

**BAB IV**  
**DAMPAK ATAS KERUNTUHAN TURKI UTSMANI**  
**DI HINDIA BELANDA**

**A. Perpecahan Umat Islam Hindia Belanda**

Jatuhnya Turki Utsmani pada tahun 1924 memunculkan beragam dinamika di Hindia Belanda. Pada awalnya, isu mengenai runtuhnya kekhalifahan menjadi isu bersama yang dapat menyatukan umat Islam di Hindia Belanda. Namun pada perkembangan selanjutnya, jatuhnya Turki Utsmani justru menimbulkan perpecahan di kalangan umat Islam Hindia Belanda, baik antara golongan pembaharu dengan golongan tradisional dan antara sesama golongan pembaharu. Perpecahan antar umat Islam ini secara umum dilatarbelakangi dari adanya tarik ulur kepentingan dalam merespon jatuhnya Turki Utsmani.

Seperti yang telah diulas dalam bab sebelumnya, bahwa pasca tersiar kabar tentang runtuhnya Turki Utsmani, umat Islam Hindia Belanda kemudian meresponnya dengan mengadakan Kongres al-Islam Luar Biasa. Kongres ini pada awalnya mampu menyatukan beragam suara dan kepentingan dari beragam organisasi Islam yang ada di Hindia Belanda. Meskipun demikian, pada perkembangan selanjutnya, muncul beragam dinamika di kawasan negeri Islam lain, seperti kawasan Hijaz. Dinamika di kawasan Hijaz ini yang menjadikan umat Islam Hindia Belanda -dalam hal ini terutama golongan tradisional- mulai mengambil sikap yang sesuai dengan apa yang mereka yakini. Keruntuhan Turki

Utsmani yang pada awalnya mampu menjadi isu pemersatu kemudian memunculkan dampak lain, yaitu perpecahan di kalangan umat Islam itu sendiri.

Secara khusus di Hindia Belanda, perpecahan antara golongan pembaharu dan golongan tradisional sangat terkait dengan perkembangan kondisi sosial politik pasca runtuhnya Turki Utsmani, terutama di kawasan Hijaz. Penandanya yaitu naiknya Ibnu Sa'ud menjadi penguasa Mekah. Ibnu Sa'ud dikenal memiliki reputasi beragama yang radikal, dogmatis, dan tidak mengenal kompromi. Hal ini membuat kalangan tradisional mengkhawatirkan kemenangan Ibnu Sa'ud akan segera diikuti dengan penghapusan (pembasmian) tradisi keagamaan menurut ajaran mazhab dari tanah Hijaz. Padahal wilayah itu, di samping menjadi tujuan perjalanan *ubudiyah* (haji) umat muslimin sedunia, juga menjadi salah satu tujuan perjalanan ilmiah yang penting.<sup>1</sup>

Kekhawatiran golongan tradisional ini disuarakan Abdul Wahab dalam sidang-sidang Komite Khilafah sebagai forum resmi. Tetapi, berbeda dengan tradisional, golongan pembaharu menganggap tidak ada yang perlu dikhawatirkan dari peralihan kekuasaan di Hijaz tersebut karena tujuan Ibn Sa'ud menyerbu Hijaz adalah untuk memperbaiki tatalaksana ibadah haji yang di waktu sebelumnya kacau, banyak terjadi perampokan, dan banyak suku Arab yang melarikan diri.<sup>2</sup>

Terjadinya polarisasi pemaknaan terhadap perkembangan politik terbaru di Hijaz tersebut, bagaimanapun, membawa pengaruh pada proses lebih lanjut

---

<sup>1</sup> Kaum tradisional mengkhawatirkan ajaran mazhab Syafi'i tidak boleh lagi diajarkan di Mekah, padahal Mekah untuk kelompok tradisional pada waktu itu tetap merupakan perguruan (tempat menuntut ilmu) yang paling disukai. Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 68.

<sup>2</sup> M. Ali Haidar, *NU dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), h. 56-57.

menyangkut penunjukan delegasi ke pertemuan internasional yang akan digelar di sana. Misalnya dalam Kongres al-Islam -sebagai kongres yang juga membahas persoalan khilafah- keempat yang antara lain membahas penunjukan delegasi tersebut, representasi kaum tradisional tidak tercermin di dalamnya. Hal ini membuat kelompok tradisional merasa aspirasi mereka tentang Hijaz -dalam kaitannya dengan klaim khilafah-, yang sering disuarakan Abdul Wahab dalam sidang-sidang Komite Khilafah, terancam tidak diakomodir oleh golongan pembaharu.

Situasi ini mendorong Abdul Wahab berpikir untuk memberangkatkan aspirasi kalangan tradisional dengan menggunakan kendaraan sendiri. K.H. Abdul Wahhab selanjutnya mengambil inisiatif untuk mengadakan rapat tersendiri di kalangan ulama golongan tradisional dalam wadah kepanitiaan yang disebut Komite Hijaz. Rapat ini masih tetap menempatkan masalah Hijaz sebagai pokok pembicaraan utama. Komite ini nantinya diubah menjadi *Nahdhatul Ulama* (NU) di Surabaya tanggal 31 Januari 1926 dan menekankan keterikatannya pada mazhab Syafi'i serta memutuskan untuk bersungguh-sungguh menjaga kebiasaan bermazhab di Mekah dan di Hindia Belanda. Selain itu mereka pun tidak menghalangi pihak yang tidak mau mengikuti mazhab Syafi'i.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 243-244. Rapat Komite Hijaz tersebut menjadi peristiwa sangat bersejarah dan bermakna monumental. Komite Hijaz merupakan embrio NU. Mulai saat itu ulama tradisional mengorganisasikan kegiatan-kegiatan keagamaan melalui satu wadah. Kehadiran wadah seperti NU tampaknya sudah dinantikan oleh pengikut paham *ahlussunnah wal jamaah* yang menganut salah satu mazhab empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali). Hal ini terbukti dari pesatnya perkembangan organisasi ini, sehingga pada tahun itu pula bisa diselenggarakan muktamar yang pertama. Semua itu berkat kerja keras dwitunggal, K.H. Abdul Wahhab Chasbullah yang menjadi motor organisasi dan K.H. M. Hasyim Asy'ari yang berperan dalam perkembangan organisasi. Empat tahun kemudian NU mendapat pengakuan dari Gubernur Jenderal Hindia Belanda, Mr A.C.de Graeff, 6 Februari 1930. Keputusan ini kemudian dimuat dalam *De Javasche Courant* tanggal 25 Februari 1930. Arief Mudatsir Mandan, *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid: Tanggung Jawab Politik NU dalam Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008), h. 6-8.

Pendirian Komite Hijaz ini menjadikan Abdul Wahab mundur dari jabatannya sebagai wakil ketua Komite Khilafah. Pun Begitu, alasan lain dari pengunduran diri Abdul Wahab sebagai utusan/delegasi juga disebabkan karena alasan pengetahuan bahasa yang kurang di samping pengalaman dunia yang tidak cukup luas. Sedangkan menurut kelompok lainnya, dia tidak dikirim karena akan membela kemerdekaan mazhab Syafi'i di kota Mekah.<sup>4</sup>

Runtutan peristiwa di atas dalam keseluruhannya merefleksikan tingkat ketegangan yang terus meningkat antara kaum tradisional dan kaum reformis/pembaharu menyangkut isu-isu keagamaan. Kemunculan Komite Hijaz menjadi penanda betapa friksi di kalangan umat Islam Hindia Belanda atas isu Hijaz menjadi semakin nyata. Kemunculan Komite Hijaz bahkan disebut sebagai respon anti pembaruan (Islam).<sup>5</sup> Hal ini sekali lagi merupakan dampak awal dari runtuhnya Turki Utsmani yang turut pula memicu perkembangan sosial politik di kawasan Hijaz. Pola pandang yang berbeda antara golongan pembaharu dan tradisional dalam melihat fungsi khalifah sebagai penjaga tradisi keagamaan -dan juga pengayom seluruh kalangan umat Islam- menjadi hal penting dalam melihat terjadinya perpecahan di antara golongan pembaharu dan tradisional.

Selain dengan golongan tradisional, peristiwa keruntuhan Turki Utsmani juga memunculkan friksi di antara sesama golongan pembaharu. Golongan pembaharu disini termasuk pula golongan Islam komunis<sup>6</sup> dan termasuk pula

---

<sup>4</sup> Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, h. 67-68.

<sup>5</sup> Lihat, Martin Van Bruineesen, *NU: Tradisi Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Relasi-Relasi Baru* (terj: Farid Wajidi), (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 11.

<sup>6</sup> Terma Islam-Komunis (atau dalam terma yang lain dikenal dengan istilah Islam Kiri atau Marxisme Islam) lebih dikenal di Banten -sebagai daerah selain Surakarta- yang memiliki basis Islam-Komunis yang kuat. Di Banten, Komunisme diterima di kalangan ulama pertama-tama karena mereka kecewa

golongan nasionalis. Jika kemudian golongan Islam Pembaharu -yang diwakili SI, Muhammadiyah, dan Al-Irsyad- menganggap peristiwa keruntuhan Turki Utsmani sebagai sesuatu yang sangat penting untuk disikapi, tidak demikian halnya dengan golongan Islam Komunis. Meskipun demikian, bukan berarti golongan (Islam) komunis memusuhi Islam sebagai agama. Pihak Islam Kiri memang (terlihat) lebih memusuhi organisasi Islam -yang mengusung Pan-Islam dibandingkan dengan ide Pan-Islam sendiri- yang dalam hal ini adalah SI dan Muhammadiyah.<sup>7</sup>

Tan Malaka<sup>8</sup> misalnya, ia bahkan menyatakan keberpihakannya pada gagasan Pan-Islam. Tan Malaka menganggap adanya berbagai kesalahpahaman dari sebagian besar kaum komunis dalam memaknai Pan-Islam. Ia menjelaskan bahwa Pan-Islam memiliki potensi yang besar untuk menghancurkan kapitalisme dunia. Karena, ia telah menginspirasi persatuan umat Islam sedunia untuk

---

terhadap kepemimpinan Sarekat Islam Tjokroaminoto. Apalagi Sarekat Islam Banten dipimpin oleh Hasan Djajadiningrat, yang dikenal sebagai tokoh Sarekat Islam moderat dan sekuler. Hasan adalah gambaran nyata pemimpin Sarekat Islam lokal yang tidak frontal menghadapi pemerintah kolonial. Tokoh penting lainnya di Banten adalah Ahmad Basaif, orang Banten keturunan Arab yang pandai berbahasa Arab dan khusyuk beribadah. Dia bersama Puradisastra dan Tubagus Alipan adalah pionir dalam gerakan yang mengombinasikan Islam dan Komunisme di Banten (disebut pula dengan Islamisasi Komunis). Lihat, Bonnie Triyana, "Palu Arit dan Bulan Sabit Pada Suatu Masa", *Makalah diskusi Islam dan Marxisme di Indonesia*. Jakarta, 11 Desember 2013, h. 9-10. Komunisme sendiri secara luas juga direspon umat Islam Hindia Belanda dengan suatu penerimaan yang sesuai di berbagai daerah dengan beberapa tokoh/ulama sebagai garda terdepannya. Mereka memegang peran sebagai penafsir dan pelaksana terhadap gagasan komunis yang disatukan dengan kepercayaan Islam yang dianutnya. Di Surakarta sebagai salah satu kota basis pergerakan di Jawa, tercatat nama Haji Misbach. Haji Misbach, yang dikenal taat beribadah yang merespon Komunisme dengan menerimanya sebagai gagasan/ideologi pembebasan tanpa harus khawatir kehilangan akidahnya. Haji Misbach mahir mengutip ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Rasulullah dan memasukkannya ke dalam propagandanya. Pandangan kemasyarakatan Haji Misbach bersandar pada nilai-nilai ajaran Islam yang berpihak kepada kaum tertindas. Inilah respon yang menemukan titik temu antara Islam dan komunisme yang dipropagandakan dan diwakili oleh keberadaan Haji Misbach kala itu. Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 210-215. Sampai disini kemudian terma Islam-Komunis muncul dan kemudian dikenal masyarakat serta mulai direspon dengan baik oleh (sebagian) kaum muslimin Hindia Belanda. Terkait dengan sejarah perkembangan Komunisme hingga mencapai klimaks Partai Komunis Indonesia secara lengkap dan mendalam dibahas dalam Ruth Thomas McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, (Singapore: Equinox Publishing, 2006).

<sup>7</sup> Perdebatan antara Islam dan komunis secara tradisional berputar dalam anggapan bahwa kaum komunis tidak bertuhan/Atheis. Di titik ini komunis mencoba merespon itu dengan menyerang organisasi Islam -terutama SI- yang (mulanya) menempuh jalur kooperatif sebagai alat pemerintah yang mendukung kolonialisme dan juga kapitalisme.

<sup>8</sup> Ulasan mengenai Tan Malaka dapat lihat, Harry A. Poeze, *Tan Malaka, Gerakan Kiri, dan Revolusi Indonesia* (terj: Hersri Setiawan), (Jakarta: Yayasan Obor dan KITLV, 2008).

melawan penjajahan di Hindia Belanda.<sup>9</sup> Tokoh Islam komunis lain, H. Misbach, dalam setiap propagandanya melihat bahwa Islam komunis adalah solusi dari kebangkitan (pembaharuan) umat Islam dengan jalan revolusioner.<sup>10</sup> Propaganda ini banyak disampaikannya dalam media massa yang dikelolanya yaitu *Medan Moeslimin*.<sup>11</sup>

Dengan sikapnya yang secara politis tegas terhadap Pan-Islam, maka dalam konteks peristiwa keruntuhan Turki Utsmani, pihak Islam Komunis tidak terlalu peduli dengan peristiwa tersebut, terutama sekali pengikut Islam Komunis Solo yang ada di bawah kendali H. Misbach. Dari peristiwa ini dapat dipahami bahwa golongan Islam Kiri sebenarnya tidaklah memusuhi wacana Pan-Islam secara langsung. Mereka nampaknya lebih terlihat kecewa dengan gerak dari organisasi yang mengusung Pan-Islam dan posisi Turki Utsmani yang justru tidak mampu melepaskan mereka dari penjajahan. Keruntuhan Turki Utsmani justru memertegas posisi mereka terhadap golongan Islam yang lain. Keruntuhan Turki Utsmani bagi mereka dianggap sebagai sesuatu yang lumrah karena

---

<sup>9</sup> Hal ini dapat dilihat dalam pidato Tan Malaka pada Kongres Komunis Internasional keempat pada tanggal 12 Nopember 1922. Di peristiwa ini pula muncul pernyataan bahwa Pan-Islam bukanlah musuh Komunisme, walau kemudian pernyataan ini tidak diberi ruang dalam Komintern. Dapat lihat, <https://www.marxists.org/indonesia/archive/malaka/1922-PanIslamisme.htm>. Diakses 30 Januari 2016, pukul 19.36 WIB.

<sup>10</sup> Dalam konteks ini, siapapun pihak yang mengobarkan bendera perlawanan (revolusi), akan memperoleh dukungan di kalangan kaum radikal (termasuk fundamentalis), kaum yang tidak sabar dengan perubahan-perubahan yang mereka harapkan. Istilah radikal dan juga fundamental merujuk pada fakta tidak adanya warna ideologi -Islam baik santri atau abangan dan nasionalis serta komunis- ,di dalamnya. Dalam konteks ini pula terdapat beberapa tokoh pergerakan yang tergabung dalam PKI yang sebenarnya memiliki warna ideologi yang tidak tunggal, semisal H. Misbach dan tokoh-tokoh lain. Lihat, Soe Hok Gie, *Orang-Orang di Persimpangan Kiri Jalan*, (Yogyakarta: Bentang, 2005), h. 6. Dalam konteks kajian sosial mengenai Islam, penjelasan dan analisa mengenai tipologi antara santri dan abangan, yang banyak diteliti oleh para sarjana Barat menjadi sesuatu yang penting dalam tubuh PKI. Hal ini dapat dilihat dimana PKI mampu menghimpun kedua tipologi ini dalam tubuhnya tanpa menimbulkan friksi satu sama lainnya.

<sup>11</sup> Ulasan lengkap dinamika Islam Komunis di beberapa wilayah Hindia Belanda dapat dilihat, Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), h. 150-164.

ketidakseriusan ideologi Pan-Islam.<sup>12</sup> Keruntuhan Turki Utsmani seolah dapat dijadikan bukti bahwa sudah tidak ada lagi pihak (kuat) yang akan membantu umat Islam Hindia Belanda dalam konteks perjuangan mereka. Hal ini juga ditambah dengan adanya pandangan bahwa sifat internasionalisme dalam ideologi Komunis ternyata lebih organis, karena sidang-sidang Komunisme internasional mampu mempertemukan seluruh partai Komunis di seluruh dunia dan merumuskan strategi perluasan paham ini. Sedangkan Pan-Islam belum mampu membangun komunikasi yang efektif antar kelompok-kelompok yang mengusung pemikiran yang sama walau telah melangsungkan beragam pertemuan.

Tajamnya perbedaan pandangan ini menyebabkan friksi antar golongan Islam dan komunis pun menjadi semakin tajam, terbuka, dan tidak dapat menemui titik temu. Dampak lainnya, ideologi Komunis berkembang dan menguat di (sebagian) umat Islam Hindia Belanda sebagai alternatif baru perlawanan terhadap penjajahan dengan cara yang lebih revolusioner. Sehingga dapat dipahami bahwa, pasca keruntuhan Turki Utsmani, sebagai ganti gagasan Pan-Islam, maka wacana Komunis -yang diislamisasi- mulai menguat di Hindia Belanda sebagai alternatif pengganti gagasan Pan-Islam yang dianggap tidak terbukti serius dalam perjuangan melawan penjajah walau kemudian menguatnya wacana Komunis juga

---

<sup>12</sup> Tidak seperti propaganda Pan-Islam yang terkesan eksklusif dan melangit, Nilai komunis mampu dipadupadankan dengan nilai Islam. Hal ini karena kondisi saat itu benar-benar kondisi yang berat dan menekan kaum kecil seperti buruh dan petani. Propaganda golongan komunis sampai pada tataran janji yang membumi dan kemudian ditawarkan secara teknis seperti penghapusan pajak dan sebagainya. Propaganda ini kemudian mendapatkan simpati yang cukup besar. Simpati yang besar ini dapat dilihat dari berkembangnya anggota Islam Kiri yang semakin naik tiap tahunnya. Seperti pada pertengahan tahun 1924 di daerah Sumatera Barat dimana pengikut Islam Kiri masih berjumlah 154 orang. Angka ini naik drastis hingga pada Februari 1925 anggotanya telah berjumlah 840 orang. *Ibid*, 161. Secara umum, pasca pemberontakan tahun 1926-1927 sebanyak 13.000-an orang ditangkap. Beberapa orang ditembak mati, sekitar 5000-an orang dimasukkan dalam tempat-tempat penahanan, dan 4.500 orang dijatuhi hukuman penjara setelah diadili. Sebanyak 1.308 orang ditangkap dan dibuang, beserta keluarga mereka yang ingin menemani, ke kamp tahanan di Boven Digul, Papua. Lihat, Ruth Thomas McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, h. 353. Lihat pula, MC Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, (terj: Dharmono Hardjowidjono), (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2005), h. 272.

dimatikan oleh mereka sendiri melalui peristiwa pemberontakan di akhir tahun 1926.

Selain dengan golongan (Islam) komunis, friksi di golongan pembaharu juga terjadi antara golongan Islam dengan golongan nasionalis. Peristiwa runtuhnya Turki Utsmani yang dilanjutkan dengan pendirian Republik Turki yang sekuler memunculkan dampak semakin tegasnya pertentangan antara golongan Islam dan nasionalis setelah di tahun-tahun sebelumnya pertentangan ini tidak terjadi secara terbuka dan malah antar golongan Islam dan nasionalis dapat saling bekerjasama. Namun, friksi menjadi semakin tajam dan jelas setelah golongan nasionalis memperoleh momentum kebangkitan pada tahun 1927 yang ditandai dengan didirikannya PNI.

Keruntuhan Turki Utsmani bagi golongan nasionalis dianggap sebagai sebuah momentum kemajuan dan kemerdekaan bagi rakyat untuk memilih persatuan negara-bangsa dengan asas nasionalisme yang sekuler sebagai pengikat yang mampu mengikat beragam komponen masyarakat.<sup>13</sup> Perubahan Turki menjadi negara sekuler, bagi kaum nasionalis merupakan sebuah pilihan rasional setelah sebelumnya dengan menggunakan Islam sebagai asas bernegara justru membuat Turki -dan juga Islam sebagai agama- justru jauh dari kebangkitan dan kemajuan. Pandangan seperti ini jelas ditolak oleh golongan Islam mengingat posisi Islam sebagai asas bernegara justru dikompromikan. Dengan demikian, kondisi ini semakin mempertegas pertentangan yang terjadi di antara kedua golongan ini dan malah menimbulkan konflik berkepanjangan.

---

<sup>13</sup> Lihat, Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below The Wind*, (London: Routledge Curzon, 2003), h. 214.

Perpecahan di golongan Islam pembaharu sendiri terjadi pasca kembalinya delegasi Hindia Belanda dari Kongres al-Islam di Mekah. Secara khusus dengan diberlakukannya disiplin partai oleh Sarekat Islam terhadap Muhammadiyah dikarenakan isu mengenai kepribadian Tjokroaminoto selaku salah seorang delegasi selama menghadiri Kongres al-Islam di Mekah. Selain itu, adanya monopoli isu khilafah yang dilakukan oleh Sarekat Islam menjadikan isu khilafah menjadi eksklusif. Dampaknya kemudian, isu khilafah tidak dapat lagi mengikat organisasi (pembaharu) Islam.<sup>14</sup>

Walhasil, keruntuhan Turki Utsmani pada dasarnya seperti pedang bermata ganda, dimana di satu sisi berdampak positif dan di sisi lain berdampak negatif bagi umat Islam Hindia Belanda. Dampak positif, sebagaimana yang telah diulas dalam bab sebelumnya yaitu adanya rasa persatuan di kalangan umat Islam dengan dibuktikan dari adanya pelaksanaan Kongres al-Islam. Namun di sisi yang lain, dampak negatif turut pula mengiringi. Dampak negatif yang muncul kemudian yaitu adanya perpecahan di kalangan umat Islam Hindia Belanda. Dalam konteks ini, penyebab perpecahan itu secara khusus memiliki banyak sebab. Namun begitu, secara umum penyebab dari perpecahan itu adalah dari adanya cara pandang yang berbeda serta tarik ulur kepentingan kelompok yang tidak dapat disatukan. Dampak negatif inilah yang nanti pada tahun 1935-an dicoba untuk diselesaikan oleh umat Islam Hindia Belanda. Hasilnya, umat Islam Hindia Belanda (dicoba) disatukan kembali dalam wadah Majelis Islam A'la

---

<sup>14</sup> Lihat lagi sub bab "Isu Khilafah di Hindia Belanda Ditinggalkan" pada bab III.

Indonesia (MIAI) pada tahun 1937, walau dengan fokus dan tujuan gerakan yang berbeda.

## **B. Citra Turki di Hindia Belanda**

Secara umum, pengaruh kekuasaan Islam (kekhalfahan) di Nusantara telah berlangsung lama, bahkan sebelum kesultanan Islam di Nusantara berdiri.<sup>15</sup> Secara khusus, pengaruh Turki Utsmani di kawasan Nusantara telah meluas hingga ke kawasan Asia Tenggara (Melayu). Turki Utsmani di abad ke 15 M hingga 16 M awalnya dicitrakan sebagai entitas mistis di mata penduduk (muslim) di kawasan Asia Tenggara. Pencitraan ini kemudian berubah seiring dengan pengaruh Turki Utsmani yang semakin meluas, terutama setelah masuknya pengaruh ekonomi dan politik Turki Utsmani di kawasan Melayu.<sup>16</sup> Pada perkembangan selanjutnya, relasi antara Turki Utsmani dan terutama sekali Hindia Belanda banyak difokuskan pada peran Turki dalam membantu masyarakat muslim di beberapa kawasan di Hindia Belanda melawan penjajahan asing, dimulai dari penjajahan Portugis hingga Belanda yang terus berlangsung hingga posisi Turki Utsmani mulai goyah, baik secara teologis dan politis.

Pada puncaknya, posisi kekhalfahan di Turki Utsmani menjelang abad ke-20 M kemudian hanya dipahami sebagai otoritas keagamaan (Islam) bagi masyarakat di Asia Tenggara. Keberadaan konsulat Turki Utsmani di Singapura dan Batavia lebih menjadi bukti bahwa kekhalfahan Turki adalah pelindung

---

<sup>15</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII...*, h. 27-28.

<sup>16</sup> Lihat dalam, Anthony Reid, *The Ottomans in Southeast Asia*, dalam *Asia Research Institute Working Paper Series*, No. 36, February 2005.

perjalanan Haji (saja) bagi umat Islam di Hindia Belanda. Dalam konteks ini, sebelum Sultan Abdul Hamid II meluncurkan gagasan Pan-Islam, Turki Utsmani bagi umat Islam di Asia Tenggara, termasuk Hindia Belanda lebih terlihat hanya sebagai otoritas di bidang keagamaan saja yang hanya mengurus urusan haji sebagai ibadah ritual mengingat secara langsung Turki Utsmani dapat dianggap tidaklah memiliki andil dalam perjuangan kemerdekaan masyarakat Hindia Belanda sebagai sebuah bangsa.

Posisi seperti ini jelas berbeda jika dibandingkan pada awal abad ke-19 M atau bahkan di abad-abad sebelumnya. Di abad ke-19 M, para penguasa kesultanan Nusantara mengupayakan legitimasi politik dari Sultan Turki dan dibalas dengan keterlibatan Turki Utsmani secara langsung di dalamnya.<sup>17</sup> Maka, pasca penghapusan kekhilafahan Turki Utsmani di tahun 1924, citra Turki di mata umat Islam Hindia Belanda kembali berdinamika.

Masyarakat Hindia Belanda banyak memperoleh gambaran Turki Utsmani dalam arus media informasi, yang dalam hal ini lebih banyak melalui media massa cetak. Tentu saja, isu mengenai dinamika Turki Utsmani diikuti oleh hampir seluruh lapisan sosial politik di Hindia Belanda, mulai dari golongan Islam, sekuler, hingga komunis dan bahkan non-Islam. Informasi mengenai Turki ini terutama sangat berkaitan erat dengan sosok Mustafa Kemal.

Sebagaimana yang telah disampaikan dalam bab sebelumnya, sosok Mustafa Kemal di tahun 1922-1923 menjadi sosok yang dihormati oleh umat

---

<sup>17</sup> Anthony Reid, *Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia*, dalam *The Journal of Asian Studies*, Vol. 26, No. 2, Feb. 1967, h. 267-283.

Islam Hindia Belanda terutama oleh golongan pembaharu Islam.<sup>18</sup> Tak cuma oleh para pembaharu Islam, golongan (Nasionalis) sekuler<sup>19</sup> juga mencitrakan Mustafa Kemal sebagai seorang pahlawan namun dengan sudut pandang bahwa Mustafa Kemal dan beberapa pihak lainnya telah membuat Turki menjadi bangsa yang maju dan modern. Kekaguman ini bahkan ditunjukkan dengan memberikan nama yang sama kepada nama anak-anak mereka.<sup>20</sup>

Dalam konteks merespon runtuhnya Turki Utsmani, yang kemudian diubah menjadi Republik Turki, golongan Nasionalis sekuler menunjukkan sikap mendua. Golongan Nasionalis merespon keruntuhan Turki Utsmani sebagai sebuah inspirasi bagi “kemerdekaan”. Berbagai hal yang dilakukan oleh Mustafa Kemal -terutama dengan mengubah bentuk negara Turki Utsmani menjadi Republik Turki- dianggap golongan Nasionalis sebagai sesuatu yang memang sudah seharusnya untuk dilakukan. Namun, dalam konteks posisi khalifah, mereka memahami bahwa khalifah harus menjadi simbol (semata) bagi umat Islam sedunia tanpa melihat latar kepentingan suatu bangsa tertentu. Khalifah tidak boleh hanya menjadi urusan suatu bangsa tertentu, terutama jika dikaitkan dengan posisi Turki, Hijaz, dan Mesir. Golongan nasionalis mencitrakan Turki -dengan posisi khalifah- dengan citra yang tidak utuh. Penyikapan atas keruntuhan Turki

---

<sup>18</sup> Tidak ada catatan dari golongan tradisional mengenai gambaran mereka terhadap Turki pasca dijalkannya program sekularisasi.

<sup>19</sup> Gagasan Nasionalisme (sekuler) di Hindia Belanda, kemudian mulai muncul dan menguat setelah gagasan komunis dilarang dan Pan-Islam (mulai) ditinggalkan. Gagasan Nasionalisme sebagaimana di awal, pada masa ini telah dipupuk dari lahirnya organisasi berskala nasional-lokal, yakni Budi Utomo dan kemudian memuncak dengan berdirinya Partai Nasional Indonesia. Munculnya PNI menandai pembentukan tradisi politik intelektual yang lain di Indonesia, yaitu tradisi Nasionalis-Sekuler. Dalam istilah yang lain, mereka juga diidentifikasi sebagai golongan Nasionalis-(yang) Islam, terlepas dari polarisasi berupa golongan pembaharu maupun tradisional. Lihat, Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012), h. 312.

<sup>20</sup> Madawi Al-Rasheed, C. Kersten, and Marat Shterin (ed.), *Demystifying The Caliphate*, (New York: Oxford University Press, 2015), h. 99.

Utsmani menjadi sesuatu yang tidak bisa dihindari momentum politiknya bagi golongan Nasionalis mengingat mayoritasnya umat Islam di Hindia Belanda kala itu. Maka, dalam konteks pergerakan, golongan Nasionalis-sekuler -yang masih (Islam dan) memercayai Tuhan- melihat peristiwa keruntuhan Turki Utsmani lebih sebagai sebuah momentum untuk bekerjasama dengan golongan Islam (pembaharu dan tradisional) dalam rangka melawan wacana Komunis-Atheis.<sup>21</sup> Runtuhnya Turki Utsmani dan sosok Mustafa Kemal bahkan membuat masyarakat Tionghoa di Hindia Belanda tidak dapat menghindari diri tanpa sebuah penyikapan.<sup>22</sup> Bagi masyarakat Arab, keruntuhan Turki Utsmani disikapi dengan upaya dukungan secara tidak langsung kepada para pihak-pihak yang menyerukan upaya revitalisasi khilafah.<sup>23</sup> Hal ini sekali lagi menandakan bahwa keruntuhan Turki Utsmani adalah kabar yang (sangat) penting untuk disikapi oleh beragam golongan masyarakat di Hindia Belanda.

Sedangkan bagi golongan (Islam) komunis, mereka merespon peristiwa keruntuhan Turki Utsmani sebagai sesuatu yang tidak perlu dibesar-besarkan dan mengajak umat Islam Hindia Belanda untuk tidak terlibat dalam permasalahan tersebut karena menganggapnya sebagai masalah bagi bangsa Turki sendiri. Lebih jauh disampaikan bahwa kekhalifahan dengan Pan-Islamnya hanya menjadikan

---

<sup>21</sup> Lihat, Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below The Wind*, h. 214.

<sup>22</sup> Hal ini dapat dilihat dalam surat kabar *Darmokondo* yang dikelola oleh Budi Utomo. Di sisi lain, masyarakat Tionghoa akhirnya turut merespon sosok Mustafa Kemal. Mereka lebih tertarik pada agenda reformasi yang digulirkan oleh Mustafa Kemal. Hal ini dapat dilihat dalam pemberitaan dalam surat kabar *Keng-Po*. Madawi Al-Rasheed, C. Kersten, and Marat Shterin (ed.), *Demystifying The Caliphate*, (New York: Oxford University Press, 2015), h. 99.

<sup>23</sup> Hal ini terutama sekali dilakukan oleh para orang Arab yang kaya. Mereka memberikan bantuan dana kepada beberapa organisasi Islam pribumi -terutama SI- yang terlibat dalam upaya revitalisasi khilafah. Di sisi yang lain, beberapa saudagar Arab bahkan membuat dan menerbitkan media massa untuk mencitrakan Turki dan khilafah sebagai entitas yang dapat mewujudkan kemerdekaan dan kebangkitan Islam. Pandangan ini tidak terlepas dari besarnya saham orang Arab di Hindia Belanda dalam wacana Pan-Islam di Hindia Belanda. Lihat, Alwi Shahab, *Saudagar Baghdad dari Betawi*, (Jakarta: Penerbit Republika, 2004), h. 1-8.

umat Islam semakin terpuruk dan upaya jihad yang didengungkan pada PD I adalah sebuah kegagalan. Hal ini semakin meneguhkan mereka bahwa wacana Pan-Islam dan upaya revitalisasi khilafah yang bertujuan menyatukan umat Islam hanyalah sebuah ilusi. Di sisi lain mereka semakin meyakini bahwa hanya ideologi Komunislah yang hanya bisa melakukan hal-hal tersebut.<sup>24</sup>

Respon yang menarik adalah ketika Mustafa Kemal menikah pada tahun 1923 dengan seorang perempuan yang mana istri Mustafa Kemal ini kemudian tidak mengenakan kerudung ketika tampil di hadapan umum. Peristiwa ini ditanggapi dengan penuh antusias oleh golongan pembaharu, di mana SI dan Muhammadiyah melihat peristiwa seperti ini sebagai sesuatu yang dianggap progresif, dan mereka menafikan kenyataan bahwa seorang muslimah harusnya, wajib mengenakan kerudung ketika tampil di muka umum. Di sisi yang lain, golongan Islam Kiri, merespon kejadian tersebut dengan sudut pandang perjuangan seorang istri yang menemani suaminya dalam medan pertempuran sehingga penggunaan kerudung dianggap sebagai sesuatu yang situasional. Sementara itu, golongan sekuler mendukung penuh citra ini sebagai upaya propaganda menuju kemodernan.<sup>25</sup> Perbedaan sudut pandang ini adalah hal yang penting untuk menangkap bagaimana masyarakat (Islam) Hindia Belanda mencitrakan Turki menjelang dihapuskannya jabatan khalifah.

Pasca penghapusan kekhalifahan, pro dan kontra mulai muncul dalam masyarakat. Bagi masyarakat Hindia Belanda yang mendukung, mereka mulai mencitrakan Turki sebagai simbol reformasi, kemajuan dan modernitas. Bagi

---

<sup>24</sup> Martin van Bruinessen, *Muslim of the Dutch East Indies and The Caliphate Question*, dalam *Jurnal Studia Islamika*, Vol 2, No. 3, tahun 1995, h. 121.

<sup>25</sup> Madawi Al-Rasheed, C. Kersten, and Marat Shterin (ed.), *Demystifying The Caliphate*, h. 99-100.

yang menolak, maka penolakan atas rencana sekulerisasi menjadi titik tekannya. Titik temu keduanya ada pada sosok Mustafa Kemal yang menjalankan agenda sekulerisasinya di Turki.<sup>26</sup> Dengan dijalankannya agenda reformasi (sekulerisasi) di Turki, seperti pelarangan simbol Islam, seperti: kerudung, penggunaan huruf Romawi, serta alih fungsi Hagia Sofia sebagai museum memicu masyarakat Hindia Belanda yang mendukung dengan mulai menyebut Turki dengan sebutan “Turki Baru”. Penyebutan istilah Turki Baru ini terutama dilakukan oleh golongan sekuler dan Islam Kiri walau dengan sedikit perbedaan, di mana golongan Islam Kiri melihat bahwa yang baru dalam Turki hanyalah kebudayaan fisiknya semata.<sup>27</sup>

Di sisi yang lain, golongan (pembaharu) Islam yang telah menyadari program sekulerisasi Mustafa Kemal mulai menunjukkan sikap penolakan yang tegas. Golongan Islam yang kontra ini menyebut Mustafa Kemal serta semua yang berhubungan dengannya menggunakan istilah “Kemalis”. Mereka melihat bahwa Mustafa Kemal telah gila akan kekuasaan. Kecaman yang tegas terhadap kebijakan sekulerisasi Mustafa Kemal akan menjadi dominan di tahun 1940-an.<sup>28</sup> Namun begitu, kritik keras sebenarnya telah mulai muncul di tahun 1929, terutama sekali datang dari Kartosuwiryo -yang waktu itu bergabung dengan SI-

---

<sup>26</sup> Secara umum, Mustafa Kemal melancarkan enam sila (diistilahkan dengan enam anak panah atau dalam bahasa Turki, *Altı Ok*) ketika melakukan deislamisasi lewat penghapusan kekhalifahan Turki Utsmani. Keenam sila itu adalah Republikanisme, Nasionalisme, Prinsip Kenegaraan, Populisme, Sekulerisme, dan Revolusionisme. Dari keenam sila ini, sekulerisme adalah yang paling populer dan berpengaruh serta (nampaknya) yang paling banyak ditanggapi oleh masyarakat di Hindia Belanda. Dalam perkembangannya, sila sekulerisme ini dibalut dengan istilah-istilah yang positif, seperti kemajuan, modernitas, dan sebagainya. Hal ini bertujuan untuk menghilangkan resistensi umat Islam atas upaya sekulerisasi. Lihat, Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), h. 92-93.

<sup>27</sup> Madawi Al-Rasheed, C. Kersten, and Marat Shterin (ed.), *Demystifying The Caliphate*, h. 102.

<sup>28</sup> *Ibid*, 103.

yang bahkan menyebut Kemalis sebagai agama setan.<sup>29</sup> Arah diskursus yang dilakukan golongan Islam adalah penolakan mereka terhadap dijalankannya program sekularisasi. Terkait dengan Turki sendiri, mereka melihat bahwa posisi Turki sama seperti posisi negeri Islam lainnya yang harus bersatu (kembali) dalam satu kesatuan umat Islam sedunia. Dalam konteks ini, maka citra Turki dilihat sebagai negara yang justru mengarah pada kemunduran yang semakin jauh karena meninggalkan Islam.

Jika di tahun 1924-1929 dinamika mengenai Turki banyak diikuti oleh masyarakat Hindia Belanda, maka di tahun 1930 hal-hal yang lebih detail mengenai Turki tidak terlalu banyak diikuti seperti sebelumnya. Diskursus mengenai kebijakan sekularisasi sedikit demi sedikit mulai berkurang. Di tahun ini, Turki mulai dicitrakan sebagai negara modern, merdeka, serta mengarah menjadi negara industri, dan negara yang menghargai emansipasi wanita. Kemajuan Turki dicitrakan sebagai kebalikan dari kemajuan negara-negara Barat atau negara Eropa lainnya.<sup>30</sup> Hal ini wajar mengingat di tahun 1930-an, wacana Nasionalis-sekuler telah menguat, sehingga citra Turki di tahun ini lebih banyak berasal dari golongan nasionalis. Yang menarik, jika sebelumnya mereka mendukung penuh kebijakan sekularisasi Mustafa Kemal dan cenderung membenturkannya secara langsung dengan golongan Islam, maka di tahun ini mereka mulai mem-*framing* kebijakan Mustafa Kemal yang berkaitan dengan

---

<sup>29</sup> Lihat, *Fadjar Asia*, 3 November 1928 dan 23 Mei 1929.

<sup>30</sup> Pencitraan seperti ini terutama sekali dilakukan oleh dr. Soetomo. Lihat, Madawi Al-Rasheed, C. Kersten, and Marat Shterin (ed.), *Demystifying The Caliphate*, h. 100-101. Uraian selanjutnya lebih banyak merujuk pada buku ini kecuali ada catatan khusus.

Islam secara positif. Sebagai gantinya, mereka mem-*framing* (kekhilafahan) Turki Utsmani -yang sudah runtuh- sebagai pihak dengan perilaku yang buruk.

Seperti pada Ramadhan 1930, surat kabar *Darmokondo*<sup>31</sup> menurunkan berita mengenai kegiatan Mustafa Kemal yang hadir dalam sebuah acara di suatu masjid. Mustafa Kemal kemudian juga memerintahkan untuk menyediakan semua keperluan jamaah (dalam hal ini makanan) ketika para imam masjid sedang membaca dan menjelaskan al-Qur'an. Pemberitaan ini ditujukan untuk menunjukkan citra bahwa Mustafa Kemal sebenarnya tidaklah seburuk yang dituduhkan oleh golongan (pembaharu) Islam. Dalam hal ini tuduhan bahwa ketidakpedulian Mustafa Kemal terhadap Islam dan al-Qur'an tidaklah benar. Di sisi yang lain, beberapa bulan setelahnya *Darmokondo* kembali menurunkan berita tentang Turki Utsmani. Berita yang diturunkan mengenai kehidupan para sultan Turki dan dengan para selirnya. Arah dari pemberitaan ini adalah bahwa keruntuhan Turki Utsmani terjadi karena kejahatan para selir yang dipicu dari perilaku para sultan sendiri. Namun yang menarik, *Darmokondo* tidak menyalahkan Islam dan bahkan poligami di dalamnya. *Darmokondo* melihat bahwa kesalahan terjadi karena Islam tidak dipelajari dengan baik sebagaimana semestinya.

Gambaran Turki di Hindia Belanda pasca dihapuskannya kekhalifahan terlihat berhadapan *vis-a-vis* secara langsung antara golongan Islam dan sekuler di tahun 1927-1930. Gambaran ini kemudian coba dicari benang merahnya oleh

---

<sup>31</sup> *Darmokondo* awalnya merupakan surat kabar berbahasa Jawa yang dimiliki dan dicetak oleh seorang keturunan Tionghoa, Tah Tjoe Kwan dan redaksinya ada di tangan Tjhie Siang Ling, yang mahir dalam sastra Jawa. Terbit pertama kali pada 1904. Pada 1910 surat kabar ini dibeli oleh Budi Utomo cabang Surakarta seharga f. 50.000 dan pada akhirnya menjadi surat kabar resmi Budi Utomo di mana Soetoemo juga menjadi salah satu pengurusnya. Abdurrachman Surjomihardjo, *Beberapa Segi Perkembangan Sejarah Pers di Indonesia*, (Jakarta: Kompas, 2002), h. 85.

Soekarno di akhir tahun 1930. Soekarno melihat bahwa kemajuan Turki adalah sebuah konsekuensi logis dari penerapan sekulerisasi. Namun, Soekarno tidak secara tegas mendukung sekulerisasi secara utuh dan juga tidak secara tegas menentangnya. Pada dasarnya, Soekarno tidak menyatakan bahwa sama sekali tidak boleh ada hubungan apapun antara keduanya. Dia memang menentang pandangan mengenai hubungan formal-legal antara Islam dan negara, khususnya dalam sebuah negara yang tidak semua penduduknya beragama Islam. Namun, sebagai seorang muslim, Soekarno menganut paham hubungan yang bersifat substansialistik antara Islam dan negara. Dalam konteks ini Soekarno secara implisit telah menarik benang merah antara Turki dan Hindia Belanda walaupun secara eksplisit ia tidak pernah benar-benar melakukannya.<sup>32</sup> Pendek kata, dengan dilakukannya sekulerisasi, Soekarno ingin menyatakan bahwa Mustafa Kemal sebenarnya justru menyelamatkan (agama) Islam dari kemundurannya dan hal ini bukanlah sesuatu yang buruk.

Pencitraan yang sama terhadap Turki juga dilakukan Soetomo pada tahun 1937. Soetomo mengarahkan pandangan masyarakat Hindia Belanda pada aspek-

---

<sup>32</sup> Di titik ini Soekarno dianggap sebagai manusia yang kompleks karena sangat sulit untuk memahami pikirannya pada satu konsep. Dalam beberapa sikap yang ditunjukkan Soekarno, Soekarno pernah menyebut sebagai bukan Komunis, bukan Islam, dan bahkan Nasionalisme dianggap sebagai paham yang tidak dapat menganalisis dengan jelas suatu keadaan. Lihat, Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), h. 275-277. Soekarno melihat Mustafa Kemal melakukan sekulerisasi dengan alasan: 1. Bahwa pada masa khalifah-khalifah Usmaniyah di Turki, sudah terdapat dualisme hukum, yang pertama hukum Islam atau syari'at dan yang kedua hukum yang difirmankan oleh sultan atau khalifah dan parlemen. 2. Dualisme hukum ini membawa kemunduran, karena pengaruh syaikhul Islam tetap dominan, sementara mereka berpandangan kolot dan tidak menjamin kemajuan umat Islam, bahkan justru menghambat. 3. Hal ini disebabkan, karena Islam yang dianut oleh masyarakat Turki bukan lagi Islam yang sejati, tetapi menurutnya adalah Islam yang berwajah tiga: Yunani, Iran dan Arab. 4. Oleh karena itu, bila hal ini berlanjut, dan manakala agama dibuat untuk memerintah, ia selalu dipakai alat penghukum di tangan raja-raja, orang-orang zalim dan orang-orang bertangan besi. 5. Oleh karena itu, persatuan agama dan negara tidak menjamin kemajuan, terutama kemajuan ekonomi. 6. Agama Islam sendiri, dengan persatuan tersebut, justru terhambat dan terkungkung. 7. Karenanya, tindakan pemisahan ini mempunyai manfaat ganda yang keduanya mendatangkan keuntungan. Yang pertama memerdekakan agama dari negara, dan yang kedua memerdekakan negara dari agama. 8. Kemerdekaan agama dan negara itu, memungkinkan keduanya untuk bergerak maju. Lihat, Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*, (Jakarta: Logos Wacana, 1999), h. 139.

aspek kemajuan yang berlangsung di Turki, seperti industrialisasi, pendidikan, dan kesamaan derajat terhadap perempuan. Diskursus tentang reformasi agama (sekulerisasi) benar-benar dihindari oleh Soetomo. Soetomo mengarahkan citra Turki sebagai bangsa yang bangga dengan identitasnya sebagai bangsa Turki. Soetomo mengarahkan pandangannya pada masyarakat Hindia Belanda agar bangga menjadi seorang Indonesia daripada orang pribumi (*Inlander*). Soetomo melanjutkan bahwa Turki adalah negara yang justru paling baik dalam meneladani ajaran Muhammad di mana Islam justru akan semakin berkembang ketika negara tidak ikut campur dalam urusan agama. Lebih lanjut Soetomo meneruskan agar masyarakat (Islam) Hindia Belanda menjadikan Turki sebagai negara yang patut untuk dicontoh.

Penggambaran Turki yang dilakukan Soekarno dan Soetomo pada akhirnya juga didukung oleh orang Hindia Belanda yang ada di Istanbul, Turki. Adalah Alfian Yoesoef Helmi -yang nanti akan menjadi duta besar Indonesia untuk Turki di awal kemerdekaan- yang mengirimkan reportasenya pada majalah *Pandji Islam*. Ia berupaya untuk meluruskan dan mengklarifikasi kondisi Turki yang seolah-olah digambarkan buruk sepenuhnya. Penggambaran ini dimuat dalam empat artikel panjang dalam *Pandji Islam*.<sup>33</sup> Pada intinya Alfian Yoesoef Helmi juga memberikan gambaran yang sama seperti yang Soekarno dan Soetomo lakukan. Tuduhan bahwa Mustafa Kemal melenyapkan agama Islam adalah tuduhan yang salah. Ia meneruskan bahwa tuduhan-tuduhan yang diarahkan kepada Mustafa Kemal dalam kaitannya dengan kebijakan terhadap

---

<sup>33</sup> *Pandji Islam* adalah surat kabar yang terbit pertama kali tahun 1936 hingga 1941 di Medan dan dikelola oleh Zainal Arifin Ahmad yang masih termasuk dalam golongan pembaharu (reformis) Islam.

Islam adalah akibat ulah musuh-musuh Turki, yang dalam hal ini adalah Fasisme di Italia dan para bankir Amerika. Musuh-musuh Turki ini menyebarkan informasi yang salah kepada khalayak luas dalam rangka untuk merusak posisi Turki dalam dunia internasional. Alfian Yoesoef Helmi pada dasarnya menyampaikan fakta apa yang ia lihat di Turki yang secara kebetulan sesuai dengan apa yang sudah disampaikan oleh Soekarno dan Soetoemo. Dalam hal ini terutama fakta bahwa sekulerisasi yang dijalankan oleh Mustafa Kemal justru menjadi sesuatu yang menguatkan posisi Islam sebagai agama.

Namun bukan berarti pandangan mengenai Turki yang dianggap maju dengan sekulerisasi ini berjalan dengan baik. Pada akhirnya diskursus masih tetap berlanjut. Golongan Islam dalam hal ini diwakili oleh M. Natsir dan A. Hassan yang nantinya banyak meng-*counter* pandangan golongan nasionalis atas gambarannya terhadap Turki.

### **C. Diskursus Soal Dasar Negara**

Kaum Muslim (dan mungkin juga non-Muslim) pada umumnya mempercayai watak holistik Islam. Sebagai instrumen ilahiah untuk memahami dunia, Islam seringkali dipandang sebagai lebih dari sekadar sebuah agama. Beberapa kalangan malah menyatakan bahwa Islam juga dapat dipandang sebagai sebuah masyarakat sipil, peradaban yang lengkap, atau bahkan agama dan negara. Yang melandasi rumusan-rumusan ini adalah pandangan yang luas diterima bahwa Islam mencakup lebih dari sekadar sistem teologi dan atau moral. Lebih jauh, pandangan itu menyatakan bahwa Islam tidak mengakui tembok pemisah

antara yang spiritual dan yang temporal, melainkan mengatur semua aspek kehidupan.<sup>34</sup>

Sementara itu, pandangan-pandangan seperti itu memang tetap diterima hampir semua orang, pengartikulasiannya adalah sesuatu yang cukup problematis. Ini tidak serta-merta disebabkan oleh tingkat ketaatan yang berbeda di kalangan kaum Muslim, melainkan terutama disebabkan oleh ciri umum sebagian besar ajaran Islam yang memungkinkan terjadinya multi-intepretasi terhadapnya, tergantung kepada situasi yang dihadapi. Diskursus politik Islam di Indonesia modern juga mengalami dinamika problematis itu. Asal-usulnya bisa ditelusuri ke masa-masa sebelumnya, sejak tahun-tahun pertama munculnya pergerakan nasional, di mana elit politik terlibat dalam perdebatan mengenai peran Islam dalam sebuah negara Indonesia yang merdeka dan hal ini besar kemungkinan dipicu di masa dasawarsa ideologi.

Sejarah juga telah membuktikan bahwa Islam merupakan faktor berpengaruh terhadap kehidupan politik di Indonesia. Ada dua alasan mengapa hal ini terjadi. *Pertama*, karena secara kuantitas umat Islam di Indonesia merupakan mayoritas, sehingga sepaik terjangnya lebih sering menjadi perhatian masyarakat luas. *Kedua*, karena adanya pemikiran dalam umat Islam sendiri bahwa Islam dan politik tidak dapat dipisahkan. Bahkan ada pula yang berpendapat bahwa Islam mempunyai konsep tentang negara Islam. Sehingga dalam konteks diskursus Islam sebagai dasar perjuangan, wacana Pan-Islam dan khilafah jelas memiliki andil besar dalam memupuk kesadaran masyarakat Hindia

---

<sup>34</sup> Lihat diskursusnya dalam, J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 1-5.

Belanda kala itu terhadap gagasan Islam politik dalam konsepsi politik (negara) Islam.

Dengan bangkitnya Nasionalisme Indonesia pada dekade-dekade pertama abad ke-20 M, gerakan-gerakan masyarakat pribumi mulai bermunculan, berjuang menentang kolonialisme Belanda dan menuntut kemerdekaan Indonesia. Tidak diragukan lagi, dalam upaya-upaya nasionalistik ini, Islam memainkan peran yang amat menentukan. Seperti dicatat oleh para pengkaji nasionalisme Indonesia, dimana Islam berfungsi sebagai mata rantai yang menyatukan rasa persatuan nasional menentang kolonialisme Belanda. Islam bukan saja merupakan mata rantai yang mengikat tali persatuan, melainkan bahkan merupakan simbol kesamaan nasib (*ingroup*) menentang pendatang asing dan penindas yang berasal dari agama lain.<sup>35</sup>

Bangkitnya Nasionalisme (Timur)<sup>36</sup> ini kemudian bersentuhan dengan umat Islam dan memunculkan sikap akomodatif di kalangan umat Islam Hindia Belanda. Sikap akomodatif ini dapat dilihat dari pernyataan yang pernah dilontarkan Agus Salim mengenai Nasionalisme dalam pandangan Islam. Agus Salim menerangkan bahwa rasa cinta tanah air (Nasionalisme) yang salah bisa dijadikan alasan untuk menjajah bangsa lain. Namun kemudian bukan berarti dalam Islam kita tidak boleh mencintai tanah air.

---

<sup>35</sup> Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (terj: Ihsan Ali-Fauzi dan Rudy Harisyah Alam), (Jakarta: Paramadina, 2009), h. 69.

<sup>36</sup> Konsep Nasionalisme Timur ini pernah dikemukakan oleh Soekarno yang menyebutkan bahwa Nasionalisme Timur bukanlah Nasionalisme yang agresif serta bukan tiruan dari produk nasionalis barat tetapi nasionalisme yang sesuai dengan budaya timur dan menjunjung tinggi nilai-nilai moral. Lihat, *Fadjar Asia*, 20 Agustus 1928.

*.....tjinta kepada tanah air agama, karena Allah Ta'ala dan menoeroet perintah Allah semata-mata..... Inilah tjontoh tjinta tanah air, jang menjadikan negeri besar.....<sup>37</sup>*

Pernyataan Agus Salim diperkuat kembali oleh Tjokroaminoto -mereka berdua di rentang waktu 1920-an dikenal sebagai seorang *Islamist*-. Tjokroaminoto menjelaskan tentang arti penting Nasionalisme bagi umat Islam dalam menjalankan syari'at agamanya.

*.....Soenggoehpoen nasionalisme apalagi patriotisme itoe sesoeatoe perasaan jang sangat moelia dalam pandangan Islam.....akan tetapi nasionalisme dan patriotisme kita tidak boleh mendjadi sebabnja bentji-membentji dan moesoeh-moesoehan antara satoe bangsa dengan bangsa lainnja.....*

*.....pertama-tama adalah kita Moeslimin dan di dalam ke-Moesliman itoe adalah kita Nationalist dan Patriot jang menoedjoe kemerdekaan negeri toempah darah kita tidak tjoemah dengan perkataan2 jang heibat dalam vergadering sadja.....<sup>38</sup>*

Tjokroaminoto juga menambahkan bahwa Nabi Muhammad adalah patriot dan nasionalis sejati sepanjang sejarah manusia. Patriotisme dan Nasionalisme merupakan isyarat hidup dan bangkitnya suatu umat. Sementara itu, kemerdekaan nasional wajib dicapai sebagai salah satu syarat untuk dapat menjalankan syari'at Islam. Islam adalah cita-cita yang paling tinggi sedangkan nasionalisme dan patriotisme adalah tanda-tanda hidup agar setiap kaum muslimin sanggup menjalankan Islam secara menyeluruh. Dalam basis teologis, golongan Islam di masa ini tidak pernah membenturkan jiwa nasionalis dengan Islam sebagai pandangan hidup al-Qur'an dan "hadis" digunakan sebagai basis teologis yang menjelaskan bahwa seorang muslim dapat menjadi seorang nasionalis, semisal "hadis", *cinta tanah air adalah sebagian dari iman*.

---

<sup>37</sup> *Fadjar Asia*, 26 Juli 1928.

<sup>38</sup> *Fadjar Asia*, 24 Mei 1929.

Dari gambaran di atas, wacana Islam sebagai asas perjuangan mampu merangkul beragam golongan (Islam). Hal ini terus berlangsung hingga pada akhirnya konflik muncul secara terbuka dan hal ini sekali lagi muncul setelah institusi politik Islam -yaitu Turki Utsmani- runtuh pada Maret 1924 dan ditambah dengan mulai menguatnya sekulerisme yang diusung oleh Mustafa Kemal di tahun-tahun setelahnya. Dalam konteks ini penting untuk melihat diskusi ideologis antara golongan Islam dan Nasionalis yang sudah terjadi pada tahun 1910 hingga awal tahun 1920-an dengan berbagai dinamikanya.<sup>39</sup> Maka, pasca runtuhnya Turki Utsmani secara *de jure*, diskursus soal dasar negara di Hindia Belanda antara golongan Islam dan golongan sekuler dimulai, dimana pada awalnya diskursus dimulai dari konsep apakah pasca dihapuskannya jabatan khalifah, Turki sebagai negara republik mampu menjadi negara yang maju/modern atau tidak.

Pasca gagalnya paham komunis<sup>40</sup> -yang juga tidak berselang lama dengan peristiwa keruntuhan Turki- mengambil alih arah pergerakan, membuat golongan

---

<sup>39</sup> Yang terpenting bahwa di rentang waktu tersebut, kalangan elit Islam melakukan kerja sama dan membentuk ikatan solidaritas politik dengan kalangan Nasionalis sekuler dalam menghadapi pemerintah kolonial Belanda walaupun terdapat perbedaan ideologi dasar perjuangan yang cukup tajam, yang sering kali menciptakan konflik-konflik internal di kalangan masing-masing kelompok tersebut. Dapat lihat, John Ingelson, *Jalan ke Pengasingan*, h. 31-48. Perbedaan ideologi ini mencapai puncaknya dan menimbulkan friksi yang semakin tegas antara golongan Nasionalis-sekuler dan golongan Islam. Lihat lagi, *Ibid*, 76-82.

<sup>40</sup> Bulan November 1926 komite revolusioner Partai Komunis Indonesia atau PKI melancarkan suatu pemberontakan di pulau Jawa bagian barat dan dalam bulan Januari 1927 di pantai barat Sumatera. Pemberontakan-pemberontakan ini dengan cepat dapat dipadamkan oleh pemerintah kolonial dikarenakan pemberontakan-pemberontakan tersebut direncanakan dengan tidak seksama oleh pimpinan partai yang tidak sepakat antara mereka sendiri tentang apa hikmah dan tujuan pemberontakan tersebut. Secara umum tidak banyak dari kalangan PKI sendiri yang menyetujui pemberontakan ini. Pemberontakan-pemberontakan tersebut mengakibatkan bencana bagi PKI. PKI kemudian dinyatakan sebagai partai terlarang, pemimpin-pemimpinnya yang belum dibuang, ditangkap dan ribuan anggotanya dipenjarakan dan kebanyakan dibuang ke Digul, suatu tempat di pedalaman pulau Irian yang penuh dengan Nyamuk Malaria. *Ibid*, 26. Pemberontakan tersebut merupakan perbuatan yang tidak saja merugikan pergerakan nasional Indonesia tetapi juga menyengsarakan kehidupan rakyat pribumi. Akibat pemberontakan tersebut sepanjang tahun 1927 rakyat di seluruh Hindia Belanda baik yang komunis maupun bukan dan bahkan menentang komunis sekalipun mendapat perlakuan dan balasan dari pemerintah. Akibat dari pemberontakan komunis ini juga dirasakan oleh warga pribumi yang berada di luar Hindia Belanda, utamanya di Arab Saudi. Terdapat banyak

Nasionalis sekuler mulai menguat. Di sisi yang lain, wacana Pan-Islam juga telah mulai ditinggalkan. Dalam konteks ini Nasionalisme tumbuh dalam suatu masa yang sepertinya telah ditakdirkan (*gifted*).<sup>41</sup> Puncak dari menguatnya wacana Nasionalis-sekuler terutama terjadi setelah berdirinya PNI -dengan Soekarno sebagai pimpinannya- pada tahun 1927.<sup>42</sup> Hal ini juga didorong dengan situasi sosial politik pada tahun 1927-1930 dimana wacana Islam sebagai jalan dan ideologi perjuangan mulai memudar. Maka, organisasi (politik) Islam -dalam hal ini terutama SI- harus beradaptasi dan memasuki fase baru dalam langkah perjuangannya yaitu mengubah *platform* ideologi perjuangannya agar tetap dapat

---

kegiatan penyebaran gagasan komunis yang dilakukan kalangan komunis kepada para jamaah haji pribumi yang sedang melakukan perjalanan. Mereka menyebarkan propaganda melalui kurir kepada jamaah haji. Hal ini menimbulkan kekhawatiran pihak pemerintah Arab Saudi yang kemudian berkoordinasi dengan pemerintah Belanda untuk menanggulangnya. Pemerintah Arab Saudi khawatir jika pendapatan mereka menurun akibat dilarangnya jamaah Indonesia untuk pergi haji oleh pemerintah kolonial, mengingat di tahun 1926-1927 jamaah haji asal Hindia Belanda menyumbang hampir 50% dari total jumlah jamaah haji yang ada di Arab Saudi kala itu. Pemerintah kolonial sendiri merasa khawatir jika sekembalinya jamaah haji pribumi ke Hindia Belanda, maka gelombang anti-Belanda akan semakin menguat, mengingat bebasnya para propagandis komunis di Arab Saudi. Lihat, Akira Nagazumi, *Indonesia dalam Kajian Sarjana Jepang*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1986), h. 211-218. Kondisi inilah yang kemudian menyebabkan paham komunis redup dan menjadi musuh bersama kalangan nasionalis dan Islam. Namun perlu pula dipahami bahwa pemberontakan nampaknya dapat dipahami dari kondisi pemberontakan yang berbeda antara satu daerah dengan daerah yang lain. Dalam kasus pemberontakan di Banten, PKI maupun Sarekat Rakyat atau SR tidak banyak berperan penting dalam terjadinya pemberontakan. Tak seperti di daerah lain seperti Batavia dimana beberapa pimpinan PKI langsung memimpin pemberontakan, di Banten pemimpin pemberontakannya adalah para Ulama. Tercatat nama H.Achmad Chatib menjadi salah satu pemimpin pemberontakan di Banten. Ulama masih dianggap guru oleh masyarakat yang jika melepaskan ikatan darinya dapat dianggap sebagai aib besar. Mohammad Iskandar, *et al*, *Peranan Elit Agama pada Masa Revolusi Kemerdekaan Indonesia*, (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, 2000), h. 22. Hal ini menyebabkan mobilisasi massa dengan mengatasnamakan perjuangan Islam (Komunis) dapat terjadi di Banten, sehingga komunis dinilai bukan sebagai pihak (utama) yang menginisiasi perlawanan. Tak hanya di Banten, beberapa wilayah di Sumatera Barat juga terjadi pemberontakan yang diinisiasi oleh para ulama. Banyak kemudian masyarakat dari berbagai golongan, seperti buruh yang juga ikut dalam pemberontakan ini. Kebanyakan dari mereka kemudian tidak menyadari alasan utama pemberontakan ini. Mereka kemudian hanya bergerak spontan untuk melawan pemerintah kolonial dalam rangka memperjuangkan kehidupan mereka sendiri. Lihat, Sagimun, *et al*, *Perlawanan dan Pengasingan Pejuang Pergerakan Nasional*, (Jakarta: Inti Idayu Press, 1986), h. 30-50.

<sup>41</sup> Nasionalisme menguat di tahun 1927 dan terus berlangsung hingga kemerdekaan Hindia Belanda. Nasionalisme diberikan ruang untuk menjadi ideologi perjuangan baru setelah Pan-Islam dan Komunisme dianggap gagal. Suasana sosial politik Hindia Belanda yang ditimpa *malaise* (kelesuan ekonomi), kebijakan pemerintah kolonial yang mulai represif dan konsepsi kemerdekaan Indonesia sebagai *nation-state* semakin mendukung gagasan Nasionalisme sekuler untuk semakin tumbuh. Lihat, MC Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, h. 274-276.

<sup>42</sup> Perlu pula melihat dinamika gagasan Nasionalisme yang juga diusung oleh Moh. Hatta melalui organisasi Perhimpunan Indonesia (PI). Namun memang, wacana Nasionalisme sudah cenderung lekat dengan sosok Soekarno. Soekarno mampu mengemas seruan Nasionalisme dengan keyakinan persatuan seperti yang pernah dilakukan (romantisme) tokoh-tokoh besar dunia. Keyakinan ini membuat banyak orang tertarik. Tercatat paling tidak hingga akhir tahun 1929, jumlah anggota PNI telah mencapai 10.000 orang. *Ibid*, 275-278.

bertahan dan tidak semakin tenggelam dalam percaturan politik di Hindia Belanda.<sup>43</sup>

Diskursus soal dasar negara dengan mengambil contoh kasus pendirian Republik Turki -dengan dasar sekulerisme- berpusat pada pandangan, apakah dengan menjadikan sekulerisme sebagai dasar bernegara, Turki mampu bangkit dan menjadi contoh bagi negara-negara lainnya atau malah sebaliknya. Pada perkembangannya kemudian, di awal 1940-an, diskursus mengenai Islam dan sekulerisme berkembang jauh melampaui sekadar konsep terutama hanya mengenai pengertian itu sendiri. Diskursus ini menimbulkan polemik yang menyentuh masalah yang lebih penting, yaitu hubungan politik antara Islam dan negara. Dalam periode ini, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa tidak ada tokoh -yang dapat dikatakan mewakili masyarakat- yang begitu sering terlibat berbagai perdebatan seputar dasar (pendirian) negara dengan menjadikan Turki sebagai contoh kasus, selain Soekarno dan Natsir.

Soekarno dapat dianggap sebagai seseorang yang sangat mengagumi kebijakan sekularisasi di Turki sebagai pihak yang nantinya menjadi wakil bagi pihak yang setuju dengan gagasan negara sekuler. Sebagai sebuah diskursus, maka konsep sekulerisme ini ditentang dengan konsep negara (berdasarkan) Islam. Sosok dalam diskursus soal dasar negara ini adalah M. Natsir.

Dari tulisan awalnya mengenai Islam, yang diterbitkan dalam *Pandji Islam* kita tahu bahwa Soekarno pada dasarnya mendukung pemisahan

---

<sup>43</sup> Chiara Formichi, *Islam and The Making of The Nation: Kartosoewiryo and Political Islam in 20<sup>th</sup> Century Indonesia*, (Leiden: KITLV Press, 2012), h. 24.

Islam dari negara.<sup>44</sup> Meskipun demikian, ia tidak menyatakan bahwa sama sekali tidak boleh ada hubungan apa pun antara kedua wilayah religio-politik ini. Dapat dipastikan, ia tegas menentang gagasan mengenai hubungan formal-legal antara Islam dan negara, khususnya dalam sebuah negara yang tidak semua penduduknya menganut agama Islam. Baginya, model hubungan semacam itu hanya akan menimbulkan perasaan didiskriminasikan, khususnya dalam pandangan masyarakat-masyarakat non-Muslim di negara tersebut.<sup>45</sup>

Meskipun demikian, sebagai seorang Muslim, Soekarno menganut paham hubungan yang bersifat substansialistik atau etis antara Islam dan negara. Ini dalam pengertian bahwa, lewat perwakilan dalam demokrasi, kaum Muslim sebagai kelompok mayoritas akan mampu menyusun dan menentukan agenda-agenda negara, yang pada akhirnya akan menghasilkan rumusan-rumusan kebijakan yang diresapi oleh nilai-nilai Islam. Karena itu, bagi Soekarno, otentisitas sebuah negara Islam tidak didapatkan pertama-tama dalam penerimaan formal dan atau legal Islam sebagai dasar ideologis dan konstitusional negara, melainkan lebih banyak dalam manifestasi individu dan massa dari “roh” atau “api” Islam dalam kebijakan-kebijakan negara.<sup>46</sup> Bagi Soekarno sudah jelas, sejauh kaum Muslim (dari aliran dan orientasi keagamaan mana pun) berpartisipasi dalam proses politik, maka tidak akan ada kebijakan yang tidak dipengaruhi nilai-nilai Islam.

---

<sup>44</sup> Di antara tulisan-tulisannya, yang termasuk relevan adalah: “Memudahkan Pengertian Islam”, “Apa Sebab Turki Memisah Agama dari Negara?”, “Saya Kurang Dinamis”, “Masyarakat Onta dan Masyarakat Kapal Udara”, “Islam Sontolojo”. Lihat dalam, Soekarno, *Di bawah Bendera Revolusi*, (Jakarta: Panitia Penerbitan Dibawah Bendera Revolusi, 1964), h. 369-500.

<sup>45</sup> Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, h. 85.

<sup>46</sup> Madawi Al-Rasheed, C. Kersten, and Marat Shterin (ed.), *Demystifying The Caliphate*, h. 110. Lihat pula, Soekarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, h. 369-401.

Pandangan Soekarno ini dapat ditelusuri dengan melihat kiprah religio-politik para elit politik Turki (yakni Kamal Atatürk, Halide Edib Hanoum, Mahmud Essad Bey) dalam upaya mereka membangun sebuah negara modern, Soekarno menjadikan mereka sebagai contoh dari pihak-pihak yang dapat meletakkan Islam pada tempat yang seharusnya. Soekarno juga menyokong keyakinan tokoh-tokoh Turki di atas. Ia benar-benar teryakinkan bahwa penyatuan Islam dan negara hanya akan mengakibatkan stagnasi Islam. Dalam pandangan para elit Turki di atas, keterlibatan Islam dalam proses-proses politik negara hanya akan menghadapkan agama itu kepada sejumlah hambatan yang tidak ringan. Jika menjadi bagian dari perpolitikan negara, maka Islam berada dalam posisi yang rentan untuk menjadi alat bagi pertimbangan-pertimbangan yang sifatnya duniawi. Di tangan seorang diktator, Islam akan menjadi alat bagi penindasan politik. Karena itu, maka jalan terbaik untuk menjaga kepentingan Islam adalah memisahkannya dari negara, dan membiarkannya tetap berada di tangan para pemeluknya. Dalam konteks ini, pemisahan Islam dari negara di Turki, sebagaimana dipandang para elit politiknya, dimaksudkan untuk membebaskan Islam dari penyalahgunaannya secara institusional oleh negara.<sup>47</sup>

Jadi menurut Soekarno, sekularisasi di Turki adalah sekularisasi atas politik Islam, realisasi dari ajaran Islamlah yang telah memudarkan negara dan Islam. Apa yang dilakukan Mustafa Kamal di Turki waktu itu tidaklah memotong ajaran Islam, isi perintah Islam. Oleh sebab itu, tidak dapat dikatakan bahwa Mustafa Kamal telah memusuhi atau bertindak anti Islam, tetapi malah

---

<sup>47</sup> Lihat dalam, Soekarno, *Di bawah Bendera Revolusi*, h. 404-407. Lihat pula, Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, h. 90.

memerdekakannya dari keterikatannya pada negara agar dapat berkembang dengan baik. Pendek kata, sekularisasi di Turki ditujukan untuk keselamatan dunia dan dalam rangka menumbuhkan agama Islam, urusan keduniaan diberikan kepada pemerintah dan urusan keagamaan diserahkan kepada yang mengerjakan agama.<sup>48</sup>

Konsep negara sekuler sendiri dianggap sebagai satuan politik yang sangat dibutuhkan dan sesuai dengan tuntutan zaman. Pada titik ini golongan Nasionalis sekuler -dengan diwakili Soekarno- melihat bahwa munculnya Turki Modern yang sekuler dianggap lebih sesuai dengan arah perjuangan bangsa. Karena itu, menjadi tidak aneh pula jika tokoh-tokoh dalam golongan Nasionalis Sekuler sangat mengagumi Turki sekuler yang dipimpin oleh Mustafa Kemal termasuk Soekarno sendiri. Selain itu, runtuhnya Turki Utsmani yang kemudian diikuti dengan pendirian Republik Turki semakin mempertegas posisi golongan nasionalis-sekuler dengan konsep negara-bangsa (*nation-state*) yang sekuler, dimana pemisahan agama merupakan suatu keharusan demi tercapainya modernitas.

Bertolak-belakang dengan gagasan-gagasan Soekarno, Natsir menjadi juru bicara utama gagasan penyatuan agama dan negara. Sebagaimana banyak kaum Muslim lainnya, Natsir percaya kepada watak holistik Islam. Ia amat mendukung pernyataan bahwa “Islam itu sesungguhnya lebih dari satu sistem agama saja, dia itu adalah suatu kebudayaan yang lengkap.” Bagi Natsir, Islam tidak hanya terdiri dari praktik-praktik ritual, melainkan juga meliputi prinsip-prinsip umum yang

---

<sup>48</sup> Soekarno mengatakan hal tersebut dengan mengutip dari Bibel. Lihat, Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, h. 276-277.

relevan untuk mengatur hubungan antara individu dan masyarakat. Karena itu, dalam pandangan Natsir, tidak diragukan lagi bahwa Islam memerlukan alat yang cocok untuk menjamin agar aturan-aturannya terlaksana. Dan dalam konteks khusus inilah ia melihat negara sebagai alat yang cocok untuk menjamin agar perintah-perintah dan hukum-hukum Islam dijalankan. Berdasarkan perspektif tersebut, Natsir tegas berpendapat bahwa Islam dan negara adalah dua entitas religio-politik yang menyatu.<sup>49</sup>

Di sisi lain, Natsir mengakui bahwa Turki Utsmani jatuh akibat kesalahan mereka sendiri. Namun bukan berarti hal ini menunjukkan bahwa kesalahan terletak karena Islam disatukan dengan kekuasaan negara. Natsir menganggap bahwa kesalahan terjadi karena individu yang menjalankan sebuah sistem dan bukan sistem itu sendiri yang bermasalah. Natsir melanjutkan dengan mengambil contoh negara Turki yang diklaim Soekarno telah memberikan jalan bagi kemajuan Islam. Ia menolak anggapan ini seraya memberikan contoh bahwa Swiss yang juga menerapkan sekulerisme ternyata tidak mampu membuat Islam menjadi lebih maju di sana. Natsir kemudian menyarankan untuk tetap menyatukan agama (Islam) dalam negara namun dalam konteks yang lebih modern.<sup>50</sup>

Terlepas dari itu, penting dicatat bahwa Natsir juga mengakui bahwa, dalam segala upaya ini, Islam hanya memberikan garis-garis umum. Aturan-aturan yang lebih terperinci mengenai bagaimana sebuah negara harus

---

<sup>49</sup> Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, h. 91-92.

<sup>50</sup> Madawi Al-Rasheed, C. Kersten, and Marat Shterin (ed.), *Demystifying The Caliphate*, h. 111-112.

diorganisasikan atau distrukturkan, tergantung kepada kemampuan para pemimpinnya untuk melaksanakan *ijtihad* mereka sendiri, dengan syarat semuanya harus dilakukan dengan cara-cara demokratis. Dengan cara demikianlah, tantangan-tantangan modernitas dapat dihadapi dan diatasi. Dengan pernyataan itu, Natsir menolak pandangan bahwa Islam menentang gagasan kemajuan.<sup>51</sup> Pada dasarnya Natsir seolah ingin menegaskan bahwa golongan Islam pada dasarnya secara substansial tetap pada pendirian untuk menjadikan Islam sebagai dasar dalam kehidupan bernegara walaupun secara normatif Islam tidak (secara eksplisit) mengatur mengenai kehidupan bernegara.

Dari polemik tersebut di atas memberikan kesan adanya pertentangan gagasan tajam di antara kedua tokoh tersebut. Soekarno, berdasarkan analisis perkembangan sejarah dan melihat apa yang terjadi di Turki berkesimpulan bahwa agama dan negara tidak dapat disatukan. Keduanya harus dipisahkan. Sementara Natsir menilai bahwa agama dan negara dapat dan harus disatukan demi terlaksananya syari'at Islam, sebab Islam tidak seperti agama-agama lainnya, Islam menjadi pedoman amal umat Islam dalam setiap bidang. Ia merupakan agama yang serba mencakup (komprehensif).

Meskipun demikian, polemik tentang dasar pembentukan negara antara Soekarno dan Natsir masih bersifat eksploratif. Sejak semula, keduanya tidak bermaksud merumuskan konsepsi-konsepsi yang siap-pakai mengenai hubungan negara dan agama. Keduanya juga tidak bermaksud untuk menemukan kesamaan-

---

<sup>51</sup> Dalam perspektif yang sama juga, Ahmad Hassan sebagai gur dari Natsir juga bersikap. Walau kemudian wacana Pan-Islam sudah ditinggalkan dan adanya kenyataan beberapa negara yang menolak penggunaan hukum Islam, hal ini tetap tidak dapat dijadikan alasan untuk kemudian menolak Islam dipahami secara utuh dan bukannya sepegal seperti yang dipahami oleh Soekarno. *Ibid*, 113.

kesamaan antara mereka. Lebih jauh, keduanya hanya ingin menunjukkan posisi-posisi ideologis-politis masing-masing. Konsekuensinya, perdebatan-perdebatan mengenai hubungan agama dan negara semakin menegaskan berbagai perbedaan yang tampaknya tak dapat terjembatani antara kedua kelompok politik yang berseberangan.

Mewakili kelompok nasionalis, Soekarno dapat dikatakan kurang berhasil memberi substansi religius yang bermakna terhadap pandangannya mengenai hubungan Islam-negara. Karena itu, -meskipun gagasannya juga mengimplikasikan paham kaitan non-formal atau etis antara Islam dan negara- dalam pandangan banyak aktivis Islam politik, konsepnya sangat dibayangkan oleh semangat sekulerisme Attaturk, yang disebut dengan nada menjelek-jelekan sebagai pemisahan Islam dari negara.<sup>52</sup>

Pada sisi lainnya, tanggapan-tanggapan Natsir juga tidak cukup matang. Jawaban-jawabannya terhadap tantangan-tantangan Soekarno dapat dikatakan gagal dalam mengartikulasikan secara bermakna terkait watak dan bentuk kaitan politik antara Islam dan negara. Malah, ia berhenti pada pernyataan-pernyataan normatif dan umum mengenai Islam yang mungkin mempengaruhi model kaitan antara kedua wilayah religio-politik ini, atau terkesan apologetik.<sup>53</sup>

Dengan kedatangan pasukan militer Jepang di kepulauan Nusantara pada 1942, polemik Soekarno dan Natsir untuk sementara terhenti. Meskipun demikian, perseteruan politis antara kedua kelompok di atas tetap berlangsung bahkan hingga hari ini.

---

<sup>52</sup> Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, h. 93.

<sup>53</sup> *Ibid*, 93.

#### **D. Pembentukan Identitas Politik Umat Islam Hindia Belanda**

Dampak lanjutan lain dari keruntuhan Turki Utsmani di Hindia Belanda adalah mempertegas identitas politik di kalangan umat Islam Hindia Belanda terkait dengan konsep negara dalam Islam. Sebetulnya, konsep negara Islam itu sendiri merupakan gejala modern dimana dunia Islam mulai ramai membicarakan konsep negara Islam ini dengan memperoleh momentum berakhirnya sistem kekhalifahan di Turki. Ramainya pembicaraan ini karena selama penjajahan Barat atas dunia Islam, kaum muslimin tidak sempat berpikir tentang ajaran agama mereka secara jelas, komprehensif dan tuntas mengenai berbagai masalah. Maka, begitu peristiwa keruntuhan Turki Utsmani terjadi, kaum muslimin seolah terbangun dari tidur dan baru menyadari mengenai watak holistik yang ada dalam ajaran Islam.<sup>54</sup>

Namun yang menjadi permasalahan bagi umat Islam dari zaman klasik hingga abad modern ini adalah bahwasannya al-Qur'an tidak menetapkan cara hidup tertentu untuk masyarakat muslim. Begitu pula tentang masalah politik, khususnya hubungan agama dan negara. Hal ini ditambah dengan adanya keberagaman dalam praktek politik Islam yang mencuatkan konsep dan pemikiran yang diintrodusir oleh para tokoh pemikir tentang politik Islam. Perbedaan konsep dan pemikiran ini bertolak dari penafsiran dan pemahaman yang tidak sama terhadap hubungan agama dan negara yang dikaitkan dengan kedudukan Nabi dan penafsiran terhadap ajaran Islam dalam kaitannya dengan politik dan pemerintahan.

---

<sup>54</sup> Hamid Basyaib (ed), *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 36.

Tentang hubungan agama dan negara dapat dibagi dalam tiga kelompok pemikiran. Kelompok pertama berpendapat bahwa negara adalah lembaga keagamaan dan sekaligus lembaga politik. Karena itu kepala negara adalah pemegang kekuasaan dan agama. Kelompok kedua mengatakan bahwa negara adalah lembaga keagamaan tetapi mempunyai fungsi politik. Karena itu kepala negara mempunyai kekuasaan negara yang berdimensi politik. Kelompok ketiga menyatakan bahwa negara adalah lembaga politik yang sama sekali terpisah dari agama. Kepala negara, karenanya, hanya mempunyai kekuasaan politik atau penguasa duniawi saja.<sup>55</sup>

Demikian dalam pemahaman dan penafsiran ajaran Islam kaitannya dengan politik dan pemerintahan juga terdapat tiga golongan. Golongan pertama menyatakan, di dalam Islam terdapat sistem politik dan pemerintahan, karena Islam adalah agama yang paripurna. Golongan kedua mengatakan di dalam Islam tidak ada sistem politik dan pemerintahan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara, mengandung ajaran-ajaran dasar tentang kehidupan masyarakat dan bernegara. Sedangkan golongan ketiga berpendapat bahwa Islam sama sekali tidak terkait dengan politik dan pemerintahan. Ajaran agama hanya berkisar tentang tauhid dan pembinaan akhlaq dan moral manusia dalam berbagai aspek kehidupan.

Dalam pemikiran politik Islam kontemporer, ketiga kelompok tersebut dapat dikategorisasikan dengan istilah “sekularis”, “tradisionalis” dan “reformis”. Kelompok “sekularis” diidentifikasi dengan pandangan bahwa Islam hanya

---

<sup>55</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, h xii.

mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sehingga aturan kenegaraan sepenuhnya menjadi wewenang manusia. Dari pandangan ini lahirlah pemikiran sekular yang memisahkan secara diametral urusan politik dan agama. Sebab jika dua otoritas itu bersatu, akan lahir absolutisme. Dalam kacamata kelompok “tradisionalis-revivalis”, sistem teokrasi adalah sistem yang paling tepat dan memperoleh justifikasi dari al-Qur’an. Sementara sistem demokrasi dianggap bermasalah karena demokrasi bukanlah konsep Islam, tetapi produk sekular. Konsep kedaulatan rakyat bertentangan dengan konsep kedaulatan syariat. Kepemimpinan kolektif demokrasi bertentangan dengan konsep kepemimpinan tunggal dalam Islam. Kebebasan dalam demokrasi bertentangan dengan konsep keterikatan dengan hukum *syara’* (syariat). Adapun kelompok “reformis” menegaskan bahwa Islam bukanlah agama yang semata-mata mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi bukan pula agama yang paripurna, yakni mencakup segala aturan yang serba detail dan rinci, termasuk aturan mengenai hidup kenegaraan. Menurut pendapat kelompok ini, tidak ada argumen teologis baik di dalam al-Qur’an maupun Sunnah yang mengharuskan negara untuk mengimplementasikan bentuk pemerintahan tertentu. Soal negara dan pemerintahan dalam pandangan kelompok ini lebih banyak diserahkan kepada ijtihad umat manusia.<sup>56</sup>

Maka, pola pemahaman terhadap politik dalam kaitannya dengan hubungan antara agama dan negara di masa Hindia Belanda turut pula memunculkan respon politis yang menjadi dasar identifikasi umat Islam di Hindia

---

<sup>56</sup> Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekulerisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 2010), h. 323-324.

Belanda yang juga dapat dibagi menjadi tiga kelompok, yaitu radikalis-fundamentalis, reformis-akomodasionis, dan sekuleris. Namun demikian, perlu dipahami pula bahwa munculnya identitas politik ini terjadi pada kurun waktu 1940-an, jauh setelah isu keruntuhan Turki Utsmani mereda dan mulai masuknya Jepang ke Indonesia hingga di masa awal kemerdekaan.<sup>57</sup>

Jatuhnya Turki Utsmani, bagi kelompok yang meresponnya secara integralistik-fundamentalis, meniscayakan berdirinya kembali kekuasaan politik Islam dalam negara Islam (*Islamic State*) mengingat di dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama dan negara. Adalah Sarekat Islam -dengan Tjokroaminoto dan Agus Salim sebagai pimpinannya- yang awalnya menjadikan Pan-Islam dengan konsep negara (berdasar) Islam sebagai cita-citanya. Namun demikian, pasca wafatnya Tjokroaminoto, sosok Kartosoewirjo-lah yang kemudian (masih) konsisten dan *concern* dengan tujuan ini.

Kartosoewirjo mengangkat isu transnasionalisme Islam (Pan-Islam dalam bentuk luas/kesatuan politik Islam) pertama kali pada bulan Juli 1928, ketika ia terlibat dalam perdebatan antara nasionalisme dan Islam. Dalam konteks ini Kartosoewirjo menunjukkan adanya dimensi sosial-politik ibadah haji, yang membuatnya menjadi manifestasi fisik berupa persaudaraan Islam yang melintasi batas-batas etnis, bahasa, dan bangsa.<sup>58</sup>

Sedangkan istilah Pan-Islam sendiri dimunculkan Kartosoewirjo untuk pertama kalinya di akhir September 1928, ketika mengomentari konsep keadilan

---

<sup>57</sup> Pada kurun 1940-an kelompok-kelompok Islam mendapat kesempatan-kesempatan yang jauh lebih besar untuk memperkuat basis identitas sosial-politik mereka. Bahkan, di masa pendudukan itu, para pemimpin Islam melihat kesempatan untuk merebut kembali apa yang telah hilang dari mereka pada kurun 1920-an dan 1930-an. Namun perlu pula diingat bahwa upaya tersebut bukannya berlangsung tanpa halangan. Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, h. 94.

<sup>58</sup> *Fadjar Asia*, 20 Juli 1928.

yang dipropagandakan pemerintah kolonial. Kartosuwiryo kemudian melanjutkan dengan menyerukan umat Islam Hindia Belanda untuk “bangun” dan bergabung dengan PSII (Partai Sarekat Islam Indonesia) yang membela rakyat dan siap untuk mengorbankan dirinya dengan menjadikan Pan-Islam sebagai dasar utamanya. Kartosoewirjo melihat Pan-Islam sebagai alat politik dan wacana global dengan bersatu pada keyakinan agama yang sama dan berjuang untuk hak-hak yang sama untuk bebas dari dominasi asing. Butuh beberapa tahun lagi sebelum Kartosoewirjo mengembangkan visi Pan-Islam sebagai tujuan akhir dari perjuangannya, untuk kemudian bisa disebut “entitas politik transnasional”, yaitu negara berdasarkan hukum Islam dan mempersatukan umat Islam di seluruh dunia.<sup>59</sup>

Pun begitu, akses Kartosoewirjo sendiri terhadap pemikiran atau ideologi Pan-Islam amat terbatas. Pendidikan agamanya juga terbatas.<sup>60</sup> Namun demikian,

---

<sup>59</sup> Chiara Formichi, *Islam and The Making of The Nation: Kartosoewiryo and Political Islam in 20<sup>th</sup> Century Indonesia*, h. 44.

<sup>60</sup> S.M. Kartosoewirjo dilahirkan di Cepu, sebuah desa kecil antara Blora dan Bojonegoro, pada tanggal 7 Februari 1905, status ayahnya bangsawan berada. Menyebabkan Kartosoewirjo dapat menikmati jenjang pendidikan. Secara tradisi keilmuan, Kartosoewirjo berbeda dengan tokoh Islam lainnya. Terutama yang mendapatkan pengetahuan tentang Islam melalui pendidikan pesantren dan yang menjalankan tradisi keilmuan ke Timur Tengah serta berhaji dan mukim di Mekah. Kartosoewirjo mempelajari Islam dari ayahnya dengan cara otodidak serta berkonsultasi dengan ulama-ulama yang dianggap shalih. Pada Tahun 1929, karena tugas organisasi dari pimpinanya, terpaksa Kartosoewiryo berpisah dengan Tjokroaminoto untuk pindah ke Malangbong, Jawa Barat. Disana ia kemudian berkenalan sekaligus berguru kepada ulama setempat, antara lain Kyai Yusuf Taudjiri, Kyai Mustafa Kamil, dan Kyai Ardiwisastra. Interaksi dengan Tjokroaminoto, keterlibatannya dengan (Partai) Sarekat Islam, dan pelajaran agama dari guru-gurunya di Garut inilah yang membangun pemahaman keislaman Kartosoewirjo. Ia terinspirasi gagasan negara Islam yang (awalnya) diperjuangkan oleh PSI dan pada akhirnya turut berusaha memperjuangkannya. Hal ini terlihat ketika PSI berubah menjadi PSII yang mana terdapat permintaan organisasi agar Kartosoewirjo menulis Brosur Sikap Hidjrah PSII yang dapat dijadikan landasan ideologis perjuangan PSII kala itu. Sikap Hidjrah PSII merupakan *master-piece*, salah satu karya tulis terbaik Kartosoewirjo. Dalam tulisan itu Kartosoewirjo membahas fase-fase perjuangan Islam PSII, kewajiban jihad dan hijrah dan konsolidasi kekuatan Islam. Secara kreatif-inovatif ia menganalogikan Indonesia sebagai Mekah yang harus ditransformasikan menjadi Madinah. Mekah dan Madinah bermakna simbolik, yang pertama bermakna negara kafir (jahiliyah) dan yang kedua Negara Islam. Menegakkan negara berdasar Islam menurutnya adalah bagian dari upaya umat Islam mengikuti sunnah (tradisi) Rasulullah Muhammad SAW. Di sini Kartosoewirjo mendemonstrasikan secara piawai pengetahuannya mengenai tarikh klasik Islam, tafsir Al-Qur'an dan strategi perjuangan mene-gakkan Islam. Namun, peran Kartosoewirjo sebagai agitator Pan-Islam di tubuh SI berakhir setelah ia pada tahun 1939. Pun begitu, cita-citanya terhadap negara Islam tidak padam. Kartosoewirjo pindah ke Malangbong, Garut dan kemudian bersama Kyai Jusuf Taudjiri, ia mendirikan

Kartosowirjo telah mengalami radikalisme akibat persentuhannya dengan gagasan-gagasan Pan-Islam yang di masa itu cukup berpengaruh terhadap tokoh-tokoh pergerakan Islam. Tjokroaminoto -selaku *Pan-Islamist*- pada tahun 1927 bahkan telah menjadikan Kartosowirjo sebagai sekretaris pribadinya dan memberikan banyak pelajaran tentang Islam, metode organisasi, berkomunikasi dengan massa dan membangun kekuatan umat. Pada ujungnya, Kartosowirjo mulai mendambakan lahirnya Negara Islam dan masyarakat Islam ideal di Indonesia suatu saat kelak.. Beragam kondisi ini dan ditambah dengan situasi revolusioner, khususnya menjelang pemberontakan PKI pada 1926-1927 juga telah membentuk wataknya menjadi radikal-fundamentalis.<sup>61</sup> Sikap dan pandangan radikal Kartosowirjo dapat dilihat dalam berbagai pernyataannya semisal,

*Dengan singkat dapatlah nasib ra'iat Indonesia di 'ibaratkan sebagai orang2 jang sedang berlajar di Samoedera jang loeas dan tedoeh, jang terserang oleh ombak2 jang besar dan tinggi dan angin taufan jang hebat, sehingga nasibnja hanjalah tergantoeng kepada Allah Soebhanahoe wa Ta'ala, Jang Mengoerasai sekalian 'Alam ini. Kita katakan, tjoema kepada Dianjalah nasib Ra'iat Indonesai tergantoeng, sebab tidak ada pertolongan, tidak ada persandaran, melainkan dari Allah (La haoela wa la qoeatta ila billah). Apa dan bagaimana djalannja kita akan mentjari dan memperoleh pertolongan dan persandaran dari pada Dia itoe, adalah oeroesan lain. Bagi kita ialah menoeroeti perintah2Nja sampai sesempoerna2nja dan mendjaoehkan diri pada segala apa jang dilaranganja, pendek kata melakoekan Agama kita Islam, agama*

---

komite pertahanan kebenaran PSII. Komite ini menggunakan anggaran dasar dan peraturan PSII dan menganggap dirinya sebagai Sarekat Islam yang sebenarnya. Pada tahun 1940, ia membentuk lembaga pengkaderan yang disebut Institut Suffah. Kelak, sebagian alumni dari Institut Suffah ini menjadi pengikut setia Kartosowirjo saat mendirikan gerakan Darul Islam. Pengkaderan di institut suffah berhenti karena dibubarkan oleh Jepang yang pada saat itu sedang datang ke Indonesia pada tahun 1942. Pendudukan Jepang di Indonesia selain membuat kesengsaraan juga membuka peluang bagi Kartosowirjo untuk melanjutkan apa yang sudah dikerjakan di Institut Suffah. Namun kali ini berbeda bukan pembentukan kader-kader partai tapi kader-kader militer. Pada 1945 ia segera mengaktifkan kembali lembaga Institut Suffah untuk mendidik para pemuda yang bergabung dengan Hizbullah, para pemuda di persenjatai dan digembleng secara militer. Ulasan lengkap lihat, *Ibid*, 15-46.

<sup>61</sup> Al-Chaidar, *Pengantar Pemikiran Proklamator Negara Islam Indonesia: S.M. Kartosowirjo*, (Jakarta: Darul Falah, 1999), h. 24.

*Kebangsaan kita dengan soenggoeh2. Itoelah sjarat jang pertama2 boeat memperbaiki nasib kita...*<sup>62</sup>

Spirit perjuangan Kartosoewirjo terlukis pula dalam semboyannya, “Dengan Islam Kita Hidup dan dengan Islam Pula Kita Mati.” Dengan semboyan inilah Kartosoewirjo menegaskan bahwa setiap orang Islam, atau yang Islam hanya dalam pengakuannya sekalipun, mesti berani bersedia untuk menjadi korban untuk membela agama Allah, agama Islam, untuk menjunjung derajat sebagai umat, untuk memakmurkan tanah tumpah darahnya. Itulah kewajiban orang Islam Indonesia. Itulah kewajiban umat Islam Indonesia. Itulah kewajiban umat Islam sedunia.<sup>63</sup>

Pada perkembangannya, puncak dari perwujudan sikap radikalis-fundamentalis Kartosoewirjo adalah dengan pendirian Negara Islam Indonesia (NII) pada 7 Agustus 1949. Perwujudan gagasan negara Islam dengan memproklamkan NII juga merupakan bukti dari pola pikir Kartosoewirjo yang lebih kongkrit, yang tidak seperti para penganjur Pan-Islam di Timur Tengah yang -paling kongkrit- hanya berhenti pada tingkat organisasi ataupun jika dibandingkan dengan apa yang dilakukan oleh umat Islam di belahan bumi yang lain.

Identitas lain, yaitu reformis-akomodasionis juga muncul pasca jatuhnya Turki Utsmani. Kelompok dengan identitas ini sejatinya tidak mencita-citakan lahirnya negara Islam (*Islamic State*) namun hanya “negara berdasar Islam”. Bagi kelompok ini hubungan negara dan agama dipahami saling membutuhkan dan bersifat timbal balik. Negara memerlukan agama, karena agama juga membantu

---

<sup>62</sup> *Fadjar Asia*, 12 Februari 1929.

<sup>63</sup> *Fadjar Asia*, 9 Februari 1929.

negara dalam pembinaan moral, etika, dan spiritualitas. Begitu juga sebaliknya, agama juga membutuhkan negara sebagai instrumen dalam melestarikan dan mengembangkan agama.

Pemahaman semacam ini muncul setelah isu keruntuhan Turki Utsmani di Hindia Belanda mereda. Para elit Islam merasa bahwa Pan-Islam dalam kaitannya dengan khilafah dan negara Islam bukanlah tujuan akhir dan sulit untuk diwujudkan mengingat ingatan dan ikatan teologis umat Islam di Hindia Belanda sudah luntur di sanubari umat Islam Hindia Belanda.<sup>64</sup> Namun demikian, bukan berarti gagasan negara Islam ditolak sepenuhnya. Upaya menuju negara Islam haruslah ditempuh dengan cara-cara yang melibatkan konsensus bersama mengingat masih mayoritasnya jumlah pemeluk agama Islam -paling tidak umat Islam di Hindia Belanda/Indonesia-.<sup>65</sup> Jelaslah kiranya, bahwa ada semangat dan upaya formalisasi Islam. Namun demikian di dalamnya (harus) terdapat nilai-nilai demokratis. Meskipun syari'at agama harus ditegakkan dalam sebuah negara, tetapi tidak membatasi secara mutlak kepada masyarakat muslim untuk ikut andil dalam menentukan kondisi sosial politik negara.

Kelompok dengan pemahaman seperti ini diwakili oleh “generasi kedua” dari kelompok Islam pembaharu di Hindia Belanda pasca wafatnya Tjokroaminoto dan menurunnya peran Sarekat Islam dalam kancah sosial politik masyarakat Hindia Belanda. Adalah M. Natsir yang dapat dikatakan sebagai wakil dari kelompok/elit yang berpandangan bahwa Islam dapat menerima nilai-nilai

---

<sup>64</sup> Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), h. 139.

<sup>65</sup> Lukman Hakim (ed), *100 Tahun Muhammad Natsir; Berdamai Dengan Sejarah*, (Jakarta: Penerbit Republika, 2008), h. 135.

politik modern tanpa mengabaikan doktrin-doktrin Islam klasik. Secara tidak langsung, dengan karakter seperti ini, Islam tidak dapat ditundukan di bawah sistem manapun sebagai dasar negara yang sifatnya komprehensif dalam mengatur kehidupan manusia, membumi, dan cocok untuk segala zaman dan tempat.<sup>66</sup>

Natsir mendapatkan transmisi keilmuannya dalam pergaulannya dengan beragam kalangan pembaharu seperti A. Hassan, Ahmad Sorkati, dan juga Agus Salim.<sup>67</sup> Sikap reformis-akomodasionis Natsir kemudian banyak didapatkan dari caranya yang mengadaptasi pemikiran-pemikiran dalam suasana sosial politik dimana pemikiran modern Barat -seperti demokrasi- telah banyak masuk ke Hindia Belanda dan pengasosiasian antara ideologi Pan-Islam dengan negara Islam/khilafah pun telah lama ditinggalkan. Maka, dengan pandangan seperti ini, Natsir pada dasarnya tidak menyepakati secara langsung adanya *Islamic State* karena bagi Natsir negara adalah alat dan bukan tujuan.<sup>68</sup>

Pandangan ini dapat dilihat dalam kasus Republik Turki -ketika Mustafa Kamal menunjukkan perhatiannya pada kehidupan keislaman di Turki-, dimana Natsir menilai Turki bukanlah pemerintahan Islam, karena di Turki tidak ada lagi integrasi antara agama dengan negara. Karenanya, negara hanya merupakan instrumen, bukan tujuan, maka tidak perlu ada perintah Tuhan untuk mendirikan Negara. Hal yang perlu adalah pedoman untuk mengatur negara supaya negara itu menjadi kuat dan subur dan menjadi media yang sebaik-baiknya untuk mencapai

---

<sup>66</sup> M. Natsir, *Capita Selecta*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 436-437.

<sup>67</sup> Lukman Hakim (ed), *100 Tahun Muhammad Natsir; Berdamai Dengan Sejarah*, h. 120-121.

<sup>68</sup> M. Natsir, *Capita Selecta*, h. 452. Bagi Natsir istilah negara Islam tidaklah dikenal paling tidak pada medio tahun 1930-an Natsir menggunakan istilah negara berdasarkan Islam dengan menjadikan Islam sebagai dasar negara.

tujuan hidup manusia yang terhimpun dalam negara itu, baik untuk keselamatan maupun kesejahteraan individu dan masyarakat.<sup>69</sup>

Pada perkembangannya, ketika diproklamirkan berdirinya negara Islam, muncul penolakan dari kelompok reformis-akomodasionis. Namun demikian, adanya penolakan terhadap negara Islam lebih disebabkan karena umat Islam kala itu telah memiliki konsensus bersama bahwa persoalan genting yang harus segera diselesaikan bukanlah persoalan apa dan bagaimana bentuk negara nantinya, tetapi bagaimana menghadapi agresi kolonial Belanda yang ingin kembali menjajah Indonesia yang telah merdeka. Dengan memproklamasikan NII berarti kekuatan umat Islam terpolarisasi. Di satu pihak memprioritaskan soal bentuk negara, sementara di pihak lain mempersiapkan diri untuk menghadapi agresi kolonial.<sup>70</sup>

Fakta ini menunjukkan pula meski sama-sama berasal dari pola pikir substantif yang sama -dalam hal ini dapat disebut Muslim puritan- dari segi akidah Islam, namun respon politik keduanya menunjukkan perbedaan yang signifikan. Kelompok reformis-akomodasionis akan memiliki respon yang lebih pragmatis jika dibandingkan dengan kelompok radikal-fundamentalis yang memiliki respon idealis. Hal ini kemudian ditunjukkan dengan perilaku Natsir sebagai seorang politikus. Ia terkesan moderat, atau bahkan liberal seperti yang ditunjukkannya ketika menjadi Perdana Menteri (1950-1951). Dalam menyusun komposisi kabinetnya ia merekrut anggota kabinetnya tidak hanya berasal dari Masyumi atau partai-partai Islam tapi juga tokoh Partai Katolik seperti Kasimo

---

<sup>69</sup> *Ibid*, 443.

<sup>70</sup> Al-Chaidar, *Pengantar Pemikiran Proklamator Negara Islam Indonesia: S.M. Kartosoewirjo*, h. 27.

atau tokoh Partai Sosialis Indonesia, seperti Soemitro Djoyohadikusumo. Sikap politik Natsir ini membedakannya secara tegas dengan Kartosoewirjo yang cenderung eksklusif. Kartosoewirjo mustahil merekrut golongan Katolik, kaum sosialis atau nasionalis sekuler menjadi “orang penting” dalam struktur kenegaraan NII.

Identitas terahir yang juga terbentuk pasca runtuhnya Turki Utsmani adalah identitas Islam-Sekuler. Identitas ini terbentuk dengan menggunakan paradigma yang menolak, baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiostik antara agama dan negara. Sebagai gantinya, diajukan paradigma sekularistik yang berarti pemisahan antara agama dan negara. Menurut paradigma ini, Islam hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan. Sedangkan hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat dan bernegara pengaturannya diserahkan sepenuhnya kepada umat manusia. Masing-masing entitas dari keduanya mempunyai garapan dalam bidangnya sendiri. Sehingga keberadaannya harus dipisahkan dan tidak boleh satu sama lain melakukan intervensi. Berdasarkan pada pemahaman yang dikotomis ini, maka hukum positif yang berlaku adalah hukum yang benar benar berasal dari kesepakatan manusia melalui *social contract* dan tidak ada kaitannya dengan hukum agama (syari’ah).<sup>71</sup>

Salah satu pemrakarsa paradigma ini adalah Ali Abdul Raziq (1888-1966 M.), seorang cendekiawan pembaharu muslim dari Mesir. Pada tahun 1925, Ali Abdul Raziq menerbitkan sebuah karya yang berjudul *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, yang banyak menimbulkan kontroversi. Isu sentral dari karyanya ini

---

<sup>71</sup> Lihat, Nusirwan, *Studi Pemikiran Politik Ali Abd Al-Raziq Tentang Khilafah dan Negara*, (Depok: Tesis Pascasarjana Universitas Indonesia, 2004), h. 88-113.

sejalan dengan keputusan Mustafa Kamal yang menghapuskan kehalifahan Turki Utsmani. Menurut Ali Abdul Raziq Islam tidak mempunyai kaitan apa pun dengan sistem pemerintahan kekhalifahan, termasuk kekhalifahan *Khulafaur Rasyidin*.<sup>72</sup>

Dalam kaitan di atas, Ali Abdul Raziq bermaksud membedakan antara agama dan politik. Dia memberikan alasan yang cukup panjang dari perspektif teologis dan historis untuk membuktikan bahwa tindakan-tindakan politik Nabi Muhammad seperti melakukan perang, tidak berhubungan dan tidak merefleksikan fungsinya sebagai utusan Tuhan. Maka dari itu, menurut Ali Abdul Raziq, asumsi yang menyatakan perlunya mendirikan negara dengan sistem, peraturan perundang-undangan serta pemerintahan yang “Islami”/*Islamic State* adalah sesuatu yang keliru dan melenceng jauh dari sejarah dan itu semua bukanlah keharusan bagi kaum muslimin untuk mendirikannya, karena bukan bagian dari Islam. Dalam hal ini Ali Abdul Raziq mengatakan:

*....Muhammad saw, tidak lain hanya seorang rasul yang murni mendakwahkan agama, tidak ada tendensi kekuasaan, tidak mendakwahkan daulah. Nabi tidak memiliki kerajaan dan pemerintahan, Nabi saw. Tidak meletakkan dasar-dasar kerajaan mamlakah – dalam pengertian yang dipahami dalam politik dari kata ini dan sinonimnya. Beliau tidak lebih dari seorang rasul sebagaimana rasul-rasul lain. Ia bukan raja, atau peletak dasar daulah, dan bukan pula orang yang menyeru kepada monarki.*<sup>73</sup>

Bagi Ali Abdul Raziq, pembentukan negara tidak disarankan oleh agama (syari’at) melainkan berdasarkan pertimbangan akal umat.<sup>74</sup> Pada Zaman Nabi di Madinah, dilihat dari sudut apapun, menurutnya, bukanlah persatuan politik. Di

---

<sup>72</sup> *Ibid*, 52.

<sup>73</sup> *Ibid*, 75.

<sup>74</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, h 308.

sana tidak terkandung makna *daulah* ataupun pemerintahan, tetapi murni persatuan agama yang tidak dicampuri noda-noda politik. Persatuan iman dan pandangan agama bukan persatuan *daulah* dan pandangan kekuasaan. Semua ajaran yang dibawa Islam menurutnya adalah murni aturan agama dan demi kemaslahatan religius manusia semata. Karena memang nabi tidak pernah menyinggung atau menyebutkan tentang ketatanegaraan. Sepanjang hayatnya ia tidak pernah menyebut istilah *daulah islamiyyah* atau *daulah 'Arabiyyah*. Pendek kata, Islam tidak mewajibkan kepada umat untuk mengangkat imam atau pemimpin tertinggi yang mengatur kepentingan mereka. Hal ini dikarenakan memang dalam al-Qur'an, hadits maupun ijma' tidak ada yang mengatakan hal tersebut, sebagai dalil dan landasan yang jelas. Adapun terkait pelaksanaan syi'ar keagamaan, penerapan hukum-hukum syari'at dan menjamin kemaslahatan masyarakat, seluruhnya itu tidaklah tergantung pada ada atau tidaknya imamah atau khalifah, tetapi bergantung pada wujudnya suatu pemerintahan model apapun konstitusinya maupun sistemnya.<sup>75</sup>

Di Hindia Belanda, gagasan dari Ali Abdur Raziq ini kemudian ditransmisikan -secara tidak langsung- oleh Soekarno. Soekarno kemudian berpandangan bahwa walaupun Hindia Belanda merupakan kawasan dengan masyarakat yang plural meskipun secara mayoritas banyak dihuni oleh masyarakat yang beragama Islam/umat Islam. Lebih jauh, Soekarno juga melihat bahwa di internal umat Islam juga terdapat keberagaman/pluralitas yang dapat dilihat dari banyaknya aliran keagamaan, corak kebudayaan, dan organisasi

---

<sup>75</sup> Nusrwan, *Studi Pemikiran Politik Ali Abd Al-Raziq Tentang Khilafah dan Negara*, h. 115-116.

pergerakan. Dalam konteks ini, sebagai salah seorang elit pergerakan, Soekarno berpendapat bahwa persatuan dalam keragaman merupakan kunci menuju kemerdekaan, sebuah pandangan yang juga disetujui oleh M.Hatta. Terma persatuan bangsa menjadi pondasi dalam upaya pendirian sebuah negara. Namun demikian “kebangsaan” disini secara tidak langsung berkaitan pula dengan sekulerisme. Sekulerisme menjadi kunci dalam pembentukan sebuah negara bersama karena ia dapat memberi peluang bagi hidupnya kelompok-kelompok masyarakat untuk dapat berkembang, namun tetap bersatu. Atas dasar kebangsaan -yang sekuler- ini kemudian dicita-citakanlah bentuk negara bangsa (*nation-state*).<sup>76</sup>

Untuk menguatkan argumetasinya para elit kelompok ini mengingatkan kelompok Islam -baik reformis dan terutama tradisional- bahwa Indonesia, dilihat dari agama yang dianut para penduduknya, bukanlah negara yang homogen. Penerapan bentuk negara (bangsa) kesatuan nasional haruslah memiliki pandangan bahwa, dalam rangka menyelamatkan kesatuan bangsa, watak negara harus di-“dekonfessionalisasi” -dalam arti mudah berarti menerima keputusan bersama yang menyangkut kepentingan yang lebih besar- (meskipun sama sekali tidak berarti tidak religius). Terlepas dari kuatnya preferensi untuk membangun sebuah negara kesatuan nasional, kelompok ini tetap menegaskan bahwa negara yang demikian itu tidak akan menjadi sebuah negara yang tidak religius. Pun demikian, dalam konteks yang lain pula, terdapat resistensi kelompok ini atas gagasan negara Islam maupun negara berdasar Islam. Terdapat sebuah

---

<sup>76</sup> Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam Untuk Sekulerisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, (Jakarta: Grasindo, 2010), h. xxvii-xxviii.

kekhawatiran jika sebuah negara Islam dibentuk, maka dapat dipastikan akan muncul masalah kelompok-kelompok minoritas, masalah kelompok-kelompok keagamaan yang lain yang lebih kecil, dan lain-lainnya.<sup>77</sup>

Dengan demikian, bentuk negara bangsa (*nation-state*) sejatinya mensyaratkan adanya penerimaan umat Islam pada konsep dipisahkannya antara agama dan negara. Meskipun demikian, umat Islam dapat mengajukan usul agar hukum-hukum dan keputusan-keputusan yang dihasilkan oleh badan perwakilan dapat disesuaikan dengan ajaran Islam. Jadi, pemisahan agama dan negara hanyalah dalam tataran konstitusi negara, sementara hukum Islam masih dapat ditolerir dengan disesuaikan pada kondisi setempat, meskipun pelaksanaannya tidak sebagai hukum formal.<sup>78</sup>

Demikianlah, pada dasarnya kejatuhan Turki Utsmani -secara tidak langsung- memberikan kesadaran bagi umat Islam di Hindia Belanda akan hubungan antara agama dan negara. Dengan adanya kesadaran ini turut pula untuk menentukan identitas politik umat Islam sebagai umat mayoritas. Pada perkembangannya, hubungan antara negara dengan agama di Indonesia mencerminkan upaya untuk terus mencari kompromi atau jalan tengah di antara berbagai kepentingan ideologis. Pancasila akhirnya diterima sebagai jalan kompromi antara kalangan nasionalis-agamis, yang menginginkan Islam sebagai dasar negara, dengan kalangan nasionalis-sekular. Di situ Indonesia “dikenal” sebagai “bukan negara teokratis, dan juga bukan negara sekular”.

---

<sup>77</sup> Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, h. 97-101.

<sup>78</sup> Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*, h. 143-144.