



UNIVERSITAS INDONESIA

DINAMIKA PEMIKIRAN POLITIK PERSIS 1945-1957

Perbedaan Pandangan dan Sikap Politik Politik Natsir
Berhadapan Dengan Isa Anshary Tentang Konsep Negara

T E S I S

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar
Magister Humaniora pada Program Studi Pascasarjana Ilmu Sejarah

PEPEN IRPAN FAUZAN

NPM: 0806436106

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
PROGRAM PASCASARJANA ILMU SEJARAH
DEPOK
JANUARI 2011**

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa tesis ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan Plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Depok, 13 Januari 2011

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Pepen Irpan Fauzan', written over a large, stylized, hand-drawn triangular shape.

Pepen Irpan Fauzan

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

Tesis ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar.

Nama : Pepen Irpan Fauzan

NPM : 0806436106

Tanda Tangan :

Tanggal : 13 Januari 2011



HALAMAN PENGESAHAN

Tesis ini diajukan oleh :


Nama : Pepen Irpan Fauzan
NPM : 0806436106
Program Studi : Pascasarjana Ilmu Sejarah
Judul Tesis : Dinamika Pemikiran Politik Persis 1955-1957: Perbedaan
Pandangan dan Sikap Politik Natsir dengan Isa Anshary
tentang Konsep Negara

Telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Magister pada Program Studi Pascasarjana Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

Ketua/Anggota : Dr. Priyanto Wibowo ()

Pembimbing/Anggota : Prof. Dr. Susanto Zuhdi ()

Penguji : Dr. Nana Nurliana ()

Penguji : Dr. Apipudin ()

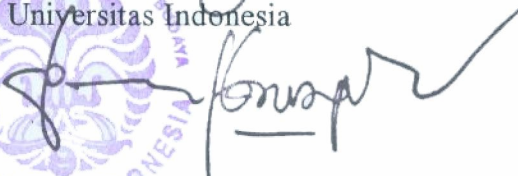
Penguji : Dr. H. Ita Syamtasyah Ahyat ()

Ditetapkan di : Depok

Tanggal : 13 Januari 2011

Oleh

Dekan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Universitas Indonesia


Dr. Bambang Wibawarta

KATA PENGANTAR

Puji syukur saya panjatkan kepada Allah SWT karena atas berkat dan rahmat-Nya, saya dapat menyelesaikan tesis ini. Penulisan tesis ini dilakukan dalam rangka memenuhi salah satu syarat untuk mencapai gelar Magister Humaniora Program Studi Pascasarjana Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia.

Judul tesis ini adalah: “Dinamika Pemikiran Politik Persis 1945-1957: Perbedaan Pandangan Dan Sikap Politik Politik Natsir Dengan Isa Anshary Tentang Konsep Negara”. Saya tertarik untuk membahas masalah pemikiran politik Persis, selain karena aktivitas saya di lingkungan Persis, juga didorong keinginan untuk menunjukkan kepada masyarakat, khususnya para akademisi, bahwa sesungguhnya karakteristik pemikiran dan perilaku politik Persis itu tidak tunggal. Selama ini, para pengamat selalu menyederhanakan masalah dengan menunjuk Persis sebagai kelompok fundamentalistik. Bagi saya, pandangan itu tidak sepenuhnya benar. Untuk itulah, saya mengkaji sejarah pemikiran dan perilaku politik Persis yang sesungguhnya dinamis, tidak monolitik.

Dalam pengerjaan tesis ini ternyata tidak semudah yang dibayangkan. Dari mulai susahny mencari data-data, terutama seputar kiprah elite Persis dalam proses perjuangan revolusi fisik, hingga sulitnya mencari pendekatan-pendekatan konseptual yang sesuai untuk menganalisis berbagai data-data tersebut. Saya merasa beruntung dapat menerima ilmu dari beberapa diskusi dengan dosen, tokoh Persis, termasuk teman-teman sejawat dalam mengkaji masalah sejarah pemikiran politik ini.

Saya menyadari bahwa, tanpa bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak, dari masa perkuliahan sampai pada penyusunan tesis ini, sangatlah sulit bagi saya untuk menyelesaikan tesis ini. Oleh karena itu, saya mengucapkan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. Susanto Zuhdi, selaku dosen pembimbing yang telah menyediakan waktu, tenaga dan pikiran untuk mengarahkan saya dalam penyusunan tesis ini. Terima kasih banyak atas ilmu pengetahuan, dorongan dan kesabarannya selama membimbing saya. Saya dapat memahami tentang hubungan struktur-

peristiwa dengan perilaku individu, termasuk konsep-konsep yang diperlukan untuk menganalisa data, hampir sepenuhnya saya dapat dari Prof. Susanto Zuhdi.

2. Dr. Priyanto Wibowo, selaku Ketua Departemen Sejarah Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya dan penguji. Terima kasih atas masukan-masukan yang telah diberikan selama ujian seminar praujian akhir dan ujian akhir tesis. Dari beliau, saya terutama dapat ide perbaikan tentang struktur polarisasi dalam organisasi Persis
3. Tri Wahyuning M. Irsyam, M.Si., selaku Sekretaris Departemen Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia dan pembimbing akademik. Terima kasih atas bimbingan dan nasihat akademik selama masa studi.
4. Dr. Nana Nurliana selaku penguji. Terima kasih atas masukan-masukan yang telah diberikan selama ujian seminar praujian akhir dan ujian akhir tesis, terutama masalah penajaman pembahasan tesis yang terkait dengan kerangka konseptual. Terima kasih juga atas apresiasinya.
5. Dr. Apipudin selaku penguji. Terima kasih atas masukan-masukan yang telah diberikan selama ujian seminar praujian akhir dan ujian akhir tesis. Beliau terutama sangat telaten dalam memperbaiki teknis penulisan tesis ini.
6. Dr. H. Ita Syamtasyah Ahyat selaku penguji. Terima kasih atas masukan-masukan yang telah diberikan selama ujian seminar praujian akhir dan ujian akhir tesis.
7. Bu Wiwi di Departemen Sejarah. Terima kasih atas kerjasamanya dan informasinya terkait teknis sidang.
8. Seluruh dosen Departemen Sejarah Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, atas berbagai pengetahuan yang saya peroleh selama masa studi.
9. Staf Administrasi Pimpinan Pusat Persatuan Islam yang telah banyak membantu saya dalam usaha memperoleh data yang diperlukan.
10. Kedua orang tua saya tercinta, Bapak dan Ibu (alm.). Terima kasih atas segala dukungan dan doanya selama ini.
11. Bapak dan Ibu mertua. Terima kasih atas segala dukungan dan doanya selama ini.

12. Isteri saya, Yuliyanti, dan anak saya, Hasbi, yang telah memberikan dorongan moril dan semangat pada saya dalam menyelesaikan tesis ini.
13. Keluarga tercinta: kakak, adik, dan sepupu-sepupu. Terima kasih atas segala dukungan dan semangat yang telah diberikan kepada saya.
14. Teman-Teman di Pascasarjana Ilmu Sejarah angkatan 2008: Mas Fauzi, Jamil dan Pak Riyo yang telah lebih dulu lulus; Bang Andi, Dita, Siska, Bang Mangapul dan Sofian yang sedang sama-sama berjuang menyelesaikan tesis. Terima kasih atas pertemanan dan diskusi selama masa studi dan pembuatan tesis.
15. Kepada semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu persatu, terima kasih banyak atas semua dukungan selama penulisan tesis ini.

Saya menyadari bahwa tesis ini masih banyak kekurangannya dan jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, segala kritik dan saran yang membangun sangat saya harapkan. Akhir kata, saya berharap Allah SWT berkenan membalas segala kebaikan semua pihak yang telah membantu. Semoga tesis ini membawa manfaat bagi pengembangan ilmu.

Depok, 13 Januari 2011

Penulis

HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Pepen Irpan Fauzan

NPM : 0806436106

Program Studi : Pascasarjana

Departemen : Ilmu Sejarah

Fakultas : Ilmu Pengetahuan Budaya

Jenis karya : Tesis

demikian pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif** (*Non-exclusive Royalty-Free Right*) atas karya ilmiah saya yang berjudul :

Dinamika Pemikiran Politik Persis 1955-1957: Perbedaan Pandangan dan Sikap Politik Natsir dengan Isa Anshary tentang Konsep Negara

berserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Depok

Pada tanggal : 13 Januari 2011

Yang menyatakan,



Pepen Irpan Fauzan

ABSTRAK

Nama : Pepen Irpan Fauzan
Program Studi : Ilmu Sejarah
Judul : Dinamika Pemikiran Politik Persis 1945-1957: Perbedaan
Pandangan dan Sikap Politik Natsir dengan Isa Anshary tentang
Konsep Negara

Tesis ini membahas perbedaan pemikiran dan sikap politik Natsir berhadapan dengan Isa Anshary tentang negara yang berlandaskan Pancasila versus Islam. Perbedaan ini disebabkan oleh pengaruh lingkungan dan pengalaman politik keduanya yang berbeda. Penelitian ini menemukan bahwa Natsir dapat berkompromi menerima Pancasila sebagai dasar negara. Pandangan dan sikap politik Natsir moderat disebabkan pengalaman aktivitas politiknya dalam praktik pemerintahan. Berbeda dengan Natsir, Isa Anshary menolak Pancasila sebagai dasar negara. Pandangan dan sikap politik Isa Anshary berorientasi fundamentalistik disebabkan pengalaman aktivitas politiknya dalam revolusi fisik yang selalu berada di luar sistem pemerintahan. Tujuan penelitian ini ingin menunjukkan bahwa politik Islam yang dipresentasikan elite Persis tidak monolitik. Studi ini memanfaatkan sumber tulisan (pustaka) untuk melihat dan mendeskripsikan pandangan politik Persis yang tidak monolitik. Hubungan antara struktur lingkungan politik dengan individu-individu elite menjadi fokus uraian tesis ini.

Kata Kunci: Persis, Negara, Pancasila, moderat, radikal, fundamentalisme, Natsir, Isa Anshary

ABSTRACT

Name : Pepen Irpan Fauzan
Study Program : History
Title : The Dynamic of Persis's Political Thought 1945-1957: The Difference of Political View and Attitude Between Natsir and Isa Anshary about Conception of State

The focus of this study is the difference of political view and attitude between Natsir and Isa Anshary about State which is grounded by Pancasila versus Islam which is caused by the effect of their both environment and political activities. This study found that Natsir's view about Pancasila was moderate caused by his political experience in government. The opposition of Natsir's political view was Isa Anshary's. His political view about Pancasila was radical caused by his political experience in revolution and his activity always out of government system. The purpose of this study is to understand that Islamic politic which is presented by Persis's elite is not monolithic. This study mainly using the written sources to find out and describe political view of Persis's elite which is not monolithic. The main focus of this thesis is explaining the relations between structure of political environment and elite's political view and attitude.

Keywords: Persis, State, Pancasila, moderate, radical, fundamentalism, Natsir, Isa Anshary

DAFTAR ISI

HALAMAN PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	ii
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
KATA PENGANTAR	v
HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS	viii
ABSTRAK	ix
DAFTAR ISI	xi
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang Masalah	1
1.2 Pokok Permasalahan	6
1.3 Tujuan Penelitian	7
1.4 Metode dan Kerangka Konseptual	8
1.5 Tinjauan Pustaka	12
1.6 Sistematika Penelitian	16
BAB II PERSIS DAN PERDEBATAN PEMIKIRAN TENTANG NEGARA ISLAM PADA MASA SEBELUM KEMERDEKAAN INDONESIA 1930-1945	18
2.1 Profil Pergerakan Persis	21
2.2 Elite Persis dan Perdebatan Hubungan Agama dengan Politik	30
2.2.1 Islam dan Masalah Kebangsaan	30
2.2.2 Permasalahan tentang Konsep Negara Islam	35
2.3 Aktivitas Terbatas Persis Zaman Jepang dan Perdebatan Politik Islam di BPUPKI dan PPKI	42
BAB III NATSIR DAN ISA ANSHARY DALAM PERJUANGAN AWAL KEMERDEKAAN 1945-1955	51
3.1 Aktivitas dan Pengalaman Politik Natsir	53
3.1.1 Natsir dan Kongres Umat Islam Indonesia Tahun 1945	53
3.1.2 Natsir Menjadi Menteri Penerangan RI Di Masa Revolusi	55
3.1.3 Natsir Menjadi Perdana Menteri RI	58
3.2 Aktivitas dan Pengalaman Politik Isa Anshary	61
3.2.1 Kiprah Isa Anshary Di Masa Revolusi Fisik	63
3.2.2 Isa Anshary Menjadi Ketua Umum Persis	66
3.2.3 Isa Anshary, Partai Masyumi dan Front Anti Komunis	69
3.3 Pemilu 1955 dan Ketegangan Isa Anshary versus Natsir	71

BAB IV PANDANGAN DAN SIKAP POLITIK NATSIR DAN ISA ANSHARY TENTANG KONSEP NEGARA 1955-1960	81
4.1 Pandangan Politik Natsir Tentang Konsep dan Dasar Negara	82
4.2 Pandangan Politik Isa Anshary Tentang Konsep dan Dasar Negara	91
4.3 Dampak Perbedaan Sikap Politik Terhadap <i>Jamiyyah</i> Persis .	102
4.3.1 Kelompok Radikal-Fundamentalis Persis	102
4.3.2 Kelompok Moderat Persis	105
BAB V KESIMPULAN	108
DAFTAR PUSTAKA	112
LAMPIRAN	



BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Di era reformasi dekade 2000-an, ada kelompok masyarakat Islam yang menolak bentuk NKRI dan Pancasila.¹ Sebagaimana laporan harian umum *Kompas* yang didasarkan pada hasil dua penelitian Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta di DKI Jakarta dan Jawa Barat pada tahun 2009, memperlihatkan, sebanyak 48 persen takmir (pengurus) masjid yang ada di seluruh wilayah DKI Jakarta dan sekitar 39 persen pondok pesantren di Jawa Barat meliputi Sukabumi, Bandung, Tasikmalaya, dan Garut memandang Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) belum final. Artinya, masih terdapat keinginan untuk mengubah NKRI menjadi bentuk lain, yaitu khilafah atau negara Islam.²

Demikian juga dalam kajian Bahtiar Efendy tentang perkembangan pemikiran di kalangan organisasi massa Islam yang menuntut diberlakukannya syari'at Islam dalam sistem ketatanegaraan Indonesia. Namun, Efendy lebih melihatnya sebagai bentuk militansi politik-agama yang muncul akibat dari ketidakpastian politik dalam proses transisi demokrasi di era reformasi.³ Ia menjelaskan,

In the context of Indonesia, militancy, not only of religious origins, emerged along with the process of democratic transition which was not only highly uncertain, but also accompanied by the whitening away of the state. During the period of transition, the state was substantially weak...it is now the public who shape and influence the state. Thus Muslim political activists feel that they have the right to voice and formulate their interests

¹ Dengan dasar ideologi Pancasila ini, secara konseptual, merupakan sebuah teori politik yang menengahi dua kutub sistem politik yang bertentangan secara diametral. Yakni, antara sistem politik teokratis yang menyatukan agama dan negara (negara agama) dengan sistem politik sekularistik yang justru memisahkan urusan agama dari kehidupan politik. Negara Pancasila bukanlah negara agama, namun bukan pula negara sekular. Lihat Miriam Budiarjo. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia, 1991.

² *Kompas*, Sabtu, 27 Februari 2009. Lihat juga Center For Religious and Cultural Studies UIN Syarif Hidayatullah. *Pemetaan Ideologi Umat Islam Konetmporer*, Penelitian di Jakarta dan Jawa Barat, 2009.

³ Bahtiar Efendy. "Islamic Militant Movement in Indonesia" dalam *Studia Islamika*. Vol. 11, Number 3, 2004.

*which have been denied for so long by the state. Including in this matter is the implementation of Islamic shari'ah.*⁴

Telah banyak kajian yang membahas perdebatan tentang hubungan agama dengan negara di Indonesia, khususnya terkait dengan Pancasila. Di antaranya adalah Ahmad Syafii Maarif,⁵ Deliar Noer,⁶ Endang Saefudin Anshary,⁷ Bahtiar Efendy,⁸ dan lainnya. Terkait dengan organisasi massa Islam ada kajian dari Lukman Harun,⁹ M. Rusli Karim,¹⁰ dan Einaar Sitompul.¹¹ Pada umumnya, kajian-kajian tersebut membicarakan dinamika perdebatan pemikiran antara kelompok Islam versus kelompok nasionalis-sekuler.

Jika masalah perdebatan seputar Islam versus Pancasila terjadi antara kelompok ideologi Islam melawan nasionalis sekuler, itu tidak aneh. Dari sejak dekade 1930-an hingga saat kontemporer, perdebatan antara kedua kelompok ideologis tersebut masih saja terus terjadi.¹² Namun demikian, masih jarang kajian yang mengupas perdebatan di kalangan internal kelompok Islam itu sendiri.

Hal itu sangat mungkin terjadi. Islam tidak bersifat monolitik. Sangat dimungkinkan terjadi penafsiran pada hukum Islam, termasuk kaitannya dengan politik-kenegaraan, di kalangan yang berideologi Islam itu sendiri. Termasuk dalam hal ini, perdebatan masalah Pancasila di kalangan elite-elite Persatuan Islam (selanjutnya disebut akronim Persis), sebuah Ormas Islam di Bandung. Elite-elite Persis inilah yang sejak awal abad ke-20 hingga awal kemerdekaan terkenal sebagai para pengusung ideologi Islam.

⁴ *Ibid*, hlm. 420.

⁵ Ahmad Syafii Maarif. 1997. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan Dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES.

⁶ Deliar Noer. *Partai Islam di Pentas Nasional*. Jakarta: Grafiti, 1978.

⁷ Endang Saefudin Anshary. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

⁸ Bahtiar Efendy. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.

⁹ Lukman Harun. *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.

¹⁰ M. Rusli Karim. *HMI MPO*, Bandung: Mizan, 1995.

¹¹ Einar Martahan Sitompul. *NU dan Pancasila*. Jakarta: Sinar Harapan, 1989.

¹² Sebagai contoh, pada tahun 2000, ketika UUD 1945 sedang diamandemen, terjadi juga dialog terbuka di media massa. Ahmad Sumargono, aktivis Islam dari KISDI (Komite Solidaritas Dunia Islam) berpolemik dengan Denny J. A., tentang hubungan agama dan negara. Format ideal hubungan agama dan negara kembali dipersoalkan. Jika Denny mendukung tumbuhnya negara yang cenderung sekuler, maka Ahmad Sumargono justeru menginginkan peran normatif agama, khususnya *syari'at* Islam, dalam sistem tata negara. Lihat *Kompas*, Juni 2000.

Sejak dekade 1930-1940-an, ketika masih dijajah Belanda, telah terjadi polemik tentang bentuk negara yang diidam-idamkan jika Indonesia merdeka. Pada satu pihak, ada Soekarno yang mencetuskan ide negara sekuler model Turki. Pada pihak lain, ada Mohammad Natsir dan gurunya, tuan A. Hassan dari Persis-Bandung, yang membela konsep negara Islam.¹³

Dasawarsa 1920-1930-an memang dikenal sebagai dasawarsa ideologis dalam sejarah modern Indonesia. Pada masa inilah berbagai jenis ideologi, yang akan berpengaruh dalam pertumbuhan keagamaan dan perjuangan politik, mulai dirumuskan dan diperdebatkan. Tulisan Soekarno sekitar dasawarsa 1920-an tentang 'Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme' dengan jelas memperlihatkan pertarungan ideologi-ideologi tersebut.¹⁴ Hal ini terjadi karena permasalahan ideologi tidak hanya terkait dengan masalah strategi perjuangan dalam pergerakan nasional, tetapi juga dasar motivasi gerakan.

Dalam konteks inilah, muncul berbagai organisasi Islam yang berperan aktif dalam proses pergulatan politik tersebut. Salah satunya adalah Persatuan Islam, sebuah organisasi sosial-keagamaan yang lebih dikenal dengan akronim Persis. Organisasi ini didirikan di Bandung pada tahun 1920-an oleh sekelompok pedagang yang berasal dari Palembang, namun sudah lama menetap di Bandung, di antaranya H. Muhammad Zamzam dan H. Muhammad Yunus.¹⁵

Pada perkembangan awal organisasi ini tahun 1930-1940-an, para tokohnya yang terkemuka adalah Tuan Hassan dan Mohamad Natsir. Berdirinya Persis yang bersamaan dengan munculnya gejala aliran politik pergerakan yang menuntut kemerdekaan, tak pelak membuat organisasi ini juga turut berkecimpung dalam persoalan-persoalan politik kemerdekaan. Tokoh-tokoh Persis-Bandung pada dekade 1930-1940-an pun menjadi corong perlawanan terhadap pemikiran-pemikiran sekularistik Soekarno. Hal ini sebagaimana diakui sendiri oleh Soekarno,

¹³ Ahmad Suhelmi. *Soekarno versus Natsir*. Jakarta: Darul Falah, 2000. Tentang perdebatan ini terlukiskan pada catatan Mohammad Natsir. *Capita Selecta I cetakan kedua*. Bandung: Bulan-Bintang, 1968.

¹⁴ Soekarno. *Di Bawah Bendera Revolusi*, Jakarta: Panitia Penerbit Di Bawah Bendera Revolusi, 1963, hlm. 1-23.

¹⁵ Deskripsi lebih lengkap, lihat Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1997, hlm. 105.

Bung Karno adalah benar dan tidak menyalahi Islam, demikian pendirian Permi...Ada golongan Islam lain yang menentang: Bung Karno ini salah! Ini golongan terutama...di bawah pimpinan Saudara A. Hassan. Di Bandung beliau mendirikan perkumpulan...PERSIS.¹⁶

Gerakan dan pemikiran politik Persis tidak hanya diwakili oleh dua tokoh tersebut. Masih ada kalangan elite lainnya, terutama pada kalangan generasi mudanya. Untuk sekedar menyebut nama, di antaranya saja ada Fakhruddin Alkahiri dan Sabirin yang sangat berjasa dalam penyebarluasan pemikiran-pemikiran politik Persis melalui tulisan-tulisan periodikalnya yang terkenal dekade 30-an, *Pembela Islam* dan *Al-Lisan*.¹⁷

Pada fase awal kemerdekaan, aktivitas politik Persis semakin tinggi. Bahkan secara formal, Persis menjadi anggota istimewa Partai Masyumi pada tahun 1948.¹⁸ Muncul muka-muka baru di tubuh Persis dalam pergerakan politik. Di samping Natsir yang masih tetap dianggap sebagai tokoh politik Islam yang artikulasi politiknya paling menonjol, Persis pun memiliki Mohammad Isa Anshary (selanjutnya ditulis Isa Anshary) yang sangat kritis dan vokal, serta M. Rusyad Nurdin (selanjutnya ditulis Rusyad Nurdin). Kedua orang ini merupakan kader muda Persis yang dididik langsung oleh A. Hassan dan Natsir.

Di kalangan Persis itu sendiri, pandangan-pandangan politiknya beragam. Bahkan seringkali terjadi perbedaan-perbedaan pandangan yang cukup tajam berkenaan dengan penyikapan realitas politik, terutama sesudah kemerdekaan Indonesia. Setidaknya ada dua pendekatan politik Persis. Yang *pertama* adalah pendekatan yang bersifat radikalistik. Pendekatan model ini dipimpin oleh Isa Anshary dengan dukungan A. Hassan. Pendekatan *kedua*, bersifat lebih moderat. Gaya ini diperlihatkan dan dipimpin oleh Natsir yang mencoba mengakomodasi realitas politik saat itu, tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip politik Islam.¹⁹

Natsir sejak zaman Jepang (1942-1945) telah terlibat dalam urusan birokrasi, yakni sebagai Kepala Biro Pendidikan Kota Bandung. Terlebih, pada awal kemerdekaan 1945-1951, Natsir berkali-kali menjadi Menteri Penerangan

¹⁶ Soekarno. *Op Cit*, hlm. 152.

¹⁷ Alfian. *Muhammadiyah: The Political Behavior of Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: UGM Pres, 1989, hlm. 120.

¹⁸ Noer. *Op Cit*, hlm. 5.

¹⁹ Howard M. Federspiel. *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*. Yogyakarta: UGM Press, hlm. 204-205.

RI, bahkan Perdana Menteri RI yang pertama.²⁰ Oleh karena itu, semenjak memimpin DPP Partai Masyumi tahun 1949, pendekatan politik Natsir cenderung moderat. Hal ini tampak, misalnya, penerimaannya terhadap konsep ideologi Pancasila yang didasarkan pada konsep Ketuhanan Yang maha Esa secara positif.²¹

Isa Anshary, yang menjadi ketua umum Persis sejak tahun 1948, merumuskan dan menyusun buku *Manifest Perjuangan Persatuan Islam*, yang di dalamnya menegaskan sebagai kelompok radikal-revolusioner.²² Isa Anshary secara tegas membela konsep negara Islam, dan menolak Pancasila sebagai ideologi negara Indonesia. Sebagai kelompok revolusioner, ia menempatkan diri sebagai oposan terhadap kepemimpinan Natsir di DPP Masyumi. Menyikapi pandangan Natsir yang membela sistem demokrasi parlementer-liberal di Indonesia,²³ misalnya, Isa Anshary menyatakan kekecewaannya. Baginya, Natsir tidak konsisten dengan pemikiran-pemikirannya selama ini.²⁴

Tentang perbedaan pandangan politik ini, editorial majalah *Daulah Islamijjah* yang dipimpin Isa Anshary secara eksplisit memberitakan dan menggembar-gemborkan adanya perselisihan antara tuan N (Natsir) dengan tuan A.H (A. Hasan).²⁵ Secara selintas, terlihat bahwa maksud pemberitaan itu diarahkan untuk membentuk opini umum bahwa A. Hassan, tokoh utama Persis, mendukung gerakan kelompok revolusioner tersebut, karena kepemimpinan Natsir di Partai Masyumi dianggap telah gagal. Gugatan-gugatan keras yang dilancarkan kepada Natsir dan kelompoknya itu cenderung disertai *interest* politik untuk mengguncang dan mengganti tongkat kepemimpinan Partai Masyumi, yang justeru dilakukan oleh kader-kader muda Persis itu sendiri.²⁶

Fenomena ini memperlihatkan karakteristik gerakan dan pemikiran politik elite-elite Persis yang dinamis. Lebih jauh, dari perdebatan Isa Anshary dengan Natsir, terlihat bahwa pandangan politik Persis tidak tunggal (monolitik). Terkait

²⁰ Noer. *Op Cit*, hlm. 257.

²¹ M. Natsir. *Capita Selecta II*, Jakarta: W. van Hoeve, 1968, hlm. 308.

²² M. Isa Anshary. *Manifest Perjuangan Persatuan Islam*, Bandung: Pusat Pimpinan Persatuan Islam, 1958, hlm. 33.

²³ Tentang pembelaan Natsir terhadap sistem demokrasi parlementer, lihat Natsir. *Op Cit*, hlm. 13-26.

²⁴ *Daulah Islamijjah*, No. 5/Vo. I/Juni-Juli/1957, hlm. 7.

²⁵ *Daulah Islamijjah*, No. 6/Vol. I/Agustus/1957, hlm. 10.

²⁶ Noer. *Op Cit*, hlm. 369.

dengan konsep negara Islam, jelas terlihat adanya pandangan yang berbeda antarelite Persis tersebut. Adanya perbedaan pandangan politik dari dua tokoh puncak Persis ini tentu saja mempunyai dampak yang tidak kecil bagi keutuhan organisasi tersebut.

Oleh karena itu, dipandang perlu sebuah kajian yang mengungkapkan dan membahas kiprah politik Persis dengan segala dinamikanya. Lebih khusus, tulisan ini mencoba menguraikan dan membahas perbedaan pandangan tentang konsep negara Islam di kalangan elite politik Persis di Indonesia. Tulisan ini diberi judul: “Dinamika Pemikiran Politik Persatuan Islam (Persis) 1945-1957: Perbedaan Pandangan Natsir dan Isa Anshary Tentang Konsep Negara”.

Ruang lingkup kajian ini dibatasi pada aspek pemikiran politik elite-elite Persis di Indonesia, difokuskan terutama pada dua tokohnya yang berbeda pandangan, yaitu Natsir dan Isa Anshary. Kajian ini dimulai pada tahun 1945, karena memang sejak tahun inilah perhatian elite Persis terhadap masalah politik lebih terlihat. Keterlibatan awal memang sudah terjalin sejak tahun 1930-an, namun tidak secara langsung dan aktif berinteraksi dengan masalah politik. Namun, sejak berdirinya Partai Masyumi, Persis secara organisatoris jelas masuk sebagai anggota Istimewa pada tahun 1948. Lebih dari itu, pendirian serta konsep Partai itu sendiri jelas diajukan oleh tokoh muda Persis, M. Natsir. Sedangkan tahun 1960 dijadikan batas akhir kajian disebabkan pada rentang tahun itulah, Persis keluar dari keanggotaan Partai Masyumi. Pada rentang waktu inilah (1948-1960) para tokoh Persis berkesempatan seluas-luasnya menuangkan gagasan-pemikiran politiknya.

1.2 Pokok Permasalahan

Tesis ini membahas perbedaan pemikiran dan sikap politik Natsir berhadapan dengan Isa Anshary tentang negara yang berlandaskan Pancasila versus Islam yang disebabkan oleh pengaruh lingkungan dan pengalaman politik keduanya yang berbeda. Pada dekade 1950-an, tokoh-tokoh organisasi Islam di Indonesia, baik partai politik maupun Ormas Islam, mencurahkan tenaga dan pikirannya untuk mengajukan dan membentuk negara Islam, termasuk Natsir dan Isa Anshary. Keduanya sepakat bahwa Islam mesti menjadi dasar negara

Indonesia. Namun, terkait bagaimana formula atau bentuk negara Islam itu sendiri, kedua elite Persis tersebut tidak sepaham (monolitik). Pokok permasalahan terletak pada masalah penerimaan Pancasila sebagai dasar negara. Tak dapat dihindari munculnya perbedaan pendapat antara elite Persis itu sendiri, yang mengemuka antara Natsir yang menerima Pancasila dengan Isa Anshary yang secara tegas menolaknya.

Berdasarkan pokok permasalahan tersebut, maka perumusan pertanyaannya adalah sebagai berikut;

1. Mengapa terjadi perbedaan pandangan dan sikap politik tentang Pancasila sebagai dasar negara antara Natsir dengan Isa Anshary?
2. Apa bentuk perbedaan karakteristik pandangan politik tentang Pancasila sebagai dasar negara antara Natsir dengan Isa Anshary?
3. Apa dampak dari perbedaan pandangan dan sikap politik tersebut terhadap organisasi Persis?

1.3 Tujuan Penelitian

Melalui penelitian ini, penulis bermaksud untuk memperkaya khazanah ilmu pengetahuan tentang kehidupan sosial-politik umat Islam di Indonesia pada masa menjelang dan awal kemerdekaan bangsa ini. Kontribusi ini bisa dilihat dari eksplanasi historis mengenai sumbangsih pemikiran dan praktik politik yang dilakukan organisasi Persis, sebuah organisasi sosial-keagamaan yang cukup berpengaruh di Indonesia. Sejauh menyangkut pembangunan politik di Indonesia, Persis telah memperlihatkan suatu karakter politik yang khas. Penjelasan aktivitas politik Persis merupakan data historis yang unik, karena menunjukkan suatu corak pemikiran tokoh-tokohnya yang keras—bahkan terkadang radikal—tapi selalu dilandasi nilai etis keagamaan yang kuat. Pada satu segi, kerasnya sikap politik Persis menunjukkan komitmen yang tinggi terhadap perjuangan ideologi Islam. Akibatnya, pada segi lain, yang dihantam Persis tidak saja kalangan nasionalis sekular maupun komunis yang nota bene lawan ideologisnya, tapi juga kalangan Islam—dan bahkan tokoh Persis—itu sendiri yang dipandang telah bergeser dari rel Islam.

Berbicara tentang Persis cenderung selalu dihubungkan dengan tipologi radikalisme, terutama berkenaan dengan permasalahan pendirian negara Islam. Dalam konteks inilah, tulisan ini ditujukan khusus untuk memperlihatkan adanya perbedaan-perbedaan pandangan elite-elite Persis tentang negara Islam. Bahwa pandangan politik ersis tidak monolitik (tunggal). Ada variasi-variasi pandangan tertentu yang harus dijadikan bahan renungan dan pemahaman tentang eksistensi negara Islam, khususnya bagi kalangan masyarakat anggota Persis, umumnya adalah umat Islam Indonesia.

Demikianlah, penelitian ini penulis tujuan untuk mendeskripsikan profil organisasi Persis di Indonesia, khususnya dalam bidang politik. Pertama-tama menyangkut deskripsi pendirian Persis. Selanjutnya, diperlihatkan analisis yang mendalam tentang karakteristik politik Persis. Terdapat di dalamnya kajian tentang keberagaman sikap dan pandangan politik Persis.

Secara khusus, penelitian ini bermaksud menunjukkan adanya perbedaan pandangan dan sikap politik antara Natsir dengan Isa Anshary tentang Pancasila. Penelitian ini menunjukkan bahwa latar belakang pengalaman dan aktivitas politik kedua elite Persis ini mempengaruhi cara pandang dan sikap politik keduanya. Penelitian ini juga menunjukkan bahwa adanya perbedaan pandangan politik ini menyebabkan timbulnya polarisasi (pengelompokan) pada tubuh organisasi Persis.

1.4 Metode Penelitian dan Kerangka Konseptual

Dalam meneliti tentang kiprah politik elite Persis, penulis memakai metode sejarah, yaitu prosedur penelitian sejarah. Dalam hal ini, prosedur tersebut meliputi: *pertama*, *heuristik* atau pengumpulan sumber. Tahap *kedua*, Kritik yaitu proses pengujian keotentikan sumber (kritik ekstern) dan kredibilitas sumber (kritik intern). Tahap *ketiga*, Interpretasi yaitu proses analisis dan sintesis terhadap data-data historis yang didapatkan. Tahap *keempat*, historiografi; yaitu tahap akhir penulisan penelitian. Untuk menjelaskan tentang pandangan dan sikap politik ini, maka perlu adanya pendekatan ilmu sosial, terutama konsep-konsep sosiologi

politik.²⁷ Hal ini penting untuk menggali hubungan struktur peristiwa dengan peran individu atau kelompok individu di dalamnya.²⁸

Adapun sumber-sumber yang dipakai dalam penelitian ini terbagi dua jenis; sumber primer, yaitu data yang berasal dari orang yang terlibat langsung atau saksi sejarah dalam proses pergerakan politik Persis dan sumber sekunder, yaitu data pendukung. Sumber primer, penulis kumpulkan dari arsip-arsip yang ada pada organisasi Persis, tulisan para tokoh Persis yang berkenaan dengan politik Islam, maupun berita-berita yang ada pada berbagai majalah maupun harian umum yang diterbitkan baik oleh pihak Persis maupun lainnya, yang berkenaan dengan kiprah politiknya. Sebagian besar sumber-sumber itu diperoleh di Kantor Pusat Persis di Bandung, Kantor Pusat Dewan Dakwah Islam Indonesia di Jakarta, dan Perpustakaan Nasional RI di Jakarta. Adapun sumber sekunder, penulis dapatkan dari buku-buku dan majalah-majalah yang berkenaan dengan dinamika pergumulan politik di Indonesia, teori politik Islam, teori budaya politik dan sebagainya yang ada di Perpustakaan UI, serta koleksi pribadi.

Penelitian ini menggunakan pendekatan konseptual dari sosiologi politik dan perbandingan aliran politik. Untuk menganalisis sebab-sebab timbulnya perbedaan pandangan politik di kalangan elite-elite Persis, khususnya Natsir dengan Isa Anshary, akan diteliti dengan pendekatan konsep sosialisasi politik. Menurut Kate Nash,²⁹ sosialisasi politik menekankan hubungan masyarakat dan individu dengan negara. Sosialisasi politik adalah proses oleh pengaruh mana seorang individu bisa mengenali sistem politik yang kemudian menentukan persepsi serta reaksinya terhadap gejala-gejala politik. Sosialisasi politik juga sarana bagi suatu generasi untuk mewariskan keyakinan-keyakinan politiknya kepada generasi sesudahnya.

Sosialisasi politik ini merupakan proses yang berlangsung lama dan rumit yang dihasilkan dari usaha saling mempengaruhi di antara kepribadian individu dan pengalaman-pengalaman politiknya yang relevan dan memberi bentuk terhadap pemikiran dan tingkah laku politiknya. Sentral dari proses sosialisasi dan

²⁷ Peter Burke. *Sejarah dan Teori Sosial*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001, hlm. 22-23.

²⁸ *Ibid*, hlm. 155-156.

²⁹ Kate Nash. *Contemporary Political Sociology*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2000, hlm. 1-3.

budaya politik adalah manusia sebagai individu.³⁰ Sebagai proses belajar, individu memperoleh nilai-nilai berupa keyakinan-keyakinan, perasaan dan komponen nilai lainnya terhadap pemerintah dan kehidupan politik. Proses ini membentuk sikap dan perilaku, terutama dalam pemikiran.

Proses sosialisasi politik, menurut Almond dan Verba,³¹ adalah bagian dari pembudayaan politik, atau lebih khususnya lagi sebagai sub budaya politik. Di antara bentuk sosialisasi politik ini, disamping keluarga, sekolah dan literatur-literatur politik, individu juga mempelajari orientasi politik melalui aktivitas dan pengalaman yang berkaitan erat dengan sikap politik terbuka. Konsep pendekatan orientasi politik itu yang kemudian terbentuk melalui sosialisasi politik yang dipahami melalui nilai-nilai sosial dan ajaran agama yang diterimanya, serta lingkungan sosial-politik yang mempengaruhinya.

Dalam hubungannya dengan perkembangan politik suatu masyarakat, erat kaitannya dengan konsep elit-strategis (*strategic elite*). Konsep elite diartikan oleh Sartono Kartodirdjo sebagai suatu golongan sosial dalam suatu periode sejarah tertentu serta di lingkungan kebudayaan tertentu yang menjadi kekuatan yang sangat menentukan jalannya perkembangan masyarakat. Pada tahap perkembangan itu, sudah sewajarnya elite politik terutama tumbuh di kalangan golongan sosial tersebut.³² Golongan elite strategis ini, menurut Wijaya, adalah mereka yang mempunyai pengaruh yang berarti dalam masyarakat seperti ikut memegang kekuasaan, kaum cendekiawan, pemuka agama dan adat, tokoh pemuda dan mahasiswa, tokoh militer dan birokrat, tokoh pers, tokoh buruh, dan pengusaha. Tetapi, lebih dari itu, yang banyak berperan adalah elit-politik.³³

Melalui analisis konsep sosialisasi politik elite ini, digali perjalanan hidup dari elite-elite Persis yang berseberangan pandangan politiknya, yakni Natsir dan Isa Anshary. Dalam kajian ini ditekankan aspek-aspek lingkungan yang mempengaruhinya, termasuk sepak-terjang aktivitas di lingkungan sosial atau organisasi, dari mulai aktivitas politik semasa kedua elite tersebut bergelut dunia

³⁰ Alfian (Ed.). *Politik Kebudayaan dan Manusia Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1982, hlm. 151.

³¹ Gabriel A. Almond dan Sidney Verba. *Budaya Politik* (Terj. Sahat Simamora). Jakarta: Sinar Harapan, 1984.

³² Sartono Kartodirdjo. *Elite*. Jakarta: Gramedia, 1983, hlm. ix.

³³ Albert Wijaya. *Budaya Politik dan Pembangunan Ekonomi*. Jakarta, LP3ES, 1982, hlm. 164.

pergerakan nasional hingga awal kemerdekaan. Aktivitas politik Isa Anshary selalu bergelut di luar pemerintahan. Di lain pihak, Natsir justru bergelut di pemerintahan; zaman Jepang sebagai kepala biro pendidikan Kota Bandung dan pada awal kemerdekaan (1945-1951), menjadi Menteri Penerangan serta Perdana Menteri RI yang pertama.

Berdasarkan hal ini, penulis berasumsi bahwa perbedaan pandangan politik antara Natsir versus Isa Anshary tersebut disebabkan proses sosialisasi politik kedua elite Persis tersebut yang berbeda. Isa Anshary selalu konsisten dengan pemikiran politik Islam yang dipelajarinya terutama dari Tuan A. Hassan dan selalu menjadikannya sebagai alat pembanding secara rigid terhadap pemikiran lawan-lawannya. Karena tidak pernah bersentuhan dengan dunia birokrasi pemerintahan, karakteristik pemikiran politik Isa Anshary sangat idealistik. Pemikiran politik Natsir pun semasa di bawah bimbingan Tuan A. Hassan 1930-1940, bercorak idealistik. Namun, setelah Natsir mengalami langsung dinamika politik pemerintahan 1945-1951, orientasi politik Natsir pun berubah menjadi lebih realistik. Karena itulah, timbul perbedaan pandangan politik di antara kedua elite Persis tersebut.

Untuk menganalisis perbedaan karakteristik pandangan dan sikap politik elite Persis ini, penulis mempergunakan konsep modernisme dan fundamentalisme dalam politik Islam. Dalam kajian ini, modernisme (disebut juga reformisme) dan fundamentalisme diartikan sebagai dua aliran politik yang sama-sama berdasarkan kepada al-Quran dan Sunnah Nabi. Kedua-duanya sama-sama bertujuan untuk membangun suatu tatanan masyarakat Islam, sesuai dengan doktrin Islam itu sendiri.³⁴ Dalam istilah Fazlur Rahman, “*the Muslim modernists say exactly the same thing as the so-called Muslim fundamentalists say: that Muslims must go back to the original and definitive sources of Islam and perform ijtihad on that basis*”.³⁵

Meskipun kedua aliran itu mempunyai tujuan yang sama, kecenderungan mereka dalam menafsirkan doktrin menunjukkan adanya perbedaan yang cukup

³⁴ Yusril Ihza Mahendra. *Modernisme dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1999, hlm. 29.

³⁵ Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: The Transformation of Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984: 142.

signifikan. Modernisme cenderung menafsirkan doktrin secara elastis dan fleksibel. Sementara fundamentalisme cenderung menafsirkan secara kaku (rigid) dan tekstual.³⁶ Jika yang pertama menginginkan agama sebagai landasan perubahan sosial-politik yang terjadi, maka yang kedua menafikan perubahan itu untuk mengejar kembali apa yang dianggap sebagai agama yang murni.³⁷ Oleh karena itu, Muslim modernis bisa menerima dan mengadopsi konsep politik Barat yang sekiranya relevan dengan kondisi masyarakat Islam. Sebaliknya, Muslim fundamentalis dicirikan dengan sikapnya yang menyerang pada kalangan Muslim modernis karena dianggap tunduk pada pemikiran dan budaya Barat. Mereka pun menampilkan konsep baru yang dianggap Islami.³⁸

Berkenaan dengan kasus Persis, kalangan elitnya terbelah oleh perbedaan strategi dalam bersikap terhadap penguasa yang terlihat dalam pola-pola perilaku politik. Karakteristik pemikiran dan sikap politik Natsir memperlihatkan perilaku modernis-reformis. Yakni, pola perilaku politik yang lebih ditekankan pada konsep kerjasama dengan pemerintah yang sekuler. Tindakan tersebut dipilih sebagai alternatif strategi perjuangan Islam. Ini terjadi berdasarkan asumsi bahwa Natsir menganut paham atau paradigma modernisme-reformisme.

Pada pihak lain, Isa Anshary dikenal dengan pola perilaku politik yang cenderung bersikap non-kompromistis. Tindakan kelompok fundamentalis berdasarkan konsep bahwa pemerintah sekuler bertentangan dengan sistem Islam, maka mereka sukar bekerjasama dengan pemerintah tersebut. Hal itu disebabkan asumsi bahwa Isa Anshary menganut paham atau paradigma fundamentalisme dalam urusan politik.

1.5 Tinjauan Pustaka

Dalam kaitan dengan masalah politik Persis ini, pertama-tama yang perlu disebut di sini adalah Deliar Noer. Dalam karyanya yang berjudul '*Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*',³⁹ Deliar Noer memperlihatkan fenomena kemunculan gerakan-gerakan baru di kalangan masyarakat muslim Indonesia.

³⁶ Mahendra. *Op Cit*, hlm. 29.

³⁷ Abdullah. *Islam dan Masyarakat*. Jakarta: LP3ES, 1996, hlm. 10.

³⁸ Rahman. *Op Cit*, hlm. 140-142; Bassam Tibi. *Islam and a Cultural Accomodation in Social Change*, Bouldier: Westview Press, 1991, hlm. 122-134.

³⁹ Noer. *Op Cit*, hlm. 97-105.

Gerakan yang diidentifikasi sebagai reformis-modernis tersebut, muncul sebagai bentuk kesadaran untuk melakukan pembenahan dan perbaikan dalam tubuh umat Islam Indonesia yang saat itu sedang terjajah. Salah satunya adalah urusan politik.

Dalam hal ini, Deliar Noer juga menyebut Persis bahkan dengan nada yang khusus. *Pertama*, yang berkaitan dengan metode dakwahnya yang kontroversial, karena sering kali dilakukan dengan metode perdebatan. *Kedua*, pemikiran elite-elite Persis yang terkemuka, terutama A. Hassan dan M. Natsir. Sayangnya, apa yang disampaikan Deliar Noer berkenaan dengan Persis itu tidak ditekankan dalam masalah politik. Sebabnya adalah, bagi Deliar Noer, urusan politik adalah bagian gerakan Sarekat Islam (SI) yang juga menjadi pokok bahasan dalam buku itu. Sementara Persis (dan Muhammadiyah) bergerak di bidang sosial-keagamaan dan pendidikan. Memang, Deliar Noer juga mengungkap pemikiran dan sikap politik Persis, tetapi itu lebih ditekankan pada pemikiran dan sikap individual yang relatif sama dari tokoh Persis yang utama, yaitu A. Hassan dan M. Natsir. Tidak lebih dari itu.

Dalam kajiannya yang lain, yaitu '*Partai Islam Dalam Pentas Politik Nasional*',⁴⁰ Deliar Noer lebih mengkhususkan kajiannya pada masalah Islam politik. Di sini terlihat bagaimana Deliar Noer begitu intens untuk memperlihatkan corak yang lebih luas masalah dinamika politik pada kalangan Islam. Tetapi, peran politik Persis tidak terlihat di sini. Tentu saja, karena Persis bukanlah sebuah partai politik yang jadi pembahasan dalam buku itu.

Karya selanjutnya yang sudah biasa dijadikan rujukan utama kajian Persis adalah tulisannya Howard M. Federspiel, yakni "*Persatuan Islam: Gerakan Islam Reformis di Indonesia Abad XX*".⁴¹ Inilah karya yang pertama kali secara khusus mengupas tentang sepak terjang organisasi Persis, baik dalam lapangan sosial-keagamaan maupun politik. Dari buku inilah kita bisa menelusuri jejak historis keterlibatan Persis dengan masalah politik-ketatanegaraan. Dinamika yang terjadi dalam tubuh organisasi pun dikupas secara lebih mendalam dibandingkan karya Deliar Noer. Misalnya, tokoh-tokoh yang dikupas pemikirannya secara mendalam tidak lagi berkisar pada A. Hassan dan M. Natsir. Pandangan dari anggota Persis lainnya, seperti Fakhruddin Alkahiri dan terutama Mohamad Isa Anshary, juga

⁴⁰ Noer. *Op Cit.*

⁴¹ Federspiel. *Op Cit.*

ditampilkan. Demikian juga, analisa terhadap kebijakan-kebijakan resmi yang dikeluarkan organisasi, sedikitnya menambah pengetahuan bagaimana karakter organisasi yang disimpulkan sebagai gerakan reformis itu.

Hanya saja, karya Federspiel ini tidak mengkhususkan pada bidang politik, tapi lebih berorientasi pada pandangan-pandangan organisasi yang sifatnya lebih menyeluruh. Yakni, masalah *fiqh* keagamaan, pendidikan, kegiatan *tabligh*, dan termasuk aktivitas politik. Dengan kata lain, tulisan Federspiel ini berhasil mengungkapkan *weltanschauung* (pandangan dunia) Persis di Indonesia dan dunia Islam pada umumnya, dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Konsekuensinya, permasalahan politik pun ditampilkan secara instrumental saja.

Kajian dengan politik Islam pada era Partai Masyumi, termasuk oleh elite-elite Persis juga dikemukakan berturut-turut oleh Ahmad Syafii Maarif dalam tulisannya *Islam dan Masalah Kenegaraan*,⁴² dan B. J. Boland dalam tulisannya *Pergumulan Islam di Indonesia*.⁴³ Kedua karya tersebut mengupas secara mendalam pemikiran-pemikiran para politikus Islam yang terjadi dalam ajang perdebatan di Majelis Konstituante, termasuk di antaranya adalah Mohamad Natsir. Demikian juga sosok Isa Anshary dan M. Rusyad Nurdin. Namun demikian, pemikiran-pemikiran politik yang dikupasnya cenderung tentang masalah perdebatan dengan lawan-lawan politik Partai Masyumi, baik itu Partai Nahdlatul Ulama, maupun terutama dari kalangan sekuler PNI dan PKI. Dengan demikian, tidak ada pembahasan khusus mengenai dinamika pemikiran politik yang terjadi di kalangan internal elite Persis itu sendiri, antara kelompok Natsir dengan kelompok Isa Anshary.

Berikutnya adalah Dadan Wildan melalui karyanya berturut-turut “*Sejarah Perjuangan Persis 1923-1983*”,⁴⁴ “*Yang Dai-Yang Politikus: Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*”,⁴⁵ dan “*Pasang-Surut Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia: Potret Perjalanan Sejarah Organisasi Persatuan Islam*

⁴² Maarif, *Op Cit.*

⁴³ B. J. Boland. *Pergumulan Islam di Indonesia*, Jakarta: Grafiti Press, 1982.

⁴⁴ Dadan Wildan. *Sejarah Perjuangan Persis 1923-1983*, Bandung: PP Persis, 1995.

⁴⁵ Dadan Wildan. *Yang Dai-Yang Politikus: Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*, Bandung: Rosda Karya, 1995.

(*Persis*)”.⁴⁶ Karya-karya Wildan ini menambah semarak kajian tentang Persis. Apabila pembahasan Federspiel hanya sampai masa kepemimpinan Isa Anshary (tahun 1960-an), maka kupasan Wildan sampai masa kepemimpinan yang paling akhir, yakni KH Shidiq Amien (pada tahun 2000-an). Dengan demikian, buku ini memuat lebih banyak data tentang aktivitas politik Persis. Walaupun demikian, karya-karya ini tidak memuat atau menambah analisis baru. Substansi kupasannya tidak jauh berbeda dengan para penulis sebelumnya, terutama Federspiel.

Kajian Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam*,⁴⁷ dan Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara*,⁴⁸ juga mengelaborasi secara mendalam pemikiran konseptual negara Islam dari para tokoh Islam Indonesia periode 1945-1960-an, terutama M. Natsir. Kedua kajian ini sangat berguna dalam memahami konsep negara Islam melalui dua paradigma pemikiran politik Islam, yaitu modernisme dan fundamentalisme. Namun, dalam membandingkan kedua paradigma politik Islam tersebut, baik Yusril maupun Kamaruzzaman justru mengambil dua tokoh dari dua negara yang berbeda, yakni M. Natsir dari Indonesia dengan Imam Al Maududi dari Pakistan. Oleh karena itu, kedua kajian tersebut kurang menekankan perbedaan-perbedaan pandangan tentang negara Islam dari tokoh-tokoh Islam Indonesia, khususnya antara Natsir dengan Isa Anshary.

Kajian tentang pemikiran elite-elite Persis juga ditulis Tiar Anwar Bachtiar, *Respon Intelektual Persis terhadap Kebijakan Pemerintah Orde Baru 1970-1997*,⁴⁹ sebagai thesis magister sejarah di Universitas Indonesia. Karya ini mendeskripsikan perkembangan pemikiran dan kegiatan intelektualitas pemimpin-pemimpin Persis, pascaketokohan A. Hasan-Natsir. Kajian ini memperlihatkan variasi jaringan yang muncul dalam Persis: Jakarta-Bandung-Bangil, Jawa Timur. Kajian ini berguna untuk melihat perkembangan baru Persis di era Orde Baru (1970-1997), namun persoalan pemikiran politik antara kelompok Natsir versus

⁴⁶ Dadan Wildan. *Pasang Surut Gerakan Pembaharuan Islam Di Indonesia: Potret Perjalanan Sejarah Organisasi Persatuan Islam (Persis)*, Bandung: Persis Press, 1995.

⁴⁷ Yusril Ihza Mahendra. *Op Cit.*

⁴⁸ Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

⁴⁹ Tiar Anwar Bachtiar. “Respon Intelektual Persis terhadap Kebijakan Pemerintah Orde Baru 1970-1997”, *Tesis Magister Sejarah*, Universitas Indonesia, 2008.

kelompok Isa Anshary tidak dibahas secara mendalam, hanya menjadi latar belakang timbulnya variasi pemikiran Persis.

Permasalahan adanya perbedaan visi tentang negara Islam di Indonesia juga dielaborasi secara kuantitatif oleh para peneliti UIN Syarif Hidayatullah, *Pemetaan Ideologi Islam Kontemporer*,⁵⁰ secara kualitatif oleh Bahtiar Efendi, *Agama dan Radikalisme di Indonesia*,⁵¹ dan dibahas secara kualitatif dan kuantitatif oleh Saiful Muzani, *Muslim Demokrat*.⁵² Kedua kajian tersebut memperlihatkan masih adanya keinginan dan pemikiran-pemikiran tentang eksistensi negara Islam di Indonesia kontemporer, khususnya masalah penegakan syariat Islam. Khususnya Saiful Muzani, kajiannya membedah permasalahan ini juga dengan latar belakang sejarah perdebatan di kalangan tokoh-tokoh pergerakan Indonesia zaman pra dan awal kemerdekaan. Sayangnya, perbenturan paham antara M. Natsir dengan Isa Anshary tidak dibahas secara mendalam, hanya sekilas saja. Hal ini disebabkan fokus kajiannya justeru pada masa pascareformasi 1997-1998.

Berdasarkan hal inilah, penulis bermaksud menambah khazanah pengetahuan tentang gerakan Persis yang lebih dikhususkan pada permasalahan politik-ketatanegaraan. Kajian penulis akan lebih dititikberatkan pada pergulatan elite-elite Persis dalam merumuskan identitas politik Islam di Indonesia. Termasuk di dalamnya, analisis-deskriptik perbedaan-perbedaan pemikiran para tokohnya, serta dampaknya terhadap *jamiyah* Persis.

1.6 Sistematika Penulisan

Dalam penulisan masalah perbedaan pandangan dan sikap politik elite Persis, khususnya antara Natsir dengan Isa Anshari, pada periode 1945-1957, penulis memakai sistematika sebagai berikut :

Bab I merupakan uraian pendahuluan yang akan mengantarkan kita menuju pokok permasalahan yang akan dibahas pada bab-bab selanjutnya. Bab ini berisi latar belakang masalah, yakni menyangkut ketertarikan dan signifikansi

⁵⁰ Center For Religious and Cultural Studies UIN Syarif Hidayatullah. "Pemetaan Ideologi Umat Islam Kontemporer", *Penelitian di Jakarta dan Jawa Barat*, Jakarta, UIN, 2009.

⁵¹ Bahtiar Efendi dan Sostrisno Hadi (Ed.). *Agama dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: Nuqtah, 2008.

⁵² M. Saiful Muzani. *Muslim Demokrat*. Jakarta: Gramedia, 2008.

penelitian ini. Demikian juga perumusan masalah serta maksud dan tujuan penelitian ini. Sebagai pertanggungjawaban keilmiahan, penulis juga menguraikan metode penelitian dan kerangka pemikiran konseptual yang dipergunakan. Demikian pula dengan tinjauan pustaka, penulis akan melihat sejauh mana pembahasan ini telah diteliti. Terakhir, penulis uraikan sistematika penelitian ini (susunan bab).

Pada bab II akan dibahas mengenai keterlibatan elite-elite Persis dalam urusan politik-ketatanegaraan pada masa sebelum kemerdekaan Indonesia hingga awal kemerdekaan 1930-1945. Dimulai dengan deskripsi profil organisasi Persis, bab ini selanjutnya berisi pembahasan tentang pengenalan Persis dengan dunia politik pada masa kolonial.

Bab III dan IV merupakan uraian inti dalam penelitian ini. Pada bab III dibahas perkembangan lebih lanjut aktivitas politik Persis pada masa awal kemerdekaan. Bab ini fokus mengkaji sosialisasi politik elite-elite Persis pada masa awal kemerdekaan. Secara khusus, penulis membahas kiprah dan aktivitas politik Natsir dan Isa Anshary, sejauh menyangkut situasi pergerakan nasional pada dekade 1945-1955. Yaitu, keterlibatan anggota Persis yang dipimpin Isa Anshary dalam perjuangan revolusi fisik, serta keterlibatan dan peran Natsir dalam Pemerintahan RI. Selanjutnya dibahas pro-kontra antara elite Persis atas hasil Pemilu 1955 yang berakibat timbulnya gugatan terhadap kepemimpinan Natsir oleh kelompok Isa Anshary.

Pada bab IV dibahas khusus mengenai pandangan politik Natsir dan Isa Anshary tentang Pancasila. Kedua elite ini, Natsir dan Isa Anshary, dibahas tersendiri secara mendalam, karena bertentangan secara diametral. Berhadapan dengan lawan-lawan politik-ideologisnya, kedua elite Persis ini ternyata mempunyai pandangan dan sikap politik yang berbeda. Di sini dibahas permasalahan politik apa saja yang jadi bahan perdebatan tersebut serta alasan dan latar belakang sikapnya tersebut.

Terakhir bab V berisi simpulan, yaitu berupa jawaban-jawaban atas rumusan masalah yang diajukan dalam penelitian ini.

BAB II

PERSIS DAN PERDEBATAN PEMIKIRAN TENTANG NEGARA ISLAM PADA MASA SEBELUM KEMERDEKAAN INDONESIA 1930-1945

Salah satu tema yang cukup menarik untuk dikaji dalam studi Islam adalah tentang politik Islam. Di kalangan para teoretikus politik Islam, polemik masih sering terjadi. Terdapat berbagai penafsiran terhadap sistem politik Islam, ataupun sistem politik yang dianggap Islami. Permasalahan yang selalu menjadi bahan perdebatan adalah mengenai konsep kenegaraan dalam perspektif Islam.⁵³ Lebih khususnya lagi adalah tema tentang format hubungan agama (Islam) dengan negara.⁵⁴

Islam dipahami sebagai agama dengan prinsip *syumuliyah* (paradigma holistik), yakni totalitas ajaran yang meliputi keseluruhan aspek kehidupan manusia. Ditinjau dari segi makna holistik ini, Islam pun selalu dikaitkan dengan politik-ketatanegaraan.⁵⁵ Muhammad Asad menjelaskan:

*...precisely because the ideology of Islam is so complete and so self-contained, its adherents can not live a truly Islamic life merely by holding Islamic beliefs. They must do far more than that...so it is only within the framework of independent ideological state built on the principles of Islam and endowed with all the machinery of government, legislation and law-enforcement that the ideals of Islam can be brought to practical fruition.*⁵⁶

⁵³ Qomarudin Khan. *Tentang Teori Politik Islam* (Terj. Taufik Adnan Amal), Bandung: Pustaka, 1993, hlm. 1; Ahmad Syafii Maarif. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan Dasar Negara Di Majelis Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1996, hlm 1.

⁵⁴ Memang, kaitan antara agama di satu pihak dan negara di pihak lain merupakan sebuah keniscayaan. Karena itulah, negara sekuler sekalipun (misalnya di negara-negara Barat) yang sering diartikan bahwa negara harus dipisahkan dari pengaruh agama, dalam kenyataan historisnya tidaklah demikian. Lihat penjelasan Bernard Lewis. *Islam and The West*, New York: The Oxford University Press, 1991, hlm. 181.

⁵⁵ Salah satu ayat dari al-Quran yang selalu dijadikan rujukan adalah yang berkenaan dengan masalah ketaatan kepada Allah, Rasul, dan *Ulil Amri* (penguasa), yakni QS. Al-Nisa [4]: 59. Adapun dokumen politik pertama yang menyangkut prinsip-prinsip politik Islam yang sering dirujuk adalah *al-Mitsaq al-Madinah* (Piagam Madinah). Piagam ini dibuat tidak lama setelah Nabi Muhammad *hijrah* dari Makkah dan menetap di Yatsrib yang kemudian disebut Madinah sekitar 622 M. Di kota inilah, Nabi memperlakukan satu piagam (*al-mitsaq*) yang mengatur kehidupan masyarakat Madinah yang majemuk. Lihat tulisan Z.A. Ahmad. *Piagam Madinah: Konstitusi Islam Pertama di Dunia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978. Hlm. 19. Lihat juga Gustave E. Von Grunbaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953, hlm.142.

⁵⁶ Muhamad Asad, *The Principles of State and Governmen in Islam*. Malaysia: Islamic Book Trust, 1980, hlm. 95-96.

(...tepatnya disebabkan ideologi Islam itu sangat komplis dan mandiri, maka kehidupan keislaman yang sesungguhnya tidak dapat terjadi hanya dengan adanya keimanan. Ia harus melangkah jauh lebih dari itu...oleh karena itulah hanya dengan kerangka kerja ideologi negara yang independen yang mampu membangun prinsip-prinsip Islam dan dengan dibantu seluruh mesin pemerintah, legislasi, serta kekuatan hukum, maka idealita Islam dapat dipraktikkan di tengah masyarakat).

Bahwa ajaran Islam melingkupi setiap aspek kehidupan umat yang penubuhannya ada pada *syari'ah*,⁵⁷ itu merupakan hal yang sudah pasti dan diyakini oleh setiap pemeluknya. Hanya saja, dalam wujud praktiknya, terdapat berbagai macam penafsiran terhadap isi *syari'ah* itu. Di belahan dunia Islam, muncul penafsiran-penafsiran tentang *syari'ah* yang kadang-kadang saling bertentangan satu sama lain. Inilah yang menjadikan Islam itu mempunyai sifat yang multi-interpretatif.⁵⁸

Dalam masalah politik Islam pun, sifat multi-interpretatif ini juga tidak bisa dihindari. Jika kita cermati, memang hampir setiap muslim meyakini pentingnya prinsip-prinsip—terutama nilai etis—Islam dalam kehidupan politik-kenegaraan. Akan tetapi, karena sifat Islam yang multi-interpretatif itu, maka tidak ada pandangan tunggal mengenai bagaimana seharusnya hubungan yang tepat dan sesuai antara Islam dan politik (negara) itu. Yang terjadi adalah tumbuh-menjamurnya berbagai aliran pemikiran yang berkenaan dengan masalah kaitan Islam dan politik ini. Bahkan tidak jarang, di antara aliran-aliran pemikiran itu ada yang bertentangan secara diametral.⁵⁹

Keadaan yang nyaris sama juga terjadi di Indonesia. Islam mempunyai peranan yang penting dalam proses pertumbuhan bangsa ini. Demikian juga, ketika nasionalisme belum tumbuh sebagai pengikat (*cohesion*), maka pada Islamlah masyarakat Indonesia menemukan identitas dirinya.⁶⁰ Dengan alasan

⁵⁷ Secara bahasa, *syari'ah* berasal dari kata dasar *sy-r-'a* yang bermakna jalan. Biasanya, istilah *syari'ah* ini dihubungkan dengan makna ajaran Islam secara keseluruhan. Dalam pengertian yang lebih sempit, *syari'ah* juga diartikan hukum-hukum Islam.

⁵⁸ Sebagai contoh yang konkrit adalah fenomena kemunculan mazhab-mazhab *fiqh* (hukum Islam). Masing-masing mazhab mempunyai sistem dan pendekatan yang berbeda dalam merumuskan dan memutuskan hukum Islam itu. Di Indonesia pun dikenal empat mazhab *fiqh*: Hambali, Maliki, Hanafi, dan Syafii (mayoritas). Untuk lebih jelasnya, lihat Nurcholish Madjid. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 201-260.

⁵⁹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1993, hlm.1.

⁶⁰ Taufik Abdulah, *Islam dan Masyarakat*, Jakarta: LP3ES, 1996, hlm.11. Memang, sampai akhir abad ke-19 dan menjelang abad ke-20, memang terjadi kecenderungan untuk

inilah, menurut Deliar Noer,⁶¹ Islam berfungsi sebagai “kata pemersatu bagi orang Indonesia ketika berhadapan dengan bangsa Belanda dan Cina”. Karena itu pula, George Mc Turnan Kahin⁶² menyebut Islam sebagai “salah satu faktor terpenting yang mendukung pertumbuhan nasionalisme terpadu”.

Menurut Kuntowijoyo,⁶³ kondisi sosial-politik umat Islam sebelum abad ke-20 cenderung homogen, dikarenakan masyarakat pada waktu itu belum mengalami proses perubahan sosial yang cepat dan luas. Keadaannya menjadi sama sekali berbeda ketika kesadaran organisasi mulai berpengaruh sejak awal abad ke-20. Timbulnya ikatan solidaritas sosial yang berwujud dalam suatu organisasi yang bersifat korporatis memperlihatkan suatu pola baru dan menandai perubahan hubungan antar individu dan masyarakat. Perubahan sosial-ekonomi (yang berwujud dengan semakin beragamnya spesialisasi kerja dan mobilitas sosial) dan sosial-politik (yaitu munculnya pusat kekuasaan baru) yang terjadi pada abad ke-20 mengakibatkan pluralitas masyarakat. Misalnya saja, munculnya kelas baru di tengah-tengah masyarakat, yakni kalangan elite-terpelajar.⁶⁴ Juga munculnya apa yang disebut Ricklefs⁶⁵ sebagai “*new and more sophisticated definitions of identity*” (definisi-definisi identitas yang baru dan lebih sofistik). Implikasinya, pengertian Islam sebagai simbol dan dasar perjuangan pun mengalami diversifikasi makna (pluralitas pandangan dan pemikiran).

Demikianlah, sebagaimana disebutkan Taufik Abdullah, dasawarsa 1920-1930-an dikenal sebagai ‘dasawarsa ideologi’ dalam sejarah modern Indonesia.⁶⁶ Pada masa inilah berbagai jenis ideologi, yang akan berpengaruh dalam pertumbuhan keagamaan dan perjuangan politik, mulai dirumuskan dan

mempersamakan antara Islam dan bangsa Indonesia. Dengan kata lain, pada waktu itu Islam menjadi identitas bangsa yang sedang terjajah itu. Karenanya dapat dimengerti jika Budi Utomo yang merupakan organisasi yang berorientasi kebudayaan Jawa, juga tetap menegaskan dalam—salah satu—tujuan pendirian organisasi itu untuk “menyokong Islam”. Lihat Akira Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908-1918* (Terj. Tim Grafiti dan KITLV), Jakarta: Grafiti, 1989, hlm. 195.

⁶¹ Deliar Noer. *Partai Islam di Pentas Nasional*. Jakarta: Grafiti, 1987. hlm. 5.

⁶² George Mc Turnan Kahin. *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia: Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik* (Terj. N.B. Soemanto). Jakarta: Sinar Harapan. 1995. hlm. 50.

⁶³ Kuntowijoyo. *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994. hlm. 22-24.

⁶⁴ Robert van Niel. *Munculnya Elite Modern Indonesia*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1990.

⁶⁵ M. C. Ricklefs. *A History of Modern Indonesia*. London: Macmillan Education Ltd, 1988. hlm. 155.

⁶⁶ Abdullah. *Op Cit*, hlm. 15.

diperdebatkan. Tulisan Soekarno sekitar dasawarsa 1920-an tentang ‘Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme’ dengan jelas memperlihatkan pertarungan ideologi-ideologi tersebut.⁶⁷ Sebabnya, permasalahan ideologi ini tidak hanya terkait dengan masalah strategi perjuangan dalam pergerakan nasional, tapi juga dasar motivasi gerakan.

Dalam konteks inilah, muncul berbagai organisasi massa (Ormas) Islam yang berperan aktif dalam proses pergulatan politik tersebut. Di antaranya Syarekat Islam, Muhammadiyah, Persatuan Islam, Nahdlatul Ulama, dan masih banyak lagi.⁶⁸ Munculnya gejolak aliran politik pergerakan yang menuntut kemerdekaan, tak pelak membuat organisasi-organisasi keagamaan ini juga turut berkecimpung dalam persoalan-persoalan politik kemerdekaan. Namun, yang lebih mendorong tokoh-tokoh pergerakan Islam terlibat dalam urusan politik ini adalah munculnya dari kalangan kebangsaan (nasionalis), pemikiran nasionalisme berdasarkan paham sekularisme yang memisahkan urusan agama dengan politik. Hingga muncullah friksi politik yang terkenal antara kelompok Islam versus kelompok kebangsaan.

2.1 Profil Pergerakan Persis

Persis berdiri pada hari rabu, 12 September 1923 di Bandung⁶⁹ oleh sekelompok orang Islam yang berminat dalam studi dan aktivitas keagamaan yang dipimpin oleh H. Mohamad Zamzam dan H. Mohamad Yunus.⁷⁰ Berdasarkan

⁶⁷ Soekarno. *Di Bawah Bendera Revolusi jilid I*. Jakarta: Panitia Penerbit di Bawah Bendera Revolusi, 1963. hlm. 1.

⁶⁸ A. K. Pringgodigdo. *Sejarah Pergerakan Rakyat*. Jakarta: Dian Rakyat, 1994. hlm. 64.

⁶⁹ Orang-orang Persis sendiri mengklaim penanggalan tersebut dengan mencantumkan pada *Qanun Asasi* (anggaran dasar) organisasi ini. Lihat *Qanun Asasi dan Qanun Dakhili Persatuan Islam*. 1968, hlm. 3.

⁷⁰ Mereka berdua ini sebenarnya adalah pedagang, tetapi mereka masih mempunyai kesempatan untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang Islam. H. M. Zamzam (1894-1952) menghabiskan waktunya selama tiga setengah tahun di Makkah untuk belajar di lembaga *Dar al-Ulum*. Sekembali dari Makkah sekitar tahun 1910, ia menjadi guru di *Dar al-Mutaalimin*, sebuah sekolah agama di Bandung. Sedangkan H. M. Yunus, yang memperoleh pendidikan agama secara tradisional dan menguasai bahasa Arab, tidak pernah mengajar. Ia hanya berdagang, tetapi minatnya dalam mempelajari agama tidak pernah hilang. Ia, dengan kekayaannya, sanggup untuk membeli kitab-kitab yang diperlukannya, juga untuk anggota-anggota Persis setelah organisasi ini didirikan. Selain mereka berdua, yang tercatat sejarah sebagai orang yang membidani kelahiran Persis adalah H. Agil, Sobirin, Munaf dan Syarif. Dengan demikian sebagai organisasi yang berdiri secara resmi, maka Persis telah merupakan wadah organisasi kemasyarakatan formal dari umat Islam. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen islam Indonesia 1900-1942*, Jakarta, LP3ES, 1994, hlm. 96-97.

topik pembicaraan yang sering didiskusikan oleh kelompok studi itu, maka latar-belakang berdirinya Persis bisa diasumsikan sebagai berikut: *Pertama*, dan ini yang utama, adalah persoalan kemunduran masyarakat Islam. Ketika itu, keadaan umat Islam di Indonesia pada umumnya tenggelam dalam sikap *taqlid* (sikap membeo, menerima segala sesuatu secara *taken for granted*), perbuatan *bid'ah* (sinkretis), *churafat*, *takhayul* (mitis) yang biasa disebut oleh kalangan reformis sebagai penyakit TBC. Karena itu, mereka berusaha mengadakan pembaharuan sekaligus pemurnian (purifikasi) ajaran Islam pada masyarakat Islam Indonesia dengan slogan yang terkenal, “kembali kepada al-Quran dan al-Sunnah dan membersihkan Islam dari takhayul, churafat dan bid'ah yang mengotorinya”.⁷¹ Demikianlah, H. Zamzam selaku ketua P.B. Persis pada waktu membuka konferensi Persis ke-3 tahun 1936 membeberkan proses pendirian Persis yang dikaitkan dengan adanya kemunduran umat Islam.⁷²

Adanya pemahaman pemurnian agama ini memperlihatkan adanya pengaruh paham keagamaan dari Timur Tengah. Ini adalah faktor yang *kedua*. Indikasi ini terlihat bahwasanya para anggota kelompok studi itu dengan kritis mengaji persoalan keagamaan yang dikupas oleh para reformis melalui corongnya majalah *al-Munir* yang disunting Abdullah Ahmad di Padang, dan majalah *al-Manar* yang memuat tulisan Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha di Mesir. Topik pembicaraan yang sering didiskusikan oleh kelompok studi itu berkisar pada masalah-masalah aktual yang terjadi di sekitar masyarakat Islam, baik lokal maupun dunia Islam (Timur Tengah) pada umumnya.⁷³

Sebagai organisasi yang menekankan kegiatannya pada kajian keagamaan, Persis memang bukan organisasi politik, dalam artian formalistik. Secara formal, Persis adalah organisasi sosial-keagamaan. Walaupun demikian, bukan berarti

⁷¹ PP. Persis, *Tafsir Qanun Asasi-Qanun Dakhili Persatuan Islam*, Bandung, 1984, hlm. 4-5.

⁷² Majalah *al-Lisan* No. 3/Vol. I/Maret 1936. Lihat pula *muqaddimah* (pembukaan) *qanun asasi Persatuan Islam*, 1968: 1.

⁷³ Wawasan tentang fenomena sosio-politis Timur Tengah ini dimungkinkan karena para pendiri Persis kebanyakan adalah para haji. Pada waktu itu, ibadah haji selain dimaknai sebagai ritual, juga berfungsi sebagai media pendidikan. Biasanya, yang melaksanakan haji, mereka sekalian menuntut ilmu. Dari sinilah adanya hubungan intelektual Timur-Tengah dengan Nusantara. Ketika di Mekkah dan sekitarnya timbul arus reformasi agama yang diusung oleh kelompok Wahhabi sejak abad 18, dan kemudian lebih mendalam lagi oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha pada abad 19, maka ide inipun mengalir ke Indonesia, termasuk ke Bandung. Lihat Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama*, Bandung, Mizan, 1999.

Persis mengacuhkan sama sekali masalah politik. Persis pun turut-serta berkecimpung dalam wacana pergerakan-kekuasaan. Orientasi politik Persis bahkan dianggap mempunyai atau mewakili suatu 'sudut pandang yang khas'.⁷⁴

Persis memang turut berkecimpung dalam dunia politik, bisa diindikasikan dari anggota-anggotanya yang banyak berpartisipasi dalam partai politik sejak tahun 1930-an. Elite Persis pun banyak yang merangkap jabatan dengan Syarekat Islam (SI), sebuah organisasi yang berhaluan politik. Ketika terjadi pertentangan dengan SI dan dikeluarkan dari organisasi itu, elite Persis pun tidak berhenti aktif dalam politik. Mereka mendukung partai politik baru, yakni Partai Islam Indonesia (PII). Bahkan, PII cabang Bandung, dan umumnya di wilayah Jawa Barat, dikuasai elite Persis.⁷⁵

Setidak-tidaknya, ada dua faktor utama yang mendorong elite dan anggota Persis terlibat aktif dalam politik sejak akhir tahun 1920-an dan awal tahun 1930-an. *Pertama*, timbulnya ancaman eksternal saat itu, ancaman politik kristenisasi (*kristening politiek*) yang dilancarkan oleh para misi dan zending kristen yang didukung Pemerintah Kolonial Belanda. Dalam hal ini, umat Islam menghadapi dua lawan sekaligus: Zending Kristen dan Kolonial Belanda. Walaupun secara resmi Pemerintah Kolonial Belanda menyatakan kebijakan netral dalam urusan agama, namun dalam praktiknya ada kebijakan-kebijakan yang berbentuk dukungan terhadap golongan agama tertentu, khususnya kristen. Dukungan Pemerintah Kolonial terhadap gerakan kristenisasi, terutama pada masa Pemerintahan Gubernur Jendral Indenburg (1909-1916),⁷⁶ tidak sebatas dukungan moral dan politik. Lebih dari itu, Pemerintah Kolonial Belanda memberikan dana (*finansial aid*) dalam jumlah besar kepada Kristen yang minoritas, yang tidak sebanding dengan Islam yang mayoritas.

⁷⁴ Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, Yogyakarta: UGM Press, 1996, hlm. 101.

⁷⁵ Deliar Noer, *Op Cit*, hlm. 177.

⁷⁶ Memang, menurut Robert van Niel, sejak tahun 1909, kelompok-kelompok misi Kristen sangat cepat memperluas kegiatan mereka di Indonesia. Lihat Robert van Niel, *Op Cit*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1991, hlm. 83.

Tabel 1
Perbandingan Bantuan Dana Keagamaan Sepanjang 1936-1939⁷⁷

No.	Tahun	Protestan	Katholik	Islam
1.	1936	f. 686.100	f. 268.500	f. 7. 500
2.	1937	f. 683. 200	f. 290.700	f. 7.500
3.	1938	f. 696.100	f. 296.400	f. 7.500
4.	1939	f. 844.000	f. 335.700	f. 7.600

Kerjasama dan saling dukung antara para Zending Kristen dengan Pemerintah Kolonial, memunculkan *image* di mata pribumi (*inlander*) muslim bahwa, kejahatan Kolonial sukar dibedakan dengan kejahatan kristenisasi.⁷⁸ Keduanya ibarat dua sisi tajam pada sebuah gunting. Meskipun sisinya berbeda, tapi tujuannya sama, yakni menggunting kekuatan kaum muslim. Misalnya, dalam salah satu artikel Natsir tahun 1931, digambarkan perasaan tersebut:

Kita Kaum Muslimin...jakin akan kesesatan dan kedjustaan tulisan pendita itu, merasa amat dilukai hati kita karena tjara...tulisan dan perkataannya jang walaupun bagaimana dipertahankan oleh Pemerintah dan oleh kaum seagama Pendita itu tentang ke-*wetenschappelijk*-annya, tetapi terang, melanggar batas kesopanan, dan sekali-kali tidak patut keluar dari mulut...padri katholik itu.⁷⁹

Menghadapi ancaman tersebut, elite Persis mengimbau dan membangkitkan kesadaran umat Islam akan bahaya yang sedang mereka hadapi. Dalam bagian lain, juga diungkapkan kekhawatiran akan tergantikannya kekuatan Islam di Indonesia oleh Zending (kegiatan misi) Kristen:

Kita hanja dapat berseru kepada pengandjur² kita, terutama dalam pergerakan Muslimin di Indonesia. "Waktu sekaranglah kita harus memperlihatkan kagiatan dan ketjakapan menjusun barisan perdjuangan jang lebih rapi. Djawablah Wereldcongres dari Zending itu dengan congres Al-Islam...untuk memperteguh benteng ke-Islaman. Sebab tidak mustahil

⁷⁷ Lihat *Staatsblaad van Nederlandsch Indie* No. 355 tahun 1936, hlm. 25-26; No. 410 tahun 1937, hlm. 25-26; No. 511 tahun 1938, hlm. 27-28; dan No. 593 tahun 1939, hlm. 32-33.

⁷⁸ Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1985, hlm. 105.

⁷⁹ Mohamad Natsir, *Islam dan Keristen di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1969, hlm. 33.

pula di negeri kita ini; suara adzan bakal dialahkan oleh lontjeng geredja!...⁸⁰

Tantangan kristenisasi itu memberikan hikmah (*blessing in disguise*), karena secara ideologis memperkuat kelompok anggota Persis terhadap ikatan-ikatan ideologi mereka. Bagi elite Persis, hal itu memperkuat kesadaran politiknya bahwa Kolonialisme menciptakan diskriminasi status dan posisi Islam dibandingkan dengan status dan posisi Kristen. Keadan ini juga menyebabkan mereka begitu sensitif terhadap masalah hubungan Islam-Kristen pada masa-masa selanjutnya.

Faktor *kedua* yang juga memperkuat cita-cita politik keislaman kalangan Persis pada periode ini adalah bangkitnya kalangan nasionalis sekular yang dipelopori PNI dengan tokoh utamanya Ir. Soekarno. Di Bandung, kota yang merupakan salah satu basis kekuatan PNI terpenting di Jawa, rapat-rapat umum atau propaganda PNI sering diadakan untuk mengampanyekan program-program dan merekrut anggota-anggota baru. Ketika itu, Natsir sebagai aktivis Persis dan kalangan muda lainnya seperti Isa Anshary, Fachroedin al-Kahiri yang bermukim di kota yang sama, sering kali mengunjungi kegiatan proganda kalangan radikal tersebut. Cita-cita radikal PNI, seperti yang dipropagandakan oleh Ir. Soekarno, merupakan daya tarik bagi kalangan muda terpelajar, termasuk kalangan muda Persis.

Pada kesempatan itulah, Natsir dan kawan-kawannya terperanjat pada waktu kampanye PNI itu sering terdengar ejekan-ejekan terhadap aturan agama (*syari'at* Islam). Kalangan elite Persis juga menyaksikan pelecehan beberapa pemimpin puncak PNI terhadap tokoh Islam. Gejala ini menyadarkan mereka bahwa gerakan kebangsaan yang dipelopori Soekarno dan kawan-kawan mengandung bibit-bibit kebencian dan memandang enteng kepada Islam.⁸¹ Oleh karena itu, mereka pun tergerak untuk aktif membela ideologi Islam dengan

⁸⁰ *Ibid*, hlm. 51.

⁸¹ Sikap kalangan PNI terhadap para pemimpin Islam nampaknya tidak berubah sampai penghujung tahun 1930. Dalam kondisi demikian, pertarungan-pertarungan antara kedua golongan sulit dihindari. Bila dilacak lebih lanjut, pertarungan antara kedua golongan itu berakar pada perbedaan tajam ideologi sebagai dasar perjuangan dan cita-cita bentuk negara yang akan dibangun, kelak setelah kemerdekaan Indonesia tercapai. Salah satu contoh adanya perbedaan ideologi tersebut, tercemin dalam polemik Soekarno dan A. Hassan serta Natsir di tahun 1940-an.

membentuk Komite Pembela Islam.⁸² Kejadian itu terjadi sekitar akhir tahun 1929.

Pembelaan elite Persis ini berwujud dalam bentuk tulisan-tulisan dalam periodikal yang diterbitkan sendiri. Periodikal yang dimaksud menyiratkan misi mereka ini, yakni majalah *Pembela Islam*.⁸³ Majalah ini diedit oleh Sabirin dan Fachrudin al-Kahiri. Melalui majalah ini, A. Hassan dan M. Natsir leluasa mencurahkan pemikiran dan kritik mereka dalam bidang politik. Tulisan-tulisan mereka ini memperlihatkan keyakinan ideologi Islam dan sekaligus menentang Zending Kristen dan ‘pelecehan’ kaum nasionalis ‘sekular’.

Sejauh yang terrefleksikan dari tulisan-tulisannya, orientasi politik Persis umumnya mengikuti pandangan-pandangan politik tokoh Syarekat Islam (SI), terutama H. Agus Salim. Tampaknya jelas bahwa orientasi politik Persis, dan juga SI, dipengaruhi ideologi Pan-Islamisme yang didengung-dengungkan oleh Jamaludin al-Afghany dan Muhammad Abduh, serta diteruskan oleh Rashid Ridha. Pada dasarnya, Pan-Islamisme yang diyakini Persis, adalah program politik persatuan dunia Islam untuk, atas nama ideologi Islam, membebaskan umat Islam dari pengaruh dominasi-kolonialisasi bangsa Barat.⁸⁴

Sampai tahun 1940-an, pengaruh Pan-Islamisme itu terhadap ideologi Persis sangat mendalam. Sikap dan pandangan politik elite Persis pun bersifat kosmopolitan, dan cenderung mengabaikan batas-batas teritorial-nasional yang dianggap artifisial. Akibatnya, elite Persis sulit bekerjasama dengan kalangan pergerakan nasionalis sekuler. Federspiel menjelaskan,

Persis mendukung posisi panislamisme dalam propaganda-propagandanya dan menolak nasionalisme sebagaimana yang dikemukakan oleh kelompok Soekarno untuk menempatkan tujuan nasional di atas agama dan menciptakan batas-batas nasional...yang akan melanggengkan perselisihan...anggota Persis begitu percaya pada keabsahan sikap ini sehingga mereka mempertahankannya lama...⁸⁵

⁸² Natsir, *Op Cit*, hlm. 158.

⁸³ Tamar Djaja, “Tokoh Kita: A. Hassan”. *Daulah Islamiyah*, No. 3/Th. I/April 1957. hlm. 13-17.

⁸⁴ Indikasi ini terlihat jelas dalam tulisan-tulisan A. Hassan dan M. Natsir tahun 1930-an dan 1940-an, ketika mereka berdua berpolemik dengan Soekarno tentang ideologi Islam versus ideologi nasionalisme. Masalah ini akan dibahas tersendiri pada sub-bab berikutnya.

⁸⁵ Federspiel, *Op Cit*, hlm. 115-116.

Perhatian elite Persis pada masalah politik, tidak lantas membuat mereka mengubah organisasi Persis menjadi partai politik. Kecenderungan itu tidak nampak, karena konsistensi para elitnya yang memandang Persis sebagai sebuah ‘lembaga kajian Islam’. Walaupun demikian, Persis membebaskan para anggotanya untuk aktif di partai politik. Dengan demikian, sifat Persis sebagai organisasi sosial-keagamaan tetap tidak berubah. Di lain pihak, Persis pun, melalui anggota-anggotanya, juga dapat mencurahkan komitmen dan artikulasi politik mereka.

Setidak-tidaknya sejak awal 1930-an, anggota-anggota Persis banyak yang merangkap menjadi anggota SI, sebuah organisasi yang kemudian berubah namanya menjadi Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII). Dengan sendirinya, PSII cabang Bandung banyak dibiayai oleh Persis.⁸⁶ Akan tetapi, sinergitas antara dua organisasi ini berlangsung hanya sebentar, karena kemudian terjadi perbedaan pandangan politik sejak 1932.

Pertikaian antara Persis dan PSII terletak pada perbedaan pandangan mengenai masalah *furu*. Yang dimaksud *furu* adalah masalah yang menjadi *khilafiyah*, seperti masalah *bid'ah* dalam ibadah ritual, *taqlid* kepada ulama, dan sebagainya yang menjadi perdebatan antara kalangan kaum tua dan kaum muda. Persis berpendirian bahwa kemunduran umat Islam antara lain disebabkan masuknya paham-paham yang tidak berpangkal pada Al-Qur'an dan Sunnah, seperti sikap *taqlid*, amalan-amalan mereka yang bercampur (sinkretistik) dengan *bid'ah* dan *khurafat*. Oleh karena itu, usaha menghilangkannya adalah prinsip yang tidak bisa dilepaskan. Bagi Persis, memberantas *bid'ah* dan *khurafat* serta mengajak umat Islam kembali pada pokok ajaran agama adalah kewajiban tiap-tiap orang Islam. Dengan demikian, pembicaraan masalah *furu*, yaitu cabang masalah bukan masalah dasar (*ushul*), sebenarnya tidak bisa dihindarkan. Masalah yang dianggap *furu* pada hakikatnya adalah hukum yang sangat penting bagi setiap orang yang menjalankan ibadah sehari-hari. Sehingga, jika ada orang yang melarang bicara tentang hal itu, berarti sama saja dengan melarang umat Islam untuk mengerjakan ibadah. Dalam hal ini, bagi Persis, antara golongan *sunnah*

⁸⁶ Deliar Noer, *Op Cit*, hlm. 258.

(anti *bid'ah*) dengan golongan *bid'ah* tidak bisa dipersatukan, walaupun sampai hari kiamat.⁸⁷

Logika ini pulalah yang diargumentasikan Persis ketika menjawab seruan dari kalangan tokoh PSII. Para tokoh PSII meminta untuk menghentikan perseteruan di bidang purifikasi (pemurnian) ajaran Islam ini, karena dianggap sebagai masalah *furu* bukan dasar (*ushul*). Di lain pihak, kalangan PSII berpendapat bahwa perseteruan ini bisa memecah belah *shaf* (barisan) umat Islam. Konsekuensinya, umat Islam pun secara politis menjadi lemah. Oleh karena itu, tegas PSII, perdebatan ini harus dihentikan.

Dalam hal ini, Persis tidak sependapat dengan PSII, walaupun dalam bidang politik, organisasi ini dapat menyokong PSII. Dasar argumentasi penolakan Persis adalah berkisar pada pandangan bahwa masalah *furu* akan mendorong orang untuk mengkaji Islam lebih dalam. Jadi, secara tidak langsung, hal ini akan menarik perhatian orang pada masalah politik. Dengan demikian, masalah *furu* ini, mau tak mau, harus diangkat untuk didiskusikan dan diperdebatkan. Hanya dengan membangun prinsip-prinsip Islam inilah, kekuatan Islam bisa dicapai.⁸⁸

Silang pendapat ini pun berimplikasi lebih jauh. Persis dianggap sebagai biang-kejadi lemahnya persatuan umat Islam di Indonesia. Maka, tiada pilihan lain, PSII melakukan *opruijings politiek* (politik pembersihan) terhadap anggota-anggotanya di Jawa Barat, yang merupakan basis Persis. Federspiel menjelaskan,

...di awal tahun 1932, perdebatan muncul dalam Sarekat Islam Bandung, antara anggota-anggota yang berasal dari Persis...dan pengikut persatuan Tjokroaminoto...Pada bulan juni 1932, perdebatan itu telah menjadi cukup serius...dan kelompok Tjokroaminoto...melakukan 'pembersihan', dengan memecat sejumlah anggota yang mendukung pendapat Persis. Sejumlah anggota Persis, termasuk Ahmad Hassan, Mohammad Natsir dan Haji Zamzam...⁸⁹

Terpisahny jalan antara Persis dan PSII, tidak lantas menyurutkan langkah elite Persis dalam partisipasi politiknya. Sesungguhnya, yang dikenai

⁸⁷ *Qanun Asasi-Qanun Dakhili Persis*, Bandung: Sekretariat PP Persis, 1968, hlm. 7-8.

⁸⁸ Noer, *Op Cit*, hlm. 258-260.

⁸⁹ Federspiel, *Op Cit*, hlm. 125.

skorsing oleh PSII tidak hanya Persis, tapi juga Muhammadiyah dan bahkan perseorangan, seperti Sukiman.⁹⁰ Maka, Sukiman dan mereka yang mendapat skorsing dari PSII ini kemudian mendirikan Partai Islam Indonesia (PII) pada 4 Desember 1938 yang dibentuk sebagai alternatif—lebih tepatnya lagi, tandingan—PSII. Segera, elite Persis mengalihkan dukungannya kepada partai politik baru ini.

Pada dekade 1930-1940-an, di samping A. Hassan, Persis pun mendapat dukungan dari anak-anak muda terpelajar. Elite Persis terpelajar ini terutama diwakili oleh Mohammad Natsir dan Mohamad Isa Anshary. Bahkan kedua elite Persis ini berdampingan menjadi ketua dan sekretaris PII cabang Bandung periode 1938-1939.

Natsir dilahirkan di Alahan Panjang, Sumatera Barat pada 17 Juli 1908. Ia menyelesaikan pendidikan dasar (HIS) dan menengah pertamanya (MULO) di Minangkabau. Di tempat ini pula, ia belajar di sekolah agama yang dipimpin oleh Tuanku Mudo Amin, seorang sahabat Haji Rasul. Demikian juga ia mengikuti pelajaran secara teratur yang diberikan oleh Haji Abdullah Ahmad di Padang. Kedua orang terakhir itu merupakan tokoh pembaharu yang terkenal. Boleh dikatakan, Natsir telah mengenal ide-ide pembaharuan agama sejak kecil.

Natsir pindah ke Bandung sekitar tahun 1927 untuk meneruskan sekolah pada *Algemene Middelbare School* (AMS, setingkat SMU sekarang). Pada waktu sekolah di AMS inilah, Natsir mengikuti ibadah shalat Jum'at yang diadakan oleh organisasi Persis. Di samping itu, Natsir pun bersama Fachroedin Alkahiri, Caya, dan lainnya, ikut kursus agama yang dibimbing oleh A. Hassan. Dengan demikian, Natsir telah dengan serta merta ikut aktif dalam organisasi Persis. Selain di Persis, Natsir juga aktif di *Jong Islamieten Bond* (JIB), sebuah organisasi kepemudaan yang ditujukan untuk kalangan pelajar. Natsir masuk JIB pada tahun 1928. Tiada berapa lama, Natsir pun menjadi anggota inti (*kern lichcham*) yang bertugas mengkaji Islam. Pada organisasi inilah, Natsir beruntung mendapat

⁹⁰ Sukiman Wirjosandjojo adalah elite-politik yang nantinya zaman awal kemerdekaan memimpin Partai Masyumi (1945-1949), sebuah partai Islam terbesar waktu itu, sebelum akhirnya digantikan oleh juniornya, Natsir dari Persis (1949-1959).

bimbingan dari H. Agus Salim, seorang ulama-intelektual sekaligus politikus yang sangat mumpuni.⁹¹

Isa Anshary lahir di Maninjau, Sumatera Barat, pada 1 Juli 1916. Di Maninjau, ia menyelesaikan pendidikan pada Madrasah Islamiyah. Sejak kecil, ia sudah dididik politik sebagai kader muda PSII Maninjau. Selain itu, ia juga menjadi muballigh (juru dakwah) organisasi Muhammadiyah Maninjau. Pada umum 16 tahun, ia pindah ke Bandung untuk mengikuti dunia pergerakan yang dipimpin oleh Soekarno. Di kota inilah, Isa Anshary mengenal Persis. Ia tertarik dan akhirnya masuk menjadi anggota organisasi tersebut. Pada tahun 1938, ia menjadi Sekretaris Komite Pembela Islam. Setahun berikutnya, pada 1039, ia menjadi Sekretaris PII. Lebih dari itu, pada tahun 1940, ia diangkat menjadi anggota *hoofdbestuur* (pimpinan pusat) Persis.⁹²

Pada 1941, Persis masuk menjadi anggota Majelis Islam A`la Indonesia (MIAI). Dengan diwakili oleh A. Hassan, Persis melakukan aktivitasnya di MIAI dalam bidang pembelaan Islam. Bahkan, A. Hassan menjadi ketua bidangnya.⁹³ Ini merupakan indikator bahwa organisasi-organisasi yang ada pada waktu itu mengakui—atau setidaknya, menghargai—keberanian, kegigihan dan kekokohan Persis dalam membela hak terhadap siapapun dan dimanapun. Demikian pula, keterlibatan Persis di MIAI, sedikit-banyak menunjukkan adanya perubahan sikap dan artikulasi politiknya. Tampaknya, Persis mulai meninggalkan sikap non-kompromistisnya, walaupun sifatnya hanya sementara. Persis terlihat menyadari peta politik yang sedang berlangsung. Oleh karena itu, makna penting persatuan dan *ukhuwwah Islamiyyah*, dapat diterima dan disikapi positif oleh Persis.

2.2 Elite Persis dan Perdebatan Hubungan Agama dengan Politik

2.2.1 Islam dan Masalah Kebangsaan

Pada dekade 1920-1930-an, Kota Bandung bisa dikatakan adalah kota pergerakan. Kurun waktu itu adalah sebuah masa dengan kemunculan berbagai jenis organisasi pergerakan. Pada intinya, pergerakan-pergerakan itu menuntut

⁹¹ Biografi Natsir selengkapnya, lihat Ayip Rosidi. *M. Natsir: Sebuah Biografi*. Jakarta: Giri Pusaka Mukti, 1986.

⁹² Isa Anshary, *Mujahid Dakwah*, Jakarta: Media Dakwah, 1995, hlm. 311.

⁹³ Dadan Wildan, *Sejarah Perjuangan Persatuan Islam*, Bandung: Persis Press, 2000.

agar Indonesia merdeka, atau istilah yang terkenal dikemukakan pada waktu itu adalah ‘berpemerintahan sendiri’.⁹⁴

Termasuk di antaranya adalah organisasi yang berlatar kebangsaan atau dengan kata lain pergerakan kebangsaan. Soekarno merupakan salah satu tokoh simbolis gerakan itu. Nama organisasi yang dibentuknya itu sendiri jelas menunjukkan identitasnya; yaitu Partai Nasional Indonesia (PNI). Partai ini didirikan di Bandung, pada 4 Juli 1927 oleh para aktivis *Algemene Studieclub Bandung*. Di samping Soekarno yang menjadi ketua partai tersebut, di antara tokoh-tokoh PNI adalah Mr. Sartono, Mr. Iskaq, Mr. Ali Sastroamidjojo.⁹⁵

Bagi Soekarno, pergerakan partai yang dipimpinnya itu menuntut supaya rakyat Indonesia merdeka. Untuk itu, ia menyatakan bahwa perlu adanya penggalangan kekuatan atas kesadaran kebangsaan atau nasionalisme,

PNI...tak berhenti-hentinja menjubur-njuburkan semangat rakjat...jang disengsarakan oleh suatu keadaan, baik rakjat proletar...maupun rakjat di tanah djadjahan, adalah semangat ingin merdeka...Kami menjuburkannya tidak terutama dengan keinsjafan kelas...tetapi terutama dengan keinsjafan bangsa, dengan keinsjafan nasionaliteit, dengan nasionalisme.⁹⁶

Memang, Soekarno tidak terjebak dengan paham Marxisme. Baginya, perjuangan kelas oleh buruh tidak cocok di Indonesia, karena yang terjadi “bukanlah rasa pertentangan si buruh terhadap si kapitalis...tetapi rasa pertentangan si hitam terhadap si putih, si Timur terhadap si Barat, si terdjadjah terhadap si pendjadjah”.⁹⁷ Demikian juga Soekarno menolak jika paham nasionalisme yang dikumandangkannya itu adalah nasionalisme negatif yang bercirikan chauvanistis. Yang ia bangun adalah nasionalisme positif. Ia menjelaskan,

Kami punya nasionalisme haruslah suatu nasionalisme jang positif, suatu nasionalisme jang mentjipta...jang mendirikan...dan memudja. Dengan nasionalisme jang positif itu maka rakjat Indonesia bisa mendirikan sjarat-sjarat hidup merdeka jang bersifat kebendaan dan kebatinan...djangan sampai nasionalisme itu mendjadi nasionalisme jang bentji kepada bangsa

⁹⁴ Sebagai contoh, pada waktu Syarekat Islam (SI) menyelenggarakan kongres nasional yang pertama di Bandung pada 1916, pemimpin organisasi itu, HOS Cokroaminoto, dengan bersemangat menyerukan pentingnya rakyat Indonesia mempunyai pemerintahan sendiri. Lihat Soemarsono (Ed.), *Mohamad Roem 78 Tahun*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm. 16.

⁹⁵ Pringgodigdo. *Op Cit*, hlm. 68-70.

⁹⁶ Soekarno, *Indonesia Menggugat*. Jakarta: Penerbit S.K. Seno, 1956. hlm. 116.

⁹⁷ *Ibid*, hlm. 116.

lain, yakni jangan sampai...menjadi nasionalisme yang chauvinistik atau djingo-nasionalisme yang progressif...yang bersempitan 'untung atau rugi'...Nasionalisme yang positif...adalah Allah sendiri.⁹⁸

Dalam usahanya untuk membangun persatuan kalangan pergerakan untuk kemerdekaan, Soekarno memang menganjurkan dan menggembar-gemborkan paham nasionalismenya. Bagi Soekarno, seorang nasionalis sejati adalah “yang menerima rasa nasionalismenya itu sebagai suatu wahyu dan melaksanakan rasa itu sebagai suatu bakti...”.⁹⁹ Tak pelak, konsep Soekarno ini mendatangkan penentangan, terutama dari kalangan pergerakan Islam. Walaupun Soekarno itu sendiri menyerukan kerja sama antara kelompok nasionalis dengan Islam, tapi konsep nasionalisme Soekarno itu sendiri dianggap bermasalah oleh kalangan Islam, karena di angkat ke derajat yang sama dengan agama.

KH. Agus Salim, seorang tokoh Syarekat Islam (SI), dengan tegas menentang pemikiran tersebut. Bagi Salim, pemikiran seperti itu sama saja dengan mengangkat nasionalisme ke posisi yang setingkat dengan agama. Nasionalisme sejajar dengan agama. Jika diikuti, maka pandangan itu memperbudak manusia menjadi penyembah tanah air. Konsekuensi logis dari pendirian nasionalisme adalah kemusyrikan, sebab “mencairkan keyakinan *tawhid* seseorang dan mengurangi bakti seseorang kepada Tuhan”.¹⁰⁰

Penentangan Agus Salim ini tidak lantas menandakan ia sebagai seorang anti pergerakan nasional. Namun, yang membedakan Salim dengan Soekarno, adalah dalam kerangka meletakkan posisi nasionalisme di bawah agama, rasa cinta tanah air di bawah cinta kepada Tuhan. Agus Salim dengan tegas menyatakan bahwa nasionalisme harus diletakkan dalam kerangka pengabdian kita kepada Allah, karena prinsip yang harus dinomorsatukan adalah Islam.¹⁰¹

Gerakan dan paham Soekarno ini dianggap oleh organisasi pergerakan Islam sebagai paham yang membahayakan, karena bersifat netral-agama. Inilah yang menjadi dasar alasan kelompok dari Persatuan Islam (Persis) di Bandung untuk menentang paham kebangsaan Soekarno itu. Dengan dua tokohnya yang

⁹⁸ *Ibid*, hlm. 117.

⁹⁹ Soekarno. *Op Cit*, hlm. 5.

¹⁰⁰ Noer. *Op Cit*, hlm. 175.

¹⁰¹ *Ibid*, hlm. 176.

utama, yaitu A. Hassan dan Mohamad Natsir, Persis mengimbangi pemikiran nasionalisme-netral agama Soekarno itu dengan mengedepankan ideologi Islam. Yang dipermasalahkan bukanlah usaha pencapaian kemerdekaan, melainkan lebih pada masalah motivasi (*niyat*) yang melatari usaha tersebut. Di sinilah paham kebangsaan atau nasionalisme-netral-agama diperdebatkan.

A. Hassan, yang sering menyebut nasionalisme itu dengan istilah kebangsaan, dengan tegas menolak paham itu dijadikan dasar dan tujuan pergerakan. Bagi Hassan, nasionalisme berarti “mengatur negeri dengan hukum-hukum buatan manusia”. Padahal, menurut Hassan, umat Islam seharusnya mencari kemerdekaan diri dan tanah air untuk melakukan padanya *qanun* (hukum) Ilahi di antara manusia.¹⁰² Jelas, bahwa A. Hassan mengontradiksikan paham nasionalisme dengan hukum Islam.

Sebagai dasar argumentasinya, Hassan menunjuk Q.S. al-Maidah [3]: 44-45, dan 47.¹⁰³ Dari ayat ini, Hassan menafsirkan bahwa seseorang bisa disebut *kafir* bila ia membuat hukum sendiri, tidak mengindahkan hukum Allah karena dianggap tidak baik. Disebut *dzalim* bila ia menghukumi sesuatu tidak dengan hukum Allah karena ketidaktahuannya. Disebut *fasiq* bila ia menghukumi sesuatu tidak berdasarkan hukum Allah dengan sengaja atau terpaksa.

Lebih dari itu, Hassan mengkritisi paham nasionalisme sebagai sebuah bentuk ‘*ashabiyyah*’, yaitu rasa persatuan suku yang sangat mengikat pada jaman *jahiliyyah*, sebelum adanya persatuan dunia Islam di bawah Nabi Muhammad Saw. A. Hassan menjelaskan,

Buat kemegahan terhadap orang lain Agama boleh seorang sebut “saya orang Islam”, tetapi tidak boleh ia sebut ‘saya seorang Arab...saya seorang Indonesia’, karena tidak ada kemegahan dengan sebab menjadi Arab, Indonesia. Adapun terhadap orang-orang Islam sendiri, tidak ada kalimah kemegahan yang boleh diucapkan, karena apabila seseorang bermegah yang ia Anshari, dan yang lain bermegah yang ia Muhajir, akan timbul ‘*Ashabiyyah Jahiliyyah*’.¹⁰⁴

¹⁰² A. Hassan, *Islam dan Kebangsaan*. Surabaya: P3B, 1984. hlm. 5.

¹⁰³ Ayat-ayat tersebut diterjemahkan oleh Hassan sebagai berikut: “Dan barangsiapa tidak menghukum dengan hukum yang diturunkan oleh Allah, maka mereka itulah orang-orang yang kafir (ayat 44). Dan barangsiapa tidak menghukum dengan hukum yang diturunkan oleh Allah, maka mereka itulah orang-orang yang dzalim (ayat 45). Dan barangsiapa tidak menghukum dengan hukum yang diturunkan oleh Allah, maka mereka itulah orang-orang yang fasiq” (ayat 47). Lihat Hassan, *Ibid*, hlm. 1.

¹⁰⁴ *Ibid*, hlm. 23.

Oleh karena itu, Hassan berpendapat bahwa haram hukumnya berideologi kebangsaan. Dengan kata lain, orang yang berideologi kebangsaan dianggap kafir. Hassan menegaskan,

Islam melarang dan menjelekkan dan tidak mengakui ummat seseorang yang menolong kaumnya atas dasar kebangsaan, menyeru manusia kepada berdasar kebangsaan, berperang atas dasar kebangsaan; dan orang yang mati atas keadaan yang demikian, dipandang mati sesat”.¹⁰⁵

Pendapatnya ini didasarkan pada hadits-hadits yang melarang adanya perasaan ‘*ta’ashub*’, yakni cinta kelompok secara berlebihan *an-sich*. Misalnya, hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud, dalam teks Arabnya, berbunyi sebagai berikut, “*laisa minnâ man da’â ila ‘ashobiyyatî, wa laisa minnâ man qâtala ‘ala ‘ashobiyyatî, wa laisa minnâ man mâta ‘ala ‘ashobiyyatî*”.

Hadits tersebut ditafsirkan oleh Hassan sebagai larangan untuk berdasar kebangsaan. Dengan kata lain, menurut Hassan, kebangsaan sama dengan ‘*ashobiyyah*’, sehingga hadits di atas diterjemahkan oleh Hassan sebagai berikut:

Bukan dari golongan kita orang yang menyeru kepada kebangsaan; dan bukan dari golongan kita orang yang berperang atas (dasar) kebangsaan; dan bukan dari golongan kita, orang yang mati atas (dasar) kebangsaan.¹⁰⁶

Pendapatnya ini juga didasarkan pada kenyataan bahwa orang Islam di Indonesia, karena kebangsaan, menjadi terpisah dari orang Islam di daerah atau negara lain, sedangkan menurut Qur’an dan Sunnah semua kaum muslimin itu bersaudara. Dalam kerangka ini, Hassan sesungguhnya membolehkan cinta bangsa dan tanah air, tetapi dengan maksud dan ikhtiar membawa mereka bernaung di bawah panji Islam. Cinta tanah air seperti itu, tegas Hassan, tidak terlarang, bahkan dipandang sebagai satu kewajiban atas tiap-tiap muslim. Cinta tanah air yang terlarang, menurutnya, adalah “cinta tanah air yang berdasar kebangsaan”.¹⁰⁷

Pandangan keras Hassan terhadap nasionalisme ini menjadi pandangan resmi Persis. Demikian juga menanggapi pandangan kompromistis dari Permi yang mengusulkan konsep gabungan Islam dan Kebangsaan, kalangan Persis menolaknya mentah-mentah. Dengan adanya embel-embel kebangsaan, menurut

¹⁰⁵ *Ibid*, hlm. 23-24.

¹⁰⁶ *Ibid*, hlm. 20.

¹⁰⁷ *Ibid*, hlm. 44.

Persis, seolah-olah Islam saja tidak cukup.¹⁰⁸ Oleh karena itu, Soekarno pernah menyindir,

Bung Karno adalah benar dan tidak menyalahi Islam, demikian pendirian Permi...Ada golongan Islam lain yang menentang: Bung karno ini salah! Ini golongan terutama...di bawah pimpinan Saudara A. Hassan. Di Bandung beliau mendirikan perkumpulan...PERSIS.¹⁰⁹

2.2.2 Permasalahan Konsep Negara Islam

Di samping A. Hassan, tokoh lain yang melambungkan nama Persis dalam perdebatan dengan Soekarno adalah Mohammad Natsir. Pada masa-masa pertumbuhan awal sebelum kemerdekaan Indonesia, peran penting Natsir bagi Persis dan kalangan Islam pada umumnya adalah gagasan pemikiran politiknya menghadapi kaum kebangsaan yang menuntut kemerdekaan dengan dasar ideologis Nasionalisme dan pengaruh pemikiran Barat vis-à-vis Islam.¹¹⁰ Tokoh muda Persis yang juga menjadi ketua Partai Islam Indonesia (PII) cabang Bandung ini telah melawan pemikiran-pemikiran dari kalangan kebangsaan ini, khususnya dengan Soekarno. Padahal, Soekarno pada waktu itu telah menjadi tokoh simbolis pergerakan Nasional. Perlawanan ini menimbulkan polemik tentang hubungan Islam dan Negara yang ramai sekitar dekade 1930-an dan 1940-an.

Soekarno, mewakili tokoh pergerakan nasional yang lain, tampaknya telah menyuguhkan pemikiran-pemikiran sekularistik mengenai paham pemisahan agama dan negara. Dalam artikel-artikelnya, Soekarno selalu mendasarkan pemikiran sekularistiknya tersebut pada praktek kenegaraan di Turki.¹¹¹ Tokoh-tokoh sekuler dari dunia Islam, seperti Kemal Pasya at-Turk dan Ali Abd Raziq, selalu menjadi rujukan pemikiran-pemikiran Soekarno.

Sebagai dasar dari pemikiran negara sekuler, Soekarno melihatnya sebagai konsekuensi diterapkannya rasionalisme dalam memahami al-Quran dan Hadits Nabi:

¹⁰⁸ Abdulah, *Op Cit*, hlm. 16.

¹⁰⁹ Soekarno. *Op Cit*, hlm. 152.

¹¹⁰ Alfian. *Muhammadiyah: The Political Behavior of Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: UGM Pres, 1989, hlm. 123.

¹¹¹ Salah satu artikelnya berjudul "Apa Sebab Turki Memisahkan Agama dari Negara" dengan jelas memperlihatkan corak pemikiran sekularistik Sukarno itu. Lihat Soekarno, *Op Cit*, hlm. 403-445.

Akal kadang-kadang tak mau menerima Quran dan hadits shahih itu, bukan oleh karena Quran dan nabi salah, tetapi oleh karena tjara kita mengartikannya adalah salah. Kalau ada sesuatu kalimat dalam Quran atau sabda Nabi jang bertentangan dengan akal kita, maka segeralah rasionalisme itu mentjari tafsir, keterangan, jang bisa diterima dan setudju dengan akal itu.¹¹²

Dengan dasar rasionalisme itulah, bagi Soekarno, bahwa antara negara dengan agama tidak bisa dipersatukan, karena bertentangan dengan nilai demokrasi. Dalam tulisan “saja kurang dinamis”, Soekarno mengatakan:

Realiteit itu menundjukkanlah kepada kita bahwa azas persatuan negara dan agama itu bagi negeri jang penduduknja tidak bulat 100 % semua Islam, tidak bisa berbarengan dengan demokrasi. Buat negeri jang demikian itu, hanjalah dua alternatif...: persatuan negara-agama, tetapi zonder demokrasi, atau demokrasi, tetapi negara dipisahkan dari agama!.¹¹³

Mengapa dalam konsep negara Islam tidak bisa paralel dengan demokrasi? Soekarno tidak menjelaskannya dengan jelas. Akan tetapi, bagi Soekarno, melalui demokrasi tiap agama bisa memasukkan nilai-nilai agamanya, namun tidak didominasi oleh satu agama saja. Ia menjelaskan,

Di sesuatu negeri jang ada demokrasi...jang benar-benar mewakili rakjat...rakjatnja toch dapat memasukkan segala matjam “keagamaannja” ke dalam tiap-tiap tindakan negara, kedalam tiap undang-undang jang dipakai didalam negara...walaupun disitu agama dipisahkan dari negara.¹¹⁴

Dengan adanya pemisahan antara negara dengan agama, tujuannya adalah demi eksistensi dan perkembangan dari masing-masing. Soekarno menjelaskan: “Islam dipisahkan dari negara, agar supaja Islam mendjadi merdeka, dan negara pun mendjadi merdeka...Agar supaja Islam subur, dan negara pun subur pula”.¹¹⁵

Soekarno pun mendasarkan pemikiran sekaluristiknya pada dua orang tokoh Timur Tengah yang berbeda profesinya. *Pertama*, adalah Syekh Ali Abd Razik, seorang ulama dari Kairo. *Kedua*, adalah Mustafa Kemal Pasya, seorang politikus di Turki.

¹¹² *Ibid*, hlm. 398.

¹¹³ *Ibid*, hlm. 452.

¹¹⁴ *Ibid*, hlm. 407.

¹¹⁵ *Ibid*, hlm. 405.

Dari Syeikh Abd Razik, Soekarno menunjukkan bahwa ulama pun tidak bersepakat (*ijma'*) tentang persatuan agama dengan negara:

...bahwa agama menurut sjari'at itu mendjadi satu dengan negara? Ach, di dalam hal inipun sebenarnja tidak ada idjmak jang bulat di kalangan kaum ulama. Didalam hal inipun ada satu aliran, jang mengatakan, bahwa agama-agama, urusan negara-urusan negara. Misalnya di tahun 1925 terbitlah di Kairo sebuah kitab tulisannja Sheik Abdarazik "*al-Islam wa Ushul al-Hukm*", jang mentjoba membuktikan, bahwa pekerdjaan Nabi dulu itu hanjalah mendirikan satu agama sahadja, zonder maksud mendirikan satu negara...zonder pula memustikan adanja satu kalifah...buat urusan-urusan negara...¹¹⁶

Soekarno jelas-jelas setuju dengan tindakan politik Kemal Pasja yang menghancurkan sistem kekhilafahan Islam Turki. Persetujuan Soekarno ini didasarkan atas kritiknya terhadap kekhilafahan Islam yang bersifat formalistik. Kemal Pasya itu sendiri dipandang oleh Soekarno sebagai sebagai seorang politikus yang realistik,

Kamal pandang soal kalifah itu dari pendirian jang njata, dari sikap jang riil. Ia tidak mau menghantjurkan diri diatas awan-awannja idealisme, tidak mau ikut-ikutan mendurhakai islam-asli oleh "formalisme-formalismenja". Islam jang tiada bernjawa. Ia betul-betul riil, riil, sekali lagi riil.¹¹⁷

Soekarno menantang kelompok yang berpikiran persatuan agama dengan negara, untuk merealisasikan cita-cita keislamannya melalui jalur demokrasi, bukan menciptakan sistem negara Islam yang terintegrasi secara formal dengan agama. Dalam konteks inilah, Soekarno merumuskan konsep negara Islam sejati.

Saja lebih senang kepada sesuatu rakjat jang berani menerima tantangannya moderne demokrasi...daripada rakjat jang selalu merintih-rintih "djanganlah islamnja dipisahkan dari negara". Rakjat jang berani menerima tantangan itulah jang nanti bisa merealisasikan tjita-tjita Islam dengan perdjoangan sendiri...rakjat jang demikian itulah jang betul-betul bisa mendjelmakan idealnja Islam...dengan gerak-bantingnya ia punya djiwa dan tenaga. Dengan rakjat jang demikian itu, lantas negara dengan sebenarnya mendjadi satu negara jang "bersatu dengan Islam", dengan sebenarnya mendjadi negara Islam jang sedjati.¹¹⁸

¹¹⁶ *Ibid*, hlm. 406-407.

¹¹⁷ *Ibid*, hlm. 439.

¹¹⁸ *Ibid*, hlm. 453.

Sebaliknya, Natsir justru menolak pemikiran Soekarno tersebut. Bagi Natsir, Islam melingkupi keseluruhan kehidupan manusia, baik sebagai individu, masyarakat, maupun dalam hal kenegaraan. Mengutip slogan seorang orientalis, Natsir (1960: 7) berpendapat bahwa “*Islam is indeed much more than a system of theology, but it is a complete civilization*” (Islam itu lebih dari sekedar sistem teologis, akan tetapi merupakan suatu peradaban yang sempurna).¹¹⁹ Oleh karena itu, pemikiran Natsir menunjukkan argumen adanya kaitan antara agama (Islam) dengan politik. Dengan kata lain, Natsir membela paham persatuan agama dan negara. Pikiran-pikiran Natsir ini bisa dilihat dalam tulisannya tentang ide persatuan agama dan negara.

Menyimak pemikiran Natsir dalam tulisannya yang pertama berjudul ‘Persekot’, segera tampak bahwa ia tidak percaya dengan artikel-artikel Soekarno tentang Turki yang katanya hanya merupakan suatu laporan. Sebaliknya, Natsir yakin bahwa Soekarno menyetujui tindakan sekularistik yang diambil Kemal Pasya Ataturk terhadap Islam. Dengan kritis, Natsir menyerang pemikiran Soekarno yang dikatakannya mengandung kontradiksi.¹²⁰ Natsir juga menolak pendapat Soekarno bahwa kaum Muslimin Indonesia menjadi hidup karena tindakan Kemal tersebut. Menurutnya, tak ada orang Indonesia yang mempedulikannya kecuali mereka yang aktif dalam gerakan politik Islam.¹²¹

Natsir kemudian membeberkan keyakinannya sendiri tentang apa yang disebutnya ideologi Islam. Setiap agama dan kelompok masyarakat mempunyai ideologi, termasuk Islam. Dalam tulisannya yang kedua tentang ‘Arti Agama dalam Negara’, Natsir mengemukakan bahwa orang Islam mempunyai ideologi, seperti juga orang Kristen, Fasis, atau Komunis.¹²²

¹¹⁹ Natsir, *Capita Selecta jilid I*, Jakarta: Bulan Bintang, 1960, hlm. 7.

¹²⁰ Kontradiksi yang dimaksud Natsir adalah menyangkut pendapat Soekarno tentang tidak adanya *ijma* ulama yang menyatakan persatuan agama dan negara. Padahal, Soekarno dalam tulisan-tulisannya yang lain, sangat menganjurkan untuk meninggalkan pikiran-pikiran kolot dari para ulama. Lihat *Ibid*, hlm. 434.

¹²¹ *Ibid*, hlm. 432-433.

¹²² Mengenai masalah ideologi, Natsir mengakui bahwa ideologi jauh dari kenyataan, tetapi ini bukanlah sifat dari ideologi tertentu saja, misalnya yang selalu dituduhkan pada Islam, melainkan bersifat universal. Natsir mengatakan: “Mereka berkata bahwa Ideologi orang Islam itu tidak “praktis”, amat jauh dari feiten, dari keadaan. Betul! Semua Ideologi, ideologi apa juga, memang begitu. Akan tetapi, bukankah kita harus mengubah feiten, mengubah keadaan menuju ideologi?. Bukan ideologi yang harus mondar-mandir menurut masa dan keadaan pada satu waktu kewaktu yang lain. Sebentar merah, sebentar hijau, sebentar putih”. Lihat *Ibid*, hlm. 461.

Dasar pemikiran Natsir tentang ideologi Islam ini adalah penafsirannya terhadap QS. [51]: 56. Seorang muslim hidup di dunia ini dengan cita-cita untuk menjadi hamba Allah sepenuhnya. Yakni, untuk memperoleh kemenangan di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Dalam kerangka inilah, kehidupan duniawi dan rohaniyah tidak dapat terpisah dari ideologi Islam.¹²³

Untuk mencapai kondisi tersebut, Natsir menjelaskan bahwa Allah memberikan kepada kita berbagai peraturan. Peraturan dari Tuhan ini disebut agama. Bagi seorang muslim, dasar-dasar peraturan agama itu telah tertulis dalam Quran dan Sunnah. Dalam Islam, (aturan) agama tidak terbatas pada ibadah saja, tetapi juga meliputi *aqidah* (keyakinan), *hudud* (hukum) dan tertib sosial, termasuk peraturan tentang hubungan manusia dengan manusia. Dalam hubungan antar manusia ini, terdapat peraturan tertentu mengenai hak dan kewajiban seseorang. Demikian juga, hubungan politik atau kenegaraan ini juga diatur dalam peraturan yang diturunkan Allah.¹²⁴

Dasar-dasar peraturan Quran dan Sunnah itu, yang disebut oleh Natsir sebagai hukum Ilahi, tidak mempunyai alat tersendiri untuk dijalankan. Oleh karena itu, kekuasaan dalam bentuk negara, diperlukan untuk penerapannya. Dengan demikian, negara itu berfungsi hanya sebagai alat, bukan tujuan. Pemberlakuan hukum Ilahi (*syariat*) itulah yang sebenarnya menjadi tujuan.¹²⁵

Bagian kedua dari tulisannya itu, Natsir mengemukakan kekecewaan terhadap prasangka ataupun pemikiran tradisional yang ada tentang negara Islam. Katanya,

Kalau kita mengatakan bahwa agama dan *state* itu harus bersatu, sudah terbayang di matanya satu *bahlul* (*bloody fool*) di atas singgasana, dikelilingi oleh “*haremnya*” menonton tari-tari ‘dayang-dayang’ dan lain-lain. Terbayang-bayang olehnya yang duduk mengepalai *ministerie* (kementerian) kerajaan beberapa orang tua bangsa memakai sorban besar, memegang tasbeih sambil meminum hoga, sebab memang beginilah gambaran oleh Kitab-kitab Eropa yang mereka baca, dan oleh gurunya bangsa-bangsa Eropa selama ini sebab umumnya, kecuali (amat sedikit), bagi orang Eropa, Khalifah = Harem, Islam = poligami.¹²⁶

¹²³ *Ibid*, hlm. 436.

¹²⁴ *Ibid*, hlm. 436.

¹²⁵ *Ibid*, hlm. 437.

¹²⁶ *Ibid*, hlm. 438.

Natsir berkata bahwa berfikir seperti ini harus dihilangkan dulu untuk secara objektif membicarakan masalah negara Islam. Ia tambahkan bahwa suatu pemerintah yang tidak memperdulikan keperluan rakyat; yang membiarkan rakyat bodoh dan dungu; yang tidak memerlukan alat-alat untuk kemajuan; yang pemimpin-pemimpinnya menindas hak rakyat dengan mempergunakan nama Islam sebagai kedok; yang penuh dengan maksiat; yang membiarkan *takhayul* dan *khurafat* merajalela seperti di Turki pada masa sultan-sultan yang akhir, tidak dapat disebut sebagai negara Islam.¹²⁷ Justeru, pemerintah yang seperti itu tidak dibenarkan dalam Islam. Islam memberi hak kepada rakyat untuk mengecam, memperingatkan, dan membetulkan pemerintah yang salah. Bila kritik dan peringatan tidak cukup, Islam memberikan hak kepada penganutnya untuk menghapuskan yang *bathil*, bila perlu dengan kekerasan.¹²⁸

Natsir kembali mengemukakan bahwa negara hanyalah alat, bukan tujuan. Semua perintah Islam tidak akan berarti bila tidak disertai oleh alat ini. Oleh karena itu, masalah politik atau kenegaraan merupakan bagian dari Islam yang tujuannya adalah “kesempurnaan berlakunya Undang-undang Ilahi, baik yang berkenaan dengan kehidupan manusia bersifat *nafsi-nafsi* (individu) ataupun sebagian anggota dari masyarakat, baik yang berkenaan dengan kehidupan dunia yang fana ini, ataupun dengan kehidupan kelak di alam baqa’”.¹²⁹

Menurut Natsir, suatu negara bisa berdiri dengan ataupun tanpa Islam. Oleh karena itu, tidak perlu ada perintah untuk mendirikan negara. Apa yang diperlukan, menurutnya, ialah pedoman arah tujuan kenegaraan. Ia menjelaskan,

Beberapa patokan untuk mengatur *staat*, supaya *staat* itu menjadi kuat dan subur (yang) lebih menjadi wasilah (*middel*) yang sebaik-baiknya untuk mencapai tujuan manusia yang berhimpun dalam *staat* itu, untuk keselamatan *fard* (seseorang) dan masyarakat.¹³⁰

Terkait dengan sumber agama Islam, yakni Al-Quran, apakah cukup untuk mengatur negara, Natsir mengemukakan bahwa,

¹²⁷ Berlawanan dengan pendapat Soekarno, Natsir tidak melihat persatuan antara agama dan negara dalam kerajaan Turki-Usmaniah. Ia menekankan bahwa dalam keadaan demikian, agama dan negara telah terpisah. Oleh karena itu, tidak dapat lagi diadakan pemisahan karena memang telah tidak bersatu. Yang dapat dipisahkan ialah segala macam kejahatan, maksiat, kemusyrikan dan ketamakan yang merajalela itu.

¹²⁸ *Ibid*, hlm. 439.

¹²⁹ *Ibid*, hlm. 438.

¹³⁰ *Ibid*, hlm. 439.

Quran bukan sebagai petunjuk untuk merancang *begrotig* (=anggaran belanja negeri....untuk mengatur contentering, valuta asing dan yang semacam itu. Tidak akan bersua di dalamnya cara mengatur lalu lintas, cara memasang antene....peraturan evaluasi dan luch berscherming. Ini semua sudah tentu tidak bisa dan tidak perlu diatur dengan wahyu Ilahi yang kekal...sebab itu semua berkenaan dengan hal-hal keduniaan yang selalu bertukar dan beredar menurut tempat, zaman, dan keadaan. Yang diatur oleh Islam ialah barang-barang yang tidak berubah, barang-barang yang menjadi dasar dan pokok pokok yang mengatur masyarakat manusia dan yang tidak akan berubah-ubah kepentingan dan keperluannya selama manusia bersifat manusia.¹³¹

Dalam kerangka ini, Natsir menyebut syarat-syarat yang perlu pada seorang pemimpin atau kepala negara, ialah agamanya, sifat dan tabiatnya, akhlak dan kecakapannya, bukan semata mata bangsa dan keturunannya kelak. Tidak juga penting apa jabatan kepala negaranya, sebab nama jabatan itupun bukan syarat bagi suatu negara Islam.¹³²

Islam juga memerintahkan agar kepala negara wajib bermusyawarah dengan orang-orang yang patut dan pantas, yakni dalam hal-hal yang perlu dimusyawahkan lebih dulu (bukan tentang hukum-hukum yang telah ada ketentuannya dalam agama). Cara permusyawaratan terserah pada masyarakat bersangkutan; apakah ini sama dengan cara Abu Bakar, atau cara sistem parlementer. Sayangnya, Natsir tidak menguraikan lebih lanjut cara Abu Bakar dan cara parlementer ini, walaupun ia menyinggung bahwa cara yang ia maksudkan lain dari sistem parlementer.

Selanjutnya ia katakan bahwa masalah tertentu yang telah jelas duduk perkaranya dalam Islam, tidak lagi perlu dibicarakan. Dalam hal ini, ia sebutkan hak dan kewajiban penguasa berhadapan dengan rakyat. Yakni, dasar dari penyakit masyarakat harus diberantas, seperti minum khamar, mencuri, judi, prostitusi, peraturan untuk kerukunan rumah tangga, tentang perkawinan, cerai, dan waris. Demikian juga dasar peraturan untuk memberantas kemiskinan, umpamanya tentang zakat dan fitrah serta dasar larangan riba, dan sebagainya. Menurutnya, semua peraturan tersebut tidak menghambat kemajuan. Masalah di luar kemungkinan tadi, dapat diatur menurut kehendak zaman. Dalam hubungan

¹³¹ *Ibid*, hlm. 443.

¹³² *Ibid*, hlm. 445-446.

ini, cara-cara negara lain juga dapat diturut. Katanya, “suatu hasil peradaban bukanlah monopoli suatu bangsa atau suatu negeri”.¹³³

Bagaimana dengan masalah sistem pemerintahan? Dalam tulisannya yang berjudul ‘Islam Demokrasi?’, Natsir mengemukakan bahwa Islam adalah demokratis dalam arti bahwa ia ”anti-*istibdad* (despotisme), anti-absolutisme, anti sewenang-wenang.” Tetapi, bukan berarti setiap masalah bisa dan perlu diperbincangkan. Misalnya, masalah alkohol, judi, prostitusi, *takhayul*, *khurafat* dan *syirk*. Hal-hal ini dibicarakan untuk mencari jalan pemberantasannya, bukan untuk mempersoalkan boleh atau tidaknya. Demokrasi dalam Islam memberi hak kepada rakyat untuk mengecam, memperingatkan dan membetulkan pemerintah yang salah. Bila kritik dan peringatan tidak cukup, Islam memberikan hak kepada penganutnya untuk menghapuskan yang *bathil*, bila perlu dengan kekerasan.¹³⁴

Walaupun banyak segi-segi yang bermanfaat dalam demokrasi, beberapa kelemahan juga dijumpai. Dalam kerangka ini, disebutkan kemungkinan ‘partai-kraasi’ atau nepotisme. Secara retorik, Natsir bertanya, “apakah Islam itu demokrasi?” Natsir tidak membantah ini keseluruhan, tidak pula melihat hal ini identik. Natsir menegaskan, “Islam itu satu pengertian, satu faham yang mempunyai sifat-sifat sendiri pula. Islam bukan demokrasi 100%, bukan pula otokrasi 100%. Islam itu yah Islam”.¹³⁵ Pada tahap ini, terlihat pemikiran Natsir yang masih ambigu (tidak jelas). Ini mencerminkan sikap apologetisnya, ketika berhadapan dengan pandangan konseptual Barat.

2.3 Aktivitas Terbatas Persis Zaman Jepang dan Perdebatan Politik Islam di BPUPKI dan PPKI

Pada awal 40-an, terjadi perubahan politik dengan masuknya Jepang. Kedatangan Jepang ke Indonesia pada tahun 1942 membawa perubahan yang cukup signifikan dalam kehidupan bangsa Indonesia, umumnya, dan umat Islam, khususnya. Perubahan itu dikarenakan penguasa militer Jepang di Indonesia mengeluarkan berbagai kebijakan untuk mendukung usaha penyebaran pengaruh Jepang di daerah-daerah pendudukannya, seperti yang dilakukannya dengan

¹³³ *Ibid*, hlm. 447.

¹³⁴ *Ibid*, hlm. 439.

¹³⁵ *Ibid*, hlm. 448.

sukses terhadap Taiwan, Korea, dan Manchuria. Salah satu contoh yang terkenal adalah pemaksaan untuk melakukan *sai keirei* yang dianggap perbuatan *syirk* (menyekutukan Tuhan) oleh seluruh rakyat Indonesia, tidak terkecuali umat Islam, dalam setiap kegiatan sebagai penghormatan kepada Kaisar Jepang.¹³⁶

Contoh lain kebijakan Jepang yang ekstrim adalah dalam bidang pendidikan. Jepang menganggap bahwa pendidikan merupakan instrumen paling penting untuk melakukan penetrasi ide dan kebudayaan Jepang di tengah-tengah kehidupan masyarakat Indonesia. Oleh sebab itu, Jepang mengawasi kurikulum sekolah dengan tangan besi dan memaksakan bahasa Jepang sebagai pengganti bahasa Belanda.¹³⁷ Terhadap pendidikan Islam, khususnya, Jepang bahkan menganggapnya sebagai memiliki bahaya yang potensial, terutama bagi rakyat di pedesaan.¹³⁸ Bahaya itu kemungkinan besar karena anggapan Jepang bahwa pendidikan Islam sangat bermuatan Arab yang bagi Jepang sangat mengancam dan berbahaya.

Akan tetapi, Jepang memberikan kesempatan bagi bangsa Indonesia, khususnya umat Islam, untuk berkreasi dalam politik. Walaupun tujuan Jepang bermaksud menggalang kekuatan dari kaum bumiputera untuk mendukung peprangannya dengan pihak Sekutu, namun tak urung kebijakannya itu berpengaruh positif terhadap umat Islam dalam berpolitik. Di antaranya adalah pembentukan badan musyawarah umat Islam yang bernama Masyumi.

Jepang pun menjanjikan kemerdekaan bagi bangsa Indonesia. Janji itu diucapkan PM Jepang Koiso. Untuk itu berdirilah Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). BPUPKI dibentuk Pemerintah Jepang pada 29 April 1945 dengan nama *Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai*. BPUPKI terdiri dari 62 anggota dengan Radjiman Widyodiningrat sebagai ketuanya dan R. P. Soeroso sebagai wakilnya.¹³⁹

¹³⁶ Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia di bawah pendudukan Jepang*. Terjemahan. Jakarta: Pustaka Jaya, 1985, hlm.151.

¹³⁷ George Mc Turnan Kahin, *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia: Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik* (Terj. N.B. Soemanto). Jakarta: Sinar Harapan, 1995, hlm.132.

¹³⁸ Harry J. Benda, *Op Cit*, hlm.160.

¹³⁹ Mohamad Hatta, *Memoir*, Jakarta, Tinta Mas, 1982, hlm. 435. Menurut Prawoto Mangkusasmito, komposisi keanggotaan dalam BPUPKI terkesan tidak adil, karena yang mewakili aspirasi politik Islam hanya ada 15 orang atau kurang dari 25 %, selebihnya adalah kelompok kebangsaan. Lihat Prawoto Mangkusasmito. "Sekitar Lahirnja Pancasila dan Permulaan

Pada badan inilah kelompok Islam dan kelompok kebangsaan—istilah dikotomis yang terkenal waktu itu—duduk dalam satu meja, berunding secara formal untuk merumuskan bentuk dan dasar negara yang akan didirikan. Sekali masalah dasar filosofis negara disentuh, perdebatan sengit pun terjadi. Soal rumit itu adalah: “apakah Indonesia Merdeka itu akan berdasar Islam atau ‘Kebangsaan’?” Persoalan ini sesungguhnya merupakan bahan polemik Sukarno dengan elite politik Persis sekitar dasawarsa 1930-1940-an. Namun, pada era Jepang ini, elite-elite Persis justeru tidak banyak terlibat dalam politik, karena organisasinya dibubarkan Jepang dan mengalami kevakuman.¹⁴⁰ Yang muncul adalah elite-elite dari organisasi SI, Muhammadiyah, dan NU.

Sejauh mengenai corak hubungan antara Islam dan negara, tampak jelas bahwa mereka mengikuti model penalaran yang sama sebagaimana yang sudah diartikulasikan satu dekade sebelumnya. Kelompok Islam, yang saat itu dipelopori Abikusno Tjokrosujoso dari SI, Ki Bagus Hadikusumo dan Abdul Kahar Muzakkir dari Muhammadiyah, dan A. Wahid Hasjim dari NU. Mereka pada intinya berpandangan bahwa, karena posisi Islam di Indonesia begitu mengakar, maka negara harus didasarkan kepada Islam. Di pihak lain berdiri kelompok nasionalis, yang dipelopori Soekarno, Mohamad Hatta, dan Supomo, yang membela pandangan bahwa, untuk mempertahankan kesatuan bangsa, maka watak negara harus dipisahkan dengan urusan normatif agama, meskipun sama sekali tidak berarti tidak religius.¹⁴¹

Tetapi, berbeda pada perdebatan-perdebatan sebelumnya yang khususnya menyoroti tema-tema umum mengenai hubungan ideologis dan politis antara Islam dan negara, menurut Bahtiar Efendy, pembahasan yang berlangsung dalam

Pertumbuhan Rumusnja” dalam S. U. Bajasut (Ed.). *Alam Fikiran dan Djedjak Perjuangan Prawoto mangkusamito*. Surabaya: Documenta, 1972, hlm. 300.

¹⁴⁰ Elite-elite Persis bergerak secara individual. A. Hassan lebih banyak berdiam di Bangil, Surabaya. Natsir terlibat sebagai Biro Pendidikan di Kota Bandung. Isa Anshary lebih memilih bergerak di daerah dan bergabung dengan MIAI (Majlis Islam A`la Indonesia) wilayah Priangan untuk menggalang para pemuda menentang Jepang. Lihat Dadan Wildan. *Pasang-Surut Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia: Potret Perjalanan Sejarah Organisasi Persatuan Islam (Persis)*. Bandung: Persis Press, 2000. hlm. 78-115.

¹⁴¹ Elite-elite tersebut terlihat paling aktif dalam perdebatan di BPUPKI. Risalah perdebatan itu sendiri terangkum dengan baik. Lihat edisi revisi yang diterbitkan Sekretariat Negara RI dan diedit Sjaafroedin Bahar (ed.). *Risalah BPUPKI 1945*, Jakarta: Setneg RI, 1999. Namun, menurut Syafii Maarif, naskah pidato khusus tentang konsep negara Islam oleh Ki Bagus Hadikusumo dari Muhammadiyah tidak dimasukkan. Lihat Syafii Maarif. *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta, LP3ES, 1996, hlm. 99.

berbagai pertemuan Dewan Penasehat dan BPUPKI lebih komprehensif, karena meliputi juga masalah-masalah mendetail yang dipandang relevan dengan pembentukan baik negara Islam maupun negara-bangsa.¹⁴² Hal ini mencakup perdebatan-perdebatan mengenai dasar ideologi dan konstitusi negara; apakah presiden harus seorang Muslim atau tidak; apakah Islam harus menjadi agama negara atau tidak; apakah negara harus memiliki aparat-aparat dan badan-badan yang relevan untuk menerapkan hukum-hukum Islam; dan mengenai kemungkinan hari Jum'at dijadikan sebagai hari libur nasional.

Dalam berbagai pertemuan di Dewan Penasehat, yang diketuai oleh Abi Kusno Tjokrosujoso dan A. Wahid Hasjim, sejak Februari hingga April 1945, kelompok Islam memperbaharui kembali kiprah politik mereka dengan kembali berupaya memperkokoh posisi peradilan agama. Dengan mengikuti alur penalaran sebelumnya kelompok nasionalis menolak gagasan mendirikan peradilan Islam jika kemerdekaan Indonesia sudah tercapai. Bagi Sartono, tidak ada kebutuhan untuk mendirikan peradilan Islam, karena masalah-masalah kenegaraan harus dipisahkan dari masalah-masalah keagamaan. Dalam pandangannya, “cukuplah jika semua masalah yang muncul diupayakan untuk diselesaikan dalam peradilan biasa, dan dapat meminta nasihat kepada seorang ahli agama.”¹⁴³

Hatta, seorang muslim taat asal Sumatera Barat lebih jauh mengupas masalah ini dengan menyatakan bahwa al-Quran tidak dapat sepenuhnya dijadikan landasan hukum nasional. Baginya,

Al-Quran terutama adalah landasan agama, bukan sebuah kitab hukum. Berbagai kebutuhan hukum dewasa ini tidak mendapatkan aturannya dalam al-Quran.....tentu saja al-Quran menyediakan landasan bagi pencapaian keadilan dan kesejahteraan, yang harus diakui oleh umat Islam. Tapi landasan itu hanyalah cita-cita pemberi arah....rakyat di negara itu sendirilah, lewat musyawarah dan lainnya, yang menyusun hukum-hukum negara itu. Tentu saja setiap orang akan mengemukakan pandangan-pandangannya, yang didasarkan kepada keyakinan-keyakinan keagamaannya. Nantinya, hukum-hukum negara itu bisa jadi akan banyak dipengaruhi oleh hukum-hukum agama, atau semangatnya akan diresapi semangat keagamaan.... kita tidak akan membangun sebuah negara dengan suatu pemisahan antara agama dan negara, melainkan suatu pemisah antara masalah-masalah keagamaan dan masalah-masalah kenegaraan. Jika masalah-masalah keagamaan juga ditangani negara, maka agama akan

¹⁴² Bahtiar Efendy. *Islam dan Negara*, Jakarta: Paramadina, 1999. hlm. 97.

¹⁴³ Efendy. *Op Cit*, hlm. 98-99.

menjadi perkara negara dan...sifat keabadiannya akan hilang. Masalah-masalah kenegaraan menjadi milik kita semua. Sedang masalah-masalah keislaman adalah masalah-masalah yang sepenuhnya harus ditangani umat Islam dan masyarakat Muslim sendiri.¹⁴⁴

Pertarungan ideologis antara kelompok Islam dan kelompok nasionalis baru berlangsung secara penuh dalam pertemuan-pertemuan BPUPKI, yang berlangsung antara akhir Mei hingga pertengahan Agustus 1945. Seraya menegaskan kembali alur penalaran teologis dan sosiologis sebelumnya, kelompok yang pertama menyatakan bahwa Indonesia harus menjadi sebuah negara Islam, atau Islam harus menjadi dasar ideologi negara. Sedangkan kelompok yang kedua, seperti tampak dalam pernyataan-pernyataan Hatta dan Supomo, mengusulkan dibentuknya negara kesatuan nasional dimana masalah-masalah negara harus dipisahkan dari masalah-masalah agama. Selain mendasarkan argumen mereka kepada kenyataan bahwa Islam tidak memiliki pandangan yang tegas dan utuh mengenai hubungan agama dan negara, para pemimpin kelompok negara nasionalis ini juga mengingatkan rekan-rekan mereka dari kelompok Islam bahwa Indonesia, dilihat dari agama yang di anut para penduduknya, bukanlah negara yang homogen.¹⁴⁵

Dalam pandangan Supomo, “jika sebuah negara Islam dibentuk di Indonesia, maka dapat dipastikan akan muncul masalah kelompok negara kesatuan-kelompok keagamaan yang kecil, masalah golongan Kristen dan lain-lainnya”. Ia percaya bahwa negara Islam “sebaik mungkin akan melindungi kepentingan kelompok lain.” Meskipun demikian, ia juga sama yakinnya bahwa, dalam negara yang demikian itu, “kelompok-kelompok keagamaan yang lebih kecil itu tentunya akan merasa tidak terlibat di dalam negara.”¹⁴⁶

Terlepas dari kuatnya dukungan mereka terhadap pembentukan sebuah negara kesatuan nasional, kelompok nasionalis tetap menegaskan bahwa negara yang demikian itu tidak akan menjadi sebuah negara yang tidak religius. Dalam hal ini, melengkapi pandangan Soekarno dan Hatta yang sudah dinyatakan lebih dulu, Supomo menegaskan bahwa:

¹⁴⁴ Bahar (ed.). *Op Cit*, hlm. 109-110.

¹⁴⁵ Menurut Efendy, dasar pemahaman tokoh nasionalis sekuler ini merupakan sebuah pemahaman teologis yang secara tidak langsung diambil dari *al-Islam wa Ushul al-Hukm* karya ‘Ali ibn ‘Abd al-Raziq. Lihat Efendy. *Op Cit*, hlm. 110.

¹⁴⁶ Bahar (ed.). *Op Cit*, hlm. 115.

Di negara Indonesia, seluruh warganegara harus di dorong untuk menyintai tanah airnya, untuk mengabdikan kepada dan berkorban demi negaranya, untuk berkarya dengan suka cita demi tanah airnya, untuk menyintai dan mengabdikan kepada para pemimpin dan negara mereka, untuk sujud kepada Tuhan, untuk merenungkan Tuhan setiap saat. Semua ini harus terus menerus di dorong dan dimanfaatkan sebagai *landasan moral* bagi negara keasatuan nasional ini., dan saya yakin bahwa *Islam akan memperkokoh prinsip-prinsip ini ...*

Untuk memperkokoh gagasan mengenai sebuah negara-bangsa yang pluralistik, pada sidang BPUPKI tanggal 1 Juni 1945, Soekarno mengusulkan "lima prinsip pokok," yang belakangan dikenal sebagai Pancasila, untuk diterima sebagai *philosophische grondslag* (landasan filosofis) negara. Dalam pemahaman Soekarno, pandangan-dunia ideologis itu mencakup prinsip-prinsip seperti (dalam urutan awalnya): kebangsaan (nasionalisme); internasionalisme atau perikemanusiaan, musyawarah atau demokrasi; kesejahteraan sosial; dan Ketuhanan.¹⁴⁷

Usulan Sukarno ini ditolak oleh kelompok Islam. Alasan penolakan kelompok Islam terhadap "Pancasila" versi Sukarno disebabkan dua hal: *Pertama*, Sukarno meletakkan sila ketuhanan sebagai sila kelima. Artinya, Sukarno tidak menjadikan sila ketuhanan itu sebagai sumber moral-religius bagi sila-sila lainnya. *Kedua*, "Pancasila" versi Sukarno dapat diperas menjadi "Trisila", yakni sosio-nasionalisme, sosio-demokrasi, dan ketuhanan. Bahkan, "Trisila" inipun dapat diperas lagi menjadi "Ekasila", yakni gotong-royong. Itu berarti, sila ketuhanan menjadi hilang sama-sekali. Tentu saja, teori perasan Sukarno itu dipandang atheistik dan tidak masuk akal oleh kelompok Islam. Sebaliknya, mereka mengusulkan Islam sebagai dasar negara.¹⁴⁸

Untuk menjembatani berbagai perbedaan di antara kelompok Islam dan kelompok nasionalisme, sebuah panitia kecil kemudian dibentuk. Panitia ini terdiri dari Soekarno, Hatta, Achmad Subarjo, Muhammad Yamin, Abikusno Tjokrosujoso, A. Kahar Muzakir, Agus Salim, A. Wahid Hasjim, dan A.A. Maramis.

Setelah melalui polemik, akhirnya suatu rumusan kompromistis dicapai. Pada tanggal 22 Juni 1945, kedua kelompok ini menyepakati suatu *gentlemen*

¹⁴⁷ Hatta. *Op Cit*, hlm. 451.

¹⁴⁸ Untuk deskripsi yang lebih mendalam, lihat Maarif. *Op Cit*, hlm. 104-105.

agreement yang dikenal dengan nama Piagam Jakarta. Piagam ini memuat Pancasila dengan modifikasi sila ketuhanan ditempatkan pada urutan yang pertama dengan ditambah klausul ‘tujuh kata Islami’: “dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”.¹⁴⁹ Inilah rumusan resmi Pancasila yang pertama yang dicantumkan pada rancangan *preamble* UUD.

Belakangan tampak bahwa *modus vivendi* ideologis ini jauh lebih sulit diujakan dari pada perumusannya. Kelompok Islam mempertahankan posisi awal mereka dengan menyatakan bahwa rumusan itu tidak cukup kuat untuk “menempatkan negara dalam posisi yang tidak seimbang di bawah Islam.” Untuk alasan itu, Wahid Hasjim menegaskan bahwa “hanya orang-orang Islam yang dapat dipilih sebagai seorang Presiden dan Wakil Presiden negara ini.” Lebih jauh, ia juga menegaskan bahwa Islam harus diterima sebagai agama negara. Sementara itu, seraya mendorong lebih kuat diterimanya gagasan negara Islam, Ki Bagus Hadikusumo menuntut agar sila ketuhanannya berbunyi “Percaya kepada Tuhan dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam,” tanpa prasyarat bahwa keharusan itu hanya berlaku bagi umat Islam.

Untuk alasan-alasan yang sebaliknya, kelompok nasionalis, terutama mereka yang tidak punya asal-usul Islam, menolak kompromi diatas. Khawatir akan sikap diskriminatif atas nama agama-agama lain (Latuharhary) dan tumbuhnya fanatisme keagamaan (Hoesein Djajadiningrat dan Wongsonegoro), mereka menuntut agar negara benar-benar dibebaskan dari unsur agama.¹⁵⁰

Perdebatan-perdebatan di atas baru mereda ketika Soekarno menyerukan agar kedua belah pihak bersedia berkorban demi persatuan bangsa. BPUPKI “bersepakat” bahwa masa depan Indonesia merdeka akan didasarkan kepada sila “percaya kepada Tuhan dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya.” Selain itu, mereka juga “menerima” Islam sebagai agama negara, dan bahwa presiden Republik Indonesia harus seseorang yang berasal dari umat Islam.

¹⁴⁹ Hatta, *Op Cit*, hlm. 436; Mangkusasmito, *Op Cit*, hlm. 301.

¹⁵⁰ Endang Saefudin Anshary, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hlm. 32-33. Menurut Efendi, gagasan itu menunjukkan bahwa negara harus di-“dekonfessionalisasi”. Lihat Efendi, *Op Cit*, hlm. 77.

Segera tampak di permukaan bahwa kompromi di atas pada dasarnya dibangun di atas landasan yang tidak kokoh. Pada 18 Agustus 1945, sehari setelah kemerdekaan Indonesia diproklamasikan, Piagam Jakarta kembali dipersoalkan. Dikisahkan bahwa seorang pejabat angkatan laut Jepang datang ke Hatta. Ia melaporkan kondisi kelompok non Muslim di kawasan Timur Indonesia yang merasa diperlakukan diskriminatif dengan adanya Piagam Jakarta tersebut. Hatta tampaknya sangat terpengaruh laporan tersebut.¹⁵¹

Pada tanggal 18 Agustus 1945, sehari sesudah Proklamasi Kemerdekaan, PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia)¹⁵² mengadakan sidang pertamanya untuk menetapkan Presiden dan Wakil Presiden serta UUD bagi negara yang baru terbentuk itu. Sebelum sidang dimulai, Bung Hatta mengadakan *lobbying* pada Ki Bagus Hadikusumo dan tokoh lainnya mengenai usul penghapusan klausul ‘tujuh kata Islami’ pada Piagam Jakarta, karena dianggap diskriminatif. Hatta menceritakan:

...esok paginya tanggal 18 Agustus 1945, sebelum sidang Panitia Persiapan bermula, kuajak Ki Bagus Hadikusumo, Wahid Hasyim, Mr. Kasman Singodimedjo, dan Mr. Teuku Hasan dari Sumatera untuk membicarakan masalah itu. Supaya kita jangan pecah sebagai bangsa, kami mufakat untuk menghilangkan bagian kalimat yang menusuk hati kaum Kristen itu dan menggantinya dengan “ke-Tuhanan Yang Maha Esa”.¹⁵³

Dengan demikian, rumusan kompromistis Pancasila yang kedua pun muncul, yakni klausul Islami sebagaimana tersebut pada Piagam Jakarta diganti dengan kalimat ‘Ketuhanan Yang Maha Esa’.¹⁵⁴ Inilah rumusan resmi Pancasila pada Pembukaan UUD 1945 yang disahkan oleh PPKI pada hari itu juga.¹⁵⁵

Bukannya tanpa alasan sehingga Hatta berusaha mengubah Piagam Jakarta. Bagi Hatta, pengubahan Piagam Jakarta sama sekali tidak menghilangkan esensi *syari’at* Islam. Lebih dari itu, menurut Hatta, umat Islam nantinya bisa mengajukan peraturan *syari’at* Islam khusus untuk kalangan umat Islam sendiri

¹⁵¹ Singodimedjo, Kasman. “Piagam Jakarta Dirubah” dalam Bajasut (Ed.). *Hidup Itu Berjuang: Kasman Singodimedjo 75 Tahun*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982. hlm. 273.

¹⁵² PPKI dibentuk pada awal Agustus 1945, menggantikan BPUPKI. Ketua PPKI adalah Sukarno dan wakilnya adalah Mohammad Hatta (Hatta, *Op Cit*, hlm. 359). Jumlah anggota PPKI ada 27 orang dengan perbandingan: 3 orang wakil Islam (Ki Bagus Hadikusumo, Wachid Hasyim, dan Kasman Singodimedjo) dan 24 orang wakil kebangsaan (Mangkusasmito, *Op Cit*, hlm. 319).

¹⁵³ Hatta. *Op Cit*, hlm. 459.

¹⁵⁴ *Ibid*, hlm. 460.

¹⁵⁵ Lihat Anshary, *Op Cit*, hlm. 103.

sebagai sebuah undang-undang tersendiri di bawah UUD 1945. Hatta menjelaskan:

Pada waktu itu kami dapat menginsafi, bahwa semangat Piagam Jakarta tidak lenyap dengan menghilangkan perkataan “Ke-Tuhanan dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi *pemeluk-pemeluknya*” dan menggantinya dengan “Ke-Tuhanan Yang Maha Esa”. Dalam negara Indonesia yang kemudian memakai semboyan Bhineka Tunggal Ika, tiap-tiap peraturan dalam kerangka Syariah Islam, yang *hanya* mengenai orang Islam dapat dimajukan sebagai rencana UU ke DPR., yang setelah diterima DPR mengikat umat Islam Indonesia.¹⁵⁶

Menurut Kasman Singodimedjo, kesepakatan itu juga timbul karena kekhawatiran terhadap kondisi politik, terutama masalah Belanda. Pada awal pertemuan, semula Ki Bagus menolak keras. Baru setelah Kasman Singodimedjo memperingatkan bahwa Belanda sedang *tingil-tingil* dan *tongol-tongol* (mengintai), sikap Ki Bagus pun melunak.¹⁵⁷

Persitiwa 18 Agustus 1945 yang mengubah Piagam Jakarta memang didukung sepenuhnya oleh logika keadaan keamanan negara yang sedang terancam. Proklamasi Kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945 tidak secara otomatis menjamin negara ini licin, tanpa hambatan. Masih ada tantangan Belanda yang masih ingin menguasai Indonesia dengan membonceng tentara Sekutu yang telah mengalahkan Jepang.¹⁵⁸

Menurut penulis, terciptanya rumusan kompromistis tentang Pancasila pada periode tahun 1945 ini, karena bersifat sementara. Kalangan Islam menerimanya lebih karena dipaksa keadaan politik yang tidak stabil. Pancasila sebagai sebuah konsep dasar negara masih belum kukuh.

Elite Persis pun, sebagai kalangan Islam yang sebelumnya terlibat perdebatan serius mengenai cita ideal negara Islam, juga menerima rumusan kompromistis Pancasila ini, dalam sifatnya sebagai Pembukaan dan UUD sementara. Jadi, pada periode ini tahun 1945, cita ideal negara Indonesia menurut elite-elite Persis adalah tetap berdasar Islam, bukan Pancasila.

¹⁵⁶ Hatta. *Op Cit*, hlm. 460.

¹⁵⁷ Singodimedjo, *Op Cit*, hlm. 129. Hatta pun mengatakan bahwa pada akhirnya Ki Bagus dapat merima usulan perubahan tersebut. Hatta, *Op Cit*, hlm. 460.

¹⁵⁸ PRS. Mani, *Revolusi Indonesia 1945: Sebuah Kesaksian Sejarah* (Terj.). Jakarta: Grafiti, 1991, hlm. 14, 91-93.

BAB III

NATSIR DAN ISA ANSHARY

DALAM PERJUANGAN KEMERDEKAAN 1945 – 1957

Sejak masuknya Jepang tahun 1942 sampai masa Revolusi Kemerdekaan tahun 1945-an, Persis mengalami kevakuman dalam aktivitas formal organisasinya. Pada masa-masa itu, kegiatan Pendidikan Islam (Pendis) dan Pesantren Persis dihentikan. Demikian juga aktivitas penerbitan yang telah melambungkan nama Persis juga secara otomatis terhenti. Demikianlah pada masa pendudukan Jepang, Persis mengalami kesulitan untuk mengemudikan roda organisasi. Sampai-sampai A. Hassan menulis surat kepada sahabatnya, G. F. Pijper, mengeluhkan kebijakan Jepang yang melarang aktivitas tulis-menulis ini.¹⁵⁹ Padahal, dari aktivitas inilah sesungguhnya kekuatan propaganda Persis.

Demikian juga ketika Kemerdekaan diproklamasikan pada 17 Agustus 1945, tidak serta merta bisa membuat organisasi Persis bisa langsung didirikan kembali, karena anggota dan elite-elitenya masih disibukkan dengan urusan peperangan. Proklamasi Kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945 tidak secara otomatis menjamin negara ini tertib dan aman, tanpa hambatan. Ternyata, Belanda masih ingin menguasai Indonesia dengan membonceng tentara Sekutu yang telah mengalahkan Jepang.¹⁶⁰ Kedatangan tim RAPWI (*Rehabilitation Allied Prisoners of War and Interness*) ke Indonesia pada bulan September 1945, selain mengurus militer dan tahanan perang Jepang, juga mencoba membangun kembali kekuasaan Hindia-Belanda. Upaya ini menimbulkan pertempuran-pertempuran hebat, karena rakyat melawan kehadiran mereka itu. Misalnya saja, peristiwa heroik “10 November” di Surabaya atau “Bandung Lautan Api”.¹⁶¹ Dimulailah masa revolusi fisik mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia.

¹⁵⁹ G. F. Pijper, *Beberapa Studi Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. (Terj.), Jakarta, UI Press, 1984, hlm. 89.

¹⁶⁰ P. R. S. Mani, *Revolusi Indonesia 1945: Sebuah Kesaksian Sejarah* (Terj.). Jakarta: Grafiti, 1989, hlm. 14, 91-93.

¹⁶¹ Tentang gambaran peristiwa “10 November”, lihat tulisan P.R.S. Mani yang pada awal November 1945 datang ke Surabaya untuk meliput jalannya pertempuran (Mani, *Op Cit*, hlm. 27-

Perjuangan revolusi kemerdekaan bukan saja oleh kekuatan militer, tetapi juga oleh keahlian diplomasi. Tentu saja, baik diplomasi maupun militer, masing-masing mempunyai peran tersendiri dalam konteks perjuangan politik kemerdekaan Indonesia. Terlepas mana yang lebih berperan, kedua bentuk perjuangan politik tersebut mendapat tempat yang sama dalam sejarah Indonesia. Keduanya saling mendukung satu sama lain. Inilah yang ditekankan Mohamad Roem,

...ketika memperjuangkan RI dulu, peran senjata tentu saja sangat besar, tetapi tanpa kemahiran diplomasi, baik langsung dengan Belanda, dengan kelompok negara Liga Arab atau forum PBB, toh kemerdekaan RI sulit tercapai...¹⁶²

Memang, salah satu kontribusi penting dari tokoh-tokoh Islam Indonesia dalam membela kemerdekaan Indonesia adalah usaha diplomatik mereka di dunia Islam, terutama Timur Tengah, untuk mendapatkan pengakuan kedaulatan. Misi diplomatik itu terdiri dari KH Agus Salim, Mohamad Rasyidi dan Abdurrahman Baswedan. Usaha ini berhasil. Mesir merupakan negara pertama yang mengakui kemerdekaan Indonesia, disusul Libanon, Syria, Arab Saudi dan Irak. Pengakuan kemerdekaan Indonesia dari negara-negara tersebut menyulitkan posisi Belanda di kancah diplomasi internasional.¹⁶³

Pada masa revolusi kemerdekaan ini, hampir seluruh potensi organisasi Islam tercurah pada front pertempuran. Mereka menyusun barisan dalam bentuk lasykar-lasykar perjuangan Sabilillah dan Hizbullah.¹⁶⁴ Para anggota dan elite Persis pun turut terlibat dalam proses perjuangan fisik tersebut. Walaupun secara

29) dan juga George Mc Turnan Kahin, *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia: Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik*. Jakarta: Sinar Harapan, 1995, hlm. 170-290, dan 421-443. Tentang pertempuran-pertempuran di daerah Bandung dan sekitarnya, lihat catatan otobiografi Iwa Kusumasumantri (dalam Lubis (ed.), *Sang Pejuang: Autobiografi Prof. Mr. Iwa Kusumasumantri*. Bandung: Satya Historika, 2002, hlm. 207-211). Tentang peranan umat Islam Indonesia dalam proses perjuangan fisik mempertahankan kemerdekaan ini, diungkapkan dalam lukisan pengalaman perjuangan Saefudin Zuhry, seorang tokoh NU, dalam otobiografinya, *Guruku Orang Pesantren*, Jakarta: Maarif (t.t.), hlm. 40-60.

¹⁶² Mohamad Roem, *Diplomasi Ujung Tombak Perjuangan*. Jakarta: Gramedia, 1989, hlm. 14.

¹⁶³ Roem, *Op Cit*, hlm. 16-17.

¹⁶⁴ *Kedaulatan Rakyat* No. 8, 9 November 1945; Untuk deskripsi yang lebih mendalam terutama pernana para santri pada proses perjuangan revolusi, lihat Zuhry, *Op Cit*, hlm. 55-59.

organisatoris Persis masih vakum, namun anggota-anggotanya turut aktif dalam proses revolusi ini.¹⁶⁵ Howard M. Federspiel menjelaskan,

Persis tidak didirikan kembali hingga 1948, tetapi para anggotanya mendukung perjuangan republikan sejak awal. Para anggota organisasi ini secara aktif berpartisipasi dalam Sabilillah dan Hizbullah, organisasi-organisasi paramiliter yang dibentuk oleh Masjoemi...yang menjadi bagian dari pasukan pertahanan Indonesia selama revolusi.¹⁶⁶

3.1 Aktivitas dan Pengalaman Politik Natsir

Natsir, sejak jaman Jepang, telah berhubungan dengan tokoh-tokoh senior pergerakan, baik dari kalangan Islam maupun kebangsaan. Atas jasa baik Mohamad Hatta, Natsir justeru menjadi pejabat biro pendidikan Kota Bandung jaman Jepang. Bahkan, Hatta pun mempromosikan Natsir pada Pemerintah Jepang untuk diangkat menjadi Sekretaris Sekolah Tinggi Islam di Jakarta. Natsir pun sibuk mengurus tugas-tugasnya itu di Bandung dan Jakarta.¹⁶⁷

Oleh karena itu, ia pun aktif berhubungan dengan tokoh-tokoh Islam menghadapi situasi politik yang tidak stabil menjelang dan setelah Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945. Natsir pun terlibat dalam berbagai proses usaha perjuangan mendukung dan mempertahankan kemerdekaan. Termasuk yang menjadi perhatian Natsir adalah pertumbuhan partai politik dan ideologi politik di awal pertumbuhan negara Indonesia.

3.1.1 Natsir dan Kongres Umat Islam Indonesia Tahun 1945

Dalam proses pembentukan dan pertahanan negara baru yang diusahakan dengan cara revolusi itu, mudah dimengerti jika berbagai kelompok politik saling bersaing memperebutkan kekuasaan dan pengaruh. Persaingan itu dengan sendirinya melibatkan ideologi, karena ideologi merupakan suatu kepercayaan-kepercayaan yang mempersatukan gagasan-gagasan, tingkah-laku, dan karakter

¹⁶⁵ Aktivitas tersebut sebagaimana kesaksian para tokoh Persis, di antaranya Isa Anshary dan Rusyad Nurdin. Lihat Isa Anshary, *Mujahid Dakwah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1961, hlm. 54-56; Lihat juga Rusyad Nurdin, "Tausyiyah Kepada Generasi Muda Islam" dalam Slamet Aminy. *KHM Rusyad Nurdin: Profil Seorang Muballigh*. Bandung: Corps Muballigh Bandung, 1988, hlm. 18.

¹⁶⁶ Howard M. Federspiel. *Labirin Ideologi Muslim Pencarian dan Pergulatan Persis di Era kemunculan negara Indonesia*, Jakarta, Serambi, 204, hlm. 302.

¹⁶⁷ Mohamad Hatta. *Memoir*. Jakarta: Tinta Mas, 1987, hlm. 326.

individu-individu.¹⁶⁸ Dengan sendirinya, peta konflik terhadap fenomena politik yang bersifat aliran-ideologis di negara yang baru tumbuh ini akan mudah terlihat dan terjadi. Memang, periode 1945 sampai 1955-an merupakan masa puncak pertarungan politik yang bersifat aliran-ideologis di Indonesia. Fenomena ini didukung dengan dikeluarkannya Maklumat Wakil Presiden, 3 November 1945, yang mengarahkan dan memberi legitimasi terhadap sistem multi-partai.¹⁶⁹

Persoalan itu memang bukan barang baru di Indonesia, karena sejak permulaan abad ke-20, tiga kelompok ideologi telah saling bersaing dalam memperebutkan dominasi perjuangan kemerdekaan. Tiga kelompok itu adalah Islam, nasionalisme sekular, dan komunisme. Pada masa awal kemerdekaan Indonesia, satu golongan ideologi muncul lagi, yaitu sosialisme. Pada zaman kemerdekaan ini, ideologi-ideologi ini diusung partai-partai politik. Nasionalisme sekular diusung Partai Nasional Indonesia (PNI) Baru, komunisme diusung Partai Komunis Indonesia (PKI), dan sosialisme diusung Partai Sosialis Indonesia (Parsi, kemudian berubah menjadi PSI).¹⁷⁰

Persaingan dan tantangan dari ideologi-ideologi bukan Islam ini mendorong tokoh-tokoh Islam—tidak terkecuali Natsir dari Persis—untuk menilai berbagai ideologi yang berkembang di Indonesia secara kritis. Langkah ini kemudian disusul dengan merumuskan ideologi Islam. Sebagai medianya, para tokoh Islam, di antaranya Agus Salim, Sukiman Wirjosandjojo, Wachid Hasyim, M. Natsir, M. Roem, berinisiatif mendirikan sebuah partai Islam. Mereka merencanakan akan mendirikannya dalam sebuah kongres yang melibatkan wakil-wakil golongan Islam di Indonesia. Dibentuklah kepanitiaan kongres dengan ketuanya adalah Natsir, elite muda Persis yang sudah lebih matang.¹⁷¹

¹⁶⁸ Daniel Bell. *The End of Ideology*, London and New York: The Chicago University Press, 2000, hlm. Xi; Afan Gaffar. *Javanese Voters*, Yogyakarta: UGM Press, 1992, hlm. 12.

¹⁶⁹ Hatta. *Op Cit*, hlm. 473. Menurut Kahin, diterbitkannya Maklumat Wakil Presiden tersebut atas usulan dari Badan Pekerja KNIP. Lihat Kahin, *Op Cit*, hlm. 194-195.

¹⁷⁰ Secara umum, menurut Herberth Feith, ideologi yang berkembang pada awal pertumbuhan negara Indonesia ada lima, yaitu Islam, nasionalisme, komunisme, sosialisme, dan tradisionalisme-Jawa. Lihat Herbert Feith dan Lance Castle, *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1966*, Jakarta, LP3ES, 1986.

¹⁷¹ Susunan panitia kongres selengkapnya: Ketua: M. Natsir. Anggota: Dr. Sukiman Wirjosandjojo, Abikusno Tjokrosujoso, A. Wahid Hasjim, Wali Alfatah, Sri Sultan Hamengkubuwono IX, Sri Paku Alam VIII, dan A. Ghafar Ismail. Untuk selengkapnya, lihat tulisan Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993. hlm. 167.

Natsir, dengan sukses, berhasil menyelenggarakan kongres yang diberi nama “Kongres Umat Islam Indonesia” di Yogyakarta, pada 7-8 November 1945. Kongres itu sendiri dihadiri tak kurang dari lima ratus orang yang terdiri dari tokoh-tokoh Islam dan masyarakat umum. Setelah Natsir membentangkan rancangannya, maka kesepakatan pun tercapai. Hasil dari kongres itu adalah pendirian Partai Masyumi sebagai partai tunggal yang menyalurkan aspirasi politik umat Islam Indonesia.¹⁷² Di samping membentuk partai Islam, kongres juga memutuskan adanya usaha pembinaan potensi pemuda Islam melalui Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII) di bawah binaan Partai Masyumi.

Sifat keanggotaan Partai Masyumi, selain perorangan, juga organisasi, dalam kedudukannya sebagai anggota istimewa. Ide keanggotaan ini didasarkan kepada dua pertimbangan. *Pertama*, agar yang menjadi anggota partai banyak. *Kedua*, agar kepentingan organisasi-organisasi Islam yang ada dapat terwakili. Oleh karena itu, pendukung Masyumi pun terdiri dari berbagai organisasi baik organisasi politik seperti PSII maupun organisasi kemasyarakatan, mula-mula, Muhammadiyah dan NU. Pendukung lainnya adalah Persyarikatan Umat Islam. Perkembangan pesat anggota istimewa Masyumi ditandai dengan masuknya organisasi-organisasi Islam. Di samping Persis yang masuk pada tahun 1948, masuk pula Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) pada 1949; Al-Irsyad pada 1950; Al-Jami'ah Al-Washliyah dan Al-Ittihadiyah Sumatera sesudah tahun 1949. Demikian juga Mathla'ul Anwar di Banten dan Nahdlatul Wathan di Lombok.¹⁷³

3.1.2 Natsir Menjadi Menteri Penerangan RI di Masa Revolusi

Natsir pun, meski masih tergolong muda, masuk menjadi anggota pengurus pusat Partai Masyumi. Karena aktivitasnya itu, pada tahun 1945-1946, Natsir pun diangkat menjadi anggota Badan Pekerja Komite Nasional Indonesia Pusat (BP KNIP).¹⁷⁴ Tampaknya, dalam proses revolusi kemerdekaan tersebut, di

¹⁷² *Kedaulatan Rakyat* No. 8/ tanggal 9 November 1945; Lihat juga Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, Jakarta: Grafiti, 1987, hlm. 19; Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 62.

¹⁷³ Deliar Noer. *Partai Islam di Pentas Nasional*. Jakarta: Grafiti, 1987, hlm. 48-49, 55.

¹⁷⁴ Menurut George Mc Turnan Kahin, pengangkatan Natsir menjadi anggota BP KNIP lebih disebabkan kedekatannya dengan Sjahrir yang menjadi Ketua BP KNIP. Di lain pihak, Sjahrir membutuhklan orang-orang yang loyal kepadanya untuk mendukungnya di BP KNIP. Lihat Kahin, *Op Cit*, hlm. 215.

mana terjadi hiruk-pikuk peperangan, Natsir lebih memilih pendekatan diplomatik. Sebagai tokoh muda intelektual, memang kiprah pemikiran Natsir dalam membuat konsep dan kebijakan mengambil keputusan penting lebih menonjol.

Kiprahnya itu pun lebih terlihat, ketika ia diajak bergabung dalam pemerintahan oleh Sjahrir. Ia pun, dengan kesadaran penuh, menerima jabatan elite sebagai Menteri Penerangan Republik Indonesia, yakni pada Kabinet Syahrir II (Maret–Oktober 1946), Kabinet Syahrir III (Oktober 1946–Juni 1947) dan Kabinet Hatta I (1948). Rekan Natsir, Mohammad Roem, menerangkan bahwa “Natsir adalah salah-seorang yang dalam permulaan pembangunan Kementrian Penerangan, banyak peranannya meletakkan dasar-dasar dari Kementrian Penerangan”.¹⁷⁵ Bahkan, menurut Bung Hatta, masa itu “Bung Karno tidak mau menandatangani suatu penerangan Pemerintah, apabila penerangan itu tidak disusun oleh Saudara Natsir”.¹⁷⁶

Di Yogyakarta, Natsir mendapat kesempatan untuk meletakkan dasar-dasar bekerja bagi Kementrian Penerangan. Demikianlah antara lain dapat disusunnya bersama-sama dengan Sekjen Kementrian Penerangan Ruslan Abdulgani tentang Lima Sila Kementrian Penerangan, yang berbunyi : Tugas kewajiban Kementrian Penerangan adalah sebagai berikut:

1. Memberi penerangan kepada segenap lapisan rakyat tentang politik yang dijalankan oleh Pemerintah (kabinet) serta memberikan penerangan tentang peraturan-peraturan yang dikeluarkan dan tindakan-tindakan yang dilakukan, baik oleh Pemerintah Daerah.
2. Memberi penerangan dan memperdalam pengertian tentang ideologi negara, Pancasila, seperti termaktub dalam Undang-Undang Dasar.
3. Memperdalam kesadaran politik dan kecerdasan membanding (*crtischezin*) dari rakyat sebagaimana yang harus ada pada tiap-tiap warga negara yang menjunjung dasar demokrasi.
4. Memelihara jiwa dan roh perjuangan rakyat untuk melaksanakan cita-cita negara.

¹⁷⁵ Roem, *Op Cit*, hlm. 174.

¹⁷⁶ Mohamad Hatta, *Memoir*. Jakarta: Tinta Mas, 1978, hlm. 204.

5. Memperkenalkan keluar negeri Negara Republik Indonesia serta cita-cita persatuan bangsa seluruh Indonesia.¹⁷⁷

Selaku Menteri Penerangan, Natsir juga berperan penting ketika terjadi Agresi Militer Belanda II pada Desember 1948. Waktu itu, Natsir termasuk yang ditahan Belanda. Sebelum ditangkap, Natsir sempat membuat pesan perjuangan yang berhasil menghidupkan semangat api juang rakyat untuk melawan Belanda. Tentang hal ini, George Mc Turnan Kahin yang berada di Yogya pada saat agresi tersebut, memberikan komentar positif terhadap peran Natsir selaku menteri Penerangan,

Pada tanggal 19 pagi, tembusan dari pidato Soekarno, Hatta, dan Natsir...dibagikan dari tangan ke tangan dan isinya disampaikan secara lisan kepada yang lainnya. Pidato-pidato tersebut penting untuk mendorong moril rakyat Indonesia dan membuat para pemimpin Republik tampak lebih hidup di mata rakyat. Di samping itu, Natsir memberi instruksi-instruksi kepada rakyat, menunjukkan jalan untuk diikuti dalam perjuangan itu oleh mereka yang tidak dapat menentukan atau bingung mengambil cara berjuang yang paling efektif.¹⁷⁸

Pesan itu disampaikan Natsir melalui Baswedan, yang pernah menjadi Menteri Muda Penerangan di bawah Natsir, untuk disebar-luaskan pada rakyat. Adapun isi pokok pesan perjuangan itu adalah sebagai-berikut: *Pertama*, jatuhnya ibu-kota Yogya oleh serangan Belanda bukan berarti Republik (Indonesia) tidak ada lagi. Republik (Indonesia) masih ada. Pokoknya, Rakyat Indonesia harus berjuang lebih sengit. *Kedua*, usaha perjuangan menghancurkan Belanda dapat dilakukan dengan cara: (a) Menghalangi konsolidasi pemerintahan Belanda, agar jangan sampai Belanda dapat menyusun pemerintahan yang teratur. Ini berarti Pegawai Negeri harus 100 % menolak bekerja sama-*non-cooperatie*; (b) Merusak konsolidasi ekonomi Belanda dengan menghalangi mereka memproduksi barang-barang yang mereka butuhkan untuk devisa; (c) Merusak konsolidasi politik Belanda untuk mendirikan pemerintahan boneka, dengan cara: lebih baik masuk penjara daripada dijadikan boneka.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Roem, *Op Cit*, hlm. 175-176.

¹⁷⁸ Kahin, *Op Cit*, hlm. 497.

¹⁷⁹ *Ibid*, hlm. 498-499.

3.1.3 Natsir Menjadi Perdana Menteri RI

Pascapenyerahan kedaulatan dari Belanda ke Indonesia pada Desember 1949, maka dimulailah masa baru pemerintahan Republik Indonesia Serikat (RIS), yang terdiri dari Negara RI dan Negara-negara bagian, seperti Negara Pasundan, Negara Indonesia Timur, dan lainnya. Kabinet RIS dipimpin oleh Bung Hatta.¹⁸⁰

Natsir menjadi tokoh Islam yang terkenal di Indonesia pada zaman RIS dan demokrasi liberal. Karir politiknya semakin menjulang dengan menduduki jabatan ketua umum Partai Masyumi selama periode 1949-1959. Ketika Natsir menjabat ketua umum partai yang besar inilah, karir politiknya dalam dunia pemerintahan sampai pada puncaknya dengan menjadi Perdana Menteri Republik Indonesia tahun 1950-1951.¹⁸¹

Kontribusi penting Natsir sehingga diangkat menjadi Perdana Menteri RI yang pertama, adalah peranannya dalam menghapus sistem pemerintahan federal (RIS) menjadi negara kesatuan kembali (RI). Pada masa itu, banyak upaya pemisahan negara-negara bagian menjadi negara-negara otonom tersendiri. Ada juga usaha *coup d'etat* Sultan Hamid dari Kalimantan, serta gerakan Angkatan Perang Ratu Adil yang dipimpin Westerling di Sulawesi. Dalam konteks inilah, Natsir berusaha menyelamatkan eksistensi Indonesia melalui apa yang disebut "Mosi Integral Natsir" di parlemen.¹⁸² Berkat mosi inilah, negara kesatuan Republik Indonesia bisa terealisasi.

Presiden Soekarno pun memberikan kepercayaan pada Natsir untuk menjadi formatir kabinet pertama RI pada 20 Agustus 1950. Namun, sebelumnya, Natsir terlibat tarik-ulur kepentingan politik dengan PNI. Natsir tidak bisa meraih dukungan PNI, namun karena dukungan justeru muncul dari Presiden Soekarno, maka Natsir pun dengan berani membentuk kabinet tanpa melibatkan PNI. Yusuf Abdullah Puar menceritakan tentang kepercayaan Soekarno pada Natsir tersebut,

Dengan adanya struktur Negara yang begitu, dengan sendirinya, Kabinet RIS bubar dan harus diganti dengan kabinet baru. Pada saat Sukarno akan membentuk formatir kabinet, datang kepadanya wartawan harian "Merdeka", Asa Bafagih, mencari berita. Asa Bafagih bertanya kepada Presiden Sukarno: "Bagaimana sekarang ini? Siapa yang ditunjuk untuk membuat kabinet? Menjawab Sukarno: "Siapa lagi kalau tidak dari

¹⁸⁰ *Ibid*, hlm. 569.

¹⁸¹ Hatta, *Op Cit*, hlm. 207; Roem, *Op Cit*, hlm. 171.

¹⁸² Natsir. *Capita Selecta Jilid II*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm. 45-51.

Masyumi”. Bertanya lagi Asa Bafagih: “Natsir?”. Menjawab Presiden Sukarno: “Ya! Mereka mempunyai konsepsi untuk menyelamatkan Republik melalui konstitusi”.¹⁸³

Pada 6 September 1950, Kabinet Natsir terbentuk dengan unsur Masyumi, PIR, Parindra, Partai Katolik, Demokrat, Parkindo, PSII dan tidak berpartai, tanpa PNI dan PKI. Tipe kepemimpinan politik Natsir sewaktu memimpin kabinet mirip Bung Hatta, yakni sebagai seorang administrator-rasional, bukan seorang *solidarity-maker*.¹⁸⁴ Cirinya, dijelaskan Herbert Feith, adalah kebijakan yang berorientasi pada pemecahan masalah dan taat aturan main. Dalam kabinetnya, Natsir memberikan kedudukan penting pada politisi-politisi teknokrat. Kabinet Natsir juga menekankan proses reorganisasi dan rasionalisasi, baik pada kemampuan keuangan angkatan perang dan birokrasi, maupun stimulasi kegiatan perekonomian.¹⁸⁵

Tokoh-tokoh Islam yang menempati posisi penting adalah M. Roem sebagai Menteri Luar Negeri, Sjafrudin Prawiranegara sebagai Menteri Keuangan, Bahder Djohan sebagai Menteri Pendidikan, serta KH. Wahid Hasyim sebagai Menteri Agama. Pemilihan anggota-anggota kabinet oleh Natsir pun berorientasi pada pengalaman dan kemampuan, bukan hanya semata-mata wakil dari partai politik. Menurut penilaian Herbert Feith, dari seluruh anggota kabinet Natsir, hanya KH. Wahid Hasyim yang tampaknya bukan seorang administrator seperti Natsir. Feith menjelaskan,

With the exception of the Nahdlatul Ulama leader Wahid Hasyim, they were all administrators. The list as a whole reflect the fact that Natsir was successful in his effort to find men of ability, experience, and prestige, who would be in a position to stand up to many of pressures which parties, factions, and cliques would apply on them. Almost all the group shared

¹⁸³ Yusuf Abdulah Puar (ed.). *Mohamad Natsir 70 Tahun*, Jakarta: Pustaka Antara, 1978, hlm. 105.

¹⁸⁴ Kedua konsep ini, *administrator* dan *solidarity maker*, berasal dari Herbert Feith ketika mengkaji pemerintahan kabinet-kabinet jaman demokrasi liberal. Feith menjelaskan perbedaan pada dua tipe tersebut: *Administrator in the sense of leaders with the administrative, technical, legal and foreign language skill required to run the distinctively modern apparatus of a modern state. And solidarity makers, leaders skilled as mediators between groups at different levels of modernity and political effectiveness, as mass organizers, and as manipulators of integrative symbols.* Lihat Herbert Feith. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1968, hlm. 113.

¹⁸⁵ *Ibid*, hlm. 154. Lihat juga penjelasan Ichlasul Amal, *Regional and Central Government in Indonesian Politics: West Sumatra and South Sulawesi 1949-1979*. Yogyakarta: UGM Press, 1992, hlm. 32.

*the general approach to policy which was characteristic of the Prime Minister.*¹⁸⁶

Adapun Program Kabinet Natsir adalah sebagai berikut, yaitu:

1. Memperisapkan dan menyelenggarakan Pemilihan Umum untuk konsituante dalam waktu singkat.
2. Mencari konsolidasi dan menyempurnakan susunan pemerintahan serta membentuk peralatan negara yang bulat (pasal 146 UUD)
3. Menggiatkan usaha mencapai keamanan dan ketentraman.
4. Memperkembangkan dan memperkuat kekuatan ekonomi rakyat sebagai dasar bagi melaksanakan ekonomi Nasional yang sehat. Melaksanakan keragaman antar buruh dan majikan.
5. Membantu pembangunan perumahan rakyat serta memperluas usaha-usahanya yang meningkatkan derajat kesehatan dan kecerdasan rakyat.
6. Menyempurnakan organisasi Angkatan Perang dan pemulihan bekas-bekas Anggota Tentara dan Grelya kedalam masyarakat.
7. Memperjuangkan penyelesaian soal Irian Barat.¹⁸⁷

Beberapa kemajuan penting yang dijalankan Kabinet Natsir adalah di bidang ekonomi dan keuangan. Dalam masa jabatannya (6 bulan) Kabinet Nasir berhasil anantara lain mengadakan reorganisasi Bank Negara Indonesia, sehingga menjadi Bank Devisa yang pertama. Juga reorganisasi dari Bank Rakyat Indonesia, sehingga dapat membantu kegiatan-kegiatan baru dibidang perdagangan dan produksi dalam negri. Kabinet mendirikan bank baru, yaitu Bank Industri Negara untuk membiayai pembangunan yang bersifat jangka panjang. Koperasi di desa-desa dapat dihidupkan sehingga sebagian besar pekerjaan Bank Rakyat Indonesia dapat diambil *over* oleh koperasi-koperasi pinjaman, yang lebih langsung berhubungan dengan masyarakat desa.

Kabinet juga dapat meletakkan petunjuk-petunjuk untuk mendirikan perusahaan-perusahaan baru, yakni dalam memajukan industri-industri kecil di daerah pertanian seperti pengolahan kulit, pembuatan payung, batu bata tegel, keramik dan lain-lainnya. Juga untuk pembangunan industri menengah dan besar seperti percetakan, remiling getah, pabrik semen, kertas, pupuk dan lain-lain. Garis-garis besar ini sering dinamakan "Plan Sumitro".

¹⁸⁶ *Ibid*, hlm. 150-151.

¹⁸⁷ *Ibid*, hlm. 153-154. Lihat juga Puar (ed.). *Op Cit*, hlm. 106.

Dalam menghadapi persoalan-persoalan internasional, Kabinet Natsir menjalankan, apa yang disebut, politik bebas-aktif. Bebas dalam arti tidak mengikatkan diri kepada salah satu dari dua blok, baik blok Barat (kapitalis) atau pun blok Timur (Komunis). Indonesia masuk menjadi anggota P.B.B pada September 1950 dan segera aktif dalam perdebatan-perdebatan mengenai perang Korea.¹⁸⁸

Di samping itu, ada dua program yang terbengkalai dengan jatuhnya Kabinet Natsir itu. *Pertama*, tidak kunjung dapat dipulihkan bekas-bekas pejuang bersenjata yang telah memisahkan dirinya dari masyarakat, sehingga menjadi sumber gangguan keamanan yang berlarut-larut sampai belasan tahun kemudian. *Kedua*, terputusnya usaha untuk menampung aspirasi yang wajar di daerah Aceh dan daerah-daerah lainnya untuk memiliki hak otonomi dalam Negara Kesatuan RI, sedangkan kabinet-kabinet berikutnya tidak segera menyambung usaha yang telah dimulai ke arah itu. Sehingga keresahan dan ketidak-puasan terus meningkat sampai meletusnya pemberontakan di Aceh dua tahun sesudahnya, yang baru juga dapat dihentikan setelah belasan tahun, dengan segala akibat-akibat yang menyedihkan. Komentar Herbert Feith tentang hasil dan tak hasilnya Kabinet Natsir adalah sebagai berikut,

*In the very short time it had been in office the Natsir Cabinet pursued its policy goals intently and with some success. It moved the country several steps long the road to civil security, administrative routinezation, increased production, and planed economic growth. That it failed was clear from the fact of the very short time it had in office: it had failed to build itself a basis of political support.*¹⁸⁹

3.2 Aktivitas dan Pengalaman Isa Anshary

Sebagaimana hasil Kongres Umat Islam pada 9 November 1945, disamping membentuk Partai Masyumi, sekaligus juga menyerukan sebuah Resolusi Jihad; “60 Milyun kaum Muslimin Indonesia siap berjihad fi sabilillah, perang di jalan Allah, untuk menentang tiap-tiap penjajahan”. Sebagai konsekuensi resolusi jihad ini, maka kongres juga memutuskan untuk mengkonsolidasikan sebuah organisasi militer dengan membentuk “Barisan

¹⁸⁸ *Ibid*, hlm. 151-167.

¹⁸⁹ *Ibid*, hlm. 176.

Sabilillah”. Disebutkan juga bahwa Lasykar Sabilillah merupakan barisan istimewa Tentara Keamanan Rakyat (TKR).¹⁹⁰

Konsekuensi lain dari Resolusi Jihad membela negara Indonesia ini adalah tugas penyempurnaan pembentukan Lasykar Hizbullah. Reorganisasi lasykar Hizbullah adalah sebagai berikut; Ketua: Zainul Arifin; Wakil Ketua: Mohamad Roem; Anggota: S. Surowijono, Sudjono, Anwar Tjokroaminoto, KH. Zarkasji, Masjhudi, Ny. Sunarjo Mangkupuspito, Jusuf Wibisono, M. RHO Djoenadi, dan Prawoto Mangkusasmito.

Ormas Islam terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama, pun tidak ketinggalan. Melalui fatwa Rais Am NU, KH. Hadratus Syekh Hasyim Asy’ari, diumumkan pula resolusi jihad umat Islam melawan penjajah, kaum kafir. Demikian juga dengan tokoh-tokoh Muhammadiyah, seperti Ki Bagus Hadikusumo, Kahar Muzakkir, maupun Hamka. Mereka menyerukan gerakan perjuangan semesta. Mereka pun menggerakkan roda-roda organisasi untuk mobilisasi perjuangan rakyat.¹⁹¹

Begitu juga dengan elite-elite Persis. Tidak hanya Natsir, elite-elite Persis lainnya pun menduduki posisi yang cukup penting dalam fase perjuangan ini. A. Hassan, misalnya, juga mendukung negara yang baru lahir ini dengan caranya sendiri. Dengan kreativitas menulisnya, ia menerbitkan tulisan-tulisan yang isinya mendukung Pemerintahan Republik Indonesia di awal tahun 1946. Ia menyatakan perlunya kerjasama dengan Pemerintahan Soekarno dan meyakinkan perlunya persatuan. A. Hassan mengakui bahwa sampai waktu itu, Indonesia adalah negara sekuler yang banyak kelemahannya. Walaupun demikian, kelemahan-kelemahan sekularisme itu harus diperangi secara damai dengan dakwah dan nasehat yang bijak. Menurutnya, penggunaan kekerasan adalah tidak tepat, sebab akan mengakibatkan fitnah dan pertumpahan darah serta perang saudara yang bisa dimanfaatkan oleh pihak musuh. Ia menyimpulkan bahwa sampai kesempatan tiba untuk merumuskan UUD yang permanen, maka merupakan kewajiban umat Islam

¹⁹⁰ *Kedaulatan Rakyat* No. 8, 9 November 1945.

¹⁹¹ Sjaifullah, *Gerak Politik Muhammadiyah Dalam Masyumi*. Jakarta: Grafiti, 1997, hlm. 126-127.

untuk menghormati Pemerintah dan kebijaksanaan-kebijaksanaannya, bukan melakukan tindakan yang merugikan.¹⁹²

Dalam kerangka inilah, Isa Anshary dan anggota Persis lainnya turut berperan dalam proses perang mempertahankan kemerdekaan. M. Rusyad Nurdin, sahabat Isa Anshary, menceritakan keterlibatan dirinya—dan tidak tertutup kemungkinan anggota Persis lainnya—dalam perjuangan Revolusi Fisik itu:

Karena Belanda ingin menguasai kembali Tanah air kita, maka sejak mereka menginjakkan kaki mereka di bumi Indonesia, maka pada saat itu tidak dapat dihindarkan lagi perjuangan dengan senjata...Saya menggabungkan diri dengan Hizbullah di bawah pimpinan Sutan Husinsyah...setelah Bandung diduduki oleh Belanda, kami mundur mula-mula ke Bandung Selatan, terus ke Garut dan akhirnya ke Tasikmalaya. Setelah Tasikmalaya diduduki pula oleh Belanda, kami bermarkas di kaki Gunung Galunggung.¹⁹³

3.2.1 Kiprah Isa Anshary di Masa Revolusi Fisik

Isa Anshary menduduki posisi pemimpin pergerakan di daerah Priangan dan menjadi anggota Komite Nasional Indonesia-Daerah wilayah Jawa Barat pada masa awal revolusi. Sejak zaman pendudukan Jepang, Isa Anshary telah dikenal sebagai tokoh penggerak perlawanan terhadap kebijakan Jepang. Ia menjadi Pemimpin Umum "Gerakan Anti Fascis" (Geraf). Ia juga menjadi Bagian Penerangan "Pusat Tenaga Rakyat" (Putera) Priangan, sekaligus sebagai Penasehat "Gerakan Koperasi Daerah Priangan".¹⁹⁴

Akibat aktivitasnya yang radikal dan bersifat non-kooperatif terhadap kebijakan Jepang, Isa Anshary pun pernah ditahan beberapa bulan oleh *Kenpetai*-Jepang. Ia menceritakan,

Sewaktu ditahan Jepang, kamar berdekatan dengan kamar KH Zainal Mustofa yang berontak melawan Jepang, saya bertanya kepada Ajengan Singaparna itu: “Kenapa Kiyai berani melawan Jepang? Dia menjawab...Bukankah Jepang itu Majusi? Akhirnya KH zainal Mustofa itu menemui syahidnya, dan saya alhamdulillah dengan bantuan teman di

¹⁹² Federspiel, *Op Cit*, hlm. 149-150.

¹⁹³ Rusyad Nurdin, “Tausiyah Kepada Generasi Muda Islam” dalam Slamet Aminy. *KHM Rusyad Nurdin: Profil Seorang Muballigh*. Bandung: Corps Muballigh Bandung, 1988. hlm. 18.

¹⁹⁴ Isa Anshary, *Mujahid Dakwah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1961, hlm. 234.

Jakarta dibebaskan, setelah menahankan siksaan dan pukulan dari kenpetai.¹⁹⁵

Di zaman Revolusi Kemerdekaan pada tahun 1945, beragam kedudukan penting dilakoni Isa Anshary di daerah gerilya Priangan. Ia menjadi Ketua Umum Barisan Sabilillah Daerah Priangan. Ia juga menjadi Kepala Penerangan Dewan Mobilisasi Daerah Priangan. Di samping itu, ia menjabat Kepala Penerangan Partai Masyumi Daerah Priangan. Ia mengilustrasikan perjuangan fisiknya waktu zaman revolusi tersebut;

Ketahanan revolusioner dan ketabahan berjuang, kesabaran menanggung kekurangan, keteguhan pendirian mendaki puncak gunung, kesulitan dan menempuh jalan pendakian, yang ditanamkan ke dalam dada dan jantung...selama revolusi kemerdekaan, telah menjadi taruhan pasti menangnya bangsa Indonesia dalam mempertahankan proklamasi.¹⁹⁶

Alasan keikutsertaannya secara total dalam proses perang revolusi ini jelas bermotivasi religius. Ia mendasarkan perjuangannya itu sebagai bagian dari perjuangan *jihad fi sabilillah*, suatu keadaan yang memang diwajibkan oleh agama Islam. Ia menegaskan hal itu,

Perang Kemerdekaan, mempertahankan hak mutlak bangsa kita, jelas artinya: *Jihad fi sabilillah*. Bukankah dalam Indonesia Merdeka umat Islam beroleh kembali kemerdekaannya, kemerdekaan beragama, yang telah dirampas oleh imperialisme Barat selama 3 ½ abad dan oleh imperialisme Timur (Jepang) selama 3 ½ tahun? Lonceng Kemerdekaan Indonesia yang berdentang pada tanggal 17 Agustus 1945, telah membuka kemungkinan luas bagi para muballigh Islam untuk menyumbangkan dan mengurbankan apa yang dimilikinya dalam revolusi berdarah itu.¹⁹⁷

Pada 1948, Belanda juga mendirikan sebuah negara di Jawa Barat, yang diberi nama Pasundan. Negara ini, yang dianggap sebagai boneka Belanda bahkan oleh sebagian besar penduduknya sendiri, bertahan hingga tahun 1950, ketika ia membubarkan dirinya dan bergabung ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia.¹⁹⁸ Meski mungkin banyak orang Sunda di antara anggota Persis yang

¹⁹⁵ *Ibid*, hlm. 54. Hal ini juga dikuatkan oleh kesaksian Eman Sar'an, aktivis Pemuda Persis yang waktu itu, zaman Jepang, ikut ditahan bersama Isa Anshary. Lihat Eman Sar'an. "Sejarah Persis." *Tamaddun*, No. 1, Tahun I, Juni 1972.

¹⁹⁶ *Ibid*, hlm. 57.

¹⁹⁷ *Ibid*, hlm. 55.

¹⁹⁸ Kahin, *Op Cit*, hlm. 498-499.

telah lama bersimpati dengan negara Pasundan, tetapi sebagian besar aktivis Persis tetap memilih mendukung perjuangan RI. Misalnya, pada tanggal 13 April 1948, Persis berpartisipasi dalam sebuah konferensi organisasi-organisasi keagamaan di wilayah Bandung untuk mendiskusikan Negara Pasundan dan persoalan-persoalan lainnya, dan menyerukan pemisahan elemen-elemen komunitas muslim dari Negara Pasundan tersebut. Gerakan ini dipimpin oleh aktivis Persis Isa Anshary, yang bekerja untuk mendukung perjuangan republik di Jawa Barat hingga Pasundan bergabung ke dalam RI.¹⁹⁹

Melalui terbitan berkalanya, *Aliran Islam*, yang dimulai pada 1948 dan diterbitkan di Bandung yang dikuasai Belanda, Isa Anshary menerbitkan artikel-artikel yang secara terbuka mendukung gerakan republik. Artikel-artikelnya merefleksikan ketidaksenangan rakyat Jawa Barat terhadap aksi militer Belanda kedua pada tahun 1948, yang telah menangkap Sukarno, Hatta dan para pemimpin penting republik lainnya, dan menentang pernyataan Belanda berikutnya bahwa Republik Indonesia sudah tidak ada lagi. Ketika Belanda melanjutkan rencana-rencana untuk menegakkan kekuasaan tidak langsung atas kepulauan Nusantara dengan membentuk Republik Indonesia Serikat yang terdiri atas lima belas negara bagian dan daerah-daerah khusus yang diakui oleh Belanda, Isa Anshary menyatakan bahwa federasi semacam ini seharusnya tidak dibentuk tanpa keikutsertaan para pemimpin republik yang di penjara.²⁰⁰

Meskipun mendukung para pemimpin sekularis RI, Isa Anshary, seperti halnya Ahmad Hassan, tidak kehilangan tujuan untuk menegakkan sebuah negara Indonesia yang didasarkan pada prinsip-prinsip Islam. Dalam *Falsafah Perjuangan Islam*, yang ditulis pada 1949, dia mengungkapkan bahwa kelompok-kelompok muslim berpartisipasi dalam perjuangan kemerdekaan untuk “menegakkan sebuah negara yang dilindungi Tuhan sebagai pemenuhan tanggung jawab mereka sebagai muslim. “Kelompok-kelompok muslim di negara ini berjuang untuk, Isa Anshary menyimpulkan, “mengatur serta memberikan tuntunan dan perikehidupan yang memerhatikan kebenaran-kebenaran mendasar

¹⁹⁹ Abdul Haris Nasution. *Sekitar Perang Kemerdekaan Indonesia, Jilid VII*, Bandung, 1984, hlm. 178-179.

²⁰⁰ *Aliran Islam*, No. 3/Tahun I, januari 1949, hlm. 124.

tentang komunitas manusia, baik di bidang politik, ekonomi, maupun sosial.”²⁰¹ Hal ini merupakan penegasan ulang dari pendirian politik muslim yang dibuat pada akhir era kolonial dan merupakan petunjuk bahwa isu itu (negara Islam) tetap menjadi bagian penting dari ideologi politik kelompok-kelompok muslim, terutama ideologi politik Persis.

3.2.2 Isa Anshary Menjadi Ketua Umum Persis

Persis didirikan kembali sebagai organisasi yang menjalankan fungsinya seperti semula pada April 1948, tidak lama setelah Isa Anshary dan para anggota lainnya yang menjalankan pemerintahan republik untuk wilayah Jawa Barat di Garut diizinkan kembali ke Bandung oleh Belanda dengan syarat-syarat yang ditetapkan dalam Perjanjian Renville 1948. Pendeklarasian re-organisasi tersebut sebagiannya menyatakan :

Kami, Pimpinan Pusat Persis menyatakan bahwa pada 1 April 1948, Persis kembali berfungsi seperti semula. Telah umum diketahui bahwa sebelum dihancurkan oleh Perang Dunia II, Persis merupakan sebuah gerakan yang perjuangan utamanya adalah dalam bidang agama semata. Dengan pernyataan ini, kami melanjutkan perjuangan agama tersebut. Kami menyeru pada seluruh cabang Persis dan seksi-seksinya untuk melanjutkan kerja mereka sebagaimana biasa dengan tetap mematuhi hukum-hukum negara.²⁰²

Sebagaimana telah disebutkan pada bab II, sejak tahun 1940, Isa Anshary telah menjadi anggota Pimpinan Pusat Persis, sehingga tidak aneh jika kemudian ia berperan penting dalam proses reorganisasi ini setelah dibubarkan Jepang pada 1942. Ia juga yang kemudian menjadi ketua umum dari organisasi yang kembali diaktifkan itu. Di samping itu, ia pun turut menjadi konseptor rancangan *Qanun Asasi-Qanun Dakhili* (AD/ART) Persis yang baru. Di samping Isa Anshary, kemudi Persis juga ditangani oleh E. Bachrum dan E. Abdurrahman,²⁰³ yang dari semula menjadi tokoh pengajar di Pesantren Persis. E. Abdurrahman kemudian

²⁰¹ *Aliran Islam*, No. 3/Tahun I, Januari 1949, hlm. 122-125.

²⁰² Nasution. *Op Cit*, hlm. 178.

²⁰³ Nama lengkapnya Endang Abdurrahman. Lahir di Cianjur pada 12 Juni 1912. Semula, ia adalah guru mengaji (majlis ta’lim) pada seorang saudagar kaya di Bandung. Ketika Persis, melalui tokoh A. Hassan, menggebrak kota Bandung dengan tantangan debatnya, E. Abdurrahman pun tersinggung dan melayani tantangan tersebut. Terjadilah perdebatan antara A. Hassan dan E. Abdurrahman. Selanjutnya, E. Abdurrahman pun merasa argumen yang dilontarkan A. Hassan lebih kuat. Ia pun mengaku kalah dan lantas menjadi murid A. Hassan. Lihat Dadan Wildan, *Yang Dai-Yang Politikus*, Bandung: Rosda Karya, 1995, hlm. 35-50.

menjadi Sekretaris Jendral Persis, menggantikan E. Bachrum. Natsir diberi kedudukan sebagai Penasehat PP Persis, bersama dengan tuan A. Hassan dan Fachrudin Alkahiri. Ini menandakan kemunculan Persis secara formal sebagai organisasi sosial-keagamaan, tentunya dengan semangat dan agenda baru.

Susunan Pengurus Pusat Persis Tahun 1953, hasil penyempurnaan reorganisasi 1948,²⁰⁴ memperlihatkan komposisi sebagai berikut. Struktur Penasehat PP Persis dijabat oleh Ahmad Hassan, Fachrudin Alkahiri, dan Mohamad Natsir. Ketua Umum PP Persis dijabat oleh KHM. Isa Anshary. Berturut-turut para Ketua I KHO. Qomarudin Shaleh, dan Ketua II Nachrowi. Sementara itu, Sekretaris Umum dijabat E. Bachrum, Sekretaris I KM. Joesoef Zamzam, Sekretaris II RE. Soehandhi, dan Bendahara A. Rustama.

Struktur organisasi Persis dipusatkan di Bandung. Di markas pusat ini, terdapat beberapa bagian yang menangani dan mengoordinasikan kegiatan-kegiatan organisasi. Bagian Tabligh bertanggungjawab untuk mengatur masalah penyebaran pesan-pesan agama melalui tradisi lisan (*oral*) dan pembinaan *muballigh-muballigh* Persis; Bagian Pendidikan mengatur kurikulum untuk pesantren Persis; Bagian Penyiaran bertugas menerbitkan majalah-majalah sebagai corong organisasi; Bagian Persatuan Islam Istri mengoordinasikan kegiatan-kegiatan kewanitaan; Bagian Pemuda Persis mengurus aktivitas untuk kelompok pelajar, remaja, dan pemuda.

Di bawah kepemimpinan Isa Anshary (1948-1960), jumlah anggota Persis pada waktu itu ditaksir mencapai sepuluh ribuan.²⁰⁵ Demikian pula, cabang-cabang Persis berdiri dan tersebar luas di wilayah Jawa Barat, Jawa Tengah bagian Barat, Bangil-Jawa Timur, dan Palembang. *Risalah*, media resmi organisasi, melaporkan bahwa cabang Persis telah berdiri di Bandung, Simpang, Ciawi, Cikalong, Tasikmalaya, Soreang, Cisomang, Sumedang, Cicalengka, Buahbatu, Rajapolah, Palembang, Magung, Padalarang, Pinang, Purwakarta,

²⁰⁴ Arsip PP Persis hasil Mukhtamar Kelima Persis di Bandung, 20 September 1953. Deskripsi lebih jauh, lihat Dadan Wildan. *Pasang-Surut Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia: Potret Perjalanan Sejarah Organisasi Persatuan Islam (Persis)*. Bandung: Persis Press, 2000, hlm. 312.

²⁰⁵ Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*. Yogyakarta: UGM Press, hlm.156-157. Menurut penulis, jumlah keanggotaan Persis sebanyak sepuluh ribuan ini hanya bersifat taksiran. Tidak ada data pasti tentang jumlah yang sebenarnya.

Serang, Cianjur, Pameungpeuk, Pamanukan, Subang, Matraman Utara Jakarta, dan Palembang.²⁰⁶

Penghargaan yang tinggi terhadap usaha penerbitan yang menjadi ciri Persis sebelum kemerdekaan terus berlanjut setelah reorganisasi itu berjalan. Persis menerbitkan beberapa majalah baru sejak reorganisasi 1948. Umumnya, majalah-majalah yang diterbitkan itu memuat tulisan para anggota Persis mengenai masalah yang dihadapi umat Islam Indonesia pada masa kemerdekaan, terutama masalah keagamaan dan politik.

Majalah pertama yang terbit adalah *Aliran Islam* pada akhir tahun 1948. Majalah ini memuat tulisan-tulisan dari tokoh-tokoh Persis, terutama Isa Anshary, M. Natsir, dan E. Abdurrahman. Secara umum, majalah ini membicarakan masalah-masalah politik. Setelah itu, muncul *Al-Muslimun*, yang mulai terbit pada tahun 1954. Diterbitkan di Surabaya, majalah ini merupakan bagian dari Persis cabang Bangil. Majalah ini berfungsi sebagai media pendidikan agama dan memuat berbagai fatwa mengenai masalah keagamaan. Juga, majalah serial baru *Pembela Islam* diterbitkan kembali pada tahun 1956. Formatnya sama dengan *Al-Muslimun*. Dua majalah terbit di Bandung. *Hudjatul Islam*, sebagai media resmi Persatuan Islam, terbit hanya satu kali, tetapi memuat tulisan yang bagus yang mengaitkan sejarah Islam dengan situasi Indonesia masa kini. Pada tahun 1962, Persis menerbitkan *Risalah*. Pada dasarnya majalah ini merupakan media internal, yang memberitakan perkembangan organisasi.²⁰⁷

Demikian juga halnya dengan pendidikan yang mulai ditata kembali. Sistem Pendidikan Persis berpusat di Bandung. Tanggung-jawab masalah pendidikan ini ditangani oleh Bagian Pendidikan Persis, yang didirikan tahun 1955. Bagian ini bertugas untuk melakukan standarisasi semua pengajaran agama di semua lembaga pendidikan yang dikelolanya. Adapun jenisnya adalah pesantren yang ditata secara modern. Terdapat jenjang-jenjang pendidikan (klasikal) yang harus ditempuh dari mulai tingkat dasar (*ibtidaiyyah*), menengah (*tajhiziyyah* dan *tsanawiyyah*), dan tingkat keguruan (*mu'allimien*). Materi

²⁰⁶ *Risalah*, No. 1/Th. I/Agustus 1963, hlm. 5.

²⁰⁷ Wildan, *Op Cit*, hlm.112.

pelajarannya pun sudah memadukan antara unsur pelajaran agama dan umum yang disesuaikan dengan jenjang kelas.²⁰⁸

Pada era ini, orientasi Persis di bawah kepemimpinan Isa Anshary cenderung sangat politis, karena didominasi oleh pembahasan masalah politik dibandingkan dengan *fiqh* ritual keagamaan. Sikap dan pandangan politik Isa Anshary, sebagai Ketua Umum Persis, sangat tegas. Ia menyatakan, bahwa perjuangan dalam politik saat itu adalah wajib. Perjuangan Islam, termasuk Persis, tidak hanya pada lapangan *fiqh* ibadah ritualistik saja. Lebih dari itu, adalah termasuk juga ibadah untuk berjuang pada medan politik. Hanya, tentu saja, perjuangan yang termasuk ibadah itu adalah untuk memajukan ideologi Islam, bukan ideologi yang lain.²⁰⁹ Untuk itu, Persis pun mendukung sepenuhnya Partai Masyumi. Bahkan, elite-elite Persis menduduki posisi penting dalam kepengurusan partai tersebut, baik di pengurus pusat maupun pengurus wilayah (Jawa Barat).

3.2.3 Isa Anshary, Partai Masyumi, dan Front Anti Komunis

Isa Anshary menjadi pemimpin Partai Masyumi wilayah Jawa Barat. Dalam kepengurusan partai tahun 1956, ia menjadi Pengurus Pusat Masyumi. Ia juga menjadi anggota Fraksi Masyumi dalam Majelis Konstituante Republik Indonesia hasil Pemilu 1955. Selain Isa Anshary, tokoh Persis yang menjadi anggota Konstituante dari Fraksi Masyumi adalah Rusyad Nurdin dan E. Abdurrahman.²¹⁰ Dengan demikian, pada masa itu, elite-elite puncak Persis masuk dan aktif dalam gelanggang politik praktis.

Peranan menonjol yang dilakukan elite-elite Persis dalam Masyumi adalah perjuangan memenangkan ideologi Islam berhadapan vis-à-vis dengan komunisme. Persis menjadi corong perlawanan terhadap paham komunisme. Mereka sepakat mengharamkan ajaran komunisme. Mereka pun sepakat bahwa komunisme tidak bisa hidup di Indonesia.

²⁰⁸ Hamid, *Perkembangan Pesantren Persatuan Islam*. Bandung: Insan Cindekia, 1993, hlm. 42, 47.

²⁰⁹ Isa Anshary, *Manifest Perjuangan Persatuan Islam*, Bandung: PP Persis, 1958, hlm. 24.

²¹⁰ S. U. Bajasut (Ed.). *Alam Fikiran dan Djedjak Perdjjuangan Prawoto mangkusasmito*. Surabaya: Documenta, 1972, hlm. 435.

Lebih tegas lagi Isa Anshary. Ia menolak dan menentang ideologi komunisme dan menyebutnya sebagai “lawan dan musuhnja nomor satu”. Dasar pemikiran Isa Anshary ada beberapa hal. *Pertama*, karena paham komunisme didasarkan kepada filsafat historis-materialisme yang dianggapnya sebagai pandangan hidup yang belum selesai dan bertentangan dengan *fithrah* kemanusiaan. *Kedua*, paham itu anti-Tuhan, antiagama, bahkan sebuah agama palsu. *Ketiga*, Isa Anshary menunjukkan dari sejarah bahwa kaum komunis sesungguhnya adalah pemerintahan teror. Oleh karena itu, ia dengan sendirinya bertentangan dengan demokrasi dan menciptakan imperialisme baru.²¹¹

Dalam fatwanya, Persis secara resmi menolak paham komunisme. Demikian juga, orang yang mengikuti paham ini dianggap kafir. Konsekuensinya, kalau ia mati tidak boleh disembahyangkan dan tidak boleh dikuburkan secara Islam.²¹² Bahkan, Persis dengan dimotori ketua umumnya, Isa Anshary, membentuk “Front Anti Komunis” pada pertengahan November 1954. Kantor Persis pun dijadikan markas Front Anti Komunis. Isa Anshary menjelaskan dasar pemikiran pendiriannya itu:

Front Anti Komunis adalah satu gerakan dan bentukan perjuangannya total untuk membendung bahaya komunisme, facisme, dan totalitarisme di Indonesia. Front Anti Komunis bukanlah partai politik yang aktif melakukan praktek politik kenegaraan. Front Anti Komunis berjuang menjusun tenaga perlawanan yang merata dari seluruh kaum anti komunis di Indonesia dari segala agama dan kepertjajaan.²¹³

Isa Anshary melakukan aktivitas Front Anti Komunis itu dengan dibantu Yusuf Wibisono dan Syarif Usman. Bersama mereka pula, Isa Anshary menerbitkan buku yang berkenaan dengan penolakannya terhadap paham komunisme. Bukunya tersebut berjudul *Bahaya Merah di Indonesia*, yang dikarang oleh M. Isa Anshary, Jusuf Wibisono, dan Sjarif Usman. Dukungan terhadap organisasi ini cukup luas, terutama daerah Jakarta dan Surabaya. Walaupun demikian, organisasi ini pun dibubarkan pada tahun 1958.

²¹¹ Anshary, et al, *Bahaya Merah di Indonesia*, Bandung: Front Anti Komunis, tanpa tahun, hlm. 4-25.

²¹² *Aliran Islam*, No.65/Th.IV/Okttober-Desember 1954, hlm. 9.

²¹³ *Aliran Islam*, No.65/Th.IV/Okttober-Desember 1954, hlm. 4.

3.3 Pemilu 1955 dan Ketegangan Isa Anshary versus Natsir

Pada masa awal keterlibatan dalam pentas politik nasional, gerak politik elite politik Islam tampak sinergis, saling bahu-membahu untuk memenangkan ideologi Islam yang diusung Partai Masyumi. Dalam Partai ini, berhimpun berbagai tokoh dan organisasi dengan beragam latar-belakang sosio-kultural. Sayangnya, sinergitas gerak politik organisasi-organisasi Islam di bawah bendera Partai Masyumi tidak bisa bertahan lama. Pada tahun 1947, PSII keluar dari Masyumi.²¹⁴ Peristiwa politik yang paling menggoyahkan Masyumi adalah keluarnya NU, sebuah organisasi keagamaan terbesar di Indonesia, dan menjadi partai politik baru dengan nama Partai NU (PNU) pada 1952.²¹⁵

Sebagai sebuah partai yang pluralistik, elite-elite Masyumi sulit meredam timbulnya pertentangan yang dilandasi perbedaan orientasi dan kepentingan politik dalam tubuh partai. Terdapat berbagai kelompok politik yang bersaing dalam tubuh partai. Misalnya saja, disebut-sebut adanya kelompok muda di bawah Natsir dan kelompok tua yang menjagokan Sukiman yang selalu bersaing memperebutkan puncak kepemimpinan partai. Friksi dalam tubuh partai ini pun juga terpolarisasi dalam bentuk karakteristik orientasi politik elite-elitenya. Ada kelompok elite yang bercorak moderat. Muhammadiyah, sebagai anggota istimewa, disebut-sebut mewakili corak ini. NU, sebelum keluar dari keanggotaan partai, mewakili sayap konservatif. Ada juga kelompok yang cenderung bersikap akomodatif. Kelompok ini disebut-sebut di bawah kendali Sukiman.²¹⁶ Perbenturan kepentingan (politik) antarkelompok ini seringkali terjadi. Wajar apabila kemudian terjadi perpecahan sebagaimana tersebut di atas.

²¹⁴ Soemarsono, *Mohamad Roem 70 Tahun: Pejuang-Perunding*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978. hlm. 68.

²¹⁵ Noer, *Op Cit*, hlm. 54. Yang menjadi pemicu perpecahan politik ini berasal dari masalah pembagian jatah 'kursi' menteri. Khususnya dengan NU adalah Kementerian Agama. Waktu itu, NU menuntut jatah Menteri Agama pada DPP Masyumi di bawah pimpinan Natsir. Akan tetapi, sesuai keputusan musyawarah, jatah Menteri Agama itu diberikan pada Fakhri Usman dari Muhammadiyah. Jelas NU kecewa. Elite NU pun memutuskan keluar dari Partai Masyumi dan mendirikan partai sendiri melalui kongres di Palembang pada 1952. Keputusan ini bisa dipahami, karena bagi NU, masalah Menteri Agama bukan sekedar masalah jabatan politik *an sich*, tetapi juga menyangkut gengsi NU yang menguasai mayoritas Majelis Syura Masyumi. Jadi, pencabutan terhadap Kementerian ini sama saja dengan merendahkan kapasitas NU. Lihat Mahrus Irsyam, *Ulama Dan Partai Politik*. Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984, hlm. 29.

²¹⁶ Maarif, *Op Cit*, hlm. 93.

Demikian juga dengan elite-elite Persis yang tergabung dalam Partai Masyumi. Mula-mula, semenjak Persis masuk menjadi anggota istimewa partai ini tahun 1948, terlihat sinergitas gerakan antar elite-elitenya, seperti Natsir, Isa Anshary, Rusyad Nurdin, dan yang lainnya. Ketika Natsir, yang dikenal sebagai aktivis Persis, menjadi ketua umum Partai Masyumi sejak tahun 1949, seringkali kritik dilontarkan oleh lawan-lawan politiknya, terutama dari kubu Sukiman. Hanya saja, kedudukan Natsir dalam partai yang berlambang bulan-bintang ini tetap kuat.²¹⁷ Sikap moderat Natsir mendapat dukungan dari mayoritas anggota Masyumi, termasuk Persis. Khususnya dalam masalah kepribadian, pihak elite politik NU juga mengakui dan memuji sikap Natsir.²¹⁸ Namun, setidaknya sejak tahun 1955-1956, pasca-Pemilu 1955, terlihat juga adanya friksi di antara kalangan elite Persis.

Pada tahun 1955, dilangsungkan Pemilu untuk pertamakalinya sejak Kemerdekaan RI. Memang pada hari-hari pertama rakyat Indonesia menghirup udara kemerdekaannya, sudah ada rencana para elite politik mengadakan Pemilu secara nasional. Pada tanggal 5 Oktober 1945 sudah diumumkan rencana untuk mengadakan Pemilu nasional. Malah pada tahun 1946, sudah ada beberapa pemilihan yang dilaksanakan di Karesidenan Kediri dan Surakarta. Pada tahun 1948, Badan Pekerja KNIP yang berlaku sebagai parlemen pada awal kemerdekaan menyetujui undang-undang yang mengatur suatu sistem pemilihan tidak langsung berdasarkan perwakilan proporsional dan memberikan hak pilih kepada semua orang yang berumur di atas 18 tahun.²¹⁹ Namun, semua itu tidak langsung terjadi.

Keterlambatan dalam melaksanakan Pemilu pada masa awal kemerdekaan karena saat itu Indonesia tengah berada dalam masa transisi (1945-1949). Setelah itu, Indonesia harus menggunakan konstitusi RIS (1949-1950). Kondisi belum juga memungkinkan karena mulai tahun 1945 sampai tahun 1950, Indonesia menggunakan UUD Sementara. Mulai tahun 1945 sampai 1950, Indonesia berada dalam kondisi kemelut ideologi dan konstitusi.

²¹⁷ Noer, *Op Cit*, hlm. 106-110.

²¹⁸ *Ibid*, hlm. 88.

²¹⁹ Daniel Dhakidae. "Pemilihan Umum di Indonesia". *Prisma* No.9 Th.X/Oktober 1986, hlm. 19.

Juga ada versi lainnya. Keterlambatan pelaksanaan Pemilu ini cenderung dilatar-belakangi kepentingan politik tertentu. Istilahnya, Pemilu sengaja ditunda-tunda. Timbul kekhawatiran bahwa Pemilu yang lebih cepat digelar akan menggeser negara ke dalam kekuasaan partai-partai Islam. Ketakutan ini terutama menghinggapikan kalangan sekuler, baik itu Partai Nasional Indonesia (PNI) maupun Partai Komunis Indonesia (PKI).

Ketakutan ini bukan sekedar mengada-ada. Hasil pemilihan daerah semakin meningkatkan kekhawatiran tersebut. Dalam pemilihan lokal yang diselenggarakan tahun 1946, dan dalam Pemilu daerah di Yogyakarta tahun 1951, PNI mengalami nasib buruk dibandingkan Masyumi. Misalnya di Yogyakarta, Masyumi memperoleh 18 kursi dari 40 kursi yang diperebutkan, sementara PNI hanya 4 kursi.²²⁰ Oleh karena itu, kelompok PNI (lebih umumnya lagi kelompok nasionalis) lebih cenderung menunda Pemilu. Pemilu yang terlalu awal bakal menguntungkan Partai Masyumi dari kelompok Islam.

Pemilu baru dilaksanakan pada tahun 1955. Itu berarti, setelah sepuluh tahun merdeka, Indonesia baru melaksanakan Pemilu. Pemilu 1955 itu sendiri dipandang sebagai Pemilu yang demokratis. Pandangan ini didasari fakta bahwa dalam Pemilu 1955, jumlah dan pengorganisasian organisasi politik tidak dibatasi dan pelaksanaannya benar-benar menggunakan asas atau prinsip langsung, umum, bebas, dan rahasia.

Pada 21 Oktober 1952, kabinet pun, waktu itu dipimpin PM Wilopo, mengeluarkan pernyataan resmi untuk mempercepat penyelenggaraan Pemilu. Segeralah diputuskan UU Pemilu. Namun, Pemilu itu sendiri baru bisa digelar pada tahun 1955 ketika Kabinet Burhanudin Harahap dari Partai Masyumi.

Pada tanggal 29 September 1955, dari yang berhak pilih menurut pendaftaran sebanyak 43.104.464, maka sejumlah kira-kira 37.875.299 pemilih berbondong-bondong ke tempat pemilihan. Karena kesulitan komunikasi di desa-desa, ada juga tempat-tempat tertentu yang Pemilunya digelar satu atau dua hari kemudian. Ini juga berarti bahwa 87,65 persen pemilih yang mempergunakan hak

²²⁰ *Ibid*, hlm. 24.

pilihnya dan hanya 12,35 persen yang tidak mempergunakan hak pilihnya.²²¹ Kesimpulannya, tingkat partisipasi politik massa dapat dikatakan cukup tinggi.

Pemilu-pemilu Nasional pertama di Indonesia berlangsung pada September 1955 untuk memilih DPR dan pada Desember 1955 untuk Konstituante (yang dipilih untuk menyusun Undang-Undang Dasar yang permanen). Pada Pemilu-pemilu ini, lebih dari 170 partai politik termasuk calon independen nonpartisan, berjuang untuk dipilih di 15 distrik pemilihan (yang disamakan dengan wilayah provinsi-provinsi yang ada pada saat tersebut). Dari jumlah tersebut, 28 berhasil memperoleh paling sedikit satu (1) kursi di DPR. Sebagai tambahan terhadap orang-orang ini, ada tiga wakil rakyat yang ditunjuk untuk mewakili Papua (yang waktu itu masih dikuasai Belanda), serta perwakilan spesifik untuk warga Indonesia keturunan Arab, Cina dan Eropa.

Jumlah partai yang memenangkan lebih dari satu kursi pada Pemilu 1955 ada 16 partai. Partai-partai itu dapat kita simak dalam tabel berikut ini :

Tabel 2
Jumlah Partai yang Memenangkan Lebih dari 1 Kursi Pada Pemilu 1955²²²

Nama Partai	Singkatan	Jumlah Kursi	Persentase
Partai Nasional Indonesia	PNI	57	22.3
Majelis Syuro Muslim Indonesia	Masyumi	57	20.9
Partai Nahdhatul Ulama	PNU	45	18.4
Partai Komunis Indonesia	PKI	39	15.4
Partai Syarikat Islam Indonesia	PSII	8	2.9
Partai Kristen Indonesia	Parkindo	8	2.6
Partai Katolik	Parkat	6	2.0
Partai Sosialis Indonesia	PSI	5	2.0
Ikatan Perintis Kemerdekaan Indonesia	IPKI	4	1.4
Persatuan Tarbiyah Islamiyah	Perti	4	1.3
Partai Rakyat Nasional	PRN	2	0.6
Partai Buruh	P.Buruh	2	0.6
Gerakan Pembela Pancasila	GPPS	2	0.6

²²¹ *Ibid*, hlm. 24-25.

²²² Miriam Budiarjo, *Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1996) hal. 45 (yang diadaptasi dari tulisannya seusai Pemilu 1995).

Partai Rakyat Indonesia	PRI	2	0.5
Partai Persatuan Polisi Republik Indonesia	PPPRI	2	0.5
Partai Musyawarah Rakyat Banyak	Murba	2	0.5

Sumber: Miriam Budiarjo, 1996 yang diadaptasi dari tulisannya seusai Pemilu 1995.

Alfian menggambarkan Pemilu 1955 sebagai Pemilu yang anggun.²²³ Dikatakan demikian karena walaupun kontestan Pemilu 1955 sangat banyak, tetapi Pemilu bisa berjalan dengan tanpa kerusuhan dan korban jiwa, walaupun di beberapa tempat ada intimidasi. Ada 172 tanda gambar di seluruh Indonesia dan 28 peserta (partai, non-partai) yang akhirnya memperoleh kursi. Miriam Budiarjo mengatakan bahwa kekuatan parlemen yang baru itu (hasil Pemilu 1955) ialah bahwa anggota-anggotanya benar-benar dipilih. Kenyataan ini, berikut kekayaan pengalaman praktis yang akan disumbangkan oleh sebagian besar anggota merupakan indikasi bahwa peluang bagi peningkatan peran badan legislatif, cukup besar.²²⁴

Pada Pemilu yang dikenal dengan sebutan ‘Pemilu 1955’ ini, Partai Masyumi yang waktu itu dipimpin Natsir, meraih peringkat kedua dengan perolehan suara sebesar 7.903.886, di bawah PNI yang meraup 8.434.653 suara. Berturut-turut kemudian Partai NU (PNU) yang mendapat 6.955.141 suara dan Partai Komunis Indonesia (PKI) sebanyak 6.176.914 suara.²²⁵

Kekalahan dari PNI inilah yang kemudian menjadi kekecewaan dan sorotan tajam terhadap kepemimpinan Natsir. Lebih jauhnya lagi, pandangan dan garis kepemimpinan Natsir pun disalahkan. Kritikan-kritikan mulai muncul sejak itu. Akhirnya dalam Kongres Partai Masyumi tahun 1956 di Bandung, suatu kritik keras diarahkan kepada kepemimpinan Natsir. Isa Anshary, ketua umum Persis yang juga anggota DPP Masyumi, menyebut kongres 1956 di Bandung tersebut sebagai “awan mendung di tubuh partai”.²²⁶

²²³ Alfian, “Pemilihan Umum dan Prospek Pertumbuhan Demokrasi di Indonesia”. *Prisma* No.2. Th.VI/1977.

²²⁴ Budiardjo, *Op Cit*, hlm. 45

²²⁵ Feith. *Op Cit*, hlm. 435.

²²⁶ *Daulah Islamijah*, No. 1/Th.I/Pebruari/1957, hlm. 3.

Kritikan keras terhadap kepemimpinan Natsir dalam kongres tersebut juga muncul dari sebagian elite Persis, yang nota bene rekan Natsir sendiri. Mereka, tampaknya, kecewa terhadap pandangan dan kebijakan politik Natsir yang dinilai terlalu liberal dan karenanya berorientasi kebarat-baratan. Isa Anshary dengan keras mengkritisi kekalahan partai Masyumi dalam Pemilu 1955 tersebut, dengan mengatakan:

Kita memandang, kenapa Ummat Islam tidak mendapatkan kemenangan suara sedjumlah yang mereka harapkan, sebabnja diantara lain ialah; karena kebimbangan, kesangsian, ketidakpastian Islam sendiri. Masyarakat kaum Muslimin tidak mendapat ketegasan, kedjelasan dan gambaran yang bulat dan penuh dari para pemimpinja, apa sebenarnja tudjuan dan ideologi Islam yang hendak ditegakkan dalam negara Republik Indonesia sesudah pemilihan umum.²²⁷

Secara langsung Isa Anshary mengkritisi pemimpin Masyumi, lebih khususnya lagi Natsir. Salah satu yang dikritisinya itu, adalah ketidakkonsistenan dalam memperjuangkan negara Islam sebagai pengganti konsep negara Pancasila:

Penulis karangan ini dari dahulu mula telah menjatakan pendiriannya, bahwa sikap kapitulasi dan likwidasi itu, bukan akan menambah suara, tapi pasti akan mengurangi suara. Sebab, sikap kapitulasi dan likwidasi, sikap berputar dan berubah 180 deadjat itu, menurut kejakinan dan perhitungan kita, hanjalah akan menimbulkan kebimbangan, kebingungan, kesangsian, dan ketidakpastian dikalangan Ummat Islam yang banjak itu.²²⁸

Natsir sendiri mengeluhkan tentang kritik terhadap hasil perolehan Masyumi pada Pemilu 1955, karena dianggapnya tidak proporsional. Kekecewaan itu tidak realistik, karena didasarkan pada terlalu besarnya harapan sebelum Pemilu. Natsir menjelaskan,

Djika ada orang yang merasa ketjewa dari hasil Pemilihan Umum itu maka keketjewaan ini adalah disebabkan karena terlalu besarnya harapan pada mulanja. Bukan hasilnja yang kita tjari, akan tetapi harapannya yang terlalu besar. Maka hasil yang berlalu itu sebenarnja bukan suatu hasil yang menetjilkan hati.”²²⁹

Lebih jauh, Natsir pun mengeumukakan argumentasi mengapa perolehan suara Masyumi tidak sesuai dengan yang diharapkan: *pertama*, karena ada

²²⁷ Mohamad Isa Anshary, “Hanja Negara Islam yang Kami Amanatkan Kepada Anggauta Konstituante”, *Daulah Islamiyah Th. I/Pebruary 1957*. hlm. 5.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Mohamad Natsir. *Tindjauan Hidup*. Djakarta, Penerbit Widjaja, 1957. hlm. 58.

perpecahan di kalangan umat Islam itu sendiri. *Kedua*, karena belum adanya pengalaman sebelumnya. *Ketiga*, karena terlalu taat aturan main, sehingga selalu dipertandingkan lawan politik. Natsir menjelaskan,

Hasil perjuangannya kita bukan demikian dan bukan itu tujuan kita, tetapi hasil perjuangannya kita lebih besar daripada angka-angka. Sebab ruangan dan waktu tempat kita berjuang pada saat yang akhir sebelum Pemilihan Umum adalah dalam tempat yang sesulit-sulitnya. Dalam waktu yang seperti itu umat Islam dipertjah-pertjah tenaganya dengan segala akibat yang buruk. Kita telah berjuang dalam ruangan dan waktu yang belum mempunyai pengalaman terlebih dahulu. Tetapi disamping itu kita telah berjuang dalam batas yang telah ditentukan Tuhan dengan tidak mau melanggar pagar antara yang hak dengan yang bathil. Kita telah diberi oleh Tuhan garis-garis besar untuk melakukan perjuangan, dan kita telah memakai ajaran-ajaran itu dengan tidak serampangan seperti orang lain.

Oleh karena itu, menurut Natsir, peroleh suara Masyumi pada Pemilu 1955 tersebut justru hasil yang sebaik-baiknya, sehingga tidak pantas disebut sebagai sesuatu kekalahan. Lebih jauh, Natsir menghimbau agar pendukung Masyumi tidak mengeluh dalam memperjuangkan Islam:

Semua faktor-faktor yang telah kita pakai didalam perjuangan yang telah berlalu itu yang buat pertamakalinya telah dapat meningkat hasil yang bagus dan akhirnya kita bersyukur dan berterima kasih. Sehingga dengan begitu kita tidak menghabiskan waktu dan tidak mengeluh kesana kemari, dan tidak menghabiskan kekuatan jiwa kita serta menanggapi apa yang dinamakan kekalahan itu...²³⁰

Penjelasan Natsir ini tidak begitu saja diterima Persis. Setelah Pemilu 1955 itu, di kalangan Persis sendiri timbul pro dan kontra terhadap garis politik kepemimpinan Natsir di Masyumi. Dengan gencar, kelompok Isa Anshary ini mengkritik tajam pandangan dan sikap politik Natsir dan mengopinkannya kepada masyarakat luas melalui media-massa yang mereka terbitkan sendiri. Nama media itu kemudian dikenal sebagai nama kelompok itu sendiri, yakni *Daulah Islamijah*. Melalui media ini pula, kritik diarahkan pada elite-elite Partai Masyumi lainnya yang pro-Natsir. Pada umumnya, media ini menyoroti kebijakan Partai. Pengaruh negatif dari keberadaan 'Daulah Islamijah' sedikit-banyak membuat kedudukan Natsir terguncang.

²³⁰ *Ibid*, hlm. 59.

Lebih-lebih, keberadaan tokoh Isa Anshary, salah-seorang anggota DPP Masyumi yang ketika itu juga menjabat ketua umum Persis, yang justeru memimpin dalam kelompok ini. Otomatis, posisi Isa Anshary yang sedang memegang tampuk pimpinan organisasi Persis, menjadi salah satu faktor yang membuat pengaruh kelompok ‘Daulah Islamijah’ mendapat respon yang tinggi dari kalangan elite Persis lainnya. Tercatat yang mendukung upaya Isa Anshary untuk menyerang kepemimpinan Natsir adalah Tamar Djaja dan Firdaus A. N. Di kalangan tokoh lama Persis, dukungan datang dari A. Hassan. Demikian juga halnya tokoh E. Abdurrahman dan Munawar Cholil turut mendukungnya.²³¹

Oleh karena itu, disebut-sebut bahwa mayoritas anggota Persis memang mendukung gerak politik Isa Anshary. Misalnya saja, manifesto politik radikal dan non-kompromistik yang disusun Isa Anshary pun dijadikan pandangan resmi organisasi, dengan nama *Manifest Perjuangan Persatuan Islam*.²³² Walaupun demikian, masih ada juga di antara kalangan Persis yang memilih pendekatan moderat Natsir.²³³ Sikap dan pandangan politik Rusyad Nurdin, misalnya, sedikit-banyak mengikuti pandangan politik Natsir.

Tentang perbedaan pandangan politik ini, editorial *Daulah Islamijah* yang dipimpin Isa Anshary secara eksplisit memberitakan dan menggembar-gemborkan adanya perselisihan antara tuan N (Natsir) dengan tuan A.H (A. Hasan):

Tahukah tuan? Bahwa setelah terbit “Daulah Islamiyyah” datang berkunjung seorang pemimpin Islam bernama N kepada salah seorang ulama besar. Bahwa ulama yang dimaksud adalah A.H yang telah berjasa kepada N karena mendidiknya dengan ilmu agama Islam, yang dengan begitu N berhasil menduduki tempat sebagai pemimpin Islam terkemuka. Bahwa N mengeluh terhadap sikap yang telah dilancarkan oleh kaum revolusioner Islam yang telah menggugat N dan kawan-kawannya dalam “daulah Islamiyyah”. Bahwa N telah diberi nasehat oleh gurunya supaya N dan kawan-kawannya yang tidak becus memenangkan perjuangan umat Islam itu agar turun dari pimpinan, dan sang ulama menganjurkan tempatnya diserahkan kepada kaum revolusioner yang tidak disenangi oleh N. Bahwa N telah menolak nasehat bekas gurunya itu dengan tertawa...²³⁴

²³¹ *Daulah Islamijah*, No. 1/Th. I/Pebruary 1957. hlm. 1.

²³² Isa Anshary, *Manifest, Op Cit*, hlm. 3.

²³³ Federspiel, *Op Cit*, hlm. 205.

²³⁴ *Daulah Islamijah*, No.6 Th. I/Julii 1957. hlm..10.

Dengan sendirinya, periodikal sempalan partai yang dikelola elite Persis itu menunjukkan identitas dirinya sebagai kaum atau kelompok revolusioner. Menurut penulis, maksud pemberitaan itu diarahkan untuk membentuk opini umum bahwa A. Hassan mendukung gerakan kelompok revolusioner tersebut, karena kepemimpinan Natsir dianggap telah gagal. Gugatan-gugatan keras yang dilancarkan kepada Natsir dan kelompoknya itu cenderung disertai *interest* politik untuk mengguncang dan mengganti tongkat kepemimpinan. Tentu saja, secara logika pun, Natsir dan kelompoknya tidak bisa begitu saja menerima gugatan dan putusan deterministik dari kelompok radikal itu. Sebagai seorang administrator, Natsir sangat memahami bahwa opini saingannya tersebut baru sebatas keinginan kelompok Isa Anshary saja, belum tentu menyiratkan keinginan dari warga partai umumnya. Ada mekanisme tertentu yang harus ditempuh, yakni melalui forum musyawarah partai, untuk membahas dan memutuskan masalah tersebut. Dengan demikian, peta konflik segera terbentuk dan, dengan sendirinya pula, friksi politik pun semakin tajam. Deliar Noer menjelaskan,

Garis kepemimpinan Natsir tidak seluruhnya didukung kawan-kawannya dalam partai. Perbedaan dengan kelompok Sukiman...ada lagi sekelompok tokoh lain, yang termasuk muda...yang umumnya berafiliasi dengan Persatuan Islam...menantang integritas kepemimpinan ini. Dalam suatu kongres Masjumi di Bandung tahun 1956, para tokoh muda ini mengecam Natsir yang dianggap mereka lebih dekat dengan para pemimpin yang lebih Barat ketimbang Islam. Walaupun tokoh-tokoh muda tersebut tidak begitu berpengaruh dalam partai, mereka mengguncang kedudukan Natsir itu karena mereka umumnya banyak menulis sehingga menjadi penghubung...dengan orang awam dan simpatisan partai. Pada tahun 1950-an mereka tidak berhasil mengganti...Natsir.²³⁵

Dari pemaparan bab ini, terlihat jelas adanya aktivitas dan pengalaman politik yang berbeda diametral diantara dua elite Persis ini, Natsir dan Isa Anshary, sejak zaman Jepang dan dimulainya revolusi. Pada tahun 1930 hingga 1940-an, Natsir dan Isa Anshary selalu berjalan bersama, dengan aktivitas politik yang sama pada organisasi yang sama. Bahkan dengan komposisi politik yang selalu saling mendukung: Natsir yang menjadi Ketua dengan Isa Anshary sebagai sekretarisnya. Kebersamaan Natsir-Isa Anshary putus ketika Persis dibubarkan Jepang pada 1942. Keduanya memilih jalan berbeda. Jika Natsir memilih bekerja

²³⁵ Noer, *Op Cit*, hlm. 369.

sama dengan Pemerintah Jepang untuk mengurus pendidikan, maka Isa Anshary justeru bersikap nonkooperatif dengan membangun basis perlawanan terhadap Jepang di Priangan. Lebih-lebih sejak revolusi kemerdekaan dimulai. Natsir lebih memilih pendekatan diplomatik dengan menjadi elite pemerintah di bawah Presiden Soekarno dan Wakil Presiden Hatta, hingga akhirnya menjadi PM RI tahun 1950. Di lain pihak, Isa Anshary justeru memimpin rakyat Priangan dalam proses perang fisik melawan penjajah.

Aktivitas dan pengalaman politik yang berbeda inilah yang kemudian menjadi potensi timbulnya keretakan hubungan antara Natsir dengan Isa Anshary. Potensi keretakan hubungan ini menjadi nyata setelah Pemilu 1955, dimana Isa Anshary memendam kekecewaan besar terhadap kepemimpinan Natsir di Partai Masyumi. Kekecewaan inilah yang kemudian membuat Isa Anshary akhirnya memutuskan untuk melakukan tindakan oposisi terhadap Natsir. Suatu tindakan yang kemudian diikuti oleh elite Persis lainnya, karena posisi Isa Anshary sebagai Ketua Umum organisasi tersebut.

BAB IV
PANDANGAN DAN SIKAP POLITIK
NATSIR DAN ISA ANSHARY TENTANG KONSEP DAN DASAR
NEGARA 1955 – 1957

Setelah Pemilu 1955, kalangan elite politik Persis terbelah menjadi dua kelompok dengan corak pendekatan politiknya masing-masing. Pada satu pihak, ada kelompok dengan kepemimpinan Natsir. Pada pihak lain, ada kelompok Isa Anshary yang menggugat kepemimpinan Natsir.²³⁶ Friksi politik ini mengikuti alur pemikiran elite-elitenya, yakni antara pandangan politik Natsir dengan pandangan politik Isa Anshary.

Perbedaan-perbedaan pandangan politik di kalangan elite Persis tersebut menyangkut beberapa aspek, namun intinya terkait diterima atau ditolaknya Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia. Di kalangan Islam, terdapat beberapa perbedaan pendapat mengenai kedudukan Islam dan Pancasila. Buya Hamka, misalnya, mempunyai pandangan yang positif mengenai Pancasila. Menurutnya, kelima sila dalam Pancasila itu adalah asas-asas yang sesuai dengan Islam. Penafsiran Hamka mengenai Pancasila dari sudut pandang keislaman itu, memperlihatkan gambaran seolah-olah perbedaan antara Pancasila dengan Islam itu sebenarnya tidak ada.²³⁷

Sejalan dengan Hamka, Natsir pun cenderung memandang Pancasila secara positif. Namun, pandangan politik Natsir tidaklah mewakili pandangan elite Persis lainnya. Bahkan Isa Anshary, sebagai Ketua Umum PP Persis dekade tahun 1950-an, mempunyai pandangan yang kontradiktif dengan Natsir. Baginya Pancasila tidak sesuai dengan Islam. Pada bab ini, penulis akan menguraikan masing-masing pandangan Natsir dengan Isa Anshari terkait Pancasila, serta analisa alasan dibalik pandangan-pandangan politiknya tersebut.

²³⁶ *Daulah Islamiyah*, No. 3/Th. I/Maret 1957, hlm. 5.

²³⁷ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam*. Jakarta, Paramadina, 1999, hlm. 87.

4.1 Pandangan dan Sikap Politik Natsir tentang Dasar Negara

Natsir mengemukakan pandangan yang moderat mengenai Pancasila. Natsir lebih melihat soal Pancasila itu adalah soal penafsiran saja. Ia mengingatkan agar pihak-pihak lain janganlah membuat penafsiran-penafsiran yang mempertentangkan Pancasila dengan Islam. Ia yakin bahwa para perumus Pancasila, yang mayoritas adalah muslim, tidak akan merumuskan sesuatu yang bertentangan secara asasi dengan Islam, ketika Pancasila mereka rundingkan pada tahun 1945.²³⁸

Pada waktu memperingati peristiwa Nuzulul Quran pada tahun 1954, setahun menjelang Pemilu 1955, Natsir memberikan pernyataan positif terhadap Pancasila. Bahwa Pancasila tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam. Secara retorik, Natsir bertanya, nilai-nilai apakah dalam Pancasila yang bertentangan dengan Islam? Dari mulai sila Ketuhanan, Kemanusiaan, Persatuan, Permasyarakatan, dan Keadilan Sosial, semuanya relevan dengan ajaran Islam.²³⁹

Menurut Natsir, Pancasila bukanlah sesuatu yang asing bagi Islam sejauh ia ditafsirkan sesuai dengan asas-asas keyakinan agama itu. Sebaliknya, ia akan menjadi asing jika ditafsirkan dengan cara-cara yang tidak cocok. Natsir menegaskan,

Pantjasila itu tidak lebih daripada satu perumusan. Perumusan itu membajangkan adjaran Islam, kalau Ketuhanan jang Maha Esa diudjudkan untuk Tauhid, kalau Keadilan Sosial membajangkan *ihsan baina al-nas* maka Pantjasila itu paling banjak adalah merupakan bajangan...adjaran Islam".²⁴⁰

Natsir juga mengingatkan bahwa betapa pun adanya kesesuaian antara Pancasila dengan Islam, tidaklah berarti bahwa Pancasila adalah Islam atau Islam adalah Pancasila. Keduanya tetap berbeda. Islam, kata Natsir, "lebih luas daripada lima sila dalam Pancasila itu. Lima sila itu hanyalah menggambarkan sebagian dari ajaran Islam".²⁴¹

Oleh karena itulah, menurut Natsir, pihak-pihak di luar Islam tidak perlu khawatir bila Islam menjadi dasar negara, seolah-olah Pancasila akan lenyap

²³⁸ Natsir, "Islam Sebagai Dasar Negara", dalam Majelis Konstituante RI. *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia*. Bandung: Konstituante RI, 1959, hlm. 115.

²³⁹ Natsir, *Capita Selecta Jilid II*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm. 212-216.

²⁴⁰ Natsir, *Tindjauan Hidup*. Jakarta: Widjaja, 1957, hlm. 48.

²⁴¹ *Abadi*, 22 Mei 1954.

ditelan oleh Islam. Kelima sila itu telah tercakup dalam Islam. Dengan demikian, melaksanakan Islam berarti juga sekaligus melaksanakan sila-sila dalam Pancasila. Melalui Islam, Pancasila akan hidup subur. Sebaliknya, Pancasila akan lenyap dan tinggal kerangka saja apabila ia berada di bawah pangkuan orang-orang atheis atau yang jiwanya penuh dengan *phobia* dan sinisme terhadap agama. Oleh karena itu, Pancasila tidak sepatutnya dijadikan alat untuk menghalangi pihak-pihak lain—termasuk golongan Islam—untuk memperjuangkan dasar negara yang dianggapnya lebih baik, selama golongan itu memperjuangkannya dengan cara-cara yang sah dan demokratis.²⁴²

Pada waktu sidang di Majelis Konstituante tahun 1955-1959, Natsir tampaknya kecewa mendengar penafsiran-penafsiran Pancasila yang beraneka ragam. Lebih tragis lagi, pendukung-pendukung Pancasila itu hampir tidak ada yang menghubungkan “Ketuhanan” dengan ajaran agama. Tidaklah mengherankan apabila Natsir—setelah mendengarkan uraian-uraian mengenai dasar negara dalam Majelis Konstituante—menyimpulkan hanya ada dua alternatif untuk menjadi dasar negara, yaitu agama atau sekularisme. Karena, menurut Natsir, Pancasila yang ditafsirkan oleh pendukung-pendukungnya itu, tidak lain adalah sekularisme:

Pantjasila tidak dipertjajai sebagai agama. Kalaupun ada terumus didalamnja “Sila Ketuhanan” sumbernja...adalah secular, la-dienijjah, tanpa agama. Ia bukan bersumber kepada salah satu wahju Ilahi. Ia adalah, dan ternjata, hasil penggalian. Penggalian dari masjarakat. Ia bukan satu pengakuan dan penjaksian akan Kedaulatan Tuhan dengan segala konsekuensinya atas jang mengakui dengan berupa ketaatan kepada hukum ilahi jang positif. Ia hanjalah “rasa adanja Tuhan” tanpa wahju.²⁴³

Kekecewaan ini dapat dipahami karena dari seluruh pidato yang menguraikan Pancasila, hanya seorang saja yang menghubungkan penafsirannya dengan merujuk kepada agama. Orang tersebut adalah Arnold Mononutu, seorang pemeluk agama Kristen. Ia menafsirkan Pancasila dengan merujuk doktrin Kristiani. Karena itulah, pada saat sidang di Majelis Konstituante itu, Natsir memandang Pancasila secara negatif. Ahmad Syafii Maarif menjelaskan,

²⁴² Natsir, *Islam, Op Cit*, hlm. 126.

²⁴³ *Ibid*, hlm. 126.

Natsir mengambil sikap keras dalam majlis disebabkan terutama karena interpretasi-interpretasi kabur dan dibuat-buat orang kepada Pancasila itu. Sebagai contoh...orang seenaknya saja menempatkan sila Ketuhanan dalam urutan yang lima itu, sementara wakil-wakil komunis ingin sekali mengubahnya menjadi sila kemerdekaan beragama dan berkepercayaan.²⁴⁴

Penulis setuju dengan pendapat Maarif di atas. Meskipun orang moderat seperti Natsir itu cenderung kepada suatu bentuk kompromi dalam menyelesaikan suatu masalah, ia nampaknya tidak dapat berkompromi dalam persoalan ketuhanan yang dianggap sangat fundamental dalam doktrin agama.²⁴⁵ Ia dapat menerima rumusan kompromi mengenai ketuhanan, sejauh dipahami menurut doktrin agama, baik Islam, Kristen maupun agama lainnya. Sebaliknya, ia tidak dapat menerima kompromi rumusan ketuhanan yang bersifat netral dalam hubungannya dengan agama, seperti penafsiran yang bercorak ateistik dari anggota Partai Komunis, penafsiran sekularistik dari anggota PNI, maupun penafsiran bercorak mistik dari tokoh Parindra. Jadi, yang ia inginkan adalah, agar asas ketuhanan ditafsirkan secara keagamaan. Dengan demikian, asas ketuhanan ini akan menjadi asas ruhani dan sumber moral dalam kehidupan individu maupun masyarakat.

Demikianlah, menurut penulis, sesungguhnya Natsir memandang substansi Pancasila secara positif. Dalam bahasa Nurcholish Madjid, “Natsir itu tulus menerima Pancasila”.²⁴⁶ Indikasi ini terlihat ketika Natsir berkunjung ke Pakistan dan berpidato di depan *The Pakistan Institute of World Affairs* pada tahun 1952. Pidato Natsir inilah yang sering dijadikan rujukan bahwa ia menerima Pancasila sebagai dasar filosofis negara. Dalam pidatonya, ia mengatakan:

Pakistan adalah Negara Islam. Hal itu pasti, baik oleh kenjataan penduduknya maupun oleh gerak-gerik haluan Negeranya. Dan saja njatakan Indonesia djuga adalah Negara Islam, oleh kenjataan bahwa Islam diakui sebagai Agama dan anutan djiwa bangsa Indonesia, meskipun tidak disebutkan dalam Konstitusi bahwa islam itu adalah agama Negara. Indonesia tidak memisahkan Agama dari Kenegaraan. Dengan tegas Indonesia menjatakan pertjaja kepada Tuhan Maha Esa djadi tiang pertama

²⁴⁴ Ahmad Syafii Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan Dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1997, hlm.155.

²⁴⁵ Mahendra, *Op Cit*, hlm. 212-213.

²⁴⁶ *Harmonis*, No. Extra/vol. I/Maret 1993, hlm. 15.

dari Pantjasila,-- kaedah jang lima --, jang dianut sebagai dasar ruhani, dasar achlak dan susila oleh negara dan bangsa Indonesia.²⁴⁷

Pernyataan Natsir tersebut di atas, menurut penulis, menunjukkan pandangan positif Natsir tentang negara Pancasila. Pernyataan ini diberikan setahun setelah Natsir meletakkan jabatannya sebagai Perdana Menteri RI, sehingga tak heran jika pernyataan tersebut bersifat positif. Sebab, logikanya, bagaimana mungkin seorang ideolog Islam mau menjabat kepala pemerintahan suatu negara yang dasarnya dianggap bertentangan dengan ideologi Islam. Jelas, itu tidak mungkin.

Lebih jauh, menurut penulis, bisa disimpulkan dari pernyataan Natsir tersebut, bahwa negara Pancasila pun sudah membayangkan sebuah negara Islam, walaupun bukan dalam konteks yang ideal-maksimal. Dalam hal ini, memang Natsir tidak pernah menyebutkan secara eksplisit suatu bentuk negara Islam dalam artian formal. Yang diungkapkan oleh Natsir secara eksplisit adalah Islam sebagai dasar negara atau suatu *state-philosofi*. Dengan kata lain, yang dikemukakan Natsir adalah negara Islam dalam artian sebuah konsep. Mengenai negara sebagai satu institusi, Natsir hanya mengikuti pendapat-pendapat tentang persyaratan negara modern. Menurutnya, suatu negara haruslah memiliki unsur-unsur wilayah, rakyat, pemerintah, kedaulatan, dan konstitusi atau sumber hukum.

Bila masyarakat dibandingkan dengan negara, Natsir menuruti pendapat Ibnu Khaldun, bahwa di antara keduanya seperti hubungan antara benda dengan bentuknya. Kata Natsir, “negara terhadap masyarakat sama dengan artinya bentuk (*form*) terhadap benda (*matter*)...jang satu tidak dapat terlepas dari jang lain”.²⁴⁸ Dengan dasar pemikiran seperti ini, berarti suatu negara itu harus mempunyai akar yang langsung tertanam dalam masyarakat. Sesuai dengan garis argumen yang diajukannya, Natsir berpendapat bahwa Islam sebagai agama anutan mayoritas rakyat Indonesia cukup mempunyai akar dalam masyarakat. Karena itu, Islam mempunyai alasan kuat untuk dijadikan dasar negara (*state-philosofi*).²⁴⁹

Natsir menjelaskan alasan lainnya yang lebih substansial bahwa Islam mempunyai sifat-sifat sempurna bagi kehidupan negara dan masyarakat. Prinsip-

²⁴⁷ Natsir. *Capita II, Op Cit*, hlm. 61

²⁴⁸ Natsir, *Islam, Op Cit*, hlm. 115.

²⁴⁹ *Ibid*, hlm. 116-117.

prinsip Islam merupakan nilai-etis yang melandasi kehidupan bernegara dan bermasyarakat, baik itu keadilan hukum, pemerataan ekonomi, egalitarianisme, dan sebagainya. Islam pun menjamin keragaman hidup antar berbagai golongan dalam negara dengan penuh toleransi. Karenanya, kelompok agama minoritas tidak perlu takut bila Islam menjadi dasar negara. Sebaliknya, mereka justru akan terlindungi.²⁵⁰

Menurut Natsir, antara agama di satu pihak dan negara di pihak lain selalu, mau tak mau, ada relasi. Dengan demikian, Natsir tampaknya melihat hubungan ini secara fungsional.²⁵¹ Merujuk pada tulisan Natsir tahun 1940-an, segera tampak bagaimana ia dengan cermat mengkritisi hubungan antara Pemerintah Kolonial Belanda dengan pengurus gereja Kristen-Protestan. Baginya, semboyan bahwa Pemerintah Kolonial melaksanakan kebijaksanaan netral agama itu dalam kenyataannya tidaklah demikian. Selalu ada relasi. Di antaranya adalah dukungan finansial Pemerintah untuk kegiatan misi kristen di Hindia-Belanda. Lebih jauh, Natsir menjelaskan:

Umpamanya kita masih menganggap bahwa Pemerintah itu neutraal terhadap agama² disini. Tetapi kita lihat pembagian begrooting untuk Eeredienst. Sudah tentu kita lihat peraturan² jang tidak sepadan dengan “kenetralan” jang kita sangka itu²...Perhubungan Keradjaan dan Bestuur Geredja bukan lagi seperti perhubungan jang memerintah dengan jang diperintah. Akan tetapi seperti orang jang bersanding dua jang tidak bertjerai dan tidak bisa melakukan sesuatu jang merobah kedudukan salah satunya.²⁵²

Adapun dasar pemikiran Natsir mengenai hubungan Islam dengan negara ini adalah penafsirannya terhadap Q.S. [27] ayat 56 yang artinya “*dan Kami tidak menjadikan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembah-Ku*”. Dari ayat ini, Natsir mengembangkan teorinya bahwa seorang Islam hidup di atas dunia ini dengan cita-cita kehidupan supaya menjadi hamba Allah dengan arti yang sepenuhnya. Yakni, hamba Allah yang mencapai kejayaan dunia dan kemenangan

²⁵⁰ Natsir, *Capita I, Op Cit*, hlm. 478.

²⁵¹ Kerangka pemikiran yang melihat hubungan antara negara dengan agama secara fungsional tidaklah terlalu aneh di kalangan ulama *sunni*. Merujuk pada Imam Ibnu Taymiyah, seorang ulama *sunni* kenamaan pada abad XVII, ia berpendapat bahwa kedudukan negara itu adalah untuk memastikan berlakunya *syari'ah* Islam itu sendiri. Lihat Ibnu Taymiyah, *Al-Siyasah al-Syar'iyah*. Beirut: Dar al-Kitabah al-Arabiya, 1966, hlm. 55-56.

²⁵² Natsir, *Islam dan Keristen di Indonesia*. Jakarta: Bulan-Bintang, 1969, hlm. 118.

akhirat. Bagi kaum muslim, dunia dan akhirat ini sama sekali tidak mungkin dipisahkan dari ideologi mereka. Oleh karena itu, negara sebagai kekuatan dunia merupakan sesuatu yang mutlak dan esensial bagi umat Islam. Sebab, hanya dengan itulah, aturan dan etika yang terdapat secara normatif dalam al-Quran dapat dilaksanakan dalam kehidupan nyata. Dengan demikian, negara bukanlah tujuan. Negara hanyalah alat untuk terlaksananya hukum-hukum ilahiyah.²⁵³

Pengertian yang disampaikan Natsir terkait istilah hukum ilahi ini masih belum jelas, antara yang dimaksud adalah hukum-hukum *syariah* Islam atau hanya bersifat perintah moral yang umum sifatnya dari Al-Quran dan Sunnah. Di sini dibedakan, sebagaimana dikatakan Mahendra,²⁵⁴ antara *syariah* sebagai hukum dan *syariah* sebagai sumber hukum. Sebagai sumber hukum, maka *syariah* lebih berfungsi sebagai landasan moral bagi keputusan hukum tertentu. Sayangnya, Natsir tidak menjelaskan lebih jauh tentang masalah ini. Walaupun demikian, Natsir tampaknya lebih melihat 'hukum ilahi' itu sebagai sumber moral. Sebab, sebagaimana dikatakan Maarif,²⁵⁵ ia jarang membicarakan *syariah* sebagaimana yang umum dipahami oleh umat Islam. Dengan kata lain, Natsir belum pernah secara eksplisit mempersoalkan isi *syariah*.

Secara konseptual, bagi Natsir, negara Islam adalah *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*. Dalam Tafsir Azas Masyumi yang disusun Natsir,²⁵⁶ dijelaskan sebagai berikut:

...negara jang berkebadjikan diliputi keampunan Ilahi, dimana negara melakukan kekuasaannya atas dasar musjawarah dengan perantaraan wakil-wakil rakjat jang dipilih; dimana koidah-koidah kedaulatan rakjat, kemerdekaan, persamaan, tasamuh...keadilan sosial sebagai jang diadajarkan oleh Islam; terlaksana sepenuhnya; dimana kaum Muslimin mendapat kesempatan untuk mengatur pri-kehidupan...sesuai dengan ajaran dan hukum-hukum Islam...dimana golongan keagamaan lainnja memilih kemerdekaan untuk menganut dan mengamalkan agamanya...dimana bagi seluruh penduduknja dari segenap lapisan dapat hidup atas dasar keragaman; terdjamin baginja hak-hak azasi manusia...
257

²⁵³ Natsir, *Capita I, Op Cit*, hlm. 479-481.

²⁵⁴ Mahendra, *Op Cit*, hlm. 222.

²⁵⁵ Maarif, *Op Cit*, hlm. 119.

²⁵⁶ *Daulah Islamijah*, Th. I/Agustus 1957.

²⁵⁷ *Tafsir Azas Masyumi*, 1972, hlm. 412-413.

Bagi Natsir, Negara Islam adalah suatu cita-cita, atau dalam istilah Kahin, “*something yet to be achieved and still very far removed from the reality of the present*”.²⁵⁸ Penulis setuju dengan pernyataan Kahin tersebut. Sebagai suatu cita-cita ideal, tentu saja ia harus diperjuangkan. Walaupun demikian, bagi Natsir, ia bukanlah harga mati. Sebagai seorang moderat, Natsir tampaknya siap berkompromi dengan lawan-lawannya, sepanjang tidak mengorbankan keyakinannya. Dalam hal ini, rumusan Pancasila pun dapat diterima oleh Natsir, dengan syarat asas Ketuhanan dijadikan sumber ruhani dan sumber moral dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Demikianlah sesungguhnya Partai Masyumi yang dipimpin Natsir telah menyiapkan satu rumusan kompromistis tentang dasar negara. Rancangan itu menyebutkan:

Jalan kompromi (mengenai dasar negara) dapat dicapai dengan mengumpulkan semua sila (asas) yang dapat dipertanggungjawabkan. Dapat ditetapkan bahwa agama yang dianut oleh jumlah rakyat secara mayoritas (yakni Islam) mutlak menjadi agama resmi negara...Negara RI berdasarkan kehendak untuk menyusun masyarakat sosialistik yang bertuhankan Tuhan Yang Maha Esa, dengan pengertian akan terjaminlah keadilan sosial yang menyeluruh dan kemakmuran yang merata dan mendapat rahmat dari Tuhan Yang Maha Penyayang lagi Maha Pengasih menurut ajaran agama Islam, Keristen, Katolik dan agama lainnya yang ada di tanah air kita. Dasar negara selanjutnya ialah: Persatuan bangsa yang diwujudkan dengan sifat gotong royong, perikemanusiaan, kebangsaan dan kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan.²⁵⁹

Dalam hal ini, Natsir pun menerima rancangan kompromi ini. Dengan kata lain, ‘negara Islam’ bukanlah harga mati. Ia dapat menerima rumusan Pancasila sebagai rumusan kompromistis dasar negara, dengan jaminan bahwa sila ketuhanan akan ditafsirkan menurut doktrin agama. Bahkan dalam konteks demokrasi sebagai sistem pemerintahan pun, Natsir memandangnya sebagai sintesa dengan prinsip ketuhanan. Hal ini terlihat pada kesempatan pidato tentang *Islam sebagai Dasar Negara* di Majelis Konstituante, Natsir menjelaskan sintesa unik yang diformulasikannya dengan konsep *theistic-democracy*:

Apakah...negara yang berdasarkan Islam itu satu negara theokrasi? Theokrasi adalah satu system kenegaraan dimana pemerintahan dikuasai

²⁵⁸ George Mc Turnan Kahin, “Mohammad Natsir” dalam Soemarsono. *Mohamad Natsir 70 Tahun*. Jakarta, Bulan Bintang, 1978, hlm. 54.

²⁵⁹ Mahendra, *Op Cit*, hlm. 212-213.

oleh satu pristhood (sistem kependetaan) yang mempunyai hierarchie (bertingkat-tingkat)...dalam Islam tidak dikenal pristhood semacam ini...ia bukan pula secular...ia adalah negara demokrasi Islam...negara yang berdasarkan Islam itu dapat disebut “Theistic-Democracy”.²⁶⁰

Bagaimana bentuk demokrasi-berketuhanan ini dapat diberlakukan dalam suatu sistem kenegaraan? Dalam hal ini, Natsir tidak menjelaskannya secara langsung. Akan tetapi dari gambaran yang ia lakukan di Partai Masyumi dapat dijadikan acuan lebih lanjut konsep uniknya itu. Yaitu bahwa kedaulatan tidak ditafsirkan sebagai *people sovereignty* atau kedaulatan rakyat semata sebagaimana yang dikenal dalam konsep demokrasi Barat, tetapi kedaulatan itu ditafsirkan sebagai kedaulatan ada di tangan seluruh rakyat Indonesia sebagai amanah Tuhan kepada mereka. Kedaulatan Tuhan secara metafisik dan teologis, dalam arti Tuhan adalah pencipta seluruh alam semesta dan memberikan norma-norma universal kepada manusia. Hal ini tercermin dalam pengakuan bahwa *syariah* sebagai sumber hukum tertinggi dalam negara. Akan tetapi kedaulatan politik bukan di tangan Tuhan, karena Tuhan tidak memainkan peranan politik itu dalam suatu negara. Namun demikian, pelaksanaan kedaulatan rakyat harus dilakukan dengan berpedoman kepada norma-norma *syari'ah* dan tidak melampaui batas yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Dengan kata lain, pelaksanaan kedaulatan rakyat, akhirnya secara moral dan metafisik diyakini harus dipertanggungjawabkan kepada Tuhan. Jelas, hal ini menunjukkan usaha untuk mensintesakan dua paham kedaulatan, yaitu teokrasi dan demokrasi.²⁶¹

²⁶⁰ Natsir, *Islam, Op Cit*, hlm. 130.

²⁶¹ Dalam hal ini, Natsir tidak sendirian. Kalangan Islam modernis pada umumnya bisa menerima dan mengadopsi sistem demokrasi Barat, akan tetapi, dalam pandangan mereka, sistem ini tidak sepenuhnya sesuai dengan prinsip Islam. Inilah bentuk *apologia* kalangan modernis berhadapan vis-à-vis dengan Barat. Sebagai contoh adalah rekan Natsir, Hasbi ash-Shiddieqy. Menurutnya, sejauh menyangkut kepentingan bersama rakyat yang disimbolkan dengan semboyan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat, prinsip persamaan di depan hukum, kemerdekaan berfikir, maka sistem demokrasi itu berkesesuaian dengan aturan Islam. Akan tetapi, juga terdapat perbedaan antara sistem demokrasi dengan ajaran Islam yang mencakup tiga tema pokok. *Pertama*, berkenaan dengan konsep rakyat dalam sistem demokrasi adalah bangsa yang terbatas oleh geografi, darah, bahasa. Maka dalam Islam, yang dimaksud umat Islam adalah ikatan saudara seiman. *Kedua*, tujuan demokrasi adalah semata-mata untuk mewujudkan kebahagiaan bangsa secara material. Dalam Islam, tujuannya adalah kemaslahatan di dunia dan akhirat. *Ketiga*, masalah kedaulatan rakyat yang mutlak. Dalam Islam, kedaulatan rakyat itu tidak mutlak, akan tetapi dibatasi oleh *syariah*. Lihat Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu Kenegaraan Dalam Fiqih Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1971. hlm. 130-133.

Menurut penulis, hubungan antara agama (Islam) dan politik (negara) dalam perspektif Natsir, bersifat simbiosistik. Yakni, suatu pola hubungan yang saling membutuhkan satu sama lain, tapi tidak terikat secara formalistik. Kesiapan terhadap kompromi-kompromi masalah dasar negara disertai pandangan positif terhadap pluralitas politik ini menunjukkan watak modernisme-reformisme dalam pemikiran politik Natsir. *Ijtihad* politik Natsir cenderung fleksibel. Yakni, tidak terlalu berpaku pada teks semata, melainkan penafsiran lebih lanjut terhadap isi teks itu sendiri, sesuai konteks tantangan politik yang ada pada saat itu di Indonesia. Dalam konteks inilah, Natsir menerima konsep negara Pancasila.

Natsir adalah seorang moderat, lebih fleksibel dalam menafsirkan persoalan-persoalan politik. Orientasi politik modernis-reformistik mendasari pendekatan politik yang dilakukan oleh Natsir. Wajar, apabila kemudian pandangan-pandangan politik Natsir cenderung bersifat moderat, tidak kaku. Sebagai seorang ideolog, Natsir menempatkan ideologi Islam sebagai derivasi (turunan) dari *aqidah*, dan bukan *aqidah* itu sendiri. Oleh karena itu, dalam batas-batas tertentu Natsir bersedia berkompromi. Penerimaannya terhadap Pancasila dan sistem demokrasi liberal-parlementer—tentunya dengan beberapa catatan (modifikasi) tertentu—membuktikan hal itu.

Sikap moderat Natsir yang siap bekerjasama dan menyikapi masalah Pancasila secara positif, menurut penulis dipengaruhi keterlibatannya dalam dunia pemerintahan dari sejak zaman revolusi. Sebagaimana dijelaskan oleh Herbert Feith, kedudukan pemerintah pada waktu dekade 50-an, di samping cenderung tidak stabil, juga selalu dihadapkan terhadap keadaan memaksa untuk berkompromi, baik secara individu-individu maupun melalui partai politik. Feith menjelaskan,

...kegiatan ideologi pemerintah sebagian merupakan akibat dari kebutuhan akan adanya rangka-rangka dasar bagi suatu konsensus. Kabinet-kabinet berturut-turut terpaksa mengembangkan serta menanamkan rumusan-rumusan ideologi yang luas yang dapat merupakan jaringan penghubung antara pelbagai partai yang sedikit banyak berlandaskan ideologi (ataupun partai-partai yang pada masa tertentu ditolerir secara resmi) agar saling bekerjasama. Di samping itu, kegiatan ideologi perlu untuk mengesahkan kabinet-kabinet dan rezim-rezim pemerintahan, dengan menimbulkan

dukungan spontan atau setengah spontan bagi tujuan-tujuan pemerintah serta kepercayaan terhadap alat politik pemerintah.²⁶²

Penulis setuju dengan pandangan Feith tersebut. Pengalaman Natsir di dunia pemerintahan, baik sebagai Menteri dan Perdana Menteri maupun sebagai penasehat team perunding RI dengan Belanda, mengajarkannya bagaimana realitas politik membutuhkan suatu kesepakatan-kesepakatan tertentu, tidak bisa sepenuhnya menang sendiri. Tentu saja, menurut penulis, ini memberi warna tersendiri terhadap sikap politik Natsir selanjutnya. Termasuk salah satunya, penerimaan kesepakatan politik terhadap Pancasila.

4.2 Pandangan Politik Isa Anshary tentang Dasar Negara

Berbeda dengan Natsir yang berpandangan moderat, adalah Isa Anshary seorang tokoh Persis yang dominan pada waktu itu mempunyai pandangan yang lebih keras. Ia sendiri menegaskan sebagai kelompok radikal-revolusioner:

Djikalau kita menjeladjah perkembangan aliran pikiran dalam masjarakat kaum muslimin—djuga di Indonesia—kita melihat ada tiga aliran tjara berpikir dalam memahami persoalan agama. Pertama, aliran *konservatif-reaksionarisme*, aliran beku dan djumud, jang setjara a priori menolak setiap faham dan kejakinan jang hendak merubah faham...Kedua, aliran *moderat-liberalisme*, mengetahui mana jang sunnah dan mana jang bid'ah, megetahui kesesatan bid'ah, tetapi tidak aktif dan positif memberantas bid'ah...Ketiga, aliran *revolusioner-radikalisme*, aliran jang hendak merubah masjarakat ini sampai ke akar-akarnya...Kaum 'Persatuan Islam' adalah penganut aliran jang ketiga ini.²⁶³

Terkait masalah Pancasila yang dianggap sebagai *modus vivendi* atau konsensus antara kalangan Islam dengan kalangan sekular pada tahun 1945, Isa Anshary tidak bisa menerimanya. Sebagaimana umumnya sikap radikalistik yang cenderung nonkompromistik, maka Isa Anshary pun mempunyai pandangan politik yang tegas dalam menolak konsep negara pancasila. Berbeda dengan Hamka dan Natsir, Isa Anshary telah menyerang Pancasila dengan kata-kata yang keras. Menurut pandangan Isa Anshary, tidak ada persesuaian apa pun antara

²⁶² Herbert Feith dan Lance Castles (ed.). *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*. Jakarta, LP3ES, hlm. Lii.

²⁶³ Isa Anshary, *Manifest Perjuangan Persatuan Islam*. Bandung: Sekretariat PP. Persatuan Islam, 1958, hlm. 33.

Islam dan Pancasila, sehingga hanya “seseorang yang sudah bejat imannya saja yang ingin mempertahankan Pancasila itu”.²⁶⁴

Kritik keras Isa Anshary ini terjadi dalam konteks perdebatan politik yang mengulas pidato Presiden Soekarno di Amuntai, Kalimantan Selatan pada 27 Januari 1953. Soekarno mengatakan, bahwa jika negara Islam didirikan di Indonesia, maka banyak daerah-daerah yang penduduknya tidak beragama Islam akan melepaskan diri. Soekarno dengan jelas menyebutkan daerah-daerah tersebut, yaitu Maluku, Bali, Flores, Timor, Pulau Kai, dan Irian Barat.²⁶⁵

Pidato Soekarno mengundang banyak reaksi dan protes dari kalangan Islam. Isa Anshary adalah yang pertama menyatakan reaksinya secara terbuka.²⁶⁶ Pada majalah *Aliran Islam* yang dipimpinnya, Isa Anshary mengkritik pidato Presiden tersebut sebagai suatu sikap yang tidak demokratis dan tidak konstitusional.²⁶⁷ Ia juga menyebutkan bahwa pidato tersebut sebagai tantangan terhadap ideologi Islam. Pada 31 Januari 1953, ia pun mengirim nota protes kepada pemerintah.²⁶⁸

Tokoh-tokoh PNI pun membalas serangan Isa Anshary ini, dengan mendukung pidato tersebut sebagai bagian dari hak prerogatif seorang presiden. Mereka menyerang balik Isa Anshary dengan menyebutnya sebagai seorang fanatik dan rekan gerakan Darul Islam (DI). Bahkan, pada waktu pertemuan umum PNI di Bandung pada 19 April 1953, Gatot Mangkupraja menantang agar diadakan pemilihan pada masyarakat, apakah mendukung Isa Anshary atau Bung Karno.²⁶⁹

Isa Anshary pun tidak tinggal diam. Ia kembali menyerang para pendukung Pancasila ini. Ia menyatakan bahwa pada saat Indonesia sekarang ini (tahun 1953), telah ada garis demarkasi yang jelas antara Islam dengan Islam dan bukan Islam. Pernyataan Isa Anshary ini diarahkan untuk menunjuk para pendukung Pancasila sebagai orang-orang yang munafik.

²⁶⁴ Mahendra, *Op Cit*, hlm. 88.

²⁶⁵ *Antara*, 29 Januari 1953.

²⁶⁶ Herbert Feith. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1968, hlm. 281.

²⁶⁷ *Aliran Islam*, No. 45, Tahun VII, Februari 1953, hlm. 2-3.

²⁶⁸ Nota protes Isa Anshary ini segera diikuti oleh organisasi Islam seperti PB NU pada 4 Februari 1953, PB Perti pada 5 Februari 195, PB GPII pada 12 Februari 1953, dan PP Persis pada 16 Februari 1953. Lihat *Aliran Islam*, No. 46, Tahun VII, Maret 1953, hlm. 10-15.

²⁶⁹ Feith. *Op Cit*, hlm. 282-283.

Menurut penulis, pernyataan Isa Anshary ini cenderung berlebihan dan reaksioner. Oleh karena itu, Natsir dan Sukiman, para pemimpin utama Masyumi, mencoba memperkecil isu ini. Natsir membuat statemen untuk meyakinkan rakyat bahwa perbedaan pendapat ini sebagai hasil dari kekacauan istilah (*a confusion of term*). Natsir juga menegaskan bahwa masalah ini adalah masalah intern masyarakat muslim, sehingga tidak usah dibicarakan di luar lingkungannya secara berlebih-lebihan.²⁷⁰

Menurut penulis, inilah momen di mana Isa Anshary menunjukkan kekecewaannya secara terbuka, sebuah antiklimaks terhadap perjuangan dukungannya pada pemerintahan sekular sejak zaman revolusi. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab III, walaupun Isa Anshary mendukung pemerintahan sekular pada zaman revolusi, namun hal tersebut disertai pengharapan agar bisa menegakkan hukum-hukum Islam pada negara jika keadaan sudah stabil. Jelas, dengan adanya pernyataan Presiden pada tahun 1953, keadaan tersebut memupuskan pengharapannya tersebut. Kelompok sekular jelas-jelas tidak menghendaki adanya negara Islam. Kekecewaan ini secara eksplisit dinyatakan oleh Isa Anshary,

Sewaktu kemerdekaan kita proklamirkan, di mana peperangan kemerdekaan menuntut maha-potensi dari ummat Islam jang bulat untuk dikerahkan untuk membela dan mempertahankan proklamasi itu, kepada kita kaum muslim pernah didendangkan lagu jang seronok, bahwa setelah perang kemerdekaan berachir, kelak kaum muslimin akan mendapat kesempatan memperjuangkan ideologinja.²⁷¹

Kritik Isa Anshary tidak hanya ditujukan kepada kalangan sekular, namun juga terhadap sesama kelompok Islam. Secara tidak langsung, Isa Anshary pun menyerang Hamka dan Natsir yang mempunyai pandangan moderat mengenai Pancasila. Baginya, pemimpin seperti itu adalah pemimpin yang tidak *istiqamah*.

Kita mengetahui, banjak pemimpin2 Islam jang “mengangkat tangan”, menjusun djari nan sepuluh, membersihkan diri dan golongannya dari segala tudjuan itu. Banjak pemimpin Islam jang berubah 180 deradjat karena tidak kuat menghadapi gelombang kampanye murah dan kampanye pitjisan golongan luar. Banjak pemimpin Islam karena ketakutan dan kesangsian memutar haluan perjuangan, bahkan ada jang kapitulasi dan

²⁷⁰ *Ibid*, hlm. 283.

²⁷¹ Anshary, *Manifes, Op Cit*, hlm. 22.

melakukan likwidasi dimuka umum, menerima Pantja Sila...Semua itu karena takut dituduh anti Pantja Sila.²⁷²

Secara tidak langsung, Isa Anshary mengarahkan kritiknya—salah satunya—kepada Natsir. Pernyataan Isa Anshary yang menyebut adanya pemimpin Islam yang berubah haluan menjadi menerima Pancasila karena menghadapi Pemilihan Umum, jelas mengena kepada sosok M. Natsir yang pada peringatan Nuzulul Quran tahun 1954, sebelum Pemilu 1955, yang berpidato tentang kesesuaian sila-sila dalam Pancasila dengan Islam. Natsir berkali-kali balik mengkritik agar orang jangan mengatakan Islam sebagai anti-Pancasila.

Isa Anshary sangat kecewa. Menurutnya, keadaan inilah yang justru membuat partai Islam Masyumi menjadi kalah dalam Pemilu 1955:

Penulis karangan ini dari dahulu mula telah menjatakan pendiriannya, bahwa sikap kapitulasi dan likwidasi itu, bukan akan menambah suara, tapi pasti akan mengurangi suara. Sebab, sikap kapitulasi dan likwidasi, sikap berputar dan berubah 180 derajat itu, menurut kejakinan dan perhitungan kita, hanjalah akan menimbulkan kebingungan, kesangsian, dan ketidakpastian dikalangan Ummat Islam jang banjak itu.²⁷³

Bagi tokoh ini, Pancasila hanyalah slogan-slogan kosong belaka, sekedar untuk “menjadi alat penidur kaum muslim”. Kaum komunis-atheis pun, menurutnya, mendukung Pancasila yang dasar pertamanya adalah Ketuhanan. Padahal, mereka tidak bertuhan bahkan anti-Tuhan. Kaum Kejawen (penganut mistik Jawa) juga menerima Pancasila yang mereka tafsirkan menurut falsafah Hindu-Budha.²⁷⁴

Menurut Isa Anshary, demikian banyak pihak yang mendakwakan diri mempertahankan Pancasila atau setia kepada Pancasila, akhirnya telah membuat Pancasila itu menjadi sejenis *thaghut* (berhala). Isa Anshary menjelaskan argumen penolakannya tersebut:

Ketuhanan Jang Maha Esa, sila pertama dari dasar jang lima (Pantja sila) jang konon kabarnya dihadiahkan kepada umat Islam sama sekali tidak menggambarkan Aqidah Islamijjah. Aqidah Islamijjah kami adalah Dua kalimah Sjahadat: Ketuhanan Jang Maha Esa, dengan pengertian Tauhid

²⁷² Isa Anshary, “Hanja Negara Islam Jang Kami Amanatkan Kepada Anggauta Konstituante”, *Daulah Islamiyah Th. I/Januari 1957*. hlm. 5.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ Anshary, *Manifest, Op Cit*, hlm. 55-56.

Uluhijjah dan Tauhid Rububijjah, dan kedua: Ikrar-kesaksian bahwa Muhammad itu adalah hamba dan Pesuruhnja...Ketuhanan Jang Maha Esa sadja bagi kami hanjalah berarti merobek dua kalimah sjahadat dan memperkosa rangka tubuh agama kami sendiri.²⁷⁵

Lebih jauh, Isa Anshary menyatakan bahwa Pancasila tidaklah sama dengan Islam. Demikian juga, hukum Islam tidak akan tegak di bawah Pancasila. Oleh karena itu, menurut Isa Anshary, umat Islam tidak dapat bekerja sama dengan pemerintahan yang berdasarkan Pancasila dan dianggapnya masih dalam alam penjajahan:

Dengan segala ketulusan dan kepastian dapat kami njatakan, apabila Negara Republik Indonesia tidak memberikan kemerdekaan kepada umat Islam melaksanakan ajaran dan hukum Islam secara muthlak, Islam sebagai kekuasaan tinggi jang wajib dipatuhi, maka kami berarti, bahwa Islam dan kaum muslimin masih hidup dalam alam penjajahan...dan teranglah ummat Islam tidak akan ridla hidup dalam negara jang demikian itu.²⁷⁶

Isa Anshary berargumen bahwa setelah ditetapkannya Pancasila sebagai dasar negara RI, tidak ada kemajuan apapun bagi perkembangan agama Islam. Karena itulah, ia dengan tegas menolak konsep negara Pancasila:

Sebelas tahun lamanja kita ber-Pantja Sila, nasib agama kita masih seperti sediakala, tiada berubah. Mempertahankan dan menerima Pantja Sila sebagai dasar negara, mempertahankan dan menerima Pantja Sila sebagai asas-kehidupan kenegaraan, berarti tidak membawa madju dan ladju Islam sebagai Undang-Undang hidup jg menghidupkan. Bukan ideologi Pantja Sila, bukan hukum Pantja Sila, bukan negara Pantja Sila jang wadajib kita tegakkan, tapi ideologi Islam, hukum Islam, negara Islam...Hukum Islam harus tegak, ideologi Islam harus menang, berpantang kalah.²⁷⁷

Menurut penulis, penolakan Isa Anshary terhadap Pancasila karena penafsirannya yang rigid terhadap aqidah Islam. Bagi Isa Anshary, Islam sebagai dasar negara merupakan satu hal yang tidak bisa dikompromikan. Landasan pemikiran Isa Anshary adalah penafsirannya mengenai masalah ideologi yang diserupakan dengan keyakinan agama. Lebih tegasnya, ideologi Islam adalah sekaligus juga *aqidah* Islam: "Ideologi dan filosofi negara adalah termasuk aqidah bagi umat Islam. Dalam lapangan aqidah umat Islam haram mengadakan

²⁷⁵ *Ibid*, hlm. 56.

²⁷⁶ *Ibid*, hlm. 57.

²⁷⁷ *Daulah Islamiyah Th. I/Januari 1957. hlm. 7.*

kompromi. Siapa jang mau berkompromi, berchianatlah dia kepada Islam...kepada Allah dan RasulNja”.²⁷⁸ Dalam bagian lain, Isa Anshary menjelaskan tentang *aqidah Islamijjah* yang merupakan persoalan prinsipil bagi umat Islam:

Berdjuang dengan kesadaran dan keisnsyafan, berdjjuang menegakkan aqidah Islamijjah, dan memandang serta membuat analisa perdjjuangan dengan katjamata Aqidah Islamijjah itu, perdjjuangan jang demikian itu jang dinamakan perdjjuangan prinsipil dan konsekwen, tidak mengenal kompromi, tawar menawar atau bertolak-angsur.²⁷⁹

Dalam hal ini, menurut Isa Anshary, suatu “ijtihad jang benar dalam pengertian djihad Islam untuk menegakkan Daulah dan Hukumijjah Islamijjah, tiada mungkin kalau hanja didasarkan kepada intelektualisme semata-mata”. Menurut pandangannya, *ijtihad* itu harus dengan *bashirah*. Yakni, pandangan dan tinjauan bathin yang bersendikan *aqidah*. Berdasarkan hal inilah, ia menegaskan sikap non-kompromistisnya: “Ideologi jang tengah kita perdjjuangkan ini adalah amanah dan risalah jang dipertjajakan Tuhan kepada kita...Amanat ini adalah mutlak, tidak boleh ditawar”.²⁸⁰

Terkait amanat ummat juga yang menjadi alasan Isa Anshary dalam menolak Pancasila:

...harapan dan tudjuan Ummat Islam memilih para wakilnja duduk dalam Madjelis Konstituante, bukanlah untuk menerima Pantja Sila dimana agama disisip2kan atau ditumpangkan. Harapan dan amanat kepertjajaan jang diberikan oleh para pemilih Ummat Islam kepada pemimpinnja ialah, Hukum dan Adjaran Islam (Qur’an dan Hadits) harus berdjjalan dan terlaksana dalam negara Republik Indonesia. Negara Islam, bukan negara Pantja Sila. Hukum Islam, bukan hukum Pantja Sila. Ideologi Islam, bukan ideologi Pantja Sila...²⁸¹

Pandangan non-kompromistis dari Isa Anshary ini, cenderung menyulitkan kalangan moderat untuk melakukan perundingan dengan kalangan nasionalis-sekuler dalam Majlis Konstituante. Padahal, kalangan moderat ini—termasuk Natsir—mengharapkan adanya *modus vivendi*. Oleh karena itulah, beberapa

²⁷⁸ Isa Anshary, “Kami Menudju Republik Indonesia Berdasarkan Islam”, dalam Majelis Konstituante RI. *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia*. Bandung: Konstituante RI, 1959, hlm. 5.

²⁷⁹ Isa Anshary, *Manifest, Op Cit*, hlm. 24.

²⁸⁰ *Daulah Islamijjah*, No. 5/Th.I/Juni-Juli/1957. hlm. 7.

²⁸¹ *Daulah Islamiyah*, No. 1/Th. I/Januari 1957, hlm. 5.

tokoh Partai Masyumi berusaha mengadakan pendekatan terhadap kelompok Isa Anshary supaya menghentikan tantangannya itu.²⁸²

Memang secara dominan para pemimpin Masyumi—termasuk Natsir—cenderung menghendaki adanya suatu rumusan kompromi yang bersifat *win-win solution*. Menurut Noer,²⁸³ ada beberapa alasan yang menyebabkan pemimpin Masyumi tetap bersikukuh untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. *Pertama*, mereka melihat dasar ini sebagai masalah yang mereka janjikan selama kampanye pemilihan umum tahun 1954-1955. *Kedua*, mereka melihat Konstituante sebagai forum tempat tiap kelompok perlu mengungkapkan cita-cita mereka sendiri, termasuk Islam. *Ketiga*, forum konstituante dilihat sebagai media dakwah untuk menyampaikan apa yang sebenarnya dimaksud dengan ideologi Islam. Tentu perlu ada kompromi dalam batas tertentu, tetapi kompromi itu akan lebih mudah tercapai bila masing-masing kelompok sudah menyampaikan pendiriannya. Termasuk dalam bagian kompromi ini adalah masalah konstitusi.

Menyikapi hal ini, Isa Anshary dengan tegas menolak. Baginya, umat Islam harus menolak setiap konstitusi yang berlawanan dengan Islam, tanpa ada kompromi sedikit pun. Penolakan Isa Anshary ini dapat dipahami, karena ia menyamakan masalah konstitusi dengan *aqidah*, sesuatu yang sangat prinsipil bagi umat Islam. Ini tergambar dari pernyataannya:

Para wakil umat Islam dalam dewan Konstituante itu tidak boleh menempuh kompromi sedikitpun djuga mengenai aqidah perdjungan. Mereka sectara muthlak wadajib pula menolak setiap hukum dan konstitusi jang lain—apa djuga namanja—jang tidak sesuai, berlawanan dan bertentangan dengan hukum Islam.²⁸⁴

Pada bagian lain, Isa Anshary juga menegaskan bahwa tindakan berkompromi dalam memperjuangkan Islam sebagai dasar negara sebagai tindakan yang dipengaruhi pertimbangan untung-rugi. Oleh karena itu, tindakan kompromi dianggap sebagai suatu perbuatan memperjualbelikan keyakinan agama. Ia menyatakan,

Perdjungan dalam Konstituante djangan dipengaruhi oleh pertimbangan politik sehari-hari, jang biasanja sangat dipengaruhi laba-rugi itu. Ummat

²⁸² Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX* (Terj. Yudian W. Asmin dan Affandi Muchtar). Yogyakarta: UGM Press. 1996, hlm. 222.

²⁸³ Noer, *Op Cit*, hlm. 266.

²⁸⁴ Anshary, *Manifest, Op Cit*, hlm. 49.

Islam jangan mundur walaupun setapak. Islam wajib dijadikan dasar negara. Kita telah tjkup memberikan toleransi dan “budi baik” kepada dunia luar...Sekarang kita harus “menerima”, bukan “memberi”.. kalau “memberi” berarti kompromi, berarti kita mengorbankan Iman dan tauhid kita.²⁸⁵

Berdasarkan penafsirannya terhadap beberapa ayat Quran,²⁸⁶ Isa Anshary menetapkan garis pembatas karakter pemimpin yang beriman dan yang *kufur* (*munafiq*) diindikasikan dari sikap tegas atau tidaknya dalam berpolitik. Sikap kompromistis adalah sikap munafik yang telah keluar dari garis perjuangan Islam. Ia menyimpulkan:

...mengenai Imam dan Imamah dari kaum muslimin...Ia meletakkan “hudud” , batas dan ketentuan, ketetapan dan garis demarkasi jang tadjam sekali, jang haram bagi kaum Muslimin melanggarnya karena untuk memelihara **apa jang dinamakan persatuan nasional**—seperti jang kita biasa kita dengar dari mulut-mulut munafiq di waktu jang achir-achir ini. Itulah hudud dan hukum Allah.²⁸⁷

Isa Anshary meyakini bahwa perjuangan kemerdekaan tidak akan lengkap dan revolusi tidak akan berakhir sampai bentuk kontrol Islam terhadap negara dibangun. Untuk itu, ia beranggapan perlunya suatu ‘revolusi Islam’. Ia mengatakan bahwa revolusi Islam bukanlah revolusi nasional yang terbatas pada batasan-batasan teritorial, tetapi lebih merupakan revolusi untuk membebaskan manusia dari eksploitasi fisik dan spiritual. Ia berpendapat bahwa teori, karakter, hakikat, karakteristik, dan filsafat revolusi ini ditentukan oleh Tuhan melalui wahyu dalam bentuk Sunnah (Nabi). Ia menekankan bahwa revolusi Indonesia harus dilanjutkan, tetapi ia harus diberi muatan spiritual untuk mencapai tujuannya menegakkan Islam dan hukum-hukumnya dalam negara dan masyarakat. Hal ini, menurutnya, adalah kewajiban umat Islam yang telah turun-temurun diperjuangkan. Dalam tulisannya pada *Aliran Islam*, ia menyatakan,

Kita umat Islam...ahli waris untuk menjambung dan meneruskan perjuangannya...menegakkan hukum Islam di tanah Indonesia—

²⁸⁵ Anshary. “Menjambut Ulang Tahun Masjumi”. *Daulah Islamijah no. 7/Th. I/November 1957. hlm. 5-6.*

²⁸⁶ Ayat-ayat al-Quran yang dirujuk oleh Isa Anshary adalah QS. Ali Imran[3]: 119; al-Nisa[4]: 59, 115, 139, 141, 144; al-Maidah[5]: 51, 55-57; al-Taubah[9]: 8, 23, 96; al-Mujadalah[58]: 19-20, 22; dan al-Kahfi[18]: 29. Untuk selengkapnya, lihat Isa Anshary (1958: 39-47).

²⁸⁷ Anshary, *Manifest, Op Cit*, hlm. 46.

walaupun kaum kafir dan musjrik-munafik tidak menjetudju, anti serta bentji, menentang dengan sombong dan pongah”.²⁸⁸

Menurut penulis, sikap radikal nonkompromistik Isa Anshary cenderung didasari pengalaman dan aktivitas politik yang berbeda dengan Natsir. Pengalaman dan aktivitas yang penuh resiko di zaman Jepang dan Revolusi sangat mempengaruhi corak dan sikap politik Isa Anshary. Sejak zaman Jepang, Isa Anshary bersemangat membangun gerakan perlawanan fisik terhadap Jepang. Salah satu resikonya adalah penyiksaan fisik yang diterimanya. Semangat perjuangan fisik itu dilanjutkan dalam barisan Sabilillah pada zaman revolusi. Semuanya itu didasari keyakinan Isa Anshary sebagai bagian dari *jihad fi sabilillah* melawan kaum kafir, yang memang diperintahkan agama:

Perang Kemerdekaan, mempertahankan hak mutlak bangsa kita, jelas artinya: *Jihad fi sabilillah*. Bukankah dalam Indonesia Merdeka umat Islam beroleh kembali kemerdekaannya, kemerdekaan beragama, yang telah dirampas oleh imperialisme Barat selama 3 ½ abad dan oleh imperialisme Timur (Jepang) selama 3 ½ tahun? Lonceng Kemerdekaan Indonesia yang berdentang pada tanggal 17 Agustus 1945, telah membuka kemungkinan luas bagi para muballigh Islam untuk menyumbangkan dan mengurbankan apa yang dimilikinya dalam revolusi berdarah itu.²⁸⁹

Membekasnya pengalaman revolusi tersebut pada Isa Anshary terlihat dari penyusunan konsep politik yang dibuatnya, baik itu tentang falsafah perjuangan, bahkan hingga rumusan kaidah revolusi Islam itu sendiri. Pernyataan Isa Anshary bahwa perjuangan kemerdekaan tidak akan lengkap dan revolusi tidak akan berakhir sampai bentuk kontrol Islam terhadap negara dibangun, menunjukkan Isa Anshary terinspirasi dan termotivasi oleh aktivitas dan pengalaman dirinya serta umat Islam dalam perjuangan revolusi fisik. Berdasarkan pengalamannya itulah, Isa Anshary menyusun kaidah revolusi Islam khususnya di Indonesia.

Menurut Isa Anshary, terdapat tiga *qaidah* revolusi Islam. *Pertama*, perubahan dan perbaikan umat manusia harus dimulai dari keadaan *bathiniyyah* (mental-spiritual), baru keadaan *lahiriyyah* (fisik). *Kedua*, perubahan dan perbaikan keadaan masyarakat harus dilakukan dengan dimulai dari perseorangan, individu-individu anggota masyarakat tersebut. *Ketiga*, pembinaan dan pembangunan keadilan dan kesejahteraan sosial harus dimulai dari bawah,

²⁸⁸ *Aliran Islam*, No.60/Th.I/Mei 1954, hlm. 6.

²⁸⁹ Isa Anshary, *Mujahid, Op Cit*, hlm. 55.

sedangkan pembersihan ke-*dzalim*-an, penipuan, korupsi, harus dimulai dari atas.²⁹⁰

Oleh karena itulah, Isa Anshary menjadi geram ketika orang-orang menyerukan untuk menghentikan perdebatan masalah *furu'iyah*, demi tergalangnya persatuan (politik). Ia dengan tegas menyatakan bahwa Persatuan Islam tidak dapat menerima pandangan tersebut, karena hal itu merupakan suatu pengkhianatan terhadap misi agama (Islam):

Kami menganggap, pendapat yang memandang remeh atau ketjil segala persoalan *furu'ijjah* dan masalah yang dianggap *chilafijjah* itu adalah sematjam pengkhianatan terhadap sector keagamaan yang penting itu. Persatuan Islam tidak akan tinggal diam terhadap setiap pengkhianatan itu...²⁹¹

Tuduhan pengkhianatan atas misi Islam dari Isa Anshary ini didasarkan atas pemahamannya bahwa masalah *chilafiyah* itu adalah bagian dasar dari perjuangan politik Islam. Di lihat dari tujuannya, timbulnya *chilafiyah* itu bukan untuk saling menjatuhkan, tetapi untuk “mentjari kebenaran dan mempertadjam kehidupan ruhani”.²⁹² Kehidupan ruhani itu sendiri adalah program pertama dan mendasar dari proses revolusi Islam. Oleh karena itu, Isa Anshary berkeyakinan bahwa “tjita-tjita kita bersama hendak meninggikan kalimah Allah...hanjalah dapat ditjapai dengan djalan membersihkan dan menjehatkan Agama dalam kehidupan kita sendiri”.²⁹³

Fokus Isa Anshary adalah pelaksanaan hukum Quran-Hadits secara mutlak. Dalam konteks inilah, bagi Isa Anshary, yang dibutuhkan adalah kepemimpinan elite ulama, termasuk dalam masalah ketatanegaraan. Argumentasinya adalah karena elite ulama inilah yang paham tentang syariah dalam Quran-Hadits. Isa Anshary menegaskan, “perintah bermusjawarah yang sering ditardjamahkan orang dengan istilah demokrasi itu sebenarnja tidaklah dengan pengertian ber-Tahkim kepada orang banyak, melalui pungutan suara, mentjari kemenangan separo tambah satu”.²⁹⁴ Dalam kajian lainnya, Isa Anshary

²⁹⁰ Anshary, *Manifest, Op Cit*, hlm. 10.

²⁹¹ *Ibid*, hlm. 36.

²⁹² *Ibid*, hlm. 36.

²⁹³ *Ibid*, hlm. 36-37.

²⁹⁴ Anshary, “Natsir Kontra Bung Karno Tentang Demokrasi”. *Daulah Islamiyah*, No.2/Th.I/ Pebruary 1957. hlm. 9-10.

menjelaskan bahwa, “Sistim hidup berdjamaah menurut adjaran Islam, ialah hidup berimamah, hidup memiliki kethaatan. Hidup ber pimpinan dan berkethaatan, ialah hidup ber-Quran dan ber-Sunnah.”²⁹⁵

Titik tolak yang menjadi dasar pemikiran Isa Anshary adalah pemahamannya tentang masalah kepemimpinan para ulama ahli hukum. Bagi Isa Anshary, mereka inilah yang berhak memutuskan suatu masalah, termasuk masalah ketatanegaraan. Alasannya, kaum ulama adalah elite masyarakat, karena mengerti Quran-Sunnah. Isa Anshary mengatakan,

Instansi ‘Ahlu Halli wal Aqdy’ dalam sedjarah kenegaraan Islam, ialah kaum jang mengerti Quran dan Sunnah, ialah ulama. Ulama jang berhak ‘mengikat’ dan ‘mengangkat’ Ahlu Halli wal Aqdy, bukan suara terbanjak jang tidak mempunjai ukuran Qur’an dan Sunnah”.²⁹⁶

Dalam khazanah pemikiran politik Islam, apa yang ditegaskan Isa Anshary itu bukanlah tesis baru. Jelas ia merujuk pada khazanah klasik ulama *sunni* yang terkenal, yaitu Imam Al-Mawardi.²⁹⁷ Di lingkungan *syi’ah*, ada Imam Khomaeni, misalnya, yang mengajukan konsep ‘*Vilayat-e-Fakih*’. Yakni, kekuasaan politik itu, baik eksekutif maupun legislatif, ada di tangan kaum cendekia yang paham akan hukum agama atau yang biasa disebut kaum *fakih*. Kaum *fakih* ini adalah penafsir, panjaga, sekaligus pelaksana *syari’ah*.²⁹⁸ Bedanya, Isa Anshary hanya menekankan dari segi pembuatan hukum saja, yakni konstitusi. Isa Anshary tidak menjelaskan lebih lanjut teorinya itu, yakni apakah kekuasaan kaum ulama (ahli *syariah*) itu juga meliputi wilayah eksekutif. Ia berhenti pada soal *Ahlu Halli wa al-Aqdy* (lembaga legislatif).

Jelas, yang membedakan pandangan Isa Anshary dengan Natsir terletak kepada masalah cara-pandang atau penafsiran. Pandangan non-kompromistik Isa Anshary tampaknya dipengaruhi oleh karakteristik penafsirannya yang cenderung *rigid* dan tekstual. Contohnya, pandangan politik Isa Anshary yang menyamakan ideologi dengan *aqidah*. Wajar bila Isa Anshary menganggap lawan-lawan politiknya sebagai *kufur*. Oleh karena itu, pendekatan politik non-kompromistik

²⁹⁵ *Ibid*, hlm. 8.

²⁹⁶ Anshary, “Persoalan Pimpinan, Menilai Perjuangan Dengan Bashirah dan Aqidah”. *Daulah Islamiyah, Maret/Th.1/1957.hlm.* 2-5.

²⁹⁷ Lihat Al- Mawardi. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Cairo: Dar al-Fikr, 1881.

²⁹⁸ Din Syamsudin. “Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”. *Jurnal Ulumul Quran No.2 Vol. IV Th. 1993 hlm.* 4-9.

yang diperlihatkan Isa Anshary dan kelompoknya itu menunjukkan orientasi politik fundamentalistik.

Menurut penulis, penafsiran Isa Anshary yang terlalu kaku menghubungkan ideologi dengan aqidah Islam inilah yang membuatnya menolak rumusan Pancasila sebagai dasar negara. Bahkan, dalam konteks bahwa Pancasila itu sebagai sebuah rumusan kompromistik pun—bukan rumusan ideal falsafah negara—Isa Anshary tetap tidak bisa menerimanya. Karena, jika sudah menyangkut aqidah, maka penerimaan kompromi tersebut bisa jatuh pada hukum “memperjualbelikan” keyakinan—yang sangat terlarang dalam Islam.

4.3 Dampak Perbedaan Sikap Politik Terhadap *Jamiyah* Persis

Dari pemaparan bab ini, ada dua pandangan politik yang berseberangan secara diametral tentang Pancasila di kalangan elite Persis. Yaitu, antara penerimaan Pancasila secara bersyarat oleh Natsir dan penolakan secara total oleh Isa Anshary. Adanya dua pandangan dan sikap politik ini berdampak timbulnya pengelompokan dalam tubuh *jam'iyah*, walaupun tidak secara tegas.

Pengelompokan ini berpola pada pendekatan politik yang ditunjukkan oleh Isa Anshary dan Natsir. *Pertama*, kelompok dengan pendekatan politik radikal-fundamentalistik. Kelompok ini yang mendukung pandangan dan sikap politik Isa Anshary. *Kedua*, kelompok dengan pendekatan politik moderat. Kelompok ini yang mendukung dan meniru pandangan dan sikap politik Natsir.

4.3.1 Kelompok Radikal-Fundamentalis Persis

Pada dekade 1950-an, kelompok radikal-fundamentalistik Persis lebih kentara. Hal ini disebabkan representasi Isa Anshary sebagai ketua umum organisasi. Di antara yang mendukung upaya Isa Anshary untuk menyerang kepemimpinan Natsir adalah Tamar Djaja dan Firdaus A. N. Tamar Djaja terutama adalah yang paling vokal mendukung Isa Anshary. Hal ini terlihat dari beberapa tulisannya di majalah *Daulah Islamiyah* yang dipimpin Isa Anshary, yang menyoroti kepemimpinan Natsir dan pendukungnya, seperti Kasman Singodimedja serta Mohamad Roem.²⁹⁹

²⁹⁹ Lihat *Daulah Islamiyah*, No. 3/Th.I/ Maret 1957, hlm. 12-17; No. 7/Th.I/ November 1957, hlm. 14-15.

Di kalangan tokoh lama Persis, dukungan datang dari A. Hassan. Demikian juga halnya tokoh E. Abdurrahman dan Munawar Cholil turut mendukungnya.³⁰⁰ Karena itu, disebut-sebut bahwa mayoritas anggota Persis memang mendukung gerak politik Isa Anshary. Misalnya saja, manifesto politik radikal dan non-kompromistik yang disusun Isa Anshary pun dijadikan pandangan resmi organisasi, dengan nama *Manifest Perjuangan Persatuan Islam*.³⁰¹

Bahwa pandangan mayoritas elite Persis mendukung Isa Anshary, itu tidak aneh. Hal tersebut dipengaruhi kedudukan Isa Anshary yang menjadi ketua umum PP Persis. Oleh karena itu, sepeninggal Isa Anshary yang melepaskan jabatannya pada 1960 dan meninggal pada 1968, kerangka berpikir elite Persis yang didominasi para kiyai lulusan pesantren, tetaplah mencerminkan sikap politik non-kompromistik.

Pada masa kepemimpinan KH. Abdurrahman, permasalahan intern organisasi pun berkembang, karena ada anggota-anggota yang diragukan itikad baiknya dalam organisasi Persis. Pengawasan ketat dilakukan yang berwujud tindakan disiplin organisasi. Salah satu yang dikeluarkan dari organisasi Persis adalah Rusyad Nurdin yang nota bene pengikut Natsir.³⁰²

Selain menghendaki dan mengutamakan kualitas pelaksanaan pengamalan ajaran agama yang berdasarkan ajaran Al-Quran dan Sunah, Persis juga mengutamakan kualitas pelaksanaan disiplin organisasi yang berdasarkan Qanun Asasi dan Qanun Dakhili (Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga), peraturan-peraturan, *tausiyyah* dan seperangkat tata kerja yang berlaku dalam organisasi. Meskipun kuantitas tidak diabaikan, ada suatu kekhawatiran jika jumlah yang banyak hanya menambah beban, tidak memberi manfaat sebagaimana yang diharapkan, bahkan sebaliknya malah mendatangkan madarat bagi keutuhan dan tegaknya *jam'iyah*.³⁰³

³⁰⁰ Ini terrefleksikan dari keikutsertaan dan pernyataan politik pada majalah *Daulah Islamijjah*. Lihat komposisi pengurus redaksinya pada halaman muka *Daulah Islamijjah*, No. 1/Th. I/Januari 1957.

³⁰¹ Arsip PP Persis, Hasil Muktamar Persis kelima di Bandung, 17-20 September 1953. Lihat juga Anshary, *Manifes, Op Cit*, hlm. 3.

³⁰² Lihat kata pengantar Rusyad Nurdin pada buku KH. Latief Mukhtar. *Gerakan Kembali ke Quran-Sunnah*. Bandung, Rosdakarya, 2000, hlm. Xi.

³⁰³ Arsip PP. Persis, *Tafsir Qanun Asasi-Qanun Dakhili Persatuan Islam*, Bandung, 1983, hlm. 12

Pengawasan yang ketat inilah yang menjadi ciri khas kepemimpinan KH. Abdurrahman. Hal itu dilatarbelakangi oleh adanya pemalsuan nama organisasi Persis untuk keuntungan pribadi, selain karena terputusnya hubungan antara Pusat Pimpinan Persis dengan cabang-cabang yang ada di Sumatera, Kalimantan dan Sulawesi akibat peristiwa G.30 S/PKI.

Di antara bentuk pengawasan ketat dan disiplin organisasi pada zaman KH. Abdurrahman ini, adalah bentuk-bentuk kaderisasi secara eksklusif pada tubuh *jam'iyah*.³⁰⁴ Tokoh Persis ini melarang para anggotanya untuk aktif pada partai politik. Bahkan, ia pun melarang para anggotanya untuk menjadi pegawai negeri sipil (PNS) dan masuk ke sekolah-sekolah umum. Diceritakan oleh murid-muridnya di Pesantren Pajagalan, Bandung, bahwa setiap kali kelulusan para santri, ia selalu mendo'akan agar ijazah para santrinya tersebut tidak laku menjadi PNS.³⁰⁵

Oleh karena itu, pada masa kepemimpinan ini periode 1960-1980-an, jumlah anggota Persis menurun. Sebagai perbandingan, tahun 1964 terdapat 63 cabang dengan jumlah anggota 7.173; sedangkan pada tahun 1967 turun menjadi 56 cabang dengan jumlah 4.455 anggota. Hal ini menunjukkan penurunan jumlah anggota Persis jika dibandingkan dengan jumlah cabang dan anggota pada tahun 1964 yang mempunyai jumlah cabang 63 dan jumlah anggota 7.173 orang. Pada tahun 1967 terjadi penurunan jumlah cabang dengan hanya 56 cabang dan 4.455 orang anggota, dan pada tahun 1980 terdapat 81 cabang dengan jumlah anggota hanya 3.717 orang.³⁰⁶ Ini menunjukkan adanya perbedaan yang mencolok antara jumlah cabang dan banyaknya anggota.

Dalam hal ini dapat dipahami, karena yang menjadi dasar dari Ustad Abdurrahman sebagai Ketua Umum Pusat Pimpinan Persis tentang keanggotaan Persis berorientasi pada penekanan kualitas, bukan kuantitas. Lebih jelasnya, berikut ini penjelasan KH Abdurrahman tentang beberapa hal yang berkaitan dengan *jam'iyah* Persis yang disampaikannya dalam *Khutbah Iftitah* berjudul

³⁰⁴ Inilah yang diperhatikan oleh antropolog Martin van Bruinessen ketika meneliti masyarakat muslim Bandung pada tahun 1990-an. Ia menyebutkan adanya pengajian-pengajian eksklusif pada elite Persis. Lihat Martin van Bruinessen, *Islam, Politik, dan Rakyat Kecil*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 54-60.

³⁰⁵ Sebagaimana diceritakan para tokoh Persis pada penulis pada berbagai kesempatan sejak tahun 2000-an.

³⁰⁶ Dadan Wildan. *Op Cit*, hlm. 196.

‘Kita Sekalian Sebagai Pelengkap’ pada *Muakhot*³⁰⁷ Persis tanggal 16 Januari 1981.

Bila lahir pertanyaan, kenapa Persatuan Islam ini tidak ada kemajuan, hanya berputar-putar disana; maka jawabnya, begitulah Persatuan Islam, yang senantiasa thawaf, berputar dalam lingkaran *mardlatilah!*...Meskipun Persatuan Islam ini anggotanya bisa dihitung dengan jari, tetapi pengaruhnya cukup besar; banyak ajaran Persatuan Islam yang sekarang dilakukan oleh mereka yang tidak akan mengaku bila dikatakan orang Persatuan Islam.³⁰⁸

4.3.2 Kelompok Moderat Persis

Walaupun tidak sebanyak pendukung Isa Anshary, masih ada juga di antara kalangan Persis yang memilih pendekatan moderat Natsir.³⁰⁹ Inilah kelompok moderat Persis. Sikap dan pandangan politik Rusyad Nurdin—yang menjadi salah seorang ketua di bawah Pimpinan KH. Abdurrahman—sedikit-banyak mengikuti pandangan politik Natsir. Pandangan Rusyad Nurdin terkait Pancasila sepenuhnya didasarkan atas pokok pemikiran Natsir.

Rusyad Nurdin memang mengkritisi kedudukan Pancasila sebagai dasar negara. Ia mengatakan Pancasila tidak bermakna apa-apa, kosong, dibandingkan dengan ajaran Islam. Oleh karena itulah, jika Pancasila diberi muatan Islami, maka kedudukannya menjadi lebih bermakna filosofis. Pemikiran Rusyad Nurdin ini merefleksikan pandangan penerimaan Pancasila dengan persyaratan tertentu.³¹⁰

Di samping Rusyad Nurdin, pendekatan moderat Natsir juga diikuti oleh elite muda Persis, yaitu Latief Muchtar. Pada jaman Isa Anshary sebagai Ketua Persis, Latief Muchtar adalah Ketua Pemuda Persis periode 19. Dilahirkan di Garut pada 1931, ia pun berguru pada Natsir di lembaga Pendis di Bandung. Karena kedekatan sebagai guru-murid inilah, Latief Muchtar mengikuti model pemikiran dan sikap politik Natsir.

Sikap moderat Latief Muchtar terlihat ketika ia justeru melanjutkan studi pasca-Pesantren di lembaga pendidikan umum di Jakarta, di saat anggota Persis

³⁰⁷ *Muakhot* diambil dari bahasa Arab yang berarti persaudaraan. Maksud penamaan ini pada organisasi adalah lembaga permusyawaratan dalam Persis layaknya Muktamar.

³⁰⁸ Arsip PP Persis pada acara *Muakhot* Persis di Bandung, 16 Januari 1981

³⁰⁹ Federspiel, *Op Cit*, hlm. 205.

³¹⁰ Rusyad Nurdin, “Komunisme Musuh Agama, Bangsa dan Negara” dalam Slamet Aminy. *KHM Rusyad Nurdin: Profil Seorang Muballigh*. Bandung: Corps Muballigh Bandung, 1988. hlm. 101-144.

lainnya merasa cukup dengan hanya berbekal ilmu dari Pesantren Persis Bandung yang dipimpin KH. Abdurrahman. Lebih dari itu, ia pun melanjutkan studi di Universitas al-Azhar, Mesir, pada 1970-an, dan sekaligus menjadi staf Kedutaan Besar RI di Mesir. Padahal, di Bandung, KH Abdurrahman justru bersikap menjauhi negara. Ketika pulang ke Bandung pun, Latief Muchtar tidak segan masuk menjadi pegawai negeri sipil (PNS) sebagai dosen di Institute Agama Islam Negeri (IAIN) Bandung.

Oleh karena itu, ketika kepemimpinan pasca-KH. Abdurrahman jatuh pada KH. Abdul Latief Muchtar, timbul kekisruhan pada tubuh organisasi, karena yang terkahir ini mengikuti pemikiran Natsir. Setelah masa kepemimpinan Ustad Abdurrahman yang meninggal 1983, jabatan pemimpin utama Persis dipegang oleh KHA. Latief Muchtar—biasa dipanggil Ustad Latief. Pada masa awal jabatannya sebagai Ketua Umum Persis, Ustad Latief dihadapkan pada kegoncangan *jamaah* (anggota) Persis dikarenakan adanya Undang-Undang No.8 Tahun 1985 yang menuntut semua organisasi kemasyarakatan (Ormas) di Indonesia mencantumkan asas tunggal Pancasila sebagai asas dalam anggaran dasar organisasinya.³¹¹ Peraturan inilah yang merupakan ujian pertama bagi Ustad Latief untuk mengendalikan roda jam'iyah tanpa terperangkap dalam jebakan politis.

Persoalan yang berkaitan dengan asas tunggal Pancasila ini dihadapi dengan visi dan pemikiran Ustad Latief yang akomodatif. Bagaimanapun *jamaah* Persis berada dalam posisi di persimpangan jalan: antara menuruti aturan pemerintah dan mengorbankan sebuah keyakinan. Ustad Latief mencoba menjembatani persoalan ini dengan baik. Ia tidak meresponnya secara besar-besaran melalui muktamar, tetapi dengan pendekatan persuasif melalui pertemuan-pertemuan dari tingkat Pusat Pimpinan hingga ke tingkat Pimpinan Cabang, Pertemuan dengan anggota Dewan Hisbah, selain melalui pembicaraan yang bersifat *siasah* (politis) dengan para pengurus Persis. Hasilnya, Persis

³¹¹ Penuntutan Pancasila sebagai asas tunggal oleh Pemerintah Orde baru ini memancing reaksi umat Islam. Timbul gejolak; ada yang pro dan kontra. Dalam kerangka ini Pemerintah Orde Baru menerapkan suatu pemerintahan militeristik seperti zaman kolonial dan karenanya suka disebut sebagai pemerintah yang autoritarian. Ini bisa dilihat dari berbagai kebijakannya, seperti pelaksanaan monoloyalitas, kebijakan massa mengambang, emaskulasi partai politik dan pembuatan peraturan (sistem Pemilu) yang tidak kompetitif. Lihat Afan Gaffar, *Javanese Voters*, Yogyakarta: UGM Press, 1992.

bersedia memasukan asas tunggal Pancasila dalam Qanun Asasinya sebagai sebuah *siasah* perjuangan. Karena itu, Persis tetap bertahan sebagai sebuah jam'iyah yang mempunyai siasah dan arah perjuangan yang jelas tanpa dilanda perpecahan.³¹²

Tampaknya, tokoh-tokoh Persis lain tidak bisa menerima pemikiran KH. Latief Muchtar, namun karena tidak ada pilihan lain, maka mereka terpaksa menerimanya. Faktor keterpaksaan terlihat cukup jelas ketika Orde Baru jatuh dan digantikan tatanan politik baru, era reformasi pada 1999. Elite Persis—sepeninggal KH. Latief Muctar yang wafat pada 1997—segera menuntut pencabutan Pancasila sebagai asas organisasi. Pada 8 Februari 1999, Persis secara resmi melalui SK PP Persis No. 2724/I.1-C.1/PP/1999 mencabut asas Pancasila tersebut, karena pada mulanya pun penetapan Pancasila itu sendiri merupakan suatu keterpaksaan.³¹³

Adanya polarisasi kelompok elite pada tubuh organisasi Persis ini tidak berakibat terpecahnya organisasi itu sendiri. Walaupun ada kasus pemecatan Rusyad Nurdin, namun secara umum integrasi tetap kokoh. Integrasi tetap terjalin di kalangan elite Persis lebih disebabkan karena adanya persamaan ide-ide pokok tentang dasar-dasar keislaman di antara mereka. Merujuk pada konsep santri yang dikemukakan oleh Geertz,³¹⁴ bahwa ketaatan pada peraturan *syari'at* Islam menjadi indikator penting seseorang atau kelompok orang disebut sebagai kelompok santri. Demikian juga pada elite-elite Persis. Walaupun ada perbedaan cara pandang dan pendekatan dalam persoalan politik, namun kedua kelompok tersebut bersama-sama mempunyai keyakinan tentang pentingnya syari'at Islam dalam kehidupan mereka, sehingga mereka pun dapat saling mentoleransi perbedaan tersebut.

³¹² Pemikiran KH. Latief Muctar terangkum pada bukunya *Gerakan Kembali ke Quran-Sunnah*, diterbitkan di Bandung oleh Penerbit Rosdakarya pada 2000.

³¹³ Dadan Wildan. *Op Cit*, hlm. 196.

³¹⁴ Penjelasan tentang konsep santri ini, lihat Clifford Geertz. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Kehidupan Masyarakat Jawa* (Terjemahan), Jakarta: Pustaka Jaya, 1978, hlm 34-35.

BAB V

KESIMPULAN

Perbedaan sikap dan pandangan politik Natsir dengan Isa Anshary tentang penetapan dasar negara antara Pancasila versus Islam dipengaruhi oleh aktivitas dan pengalaman politik yang berbeda di antara keduanya. Sebagaimana dikonseptualisasikan dalam sosiologisasi politik, bahwa lingkungan dan pengalaman politik akan mempengaruhi cara pandang, pemikiran dan sikap politik individu. Demikian juga pada Natsir dan Isa Anshary. Keduanya pada dekade 1930 hingga 1940-an menjadi pasangan pemimpin Islam di Bandung, baik dalam organisasi sosial-keagamaan maupun partai politik. Pada rentang waktu 1930-1940-an ini, keduanya mempunyai pemikiran dan sikap politik yang relatif sama; memperjuangkan ideologi Islam melawan sekaligus kaum kafir dan kaum sekuler. Akan tetapi, jejak rekam politik keduanya berbeda saat zaman Jepang dan revolusi fisik, serta permulaan era demokrasi liberal.

Pada zaman Jepang, Natsir memilih jalan berkerjasama dengan Jepang untuk menjabat kepala biro pendidikan dan sekolah tinggi Islam. Pada zaman revolusi kemerdekaan hingga tahun 1950, Natsir memilih jalan diplomatik dan menjabat jabatan elit pemerintahan bersama Soekarno-Hatta. Melalui jabatan-jabatan elit pemerintahan inilah, Natsir mengalami sosialisasi politik yang mendalam tentang susahnyanya membangun pemerintahan, susahnyanya membangun rekonsiliasi politik antarpartai, kebutuhan atau pentingnya kerja sama untuk membangun masyarakat pada umumnya. Kondisi inilah yang kemudian membentuk sikap moderat Natsir dalam menyikapi masalah politik, termasuk masalah ideologi politik. Pengalamannya di pemerintahan membuat pemahaman pada Natsir, bahwa ideologi mesti diturunkan pada tataran praksis politik yang terdapat di dalamnya tarik-ulur kepentingan. Dalam konteks praksis politik inilah dibutuhkan suatu kesepakatan politik kompromistik. Pengaruh inilah yang tampak pada Natsir ketika ia mengusulkan “mosi integral” untuk kesatuan negara Indonesia. Karena pengaruh itu pulalah, ia memandang positif Pancasila, dengan syarat prinsip Ketuhanan mendasari sila-sila lainnya. Prinsipnya ini terlihat jelas

ketika ia mengusulkan agar Indonesia menganut teori *Theistic-Democracy* sebagai solusi atau jalan tengah antara dua teori yang bertentangan, antara negara demokratis dengan negara teokratis.

Berbeda dengan Natsir, jejak rekam politik Isa Anshary selalu berada di luar sistem pemerintahan, baik pada zaman penjajahan maupun di zaman kemerdekaan. Pada zaman pendudukan Jepang, Isa Anshary melakukan gerakan politik bawah tanah menentang. Pada zaman revolusi kemerdekaan, Isa Anshary juga memimpin pergerakan rakyat di daerah Priangan, melawan penjajah Belanda. Kondisi di masa revolusi inilah yang memberikan sosialisasi politik lebih jauh pada Isa Anshary tentang pahit-getirnya membela sesuatu yang diyakininya benar. Revolusi dijalannya dengan keyakinan *jihād fi sabilillah*. Kondisi ini membentuk watak radikal pada sikap dan pandangan Isa Anshary tentang politik Islam. Pengaruh itu tampak pada Isa Anshary, terlihat dari keyakinannya bahwa Revolusi Islam yang bermuatan spiritual Islami harus terus berlangsung sampai suatu bentuk kontrol tertentu Islam (*syari'at*) terhadap negara bisa dibangun di Indonesia. Pengaruh ini juga tampak ketika Isa Anshary menentang dan mengkritik pemikiran dan sikap politik Natsir yang dianggap lemah, tidak konsisten, dan cenderung kebarat-baratan, serta kerja samanya dengan Soekarno. Bagi Isa Anshary, berdirinya Negara Hukumiyah Islamiyah di Indonesia merupakan suatu keharusan yang tidak bisa dikompromikan. Dalam kerangka konseptual Negara Hukumiyah Islamiyah ini, Isa Anshary tidak bisa menerima Pancasila sebagai dasar negara.

Kedua elite Persis ini, Natsir dan Isa Anshary, mempunyai dasar pemikiran yang sama dalam berpolitik, yaitu ideologi Islam. Akan tetapi, dalam upaya memahami dan mengamalkan ideologi Islam ini, kedua elite Persis ini mempunyai karakter pemikiran dan cara pendekatan yang berbeda. Karakteristik pemikiran dan sikap politik Natsir cenderung fleksibel dan moderat. Sebaliknya, karakteristik pemikiran politik Isa Anshary cenderung rigid dan non-kompromistik.

Natsir menganut pendekatan politik simbiosistik. Yakni, pemikiran dan sikap politik yang didasarkan atas konsep hubungan agama (Islam) dan politik-ketatanegaraan secara simbiosistik, terdapat kesaling-tergantungan dan oleh

karenanya berhubungan secara timbal-balik. Hal ini ditunjukkan oleh karakteristik pemikiran politik Natsir yang moderat dan fleksibel. Sikap politik Natsir yang moderat ditunjukkan dari usaha-usahanya mencari solusi yang sifatnya *win-win solution*. Konsep 'Negara Islam' bagi Natsir adalah sebuah idealita. Dalam realitas politik, Natsir siap mengompromikan konsepnya tersebut, sepanjang tidak menyentuh hal-hal yang prinsipil. Pandangan politik Natsir menunjukkan bahwa nilai-nilai dalam Pancasila tidak sama dengan Islam, tapi juga tidak bertentangan. Jika ditafsirkan dengan doktrin ketuhanan, konsep Negara Pancasila, bagi Natsir, sedikit-banyak sudah membayangkan sebagai "negara Islami".

Berbeda dengan Natsir, karakteristik pemikiran politik Isa Anshary cenderung *rigid* dan kaku dalam memahami ideologi Islam dan *aqidah Islamiyah* dalam konsep negara Islam, sehingga dipertentangkan sangat tajam dengan Pancasila. Ideologi Islam, sesuai keyakinan politik Isa Anshary, adalah juga *aqidah Islamiyah*, sehingga tidak bisa dikompromikan dengan ideologi manapun juga. Dalam sistem politik yang dianggap Islami, pemikiran politik Isa Anshary merujuk pada konsep *Ahlu Hally wa al-Aqdy* yang terdapat pada sistem politik Islam klasik. Dengan kepemimpinan dewan ulama-ahli *syari'at* inilah, suatu Negara Hukumiyah Islamiyah dapat berdiri di Indonesia. Dalam kerangka ini, sikap politik Isa Anshary bersifat non kompromistik dalam memperjuangkan Islam sebagai dasar negara, karena kompromi dianggap sama dengan memperjualbelikan aqidah/keyakinan. Atas dasar inilah, Isa Anshary menolak Pancasila. Pandangan dan sikap politik non-kompromistis dari Isa Anshary ini menunjukkan kecenderungannya sebagai elite politik fundamentalis.

Perbedaan pandangan dan sikap politik Natsir dengan Isa Anshary ini berdampak pada timbulnya polarisasi kelompok dalam Persis. Yaitu, kelompok moderat Persis yang mendukung Natsir, sehingga pendekatan dalam politik pun lebih fleksibel. Kelompok kedua adalah kelompok radikal-fundamentalis Persis yang mendukung Isa Anshary. Kelompok ini lebih dominan karena ditunjang oleh keberadaan ketua umum Persis yang dijabat Isa Anshary. Kelompok radikal Persis ini cenderung bersikap eksklusif dan non-kompromistik terhadap masalah-masalah sosial-politik.

Adanya polarisasi kelompok elite Persis ini tidak berdampak disruptif. Secara umum integrasi dalam Persis tetap kokoh. Integrasi tetap terjalin di kalangan elite Persis lebih disebabkan karena adanya persamaan ide-ide pokok tentang dasar-dasar keislaman di antara mereka. Walaupun ada perbedaan cara pandang dan pendekatan dalam persoalan politik, namun kedua kelompok tersebut bersama-sama mempunyai keyakinan tentang pentingnya syari'at Islam dalam kehidupan mereka, sehingga mereka pun dapat saling mentoleransi perbedaan tersebut.



DAFTAR PUSTAKA

I. Buku

- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Ahmad, Zainal Abidin. *Piagam Nabi Muhammad SAW: Konstitusi Islam Pertama di Dunia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Alfian (Ed.). *Politik Kebudayaan dan Manusia Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Alfian. *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: UGM Press, 1989.
- Ali, Fachry dan Bahtiar Efendy. *Merambah Jalan Baru Islam*. Bandung: Mizan, 1990.
- Almond, Gabriel A. dan Sidney Verba. *Budaya Politik* (Terj. Sahat Simamora). Jakarta: Sinar Harapan, 1984.
- Amal, Ichlasul. *Regional and Central Government in Indonesian Politics: West Sumatra and South Sulawesi 1949-1979*. Yogyakarta: UGM Press, 1992.
- Anshary, Endang Saefudin. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Anshary, Mohamad Isa. *Manifest Perjuangan Persatuan Islam*. Bandung: Sekretariat PP. Persatuan Islam, 1957.
- *Mujahid Dakwah*. Bandung: Bulan Bintang, 1995.
- Anshary, M. Isa, Jusuf Wibisono, dan Sjarif Usman. *Bahaja Merah di Indonesia*. Bandung: Front Anti Komunis (Tanpa Tahun).
- Asad, Muhamad. *The Principles of State and Governmen in Islam*. Malaysia: Islamic Book Trust, 1980.
- Ash-Shiddieqy, T. M. Hasbi. *Ilmu Kenegaraan Dalam Fiqih Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1971.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1999.
- Bahar, Sjaafroedin (Ed.). *Risalah Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI 1945)*, Jakarta: Sekretariat Negara RI, 1999.

- Bajasut, S. U. (Ed.). *Alam Fikiran dan Djedjak Perdjuangan Prawoto Mangkusasmito*. Surabaya: Documenta, 1972.
- (Ed.). *Hidup Itu Berjuang: Kasman Singodimedjo 75 Tahun*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Baudet, H. dan I.J. Brugman. (Ed.). *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan* Terjemahan. Jakarta : Yayasan Obor, 1987.
- Bell, Daniel. *The End of Ideology*. London and New York: The Chicago University Press, 2000.
- Benda, Harry J. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia di Bawah pendudukan Jepang*. Terjemahan. Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.
- Boland, B. J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesian*. Bandung: The Hague-Martinus Nijhoff, 1971.
- Burke, Peter. *Sejarah dan Teori Sosial*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai dan Santri*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Effendy, Bahtiar dan Sostrisno Hadi (Ed.). *Agama dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: Nuqtah, 2008.
- Federspiel, Howard M. *Persatuan Islam: Gerakan Reformasi Islam Indonesia Abad XX* (Terj. Yudian W. Asmin dan Affandi Muchtar). Yogya: UGM Press, 1996.
- Feith, Herbeth. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1968.
- Feith, Herbeth dan Lance Castles (Ed.). *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965* (terjemahan). Jakarta: LP3ES, 1988.
- Gaffar, Afan. *Javanese Voters: A Case Study of Election Under a Hegemonic Party System*. Yogyakarta: UGM Press, 1993.
- Clifford Geertz. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Kehidupan Masyarakat Jawa* (Terjemahan), Jakarta: Pustaka Jaya, 1978.
- Grunebaum, Gustave E. Von. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953.

- Hamid, Hamdani. *Perkembangan Pesantren Persatuan Islam*. Bandung: Insan Cindekia, 1993.
- Hassan, Ahmad. *Islam dan Kebangsaan*. Bangil: P3B, 1984.
- (et al). *Soal-Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama I-IV*. Bandung: Diponegoro, 1990.
- Hatta, Mohammad. *Memoir*. Jakarta: Tinta Mas, 1987.
- *Demokrasi Kita, Bebas Aktif, Ekonomi Masa Depan*. Jakarta: UI Press, 1997.
- Hobsbawn, E. J. *Nasionalisme Menjelang Abad XXI* (Terj. Silawati). Yogya: Tiara Wacana, 1992.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam vol. II*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.
- Irsyam, Mahrus. *Ulama Dan Partai Politik*. Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1990.
- Iskandar, Mohamad. *Pergulatan Pemikiran Kaum Ulama di Jawa Barat 1900-1950*. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2000.
- Jhonsons, Doyle Paul. *Teori Sosiologi Klasik dan Kontemporer I* (Terjemahan). Jakarta: Gramedia, 1994.
- Kahin, George Mc Turnan. *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia: Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik* (Terj. N.B. Soemanto). Jakarta: Sinar Harapan, 1995.
- Kamaruzzaman. *Relasi Islam dan Negara*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Kartodirdjo, Sartono. *Elite*. Jakarta: Gramedia, 1984.
- Khan, Qomarudin. *Tentang Teori Politik Islam* (Terj. Taufik Adnan Amal). Bandung: Pustaka, 1993.
- Kuntowijoyo. *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1999.
- Lewis, Bernard. *Islam and The West*. New York: The Oxford University Press, 1994.

- Lubis, Nina Herlina (Ed.). *Sang Pejuang: Autobiografi Prof. Mr. Iwa Kusumasumantri*. Bandung: Satya Historika, 2000.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan Dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1997.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Mani, P. R. S. *Revolusi Indonesia 1945: Sebuah Kesaksian Sejarah* (Terj.). Jakarta: Grafiti, 1991.
- Mawardi. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Cairo: Dar al-Fikr, 1881.
- Mintaredja, H.M.S. *Islam and State, Islam and Politics in Indonesia*. Jakarta: Tanpa Penerbit, 1982.
- Muchtar, A. Latief. *Gerakan Kembali Pada Quran Sunnah*. Bandung: Rosda Karya, 1997.
- Mughni, Syafiq A. *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*. Surabaya: Bina Ilmu, 1980.
- Nagazumi, Akira. *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908-1918* (Terj. Tim Grafiti dan KITLV). Jakarta: Grafiti, 1989.
- Nash, Kate. *Contemporary Political Sociology*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2000.
- Natsir, Mohammad. *Tinjauan Hidup*. Jakarta: Widjaja, 1957.
- *Islam dan Keristen di Indonesia*. Jakarta: Bulan-Bintang, 1962.
- *Capita Selecta I-II*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Niel, Robert van. *Munculnya Elit Modern Indonesia*. Terjemahan. Jakarta: Pustaka Jaya, 1991.
- Noer, Deliar. *Partai Islam di Pentas Nasional*. Jakarta: Grafiti, 1987.

- *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Persatuan Islam. *Qanun Asasi dan Qanun Dakhili Persatuan Islam*. Bandung: Sekretariat PP. Persis, 1968.
- *Tafsir Qanun Asasi-Qanun Dakhili Persatuan Islam*. Bandung: Sekretariat PP. Persis, 1984.
- Pijper, G. F. *Beberapa Studi Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. (Terj. Tudjimah) Jakarta: UI Press, 1985.
- Pringgodigdo, A. K. *Sejarah Pergerakan Rakyat*. Jakarta: Dian Rakyat, 1994.
- Puar, Yusuf Abdullah. *Mohamad Natsir 70 Tahun*. Jakarta: Pustaka Antara, 1978.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: The Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Ricklefs, M. C. *A History of Modern Indonesia*. London: Macmillan Education Ltd, 1988.
- Roem, Mohamad. *Bunga Rampai Dari Sejarah I-III*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- *Diplomasi: Ujung Tombak Perjuangan RI*, Jakarta: Gramedia, 1989.
- Rosidi, Ayip. *M. Natsir: Sebuah Biografi*. Jakarta : Giri Pusaka Mukti, 1986.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1994.
- Sitompul, Einar Martahan. *NU dan Pancasila*. Jakarta: Sinar Harapan, 1989.
- Soekarno. *Indonesia Menggugat*. Jakarta: Penerbit S.K. Seno, 1957.
- *Di Bawah Bendera Revolusi jilid I*. Jakarta: Panitia Penerbit di Bawah Bendera Revolusi, 1963.
- Soemarsono, Soemarso. *Mohammad Roem 70 tahun: Pejuang Perunding*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Terj. A. Mudatsir) Jakarta: LP3ES, 1986.
- Suhelmi, Ahmad. *Natsir versus Soekarno*, Jakarta: Darul Falah, 2000.
- Suminto, Husnul Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1996.

- Syaifullah. *Gerak Politik Muhammadiyah Dalam Masyumi*. Jakarta: Grafiti, 1997.
- Taimiyah, Ibnu. *Al-Siyasah al-Syar'iyah*. Beirut: Dar al-Kitabah al-Arabiya, 1966.
- Tibi, Bassam. *Islam and a Cultural Accomodation in Social Change*. Bouldier: Westview Press, 1990.
- Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1949.
- Wijaya, Albert. *Budaya Politik dan Pembangunan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Wildan, Dadan. *Sejarah Perjuangan Persis 1923-1983*. Bandung: Gema Syahida, 1995.
- *Yang Da'i Yang Politikus: Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*. Bandung: Rosda Karya, 1995.
- *Pasang-Surut Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia: Potret Perjalanan Sejarah Organisasi Persatuan Islam (Persis)*. Bandung: Persis Press, 2000.

II. Artikel

- Anshary, Mohamad Isa. "Natsir Kontra Bung Karno Tentang Demokrasi". *Daulah Islamiyah*, No. 2 Th.I/ Pebruary/ 1957, hlm. 3-10.
- "Persoalan Pimpinan, Menilai Perdjuangan Dengan Bashirah dan Aqidah". *Daulah Islamiyah*, No. 3/Th. I/Maret/ 1957, hlm. 2-5.
- "Menjambut Ulang Tahun Masjumi". *Daulah Islamiyah*, No. 7/Th.I/November/Th.I/1957, hlm. 3-6.
- Azra, Azyumardi. "Islam dan Negara: Eksperimen Dalam Masa Moderen, Tinjauan Sosio-Historis". *Jurnal Ulumul Quran*, No.2 Vol. IV Th. 1993, hlm. 10-17.
- Djaja, Tamar. 1957. "Tokoh Kita: A. Hassan". *Daulah Islamiyah*, No. 2/Th.I/Pebruary/ 1957, hlm. 6-14.
- Hanafi, Hassan. 2001. "The Preparation of Societies for Life in Peace: an Islamic Perspective". *Paper for discussion at the International Conference on World Peace in Light of the Quranic Teaching*, Makassar, 1-3 June, 2001.

- Husen, Ibrahim. 1993. "Fiqh Siyasa Dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik". *Jurnal Ulumul Quran*, No.2 Vol. IV Th. 1993. Hlm. 58-67.
- Natsir, Mohammad. 1957. "Amanat Pimpinan Partai Masjumi Berkenaan Dengan Ulang Tahun Masjumi Ke XII 1945-1957". *Daulah Islamiyah*, No. 7/Th.I/November/ 1957, hlm. 7-17.
- Syamsudin, Din. 1993. "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam". *Jurnal Ulumul Quran*, No.2 Vol. IV Th. 1993, hlm. 4-9.

III. Artikel yang Diedit dalam Suatu Buku

- Anshary, Mohamad Isa. "Kami Menudju Republik Indonesia Berdasarkan Islam", dalam Majelis Konstituante RI. *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia*. Bandung: Konstituante RI, 1959.
- Hatta, Mohamad. "Mohammad Natsir dan Mohamad Roem 70 Tahun", dalam Soemarso Soemarsono (Ed.). *Mohamad Roem 70 Tahun: Pejuang-Perunding*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Mangkusasmito, Prawoto. "Sekitar Lahirnja Pancasila dan Permulaan Pertumbuhan Rumusnja" dalam S. U. Bajasut (Ed.). *Alam Fikiran dan Djedjak Perjuangan Prawoto mangkusasmito*. Surabaya: Documenta, 1972.
- Natsir, Mohammad. "Islam Sebagai Dasar Negara", dalam Majelis Konstituante RI. *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia*. Bandung: Konstituante RI, 1959.
- "Insya Allah: Roem Tetap Roem", dalam Soemarso Soemarsono (Ed.). *Mohamad Roem 70 Tahun: Pejuang-Perunding*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Natsir, Lies-Marcoes. "Profil Organisasi Wanita Islam di Indonesia: Studi Kasus Persistri", dalam Johan Hendrik Meuleman dan Lies-Marcoes Natsir (ed.). *Organisasi Wanita Islam di Indonesia Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS, 1996.
- Nurdin, M. Rusyad. "Komunisme Musuh Agama, Bangsa, dan Negara" dalam Majelis Konstituante RI. *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia*. Bandung: Konstituante RI, 1959.
- "Tausiyah Kepada Generasi Muda Islam" dalam Slamet Aminy. *KHM Rusyad Nurdin: Profil Seorang Muballigh*. Bandung: Corps Muballigh Bandung, 1988.

Singodimedjo, Kasman. “Piagam Jakarta Dirubah” dalam Bajasut (Ed.). *Hidup Itu Berjuang: Kasman Singodimedjo 75 Tahun*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.

Soekarno. “Negara Nasional dan Cita-cita Islam” dalam Herbeth Feith dan Lance Castles (Ed.). *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965* (terjemahan). Jakarta: LP3ES, 1988.

Tafsir Azas Partai Masyumi dalam S. U. Bajasut (Ed.). *Hidup Itu Berjuang: Kasman Singodimedjo 75 Tahun*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.

IV. Surat Kabar dan Majalah.

Abadi Th. 1954-1957 (Harian Umum Partai Masyumi)

Aliran Islam Th. 1954 (Majalah Persis)

Al-Islam (Majalah resmi Central Committee Syarikat Islam)

Al-Lisan (Majalah Persis)

Daulah Islamijjah. No. 1-11/Th. I/Januari-November 1957 (Majalah sempalan Masyumi dari tokoh Persis)

Iber. Th. I/Agustus 1967 (Majalah Persis, berbahasa Sunda)

Kaoem Moeda (Harian Umum beraliran reformis terbit di Bandung)

Harmonis. No. 3/1993

Risalah. Th.I/1962 (Majalah resmi Persis)

Ulumul Quran, No. 3/Vol.IV/1993