagi laki-laki, seperti ketika isteri tidak dapat melaksanakan kewajibannya terhadap suami. Dengan persyaratan berlaku adil kepada para isteri, pada dasarnya perkawinan yang ideal hanya beristeri seorang, karena adil kepada isteri yang lebih dari satu merupakan hal yang berat.

Dalam mencari isteri atau suami kriteria agama dan motivasi ibadah harus diutamakan, agar dengan perkawinan dapat menutup pandangan, menjaga kehormatan dan menyambung kekeluargaan. Selain kriteria dan motivasi itu, keluarga yang ideal dibentuk atas dasar ibadah, memenuhi sunnah Rasulullah sehingga tumbuh rasa cinta (*mawaddah*), kasih sayang (*rahmah*), dan

tenteram (*sakinah*). Pasangan suami istri hendaknya mendidik anak-anaknya sedini mungkin. Bukan saja setelah anak lahir, tetapi sejak menjelang terjadinya konsepsi (menyatunya sel telur dengan ovum). Setelah anak lahir, secepatnya orang tua mengenalkan kalimat tauhid dengan cara membacakan adzan di telinga kanan dan iqamat di telinga kiri.

Menurut Muttaqien, dalam diri anak ada tiga aspek yang harus dipupuk:

1. Aspek hati, dipupuk melalui pendidikan keimanan dan amal-amalan yang mendorong anak untuk berbuat taqwa.
2. Aspek akal, dipupuk dengan ilmu pengetahuan yang dapat mencerdaskan anak
3. Aspek watak, dibimbing dengan perkembangan dan kecenderungan bakatnya.

Ketiga, masyarakat yang marhamah (*ijtima'iyah marhamah*). Menurut pandangan Muttaqien, masyarakat marhamah adalah suatu masyarakat gotong royong, yang saling menyayangi. Masyarakat bagaikan sebuah badan, apabila salah satu anggotanya sakit maka seluruh tubuh merasakan penderitaan itu. Anggota masyarakat yang kaya dibatasi nisab (batas kekayaan yang wajib dikeluarkan zakatnya), sementara yang miskin terpenuhi kebutuhan dasarnya berupa rumah, pakaian, kesempatan kerja, pendidikan anak, terpelihara kesehatannya, dan terjamin hari tuanya.

Kesadaran terhadap masyarakat yang dicita-citakan itu muncul sejak Muttaqien berusia 17 tahun. Menciptakan masyarakat yang demikian itu, laksana menanam pohon kelapa. Belum tentu kita yang memetik buahnya. Namun karena kita pernah menanamnya, anak cucu akan mendapatkan hasilnya. Di dalam al-Qur'an, Surat al-Balad, disebutkan bahwa membangun masyarakat yang marhamah dinamakan *al-'aqabah*, artinya jalan mendaki dan sukar. Kita harus turut andil dalam mendaki jalan itu, yaitu dengan menciptakan masyarakat yang marhamah.

Keempat, negara yang baik (*baldah thayyibah*). Yang dimaksudkan dengan negara yang baik ialah negara yang seluruh warganya memiliki instrumen komunikasi untuk memadu segala program, dalam mengembangkan tanggung jawab bersama terhadap negara yang dimilikinya. Kemakmuran dan kekayaan adalah tujuan, tetapi sebelum mencapai itu ada instrumen ko-

munikasi yang memberi rasa tanggung jawab dan kepuasan pada segenap rakyat. Ia dihargai sama dengan yang lainnya. Buah pikirannya beredar dalam area komunikasi, walaupun pada akhirnya tidak mendapat persetujuan mayoritas.

Dalam al-Qur'an, Surat al-Quraisy, negara yang baik disebutkan sebagai negara yang rakyatnya memiliki motivasi pengabdian kepada Pemilik Alam Raya ini. Bebas dari kelaparan lahir batin. Bebas dari segala bentuk ketakutan, baik ketakutan dalam mengeluarkan pendapat maupun ketakutan dalam menghadapi hari depan diri dan keturunannya.

Untuk mencapai tujuan pada suatu negara yang baik, terbentang berbagai jalan perjuangan. Ia dapat dicapai melalui perjuangan di bidang politik, pendidikan, dakwah, ekonomi, kebudayaan, keilmuan, pengembangan teknologi, pertanian, perikanan, dan berbagai jalan lainnya. Kita boleh memilih jalan perjuangan yang mana saja, asal menyadari risiko yang akan didapat apabila memilih salah satu jalan.

Daya tarik perjuangan di bidang politik lebih besar ketimbang, misalnya pendidikan dan dakwah. Kata orang, politik memiliki *sex appeal* tersendiri. Hari ini menjadi rakyat biasa, besok menjadi menteri. Tetapi, sesuatu yang didapat dengan mudah namun tidak diperkokoh oleh dasar ideologis, dapat membuat akidah goyah. Sedangkan perjuangan di bidang pendidikan memerlukan waktu yang lama. Tetapi kalau sudah berhasil, manfaatnya bagi kemajuan umat sangat besar. Muttaqien mengibaratkan pendidikan bagaikan perjuangan juru masak di dapur. Orangnyanya tidak kelihatan, tetapi karyanya dinikmati oleh orang banyak.

Kelima, dunia yang aman (*ad-dunya al-amin*). Dunia yang aman dan damai menjadi dambaan semua orang. Semakin kacau dunia, kerinduan terhadap kedamaian semakin tinggi dan mendalam. Tetapi untuk mencapai dunia yang damai dan aman tidaklah mudah.

Betapa pun sulitnya menyumbangkan pikiran kepada dunia, kita tetap harus memiliki rasa optimis. Rasulullah saw. sangat bijak dalam menanamkan optimisme dalam hidup ini. Beliau bersabda: "*Bila engkau mengetahui besok akan kiamat, tetapi di tanganmu masih ada segenggam bibit kurma, maka tanamkanlah!*". Dan ketika berjumpa dengan seorang penggembala yang merasa takut kehilangan kambingnya, Rasulullah bersabda: "*Tambatkan di po-*

hon itu, kemudian bertawakallah engkau kepada Allah”.

Menurut Muttaqin, untuk mencapai cita-cita itu manusia seringkali dihadapkan pada berbagai persoalan. Berdoa kepada Allah adalah cara yang baik untuk mengatasi persoalan itu. Namun, berdoa itu bukan semata-mata mengadu dan memohon kepada Allah, tetapi berusaha sesuai dengan yang dimohonkannya kepada-Nya. Doa mempunyai 100 fungsi. Satu fungsi doa berupa permohonan kepada Allah langsung, sedangkan 99 fungsi doa sebagai dorongan bagi diri pribadi yang berdoa untuk keberhasilan doa. Bagi seseorang yang berdoa untuk mendapatkan rizki yang halal, ia berdoa langsung kepada Allah, kemudian 99 bagian kegiatannya menumpahkan segala kemampuannya untuk mencapai rizki yang halal itu. Artinya, dalam mencapai cita-cita ia sangat mengutamakan usaha. Doa dalam arti bermohon hanya untuk memperkuat semangat dan menumbuhkan kepercayaan diri.

Aktualisasi Diri dalam Kegiatan Publik

Dalam perjalanan hidupnya, Muttaqien berusaha mengaktualisasikan cita-citanya dengan melibatkan diri dalam berbagai kegiatan publik. Ia memilih beberapa jalan perjuangan, yakni di bidang politik, pendidikan dan dakwah. Aktualisasi diri itu ditempuh melalui saluran organisasi yang berorientasi nasional, yakni organisasi kepemudaan, organisasi politik, organisasi pendidikan dan organisasi kemasyarakatan. Aktualisasi diri dalam organisasi pendidikan, berbasis pada profesinya sebagai guru dan, kemudian, menjadi Rektor Unisba. Dengan cara demikian, ia dapat memerankan diri sesuai dengan kedudukannya dalam berbagai organisasi tersebut.

Aktualisasi diri Muttaqien dalam berbagai organisasi itu, dimulai sejak berusia muda. Ketika berusia 20 tahun—di samping menunaikan tugasnya sebagai guru—Muttaqien aktif di bidang kepemudaan dalam organisasi Muhammadiyah. Ia sempat menjadi ketua Pemuda Muhammadiyah Cabang Bandung. Pada waktu yang bersamaan, ia juga menjadi ketua GPII Ranting Astana Anyar. Karirnya dalam GPII dimulai dari tingkat ranting sampai pada tingkat nasional. Pada 1951-1952 ia menjadi ketua GPII Cabang Kota Besar Bandung, kemudian pada 1954-1957 menjadi ketua wilayah Jawa Barat, dan pada 1957-1960 menjadi

ketua tingkat nasional. Pada waktu memimpin GPII ranting, waktunya tercurah dalam gerakan lasykar Hisbullah dan Barisan Sabilillah, berkenaan revolusi kemerdekaan, kemudian revolusi fisik, yang didahului oleh pendudukan tentara sekutu di Bandung Utara.

Setelah revolusi berakhir, ia melanjutkan kegiatan dalam GPII. Kegiatannya itu berbarengan dengan kegiatan dalam Muhammadiyah dan partai politik Islam, Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi). Pada saat menjadi Ketua GPII Cabang Bandung, ia juga menjadi Sekretaris Muhammadiyah Priangan (1951-1952). Di samping itu, ia juga aktif dalam Masyumi. Karena kegiatan dan prestasinya dalam Masyumi sangat menonjol, pada usia 26 tahun ia menjadi Ketua Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Sementara (DPRDS) Kota Besar Bandung (1951-1954).

Selama menjadi ketua DPRDS perhatiannya pada pengembangan umat Islam, dalam hal ini organisasi Islam, sangat menonjol. Ia berhasil mengusahakan pembangunan Sekolah Dasar (SD) percobaan Islam di Jalan Pajagalan dan di Jalan Sabang Bandung (kini menjadi Sekretariat Himpunan Mahasiswa Islam [HMI] Cabang Bandung dan Badan Koordinasi Jawa Bagian Barat). Sekolah ini merupakan madrasah, tetapi memasukkan kurikulum Sekolah Dasar. Demikian pula, ia berhasil mengusahakan pemilikan tanah untuk kepentingan organisasi Islam, antara lain: Nahdlatul Ulama (NU) di Jalan Sancang, Muhammadiyah di Jalan Kancil, Persatuan Islam di Jalan Tangkuban Perahu, Persatuan Umat Islam di Andir, Yayasan Pendidikan Islam di Jalan Muhammad, Mesjid al-Manar di Jalan Puter, dan Lembaga Pendidikan Muslimin di Jalan Patuha dan Jalan Puyuh. Pemilikan tanah itu masih terpelihara hingga sekarang. Seandainya ia tidak berbuat demikian pada masa itu, mungkin organisasi-organisasi Islam ini tidak mempunyai tempat yang straregis.

Ketua DPRDS masa itu mempunyai beban tugas yang sangat berat. Waktu itu merupakan masa persiapan pemilihan umum pertama, tahun 1955. Apalagi Partai Komunis Indonesia (PKI), lawan politik Masyumi, diizinkan hidup kembali oleh pemerintah setelah pemberontakan Madiun tahun 1948. Masalah yang dihadapi Muttaqien, diatasinya dengan belajar dari sejarah para Rasul dan Nabi, yang dalam menegakkan kebenaran selalu dihadapkan pada berbagai kesulitan. Dengan belajar dari sejarah,

ia tampil dengan penuh ketabahan dan percaya diri.

Menjelang pemilihan umum pertama 1955, ia mendapat tugas sebagai Ketua Penerangan Pemilihan Umum dari Masyumi. Sebagaimana tercatat dalam sejarah, hasil pemilihan umum pertama menempatkan Masyumi masuk dalam urutan kedua dari empat besar. Keberhasilan Masyumi dalam pemilihan umum pertama meningkatkan karir politik Muttaqien. Ia menjadi anggota DPR RI dengan jabatan Sekretaris Fraksi Partai Masyumi (1955-1960).

Tampaknya PKI tidak puas dengan kekalahan dalam pemilihan umum itu. PKI berusaha mempengaruhi kebijakan politik Presiden Soekarno, dan berhasil memisahkan Presiden Soekarno dari Masyumi. Hal itu berakhir dengan dibubarkannya Masyumi pada 1960. Peristiwa itu merupakan akhir karir politik Muttaqien di DPR RI. Untuk selanjutnya ia memusatkan perhatian dalam GPII. Melalui organisasi ini ia menjadi Ketua Front Pemuda Islam Indonesia dan Front Nasional Pembebasan Irian Barat, dengan ketua umum A. H. Nasution. Namun PKI kembali memfitnah, yang menyebabkan GPII dibubarkan Presiden Soekarno pada tahun 1963.

Karir dan perjuangan politik Muttaqien terlihat kembali ketika Front Nasional Pembebasan Irian Barat, mengadakan rapat untuk merealisasikan anjuran Bung Hatta agar menampakkan kepada dunia luar bahwa bangsa Indonesia bersatu. Ketika rapat itu dipimpin Muttaqien, ia berhasil mengambil keputusan dalam waktu yang singkat dan tepat. Bangsa Indonesia menunjukkan persatuan dengan cara melakukan pemogokan secara total, diikuti dengan gerakan nasionalisasi perusahaan angkutan milik Belanda. Dengan keputusan dan gerakan itu, anjuran Bung Hatta dapat dilaksanakan.

Perjuangan Muttaqien di bidang politik menunjukkan prestasi yang sangat berarti. Namun demikian, prestasinya di hadapan Presiden Soekarno dinilai lain, karena loyalitasnya untuk mendukung gagasan Nasakom, diragukan. Dan, memang sejak awal Muttaqien menentang komunis. Rencana Presiden Soekarno membuat kabinet "Kaki Empat" ditolaknya. Sikapnya terhadap komunis dapat dilihat ketika terjadi polemik dengan Asmara Hadi tentang status orang PKI dalam Islam, dalam surat kabar *Pikiran Rakyat* tahun 1954. Ia berpendapat bahwa orang PKI telah jatuh

kafir, karena dalam idiologinya tidak mengakui adanya Tuhan. Hal ini membuat Soekarno semakin yakin bahwa sikap politik Muttaqien sangat keras, tidak mau tunduk kepada Presiden. Sikap tegasnya ini dipengaruhi oleh keyakinan agamanya dan sikap politiknya yang oposan.

Berkenaan dengan sikap oposan itu, Soekarno memanggil Muttaqien ke Istana Merdeka untuk mengadakan dialog langsung. Selama dua jam berlangsung tanya jawab dengan tujuan melunakkan pendirian Muttaqien. Ternyata pendirian Muttaqien tidak berubah. Salah satu jawaban Muttaqien adalah "Bukankah Bapak mengajarkan kepada anak-anak muda untuk memiliki *kritichezin* (daya kritik)". Atas jawaban ini Soekarno sangat marah, Muttaqien disebutnya kepala batu. Risiko atas sikap "kepala batu" itu sangat besar, sebab tidak lama setelah peristiwa itu ia ditangkap dan ditahan di RTM Jakarta, kemudian dipindahkan ke RTM Madiun bersama 12 orang tahanan lainnya, yaitu: Muhammad Roem, Prawoto Mangkusasmito, Sutan Syahrir, Abdul Hamid, Subadio Sastrosatono, Anak Agung Gede Agung, Muchtar Lubis, Isa Anshary, Robert, Yunan Nasution, Muchtar Ghazali, dan Princen.

Pada 1967 ia dibebaskan dari tahanan, menyusul kegagalan kudeta Gerakan 30 September yang dilakukan oleh PKI. Suhu politik dan pemerintahan bergeser dari rejim Orde Lama ke rejim Orde Baru. Pengembangan kehidupan bangsa mengalami pergeseran, dari suasana hiruk pikuk revolusi yang bernuansa politik ke arah suasana hiruk pikuk pembangunan yang bernuansa ekonomi. Dalam keadaan demikian, Muttaqien kembali ke dalam masyarakat yang disambut dengan ramah, termasuk sambutan dari kalangan rejim Orde Baru.

Aktualisasi cita-cita hidup Muttaqien melalui jalan perjuangan politik, setelah dikalkulasi, dianggap gagal. Dalam pengakuannya, dengan jujur ia mengatakan kepada anak-anaknya: "Ayah pernah mengambil bagian dalam perjuangan politik, bahkan pernah duduk dalam gelanggang politik tingkat nasional. Tetapi setelah ayah gagal dalam memelihara suatu alat perjuangan dan karena garis yang dipegang waktu itu tidak mungkin berhasil, dengan introspeksi dan reintrospeksi serta mengadakan kritik pribadi, akhirnya mencari jalan yang lebih tepat dengan kepribadian sendiri. Ternyata membina negara, baik melalui pendidik-

an maupun dakwah merupakan lapangan yang luas yang belum banyak penggarapnya”.

Kegagalan perjuangan melalui bidang politik, diterima dengan optimis. Babak baru dalam perjalanan hidup Muttaqien adalah memilih jalan perjuangan di bidang pendidikan dan dakwah. Ia kembali menggunakan bekal dan watak dirinya yang diperoleh dan terbina sejak mengikuti pendidikan dan menggeluti profesinya sebagai guru. Pengalaman berorganisasi dalam organisasi kepemudaan, kemasyarakatan, dan politik (infra dan supra struktur), digunakan sebagai modal pengalaman dalam mengaktualisasikan dirinya dalam jalan perjuangan yang sudah tidak asing bagi dirinya. Hal itu semua memungkinkan Muttaqien meraih sukses di bidang pendidikan dan dakwah. Sikap toleran terhadap berbagai keragaman faham kegamaan, dan sikap akomodatif terhadap kekuatan yang nyata menjadi acuan Muttaqien.

Pandangan dan sikap yang demikian, bukan tanpa risiko. Menurut Muttaqien, perjuangannya mengambil garis akomodatif terhadap kekuatan yang nyata, telah menimbulkan berbagai pertanyaan di kalangan sahabat-sahabat lamanya. Tidak sedikit yang mencurigai, bahkan menjauh dari lingkungannya. Namun demikian, setelah Muttaqien berkesempatan menjelaskan alasan-alasannya, dan ia konsisten dengan pandangan dan sikapnya itu, membawa Muttaqien pada kedudukan sebagai tokoh dan mubaligh yang arif dan diterima oleh berbagai kalangan.

Sejak memilih bidang pendidikan dan dakwah pada kurun waktu 20 tahun berikutnya (1965-1985), ia masuk dalam lingkungan organisasi yang orientasi dan tujuannya mengacu pada cita-cita hidupnya, tanpa pertarungan untuk menentukan pihak yang menang dan kalah. Ia berkesempatan mengaktualisasikan dirinya secara lebih ramah dan sejuk. Pada kurun ini pula lahir pemikirannya di bidang pendidikan, dakwah, dan kesejahteraan umat. Pemikirannya diaktualisasikan dalam gerakan pendidikan, yang merupakan bagian dari tiga program yang ia sebut Tri Program Umat (*al-tawsiyah al-tsalatsah*), yaitu (1) pendidikan, (2) kesejahteraan umat (ekonomi), dan (3) memajukan dakwah. Dari ketiga program ini, yang menjadi sentralnya adalah pendidikan. Sedangkan kesejahteraan umat dan dakwah tidak lepas dari usaha pendidikan.

Perhatian Muttaqien di bidang pendidikan sangat menonjol, terutama setelah diangkat sebagai Rektor Unisba. Dalam kedudukannya sebagai pimpinan perguruan tinggi Islam itu, ia melakukan pembenahan ke dalam dan mengembangkan kerjasama dengan berbagai pihak. Menjelang tahun tujuh puluhan Unisba menghadapi berbagai kesulitan. Mahasiswanya sedikit, sumber keuangannya minim, manajemennya tidak rapi, dan sarananya yang tidak memadai. Di samping itu, Unisba dicurigai oleh pemerintah sebagai sarang ekstrimis.

Muttaqien berusaha menghilangkan citra bahwa Unisba sebagai sarang para ekstrimis. Ia menunjukkan sikap yang kooperatif terhadap pemerintah, sehingga citra Unisba menjadi baik di hadapan penguasa. Menyusul sikap dan usahanya yang demikian, perhatian pemerintah dan masyarakat terhadap Unisba meningkat. Dengan posisi seperti itu, Muttaqien berusaha keras agar Unisba menjadi perguruan tinggi yang besar dan memiliki nilai plus semacam pesantren yang besar.

Perkembangan Unisba di bawah pimpinan Muttaqien cukup pesat. Hal itu mencakup pengembangan unit akademik maupun dalam pembangunan fisik. Sampai dengan 1971 unit akademik dalam lingkungan Unisba terdiri atas Fakultas Syari'ah, Fakultas Ushuluddin, dan Fakultas Tarbiyah. Selanjutnya didirikan beberapa fakultas, yakni: Fakultas Hukum (1971); Fakultas Ilmu Pasti dan Pengetahuan Alam (1972), yang kemudian diubah menjadi Fakultas Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam; Fakultas Psikologi (1973); Fakultas Teknik Pembangunan Masyarakat Desa dan Pertambangan Rakyat (1973), yang kemudian diubah menjadi Fakultas Teknik: Jurusan Planologi dan Jurusan Pertambangan; Fakultas Ekonomi: Jurusan Manajemen, Akuntansi, dan Studi Pembangunan (1979); dan Fakultas Publistik (1982), yang kemudian diubah menjadi Fakultas Ilmu Komunikasi: Jurusan Hubungan Masyarakat, Penerangan, dan Jurnalistik.

Pengembangan unit akademik itu memiliki makna, bahwa universitas itu mencerminkan suatu perguruan tinggi yang menyelenggarakan pendidikan tinggi dalam berbagai bidang keahlian, mencakup berbagai rumpun ilmu: ilmu-ilmu alamiah, ilmu-ilmu sosial, dan ilmu-ilmu budaya. Tampaknya, pengembangan unit itu didasari oleh pemikiran bahwa pengembangan

pendidikan tinggi, mencakup pengembangan ilmu yang bersumber pada ayat-ayat kauniyah dan ayat-ayat kauniah. Hal itu mencerminkan bahwa Muttaqien memiliki pandangan yang proporsional dalam mengembangkan universitas; mampu membaca tuntutan masyarakat; serta memberikan jawaban secara strategis dan tepat. Berkenaan dengan hal itu, Unisba seringkali diidentikkan dengan figur Muttaqien.

Berkenaan dengan pengembangan unit akademik, manajemen universitas juga dibenahi. Menurut Bagir Manan (Pejabat Rektor 1985-1986), "Beliau selalu mendorong dan membimbing kami dengan sabar dan tekun". Di samping itu, Muttaqien berhasil memperoleh tanah wakaf dari masyarakat dan sumbangan dari pemerintah, untuk memperluas kampus di Jalan Tamansari. Di kampus itu dibangun ruang kuliah dan perkantoran, aula, mesjid, perpustakaan, dan laboratorium. Di tanah wakaf dan sumbangan dari pemerintah di luar kampus Tamansari, yaitu di Ciburial, Aria Jipang, dan Setiabudi, juga dibangun untuk kegiatan-kegiatan akademik.

Dalam kedudukannya sebagai Rektor Unisba, Muttaqien melakukan kerjasama dengan perguruan tinggi swasta lainnya. Berkat kerjasama itu, ia dipercaya menjadi Ketua Umum Badan Kerja Sama Perguruan Tinggi Swasta (BKSPTS), Ketua Umum Badan Kerja Sama Perguruan Tinggi Islam Swasta (BKSPTIS), dan Yayasan Pengembangan Perguruan Tinggi Swasta Seluruh Indonesia (YPPTSSI). Dalam kesibukannya memimpin berbagai organisasi perguruan tinggi itu, ia tetap mengajar di Unisba dan beberapa Perguruan Tinggi di Bandung.

Berkenaan dengan kedudukan dan peranannya dalam mengembangkan pendidikan dan perguruan tinggi, Muttaqien aktif menghadiri pertemuan ilmiah, baik di dalam maupun di luar negeri (Malaysia, Singapura, Saudi Arabia, Kuwait, Irak, Mesir, Belanda, dan Amerika Serikat). Ia menyampaikan karya tulisnya dalam berbagai pertemuan ilmiah: diskusi, simposium, dan seminar, baik yang diselenggarakan oleh perguruan tinggi, maupun yang diselenggarakan oleh instansi pemerintahan, dan lembaga swadaya masyarakat. Dari berbagai pertemuan ilmiah itu, ia menulis sekitar 70 judul risalah dan makalah, yang mencakup bidang pendidikan dan dakwah, antara lain:

1. Peranan Buku dalam Pembinaan Kehidupan Beragama (1973)
2. Al-Qur'an, Petunjuk, Penyembuh, dan Pengasih (1977).
3. Peranan Wanita sebagai Juru Dakwah (1977).
4. Perguruan Tinggi Islam Swasta dalam Menghadapi Tantangan Pembangunan Indonesia (1978).
5. IAIN dan Aspirasi Masyarakat (1979).
6. Perguruan Tinggi Swasta dalam Pengembangan Masyarakat (1979).
7. Pembinaan Mahasiswa melalui Kegiatan Ekstra Kurikuler (1979).
8. Menegakkan Kepemimpinan Umat (1980).
9. Sikap Terhadap Ilmu sebagai Kekayaan dan Keperluan (1982).
10. Peranan Umat Islam dalam Perkembangan industri di Indonesia (1983).
11. Filosofi Perguruan Tinggi Swasta di Indonesia (1984).
12. Tuntutan Agama dalam Menumbuhkan Motivasi Belajar Anak (1984).
13. Keresahan Hidup di Masyarakat Metropolitan Beserta Jalan Keluarnya (1984).
14. Peranan Agama dalam Mengatasi Stress (1985).
15. Peranan Ulama Wanita dalam Majelis Ulama.

Kegiatan Muttaqien di bidang pendidikan dan dakwah mendapat perhatian khusus dari pimpinan Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, untuk memberi penghargaan yang sesuai. Dalam upacara dies natalis tanggal 15 Mei 1982, IIQ menganugerahkan gelar akademik tertinggi kepada Muttaqien, yakni Doktor Honoris Causa. Dalam acara itu ia menyampaikan pidato ilmiah berjudul "Peranan Dakwah dalam Pembangunan Manusia Seutuhnya dan Seluruh Masyarakat". Apabila dilihat dari wataknya yang khas, tampaknya gelar itu tidak pernah diharapkannya. Ia mau menerima karena menghormati ulama yang menjadi promotornya, yakni Prof. Ibrahim Hosen, LML dan Prof. Busthami Abdulghani.

Selain mengaktualisasikan cita-citanya dalam lingkungan pendidikan tinggi, ia juga memimpin penyelenggaraan pendidikan dasar dan pendidikan menengah. Muttaqien, hingga akhir hayatnya, memimpin Yayasan Persatuan Guru Islam Indonesia (PGII) dan Lembaga Pendidikan Muslimin. Kedua institusi penyeleng-

gara pendidikan itu mengelola 343 sekolah, yang mencakup jenjang pendidikan prasekolah, pendidikan dasar, dan pendidikan menengah. Jenis pendidikan yang dikembangkan mencakup pendidikan umum dan pendidikan kejuruan, yakni SMA, SMEA, dan STM yang berciri keislaman. Di samping itu, yang menjadi perhatiannya adalah pendidikan luar sekolah, yakni pesantren, majelis taklim, dan pengajian remaja mesjid. Ia sering mengadakan kunjungan untuk bersilaturahmi dan bertukarpikiran dengan para pemimpin pesantren dan majelis taklim itu.

Di samping menjadi salah seorang guru dan tokoh pendidikan, Muttaqien juga dikenal sebagai seorang mubaligh atau dai. Ia melakukan dakwah terhadap berbagai kalangan. Ia sangat mudah dihubungi, sebaliknya sangat sulit menolak undangan dari siapa pun. Ia berdakwah di kalangan masyarakat pedesaan dan dalam kelompok kecil, seperti di majlis taklim. Ia juga berdakwah di kalangan masyarakat perkotaan, termasuk di kampus perguruan tinggi dan instansi pemerintahan, dan dalam tabligh akbar yang dihadiri ribuan massa.

Materi dakwah, biasanya lebih ditekankan pada penanaman kepribadian terutama akhlak pribadi dalam bermasyarakat. Ia berisi perilaku dalam kehidupan bermasyarakat, yang mencerminkan tipe ideal pribadi muslim sebagaimana yang dikemukakan dalam cita-cita hidupnya. Menumbuhkan dan memelihara titik-titik temu dalam kehidupan bermasyarakat, merupakan salah satu yang mendapat penekanan dalam ceramah-ceramah Muttaqien. Demikian pula, kemampuan untuk membaca situasi secara arif mendapat perhatian yang penting.

Untuk mendekatkan diri dengan sasaran, Muttaqien berusaha mengetahui karakteristik sasaran dakwahnya. Ia memiliki kemampuan yang tinggi untuk melakukan empati terhadap khalayak yang dihadapinya. Ia mampu mengungkap persoalan-persoalan yang dihadapi khalayaknya itu. Manakala ia berhadapan dengan mahasiswa, ia menggambarkan bagaimana keadaan orang tua mereka yang berjerih payah mengusahakan agar anaknya berhasil dalam menggapai prestasi studinya. Manakala ia berhadapan dengan pasangan suami isteri yang baru melakukan akad nikah, ia menggambarkan tentang harapan masing-masing suami isteri dengan ilustrasi yang menarik dan menyentuh hati. Hal itu digambarkan dengan contoh-contoh nyata, yang

dapat ditemukan dalam kehidupan sehari-hari.

Ia menggambarkan perumpamaan, dakwah ibarat menyuruh sesuatu kepada anak orang lain yang memerlukan tata sopan santun yang tepat, sehingga orang yang disuruh tidak hanya mau melaksanakan tetapi mendapat kepuasan dalam menjalankan suruhan orang lain. Ia juga mengutip ucapan Muhammad Iqbal yang menyatakan bahwa agama Islam bukan membawa darah dan api, tetapi membawa bunga dan buah. Ucapan ini mengandung makna agar dalam dakwah dapat menampakkan Islam yang menyenangkan, bukan menakutkan. Sedangkan, amar ma'ruf ibarat menyuruh sesuatu kepada anak sendiri, perintahnya pendek, tegas, dan tepat.

Media dakwah yang digunakan oleh Muttaqien cukup bervariasi. Lingkungan keluarga, terutama dalam acara walimah perkawinan, menjadi media yang sering digunakan. Salah satu kesibukannya menyampaikan khutbah nikah bagi pasangan suami isteri yang akan memulai hidup baru. Di samping itu, ia sering tampil dalam tayangan televisi, khutbah jum'at, khutbah 'idul fitri dan 'idul adha. Hal lain, yang sering dilakukan oleh Muttaqien, yang jarang dilakukan oleh mubaligh lain, ia menulis isi ceramah dan nasihatnya. Kumpulan isi ceramah dan nasihatnya itu, dibukukan dan diterbitkan, sebagaimana dapat dilihat dalam beberapa buku: *Puasa dan Karakter Muslim* (Al-Ma'arif, tanpa tahun), *Sikap Muslim* (Diponegoro, 1982), *Peranan Dakwah dalam Pembangunan Manusia Seutuhnya dan Seluruh Masyarakat* (Bina Ilmu, 1982), dan *Rumahku Surgaku: Nasihat & Renungan* (diterbitkan setelah beliau wafat: Usead, 1986; dan Al-Bayan, 1994).

Usahan Muttaqien di bidang ekonomi diarahkan bagi pencapaian kesejahteraan umat. Media yang digunakan adalah berbagai satuan organisasi dalam pemenuhan kebutuhan ekonomi, seperti Badan Amil Zakat (BAZ), Badan Amil Zakat Infaq dan Sedekah (BAZIS), Baitul Mal, dan Baitut Tamwil. Ia secara langsung terlibat dalam kegiatan satuan organisasi itu, sejak perencanaan program hingga pelaksanaannya. Kedudukannya sebagai Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia Propinsi Jawa Barat, memungkinkan Muttaqien dapat membina dan mengarahkan kegiatan satuan organisasi tersebut.

Dalam salah satu ceramahnya, ia menyatakan bahwa orang yang beriman bukan berarti tidak boleh menyenangi dunia atau

kekayaan. Orang beriman malah diperintahkan untuk mengatur dan menguasai dunia ini untuk kemaslahatan umum. Ia juga menganjurkan agar umat Islam berusaha menguasai sumber-sumber ekonomi. Segala potensi alam dan potensi manusia hendaknya diarahkan untuk membangun ekonomi umat, mulai dari koperasi desa yang dapat memotivasi pertumbuhan ekonomi masyarakat sampai industrialisasi dalam skala nasional. Umat Islam, terutama para pemudanya, tidak perlu malu berdagang di kaki lima, karena kegiatan yang demikian itu apabila ditekuni sungguh-sungguh akan berkembang menjadi besar.

Sebagaimana telah dikemukakan, sejak usia muda Muttaqien gemar dan mahir berorganisasi. Berkenaan dengan hal itu, salah satu organisasi kemasyarakatan yang dijadikan media untuk melaksanakan cita-cita dan gagasannya adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI). Ia menjadi ketua umum MUI Jawa Barat sejak tahun 1975, sedangkan di MUI Pusat ia menjadi Ketua, sejak ketua umumnya Prof. Hamka dan K. H. Syukri Ghazali. MUI menjadi media yang menghubungkan ulama dengan pemerintah, sehingga lewat media ini Majelis Ulama, umat Islam, dan Pemerintah dapat memikirkan, memahami dan memberikan, serta menyalurkan aspirasi dan kehendak umat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Ketiga program umatnya, yakni pendidikan, ekonomi, dan dakwah dikembangkan dalam MUI sehingga menjadi program resmi organisasi ini.

Tentang kegiatannya di MUI, menurut teman sejawatnya K.H. Hasan Basri, Muttaqien adalah pengurus MUI yang paling aktif. Ia sangat energik dan hampir tidak mengenal lelah. Ia mampu membawa diri sesuai dengan apa yang telah diyakininya. Ia juga cerdas dan bijaksana, sehingga sering mewakili MUI dalam acara-acara diskusi dan seminar di forum-forum akademik, dan dengar pendapat dengan DPR RI, terutama dalam proses perumusan undang-undang.

Muttaqien Milik Umat

Dalam pandangan Muttaqien, semua orang yang telah membaca sahadat adalah sahabat muslim, dan semuanya diberi tempat dalam perjuangan Islam. Berkenaan dengan hal itu, setiap orang memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing. Dengan perkataan lain, terdapat beranekaragam watak, potensi,

pilihan, dan kecenderungan. Namun, dalam kehidupan bermasyarakat, yang diutamakan ialah titik-titik temu, bukan titik-titik pisah. Artinya, kehidupan bermasyarakat lebih mengunggulkan persamaan-persamaan, bukan perbedaan-perbedaan. Hal yang demikian, merupakan salah satu bagian dari suatu tipe ideal masyarakat yang marhamah. Pandangan seperti itu, yang kemudian terinternalisasi ke dalam sikap hidup, melahirkan prasangka baik (*husn al-zhan*) kepada setiap orang.

Tampaknya, Muttaqien bersikap positif terhadap pandangan dan perilaku orang lain, termasuk yang ditujukan kepada dirinya. Menurut Endang Saifuddin (*almarhum*), Muttaqien selalu berbaik sangka kepada orang lain. Malah adakalanya terkesan, terlalu berbaik sangka. Oleh karena itu, dalam ucapan dan tindakannya sangat mempertimbangkan lingkungan dan suasana. Inilah suatu kearifan, tidak mau membuat kontras. Tindakan yang berpangkal pada sikap yang demikian itu, sering disalahpahami oleh orang lain, yang menganggapnya kurang tegas.

Terhadap kesalahpahaman itu, termasuk kepada pengirim surat tanpa nama, Muttaqien, masih tetap berbaik sangka dan bersikap positif. Hal itu tercermin dalam kata sambutan ketika menerima gelar Doktor Honoris Causa dari IIQ, "Kepada sahabatku yang selalu sama-sama di kala suka dan duka, yang mengertik dengan atau tanpa nama, yang mengingatkan dengan jujur dan terus terang, yang mendukung dengan harta dan jiwa raganya. Semuanya mempunyai makna dalam kalbuku dan perjuangkan. Saya tahu surat-surat tanpa nama itu dari saudara-saudaraku yang memberi tadzkirah (peringatan) padaku, tetapi tidak mau berpisah dari sisiku".

Dengan sikap yang demikian itu, disertai kemampuan berbicara yang lancar dan fasih, serta gaya bicaranya yang lembut dan sejuk —tidak berapi-api— ia dapat diterima oleh berbagai pihak. Ia dapat diterima oleh kalangan masyarakat *elite*, terutama para cendekiawan, ilmuwan, dan pejabat pemerintahan. Ia juga dapat diterima oleh kalangan masyarakat *alit* yang bermukim di pedesaan. Ia diterima oleh berbagai kalangan dengan beragam profesi. Bahkan, ia diterima sebagai teman dialog oleh para pemimpin agama lain.

Dalam kalangan intern umat Islam, ia dikenal sebagai tokoh moderat yang dapat diterima berbagai aliran faham keagamaan

dan generasi muda yang terorganisasi dalam organisasi kemasyarakatan. Di samping memiliki latar belakang pendidikan dari pesantren dan madrasah yang diselenggarakan oleh berbagai organisasi itu, ia juga mempunyai jasa yang cukup besar terhadap organisasi-organisasi tersebut, terutama di Bandung. Ia juga sangat telaten melakukan ceramah dan diskusi di kalangan aktivis organisasi Islam, mulai dari jenjang yang paling bawah sampai dengan tingkat nasional. Di kalangan generasi muda Islam dan koleganya, ia lebih dikenal dengan panggilan *Kang Engkin*. Hal itu menunjukkan bahwa Muttaqien merupakan tokoh yang diterima oleh umat, bahkan ia menjadi milik umat. Di satu pihak ia diterima oleh umat; di pihak lain ia memiliki kewajiban terhadap umat.

Berkenaan dengan hal itu, ia memiliki keprihatinan (*concern*) dan tanggung jawab yang besar terhadap masa depan umat. Sebagaimana pernah disampaikan kepada anak-anaknya, ia menyatakan keprihatinannya dengan beberapa pertanyaan: "Siapa yang membawa mereka? Apakah khittah (garis perjuangan) ayah dapat mereka ikuti? Atau umat akan hidup Tanpa garis perjuangan? Kami takut umat hidup tanpa garis perjuangan, karena tanpa itu umat akan dibawa angin tanpa menentu. Ayah merasa bertanggungjawab di hadapan Allah SWT. dan di hadapan sejarah".

Keprihatinan itu, antara lain muncul ketika umat menerima kehadirannya dengan penuh harapan. Ketika pergi ke Mataram, Lombok, dan harus berbicara di hadapan puluhan ribu orang, atau datang ke mana saja di seluruh pelosok tanah air, ia disambut secara besar-besaran. Hatinya tergetar, karena tanggung jawab. Khawatir keliru membawa umat. Demikian pula ketika Muttaqien bersama Gubernur Jawa Barat berkunjung ke sebuah desa, kepala desa berkata: "Pak Muttaqien, lain kali kalau datang ke sini beritahu seminggu sebelumnya, supaya saya mempersiapkan tabligh akbar". Atas pernyataan kepala desa itu, Muttaqien sangat terharu: "karena di balik kesetiaan resmi kepada atasan, ada tersimpan kesetiaan kepada pemimpin informal".

Penerimaan dari berbagai kalangan itu, menempatkan Muttaqien sebagai seorang tokoh yang menjadi milik umat dan bangsa. Kehadirannya dalam jajaran elite strategis masyarakat-bangsa Indonesia, membawa udara baru yang menyegarkan. Ia memiliki

komitmen yang tinggi terhadap persatuan dan kesatuan, dengan menyisihkan segala bentuk perbedaan yang menjadi ciri dan identitas masing-masing. Namun demikian, ia tetap menunjukkan identitasnya, termasuk pengakuannya sebagai orang Masyumi pada masa lalu, manakala berhubungan dengan golongan lain yang berbeda aliran politiknya.

Pada saat tenaga dan pikirannya sangat dibutuhkan oleh masyarakat bangsa, ia mengalami musibah pada tanggal 11 April 1985. Ia baru saja kembali menunaikan ceramah atas undangan Bupati Ciamis. Sekembali dari Ciamis, rencananya, akan menuju Jakarta untuk menunaikan tugas yang sama. Dalam perjalanan itu ia mengalami kecelakaan lalu lintas di daerah Nagreg, Cicalengka, Bandung. Kecelakaan itu terjadi ketika mobil yang ditumpangnya, yang dikemudikan salah seorang puteranya, Madya Mukhlis, menabrak truk. Muttaqien menderita luka pendarahan yang berat di bagian otaknya. Ia meninggal pada hari Sabtu, 27 April 1985 di Rumah Sakit Hasan Sadikin, Bandung.

Selama 16 hari dirawat di rumah sakit, ia tidak sadarkan diri. Perhatian masyarakat dan pemerintah sangat luar biasa. Televisi setiap malam menyiarkan perkembangan kesehatannya. Demikian pula surat kabar harian. Semua kejadian ini menunjukkan betapa besar jasa dan pengaruh Muttaqien semasa hidupnya terhadap masyarakat dan bangsa Indonesia.

Kepemimpinan dan Komentar Publik

Kepemimpinan Muttaqien

Kepemimpinan Muttaqien merupakan kemampuan yang melekat dalam dirinya. Ia merupakan suatu akumulasi dari produk aktualisasi diri dalam menempuh cita-cita hidupnya melalui berbagai jalan perjuangan. Kepemimpinan itu tumbuh dan berkembang melalui pergaulan dalam berbagai kegiatan yang terus menerus, sejak muda sampai akhir hayatnya. Ia didukung pula oleh watak pribadi yang toleran, dan pengetahuan agama yang dijadikan acuan utama dalam pergaulannya. Kemampuan bertutur secara teratur, sederhana, dan jelas, merupakan unsur lain yang memperjelas ciri kepemimpinan Muttaqien.

Aktualisasi diri Muttaqien dilakukan dalam berbagai jalan perjuangan. Setelah mengalami kegagalan di bidang politik, ia mencurahkan perhatiannya di bidang pendidikan dan dakwah.

Namun demikian, ia juga melibatkan dirinya di bidang kepe-mudaan, ekonomi, kesejahteraan, seni dan budaya. Kepemimpin-an Muttaqien tercermin dalam kedudukannya dalam berbagai organisasi, baik pada tingkat nasional maupun tingkat propinsi Jawa Barat. Sampai dengan akhir hayatnya ia memimpin beberapa organisasi, yakni:

1. Ketua Majelis Ulama Indonesia (Pusat).
2. Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia Propinsi Daerah Tingkat I Jawa Barat.
3. Sekretaris Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila.
4. Ketua Umum Yayasan Pengembangan Perguruan Tinggi Islam Swasta (YAPPTIS Pusat).
5. Ketua Umum Lembaga Pendidikan Muslimin (LPM Pusat).
6. Ketua Panitia Pembangunan Rumah Sakit Islam BKSWI Propinsi Jawa Barat.
7. Ketua Umum Yayasan Pendidikan Persatuan Guru Islam Indonesia (PGII).
8. Ketua Umum Badan Kerja Sama Perguruan Tinggi Islam Swasta (BKS PTIS Pusat).
9. Ketua Umum Badan Kerjasama Perguruan Tinggi Swasta (BKPTS) Jawa Barat.
10. Ketua Umum Yayasan Ummi Maktum.
11. Ketua Umum Yayasan Kesejahteraan Pemuda Islam (YAKPI).
12. Ketua Presidium Badan Musyawarah Perguruan Tinggi Swasta Indonesia (BM PTSI).
13. Ketua Penasihat Yayasan Bina Patria.
14. Penasihat Dewan Koperasi Indonesia (DEKOPIN).
15. Anggota badan Sensor Film (BSF).
16. Dewan Penasihat Lembaga Sosial dan Lembaga Swadaya Masyarakat.

Jabatan yang bermacam-macam itu banyak menyita waktunya. Namun demikian, ia dapat melaksanakan tugasnya dengan penuh tanggung jawab. Waktu dalam sehari semalam, yang 24 jam, hampir tidak cukup bagi Muttaqien. Dalam salah satu tulisannya ia menyatakan, bahwa durasi waktu untuk keluarganya hanya sekitar 2% saja.

Menurut Mansyur Suryanegara, kepemimpinan Muttaqien mulai tampak sejak di madrasah Tsanawiyah Mathla al-Najah. Potensinya tumbuh subur setelah bertemu dan berguru pada K.H

Ahmad Sanusi. Pada saat memasuki usia remaja, hatinya diresahkan melihat praktik perkawinan gadis di bawah umur. Gadis-gadis itu dijadikan istri kedua, atau ketiga, atau keempat oleh laki-laki yang lanjut usia. Melihat kenyataan yang demikian, Muttaqien bangkit dan memimpin gerakan protes, untuk menyadarkan kalangan orang tua bahwa perkawinan di bawah umur kurang baik untuk membina rumah tangga yang harmonis. Terhadap kawan-kawan puterinya, ia memberi penjelasan dan menganjurkan untuk menolak tradisi perkawinan di bawah umur itu.

Walaupun gerakan ini kelihatannya sederhana, tetapi pengaruhnya besar sekali. Keberaniannya memelopori gerakan ini memerlukan ketajaman dalam melihat kenyataan serta sikap yang tidak pasrah terhadap keadaan. Gerakannya mendapat sambutan dari kalangan kawan seangkatannya, juga di kalangan orang tua yang sesungguhnya sudah lama menginginkan keluar dari tradisi lama.

Kepemimpinan Muttaqien terlihat kembali ketika Front Nasional Pembebasan Irian Barat mengadakan rapat untuk menampakkan bahwa bangsa Indonesia bersatu. Ternyata rapat itu berlarut-larut, selama dua hari tidak berhasil mengambil keputusan. Baru, setelah dipimpin oleh Muttaqien rapat berhasil mengambil keputusan dalam waktu yang singkat dan tepat. Hal itu menunjukkan, bahwa Muttaqien memiliki kemampuan untuk mengatasi suasana krisis di kalangan yang dipimpinnya dalam proses pengambilan keputusan. Keberanian dan keterampilan pengambilan keputusan itu, merupakan salah satu wujud aktual dari kepemimpinan yang berpangkal pada seluruh potensi yang dimilikinya.

Sikap kritis terhadap realitas sosial dan suasana krisis dalam pengambilan keputusan, merupakan dua dari rentetan peristiwa yang dialami dalam perjalanan hidup Muttaqien. Dari berbagai rentetan peristiwa itu kepemimpinan Muttaqien selalu diuji, baik ketika mengambil keputusan dalam menentukan jalan perjuangan yang dipilihnya maupun ketika keputusan itu dilaksanakan dalam berbagai bentuk pergaulan hidup. Demikian pula, kepemimpinan itu diuji ketika pelaksanaan keputusan itu dihadapkan pada berbagai persoalan yang memerlukan pemecahan.

Pandangan, sikap, dan keteguhan Muttaqien dalam menentukan pilihan jalan perjuangan yang dilaksanakan secara konsisten dan luas, mengundang simpati dari berbagai pihak. Hal itu,

secara berangsur-angsur, meneguhkan kepemimpinannya di tengah-tengah kehidupan masyarakat-bangsa majemuk yang mengalami differensiasi yang semakin tajam, baik horizontal maupun vertikal. Sikap dan tindakan akomodatif dalam melaksanakan keputusannya itu, yang dilakukan secara sukarela, menjadikan “daerah pengaruh” Muttaqien semakin luas dan mendalam. Hal itu ditunjukkan ketika Muttaqien mengalami perawatan sebagai akibat kecelakaan lalu lintas, kemudian meninggal, dan dikebumikan. Perhatian dan simpati masyarakat dari berbagai kalangan dan lapisan, dan, juga, pemerintah sangat besar. Pemberitaan tentang perawatan Muttaqien yang dilakukan oleh media massa (cetak dan elektronik) disiarkan secara terus menerus. Pihak rumah sakit menyediakan layar televisi untuk menginformasikan perkembangan perawatannya bagi para pelayat yang berjejal. Demikian pula ketika pemakaman berlangsung, simpati ratusan ribu (menurut pemberitaan surat kabar) dinyatakan dalam kehadiran mereka di tempat pemakaman. Hal itu merupakan peristiwa pemakaman kolosal, yang melebihi rata-rata pemakaman tokoh nasional lainnya. Ia bagaikan “gunung di antara bukit-bukit”, demikian kolom “Dari Hati ke Hati”, *Panji Masyarakat*.

Dalam peristiwa pemakaman Muttaqien, hadir para tokoh dari berbagai kalangan. Demikian pula para pejabat pemerintahan pusat—di antaranya beberapa orang menteri dan pimpinan DPR RI—dan daerah terlibat dalam peristiwa itu. Menurut Siti Syamsiah, seluruh biaya perawatan dan pemakaman ditanggung oleh pemerintah. Sedangkan para pelayatnya, datang dari berbagai pelosok tanah air, dan di antaranya dari Singapura.

Komentar tentang Muttaqien

Komentar dan kesan-kesan tentang karakteristik pribadi dan kepemimpinan Muttaqien, terutama setelah beliau wafat, muncul dari berbagai kalangan; dari kalangan teman seperjuangannya; dari kalangan generasi yang lebih muda, yang pernah bergaul dan mendapat bimbingannya; dari kalangan pejabat pemerintahan, yang sering berkomunikasi; dan dari kalangan pemimpin agama-agama lain, yang juga sering melakukan pertukaran pikiran. Komentar-komentar itu, antara lain dipublikasikan dalam, lebih dari, 50 surat kabar dan majalah.

Komentar dari teman seperjuangannya dalam GPII, antara lain dikemukakan oleh Affandi Ridwan, "Muttaqien adalah sosok tokoh yang mudah dihubungi dan tidak pernah menolak permintaan orang lain". Sedangkan K. H. Rusyad Nurdin (Ketua DDII Jawa Barat), menyatakan, "Dia memang ahli kerja yang lincah dan gesit, walau tidak memiliki pendidikan formal yang tinggi. Dakwahnya memikat semua kalangan. Sulit mencari gantinya". Sementara itu, "Yang paling mengesankan", kata K. H. Hasan Basri (Ketua Umum MUI Pusat), "Muttaqien sejak muda memiliki jiwa besar, lapang dada dan toleransinya pun besar juga. Orang seperti dia, sekarang ini agak langka". Selanjutnya, ia mengatakan, "Saya kehilangan sahabat yang baik, yang toleran dan mau mendengar pendapat orang lain dengan lapang dada".

Sementara itu, komentar dari generasi yang lebih muda, di antaranya dikemukakan oleh Endang Saifuddin Anshari, Miftah Faridl, Rusjdi Hamka, dan Acil Bimbo. Menurut Endang Saifuddin, "Ia selalu mengambil yang positif dari setiap orang yang dipimpinnya. Sedangkan yang negatif dilupakan, tanpa mengusik-usik kemudian. Karena itu, semua orang yang pernah dipimpinnya, selalu dekat dengannya". Sementara itu, menurut Miftah Faridl (Ketua Umum MUI Kotamadya Bandung), "Khutbah dan ceramahnya memberi kesejukan di hati beribu-ribu pendengarnya. Ia menjadi contoh bagi kami". Miftah, yang mendampingi Muttaqien sebagai sekretaris Umum MUI Jawa Barat, melanjutkan, "Salah satu ciri kepemimpinan beliau: tidak pernah marah. Apabila beliau menegur, dilakukan dengan senyum sehingga tidak pernah ada yang merasa tersinggung. Apabila berbicara dituturkan secara jelas dan sederhana, sehingga dapat difahami oleh berbagai kalangan. Di samping itu, beliau mampu mengakomodasi berbagai pendapat. Tampaknya, watak itu tercermin dalam lingkungan organisasi yang dipimpinnya". "Munculnya Muttaqien di antara pucuk kekuasaan ulama, sungguh merupakan prestasi yang gemilang. Apalagi dia pun ternyata mahir bergaul dengan pemimpin-pemimpin tertinggi agama lain, di samping tetap berada di tengah-tengah umat. Agaknya, akan sulit bagi ulama lain mencapai prestasi seperti yang dicapai Muttaqien", demikian komentar Rusjdi Hamka. Sementara itu, menurut Acil Bimbo, pernah ia meminta kepada Muttaqien untuk dibuatkan lagu-lagu kasidah berjudul "Mekkah al-Mukarramah"

dan "Pualam untuk Piatu". Hubungan keluarga Bimbo dengan keluarga Muttaqien kemudian menjadi dekat, di samping karena rumah mereka berdekatan, "Seluruh anggota Bimbo dinikahkan oleh Pak Muttaqien". Kata Acil, "Khutbah beliau lembut, tidak berapi-api, namun langsung merembes ke hati. Bagi kami, Pak Muttaqien juga seorang seniman. Kata-kata khutbahnya, terutama lirik lagu yang dibuatkan untuk kami, sangat indah".

Komentar dari kalangan pemimpin agama lain (Kristen dan Katholik) dikemukakan oleh S. A. E. Nababan dan Mgr. Leo Soekoto. Menurut pandangan S.A. E. Nababan, Ketua Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), "Muttaqien adalah tokoh agama yang terbuka dan sering mengajak tukar pikiran dengan orang lain. Almarhum adalah tokoh besar yang berusaha menyumbangkan yang terbaik buat bangsanya. Ia banyak memberi harapan dalam memecahkan berbagai masalah secara bersama-sama. Karenanya, kita kehilangan tokoh agama yang sedang berusaha mengajak umat menuntun masyarakat maju, memasuki dunia industrialisasi. Beliau tokoh agama yang cendekiawan". Sementara itu, Mgr. Leo Soekoto, Sekrtetaris Umum Majelis Agung Wali Gereja Indonesia (MAWI, kini KWI), menyatakan, "Kita kehilangan tokoh yang sangat dibutuhkan saat sekarang. Sebab membangun negara selain diperlukan tokoh politik, juga tokoh agama. Beliau mampu berdakwah di kalangan masyarakat bawah di desa-desa, tetapi juga mampu berdakwah di tingkat tinggi, termasuk bicara dengan para rektor universitas".

Akhirnya, pandangan resmi kalangan pemerintah dikemukakan oleh Munawir Sadzali, Menteri Agama (1983-1993), ketika menyampaikan Kata Sambutan Pemerintah dalam upacara pemakaman. "Muttaqien tidak meninggal. Ia juga tidak wafat, tetapi gugur di jalan Allah. Ia syahid. Ia pergi untuk selama-lamanya setelah pulang dakwah untuk kemudian pergi berdakwah lagi. Atas nama Pemerintah kami menyampaikan duka cita atas wafatnya putera terbaik". Sementara dalam komentarnya, Munawir mengatakan, "Kita telah kehilangan seorang pendakwah yang sejuk, yang senantiasa mengalirkan cinta kasih. Muttaqien adalah seorang pemimpin yang aqidahnya kuat. Ia tidak berhenti berjuang".

Sementara itu, beberapa komentar disampaikan dalam ben-

tuk tulisan yang dimuat dalam surat kabar dan majalah tersebut. Para penulis dan judul tulisannya adalah sebagai berikut:

1. Sulatomo, "Pak Muttaqien Telah Tiada", dalam *Harian Pelita*, tanggal 28 April 1985.
2. Dadan Bainur, "Ia, Ulama bagi Semua", dalam *Harian Pikiran Rakyat*, tanggal 28 April 1985.
3. Ahmad Niamullah Muiz, "Kyai Muttaqim, Penyebar Ketenteraman dan Kedamaian", dalam *Harian Pikiran Rakyat*, tanggal 29 April 1985.
4. Lokot Ray, "Ulama, Cendekaiawan, dan Pejuang: E. Z. Muttaqien Telah Tiada", dalam *Harian Bukit Barisan*, tanggal 29 April 1985.
5. Ahmad Petrus, "Mengenang Dr. K. H. E. Z. Muttaqien: Telah Pergi Seorang Ulama dan Guru yang Mengerti Gejolak Hidup", dalam *Harian Mandala*, tanggal 29 April 1985.
6. Achmad Iskandar, "Muttaqien di Mata Keluarga dan Masyarakat", dalam *Harian Gala*, tanggal 29-30 April 1985.
7. A.S. Haris Sumadiria, "Mengantar Kepergian Dr. K. H. E. Z. Muttaqien: Bukan Tokoh Ulama Biasa", dalam *Harian Bandung Pos*, tanggal 30 April 1985.
8. Radikin, "Mengenang Almarhun K. H. E. Z. Muttaqien: Sejak Kecil Memiliki Kharisma dan Kepemimpinan", dalam *Harian Pikiran Rakyat*, tanggal 5 Mei 1985.
9. Abdulkudus M., "Amanat Prof. Dr. K. H. E. Z. Muttaqien: Sing Bisa Ngamakmurkeun Masjid Batan Pinter Ngawangun Masjid", dalam *Harian Giwangkara*, tanggal 6 Mei 1985.
10. Rusjdi Hamka, "Kenangan dengan Buya Hamka dan Akang Muttaqien", dalam *Majalah Panji Masyarakat* Nomor 467.

Wa llâh A'lam bi al-Shawwâb.

Bibliografi

- Ahmad Mansur Suryanegara, *Kiai Engkin Zainal Muttaqien: Suatu Biografi Singkat*. Bandung: Pusat Studi Sejarah Universitas Islam Bandung, 1980.
- E. Z. Muttaqien, *Sikap Muslim*. Bandung: Diponegoro, 1982.
- _____, *Rumahku Surgaku: Nasihat & Renungan*. Bandung: Al-Bayan, 1996.
- Sitompul, Agussalim, *Jejak Langkah, Cita, dan Alam Pikiran Dr. K. H. E. Z. Muttaqien*. Jakarta: Integrita Press, 1985.
- Supiana, *Pemikiran dan Usaha K. H. E. Z. Muttaqien dalam Pendidikan Islam (Perspektif Perbandingan)*, Tesis. Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1994.
- Umar Burhanudddin (Penghimpun), *Rekaman Pers Peristiwa Wafatnya Dr. K. H. E. Z. Muttaqien*. Tidak diterbitkan.
- Universitas Islam Bandung, *Buku Pedoman Universitas Islam Bandung*, Cetakan Ketiga. Bandung: 1995.

Wawancara

- K. H. Iping Zainal Abidin, 12 September 1998.
- Ny. Hj. Siti Syamsiah Muttaqien, 15 September 1998.
- Drs. K. H. Miftah Faridl, 20 September 1998.

Aslam Nor*

Prof. Tgk. H. Ali Hasjmi Pemadam Api DI/TII

Ayahanda—demikian Prof. H. Ali Hasjmy sering disapa—adalah tokoh unik berkemampuan multi dimensional. Ketokohnya terefleksi dalam berbagai gelar serta penghargaan tingkat daerah, nasional dan internasional yang diberikan kepada Ayahanda. Kemampuan multi dimensional Ayahanda terlihat nyata dalam kemampuannya mengaktualisasikan ide-ide brilliant dan mengkomunikasikannya dengan masyarakat dalam berbagai aktifitas serta karya nyata. Tidak mengherankan jika nama Ali Hasjmy kemudian dikenal masyarakat Indonesia dalam berbagai dimensi: ulama; umara (birokrat), sastrawan; dan sejarawan. Bahkan dalam pandangan masyarakat Aceh, ia adalah simbol dari suatu upaya mempertahankan harkat, martabat dan jati diri masyarakat serta kebudayaan Aceh dalam memasuki millenium ketiga, abad 21.¹

*Dosen Fakultas Adab IAIN Ar Raniri, Aceh.

¹Sayed Mudhahar Ahmad, mantan Bupati Aceh Selatan, dalam refleksinya di Delapan Puluh Tahun Ali Hasjmy menyebutkan bahwa "Seandainya ada orang Aceh yang tidak mengenal Ali Hasjmy, artinya ia bukanlah 'orang Aceh' yang secara kultural dan historis terlibat di dalam dinamika masyarakatnya". Ibrahim Hasan, mantan Kabulog/Menteri Negara Urusan Pangan memandangkan sosok Ali Hasjmy sebagai "emas murni" dari Daerah Istimewa Aceh. Bahkan dalam pandangan Ibrahim Hasan, sosok Ali Hasjmy adalah identik dengan karakteristik keistimewaan Aceh. Lebih jauh tentang pandangan dan komentar tokoh masyarakat terhadap Ali Hasjmy, lihat: Badruzzaman Ismail, et.al. *A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).

Sebagai ulama, Ayahanda berwawasan luas, mengedepankan toleransi dan hikmah dalam menuntun umat ke jalan Allah. Ia mampu menjembatani komunikasi antara umat dan *umara* (pemerintah) dengan prinsip *tafahum* dan *tasamuh*. Karenanya, Ali Hasjmy dipercaya untuk memimpin Majelis Ulama Indonesia Propinsi Daerah Istimewa Aceh selama 16 tahun, dari 1982 hingga ia wafat pada 1998. Sebagai *umara*, ia bervisi masa depan dan berorientasi pada kesejahteraan rakyat dalam setiap kebijakan yang ia ambil ketika menjabat Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh pada 1957-1963. Pada saat yang bersamaan, Ali Hasjmy juga dikenal luas sebagai sastrawan kreatif, penuh daya imajinatif, dan mempunyai apresiasi sastra yang tinggi. Nama Ali Hasjmy termasuk dalam kelompok sastrawan Pujangga Baru yang dapat disetarakan dengan Amir Hamzah, Sutan Takdir Ali Syahbana atau Hmaka. Selain itu, Ali Hasjmy juga dikenal sebagai sejarawan yang produktif karena telah menghasilkan begitu banyak buku, khususnya yang berkaitan dengan Sejarah dan Kebudayaan Islam di Nusantara. Dalam lapangan terakhir ini, banyak sejarawan berpendapat bahwa setiap kajian tentang Aceh beserta kebudayaannya, karya Ali Hasjmy harus selalu dipertimbangkan.

Riwayat Hidup

Ali Hasjmy lahir bertepatan dengan awal terjadinya perang dunia pertama, 28 Maret 1914 di Desa Mountasik, Kabupaten Aceh Besar. Ayahnya, Teungku Hasjim, adalah seorang pedagang kain antar-kota (Banda Aceh-Medan). Ibunya, Nyak Buleun, telah kembali ke pangkuan Allah ketika ia baru berusia tiga tahun. Secara geneologis, dalam diri Ali Hasjmy mengalir darah ulama dan mujahid perang yang ia dapatkan dari garis keturunan ibu maupun dari ayah. Nenek buyutnya berasal dari Hejaz, Saudi Arabia, yang datang ke Kerajaan Aceh pada masa Sultan Alaidin Johan Syah (1735-1760), bekerja sebagai syahbandar dan sekaligus berperan sebagai penasehat raja.

Setelah ibunya wafat, Ali Hasjmy diasuh neneknya yang harus menjadi janda karena suaminya, Pang Husen, mati terbunuh dalam perang melawan Belanda. Peran nenek dalam membentuk jiwa Ali Hasjmy amat besar. Setiap malam, Ali Hasjmy kecil di-ninabobokkan oleh nenek dengan berbagai *hikayat* (cerita) kebesaran Aceh masa lampau yang dilantunkan dalam bentuk syair

dan nyanyian. Secara perlahan-lahan Ali Hasjmy tumbuh menjadi "orang Aceh" dan menyerap *cognitive orientation* masyarakat serta budaya Aceh secara total. Petuah nenek di masa kecil mengkristal dan menjadi jati diri Ali Hasjmy yang kelak ketika dewasa dengan lantang berkata: "Dalam kondisi apapun, bangsa Belanda itu tetap menjadi musuh orang Aceh".

Pendidikan formal pertama ia dapatkan dari lembaga pendidikan Belanda *Government Islandsche School Montasie* Banda Aceh.² Di samping itu, sebagaimana layaknya putra-putri Aceh lainnya, Ali Hasjmy memperdalam ilmu agama Islam pada malam hari di *meunasah* (mushalla). Setamat dari *Government Islandsche School*, ia berangkat ke Sumatera Barat dan belajar di *Thawalib School* Padang Panjang. Di lembaga ini, Ali Hasjmy mulai berkenalan dengan pendidikan Islam moderen yang menanamkan patriotisme dan nasionalisme yang tinggi pada anak didiknya. Pengalaman belajar di Thawalib Padang Pandang membentuk Ali Hasjmy menjadi sosok ulama berwawasan luas dan umara yang selalu mengutamakan kepentingan umat.

Ali Hasjmy adalah orang yang haus ilmu pengetahuan. Hal ini terlihat pada semangatnya untuk terus menuntut ilmu sampai ke jenjang Perguruan Tinggi. Setelah menamatkan pendidikan menengah, ia melanjutkan ke *al-Jami'ah al-Islamiyah* (Perguruan Tinggi Islam) Padang yang dipimpin Ustad Mahmud Yunus. Di perguruan tinggi ini ia belajar di jurusan *Adabul Lughah wa Tarikhul Islam* (Sastra Arab dan Sejarah Islam). Kelak ketika Indonesia telah merdeka, di sela-sela waktu mengabdikan untuk negara, Ali Hasjmy kembali masuk kampus dengan status mahasiswa fakultas Hukum Universitas Islam Sumatera Utara, Medan. Wa-

²Pada masa itu sebagian besar masyarakat Aceh berpendirian bahwa belajar di sekolah Belanda adalah haram karena Belanda adalah *ureung kaphe* (Orang kafir). Tidak demikian halnya dengan Nek Puteh, nenek Ali Hasjmy, yang justru menganjurkan cucunya menuntut ilmu di lembaga pendidikan milik *kaphe* yang kualitas pendidikannya lebih baik dari sekolah biasa. Alasan Nek Puteh sebagaimana diungkapkan Ali Hasjmy adalah: "*Geutanyoe ureung Islam wajebeutameurenaw, beuthat u naggrou Cina keudeeh, meunankeuh hadih Nabi*" (Kita orang Islam wajib menuntut ilmu, walaupun sampai ke negeri Cina, demikian kata Nabi kita). Lihat A.Hasjmy, *Semangat Merdeka, 70 Tahun Menempuh dalam Perjuangan dan Perjuangan Kemerdekaan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hl. 35.

laupun demikian, karena hobbinya membaca, sebagian besar ilmu pengetahuan yang ia dapatkan adalah dari proses belajar secara otodidak dan pengalaman hidup.

Pejuang dan Penegak Kemerdekaan

Nama Ali Hasjmy memang tidak tercatat sebagai salah seorang dari sekian banyak Pahlawan Nasional dari tanah Aceh seperti Teuku Umar, Teungku Chik Ditiro, atau Teuku Nyak Arief. Namun jejak sejarah hidupnya mendiskripsikan bahwa andil Ayahanda dalam memperjuangkan dan mempertahankan kemerdekaan Indonesia tidaklah kecil. Namanya tercatat dengan harum dalam perjuangan rakyat Aceh melawan imperialisme Belanda, khususnya pada peristiwa monumental "Serangan Fajar" pada 1942. Ia adalah penengah (negosiator) ulung yang turut meredam pemberontakan DI/TII di bawah pimpinan Abu Daud Beureueh sehingga Aceh tetap menjadi bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Melihat jasa-jasanya yang demikian besar dalam sejarah perjuangan kemerdekaan Indonesia adalah sangat layak dan tepat ketika pemerintah R.I pada 14 Agustus 1993 menyematkan kepadanya Medali Bintang Mahaputra Utama. Penghargaan ini dipertegas lagi oleh pemerintah R.I lewat Kepres No. 111/TK/tahun 1997 yang memberikan Piagam Tanda Kehormatan Satyalancana Perintis Pergerakan Kemerdekaan pada 8 Oktober 1997.

Sejak usia muda Ali Hasjmy telah berkecimpung di berbagai organisasi kepemudaan Islam yang berjuang agar Indonesia terlepas dari cengkeraman imperialis. Pengalaman pertamanya berorganisasi adalah pada 1933 ketika ia menjadi Sekretaris Umum Perhimpunan Pemuda Islam (HPPI) di Sumatera Barat. HPPI merupakan *underbow* dari partai politik Persatuan Muslimin Indonesia (PERMI), suatu partai radikal yang menganut sistem non-kooperatif terhadap pemerintahan Hindia Belanda. Ketika aktif di organisasi ini, ia harus mendekam di penjara Belanda selama empat bulan dengan tuduhan melanggar undang-undang tentang aturan rapat.

Setelah tamat dari Perguruan Islam Thawalib Padang Panjang, pada 1935, Ali Hasjmy kembali ke Aceh dan bekerja sebagai guru pada Perguruan Islam Seulimuem, Aceh Besar. Sebagai seorang pemuda yang telah mengenyam pendidikan Islam moderen yang menanamkan semangat patriotisme tinggi pada anak didiknya,

jiwa Ali Hasjmy senantiasa gelisah menyaksikan bangsanya terjajah. Bersama beberapa teman yang baru kembali dari Sumater Barat, ia memprakarsai berdirinya sebuah organisasi pemuda Islam pertama di Aceh yang bernama SEPIA (Serikat Pemuda Islam Aceh). Ayahanda menduduki jabatan Sekretaris Umum. Tujuan organisasi ini adalah untuk menumbuhkan kesadaran masyarakat, terutama para pemuda, agar senantiasa mengembangkan diri melalui pendidikan untuk membangun kekuatan bangsa. Keaktifannya di organisasi SEPIA mengantarkan Ali Hasjmy masuk ke dalam jajaran elit politik dan pejuang Aceh dan dikenal luas oleh tokoh-tokoh pejuang lainnya, seperti Teungku Muhammad Daud Beureuh.

Dari organisasi yang semula berjuang untuk meningkatkan kesadaran masyarakat akan pentingnya pendidikan, SEPIA berkembang menjadi organisasi politik yang menanamkan rasa kebangsaan dan nasionalisme di kalangan anggotanya serta masyarakat. SEPIA akhirnya berganti nama dengan PERAMI-INDO (Pergerakan Angkatan Muda Islam Indonesia). Ayahanda tidak sempat aktif di organisasi ini karena ia berangkat meninggalkan Aceh untuk melanjutkan pendidikan pada *al-Jami'ah al-Islamiyah* Padang Sumatera Barat yang dipimpin Ustad Mahmud Yunus. Walaupun tidak berada di Aceh, Ali Hasjmy senantiasa mendapatkan informasi dan mengikuti perkembangan politik masyarakat Aceh.

Sementara itu, pada 1939 ulama-ulama modernis terkemuka di Aceh mendirikan sebuah organisasi non politik dengan nama PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh). Organisasi ini dipimpin Teungku Muhammad Daud Beureuh, seorang ulama kharismatik Aceh yang mempunyai pengaruh amat besar di kalangan masyarakat. Semangat modernitas Islam yang menjadi etos perjuangan PUSA segera mendapat sambutan hangat masyarakat Aceh, termasuk mereka yang sedang belajar di luar wilayah Aceh. Karenanya, Ali Hasjmy dan pelajar Aceh lainnya di Sumatera Barat berinisiatif membuka cabang PUSA untuk wilayah Sumatera Barat dengan langkah awal membuat sebuah kongres pelajar/pemuda Aceh di Padang. Namun rencana ini gagal karena tidak mendapat izin dari pemerintah Hindia Belanda.

Sekembalinya ke Aceh, Ali Hasjmy segera bergabung dengan PUSA. Ia mendapat tugas untuk memimpin kekuatan pemuda

PUSA yang bernaung dibawah nama Kepanduan Kasysyafatul Islam untuk wilayah Aceh Besar. Pola pendidikan dan pembinaan mental dalam kepanduan ini menyerupai pola pendidikan dan latihan militer. Dengan pola seperti itu para anggota Kasysyafatul Islam menjadi kader-kader profesional dalam bidang kemiliteran serta militan dalam keyakinan agama. Hal ini terlihat dalam peristiwa penyerbuan ke tangsi militer Belanda di wilayah Seulimum yang dilakukan oleh pemuda kepanduan ini di mana mereka mampu melumpuhkan kekuatan Belanda dan membunuh *countroleur* (kepala pemerintahan sipil) yang bernama Y. C.. Tiggelmen. Penyerbuan yang bersandikan "Serangan Fajar" tersebut dikomandani Ali Hasjmy dan segera diikuti oleh berbagai pemberontakan lainnya di seluruh wilayah Aceh³.

Ali Hasjmy bukanlah tipe pemuda yang bermental kerdil dan mudah menyerah pada ancaman penjajah. Ia adalah sosok yang tegar dan konsisten dalam perjuangan walaupun nyawa sendiri atau keluarga harus dipertaruhkan untuk keyakinannya itu. Hal ini terlihat jelas ketika ayahnya, Teungku Hasjim ditangkap oleh Belanda sebagai balasan atas Serangan Fajar yang dipimpinnya. Ayahnya disekap dan disiksa di sebuah sel konsentrasi di tangsi militer keraton Banda Aceh. Belanda berjanji akan membebaskan Teungku Hasjim jika Ali Hasjmy bersedia menyerahkan diri kepada Belanda. Ancaman Belanda itu sama sekali tidak mengecutkan nyalinya, bahkan sebaliknya, berbagai serangan lanjutan terhadap Belanda terus disiapkan Ali Hasjmy, sampai ketika kolonialis ini menyerah kepada Jepang. Teungku Hasjim dapat terlepas dari penyekapan Belanda ketika Jepang tiba di Aceh.

Pada masa pemerintahan Jepang, Ali Hasjmy dipercaya men-

³Dalam catatan Ali Hasjmy "Serangan Fajar" yang ia pimpin merupakan episode lanjutan dari rangkaian "Prang Sabi" (Perang di Jalan Allah) yang telah berlangsung lama semenjak Belanda menginjakkan kaki di bumi Aceh. Kira-kira satu jam sebelum berlangsungnya serangan fajar, kepada anggota kasysyafatul Islam diperdengarkan bait-bait penting dan heroik dari *Hikayat Prang Sabi* karangan Teungku Muhammad Chik Pante Kulu. Syair tersebut dilantunkan oleh Teungku Seunande, seorang pejuang yang ikut terlibat dalam berbagai perang *sabi* di Aceh. Lihat Ali Hasjmy, *50 Tahun Aceh Membangun*, (Jakarta: Bulan Bintang), hal. 80-85.

jadi redaktur Aceh Sinbun, satu-satunya surat kabar berbahasa Indonesia yang terbit di Aceh pada masa pemerintahan Jepang. Menjelang kemerdekaan Indonesia, posisi Ali Hasjmy semakin baik karena diangkat sebagai Pemimpin Umum surat kabar tersebut. Dengan posisi strategis itu, Ali Hasjmy dan kawan-kawan selalu berusaha menyebarkan informasi yang membangkitkan rasa nasionalisme bangsa. Setelah Bung Karno dan Bung Hatta memproklamkan kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945, pada 21 Agustus 1945 Ali Hasjmy memimpin sebuah rapat rahasia dengan pemuda Aceh di kantor redaksi Aceh Sinbun. Rapat tersebut memutuskan bahwa seluruh masyarakat Aceh harus digerakkan untuk menentang kedatangan Belanda di bumi Aceh. Untuk mengkoordinir rencana tersebut dibentuklah sebuah organisasi yang bernama Ikatan Pemuda Indonesia (IPI) yang dipimpin Ali Hasjmy. Manifestasi kebulatan tekad mereka disimbolkan dengan menurunkan bendera Jepang yang masih berkibar di Aceh dan menaikkan bendera Sang Saka Merah Putih di atas gedung Aceh Sinbun. Peristiwa tersebut merupakan kejadian yang amat monumental bagi masyarakat Aceh karena itulah pertama kali bendera merah putih berkibar di tanah Aceh.⁴ Surat Kabar ini kelak berganti nama dengan "Semangat Merdeka" dan Ali Hasjmy tetap menjadi Pemimpin Umumnya.

Sumbangan berharga lainnya yang dipersembahkan Ali Hasjmy kepada rakyat Aceh secara khusus, dan negara Indonesia secara umum, adalah perannya dalam proses normalisasi kondisi Aceh pasca meletusnya peristiwa DI/TII. Pada 1953, ulama dan tokoh kharismatik Aceh, Tgk. Moehammad Daud Beureueh, memproklamkan berdirinya Negara Islam Indonesia. Semua anak buah Ali Hasjmy ketika berada dalam Ksatria Divisi Rencong, bergabung dengan Abu—panggilan Tgk. Moehammad Daud Beureueh. Karenanya, Ali Hasjmy yang sedang bertugas di Medan selaku kepala Jawatan Sosial Propinsi Sumatera Utara dicurigai sebagai kaki tangan pemberontak. Ia ditangkap dan dipenjarakan selama delapan bulan. Namun karena bukti-bukti keterlibatannya demikian lemah, akhirnya ia dibebaskan,

⁴A. Hasjmy, dkk, (ed.), *50 Tahun Aceh Membangun*, (Medan: Percetakan Bali, 1995), hal.117.

namun tidak diizinkan pulang ke Aceh. Ali Hasjmy lalu dipindahkan ke Jakarta.

Pemisahan Aceh dari Negara Kesatuan Republik Indonesia merupakan reaksi atas kebijakan pemerintah pusat yang menggabungkan Aceh ke dalam propinsi Sumatera Utara. Pemberontakan DI/TII ini telah menghancurkan berbagai prasarana ekonomi dan sarana pendidikan. Daerah Aceh, yang digelar Bung Karno sebagai Daerah Modal Republik Indonesia karena telah membantu dana kegiatan pemerintah pusat dan menyumbangkan dua buah pesawat pertama pada republik, dan yang menjadi basis terakhir pertahanan Indonesia ketika terjadi Agresi Belanda, akhirnya porak poranda, mengalami kehancuran. Karenanya, pemerintah pusat pada 1956 membentuk kembali propinsi Aceh, terlepas dari Propinsi Sumatera Utara, dan melantik Ali Hasjmy sebagai Gubernur Aceh pada 27 Januari 1957.

Jabatan Gubernur yang ditawarkan kepadanya tidaklah ia terima begitu saja. Ketika Menteri Dalam Negri Soenarjo menanyakan tentang kesediaannya, Ali Hasjmy menjawab: "Bersedia, tapi dengan satu syarat". "Apa syaratnya?", tanya Soenarjo kemudian. Ali Hasjmy mengatakan: "Syaratnya, kalau saya kembali ke Aceh sebagai gubernur, saya akan membawa air, bukan bensin". Dialog tersebut mencerminkan kepribadian Ali Hasjmy yang sebenarnya. Ia bukanlah tipe manusia yang hanya sekedar mengejar jabatan, atau pemimpin yang mengutamakan kepentingan pribadi. Baginya, setiap jabatan adalah amanah Allah yang harus dapat dirasakan oleh masyarakat banyak. Air adalah simbol kehidupan, dan misi utama Ali Hasjmy adalah menghidupkan kembali kehidupan masyarakat Aceh sehingga benar-benar hidup, dan bukan hanya sekedar kehidupan semu.

Langkah strategis awal yang dilakukan Ali Hasjmy adalah mencoba berkomunikasi dengan pihak DI/TII. Enam bulan kemudian, ia berhasil meluluhkan hati tokoh kharismatik Aceh, Abu Daud Beureueh, untuk bersedia menerima kedatangannya. Walaupun Ali Hasjmy adalah Gubernur, namun di mata Abu ia demikian kecil. "Kami ini anak-anak Abu", demikian Ali Hasjmy memulai pembicaraan. "Kedatangan kami adalah dalam rangka meminta nasehat Abu; apa yang harus kami kerjakan?". Di akhir pertemuan yang berlangsung selama satu jam, Abu Daud Beureueh memberi petunjuk kepada Ali Hasjmy: "Sekarang kalian

sudah menjadi orang penting, punya jabatan. Pergunakan jabatan itu untuk membangun Aceh, agama dan rakyat". Setelah pertemuan ini, pemerintah pusat mengirim Mr. Hardi, selaku Wakil Perdana Menteri I Kabinet Djuanda, ke Aceh pada 23 Mei 1959. Perundingan pihak pemerintah dengan pemberontak berlangsung alot dan hampir menemui kegagalan. Namun berkat kemampuan Ali Hasjmy meyakinkan kedua belah pihak, akhirnya pemerintah pusat setuju menjadikan Aceh sebagai daerah Istimewa untuk mengurus agama, pendidikan, dan budaya.⁵

Ali Hasjmy Dalam Bingkai Keistimewaan Aceh

Setiap usaha yang mencoba memilah peran dan aktivitas Ali Hasjmy berdasarkan katagorisasi ulama, umara, pejuang, pendidik, sastrawan, dan sejarawan, pada tingkat tertentu akan menghadapi kesulitan. Hal ini karena aktivitas dan *performance*-nya dalam kerangka katagorisasi di atas selalu berkaitan antara satu dan lainnya sehingga akan menyulitkan untuk melihat sosok Ayahanda secara parsial. Untuk memudahkan kita menelusuri dan memahami ketokohnya dalam berbagai dimensi kekuatannya, maka pendeskripsian berdasarkan katagorisasi di atas tidak dapat dielakkan.

Jauh sebelum Indonesia merdeka, ketika Ali Hasjmy masih berstatus sebagai mahasiswa, ia telah berobsesi untuk membangun Aceh melalui jalur pendidikan. Obsesi ini diungkapkan dalam sebuah novel berjudul *Melalui Jalan Raya Dunia*. Novel tersebut bercerita tentang seorang pemuda Aceh lulusan Jam'iah al-Islamiah Padang bercita-cita untuk mendirikan sebuah Perguruan Tinggi Islam di Aceh dengan nama "Seulawah Jantan Institut". Kelak pada 1959, cita-cita pemuda tersebut menjadi kenyataan ketika Ali Hasjmy menjadi *the Founding Father* dari dua Perguruan Tinggi Negeri di Aceh: Universitas Syiah Kuala (Unsyiah) dan IAIN Ar-Raniry yang keduanya berlokasi di Kota Pelajar (Kopelma) Darussalam Banda Aceh. Setiap orang menyebut

⁵Hardi, S.H., "Penyelesaian Gerakan Darul Islam Secara Damai", dalam Badruzzaman, et.al., *A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994). Lihat juga, Ir Sujamto, *Daerah Istimewa Dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia*, (Jakarta: PT Bina Aksara, 1988).

dan mendengar nama Kopelma Darussalam Banda Aceh, maka otomatis nama Ali Hasjmy juga diingat.

Menyebut Ali Hasjmy sebagai *the Founding Father* dari dua perguruan tinggi diatas bukanlah semata-mata karena ketika keduanya didirikan, ia sedang menjabat Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh. Lebih dari itu, pendirian kedua perguruan tinggi memang atas usaha kerasnya. Sebagai gubernur, Ali Hasjmy meletakkan pembinaan pendidikan secara umum sebagai prioritas utama. Mungkin di mata banyak orang, Aceh pasca peristiwa DI/TII lebih membutuhkan perbaikan sarana dan prasarana ekonomi, perdagangan dan pertanian yang rusak berat akibat pemberontakan, tapi tidak demikian di mata Ali Hasjmy. Baginya, pendidikan adalah langkah awal sebuah proses pembangunan masyarakat masa depan. Ini berarti, ia mempunyai visi pemikiran yang jauh ke depan. Kebijakan Hasjmy ini didukung oleh status Aceh sebagai "Daerah Istimewa," yang berarti mendapatkan otonomi penuh dalam tiga aspek: agama; pendidikan; dan adat istiadat.⁶

Peletakan batu pertama pembangunan Kopelma Darussalam berlangsung pada 17 Agustus 1958 dan dilakukan Menteri Agama R.I mewakili pemerintah pusat dan Ali Hasjmy selaku Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh. Satu tahun kemudian, tepatnya 2 September 1959, Kopelma diresmikan Presiden Soekarno dengan fakultas Ekonomi sebagai fakultas pertama di Universitas Syiah Kuala. Ali Hasjmy sendiri mendapat kehormatan di universitas ini sebagai Ketua Dewan Kurator Unsyiah. Ma-

⁶Dalam proses penentuan Darussalam sebagai Kota Pelajar dan Mahasiswa (Kopelma) di mana terletak Unsyiah dan IAIN Ar-Raniry, terpantul dengan jelas gagasan Ali Hasjmy yang selalu bervisi ke depan. Walaupun Darussalam hanya berjarak 7 Km. dari kota Banda Aceh, namun pada tahun lima puluhan daerah tersebut masih dianggap jauh oleh masyarakat. Darussalam yang masih penuh semak belukar dan rawa-rawa, hanya ditumbuhi pohon kelapa dan hampir tidak dihuni manusia adalah daerah "angker" yang sering disebut masyarakat sebagai tempat "*Jen boh aneuk*" (Iblis membuang anaknya). Dalam bahasa Aceh, ungkapan *Jen boh aneuk* adalah untuk menunjuk suatu tempat yang amat terisolir, jauh dari hiruk pikuk kehidupan manusia. Namun kini, empat puluh tahun kemudian, Darussalam telah menyatu dengan kota Banda Aceh bahkan menjadi simbol intelektualitas masyarakat Aceh.

suknya Ali Hasjmi sebagai bagian dari civitas akademika Unsyiah merupakan bukti bahwa walaupun ia tidak menyandang gelar kesarjanaan secara formal, namun ide-ide inofatif yang *applicable* untuk memajukan dunia pendidikan di Aceh senantiasa mengalir deras dari kepalanya. Misalnya, ketika pada tahun-tahun pertama, Unsyiah amat kekurangan tenaga pengajar, Ali Hasjmy membentuk “Biro Pembantu Gubernur Aceh” di kota-kota besar penting yang bertugas untuk menjaring dan mempersiapkan tenaga pengajar yang bersedia ditempatkan di Banda Aceh. Berbagai fasilitas diberikan kepada mereka seperti perumahan dan insentif di luar gaji bulanan, yang kesemuanya ditanggung dana masyarakat Aceh.

Manifestasi konsep “air” untuk memadamkan “api” dalam peristiwa DI/TII yang Ali Hasjmy minta pada Bung Karno di awal pengangkatannya sebagai Gubernur, bukanlah air yang sekedar “mendinginkan” namun juga yang dapat “menghidupkan” dan menumbuhkan-kembangkan harga diri serta martabat masyarakat Aceh seperti yang terukir dalam sejarah Aceh masa lampau. Dalam pandangannya, eksistensi dua perguruan tinggi negeri di atas bukan hanya sekedar “simbol” keistimewaan Aceh dalam aspek pendidikan, namun juga harus dapat berperan sebagai sarana peningkatan kualitas pendidikan masyarakat. Hal ini tercermin dari *follow up* pendirian Kopelma Darussalam yang berupa Surat Keputusan Gubernur No.91/1960 tanggal 6 Oktober 1960 tentang penetapan tanggal 2 September sebagai Hari Pendidikan Daerah Istimewa Aceh. Penetapan ini menjadi penting, bukan saja dalam konteks ke-Acehan namun bagi dunia pendidikan nasional, karena jauh sebelum pemerintah R.I mencanangkan Hari Pendidikan Nasional, Aceh melalui gagasan Ali Hasjmy telah lebih dahulu menetapkannya. Agar penetapan Hari Pendidikan Daerah Aceh tidak sekedar menjadi simbol yang hampa dari spirit aktualitas, maka dibuatlah dua buah lagu: Mars Darussalam; dan Mars Hari Pendidikan—kedua lagu tersebut menjadi lagu wajib bagi pelajar di Daerah Istimewa Aceh, mulai dari tingkat sekolah dasar hingga perguruan tinggi.

Contoh lain dari cemerlangnya gagasan-gagasan Ali Hasjmy dalam dunia pendidikan adalah, ketika menjabat Rektor IAIN Ar-Raniry (1962-1965), ia melakukan terobosan dengan memelopori pendirian Fakultas Dakwah di IAIN Ar-Raniry—fakul-

tas ini merupakan cikal bakal bagi Fakultas Dakwah di IAIN-IAIN lainnya. Gagasan pembentukan fakultas ini merupakan hasil renungan dan kajiannya terhadap peta problematika umat Islam di Aceh yang berkaitan dengan metode dakwah Islam yang dilakukan para muballigh. Dengan berdirinya fakultas ini, diharapkan akan lahir kader-kader dakwah handal dan profesional, yang mampu menyampaikan Islam dalam konteks masyarakat kontemporer. Di samping sebagai pelopor pembentukan fakultas Dakwah di lingkungan IAIN se-Indonesia, Ali Hasjmy juga merupakan penggagas pertama penggunaan nama ulama daerah sebagai nama dari IAIN-IAIN yang tersebar di Indonesia. Menurut Zarkowi Soejoeti, mantan Sekjen Depag, penamaan Ar-Raniry sebagai nama IAIN Banda Aceh atas ide Ali Hasjmy, telah turut mengilhami IAIN-IAIN lain untuk menggunakan nama ulama daerahnya sebagai nama IAIN, seperti Syarif Hidayatullah (Jakarta), Sunan Kalijaga (Yogyakarta), Alauddin (Ujung Pandang), dan sebagainya⁷.

Dalam kapasitasnya sebagai intelektual, Ali Hasjmy dipercaya kembali untuk kedua kalinya memimpin IAIN Ar-Raniry pada 1976-1982. Atas jasa-jasanya membangun tradisi intelektual dan pendidikan di Aceh, khususnya di IAIN Ar-Raniry, pada 20 Mei 1976 lembaga pendidikan tinggi ini memberikan gelar Guru Besar (Professor) dalam bidang Ilmu Dakwah. Orasi ilmiyahnya ketika dikukuhkan sebagai Guru Besar berjudul "Dakwah Islamiyah dan Kaitannya dengan Pembangunan Manusia". Yang menarik adalah, walaupun ia tidak menyandang satu gelar ke-sarjanaan apapun, *performance* Ali Hasjmy amat sesuai dengan gelar professor yang diberikan kepadanya. Kelayakannya sebagai seorang Guru Besar terefleksi dalam berbagai karya tulis, baik berupa artikel yang tersebar di berbagai jurnal dan media massa,

⁷Dalam refleksinya di Delapan Puluh Tahun Ali Hasjmy, Zakowi Soejoeti menyebut sosok Ali Hasjmy sebagai "Figur Langka". Penilaian tersebut dibangun atas realitas bahwa gagasan-gagasan Ali Hasjmy selalu briliyan serta menatap ke depan demi kemajuan pendidikan, tidak saja di Aceh namun bagi dunia pendidikan di Indonesia. Ali Hasjmy adalah satu dari sedikit rakyat Indonesia yang mampu melahirkan ide-ide cemerlang. Lihat Badruzzaman, et.al, *A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hal.110-12.

makalah seminar, dan puluhan buku lainnya yang selalu menjadi rujukan akademisi. Ketika Ali Hasjmy wafat, ia telah menghasilkan 59 buah tulisan berbentuk buku dan ratusan artikel lainnya yang kesemuanya mencerminkan dedikasinya sebagai seorang professor sejati.

Kehidupan Ayahanda nampaknya memang tidak dapat dipisahkan dari dunia Pendidikan Tinggi. Walaupun usianya semakin senja, semangatnya untuk mengabdikan diri bagi kemajuan pendidikan di Aceh laksana matahari yang selalu memancarkan sinarnya. Setelah ia berhenti sebagai rektor IAIN Ar-Raniry, banyak universitas swasta di Aceh menawarkan posisi rektor kepadanya. Walaupun ada sementara orang yang beranggapan bahwa penawaran tersebut hanya sekedar memanfaatkan nama besar Ali Hasjmy dalam rangka meningkatkan "pamor" universitas swasta, namun anggapan di atas tidaklah tepat dan amat jauh dari kebenaran. Hal ini terlihat ketika Ali Hasjmy menjadi Rektor Universitas Muhammadiyah Aceh. Ide-ide inovatif senantiasa mengalir dari kepalanya yang telah beruban. Atas sarannya, universitas ini membuka akademi, fakultas dan jurusan yang memang dibutuhkan masyarakat Aceh, seperti Akademi Pariwisata dan Fakultas Kesehatan Masyarakat yang belum ada di Unsyiah maupun universitas swasta lainnya di Aceh. Pertimbangan Ali Hasjmy ketika membuka disiplin ilmu diatas adalah agar semua bidang kerja dalam disiplin ilmu tersebut dapat diisi putra daerah⁸. Dalam kapasitasnya sebagai Rektor Universitas Muhammadiyah Aceh inilah, Ali Hasjmy menerima penghargaan "Generasi Penerus Pembangunan Indonesia" bidang Pendidikan dari Pemerintah pada 24 Desember 1997. Bahkan jika ajal tidak

⁸Isu kesempatan kerja bagi putra daerah merupakan isu krusial di Aceh yang menjadi salah satu unsur pemicu munculnya kecemburuan sosial di tengah-tengah masyarakat. Boleh jadi, hal ini dikarenakan ketidaksiapan putra daerah dalam mengisi sektor-sektor pembangunan yang sedang digalakkan. Sejalan dengan kebijakan pemerintah yang menjadikan sektor pariwisata sebagai sektor andalan *income* negara, masyarakat Aceh dituntut untuk mampu berperan aktif di dalamnya. Karena itu, terobosan Ali Hasjmy mendirikan Akademi Pariwisata di Universitas Muhammadiyah Aceh dinilai banyak orang sebagai terobosan yang jauh menjangkau dimensi masa depan.

segera menjemputnya, ia dijadwalkan menerima "Eksekutif Profesional Award" bidang pendidikan pada 28 Maret 1998.

Dalam usia 77 tahun, dimana biasanya kebanyakan orang hanya mulai menfokuskan pikirannya pada masalah peningkatan kualitas "ibadah mahdhah", seperti shalat malam, puasa sunat dan zikir, Ali Hasjmy justru semakin meningkatkan ibadah dalam makna "ibadah sosial". Dengan penuh keikhlasan kepada Allah serta niat untuk memajukan masyarakat, pada Januari 1991 ia mengejutkan dan sekaligus membahagiakan masyarakat Aceh dengan mewakafkan rumah tempat ia tinggal bersama istri tercinta beserta tanah seluas 3000m² kepada Yayasan Pendidikan Ali Hasjmy. Ia juga menyerahkan 15 ribu jilid buku dalam beberapa bahasa seperti Arab, Inggris, Belanda dan lainnya serta berbagai dokumen naskah sejarah yang amat bernilai untuk disimpan di Musium di bawah yayasan tersebut. Menurut penuturannya kepada surat kabar lokal yang terbit di Aceh, beberapa dokumen dan naskah penting seperti *Undang-Undang Dasar Kerajaan Aceh Darussalam*, *Kitab Mir'atu Thullab* karya Syekh Abdurrauf, dan sebagainya yang sudah pernah ditawarkan seorang ilmuwan Riau dengan harga dua milyar rupiah. "Tapi kekayaan itu tidak bisa saya bawa ketika meninggal", demikian alasan Ali Hasjmy dalam menolak penawaran yang menggiurkan itu⁹.

Pada dasarnya yang mendorong Ali Hasjmy mewakafkan seluruh harta kekayaannya adalah kegelisahan yang muncul setiap kali ia berada di kamar perpustakaan. Sebuah pertanyaan kerap kali muncul di benaknya tentang siapa yang akan mengurus, memanfaatkan, dan menikmati seluruh dokumen sejarah tersebut. Ia menolak anggapan bahwa proses pewaqafan ini hanya sekedar didorong keinginan agar namanya senantiasa harum dan diingat masyarakat. Anggapan ini muncul karena yayasan tersebut dinamakan dengan nama dirinya sendiri. Mengometari pandangan negatif di atas, dengan lantang ia berkomentar: "Jika ada yang menganggap saya ingin jadi *hero* (pahlawan), itu persetan. Sebab yayasan ini adalah harta saya sendiri, hanya permintaan saya agar diberi nama Yayasan Pendidikan Ali Hasjmy."¹⁰ Du-

⁹*Serambi Indonesia*, Banda Aceh, Jum'at, 11 Januari 1991.

¹⁰*Ibid.*

kungan ibu Zuriah Hasjmy selaku istri dan keikhlasan tujuh putra-putrinya selaku ahli waris tentu tidak boleh diabaikan. Tanpa keikhlasan mereka, boleh jadi keinginan Ali Hasjmy untuk mewakafkan hartanya sulit terwujud.

Berbagai ucapan syukur dan selamat diberikan kepada Ali Hasjmy pada saat ia mewakafkan harta yang tak ternilai tersebut. Walaupun ia memberikan kepada Yayasan Pendidikan Ali Hasjmy, yang notabennya adalah milik keluarganya juga, namun pada intinya pemberian tersebut diberikan kepada seluruh khalayak masyarakat. Setiap anggota masyarakat berhak untuk menggunakannya, karena ia bukan lagi milik pribadi Ali Hasjmy tetapi milik yayasan yang boleh digunakan oleh umum. Surat Kabar Media Indonesia pada edisi 22 Januari 1991 menulis: "Tokoh Pujangga Baru yang kini menjadi ketua umum MUI Aceh, Prof. A. Hasjmy, 77, tiba-tiba dengan sangat mengejutkan menyerahkan seluruh harta dan kekayaannya kepada masyarakat Aceh. Seluruh harta yang terdiri rumah, puluhan ribu judul buku yang menjadi dokumen sejarah dan benda-benda bernilai sejarah, diterima Gubernur Ibrahim Hasan yang juga dihadiri Menteri KLH Emil Salim". Gubernur Ibrahim Hasan mengomentari pewaqafan tersebut dengan ucapan: "Museum dan Perpustakaan Ali Hasjmy menggambarkan sosok perjalanan hidup dan pengabdian Ali Hasjmy kepada Bangsa, negara, agama, budaya dan umat manusia. Ali Hasjmy sosok manusia otodidak yang memiliki penalaran yang tinggi dan memiliki jiwa serta rasa kemanusiaan yang patut jadi contoh dan suri tauladan bagi kita semua".

Penyerahan seluruh harta kekayaan di atas tidak saja telah menarik perhatian masyarakat Aceh, namun juga masyarakat nasional dan internasional. Presiden Mesir Hosni Mubarak, misalnya, mengundangnya ke Mesir dan memberikan anugerah: *Nauthoun Intiyazum Al-Jumhuriyyah Al-Arabiyah Thabaqatil Ula* (Bintang Istimewa kelas Utama Republik Arab Mesir) pada 27 Ramadhan 1413 H (22 Maret 1993 M). Pemberian anugerah tersebut didasarkan atas pengabdian dan dedikasi Ali Hasjmy dalam memajukan pendidikan dan dakwah Islamiyah di Indonesia. Ia adalah warga negara Indonesia ke empat yang mendapatkan anugerah bintang penghargaan dari pemerintah Mesir. Dengan demikian, andil dan sumbangsih Ayahanda dalam memajukan pendidikan di Indonesia tidak hanya diakui bangsa sendiri tetapi

juga mendapatkan pengakuan dunia internasional.

Sebagai sosok yang berkemampuan multi dimensional, ketokohan Ali Hasjmy sebagai ulama tidak diragukan lagi¹¹. Ketokohnya ini bukan saja karena ia menjabat Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia Propinsi Daerah Istimewa Aceh selama enam belas tahun, atau karena semenjak Majelis Ulama Indonesia Pusat di Jakarta terbentuk ia senantiasa menjadi Anggota Dewan Pertimbangan MUI. Namun lebih dari itu adalah karena sumbangan, dedikasi, dan sikap istiqamah Ali Hasjmy dalam mengungkapkan dan menegakkan "kalimat kebenaran Islam" melalui fatwa-fatwa Majelis Ulama Aceh yang sering dipandang berani. Dalam deskripsinya tentang kebesaran Ali Hasjmy sebagai ulama, seorang tokoh masyarakat Aceh, Drs Sayed Muzahar Ahmad, berpendapat bahwa "Ali Hasjmy adalah generasi lanjutan dari dua Ulama Mujahid (pejuang) tanah Aceh sebelumnya, yaitu Teungku Chik Ditiro dan Teungku Muhammad Daud Beureueh". Menyejajarkan Ali Hasjmy dengan dua ulama mujahid besar Aceh tersebut tidaklah berlebihan, karena peran yang telah ia mainkan sebagai ulama mempunyai kemiripan walau dalam dimensi waktu yang berbeda.

Ketokohan Ali Hasjmy sebagai ulama (teungku) sangatlah unik dan berbeda dengan sosok ulama lainnya. Keunikan ini dapat dilihat dari *performance* Ali Hasjmy yang sama sekali jauh dari *trade mark* ulama. Misalnya, ia hampir tidak pernah mengeluarkan fatwa secara individu, karena ia tidak membiasakan diri berfatwa sebagaimana layaknya seorang ulama yang berperan sebagai tempat umat bertanya berbagai persoalan hukum Islam. Kebesaran Ali Hasjmy sebagai Teungku juga tidak akan ditemukan di *dayah* (pesantren), seperti lazimnya seorang teungku yang mengelola sebuah dayah sebagai tempat membangun umat dan mensosialisasikan fatwa-fatwanya. Bahkan kebesaran Ali Hasjmy

¹¹Istilah Ulama dalam bahasa Aceh sering disebut dalam terminologi "Teungku" yang penulisannya disingkat dengan "Tgk". Kapasitas ilmu seorang teungku dengan teungku lainnya berbeda-beda dan seorang teungku yang paling dalam tingkat keilmuannya dan amat dihormati masyarakat sering disebut dengan istilah "Teungku Chik". Walaupun demikian, para ulama yang berfaham "modernis" lebih sering disebut dengan istilah "Ustadz".

juga tidak terlihat dalam topi haji, sorban atau biji tasbih yang selalu melekat di tangan, yang oleh sebagian masyarakat Muslim Indonesia sering dipandang sebagai atribut seorang ulama. Ia tidak pernah menggunakan aksesoris "keulamaan" seperti itu. Justru sebaliknya, Ali Hasjmy selalu tampil trendi dengan pakaian jas dan peci nasional atau dengan pakaian tradisional Aceh.

Ketokohan Ali Hasjmy sebagai ulama lebih terefleksi dalam kemampuannya menjembatani kepentingan umat dan umara yang kadang-kadang bertolak belakang. Sebagai jembatan, ia mampu menghubungkan dua sudut paradoksial, di atas pondasi sikap istiqamah terhadap ajaran Islam, tanpa melukai hati umat dan umara. Pada titik ini, K.H. Hasan Basri, Ketua Umum Majelis Ulama, menyebut sosok dan kiprah Ali Hasjmy sebagai suri teladan bagi pemimpin masa depan. "Ali Hasjmy bukan saja sosok ulama yang *yatafaqqahu fiddin*, tetapi juga sebagai *zuama*, cendekiawan, umara, pejuang dan bahkan sastrawan," demikian komentar K.H. Hasan Basri.

Sebagai seorang ulama, Ali Hasjmy amat menghayati fungsinya sebagai *waratsatul anbiya'*. MUI Aceh di bawah kepemimpinan Ali Hasjmy memiliki kewibawaan yang kuat, baik di mata masyarakat maupun di mata birokrat, dan mampu berperan sebagai sebuah lembaga kontrol umat dalam kerangka *amar ma'ruf nahi mungkar*. Bahkan, seperti yang dikatakan Zarkowi Soejoeti, MUI Aceh di bawah kepemimpinan Ali Hasjmy terlihat "vokal" dalam melaksanakan fungsinya sebagai "pengawal" terhadap Islam.¹² Zarkowi tidaklah salah dalam menilai Ali Hasjmy karena selama kepemimpinannya, lembaga ini telah mengeluarkan berbagai fatwa yang kadang-kadang bertentangan dengan kebijakan pemerintah. Misalnya, dalam rangka menumbuhkan rasa nasionalisme yang tinggi di kalangan para pelajar, pada 1984 Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah mengeluarkan Surat Edaran No.15853/C/I84 yang berisi tentang upacara penghormatan dan penciuman Bendera di dalam kelas setiap hari sebelum belajar dimulai. Surat Edaran tersebut menimbulkan keserasahan umat, karena sebagian besar masyarakat meman-

¹²Zarkowi Soejoeti, op.cit. hl.110.

dang bahwa tindakan seperti itu merupakan bagian dari proses pensyirikan. MUI Aceh yang dipimpin Ali Hasjmy segera tanggap dan mengeluarkan fatwa bahwa untuk Daerah Istimewa Aceh upacara penghormatan bendera harus diganti dengan "doa bersama" sebelum belajar dimulai. Sementara untuk membangkitkan rasa nasionalisme, para pelajar cukup menyanyikan lagu Garuda Panca Sila.

Selain itu, setiap MUI memutuskan sebuah fatwa, fatwa tersebut selalu ditindak-lanjuti pemerintah dan masyarakat Aceh. Misalnya dalam kasus Sumbangan Dana Sosial Berhadiah (SDSB) yang diciptakan pemerintah dan berlaku secara nasional untuk menghimpun dana masyarakat dalam rangka pembinaan olahraga, Ali Hasjmy tanpa ragu dan takut sedikitpun mengeluarkan fatwa bahwa SDBS adalah sama dengan judi dan haram hukumnya. Fatwa MUI tersebut segera ditindak-lanjuti Pemerintah Daerah Istimewa Aceh sehingga menjadikan Aceh sebagai satu-satunya propinsi di Indonesia yang masyarakatnya secara legal tidak tersentuh SDSB. Demikian pula tentang minuman kaleng "Green Sand." Pada 1991 MUI Aceh berfatwa bahwa minuman kaleng tersebut adalah sama dengan *khamar*, dan tidak boleh beredar di Aceh seperti minuman beralkohol lainnya. Sebagai follow up dari fatwa tersebut, aparat keamanan segera melakukan razia dan menyita minuman kaleng merek tersebut.

Kuatnya wibawa Ali Hasjmy sebagai ulama di mata pemerintah diakui juga oleh Ibrahim Hasan, Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh (1986-1993). Program-program strategis pemerintah akan berhasil jika didukung ulama yang notabene adalah Ali Hasjmy. "Pembangunan fisik di Aceh selalu didampingi pembangunan mental spiritual yang dimotori ulama, dan ulama pada saat itu adalah Prof. A. Hasjmy," demikian komentarnya.¹³ Penilaian tersebut tidaklah berlebihan. Hal ini dapat disaksikan dari proses kemenangan Golkar untuk pertama kalinya di Serambi Mekkah pada Pemilu 1987 yang tidak terlepas dari restu dan

¹³Ibrahim Hasan, dalam Badruzzaman (ed.), *A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*, hl.34.

dukungan Ali Hasjmy.¹⁴ Tanpa dukungannya selaku ulama panutan umat, boleh jadi "lampu" Golkar tidak pernah menyala di bumi Serambi Mekkah.

Sastrawan dan Sejarawan Islam

Ketokohan Ali Hasjmy dalam bidang Sastra, khususnya sastra Melayu Islam tidak diragukan lagi. Hampir di setiap seminar atau simposium tentang sejarah dan kebudayaan Islam di Nusantara Ali Hasjmy selalu hadir dan menjadi pembicara. "Bagi orang Melayu Malaysia, Ali Hasjmy adalah guru dan ayah. Buku-Bukunya amat laris di negeri ini (Malaysia) dan anak-anak sekolah mengenal namanya dengan baik", demikian tuturan A. Samad Said, sastrawan dan penyair Malaysia kepada salah seorang wartawan Indonesia dalam acara Simposium Budaya Melayu. Ini karena sebagian besar karya sastra Ali Hasjmy juga diterbitkan di Malaysia, seperti cerita roman *Suara Azan dan Lonceng Gereja*. Selain bidang sastra, Ali Hasjmy juga dikenal sebagai sejarawan yang telah menghasilkan banyak buku sejarah, khususnya sejarah dan kebudayaan Islam di Nusantara. Karena sumbangannya dalam memperkaya khazanah historiografi Islam di Indonesia cukup besar, pada 12 Nopember 1996, Dr Noerhadi Magetsari, atas nama Masyarakat Sejarawan Indonesia, memberikan Piagam Penghargaan kepadanya.

Ali Hasjmy mulai aktif menulis berbagai bentuk karya sastra seperti, cerita roman, puisi semenjak berstatus pelajar di Sumatera Thawalib Padang Panjang. Tulisan-tulisannya senantiasa mengisi nomor penerbitan majalah *Pandji Islam*, *Pedoman Masyarakat*, *Pudjangga Baroe*, dan *Angkatan Baroe*. Pada tahun tiga

¹⁴H. Bustanil Arifin, S.H, mantan Ka.Bulog merupakan sesepuh masyarakat Aceh di Jakarta. Menjelang Pemilu tahun 1987 ia membawa misi khusus yaitu memenangkan Golkar di Aceh. Untuk itu, ia merangkul Ali Hasjmy selaku ketua MUI Aceh dan mengajaknya untuk selalu hadir pada setiap kampanye Golkar. Jika pada Pemilu 1987 Ali Hasjmy hanya meneriakkan yel "hidup Pancasila", maka pada Pemilu 1992, Ali Hasjmy menjadi lebih berani dengan meneriakkan "Hidup Golkar". Bustanil Arifin mengakui bahwa tanpa bantuan Ali Hasjmy dan ulama lainnya, lampu Golkar di Aceh mungkin tidak pernah menyala. Lihat Badruzzaman, (ed.), *A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hal. 25-28.

puluhan dan empat puluhan, Ali Hasjmy menggunakan beberapa nama samaran dalam karangan puisi dan cerpennya, seperti Al Hariry, Aria Hadiningsun, dan juga Asmara Hakiki. Awalnya, menulis merupakan sebuah pilihan agar bisa *survive* di perantaraan melalui honor yang diterima. Namun lambat laun, menulis adalah salah satu cara yang tepat untuk mengekspresikan berbagai gagasan yang ada di kepalanya dan sekaligus menjadikan kalam (pena) sebagai senjata ampuh menghancurkan kemungkaran. "Sastrawan adalah mujahid yang menjadikan kalam sebagai senjata ampuhnya" demikian pandangannya. Hari-hari Ali Hasjmy selalu diisi dengan menulis. Dengan kata lain, "tiada hari tanpa menulis," termasuk ketika sakit dan harus dirawat inap di rumah sakit. Buku kumpulan puisi berjudul *Malam-malam Sepi di Rumah Sakit M.M.C.*, misalnya, diselesaikan justru pada saat ia sedang terbaring di rumah sakit tersebut. Dalam sebuah percakapan dengan sahabatnya, Prof. Dr. Darwis A. Soelaiman, dosen Unsyiah, Ali Hasjmy mengungkapkan "Saya merasa sehat kalau menulis, merasa sehat kalau berpikir, dan sangat merasa sehat kalau dapat merealisasikan apa yang saya pikirkan dan rencanakan"¹⁵.

Ali Hasjmy beserta karya sastranya, baik yang berupa cerita roman maupun puisi, dikelompokkan sebagai sastrawan Pujangga Baru yang namanya setara dengan Amir Hamzah, Sutan Takdir Ali Syahbana dan Hamka. Perbedaan Ali Hasjmy dengan sebagian sastrawan seangkatannya adalah ia selalu berupaya memantulkan spirit religiusitas (Islam) dalam setiap karyanya. Melalui karyanya, Ali Hasjmy mencoba menelusuri kebesaran Allah dan sekaligus merefleksikan kesadaran dan keyakinannya yang dalam terhadap Allah Pencipta alam semesta. Dengan sastra, Ali Hasjmy mencabik-cabik imperialisme Barat atas dunia Islam sebagaimana tercermin dalam puisinya "Tanah Ibuku" yang ditulis pada 1938. Dengan bersenjatakan kekuatan sastra, ia juga menghantam ideologi sekuler dan mengkritik upacara budaya non-Islami yang berlangsung dalam tradisi masyarakat Islam.

¹⁵Prof. Dr. Darwis A. Soelaiman, "A. Hasjmy: Seorang Seniman Kreatif", dalam Badruzzaman Ismail et.all, *A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*, Bulan Bintang; Jakarta.

Sebagai seorang muslim yang taat, Ali Hasjmy sangat dipengaruhi oleh pedoman hidup umat Islam, Al-qur'an. Sajak-sajaknya, baik yang muncul ketika usia mudanya maupun ketika telah sepuh senantiasa bernuansa Islam dan sarat dengan pesan-pesan dakwah. Ia adalah salah satu dari sedikit penyair sezamannya yang bersedia menjadikan Islam sebagai tema sentral setiap karya sastra. Sastra dalam pandangan Ali Hasjmy merupakan jembatan bagi manusia untuk menemukan kebesaran Allah di alam jagat raya. Demikian pandangan Ali Hasjmy tentang signifikansi dunia sastra dalam khazanah intelektual Islam. "Sesungguhnya seni sastra adalah cahaya dari Allah. Kesustraan Islam adalah karya sastra yang merupakan manifestasi keimanan serta amal saleh. Sementara sastrawan adalah khalifah Allah dalam bidang seni, bahasa, dan sastra yang mempunyai tanggung jawab dan kewajiban seperti khalifah dalam bidang-bidang yang lain."¹⁶ Ia selalu berpedoman pada firman Allah dalam surah al-Syu'ara, ayat 224-227:

Dan penyair-penyair itu diikuti oleh orang-orang yang sesat. Tidakkah kamu melihat bahwasanya mereka mengembara di tiap-tiap lembah. Dan bahwasanya mereka sendiri tidak mengerjakannya. Kecuali penyair-penyair yang beriman dan beramal saleh dan banyak menyebut Allah dan mendapatkan kemenangan setelah menderita kezaliman.

Mengamati sosok dan tulisan Ali Hasjmy akan terkesan bahwa ia amat bangga sebagai seorang Muslim yang terlahir di tanah Aceh—pusat peradaban Islam Nusantara di masa lampau. Dalam setiap tulisannya ia senantiasa berusaha merekonstruksi kegemilangan sejarah Islam di Nusantara dengan didukung oleh fakta-fakta shahih. Dr. Abu Hasan Sham, Dosen senior pada fakultas Sastra Universitas Malaya, Kuala Lumpur, memandang Ali Hasjmy sebagai filolog idealis, pengamat teks klasik Islam Nusantara. Dari tangannya, lahir kembali teks-teks kuno yang menyimpan misteri kebesaran Islam di Nusantara. Diantara naskah-naskah kuno yang berhasil dihimpun dan diterjemahkan oleh

¹⁶Ali Hasjmy, *Apa Tugas Sastrawan Sebagai Khalifah*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1984).

Ali Hasjmy adalah *Syarah Rubai Hamzah Fansuri* yang ditulis Hamzah Fansuri pada abad ketujuh belas, *Hikayat Prang Sabi*, oleh Teunku Chik Pante Kulu pada abad delapan belas, *Safinatul Hukam*, yang ditulis Sjekh Jalaluddin pada abad tujuh belas dan berisi tentang sistem tata negara kerajaan Islam Aceh, dan masih banyak naskah-naskah klasik lainnya¹⁷.

Salah satu obsesi penting Ali Hasjmy sebagai sejarawan adalah keinginannya untuk merekonstruksi dan menampilkan sejarah Islam di Aceh dan Nusantara dengan sebaik-baiknya. Ia amat menyadari bahwa sejarah masa lalu demikian berharga bagi generasi masa depan dalam membangun dan membentuk jati diri masyarakat (umat Islam). Berbagai usaha dilakukan dalam upaya merekonstruksi kegemilangan Islam masa lampau dan mengkomunikasikannya dengan masyarakat. Salah satu upaya besar Ali Hasjmy adalah ketika pada 1980, MUI Aceh yang dipimpinnya melaksanakan "Seminar Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia" di Rantau Kuala Simpang, Aceh Timur. Seminar yang berlangsung selama empat hari tersebut dihadiri pakar-pakar dan peminat sejarah Indonesia, baik dari luar negeri maupun Indonesia. Seminar tersebut menghasilkan sebuah konsep bahwa Asia Tenggara dan Nusantara menjadi suatu daerah yang menyatu dalam ikatan sejarah Islam masa lalu. Yang membahagiakan Ali Hasjmy dengan kehadiran para pakar ke seminar tersebut adalah keberhasilannya mengkomunikasikan pendapatnya bahwa kegemilangan sejarah Islam di Asia Tenggara bukanlah hanya obsesi, tetapi suatu hal yang memiliki landasan sah secara ilmiah.

Dalam makalahnya tentang kesenian dan kebudayaan yang disampaikan pada berbagai seminar baik di dalam maupun luar negeri, Ali Hasjmy selalu menekankan akan pentingnya sumbangan kebudayaan Islam Melayu tempo dulu dalam membentuk budaya Nusantara masa kini. Ia juga melihat betapa kebudayaan Islam yang bertamaddun tinggi perlu dikembangkan, baik di Aceh maupun di dunia Melayu. Bagi peminat dan pe-

¹⁷Abu Hasan Sham, "Pengamat Sastra Melayu Klasik yang Gigih", dalam Badruzzaman Ismail, et.al (1994), *A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*, Bulan Bintang, Jakarta.

merhati kebudayaan Melayu di Malaysia, Thailand dan Mindanau, Ali Hasjmy sering dipanggil dengan nama Tan Sri—suatu nama penghormatan atas kebesarannya sebagai tokoh kebudayaan Melalyu¹⁸.

Sebagai seorang yang amat bangga dengan sejarah Aceh masa lalu, ia senantiasa berusaha merefleksikan kebesaran Islam Nusantara masa lalu melalui berbagai simbol. Keinginan Ali Hasjmy tersebut disambut baik Pemerintah Daerah Istimewa Aceh yang pada 1987 melalui Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh membentuk sebuah wadah adat yang disebut Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh (LAKA) dan dipimpin langsung oleh Ali Hasjmy. Melalui LAKA, Ali Hasjmy mengupayakan kembali agar adat dan budaya Aceh yang demikian tinggi menjunjung nilai keislaman dapat menjadi bagian integral dari kehidupan masyarakat Aceh masa kini. Salah satu simbol yang selalu ia kampanyekan melalui LAKA adalah pakaian adat Aceh. Dalam berbagai acara formal, ia selalu mengenakan pakaian adat Aceh secara lengkap—meski boleh jadi ada yang mentertawakannya karena pakaian tersebut—termasuk ketika menerima penghargaan dari universitas Al-Azhar Mesir¹⁹.

Penutup

Dalam usia delapan puluh empat tahun, Ali Hasjmy dipanggil Allah untuk selama-lamanya. Ia kembali ke hadirat Allah pada saat umat Islam sedang berada di bulan mulia, 19 Ramadhan

¹⁸Amer Hamzah, "Padamnya Sebuah Bintang di Langit Zaman", dalam *Mentari: Jurnal Ilmiah Universitas Muhammadiyah Aceh*, 1998, hl. 48.

¹⁹Diantara penampilannya dengan pakaian kebesaran adat Aceh adalah ketika Ali Hasjmy menerima penghargaan dari universitas Al-Azhar, Kairo pada 1993. Ia mengenakan pakaian adat lengkap, termasuk rencong. Karena rencong adalah senjata tajam, dan acara tersebut dihadiri pejabat tinggi pemerintah Mesir, pihak penyelenggara melarangnya menggunakan rencong. Namun Ali Hasjmy berhasil meyakinkan pihak penyelenggara bahwa rencong adalah bagian integral dari pakaian adat Aceh. Jika tidak ada rencong, maka pakaiannya juga harus diganti. Akhirnya pihak penyelenggara mengizinkannya memakai rencong.

²⁰Dalam pandangan masyarakat Aceh, Ramadhan adalah bulan yang amat baik. Hal ini terefleksi dalam penyebutan orang Aceh terhadap Ramadhan dengan istilah "Huroe Get, Buleun Get" (Hari baik, bulan baik).

Tokoh dan Pemimpin Agama

1418 H, bertepatan dengan 18 Januari 1998.²⁰ Seluruh hidupnya telah ia abdikan untuk keagungan Islam, kebesaran negara dan bangsa, sebagaimana ia ikrarkan melalui puisinya berjudul "Panji Islam" yang ditulis pada 1937:

Aku Berjihad untuk bersama,
Untuk kemakmuran tumpah darahku,
Biar kukorbankan semua yang ada,
Buat Pembangkit Syiar Wathanku.

Rela badanku hancur binasa,
Tulang berderai dalam kubur,
Asal selamat umat berjuta,
Serta negeriku jadi masyhur,
Mulia negeri, bahagia bangsa,
Tujuanku dalam perjuangan,
Menghidupkan semarak agama dan nusa,
Itulah maksud beta gerangan.

Thoha Hamim*

Moenawar Chalil

Ulama Persis Tokoh Reformis

Pendahuluan

Usaha-usaha pembaruan dalam Islam didasarkan atas kepercayaan yang kuat bahwa persoalan yang dihadapi kaum Muslim disebabkan kesalahpahamannya terhadap doktrin Islam dan penolakannya untuk mengikuti prinsip-prinsip ajaran Qur'an dan Sunnah Nabi. Oleh karena itu, seruan untuk kembali kepada Qur'an dan Sunnah adalah doktrin terpenting kaum reformis. Mereka selalu mengklaim sebagai kelompok yang paling benar dalam menafsirkan Qur'an dan Sunnah sesuai dengan ajaran Nabi Muhammad dan kaum *salaf* (para sahabat Nabi) dalam rangka membebaskan diri mereka dari otoritas para ahli hukum (*jurists*). Mereka memandang periode Nabi dan *salaf* adalah era Islam *par excellence* dan menempatkannya sebagai pola ideal. Sekalipun reformisme modern memulai keberadaannya sebagai sebuah respon terhadap tantangan meningkatnya pengaruh Barat di dunia Islam, tetapi dalam skala luas, ekspresi kaum reformis dikondisikan oleh budaya. Isu-isu yang menjadi perdebatan

*Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya

menarik semenjak masa klasik, mulai peran Qur'an dan Sunnah hingga bagaimana kedudukan *ijtihad*, *Ittiba'*, *bid'ah*, dan *taqlid*, adalah konsentrasi reformisme modern yang akhirnya menjadi bahan perdebatan-perdebatan sengit selanjutnya.

Upaya-upaya kaum reformis sebetulnya tidak terkoordinasi dengan baik, namun mereka mempunyai kesamaan inspirasi yang diarahkan oleh tujuan umum mereka, yaitu memurnikan ajaran Islam dan memberantas *bid'ah* dan *khurafat*. Hal ini bukanlah berarti menolak perubahan-perubahan secara konstan terjadi sepanjang sejarah pembaruan sesuai dengan kondisi-kondisi kontemporer. Reformisme pada abad ke-19 dan 20, misalnya, sangat dipengaruhi oleh gerakan politik Pan-Islamisme al-Afghani, pandangan liberal 'Abduh mengenai masalah sosial dan pembaruan pendidikan, dan pandangan Sunnisme Rida yang lebih eksklusif serta kajian-kajian terhadap *nas*. Oleh karena itu, reformisme mereka tidak pernah jauh menyimpang dari perhatian klasik, dan inilah ciri khas reformisme keagamaan mereka.

Inspirasi tentang kewajiban pembaruan Islam mereka diperoleh dari hadith, di mana Nabi menyatakan, "Tuhan akan mengutus setiap seratus tahun seorang pemimpin untuk *ummah* yang bertugas memperbaharui agama".¹ Ini mengesankan bahwa tidak pernah ada satu abad, di mana kaum Muslim sama sekali tanpa seseorang yang akan mengangkatnya dari kebodohan, yang berusaha keras memurnikan Islam dari segala kotoran, dan memperbaiki keyakinan sesuai dengan bentuk dan semangat aslinya. Dalam hadith tersebut, kata kerja *yujaddidu* berisi konsep yang memberi bentuk kehidupan baru kepada substansi lama yang tidak berubah. Dengan demikian, kata *tajdid* (kata benda abstrak dari kata kerja *yujaddidu*) yang diambil sebagai salah satu doktrin fundamental dari pembaruan Islam, mendakwahkan konsep purifikasi karena misi terpenting pembaruan adalah demi tercapainya kemurnian citra Islam dan secara permanen merumuskan kembali dogma yang benar dan abadi.

¹Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Jinan li al-Tiba'ah wa al-Nashi wa al-Tawzi', 1988), 512.

Konsep pembaruan Islam kontemporer sangat terkait dengan gagasan modernisme karena salah satu pesan yang selalu digaungkan kaum reformis adalah penolakan terhadap otoritas yang tidak didasarkan pada uji nalar. Kaum reformis menganggap, keputusan sari'ah sebagai produk hukum hanya valid pada masa ia diformulasikan. Suatu keputusan sari'ah tergantung pada situasi sejarah dan kondisi sosio-politik yang melingkupinya. Bagi kaum reformis, keputusan-keputusan tersebut menjadi subyek penyelidikan rasional yang menjadi bagian integral di dalam sistem pemikiran modern. Oleh karena itu, kaum reformis pada saat yang sama adalah seorang modernis karena dia memandang Islam sebagai agama yang sepenuhnya dapat dipersandingkan dengan penyelidikan rasional modern dan, lebih jauh, memposisikan ide dan nilai-nilai modern pada posisi yang sangat tinggi. Lebih dari itu, kaum reformis biasanya juga selalu puritan karena ajarannya adalah memurnikan doktrin pemurnian Islam dari unsur-unsur luar yang tidak ada hubungannya dengan Islam. Dalam konteks pengertian pembaruan ini yang dikombinasikan dengan seruan pemurnian dengan penekanan pada kesesuaian Islam ketika berhadapan dengan realitas baru, pemikiran pembaruan Moenawar Chalil akan dibahas. Atas dasar pengertian di atas, term *reformis*, *modernis*, dan *puritan* akan digunakan secara bergantian untuk menyorot pemikiran Chalil sekalipun pada kenyataannya, satu term dapat digunakan secara lebih luas ketimbang yang lain, tergantung pada penekanan yang diberikan pada masing-masing subyek.

Dalam memotret karir kaum reformis Indonesia yang membela gagasan kembali kepada kemurnian Islam, Moenawar Chalil adalah nama yang patut diangkat. Chalil termasuk orang pertama yang menulis buku tentang kembali kepada Qur'an dan Sunnah yang diterbitkan pada 1956.² Sebagai seorang reformis,

²Moenawar Chalil, *Kembali kepada al-Qur'an dan As-Sunnah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1956); untuk komentar Dawam Rahardjo tentang masalah ini, lihat dalam M. Dawam Rahardjo, "Melihat ke Belakang Merancang Masa Depan: Pengantar," dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (ed.) M. Dawam Rahardjo (Jakarta: P3M, 1989), 1-2.

pola umum pemikirannya mengobarkan semangat pemurnian keagamaan dalam upaya membangun kembali kebaikan dan moral masyarakat. Dalam pandangannya, sikap mempermudah ketaatan dan ketidaksesuaian dengan ajaran asli (ortodoksi) adalah ancaman bagi masyarakat Muslim. Dia percaya bahwa cara mengatasi hal itu adalah memperbaiki kehidupan keagamaan secara mendalam. Pendekatannya sama saja dengan kaum reformis lain, menyerukan kembali kepada Qur'an, teladan Muhammad dan komunitas Muslim pada zaman Nabi. Dengan mengambil sejarah Islam awal sebagai pola pembaruannya, Chalil menemukan inspirasi dalam *jihad* Nabi, yang memiliki implikasi terhadap upaya aktif menegakkan kembali kemurnian ajaran-ajaran Islam.

Dengan garis pemikiran seperti ini, Chalil melihat, adalah kewajibannya untuk menyerang praktek-praktek keagamaan kaum Muslim tradisional—kelompok yang dalam pandangannya sama sekali tidak memberi sumbangan pemahaman terhadap ajaran Islam. Dalam pengertian terbatas, kaum tradisional tersebut adalah para pengikut Nahdlatul Ulama (NU) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti). Dia bersemangat mengkritik praktek taqlid mereka, ketaatan mereka pada mazhab, 'ketidakmurnian' naskah *fiqh* mereka, dan ketaatan pada upacara-upacara keagamaan populer. Dia juga menuntut kebebasan *ijtihad* dan penerapan *ittiba'* dalam rangka menjaga kemandirian hukum dari otoritas orang lain. Dia menyakini bahwa Islam hanya dapat menjadi agama bagi semua orang di sepanjang zaman jika penafsiran kreatif pada sumber-sumber utamanya, Qur'an dan Sunnah, dilakukan melalui jalan *ijtihad*.

Dengan mempertimbangkan bahwa dia mendakwahkan seruan pembaruan keagamaan, pemikiran reformis Chalil akan dikaji dari titik pandang doktrinal, baik yang merujuk pada prinsip-prinsip yang telah ditetapkan Qur'an dan hadits maupun kepada berbagai pendapat hukum para sarjana awal yang telah lama mapan, termasuk pendapat-pendapat kaum reformis sendiri. Dengan demikian, pembaruannya akan diungkapkan sesuai dengan konteks sejarahnya yang menjadi bagian dari kecenderungan umum pembaruan keagamaan yang bertumpu pada satu dasar doktrinal. Oleh karena itu, pembahasan ini juga mencakup doktrin kaum reformis yang telah mengarahkan Chalil, yaitu

“mengungkap kembali ajaran-ajaran Islam”. Dialog intelektual antara Chalil dengan kaum tradisional yang tercermin dalam setiap tahap pemikirannya akan dikaji atas dasar bahwa setiap sisi akan saling melengkapi. Pengujian semacam itu tidak dimaksudkan untuk memutuskan mana diantara dua kelompok yang menjadi pemenang, namun lebih untuk memperjelas isu-isu doktrinal yang muncul dalam dialog.

Pemikiran pembaruan Chalil patut diteliti secara akademik. Penyelidikan seperti itu sangat diperlukan karena gerakan pembaruan di Indonesia, juga di tempat lain, menerima inspirasi keagamaannya dari para tokoh pemikirnya. Mengkaji pemikirannya adalah sesuatu yang amat penting, terutama ketika dia menempati posisi ganda, baik ketika dia menjadi ketua Majelis Ulama Persatuan Islam, yang dikenal dengan Persis, maupun ketika menjadi anggota Majelis Tarjih Pusat Muhammadiyah, karena hal itu akan memberikan pengertian yang luas dalam memahami doktrin kaum reformis di Indonesia.

Moenawar Chalil dan Kajian Ilmiah tentang Pembaruan Islam di Indonesia

Sejauh ini belum ada usaha untuk mengkaji pemikiran Moenawar Chalil secara serius, padahal karya-karyanya sangat memungkinkan untuk sebuah penyelidikan tentang Islam Indonesia dari perspektif pemikiran reformis. Muhammad Syafi'i menulis skripsinya di IAIN Walisongo Semarang tahun 1989 tentang pandangan-pandangan teologis Chalil. Skripsi ini cenderung menekankan pada kontribusi Chalil sebagai seorang penulis dalam tema-tema keislaman. Syafi'i yang menekankan perhatiannya kepada perkembangan teologi Islam menempatkan pandangan teologis Chalil hanya dalam garis besarnya.³

Chalil juga mendapatkan perhatian yang kurang memadai dari para sarjana yang menekuni bidang kajian pembaruan. Hanya karya Howard M. Federspiel yang berbicara tentang Persatuan Islam, organisasi yang secara ideologis sealign dengan Chalil,

³Mohammad Syafi'i, "Konsepsi Theology K.H. Munawwar Kholil: Suatu Studi Komparatif" (Drs. Thesis IAIN Wali Songo, Semarang, 1989).

memperlihatkan partisipasi Chalil dalam organisasi tersebut.⁴ Belum ada upaya serius yang dilakukan oleh para sarjana lain untuk mendiskusikan Chalil dan pandangan-pandangannya atau menempatkannya diantara para pembaru, di mana dia mempersembahkan semua bakat dan pengetahuannya. Bahkan, Deliar Noer yang menulis disertasi Ph.D. tahun 1963 berjudul *'The Rise and Development of the Modernist Muslim Movement during the Dutch Colonial Period, 1900-1942'* tidak menyebut nama Chalil, sekalipun karyanya bertujuan menggambarkan sejarah perkembangan berbagai organisasi pembaru.⁵ Penghargaan harus diberikan kepada para pemikir reformis seperti Chalil yang memberikan kontribusi bagi rumusan pandangan keagamaan kaum modernis yang tidak mungkin dapat kita abaikan. Chalil telah menulis beberapa karya penting tentang isu-isu hukum pada awal-awal tahun 1930-an ketika dia aktif di Muhammadiyah.

Karya-karya lain juga mengabaikan peran Chalil karena lebih menekankan pada aspek antropologi dan sosio-politik. Karya Nakamura tentang gerakan Muhammadiyah di sebuah kota di Jawa Tengah, misalnya, memandang Muhammadiyah dari dimensi antropologis. Dengan demikian, buku tersebut lebih tertuju pada identifikasi pola perilaku keagamaan para pengikut Muhammadiyah di Kotagede sebagaimana tampak dalam tradisi keagamaan dan sosial yang populer yang langsung mereka praktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Buku tersebut tidak membahas isu-isu doktrinal yang memainkan peran sentral dalam menentukan kerangka kerja ideologis Muhammadiyah.⁶ Karya Boland yang melakukan survey sikap politik Muslim Indonesia

⁴Howard M. Federspiel, *The Persatuan Islam: Islam Reform in Twentieth Century Indonesia* (Ithaca, New York: Cornell University Modern Indonesia Project, 1970).

⁵Deliar Noer, "The Rise and Development of the Modernist Muslim Movement during the Dutch Colonial Period, 1900-1942," (Ph.D. desertation, Cornell University, Ithaca, New York, 1963).

⁶Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town* (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1983).

dan tidak menekankan secara khusus kepada Islam sebagai suatu sistem kepercayaan, menyebut peran Chalil secara sekilas sebagai seorang penulis brosur (*pamphleteer*).⁷ Karya lain menekankan pada aspek gerakan pembaruan tertentu, seperti karya Alfian tentang Muhammadiyah, tidak terfokus pada individu tokoh kaum pembaru seperti Chalil.⁸ Sekalipun tesis Bisri Affandi berkaitan dengan tokoh pembaru Shaykh Ahmad al-Shurkati, akan tetapi dia mengfokuskan pada peran al-Shurkati di lingkungan Al-Irshad. Konsekuensi selanjutnya, pemikiran pembaruan al-Shurkati hanya terlihat dari satu sisi dengan tekanan utama pada aspek kesejarahan gerakan-gerakan pembaruan, interaksinya dengan perkumpulan kaum pembaru lain, dan berbagai kegiatan sosial keagamaannya.⁹

Sketsa Biografi Moenawar Chalil: Kehidupan dan Tulisan-tulisannya

Moenawar Chalil lahir di Kendal, Jawa Tengah, 28 Pebruari 1908. Dia terlahir dari keluarga *kyai* terpandang dengan kehidupan mapan sebagai pedagang sukses. Dia mendapatkan pendidikan tradisional di bawah asuhan bapaknya sendiri, Muhammad Chalil, pamannya, Muhammad Salim, dan *kyai-kyai* lain di Kendal, seperti Abdulchamid dan Irfan.¹⁰ Sekalipun keluarga Chalil secara finansial mampu untuk menyekolahkan anaknya ke lembaga pendidikan modern, tetapi Chalil tidak diarahkan ke sana. Hal ini disebabkan untuk memenuhi kehendak ibunya yang lebih menginginkan Chalil menjadi seorang *kyai* daripada men-

⁷B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Nijhoff, 1982).

⁸Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1989).

⁹Bisri Affandi, "Shaikh Ahmad Al-Shurkati: His Role in the Al-Irshad Movement", (M.A. thesis. McGill University, Montreal, 1976).

¹⁰Fadhloellah Moenawar, "Riwayat Hidup Almarhum K.H. Moenawar Chalil" (paper tidak dipublikasikan, Bogor, 1993), 2; M. Fadhil Munawwar, "Riwayat Hidup Almarhum K.H. Munawwar Chalil", (paper tidak dipublikasikan, Semarang, 1987), 1.

jadi seorang *priyayi* yang menerima pendidikan modern.¹¹ Akan tetapi, harapan Ibunya hanya sebagian yang terwujud karena karir Chalil mengarahkannya menjadi *kyai* terpandang sekaligus menjadi *priyayi* terhormat setelah melepaskan jabatannya sebagai kepala Kantor Urusan Agama di wilayah Semarang.

Pada usia 17 tahun, Chalil terlibat dalam gerakan nasionalis dan juga bergabung dalam pemberontakan politik di Kendal pemberontakan yang dikaitkan dengan kegiatan Sarekat Islam di Solo.¹² Sebagai suatu gerakan militan, kegiatan Sarekat Islam terkadang menyebabkan kerusuhan sosial politik yang menyebabkannya cepat terdeteksi oleh pemerintah kolonial.¹³ Keterlibatannya dalam kegiatan militan inilah yang menyebabkan Chalil diasingkan ke Boven Digul Irian Jaya atas perintah wakil Bupati sub-distrik Kendal. Akan tetapi, berkat jasa ayahnya yang mendesak Wakil Bupati agar membatalkan keputusannya, hukuman pengasingan ini akhirnya tidak jadi terlaksana. Pada saat itu, Boven Digul digunakan sebagai tempat para tahanan politik yang dipenjarakan selama masa kolonial. Menurut buku '*Riwayat Hidup*', ayah Chalil mengajukan petisi untuk membatalkan pengasingan itu dengan alasan bahwa anaknya akan dikirim belajar ke Saudi Arabia.¹⁴ Pengalaman awal ini meninggalkan bekas yang mendalam pada diri Chalil dan dalam tarap tertentu, dapat dibayangkan bagaimana watak perjuangan masa depannya melawan dogma keagamaan yang mapan.

Segera setelah pembebasannya, Chalil dikirim ayahnya belajar ke Arabia. Di sana, dia menghabiskan waktu selama empat tahun (1926-1929). Selama tinggal di sana, dia terpengaruh oleh semangat pembaruan Wahhabi yang di kemudian hari tampak dalam karakter berbagai tulisan dan kegiatan pembaruannya. Masa Chalil di Arabia adalah masa kritis. Dia menyaksikan upaya kaum Wahhabi dalam memapankan supremasi pandangan

¹¹"H. Moenawar Chalil", *Minggu Abadi* (28 Februari; 1960).

¹²Moenawwar, "Riwayat Hidup", 1; Munawwar, "Riwayat Hidup", 3.

¹³Untuk aktifitas S.I. cabang-cabang lokal yang sering menyeretnya pada bentrokan-bentrokan dengan kekuatan-kekuatan sosial yang lain, lihat *Sarekat Islam Lokal* (Jakarta: Arsip Nasional, 1975).

¹⁴Moenawwar, "Riwayat Hidup", 1; "Riwayat Hidup", 3.

keagamaan dan politiknya ke seluruh semenanjung Arabia. Dan kenyataannya, Chalil sudah akrab dengan ideologi Wahhabisme karena dia telah mengenal ide-ide tersebut melalui para gurunya di Solo.¹⁵ Wahhabisme telah dikenal di kepulauan Malaya pada abad ke-19 oleh para peziarah Haji dari Hijaz.

Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, Arabia telah banyak dikunjungi pelajar-pelajar muda Indonesia. Mereka pergi ke sana untuk belajar dan untuk mempelajari gagasan-gagasan baru yang kemudian mereka kembangkan sekembalinya ke tanah air. Pengaruh radikalisme Wahhabi tidak hanya tercermin dalam semangat keagamaan dalam menghadapi ajaran apapun yang dipandang tidak sesuai dengan kemurnian Islam, namun juga dalam konfrontasi politik melawan keberadaan struktur politik. Contoh amat menarik dari pengaruh ini adalah antagonisme sektarian antara pihak yang membela Wahhabisme di satu pihak dengan para penjaga tradisi di pihak lain sebagaimana tampak dalam Perang Padri (1821-1837) di Sumatra Barat, satu daerah di mana Wahhabisme ditegakkan dan dikembangkan.¹⁶

Kebanyakan para pemimpin kaum Muslim Indonesia terkejut pergi ke Arabia untuk melanjutkan pendidikan agamanya. Bahkan, beberapa diantara mereka akhirnya menjadi agen perubahan kembali mereka ke masyarakatnya. Hasyim Asy'ari dan Ahmad Dahlan, pendiri dua organisasi terbesar, Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, dan Hamka, seorang sarjana terkenal yang mempunyai berbagai posisi keagamaan, adalah beberapa contoh yang pas dalam masalah ini.

¹⁵Ibid.

¹⁶Dalam usahanya untuk menyebarkan gagasan-gagasan pembaruannya, kaum reformis dari Sumatra Barat mempergunakan kekerasan untuk menentang para pemilik otoritas agama dan politik karena mereka dianggap merintangi misi pembaruan. Radikalisme kaum reformis ini akhirnya menghasilkan perlawanan balik dalam skala yang sangat luas dari para ulama dan elit politik, suatu perlawanan balik yang memuncak dalam perang saudara yang dikenal dengan Perang Padri, di mana otoritas-otoritas mapan, bekerja sama dengan Belanda, akhirnya dapat memenangkan peperangan tersebut. M. Sanusi Latief, "Gerakan Kaum Tua di Minangkabau." (desertasi Ph.D., IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, tt), 54-64.

Ada sejumlah ulama Indonesia yang mengajar di Arabia, di mana kemasyhuran akademiknya menarik perhatian para murid di seluruh pelosok Indonesia. Para sarjana tersebut antara lain seperti Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Muhammad Ibn 'Umar al-Bantani, 'Abd al-Karim, dan Mahfud al-Termasi. Di antara mereka, Ahmad Khatib harus diberi penghargaan khusus terutama dalam hal kontribusinya terhadap masa depan nasib organisasi-organisasi Islam di Indonesia. Para alumni *halaqah* ini yang kemudian banyak menjadi tokoh, baik dari golongan reformis dan juga kaum tradisional di nusantara.¹⁷

Selama tinggal di Makkah, ketertarikan Chalil pada trend pemikiran keagamaan yang ada ditunjukkan dengan partisipasi aktifnya dalam suatu organisasi yang didirikan para orang-orang perantauan di Arabia. Diberitakan bahwa dia juga seorang praktisi hukum di pengadilan Islam di sana, sebuah pengalaman yang pada akhirnya memberinya pandangan yang bijaksana bahwa paham Wahhabi adalah institusi yang legal.¹⁸ Pengalaman ini pada akhirnya memperkaya pandangan-pandangan keagamaannya dan menjadi faktor yang memberi inspirasi pada dirinya menjadi puritanis seperti yang dicirikan oleh Wahhabi.¹⁹

Chalil juga memperhatikan kecenderungan pembaruan di Mesir dan di wilayah sekelilingnya selama ia tinggal di Hijaz. Sesungguhnya, ia sangat terpengaruh dan terkesan oleh pandangan pembaruan Muhammad 'Abduh sebagaimana dapat dilihat dari banyaknya tulisan 'Abduh yang dikutip dalam kebanyakan karyanya. Lebih dari itu, bangunan *tafsir* Chalil dan gaya interpretasinya terhadap Qur'an jelas diilhami gaya 'Abduh. Ketika ia membahas tentang kesesuaian agama dengan modernitas yang didominasi oleh pembelaannya terhadap kebutuhan dasar

¹⁷Untuk pembahasan yang detail, lihat Tamar Djaya, *Ulama Sumatera Barat* (tk., Pusaka Indonesia, tt.).

¹⁸Munawwar, "Riwayat Hidup," 2; Moenawwar, "Riwayat Hidup," "H. Moenawwar Chalil."

¹⁹Moenawwar, "Riwayat Hidup," 4.

manusia akan bimbingan agama, tampak pengaruh pendekatan dialektik yang digunakan 'Abduh dalam mempertahankan Islam dari serangan non-Muslim secara apologetik.²⁰

Bahkan, penghormatannya terhadap 'Abduh sampai pada tahap pemujaan, pemujaan seorang *murid* kepada gurunya yang dengan gagah berani telah menjaga keimanannya dari unsur-unsur non-Islam yang berusaha masuk kedalam struktur praktek keagamaan kaum Muslim. Ketika mengutip gagasan-gagasan 'Abduh, ia sering menyebutnya dengan '*yang mulia*'. Hal ini menunjukkan betapa dalamnya perhatian dan sikap hormatnya terhadap pribadi yang percaya akan kebenaran Islam dan yang berjuang demi kesesuaiannya dengan modernitas yang, dalam pandangan Chalil, menjadi contoh bagi generasi kaum reformis selanjutnya.

Berbagai tulisan 'Abduh sangat terkenal dan termasyhur hingga ke Indonesia. Gagasan 'Abduh tentang pembaruan Islam tidak hanya berpengaruh pada pemikiran individual kaum reformis seperti Chalil, namun juga mengilhami lahirnya sejumlah organisasi-organisasi pembaru di Indonesia pada awal abad dua puluh, seperti Jami'at Khayr (didirikan pada 1905), Persyarikatan Ulama (1911), Muhammadiyah (1912), al-Irsyad (1913), dan Persatuan Islam atau Persis (1923).²¹ Di antara beberapa organisasi tersebut, yang paling puritan adalah Persis, dimana Chalil menjabat ketua Majelis Ulama.²²

²⁰Lihat Moenawwar Chalil, *Tafsir Qur'an Hidaajat-Rahman*, vol. 1 (Solo: Siti Samsijah, 1958).

²¹Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973) 73. Selama belajar dibawah bimbingan ulama-ulama Indonesia di Mekkah, banyak pelajar Indonesia juga mempelajari ide-ide reformis Muhammad 'Abduh. Ide-ide 'Abduh semakin dipelajari secara mendalam ketika mereka meneruskan pengembaraan intelektualnya di al-Azhar. Pelajar-pelajar tersebut pada akhirnya menjadi penyebar gagasan-gagasan 'Abduh di Indonesia. Zamakhsyari Dhofier, "K.H. Hasyim Asy'ari Penggalang Islam Tradisional", *Prisma*, 1 (Januari: 1984), 77.

²²Lihat Deliar Noer, "Masjumi: Its Organization, Ideology and Political Role in Indonesia," (M.A. thesis, Cornell University, Ithaca, New York, 1960), 13.

Chalil mencoba mengikuti pola Ibn 'Abd al-Wahhab dan 'Abduh. Dia mengikuti monoteisme kaku yang jelas-jelas didasarkan atas ajaran Ibn 'Abd al-Wahhab. Sekalipun demikian, dia juga mengambil gagasan tentang kesesuaian Islam dengan modernitas dan temuan-temuan ilmiah yang merupakan konsentrasi utama pemikiran 'Abduh. Kekaguman yang mendalam terhadap dua tokoh pembaru tersebut ditampakkan dalam judul bukunya, *Dua Sedjoli Pembangunan Alam Islamy Muhammad Abdul Wahhab dan Muhammad Abduh*.²³ Bagaimanapun juga, secara umum, Chalil sangat menerima pandangan-pandangan kaum pembaru dan para pemikir Timur Tengah lain. Gagasan-gagasan Jamal al-Din al-Afghani, Rashid Rida, Shakib Arsalan, Tantawi Jawhari, dan lain-lain juga mendapat perhatian Chalil. Misalnya, Chalil menerjemahkan sebagian dari buku al-Afghani, *Al-Radd 'ala al-Dahrayin* dan seluruh buku Arsalan *Limadha Ta'akhara al-Muslimun wa Taqaddama Ghayruhum*.²⁴ Tampak dalam terjemahan ini sudut pandang Arsalan tentang sebab-sebab kemandekan kehidupan keagamaan Muslim sehingga kekuatan politik Muslim di Indonesia hilang.²⁵

Sekembali dari Arabia, Chalil terlibat dalam tugas-tugas birokratis dan kegiatan-kegiatan pembaruan. Tidak sama dengan beberapa tokoh utama gerakan pembaruan yang terkadang mengambil sikap berseberangan dengan rejim dan menolak berbagai tawaran pemerintah, Chalil menginginkan untuk bekerja pada pemerintah. Selama hampir sepuluh tahun, dia menjadi

²³Lihat "H. Moenawwar Chalil."

²⁴Chalil menerjemahkan satu bab dari buku al-Afghani, *al-Radd 'ala al-Dahriyin*, yang diberi judul "Kepentingan dan Kemanfaatan Agama" dan memasukkannya dalam terakhir dari bukunya, *Definisi dan Sendi Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970); Terjemahan Chalil terhadap karya Arsalan adalah satu-satunya terjemahan dalam bahasa Indonesia. Terjemahan secara sporadis terhadap buku Arsalan tersebut juga ditemui dalam beberapa isu yang diangkat *Pembela Islam*, yang mungkin versi lain dari terjemahan Chalil. Lihat Moenawwar Chalil (ter.), *Mengapa Kaum Meslimin Mundur* (Jakarta: Bulan Bintang, 1954); *Pembela Islam*, 53-54, 23-26.

²⁵Federspiel, *Persatuan Islam*, 46.

kepala Kementrian Agama wilayah Semarang.²⁶ Sekalipun awalnya dia tampak menerima legitimasi rejim yang berkuasa, tetapi akhirnya dia menyatakan ketidaksetujuannya terhadap kekuasaan politik negara.²⁷ Bagaimanapun juga, pendirian politik ini lambat laun menjadi jelas dan dapat diketahui dari ketelibatannya dalam pemberontakan Islam yang prematur, yang terkenal dengan Pemberontakan Darul Islam.²⁸ Sikap permusuhan terhadap pemerintah diterjemahkan dalam tindakan dengan pengunduran dirinya dari Departemen Agama tahun 1951. Tahun 1952, dia menolak tawaran Soekarno untuk menduduki posisi penting di Jakarta. Dia juga menolak jabatan menteri agama yang ditawarkan oleh kabinet koalisi Partai Nasionalis Indonesia (PNI)-Masyumi kepadanya. Dia percaya bahwa menjadi bagian dari elit politik kekuasaan di ibukota akan memaksanya untuk melunakkan sikap oposisionalnya, yang jauh lebih penting bagi integritas keyakinan politiknya daripada kedudukan terhormat di Jakarta.²⁹

Pendirian politik Chalil menempatkannya diantara para Muslim puritan yang percaya bahwa politik menjadikan manusia korup dan cinta dunia. Mereka merasa bahwa nafsu untuk memperoleh dunia dan ketiadaan bimbingan Tuhanlah yang mengontrol ambisi para pemimpin politik. Kaum Muslim puritan percaya bahwa para pemimpin tersebut telah kehilangan komitmen

²⁶Moenawwar, "Riwayat Hidup," 4.

²⁷Dia menjadi ketua Departemen Agama wilayah Semarang setelah Jepang menguasainya pada tahun 1942. Komandan tentara Jepang-lah yang menunjuknya sebagai kepala kantor Departemen Agama wilayah Semarang, Jawa Tengah. Moenawaar, "Riwayat Hidup," 4-5.

²⁸Sebuah dokumen yang dikirim Darul Islam (DI) dan Tentara Islam Indonesia (TII) kepada Moenawwar Chalil menjanjikan kepadanya jabatan gubernur propinsi Jawa Tengah jika pemberontakan Darul Islam berjalan sukses. Ketika dokumen tersebut ditemukan di Cirebon pada akhir tahun 1951, dia dipenjara selama 7 bulan dan dibebaskan setelah tuduhan atas keterlibatannya tidak terbukti. Ibid; lihat juga Moenawwar Chalil, *Al-Qur'an Dari Masa Ke Masa* (Solo: Ramadhani, 1985), viii.

²⁹Moenawwar, "Riwayat Hidup," 5; "Munawar Kholil," dalam *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, vol. 2, (ed.) Harun Nasution et. al. (Jakarta: Departemen Agama R.I., 1988).

keagamaan mereka sehingga mereka mengambil ideologi sekuler dan menyingkirkan Islam dari wilayah politik. Di tangan mereka, Islam dijadikan obyek manipulasi dan sebagai alat untuk tujuan politik. Kepercayaan ini menyebabkan Chalil mengakhiri karirnya sebagai birokrat dan menjalani kembali kegiatannya di beberapa gerakan reformasi keagamaan serta aktif menulis.³⁰

Segera sekembali dari Arabia, Chalil juga menjadi anggota Majelis Tarjih Pusat Muhammadiyah. Majelis Tarjih lahir ketika usulan untuk mendirikan Dewan Hukum Islam disetujui pada Mukhtamar Muhammadiyah ke-28 yang digelar di Yogyakarta tahun 1928.³¹ Majelis Tarjih didirikan untuk merespon meningkatnya kebutuhan anggota Muhammadiyah terhadap fatwa tentang persoalan *furû* dan *khilafiyat*. Harus dicatat bahwa periode 1920-an hingga awal 1960-an ditandai dengan maraknya perdebatan antara kaum reformis dengan kaum tradisionalis tentang isu-isu *furû* dan *khilafiyat*.

Semenjak berdiri, Majelis Tarjih sangat menekankan pada masalah-masalah yang terkait dengan praktek-praktek peribadatan wajib (*'ibadah mahdah*), suatu pokok bahasan yang merupakan keahlian utama Chalil.³² Chalil menulis beberapa buku dan artikel pada awal tahun 1933 yang kurang lebih dipersiapkan sebagai pedoman praktis ibadah-ibadah wajib. Latar belakang Chalil sebagaimana yang ditunjukkan dalam pandangan-pandangan pembaruannya menjadi pertimbangan bagi pendiri Majelis Tarjih, Mas Mansur, untuk mengangkatnya sebagai anggota Majelis Tarjih.³³

Majelis Tarjih mensyaratkan dua kriteria bagi calon anggota:

³⁰Keberatan Chalil untuk bekerja pada pemerintah mungkin juga terinspirasi oleh perilaku para ahli hukum dan teolog awal yang menolak berbagai jabatan yang ditawarkan penguasa karena takut keberanian untuk berkata benar. Dia mengklaim bahwa banyak ahli hadith dan imam madhab menolak menjadi qadi karena alasan di atas. Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Madzhab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1955), 87-88, 193.

³¹Asmuni Abdurrahman, et. al., *Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Lembaga Research dan Survey IAIN Sunan Kalijaga, 1985), 27.

³²Djamil, "Ijtihad Muhammadiyah Dalam Masalah Fikih Kontemporer," 102.

³³*Soeara Muhammadiyah* (September; 1940), 178; Sutrisno Kutoyo, *Kyai Mas Mansur* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1982), 75.

pertama, orang tua seorang calon harus anggota (Muhammadiyah) dan kedua, dia harus mampu menjalani tugas. Syarat yang pertama dan utama bagi anggota adalah kemampuannya untuk mengeluarkan hukum dari *nas*.³⁴ Chalil adalah orang yang paling tepat menduduki jabatan ini. Dia ahli dalam ilmu hadits dan tafsir, dua ilmu yang menyebabkannya termasyhur di bidang pengkajian keagamaan di Indonesia.³⁵

Sebelum Chalil mengemban tugas di Majelis Tarjih, dia telah menjadi anggota aktif Muhammadiyah, mengajar di organisasi *al-Madrasah al-Wusta* dan memimpin Majelis Tabligh Muhammadiyah cabang Kendal.³⁶ Di beberapa cabang, Majelis Tabligh mendirikan sekolah-sekolah *tabligh*, di mana para lulusan *al-Madrasah al-Wusta* mengajar ilmu-ilmu keislaman, ilmu dakwah (*'ilm al-da'wah*) dan ilmu perbandingan agama.³⁷ Para lulusan sekolah tersebut diharapkan menjadi da'i-da'i terkemuka yang akan menyebarkan gagasan-gagasan kaum reformis kepada pengikut mereka.³⁸ Dengan demikian, Majelis Tabligh mengantisipasi sejumlah tantangan yang dihadapi, terutama dari para penentang pembaruan. Sementara itu, tidak ada catatan yang menunjukkan adanya sekolah *tabligh* seperti di Kendal, namun setelah Chalil berpindah ke Semarang tahun 1933, dia mengajar kursus dakwah di cabang Muhammadiyah Semarang, bidang teologi dalam perspektif pandangan kaum reformis. Untuk itu, dia mempersiapkan sebuah buku tentang purifikasi akidah Islam.³⁹

Chalil juga menjabat sekretaris Lajnah Ahli-Ahli Hadits Indonesia yang didirikan Juni 1941, posisi yang ia pegang sampai wafat, 23 Mei 1961. Lajnah ini dipimpin oleh Imam Ghazali, seo-

³⁴Dikutip dari Djamil, "Ijtihad Muhammadiyah Dalam Masalah Fikih Kontemporer," 107.

³⁵"H. Moenawwar Chalil."

³⁶Moenawwar, "Riwayat Hidup," 4.

³⁷*Sejarah Pendidikan Swasta di Indonesia* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1976), 82.

³⁸Musthafa Kamal, *et. al.*, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam* (Yogyakarta: Persatuan Islam, 1988), 118-122.

³⁹Lihat bukunya, *Cursus Pengadjaran Oentoek Membersihkan Kalimah Tauhid* (Soerabaia: t.p., 1933); Moenawwar, "Riwayat Hidup," 2.

rang 'alim dari Solo. Ghazali dibantu oleh seorang deputi, Muhammad Ma'sum, seorang sarjana yang mempunyai reputasi yang dapat diandalkan dalam bidang hadith. Kedua tokoh tersebut menjadi anggota berbagai organisasi reformis dan yang disebut terakhir menjadi kolumnis tetap di kolom *sual-djawab* yang mengangkat isu-isu keagamaan di berbagai jurnal Persis—sebuah forum penting dalam menyebarkan pandangan-pandangan puritanis organisasi 'ulama tersebut.⁴⁰

Pendirian Lajnah ini merupakan fenomena menarik karena tidak hanya mencerminkan sebuah hasrat untuk mempromosikan dan meremajakan kajian ilmu hadith, namun juga memberikan daya dorong untuk mempersiapkan buku fiqh standar yang lebih selaras dengan perspektif kaum reformis.⁴¹ Kaum reformis percaya bahwa ilmu hadith cenderung kurang mendapat perhatian dibanding fiqh. Kaum reformis mengalamatkan kesalahan ini kepada kaum tradisionalis dengan menuduh mereka tidak memberi perhatian penuh kepada kajian hadith. Kaum reformis berpendapat bahwa kurangnya perhatian ini mengakibatkan kaum tradisionalis tidak mampu menjaga dan menyalurkan ajaran otentik Nabi. Mereka berpendapat bahwa kurikulum *pesantren* yang digeluti kaum tradisionalis sangat menekankan pada kajian fiqh.⁴²

Bukan kejadian yang kebetulan jika proyek penciptaan 'fiqh baru' adalah juga merupakan satu perhatian utama kalangan reformis di Timur Tengah, seperti 'Abduh. Usulan 'Abduh tentang penciptaan 'hukum Islam baru' bertujuan untuk menjelaskan bahwa fiqh klasik, dalam pandangannya, tidak lagi memadai untuk merespon keperluan dan kebutuhan baru. Sesuai dengan pandangan di atas, 'fiqh baru' yang diajukan Lajnah ini juga didisain untuk menjelaskan bahwa isi kitab-kitab fiqh yang ada, dalam

⁴⁰Muhammad Ma'shum menuliskan fatwa-fatwanya dalam *Soal-Djawab* dengan inisial Mhd. Ms. Lihat, *Sual-Djawab*, vol. 1-8 (Bangil: Persatuan Islam, t.t.), 11-15; karena pentingnya *Sual-Djawab*, lihat Federspiel, *Persatuan Islam*, 21.

⁴¹Imam Ghazali dan Moenawwar Chalil, *Al-Fiqh al-Nabawy; Fiqih Berdasar Atas Pimpinan Nabi s.a.w.* vol. 1-18 (Solo: Al-Ma'murijah, t.t.).

⁴²A. Farichin Chumaidy, *The Ja'iyah Nahdlatul 'Ulama': Its Rise and Early Developmen, 1926-1945,* (tesis M.A. Universitas McGill, Montreal, 1976), 117.

pandangan kaum reformis, tidak secara langsung diambil dari sumber utama hukum Islam.

Sekalipun Lajnah ini merupakan badan yang setiap anggotanya dapat mengklaim menjadi partisipan aktif, akan tetapi penghargaan utama bagi kerja rintisan tersebut harus diberikan kepada tiga orang tokoh: Moenawar Chalil, Imam Ghazali, dan Muhammad Ma'shum. Kerjasama mereka demi menjaga sentralitas Qur'an dan mengembangkan peran hadith dalam kehidupan kaum Muslim menyebabkan mereka disebut *trio-ulama*.⁴³ Peran Chalil adalah kunci dalam segala urusan Lajnah. Tulisan obyektif terakhir dari '*compendium*' fiqh Indonesia, misalnya, tidak memiliki pengaruh sampai Chalil terlibat di dalamnya.⁴⁴ Hasil kerja Lajnah ini dibukukan dalam *Al-Fiqh al-Nabawiy* yang berjumlah 18 volume. Tiap volume terdiri dari sekitar lima puluh halaman dan diterbitkan secara terpisah sehingga diharapkan masyarakat mampu membelinya. Ini adalah tujuan utama misi mereka yang ingin memberi bimbingan kepada masyarakat tentang kewajiban-kewajiban keagamaan sebagaimana yang ditentukan Nabi.⁴⁵

Di samping itu, Lajnah ini juga berupaya membuka dimensi baru dalam kehidupan sosio-keagamaan kaum Muslim dengan berupaya membasmi sektarianisme melalui penciptaan *Mustasyar Khass* (Dewan Penasehat Khusus). Hasyim Asy'ary, sarjana terkenal dan pendiri organisasi kaum tradisional, Nahdlatul Ulama, masuk dalam Dewan ini.⁴⁶ Kebijakan non-sektarian ini dinyatakan secara literal untuk menjelaskan posisi Dewan ini dan mendasari tujuan obyektifnya untuk membuat forum koordina-

⁴³M. Dawam Rahardjo, "Melihat ke Belakang Merancang Masa Depan," dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (ed.) M. Dawam Rahardjo (Jakarta: P3M, 1989) 1-2; M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1994), 33.

⁴⁴Proyek penulisan kitab 'fiqh baru' terhalang oleh berbagai kesulitan. Edisi pertama diluncurkan pada tahun 1952, terlambat lebih dari sepuluh tahun. Di antara penyebab keterlambatannya adalah invasi militer Jepang dan penguasaannya atas Indonesia mulai tahun 1942 sampai 1945 serta dipenjaranya Moenawar Chalil dan Muhammad Ma'shum di awal tahun 1950-an. Lihat *Al-Fiqh al-Nabawiy*, vol. 1, 3-4.

⁴⁵Ibid.

⁴⁶Ibid.

si, di mana para ahli hadith, baik *kaum muda* maupun *kaum tua* dapat bekerjasama demi memasyarakatkan sunnah Nabi.⁴⁷ Sekalipun demikian, kenyataannya anggota *Mustasyar Khass* didominasi kaum modernis, seperti Mas Mansur, pimpinan Majelis Tarjih Muhammadiyah, Hadjid, anggota dewan Pusat Muhammadiyah, A. Hasan, pemimpin Persis Bangil, dan Ahmad Surkati, pemimpin al-Irsyad.⁴⁸

Oleh karena itu, tampak bahwa kerelaan Asy'ari dalam menduduki jabatan di *Mustashar Khass* lebih didorong oleh keluasan kepribadian dan kedalaman ilmunya daripada pengakuan akan kapasitasnya sebagai *Ra'is 'Am Shûriyah Nahdlatul 'Ulama'*. Reputasi akademis dan kebijaksanaannya menarik simpati kaum reformis yang tidak memandang Asy'ari sebagai pembela kelompok tradisionalis, namun sebagai seorang sarjana senior yang berpengaruh terhadap masyarakat Muslim, yang dapat bekerjasama dengan berbagai pemimpin Muslim lain.⁴⁹

Hamka menggambarkan Asy'ari sebagai seorang ahli agama yang lebih condong pada pendekatan gradual dalam mentransformasikan pemikiran Islam. Hamka juga setuju akan komitmen Asy'ari untuk memperjuangkan *ukhuwwah* antarkaum Muslim. Ketika membandingkan Dahlan dengan Asy'ari, Hamka menyatakan bahwa yang pertama mengekspresikan gagasannya secara 'revolusioner', sedangkan yang kedua menyatakannya secara 'evolusioner'. Hamka memutuskan untuk menerbitkan

⁴⁷Lihat item dua tentang persyaratannya. Ibid.

⁴⁸Ibid.

⁴⁹Selama Perang Kemerdekaan, Hasyim Asy'ari mengeluarkan fatwa, di mana dia menyatakan bahwa berperang melawan Belanda adalah *jihâd* dan bahwa menggunakan kapal Belanda untuk pergi haji diharamkan oleh hukum Islâm. Dakwahnya dalam menyebarkan semangat *jihâd* dan memboikot transportasi Belanda memperoleh sukses yang luar biasa. Hal ini disebabkan pengaruhnya yang sangat kuat terhadap kaum Muslim serta peranan yang dimainkan pesantrennya, Pesantren Tebuireng, dalam komunitas-komunitas pesantren, khususnya di wilayah-wilayah yang padat penduduknya di Propinsi Jawa Tengah dan Jawa Timur. Oleh karena posisinya yang sangat terhormat dan pengaruhnya yang kuat terhadap kaum Muslim itulah, kaum reformis selalu melibatkannya dalam proyek-proyek mereka. Noer, "Masjumi: Its Organization, Ideology and Political Role in Indonesia," 77.

mawa'iz (pesan-pesan) Asy'ari dalam jurnal *Pandji Masjarakat* (sebuah pesan yang akhirnya menyeru baik kepada kaum reformis dan tradisionalis untuk saling membuka diri dan bekerjasama satu dengan yang lain). Hal ini menandakan akseptabilitas Asy'ari di dalam lingkaran kaum modernis.⁵⁰

Sementara Lajnah berupaya dalam mendamaikan sikap sektarian, Chalil memilih mengabdikan dirinya dengan masuk dalam rencana mendirikan badan yang mengkoordinasikan ulama. Sebagai anggota korp ulama, Chalil sadar bahwa mereka memiliki otoritas moral atas masyarakat Muslim. Di samping itu, disebabkan pengetahuannya tentang masalah-masalah sosial dan politik, maka ulama memiliki tanggung jawab yang besar untuk bertindak dengan hati-hati dan bijaksana. Ulama harus bekerja demi kesatuan umat karena mereka menjadi penyampai pesan Tuhan kepada generasi berikutnya agar selalu mengikuti Nabi.⁵¹

Melalui peran mereka sebagai penyampai pesan Tuhan dan penyangga tanggung jawab kemurniannya, Chalil menyatakan bahwa ulama harus memperhatikan kaum Muslim awam. Dia lebih lanjut menegaskan bahwa kaum Muslim awam sering menghargai kata-kata ulama, sementara pada saat yang sama, mereka tidak peduli akan kebijakan pemerintah. Dalam karya-karyanya, Chalil sangat mengutuk ulama yang menyalahgunakan kepercayaan yang diberikan masyarakat kepadanya dan yang memanipulasinya untuk memperoleh materi dan posisi terhormat, sementara mereka mengabaikan umat terbelenggu dalam fragmentasi sektarianisme. Dia menyatakan bahwa tipe 'ulama' seperti itu adalah 'ulama' su' yang biasanya takut berbicara kebenaran dan patuh secara membuta kepada penguasa yang sering menindas.⁵²

⁵⁰ Lihat Hamka, "Al-Mawaa'izh Syaich Hasjim Asj'ari," *Pandji Masjarakat* (15 Agustus; 1959), 3-6; Solichin Salam, *Kiai Hadji Hasjim Asj'ari, Ulama Besar Indonesia* (Jakarta: Djaja Murni, 1963), 52-6.

⁵¹ Moenawar Chalil, *Fungsi Ulama Dalam Masyarakat Dan Negara* (Jakarta: Bulan Bintang, 1957), 27-8.

⁵² Ibid.; Lihat juga Moenawwar Chalil, "Ulama dan 'Ulama; Imam al-Ghazali Mengutuk 'Ulama Penggila Kedudukan Disamping Baginda Raja," *Pandji Masjarakat* (1 Januari: 1960), 11-2; Idem, "Fungsi Ulama dalam Masyarakat dan Negara," *Hikmah* (29 Mei: 1954), 23-5.

Dengan alasan ini, Chalil mengajukan permohonan kepada Departemen Agama untuk membentuk Dewan Ulama Indonesia semacam *Hay'at Kibar al-Ulama* di Mesir. Usulan ini bertujuan untuk menghilangkan kesenjangan antar-ulama dan menciptakan jaringan dengan jalan saling memahami antaranggotanya, terlepas dari afiliasi sektarian mereka. Disebabkan pandangan keagamaan dan orientasi politik yang berbeda, ulama sering mengeluarkan fatwa-fatwa yang berbeda pada masalah yang sama.⁵³ Tentu saja, hal ini hanya akan membingungkan umat dan menjadikannya sebagai korban perselisihan agama diantara ulama yang seharusnya memberikan bimbingan. Oleh karena itu, Chalil menyambut baik inisiatif Departemen Agama yang untuk pertama kali menyelenggarakan muktamar seluruh ulama di Jakarta, 1951. Dia juga menyarankan bahwa muktamar seperti itu perlu dilanjutkan dan diperluas. Jika perlu, dibentuk lembaga permanen seperti *Dar al-Ifta* (Dewan Fatwa) yang bertindak sebagai badan agama di Indonesia dengan mandat penuh untuk memberikan fatwa-fatwa kepada *ummah*.⁵⁴

Setelah mengundurkan diri dari Departemen Agama pada 1951, Chalil membangun saluran baru bagi aspirasi politiknya dalam partai politik reformis, Majelis Sjura Muslimin Indonesia atau Masjumi, dan segera ia terpilih menjadi anggota Majelis Syura Pusat. Majelis ini terutama bertugas menyampaikan fatwa-fatwa. Akan tetapi tugas Majelis Syura tidak semata-mata berkuat dalam masalah agama karena Majelis ini secara reguler menerbitkan fatwa-fatwa dalam menjawab berbagai pertanyaan yang berhubungan dengan partai dan ummat. Peran politik Majelis ini dimungkinkan dengan kenyataan bahwa Masjumi sendiri di kelola sedemikian rupa untuk memungkinkan ulama terlibat di setiap tingkat struktur partai. Setidaknya ada satu orang 'alim

⁵³ Kaum Muslim terbagi ke dalam beberapa faksi politik dan agama yang masing-masing mendirikan dewan ulama; Sementara Muhammadiyah memiliki Majelis al-Shuriyah wa al-Fatwa, Masjumi menamakan dewan ulama-nya dengan nama Majelis al-Shuriyah, dan Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) mendirikan Majelis al-Shar'iyah.

⁵⁴ Moenawar Chalil, "Pertemuan Alim Ulama," *Pemandangan* (17 Agustus: 1951).

duduk di setiap tingkat organisasi.⁵⁵ Peran ulama di struktur organisasi Masjumi adalah untuk mengakomodasi fakta bahwa di Indonesia, ulama tidak dapat diabaikan sebagai satu kekuatan politik, dan barangsiapa yang memperoleh restu politiknya akan mendapatkan dukungan luas, terutama di daerah pedesaan.⁵⁶

Peran politik ulama kurang lebih berkaitan dengan pemberian fatwa-fatwa sesuai dengan pertanyaan yang muncul. Sejak Pemilu pertama 1955, Chalil memberikan fatwa bahwa memenangkan pemilu adalah kewajiban agama. Dengan menggunakan penalaran analogi, dia menyamakan pemilu dengan *jiḥad*, di mana setiap Muslim yang mampu diwajibkan untuk berpartisipasi dalam memenangkan iman. Baginya, seorang Muslim yang bersedia untuk berperang bagi kemenangan Islam di semua keadaan, termasuk dalam pemilu, berhak mendapat pahala yang sama dengan pahala yang dijanjikan Tuhan kepada *mujahidin*. Lebih lanjut, dia menghimbau agar kaum Muslim membelanjakan hartanya untuk masalah-masalah politik sehingga partai-partai Islam tidak akan kekurangan dana dan dapat menjalankan aktivitasnya sehingga memenangkan Pemilu.⁵⁷

Fatwa-fatwa politiknya yang lain sama dengan tipikal fatwa Persis yang tertarik pada unsur umum nasionalisme, dasar filosofis negara bangsa, dan kutukan terhadap kecenderungan politik yang menentang tujuan-tujuan politik kaum Muslim.⁵⁸ Dalam satu tulisannya, dia mengkritik kaum nasionalis sekular yang menolak kuatnya unsur Islam yang secara historis tampak dalam nasionalisme Indonesia. Baginya, hanya melalui Islam sajalah perbaikan nasionalisme Indonesia dapat ditegakkan. Dia lebih lanjut berpendapat bahwa kaum nasionalis sekular Indonesia yang mencoba mengadopsi model pemikiran kaum nasionalis sekular Turki adalah menyesatkan. Dalam nasionalisme Turki, Chalil menjelaskan, Islam memainkan peran penting dalam

⁵⁵Federspiel, *Persatuan Islam*, 182.

⁵⁶Noer, "Masjumi," 50.

⁵⁷Lihat Moenawwar Chalil, "Menggunakan Zakat Untuk Pemilihan Umum," *Abadi* (4 April: 1954); idem, "Beranilah Berqurban Untuk Pemilihan Umum," *Abadi* (6 Agustus: 1954).

⁵⁸Federspiel, *Persatuan Islam*, 134.

menyatukan semua elemen di dalam masyarakat Turki—suatu kesatuan yang menentukan kemenangan Turki dalam perang kemerdekaan mereka dan dalam usaha mereka mendorong keluarnya Yunani dari tanah air mereka.⁵⁹

Sebagai seorang reformis yang berusaha keras menerapkan *shari'ah* sebagai hukum positif di negeri ini, Chalil percaya bahwa Islam, sebagai satu sistem politik ideal, telah dibuang oleh kaum nasionalis sekular.⁶⁰ Lebih lanjut, dia menuduh kelompok nasionalis sekular mengabaikan Islam dalam UUD 1945. Dia juga bekerja sama dengan para politisi Masjumi yang umumnya berseberangan dengan kaum nasionalis—suatu pendirian yang mencapai puncaknya pada awal tahun 1950-an dengan munculnya beberapa pemberontak Muslim melawan rejim Soekarno di berbagai daerah. Akan tetapi, sikap oposisi Chalil tetap tidak pernah keluar dari upaya memasyarakatkan konsep negara Islam melalui cara-cara demokratis.⁶¹

Aspirasi politiknya segaris dengan pendirian politik Masjumi, bahkan sebelum dia menjadi anggota Majelis Syuro. Dalam Kongres Muslimin Indonesia yang diadakan di Yogyakarta, 20-25 Desember 1949, dia mengusulkan suatu resolusi yang menuntut Kongres tidak mengutuk gerakan Dar al-Islam (DI) dan membedakannya dengan kelompok kaum munafik yang menciptakan teror di daerah pedalaman dengan anggota Darul Islam yang benar. Menurutnya, teror yang disebarkan oleh kelompok munafik telah menodai reputasi pemimpin Darul Islam, Kartosuwirjo. Dia membuat pernyataan ini untuk menjawab Musaddad, seorang peserta Kongres yang berpendapat bahwa sekali Darul Islam da-

⁵⁹Lihat Moenawar Chalil, "Kebangsaan Jang tinggalkan Agama," *Abadi* (12 Februari: 1654).

⁶⁰Moenawwar Chalil mengkritik orang-orang yang mengaku sebagai pengikut Islâm, tetapi secara politis merintangi Islam sebagai satu-satunya sistem kenegaraan di Indonesia. Oleh karena itu, dia menegaskan bahwa Islam adalah ideologi negara yang benar dan berharap agar ajaran Islam mendapatkan tempat untuk berpijak. Lihat Moenawwar Chalil, "Umat Islam Harus Ta'ashub Kepada Agamanya," *Abadi* (24 September: 1954); idem, "Beranilah Berqurban Untuk Pemilihan Umum."

⁶¹B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Nijhoff, 1982).

pat mendirikan pemerintahan sementara di wilayah kendalanya, maka mereka akan segera memaksakan pajak berat dan menciptakan teror terhadap masyarakat. Inilah yang akhirnya menyebabkan kebanyakan pendukungnya menyeberang dan menyebabkan Darul Islam kehilangan reputasi baiknya.⁶² Dalam argumennya, Musaddad menyatakan bahwa dia adalah anggota Darul Salam, suatu organisasi yang pada awalnya hanya mengadakan pengajian, namun kemudian berkembang menjadi kekuatan paramiliter. Darul Salam memberikan dukungan militernya kepada negara. Bagaimanapun juga, segera setelah itu, Darul Islam mengeksploitasi dan menyalahgunakan kepercayaan penduduk. Yang disebut pertama berbeda dengan yang disebut kemudian.⁶³

Dalam perdebatan ini, pendapat Chalil mendapat dukungan kuat oleh sebagian besar peserta Kongres terutama karena hubungannya yang erat dengan Persis, Muhammadiyah, dan Lajnah Ahli-ahli Hadith Indonesia, seperti Imam Ghozali, Muhammad Ma'shum, dan Hadjid. Kongres akhirnya menerbitkan satu resolusi yang mendukung sepenuhnya upaya-upaya Masjumi untuk memecahkan masalah Darul Islam dengan semangat damai dan kompromis.⁶⁴ Selama tahun 1950-an, Moehammad Natsir berbicara atas nama pimpinan Masjumi menyesalkan beberapa upaya pemerintah dalam mencari jalan keluar terhadap masalah Darul Islam dengan kekuatan senjata.⁶⁵ Dengan demikian, tampak bahwa terdapat perbedaan pendapat terhadap permasalahan Darul Islam sebagaimana tercermin dalam perdebatan antara Chalil dan Musaddad yang semakin memperkuat garis politik kaum reformis dan tradisional. Harus dicatat bahwa (Anwar) Musaddad akhirnya menjadi seorang Dewan Shuriyah Pusat

⁶²Boeah Kongres Muslimin Indonesia (Djogdjakarta: Badan Usaha dan Penerbitan Muslimin Indonesia, t.t.), 41-7.

⁶³Ibid.

⁶⁴Ibid.; Mukhtar Masjumi ke-4 mendeklarasikan, melalui satu komite yang didirikan untuk tujuan ini, bahwa Republik Indonesia Serikat atau R.I.S. harus menyelesaikan masalah Pemberontakan Dar al-Islam dengan cara damai. M. Isa Anshary, "Masjumi dan D.I.," *Suara Partai Masjumi* (6 Juni 1951), 9; *D.I./T.I.I. Tidak Ditolelir* (Jakarta: Majalah Islam Kiblat, 1983), 7.

⁶⁵Federspiel, *Persatuan Islam*, 108.

Nahdlatul Ulama.⁶⁶

Sebagai seorang yang gigih mendekati isu-isu dari perspektif puritanis, Chalil mengkritik berbagai aturan agama yang menurutnya tidak pada tempatnya dan tidak mempunyai dasar yang akurat. Dia, misalnya, menuduh pimpinan Syura, Shalih Su'aidy, alpa dalam memberikan fatwa dengan memperbolehkan anggota wanita Dewan Pusat Masjumi pergi ke Rusia tanpa *muhrim*. Izin tersebut didasarkan pada ayat Qur'an yang menurut penafsiran Su'ady mengizinkan seorang wanita pergi sendiri dengan alasan menjalankan tugas agama. Bahkan, Su'aidy lebih jauh menyatakan bahwa perjalanan seperti itu dapat disebut *jihād*. Term *jihād*, tambah Su'aidy, harus dipahami dalam pengertian yang luas, tidak hanya melawan non-Muslim dalam peperangan, namun juga mengunjungi negeri non-Muslim dalam rangka memperoleh pengetahuan tentang kekuatan dan kelemahan potensi musuh. Chalil, di lain pihak, menyatakan bahwa versi Qur'an yang dikutip Su'aidy tidak dapat diterapkan pada kasus tersebut, dan argumen Su'aidy sepenuhnya lemah. Apa yang diungkapkan semata-mata untuk menghindari larangan yang telah diputuskan oleh hukum Islam.⁶⁷

Chalil juga meragukan kesahihan hadits yang digunakan Su'aidy dan mempertanyakan kekuatan sanadnya. Kendati hadits tersebut terdapat dalam kitab hadits Bukhari, Chalil menemukan bukti bahwa salah satu perawinya, Israil Ibn Yunus Ibn Ishaq, tidak mempunyai otoritas seperti yang dimiliki oleh ulama-ulama besar, seperti Ibn Sa'ad, 'Ali al-Madani, Ibn Hazm, dan Ja'far Ibn Syaybah. Oleh karena itu, Chalil menyimpulkan bahwa hadits tersebut cacat sehingga tidak bisa dijadikan dalil atau sandaran.⁶⁸ Mengutip

⁶⁶Untuk peran yang dimainkan Musaddad dalam Nahdlatul Ulama, lihat "Prof. K.H. Anwar musaddad Pelindung dan Payung N.U. Sunda," *Aula* (Maret: 1995), 81-6.

⁶⁷Lihat artikelnya, "Fatwa Model pimpinan harian Madjelis Sjura Pusat Masjumi Tentang Safarul Mar'ah," *Dawlah Islamiyah* (Agustus: 1957), 22; idem, "Hukum Wanita Islam Belajar Sendirian," *Abadi* (13 Agustus: 1954).

⁶⁸Lihat dua artikelnya, "Fatwa Model Pimpinan Harian Madjelis Sjura Pusat Masjumi Tentang Safarul Mar'ah," 22; idem, "Islam Tinggal Nama," *Abadi* (5 Maret: 1954).

hadith dengan meneliti secara cermat perawinya sebagaimana yang dilakukan Chalil, adalah tipikal seorang puritan yang tidak ingin menggunakan berbagai hadith kecuali kalau otentisitasnya terbukti. Menurut pendapat Chalil, ahli-ahli agama yang secara longgar mengutip hadith tanpa meneliti perawinya secara mendalam harus disebut *dajjal*.⁶⁹

Chalil juga meragukan pengakuan Su'aidy bahwa beberapa ahli hukum abad pertengahan, seperti al-Nawawi dalam *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhah*, menyatakan bahwa perjalanan seperti itu sah menurut hukum. Chalil menyatakan bahwa kutipan Su'aidy yang dikatakan sebagai pendapat al-Nawawi adalah tidak benar. Su'aidy hanya mengutip pendapat ulama yang mengizinkan perjalanan seperti itu dan mengabaikan pendapat tokoh yang menentangnya. Chalil lebih lanjut menyatakan bahwa dia telah menelaah argumen Su'aidy dan menemukan bahwa dalam *Al-Majmu'*, al-Nawawi mengemukakan berbagai pendapat, baik yang setuju maupun yang menentang perjalanan wanita tanpa disertai *muh-rim*. Otentisitas adalah faktor yang mengarahkan pendekatan Chalil untuk membuat berbagai aturan agama, terutama jika kutipan argumen tersebut diambil dari Qur'an dan Sunnah.⁷⁰

Posisi tertinggi yang pernah diduduki Chalil adalah pemimpin Majelis Ulama Dewan Pusat Persis. Dia telah menjadi anggota Persis sejak awal 1970, di mana pada saat itu dia bertindak sebagai kolumnis tetap *Pembela Islam* di wilayah Kendal. Mulai saat itu, dia memiliki keanggotaan ganda, sebagai anggota terhormat Muhammadiyah dan kolumnis Persis.⁷¹ Harus juga dicatat bahwa banyak orang menjadi anggota Persis akan menjadi anggota yang berpengaruh dalam organisasi-organisasi agama, sosial, dan politik lain. Moehammad Natsir, misalnya, menjadi anggota Jong Islamiyeten Bond, sedang Sabirin menjadi anggota terhormat

⁶⁹Moenawwar Chalil, "Djangan mempermudah Urusan Hadits," *Abadi* (16 Juli: 1954); idem, "Awat Partai Dadjial," *Abadi* (27 Februari: 1953); idem "Ratjoen Jang Berbahaja Bagi Oemat Islam," *Pembela Islam*, No. 52, 10-3.

⁷⁰Chalil, "Fatwa Model Pimpinan Harian Madjelis Sjura," 23.

⁷¹Abdul Mu'ti 'Ali, "The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction," (Tesis M.A., Universitas McGill, Montreal, 1957), 80; Moenawwar, "Riwayat Hidup," 2; Munawwar, "Riwayat hidup," 5.

Sarekat Islam.⁷² Fenomena ini mengindikasikan bahwa anggota Persis menganggap Persis sebagai organisasi kajian dan pendidikan agama sehingga organisasi lain tetap dapat digunakan untuk mencapai tujuannya.⁷³ Sebagai ketua Pimpinan Majelis Ulama Persis, Chalil berbicara tentang pandangan-pandangan Persis. Dalam polemiknya dengan Su'aidy, misalnya, Chalil dapat dikatakan sebagai representasi Persis secara utuh. Memang, dia menyatakan bahwa argumen-argumen yang dia gunakan didukung oleh pendapat-pendapat A. Kadir Hasan, putra pendiri Persis Bangil dan kolega-kolega Chalil di Majelis Ulama Persis.⁷⁴ Pendirian politiknya juga dipengaruhi aspirasi politik Persis. Sikap kritisnya terhadap pendapat kaum sekular tentang konstitusi negara, misalnya, adalah perpaduan sikap Moehammad Natsir dan Isa Anshary yang tidak pernah berpaling dari tujuan untuk menegakkan suatu negara Indonesia yang berdasarkan prinsip-prinsip Islam.⁷⁵ Sementara itu, baik Natsir maupun Anshary adalah tokoh Persis—yang pertama juga menjadi Ketua Umum Masjumi, sedang yang kedua anggota pimpinan pusat Masjumi.⁷⁶

Di antara jabatan keagamaan yang dipegang Chalil adalah penasehat Pusat Pendidikan Islam di Solo dan anggota Panitia Pertimbangan Kesehatan dan Syara Departemen Kesehatan.⁷⁷ Tidak ada catatan detail tentang kontribusi Chalil dalam Pusat Pendidikan Islam, akan tetapi aktivitasnya dalam Panitia Pertimbangan Kesehatan dan Syara yang didirikan pada 12 Agustus 1945, yang misi utamanya adalah untuk membahas hubungan masalah-masalah medis dari sudut pandang *shar'i*, tercatat agak

⁷²Aboebakar, *Sedjarah Hidup K.H.A. Wachid Hasjim dan Karangan Tersiar* (Jakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wachid Hasjim, 1957), 80. *Pembela Islam* (34 September: 1931), halaman depan.

⁷³Federspiel, *Persatuan Islam*, 17-18.

⁷⁴Chalil, "Fatwa Model Pimpinan Harian Madjelis Sjura Pusat," 24; H.M.A. "Perempuan Berdjalan Keluar Negeri," *Sual-Djawab*, No. 4, 30-1.

⁷⁵Federspiel, *Persatuan Islam*, 120.

⁷⁶*Ibid.*, 123-5.

⁷⁷Moenawwar, "Riwayat Hidup," 2-8; Munawwar, "Riwayat Hidup," 530; Kementrian Kesehatan R.I., "Putusan Panitia M.P.K.S. No. 2/1954," dalam *Kesehatan dan Syara*, 5 (Desember: 1954), 54; "K.H. Moenawwar Chalil Diangkat Sebagai Anggauta Panitia Madjelis Pertimbangan Sjara' dan Kesehatan di Indonesia," *Hikmah* (21 Agustus: 1954), ?.

detail.⁷⁸ Panitia ini mempublikasikan berbagai masalah kesehatan dari sudut pandang agama melalui jurnal yang diterbitkan-nya. Sebagian dari anggota dalam Panitia ini adalah kelompok muslim modernis yang bekerja dalam Departemen Kesehatan dan Agama. Disamping itu, terdapat juga beberapa anggota pegawai swasta yang juga kebanyakan kaum modernis, seperti Moenawar Chalil, A. Hassan, Hasbi Ash-Shiddieqy, dan Fuad Muhammad Fachruddin. Tidak seperti yang lainnya, baik yang mewakili institusi maupun yang diangkat secara individual, Chalil diterima di Panitia ini dalam kapasitasnya sebagai ketua Majelis Ulama Persis dan sebagai sekretaris Lajnah Ahli-ahli Hadith.⁷⁹ Hal ini menjadikannya memiliki pengaruh sangat besar di atas anggota seksi Syara yang lain karena dialah satu-satunya yang memiliki otoritas dalam memberi fatwa. Sebagai konsekuensi dari dominasi kelompok modernis dalam Panitia ini, pendekatan kepada masalah-masalah yang di bahas pun bercorak reformis, dalam arti bahwa deduksi masalah-masalah tersebut dilakukan dengan merujuk kepada Qur'an, hadith, dan literatur lain yang dianggap para reformis dapat diterima, seperti *Zad al-Ma'ad* karya Ibn Qayyim al-Jawziyah dan *Bidayat al-Mujtahid* karya Ibn Rushd. Mereka tidak menggunakan kitab-kitab fiqh yang biasa digunakan kelompok tradisionalis.⁸⁰

Para reformis menganggap bahwa kitab-kitab fiqh tradisional, seperti *Tuhfah*, *al-Mahalli*, *al-Qalyûbi*, dan sebagainya, yang secara luas dipelajari di pesantren-pesantren tidak dapat diterima karena tidak sesuai dengan semangat modernitas yang membutuhkan analisis.⁸¹ Disisi lain, mereka mendapati bahwa karya-karya

⁷⁸Kementrian Kesehatan R.I., "Kata Pengantar," dalam *Ksatriuan dan Sjara'*, 1 (September: 1954), 3.

⁷⁹Ibid., 54.

⁸⁰Ibid.

⁸¹Mereka merujuk kepada kitab *Tuhfat al-Tullâb* karya Zakariya al-Ansari, *Tuhfat al-Muhraj li-Sharh al-Minhaj* karya Ibn Hajar al-Haytami, *al-Mahalli* karya Jalal al-Din al-Mahalli, dan *Hashiatan al-Qulyubi wa 'Amirah* karya Shihab al-Din al-Qalyubi dan al-Shaykh 'Amirah A. Halim Hasan, "Tafsir al-Manar dan Pengaruhnya, 2," *Pandji Masjarakat* (15 februari: 1960), ?; lihat, Zakariya al-Ansari, *Tuhfat al-Tullab bi Sharh Tahrir Tanqih al-Lubab* (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.) dan al-Qalyubi dan 'Amirah, *Hashiyatan: al-Qalyubi wa 'Amirah 'ala Sharh Jalal al-Din al-Mahalli*, 4 jilid (Mesir: Muhammad 'Ali Sabih, 1949).

ulama reformis, seperti Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim, 'Abduh dan Rida, lebih analitis sehingga lebih sesuai dengan pendekatan-pendekatan modern.⁸²

Reputasi Chalil sebagian disebabkan pengetahuannya tentang ilmu-ilmu keislaman yang dikenal luas oleh komunitas Muslim melalui tulisan-tulisannya. Untuk ukuran sarjana Indonesia kebanyakan saat itu, dia termasuk di antara para penulis yang sangat produktif. Pada 1958, sebuah *polling* dilakukan oleh Himpunan Pengarang Islam Indonesia untuk memilih tokoh penulis saat itu (*writer of the day*), Chalil berada pada urutan kelima. Dia mengungguli para penulis terkenal seperti Hasbi ash-Shiddieqy yang otoritasnya dalam hukum Islam tetap tidak tertandingi hingga saat ini, dan A. Hasan yang gaya tulisan polemiknya dalam mendukung gerakan purifikasi iman menjadikannya populer, bahkan hingga kini.⁸³

Chalil menerbitkan majalah *Swara Islam* pada 1935. Majalah ini diterbitkan untuk menghidupkan sunnah Nabi dan memberantas *bid'ah* (*anggegesang sunnah, mbongkar bid'ah*).⁸⁴ Chalil berharap dapat menjangkau pembaca yang sangat luas. Ia memilih bahasa Jawa yang menjadi *lingua franca* kelompok etnis terbesar di Indonesia sebagai bahasa majalahnya. Target pertama majalah ini adalah para pembaca Jawa. Majalah ini menjadi satu-satunya organ reformis yang berbahasa Jawa.

Tema-tema yang muncul dalam majalah ini banyak berhubungan dengan masalah-masalah teologi, ibadah, dan etika. Sebagaimana layaknya majalah reformis, ia menyediakan kolom untuk isu-isu polemik, yang dimuat dalam kolom *munazarah* (pertukaran gagasan) atau *su'al-djawab*. Majalah ini memiliki dua tujuan: pertama, untuk menyuarakan ide-ide puritan, dan kedua, mendidik kaum Muslim yang telah memiliki pengetahuan elementer tentang Islam. Dalam mencapai tujuan pertama, pembahasan ditiitikberatkan pada masalah-masalah *khilafiyat*, seperti perdebatan tentang menyentuh Qur'an pada saat berhadask kecil, bacaan *qu-*

⁸²Hasan, "Tafsir al-Manar dan Pengaruhnya, 2."

⁸³Hasil Angket Sepuluh Pengarang Islam Terkemuka Sekarang," *Dawlah Islamiyah*, (Desember: 1957), 23-27; Tamar Djaya, *Riwayat Hidup A. Hasan* (Jakarta: Mutiara, 1980).

⁸⁴Lihat mottonya di halaman depan *Swara Islam*, 4 (April: 1935), 5.

nut, dll., sedangkan lingkup pembahasan kedua menyangkut ajaran standar moral Islam, formula ibadah, dan kepercayaan dasar tentang Tuhan, Nabi, dan sebagainya. Semua pembahasan tentang masalah tersebut mengikuti sudut pandang reformis.⁸⁵ Mengikuti tradisi agresif Persis dalam melakukan *tabligh*, Chalil memilih debat sebagai cara untuk menyebarkan pandangan-pandangan puritannya dan menantang lawan-lawan debatnya. Perdebatannya, yang dipublikasikan dalam *Swara Islam*, menunjukkan tidak ada toleransi terhadap lawan-lawannya. Sikap ini merupakan hasil dari antagonisme keagamaan yang mewabah di kalangan kaum Muslim selama masa hidup Chalil. Sikap tidak tolerannya adalah ciri khas tokoh Persis yang seringkali menggunakan kata-kata kasar dalam mengekspresikan polemiknya.⁸⁶

Sangat mudah bagi Chalil untuk menulis di jurnal-jurnal kaum modernis karena keanggotaannya di partai Masjumi memberinya kesempatan untuk menulis di majalah dan koran partai tersebut. Artikel-artikelnya dalam *Hikmah*, sebuah majalah populer yang editor-kepalanya adalah Natsir, secara umum membela Islam dan menentang sikap yang meremehkan ajaran Islam. Chalil menghimbau untuk memeluk Islam secara *kaffah* karena baginya hal ini merupakan satu-satunya jalan untuk mencapai kemajuan. Dalam salah satu artikelnya, dia menunjukkan bahwa perbedaan distribusi kekayaan disebabkan keengganan kaum Muslim untuk melaksanakan zakat sepenuh hati. Dia meyakini bahwa jika perintah zakat dilaksanakan dan diaplikasikan secara tepat, masalah kelaparan dan *gap* antara si kaya dan si miskin niscaya akan teratasi.⁸⁷

Dalam artikel lain yang diterbitkan *Hikmah*, Chalil juga me-

⁸⁵Lihat, misalnya, *Swara Islam*, 4 (April: 1935); 5 (Mei: 1935).

⁸⁶Sebagai contoh, bandingkan cara Chalil memperlakukan lawannya, seorang tokoh pengikut madhhab Shafi'iyah, dalam satu debat tentang validitas *salâh qabliyah jum'ah* dengan perlakuan salah seorang tokoh Persis terhadap lawannya, Mahfudz Shiddiq, di mana dia menyamakan perilaku Shiddiq dengan perilaku kelelawar yang takut terhadap cahaya karena Shiddiq enggan melakukan debat terbuka dengannya. Lihat *Swara Islam*, 4 (April: 1935), 19-24; *Al-Lisan*, 4 (27 Maret: 1936), 30.

⁸⁷Moenawar Chalil, "Fungsi Zakat Dalam Masyarakat, 2," *Hikmah* (4 April: 1954), 20-1; idem, "Fungsi Zakat Dalam Masyarakat, 3," *Hikmah* (3 Juli: 1954), 20-2.

nyerukan agar kaum Muslim berpegang teguh kepada ajaran Islam dan menolak berbagai kompromi dalam menjalankan prinsip-prinsipnya sebagai satu-satunya cara untuk melahirkan iman yang benar dan merefleksikan semangat *jihad* yang telah dicitokan Nabi selama perjuangannya untuk memenangkan Islam.⁸⁸ Melalui artikel-artikelnya, Chalil memperkenalkan pembacanya kepada berbagai pendapat ahli fiqh abad pertengahan tentang masalah-masalah ibadah tanpa meletakkan satu pendapat di atas yang lain. Dengan melakukan hal ini, dia berharap dapat mendidik dan memberikan perspektif yang luas kepada kaum Muslim sehingga keketatan terhadap suatu mazhab dalam mengikuti tatacara ibadah tidak lagi dilakukan.⁸⁹ Chalil mengklaim bahwa perbedaan pendapat dapat diterima karena masing-masing didukung oleh argumen yang kuat. Sekalipun demikian, ketika dia melakukan perdebatan dia sering mendukung argumen-argumennya dengan pendapat para pemikir modernis yang dianggapnya mampu memberikan analisis karena perkenalannya dengan ajaran-ajaran tradisional dan ilmu pengetahuan modern.⁹⁰

Chalil juga menulis kolom agama di *Abadi*, sebuah koran harian Partai Masjumi yang dipublikasikan sepanjang tahun 1960-an.⁹¹ Tulisan-tulisan Chalil kebanyakan terbit pada 1953, 1954, dan 1955 serta dipublikasikan secara terpisah-pisah dalam pamflet yang berjumlah sekitar 100 buah. Perannya dalam Majelis Syura merupakan faktor yang membuatnya mendapat kepercayaan dari Masjumi sebagai 'pengkhotbah' terhadap para pendukung partai dalam masalah-masalah agama. Secara singkat, tulisan-tulisan Chalil dalam *Abadi* menyerukan pelaksanaan moral, memberikan pelajaran tentang ibadah, serta memberi petunjuk terhadap sebuah pemahaman yang lebih baik atas Qur'an dan Sunnah serta penentangan terhadap praktek keagamaan populer.

Sebagai reformis, Chalil membela konsep tanggungjawab so-

⁸⁸Moenawwar Chalil, "Tjara dan Djedjak Nabi Muhammad s.a.w. Dikala Hendak Menegakkan hukum Allah Dimuka bumi," *Hikmah* (12 Oktober: 56), 4-6.

⁸⁹Moenawwar Chalil, "Kaifiat Tjara-Tjara Berchutbah Djum'at Sepandjang Pimpinan Nabi s.a.w.," *Hikmah* (1 september: 1956), 21-2.

⁹⁰Moenawwar Chalil, "Alam Fikiran Manusia Terhadap Peristiwa Israa Mi'radj Nabi Muhammad s.a.w.," *Hikmah* (20 Maret: 1954), 19-21.

⁹¹Lihat bibliografi dalam buku Fiderspiel, *Persatuan Islam*, 247.

sial dan mengutuk fatalisme kaum Muslim serta keengganannya terhadap kemajuan material—sebuah kesalahan yang menurut Chalil disebabkan kesalahan dalam menafsiri konsep doa. Menurut Chalil, doa saja tidak bisa merubah kondisi masyarakat kecuali disertai dengan upaya aktif dalam mencapai tujuan.⁹² Pandangan ini tampak sesuai dengan keyakinan para reformis awal bahwa dunia diciptakan Tuhan sesuai dengan prinsip-prinsip alam yang berputar di sekitar hukum sebab-akibat. Tidak mengherankan, tambah dia, kaum Muslim tetap diperbudak kebodohan dan terbenam dalam stagnasi total karena apa yang dikhotbahkan pada mereka dari mimbar-mimbar tidak bermakna apapun. Dia menunjukkan bahwa kaum Muslim gagal menyerap spirit Islam yang mengajarkan prinsip-prinsip dinamisme dan etos kerja yang dapat menerjemahkan kemajuan dunia dalam realitas.⁹³

Dalam kapasitasnya sebagai ahli agama, Chalil sering menulis masalah-masalah ibadah dalam artikel-artikelnya di *Abadi*. Dia juga menulis masalah-masalah doktrinal untuk menunjukkan pengabdian koran ini kepada Islam. Tulisan-tulisannya mengenai masalah-masalah doktrinal membahas makna rukun Islam, yaitu shalat, zakat, puasa, haji, dan tawhid.⁹⁴ Chalil juga menulis topik-topik hukum. Dia menampilkan berbagai pandangan untuk memberikan perspektif yang luas tentang masalah hukum. Dia juga mengulas masalah-masalah kontemporer yang sangat kompleks. Topik-topik yang dibahas termasuk isu-isu sosial, seperti kecanduan alkohol, judi, kawin paksa, poligami, dan sebagainya.⁹⁵ Cha-

⁹²Moenawwar Chali, "Doa Jang Maqbul," *Abadi* (2 Januari: 1953).

⁹³Ibid.; Moenawwar Chalil, "Sebaik-baik Manusia Sepandjang pimpinan Islam," *Abadi* (8 April: 1960).

⁹⁴Lihat artikel-artikel karya Chalil berikut ini, "Kaum Muslimat dan Sembahjang Hari Raja," *Abadi* (28 Mei: 1954); "Apakah Hasil Puasa Kita?" *Abadi* (1 April: 1960); Zakat fitrah," *Abadi* (25 Maret: 1954); "Kewadajiban Zakat-Fitrah," *Abadi* (5Juni: 1953).

⁹⁵Moenawwar Chalil, "Hukum Lotere," *Abadi* (9Oktober: 1953); idem, Kawin Paksa Betulakah Dari Pimpinan Islam," *Abadi* (23 oktober: 1953); idem, "Soal Wali Hakim," *Abadi* (9 April : 1954); idem, "Hukum Bersumpah," *Abadi* (20 november: 1953); idem, "Kufu Dalam Perkawinan," *Abadi* (11 Desember: 1953); idem, Mana Jang Lebih Benar: Kedjelekan atau Kebaikan poligami? Poligami Adalah Tabiat Kaum Lelaki," *Abadi* (10 Oktober: 1954); idem, Tudjuan pokok dari Poligami Adalah Menolong Anak-anak Jatim Dan kaum Wanita," *Abadi* (15 Oktober: 1954).

lil juga tertarik pada isu-isu moral dan menulis sejumlah panflet yang bertujuan untuk menyebarkan standar moral Islam.⁹⁶

Perhatian Chalil terhadap sumber utama Syari'ah merupakan bagian penting tulisan-tulisannya di *Abadi* dan menandakan keterkaitannya terhadap prinsip kembali kepada Qur'an. Chalil menyerang orang-orang yang dalam pandangannya telah menyalahgunakan Qur'an untuk masalah-masalah yang tidak relevan, seperti untuk menyembuhkan orang sakit, digunakan sebagai azimat, dan praktek-praktek populer yang lain.⁹⁷ Sikap tidak kompromi terhadap keyakinan agama populer ini dilakukan Chalil di atas misi besar menentang tradisi-tradisi yang dalam pandangannya telah merusak kemurnian ajaran Islam dan mengotori pesan sucinya. Dengan lantang, dia melawan keyakinan terhadap *kahin* (tukang ramal), *ta-khayyul* (tipuan-tipuan magis), dan *khurafat* sebagaimana ia juga menentang acara peringatan *mawlid al-nabi* secara berlebihan, 'Ashura (hari kesepuluh bulan Muharram) dan acara *halal bi al-halal*.⁹⁸

Aliran Islam yang mengklaim sebagai majalah progresif dan mencurahkan perhatiannya terhadap pemikiran keislaman dalam masalah doktrin-doktrin agama, politik, masyarakat, dan budaya

⁹⁶Moenawwar Chalil, "Amal Perbuatan Jang Ikhlas," *Pemandangan* (3 Juni: 1951); idem, "Apakah Dan Siapakah Munafik Itu?" *Abadi* (5 Desember: 1953); idem, "Arti Mensjukuru Nikmat," *Abadi* (13 Maret: 1953); idem, "Djangan Meremehkan Dan Menghina Jang Ketjil," *Abadi*, (20 Mei: 1953); idem, Hikmah Dan filsafat Salaam," *Abadi* (13 Februari: 1953); idem, Kesempitan Dan Kelapangan," *Abadi* (?); idem, Kewadajiban menegur Orang Jang Zhalim," *Abadi* (6 Mei: 1960); idem, "Kupasan Arti Sjukur," *Pemandangan* (2 Juli: 1951); idem, "Sekitar Soal Bachil," *Abadi* (5 Januari: 1954).

⁹⁷Lihat tulisannya, "Al-Qur'an," *Abadi* (4 Februari: 1953); idem, "Al-Qur'anul hakiem," *Abadi* (27 November: 1953); idem, Al-Qur'anul Hakiem," *Abadi* (17 April: 1953); idem, "Al-Qur'anul Hakiem," *Abadi* (4 September: 1953); idem, Al-Qur'anul hakim," *Abadi* (3 Oktober: 1953).

⁹⁸Lihat artikel-artikel Chalil berikut ini, "Djangan Pertjaja Kepada kahin," *Abadi* (23 Agustus: 1954); Djangan Pertjaja Kepada Tachajul Dan Churafat," *Abadi* (30 Oktober: 1954); Djangan Pertjaja Akan Tangkal Dan Guna-Guna," *Abadi* (10 Juli: 1953); "Djangan Pertjaja Akan Sihir," *Abadi* (6 Maret: 1953); "Bid'ad Pada Asjuraa," *Abadi* (25 september: 1953); "Hadits-Hadits Mauludan," *Abadi* (20 Februari: 1953); "Menjingskap Tabir Kepalsuan dari Hadits-Hadits Mengenai Kekeramatan dan Kesaktian Hari Asjura," *Abadi* (15 Juli: 1960); "Peringatan Asjura," *Abadi* (3 Agustus: 1954); "Tachayul Dalam Buku Shafar Jang Harus Dibongkar," *Abadi* (6 November: 1953).

adalah media massa lain di mana Chalil juga menulis di dalamnya. Editor kepala majalah *Aliran Islam* adalah tokoh Masjumi terkemuka, M. Isa Anshary. Majalah tersebut memuat tulisan-tulisan para pemikir modernis seperti Moehammad Natsir, M. Isa Anshary, M. Rasjidi, dan Abu Hanifah, di mana orang-orang tersebut memiliki pengetahuan yang luas tentang hubungan agama dan modernitas. Majalah ini juga memuat artikel-artikel yang ditulis tokoh-tokoh nasionalis, seperti Soekarno, M. Hatta, M. Yamin, sehingga mereka bisa menguraikan kepentingan-kepentingan semua kelompok yang ada di Indonesia, termasuk kelompok Islam.⁹⁹ Chalil menulis masalah-masalah agama dengan menggunakan pendekatan rasional untuk menunjukkan bahwa Islam memiliki kesamaan dengan modernitas.¹⁰⁰

Partisipasi Chalil dalam usaha penerbitan Masjumi tidak hanya sebatas sebagai penulis, tetapi juga sebagai tim editorial *Dawlah Islamiyah*, sebuah majalah yang dianggap berafiliasi dengan Masjumi, yang mengidentifikasi dirinya sebagai 'suara kelompok revolusioner Islam'.¹⁰¹ Dalam *Dawlah Islamiyah*, Chalil menulis berbagai artikel yang salah satunya cukup berani, yaitu celaan terhadap validitas fatwa pimpinan Majelis Shura.¹⁰² Dia juga menulis beberapa artikel dalam majalah resmi Masjumi, *Suara Partai Masjumi*. Salah satu artikelnya membahas peran imam dalam Islam dan mencari signifikansi jabatan *imamah* (kepemimpinan) dalam sistem pemerintahan Islam awal.¹⁰³ Pembahasan Chalil tentang masalah ini merepresentasikan upayanya dalam men-

⁹⁹Lihat Soekarno, "Revolusi Indonesia adalah Sebagian dari Revolusi Dunia", *Aliran Islam* (Juli-Agustus: 1949); M. Hatta, "Politik Synthese," *Aliran Islam* (Desember: 1948); M. Yamin, "Penglaksanaan Kemerdekaan," *Aliran Islam* (Pebruari: 1949)

¹⁰¹Lihat, misalnya, dua artikelnya, "Pendjelasan Para Filosof Islam Tentang Israa dan Mi'radj," *Aliran Islam* (?); Idem, "Peristiwa Nabi Muhammad saw Disihir Orang Jahudi dan Munafiq," *Aliran Islam* (Juli-Agustus: 1949), 529-35

¹⁰¹Lihat sisi dalam halaman depan *Dawlah Islamiyah*.

¹⁰²Untuk artikel lain yang dia tulis, lihat, "Peraturan Allah Atas Segenap Bangsa dan Hubungannya Atas Kaum Muslimin," 2, *Dawlah Islamiyah* (Oktober: 1957), 25-33

¹⁰³Moenawar Chalil, "Kedudukan Imam Dalam Islam," *Suara Partai Masjumi*, 7-8, (?), 26-27, 31

ciptakan kembali *image* periode keemasan *al-khulafa' al-rasyidun*.¹⁰⁴ Kebanyakan reformis sejak dini menekankan pentingnya aspek sejarah kaum Muslim ini sebagai cara untuk menarik perhatian kaum Muslim terhadap 'kejayaan' Islam masa lalu.

Tulisan-tulian Chalil lain tersebar di berbagai penerbitan modern lain, seperti *Pandji Masjarakat*—sebuah majalah yang ada di Jakarta sebagai kelanjutan majalah yang diterbitkan sebelumnya di Medan dengan nama *Pedoman Masjarakat*. Sekalipun *Pandji Masjarakat* mengklaim bahwa dia tidak berafiliasi kepada kelompok sektarian tertentu, tetapi nama-nama yang masuk dalam tim editornya memperlihatkan keterikatannya pada Muhammadiyah.¹⁰⁵ Dalam *Pandji Masjarakat*, setidaknya Chalil menulis dua artikel, di mana dia menentang ulama yang menjadi *broker* politik dan meng-himbau agar berbuat kebaikan dan menjauhi dosa.¹⁰⁶ Chalil menulis untuk *Pandji Masjarakat* secara reguler sebagai koresponden tetap wilayah Semarang.¹⁰⁷ Akhirnya, harus juga disebutkan bahwa Chalil menyumbang beberapa artikel untuk koran *Pemandangan* tentang masalah moral sebagaimana yang dianjurkan Islam.¹⁰⁸

Chalil juga menyebarkan pandangan-pandangan reformisnya

¹⁰⁴Sekalipun Chalil tidak secara eksplisit berbicara tentang era empat *al-khulafat al-rasyidun*, dia percaya bahwa keempatnya adalah orang-orang yang dipilih Nabi menjadi khalifah bagi *ummah*nya sebagaimana dinyatakan dalam hadith. Dalam versi hadith lain, nama Umayyah termasuk khalifah yang dijanjikan Nabi. Chalil meragukan kesahihan *matannya*, mengingat sifat khalifah Umayyah tiranik dan opresif. Moenawar Chalil, *Chalifah Atau Kepala Negara Sepanjang Pimpinan Qur'an dan Sunnah* (Solo: Siti Sjamsijah, 1957), 42-4.

¹⁰⁵Mohammad Faqih Usman yang terpilih sebagai pimpinan Dewan Pusat Muhammadiyah tahun 1968 menjadi editor umumnya, sementara Hamka yang menjadi salah seorang penasehat di Dewan Pusat dari 1978-1984 menjadi editor kepala. Lihat dewan editor *Pandji Masjarakat* yang terbit pada akhir tahun 1959 dan awal 1960-an dan daftar nama dalam Dewan Pimpinan Muhammadiyah dalam *Muhammadiyah Movement in Indonesia* (Yogyakarta: Dewan Pimpinan Pusat Muhammadiyah, t.t.), 15-6.

¹⁰⁶Moenawar Chalil, "Ulama dan Ulama: Imam al-Ghazali Mengutuk Ulama Penggila Kedudukan Disamping Baginda Radja", *Pandji Masjarakat* (1 Januari: 1960), 9-12.

¹⁰⁷Lihat *Pandji Masjarakat* (28 Maret: 1960), 31.

¹⁰⁸Untuk masalah tersebut, lihat tulisannya "Amal Perbuatan Jang Ichlas," *Pemandangan* (3 Juni: 1951), "Kupasan Arti Sjukur," *Pemandangan* (2 Juli: 1951), dan "Idul Fitri Lambang Keluhuran budi Pekerti," *Pemandangan* (5 Juli: 1951).

melalui buku-bukunya.¹⁰⁹ Tidak seperti artikel-artikelnya, isu-isu yang diangkat dalam buku-bukunya kebanyakan sama sehingga dapat dibedakan dalam tiga kategori. Kategori pertama berhubungan dengan Qur'an, di mana pembahasannya mencerminkan keyakinannya terhadap keunggulan ajaran-ajaran Qur'an di atas konsep-konsep ideologis rumusan manusia. Dia menjelaskan dalam buku-buku ini bahwa kembali ke Qur'an adalah satu-satunya jaminan bagi kemajuan dari kemenangan. Kategori kedua adalah hal-hal yang berhubungan dengan Nabi sebagai figur teladan. Dia membahas hadits-hadits tertentu yang mendukung ide purifikasi. Kategori ketiga terdiri dari berbagai ragam tulisan yang membahas tentang makna Islam yang benar dan berusaha untuk meluruskan miskonsepsi misi Islam yang mulia. Masalah-masalah lain yang termasuk kategori ketiga ini adalah masalah kewajiban dan hak ulama dalam masyarakat dan negara, peran wanita, dan fungsi penguasa sesuai dengan petunjuk shari'ah.

Biografi Chalil merefleksikan berbagai aktivitas yang terinspirasi dari semangat pembaruan agama yang dimanifestasikan dalam keterlibatannya di sejumlah institusi kaum reformis. Bergabungnya Chalil dalam Majlis Tarjih, Majlis Shura, dan Majlis Ulama mengindikasikan komitmennya yang kuat terhadap masalah pembaruan melalui lembaga-lembaga tersebut yang bertugas untuk menjaga, mengembangkan, dan menyebarkan prinsip-prinsip kaum reformis. Pendapatnya tentang berbagai masalah disebarluaskan melalui pamflet-panflet, artikel, dan buku yang dijadikannya sebagai wahana untuk mempercepat penyebaran ide-ide kaum reformis yang bertolak belakang dengan pemikiran kaum tradisionalis yang telah berabad-abad mengakar dalam institusi-institusi pendidikan tradisional. Sekalipun masalah yang dibicarakan Chalil sangat luas, mulai dari doktrin Islam yang dasar sampai masalah-masalah khilafiyat, analisis akhir melahirkan kesimpulan yang sama dengan tesis kaum reformis, yaitu kembali kepada kemurnian Islam dan pemberantasan praktek-praktek non-Islam. Sebagai seorang reformis, Chalil adalah salah satu dari orang yang selalu menentang pandangan-pandangan kelompok tradisionalis, tidak hanya melalui media

¹⁰⁹ Lihat judul buku Moenawar Chalil dalam daftar bibliografi.

massa, tetapi juga penyaringan (*screening*) orientasi ideologis orang-orang yang bekerja dalam institusi-institusi keagamaan.

Pembaruan Chalil berhubungan dengan konsep negara bangsa, yaitu negara Islam ideal, di mana Islam dapat dipraktekkan tanpa ada rintangan. Pandangan politiknya sama dengan doktrin politik Masjumi yang dengan keras berusaha meraih tujuan di atas. Oleh karena itu, ambisi untuk merealisasikan negara Islam tersebut memberikan inspirasi kepada Chalil untuk mengangkat isu kesatuan ulama. Dalam pandangannya, sekali Islam menjadi sistem kenegaraan, peran ulama dalam masyarakat Indonesia adalah sebagai penasehat penguasa (*co-ruler*). Mengenai ide-ide Chalil tentang pembaharuan agama dan perhatiannya terhadap politik terkait dengan dan tumbuh dari semangat aktivisme yang dia dapatkan melalui interaksi intelektualnya dengan kaum reformis Timur Tengah yang berusaha untuk menegaskan superioritas ajaran Islam yang murni di atas konsep-konsep ideologis rumusan manusia.

Kepercayaan Dasar Moenawar Chalil: Konsepnya Tentang Din Islam dan Iman

Risalat al-Tawhid-nya Muhammad 'Abduh ditulis dengan tujuan untuk meletakkan posisi keimanan dan doktrin agama dalam masyarakat modern. Cara yang digunakannya dalam mendekati tema keesaan Tuhan dalam karya tersebut menunjukkan suatu usaha untuk meredefinisi Islam dan iman. Bahkan, bagian terakhir dari *Risalat al-Tawhid* seluruhnya membicarakan Islam, konsep keimanannya, prinsip-prinsipnya, semangatnya, dan keluasannya. Adalah penting bagi 'Abduh untuk mendefinisikan Islam secara "benar". Hal ini disebabkan pada masa 'Abduh, Islam selalu berada di bawah tekanan. 'Abduh sendiri mengarahkan seruannya kepada masyarakat yang menyerap rasionalitas, suatu masyarakat yang meragukan validitas Islam sebagai petunjuk kehidupan.¹¹⁰ Jadi, buku 'Abduh merupakan respon terhadap rasionalitas dengan memperbarui posisi fundamental Islam dan menformulasikan doktrin-doktrinnya agar lebih *compatible* dengan pikiran modern dan kebutuhan-kebutuhan masyarakat Muslim pada masanya.

¹¹⁰Mamud Ayyub, "Islam and Christianity: A Study of Muhammad 'Abduh's View of the Two Religions," *Humaniora Islamica*, 2 (1974), 122.

Pembaruan konsep Islam dan iman yang dilakukan Muhammad Ibn Abd al-Wahhab telah melahirkan gerakan pemurnian iman. Dia mengumandangkan seruannya untuk menemukan kembali kemurnian Islam dan mereformulasi konsep iman yang telah tercemari praktek-praktek *shirk* yang telah mewabah pada masanya. Perhatiannya pada makna Islam dan iman yang “benar” akhirnya membawanya kepada teologi sebagai tema utama dalam karya-karyanya.¹¹¹ Tidak seperti ‘Abduh yang termotivasi untuk mempertahankan Islam melawan kecenderungan-kecenderungan liberal, baik dalam ranah pemikiran maupun budaya, usaha Ibn Abd al-Wahhab bertujuan untuk membawa kembali masyarakat sukunya kepada kemurnian Islam secara esensial. Oleh karena itu, dalam pendekatannya untuk mendefinisikan Islam dan iman, argumen-argumen rasional yang diberikan Ibn Abd al-Wahhab terhadap teks-teks yang diambil dari Qur’an dan hadith yang digunakan untuk mendukung tema-tema yang disodorkannya terkesan kurang memadai. Redefinisi Islam dan iman yang didasarkan atas pemahaman secara literal ini akhirnya membawa beberapa sarjana kepada satu anggapan bahwa Wahhabisme kehilangan kedalaman intelektualnya.

Usaha untuk mendefinisikan ulang Islam dan iman juga dilakukan para pembaru di Indonesia dalam usahanya untuk merespon ancaman-ancaman tradisi lokal dalam praktek-praktek keagamaan Islam serta masalah-masalah yang ditimbulkan oleh para pemikir sekular berkaitan dengan relevansi agama di era modern. A. Hasan adalah salah seorang tokoh pembaru Indonesia yang juga melakukan telaah ulang terhadap doktrin-doktrin dan keyakinan-keyakinan agama. Di dalam bukunya, *At-Tauhi-et*, dia menjelaskan keimanannya kepada Tuhan, hubungan manusia dengan Tuhan. Dia menolak konsep Trinitas Kristen, penyembahan kepada orang-orang suci, dan terutama praktek-praktek animistik yang ada di Jawa. Di dalam *An-Nubuwwah*, dia merumuskan konsepnya tentang kenabian untuk menunjukkan kepada para nasionalis sekular dan orang-orang Kristen bahwa

¹¹¹ Ali ‘Abd al-Halim Mahmud, *Al-Salafiyah wa Da’wat al-Shaykh Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab* (t.k.: ‘Ukaz, 1981), 61-2.

Islam adalah agama yang progresif dan sesuai dengan penalaran ilmiah. Karyanya yang lain, *Islam dan Kebangsaan*, menjelaskan tentang kewajiban manusia kepada Tuhan dan menunjukkan kepada kaum Muslim tentang peran Islam yang tepat dalam kehidupan publik.¹¹²

Pembahasan Chalil tentang Islam dan iman juga dimotivasi oleh pertimbangan-pertimbangan yang sama dengan pikiran kawan-kawan pembaharunya. Dia meyakini bahwa Islam dan iman telah sangat disalahpahami karena orang-orang tidak mendefinisikannya dalam sorotan Qur'an dan Sunnah. Konsekuensinya, dia katakan, adalah banyak orang mengaku Islam, tetapi mereka tidak memahami secara benar posisi-posisi fundamental dan ajaran-ajaran teologis agama mereka sendiri.¹¹³ Sebagai contoh, Chalil menemui banyak sekali orang yang tidak memahami perbedaan *din* dan agama.¹¹⁴ Dalam pandangannya, term agama mengandung konsep ketuhanan sebagaimana yang diformulasikan dalam tradisi-tradisi Hindu dan Budha. Dalam pengertian teknisnya, agama mengindikasikan konsep keimanan terhadap suatu kekuatan supranatural, spirit para leluhur, berhala, dan tuhan-tuhan.¹¹⁵ Jadi, konsep keimanan seperti ini bertentangan secara langsung dengan fondasi keesaan Tuhan dalam Islam. Dengan menjajarkan dua term, *din* dan agama, Chalil berusaha meletakkan konsep agama identik dengan agama-agama pra-Islam dan *din* dengan agama Islam saja. Dan pada saat yang sama, hal itu juga berarti koreksi terhadap orang-orang yang menganggap bahwa term agama memiliki akarnya dalam bahasa Arab.¹¹⁶

¹¹²A. Hassan, *At-Tauhid* (Bangil: Persatuan Islam, 1958); idem, *An-nubuwwah* (Malang: Toko Buku Bupemi, t.t.); idem, *Islam dan Kebangsaan* (Bangil: LP3B, 1984).

¹¹³Moenawwar Chalil, *Definisi dan Sendi Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), 12.

¹¹⁴Ibid., 19; dalam membahas masalah ini, Chalil merujuk pada definisi agama yang diberikan Fachroedin Al-Kahiri dalam bukunya, *Islam Menoeroet Faham Filosofi: Choetbah di Radio V.O.R.I.* (Bandoeng: t.p., 1938), 3.

¹¹⁵Chalil kemudian merujuk pada definisi *agama* yang diberikan Sultan Mohammad Zain dalam *Kamus Modern Bahasa Indonesia* yang belakangan (Jakarta: Grafika, t.t.), 17.

¹¹⁶Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 20.

Dalam mendefinisikan kata *din*, Chalil mengambil berbagai maknanya sebagaimana yang ditemukannya dalam Qur'an, yang ia perkirakan ada sekitar 10 makna. Dalam analisisnya, Chalil mempertahankan bahwa kata *din* lebih merujuk kepada keadilan, kepatuhan, dan peraturan yang diajarkan melalui wahyu ketuhanan (*shari'ah*).¹¹⁷ Selanjutnya, dia mengutip sepenggal ayat Qur'an: *inna al-din 'inda Allah al-Islam* (sesungguhnya agama di sisi Tuhan adalah Islam) dan menganalisis makna teknis dari kata *din* dalam ayat tersebut sebagaimana penafsiran para *mufasssir*.¹¹⁸ Dalam analisisnya, Chalil menyatakan bahwa para *mufasssir* menguraikan *din* dengan arti *al-millah* dan *al-syari'ah*. Dia menjelaskan bahwa 'Abduh, misalnya, mengatakan bahwa *din* diartikan *millah* karena kata *din* menuntut adanya pelaksanaan (*taklif*) atas aturan-aturannya. Ia juga diartikan dengan *shari'ah* karena ia memiliki satu sistem aturan (*awda'*).¹¹⁹ Berdasarkan pemahaman ini, Chalil menegaskan bahwa kata *din* dalam ayat tersebut sama dengan Islam itu sendiri karena yang terakhir itu seringkali didefinisikan sebagai sistem aturan (*awda'*) yang menuntut adanya pelaksanaan (*taklif*).¹²⁰

Interpretasi Chalil terhadap kata *din*, yang baginya berarti Islam, patut untuk kita diskusikan. Chalil meyakini bahwa Qur'an menggunakan kata *din* untuk mengidentifikasi semua agama. Sekalipun begitu, agama-agama yang diwahyukan kepada seluruh nabi adalah Islam.¹²¹ Untuk mendukung pendapatnya, Chalil mengutip tiga ayat Qur'an yang menyatakan bahwa *al-din al-haq* (agama yang benar) adalah Islam. Sesuai dengan pandangan di atas, Islam bukanlah suatu agama di antara agama-agama lain, tetapi merupakan satu agama yang diwahyukan mulai Nuh sampai Muhammad, dan bahwa agama-agama lain dapat dikatakan

¹¹⁷ Qur'an 1:2:51; 6:82:17:7:29:39:2:12:76:42:13:109:6:16:52; Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 15.

¹¹⁸ Ibid., 20-23; Qur'an 3:19.

¹¹⁹ Muhammad 'Abduh, *Tafsir al-Manâr*, vol. 3 (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyah al-'Ammah Ir-al-Kitâb, t.t.), 257.

¹²⁰ Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 20-3.

¹²¹ Dia mengutip sebuah hadîth yang menyatakan, "Kami, para Nabi, hanya memiliki satu agama (Islâm)", ibid., 23-5.

sebagai agama sejauh mereka sesuai dengan Islam.¹²² Jadi, menurut Chalil, hanya Islamlah yang *al-din al-haq* karena tiap-tiap zaman, ekspresi *al-din al-haq* ada di dalam Qur'an. Kenyataan itu menegaskan bahwa Islam memiliki keunggulan di atas semua agama.¹²³

Ide *al-din al-haq* seringkali diidentifikasi melalui proses transmisinya. Para penulis Muslim selalu mengklaim bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang diwariskan dari para rasul kepada generasi-generasi berikutnya melalui rangkaian pewarisan yang dapat dipercaya. Karena itulah, maka Islam layak disebut sebagai *al-din al-haq*.¹²⁴ Terang-benderangnya sejarah Islam tidak menjadi faktor pembelaan Chalil atas Islam, tetapi dia lebih memilih berbicara tentang otentisitas Islam. Dia lebih menekankan faktor yang terakhir karena dia menganggapnya sebagai faktor utama di balik ketahanan Islam melawan interpretasi manusia. Oleh karena itu, dia menjelaskan bahwa lawan *al-din al-haq* adalah *al-din al-mubaddal* (agama yang termanipulasi), seperti agama *Majusi* (Zoroastrian), *Sabi'un* (Sabians), *Ahl al-Kitab* (Ahli Kitab), dan *Wathaniyûn* (penyemah berhala).¹²⁵ Chalil menghubungkan *al-din al-haq* dengan ciri-ciri tertentu, di antaranya adalah moderat, satu ciri yang tidak dimiliki *Ahl al-Kitab*, yang menurut Chalil, berlebih-lebihan dalam praktik-praktik keagamanya. Karena kesederhanaan dan kemoderatan itulah yang memungkinkan Islam untuk dibedakan dengan agama-agama lain.¹²⁶

Selanjutnya, Chalil menyatakan bahwa ciri di atas hanya dapat dipertahankan dengan menjaga agar prinsip tersebut tidak disewengkan oleh para pemimpin agama (*rijal al-din*) karena modifikasi-modifikasi, perubahan-perubahan, dan tambahan-tambah-

¹²²Harus disebutkan di sini bahwa peletakan Adam di awal urutan kenabian mungkin merupakan perkembangan akhir dalam pemikiran keagamaan Islam karena ditemukan sumber-sumber lain yang meletakkan Nuh sebagai rasul yang pertama. Artur Jeffery, "The Quran as Scripture, 2", *Muslim World*, 40 (1950), 117; Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 23-4.

¹²³Qur'an, 9:33;61:48;28.

¹²⁴Lihat, misalnya, penafsiran 'Abduh terhadap Surat al-Tawbah, 33, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 9, 338.

¹²⁵Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 28.

¹²⁶*Ibid.*, Qur'an, 2:171;5:77;7:31.

an yang dilakukan oleh para pemimpin agamalah, kata Chalil, yang menjadikan Yahudi dan Kristen kehilangan kemurniannya.¹²⁷ Permasalahan ini akhirnya membawanya kepada bahasan tentang *al-din al-qayyim* (agama abadi) dan *din hanif* (keimanan Ibrahim).¹²⁸ Menurut Chalil, konsep *dinan hanifan* kembali kepada konsep asli agama monoteistik yang disuarakan Ibrahim. Istilah terakhir tersebut merujuk kepada agama yang tidak dirubah dengan kecurangan dan kepalsuan. Oleh karena itu, dengan *dinan hanifan*-lah konsep *al-din al-haq* menjadi mungkin untuk diidentifikasi.¹²⁹

Chalil kemudian mulai membahas tentang kata Islam. Dia menganalisis bagaimana kata Islam digunakan dalam Qur'an dan menemukan 8 arti yang berbeda yang dibaginya ke dalam 3 kategori: hubungan antara *din* dan Islam, kualitas batiniah (*interior quality*) Islam, dan konversi ke dalam Islam.¹³⁰ Chalil menjelaskan kata Islam dengan mengutip pendapat beberapa *mufasssir*. Dia secara cermat menelaah penafsiran 'Abduh yang mengidentifikasi kata Islam dengan kosep *tawhid* (keesaan Tuhan). Menurut Chalil, 'Abduh meyakini bahwa Islam diwahyukan untuk menjernihkan hati dan pikiran manusia dari belenggu takhayul sehingga memungkinkan manusia untuk secara total medeka dan hanya bergantung kepada Tuhan.¹³¹ Menurut 'Abduh, orang

¹²⁷Chalil, *Tafsir Quran Hidaayatur-Rahman*, vol. 1 (Solo: Siti Sjamsijah, 1958), 228, 229, 360-361; Yvonne Hadda melacak berbagai makna "*Din*" dalam Qur'an dan beberapa dia antaranya menunjukkan kesamaan dengan yang dikemukakan oleh Chalil. Yvonne Yazbeck Hadda, "The Conception of the Term "*Din*" in the Qur'an," *Muslim World*, 64 (1974), 114-25.

¹²⁸Ibid., Qur'an, 6:161.

¹²⁹Lihat penafsiran Chalil terhadap ayat "Mereka berkata, 'Jadilah Yahudi atau Kristen jika kamu menginginkan keselamatan'. Katakan, 'Tidak (saya lebih memilih) agama Ibrahim yang benar dan jangan sekutukan Tuhan (dalam Islam) dengan tuhan-tuhan.'" Chalil, *Tafsir Quran Hidaayatur-Rahman*, 350-353; kata *hanif*, orang yang mengikuti agama yang benar, seringkali diikuti dengan nama Ibrahim dan frasa *min al-Mushrikin*, yang mengindikasikan bahwa agama yang benar harus dimasukkan menjadi prinsip monoteisme. Lihat penafsiran 'Abduh terhadap *Surat al-An'am*, 61. *Tafsir al-Manar*, vol. 7, 211.

¹³⁰Qur'an, 5:3; 3:19; 3:85; 6:126; 61:7; 29:22; 9:74; 49:17; Chalil, *Definisi dan Sensi Agama*, 23.

¹³¹Ibid. 47:48.

Muslim yang benar adalah orang yang membersihkan dirinya dari "daki politeisme" (*min shawa'ib al-shirk*) dan yang perilakunya mencerminkan keimanannya di setiap tempat dan waktu.¹³² Chalil menjelaskan bahwa penekanan terhadap kemurnian hati dan menghindari *shirk* adalah titik sentral dalam mendefinisikan Islam karena seluruh aturan yang dirumuskan dalam shari'ah dimaksudkan untuk menyelamatkan tawhid dari segala sesuatu yang dapat menodainya.¹³³ Bahkan, Chalil menyimpulkan bahwa Islam tidak dapat dipisahkan dari konsep tawhid (iman) karena dua term tersebut, Islam dan iman, merupakan istilah yang sangat sering digunakan dalam Qur'an secara bergandengan.¹³⁴

Chalil membahas konsep iman dengan melacak maknanya dalam kosa kata Qur'an dan dengan mendasarkannya atas dua ayat Qur'an yang memakai kata iman dalam pengertian keyakinan.¹³⁵ Dia juga menggunakan definisi seperti yang diterangkan oleh hadith, *athar*, dan para ahli hukum yang semuanya, menurut Chalil, menyatakan bahwa iman terdiri atas pernyataan dengan lisan (*qawl*), dibenarkan dalam hati (*tasdiq*), dan dilaksanakan dengan perbuatan (*a'mal*). Chalil menuntut bahwa iman yang benar tidak semata-mata kesaksian dengan kata-kata (*shahadah bi al-lisan*), tetapi juga harus terpatrit dalam hati (*ahd bi al-qalb*) dan dibuktikan dengan perbuatan (*a'mal bi al-arkan*). Ketiga elemen iman ini disarikan dari berbagai sumber: satu dari 'Ali ibn Abi Talib yang mengatakan bahwa, "Iman kepada Tuhan adalah diucapkan dengan lisan, dibenarkan dalam hati dan perilaku-perilaku yang baik," sumber lain, yang bernada sama, dikutip Chalil dari 'A'ishah, dan yang terakhir, dari Nabi yang bersabda bahwa, "Iman bukanlah semata-mata seseorang menyembah Tuhan, tetapi juga membenarkan dalam pikirannya dan melaksanakan kewajiban-kewajibannya."¹³⁶

¹³²Ibid.; Lihat juga 'Abduh, *Tafsir al-Manar*, vol. 3, 257.

¹³³Chalil, *Tafsir Quran Hidaayat-Rahman*, 362.

¹³⁴Ibid.

¹³⁵Qur'an, 12:17; 9:62; Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 32.

¹³⁶Ibid.

Chalil kemudian mengembangkan definisi iman ini dengan penjelasan yang ada dalam Sunnah dan menganggapnya sebagai satu elemen yang sangat penting. Dalam hal ini, dia mengutip pendapat al-Awza'i yang menyatakan bahwa iman yang benar dapat diukur dari sesuai-tidaknya perilaku seseorang dengan sunnah Nabi.¹³⁷ Pendapat ini sejajar dengan pendapat Hanbali yang menyatakan bahwa iman terdiri atas kata-kata, perilaku, dan niat yang benar, serta sesuai dengan Sunnah. Pendapat ini didukung oleh beberapa ahli hadith yang, menurut Chalil, tidak menerima iman, kecuali disertai dengan ketaatan kepada semua perintah agama dan menjauhi semua larangannya (*ma'siyah*) yang telah difirmankan Tuhan dalam wahyu-Nya dan dijelaskan dalam sunnah Muhammad.¹³⁸

Terakhir, Chalil mengutip pendapat Sahl al-Tustari yang berpendapat bahwa kesesuaian dengan Sunnah adalah komponen penting dari iman. Perkataan yang baik tanpa disertai dengan perilaku yang baik pula, menurut al-Tustari, adalah keingkaran (*kufr*), sedangkan pernyataan dengan lisan tanpa disertai dengan pembenaran dalam hati adalah kemunafikan (*nifaq*), dan penerimaan dalam hati tanpa mengikuti sunnah Nabi adalah bidah (*bid'ah*).¹³⁹ Chalil tidak menyebut beberapa pendapat yang menganggap implementasi iman dalam perilaku lahiriah sebagai elemen sekunder. Pendapat ini tidak jarang ditemui dalam pandangan para ahli teologi, di antaranya adalah mereka yang mengikuti mazhab teologi Maturidiyah. Bahkan, jika Chalil tidak akrab dengan prinsip-prinsip teologis yang dianut oleh para pengikut Maturidi, dia mungkin bisa mendapatkannya melalui para pengikut Ash'ari yang pendapat-pendapatnya diterima secara luas di Indonesia. Ash'ari menekankan pentingnya pembuktian atau pembenaran dalam hati dengan menyatakan bahwa *tasdiq* terhadap Tuhan adalah pembenaran dalam hati terhadap kebenaran, yang merupakan ketaatan kepada Tuhan. Dengan demikian, pelaksanaan kewajiban tidak menjadi syarat yang penting.¹⁴⁰

¹³⁷Ibid., 34.

¹³⁸Ibid.

¹³⁹Ibid., 51.

¹⁴⁰L. Gardet, "Iman," dalam *Encyclopedia of Islam*, vol. 3 (ed.) B. Lewis et. al. (Leiden: E.J. Brill, 1971), 1170.

Apakah iman bisa bertambah dan berkurang? Qur'an sering menyebut tentang bertambahnya iman. Qur'an dalam surah *Ali 'Imran*, 173, misalnya, menyatakan, "Orang-orang yang kepadanya ada orang-orang yang mengatakan, 'Sesungguhnya orang-orang telah mengumpulkan pasukan untuk menyerangmu, karena itu, takutlah kepada mereka', maka perkataan itu menambah keimanannya dan mereka menjawab, 'Cukuplah Tuhan menjadi penolong kami dan Tuhan adalah sebaik-baik pelindung'".¹⁴¹ Dalam *al-Fath* pun menyebut kemungkinan bertambahnya iman dengan menyatakan, "Dialah yang menurunkan ketenangan ke dalam hati orang beriman agar keimanan mereka bertambah".¹⁴² Dalam masalah ini, Chalil sependapat dengan Abu 'Abd Allah al-Isfahani yang berpendapat bahwa iman tidak bisa bertambah dan berkurang. Namun ketika seseorang tidak melakukan apa yang diimani, al-Isfahani menegaskan bahwa iman dalam hal ini akan hilang. Dalam upaya mendukung argumennya, al-Isfahani mengutip sebuah hadits yang menjelaskan bahwa, "Pezina ketika dia melakukan perzinaan, bukanlah orang yang beriman (*mu'min*)".¹⁴³

Chalil mendukung analisis al-Isfahani bahwasanya perbuatan dosa dapat menyebabkan hilangnya iman. Ia menyatakan bahwa iman melekat kuat dalam ekspresi lahiriah, yang tanpa itu, iman akan hilang.¹⁴⁴ Dengan mengatakan hal itu, maka Chalil tidak melihat bahwa perilaku dosa mengurangi iman, tetapi iman itu sendiri secara esensial tetap. Implikasi dari pendapat Chalil tersebut, dia tidak memandang iman sebagai sesuatu yang dapat bertambah dan berkurang. Pendapat tersebut berbeda dengan doktrin al-Ash'ari yang meyakini bahwa iman dapat berkembang dan berkurang, suatu pendapat yang secara umum menjadi pautan dalam pendekatan teologis umat Muslim Indonesia.¹⁴⁵

¹⁴¹ Qur'an, 3:173.

¹⁴² Ibid., 48:4.

¹⁴³ Ibid.; Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 52.

¹⁴⁴ Ibid., 53.

¹⁴⁵ Tidak seperti Ash'ariyah, Hanafiyah menolak bahwa iman dapat bertambah dan berkurang. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg: Edinburg University Press, 1962), 78.

Agaknya, pandangan Chalil lebih dekat kepada pandangan Abu Hanifah yang berpendapat bahwa iman tidak bisa bertambah dan berkurang, walaupun Abu Hanifah tidak memasukkan unsur perbuatan dalam konsep imannya sebagaimana yang dilakukan Chalil.¹⁴⁶ Kenyataan bahwa Chalil meyakini bahwa iman harus disertai dengan pelaksanaan semua ibadah dan kewajiban-kewajiban agama dimaksudkan untuk melawan orang-orang yang hanya menerima Islam sebagai agama resmi. Dalam hal tertentu, pendapat ini relevan dengan konteks Indonesia, di mana banyak orang mengaku Muslim, tetapi pada kenyataannya, mereka menolak ritual-ritual dan kewajiban-kewajiban agama.¹⁴⁷ Pendapat Chalil ini juga sesuai dengan "doktrin" kaum reformis yang berhasrat untuk menerjemahkan iman ke dalam kata dan aksi. Mereka menyerang kaum tradisional yang kadang-kadang lebih menekankan pada pengakuan verbal dan kurang memperhatikan perilaku. Contoh dalam masalah ini adalah pemaknaan literal kaum tradisional terhadap sebuah hadits yang menyatakan bahwa, "Barangsiapa yang mengucapkan *kalimah tayyibah* (dua *kalimah shahadah*) ketika meninggal dunia, maka dia akan masuk surga tanpa peradilan (*bi ghayr hisab*). Di sisi lain, kaum reformis tidak mau menerima pengakuan verbal saja, tetapi juga mensyaratkan adanya perbuatan. Hal ini disebabkan para reformis selalu meletakkan tanggung jawab kemanusiaan dalam iman mereka sehingga mereka hanya menerima perbuatan manusia sebagai bukti dari apa yang dikatakannya.

Masalah teologis yang esensial, yang telah memecah para ahli *kalam*, adalah tentang kesatuan atau keterpisahan Islam dan iman. Di dalam Qur'an, term Islam dan iman kadang-kadang digunakan dengan arti yang sama (*interchangeably*) karena Muslim dan Mu'min adalah orang yang lari dari neraka dengan memeluk Islam.¹⁴⁸ Statemen ini bagaimanapun juga tidak mutlak karena dalam beberapa

¹⁴⁶Ziauddin Ahmed, "A Survey of the Development of Theology in Islam," *Islamic Studies*, 11 (1972), 107.

¹⁴⁷Moenawar Chalil, "Islam Tinggal Nama," *Abadi* (5 Maret: 1954); definisi *imân* ini bukan barang asing bagi Chalil sebagaimana beberapa teolog juga telah menjelaskan pandangannya. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburg: Edinburg University Press, 1973), 134-35.

¹⁴⁸Qur'an, 49:17.

hal pemakaian kata Islam dan iman dalam Qur'an memiliki konotasi berbeda.¹⁴⁹ Di samping itu, ada sebuah hadits yang menyatakan bahwa terdapat perbedaan antara Islam dan iman.¹⁵⁰ Iman yang terekspresi dalam ibadah dan kewajiban berada pada sisi yang lebih dalam daripada Islam. Ia seperti akar pohon yang menghunjam di bawah bumi. Perbedaan ini secara sekilas diterangkan dalam sebuah hadits, di mana Nabi bersabda, "Islam adalah sisi lahiriah, sedang iman berada di dalam hati". Setelah itu, Nabi menunjuk ke dadanya sambil berkata, "Takut pada Allah ada di sini". Mazhab Hanafiyah mengikuti pembedaan antara Islam dan iman ini. Mereka berasumsi bahwa iman dan Islam menunjukkan dua makna yang berbeda: yang pertama berarti percaya kepada Tuhan dan rasul-Nya, sedang yang kedua berarti ketundukan kepada-Nya.¹⁵¹

Pendirian Chalil berbeda dengan pendapat mazhab Hanafiyah. Dia berpendapat bahwa iman dan Islam adalah entitas yang tidak dapat dipisahkan. Pandangan Chalil tersebut didasarkan atas penafsiran al-Ghazali tentang istilah Islam dan iman. Al-Ghazali menyatakan bahwa istilah tersebut melahirkan seperangkat perilaku yang disebutnya dengan istilah *ikhtilaf* (perbedaan). Sementara Islam berarti ketundukan dalam perbuatan, iman berarti kebenaran dalam hati. Masing-masing memiliki norma-normanya sendiri dan tidak ada interaksi antara yang satu dengan lainnya. Pada saat ini, Islam dan iman terlihat memiliki makna yang saling mengkait, yang dipandang al-Ghazali sebagai *taraduf* (sinonim). Islam dan iman membentuk dua entitas yang tidak dapat dipisahkan karena ekspresi lahiriah (Islam) harus berasal dari kebenaran batiniah (iman). Adanya Islam disebabkan adanya iman, begitu juga adanya iman disebabkan adanya Islam. Sekalipun demikian, pada saat yang lain, hubungan kedua istilah tersebut bukan-

¹⁴⁹Jane I. Smith, "Iman and Islam," *Encyclopaedia of Religion*, vol. 7, (ed.) Mircea Eliade (London: Macmillan, 1987), 119.

¹⁵⁰Hadith yang sangat terkenal tentang pembedaan Islam dan iman adalah hadits yang mendeskripsikan lima rukun Islam dan 6 rukun iman. Lihat *Sahih Muslim*, vol. 1 (Beirut: Mu'assasat 'Izz al-Din li al-Tiba'ah, 1987), 66, 73.

¹⁵¹Ziauddin Ahmed, "Ahmad bin Hanbal and the Problem of Iman," *Islamic Studies*, 12 (1973), 267.

lah sinonim, tetapi lebih sebagai hubungan aksidental, yang al-Ghazali menyebutnya dengan istilah *tadakhul* (intervensi). Dalam hubungan ini, Islam mengindikasikan ketundukan lahiriah dan batiniah sekaligus, sedang iman sebagai salah satu komponen Islam.¹⁵² Dalam analisisnya terhadap pendekatan al-Ghazali tentang masalah tersebut, Chalil mendukung makna kedua yang dikuatkannya dengan mengutip beberapa pendapat yang senada dengan al-Ghazali.¹⁵³

Iman berdasarkan *taqlid* (peniruan membuta) ditentang oleh Chalil. Baginya, iman harus didasarkan atas suatu alasan rasional, yang tanpanya akan melahirkan iman yang tidak sah. Untuk membuktikan keimanan secara penuh, kaum Muslim dapat menelaah tanda-tanda alam dan fenomena-fenomena yang mencerminkan keberadaan Tuhan.¹⁵⁴ Chalil mendukung statemen ini dengan beberapa hadith, di mana Nabi bersabda bahwa, "Akal adalah penjaga manusia (*qiwam al-mar'*) dan agama hanyalah bagi orang-orang yang berakal".¹⁵⁵ Di bagian lain, dia mengutip sebuah hadith yang menyuruh manusia untuk berusaha mencari bukti logis tentang masalah-masalah iman, "Wahai manusia, carilah bukti (*a'qilû*) tentang Tuhanmu dan saling menasehatilah dengan akalmu (*bi al-'aql*), maka kamu pun akan mengetahui apa yang diperintah dan apa yang dilarang karena hal itu adalah satu-satunya yang menyelamatkanmu di Hari Perhitungan". Chalil juga mengangkat sebuah hadith, "Jangan terpukau pada iman seseorang sampai kamu mengetahui bagaimana akalnya memahami (sesuatu) (*ma dha 'aqada 'aqluh*)".¹⁵⁶

Argumentasi Chalil di atas sama dengan argumentasi para reformis lain yang menentang penerimaan iman tanpa sikap kritis. Mereka menentang penerimaan buta terhadap iman dengan alasan bahwa akal memiliki kemampuan untuk mengetahui Tuhan secara komprehensif. Bagi mereka, akal harus mencari sang

¹⁵² Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 88.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., 85-86, Moenawar Chalil, "Bagaimana berdzikir kepada Allah," *Abadi* (23 April: 1954).

¹⁵⁵ Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 88.

¹⁵⁶ Ibid.

Pencipta dunia ini melalui tanda-tanda-Nya tanpa memandang tingkat kemampuan akal. Menurut mereka, kaum Muslim harus menjauhkan diri dari ketundukan yang tidak pasti, yang hanya berisi tiruan karena iman yang tidak didukung dengan bukti dan alasan logis pasti akan menghambat kemajuan intelektualnya.¹⁵⁷

Pendapat yang mensyaratkan iman dengan alasan-alasan demonstratif merupakan argumen klasik. Hal itu telah menjadi prinsip esensial dalam teologi skolastik (*kalam*) yang dibangun di atas landasan demonstrasi rasional dan hanya kadang-kadang saja berdasarkan dogma. Seperti diketahui bahwa metode *kalam* pertama-tama ditegakkan di atas argumen-argumen rasional (*dalil 'aqli*) baru kemudian diperkuat dengan argumen-argumen doktrinal (*dalil naqli*). Oleh karena itu, iman sebagaimana yang didefinisikan Chalil di atas tidak bisa dipandang sebagai semata-mata definisi seorang reformis, tetapi lebih sebagai pengungkapan kembali formula teologis lama yang digunakan untuk memperkuat dakwah kaum reformis melawan *taqlid* dan berbagai tradisi. Perlu juga dicatat bahwa kaum tradisional, kelompok yang dianggap gemar melakukan *taqlid*, juga mensyaratkan pembuktian logis terhadap masalah-masalah iman. Machfudz Shiddiq, ketua Badan Eksekutif (Tanfidhiyah) Pusat Nahdlatul Ulama,¹⁵⁸ menjelaskan bahwa karena iman merupakan fondasi agama (*usûl al-din*), maka argumentasi rasional menjadi kebutuhan yang tidak perlu lagi dipertanyakan. Dia meyakini bahwa persyaratan-persyaratan tersebut tidak terlalu sulit untuk dipenuhi, bahkan oleh orang yang memiliki talenta minim karena pembuktian-pembuktian logis didasarkan atas fenomena-fenomena inderawi yang sa-

¹⁶⁴Jamal al-Din al-Afghani, "Refutation of Materialists," dalam Nikki R. Kedie, *An Islamic Response to Imperialism; Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"* (Los Angeles: University of California Press, 1968), 171; Aminah Muhammad Nasir, *al-Shaykh Muhammad Abd al-Wahhab wa Manhajuh fi Mabaihih al-'Aqidah* (Kairo: Dar al-Suruq, 1983), 84; Muhammad 'Abduh, *Durus min al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dâr Ihyâ a-Ulum, 1990), 72-3.

¹⁶⁵Tentang peran Machfudz Shiddiq di NU, lihat pembahasan singkat tentang masalah tersebut dalam Muchith Muzadi, "Al-Maghfur-lah K.H. Machfudz Shiddiq: Tokoh Penegak Khittah," *Aula* (September, 1991), 47-52.

ngat banyak.¹⁵⁹ Tidak seperti Chalil yang hanya merujuk Qur'an dan hadits, Shiddiq dalam memberikan definisinya juga merujuk pada *al-Luma'*, sebuah kitab yang ditulis seorang tokoh Shafi'iyah. Sekalipun terdapat perbedaan metode dalam mendefinisikan iman, kaum reformis dan tradisionalis sama-sama sampai pada kesimpulan yang sama, yaitu bahwa akal memiliki peran yang paling penting dalam perkembangan iman, bahkan bagi mereka yang sama sekali tidak terlatih dalam bernalar, penyimpulan-penyimpulan logis atau seni dialektika. Hal ini disebabkan orang-orang kebanyakan pun tetap memiliki kemampuan untuk sampai pada kesimpulan-kesimpulan logis melalui *dalil ijmal*.¹⁶⁰

Apa yang membedakan antara kaum reformis dan tradisionalis dalam masalah iman ini adalah adanya satu fakta bahwa yang pertama membatasi dirinya pada aspek kognitif, sedang yang kedua melampaui aspek kognitif dan memberikan dimensi emosional pada prinsip iman. Dimensi ini dapat dilihat dalam puisi-puisi yang bersifat mendidik (*manzumah*) yang diperkenalkan oleh para tradisionalis untuk menyebarkan kecintaan dan apresiasi terhadap agama dalam hati orang yang menyanyikannya. Ada banyak *manzûmah* yang menyenandungkan Kemahakuasaan, nama, dan sifat-sifat Tuhan serta suri tauladan Nabi yang diekspresikan dalam term-term teologis.¹⁶¹ *Manzumah* disusun dalam sebuah skema yang berakhiran secara metris (*metrical rhyme-scheme*) yang bertujuan untuk membangkitkan emosi pelantunnya serta untuk memperdalam rasa keagamaannya. Intensitas emosi pelantun diharapkan akan membangkitkan sisi psikologis dalam keimanannya, yang karena itulah, maka aspek emosional tetap dipertahankan. Tidak perlu diragukan bahwa kaum reformis Indonesia menolak pembacaan *manzumah*. Sebagai

¹⁵⁹ Machfudz Shiddiq, *Di Sekitar Soal Ijtihad dan Taqlid* (Soerabaya: Pengurus Besar Nahdatul Ulama, 1959), 60.

¹⁶⁰ Ibid.; A. Hasan, *At-Tauhied*, 3-5.

¹⁶¹ Ada beberapa *manzumah* yang terkenal, yang di antaranya adalah *manzumah* yang menjelaskan tentang 20 sifat Tuhan (wujud, qidam, baqa', dan sebagainya) dan *manzumah* yang berisi pengagungan terhadap Nabi dan Sahâbat-Sahabatnya (*salawat al-badr*).

contoh dalam hal ini adalah tentangan Persis terhadap tradisi melantunkan satu *manzûmah* sebelum salat Subuh.¹⁶²

Tinjauan Chalid tentang taqlid dalam iman membawanya kepada satu keyakinan bahwa praktik taqlid telah membudaya lama sebelum datangnya Islam yang terjadi pada para pengikut agama-agama terdahulu. Dia menyatakan bahwa praktik ini belum berakhir dan bahwa revisi teologis akan selalu terjadi dalam rangka untuk mengoreksi situasi tersebut. Dia menegaskan bahwa praktik taqlid terjadi karena adanya keyakinan bahwa keabsahan iman dalam pandangan Tuhan tergantung pada ketaatan terhadap pemimpin agama atau orang suci. Dia menyatakan, orang suci telah menciptakan gagasan tersebut sehingga orang-orang kebanyakan kehilangan kekuasaan untuk melakukan ibadah mereka sendiri kepada Tuhan. Dalam rangka untuk mendapatkan pengampunan, mereka sangat bergantung pada perantaraan orang suci. Chalil menuduh orang-orang yang memiliki otoritas keagamaan telah memperlakukan orang lain seperti bayi karena hak masyarakat awam untuk mempergunakan kekuatan rasionalnya diambil alih oleh orang-orang yang dianggap superior.¹⁶³

Pendekatan Chalil dalam menghubungkan praktik taqlid dengan para pengikut agama-agama pra-Islam sama dengan pendekatan yang dipakai al-Afghani yang memandang bahwa orang Kristen diperlakukan secara berbeda sesuai dengan hirarki keagamaan dan ras. Al-Afghani mengatakan bahwa hanya para pendetah yang diberi hak untuk menilai keabsahan iman dan pengampunan dosa, sedang orang-orang biasa tidak diperkenankan untuk menyatakan dosa-dosanya dan memohon ampunan sekalipun mereka telah mencapai derajat kesempurnaan yang tinggi.¹⁶⁴ Kritisisme al-Afghani terhadap dogma Kristen ini akhirnya

¹⁶² *Manzûmah-manzûmah* tersebut biasanya disenandungkan oleh para jamaah untuk bersiap-siap menunaikan shalat wajib sambil menunggu kedatangan para jamaah yang lain atau imam shalat. *Manzûmah* juga dilantunkan pada acara pengajian-pengajian. Lihat "Pantoen Made in Ba'alwîj," *Pembela Islam*, no. 51.

¹⁶³ Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 96-8; Idem, *Tafsir Qur'an Hidaajat-Rahman*, 359-61.

¹⁶⁴ Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 171.

mengharuskannya untuk menyatakan bahwa Islam, tidak seperti Kristen dan iman-iman lain, merupakan satu-satunya agama yang menghapus perbedaan-perbedaan kelas, dan jika tetap ada perbedaan kelas dalam Islam, maka hal itu semata-mata didasarkan atas kualitas kesempurnaan intelektual dan spiritual.¹⁶⁵ Tidak seperti al-Afghani, penentangan Chalil terhadap taqlid adalah satu upaya revisi, bukan afirmasi, karena tujuan dari iman kritisnya adalah untuk memberantas praktek taqlid. 'Abduh berkeinginan untuk membebaskan saudara-saudaranya seagama dari belenggu taqlid yang telah membebani mereka karena keyakinannya terhadap otoritas pemimpin agama (*sultan al-diniyah*).¹⁶⁶

Sekalipun Chalil memberikan dalil-dalil rasional yang cukup terhadap masalah iman, tetapi dia tetaplah tradisional ketika dia menyatakan bahwa pengetahuan tentang kewajiban kepada Tuhan didapatkan melalui wahyu, bukan akal, sebagaimana yang dapat dilihat dalam kutipan-kutipan teks yang dikemukakannya secara panjang-lebar. Dia tidak berani menolak atau bahkan mempertanyakan peran wahyu atau untuk mempertimbangkan apakah akal dengan dirinya sendiri mencukupi untuk membimbing pikiran manusia mencapai pengetahuan tentang Tuhan. Benar bahwa akal dapat mencapai pengetahuan tentang eksistensi Tuhan, tetapi wahyu yang dibaca di bawah sorotan rasiolah yang mampu mengeksplorasi tanda-tanda ciptaan Tuhan.¹⁶⁷ Dengan pertimbangan ini, paradigma yang dipakainya tidak berbeda dengan paradigma teologis yang dianut para teolog awal. Kenyataan bahwa dukungannya bersama dengan teman-teman reformisnya terhadap kemungkinan diketahuinya eksistensi Tuhan melalui penyelidikan telah membentur realitas umum kehidupan keberagamaan masyarakat Indonesia, tidak berarti bahwa mereka sedang menawarkan sebuah konsep yang berbeda dengan para teolog awal.

¹⁶⁵Ibid., 172.

¹⁶⁶Ibid., 130-87, dan "al-Radd 'ala Farah Atun"-nya 'Abduh, dalam *al-Imam Muhammad Abduh*, (ed.) Adunis dan Khalidah Sa'id (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1983), 81-2.

¹⁶⁷Bandingkan hal ini dengan pendapat al-Zamakhshari tentang peran akal dalam iman. Lutfi Ibrahim, "The Relation of Reason and Revelation in the Theology of Az-Zamakhshari and al-Baydawy", 54 (1980), 63-74.

Chalil meyakini bahwa pemerdekaan akal manusia dari belenggu taqlid memiliki implikasi yang jauh bagi posisi pemikiran rasional, ilmu pengetahuan, dan kewajiban-kewajiban kemanusiaan dalam Islam. Dia menegaskan bahwa Islam adalah agama yang suci (*agama fitrah*) yang tidak merintangai kemajuan, tetapi justru menentang stagnasi intelektual yang disebabkan taqlid. Islam sangat mendorong pemeluknya untuk memperluas cakrawala pengetahuannya sebagaimana Qur'an berulang kali menyuruh mereka untuk mempergunakan akal dan kecakapannya untuk memahami misteri penciptaan. Akal dalam Islam tidak hanya dipakai untuk menguatkan iman kepada Tuhan, tetapi juga digunakan untuk menganalisis faktor-faktor yang dapat mendorong kekuatan dan kemajuan material. Lebih lanjut, dia menjelaskan bahwa hanya dengan kekuatan manusia (akal) dan bukan dengan otoritas religiuslah tercapai kemajuan dalam hidup sebagaimana yang secara implisit disabdakan oleh Nabi.¹⁶⁸

Dalam pandangan Chalil, setiap manusia tercipta dengan hasrat menggapai kesempurnaan yang terekspresikan dalam upaya-upayanya untuk mengejar kesempurnaan tersebut dalam kehidupannya. Hanya melalui pemakaian rasio secara optimal kemajuan dan kesempurnaan dapat diraih. Dengan merujuk pada satu ayat Qur'an, Chalil menjelaskan bahwa Tuhan menciptakan alam semesta ini diperuntukkan bagi manusia dengan berbagai sumber yang diperlukan bagi kebutuhan hidupnya sehari-hari dan kesejahteraannya.¹⁶⁹ Adalah logis, dia menyatakan, Tuhan memerintahkan manusia untuk memanfaatkan dan menjaga apa yang telah diciptakan bagi mereka di muka bumi.¹⁷⁰ Dalam rangka melaksanakan kewajiban untuk memanfaatkan kekayaan di muka bumi serta menjaganya, ilmu pengetahuan harus dikembangkan dan dipelajari. Bahkan, Qur'an sendiri menyatakan, jelas Chalil, kare-

¹⁶⁸ Dikatakan bahwa Nabi pernah bersabda, "Dalam urusan agama, kamu harus mengikutiku, tetapi dalam urusan dunia, kamu lebih mengetahui daripada saya". Dalam hal ini, Chalil juga mengutip beberapa ayat Qur'an yang menyebut tentang pentingnya pemahaman, kecerdasan, dan refleksi. Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 107; Qur'an, 10:101:10:19.

¹⁶⁹ Ibid, 1:29; Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*, 100-5.

¹⁷⁰ Moenawar Chalil, *Islam dan Economic* (Djogjakarta: Penjiaran Islam, t.t.), 96-97.

na Tuhan memberi pengetahuan yang sedikit kepada manusia, maka manusia diperintahkan berdoa untuk perkembangan pengetahuannya. Oleh karena itu, dalam Islam, orang yang berilmu ditempatkan pada tempat yang terhormat dan dipisahkan sebagai satu kelas yang istimewa. Hal ini berarti, lanjut Chalil, kemajuan duniawi yang hanya dapat berkembang dalam suasana kemerdekaan pikiran dan capaian-capaian ilmu pengetahuan memiliki dasarnya dalam ajaran Islam.¹⁷¹

Dalam pandangan Chalil, Islam adalah agama yang lengkap, yang membimbing masalah-masalah material dan spiritual. Ia mengatur seluruh aktifitas keduniaan, misalnya transaksi, urusan-urusan komersial, pertanian, perdagangan, dan lain-lain.¹⁷² Dia menentang *image* tradisional tentang Islam yang keras dengan mengatakan bahwa Islam bukanlah agama bagi orang-orang yang lari dari masalah-masalah duniawi. Dia menjelaskan, Islam lebih dari sekedar institusi untuk mencapai kenikmatan spiritual melalui *dhikir* (mengulang-ulang nama-nama Tuhan dengan cara-cara tertentu), salat, dan sebagainya.¹⁷³ Sekali lagi, Chalil mengingatkan rekan-rekannya seagama bahwa kemajuan duniawi akan tercapai melalui usaha mereka sendiri dan bukan melalui peniruan (*taqlid*) pada generasi-generasi terdahulu yang kebesaran dan prestasi-prestasinya hanya sesuai dengan tempat dan zamannya. Dia mendukung pendapat di atas dengan satu ayat Qur'an yang menyatakan, "Itu adalah orang-orang yang telah lalu. Mereka akan memetik buah dari apa yang telah mereka kerjakan dan kamu akan memperoleh dari apa yang kamu kerjakan; dan kamu tidak dimintai pertanggungjawaban atas apa yang telah mereka kerjakan".¹⁷⁴

Dalam masalah peran akal, Chalil menentang miskonsepsi tentang *ikhtiyar* (usaha). Dia menegaskan bahwa kesengsaraan dan penderitaan yang mendera kaum Muslim adalah hasil dari perilaku mereka sendiri. Pendapatnya tentang *ikhtiyar* berhubungan

¹⁷¹Lihat tafsirannya tentang Surat al-Baqarah 31-33 dalam *Tafsir Qur'an Hidaajatur-Rahman*, 126-29.

¹⁷²Chalil, *Islam dan Economic*, 14-5.

¹⁸³Ibid., 17.

¹⁸⁴Ibid., 107; Qur'an, 2:141.

dengan pendapatnya tentang doa karena menurut Chalil, kedua hal tersebut berkaitan dengan dinamisme dan etos kerja seperti yang ditentukan oleh Islam. Dalam menguraikan makna *ikhtiyar*, Chalil mengutip satu ayat Qur'an yang sangat populer di kalangan kaum reformis, "Sesungguhnya Tuhan tidak merubah keadaan suatu kaum sampai mereka merubah keadaan mereka sendiri".¹⁷⁵ Menurut pendapat Chalil, kaum Muslim seringkali gagal menafsiri secara benar konsep *ikhtiyar*. Dia menyatakan bahwa *ikhtiyar* seharusnya dipahami sebagai sesuatu yang esensial dalam kehidupan karena tanpa *ikhtiyar*, dinamisme segala sesuatu tidak akan pernah bisa direalisasikan. Faktor yang menyebabkan seseorang gagal memahami konsep *ikhtiyar*, dalam pandangan Chalil, adalah kenyataan bahwa dalam pelaksanaan *ikhtiyar*, akal menempati faktor yang menentukan. Hal ini disebabkan akallah yang mampu mengontrol seseorang yang melakukan *ikhtiyar*. Lebih lanjut, Chalil menyatakan bahwa *ikhtiyar* terdiri atas dua komponen: elemen luar, dan elemen dalam. Yang terakhir, yang merupakan ranah akal, semestinya diangkat ke suatu posisi yang lebih tinggi daripada yang kedua karena kapasitasnya untuk membedakan antara yang benar dan yang salah, suatu kapasitas yang mengarahkan komponen luar ke arah keberhasilan. Chalil selanjutnya menyatakan bahwa perubahan pada manusia semestinya datang melalui akalnya sendiri secara kritis karena kalau tidak, ia dapat menyesatkan orang lain disebutkan kesalahannya.¹⁷⁶ Dengan demikian, konsep Chalil tentang *ikhtiyar* bertujuan untuk mengangkat ide "perubahan melalui akal dan aksi" yang merupakan prasyarat bagi kemajuan manusia.

Pencapaian kemajuan duniawi adalah satu isu yang sangat penting dalam tradisi kaum reformis. Hal itu tidak semata-mata manifestasi dari rasa percaya diri terhadap kemampuan manusia un-

¹⁷⁵Qur'an, 13:11; Abduh mengulang-ulang ayat ini dalam *Al-Urwah al-Wuthqa*. Lihat komentar Vatikiotis tentang masalah ini dalam P.J. Vatikiotis, "Muhammad Abduh and the Quest for a Muslim Humanism," *Islamic Culture*, 31 (1957), 115.

¹⁷⁶Moenawar Chalil, "Arti Ikhtiar Sepanjang Pimpinan Agama Islam," *Abadi* (30 April: 1953); idem, "Penjelasan Arti Tawakal," *Abadi* (26 Juni: 1953); idem, "Peraturan Allah Atas Segenap bangsa dan Hubungannya Atas Kaum Muslimin," *Dawlah Islamiyah* (Oktober: 1957), 26.

tuk merealisasikan tujuan-tujuannya melalui perjuangan dan usaha, tetapi juga dipakai Chalil untuk menyerang praktik-praktik *zuhd* (hidup berpantang).¹⁷⁷ Chalil mengatakan bahwa dalam pandangan kebanyakan orang, *zuhd* disalahpahami sebagai berpantang dari hal-hal keduniaan dan memisahkan diri dari segala sesuatu yang telah diciptakan Tuhan. Dia menjelaskan, dalam menerima praktik *zuhd* ini, kaum Muslim menjadi apatis terhadap kemajuan duniawi dan tidak menghiraukan berbagai wilayah kehidupan.¹⁷⁸ *Zuhd* dalam maknanya yang benar, lanjut Chalil, adalah upaya untuk menempatkan seluruh capaian-capaian material dalam kerangka ridha Tuhan. Dia memperkuat pendapatnya dengan mengutip sebuah hadits yang menyatakan, "*Zuhd* bukanlah menghalalkan apa yang diharamkan dan tidak menolak capaian material, tetapi *zuhd* adalah bahwa kamu tidak menganggap harta yang ada padamu lebih utama daripada kekuasaan Tuhan". Dalam kenyataannya, Chalil mengatakan, *zuhd* bukanlah satu bentuk ketidakpedulian, tetapi mencari dan mengejar keberhasilan material sebagaimana yang dikatakan 'Ali ibn Abi Talib, "Siapa saja yang berusaha di dunia dengan niat mencari keridaan Tuhan, maka dia sedang melakukan praktek *zuhd*".¹⁷⁹ Oleh karena itu, keuntungan material itu sendiri tidak dilarang, tetapi diarahkan melalui petunjuk-petunjuk Qur'an. Chalil menerangkan bahwa apa yang ditentang oleh Islam adalah akumulasi kekayaan dengan tidak mendistribusikan pada yang lain, atau kecintaan yang berlebihan terhadap kenikmatan dan kesenangan duniawi sampai memalingkan perhatian seseorang dari Tuhan.¹⁸⁰

Sebagaimana para reformis lain, sikap Chalil terhadap Sufisme juga bermusuhan. Dia mencela *tariqah* (organisasi sufi) sebagai tidak memiliki pendasaran religius apapun dalam ajaran Islam. Semua *tariqah* besar, seperti Qadiriyyah, Naqshbandiyyah, Dasukiyyah, Shadhiliyyah, dan sebagainya, kata Chalil, baru ada pada abad ke-

¹⁷⁷ Ibid., 33.

¹⁷⁸ Moenawar Chalil, "Zuhud Sepanjang Pemimpin Islam," *Abadi* (17 Juli: 1953); idem, "Ratjoen Jang Berbahaja bagi Oemmat Islam," *Pembela Islam*, no. 56, 25-27; idem, *Islam dan Economic*, 44.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ibid., 44-5.

5 dan ke-6 Hijriyah, lama setelah masa Islam Salaf (*Islamic era par excellence*). Dia menunjukkan bahwa lahirnya *tariqah* bersamaan dengan zaman keemasan Islam, ketika orang-orang beriman telah melepaskan genggamannya tangannya dari ajaran Islam yang asli, Qur'an dan Sunnah. Apa yang diperkenalkan *tariqah*, seperti *dhikr* dan formula-formula sufi yang lain, adalah pembaharuan ritual (*bid'ah*), yang menurut Chalil, tidak pernah dilakukan, baik oleh Nabi maupun para Sahabat atau bahkan oleh Tabi'un (generasi setelah Sahabat).¹⁸¹

Dalam refleksinya tentang fenomena kemunculan *tariqah*, Chalil memisahkan *tariqah* dari konteks perkembangannya secara gradual. Dia tidak melihat bahwa *tariqah* adalah kristalisasi dari tendensi-tendensi spiritual yang berakar pada praktek-praktek asketik yang telah ada pada masa-masa dini dalam sejarah Islam. Asketisme lahir sebagai respon terhadap perubahan kondisi perekonomian sejak periode Umayyah ketika terjadi pemasukan kekayaan dari negeri-negeri taklukan. Chalil memandang bahwa faktor utama yang melahirkan *tariqah* adalah ketidakmampuan manusia mengatasi hidup sehingga mereka menekan kehidupan duniawi. Qur'an sendiri menyebut tentang hubungan individu kepada Tuhan secara intens dan bergairah, yang hal itu juga menjadi faktor kondusif bagi lahirnya pengalaman-pengalaman mistik.¹⁸² Dalam penentangannya terhadap praktek *dhikr*, Chalil tidak membahas ayat Qur'an yang menyuruh setiap Muslim untuk mengingat Tuhan, suatu praktek yang diterjemahkan oleh para sufi ke dalam tradisi *dhikr*.¹⁸³

Penentangan kaum reformis terhadap Sufisme yang dipandang sebagai menyimpang dari praktek Nabi dan kaum *Salaf* inilah yang memicu terjadinya kontroversi tentang *tariqah*. Dengan mengutip pendapat Ibn Khaldun, Siradjuddin Abbas, seorang tokoh tradisional terkemuka, menolak pendapat di atas dan mengatakan bahwa Sufisme secara historis berakar dalam praktek-praktek keagamaan para *sahabah* dan kaum *salaf*. Praktek tersebut pada akhirnya

¹⁸¹ Moenawar Chalil, "Apa arti tariqat itu?" *Abadi* (19 Februari: 1954).

¹⁸² Qur'an, 2:115:50:6.

¹⁸³ *Ibid.*, 33:41.

mengkristal ke dalam satu bentuk baku pada abad ke-2 dan ke-3 Hijriyah sebagai respon terhadap perkembangan masyarakat yang terlalu memburu kehidupan duniawi.¹⁸⁴ Akan tetapi, Abbas tidak membahas isu sentral yang diangkat Chalil berkaitan dengan masalah ketundukan mutlak seorang *murid* (pengikut) kepada *shaykh* (guru)-nya yang merupakan bagian dari aturan dasar kehidupan sufi.¹⁸⁵ Kekuasaan *shaykh* terhadap pengikutnya dapat membuktikan betapa sangat berbahayanya kehidupan Sufisme karena hal itu bisa membuka peluang untuk disalahgunakan.¹⁸⁶ Isu tentang hubungan *murid-shaykh* yang menjadi konflik sengit antara kaum reformis dan tradisional yang terjadi di Sumatera Barat di awal abad ke-20 menandai bermulanya gerakan pembaharuan yang lebih intensif di Indonesia.¹⁸⁷

Kesimpulan

Pembahasan Chalil tentang *din* menegaskan bahwa Islam bukanlah satu agama di antara agama-agama lain, tetapi satu dan satu-satunya *din* yang diwahyukan Tuhan kepada seluruh rangkaian kenabian mulai Nuh sampai Muhammad. Konsep *din* dalam ajaran Muhammad tidak boleh dikacaukan dengan sistem-sistem keimanan yang lain, yang mungkin saja dijelaskan dengan menggunakan term-term lain, seperti agama atau semacamnya. Kemurnian Islam dari unsur-unsur non-Islam merupakan langkah awal bagi upaya Chalil untuk memurnikan iman sebelum ia membangun satu pemahaman yang segar tentang Islam dan iman serta upaya berikutnya, yaitu memurnikan Islam dari unsur-unsur non-Islam. Islam seharusnya didefinisikan dengan mengacu pada konsep *tawhid*, jelas Chalil, yang merupakan inti keimanan Islam. Islam bukanlah semata-mata ketundukan penuh kepada Tuhan, tetapi juga sistem kehidupan yang komprehensif. Pembagian hidup ke dalam kriteria duniawi dan ukhrawi, keduanya dilakukan demi

¹⁸⁴ Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1992), 34-35.

¹⁸⁵ Chalil, *Definisi dan Sendi Agama*.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1986), 147.

mencapai ridha Tuhan dan tidak ada sesuatu yang dianggap bersifat duniawi jika ia dipersembahkan kepada Tuhan. Hal ini dapat dibenarkan karena Islam menuntut para pengikutnya untuk berperan aktif dalam kehidupan di dunia. Karena Islam adalah agama yang paripurna, maka mustahil untuk mengingkari bahwa ia adalah petunjuk yang benar bagi kehidupan manusia, jika ia dipahami dan didefinisikan secara benar.

Chalil adalah seorang pembela kemurnian iman, yang merupakan satu-satunya alat pengabsah bagi keseluruhan struktur kehidupan agama. Bagi Chalil, iman yang benar adalah pengakuan dengan lisan dan diekspresikan dalam perbuatan. Hanya dengan kata dan perbuatanlah seseorang dapat memperoleh dasar kebenaran bagi hubungannya dengan Tuhan. Karena iman merupakan esensi pesan spiritual Islam, maka makna iman harus dipahami secara benar. Segala sesuatu yang dapat mendistorsi kebenaran konsep iman harus disingkirkan sehingga iman selalu berkembang dan tetap terjaga kemurniannya. Iman dalam pandangan Chalil dianggap sebagai sesuatu yang utama, yang terpahat dalam pikiran manusia. Jika pikiran seseorang berhenti dan tidak bersih, ia tidak mungkin bisa membedakan antara kebaikan dan keburukan, dan kesengsaraan dan penderitaan akan menggelayuti seseorang dari segala sisi.

Arief Subhan*

Prof. Dr. Harun Nasution

Penyemai Teologi Islam Rasional

Di kalangan kaum terpelajar Muslim Indonesia Harun Nasution dikenal sebagai pemikir Islam liberal.¹ Selama beberapa dekade Harun telah meninggalkan jejak dan pengaruh besar di lingkungan IAIN (Institut Agama Islam Negeri), terutama dalam membangun tradisi akademis di lembaga pendidikan tinggi Islam itu. Sebagaimana akan ditunjukkan nanti, Harun adalah salah seorang tokoh terdepan dalam transformasi IAIN, terutama IAIN Jakarta. Salah satu bentuk transformasi itu, yang paling penting dan berpengaruh, adalah introduksi pendekatan baru dalam studi Islam di IAIN yang dilancarkan oleh tokoh ini. Sebelum kedatangannya, studi Islam di IAIN didominasi oleh pendekatan tradisional. Islam melulu direpresentasikan sebagai fikih, pengkajiannya bersifat doktriner, perspektifnya terbatas pada madzhab tertentu, dan—yang tak kalah tragisnya—kritisisme di pandang sebagai tabu.

*Dosen Fakultas Dakwah IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

¹Hal ini misalnya diakui oleh Prof. Dr. Taufik Abdullah, sejarawan terkemuka Indonesia. Lihat tulisannya, "The Formation of a New Paradigm? A Sketch on Contemporary Islamic Discourse," dalam Mark. R. Woodward, *Toward a New Paradigm Recent Developments in Indonesian Islamic Thought* (Arizona: Arizona State University, 1996), hal. 73

Berlawanan dengan tradisi studi Islam yang berkembang di IAIN itu, Harun memperkenalkan pendekatan modern. Mahasiswa IAIN diajak menjelajah cakrawala Islam yang tidak hanya terepresentasikan dalam bidang fikih, tetapi juga filsafat,² tasawuf, teologi, sejarah, dan perkembangan modern dalam Islam. Lebih dari itu, Harun juga menunjukkan madzhab-madzhab yang berkembang dalam bidang-bidang ilmu tersebut beserta latar belakang historisnya. Pendekatan seperti ini, ditambah metode mengajarnya yang menyediakan ruang bagi munculnya kritisisme, tidak hanya membuka wawasan keislaman baru mahasiswa IAIN, tetapi juga menghadapkan mereka kepada pilihan-pilihan baru dan pendekatan-pendekatan baru dalam beragama. Di tangan Harun Islam tidak hanya tampil sebagai agama rasional, lebih dari itu juga muncul sebagai agama modern yang siap memberikan respons terhadap perkembangan zaman.

Pendekatan yang diperkenalkan Harun itu pada mulanya mendapat tantangan dan kritik dari para dosen tua. Bukan hanya karena mengganggu *status quo*, tetapi juga mensyaratkan pendekatan objektif dan non-partisan dalam studi Islam. Padahal selama ini mereka menganggap IAIN lebih sebagai lembaga dakwah daripada lembaga akademik. Prof. Dr. HM. Rasyidi, salah seorang intelektual Islam terkemuka dan orang yang merekomendasikan Harun untuk melanjutkan studinya di McGill University, bahkan menuduhnya telah terpengaruh orientalisme.³ Meskipun demikian, Harun tidak pernah surut langkah menghadapi tantangan dan kritik itu. Ia terus berjalan dan akhirnya memetik buah perjuangannya dengan munculnya sejumlah intelektual Muslim yang berhaluan modern dari IAIN. Para sarjana IAIN kini tidak hanya fasih membicarakan Islam dalam idiom-idiom modernitas, tetapi juga mampu berdialog dengan re-

²Harun Nasution sebenarnya lebih suka menggunakan istilah "falsafat" (atau terkadang "falsafah"). Menurut dia, kata yang diturunkan dari bahasa Arab "al-falsafah" itu lebih tepat daripada "filsafat" yang langsung diturunkan dari bahasa Inggris "philosophy". Namun, untuk konsistensi bahasa di sini digunakan istilah "filsafat".

³Lihat, HM. Rasyidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hal. 12.

kan-rekannya dari perguruan tinggi umum dalam merancang rekayasa sosial yang bertemakan pembangunan. Memandang semua itu, Harun merasa apa yang selama ini diperjuangkannya melalui IAIN tidak sia-sia. Ia merasa bahagia karena sebagian besar perjuangannya membuahkan hasil.⁴

Di lingkungan intelektual Muslim, Harun memang dikenal sebagai tokoh yang menekuni bidang pemikiran Islam yang dikenal rumit dan kontroversial—teologi, filsafat, dan tasawuf. Karena itu, meskipun ia berhasil mensosialisasikan gagasan-gagasannya di lingkungan dosen-dosen IAIN yang tersebar di hampir seluruh provinsi di Indonesia, di mata sebagian besar kaum Muslim ia tetap dipandang sebagai tokoh kontroversial. Sampai wafatnya, kontroversi dan kesalahpahaman masih melekat dalam diri Harun. Barangkali itulah salah satu ciri tokoh besar dalam sejarah.⁵

Salah satu kontroversi itu terletak dalam identifikasi dirinya, baik oleh para pengagum dan pengkritiknya, dengan Mu'tazilah, salah satu madzhab teologi yang berkembang pada masa klasik Islam. Harun sendiri tampaknya tidak keberatan dengan identifikasi itu. Antara lain diindikasikan oleh tidak adanya bantahan atau penjelasan tertulis dari Harun sendiri berkenaan dengan posisi teologisnya.⁶ Yang pasti Harun memang memandang Mu'tazilah sebagai representasi sikap rasional yang paling penting dalam sejarah Islam sekaligus preseden penting bagi pengembangan pemikiran rasional di kemudian hari. Oleh karena itu, sejalan dengan semakin kuatnya tantangan modernitas—yang ditandai semakin kuatnya pengaruh sains dan teknologi dalam kehidupan—kaum Muslim harus mengembangkan sikap rasional yang pendasaran historisnya terdapat dalam Mu'tazilah. Bagi Harun,

⁴Dalam sebuah wawancara Harun mengatakan, "Saya Puas, Cita-cita Saya Tercapai," lihat *Republika*, 26 September 1997

⁵Kontroversi dan salah paham itu antara lain muncul dari tokoh-tokoh seperti Ahmad Sumargono (Ketua KISDI) dan Ibrahim Madilao (Penasehat Pekerja Muslim Indonesia). Mereka bukan hanya tidak sependapat. Lebih dari itu (Madilao) menilai pemikiran yang dikembangkan Harun adalah pemikiran sesat dan menyesatkan. Lihat *Republika*, 25 September 1998

⁶Bahkan dalam perkuliahan-perkuliahan di Pascasarjana IAIN Jakarta Harun selalu mengelak dari pertanyaan-pertanyaan yang bersifat pribadi, termasuk teologi apa yang dianutnya.

Mu'tazilah merupakan *authority of the past* untuk membangun Islam rasional di dunia modern sekarang ini. Keyakinan itu tetap dipegang teguh hingga wafatnya, Jum'at 18 September 1998.⁷

Sampai akhir hayatnya, Harun tidak pernah meninggalkan aktivitas mengajar. Setelah melepas jabatan Rektor IAIN Jakarta, ia tetap mengajar, bahkan menjabat Direktur Program Pascasarjana IAIN Jakarta sekaligus dosen hingga akhir hidupnya. Ia juga mengajar di hampir seluruh program pascasarjana IAIN—dari mulai IAIN Padang, Medan, Ujung Pandang, sampai Surabaya. Melalui aktivitas itulah Harun secara terus-menerus menanamkan pengaruhnya kepada generasi dosen-dosen IAIN yang lebih muda.

Tulisan ini tidak hanya akan menguak kepribadian Harun, lebih dari itu juga berusaha merekonstruksikan perjalanan hidup dan pemikirannya. Di samping itu, yang tak kalah pentingnya, adalah menunjukkan kontroversi-kontroversi pemikirannya dan implikasi yang ditimbulkannya. Dengan demikian, sosok Harun Nasution sebagai pemikir dan akademisi akan tampak dengan jelas.

Pendidikan dan Sosialisasi

Harun Nasution⁸ lahir pada hari Selasa, 23 September 1919 di Pematangsiantar, Tapanuli Selatan, Sumatera Utara. Keluarga Harun tidak hanya dikenal sebagai elite agama, tetapi juga mengalami kemakmuran ekonomi pada zamannya. Sang ayah, Abdul

⁷Harun Nasution wafat lima hari menjelang ulang tahun ke-80. Ia meninggal pada Jum'at, 18 September 1998 pukul 09.45 WIB di Rumah Sakit Pertamina Jakarta. Sehari sebelum meninggal, masih mengajar di Pascasarjana IAIN Ujungpandang. Sekitar pukul 12.00 waktu setempat, ia bertolak ke Jakarta. Namun sesampainya di Bandara Soekarno Hatta, Harun merasakan sakit ginjalnya mendadak akut. Kepada sopir yang menjemputnya, ia minta diantar ke RS Pertamina. Dokter memutuskan agar Harun dioperasi dan menjalani cuci darah. Namun sebelum semua itu terlaksana Allah menghendaki lain. Lihat "In Memorium Prof. Dr. harun Nasution, Pembaharu yang dianggap Kontroversial," *Republika*, 25 September 1998.

⁸Sosialisasi dan pendidikan Harun Nasution secara mendetil terdapat dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989); juga Saiful Mujani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community, Intellectual Portrait of Harun Nasution," dalam *Studia Islamika*, No. 1, Vol. I, 1989, hal. 91-131.

Jabar Ahmad, telah menunaikan ibadah haji pada usia muda, suatu indikator kemakmuran ekonomi dan kesalehan sekaligus. Ia tidak hanya dikenal sebagai Kepala Agama dan Imam Masjid daerah Simalungun, tetapi juga sebagai pedagang sukses. Pada masa itu, ia telah mengimpor berbagai komoditas ke Singapura. Sedangkan sang ibu adalah perempuan yang terbilang maju pada masanya. Ia pernah *mukim* dan belajar Islam di Mekkah, sesuatu yang terbilang langka pada masa itu. Ia mampu berkomunikasi dengan bahasa Arab dan mengenal aktivitas keilmuan di Masjid al-Haram.

Ayah dan ibu Harun melakukan perkawinan semarga. Dalam adat Batak, perkawinan semarga dipandang melanggar larangan adat, meskipun di mata agama tidak tercela, apalagi dilarang. Guna menebus perbuatannya, Abdul Jabar membayar denda berupa memotong kerbau dan memenuhi sejumlah persyaratan adat lainnya. Meskipun demikian, masyarakat tetap mempergunjingkan perbuatan itu sehingga Abdul Jabar terpaksa pindah dari Tanah Bato ke Pematangsiantar—tempat Harun dilahirkan. Keberanian “memberontak” aturan adat itu mengindikasikan bahwa Abdul Jabbar lebih menjunjung tinggi agama daripada adat. Hal ini tidak hanya menunjukkan kedalaman pengetahuan keislaman, tetapi juga tingkat kesalehan dalam mengaplikasikan doktrin Islam.

Abdul Jabbar tidak hanya menguasai kitab-kitab Jawi atau kitab kuning yang ditulis dalam bahasa Melayu *pegon*, lebih dari itu ia juga dikenal gemar berdiskusi masalah-masalah agama, khususnya *fiqh* (hukum Islam), yang secara praktis memang dibutuhkan masyarakat. Untuk menambah pengetahuan, ia tak segan-segan belajar kepada ulama di daerahnya. Keahlian Abdul Jabbar di bidang *fiqh* itulah yang menyebabkan ia diangkat sebagai *qadi* oleh pemerintah Belanda. Dengan posisi demikian, ditambah kesuksesannya dalam berdagang, kehidupan keluarga Abdul Jabbar, sebagaimana disebutkan, dapat dikatakan makmur dari segi ekonomi.

Dengan latar belakang kehidupan yang religius dan makmur, tidak heran jika Abdul Jabbar memiliki keleluasan dalam memilih sekolah bagi anak-anaknya. Namun, dari empat bersaudara—tiga laki-laki dan satu perempuan—hanya Harun yang mengeyam pendidikan dasarnya di HIS (*Hollands Indishe School*).

Sekolah ini hanya mungkin diikuti oleh kalangan elite masyarakat, paling sedikit anak pegawai pemerintah kolonial Belanda, atau kerabatnya. Kurikulum HIS, seperti diketahui, hanya berisi bahasa Belanda dan ilmu pengetahuan umum. Ilmu-ilmu keagamaan sama sekali tidak disinggung. Dipandang dari segi latar belakang keluarga, maka pilihan untuk sekolah di HIS jelas mengundang tanda tanya. Sang ayah tampaknya mempunyai cita-cita sendiri bagi Harun.

Adalah menarik bahwa Abdul Jabar, sang ayah, memang sengaja memasukkan Harun di HIS. Menarik karena Abdul Jabbar adalah seorang aktivis Islam yang aktif di Jami'iyat al-Wasliyah yang berorientasi tradisional. Dalam hal ini Abdul Jabbar memang punya alasan sendiri; ia ingin agar Harun memiliki dasar-dasar pengetahuan umum yang baik. Harun menjalani pendidikan dasarnya di HIS selama 7 tahun dengan gairah dan semangat menyala. Dengan serius ia menekuni bidang-bidang studi seperti matematika, bahasa Belanda, dan bahasa Arab—karena di HIS memang diajarkan bahasa Arab. Materi bahasa Arab diberikan karena pada umumnya masyarakat pada masa itu masih menggunakan tulisan *Arab Melayu* sebagai sarana menyampaikan gagasan dan informasi melalui tulisan. Mengenang masa belajarnya di HIS dan cita-citanya semasa kecil, Harun menulis, "pelajaran yang aku senangi adalah pengetahuan alam dan sejarah. Sedangkan cita-citaku ingin menjadi guru. Karena kedudukan guru saat itu sangat dihormati masyarakat. Dan kata ibuku, pahalanya besar. Membuat orang pintar."⁹

Meskipun setiap pagi bergulat dengan ilmu pengetahuan umum dan bahasa Belanda, situasi religius di lingkungan keluarga memberi kesempatan leluasa kepada Harun untuk menekuni ilmu-ilmu agama. Sore hari, antara pukul empat sampai lima, Harun belajar mengaji di rumah. Malamnya, sehabis shalat maghrib, masih diteruskan dengan *nderes* al-Qur'an (membaca al-Qur'an dengan suara keras) hingga tiba waktu Isya'. Setiap pagi bangun subuh dan menunaikan shalat berjamaah; setiap bulan suci ramadhan bertadarrus hingga pukul 12 malam. Pendeknya,

⁹*Refleksi Pembaharuan*, hal. 6

masa kecilnya dilalui dalam suasana kehidupan keluarga dan komunitas yang sangat religius. Harun mengakui bahwa suasana religius itu sangat berkesan dan "benar-benar membekas di hati."¹⁰

Lingkungan keluarga tidak hanya menanamkan religiusitas. Harun menuturkan bahwa sikap disiplin yang sepanjang hidupnya ia jaga dan praktikkan adalah pelajaran yang diwarisi dari sang ibu. Sepanjang hidupnya Harun dikenal sebagai pribadi yang sangat ketat dan disiplin dalam menjalankan kegiatan sehari-hari. Digambarkan bahwa setiap hari ia selalu tidur pukul 23.00; bangun menjelang subuh; masuk kantor pukul 07.00; dan pulang kantor pukul 14.00. Dalam mengajar, ia tidak hanya tepat waktu, tetapi juga tidak pernah absen. Jika terpaksa absen, ia akan menggantinya. Tak heran jika dalam sebuah obituari dikatakan bahwa Harun menjalani pola hidup yang hampir-hampir "mekanis,"¹¹ karena melaksanakan seluruh kegiatan hariannya sesuai jadwal yang ditetapkan.

Setelah menyelesaikan HIS, Harun bermaksud melanjutkan ke MULO. Cita-cita ini mendapat dukungan dari kepala sekolah karena ia tergolong siswa berprestasi—bersama TB. Simatupang (kelak jenderal TNI), teman sekelasnya di HIS. Akan tetapi, cita-cita itu tidak mendapat dukungan orang tuanya. Alih-alih memberi dukungan untuk masuk MULO, kedua orang tuanya mendorong Harun untuk memasuki sekolah agama. Tampaknya kedua orang tuanya menginginkan agar Harun menjadi ulama, atau paling sedikit ahli agama. "Kau bersekolah Belanda agar kau mempunyai pengetahuan umum. Itu sudah cukup. Sekarang kau harus masuk sekolah agama ... semua abangmu masuk sekolah agama. Hanya kau yang masuk sekolah Belanda," demikian ultimatum orang tuanya.¹²

Harun menyerah. Tetapi ia tidak sembarang memilih sekolah agama. Ia memilih MIK (*Moderne Islamietische Kweekschool*), sekolah menengah agama yang berhaluan modern di Bukittinggi. Lembaga pendidikan ini menyerap spirit dari gerakan pem-

¹⁰Refleksi Pembaharuan, hal. 6

¹¹Republika, Jum'at, 25 September 1998

¹²Refleksi Pembaharuan, hal. 7

baruan Islam yang berlangsung di Mesir. MIK dirintis dan didirikan para alumni Mesir dan menjadikan ide-ide Muhammad Abduh beserta koleganya sebagai wacana sehari-hari. Dari segi sistem pendidikan dan pengajaran lembaga ini tidak hanya menggunakan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar, tetapi juga menggunakan sistem dan metode pengajaran modern—sebagaimana dipergunakan di sekolah-sekolah Belanda.

Segera setelah memasuki MIK, Harun mulai mengenal Islam dalam perspektif baru dan luas. Harun yang semula tidak begitu tertarik belajar Islam karena selama itu identik dengan palajaran tata cara berwudlu dan shalat mulai melihat sisi-sisi menarik dalam studi Islam. Di tangan guru-guru MIK, Islam tidak hanya tampil sebagai kajian yang luas dan menarik, tetapi juga sejalan dengan semangat modernitas. Guru-guru MIK sendiri mempunyai jaringan dengan beberapa tokoh pemikir modern di Minangkabau seperti Hamka, Zainal Abidin, dan Jamil Djambek. Di MIK inilah, sebagai contoh betapa progresifnya pemikiran mereka, Harun diajarkan bahwa memelihara anjing tidak dilarang—sesuatu yang dilakukan Harun hingga akhir hayatnya—, memegang al-Qur'an tidak perlu berwudlu, dan sebagainya.¹³ Penting dicatat, melalui lembaga pendidikan inilah Harun mulai mengenal semangat pembaruan Islam yang terepresentasikan dalam kelompok *Kaum Muda*. Kelompok ini berhadapan dengan *Kaum Tua* yang cenderung menolak pembaruan.¹⁴

¹³Pendapat seperti ini meski progresif, jelas tidak baru (dalam pengertian sebelumnya tidak ada). Dalam bidang fikih memang terdapat banyak madzhab, dan setiap madzhab memiliki pendapat yang berbeda mengenai masalah-masalah yang tergolong *furū'iyah* atau masalah-masalah yang tidak ditemukan *dalil mulikamat* dalam al-Qur'an.

¹⁴*Kaum Tua* dan *Kaum Muda* memiliki perbedaan-perbedaan penting. *Kaum Tua* mewakili kelompok tradisional; tergabung dalam al-Jami'ah al-Wasliyah, NU, Perti, dan perkumpulan tarekat; dan mengenyam pendidikan pesantren. Sedangkan *Kaum Muda* mewakili kaum pembaru; tergabung dalam Muhammadiyah dan Persis; mengalami pendidikan modern. Secara singkat lihat HM. Ridawan Lubis, "Potensi Konflik dan Kerukunan Hidup Antarumat Beragama dalam Masyarakat Majemuk di Sumatera Utara," dalam Sudjangi (ed.), *Bingkai Sosio-Kultural Kerukunan Hidup Antarumat Beragama di Indonesia*, seri 2 (Jakarta: Balitbang Depag RI, 1997), hal. 24-25.

Meskipun berhaluan modern, sebagai lembaga pendidikan swasta, masalah finansial menjadi problem utama MIK. Para siswa sering telat membayar iuran bulanan yang merupakan sumber utama pembiayaan lembaga. Ini berakibat pada keterlambatan pembayaran honor guru sehingga sering absen. Kondisi ini tidak hanya menurunkan semangat belajar, tetapi juga memerosotkan kualitas keilmuan para siswa. Betapapun rajinnya para siswa, mereka tetap tak bisa sekolah dengan baik. Ini menjadi ganjalan serius bagi Harun sehingga ia memutuskan untuk pindah. Apalagi pada waktu itu ia mendengar bahwa Muhammadiyah, sebuah organisasi berhaluan modernis, akan mendirikan sekolah di Solo.

Keinginan untuk sekolah di Solo rupanya tidak pernah tercapai.¹⁵ Sikap beragama Harun—yang sehaluan dengan *Kaum Muda*—terdengar oleh orang tuanya. Hal ini menggelisahkan orang tuanya sehingga mereka memutuskan untuk “mengirim” Harun ke Mekkah—untuk belajar di Masjid al-Haram—agar cara dan sikap beragama Harun lurus kembali dan ketika pulang kelak menjadi ulama.¹⁶ Belajar ke Mekkah bagi kaum Indonesia merupakan tradisi yang sudah berjalan lama. Tradisi ini sudah berlangsung sejak negeri ini pertama kali mengalami Islamisasi. Kaum Muslim tidak hanya yakin bahwa Mekkah—dan Madinah, keduanya dikenal sebagai *Haramain*—merupakan pusat keilmuan Islam, tetapi juga meyakini bahwa belajar di Mekkah mempunyai makna khusus. Tidak sedikit Muslim Indonesia yang menuntut ilmu (*thalab al-ilm*) di *Haramain*, baik melalui jalur resmi—berangkat dari Nusantara dengan niat khusus untuk belajar—maupun melalui jalur ibadah haji, yakni berangkat haji

¹⁵Harun sebenarnya diterima di HIK Solo tetapi ketika hendak berangkat, ternyata orangtuanya telah mengambil keputusan lain. Lihat *Refleksi Pembaharuan*, hal. 9.

¹⁶Sebelum itu, sang ayah—melalui Muhammad Ayyub, kakak Harun—sempat “memeriksa” keyakinan dan pandangan keagamaan Harun. Di antara pertanyaannya adalah: apakah boleh memegang al-Qur’an tanpa berwudlu? Harun menjawab: boleh; apakah dengan demikian al-Qur’an sama dengan koran? Jawab Harun: beda karena al-Qur’an tidak boleh diinjak, sedangkan koran boleh. Jawaban itulah yang mengkhawatirkan sang ayah. Lihat *Refleksi Pembaharuan*, hal. 8.

kemudian *muqim* untuk belajar.¹⁷ Hanya dengan belajar agama di *Haramain*, maka otoritas dalam bidang ilmu-ilmu keagamaan akan diperoleh. Bahkan belajar di *Haramain* dipandang lebih mulai daripada belajar di tempat lain. Inilah tampaknya yang diinginkan oleh orang tua Harun.

Harun mulanya tidak begitu senang mendengar keputusan tersebut. Tetapi setelah berkonsultasi dengan Mukhtar Yahya, seorang alumni Mesir berhaluan modernis, Harun bersedia berangkat ke Mekkah dan diam-diam merencanakan untuk pindah ke Mesir. Minat untuk belajar ke Mesir tumbuh karena beberapa orang yang ia kenal berpikiran maju dan berhaluan modernis adalah tamatan Mesir. Apalagi Mukhtar Yahya sendiri pernah mengatakan bahwa orang seperti Harun yang bersemangat modernis sangat cocok belajar di Mesir.

Mekkah, demikian kesan Harun ketika menginjakkan kaki pertama kalinya di kota suci Islam itu, adalah "sebuah kota abad pertengahan di abad modern." Transportasi masyarakatnya masih menggunakan unta atau keledai, lingkungannya kumuh dan penuh lalat, dan penduduknya masih berpakaian tradisional. Hal yang sama juga dijumpai di dunia pendidikan. Saat itu lembaga pendidikan di Mekkah masih menggunakan sistem tradisional, yaitu berlangsung dalam sistem *halaqah*; tanpa kelas, tanpa meja-kursi, dan tidak memiliki kurikulum yang jelas. Murid pada umumnya bersikap pasif, hanya menyimak ajaran gurunya, dan tidak dilatih bersikap kritis.¹⁸ Melihat kondisi itu, ditambah ke-

¹⁷Lihat Mona Abaza, *Islamic Education Perceptions and Exchanges, Indonesian Students in Cairo* (Cahier d'Archipel 23, 1994), hal. 11; Snouck Hurgronje sampai menyebut koloni Jawi (Nusantara) di Mekkah sebagai "the heart of the religious of the East-Indian Archipelago." Lihat C. Snouck Hurgronje, "Jawah Ulamā in Mekkah in the Late Nineteenth Century," dalam Ahmad Ibrahim (at. All), *Reading on Islam in Southeast Asia* (Singapore: ISEAS, 1985), hal. 70-77

¹⁸Tentang kondisi dunia pendidikan di Mekkah pada abad ke-19 dan awal abad ke-20 lihat Badri Yatim, *Perubahan Sosial Politik di Hijaz 1880-1925 dan Pengaruhnya terhadap Lembaga dan Kehidupan Keagamaan (Perspektif Sejarah Sosial)*, Disertasi Doktor, (Jakarta: Pascasarjana IAIN Jakarta, 1998). Digambarkan bahwa sejak kebangkitan Wahhabi hingga awal abad ke-20 kondisi pendidikan di Mekkah dan Madinah tidak mengalami perubahan berarti. Secara umum kondisi pendidikan masih menerapkan metode pendidikan yang berkembang pada masa klasik Islam.

nyataan bahwa ia tidak begitu lancar berbahasa Arab—dan sulitnya mendapatkan guru privat bahasa Arab—Harun memutuskan untuk tidak belajar. Ia menghabiskan waktunya di *gahweh* (kedai kopi) bersama teman-temannya yang tidak belajar.

Setahun lebih Harun menghabiskan waktunya dengan minum *syay* (teh), *ngobrol*, makan, membaca buku-buku berbahasa Belanda, dan tidur. Ia mengirim surat kepada orang tuanya bahwa ia tidak bisa belajar di Mekkah, namun tak berbalas. Akhirnya ia mengultimatum, “kalau tidak boleh berangkat ke Mesir, aku tidak akan pulang ke Indonesia. Aku mau menjadi orang Saudi dan akan menjadi sopir.” Rupanya ultimatum itu efektif, orang tuanya segera mengirim uang untuk berangkat ke Mesir.

Harun tiba di Mesir pada 1938. Dengan hanya berbekal surat keterangan dari MIK, Harun tidak bisa langsung diterima di Universitas al-Azhar. Apalagi di Universitas al-Azhar sendiri terdapat persyaratan memiliki *ijazah Ahliyah*—semacam tanda lulus masuk universitas—yang ujiannya diselenggarakan setahun sekali. Agar sukses dalam ujian masuk universitas, Harun menggaji guru privat untuk meningkatkan kemampuan berbahasa Arab. Sambil privat, selama setahun Harun mengikuti *qism al-am* (kuliah umum) di lingkungan Universitas al-Azhar, program pengajaran di lingkungan universitas yang masih menggunakan sistem *halaqah*. Di sini tidak ada kelas, tidak ada papan tulis, dan ciri-ciri sistem pendidikan modern lainnya. Setiap pagi dengan tekun Harun mengikuti *halaqah* ini, yang kadang-kadang disampaikan langsung oleh Syaikh al-Azhar sendiri, meski tidak begitu paham. Pada 1939 Harun berhasil mendapat *ijazah ahliyah* dan diterima di fakultas ushuluddin. Harun memilih fakultas ushuluddin—bukan fakultas syariah yang saat itu menjadi favorit mahasiswa Indonesia—bukan karena kemampuan bahasa Arabnya terbatas, tetapi karena ia memiliki minat besar untuk belajar filsafat, psikologi, dan etika.

Sistem pendidikan di Universitas al-Azhar yang tergolong maju pada masa itu ternyata tidak memuaskan Harun. Nilai yang berhasil dicapai—rata-rata sembilan—dalam setiap mata kuliah disadari merupakan hasil hafalan belaka. Tidak ada analisis rasional dan pemahaman mendalam. Di sini Harun mulai berpikir, “selesai al-Azhar tentu aku akan memperoleh ijazah, padahal pengetahuan agamaku tetap minim. Jika pulang ke Indonesia

membawa ijazah al-Azhar tentu aku akan dihormati sebagai ahli agama, padahal aku tidak tahu apa-apa. Ini berbahaya. Lebih baik berhenti kuliah saja," tulis Harun dalam biografi.¹⁹ Harun memang masih tetap respek terhadap guru-guru al-Azhar seperti Abu Zahrah, yang dikenal sebagai ahli fiqh, tetapi ia sudah kehilangan respek terhadap sistem hafalan yang berlaku di universitas tertua di dunia Islam.²⁰

Mengatasi ketidakpuasan itu Harun masuk American University in Cairo, dan mengambil jurusan ilmu-ilmu sosial. Dari segi kurikulum Universitas Amerika tidak hanya lebih baik dibandingkan al-Azhar, metode pengajarannya pun lebih maju. Kuliah diberikan dengan menekankan aspek analisis daripada hafalan. Harun merasa betah studi di sini hingga berhasil meraih BA dengan "senior project paper" tentang perburuhan di Indonesia dengan fokus kondisi perburuhan pasca penjajahan Belanda (1945). Minat meneliti dunia perburuhan datang dari pembimbingnya, dan didorong oleh minatnya sendiri untuk melihat kualitas tenaga kerja Indonesia pasca penjajahan. Dalam karya sarjana muda ini Harun antara lain merekomendasikan agar pemerintah Indonesia manaruh perhatian khusus terhadap masalah perburuhan. Masalah buruh di negara-negara yang baru merdeka tidak hanya kompleks, tetapi juga sangat menentukan masa depan suatu bangsa.²¹

Di Kairo Harun tidak hanya belajar Islam, tetapi juga mulai mengenal dan mengalami sosialisasi dalam gerakan-gerakan Islam, baik gerakan sosial maupun politik. Pada saat itu paham nasionalisme sedang tumbuh dan berkembang di Mesir. Nasionalisme menjadi wacana di kalangan kaum terpelajar, baik yang berasal dari Mesir sendiri maupun dari negeri-negeri Muslim lainnya. Nasionalisme yang menyatu dengan patriotisme telah membangkitkan semangat melawan para penjajah tidak hanya di

¹⁹Refleksi Pembaharuan, hal. 15

²⁰Sistem hafalan yang berlaku di Universitas al-Azhar benar-benar "meruntuhkan" citra universitas tertua di dunia Islam ini di mata Harun. Dalam suatu wawancara Harun masih tetap mengecam kelemahan sistem hafalan itu. Lihat *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. V, Th. 1994, hal. 27-30

²¹Saiful Mujani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization," hal. 96

Mesir, tetapi juga di seluruh dunia Islam. Tentang nasionalisme ini teman-teman Harun di Mesir bahkan pernah mencemooh pelajar Indonesia. Kata mereka, "kalian punya bangsa 50 juta orang tidak bisa mengusir Belanda yang punya penduduk 7 juta." Cemooh ditanggapi dengan bangkitnya semangat nasionalisme di kalangan pelajar Indonesia di Mesir, termasuk Harun. Kesadaran tentang *nation* itu selanjutnya tidak hanya membangkitkan semangat untuk mengusir penjajah, tetapi juga semangat untuk memiliki pemerintahan sendiri.

Implikasi dari semakin meluasnya wacana nasionalisme di kalangan mahasiswa Indonesia di Mesir adalah terbentuknya seksi politik di Parpindom (Persatuan Pemuda Indonesia-Malaya).²² Di Parpindom Harun dikenal aktif memberikan ceramah-ceramah untuk membangkitkan semangat nasionalisme di kalangan pelajar Indonesia. Perlu ditegaskan bahwa sebagian besar pelajar Indonesia di Mesir adalah lulusan pesantren yang—terutama di mata Harun—kurang memahami sejarah Indonesia. Akibatnya, mereka kurang menaruh perhatian terhadap perkembangan-perkembangan politik yang terjadi di tanah air. Pada titik inilah sosialisasi gagasan nasionalisme yang dilancarkan Parpindom memberikan kontribusi besar. Efek dari aktivitas itu adalah bangkitnya semangat nasionalisme di kalangan pelajar Indonesia di Mesir.

Pecahnya perang Pasifik tidak hanya mengubah komposisi kekuasaan di Asia, termasuk Indonesia. Perang itu juga telah ikut menghambat Harun untuk melanjutkan studinya di UIC. Akibat kekalahan Belanda oleh Jepang, hubungan Mesir-Indonesia terputus, kiriman dari tanah air pun terhenti. Harun yang selama ini mengandalkan kiriman orang tua untuk biaya studi dan hidup sehari-hari, kali ini harus mulai berpikir untuk mencari penghasilan sendiri.

Berbekal kemampuan bahasa Inggris yang dikuasai, pada 1943

²²Parpindom merupakan transformasi dari Jam'iyah al-Khayriyyah al-Thalabiyyah al-Jawiyah yang didirikan pada 1931. Tokoh terpenting organisasi ini adalah Djanan Thaib, mahasiswa Indonesia pertama yang memperoleh gelar akademis dari Universitas al-Azhar. Lihat Mona Abaza, *Islamic Education Perceptions and Exchanges*, hal. 36.

Harun diterima bekerja sebagai jurutulis di pasukan angkatan bersenjata Inggris yang berpangkalan di Mesir. Pada mulanya ia dapat bekerja sambil tetap kuliah, tetapi kesibukan pekerjaan ternyata tidak lagi menyisakan waktu buat kuliah. Harun akhirnya sama sekali meninggalkan bangku kuliah dan terus bekerja dengan penghasilan yang memadai untuk berumah tangga. Atas saran teman-temannya Harun kemudian menikah dengan gadis Mesir—yang setia mendampingi sampai akhir hayat.

Pada 1944, dengan modal bahasa Belanda, Harun pindah ke Philips SA, sebuah perusahaan elektronik Belanda. Kerja di perusahaan ini lebih enak dibandingkan dengan kerja di antara tentara Inggris. Paling tidak Harun merasakan perlakuan yang lebih baik dan sopan. Suatu hal yang wajar karena yang pertama bekerja dengan tentara sedangkan yang kedua bekerja dalam sebuah perusahaan profesional. Selama tiga tahun Harun bekerja di perusahaan ini sampai akhirnya ia dipanggil untuk bekerja di Kantor Delegasi RI.

Menjelajah Dunia Diplomatik

Para aktivis Parpindom, termasuk Harun, pada mulanya menerima kabar kemerdekaan Indonesia dengan rasa tak percaya. Hal ini dilatarbelakangi berita-berita media massa Indonesia yang sampai ke Mesir. Di antara berita-berita itu adalah tuntutan sebagian pejuang Indonesia agar Indonesia diberi parlemen oleh pemerintah Belanda. Tuntutan ini antara lain diajukan oleh Husni Thamrin, Abikusno, dan Amir Syarifuddin. Harun, menurut pangakuannya sendiri—dengan menggunakan nama HA. Jabbar—tergolong aktif menulis di koran terbitan Indonesia, seperti *Sinar Deli*, sehingga ia merasa terpanggil untuk menanggapi tuntutan yang diajukan sebagian kaum pejuang itu.

Dalam pandangan Harun, yang didukung oleh Parpindom, tuntutan agar Indonesia diberi parlemen bukan hanya tidak tepat, tetapi juga akan memperburuk kondisi Indonesia di masa depan. Tidak tepat karena hampir seluruh negeri terjajah saat itu, terutama dunia Islam, sedang gencar menuntut kemerdekaan. Di samping itu, jika tuntutan tersebut dipenuhi justru akan memperburuk masa depan Indonesia karena selamanya Indonesia akan menjadi jajahan Belanda. Tanggapan Harun ini oleh pejuang di tanah air mendapat jawaban yang agak sinis. "Sau-

dara jauh dari tanah air, tidak mengerti, tidak mengetahui situasi dalam negeri.”²³

Jika para pemimpin Indonesia mempunyai pandangan seperti itu, demikian Harun, maka Indonesia tidak akan pernah merdeka. Apalagi sebelumnya pelajar Indonesia di Mesir sudah mendengar bahwa Soekarno dan M. Hatta dibuang ke Belanda karena menuntut kemerdekaan. Oleh karena itu, ketika mendengar berita kemerdekaan Indonesia, yang pertama kali muncul adalah rasa tidak percaya. Tampaknya berita tentang sekelompok pemuda Indonesia yang mendesak Soekarno dan M. Hatta agar segera memproklamsikan kemerdekaan sama sekali tidak sampai ke Mesir. Harun baru percaya berita kemerdekaan Indonesia setelah mendapat informasi melalui berita-berita *Reuter*, *AFP*, dan sejumlah kantor berita lainnya.

Lepas dari itu, Parpindom sepenuhnya menyokong kemerdekaan Indonesia. Sebagai respons, para aktivis Parpindom bahkan membentuk Perkumpulan Kemerdekaan Indonesia (PKI) yang bertujuan mensosialisasikan dan menggalang dukungan kemerdekaan Indonesia ke seluruh Dunia Arab. Langkah pertama yang diambil adalah menghubungi Sekjen Liga Arab Abdurrahman Azzam agar sosialisasi dan dukungan dunia Arab dapat diperoleh dengan cepat. Organisasi ini juga mengirimkan surat ke sejumlah media massa di Mesir. Surat kabar *Jam'iyah al-Ihwan al-Muslimun* bahkan bersedia menurunkan berita kemerdekaan Indonesia—bersumber dari siaran radio Indonesia terjemahan PKI—secara lengkap. Dalam diplomasi ini nama Soekarno ditambah Ahmad di depannya dan nama M. Hatta ditulis secara lengkap sehingga warna Islamnya lebih kentel.

Strategi yang ditempuh dalam sosialisasi dan penggalangan dukungan itu berjalan lancar, bahkan boleh dikatakan sukses. Seluruh dunia Arab mendukung kemerdekaan Indonesia. Penting dicatat bahwa dukungan dunia Islam itu adalah dukungan luar negeri pertama terhadap proklamasi kemerdekaan Indonesia. Dukungan itu tidak hanya diwujudkan dalam bentuk pengakuan, tetapi juga dengan mengirimkan wakil Liga Arab, Abdul

²³*Refleksi Pembaharuan*, hal. 21

Mun'im, konsul Mesir di Bombay, untuk mendapatkan informasi akurat tentang kondisi sosial-politik Indonesia.

Berkat usaha keras para pelajar Indonesia di Timur Tengah itulah, pada 1947 didatangkan delegasi dari Indonesia ke Timur Tengah yang dipimpin H. Agus Salim sebagai ketua dan HM. Rasyidi sebagai sekretaris dengan anggota-anggota antara lain AR. Baswedan dan Nasir Pamuncak. Kedatangan rombongan ini adalah untuk menerima pengakuan kemerdekaan dari negara-negara di Timur Tengah—antara lain Mesir, Arab Saudi, Baghdad, dan Amman. Misi lain yang dibawa rombongan ini adalah melakukan penjajagan untuk membuka perwakilan diplomatik di negara-negara tersebut.

Salah satu sukses rombongan itu adalah pembukaan Kantor Delegasi RI di Kairo yang diketuai oleh HM. Rasyidi. Ketika kantor delegasi membutuhkan pegawai, mereka merekrut para aktivis PKI di Mesir. Harun sendiri, sebagaimana disebutkan, meninggalkan pekerjaannya di Philip SA, dan bergabung dengan kantor yang kemudian, tepatnya pada 29 Desember 1949, berubah menjadi Perwakilan RI di Kairo ini. Ini merupakan salah satu momen penting dalam kehidupan Harun karena sejak saat itulah ia secara resmi menapakkan aktivitasnya dalam dunia diplomatik. Sejak saat itu pula ia menjadi pegawai pemerintah Republik Indonesia.

Pada 1953 Harun dipanggil pulang ke Indonesia, namun setahun kemudian ia dikirim ke Arab Saudi untuk membantu pengurusan masalah haji. Selanjutnya, ketika terjadi perubahan konstelasi politik pascapemilu 1955, Harun ditugaskan ke Brussels, Belgia. Penugasan ini tidak terlepas dari dominasi Masyumi di panggung politik nasional. Dominasi itu memberikan wewenang dan peluang besar kepada partai Islam ini, baik dalam merumuskan kebijakan-kebijakan penting di bidang politik maupun menempatkan orang-orangnya di pos-pos yang diinginkan. Di tingkat departemen, para pendukung Masyumi bahkan mendapat prioritas tertentu. Tak heran jika di Departemen Luar Negeri para pendukung Masyumi segera dikirim ke luar negeri agar memiliki kesempatan untuk mengembangkan kariernya sebagai diplomat. Seperti pada umumnya alumni Timur Tengah, Harun dianggap pendukung dan anggota Masyumi, dan kiranya inilah yang menyebabkannya segera dikirim ke luar negeri—sesuatu

yang diidamkan hampir setiap diplomat.²⁴

Penugasan di Belgia itu berlangsung sekitar empat tahun. Perubahan konstelasi politik Indonesia yang berujung pada pembubaran Masyumi, dominasi Soekarno dan Partai Komunis Indonesia (PKI) di pentas politik nasional, serta munculnya ABRI sebagai kekuatan politik, menyebabkan Harun—bersama sejumlah temannya—merasa tidak lagi betah bekerja sebagai diplomat. Secara ideologis dan politis Harun tidak sejalan dengan partai komunis. Bukan saja karena ateismenya, tetapi juga karena sikap otoriternya. Kenyataan ini saja telah membuatnya mempertimbangkan untuk keluar dari Deplu. Hal itu masih ditambah perlakuan pemerintah pusat terhadap daerah yang dipandang tidak adil dan pada saat yang sama pemberontakan PRRI/Permesta yang melibatkan tokoh-tokoh penting Masyumi tidak diakomodasi tetapi malah dihadapi dengan kekuatan militer. Berdasarkan itulah keputusan untuk keluar dari Deplu tidak hanya semakin bulat, tetapi mendapatkan pemicu (*trigger*). "Banyak rekan dari Sumatera yang tidak enak Medan diserang dari udara ... sebagai orang daerah, aku tidak senang dengan politik Soekarno setelah mendapat berita, ia melakukan tindakan keras terhadap daerah," ungkap Harun dalam biografinya.²⁵ Bersama sejumlah temannya asal Sumatera Harun mengajukan pengunduran diri secara resmi dari Deplu. Dengan keputusan itu, berakhirilah karier Harun di dunia diplomatik.

Keputusan itu menyebabkan Harun—dan teman-temannya—masuk dalam "daftar hitam" (*black list*) Jakarta. Dihadapkan pada situasi politik seperti itu, Harun tidak mungkin pulang ke Jakarta. Jika memaksa pulang ke Jakarta bukan mustahil ia akan diinterogasi dan dijebloskan ke dalam tahanan sebagaimana para penentang politik Soekarno lainnya. Akan tetapi, pada saat yang sama ia juga tidak bisa keluar dari Brussels dan hampir mustahil mendapatkan visa dari negara-negara yang memiliki hubungan

²⁴Menurut pengakuan Harun, ia bukan anggota Masyumi. Ia bahkan golput dalam pemilu 1955 karena secara umum tidak sejalan dengan program yang ditawarkan kontestan pemilu. Harun menegaskan bahwa ia adalah independen dalam politik. Lihat *Refleksi Pembaharuan*, hal. 26

²⁵*Refleksi Pembaharuan*, hal. 27

diplomatik dengan Indonesia. Untunglah pada saat-saat terakhir seorang diplomat Mesir yang baru bertugas di Brussels—dan karena itu tidak tahu dirinya masuk *black list*—bersedia memberi visa ke Mesir.

Menapak Studi Islam

Sesampai di Mesir Harun berusaha meneruskan studinya yang terbelenggu. Namun, kali ini tidak ke Universitas al-Azhar, melainkan ke *Dirasat al-Islamiyah*, sebuah lembaga pendidikan swasta yang antara lain dikelola Abu Zahrah, seorang sarjana kenamaan di bidang syari'ah.²⁶ Pilihan ke *Dirasat al-Islamiyah* itu didasarkan pada metode perkuliahan dan *area of studies* lembaga itu yang tidak jauh berbeda dengan *Islamic studies* di negara-negara Barat; Islam dipelajari dari perspektif rasional dan modern. Perbedaannya hanya terletak pada bahasa pengantar yang dipergunakan, yaitu bahasa Arab. Di sini Harun tidak hanya belajar filsafat, sejarah dan perkembangan dunia Islam, tetapi juga tawassuf dan fikih. Harun sendiri selama bertugas di Belgia, membeli banyak buku tentang Islam yang ditulis para orientalis. Ketika kembali "ke bangku kuliah" buku-buku sangat bermanfaat karena semakin memperluas cakrawala keislamannya.

Harun sebenarnya merasa puas dengan metodologi dan substansi perkuliahan di *Dirasat al-Islamiyah*, tetapi karena berstatus swasta lembaga ini dihadapkan pada masalah administrasi, keuangan, dan tenaga pengajar. Karena itulah Harun masih merasa tidak puas dengan kondisi belajar di *Dirasat al-Islamiyah*. Di tengah-tengah perasaan tidak puas ini, datang tawaran dari kantor kedutaan Indonesia di Mesir untuk belajar di McGill University, Kanada. Tawaran itu datang dari Prof. Dr. Rasyidi, mantan Kepala Perwakilan RI di Mesir, yang saat itu bekerja sebagai guru besar tamu di Institute of Islamic Studies, McGill University.²⁷

²⁶Di Indonesia nama Abu Zahrah dikenal melalui karya-karya dalam bidang *ush al-fiqh* dan *ilm al-kalam*, dua bidang ilmu Islam tradisional yang populer. Kedua karya itu bahkan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Lihat Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997);

²⁷Institute of Islamic Studies (IIS) dirintis oleh Wilfred C. Smith pada 1951. Lembaga ini dimaksudkan sebagai semacam laboratorium perbandingan aga-

Pihak institut sendiri saat itu memang mengundang mahasiswa Muslim dari berbagai negara untuk mengikuti perkuliahan di Universitas McGill. Tawaran ini tidak disia-siakan Harun. Pada 1962 ia bertolak ke Kanada. Dari sinilah perkembangan karier intelektual Harun dimulai dan mendapat pendasarannya yang kokoh. Dapat dikatakan, di Institute of Islamic Studies Universitas McGill inilah pola pemikiran Harun terbentuk.

Pada 1965 Harun meraih gelar MA dengan tesis berjudul *the Islamic State in Indonesia: the Rise of Ideology, the Movement for Its Creation and the Theory of Masyumi*. Masalah hubungan antara Islam dan negara pada waktu itu menjadi salah satu agenda penting kaum Muslim di seluruh dunia. Problem pokoknya adalah bagaimana merumuskan hubungan yang *viable* antara Islam dan negara di mana konsep *nation state* menjadi salah satu unsur terpentingnya. Masalah ini telah menimbulkan berbagai teori politik Islam di kalangan intelektual maupun partai-partai Islam. Dalam konteks Indonesia, Masyumi tidak hanya partai Islam terbesar tetapi juga partai yang memperjaungkan terealisasinya ide negara Islam di Indonesia. Apa yang dikembangkan Masyumi jelas harus dipandang sebagai salah satu jawaban kaum Muslim terhadap masalah di atas. Sejauh itu, tesis Harun merupakan dokumen penting tentang kiprah Masyumi, terutama ide-ide *Islamic state* yang dilontarkan para pemimpinnya seperti M. Natsir, Zaenal Abidin Ahmad, Isa Anshari, Osman Raliby dan Kasman Singodimedjo.

Setelah meraih MA, Harun melanjutkan ke tingkat doktoral. Di sini minat Harun mengalami pergeseran, atau dengan kata lain kembali ke minatnya semula: tidak lagi ke politik kontemporer, tetapi beralih ke masalah-masalah teologi, meskipun major studinya masih tetap, yaitu "Modernisme dalam Islam". Pada akhir studinya ia menulis disertasi *The Place of Reason in Abduh's*

ma. Lembaga ini mengundang mahasiswa-mahasiwa Islam dari belahan Dunia Islam agar terjadi interaksi positif antarpemeluk agama. Karena itu, cakupan lembaga ini lebih luas dari hanya sekadar kajian sejarah kebudayaan dan sastra Timur atau dunia Arab. Smith bahkan hanya bersedia mengkaji Islam dalam semua aspek dan daerahnya, terutama dinamika modern. Lihat, Ismatu Ropi, "Institute of Islamic Studies (IIS) McGill University: Sejarah dan Paradigma", *Perta*, Vol I, No. 2 (Jakarta: Ditperta Depag dan PPIM, 1998).

*Theology. Its Impact on his Theological System and Views.*²⁸ Dalam disertasi itu Harun ingin merevisi pandangan dominan di kalangan kaum Muslim tentang posisi teologis Muhammad Abduh, pembaru asal Mesir yang menjadi rujukan utama gerakan pembaruan Islam di dunia Islam. Abduh yang selama ini dikenal penganjur aliran salaf dan menjadi rujukan kaum modernis Indonesia itu, dalam penelitian Harun, tak dapat dimasukkan sebagai pengikut teologi Asy'ariyah. Tulisan-tulisan Abduh sendiri, terutama yang berkaitan dengan tema-tema teologi, lebih mendukung pandangan Mu'tazilah daripada aliran teologi lain. Hal ini tidak hanya membuktikan bahwa Abduh adalah pendukung penggunaan rasio dalam berteologi, tetapi juga masuk ke dalam deretan tokoh yang memiliki ide-ide yang sejalan dengan Mu'tazilah.

Pada masanya, temuan tersebut itu jelas mengejutkan, bukan hanya di mata para pengagum Abduh yang sebagian besar pengikut salafi, tetapi juga di kalangan kaum Sunni pada umumnya. Selama ini kaum Muslim Sunni bukan hanya enggan mendengar nama Mu'tazilah, lebih dari itu mereka juga telah menganggapnya sebagai teologi "sesat". Dominasi teologi Asy'ariyah selama beberapa abad telah mengubur Mu'tazilah sebagai khazanah teologi yang telah memainkan peran penting dalam sejarah Islam klasik. *Mental block* semacam itu menyebabkan Harun harus menanggukuhkan penerbitan disertasinya. Ia terlebih dahulu harus mempersiapkan landasan mental kaum Muslim agar bisa menerima pendapat semacam itu.²⁹ Harun terlebih dahulu memperkenalkan madzhab-madzhab teologi dalam Islam, satu de-

²⁸PhD Thesis, McGill University, 1968.

²⁹Disertasi itu akhirnya memang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Namun dalam terjemahan ini Harun membaginya menjadi dua bagian. Bagian pertama berjudul *Teologi Islam. Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1972). Sedangkan bagian kedua diterbitkan lebih belakangan dengan judul *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI Press, 1987). Hal dimaksudkan agar tidak menimbulkan kontroversi di kalangan masyarakat Islam Indonesia karena Harun menyimpulkan bahwa teologi Muhammad Abduh dekat dengan Mu'tazilah. Padahal selama ini di Indonesia, Abduh dikenal sebagai *prototipe* aliran salafiyah, bahkan menjadi acuan Muhammadiyah.

kade kemudian baru diungkapkan bahwa Muhammad Abduh, dipandang dari perspektif madzhab-madzhab itu, tergolong sejalan dengan teologi Mu'tazilah.

Meneguhkan IAIN sebagai Lembaga Akademis

Kegagalan pemberontakan PKI pada 1965 membawa perubahan penting dalam konstelasi politik Indonesia. Kegagalan pemberontakan itu tidak hanya menghancurkan PKI dari pentas politik nasional, lebih dari itu juga menandai tumbangnya kekuasaan Orde Lama dan kelahiran Orde Baru. Berbeda dengan gaya politik Soekarno yang semarak dengan semangat revolusi, pemerintah Orde Baru lebih banyak menggunakan pendekatan pragmatis dalam memecahkan masalah yang dihadapi. Dalam kaitan itu, pertama-tama pemerintah Orde Baru melakukan pembenahan birokrasi pemerintahan agar lebih efektif, fungsional dan bertanggung jawab. Mereka menempatkan para teknokrat dan militer dalam dunia birokrasi.

Langkah tersebut diambil karena pemerintah Orde Baru memiliki komitmen terhadap modernisasi.³⁰ Dengan menempatkan para teknokrat dan militer di dunia birokrasi pemerintah tidak hanya sepenuhnya menguasai jajaran birokrasi dari level bawah sampai atas, tetapi juga mengurangi—bahkan memotong sepenuhnya—pengaruh partai-partai politik terhadap birokrasi. Lebih dari itu, juga dimaksudkan sebagai dari upaya menarik dukungan negara-negara Barat dan investor asing agar bersedia memberikan bantuan bagi pelaksanaan pembangunan pada awal Orde Baru. Untuk tujuan itu, pemerintah Orde Baru berusaha keras meyakinkan rakyat agar masa depan politik Indonesia tidak lagi diwarnai oleh kontes ideologi, sebaliknya dipenuhi dengan kontes pada tingkat program. Strategi ini didukung oleh politik Orde Baru yang lebih menekankan pada stabilitas dan pembangunan ekonomi.

Sejak akhir 1960-an hingga sepanjang dekade 1970-an terjadi perubahan dan pembaruan di seluruh level birokrasi, baik di

³⁰Tentang komitmen ini lihat Ali Moertopo, *Strategi Pembangunan Nasional* (Jakarta: CSIS, 1981)

tingkat Departemen Agama maupun IAIN. Sebagai bagian dari usaha mengurangi—jika tidak boleh dikatakan memotong—pengaruh partai politik terhadap birokrasi, pemerintah mengambil kebijakan-kebijakan yang memberi peluang berkembangnya ide-ide modernisasi. Di tingkat departemen, pemerintah mengangkat Mukti Ali, intelektual yang tidak memiliki afiliasi dengan partai politik, sebagai Menteri Agama menggantikan KH. Muhammad Dachlan—Menag dari NU. Mengikuti kebijakan ini terjadi perubahan penting di tingkat jajaran Direktorat Perguruan Tinggi, pejabat setingkat, dan IAIN. Di tingkat direktorat ditempatkan intelektual lulusan Barat yang mendukung perubahan, sedangkan di tingkat IAIN dilakukan berbagai kebijakan reorientasi yang mengarah pada peningkatan kualitas sebagai lembaga akademik.³¹

Dalam kondisi situasi politik yang sedang berubah itulah Harun pada 1969 kembali ke tanah air. Ketika pertama kali menginjakkan kakinya di tanah air, hal pertama yang dilakukannya adalah mencari tempat bekerja yang cocok. Menurut pengakuannya saat itu dua lembaga pendidikan tinggi mengajak bergabung, yaitu Universitas Indonesia (UI) dan IAIN Jakarta—dua lembaga yang terus terang tidak dikenalnya secara mendalam. Baginya kedua perguruan tinggi sama saja. Karena itu dalam menentukan pilihan, pertimbangan Harun sangat sederhana: ia belum memiliki rumah dan karenanya ia hanya memilih perguruan tinggi yang menyediakan rumah. Di antara kedua perguruan tinggi itu IAIN bersedia menyediakan rumah bagi Harun sehingga ia memilih IAIN daripada UI.³²

³¹Tentang kebijakan Mukti Ali berkaitan dengan reorientasi Depag dan IAIN lihat Ali Munhanif, "Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI, Biografi Sosial-Politik* (Jakarta: Badan Litbang Depag dan PPIM IAIN Jakarta, 1998). Pejabat yang mendampingi Mukti Ali antara lain, Muljanto Sumardi (PhD Columbia University) sebagai Direktur Perguruan Tinggi, Kfarawi Ridwan (MA McGill University) sebagai Direktur Bimas Islam, dan Anton Timur Djaelani (MA McGill University) sebagai Direktur Jenderal Kelembagaan Islam.

³²Lihat *Refleksi Pembaharuan*, hal. 39

Pada 4 Juni 1973 Harun dilantik sebagai Rektor IAIN Jakarta menggantikan Prof. Thaha Yahya yang meninggal dunia. Meski sebelumnya Harun sudah menjabat Pembantu Rektor bidang akademik, bahkan Pjs Rektor ketika Prof. Thaha Yahya terserang *stroke*, jabatan rektor ini tetap mengejutkan. Harun sendiri tidak pernah menyangka karena selama ini ia bersikap independen, bahkan menjauhkan diri dari kegiatan politik praktis, termasuk Golkar. Sementara pada saat itu, Golkar—sebagai mesin politik Orde Baru—tengah mendominasi pentas politik nasional. Merasa bukan pendukung fanatik Golkar, Harun merasa *surprise* diangkat sebagai rektor.³³ Segera setelah diangkat sebagai rektor, Harun—sejalan dengan semangat pembaruan yang bertiup dari Depag—mengkonsolidasi dan mereorientasikan IAIN Jakarta.

Langkah pertama yang dilakukan adalah mentransformasikan IAIN dari lembaga agama menjadi lembaga akademis. Dalam masa-masa formatifnya, IAIN tak lebih sebagai “lembaga dakwah” daripada “lembaga ilmiah.” Islam tidak dikaji dengan menggunakan metodologi ilmiah, tetapi diajarkan sebagai doktrin yang hampir-hampir statis. Fokus kajian di IAIN tidak hanya terbatas pada syariah, lebih dari itu yang diajarkan hanya satu madzhab saja: Syafi’iyah dalam bidang fikih dan Asy’ariyah dalam bidang teologi. Mata kuliah perbandingan madzhab (*muqarah al-madzahib*) yang tergolong ilmu tradisional Islam tidak populer di IAIN, apalagi ilmu-ilmu yang tak ortodoks seperti filsafat, tawasuf, teologi, dan modernisme Islam. Hal ini pada gilirannya menimbulkan kesan bahwa Islam itu sempit. Menggambarkan kondisi itu, Harun menulis,

Di kalangan masyarakat Indonesia terdapat kesan bahwa Islam bersifat sempit. Kesan itu timbul dari salah pengertian tentang hakekat Islam ... Kekeliruan faham itu terjadi, karena kurikulum pendidikan Islam yang banyak dipakai di Indonesia ditekankan pada pengajaran ibadah, fikih, tau-

³³Melihat perkembangan politik yang tidak menguntungkan posisinya sebagai intelektual independen, Harun bahkan sempat mengajukan untuk pindah ke IKIP Jakarta. Apalagi selama ini ia merasa kurang diterima kalangan IAIN Jakarta. Kepindahan itu urung karena dicegah oleh Menteri Agama sendiri. Lihat *Refleksi Pembaharuan*, hal. 41

hid, tafsir, hadis, dan bahasa Arab. Oleh karena itu Islam di Indonesia banyak dikenal hanya dari aspek ibadat, fikih, dan tauhid saja. Dan itupun, ibadat, fikih, dan tauhid biasanya diajarkan hanya menurut satu madzhab dan aliran saja. Hal ini memberi pengetahuan yang sempit tentang Islam.³⁴

Kondisi demikian menyebabkan IAIN diragukan posisinya sebagai lembaga akademis. IAIN tidak mendekati Islam sebagai ilmu, tetapi lebih mengutamakan Islam sebagai doktrin yang diwahyukan Tuhan kepada Muhammad saw. Kritisisme terhadap doktrin Islam, dengan demikian, tidak hanya tak mendapat tempat, bahkan dipandang sebagai tabu.

Berdasarkan realitas objektif IAIN seperti itu dalam Rapat Kerja Rektor IAIN se-Indonesia yang berlangsung di Ciumbuleuit, Bandung pada Agustus 1973, Harun mengusulkan perombakan kurikulum. Sebagaimana dicatat para pengamat, perombakan kurikulum itu sangat signifikan bagi perkembangan IAIN di kemudian hari.³⁵ Sejak saat itulah mahasiswa IAIN mendapatkan mata kuliah pengantar ilmu agama Islam (*Introduction to Islamic Studies*) sehingga sebelum memasuki wilayah spesialisasi—di tingkat fakultas dan jurusan—mereka telah mendapatkan wawasan keislaman yang luas dan memadai. Harun sendiri sudah menyiapkan buku teks untuk mata kuliah tersebut, yaitu *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspek* yang dicetak dalam dua jilid. Dengan buku itu Harun berharap mahasiswa IAIN, dan kaum Muslim Indonesia pada umumnya, tidak terjebak dalam kotak-kotak “spesialisasi” yang diambarnya; mahasiswa fakultas syariah sama sekali tidak kenal ilmu kalam; sebaliknya mahasiswa fakultas ushuluddin tidak mengenal fikih.

Di samping mentransformasikan kurikulum, Harun juga melakukan perubahan-perubahan substansial di IAIN Jakarta. Dari segi cara berpikir, Harun mengubah cara berpikir yang memutlakkan pandangan dan pendapat ulama. Harun mengintrodusir cara berpikir yang secara tegas membedakan antara al-

³⁴Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid I (Jakarta: UI Press, 1974), “Pendahuluan”.

³⁵Antara lain lihat Johan Hendrik Meuleman, “IAIN di Persimpangan Jalan,” dalam *Perta*, Vol. I, No. I, (Jakarta: Ditperta Depag & PPIM, September 1997), hal. 27.

Qur'an dan tafsir manusia atasnya. Yang pertama bersifat mutlak sedangkan yang kedua bersifat relatif, meskipun bersumber dari sahabat Nabi dan ulama klasik seperti Syafi'i, Maliki, Hambali, dan Hanafi. Dengan cara berpikir itu, Harun hendak menegaskan bahwa *ijtihad* masih diperlukan. Tidak seluruh produk pemikiran masa lalu mampu memberikan jawaban memadai berhadapan dengan modernitas dan problematika yang dikandungnya. Dalam konteks inilah Harun mengintrodusir para pemikir modernis di wilayah-wilayah Islam, seperti Mesir, Turki, dan India-Pakistan.³⁶

Selanjutnya dalam metodologi mengajar juga terjadi perubahan substansial. Seperti telah disinggung, sejak Harun menjadi rektor subjek studi Islam di IAIN mengalami perluasan. Tidak hanya menakanankan fikih, ushul fikih, tafsir, dan hadis, tetapi juga memberi porsi terhadap teologi, tasawuf, filsafat, dan sejarah Islam. Perluasan subjek studi itu segera diikuti oleh perubahan metodologi. Dalam mempelajari satu madzhab, baik teologi maupun fikih, mahasiswa sejauh mungkin diharapkan menghilangkan sikap *apriori*, mengutamakan apresiasi, memahami, memberikan evaluasi dan penilaian berdasarkan analisis ilmiah. Pendekatan yang bercorak "non-partisan" atau "non-madzhab" ini, secara perlahan-lahan menjadi karakteristik sistem belajar-mengajar di IAIN Jakarta. Untuk mempertajam dan memperkaya wawasan Islam yang bersifat empiris dan historis, mahasiswa juga diperkenalkan dengan ilmu perbandingan agama (*the comparative study of religion*), sosiologi agama, dan psikologi agama.³⁷

Perubahan kurikulum, cara berpikir, dan metodologi pengajaran secara bersama-sama telah menghapus kesan IAIN sebagai

³⁶Dalam konteks ini Harun menulis buku, *Pembaharuan dalam Islam, Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982). Buku ini dijadikan sebagai buku teks dalam mata kuliah "Pembaharuan dalam Islam". Struktur buku ini dijadikan sebagai silabus, tidak hanya di S1, bahkan di pascasarjana di mana Harun duduk sebagai direktur.

³⁷Lihat *The Baseline Study of IAIN: The Guidelines of IAIN Development Plan for the Twenty-Five Years*, Center for the Study of Islam dan Society (CENCIS) IAIN Jakarta in cooperation with Directorate for Development of Islamic Higher Learning (DITBINPERTA) Department of Religious Affairs The Republic Indonesia, 1996, naskah tidak diterbitkan, hal. 28-30.

lembaga dakwah. IAIN secara perlahan-lahan semakin diakui sebagai lembaga akademis yang dipandang paling otoritatif dalam pengembangan studi-studi Islam di Indonesia. Dalam konteks ini dapat dikatakan bahwa tradisi akademik IAIN Jakarta yang telah diletakkan dasar-dasarnya oleh Harun dan memperoleh dukungan civitas akademika itu berkembang sesuai harapan. Kini IAIN Jakarta dikenal sebagai salah satu IAIN terkemuka di Indonesia.³⁸ Motto IAIN Jakarta sebagai “Kampus Pembaharuan” kiranya harus dibaca sebagai refleksi komitmen lembaga ini untuk berada di barisan terdepan dalam mengembangkan dan memperluas studi-studi Islam dalam konteks “kemodernan dan keindonesiaan”.³⁹

Langkah lain yang tak kalah pentingnya adalah reorganisasi IAIN Jakarta. Harun memperjuangkan rasionalisasi fakultas dan jurusan di lingkungan IAIN Jakarta yang semula tersebar di beberapa daerah diintegrasikan menjadi lima fakultas: empat fakultas di Jakarta dan satu di Pontianak.⁴⁰ Untuk mendukung suasana IAIN sebagai lembaga akademis, Harun membenahi perpustakaan, lembaga penelitian, lembaga bahasa, dan lembaga pengabdian masyarakat. Di samping itu, ia juga memprakarsai pendirian Puskes (Pusat Kesehatan) IAIN dan Madrasah Pembangunan. Madrasah ini dimaksudkan sebagai laboratorium fakultas tarbiyah untuk melakukan eksperimen-eksperimen dalam pendidikan. Tujuannya, di samping pengabdian masyarakat—sejalan dengan Tri Darma Perguruan Tinggi—adalah memberikan kesempatan seluas-luasnya kepada fakultas tarbiyah IAIN Jakarta untuk mengkonstruksi teori-teori pendidikan Islam yang sejalan dengan tantangan modernitas.

³⁸Antara lain karena IAIN Jakarta berada di Ibukota Negara—yang merupakan jendela Indonesia—Depag menetapkannya, bersama-sama dengan IAIN Yogyakarta, sebagai “IAIN Pembina.”

³⁹Istilah “Kemodernan dan Keindonesiaan” dipinjam dari Nurcholish Madjid, salah seorang alumni IAIN Jakarta dalam bukunya, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987).

⁴⁰Fakultas Tarbiyah Pontianak pada 1998 berdiri sendiri menjadi STAIN Pontianak sehingga praktis kampus IAIN Jakarta terpusat di Ciputat.

Menyemaikan Sikap Rasional, Meneguhkan Modernisme

Usaha peningkatan kualitas akademis IAIN Jakarta yang lebih bersifat formal dan struktural, juga dibarengi dengan upaya-upaya penyemaian sikap rasional di kalangan akademisi IAIN Jakarta yang bersifat informal. Langkah ini yang secara struktural terefleksi dalam transformasi kurikulum IAIN secara substantif diikuti oleh sejumlah aktivitas lain yang mendorong akselerasinya. Harun, antara lain, gencar menghidupkan forum-forum diskusi di lingkungan dosen-dosen IAIN Jakarta, menyelenggarakan seminar, dan kegiatan ilmiah, dan mendorong terbitnya jurnal ilmiah di lingkungan IAIN.⁴¹

Di antara semua itu yang paling gencar dilakukan adalah mengintrodusir madzhab-madzhab teologi yang berkembang pada masa klasik Islam, terutama Mu'tazilah. Hal ini dilakukan dengan maksud mentransformasikan kaum Muslim Indonesia dari pola masyarakat tradisional menuju masyarakat rasional. Transformasi itu, menurut Harun, harus dimulai dari pandangan teologisnya. Harun tampaknya percaya bahwa perilaku sosial lebih ditentukan oleh faktor teologis daripada faktor-faktor lainnya, baik yang bersifat psikologis maupun sosial. Oleh karena itu, faktor teologis menjadi sangat penting dan signifikan di mata Harun, khususnya dalam program transformasi sosial yang dikehendakinya. Pandangan semacam ini, tentu saja, mengundang banyak kritik. Salah satu yang penting adalah Harun dipandang cenderung mengabaikan ilmu-ilmu sosial dalam melihat fenomena masyarakat.

⁴¹Harun mengadakan diskusi dosen yang bersifat rutin, baik diskusi mingguan maupun bulanan. Waktu itu bahkan sempat terbentuk Forum Pengkajian Islam (FPI) di lingkungan dosen-dosen IAIN Jakarta. Lihat Mastuhu, "Harun Nasution dan Identitas IAIN Jakarta", dalam *Refleksi Pembaharuan*, hal. 287. Di samping itu, Harun juga memprakarsai terbitnya jurnal "Studia Islamika" dan "Mimbar Agama dan Budaya." Kedua jurnal tersebut hingga sekarang masih terbit secara rutin. "Studia Islamika" bahkan mengalami transformasi besar-besar setelah ditangani oleh Prof. Dr. Azyumardi Azra. Terbit dengan tiga bahasa—Inggris, Arab, Indonesia—jurnal ini merupakan satu-satunya jurnal internasional dari IAIN.

Bagi Harun beragam aliran teologi yang telah berkembang di dunia klasik Islam secara umum terbagi menjadi dua kelompok besar: kelompok teologi tradisional dan rasional.⁴² Teologi tradisional direpresentasikan oleh madzhab Asy'ariyah dan teologi rasional direpresentasikan dalam diri Mu'tazilah. Tanpa mengabaikan varian-varian dalam dua madzhab utama itu, Harun memandang bahwa teologi Mu'tazilah lebih sejalan dengan semangat modernitas daripada teologi Asy'ariyah. Hal ini karena asumsi-asumsi Mu'tazilah tentang manusia lebih sejalan dengan manusia modern. Dalam Mu'tazilah, manusia dipandang sebagai makhluk bebas (*qadariyah*), rasional, dan karena itu sanggup menentukan nasibnya sendiri berdasarkan *sunnah Allah* yang telah ditetapkan di alam semesta. Dalam konsep Mu'tazilah, rasio sanggup mengetahui adanya Tuhan; berterima kasih kepada-Nya; mengetahui yang baik dan buruk; serta kewajiban menjalankan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Rasio manusia hanya tidak memiliki kemampuan untuk menemukan jalan berterima kasih kepada Tuhan (*ibadah*). Di sinilah wahyu mengambil perannya, di samping meneguhkan kemampuan rasio, menjelaskan secara mendetil tentang kebaikan dan keburukan, serta kebahagiaan di hari akhir.⁴³

Konsepsi teologis Mu'tazilah yang bercorak rasional dan liberal itu, menurut Harun Nasution, sejalan dengan kehidupan modern yang didominasi oleh budaya teknologi—di mana ilmu pengetahuan memainkan sentral. Hal ini sejalan dengan pandangan W. Montgomery Watt yang menulis, "rasanya Islam akan lebih cocok bagi orang-orang Eropa seandainya saja kaum Mu'tazilah tidak digantikan oleh golongan Asy'ariyah."⁴⁴ Sebaliknya, asumsi-asumsi manusia yang dibangun oleh para teolog Asy'ariyah akan menjerumuskan manusia ke dalam sikap pasrah (*jabariyah*) karena merasa nasibnya telah ditentukan Tu-

⁴²Biasanya kategori "tradisional" dihadapkan dengan "modern", tetapi Harun justru menghadapkannya dengan "rasional". Hal ini tampak dalam hampir seluruh buku yang ditulisnya.

⁴³Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 86-7, 92-99.

⁴⁴W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1987), hal. 73.

han.⁴⁵ Harun sendiri, dalam kuliah-kuliahnya, merasa perlu menegaskan bahwa baik Mu'tazilah maupun Asya'riyah sebenarnya sama-sama dibangun di atas argumentasi yang rasional. Apalagi pendiri Asya'riyah, yaitu Abu al-Hasan Ali Ibn Ismail al-Asy'ari (873-935 M), adalah murid tokoh Mu'tazilah kenamaan, al-Jubai, sehingga ia boleh dikatakan mewarisi rasionalitas Mu'tazilah. Perbedaan antara keduanya terletak dalam kepercayaan tentang kemampuan akal (rasio), dan ini membawa implikasi besar terhadap kepercayaan-kepercayaan lain.

Untuk mengelaborasi sekaligus memberi pendasaran yang kokoh tentang pentingnya mengembangkan sikap rasional dalam Islam, Harun secara khusus menulis buku tentang hubungan antara akal dan wahyu dalam Islam.⁴⁶ Melalui karya ini Harun menegaskan bahwa penggunaan rasio dalam Islam tidak dilarang, sebaliknya bahkan dianjurkan oleh al-Qur'an dan hadits. Ia bahkan mengatakan bahwa ketika sikap rasional memperoleh kesempatan untuk berkembang pada masa klasik Islam, maka Islam secara politik dan kebudayaan mengalami kemajuan. Akan tetapi, setelah sikap rasional itu tenggelam oleh semakin menguatnya teologi tradisional, maka Islam segera memasuki zaman kemunduran. Secara historis hal ini ditunjukkan dan diuraikan dalam karyanya yang paling populer, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* yang menguarai-

⁴⁵Harun Nasution, *Teologi Islam*, passim; juga W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*.

⁴⁶Di dalam tradisi filsafat, terutama filsafat yang dipraktikkan kaum agamawan, terdapat problem fundamental, yaitu problem hubungan antara rasio dan wahyu (*revelation*). Hampir semua filosof Muslim harus memecahkan problem itu sebelum berfilsafat. Hanya dengan cara demikian, maka penggunaan rasio menjadi mungkin. Lihat C.A. Van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1985). Hal serupa tampaknya juga dilakukan oleh Harun Nasution. Dalam Pidato pengukuhan Guru Besar pada 23 September 1978, Harun menguraikan tema itu yang kemudian dibukukan dengan judul *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1982). Sebelumnya secara khusus, ia bahkan menerbitkan ceramahnya yang berjudul *Kedudukan Akal dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Idayu, 1978). Hal ini mengindikasikan bahwa hubungan akal dan wahyu merupakan problem yang terlebih dahulu harus dipecahkan oleh setiap penganjur sikap rasional dalam Islam.

kan secara ringkas tentang perkembangan sejarah Islam sejak masa Nabi saw. hingga munculnya “tiga kerajaan besar”—Turki Ustmani, Persia, Mughol.

Oleh karena itulah, tanpa mengklaim kebenaran madzhab yang satu dibandingkan yang lain, Harun menganjurkan agar kaum Muslim Indonesia mengambil semangat Mu’tazilah dalam berteologi. Dalam pandangan Harun, Mu’tazilah merupakan preseden penggunaan rasio dalam Islam yang berhasil mendorong kemajuan Islam secara umum. Harun memang mengakui tragedi *mihnah* (pemeriksaan keyakinan) yang diprakarsai oleh Mu’tazilah sebagai tindakan irrasional, tetapi tragedi itu tidak lalu menyebabkan teologi ini lemah dari segi konsep. Oleh karena itulah, bagi Harun hanya teologi model Mu’tazilah yang dapat mengantarkan kaum Muslim mencapai kejayaannya kembali.

Sikap Harun demikian secara salah dipahami oleh sebagian kalangan sebagai sedang mempromosikan teologi Mu’tazilah *par excellence*. Padahal realitasnya tidak demikian, terutama jika dilihat kelanjutan dari upaya kerasnya memperkenalkan para pemikir modernis dan gerakan pembaruan dalam Islam kepada para mahasiswa dan dosen IAIN. Bagi Harun, gerakan pembaruan Islam yang berlangsung dan mendominasi dunia Islam pada abad ke-19 merupakan preseden yang harus diikuti generasi yang lebih belakangan. Dalam konteks, membaca Harun hanya dari buku *Teologi Islam* jelas tidak memadai. Bacaan itu harus dilanjutkan dengan buku *Pembaharuan Islam* dan buku-buku yang lain. Penting ditegaskan bahwa di semua bukunya, yang paling menyolok adalah usaha kerasnya menyemaikan sikap rasional di kalangan kaum Muslim terpelajar Indonesia.

Karena Harun sangat menekankan pentingnya segi mentalitas—dalam hal ini teologi—dalam kehidupan sosial, maka baginya hanya kalangan yang secara mental siap dan sejalan dengan modernitas yang akan maju. Inilah konsep modernisasi dalam teori pembangunan. Demikian pentingnya aspek mentalitas sehingga faktor-faktor di luar itu sering diabaikan atau minimal dipandang tidak penting. Padahal kemajuan masyarakat, di samping ditentukan faktor mental, juga mensyaratkan adanya dukungan struktur sosial yang adil dan egaliter. Tidak berlebihan jika ada yang mengatakan bahwa usaha-usaha Harun berada

dalam lingkup konsep modernisasi—dan dalam beberapa hal ia sejalan dengan modernisasi yang dicanangkan pemerintah Orde Baru.

Sejauh yang dapat diamati, strategi yang diambil Harun dalam mengembangkan ide-idenya, terutama ide menjadikan Islam sebagai norma sosial, yaitu melalui lembaga pendidikan dan diarahkan kepada elite Muslim terpelajar, adalah sejalan dengan kebijakan umum pemerintah Orde Baru. Meskipun demikian, harus segera ditegaskan bahwa Harun bukanlah “kepanjangan tangan” Orde Baru. Ia tetap memposisikan dirinya sebagai intelektual yang independen dalam berpikir dan bersikap. Akan tetapi, tentang kebijakan-kebijakan Orde Baru, Harun memang memandangnya dengan positif. Ia menulis,

Di zaman Orde Baru inilah umat Islam semakin maju. Ada pertanyaan sering diajukan kepadaku: apakah Islam bisa maju tanpa partai politik? Menurut pendapatku tampaknya tidak mesti dengan partai politik. Kemajuan Islam seringkali banyak tergantung pada penguasa. Yakni pada pemimpin yang berjiwa Islam, bukan pada partai. Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang dulu diklaim sebagai partai Islam pernahkah memajukan Islam?

Kita tahu, Menteri Agama Alamsjah Ratu Perwiranegara-lah yang dulu memperjuangkan penyelesaian masalah aliran kepercayaan. Mana PPP? Alamsjah berbicara pada presiden dan diselesaikanlah masalah aliran kepercayaan yang menghebohkan itu.

... Jadi dekati penguasa. Bawalah ke situ jiwa-jiwa agama. Dengan demikian, orang yang anti Islam akan mundur. Presiden menolong kita dari kehancuran. Kita ikuti saja.⁴⁷

Dari kutipan tersebut tampak bahwa terhadap kebijakan-kebijakan yang diambil pemerintah Orde Baru, terutama dalam bidang kehidupan keagamaan pada umumnya, bahkan hubungan antara Islam dan negara sekalipun, Harun tidak mempersoalkannya. Ia menerimanya, dan penerimaan itu—secara tidak sadar—telah memperlicin berkembangnya ide-ide rasional dan liberal dalam bidang keagamaan dari kalangan terpelajar Muslim yang menjadi *concern*-nya sejak awal. Tanpa dukungan infrastruktur penerapan teori modernisasi dalam program pembangunan di

⁴⁷Lihat Harun Nasution, *Refleksi Pembaharuan*, hal. 46-47

Indonesia, Harun dapat dipastikan akan mengalami kesulitan menyemaikan sikap rasional dan liberal di kalangan IAIN. Apalagi dalam sejarah hubungan antara Islam dan negara selama pemerintahan Orde Baru, termasuk di dalamnya institusi-institusi Islam seperti IAIN, terjadi stigma politik; keduanya saling mencurigai. Pemerintah Orde Baru selalu meragukan kesetiaan kaum Muslim terhadap Pancasila karena masih kentalnya aspirasi ideologi Islam di kalangan pemikir dan aktivis politiknya, sementara kaum Muslim curiga terhadap Orde Baru karena hanya memanfaatkan kekuatan Islam untuk kepentingan politiknya.⁴⁸

Lepas dari itu, upaya Harun menyemaikan sikap rasional di kalangan civitas akademika IAIN Jakarta, jelas telah berhasil mentransformasikan cara pandang mereka terhadap realitas sosial, politik, maupun agama baik yang sedang berlangsung sekarang ini maupun peristiwa-peristiwa di masa lalu. Civitas akademika IAIN kini semakin terbiasa membuka diri terhadap ide-ide yang datang dari luar, terbiasa bersikap kritis terutama dalam melihat masa lalu Islam, dan tidak gamang memasuki budaya modernitas. Pendeknya, civitas akademika IAIN telah melakukan praktik desakralisasi besar-besaran.

Posisi dalam Gerakan Pembaruan Islam Indonesia

Perhatian Harun terhadap perkembangan umat Islam Indonesia sangat besar. Namun, berbeda dengan tokoh-tokoh lain yang mengkonsumsikan pemikirannya bagi orang banyak, Harun lebih strategis. Ia tidak pernah mengadreskan ide-idenya kepada *man in the street*, sebaliknya ia memilih kalangan terpelajar sebagai konsumen pemikirannya. Hal ini dilakukan karena ia berpandangan bahwa pada umumnya kaum Muslim Indonesia belum siap menerima ide-ide baru, apalagi ide-ide itu berkaitan dengan bidang keagamaan—sesuatu yang sudah dianggap *taken for granted*.

Oleh karena itu, bagi kalangan yang tidak begitu mengenalnya, Harun hanya dipandang sebagai tokoh yang mempromosi-

⁴⁸Lihat Bahtiar Effendy, *Hubungan Antara Islam dan Negera di Indonesia*, terj. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Paramadina, 1998).

kan kembali teologi Mu'tazilah. Padahal sebenarnya Harun memiliki *concern* yang luar biasa besar terhadap perkembangan kaum Muslim Indonesia. Ide-ide yang dilontarkannya pun tidak terbatas pada teologi dalam pengertian teknis kata itu. Lebih dari itu, Harun juga memiliki perhatian luas terhadap masalah-masalah keagamaan pada umumnya.

Luasnya perhatian Harun itu tampak dalam *Islam Rasional*,⁴⁹ sebuah buku antologi yang terbit belakangan ini. Penerbitan buku ini menandai dua hal penting: *pertama*, kesan bahwa Harun jarang menulis adalah tidak benar karena buku ini berasal dari tulisan dan makalah yang selama ini tidak dipublikasikan. Lebih dari itu, jumlah dan cakupan wilayah (*area of concern*) tulisan itu sangat luas. *Kedua*, perhatian Harun tidak hanya terbatas pada bidang teologi, tetapi juga pada bidang-bidang sosial dan budaya. Membaca *Islam Rasional* adalah membaca respons Harun terhadap perkembangan pemikiran dan pembangunan di Indonesia.

Jika dalam buku-buku yang lain, opini pribadi tidak begitu nampak, bahkan terkesan disembunyikan dalam pendapat orang lain yang dikutip, maka dalam *Islam Rasional* opini pribadi itu demikian kental mewarnai. Pandangan-pandangan Harun tentang masalah-masalah keagamaan aktual akan ditemukan dalam buku ini. Inilah kelebihan *Islam Rasional* dibandingkan dengan buku-buku Harun yang lain. Mungkin karena buku-buku yang lain ditulis untuk tujuan buku teks kuliah, sedangkan antologi ini memang diarahkan untuk memberikan sumbangan pemikiran terhadap peristiwa-peristiwa aktual.

Dalam buku itu pertama-tama Harun menegaskan pentingnya sikap rasional sebagai landasan kaum Muslim dalam menyikapi perubahan-perubahan yang terjadi. Sikap rasional, di mata Harun, merupakan landasan bagi pandangan dunia dan moralitas Islam; landasan bagi pembaruan dan pembangunan umat; landasan bagi aspirasi sosial politik dan hubungan antaragama; dan landasan bagi pengembangan pendidikan dan ilmu pengetahuan. Pendeknya, sikap rasional merupakan kata kunci untuk

⁴⁹Lihat Saiful Mujani (ed.), *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung: Penerbit Mizan, 1996)

kemajuan umat. Dari tema-tema itu, tampak bahwa Harun menaruh *concern* besar terhadap kehidupan keagamaan pada umumnya; tema-tema itu merentang dari mulai kerukunan hidup antarumat beragama hingga pendidikan. Akan tetapi, tema-tema itu dilihat dari satu persepektif, yaitu perspektif Islam rasional sehingga pembahasan yang dilakukannya bersifat holistik.

Oleh karena itu, dalam konteks gerakan pembaruan Islam di Indonesia abad ke-20, Harun menduduki posisi istimewa. Sebagaimana dicatat oleh Deliar Noer, pemikiran Islam di Indonesia pada awal abad ini mengalami perkembangan drastis yang ditandai dengan semakin menguatnya gerakan modernisme.⁵⁰ Tema sentral gerakan ini adalah “kembali kepada al-Qur’an dan Hadits” yang merupakan sumber pokok ajaran Islam. Semangat kembali kepada sumber pokok itu bergelora di sebagian kalangan Muslim karena kuatnya tradisi keagamaan di kalangan masyarakat. Tradisi keagamaan itu bukan hanya menghambat perkembangan Islam, lebih dari itu juga menjadikan pemikiran Islam mengalami stagnasi. Kaum Muslim lebih banyak mencari petunjuk dari tradisi dibandingkan dari sumber pokok, al-Qur’an dan hadits, apalagi *ijtihad*. Institusi *ijtihad*, yang merupakan sumber dinamika Islam tidak pernah dilakukan, bahkan dianggap sudah tertutup. Oleh karena itu, poin lain yang sangat ditekankan oleh gerakan modernisme, di samping kembali kepada al-Qur’an dan hadits, adalah menghidupkan kembali institusi *ijtihad* di kalangan kaum Muslim.

Dalam pandangan Harun, al-Qur’an adalah kitab suci yang di dalamnya mengandung ayat-ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat*. Ayat pertama bersifat jelas, tegas, dan terperinci, dan karenanya tidak dibutuhkan lagi penjelasan. Sementara ayat kedua bukan hanya bersifat global, tetapi juga membutuhkan kemampuan rasional dalam menjelaskannya. Di sinilah, menurut Harun, letak pentingnya menumbuhkan sikap rasional itu. Hanya dengan demikian, maka kaum Muslim dapat merespons perkembangan-perkembangan baru yang muncul sebagai implikasi logis dari

⁵⁰Lihat Deliar Noer, “Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia,” dalam *Refleksi Pembaharuan*, hal. 83

kemajuan ilmu dan teknologi. Proposisi itu menunjukkan dengan jelas bahwa Harun adalah penganut modernisme.

Mengikuti pola-pola gerakan pembaruan Islam yang dirumuskan Fazlur Rahman, maka Harun masuk dalam pola "modernisme klasik"—meski harus segera ditegaskan bahwa terdapat variasi-variasi dalam gerakan pembaruan yang dilancarkannya sehingga pola itu tidak persis terepresentasi dalam diri Harun. Seperti diketahui, Fazlur Rahman,⁵¹ pemikir asal Pakistan yang berdomisili di Chicago, merumuskan gerakan pembaruan Islam ke dalam empat pola atau tahapan. Pola atau tahap itu adalah: pertama, pola atau tahap gerakan yang disebut dengan revivalisme pramodernis (*premodernism revivalist*) atau disebut juga revivalis awal (*early revivalist*). Model gerakan ini tumbuh sebagai reaksi atas merosotnya moralitas kaum Muslim. Waktu itu masyarakat Islam diliputi oleh kebakuan pemikiran karena terperangkap dalam pola tradisi yang sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan zaman. Ciri pertama yang menandai gerakan bercorak revivalisme pramodernis ini adalah perhatian yang lebih mendalam dan seksama untuk melakukan transformasi secara mendasar guna mengatasi kemunduran moral dan sosial masyarakat Islam. Transformasi ini tentu saja menuntut adanya dasar-dasar yang kuat, baik dari segi argumantasi maupun kultural. Dasar, yang kelak juga dijadikan slogan gerakan yang lebih belakangan, adalah "kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw."

Reorientasi semacam ini tentu saja tidak hanya menghendaki adanya keharusan untuk melakukan purifikasi atas berbagai pandangan keagamaan. Lebih dari itu, pemikiran dan praktik-praktik yang diduga dapat menyebabkan kemunduran umat juga harus ditinjau kembali. Upaya purifikasi ini tidak hanya membutuhkan keberanian kaum intelektual Muslim, tetapi juga mengharuskan adanya ijtihad. Tak heran jika seruan untuk membuka kembali pintu ijtihad—yang selama ini diasumsikan tertutup—diserukan dengan gegap gempita oleh pola gerakan ini. Ciri lain

⁵¹Deskripsi tentang empat pola atau tahapan itu dengan baik terdapat dalam Awad Bahasoan, "Gerakan Pembaruan Islam: Interpretasi dan Kritik," dalam *Prisma Ekstra*, (Jakarta: LP3ES, 1984), hal. 109-112

pola gerakan ini adalah dipergunakannya konsep *jihad* dengan sangat bergairah. Gerakan Wahhabiyah di Saudi Arabia pada awal abad ke-18 barangkali merupakan contoh yang paling representatif untuk menggambarkan model gerakan ini dalam realitas.

Pola atau tahap berikutnya adalah modernisme klasik. Di sini gerakan pembaruan Islam termanifestasikan dalam pembaruan lembaga-lembaga, khususnya lembaga-lembaga pendidikan. Pilihan ini tampaknya didasari argumentasi bahwa lembaga pendidikan merupakan media yang paling efektif untuk mensosialisasikan gagasan-gagasan baru. Pendidikan juga merupakan media untuk “mencetak” generasi baru yang berwawasan luas dan rasional dalam memahami agama sehingga mampu menghadapi tantangan zaman. Pola gerakan ini muncul bersamaan dengan kolonialisme dan imperialisme Barat yang melanda hampir seluruh dunia Islam. Tak heran jika kaum terkemuka gerakan ini menjadikan ide-ide dan konsep Barat sebagai standar kemajuan. Meskipun demikian, bukan berarti kaum pembaru mengabaikan sumber-sumber Islam dalam memformulasikan gerakannya. Bahkan sumber Islam dalam bentuk seruan yang makin santer untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi (*historical Sunnah*)—yang dibedakan dengan Hadits (*technical Sunnah*)—tetap dipakai, meskipun lebih dipakai sebagai justifikasi terhadap ide-ide dan konsep Barat.

Pada tahap ini juga populer ungkapan yang mengatakan bahwa Barat maju karena mengambil kekayaan yang dipancarkan al-Qur'an, sedangkan kaum Muslim mundur karena meninggalkan ajaran-ajarannya sendiri. Dalam hubungan ini, pola gerakan ini melancarkan reformasi sosial melalui pendidikan, mempersoalkan kembali peran wanita dalam masyarakat, dan melakukan pembaruan politik melalui bentuk pemerintahan konstitusional dan perwakilan. Jelas bahwa dalam pola ini terjadi kombinasi-kombinasi yang coba dibuat antara tradisi Islam dengan corak lembaga-lembaga Barat seperti demokrasi, pendidikan wanita dan sebagainya. Meskipun demikian, kombinasi yang dilakukan itu tidak sepenuhnya berhasil, terutama oleh hambatan kolonialisme dan imperialisme yang tidak sepenuhnya menghendaki kebebasan gerakan pembaruan. Barat ingin mempertahankan *status quo* masyarakat Islam pada masa itu agar tetap dengan mudah dapat dikendalikan.

Pola atau tahap ketiga gerakan pembaruan Islam disebut *revivalisme pascamodernis* (*postmodernist revivalism*), atau disebut juga *neorevivalis* (*new revivalist*). Pada tahap ini kombinasi-kombinasi tertentu antara Islam dan Barat masih dicobakan. Bahkan ide-ide Barat, terutama di bidang sosial-politik, sistem politik, maupun ekonomi, dikemas dengan istilah-istilah Islam. Gerakan-gerakan sosial dan politik yang merupakan aksentuasi utama dari pola ini mulai dilansir dalam bentuk dan cara yang lebih terorganisir. Sekolah dan universitas yang dianggap sebagai lembaga pendidikan modern—untuk dibedakan dengan madrasah yang tradisional—juga dikembangkan. Kaum terpelajar yang mencoba mengikuti pendidikan universitas Barat juga mulai bermunculan. Tak heran jika dalam pola ini mulai bermunculan pemikiran-pemikiran sekularistik yang agaknya akan merupakan benih bagi munculnya pola gerakan berikutnya.

Sejalan dengan itu, di dalam pola ini muncul pandangan di kalangan kaum Muslim bahwa Islam di samping merupakan agama yang bersifat total (*kaffah*), juga mengandung wawasan-wawasan, nilai-nilai dan petunjuk yang bersifat langgeng dan komplit meliputi semua bidang kehidupan. Tampaknya, pandangan ini merupakan respons terhadap kuatnya arus pembaratan di kalangan kaum Muslim. Tak heran jika salah satu corak pola ini adalah memperlihatkan sikap apologia yang berlebihan terhadap Islam dan ajaran-ajarannya.

Pola berikutnya, yang mengklaim merupakan respons pola-pola di atas, adalah *neo-modernisme*. Pola ini terepresentasikan dalam diri Fazlur Rahman sendiri, pencetus sekaligus pengibar bendera pola gerakan ini. Berbeda dengan *modernisme* klasik, pola ini memiliki apresiasi yang tinggi terhadap tradisi Islam yang berkembang pada masa klasik. Tidak cukup hanya merujuk capaian-capaian kebudayaan Barat, *neo-modernisme* juga menjadikan tradisi Islam sebagai titik tolak dalam menafsirkan al-Quran dan sunnah. Pola ini melakukan *ijtihad* sebagaimana kaum *modernis*, bedanya ia berpijak pada tradisi yang telah dibangun dalam peradaban Islam. Meskipun demikian, pola ini tetap tidak bisa dikatakan sebagai kelompok *tradisionalis* karena memasukkan agenda-agenda *modernitas* ke dalam *ijtihad* mereka. Oleh karena itulah, dalam konteks Indonesia, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, seperti digambarkan oleh Greg Barton, ma-

suk dalam pola neo-modernisme, meskipun yang terakhir adalah pimpinan organisasi Islam tradisional.⁵²

Tantangan utama yang dihadapi Harun—sebagaimana yang dihadapi para pemikir modernis lainnya—adalah kaum tradisional. Harun mengidentifikasi kaum tradisional terutama dari sudut pandang teologis. Kaum tradisional, menurut dia, adalah mereka yang berteologi Asy'ariyah. Tak heran jika sepanjang karier intelektual dan akademisnya, dipenuhi oleh kritik terhadap teologi Asy'ariyah. Tetapi harus segera ditegaskan bahwa kritik itu dilontarkan bukan karena ia memendang Asy'ariyah sebagai teologi yang "sesat", melainkan karena tidak sejalan dengan tuntutan modernitas.

Penutup

Harun Nasution adalah pemikir modernis yang disosialisasikan dalam dua tradisi pendidikan, yaitu tradisi pendidikan yang berkembang di Timur Tengah, khususnya Mesir, dan tradisi pendidikan yang berkembang di Barat. Namun, berbeda dengan tokoh-tokoh lain yang mengalami sosialisasi yang sama, Harun melontarkan kritik keras dan tajam terhadap tradisi pendidikan yang berkembang di Timur Tengah. Kritik itu bahkan demikian konsisten sehingga sampai dengan dekade 1990-an ia masih melontarkan kritik yang sama. Ia masih berpegang teguh kepada pengalaman "mengecewakan" ketika ia studi di Timur Tengah pada dekade 1940-an. Belajar di Timur Tengah, menurut dia, tidak mengajarkan mahasiswa untuk berlatih berpikir (*intellectual exercise*) melainkan hanya melatih mahasiswa untuk menghafal. Kondisi demikian, jelas tidak cocok dengan tantangan modernitas yang menuntut kaum Muslim mengembangkan pemikirannya.

Pengalaman dan pandangan inilah yang menyebabkan Harun tidak merekomendasikan dosen-dosen IAIN melanjutkan studinya di Timur Tengah. Ia lebih senang merekomendasikan mereka untuk melanjutkan studinya ke universitas-universitas Barat.

⁵²Lihat Greg Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia" *Studi Islamika*, vol. 2, no. 3 (Jakarta: IAIN Jakarta, 1995).

Pengiriman dosen-dosen untuk melanjutkan studinya ke Barat ini kemudian menjadi kebijakan dan program IAIN, dan Departemen Agama (Depag), pada umumnya. Ini dilakukan secara sistematis terutama sejak kementrian Munawir Sjadzali. Dapat dikatakan bahwa pengalaman Harun Nasution berpengaruh besar terhadap kebijakan-kebijakan Depag, terutama dalam pilihan tempat studi.

Lepas dari kritik-kritik yang dilontarkan terhadapnya, kiranya tidak salah jika dikatakan bahwa modernisasi IAIN yang antara lain ditandai oleh semakin banyak alumni *Islamic Studies* dari Barat merupakan salah satu jejak penting Harun Nasution di perguruan tinggi Islam ini. Itulah kiranya yang dapat dikatakan tentang tokoh yang senantiasa kontroversial ini.

Nurhayati Djamas*

Prof. Dr. Zakiyah Darajat
Ulama Perempuan Pembina Perguruan

“Menjadi pejabat waktunya terbatas, tetapi sebagai bagian dari umat seumur hidup.” Itulah kalimat dari Prof. Dr Mukti Ali ketika menjabat sebagai Menteri Agama RI, yang selalu diingat oleh Zakijah Daradjat. Kalimat itu telah memacu semangat Zakijah, yang waktu itu ditunjuk oleh Menteri Agama sebagai Direktur Pembinaan Pendidikan Agama, untuk memperjuangkan agar pengelolaan pendidikan agama tetap berada di bawah naungan Departemen Agama.

Ucapan Mukti Ali itu juga menunjukkan bahwa acapkali terjadi perbenturan antara langkah yang harus ditempuh oleh seorang pejabat dalam melaksanakan kebijakan pemerintah, dalam konteks ini di lingkungan Departemen Agama, dengan harapan dari masyarakat dan umat beragama. Bagi kebanyakan pejabat di lingkungan Departemen Agama dapat diibaratkan sebelah kakinya berada di pemerintahan dan sebelah yang lain tetap berada di lingkungan dunia umat beragama dengan segala harapan dan kepentingannya.

*Kepala Biro Keuangan Departemen Agama RI.

Perbenturan demikian tidak dapat dilepaskan dari konteks historis yaitu ketegangan hubungan yang berlangsung antara golongan nasionalis-sekuler dengan golongan Islam sejak sebelum kemerdekaan RI. Ketegangan tersebut pada dasarnya bertitik tolak dari persoalan hubungan antara agama dan negara, yaitu apakah agama Islam yang dianut oleh mayoritas rakyat Indonesia dapat dijadikan sebagai dasar ideologi bagi pembentukan negara RI ataukah dasar negara tidak boleh dicampuri oleh unsur agama tertentu. Dalam pembahasan tentang dasar negara pada rapat-rapat BPUPKI, kalangan nasionalis-sekuler menginginkan adanya pemisahan antara agama dengan negara. Hal itu seperti ditegaskan dalam pidato yang disampaikan Soepomo dalam rapat panitia tanggal 31 Mei 1945 yang intinya mempertegas keinginan pemisahan antara agama (dalam hal ini Islam) dengan negara.¹ Sementara itu, kalangan Islam yang diwakili oleh Wachid Hasyim, Hadikusumo, Kahar Muzakir, Sukiman dan H. Agus Salim mendasarkan pada fakta bahwa agama Islam dianut oleh mayoritas rakyat Indonesia mengajukan usul untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Bagi kalangan Islam, keyakinan agama yang dianut tidaklah semata-mata menjadi urusan pribadi, tetapi berkaitan dengan pengaturan kehidupan masyarakat.

Perbedaan pandangan antara kedua golongan tersebut telah mengganggu suasana pembahasan tentang dasar negara dalam BPUPKI. Untuk mencari jalan tengah dari perbedaan tersebut, panitia kecil yang terdiri dari sembilan orang dan diketuai oleh Soekarno akhirnya dapat merumuskan Piagam Jakarta yang dikenal dengan sebutan tujuh kata dan dimasukkan sebagai bagian tak terpisahkan dari Pembukaan Undang-undang Dasar 1945. Namun dalam perkembangan selanjutnya, karena ketidaksediaan kalangan Kristen terhadap rumusan Piagam Jakarta tersebut, atas upaya Moh. Hatta mempengaruhi kalangan Islam, akhirnya rumusan tersebut ditarik kembali.

Pembentukan Departemen Agama pada tanggal 3 Januari 1946

¹Lihat, B.J. Boland dalam *Pergumulan Islam di Indonesia* (terjemahan) 1985, hal.21-23. Juga, perhatikan pembahasan serupa oleh Ahmad Syafii Maarif dalam *Islam dan Masalah Ketatanegaraan*, LP3ES, 1985, hal. 104-105

dipandang sebagai suatu konsesi terhadap golongan Islam. Meskipun pembentukan departemen ini juga dapat dianggap sebagai kelanjutan dari kedudukan Kantor Urusan Agama (*Shumubun*) yang dibentuk semasa pemerintahan Jepang, namun kesediaan pemerintah untuk membentuk departemen agama, pada masa pemerintahan kabinet Syahrir dari Partai Sosialis, tetap melegakan kalangan Islam. Keberadaan Departemen Agama dalam pemerintahan Republik Indonesia baru yang berlandaskan Pancasila itu merupakan jalan tengah untuk memenuhi keinginan kalangan Islam, setelah penarikan terhadap Piagam Jakarta sebelumnya yang mengakibatkan kekecewaan pada mereka.

Konsesi yang diperoleh golongan Islam dengan pembentukan Departemen Agama tidaklah berarti mengakhiri ketegangan antara kalangan nasionalis sekuler dengan kelompok Islam. Perdebatan sengit tentang dasar negara kembali mencuat pada sidang-sidang konstituante setelah Pemilu 1955. Karena konstituante tidak dapat mencapai kata sepakat dalam persidangan tersebut, ditambah keinginan Soekarno untuk memainkan kekuasaannya dalam situasi *deadlock* seperti itu, pada tanggal 5 Juli 1959 Soekarno akhirnya mengeluarkan Dekrit Presiden untuk kembali pada UUD 1945. Sejak itu, kekuasaan tangan besi Soekarno dengan "baju" Demokrasi Terpimpin dimulai sampai kejatuhannya setelah peristiwa Gestapu/PKI tahun 1965.

Ketegangan antar golongan ini berlangsung hampir pada semua orde pemerintahan. Cara pemerintah melakukan solusi terhadap perbenturan antar golongan ini juga beragam. Pada masa pemerintahan Soekarno, untuk mengatasi ketegangan tersebut, Soekarno telah menerapkan kebijakan yang berusaha mencampurkan ideologi dan pandangan dari berbagai komponen golongan ke dalam Nasakom (nasional, agama dan komunis). Seperti terbukti dari perjalanan politik nasional kemudian, langkah Soekarno untuk menggabungkan aliran politik dan ideologi yang dianut oleh masing-masing kelompok ke dalam Nasakom dapat diibaratkan seperti mencampurkan minyak dengan air. Tetap terdapat batas antara aliran politik tersebut, dan batas itu dicoba ditutupi oleh Soekarno dengan kekuasaan dominan presiden.

Pada sisi lain, langkah Soekarno ini direspon dengan cara yang berbeda-beda oleh golongan agama. Kalangan Nahdlatul Ulama, yang kala itu mendapatkan kepercayaan memegang kendali di

lingkungan Departemen Agama dan juga diperlukan oleh Soekarno bagi legitimasi kebijakan politiknya mewakili kalangan Islam, merespon dan bahkan memberikan legitimasi fikih bagi kepemimpinan Soekarno sebagai "*waliyul amri addlaruri bisysyaukah*," yaitu pemimpin yang dapat diterima karena kondisi darurat. Kebijakan politik Soekarno yang mendekati kalangan NU untuk mendapatkan legitimasi dari kalangan Islam di satu sisi, serta "memusuhi" kelompok Masyumi dengan upayanya untuk membubarkan partai tersebut dengan alasan Masyumi (baca pimpinannya) mendukung PRRI. Pembubaran partai Masyumi akhirnya dilakukan sendiri oleh partai tersebut pada tahun 1960 sebelum dibubarkan oleh Soekarno dan hal itu telah menambah ketegangan antara sesama golongan Islam.

Patut pula dicatat bahwa konflik antara kalangan NU (yang sebelumnya berafiliasi dengan Masyumi) dengan Masyumi muncul kepermukaan sejak Menteri Agama dipegang Fakih Usman dari Muhammadiyah pada tahun 1952. Kalangan NU kecewa kepada Masyumi sehingga akhirnya menarik diri dari partai itu. Jadi, selain ditandai oleh ketegangan antara kelompok nasionalis sekuler yang sejak masa Demokrasi Terpimpin Soekarno mendominasi pemerintah (ditambah dengan kelompok komunis), hubungan diantara sesama golongan Islam sendiri tidak selalu berjalan harmonis. Konstelasi seperti itu ikut mempengaruhi dinamika hubungan di lingkungan Departemen Agama.

Pada awal pemerintahan Soeharto, perbenturan demikian dirasakan oleh pejabat, terutama sebagai akibat dari kebijakan depolitisasi Islam yang diberlakukan oleh pemerintahan Orde Baru. Pemerintahan Orde Baru yang dikendalikan oleh militer, terutama Angkatan Darat, memiliki trauma dengan berbagai pemberontakan sebelumnya yang dilatarbelakangi oleh kepentingan ideologi, baik dari kalangan Islam maupun oleh komunis. Dengan dibubarkannya partai komunis yang diikuti langkah meminimalkan pengaruh dari ideologi ini pada kalangan nasionalis dengan membuldozer Partai Nasional Indonesia, satu-satunya ekstrim yang dipandang sebagai ancaman oleh pemerintahan militer Orde Baru yaitu dari kelompok politik Islam. Depolitisasi Islam merupakan langkah untuk menghilangkan ekstrimitas dari kelompok Islam.

Kebijakan depolitisasi Islam ini diikuti oleh berbagai kebijaksanaan pemerintah yang tidak jarang dipandang oleh kalangan

Islam sebagai langkah sekularisasi. Hal itu terutama dikaitkan dengan aktor-aktor yang menjadi mesin politik Soeharto pada awal pemerintahannya, seperti Ali Murtopo dan Sudjono Humardani dengan lembaga OPSUS-nya, serta CSIS (Center for Strategic and International Studies) yang memang didirikan oleh Ali Murtopo. Visi dan kebijakan Ali Murtopo sangat diwarnai oleh hasil kajian CSIS yang dianggap oleh kalangan Islam berbau sekuler. Dalam setting politik yang demikian, kebijakan-kebijakan pemerintah yang menyentuh kepentingan umat beragama jelas akan direspon dengan *reserved* dan semangat pertahanan diri yang tinggi.

Zakijah Daradjat menjadi pejabat di Departemen Agama pada fase awal pemerintahan Soeharto dengan setting politik yang bercorak demikian. Pada masa-masa awal pemerintahannya, sebagai alat *bargaining* Soeharto dengan kelompok Islam yang masih tetap berada di pinggir dan di luar lingkaran kekuasaan, Soeharto melakukan kooptasi terhadap para pemimpin Islam dan kalangan ulama dengan mendirikan organisasi Majelis Dakwah Islamiyah yang berada di bawah naungan Golkar, serta kooptasi terhadap organisasi GUPPI (organisasi pendidikan Islam yang dirintis oleh para tokoh NU jauh sebelum Golkar dan pemerintah Orde Baru berdiri). Selain itu, Departemen Agama sendiri tetap dipandang berada dalam posisi sebagai media *bargaining* dengan kalangan Islam.

Situasi seperti itu berlangsung sampai masa akhir pemerintahan Soeharto. Di akhir pemerintahannya, Soeharto mulai mendekati kalangan Islam dengan mendirikan organisasi intelektual muslim (ICMI) pada tahun 1991, karena Soeharto memerlukan dukungan dan legitimasi politik dari kalangan Islam akibat mulai kendornya dukungan dari kalangan militer sendiri.

Zakijah Daradjat lebih banyak menghabiskan masa karirnya di lingkungan Departemen Agama. Sejak awal karirnya di lembaga ini, Zakijah telah memanfaatkan sebagian besar waktunya untuk melakukan pembenahan pendidikan agama, mulai dari tingkat madrasah Ibtidaiyah sampai ke perguruan tinggi agama Islam. Ketika mula-mula diangkat menjadi pejabat yang bertanggung jawab di bidang pendidikan agama, setumpuk masalah yang membelit Departemen Agama karena tidak bebasnya departemen ini dari percaturan kepentingan politik golongan serta sebagai akibat kebijaksanaan pemerintah Orde Lama, telah siap menunggu penye-

lesaian. Sepanjang masa pengabdian membenahi masalah pendidikan agama, zakijah yang selalu bertutur kata lembut, juga dikenal memiliki semangat baja dan teguh memperjuangkan prinsip yang ia yakini kebenarannya.

Karir Zakijah Daradjat mulai menanjak ketika pada tahun 1972 ia diangkat oleh Menteri Agama, yang pada waktu itu dijabat oleh Mukti Ali, sebagai Direktur Pendidikan Agama. Pengangkatannya sebagai pejabat di Departemen Agama ia peroleh setelah hampir delapan tahun sejak ia kembali dari menyelesaikan pendidikannya di Universitas 'Ain Syam, Kairo, Mesir. Sebagai wanita pertama di lingkungan ini yang mendapat pendidikan tinggi pada masa itu, Zakijah memiliki potensi untuk mendapatkan kepercayaan memainkan peran yang berarti pada tingkat pengambil keputusan. Namun, situasi politik dan persaingan antar golongan Islam sendiri di dunia politik yang merembeskan pengaruhnya di lingkungan Departemen Agama, justeru telah memberikan kesempatan kepada Zakijah untuk memperkaya pemahamannya tentang kondisi birokrasi yang hampir mandul dalam menjalankan tugas utamanya akibat aktor-aktor birokrat disibukkan oleh urusan-urusan politik golongan.

Sejak semula, Departemen Agama merupakan lahan *bargaining position* antara kelompok NU dengan golongan politik lainnya. Sesuai dengan kompetensi para kiyai yang menjadi pemimpin NU, maka memang sewajarnya lah departemen ini yang menjadi harapan bagi peran para pemimpin NU dalam pemerintahan. Karena itu pula timbul kesan yang kuat bahwa seolah-olah Departemen Agama merupakan "rumah" kalangan NU, sehingga warga di luar NU yang ikut berperan di departemen ini hanya ikut menumpang. Situasi psikologis akibat konstelasi politik dan hubungan antar golongan pada masa Orde Lama sangat berpengaruh di lingkungan Departemen Agama.

Ketika Mukti Ali diangkat menjadi Menteri Agama, kondisi psikologis dan corak hubungan antar sesama golongan Islam warisan Orde Lama tidak serta merta berubah. Sebagai orang yang dianggap "menumpang", Menteri Agama dalam pemerintahan Soeharto yang kebanyakan bukan dari kalangan NU mau tidak mau harus berusaha untuk mendapatkan pengakuan dan dukungan politik dari kalangan NU yang memang perlu diperhatikan mengingat basis pendukungnya yang luas. Dengan posisi tawar

yang dimiliki NU, pada dasarnya telah terjadi keseimbangan baru dalam hubungan antara NU dan bukan NU, setidaknya di lingkungan Departemen Agama. Keseimbangan tersebut tampak dari posisi pejabat, seperti kepala kantor wilayah atau rektor IAIN yang dijabat baik oleh mereka yang menempatkan diri sebagai "orang NU" maupun yang bukan NU.

Pengalaman Zakijah dan tokoh-tokoh lainnya yang melihat dan merasakan akibat dari pengaruh politik terhadap mekanisme dan kinerja birokrasi pemerintahan pada saat politik golongan begitu kuat mewarnai konstelasi politik di Indonesia pada masa pemerintahan Soekarno merupakan pelajaran berharga bagi para aktor politik dalam menapak masa depan di negeri ini. Tanpa kesiapan dan kematangan untuk mewujudkan demokrasi dan prinsip berbagi dalam kebersamaan di tengah masyarakat yang sangat plural seperti Indonesia, kondisi seperti itu tidak mustahil akan muncul kembali.

Membenahi Pendidikan Agama

Zakijah Daradjat tampil dalam peran yang cukup berarti di lingkungan Departemen Agama pada awal tahun 70-an, yakni ketika awal peralihan dari pemerintahan Orde Lama di bawah kepemimpinan Soekarno, yang sangat diwarnai oleh pertentangan politik antar golongan, ke aura pemerintahan Orde Baru yang dipimpin Soeharto dengan paradigma berbeda dari pendahulunya. Pemerintahan Soeharto, yang mengedepankan pembangunan dengan dukungan utama stabilitas politik, dengan berbagai cara berusaha mengikis bibit-bibit pertentangan politik antar golongan yang dipandang akan mengganggu stabilitas. Jargon pembangunan telah mewarnai seluruh kebijakan pemerintahan Orde Baru. Dengan itu, seluruh departemen dan instansi pemerintah mulai menjalankan program pembangunan berjangka di bidang masing-masing, termasuk di bidang agama oleh Departemen Agama.

Sejak awal dibentuknya Departemen Agama, penyelenggaraan dan pengawasan pendidikan agama merupakan salah satu tugas pokok departemen ini. Berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 33 Tahun 1949 jo No. 8 Tahun 1950, lingkup utama tugas Departemen Agama meliputi; a. melaksanakan asas Ketuhanan Yang Maha Esa; serta menjaga kemerdekaan warganegara untuk memeluk agama masing-masing dan beribadah menurut agama dan keper-

cayaannya; b. membimbing, menyokong, memelihara serta mengembangkan aliran-aliran agama yang sehat; c. menyelenggarakan, memimpin dan mengawasi pendidikan agama di sekolah-sekolah negeri; d. memimpin, menyokong dan mengawasi pendidikan agama di madrasah serta perguruan agama lainnya; e. menyelenggarakan pendidikan guru dan hakim agama; f. menyelenggarakan segala sesuatu yang bersangkutan paut dengan pengajaran rohani kepada anggota tentara; rumah penjara serta tempat lain yang dipandang perlu; g. mengatur, menyelenggarakan dan mengawasi hal-hal yang bersangkutan paut dengan Pengadilan Agama dan Mahkamah Islam Tinggi, h. mendaftar dan mengawasi pemeliharaan wakaf dan lainnya.² Meskipun dalam perkembangan selanjutnya terdapat penyempurnaan dalam lingkup tugas dan fungsi Departemen Agama, tugas bimbingan dan pengawasan penyelenggaraan pendidikan agama di sekolah umum negeri dan di lingkungan madrasah serta perguruan agama tetap merupakan salah satu tugas utama departemen ini.

Pendidikan agama, yang menjadi basis tugas Zakijah, merupakan prioritas yang memerlukan pembenahan dan pengembangan melalui program pembangunan bidang agama. Persoalan pokok berkaitan dengan penyelenggaraan pendidikan agama yaitu adanya dualisme dalam sistem pendidikan nasional, antara pendidikan di sekolah umum dan pendidikan agama pada madrasah dan pesantren. Dualisme dalam sistem pendidikan ini telah mulai berlangsung sejak abad ke-19, yang merupakan salah satu produk dari kebijaksanaan pemerintah kolonial Belanda. Sejak dilaksanakannya Politik Etis, pemerintah kolonial mulai memberikan perhatian terhadap pendidikan pribumi dengan membuka pendidikan umum dan sekolah desa untuk pribumi. Terlepas dari kebijaksanaan bidang pendidikan yang diterapkan pemerintah Belanda, kalangan Islam sendiri di pedesaan merintis pendidikan Islam di pondok-pondok pesantren yang memusatkan perhatian pada pengajaran Al-Qur'an dan kitab-kitab fiqh.

²Lihat buku *50 Tahun Departemen Agama: Perjuangan dan Pengabdian*, Departemen Agama RI, 1996, hal. 32-33

Pada akhir abad ke-19, ada keinginan dari pemerintah Belanda untuk mengembangkan satu sistem pendidikan umum yang melibatkan di dalamnya pendidikan Islam. Akan tetapi karena beberapa alasan politis, upaya penyatuan tersebut tidak jadi terlaksana karena pemerintah Belanda tidak mau ikut campur masalah pendidikan Islam. Hal itu terbukti dari kebijakan Menteri Kolonial pada tahun 1888, yang menolak untuk memberikan subsidi kepada sekolah-sekolah Islam, karena Gubernur Jenderal tidak mau menngorbankan keuangan pemerintah untuk sekolah-sekolah tersebut. Sedangkan sekolah-sekolah zending Kristen justeru tetap menerima bantuan dari pemerintah.³ Politik diskriminatif pemerintah Belanda ini selain menghasilkan dualisme pendidikan, juga menyebabkan lahirnya fragmentasi golongan-golongan dalam masyarakat antara mereka yang mengikuti pendidikan di sekolah-sekolah Belanda (terutama kalangan ningrat dan priyayi) dengan mereka yang hanya dapat memasuki sekolah desa dan pendidikan Islam di pesantren.

Persoalan yang terkait dengan dualisme dalam sistem pendidikan terus berlanjut sampai ke masa pemerintahan Orde Baru. Langkah ke arah perwujudan sistem pendidikan nasional yang terpadu, dengan mengintegrasikan madrasah dan pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional di satu pihak, merupakan solusi untuk mengakhiri dualisme sistem pendidikan tersebut. Namun, di lain pihak kalangan agama cenderung merespon upaya tersebut dengan *reserved* dan kekhawatiran akan lenyapnya pendidikan Islam dari sistem pendidikan nasional akibat pengintegrasian tersebut. Hal itu terutama muncul berkaitan dengan setting politik di awal pemerintahan Orde Baru dengan dominannya peran lembaga seperti CSIS dan mereka yang dipandang oleh kalangan agama sebagai tokoh sekuler, yang kurang simpati pada Islam.

Persoalan ini merupakan agenda utama yang dihadapi Zakijah ketika menjabat sebagai Direktur Pendidikan Agama. Namun, sebelum mencarikan solusi terhadap masalah tersebut, Zakiyah

³Steenbrink, Karel.A., *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*, LP3ES: Jakarta, 1986, hal. 6

juga menghadapi setumpuk masalah yang merupakan warisan dari kebijakan terdahulu, yang ikut mencoreng wajah Departemen Agama. Hampir setiap hari media massa mengungkap kasus yang muncul di Departemen Agama ke hadapan publik terutama kasus pengangkatan Guru Agama melalui kebijakan UGA. Sadar dengan tumpukan masalah yang bakal dihadapi di lingkungan tugasnya, menyebabkan Zakijah—ketika dipanggil Menteri Agama untuk menanyakan kesediaannya diangkat sebagai Direktur Pendidikan Agama—meminta janji dari Menteri Agama untuk memberikan dukungan terhadap kebijaksanaan yang akan diambilnya kelak. Setelah Zakijah yakin dengan jawaban bahwa Menteri Agama akan membantunya, barulah Zakijah mulai melangkah.

Pengangkatan guru agama dalam jumlah besar merupakan salah satu langkah kebijaksanaan yang ditempuh pemerintah sebagai realisasi TAP MPRS No. XXVI Tahun 1966 yang mengamanatkan agar pendidikan agama dijadikan salah satu mata pelajaran pokok di sekolah-sekolah mulai dari sekolah dasar sampai ke tingkat perguruan tinggi. Sidang MPR yang berlangsung pada masa transisi sehabis pemberontakan Gestapu/PKI didahului oleh berbagai krisis dalam kehidupan bangsa. Karena itu, alasan utama di balik ketetapan MPRS tersebut berkaitan dengan kondisi bangsa Indonesia ketika itu yang mengalami krisis luar biasa, di bidang politik, ekonomi dan sosial. Di bidang politik, peristiwa G30S/PKI diikuti oleh gerakan mahasiswa sekaligus menumbangkan pemerintahan Soekarno. Di bidang ekonomi, tingkat inflasi yang mencapai 600% telah menghancurkan perekonomian Indonesia yang mengakibatkan penderitaan luar biasa bagi rakyat. Krisis-krisis tersebut juga disertai oleh krisis sosial seperti merajalelanya judi buntut Lotto dan Nalo serta praktek pertenungan meramal nasib.

Krisis demikian dipandang sebagai akibat dari jauhnya masyarakat dari agama. Apalagi pada masa akhir pemerintahan Soekarno, partai komunis yang atheis, dengan sikap melecehkan institusi agama, sedang berada "di atas angin". Kekosongan rohaniah bangsa saat itu direspon dengan memberikan perhatian pada pendidikan agama. Untuk memenuhi ketetapan MPR tersebut, pemerintah—dalam hal ini Departemen Agama—menetapkan kebijaksanaan pengangkatan guru agama dalam jumlah besar melalui program penyaringan Ujian Guru Agama (UGA).

Pada tahun 1967 dilakukan pengangkatan guru agama secara besar-besaran melalui Ujian Guru Agama, karena calon-calon guru yang akan diangkat itu tidak memiliki ijazah pendidikan guru. Ketika kebijakan ini dijalankan, banyak di antara mereka yang diangkat memiliki ijazah UGA palsu, dan terdapat kasus-kasus lain seperti satu SK pengangkatan guru digunakan oleh beberapa orang sehingga sulit mengetahui berapa persisnya jumlah guru agama yang diangkat. Disamping itu, ada juga kasus pemegang ijazah UGA yang ternyata tidak mengerti agama dan bahkan tidak melakukan kewajiban-kewajiban pokok agama seperti shalat yang dengan segera diketahui oleh masyarakat dan orang tua murid. Kasus-kasus itu yang diangkat secara gencar oleh media, karena penyimpangan seperti itu terjadi justru di lingkungan Departemen Agama.

Kasus penyimpangan dalam masalah UGA ini merupakan tantangan pertama yang harus segera diselesaikan Departemen Agama. Apalagi penyelesaiannya terkait dengan Departemen dan instansi pemerintah lainnya. Sebab guru agama adalah pegawai Departemen Agama, sementara tempat guru-guru tersebut mengajar adalah sekolah-sekolah yang berada di bawah pengawasan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan serta Gubernur di daerah. Juga, guru-guru sekolah dasar secara administratif ketika itu merupakan pegawai dari Departemen Dalam Negeri (yang jajarannya sampai ke tingkat Desa). Departemen Keuangan (KPN) di daerah adalah instansi yang bertanggung jawab dalam pembayaran gaji guru, sedangkan Kantor Urusan Pegawai (KUP) merupakan instansi yang mengangkat dan memberhentikan guru-guru tersebut. Karena itu, penyelesaian masalah UGA ini harus melibatkan dan terkoordinasi dengan instansi-instansi tersebut. Sesuai kedudukannya sebagai Direktur Pendidikan Agama, Zakijah-lah yang harus tampil di depan membantu Menteri Agama menyelesaikan masalah ini. Setelah beberapa tahun, akhirnya Zakijah bersama timnya dapat menyelesaikan masalah tersebut sekaligus sebagai awal dari pembenahan administrasi kepegawaian Departemen Agama yang sebelumnya semrawut.

Persoalan lain yang menghadang Zakijah adalah masalah status lembaga pendidikan agama. Pada awal tahun 70-an, jenis, jenjang dan nama lembaga pendidikan agama tingkat dasar dan menengah yang ada dalam masyarakat masih beragam, seperti

terdapat RA (Raudlatul Athfal) dan Busthanul Athfal (BA) setingkat TK, atau Madrasah Diniyah, Ibtidaiyah, Tsanawiyah, Aliyah dan Ma'had. Ada pula Pendidikan Pegawai Urusan pendidikan Agama (PPUPA); terdapat PGA 4 tahun dan PGA 6 tahun; PHIN dan sebagainya. Masing-masing sekolah mengembangkan kurikulum secara sendiri-sendiri, karena belum ada kurikulum baku dari pemerintah. Lama masa belajar di masing-masing sekolah itupun beragam, ada yang 4 tahun, 5, 6 atau 7 tahun. Lembaga-lembaga pendidikan Islam tersebut pada umumnya milik swasta atau masyarakat, yang tersebar sampai ke tingkat pedesaan. Madrasah yang dikelola oleh swasta pada waktu itu tercatat sebanyak 21.000 buah, sedangkan yang dimiliki oleh pemerintah hanya sekitar 300 buah.

Ancang-ancang pertama untuk membenahi lembaga pendidikan agama yaitu dengan mengupayakan terbentuknya kurikulum standar dari pemerintah bagi lembaga pendidikan Islam, baik yang dikelola oleh pemerintah maupun masyarakat. Namun, dalam pada itu Zakijah dihadapkan pada persoalan lain yang dianggapnya tidak kalah pelik, terutama bila dikaitkan dengan prinsipnya bahwa pendidikan agama haruslah diurus oleh orang-orang yang mengerti agama di Departemen Agama.

Pada tahun 1972, pemerintah mengeluarkan Keputusan Presiden No. 34 Tahun 1972 tentang kewenangan penyelenggaraan pendidikan satu pintu oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, termasuk pengelolaan pendidikan agama. Dengan dikeluarkannya Keppres ini berarti pengelolaan pendidikan agama yang selama ini merupakan kewenangan Departemen Agama akan diambil alih oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Alasan yang cukup logis yang dapat ditangkap dari keputusan tersebut yakni sebagai langkah untuk menghindari dualisme dalam sistem pendidikan nasional.

Pihak Departemen Pendidikan dan Kebudayaan mempertahankan pelaksanaan Keppres tersebut dengan alasan bahwa di lingkungan lembaga pendidikan Islam bobot pendidikan agama sangat menonjol, sehingga tidak proporsional dengan materi pengetahuan umum yang juga diperlukan peserta didik agar mampu bersaing dengan peserta didik dari sekolah umum. Anak didik di lembaga pendidikan Islam dianggap ibarat memasuki sebuah lorong yang di dalamnya hanya diajarkan cara berzikir, berdoa

dan shalat, sehingga ketika keluar di ujung lorong lainnya mereka akan menjadi orang alim, tetapi bingung, miris dan bahkan mencela orang lain yang sibuk dengan pembangunan. Alasan demikian, tentu tidak dapat diterima oleh pihak Departemen Agama karena dalam praktek di berbagai madrasah di daerah diberlakukan kurikulum dengan imbangan materi pendidikan agama dan umum misalnya 80 berbanding 20%.

Bagi Departemen Agama yang selama ini menjalankan kewenangan dalam pembinaan dan pengawasan pengelolaan lembaga pendidikan Islam, kehadiran Keppres No. 34 Tahun 1972 yang diikuti oleh Inpres no. 15 Tahun 1974 tentang instruksi pelaksanaan Keppres tersebut, tak ayal dianggap sebagai "petir di siang bolong." Selain merasa bahwa pengelolaan pendidikan agama selama ini merupakan "lahan" perjuangan mereka untuk memenuhi kebutuhan umat beragama, khususnya umat Islam, pihak Departemen Agama juga belum meyakini sepenuhnya itikad dan komitmen keagamaan pihak Dikbud. Yang ada dalam pikiran kebanyakan orang Departemen Agama pada waktu itu, termasuk pada diri Zakiyah sendiri sebagai pejabat yang bertanggung jawab dalam bidang ini, adalah bahwa Keppres itu merupakan salah satu upaya "sekularisasi" terselubung. Apalagi pada awal Orde Baru di tahun 70-an sedang gencar-gencarnya dilakukan depolitisasi bagi kalangan politik Islam untuk melenyapkan bibit perkembangan politik Islam selanjutnya setelah dibubarkannya musuh politik utamanya yaitu Partai Komunis Indonesia.

Pemberlakuan Keppres No. 34 Tahun 1972 tersebut bagi kalangan Departemen Agama juga dianggap sebagai langkah awal "pengebirian" peran Departemen tersebut, yang dimulai dari pengambilalihan peran dalam pembinaan pendidikan agama. Tak pelak, ketika Keppres tersebut dikeluarkan pihak Departemen Agama mengupayakan berbagai langkah agar Keppres tersebut tidak jadi diberlakukan. Karena dalam kenyataannya pengelolaan madrasah dan pesantren sepenuhnya dilakukan oleh masyarakat, Zakijah menyarankan agar Menteri Agama menyampaikan kepada Presiden bahwa pemberlakuan Keppres tersebut dapat melahirkan reaksi dari umat beragama, khususnya umat Islam. Mengingat peliknya masalah dan pelaksanaan ketentuan dalam Keppres tersebut bertentangan dengan kata hatinya, Zakijah sempat menghadap Menteri Agama dan menyatakan siap berhenti sebagai

Direktur apabila Menteri Agama selaku pembantu Presiden akan tetap melaksanakan Keppres tersebut.

Menteri Agama sendiri dalam posisinya yang dilematis mempertimbangkan betul persoalan pelik yang dihadapinya. Sementara itu, Zakijah juga mengupayakan pertemuan tahunan MP3A (Majelis Pertimbangan Pendidikan dan Pengajaran Agama) yang beranggotakan unsur-unsur lembaga dan organisasi Islam. Pertemuan dengan majelis ini dilakukan untuk membahas pelaksanaan keputusan pemerintah tersebut yang dianggap akan memberikan pengaruh yang tidak kecil bagi penyelenggaraan pendidikan agama. Karena pelaksanaan pendidikan agama selama ini, terutama pengelolaan perguruan agama, lebih banyak dilakukan oleh masyarakat yaitu organisasi dan lembaga keagamaan, maka langkah untuk mengedepankan majelis yang memiliki posisi tawar terhadap pemerintah dipandang dapat membantu departemen agama dalam persoalan Keppres No. 34 Tahun 1972 tersebut.

Keberadaan Majelis Pertimbangan Pendidikan dan Pengajaran Agama Islam tidak dapat dilepaskan dan merupakan kelanjutan dari Majelis Pertimbangan Pengajaran Agama Islam yang dibentuk pada tahun 1947. Majelis ini dibentuk sebagai badan penasehat pemerintah dalam penyelenggaraan pendidikan agama. Pada tahun 1951, pemerintah mengeluarkan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan No. K.1/651 tahun 1951 tentang penyelenggaraan pendidikan agama di sekolah umum. Dengan diberlakukannya Peraturan Bersama tersebut, pendidikan agama secara resmi dimasukkan sebagai bagian dari kurikulum sekolah umum negeri dan swasta. Untuk membuat rencana pengajaran agama Islam dalam pelaksanaan peraturan tersebut, Menteri Agama pada tahun yang sama membentuk Panitia Perencana Pendidikan Agama Islam di Sekolah Negeri. Panitia ini diketuai oleh Imam Zarkasyi dari Pesantren Gontor. Panitia tersebut akhirnya berhasil menyusun rencana pengajaran agama Islam di sekolah rakyat yang kemudian diberlakukan dengan Penetapan Menteri Agama No. 21 Tahun 1952. Setelah selesai melaksanakan tugasnya, Panitia ini akhirnya dibubarkan, dan pada bulan Oktober tahun 1953 dibentuklah Majelis Pertimbangan Pendidikan dan Pengajaran Agama yang tetap diketuai oleh Imam Zarkasyi. Sesuai namanya, tugas panitia ini memberikan pertimbangan kepada pemerintah untuk kebijaksanaan penyelenggaraan pendidikan aga-

ma.⁴

Lobby yang dilakukan Menteri Agama dengan pihak-pihak terkait akhirnya menghasilkan kompromi-kompromi antara lain dikeluarkanya SKB Tiga Menteri No. 6 Tahun 1975 dan No. 36 Tahun 1975, yaitu antara Menteri Agama, Mendikbud dan Menteri Dalam Negeri tentang Peningkatan Mutu Pendidikan pada Madrasah. SKB Tiga Menteri tersebut bertujuan untuk meningkatkan mutu pendidikan pada madrasah agar tingkat mata pelajaran umum di madrasah mencapai sama dengan tingkat mata pelajaran umum di sekolah umum yang setingkat, sehingga ijazah madrasah mempunyai nilai dan pengakuan yang sama dengan ijazah sekolah umum setingkat; lulusan madrasah dapat melanjutkan ke sekolah umum setingkat lebih tinggi; siswa madrasah dapat berpindah ke sekolah umum setingkat. Pasal lain dari SKB ini juga mengatur dan menegaskan bahwa pengelolaan madrasah dilaksanakan oleh Menteri Agama, serta pembinaan mata pelajaran di madrasah dilakukan oleh Menteri Agama.⁵ Pasal tersebut mengokohkan peran Departemen Agama dalam pembinaan pendidikan agama.

SKB tiga Menteri itu merupakan suatu kompromi dan langkah awal dari pengintegrasian sistem pendidikan nasional, yang setelah belasan tahun kemudian akhirnya terwujud dengan diundangkannya UU No. 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional yang antara lain menetapkan bahwa Madrasah merupakan sekolah umum yang bercirikan Islam yang berada di bawah pembinaan dan pengawasan Departemen Agama.

Kiprah dalam Pendidikan Tinggi Agama

Kiprah Zakijah dalam pengelolaan pendidikan tinggi agama dimulai ketika pada tahun 1978 ia diangkat sebagai Direktur Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama. Yang menjadi lahan utama dari tugas direktorat ini yaitu pengawasan, pembinaan serta pengembangan IAIN (Institut Agama Islam Negeri).

⁴Lihat tulisan Prof Mahmud Yunus dalam *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Penerbit Hidakarya Agung, Jakarta, 1983, hal. 358-361

⁵Departemen Agama, *Kebijakan Departemen Agama Dari Masa Ke Masa dalam Kurun Waktu Setengah Abad*, Jakarta, 1996, hal.47

Cikal bakal dari IAIN yang dewasa ini telah mencapai jumlah 14 buah di seluruh Indonesia, yaitu PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri). PTAIN didirikan di Jogjakarta pada tahun 1951 dengan peraturan pemerintah No. 34 Tahun 1950. Perguruan tinggi agama Islam ini sebelumnya merupakan fakultas agama dari Universitas Islam Indonesia di Jogjakarta. Mengingat kebutuhan umat akan pengembangan pendidikan tinggi Islam untuk memperdalam pengetahuan tentang agama Islam, pemerintah akhirnya menyetujui pembentukan perguruan tinggi Islam tersebut. Tujuan bagi pengembangan pendidikan tinggi Islam dinyatakan secara tegas dalam peraturan pemerintah No. 34 tahun 1950 pasal dua, bahwa Perguruan Tinggi Agama Islam bermaksud untuk memberikan pengajaran tinggi dan menjadi pusat untuk memperkembangkan serta memperdalam ilmu pengetahuan tentang agama Islam.

Sejak awal pembentukan PTAIN, lembaga pendidikan tinggi agama Islam ini bersifat terbuka dengan menerima calon mahasiswa tidak saja dari perguruan Islam, tetapi juga dari lulusan sekolah umum. Hal ini membuka peluang bagi mereka yang berminat untuk mendalami pengetahuan tentang agama Islam belajar di lembaga pendidikan tinggi tersebut.

Setelah pembentukan PTAIN di Jogjakarta, pada tahun 1951, di Jakarta dirintis pula pendirian Akademi Dinas Ilmu Agama. Akademi ini didirikan oleh Departemen Agama berdasarkan penetapan Menteri Agama No. 1 tahun 1957 dan pada tahun itu juga kuliah pertama dimulai di akademi ini. Pendirian akademi dinas ilmu agama ini lebih diarahkan untuk mempersiapkan tenaga pegawai dan pendidik agama yang akan ditempatkan pada sekolah-sekolah lanjutan.

Meskipun pendirian kedua lembaga pendidikan tinggi agama Islam ini dapat dipandang sebagai langkah untuk menghasilkan tenaga spesialis di bidang ilmu agama, namun tidak urung hal ini telah ikut mempertegas dualisme dalam pendidikan nasional yang pada gilirannya mempertajam *demarkasi* antara sekolah "sekuler" dengan sekolah Islam. Akibat dari dualisme pendidikan ini tercermin pula dari faksi-faksi yang ada di dalam masyarakat sebagai produk pendidikan, yaitu antara mereka yang memiliki orientasi Islam dengan yang memiliki orientasi sekuler.

Meskipun demikian, dalam perkembangan selanjutnya, seper-

ti yang dapat diamati, karena pembentukan cara pandang seseorang tidak semata-mata dari pendidikan formal yang diperolehnya, tidak sedikit diantara mereka yang bersekolah di lembaga pendidikan umum yang memiliki orientasi Islam yang kental akibat masuknya gerakan Islam ke dalam kehidupan kampus. Kesemarakan kegiatan Islam di masjid-masjid kampus, seperti di masjid Salmani ITB, masjid Salahuddin Universitas Gajahmada, masjid kampus Universitas Indonesia, yang didukung oleh para mahasiswa dimulai sejak akhir tahun 1970-an dan awal tahun 1980-an merupakan fenomena perkembangan Islam yang telah ikut menumbuhkan komitmen keislaman di kalangan mahasiswa perguruan tinggi "sekuler".

Pada tahun 1960, pemerintah akhirnya membentuk Institut Agama Islam Negeri (IAIN) dengan menyatukan kedua lembaga pendidikan tinggi yang telah didirikan sebelumnya (PTAIN dan ADIA). Pembentukan IAIN ini mendapat sambutan dari kalangan Islam karena mereka merasa memiliki lembaga pendidikan tinggi sendiri yang akan bermanfaat untuk mencetak kepemimpinan Islam. Slogan yang dikembangkan bagi pendirian IAIN yaitu untuk mendidik sarjana yang ulama dan ulama yang sarjana, sebab perguruan tinggi ini dipandang sebagai jembatan antara pendidikan Islam tradisional di pesantren dengan pola pendidikan modern. Slogan itu mengandung harapan bahwa kelak IAIN akan mampu melahirkan produk pendidikan sekaliber ulama yang selain memiliki pengetahuan mendalam tentang agama Islam dan memiliki kualifikasi pribadi sebagai ulama, juga mampu menampilkan sosok sebagai sarjana yang berpikiran kritis dan analitis.

Segera setelah pembentukan lembaga ini, baik IAIN yang ada di Jogjakarta maupun di Jakarta segera berkembang dan membentuk empat fakultas yaitu fakultas ushuluddin, syariah, tarbiyah dan fakultas adab. Selain itu, pembentukan IAIN di kedua tempat itu segera pula diikuti dengan pendirian IAIN di tempat lain, seperti Banda Aceh, Padang, Ujung Pandang dan lainnya.

Meskipun pembentukan IAIN disambut dengan antusias oleh kalangan muslim, tetapi banyak pula yang memandang keberadaan IAIN tak ubahnya sebagai pesantren tinggi. Banyak orang, terutama ketika IAIN baru didirikan, yang memandang lembaga pendidikan Islam dan pesantren sebagai *inferior*. Hal itu misalnya tercermin dari isi pidato Soekarno (presiden pertama RI)

dalam kesempatan penerimaan gelar *doktor honoris causa* yang diperolehnya dari IAIN Jakarta pada tanggal 2 Desember 1964,

..... dan inilah yang ingin aku pesankan pada kalian para mahasiswa (IAIN); jika kalian ingin mengerti mengapa dahulunya Islam pernah mengalami pasang naik ... dan juga pasang surut bebaskan pikiranmu dari berpikir biasa, berpikir konvensional. Jika aku boleh menyebutkannya—jangan merasa tersinggung, maaf, hanya untuk menjelaskannya, untuk membantu agar kamu semua mengerti, sebagai suatu contoh izinkanlah aku sebentar menggunakan perkataan ini, jangan dipandang sebagai suatu hinaan, tidak, tetapi agar kalian lebih baik memahaminya—kamu mahasiswa IAIN, kamu jangan mempelajari Islam dan mencoba memajukan Islam dengan, apa itu, jiwa—maaf—jiwa pesantren. Mengertikah kamu dengan apa yang aku maksud? Bukan, bukan dengan jiwa pesantren!”⁶

Dengan posisi sebagai jembatan antara pola pendidikan di pesantren tradisional dengan pendidikan modern, banyak hal yang harus dilakukan oleh IAIN untuk menampilkan citra pendidikan modern Islam tanpa mengenyampingkan basis kulturalnya. Sebagai lembaga pendidikan tinggi, IAIN tentu harus mampu memposisikan dirinya setara dengan perguruan tinggi lainnya terutama perguruan tinggi umum seperti Universitas Gajahmada atau Universitas Indonesia, sehingga ia tidak dipandang *inferior* oleh yang lain. Di lain pihak, penegasan basis kultural juga diperlukan mengingat para mahasiswa dan civitas akademika yang menjadi pendukung lembaga pendidikan ini kebanyakan berasal dari kalangan santri itu sendiri, baik dari lingkungan pesantren tradisional maupun dari sekolah agama di kota.

Langkah ke arah penyempurnaan pendidikan untuk menampilkan citra seperti yang diinginkan itu terus dilakukan sejak IAIN berdiri. Ketika Zakijah diangkat menjadi Direktur Perguruan Tinggi Agama Islam tantangan seperti itu tetap dihadapinya yaitu bagaimana membangun *image* sebagai lembaga pendidikan tinggi modern. IAIN yang selama ini dipandang sebagai pesantren tinggi dituntut untuk lebih membuka diri dan mengembangkan wawasan akademik.

Sejalan dengan amanat TAP MPRS No.26 Tahun 1966, IAIN memulai langkah-langkah peningkatan mutu pendidikannya. Pada tahun 1972, di lingkungan lembaga pendidikan tinggi ini dibuka Studi Purna Sarjana (*Post Graduate Course*) bagi dosen-dosen IAIN, serta mengirim tenaga dosen untuk melanjutkan pendidikan ke

Canada dan Australia. Pendek kata, agar tidak lagi bercorak seperti "pesantren tinggi", lembaga pendidikan tinggi Islam ini melakukan berbagai upaya untuk menjembatani dirinya dengan dunia akademik di luar IAIN. Jadi, ketika diangkat sebagai Direktur Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, Zakijah tinggal melanjutkan dan mengembangkan kebijakan yang telah dirintis sebelumnya.

Beberapa gagasan peningkatan pendidikan di IAIN yang dirintis Zakijah diantaranya yaitu pembidangan ilmu agama di perguruan tinggi Islam menjadi 8 bidang. Perbedaan klasifikasi ilmu yang dibuat selama ini seperti filsafat, *science* dan *humanities* dengan bidang ilmu yang diajarkan di IAIN yang memfokuskan ilmu-ilmu keislaman menuntut pembidangan khusus ilmu agama yang diajarkan di perguruan tinggi Islam. Zakijah juga mendorong pengakuan terhadap status perguruan tinggi swasta Islam dengan klasifikasi status berdasarkan kriteria yang dapat memotivasi peningkatan mutu pendidikan di PTAIS. Zakijah juga ikut dalam mengintrodusir jurusan baru yakni jurusan Psikologi pada Fakultas Tarbiyah IAIN yang dimulai sejak tahun 1995.

Gagasan lain yang dikembangkan Zakijah, ketika menjabat Direktur Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, untuk mengangkat kualitas IAIN yaitu penyusunan Rencana Induk Pengembangan (RIP) IAIN seluruh Indonesia. RIP ini antara lain menetapkan sasaran jumlah lulusan S2 dan S3 untuk staf pengajar dari masing-masing IAIN. RIP ini pula yang "dijual" Zakijah ke Bappenas dan Departemen Keuangan untuk mendapatkan dukungan anggaran bagi peningkatan mutu pendidikan di IAIN.

Langkah-langkah pengembangan pendidikan tinggi Islam itu belumlah cukup untuk memposisikan IAIN setara dengan perguruan tinggi negeri lainnya. Karena itu peningkatan akademik terus dilakukan dengan berbagai cara diantaranya dengan membentuk fakultas Pascasarjana—setelah Zakijah berhenti sebagai Direktur Pendidikan Tinggi Agama Islam, ia sempat ditunjuk sebagai Dekan Fakultas Pascasarjana IAIN Jogjakarta—dan pengiriman dosen dan calon dosen IAIN belajar keluar negeri baik ke Timur Tengah sebagai pusat studi Islam maupun ke negara-negara Barat. Pendalaman ilmu-ilmu keislaman di negeri Timur Tengah didukung oleh khazanah pengetahuan keislaman yang dikembangkan antar generasi, sementara studi keislaman di negara-negara

Barat lebih didukung oleh pendekatan analitis dan kritis dalam kajian keislaman. Kedua pendekatan itu diperlukan secara bersamaan dalam langkah pengembangan akademik di lingkungan IAIN agar perguruan tinggi ini dapat memenuhi harapannya mencetak sarjana ulama dan ulama yang sarjana.

Pengabdian untuk Masyarakat

Bidang ilmu yang diperdalam dan terus ditekuni Zakijah sejak melanjutkan pendidikan di Universitas 'Ain Syam, Kairo Mesir yaitu kesehatan mental dan perawatan jiwa. Bidang yang ditekuninya itu terus menjadi perhatian dan kepeduliannya, terutama menggugahnya untuk memperhatikan masalah yang dihadapi oleh orang-orang disekitarnya. Bidang ilmu itu pula yang digunakan Zakijah dalam membantu mereka yang bermasalah, baik orang dewasa ataupun remaja dan anak-anak. Setiap sore Zakijah meluangkan waktunya membuka praktek konsultasi masalah-masalah kejiwaan. Mereka yang datang ke tempat praktek Zakijah membawa berbagai macam problema, mulai dari masalah keluarga, perkawinan, remaja bermasalah, kecanduan obat dan masalah kejiwaan lainnya. Mereka datang dari kalangan dan lapisan masyarakat yang sangat beragam. Nasehat dalam konsultasi yang diberikan Zakijah selalu disertai pendekatan agama.

Bagi Zakijah, kesempatan untuk membantu mereka yang bermasalah dan mempunyai problema kejiwaan dengan memanfaatkan bidang ilmu yang didalaminya memberikan kepuasan tersendiri dalam hidupnya. Dari pengalaman membantu mereka yang bermasalah dalam konsultasi kesehatan jiwa yang sampai sekarang masih terus ditekuninya, Zakijah mendapat banyak masukan untuk bahan kajian dan penulisan. Ditambah dengan pemikiran dan gagasan yang dilontarkannya dalam kesempatan seminar, Zakijah tampil sebagai penulis yang produktif. Karangan Zakijah terutama berkaitan dengan masalah-masalah pendidikan, kesehatan jiwa dan mental, serta masalah pendidikan anak dan remaja. Selain menulis berbagai karangan, Zakijah juga menterjemahkan buku-buku dan karangan dari bahasa asing, terutama bahasa Arab. Puluhan buku dan karangan Zakijah telah diterbitkan oleh penerbit seperti Bulan Bintang dan penerbit lainnya.

Pengabdian Zakijah di lingkungan Departemen Agama juga tidak serta merta berakhir setelah berhenti sebagai Direktur Pem-

binaan Perguruan Tinggi Agama Islam. Tidak lama setelah menyelesaikan tugas sebagai Direktur Perguruan Tinggi, Zakijah masih mendapat kepercayaan sebagai Dekan Fakultas Pascasarjana di IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, sembari tetap menjalankan tugas sebagai dosen tetap di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Perhatiannya pada dunia pendidikan, khususnya pendidikan Islam, terus berlanjut sampai sekarang. Melalui dunia pendidikan ini pula Zakijah telah membimbing para mahasiswa dan sarjana, khususnya di lingkungan IAIN.

Perhatian Zakijah untuk mengembangkan dunia pendidikan Islam tidak terbatas pada pendidikan tinggi serta lembaga pendidikan yang berada di bawah naungan pemerintah. Zakijah juga merintis pendidikan untuk anak-anak dan remaja, termasuk bagi mereka yang kurang mampu, dengan mendirikan yayasan dan lembaga pendidikan Ruhama. Selain itu, sampai sekarang Zakijah masih terus meluangkan waktunya untuk mengisi acara keagamaan di berbagai media sebagai bagian dari pengabdianya kepada masyarakat.

Sebagai seorang yang sudah masuk ke dalam kategori tokoh publik, Zakijah terlibat pula di dalam organisasi sosial kemasyarakatan. Karena dipandang sebagai tokoh yang netral dan tidak berafiliasi pada aliran dan golongan keagamaan tertentu, Zakijah lebih memilih organisasi sosial kemasyarakatan yang dikenal tidak “kental” dengan semangat kelompok atau golongan. Zakijah sempat aktif sebagai pengurus GUPPI (Gabungan Usaha Pembaharuan Pendidikan Islam) dan MDI (Majelis Dakwah Islamiyah), dua organisasi Islam yang selama ini diidentikkan berafiliasi dengan Golkar. Dominasi Golkar dalam kehidupan politik selama pemerintahan Orde Baru, serta posisi Zakijah yang lebih banyak sebagai pejabat pemerintah, maka tidaklah aneh bila Zakijah lebih berkiprah di kedua organisasi tersebut. Karena berada di bawah bayang-bayang Golkar yang pluralis, kedua organisasi ini memang tidak menunjukkan semangat kelompok yang kental.

Zakijah sampai saat ini juga masih menjabat sebagai salah seorang pengurus Majelis Ulama Indonesia, yang dapat dikatakan mewakili kaum wanita pada organisasi ulama itu. Kedudukan dan keterlibatan Zakijah, bersama tokoh wanita lainnya dalam kepengurusan organisasi ulama yang sangat “*male dominated*” ini dapat dipandang sebagai salah satu langkah maju dalam memperjuang-

kan kedudukan dan peran wanita di arena yang selama ini hanya menjadi "lahan" bagi peran laki-laki.

Puncak karir Zakijah dalam pemerintahan dan kehidupan bernegara yaitu ketika beliau terpilih sebagai salah seorang anggota Dewan Pertimbangan Agung periode 1983 sampai dengan 1988. Meskipun pada waktu itu kedudukan lembaga negara tersebut dipandang hanya sebagai salah satu "aksesoris" bagi pemerintah Soeharto untuk memenuhi salah satu amanat UUD 45, tetapi terpilihnya Zakijah sebagai salah seorang anggota lembaga tersebut jelas melewati satu proses seleksi berdasarkan kriteria dan kualifikasi yang memang patut dipertimbangkan. Bagaimanapun juga, ketokohan Zakijah mewakili wanita Indonesia, terutama wanita muslim dalam dinamika percaturan nasional, baik di bidang pendidikan maupun sosial politik, telah memberikan arti tersendiri bagi penguatan posisi dan peran wanita Indonesia.

Masa Kecil dan Pendidikan yang Dilalui

Zakijah Daradjat dilahirkan di Bukittinggi, persisnya desa Koto Marapak, kecamatan Ampat Angkat, Sumatera Barat, pada 6 Nopember 1929. Zakijah dilahirkan sebagai puteri pertama pasangan Haji Daradjat dan Hajah Rafiah. Kedua orang tuanya berasal dari lingkungan keluarga yang aktif dalam kehidupan kemasyarakatan. Kakeknya dari pihak ayah adalah Kepala Nagari dan juga tokoh adat di Lambah Tigo Patah Candung. Keluarga dari pihak ayahnya lebih banyak aktif dalam organisasi Muhammadiyah. Sedangkan dari pihak ibu lebih banyak aktif di Sarikat Islam. Latar belakang keluarga yang sangat agamis memberikan pengaruh besar dalam pembentukan kepribadian Zakijah. Selain itu, lingkungan masyarakat di desanya yang kental dengan semangat keislaman merupakan faktor lain yang mempengaruhi pembentukan kepribadian dan pola pikir Zakijah. Lingkungan keagamaan yang agamis di desa kelahirannya antara lain ditandai dengan berdirinya Madrasah Diniyah sejak tahun 1926, yang merupakan media pendidikan dasar keagamaan bagi anak-anak di desa tersebut. Karena itu, tidaklah sulit bagi Zakijah kecil untuk mendapatkan pendidikan agama dari lingkungannya.

Zakijah kecil mengawali pendidikan di kampung kelahirannya dengan memasuki Standard School, yaitu sekolah yang didirikan oleh organisasi Muhammadiyah setempat. Selesai mengikuti pen-

didikan dasar di sekolah ini, pada tahun 1944 Zakijah melanjutkan pendidikan pada Kuliyatul Muballighat di Padang Panjang. Sejak mengikuti pendidikan di Kuliyatul Muballighat, Zakijah dalam usia yang masih sangat muda mulai belajar hidup mandiri jauh dari orang tua dan tinggal di asrama putri. Hidup di asrama berpisah dari orang tua telah ikut menggembleng kedisiplinan Zakijah. Dari Kuliyatul Muballighat, Zakijah meneruskan pendidikannya ke Sekolah Menengah Atas di Bukittinggi, kemudian menyelesaikan pendidikan dan memperoleh ijazah dari pendidikan lanjutan atas tersebut pada tahun 1951.

Setamat SMA di Bukittinggi, Zakijah yang sejak awal ingin menjadi dokter, namun tidak kesampaian itu, memulai merantau meninggalkan kampung halaman untuk melanjutkan pendidikannya di Jawa. Zakijah akhirnya melanjutkan pendidikan ke PTAIN di Jogjakarta pada tahun 1951. Zakijah hanya melalui pendidikan sampai ke tingkat doktoral di perguruan tinggi Islam negeri pertama itu. Pada tahun 1956, Zakijah mendapatkan beasiswa untuk melanjutkan pendidikan ke Mesir, pada Universitas 'Ain Syam di Kairo. Pemberian beasiswa pada 10 orang dari Departemen Agama ini merupakan realisasi dari kerjasama antara pemerintah Indonesia dengan pemerintah Mesir. Zakijah merupakan satu-satunya mahasiswa putri di antara rombongan mahasiswa yang mendapatkan beasiswa untuk melanjutkan pendidikan ke Mesir. Anggota rombongan lain diantaranya Zaini Dahlah mantan rektor IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta dan mantan Dirjen di Departemen Agama; almarhum Wasith Aulawi yang pernah menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah IAIN Jakarta dan Direktur Badan Peradilan Agama, Departemen Agama; Ibrahim Hosen, sekarang menjabat sebagai ketua Majelis Ulama Daerah Istimewa Aceh, serta yang lainnya.

Zakijah juga merupakan mahasiswa pertama yang menyelesaikan pendidikan S2 di antara anggota rombongan tersebut. Keberhasilan Zakijah ini didasari oleh semangat dan kemauannya yang kuat untuk meneruskan pendidikan doktoralnya dan menyelesaikannya segera. Karena itu ia betul-betul memanfaatkan seluruh waktunya dengan efektif untuk mendapatkan kesempatan belajar.

Ketika mula-mula sampai di Mesir, Zakijah mengambil Special Diploma bidang pendidikan yang diselesaikannya dalam waktu

dua tahun. Selama mengikuti jenjang pendidikan diploma ini, Zakijah telah aktif mengikuti seminar-seminar untuk mahasiswa pascasarjana terutama yang membahas proposal tesis. Keterlibatan Zakijah dalam kegiatan seminar tersebut telah menambah motivasinya untuk menyiapkan diri memasuki jenjang pendidikan pascasarjana.

Ketika diterima pada program pascasarjana, Zakijah memutuskan untuk mengambil bidang studi tentang kesehatan jiwa dan memfokuskan pada masalah anak dan remaja. Pilihannya ini diilhami oleh bacaannya terhadap buku Elizabeth Harlock tentang *Adolescence Development*. Pembimbingnya ketika akan memasuki program pascasarjana menugasi Zakijah untuk membuat resume dari tulisan-tulisan Elizabeth.

Setelah menyelesaikan pendidikan S2, Zakijah mendapat tawaran dari Universitas 'Ain Syam, Kairo, untuk meneruskan ke jenjang S3. Sekali lagi, karena kemauannya yang kuat, meskipun ia diminta kembali ke Indonesia dan tidak lagi mendapatkan beasiswa untuk melanjutkan pendidikannya, Zakijah menerima tawaran tersebut. Konsekuensinya, ia harus mengajar bahasa Indonesia untuk mahasiswa Mesir untuk menopang hidup dan melanjutkan pendidikannya. Karena gaji yang diperolehnya dari mengajar sebesar 60 pound Mesir melebihi beasiswa yang diterimanya, Zakijah tidak lagi mengharapkan perpanjangan beasiswanya, walaupun atas permohonan sebelumnya, pemerintah Indonesia menjanjikan untuk mengusahakan beasiswa bagi Zakijah. Dengan gaji mengajar itu, Zakijah tidak saja dapat menyelesaikan program doktornya, tetapi ia juga bisa mengajak orang tuanya untuk datang ke Mesir dan menunaikan ibadah haji atas biaya dari Zakijah.

Selama belajar di Mesir, Zakijah tinggal di asrama putri yang dimiliki oleh Perkumpulan Wanita Kristen setempat. Selama 6 tahun tinggal di asrama Wanita Kristen itu telah memberi kesempatan pada Zakijah untuk hidup berdampingan bersama mahasiswa lain agama. Walaupun kesempatan itu telah ikut menumbuhkan sikap toleransi dalam berhubungan dengan mereka yang berbeda agama, namun ketika kembali ke Indonesia Zakijah tetap memperlihatkan sosok yang teguh memperjuangkan prinsip dan keyakinannya.

Setelah menghabiskan waktu sekitar delapan setengah tahun di Mesir untuk menyelesaikan pendidikannya mencapai gelar

dokter di bidang kesehatan mental, akhirnya pada tahun 1964 Zakiyah kembali ke Indonesia. Sekembalinya dari Mesir, Menteri Agama yang waktu itu dijabat oleh KH Saifuddin Zuhri menawarkan pada Zakijah untuk menjadi staf pengajar di almamaternya di IAIN. Karena itu, selama beberapa tahun Zakijah menjadi dosen di beberapa IAIN di Jawa dan Sumatera sampai akhirnya ia ditunjuk menjadi pejabat di Departemen Agama. Sejak kembali dari Mesir itulah Zakiyah memulai karir dan mengabdikan dirinya di lingkungan Departemen Agama.

Daftar Kepustakaan:

Abdullah, Taufik dan Azra, Azyumardi (ed.) *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik*, Badan Litbang Agama Departemen Agama RI bekerja sama dengan PPIM IAIN Jakarta: Jakarta, 1998

Boland, BJ, *Pergumulan Islam di Indonesia* (terj.), Grafiti Press: Jakarta, 1985

Ma'arif, Ahmad Syafi'i, *Islam dan Masalah Ketatanegaraan*, LP3ES: Jakarta, 1985

Mursyid, Hasbullah, dkk, *50 Tahun Departemen Agama: Perjuangan dan Pengabdian*, Departemen Agama RI: Jakarta, 1996

Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Hidakarya Agung: Jakarta, 1983

-----*Kebijaksanaan Departemen Agama dari Masa ke Masa*, Badan Litbang Agama Departemen Agama: Jakarta, 1996

Indeks

A

- Abadi* 410, 411
 Abduh, Muhammad 227, 290, 390, 391, 392
 Abdulchamid 387
 Abdulghani, Busthami 343
 Abdurrahman 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 208, 211, 216
 Abdurrahman, Arifin 81
 Abdurrahman, Endang 193
 Abidin, Zaenal 254, 446
 Abikusno 452
 ABRI 105, 186
 Aceh 226, 275, 357, 358, 361, 364, 374; Sinbun 363
 Adibah, Aisyah 328
 Afghani, Jamal al-Din al- 392
 Agung, Anak Agung Gede 339
 Ahmad, Abdul Jabar 442, 443, 444
 Ahmad, Abdullah 290, 291
 Ahmad, Malik 176
 Ahmad, Zaenal Abidin 457
 Ahmadiyah Inkar al-Sunnah 57
 Alahan Panjang 220
 al-Azhar 290, 296
al-Basyir 293
 Ali, Engku Gadang M. Tahir bin 283
 Ali, Machrus 110, 119, 135
 Ali, Mukti 48, 53, 54, 107, 460
 Ali, Syed Amir 227
 Aligarh 309
al-Imam 290, 302
al-Irsyad 387, 391
 Alkahiri, Fachruddin 206
al-Lisan 226
al-Manar 290
al-Munir 291
 ALRI 76
 Ampat Angkat 500
 Ampel 157
 Amrullah, Abdul Karim 5, 291
 Amrullah, Syaikh Muhammad 2, 3
 AMS 224, 283
 Amsterdam 244
 Amuntai 133
 Anies, Junus 176
 Anshari, Isa 202, 203, 205, 207, 212, 254, 457
 Ansor 133, 148
Api Islam 143
 Arab 1, 100, 223, 286, 300, 305, 323, 324, 358, 444, 498; Hadramaut 310; Arabia 388, 390, 474; Liga Arab 453
 Arief, Teuku Nyak 360
 Arif, Tuanku 'Abdullah 2
 Arifin, As'ad Syamsul 109, 119, 135
 Arsalan, Shakib 392
 Ashshidqiyyah 98

Tokoh dan Pemimpin Agama

Asmah, Siti 158
 Astana Anyar 336
 Asy'ari, Hasyim 99, 238, 389, 397
 Asy'ariyah 63, 458, 461, 466, 476
 Azmi, M. Rafiq 101
 Azzam, Abdurrahman 453

B

Badawi, Ahmad 176
 Baghdad 454
 Bahder Johan 224
 Bakri, Kasim 302
 Bandung 11, 207, 223, 224, 228, 265, 336, 349; Utara 337
 Bangkalan, Cholil 98
 Banjari, Muhammad Arsyad al 2
 Banjarmasin 73
 Bantani, Muhammad Ibn 'Umar al 390
 Baried, Siti Baroroh 158
 Barlaman, M. Balya Firjaun 102
 BASMI 75, 77
 Basri, Hasan 53, 55, 71, 72, 73, 74, 78, 80, 82, 85, 92, 96, 373
 Basry, Hasan 75, 79
 Baswedan, AR. 454
 Batak 443
 Batusangkar 282, 302
 Belanda 5, 40, 74, 78, 82, 120, 220, 225, 234, 281, 289, 305, 312, 328, 362, 444
 Bengkulu 8
 Berlin 309
 Besuki 100
 Beureuh, Teungku Muhammad Daud 361, 363, 364
 BKR 80, 81
 Bleberan 157
 BMI 92
 Bojong Herang 195
 Bombay 454
 Boven Digul 388
 BPRI 74
 BPUPKI 241, 331
 Brosot 157
 Brussels 456
 Buddha 45, 275
 Bukittinggi 10, 290, 500
 Buleun, Nyak 358

C

Chalid, Idham 106, 108, 110, 112, 118, 131, 132, 134, 135, 137, 139, 140, 144, 148, 150; keluar dari arena politik 151; kelompok Cipete 135
 Chalil, Moenawar 381, 383, 385, 397, 406, 407
 Chalil, Muhammad 387
 Cianjur 195, 196
 Cicalengka 349
 Cina 233
 Cipasung 330
 Cipete 110
 Ciumbuleuit 462
 Cokroaminoto, HOS 8
 CSIS 487

D

Dachlan, Muhammad 460
 Dahlan, Ahmad 156, 389
 Dai Nippon 239
 Dale, Abu 53
 Dar al-'Ulum 323
 Daradjat, Zakijah 483, 484, 485, 500
 Daris Tamim 158
 Darul Ma'arif 133, 136
 Darul Salam 403
 Dayak Besar 77
 Delhi 309
 Demokrasi Terpimpin 11, 132, 142, 147, 258
 Den Haag 245
 Dewan Banjar 75, 77, 78
 Dewan Nasional 84
 Dewan Ulama Indonesia 400
 DGI 67
 DI 328, 393, 403
 DI/TII 364, 402; Aceh 250
 DII 33
 DII/TII 104
 Ditiro, Teungku Chik 360
 Djajadikarta, Saleh 208
 Djalaluddin, Muhammad Thahir 302
 Djalaluddin, Thaher 290, 291, 294
 Djambek, Jamil 4, 446, 289
 Djojahadikusumo, Soemitro 248
 DPR RIS 80, 133; GR 103; DPRDS 337;

- DPRS 83
Dusturina, Nida 102
- E**
Efendi, Djohan 182
Ekonomi Terpimpin 258
Eropa 222, 224, 285, 289, 309
- F**
Fachruddin, AR 154, 156, 157, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 178, 182, 188; di radio 172; di TVRI Yogya 172; kembali ke Yogyakarta 174; membina masyarakat 168; ditarik ke Propinsi Yogyakarta 173
Fakhruddin, Haji 8
Faqih, KH 12
Fatayat 148
Fauzi, Farich 101
Fauziah, Susi 328
Front Pertahanan Nasional 11
Fuaidi, M. Anis 101
Furaidah, Asni 102
- G**
Galunggung 327
Galur 157
Gandhi, Mahatma 233
Gema Islam 12, 16
Ghazali, Imam 38, 39
Ghazali, Muchtar 339
Ghazali, Syukri 33, 34, 35, 37, 38, 41, 45, 46, 47, 50, 54, 55, 60, 61, 67, 87, 89
Ghose, Arabindo 233
Gipo, Hasan 101, 123
Gobel, Thayeb Mohammad 135
Golkar 59, 103, 105, 107, 186, 374, 461, 483, 499
Gontor 132, 325, 492
GPII 100, 328, 337
Gunung Puyuh 331
GUPPI 483, 499
Gus Dur 126, 127; berseteru dengan Kiai As'ad 126
Gusti Anwar 133
- H**
Hadikusumo, Djarnawi 85, 104
Hadikusumo, Ki Bagus 8, 188
Hafsah 195
Halil, Rusli 135
Halimah 38
Hambali 63
Hamid, Abdul 339
Hamka 1, 2, 4, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 24, 25, 27, 46, 51, 53, 55, 87, 176, 265, 389, 446; bakat mengarang 10
Hamran Amri 57
Hamzah, Amir 358
Hanafi 63
Harahap, Burhanuddin 252, 262
Harjono, Anwar 85
Harun, Lukman 104
Haruyan 75
Hasan, A. 197, 199, 201, 202, 208, 211, 216, 223, 226 408
Hasbullah, Abdul Wahab 133, 135
Hasjim, Teungku 358
Hasjmy, Ali 310, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378
Hasjmy, Zuriyah 371
Hasyim, KH. Wahid 13, 42, 100, 101, 124, 133, 314
Hasymi, M. Robith 102
Hatta, Mohammad 75, 82, 229, 251, 338, 453
Hijaz 358, 389, 390
HIK 225
Hilmy, Fuad 328
Hindu 45, 275, 277
HIS 196, 221, 226, 283
Hisyam, Oemar al 310
HMI 193
Hosen, Ibrahim 343, 501
HPPI 360
Hud, Haji 3
Hulu Sungai Utara 132
Humardani, Sudjono 483
Husein, Imam 194

Tokoh dan Pemimpin Agama

I

ICMI 279, 48
 Idris 157
 IKMI 86
 Imampuro 157
 India 233, 277
 Inggeris 305, 452
 IPNU-IPPNU 148
 Iran 58
 Iraq 58, 308
 Irfan 387
 Irian Barat 338; Jaya 388

J

Ja'far, Tamim Dari bin 158
 Jabariyah 63
 Jambek, Zain 240
 Jatim, Marzuki 85
 Jawa 25, 76, 160, 274, 296; Barat 81, 133, 224, 226, 348; Tengah 38, 81, 98, 133, 274, 387; Timur 98, 101, 133
 Jawhari, Tantawi 392
 Jember 98, 100, 101
 Jepang 1, 6, 74, 78, 235, 236, 240, 241, 328, 481; menghormati kaisar Jepang 6
 JIB 223, 224, 228

K

Kahiri, Fachruddin al 199
 Kairo 136, 290, 309, 323, 450, 484, 498, 501
 Kalimantan 76, 77; Barat 161; Selatan 75, 80, 82, 161
 Kaliurang 123
 Kamil, Mustafa 233
 Kampung Petak 38
 Kandungan 80
 Karbala 194
 Kartosuwirjo 402
 Kauman 157, 158; sentris 156
 Kediri 110
 Kendal 387, 388, 395
 Khan, Sayyid Ahmad 227
 Khatib, Syaikh Ahmad 4
 KMB 244, 245, 251
 KNI 41

KNIL 81
 KNIP 41, 75, 80, 82
 Koto Marapak 500
 Kulonprogo 157
 Kusnadi 176

L

Lajnah Ahli-ahli Hadith Indonesia 403
 LAKA 379
 Lasem 98
 Latifah, Ifah 328
 Leiden 309
 Lesbumi 148
 London 309
 Lubis, Muchtar 339
 Lubis, Nurhasan Ubaidah 204

M

Ma'shum, Muhammad 397
 Madinah 194, 295
 Madjid, Nurcholish 17, 129, 182, 271
 Maemunah, Siti 157, 158
 Mahdi, M. Muslim 102
 Mahiyah, Siti 327
 Makassar 41
 Makassar, Syaikh Muhammad Yusuf al 10
 Makkah 39, 194, 390
 Maksum, Ali 110, 119, 124, 135
 Malang 86
 Malaya 290
 Maliki 63
 Mangkusasmito, Prawoto 78, 265, 339
 Mangunkusumo, Cipto 279
 Maninjau 220, 291
 Mansjur, Buya A.R. Sutan 176
 Mansur, AR Sutan 8
 Mansur, Mas 157, 240
 Marahaban 74
 Maroko 58
 Marxisme 144
 Maryam, Siti 99
 Masjid Agung al-Azhar 12, 13, 16, 17, 18
 Masjkur 110, 135, 254
 Masmunah 99

- Masyumi 78, 85, 86, 100, 104, 105, 133, 134, 138, 139, 155, 186, 235, 236, 238, 239, 240, 253, 255, 257, 259, 260, 266, 309, 337, 338, 454, 482
- Mawardi, Cholid 40
- MAWI 67
- McGill University 456
- MDI 499
- Medan 358, 359, 442
- Mekkah 3, 290, 295, 309
- Melayu pegon 443
- menghancurkan PKI 265
- Mesir 58, 64, 233, 290, 293, 294, 295, 304, 308, 390, 452, 456, 484, 498, 501
- MI 107
- Minangkabau 2, 3, 226, 286, 288, 289, 290, 303
- Minangkabawi, Ahmad Khatib al 390
- Mintaredja, Syafa'at 86
- Mintareja, M.S. 105
- Mononutu, Arnold 256
- Mook, H. J. Van 75, 76, 77
- MPRS 103, 105
- Mu'tazilah 63, 441, 442, 458, 466, 468, 471
- Mubarok, Zakky 328
- Muchtar, Latief 213
- Mudzakir, Abdul Kahar 176
- Muhammadiyah 5, 9, 22, 45, 72, 73, 155, 156, 158, 161, 185, 386, 389, 391, 394, 403; di Minangkabau 5; Mukhtar ke-28 394; sasaran dakwah 164; Tabligh School 9; asas tunggal 187; Za'imat Muhammadiyah 73; Kongres ke 19 di Bukittinggi 10
- MUI 12, 19, 21, 23, 24, 35, 45, 46, 47, 48, 50, 56, 59, 60, 61, 65; DKI Jakarta 27
- Mujib, Sholihah binti K. 101
- Mukhlis, Madya 328, 349
- MULO 196, 222, 224, 225, 283, 445
- Murid, Abdul 74
- Murtopo, Ali 483
- Musa, Ibrahim 291
- Musa, Syaikh Ibrahim 6
- Musaddad 402, 403
- Muslimat 148
- Mustafa, Zainal 328
- Muttaqien, E.Z. 53, 55, 69, 70, 85, 193, 327, 330, 331, 332, 334, 338, 340, 341, 342, 344, 346
- Muzakkar, Kahar 70
- Muzakkir, Kahar 240
- N**
- Nagreg 349
- Nahar, Ummi Nur 199
- Nakhrowi 40
- Naqsyabandiyah 3
- Naro, Jaelani 105, 109, 135
- Nasakom 141, 205, 258, 481
- Nasution, A.H. 103, 141
- Nasution, Harun 439, 442, 477
- Nasution, Yunan 339
- Mohammad Natsir 78, 82, 84, 202, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 228, 233, 234, 235, 238, 244, 249, 254, 256, 259, 260, 265, 309, 315, 406; Muda 271
- Nihayah 101
- NII 33
- NIT 76
- Noer, Deliar 227
- NU 40, 41, 43, 45, 47, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 133, 135, 139, 253, 384, 389, 397, 404, 481, 483, 485; sayap politik 125; Khittah Nahdliyah 112; Munas NU di Situbondo 101
- Nurdin, Rusyad 207
- Nurjannah, Fatati 101
- P**
- Padang 221, 223, 305, 442, 501
- Pakualaman 157
- Palembang 163
- Palimbani, 'Abd al-Shamad al 2
- Pamuncak, Nasir 454
- Panji Masyarakat 12, 16, 414
- Paris 309
- Parkindo 134
- Parmusi 86, 104, 135, 186
- Partai Bulan Bintang 207
- Partai Kristen Indonesia 256
- Partai Sosialis 481
- Pasarean 196
- Pekalongan 8, 9
- Pematangsiantar 442, 443

Tokoh dan Pemimpin Agama

- Pembela Islam* 226, 232
 Pemilu 1955 253
 Pemilu 1982 59, 60, 135
 Perang Padri 3, 389
 PERMI 360

 Persis 193, 194, 197, 198, 202, 203, 205, 223, 227, 228, 381, 391, 403; Majelis Ulama 406; ciri khas tokoh 409; Qanun Asasi 212, 213; Qanun Dakhili 213
 Persyarikatan Ulama 391
 Perti 135, 384
 Perwiranegara, Alamsyah Ratu 28, 85
 PETA 81
 PGII 343
 PHDP 67
 PHI 87
 Philipina 277
 PKI 84, 85, 140, 146, 148, 253, 259, 337, 338, 453, 455; G. 30 S 62, 488; Manifesto Perjuangan 212; Manipol-Usdek 16
 PKU 93, 94
 PNI 80, 105, 139, 245, 253, 393
 Ponorogo 132
 Pperjanjian Linggarjati 76
 PPP 98, 106, 107, 109, 112, 125, 126, 134, 186
 Prawiranegara, Sjafruddin 262, 265
 PRI 134
 Princen 339
 Prodjokusumo 67
 PRRI 85, 104, 141, 455
 PSII 135
 Purwanggan 157
 Purwodadi 275
 PUSA 361, 362

Q

 Qayyim, Ibn 227

R

 Raham, Siti 9
 Rahman, Fazlur 473
 Raliby, Osman 457
 Raniri, Nur al-Din al 2
 Rasjidi, H.M. 176, 440, 454, 456

 Rasyid, Husni 74
 Rembang 98
 Renceh, Tuanku Nan 3
 Riau 302
 Rida, Rashid 227, 392
 Ridwan, Mujib 135
 Rifqi, M. Hisyam 102
 RIS 75, 76, 80, 82, 133, 244, 245, 246, 248
 Rizal, Syamsu 8
 Robert 339
 Roem, Moh. 78, 86, 104, 224, 262, 265, 339
 Roestam, Suparjo 125
 Rozana, Ken Ismi Asiati Afrik 102
 Rusia 404
 Rusydan, Muhammad 38

S

 Sadzali, Munawwir 69
 Sahrir 229
 Salatiga 38
 Saleh, Mohammad 138
 Saleh, Nurhani binti Thawaf 73
 Saleh, Qomaruddin 207
 Saleh, Tuanku Abdullah 2
 Salih, Haji Muhammad 3
 Salim, Agus 454
 Salim, Muhammad 387
 Sami'un, Hafsa binti Imam 283
 Sanusi, Ahmad 328, 331
 Saripado, Idris Sutan 220
 Sastroamidjojo, Ali 131
 Sastrosatono, Subadio 339
 Sawera Gading 41
 SDSB 374
 Semarang 111, 174
 SEPIA 361
 SERMI 74, 75, 76, 77
 Sham, Abu Hasan 377
 Shiddieqy, Hasbi ash 408
 Shiddiq, Abdullah 101
 Shiddiq, Mahfudz 99, 101, 123, 428
 Shiddiq, Muhammad 98, 122
 Sholihah, Nyai 101
 Shurkati, Shaykh Ahmad al- 387
 Siddik, Abdurrahman 75
 Siddik, Nasir 328
 Siddiq, Achmad 97, 98, 100, 111, 113,

- 118
 Sidqi, M.Syakib 102
 Simatupang, TB. 445
 Singapura 302
 Singodimedjo, Kasman 81, 254, 265, 457
 Sinkili, 'Abd al-Ra'uf al 2
 Situbondo 97, 101, 110, 119
 Sjadzali, Munawir 125, 128, 477
 Sjaichu, Achmad 102
 SKB Tiga Menteri 493
 SKI 74, 133
 Sobandi, Ahmad 328
 Soedriman 46
 Soeharto 24, 48, 60, 85, 103, 105, 107, 155, 186, 265, 482, 483
 Soekarno 11, 12, 16, 75, 81, 83, 84, 85, 104, 105, 120, 131, 139, 140, 142, 144, 149, 169, 185, 230, 232, 233, 234, 248, 250, 258, 260, 262, 318, 328, 338, 339, 453, 481, 482, 488, 495; isme 142; jatuh 265
 Soekirman 78
 Soenarjo 364
 Solo 38, 39, 40, 157, 396
 Solok 221
 Soorkati, Ahmad 223
 Sudirman 55
 Sudono, Agus 85
 Sukabumi 328, 331
 Sukamanah 328
 Sulawesi 42; Selatan 10, 161
 Sulawesi Utara 275
 Sultan Alaidin Johan Syah 358
 Sumater Barat 260
 Sumatera 76, 85, 160; Barat 11, 220, 500; Selatan 161; Tengah 10; Thawalib 5, 8; Utara 161, 359; Selatan 173
 Sumedang 197
 Sun Yat Sen 233
 Sungai Rotan 3
 Sungayang 282, 302
 Sunni 458
 Surabaya 135, 157, 193, 442
 Surau Parabek 6
 Surau Tanjung Pauh 286
 Surjoprato, RM 8
 Syafe'i, Abdullah 46
 Syafi'i 63
 Syahbana, Sutan Takdir Ali 358
 Syahrir, Sutan 243, 339; kabinet 481
 Syaltut, Syaikh Mahmud 14
 Syamsiah, Siti 328, 330
 Syamsuridjal, Ny. 85
 Syamsuri, Bisri 135
 Syansuri, Binshri 112
 Syarifuddin, Amir 452
 Syiah 57, 63, 214, 215
 Syiraj, Abdullah 327
 Syria 58
- T**
- Tabat 75
 Tafsir Qanun 213
 Tamimy, Djindar 158
 Tanah Datar 282
 Tapanuli Selatan 442
 Tarusan 3
 Tasikmalaya 66, 327, 328
 Taufiqurrahman 86
 Taymiyyah, Ibn 227
 Tebui reng 99, 100
 Termasi, Mahfud al- 390
 Thamrin, Husni 452
 Tanah Bato 443
 Thawaf Saleh 73
 Thayib, Ahmad 328
 Tiggelmen, Y. C.. 362
 Tsaury, Adang M. 328
 Tuan Alkatiri 196
 Turki 401, 468
- U**
- Ujung Pandang 42, 442
 Umar, Teuku 360
 Umar, Thaib 284, 285, 288, 291, 292, 294, 298
 Universitas 'Ain Syam 484, 498, 501
 Universitas al-Azhar 11, 136, 449
 Unjungpandang 275
 Usman, Fakih 85, 176, 482
- W**
- Wahab, Wahib 146, 318
 Wahhab, Ibn 'Abd al 392
 Wahhab, Muhammad Ibn Abd al 417
 Wahhabi 194, 388; Wahhabiah 214, 474; Wahhabisme 389

Tokoh dan Pemimpin Agama

- Wahib, Ahmad 57
Wahid, Abdurrahman 123, 124
Wajdi, M. Farid 101
Wajidi, Farid 64
WALUBI 67
Wibisono, Yusuf 224
Wijaya, Tahir 53
- Y**
- Yafie, Ali 129
Yahya, Muchtar 309
Yahya, Mukhtar 448
Yamin, Mohammad 224
Yasin, Fatah 146
Yogyakarta 8, 72, 73, 75, 78, 110, 123,
156, 157, 158, 245, 318, 319, 394
Yunus, Karya Mahmud 320
Yunus, M. 202
- Yunus, Mahmud 282, 283, 285, 286, 287,
288, 292, 294, 296, 297, 298, 299, 300,
301, 302, 303, 304, 307, 308, 310, 311,
313, 316, 323; meninggal dunia 320;
menulis 9 324
Yunusi, Zainuddin Labai al 291
Yusuf, Duddy Abdullah 328
Yusuf, Sutan Muhammad 3
- Z**
- Zamzam 205, 208
Zamzam, Yusuf 202
Zarkasyi, A. 310
Zarkasyi, Imam 492
Zuhri, Saifuddin 43, 109, 134, 146, 503

tokoh dan pemimpin

agama

biografi

sosial-intelektual

Biografi dapat dikatakan sebagai pengetahuan tentang “sebagian”—yaitu tentang pengalaman dan nasib seorang anak manusia dalam konteks waktu dan tempat tertentu—dari “keseluruhan” sejarah, yang berkisah dan membuat analisa tentang tempat dan waktu tertentu pula. Meskipun yang “sebagian” itu tidak

bisa dianggap dengan begitu saja sebagai wakil dari “keseluruhan”, apalagi sebagai sesuatu yang identik dengan “keseluruhan”, tetapi yang “sebagian” memberi kesan-kesan dan membayangkan gejala umum tentang “keseluruhan”. Dengan membaca biografi M. Natsir, misalnya, kita dimungkinkan untuk mengetahui pula sejarah Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII). Jelas bahwa kita tidak mungkin mengetahui seluruh sejarah DDII hanya dengan membaca biografi M. Natsir, namun sebagai tokoh sentral dalam DDII biografi Natsir akan menjelaskan sebagian sejarah lembaga yang didirikannya tersebut. Ketika kita mendapatkan kumpulan biografi sejumlah tokoh yang hidup dalam kurun waktu yang kurang lebih sama, sementara tokoh-tokoh tersebut datang dari latar belakang institusi yang berbeda-beda, maka dengan sendirinya kita juga dapat membandingkan antara satu institusi dengan lainnya. Sementara itu, kalau tokoh-tokoh tersebut adalah pemimpin institusi yang sama, tapi berbeda dalam waktu, kita juga dapat memahami perubahan arah dan kebijakan institusi tersebut sebagai akibat dari perbedaan gaya kepemimpinan sang tokoh. Hal pertama tadi dapat dijumpai ketika kita membaca dan membandingkan riwayat hidup tokoh-tokoh seperti Achmad Siddiq, Idham Chalid, A.R. Fachruddin, E. Abdurrahman dan M. Natsir. Dengan membaca biografi mereka secara tidak langsung kita juga dapat memahami perbedaan orientasi dan kegiatan

organisasi-organisasi NU, Muhammadiyah, Persis, dan DDII. Sedang hal kedua di atas bisa kita dapatkan dengan membaca dan membandingkan biografi Hamka, Syukri Ghazali, dan Hasan Basri.

**Diterbitkan atas kerjasama
Balitbang Agama Depag RI
dengan**

**Pusat Pengkajian Islam
dan Masyarakat (PPIM)**

ISBN 979-95248-6-5