

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam konteks sejarah bangsa Indonesia, awal abad ke-20 adalah periode yang sering dikenal dengan zaman “pergerakan nasional”. Pada masa ini muncul berbagai organisasi perjuangan, baik bersifat sosial maupun politik yang dapat dikategorikan modern, misalnya, Budi Utomo, Sarekat Islam, Muhammadiyah, Indische Partij, Jamiat Khair, Al-Irsyad, dan Nahdatul Ulama.¹ Deliar Noer menyebut awal abad ke-20 sebagai masa “gerakan modern Islam”, yang ditandai dengan munculnya Sarekat Islam, organisasi masyarakat Arab (Jamiat Khair dan Al-Irsyad), Persyarikatan Ulama, Muhammadiyah, dan Persatuan Islam.²

Tampak bahwa kemunculan Al-Irsyad adalah bagian dari gerakan Islam modern. Terkait dengan hal ini, Natalie menyebut kemunculan Al-Irsyad adalah bagian dari sejarah kebangkitan kaum Hadrami (*nahdah al-Hadramiyyah*) di Indonesia. *Nahdah* dapat berarti kemajuan, pintu masuk menuju dunia modern melalui adopsi atas ide-ide dan institusi. *Nahdah* dapat pula berarti “kebangkitan” orang-orang Hadrami dalam sebuah perasaan identitas baru yang mungkin paling tepat dideskripsikan sebagai *patriotisme teritorial*.³ Gerakan Al-Irsyad, yang dapat diartikan dengan perkumpulan Arab untuk reformasi dan Hidayah, dalam konteks ini berusaha menunjukkan bahwa mereka dapat terlihat modern tanpa menghilangkan identitas Hadraminya.⁴

Namun, secara historis, sebenarnya ada peristiwa yang melatarbelakangi mengapa Al-Irsyad ini berdiri. Secara pasti, dengan adanya beberapa peristiwa

¹Lihat Suhartono, *Sejarah Pergerakan Nasional dari Budhi Utomo sampai Proklamasi, 1908-1945*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001). Lihat pula Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: Sejarah Pergerakan Nasional dari Kolonialisme sampai Nasionalisme*, Jilid 2, (Jakarta: Gramedia, 1999).

²Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia, 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1990).

³Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, (Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publication, 1999), hlm. 34.

⁴*Ibid.*, hlm. 91-92.

yang mengawali, seperti kekakuan pendapat pada kalangan sayyid yang ditanggapi dengan fatwa Ahmad Surkati tentang persamaan sesama Muslim, menyebabkan perpecahan dalam Jamiat Khair.⁵ Ahmad Surkati yang ditempatkan dalam posisi sebagai tokoh intelektual, memimpin kelompok reformis meninggalkan Jamiat Khair. Pada tahun 1913, bersama dengan beberapa tokoh Arab non-sayyid, Ahmad Surkati kemudian mendirikan organisasi baru, *Jam'iyah al-Islah wa Al-Irsyad al Arabiyah* (Asosiasi Arab untuk Perbaikan dan Pembimbingan) yang kemudian lebih dikenal dengan Al-Irsyad saja. Organisasi ini dengan cepat berkembang dan mendapat pengakuan pemerintah Belanda pada tanggal 6 September 1914. Oleh karena itu, dengan dipengaruhi ketegangan yang muncul di tengah masyarakat Arab Indonesia, organisasi Jamiat Khair yang telah berdiri sejak tanggal 17 Juli 1905, tidak berjalan dengan baik.⁶

Sebagaimana telah disinggung, lebih sekedar adanya konflik antara sayyid dan non-sayyid, inti kemunculan Al-Irsyad adalah dalam rangka menyuarakan pembaharuan Islam dan sebagai gerakan modern Islam yang mengkritisi tradisi-tradisi lama dalam praktik beragama, sebagaimana yang digagas Ahmad Surkati.⁷ Sementara itu, konsep pembaharuan Ahmad Surkati banyak terpengaruh para pemikir seperti Muhammad Abduh, Rashid Ridha, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Qayyim. Dikatakan, Ahmad Surkati begitu menghayati karya-karya para ulama tersebut.⁸

Terkait dengan gerakan pembaharuan inilah, maka kebangkitan yang sedang dialami kaum Hadrami pada dasarnya membawa pandangan baru tentang pendidikan. Pendidikan adalah inti dari kebangkitan atau kemajuan sebagai pintu masuk menuju dunia modern. Model baru pendidikan ini mula-mula dipromosikan oleh Jamiat Khair, tetapi Al-Irsyad-lah kemudian yang menjadi contoh terkemukanya. Filosofi pendidikan Al-Irsyad berasal dari suatu

⁵ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam ...*, hlm. 73.

⁶ Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati (1874-1943): Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1999), hlm. 208.

⁷ Syeik Ahmad as-Surkati al-Anshori, *Tiga Persoalan: Ijtihad dan Taqlid, Sunnah dan Bid'ah, Ziarah Kubur Tawasul dan Syafaah*, (Surabaya: Al-Irsyad Al-Islamiyyah, 1988).

⁸ Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati...*, hlm. 211-213.

pernyataan bahwa “selama ini Islam telah menjadi *corrupt*”. Menurut mereka, Islam dari sebuah agama telah menjadi suatu kumpulan *takhayul*, kekacauan dan sebuah permainan, sehingga dunia Islam berada dalam kemunduran. Ketika agama komunitas itu rusak, maka segalanya akan menjadi rusak karenanya. Untuk itu, menurut kalangan Al-Irsyad satu-satunya solusi bagi dunia Islam adalah kembali pada Islam yang benar, yaitu kembali pada Al-Quran dan al-Hadits.⁹

Namun, yang penting dicatat adalah bahwa prinsip pendidikan Al-Irsyad dibuat menjadi sistem sekolah yang terpisah sebagai daya dorong untuk menyebarkan rasa ke-Hadrami-an di antara anak-anak sekolah Al-Irsyad. Sekolah itu dengan bebas memelihara dan mempromosikan suatu identitas. Sekolah Al-Irsyad dalam kenyataan membuat sistem yang bersifat paralel namun tidak bersinggungan dengan sistem pemerintah kolonial. Dalam hal ini, para siswa tidak bisa saling berpindah antara suatu sekolah Al-Irsyad dengan suatu sekolah pemerintah. Dengan demikian, ketika sistem pemerintah telah menanamkan perasaan kesatuan nasional bagi orang Indonesia, maka sekolah Al-Irsyad menanamkan suatu perasaan “keterpisahan”.¹⁰ Hal terpenting yang ditanamkan sebagai nilai-nilai modern oleh sekolah Al-Irsyad pada siswa-siswanya adalah semangat patriotisme. Walaupun kurikulum sekolah pada dasarnya tidak menyebutkan secara spesifik pengajaran *watanniyyah*, tetapi ada beberapa bukti yang diajarkan kepada para siswa bahwa mencintai tanah airnya (Hadramaut), menurut kalangan mereka, merupakan karakteristik esensial dari manusia modern.¹¹

Dalam perkembangan selanjutnya, tampaknya tidak semua misi sekolah Al-Irsyad dapat tercapai dan diserap oleh murid-muridnya. Kenyataannya, pada tanggal 4 Oktober 1934 sekelompok Hadrami *muwallad* yang berjumlah 40 orang mengadakan pertemuan di wilayah pantai utara Jawa tengah, Semarang. Setelah tiga hari melakukan perdebatan yang sengit, mereka memutuskan untuk membentuk organisasi baru, Persatuan Arab Indonesia (PAI). PAI

⁹ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening...*, hlm. 75.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 74.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 87.

bertujuan untuk menyatukan para *muwallad* dengan keanggotaan yang terbuka untuk setiap orang Arab yang lahir di Indonesia. Pertemuan Semarang itu terdiri dari anggota aktif Al-Irsyad dan anggota aktif organisasi pro-sayyid, ar-Rabitah al-‘Alawiyah. Keempat puluh partisipan menyetujui dengan bulat bahwa dasar organisasi ini adalah pengakuan bahwa Indonesia merupakan tanah air mereka, bukan Hadramaut.¹² Kasus ini menunjukkan bahwa suatu kewajaran apabila kaum Hadrami sebagai masyarakat yang terdiaspora mengalami ambivalen. Jadi, minimal ada dua permasalahan kebudayaan yang dihadapi kaum Hadrami, yaitu budaya asal negara mereka dan budaya lokal sebagai tempat tinggal mereka.¹³

Terang kemunculan PAI kemudian mendapatkan serangan dari Al-Irsyad yang disuarakan dalam majalah utamanya, *Al-Murshid*. Kelompok Irshadi menganggap bahwa pembentukan PAI telah memecah belah Al-Irsyad dan menghilangkan para pendukung muda yang enerjik. Pada intinya ada dua hal yang dituduhkan kepada PAI, yaitu *pertama*, organisasi ini telah memilah masyarakat Hadrami ke dalam dua kelompok, peranakan dan totok, sehingga menimbulkan konflik yang tidak ada gunanya. *Kedua*, PAI mengakui Indonesia sebagai tanah airnya dan para pemimpinnya menolak identitasnya sebagai warga Arab. Jadi, penolakan PAI tidak hanya terhadap kebangsaan Hadrami tetapi juga terhadap *‘urubah*, kebangsaan Arab itu sendiri, sehingga mengejutkan sebagian besar masyarakat Hadrami.¹⁴

Pasca terbentuknya PAI, tampaknya ada perubahan orientasi gerakan dalam tubuh Al-Irsyad, yang tidak hanya berkecimpung dalam hal pendidikan. Terbukti, ketika MIAI muncul sebagai organisasi federasi dalam konteks perjuangan bangsa Indonesia, bertepatan dengan Kongres Al-Islam ke-10 pada tanggal 28 Februari sampai 1 Maret 1938, Al-Irsyad ikut bergabung di dalamnya. Selanjutnya, dikatakan bahwa dalam Kongres Al-Islam ke-11 yang sekaligus merupakan Kongres ke-2 MIAI tanggal 2-7 Mei 1939 di Solo, wakil

¹² *Ibid.*, hlm. 128.

¹³ Lihat Frode F. Jacobsen, *Hadrami Arabs in Present-day Indonesia: An Indonesia-oriented Group with an Arab Signature*, (London and New York: Routledge, 2009), hlm. 3.

¹⁴ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening...*, hlm. 142-143.

resmi *Hoofdbestuur* (Pengurus Tertinggi) Al-Irsyad adalah Sayid Ahmad Bahasyuan di samping Sayid Umar Hubeish yang sudah duduk di Dewan MIAI.¹⁵

Sementara itu, memasuki masa pendudukan Jepang, MIAI sebagai produk masa Belanda dilumpuhkan. Untuk itu, pada tanggal 4 September 1942 diadakan Konpres Besar MIAI yang dihadiri oleh pemimpin-pemimpin Islam untuk membentuk MIAI gaya baru. Pasca itu, Al-Irsyad praktis menghentikan seluruh kegiatannya semasa pendudukan Jepang. Cabang-cabang Al-Irsyad banyak yang tutup, bahkan kemudian sebagian cabang tutup untuk selamanya. Baru pada masa pasca kemerdekaan, Al-Irsyad mulai menampakkan aktivitasnya kembali. Pada tanggal 10 Oktober 1948, Al-Irsyad mulai mencoba merehabilitasi tubuhnya, mengangkat Asyid Ali Hubeis sebagai Ketua Umum PB Al-Irsyad,¹⁶ dan aktif kembali dalam dunia politik.

Hal tersebut terbukti, pada Kongres Muslimin tanggal 20-25 Desember 1949 yang dihadiri 129 organisasi Islam, baik lokal, regional, maupun nasional. Yang menarik untuk dicermati dalam kesempatan tersebut adalah, Adnan Nurdiny sebagai wakil Pemuda Al-Irsyad, menyatakan bahwa pemuda Al-Irsyad bukanlah pemuda Arab. Andan Nurdiny mengatakan, bahwa “kami datang untuk mencari persatuan”. Berawal dari kongres tersebut, sejak tahun 1951 Al-Irsyad resmi menjadi Anggota Istimewa Partai Politik Islam Masyumi. Demikian pula, para anggota Pemuda Al-Irsyad akhirnya aktif dalam di GPII (Gabungan Pemuda Islam Indonesia), sedangkan dana organisasi selebihnya banyak mengalir ke Masyumi. Hanya saja menurut Hussein Badjerei, bahwa perkembangan baru pasca kemerdekaan ini, dengan sasaran *wihdatul ummah* (Persatuan Ummat), diakui menghambat upaya dan sasaran rehabilitasi intern Al-Irsyad.¹⁷

Memasuki masa awal Orde Baru, pada tanggal 15 Maret 1967 dikeluarkan Pernyataan Bersama yang ditandatangani oleh DPP Al-Irsyad

¹⁵ Hussein Badjerei, *Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa*, (Jakarta: Presto Prima Utama, 1996), hlm. 135.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 155-157.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 158-160.

dengan keempat Badan Otonomnya (Pemuda Al-Irsyad, Gerakan Pelajar Al-Irsyad, Wanita Al-Irsyad, dan Putri Al-Irsyad) mengenai dukungan jajaran Al-Irsyad kepada Keputusan Sidang Istimewa MPRS dan pengakuan Soeharto sebagai Pejabat Presiden RI.¹⁸ Selanjutnya, sejak lahirnya Orde Baru, masyarakat muslimin, termasuk Al-Irsyad, berupaya keras menuntut rehabilitasi Partai Islam Masyumi, yang pada akhirnya melahirkan SK Presiden RI No. 70 Tahun 1968 tertanggal 20 Februari 1968 tentang pengesahan berdirinya Partai Muslimin Indonesia, sebagai ganti Masyumi. Namun, karena komposisi kepengurusan partai yang dipaksakan secara ekstrim harus sesuai SK Presiden oleh Muhammadiyah, yaitu Ketua dan Sekretaris wajib dipegang Muhammadiyah, menjadikan orang-orang Al-Irsyad tidak berkenan. Oleh karena itu, sejak Mu'tamar Al-Irsyad yang ke-30 di Bondowoso pada 20-26 Oktober 1970, baju Ormas dalam pengertian Organisasi-Massa yang menjadi alat atau barang mainan Partai Politik seluruhnya sudah ditinggalkan di Bondowoso, atau menurut mereka sudah dilempar ke tempat sampah.¹⁹

Sementara itu, sejak paruh kedua tahun 1990-an, Al-Irsyad yang mempunyai nama asli Al-Irsyad Al-Islamiyah mulai mengendur akibat konflik yang mencuat kembali secara internal. Al-Irsyad pun tidak berkembang sebagaimana ormas Islam lainnya seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, serta Persatuan Islam. Sebagaimana dikatakan, sebelum Mukhtamar seabad Al-Irsyad, amal usahanya yakni sekolah dari TK hingga SMA di seluruh cabang tidak lebih dari 450 unit, sedangkan Rumah Sakit tidak lebih dari 8 unit. Bahkan, Perguruan Tinggi pun tidak dimiliki lagi oleh Al-Irsyad.²⁰

Sebenarnya benih konflik dalam tubuh Al-Irsyad sudah mulai muncul sejak tahun 1984. Sejak keluarnya UU Keormasan yang mengharuskan azas tunggal, menyebabkan perpecahan pendapat di tubuh Al-Irsyad, demikian pula

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 201.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 210-214.

²⁰ "Kisruh al-Irsyad: Kisah Tercecer dari Sidang Itsbat", <http://regional.kompasiana.com/2012/07/22/kisruh-al-Irsyad-kisah-tercecer-dari-sidang-itsbat/>, diakses tanggal 8 September 2012.

terjadi di tubuh organisasi lain seperti HMI (Himpunan Mahasiswa Indonesia). Hanya saja, pertumbuhan perbedaan di tubuh Al-Irsyad tidak seberapa cepat dan segera memuncak. Apabila di HMI segera pecah menjadi dua, di Muhammadiyah para tokohnya dapat mengambil sikap, sedangkan di tubuh Al-Irsyad baru pada tahun 2007 dapat disaksikan ada dua organisasi Al-Irsyad,²¹ yaitu Al-irsyad Al-Islamiyah itu sendiri dan Perhimpunan Al-Irsyad yang keduanya tampak banyak perbedaan dalam mengidentifikasi diri. Misalnya, dalam perdebatan keduanya muncul pernyataan, bahwa Al-Irsyad Al-Islamiyah mengklaim Perhimpunan Al-Irsyad adalah gudangnya fundamentalis dan *bughot*. Sebaliknya, kubu Perhimpunan Al-Irsyad menuduh kalangan Al-Irsyad Al-Islamiyah adalah gudangnya liberalis Islam.²²

Dari paparan di atas dapatlah ditegaskan, bahwa kondisi sosial-budaya serta politik dalam perjalanannya tampak berpengaruh pada perubahan dan dinamika gerakan Al-Irsyad sebagai “organisasi pembaharuan yang dimotori kaum Hadrami”. Misalnya, perubahan ini tampak ketika sebagian anggota Al-Irsyad mendirikan PAI (Persatuan Arab Indonesia) yang menyatakan pengakuannya bahwa Indonesia sebagai tanah air mereka dan bukan Hadramaut. Akhirnya, timbullah konflik antara Al-Irsyad dan PAI, karena orientasi awal munculnya gerakan Al-Irsyad adalah untuk memperkuat rasa ke-Hadrami-an di kalangan mereka. Demikian pula, yang pada awalnya tampak hanya pendidikan sebagai fokus gerakan Al-Irsyad, namun kemudian mulai ikut bersama-sama dengan organisasi Islam lainnya berkecimpung dalam bidang politik, bahkan sampai mengantarkan kemunculan pemerintahan Orde Baru. Diketahui, Al-Irsyad adalah anggota resmi dari organisasi politik yang bersifat federasi, yaitu MIAI pada masa akhir pemerintahan Hindia Belanda dan anggota Masyumi pada masa pasca kemerdekaan.

²¹ “Ada Apa dengan al-Irsyad”, Diposkan oleh DPC Perhimpunan al-Irsyad Aceh Tamiang 02 Juni 2010, <http://al-Irsyadtamiang.blogspot.com/2010/06/ada-apa-dengan-al-Irsyad.html>, diakses tanggal 2 Agustus 2012. Lihat “Putusan Kasasi MA Harus Jadi Rujukan al-Irsyad”, *Republika Online*, 28 Desember 2005.

²² “Kisruh al-Irsyad: Kisah Tercecer dari Sidang Itsbat”,

Sejarah pun terulang, karena konflik dalam tubuh Al-Irsyad kembali terjadi. Puncaknya pada tahun 2007 terdapat dua organisasi Al-Irsyad, yaitu Al-Irsyad Al-Islamiah dan Perhimpunan Al-Irsyad. Sementara itu, Perhimpunan Al-Irsyad sebagai organisasi yang baru tampak berorientasi atas penguatan kembali rasa ke-Arab-an atau ke-Hadrami-an. Jadi, jelas bahwa Al-Irsyad, sebagai bagian dari yang sering disebut organisasi pembaharuan, terus mengalami perubahan-perubahan, termasuk di dalamnya bagaimana para anggota Al-Irsyad mengidentifikasi diri, yang terkadang terdapat perberbedaan antara anggota satu dengan lainnya.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan paparan latar belakang di atas, penelitian ini memfokuskan objek kajian terhadap gerakan Al-Irsyad, sebagai organisasi yang dimotori kaum Hadrami, yang di dalamnya tercakup pelacakan pola pembaharuan Al-Irsyad serta pola pengembangan aktivitas pendidikan dan pengaruhnya terhadap perubahan sistem identitas kaum Hadrami. Untuk itu, dalam penelitian ini ada beberapa permasalahan yang akan dikaji, yaitu:

1. Bagaimana pola pembaharuan Al-Irsyad pada masa pasca kemerdekaan sampai tahun 2007?
2. Bagaimana sistem dan pola pengembangan aktivitas pendidikan Al-Irsyad?
3. Mengapa masyarakat Hadrami melalui Al-Irsyad mengembangkan pola identitas yang berubah?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Seluruh pembahasan kajian ini diharapkan menghasilkan temuan-temuan mengenai gambaran sejarah gerakan Al-Irsyad yang utuh. Adapun, kajian ini secara khusus bertujuan: *pertama*, menjelaskan pola pembaharuan Al-Irsyad pada masa pasca kemerdekaan sampai tahun 2007. *Kedua*, menjelaskan sistem dan pola pengembangan aktivitas pendidikan Al-Irsyad. *Ketiga*, menganalisis sistem identitas yang berubah-ubah dikalangan masyarakat Hadrami.

Hasil penelitian ini lebih lanjut diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap pengetahuan sejarah, baik bagi masyarakat Arab atau masyarakat Indonesia pada umumnya. Sementara itu, kegunaan secara praktis adalah, bahwa setelah melihat pola perubahan gerakan Al-Irsyad baik dalam hal pembaharuan maupun aktivitas pendidikan, dapat dijadikan pertimbangan dalam pengambilan sikap dalam bidang sosial-keagamaan terkait dengan hubungan antar sesama muslim dan antar umat beragama.

D. Kajian Pustaka

Kajian tentang Al-Irsyad sebenarnya telah banyak dilakukan oleh beberapa akademisi. Deliar Noer, misalnya, dalam *Gerakan Moderen Islam di Indonesia, 1900-1942*²³ telah menyinggung sejarah Al-Irsyad sebagai salah satu organisasi gerakan pembaharuan dalam Islam. Ia memasukkan Jamiat Khair dan Al-Irsyad sebagai organisasi gerakan masyarakat Arab dan disejajarkan dengan gerakan-gerakan seperti yang ada di daerah Minangkabau (gerakan yang dipimpin oleh Syaikh Ahmad Khatib, Syaikh Thaher Djalaluddin, Syaikh Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdul Karim Amrullah, Haji Abdullah Ahmad, dan lainnya), Persyarikatan Ulama, Muhammadiyah, dan Persatuan Islam.

Menurut Deliar Noer, ciri gerakan golongan pembaharu lebih memberikan perhatian pada sifat Islam pada umumnya. Bagi mereka, Islam pada dasarnya sesuai dengan tuntutan zaman dan keadaan. Islam berarti juga kemajuan, dan agama ini tidak akan menghambat usaha mencari ilmu pengetahuan, perkembangan sains, dan kedudukan wanita. Islam adalah agama universal, yang dasar-dasarnya telah diungkapkan oleh para Nabi. Sementara itu, tugas mereka diselesaikan oleh Muhammad saw., rasul utusan terakhir untuk seluruh umat manusia. Menurut golongan pembaharu, cita pikiran yang demikian telah dibentuk dalam syariat atau hukum dalam Islam.²⁴

²³ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia, 1900-1942...*

²⁴ *Ibid.*, hlm. 322.

Kemudian, arti penting buku Deliar Noer bagi kajian ini adalah ia telah menunjukkan bahwa Al-Irsyad adalah salah satu gerakan pembaharuan. Dengan buku ini juga dapat diketahui orientasi gerakan Al-Irsyad pada awal berdirinya. Selebihnya, kajian disertasi ini jelas berbeda dengan kajian Deliar Noer, terutama dalam hal periode kajian. Demikian pula, Deliar Noer belum sempat mengkaji perubahan yang terjadi pada gerakan Al-Irsyad, sementara kajian ini akan melihat perubahan itu beserta dinamikanya.

Berikutnya adalah kajian Natalie Mobini Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*. Buku ini mengungkapkan perjalanan organisasi kaum Hadrami dari mulai munculnya sampai sekitar tahun 1942. Menurut Natalie, munculnya Al-Irsyad berkaitan erat dengan kebangkitan atau yang sering disebut dengan *nahdah* bagi komunitas Hadrami di Indonesia pada zaman penjajahan Belanda.²⁵ Tidak salah apabila Al-Irsyad secara harfiah diartikan sebagai organisasi Masyarakat Arab untuk Reformasi dan Hidayah yang dibentuk oleh kaum Hadrami di Hindia pada tahun 1914. Selanjutnya, pada tahun 1942, Al-Irsyad telah mengelola sistem sekolah atau pendidikan Arab di seluruh Nusantara.²⁶

Menurut Natalie, sebagaimana organisasi Hadrami lainnya, Al-Irsyad membantu pembentukan identitas komunal. Dari namanya (asosiasi Arab) memberi kesan bahwa pendirinya merupakan orang Arab, sementara penerbitannya (surat kabar dan majalah) dan perhatian organisasinya menunjukkan perasaan kuat ke-Hadramian-an. Misalnya, tanah air Hadrami (*watan Hadramaut*) pernah menjadi tema surat kabar dan majalah yang diterbitkan oleh anggota asosiasi ini. Dalam konteks ini dikatakan, bahwa ketika sampai tahun 1930-an Al-Irsyad gagal memperluas aktivitasnya ke negeri Hadramaut, sementara masyarakat Hadrami memiliki tanah air di tempat lain, maka praktis memunculkan dan meningkatkan kekhawatiran atas terjadinya jarak dari populasi muslim pribumi (Hadramaut). Untuk itu, Al-

²⁵ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening...*, hlm. 34.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 52.

Irsyad dan organisasi yang sejenis, membantu menyebarluaskan dan memperkuat pemikiran ke-Hadrami-an yang berkembang dalam dekade kedua abad ke-20.²⁷

Kajian Natalie jelas berbeda dengan kajian ini, terutama periode kajian, sehingga materinya pun banyak yang berbeda. Namun, kajian ini dapat dikatakan sebagai kelanjutan dari kajiannya Natalie yang akan melihat perkembangan dan perubahan gerakan Al-Irsyad dalam periode selanjutnya. Namun demikian, perlu diakui bahwa banyak konsep dan kerangka pikiran yang dilakukan Natalie kemudian dijadikan acuan dalam kajian ini.

Tidak jauh berbeda dengan Deliar Noer, Bisri Afandi dalam kajiannya yang berjudul "*Syaikh Ahmad Surkati (1874-1943): Pembaru dan Pemurni Islam di Indonesia*" memasukkan Al-Irsyad sebagai organisasi kaum pembaharu. Dari segi periode, kajian Bisri Afandi jelas berbeda dengan penelitian ini. Sama-sama berbicara pembaharuan Al-Irsyad, tetapi kajian ini ingin melihat pola-pola pembaharuan Al-Irsyad dalam periode-periode selanjutnya. Demikian pula, sistem dan perubahan aktivitas pendidikan pada periode selanjutnya adalah salah satu fokus yang akan diungkap dalam penelitian ini.

Fokus kajian Bisri Afandi pada dasarnya terkait dengan peran Syaikh Ahmad Surkati dalam pembaharuan dan pemurnian Islam di Indonesia. Namun, secara umum buku ini memuat proses sejarah masyarakat Arab dalam gerakan pembaharuan Islam di Indonesia dari mulai muncul sampai sekitar menjelang kemerdekaan. Bab-bab yang terkandung mencakup pembaharuan Islam di Indonesia, masyarakat Arab di Indonesia, pemikiran dan pemurnian ajaran Islam, Ahmad Surkati dan Gerakan Al-Irsyad, dan konservatif vs reformasi Islam.

Dari buku Bisri Afandi juga diketahui, bahwa Ahmad Surkati adalah orang yang menggagas berdirinya Al-Irsyad. Berawal dari organisasi Jamiat Khair, Bisri Afandi menuturkan, bahwa kedatangan Ahmad Surkati dan guru-guru Jamiat Khair ke Indonesia adalah atas undangan penduduk Arab yang

²⁷ *Ibid.*

menganut ajaran reformasi, seperti Abdullah bin Abu Bakar al-Habshi, Muhammad bin Abdurrahman bin Shihab, Muhammad bin Abdullah al-Shatiri, Ahmad bin Abdullah al-Saqqaf, dan Abdulmaula bin Yahya. Kalangan reformasi Arab ini, dengan dibantu guru-guru yang mereka datangkan, mendorong masyarakat setempat untuk menyetarakan kelompok sayyid dengan penduduk lainnya, yang membawa hasil dengan mulainya beberapa penduduk non-sayyid membuang kebiasaan mencium tangan orang-orang sayyid. Dengan dirintis oleh Ketua Masyarakat Arab di Jakarta, Umar Mangqus, tradisi yang pada awalnya orang bukan sayyid diwajibkan mencium kalangan Arab yang menyandang gelar sayyid kemudian didobrak.²⁸ Pendobrakan tradisi inilah, dengan diperkuat fatwa-fatwa Ahmad Surkati termasuk di dalamnya diperbolehkannya laki-laki non-sayyid menikah dengan perempuan sayyid (*sayyidah*), yang mengantarkan perdebatan di tubuh Jamiat Khair dan akhirnya memunculkan gerakan Al-Irsyad. Selanjutnya, buku ini menunjukkan bahwa bagian pokok dari gerakan Al-Irsyad adalah pendirian madrasah (sekolah) yang terinspirasi Rashid Ridha.²⁹

Penulis lain adalah Hussein Badjerei dengan judul “*Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa*”.³⁰ Buku ini mengupas perjalanan Al-Irsyad dari mulai berdiri (tahun 1914) sampai periode Orde Baru. Lebih dari itu, di bagian awal dalam buku ini, diungkapkan pula sedikit (semacam pendahuluan) terkait dengan kondisi agama Islam di Indoneisia, kebangkitan dunia Islam, re-orientasi politik pemerintah Hindia Belanda, dan menyinggung pula perantau Arab di Indonesia. Sementara itu, berkaitan dengan pembahasan Al-Irsyad dipaparkan dari periode ke periode dimulai dari Jamiat Khair, Ahmad Surkati, Al-Irsyad sebelum masa penjajahan Jepang, sampai Al-Irsyad masa pendudukan Jepang hingga Orde Baru. Hanya saja, porsi pengungkapan gerakan Al-Irsyad pada masa Orde Baru lebih sedikit dibanding pengungkapan pada periode-periode sebelumnya.

²⁸ Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati...*, hlm. 206.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 208-214.

³⁰ Hussein Badjerei, *Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa...*

Yang perlu ditekankan adalah ketika Hussein Badjerei memaparkan sejarah Al-Irsyad, ia layaknya saksi sejarah yang sedang mengungkapkan kesaksiaannya. Hal ini tidaklah aneh, karena dia adalah termasuk pelaku sejarah dalam organisasi Al-Irsyad ini. Jabatan yang pernah disandangnya dalam Al-Irsyad adalah sebagai Sekjen PB (Pengurus Besar) Pemuda Al-Irsyad dan Sekjen dalam susunan Dewan Pimpinan Pusat Al-Irsyad. Dengan demikian, sebagian dari isi buku ini sebenarnya dapat disebut memuat sumber primer berupa kesaksian sejarah.

Selanjutnya, walaupun ada periode yang sama antara kajiannya Hussein Badjerei dengan kajian disertasi ini, yaitu masa pasca kemerdekaan sampai masa Orde Baru, tetapi masih banyak hal yang dipandang belum diungkap oleh Hussein. Di samping Hussein Badjerei sendiri adalah orang Al-Irsyad sehingga dapat diasumsikan ada unsur subjektifitas dalam penulisan, juga banyak hal yang belum dijawab Hussein terkait dengan mengapa terjadi perubahan-perubahan dalam tubuh Al-Irsyad. Perubahan dalam hal ini, misalnya, terkait dengan orientasi gerakan Al-Irsyad yang pada awalnya hanya pendidikanlah sebagai fokus gerakan mereka, akan tetapi terutama periode pasca kemerdekaan sampai awal Orde Baru, Al-Irsyad adalah salah satu anggota resmi partai politik, yaitu MIAI dan Masyumi. Lebih jauh, kajian ini juga akan melihat dinamika gerakan Al-Irsyad sampai tahun 2007 termasuk di dalamnya akan menjawab mengapa kemudian konflik terjadi di tubuh Al-Irsyad yang pada akhirnya memunculkan dua Al-Irsyad (Al-Irsyad Islamiyah dan Perhimpunan Al-Irsyad).

Dari berbagai kajian yang telah dilakukan oleh kalangan akademisi sebagaimana diterangkan di atas, secara umum dapat dijadikan untuk memperjelas arah kajian ini dan dapat pula acuan untuk memahami pengertian gerakan Al-Irsyad. Sebagian kajian terdahulu yang telah dilakukan juga dapat membantu mengkonstruksi kerangka konseptual dalam kajian ini. Misalnya, dengan mengacu pada kajiannya Natalie Mobini Kesheh³¹ dapat ditemukan kerangka teoritik bahwa munculnya Al-Irsyad adalah bagian dari pencarian

³¹ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening...*

atau penguatan identitas ke-Hadrami-an di kalangan masyarakat Hadrami yang berada di Indonesia. Untuk selanjutnya, dalam penelitian ini akan dikaji bagaimana permasalahan identitas tersebut dalam perjalanan sejarah gerakan Al-Irsyad pada masa pasca kemerdekaan sampai kira-kira tahun 2007.

E. Kerangka Teori

Pada dasarnya, dalam kajian sejarah gerakan Al-Irsyad ini secara mendalam hendak dilakukan analisis tentang faktor-faktor kausal, kondisional, kontekstual, serta unsur-unsur yang merupakan komponen dan eksponen dari proses sejarah yang dikaji. Untuk itu, langkah yang sangat penting dalam membuat analisis sejarah adalah menyediakan suatu kerangka pemikiran atau kerangka referensi yang mencakup berbagai konsep dan teori.

Demikian pula, masalah pendekatan penting posisinya ketika akan mengkaji gerakan Al-Irsyad secara mendalam. Sementara itu, pendekatan sebagai pokok metodologi hanya dapat dioperasionalkan dengan bantuan seperangkat konsep dan teori. Dengan mengacu konsep ini, maka dalam penelitian ini akan dikembangkan melalui pendekatan *history-sosiologis* dan keagamaan³² atas peristiwa yang terkait dengan perubahan gerakan Al-Irsyad. Pendekatan dalam penelitian ini digunakan dalam rangka mencari pemahaman dinamika gerakan Al-Irsyad yang dimotori oleh kaum Hadrami ketika dihadapkan pada kondisi sosial-budaya dan politik di Indonesia. Oleh karena itu, konsep-konsep seperti, *perubahan sosial, gerakan sosial (pembaharuan atau modern), identitas budaya dan diaspora* tampak diperlukan dan akan digunakan sebagai kerangka teori untuk menganalisis perkembangan dinamika gerakan Al-Irsyad. Kerangka konseptual yang berarti gagasan atau ide³³ dalam konteks ini dapat digunakan untuk menggambarkan secara abstrak fenomena sosial³⁴ yang melingkupi sejarah gerakan Al-Irsyad. Kerangka

³²Berkaitan dengan aplikasi kerangka teori dalam kajian sejarah, lihat Dudung Abdurrahman, "Gerakan Sosial-Politik Kaum Tarekat di Priangan Abad XX", *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008, hlm. 19.

³³Lihat Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Benteng, 1999), hlm. 113.

³⁴Lihat Sofian Effendi, "Unsur-unsur Penelitian Ilmiah", dalam Masri Singarimbun dan Sofian Effendi (peny.), *Metode Penelitian Survei*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 17-18.

konseptual di sini dapat juga digunakan untuk memahami dan mengidentifikasi objek, peristiwa, individu, dan ide yang ditemukan.³⁵ Secara rinci beberapa kerangka konseptual tersebut dapatlah didefinisikan sebagai berikut:

1. Perubahan Sosial

Memperbincangkan Al-Irsyad erat kaitannya dengan permasalahan masyarakat Arab atau Hadrami di Indonesia. Diketahui, sebagaimana telah disinggung, bahwa orang Arab-lah (Ahmad Surkati) yang menggagas munculnya Al-Irsyad dan kemudian mendapat dukungan dari masyarakat Arab lainnya (kebanyakan mereka kaum Hadrami). Sementara itu, kaum Hadrami adalah bagian dari masyarakat yang terdiaspora sehingga minimal ada dua persoalan budaya yang harus mereka hadapi, yaitu budaya asal negara mereka dan budaya tempat tinggal mereka (Indonesia). Perubahan pun akhirnya mengiringi aktivitas gerakan Al-Irsyad, terutama ketika mereka dihadapkan pada permasalahan sosial-budaya dan politik di Indonesia.

Untuk itu, sejarah perjalanan gerakan Al-Irsyad dan khususnya kaum Hadrami dapat dilihat dengan kerangka perubahan sosial yang erat kaitannya dengan perubahan budaya kaum Hadrami. Adapun, perubahan sosial pada umumnya bisa berasal dari berbagai sumber. Misalnya, suatu perubahan ideologi dasar suatu masyarakat atau perubahan orientasi dari masa lampau ke masa depan mudah menimbulkan kekuatan-kekuatan yang menyebabkan timbulnya perubahan sosial.³⁶

Selanjutnya, Soemardjan menegaskan, suatu perubahan sosial tidak lain adalah penyimpangan kolektif dari pola-pola yang telah mapan dan karena menimbulkan gangguan pada keseimbangan sosial yang ada. Intinya, bahwa keseimbangan sosial adalah syarat yang harus dipenuhi agar suatu masyarakat bisa berfungsi sebagaimana mestinya. Yang dimaksudkan dengan keseimbangan atau *ekuilibrium* sosial adalah situasi di mana

³⁵ Lihat Suhartono, *Teori dan Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010), hlm. 19.

³⁶ Selo Soemardjan, *Perubahan Sosial di Yogyakarta*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990), hlm. 303.

segenap lembaga sosial utama berfungsi dan saling tunjang-menunjang. Dalam keadaan seperti ini, tiap warga masyarakat bisa memperoleh ketentraman batin karena tidak ada konflik norma dan nilai dalam masyarakat. Tiap kali keseimbangan sosial terganggu, ia akan menolak kekuatan pengganggu itu atau menata kembali lembaga-lembaganya untuk memasukkan unsur baru tersebut ke dalam strukturnya.³⁷

Dengan demikian, pada dasarnya perubahan sosial merupakan bagian dari perubahan kebudayaan. Sementara itu, perubahan dalam kebudayaan mencakup semua bagiannya, seperti kesenian, ilmu pengetahuan, teknologi, filsafat, dan bahkan perubahan-perubahan dalam bentuk serta aturan-aturan organisasi sosial. Kebudayaan adalah suatu kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum adat istiadat, dan setiap kemampuan serta kebiasaan manusia sebagai warga masyarakat, sehingga perubahan kebudayaan merupakan setiap perubahan dari unsur-unsur tersebut.³⁸

Perubahan-perubahan sosial dan kebudayaan mempunyai satu aspek yang sama, yaitu keduanya bersangkut-paut dengan suatu penerimaan cara-cara baru atau suatu perbaikan dalam cara suatu masyarakat memenuhi kebutuhan-kebutuhannya.³⁹ Adapun pola-pola perubahan dengan faktor yang mempengaruhinya begitu beragam. Untuk menganalisis perubahan yang terjadi dalam gerakan Al-Irsyad dapat dilihat dengan kerangka analisis, *pertama*, bahwa perubahan terjadi karena ada pertentangan (*conflict*) masyarakat, termasuk di dalamnya kebudayaan. Pertentangan bisa terjadi antara individu dengan kelompok atau perantara kelompok dengan kelompok. Pertentangan antar-kelompok mungkin terjadi antara generasi tua dengan generasi muda. Pertentangan demikian itu kerap terjadi, apalagi pada masyarakat yang sedang berkembang dari tahap tradisional ke tahap modern.⁴⁰

³⁷ *Ibid.*, hlm. 306.

³⁸ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2006), hlm. 266

³⁹ *Ibid.*, hlm. 267.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 280.

Kedua, perubahan terjadi karena adanya pelopor perubahan (*agents of change*). Pelopor perubahan yang dimaksud adalah seseorang atau sekelompok orang yang dipercayai oleh masyarakat sebagai pemimpin dalam salah satu atau beberapa lembaga sosial. Orang atau kelompok seperti ini memelopori jalan meninggalkan masa lampau menuju ke jaman baru, yakni menetapkan kaidah sistem sosial baru atau yang diperbaharui yang diikuti oleh para anggota masyarakat lainnya berdasarkan otoritas sang pemimpin yang diakui. Selagi melakukan tindakan-tindakan ini, pelopor perubahan itu sendiri terpengaruh oleh tekanan-tekanan sosial yang menyertai proses perubahan awal dan yang lebih sering menimbulkan perubahan pada lembaga-lembaga sosial lainnya.⁴¹

Ketiga, perubahan terjadi karena adanya proses akulturasi. Sartono menyebutkan, bahwa proses akulturasi adalah proses yang mencakup usaha masyarakat menghadapi pengaruh kultural dari luar dengan mencari bentuk penyesuaian terhadap komoditi, nilai atau ideologi baru, suatu penyesuaian berdasarkan kondisi, disposisi, dan referensi kulturalnya, yang kesemuanya merupakan faktor-faktor kultural yang menentukan sikap terhadap pengaruh baru. Sehubungan dengan proses akulturasi itu muncul adanya proses seleksi dengan diferensiasi berdasarkan lokalisasi sosiohistoris pelbagai golongan sosial.⁴²

2. Gerakan Sosial

Dalam perspektif sosiologi, gerakan Al-Irsyad dapat dikategorikan sebagai bagian dari gerakan sosial. Gerakan sosial sendiri mengandung arti kolektivitas orang yang bertindak bersama atau upaya kolektif untuk membangun tatanan kehidupan yang baru. Gerakan Sosial dapat diartikan pula dengan upaya kolektif untuk mengubah tatanan sosial atau mengubah norma dan nilai. Adapun tujuan bersama tindakannya adalah perubahan

⁴¹ Selo Soemardjan, *Perubahan Sosial di Yogyakarta...*, hlm. 304.

⁴² Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 160.

tertentu dalam masyarakat dengan menetapkan partisipan menurut cara yang sama.⁴³

Dikatakan pula, gerakan sosial adalah bagian sentral modernitas. Gerakan sosial menentukan ciri-ciri politik modern dan masyarakat modern. Gerakan sosial berkaitan erat dengan perubahan struktural mendasar yang telah terkenal sebagai modernisasi yang menjalar ke bidang “sistem” dan kehidupan dunia. Sementara itu, peningkatan pendidikan adalah salah satu ciri modernitas. Partisipasi dalam gerakan sosial membutuhkan kesadaran, imajinasi, kepekaan moral, dan perhatian terhadap masalah publik dalam derajat tertentu serta kemampuan menggenalisirnya dari pengalaman pribadi dan lokal. Kesemuanya ini berkorelasi positif dengan tingkat pendidikan.⁴⁴

Pada sisi lain, Blumer mendefinisikan gerakan sosial sebagai usaha kolektif untuk mewujudkan sebuah tatanan kehidupan baru, dan ditegaskan bahwa pada awalnya gerakan sosial adalah tidak berbentuk dan kurang terorganisir. Lang Lang mendefinisikan gerakan sosial sebagai sebuah tindakan dalam skala besar, luas, dan berkelanjutan, atau aksi yang mendasari dalam pencarian suatu kebenaran yang mempengaruhi dan membentuk tatanan sosial dalam beberapa aspek fundamental.⁴⁵ Dalam pandangan Mc Carthy dan Zald, gerakan sosial adalah seperangkat pendapat dan keyakinan pada suatu penduduk yang mewakili beberapa pilihan untuk melakukan perubahan dalam beberapa elemen struktur sosial.⁴⁶

Dari pengertian di atas dapatlah ditegaskan, bahwa pada intinya gerakan sosial adalah gerakan yang dilakukan oleh sekelompok orang menuju suatu perubahan, pembaharuan, atau modernisasi. Dengan demikian, gerakan Al-Irsyad dapat dikategorikan sebagai salah satu organisasi gerakan sosial, karena pada dasarnya gerakan Al-Irsyad mengusung perubahan masyarakat melalui modernisasi atau yang sering

⁴³ Piötr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, terj. Alimandan, (Jakarta: Prenada, 2005), hlm. 325.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 331.

⁴⁵ Aldon Morris and Cedric Herring, “Theory and Research in Social Movements: a Critical Review”, (Department of Sociology University of Michigan: Westview Press, 1985), hlm. 5-6.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 8.

disebut dengan gerakan pembaharuan. Hal ini, senada dengan ungkapan Harun Nasution bahwa pembaharuan sama artinya dengan modernisasi dan modernisme. Modernisme sendiri dalam masyarakat Barat mengandung arti pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah faham-faham, adat-istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu-pengetahuan dan teknologi modern.⁴⁷

Dengan demikian, modernisme dalam kehidupan keagamaan di Barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Katholik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan falsafah modern. Demikian pula, sebagaimana di Barat, di dunia Islam juga timbul pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan faham-faham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Dengan jalan demikian, para pemimpin Islam modern mengharapkan akan dapat melepaskan umat Islam dari suasana kemunduran untuk selanjutnya dibawa kepada kemajuan.⁴⁸

Demikian pula, Deliar Noer menggolongkan Al-Irsyad sebagai salah satu organisasi yang mempunyai tipologi modern dalam gerakannya. Menurutnya, gerakan modern Islam di Indonesia, sebagaimana di negeri Islam lain, bermula dengan soal-soal '*ubudiyah*. Dalam rangka ini faham gerakan tersebut berusaha mengubah faham tradisional, yang di dalamnya mencakup apa yang disebut *takhayul* dan *khurafat*.⁴⁹ Senada dengan Deliar Noer, Bisri Afandi juga mengemukakan bahwa sumbangsih yang diberikan gerakan Al-Irsyad adalah, bersama Muhammadiyah, membentuk tahap-tahap awal perkembangan pembaharuan Islam di awal abad ke-20.⁵⁰

Sisi lain, Pieter Korver menyebut gerakan pembaharuan Islam yang muncul pada awal abad ke-20 dengan sebutan gerakan reformasi Islam.

⁴⁷ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 11.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 12.

⁴⁹ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam...*, hlm. xiii.

⁵⁰ Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati...*, hlm. 57.

Dalam pandangannya, Gerakan Reformasi Islam Indonesia itu berjuang untuk menghapuskan banyak dari tradisi dan kepercayaan setempat yang, dengan berlalunya waktu, telah bercampur dengan ajaran-ajaran yang dicangkokkan pada inti dari sistem keagamaan Islam, sehingga mengaburkan kekuatan dan kesederhanaan dari ajaran-ajaran Nabi yang asli. Gerakan reformasi ini juga mencoba untuk menyelaraskan Islam dengan pandangan dunia modern, agar agama tersebut dapat menghadapi tantangan dari penemuan-penemuan ilmiah di dunia Barat.⁵¹

3. Identitas Budaya dan Diaspora

Masyarakat Arab Hadrami yang ada di Indonesia ini adalah bagian masyarakat yang terdiaspora. Merekalah yang kemudian menggagas terbentuknya organisasi Al-Irsyad. Selanjutnya, perlu diketahui bahwa posisi kelompok diaspora, sebagaimana dialami kaum Hadrami, sebenarnya ambivalen baik dalam kaitannya dengan bagaimana mereka dilihat dari tanah air Hadramaut (sering dengan kecurigaan), maupun bagaimana mereka dirasakan oleh berbagai masyarakat tuan rumah. Terkait hubungan dengan beberapa masyarakat tuan rumah pada titik sejarah waktu tertentu mereka mungkin telah bernasib relatif baik dan menikmati prestise, seperti pada masa pasca-kolonial di Indonesia. Sementara itu, dalam situasi lain mereka telah mengalami sebuah keberadaan yang sangat rentan dan berhadapan dengan beberapa masalah. Adaptasi mereka dengan masyarakat tuan rumah mungkin berbeda walaupun dalam negara yang sama.⁵² Oleh karena itu, untuk menganalisis lebih jauh keberadaan masyarakat Hadrami di Indonesia tepat apabila dilihat dari kerangka identitas budaya dan diaspora.

Menurut Hall, identitas budaya dapat dijelaskan dengan dua perspektif. *Partama*, ada budaya kolektif yang dimiliki bersama oleh sebuah komunitas yang berbagi sejarah dan juga silsilah. Dalam pengertian ini,

⁵¹ Pieter Korver, "Gerakan Islam", dalam Colin Wild dan Peter Carey (peny.), *Gelora Api Revormasi: Sebuah Antologi Sejarah*, (Jakarta, Gramedia, 1986), hlm. 20.

⁵² Frode F. Jacobsen, *Hadrami Arabs in Present-day Indonesia:*, hlm. 3.

identitas budaya komunitas tersebut mencerminkan pengalaman sejarah dan kode budaya yang sama, yang kemudian memberikan satu pondasi makna yang stabil bagi identitas masyarakatnya. *Kedua*, bahwa ada hal-hal yang membedakan identitas masyarakat walaupun ada pengalaman sejarah dan silsilah. Masa lalu dan sejarah memang membentuk identitas budaya, namun pembentukan identitas terus berlanjut untuk masa depan dan tidak berhenti pada hal-hal yang menyusunnya di masa lalu. Identitas adalah sesuatu yang tidak pernah berhenti pembentukannya, bukan hanya sesuatu yang “ada”, namun sesuatu yang terus “menjadi”.⁵³

Sementara itu, diaspora sendiri berasal kata benda dalam bahasa Yunani '*diaspora*' yang kemudian menjadi '*dispersion*' dalam bahasa Inggris yang bermakna lesikal penjar atau penyebarluasan. Bentuk verba dari kata diaspora adalah '*diaspeiro*', yaitu menyebar ke luar negeri ataupun menyebar ke sekitar.⁵⁴ Pada saat ini para ilmuwan sosial menggunakan istilah “diaspora” untuk merujuk kepada para migran yang tinggal di daerah perantauan dan melahirkan generasi-generasi baru di perantauan yang semuanya tetap menjaga hubungan kekeluargaan dengan melakukan kunjungan berkala terhadap satu sama lain dan dengan daerah asal mereka.⁵⁵

Orang-orang yang terdiaspora tampaknya dapat juga disebut dengan istilah “sang lain”, yaitu orang lain di suatu negeri. Dalam tradisi filosofis Fenomenologi dan Eksistensialisme, “sang lain” adalah faktor yang memungkinkan subjek membangun sebuah citra-diri (*self-image*). Sang lain merupakan orang atau kelompok yang memberi makna pada subjek dengan menolongnya maupun memaksanya mengadopsi sebuah pandangan dunia tertentu dan mendefinisikan posisinya menurut pandangan dunia tersebut. Lebih lanjut, konsep tentang “sang lain” digunakan untuk meletakkan persepsi dan pengetahuan melampaui perspektif individu terbatas. Apa yang

⁵³ Stuart Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, dalam Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, Cultural, Difference*, (London: Lawrence & Wishart), hlm. 223 dan 227.

⁵⁴ Robert K. Arakaki, “Theorizing On The Okinawan Diaspora”, dalam Ronald Y. Nakasone (ed.), *Okinawan Diaspora*, (Honolulu: University of Hawa Press, 2002), hlm. 26.

⁵⁵ Patrick Manning, *The African Diaspora: A History Through Culture*, (New York: Colombia University Press, 2003), hlm. 2.

diusulkan Fenomenologi dan Eksistensialisme adalah sebuah dunia intersubjektif, di mana setiap interpretasi individual seseorang atas realitas senantiasa berinteraksi dengan interpretasi individual orang lain yang tak terbilang jumlahnya dan senantiasa terbuka bagi pendefinisian ulang.⁵⁶

Menurut definisi yang banyak dikutip, bahwa komponen kunci dari paradigma klasik tentang diaspora memiliki ciri-ciri: *pertama*, penyebaran dari tanah air aslinya, sering trauma, memiliki dua atau lebih daerah asing atau perluasan dari tanah air untuk mencari pekerjaan dan ambisi untuk perdagangan. *Kedua*, memori kolektif dan idealisasi tanah air. *Ketiga*, mengembangkan gerakan pengembalian identitas budaya negara asal atas persetujuan bersama. *Keempat*, sebuah kesadaran kelompok etnis yang kuat bertahan selama waktu yang lama berdasarkan perasaan kekhasan, memori sejarah, dan kepercayaan atas nasib yang sama. *Kelima*, hubungan yang bermasalah dengan masyarakat tuan rumah. *Keenam*, rasa empati dan solidaritas dengan rekan-etnis di negara-negara anggota lain. *Ketujuh*, kemungkinan menjalankan kehidupan yang kreatif, memperkaya diri di negara tuan rumah dengan mengembangkan sikap toleransi.⁵⁷

Menurut Vertovec, sebagaimana dikemukakan Aji Damanuri, bahwa *diaspora* menyangkut tiga hal, yaitu: proses penyebaran, masyarakat yang tinggal bagian asing, tempat atau ruang geografis di mana mereka tinggal di *diaspora*. Secara sosiologis dan antropologis masyarakat *diasporik* mengalami pola perubahan akibat interaksi dan adaptasi dengan masyarakat lokal. Pola perubahan seputar migrasi dan status minoritas biasanya meliputi: organisasi dan mobilisasi, politik pengakuan, posisi dan aturan tentang wanita, regenerasi, etnis dan pluralisme agama, identitas dan kemasyarakatan, praktik ritual, respialisasi, jaringan: horisontal-vertikal, kesadaran identitas keagamaan global, lokalitas vs universalitas, reorientasi

⁵⁶ Dani Cavallaro, *Critical and Cultural Theori: Teori Kritis dan Teori Budaya*, ter. Laily Rahmawati, (Yogyakarta: Niagara, 2004), hlm. 220-221.

⁵⁷ Paola Toninato, "The Making of Gypsy Diasporas, Translocations: Migration and Social Change", *An Inter-Disciplinary Open Access E-Journal*, ISSN Number: 2009-0420, http://academos.ro/sites/default/files/biblio-docs/207/vol_5_issue_1_c.pdf, diakses 15 April 2012.

pengabdian, dan lintasan (*trajectories*). Secara lebih luas, Steven Vertovec menjelaskan *diaspora* sebagai bentuk sosial, jenis kesadaran, dan model produksi budaya.⁵⁸

Dikatakan pula, diaspora sebagai komunitas masyarakat yang hidup bersama di satu negara yang "mengakui bahwa negara lamanya, sebuah bangsa yang sering terpendam dalam bahasa, agama, adat, atau cerita rakyat selalu memiliki beberapa klaim atas loyalitas dan emosi." Para diaspora migran dan keturunannya mengalami perpindahan, fragmentasi, marginalisasi, dan diskontinuitas dalam "wacana" budaya dari negara subjek.⁵⁹ Akhirnya, konsep diaspora ini membantu untuk melihat identitas dalam konteks ketidakpastian, indeterminasi dan konflik; tentang identitas yang terus bergerak ketimbang kondisi absolut sifat atau kebudayaan. Satu kesamaan yang tengah berubah dalam diaspora meliputi bentuk-bentuk kultural terkorelasi, tersinkretisasi, terhibridakan, dan secara kronis tidak murni.⁶⁰

F. Metode Penelitian

Studi ini berusaha melacak pola pembaharuan yang di dalamnya tercakup pola pengembangan aktivitas pendidikan Al-Irsyad dan perubahan sistem identitas kaum Hadrami dalam gerakan Al-Irsyad. Adapun, peristiwa yang relevan dan kontekstual dengan permasalahan penelitian ini dikaji dengan pendekatan sejarah. Berdasarkan pendekatan ini, penjelasan atas peristiwa masa lampau gerakan Al-Irsyad sebagai objek penelitian ini dikembangkan secara periodisasi (periode revolusi fisik, Orde Lama, Orde Baru, dan Orde Reformasi).

⁵⁸ Aji Damanuri, "Muslim Diaspora dalam Isu Identitas, Gender, dan Terorisme", *ISLAMICA*, Vol. 6, No. 2, Maret 2012, hlm. 234.

⁵⁹ Sujata Rana, "Diasporic Crisis of Dual Identity in Jhumpa Lahiri's *The Namesake*", <http://www.languageinindia.com/march2010/diasporiccrisisrana.pdf>, diakses tanggal 18 September 2012.

⁶⁰ Chriss Barker, *Cultural Studies: Teori dan Praktik*, terj. Nurhadi, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), hlm. 211.

Sementara itu, pendekatan sejarah sosial dikonstruksi untuk menjelaskan dinamika gerakan Al-Irsyad dan persoalan yang melingkupinya. Sejarah sosial pada dasarnya adalah mengungkap setiap gejala sejarah yang memanifestasikan kehidupan sosial suatu komunitas atau kelompok.⁶¹ Karakteristik sejarah sosial, pada dasarnya mencoba membahas atau memahami pola-pola tingkah laku kolektif menurut konsep teoritis dan model-model. Untuk mencapai tujuan itu, sedapat mungkin bertolak dengan penyertaan-penyertaan eksplisit mengenai asumsi-asumsi, konsep-konsep, dan hipotesis-hipotesis, yang bersandar pada bukti-bukti (evidensi) yang dapat dites kebenarannya (verifikasi).⁶²

Sejarah sosial dapat juga berarti “sejarah tentang masyarakat” dalam pengertian yang amat luas, sehingga mengandung implikasi dalam penelitian sejarah. Untuk itu, tugas utama para sejarawan adalah mengungkap secara dalam kehidupan manusia secara totalitas dalam segala aspeknya. Pengertian inilah yang akan dijadikan acuan dalam kajian ini. Hanya saja perlu disadari bahwa untuk mengungkap kehidupan manusia dalam segala aspeknya amatlah sulit dalam implementasinya. Akan tetapi, hal ini dapat diatasi apabila ada batasan dalam kajian⁶³, sehingga dalam kajian ini batasannya adalah gerakan Al-Irsyad dengan segala persoalan yang melingkupinya.

Ada beberapa langkah yang akan dijalankan dalam penelitian ini, yaitu pengumpulan sumber (*heuristik*), melakukan kritik atas sumber, kemudian diinterpretasi yang selanjutnya diperoleh fakta-fakta sejarah. Dari fakta-fakta inilah kemudian diadakan perangkaian atas fakta satu dengan fakta lainnya yang didukung dengan data-data yang kuat sehingga menghasilkan cerita sejarah.⁶⁴ Adapun, dalam menggali sejarah sosial gerakan Al-Irsyad diperlukan sumber primer dan sekunder yang tersebar di berbagai tempat.

⁶¹Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam ...*, hlm. 50.

⁶²Helius Samsuddin, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Ombak, 2007), hlm. 312.

⁶³Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*, (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 40-41.

⁶⁴Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Benteng, 1999), hlm. 94-103.

Sumber primer yang dapat digunakan adalah berupa dokumen tertulis dan wawancara. Dokumen tertulis dalam hal ini, misalnya, dapat berupa dokumen organisasi Al-Irsyad (arsip organisasi, majalah atau buletin yang diterbitkan Al-Irsyad), sementara wawancara dilakukan dengan kaum Arab-Hadrami pada umumnya, termasuk beberapa tokoh Al-Irsyad maupun non-Hadrami yang dianggap dapat mewakili. Yang dimaksud dengan para tokoh Al-Irsyad adalah para pengurus Al-Irsyad sebagai pelaku sejarah, baik yang sudah tidak menjabat maupun yang sedang memegang jabatan dalam kepengurusan. Sementara itu, sumber sekunder dapat berupa berbagai kajian terkait dengan gerakan Al-Irsyad yang telah dilakukan. Untuk melengkapi semua itu, dalam penelitian ini juga menggunakan informasi dari berbagai media yang relevan, baik cetak maupun elektronik (misalnya informasi dalam internet).

Setelah sumber terkumpul, dilakukanlah langkah kritik atas sumber-sumber tersebut, baik secara ekstern untuk memperoleh otentisitas maupun intern untuk mendapatkan kredibilitas.⁶⁵ Dalam praktiknya, dari dokumen yang telah ditemukan kemudian diseleksi untuk dapat diyakini keasliannya, misalnya betulkah dokumen tersebut dikeluarkan oleh organisasi Al-Irsyad. Demikian pula dengan sumber wawancara, untuk mendapatkan otentisitas sumber dilakukan langkah dengan cara menjawab pertanyaan, betulkah yang bersangkutan adalah pelaku sejarah atau saksi sejarah dalam gerakan Al-Irsyad. Sementara itu, berkaitan dengan berita dari media dapat dilakukan kritik dengan pertanyaan siapa yang mengabarkan berita tersebut dan otoritas apa yang dimiliki si pembuat berita. Setelah semua sumber dapat diyakini keasliannya, maka untuk mendapatkan kebenaran dan kredibilitas isi sumber-sumber tersebut dilakukan perbandingan antara isi sumber satu dengan lainnya.

Langkah selanjutnya, setelah data diperoleh dari beberapa sumber yang tersedia, maka dilakukanlah analisis sebagai proses interpretasi terhadap data yang telah terkumpul, yaitu diklasifikasikan, dicari hubungannya, dan

⁶⁵ Lihat Gilbert J. Garraghan, S.J., *A Guide to Historical Method*, (New York: Fordham University Press, 1957), hlm. 168 dan 232.

kemudian disimpulkan berdasarkan dalil-dalil logika dan konstruksi teoritis. Adapun dalam proses analisis ini dilakukanlah reduksi dari data yang telah terkumpul, dirangkum, dipilih hal-hal yang pokok difokuskan pada hal-hal yang penting sesuai dengan pola kajian ini. Selanjutnya, agar mempermudah dalam proses penyimpulan, maka dalam proses analisis dilakukanlah display data. Dalam display data yang dilakukan adalah membuat kategorisasi, mengelompokkan dalam kategori-kategori tertentu, membuat klasifikasi dan menyusunnya dalam suatu sistem sesuai dengan peta masalah penelitian ini.⁶⁶

Jadi, metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode interpretasi. Penafsiran atau interpretasi dapat berarti memperantarai pesan yang secara eksplisit dan implisit termuat dalam realitas. Makna yang terkandung dalam realitas dirumuskan dan berupaya mengubah hal yang terselubung dalam bahasa atau simbol lainnya, sehingga makna yang terkandung menjadi dapat dipahami. Sementara itu, proses memperantarai dan menyampaikan pesan agar dapat dipahami mencakup tiga pengertian yaitu: pengungkapan, menerangkan, dan menerjemahkan.⁶⁷ Interpretasi dapat pula berarti analisis dan sintesis. Analisis berarti menguraikan dan sintesis berarti menyatukan data-data yang diperoleh.⁶⁸ Dari analisis inilah diperoleh fakta-fakta sejarah yang akan dijadikan sebagai bahan penulisan sejarah (historiografi).

Sementara itu, historiografi yang akan disuguhkan adalah berupa sejarah gerakan Al-Irsyad sekitar tahun 1945-2007 beserta lingkup dinamikanya, baik terkait dengan hal pembaharuan, pendidikan, maupun perubahan identitas masyarakat Hadrami. Selanjutnya, pengungkapan sejarah Al-Irsyad ini akan dipaparkan dari periode ke periode, yaitu dari masa pasca kemerdekaan, masa Orde Lama, masa Orde Baru, sampai masa Orde Reformasi. Pengungkapan dengan model semacam ini didasarkan atas, di samping ingin melihat proses perubahan dan dinamika yang terjadi dalam gerakan Al-Irsyad yang

⁶⁶ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hlm.167-170.

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 169-173.

⁶⁸ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah...*, hlm. 100-102.

dihadapkan pada persoalan sosial-budaya dan politik, juga tampaknya ada ciri-ciri tersendiri yang berbeda dalam hal gerakan dari periode ke periode lainnya.

BAB II

DIASPORA MASYARAKAT HADRAMI DI INDONESIA DAN GERAKAN AL-IRSYAD

Ada beberapa sudut pandang sebagai dasar analisis untuk melihat organisasi Al-Irsyad. *Pertama*, Al-Irsyad dapat diungkapkan sebagai organisasi Islam Indonesia yang dimotori oleh orang-orang etnis Arab asal Hadramaut, Yaman, yang sering disebut dengan kaum Hadrami. Sementara itu, kaum Hadrami yang ada di Indonesia adalah bagian dari masyarakat yang terdiaspora, sehingga terkadang ada permasalahan sendiri untuk melihatnya. *Kedua*, Al-Irsyad adalah organisasi Islam yang menitikberatkan pada bidang pendidikan, sosial, dan dakwah dalam gerakannya. *Ketiga*, Al-Irsyad adalah bagian dari organisasi yang ada di Indonesia, yang mengusung jargon “pembaharu Islam”, di samping Muhammadiyah dan Persis (Persatuan Islam).

Selanjutnya, sebagai landasan gerakan organisasi ini tampak penting untuk mengungkapkan ideologi gerakan Al-Irsyad. Dengan melihat ideologi (pemahaman ke-Islam-an yang dipegang Al-Irsyad) maka dapat diketahui praktik ber-Islam yang mereka jalankan dan arah perjuangan yang dilakukan. Demikian pula, dengan ideologi yang dipegang Al-Irsyad dapat diketahui bagaimana sikap mereka dalam menghadapi kondisi sosial-politik bangsa dan negara Indonesia dari waktu ke waktu. Untuk itu, dalam bagian ini lebih menekankan pada geneologi ideologi gerakan Al-Irsyad.

A. Identitas Komunitas Diaspora Hadrami di Indonesia

Sejarah masyarakat Hadrami yang ada di Indonesia adalah bagian dari sejarah persebaran masyarakat Arab yang berasal dari wilayah Hadramaut, Yaman, Arab Selatan. Berasal dari sebagian besar migran laki-laki yang kemudian menikah dengan penduduk lokal, orang Hadrami telah berkembang dari waktu ke waktu dan mempunyai hubungan intim dengan mayoritas penduduk di Indonesia. Ada kesamaan dengan sebagian masyarakat Timur Tengah lainnya, bahwa silsilah terutama ditelusuri melalui garis laki-laki.

Oleh karena itu, keturunan dari seorang pria Hadrami dan seorang wanita lokal Indonesia dapat dianggap sebagai Hadrami.¹

Dikatakan, bahwa penyebaran koloni Arab Hadrami di seluruh wilayah Nusantara mendorong terjadinya proses asimilasi dengan penduduk setempat melalui perkawinan. Asimilasi alamiyah ini meningkatkan jumlah populasi orang Arab Hadrami di Nusantara dengan munculnya generasi peranakan baru karena terjadinya perkawinan antara peranakan dengan peranakan atau antara peranakan dengan Arab asli. Dengan meningkatnya jumlah populasi masyarakat Arab, *sub-etnik* Arab selalu menempel dengan etnik setempat. Walaupun di sana-sini terlihat sekan-akan terjadi *segregasi* (adanya koloni “Kampung Arab”) akan tetapi secara sosio-kultural *sub-etnik* Arab tetap merepresentasikan diri dalam tampilan budaya lokal tempat mereka menetap. Memang kebijakan pemerintah Belanda yang memberikan setatus hukum berbeda antara orang Eropa, Cina, Arab, dan pribumi menyebabkan status orang Arab dan keturunan Arab berada dalam posisi yang unik. Di satu sisi karena ras dan kebangsaannya mereka berada dalam setatus yang lebih tinggi (Timur Asing), di sisi lain harus mengakui bahwa “ibunya” (karena pribumi) bersetatus lebih rendah.²

Orang Hadrami di Indonesia dan juga di tempat lain, adalah Muslim Sunni dan umumnya tergabung dalam mazhab Syafi'i. Ada sedikit pengikut Syi'ah dan mereka adalah minoritas, tetapi terus meningkatkan mengikuti tren pertumbuhan Syi'ah di Malaysia dan Indonesia pada dekade terakhir. Orang Hadramaut yang menyebar keluar negeri didefinisikan sebagai diaspora, yang bercirikan penyebaran dari pusat aslinya, mempunyai memori kolektif atau mitos asal usul, mempunyai perasaan marjinalitas dan terpingirkan di negara tuan rumah, dan melanggengkan hubungan dengan asal

¹ Frode F. Jacobsen, *Hadrami Arabs in Present-day Indonesia: An Indonesia-oriented Group with an Arab Signature*, (London and New York: Routledge, 2009), hlm. 19

² Hasan Bahanan, “Abdul Rahman Baswedan: Peran dan Komitmennya Bagi Ke-Indonesiaan”, *Makalah*, disampaikan dalam seminara Naional “AR. Baswedan: Sejar dan Perannya dalam Merajut Ke-Indonesiaan”, diselenggarakan oleh Departemen Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Airlangga, Surabaya, 9 Maret 2011.

tanah airnya, baik secara fisik maupun emosional.³ Akan tetapi, seberapa kuat ingatan kolektif yang mungkin dapat berfungsi, mungkinkah ada perbedaan dari tempat yang satu dengan tempat lainnya dan dari individu satu ke individu lainnya, hal ini perlu dikaji.

Dari beberapa kajian yang telah dilakukan dapat dilihat, bahwa ada perbedaan kisah orang Hadrami di Indonesia dengan di daerah lain. Kaum Hadrami di Hyderabad dan India, misalnya, mereka tidak sebagai kelompok minoritas yang sukses, baik dari segi kekayaan maupun politik, dan sejak tahun 1947 telah mengalami kerugian besar baik secara ekonomi dan politik. Sebaliknya, orang Hadrami di Indonesia memiliki sebuah kisah sukses, baik dalam hal perdagangan, politik, pendidikan maupun agama. Kecuali masa periode Kolonial Belanda dan lebih rendah ketika masa pendudukan Jepang, yang telah melakukan penindasan dan gangguan dalam hubungan perdagangan Hadrami, orang Hadrami di Indonesia relatif bernasib baik. Bahkan mereka saat ini melampaui masyarakat Cina dalam hal perdagangan dan ekonomi. Di samping itu, mereka menunjukkan, bahwa bagaimanapun dalam hal integrasi sosial dengan berbagai masyarakat Indonesia, maka masyarakat Hadrami lebih terintegrasi di banding dengan masyarakat Tionghoa.⁴

Meskipun kaum Hadrami di Indonesia bagian dari beberapa ciri khas diaspora, seperti ingatan kolektif tanah air asli mereka, dan setidaknya sampai batas tertentu, ada perasaan keterasingan di negara tuan rumah, pengalaman diaspora mereka jelas berbeda dalam ruang dan waktu. Misalnya, di Indonesia, dengan komunitas Arab yang cukup besar dan sangat berkembang organisasi Hadrami Arab-nya, mereka dapat diidentifikasi dekat dengan masyarakat tuan rumah dan telah menjadi fakta yang lazim di antara Hadrami selama abad terakhir. Berbeda, misalnya, dengan masyarakat Hadrami yang terdapat Hyderabad, India, dan Sudan. Kaum Hadrami di Indonesia mempunyai identifikasi positif dalam hubungan dengan masyarakat dan

³Frode F. Jacobsen, *Hadrami Arabs...*, hlm. 19.

⁴*Ibid.*, hlm.20.

budaya lokal. Hal ini juga berlaku untuk masyarakat Hadrami Indonesia dari akhir tahun sebelum Perang Dunia Kedua meletus. Hadrami Indonesia secara dominan berorientasi Indonesia dengan ciri Arab.⁵

Sebagaimana dikatakan, jika melakukan pengamatan tentang kehidupan orang-orang Arab di Indonesia masa kini, maka praktis tidak ada masalah dengan eksistensi mereka. Pada dasarnya, dapat dilihat bahwa mereka telah dianggap seperti warga negara Indonesia pada umumnya. Tidak seperti pendahulu mereka, orang tua atau kakek mereka yang umumnya pedagang, profesi mereka kini sangat beragam. Banyak orang keturunan Arab sekarang ini menjadi dosen, dokter, eksekutif bank dan perusahaan besar, dan bahkan menjadi menteri.⁶

Sangat sedikit orang Hadrami di Indonesia adalah generasi pertama, yang disebut *wulayati* (totok dalam Bahasa Indonesia). Seperti disebutkan, semua pendatang dari Hadramaut bepergian tanpa istri atau kerabat perempuan. Ketika mereka tiba di Indonesia, mereka menikahi para wanita dari berbagai kelompok etnis lokal. Ini berarti hampir semua orang Arab Hadrami di Indonesia saat ini dapat dikatakan sebagai *muwallad* (keturunan). Hanya saja, ada kecenderungan yang kuat bagi mereka, bahwa Hadrami *muwallad* kebanyakan menikah dengan muwallad lainnya. Jadi, dari generasi Hadrami kedua dan seterusnya, ada kecenderungan yang jelas terhadap *endogami* etnis.⁷

Komunitas Hadrami di mana saja dapat dengan mudah diidentifikasi dari fisik dan penampilan biologis maupun dari nama mereka, karena sebagian melampirkan nama keluarga mereka setelah nama pertama mereka. Sejumlah artikel yang ditulis tentang komunitas ini menyimpulkan bahwa fakta yang paling mencolok dibandingkan dengan kelompok imigran etnis lainnya adalah bahwa orang Hadrami mudah berbaur dengan penduduk asli. Mereka praktis tidak ada permasalahan dengan etnis lokal dan mereka bukan

⁵ *Ibid.*, hlm. 20.

⁶ Djoko Pitono, "Visi Egalitarian Al-Irsyad", *WARTA AL-IRSYAD*, No. 04 Tahun I, Januari 2008, hlm. 18

⁷ Frode F. Jacobsen, *Hadrami Arabs in Present-day Indonesia...*, hlm. 23.

target dalam diskriminasi ras. Walaupun di sisi lain ada indikasi komunitas Hadrami di Indonesia mempertahankan keberadaan mereka melalui pernikahan *endogami*. Dengan model pernikahan semacam ini, dapat diasumsikan bahwa setiap masyarakat yang menolak *eksogami* berarti menganggap kelompok mereka lebih unggul dari kelompok lain.⁸

Demikian pula, seringkali didengar bahwa kelancaran penerimaan masyarakat Hadrami yang dianggap bukan sebagai orang luar dikarenakan agama yang dipeluk oleh mereka sama dengan agama pribumi Indonesia pada umumnya. Selain itu, mirip dengan orang Cina pada umumnya, komunitas Hadrami di Indonesia mengidentifikasi diri mereka sama dengan masyarakat setempat. Misalnya, di Jakarta orang Arab dan orang Cina menjadi Betawi Arab dan Cina Betawi, di Jawa Barat mereka menjadi Sunda Arab dan Sunda Cina, dan di Jawa Tengah atau Jawa Timur menjadi Arab Jawa dan Cina Jawa.⁹

Selanjutnya yang perlu diketahui, bahwa masyarakat Arab Hadrami juga memiliki stratum yang membedakan kelompok-kelompok, seperti kelompok *sayyid*, *Qabili*, *Syeikh*, dan *masakin*. Ketika stratifikasi ini dimanifestasikan dalam komunitas keturunan Arab di Hindia Belanda maka akan membawa konsekuensi perbedaan pendapat yang tajam, khususnya ketika terjadi penyebaran paham kebangsaan teritorial, yakni negara kebangsaan. Misalnya, orientasi kebernegeraan (*statehood*) komunitas keturunan Arab awal abad ke-20 masih ditujukan pada negara Hadramaut (saat itu menjadi wilayah protektorat Inggris) yang secara langsung tercermin dalam kurikulum dan bahasa pengantar yang digunakan dalam lembaga pendidikan mereka, yaitu Jama'at Khair dan Al-Irsyad. Pengajarnya-pun didatangkan dari negara Arab yang sudah lebih dahulu mengadopsi metode pendidikan modern, seperti Iraq, Hijaz, Mesir, dan Lebanon. Akan tetapi, orientasi kebernegeraan menjadi kendala ketika paham kebangsaan mulai melanda berbagai wilayah, khususnya tanah jajahan termasuk Hindia Belanda. Identitas dan orientasi

⁸ Yasmine Zaki Shahab, "Endogamy and Multiculturalism: The Case of Hadrami In Indonesia", <http://rihlah.nl.sg/Paper/Yasmine%20Shahab.pdf>, diakses 28 September 2013.

⁹ *Ibid.*

politik ke-Araban yang diwacanakan dalam komunitas Arab Hadrami di Hindia Belanda menjadi kendala ketika dihadapkan pada realitas sosial keturunan Arab Hadrami. Diketahui, mayoritas keturunan Arab di Hindia-Belanda beradat-istiadat lokal, berbahasa setempat, dan menjadi bagian dari komunitas etnis lokal melalui perkawinan. Adalah sulit bagi mereka untuk memahami pendirian ayah-ayah mereka untuk menjadikan Hadramaut sebagai tanah air yang dicita-citakan.¹⁰

Oleh karena itu, apabila pendidikan Al-Irsyad pada masa awal dibuat menjadi sistem sekolah yang terpisah sebagai daya dorong untuk menyebarkan rasa ke-Hadrami-an di antara anak-anak sekolah Al-Irsyad tentu dapat dibenarkan. Sekolah itu dengan bebas memelihara dan mempromosikan suatu identitas. Sekolah Al-Irsyad dalam kenyataan membuat sistem yang bersifat paralel namun tidak bersinggungan dengan sistem pemerintah kolonial. Dalam hal ini, para siswa tidak bisa saling berpindah antara suatu sekolah Al-Irsyad dengan suatu sekolah pemerintah. Dengan demikian, ketika sistem pemerintah telah menanamkan perasaan kesatuan nasional bagi orang Indonesia, maka sekolah Al-Irsyad menanamkan suatu perasaan “keterpisahan”.¹¹

Jadi, hal terpenting yang ditanamkan sebagai nilai-nilai modern oleh sekolah Al-Irsyad pada siswa-siswanya masa periode awal adalah semangat patriotisme. Walaupun kurikulum sekolah pada dasarnya tidak menyebutkan secara spesifik pengajaran *watanniyyah*, tetapi ada beberapa bukti yang diajarkan kepada para siswa bahwa mencintai tanah airnya (Hadramaut), menurut kalangan mereka, merupakan karakteristik esensial dari manusia modern.¹² Akan tetapi, sulit untuk mengatakan yang demikian ketika melihat Al-Irsyad dipegang oleh generasi kedua dari masyarakat Hadrami. Dikotomi sebagaimana disebutkan bahwa ibu-ibu mereka adalah orang Indonesia.

¹⁰ Hasan Bahanan, “Abdul Rahman Baswedan...., *op. cit.*”

¹¹ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, (Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publication, 1999), hlm. 74.

¹² *Ibid.*, hlm. 87.

Minimal orientasi *watanniyah* Hadramaut yang diwacanakan Al-Irsyad menjadi terkendala ketika muncul generasi kedua Arab Hadrami.

Dapatlah ditegaskan bahwa identitas ke-Arab-an terbangun dengan munculnya organisasi pendahulu Al-Irsyad, yaitu Jamiat Khair. Perasaan ke-Arab-an sebenarnya tercermin dalam konstitusi Jamiat Khair. Jamiat Khair bertujuan menyediakan bantuan bagi laki-laki dan wanita Arab yang tinggal di Batavia dan sekitarnya, yaitu saat kematian anggota keluarganya atau perayaan pernikahan. Bantuan ini mungkin dalam bentuk uang atau kontribusi barang seperti pakaian, kain kafan, dan sebagainya.¹³

Demikian pula, identitas ke-Arab-an atau ke-Hadrami-an juga telah tampak sejak awal berdirinya Al-Irsyad. Misalnya, dikatakan bahwa organisasi Al-Irsyad menjuruskan perhatiannya pada bidang pendidikan, terutama pada masyarakat Arab, ataupun pada permasalahan yang timbul di kalangan masyarakat Arab, walaupun orang-orang Indonesia Islam bukan Arab ada yang menjadi anggotanya. Secara resmi organisasi ini bertujuan untuk mengumpulkan dana dan memeliharanya agar dapat digunakan untuk membiayai keperluan-keperluan, seperti *pertama*, menyelenggarakan kebiasaan dan adat istiadat Arab menurut ajaran agama Islam, dan untuk menyebarkan dalam kalangan orang-orang Arab pengetahuan agama, bahasa Arab, bahasa Belanda dan bahasa-bahasa lain. *Kedua*, membangun dan memelihara apapun juga untuk mencapai apa yang telah disebutkan, seperti rumah dan sebagainya untuk keperluan rapat, sekolah-sekolah, dan lain-lain yang berguna untuk umum. *Ketiga*, mendirikan perpustakaan.¹⁴

Dapat disaksikan bahwa kemunculan baik Jami'at Khair maupun Al-Irsyad tidak terlepas dari tuntutan adanya perubahan seiring dengan perkembangan zaman. Jadi, dengan adanya tuntutan untuk memperoleh pendidikan yang lebih maju, maka menggerakkan sejumlah tokoh Arab di Hindia Belanda mendirikan sekolah modern dengan orientasi agama dan ke-Arab-an. Misalnya, Yayasan Jami'at Khair di Batavia menjadi model

¹³Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening...*, hlm. 39.

¹⁴Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam ...*, hlm. 73-74.

pendidikan baru bagi keturunan Arab. Dengan segera, model sekolah ini kemudian diikuti dengan munculnya sekolah Al-Irsyad Al-Islamiyah, dan Ar-Rabithah al-Alawiyah. Tidak hanya itu, di beberapa kota besar muncul sekolah dengan identitas Hadrami yang memberikan kesempatan anak-anak keturunan Arab (dan pribumi) untuk memperoleh pendidikan dengan metode pengajaran modern.¹⁵

Sebagai penguatan identitas ke-Arab-an atau ke-Hadrami-an dalam Al-Irsyad juga tampak dengan perkataan:

“bahwa kebahagiaan sejati tidak akan tercapai tanpa adanya keimanan dan tauhid, sedangkan jalannya adalah Al-Qur’an dan Sunnah Rasul. Sementara itu, Al-Qur’an dan Sunnah Rasul tidak akan dapat dipahami secara luas apabila tidak mengetahui dan menguasai bahasa Arab dengan benar. Untuk itu, Al-Irsyad sangat mementingkan bahasa Arab di samping pengetahuan umum yang diajarkan di sekolah.”¹⁶

Dalam perjalanan selanjutnya, para pemimpin Al-Irsyad dapat dibagi menjadi dua kelompok secara berurutan. *Pertama*, kelompok yang mengawasi eksekutif hingga permulaan tahun 1920-an, terdiri dari para pendiri perhimpunan, yakni para pria setengah tua yang lahir di Hadramaut dan telah sukses sebagai saudagar kaya di Indonesia. *Kedua*, para pemuda lulusan generasi pertama sekolah-sekolah Al-Irsyad yang lahir di Indonesia dan mulai mengemban kepemimpinan sekitar tahun 1921. Karena kepemudaannya, mereka mampu menguasai eksekutif selama sisa periode kolonial.¹⁷

Patut dicatat, walaupun Al-Irsyad menyebar ke berbagai kota non-Hadrami sejak tahun 1920-an, tetapi perubahan kepemimpinan tersebut tidak dicerminkan dalam kepemimpinan perhimpunan. Kaum pribumi Indonesia yang dikenal pernah memiliki peranan di tingkat eksekutif pusat adalah Raden Gunawan, pimpinan Pergerakan Sarekat Islam di Batavia, Raden Noto dan Hamzah sebagai penasehat-penasehat eksekutif di tahun 1916-17.

¹⁵ Hasan Bahanan, “Masyarakat Etnis Arab dan Identitas Budaya Lokal...”

¹⁶ Hamid Elansari, *Selajang Pandang Perdjoangan Al-Irsjad pada Zaman Keemasanja*, (Bogor, t.p., 1964), hlm. 18.

¹⁷ Natalie Mobini Kesheh, “Modernisasi Islam di Masa Kolonial...” hlm. 10.

Jarangnya para pemimpin Indonesia bisa saja mencerminkan sikap rasial pada bagian Hadrami. Hal ini juga berkaitan dengan fakta bahwa eksekutif atau pimpinan dipusatkan di Batavia, di mana perhimpunan sedikit sekali menarik minat anggota-anggota non Hadrami.¹⁸

Kemunculan Al-Irsyad membantu pembentukan identitas komunal. Dari namanya (asosiasi Arab) memberi kesan bahwa pendirinya merupakan orang Arab, sementara penerbitan dan perhatian organisasi menunjukkan perasaan kuat ke-Hadrami-an. Misalnya, tanah air Hadrami (*watan Hadramauwt*) pernah menjadi tema surat kabar dan majalah yang diterbitkan oleh anggota asosiasi ini. Akan tetapi, sampai tahun 1930-an Al-Irsyad gagal memperluas aktivitasnya ke negeri Hadramaut sendiri.¹⁹ Kegagalan ini terbukti, bahwa pada tahun 1930-an ini ternyata ada sekelompok pemuda Hadrami kelahiran Indonesia (*muwallad*) yang telah mengakui Indonesia sebagai tanah air mereka. Usaha mereka yang dapat diterima oleh para nasionalis Indonesia ini, semakin memantapkan perkembangan konsep “bangsa Indonesia”.²⁰

Secara sekilas dari tahun 1920-an, perkembangan Al-Irsyad memang menunjukkan bahwa ia lebih menjadi organisasi Indonesia daripada sebuah organisasi Hadrami. Akan tetapi, di sisi lain ada sejumlah bukti yang menyatakan bahwa organisasi ini tetap mengembangkan suatu identitas Hadrami yang kuat. *Pertama*, merupakan fakta bahwa cabang terkuat dan paling berpengaruh, misalnya Surabaya yang berlokasi di kota besar, di dominasi oleh orang-orang Hadrami. Sebaliknya, sejumlah cabang dengan anggota Indonesia yang tinggi, cenderung tidak bertahan lama. Ranau adalah salah satu contohnya, tetapi cabang Ciledug dan Cilacap juga diam-diam bubar walaupun dibentuk kembali di akhir 1930-an. *Kedua*, identitas Hadrami Al-Irsyad dapat diamati dari bahasa yang digunakan dalam majalahnya, yang selalu diterbitkan dalam bahasa Arab, dan suplemen kecil dalam bahasa Melayu. Hal ini tidak memungkinkan bagi orang Indonesia yang tidak dapat

¹⁸ *Ibid*, hlm. 10.

¹⁹ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening...*, hlm. 52.

²⁰ *Ibid*, hlm. 15.

membaca bahasa Arab untuk berpartisipasi penuh dalam kehidupan organisasi. *Ketiga*, dan yang terpenting, kepemimpinan organisasi selalu berada di tangan Hadrami.²¹

Memang pada akhir tahun 1920-an, artikel-artikel yang dimuat koran-koran pro Al-Irsyad terus-menerus menyerukan kepada Perhimpunan untuk mengubah perhatiannya ke tanah air Indonesia ketimbang bekerja di negara asing. Para penulis menekankan perlunya para Hadrami bekerja untuk meningkatkan negeri mereka, sama seperti warga negara Indonesia yang tengah bekerja untuk meningkatkan negaranya sendiri. Perubahan ini menggambarkan suatu perubahan dalam cara bagaimana para Hadrami mendefinisikan identitas mereka. Alih-alih membentuk sebuah bagian dari masyarakat muslim yang multi rasial, mereka lebih meningkatkan untuk mengidentifikasi diri mereka sebagai bangsa Hadrami yang berbeda.²²

Paling tidak dapat dikatakan bahwa pada awal-awal berdirinya, rasa kebangsaan Indonesia kurang atau tidak sama sekali mempunyai tempat persemaian dalam Al-Irsyad. Al-Irsyad tampak tersadarkan sebagai bagian dari bangsa Indonesia ketika ada sebagian dari masyarakat Arab yang mendirikan Persatuan Arab Indonesia (PAI) yang dipelopori A.R. Baswedan dan kawan-kawannya. Identitas bangsa ini seakan-akan tergugahkan di kalangan Al-Irsyad setelah perjuangan PAI menjadi partai politik.²³ Bahkan dikatakan, PAI terlepas sama sekali dengan Al-Irsyad walaupun pendiri persatuan ini adalah bekas murid sekolah Al-Irsyad. A.R. Baswedan yang memelopori gerakan nasionalis pada dasarnya tidak mendapat respon dari Al-Irsyad dengan alasan tidak sejalan dengan dasar dan tujuan didirikannya Al-Irsyad pada tahun 1914, yang akhirnya menentukan sikap untuk keluar

²¹ *Ibid*, hlm. 63.

²² Natalie Mobini Kesheh, "Modernisasi Islam di Masa Kolonial: Gerakan Al-Irsyad Al-Islamiyah", terj. Khalid Abud Attamimi, *WARTA AL-IRSYAD* (Media Informasi dan Komunikasi AL-Irsyad Al-Islamiyah Jawa Timur), No. 04 Th. I, Januari 2008, hlm. 10.

²³ Tahun 1937 PAI terjun dalam politik dan dalam kongresnya ke-4 pada tanggal 18-25 April 1940 di Jakarta PAI dinyatakan sebagai partai politik menjadi Partai Arab Indonesia. Lihat Mimien Saleh, "Arab Hadrami dan Integrasi Bangsa: Al-Irsyad Al-Islamiyyah Mencari Identitas", *Hasil Penelitian*, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Nasional, Jakarta, 2000, hlm. i dan 18.

dari Al-Irsyad dan mendirikan organisasi baru (PAI). Memang dalam hal ini, A.R. Baswedan mengajak seluruh warga keturunan Arab bersama-sama dengan bangsa Indonesia lainnya menantang penjajahan, mengakui negeri ini sebagai tanah air dan menghapuskan pertikaian yang selama ini terjadi²⁴ (antara *sayyid* dan non-*sayyid*).

PAI memang didirikan oleh orang-orang yang pernah saling bermusuhan dalam konflik yang muncul karena memperdebatkan gelar *sayyid*. Diketahui, pimpinan PAI terdiri dari lima orang pejabat, yaitu Abdurrahman Baswedan (Ketua), Nuh al-Kaf (Sekretaris I), Salim Maskati (Sekretaris II), Segaff Assegaff (Bendahara), dan Abdoerrahim Argoebi (Komisaris). Baswedan, Maskati, dan Argoebi adalah anggota aktif di Al-Irsyad, sedangkan al-Kaf dan Assegaff termasuk kelompok *sayyid* dan pendukung ar-Rabitah al-Alawiyah. Jadi apa yang dilakukan Baswedan dengan menonjolkan kepada *muwallad* yang tidak puas dengan perbedaan antara peranakan dan totok adalah cara untuk mengatasi perpecahan kelompok Alawi-Irsyadi.²⁵

Dengan pengakuan tegas bahwa Indonesia adalah tanah air keturunan Arab, PAI mengaitkan diri dengan gerakan nasionalis Indonesia dan oleh karena itu mendapat sambutan yang sangat simpatik dari tokoh gerakan nasionalis lainnya. Namun, sikap serupa ini tidak muncul dari Al-Irsyad generasi pertama, sehingga seakan tampak tidak ada sangkut pautnya peran Al-Irsyad di tengah-tengah perjuangan kemerdekaan Indonesia. Bahkan ketika diadakan pementasan sandiwara “Fatimah” yang ditulis oleh Husin Bafagieh dalam rangka memperkenalkan PAI kepada masyarakat, mendapat reaksi dan diprotes oleh Al-Irsyad. Padahal cerita sandiwara itu menunjukkan usaha-usaha guna memperbaiki adat istiadat keturunan Arab, meningkatkan

²⁴ *Ibid.*, hlm. 15-16.

²⁵ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening...*, hlm. 94.

derajat wanita, mendorong kaum perempuan Arab lepas dari ikatan kebiasaan yang dilakukan oleh *wulaitii*.²⁶

Memang dalam banyak hal, Surkati tidak sependapat dengan Baswedan, seperti tentang integrasi kebangsaan bagi para keturunan Arab sebagaimana telah menjadi motif didirikannya PAI pada tahun 1934. Ada beberapa alasan mengapa Surkati menolak konsep integrasi kebangsaan, misalnya, *pertama*, tokoh-tokoh nasionalis seperti Soekarno mengidentikkan paham kebangsaan seperti gagasan Kemal Attatruk dari Turki. *Kedua*, adanya perdebatan Soekarno dan Hassan (Persis Bandung) tentang kebangsaan pada tahun 1930. Dalam hal ini, Soekarno bermaksud memudahkan pengertian Islam, namun ditanggapi Hassan membudakkan pengertian Islam. *Ketiga*, kebangsaan pada dasarnya mendiskreditkan Islam dan sering mengejek Islam. Intinya, sikap gerakan pembaharuan Islam, baik Al-Irsyad maupun Persis sangat menentang paham kebangsaan yang berbau Attaturkisme.²⁷

Ketika ada konsep bahwa di semua wilayah Nusantara keberdaan sub-etnik Arab selalu menempel (*embedded*) dengan etnik setempat, maka hal ini sangat dirasakan oleh para *muwallad*. Walaupun disana-sini terlihat seakan-akan terjadi segregasi (adanya koloni "Kampung Arab") akan tetapi secara sosio-kultural sub-etnik Arab tetap mewujudkan diri dalam tampilan budaya setempat. Sejak awal kedatangannya sub-etnik Arab hanya berorientasi pada kepentingan penyebaran Agama dan perdagangan. Oleh karena itu, pandangan hidup mereka ditentukan oleh kemampuan mereka mengadaptasikan diri dengan budaya dan masyarakat setempat. Kemampuan adaptasi dan asimilasi melalui perkawinan menyebabkan identitas diri etnik Arab dipengaruhi oleh warna lokal. Dengan berdirinya negara Republik Indonesia identitas lokal kemudian menjadi identitas nasional. Sebagai etnik

²⁶ Mimien Saleh, "Arab Hadrami dan Integrasi Bangsa: Al-Irsyad Al-Islamiyyah Mencari Identitas", *Hasil Penelitian*, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Nasional, Jakarta, 2000, hlm. 16.

²⁷ Mimien Saleh, "Arab Hadrami dan Integrasi Bangsa...", hlm. 18.

campuran hasil asimilasi rasial, maka keberadaan etnik Arab menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam konteks negara kebangsaan Indonesia.²⁸

Dalam pandangan hidup sub-etnik Arab membela dan mempertahankan tanah tempat kelahiran adalah salah satu amal keagamaan (*Hubbul Wathan*). Konsep ini didasarkan pada ajaran Rasulullah yang menghormati kedudukan dan peran Ibu sedemikian tingginya (*Ibumu, Ibumu, Ibumu!*). Pandangan yang dilandasi kecintaan pada *motherland* itu ditransformasikan dalam sebuah *manifesto politik* pada tanggal 4 Oktober 1934 dalam bentuk “Sumpah Pemuda Indonesia Keturunan Arab” yang dideklarasikan sebagai wujud kesetiaan semua warga etnik keturunan Arab di Indonesia. Gerakan politik ini kemudian dikembangkan menjadi institusi politik dengan nama Partai Arab Indonesia (PAI) yang dijadikan saluran agregasi dan artikulasi kepentingan politik etnik keturunan Arab di Indonesia. Hal yang menarik dari partai Arab ini komitennya untuk membubarkan diri setelah kemerdekaan Indonesia tercapai. Pasca kemerdekaan eksponen Partai Arab Indonesia segera bergabung dengan berbagai macam partai dan ideologi yang ada di Indonesia sampai sekarang. Komitmen ini sesungguhnya menunjukkan bahwa warga keturunan Arab tidak berpandangan eksklusif dengan mempertahankan identitas kelompoknya sendiri dalam suatu wadah politik yang tunggal. Pandangan politik yang jelas dan gamblang itu diikuti secara total oleh semua warga keturunan Arab di Indonesia. Keinginan untuk membentuk lembaga partai politik tidak pernah ada sejak tahun 1945.²⁹

Diketahui, upaya persatuan kembali masyarakat Arab di Indonesia setelah perpecahan yang menyakitkan ini terus dilakukan oleh berbagai pihak, baik dari golongan *sayyid* maupun *masyaikh*. Raja Arab Saudi, Abdul Aziz bin Saud pun pernah ikut turun tangan, namun semua usaha yang pernah ada hanya menemui kegagalan. Setelah melewati berbagai upaya rekonsiliasi, pada tanggal 4 Oktober 1934, upaya persatuan dan perdamaian masyarakat Arab di

²⁸ Hasan Bahanan, “Masyarakat Etnis Arab dan Identitas Budaya Lokal”, Makalah disampaikan dalam "Semiloka Penguatan Identitas Budaya Lokal " diselenggarakan oleh Pemerintah Propinsi Jawa Timur, tanggal 5 - 6 September 2007, di Hotel Inna Tretes, Pasuruan.

²⁹ *Ibid.*

Indonesia ini mendapatkan titik cerah dari ide seorang nasionalis muda yang juga wartawan peranakan Arab (*muwallad*) yang bernama AR. Baswedan. Saat itu ia mengumpulkan seluruh pemuka keturunan Arab Indonesia dan mengikrarkan “Sumpah Pemuda Indonesia keturunan Arab”. Isi ikrar itu ialah mengakui Indonesia sebagai tanah air mereka, menjauhi isolasi diri, dan memenuhi kewajiban sebagai warga negara Indonesia serta membela kepentingan seluruh rakyat Indonesia. Ikrar ini kemudian yang melahirkan Partai Arab Indonesia (PAI) di tahun 1940. Setahun kemudian, PAI kemudian diakui sebagai anggota Gabungan Partai-Partai Politik Indonesia (GAPPI) menuntut Indonesia berparlemen. Persoalan *tafadul* yang didasarkan pada keturunan di kalangan masyarakat Arab Indonesia akhirnya berhasil diakhiri. Sejak saat itu, mereka diharuskan untuk memanggil sesamanya dengan *Al-Akh*, yang artinya ‘saudara’.³⁰

Namun demikian, meskipun perjuangan PAI untuk tidak lagi mempersoalkan ke-Araban di tengah kehidupan bernegara di Indonesia, dalam kenyataannya, baik keluarga Arab yang *sayyid* maupun non-*sayyid*, mereka tetap jarang menikahkan anak-anak mereka dengan orang pribumi. Mereka tetap menikahkan putera-puterinya dengan sesama keturunan Arab. Hanya sedikit aktivis PAI yang mau menerima orang Indonesia sebagai menantu, dan Hamid Al-Gadri adalah diantaranya. Sedangkan seluruh putera-puteri AR Baswedan sendiri tetap menikah dengan keturunan Indonesia-Arab (*muwallad*), kecuali seorang cucu perempuannya yang menikah dengan lelaki dari suku Jawa.³¹

Memang, sebagaimana dikatakan orang Arab pada dasarnya mempunyai tradisi yang tidak tertulis untuk melakukan “perkawinan sesama etnis”, yaitu orang Arab dengan orang Arab. “Perkawinan sesama etnis” sampai saat ini tetap terjadi dan bertahan. Untuk mempertahankan identitas budaya orang Arab itu, maka salah satu strateginya adalah mempertahankan perkawinan yang

³⁰ Hikmawan Saefullah, “[Kaum Arab-Hadrami di Indonesia: Antara Mempertahankan Realitas atau Melihat Realitas Global?](http://conformeast.multiply.com/journal/item/1)”, <http://conformeast.multiply.com/journal/item/1>, diakses 30 Desember 2011.

³¹ *Ibid.*

dilakukan oleh sesama orang Arab, karena perkawinan ini dianggap sebagai cara untuk mempertahankan sistem kekerabatan yang patrilineal. Sekalipun demikian, tetap saja bukan tidak mungkin terjadi juga perkawinan itu dilakukan antara orang Arab dengan orang-orang non-Arab sebagaimana beberapa kasus yang dijumpai. Justru dari kasus itu memperlihatkan bahwa adanya resistensi terhadap struktur dan budaya Arab yang sudah demikian kuatnya.³²

Hingga saat ini, banyak dari keturunan Arab-Hadrami masih merasa bangga untuk menjaga identitas ke-Arab-an mereka meskipun mereka terlahir di Indonesia setelah berpuluh-puluh tahun, tidak bisa berbahasa Arab sama sekali dan meskipun mereka sudah hidup seperti orang Barat. Mereka menjadi menciptakan semacam kelas sosial khusus yang eksklusif dan kadangkala menutup pergaulan dengan yang bukan keturunan Arab, bahkan sampai sekarang. Misalnya, ada ungkapan sebagai-berikut:

“Betapa hati saya miris sekarang melihat kelakuan orang-orang keturunan Arab (*jammaah*) di Indonesia, bagai mana tidak, mereka (dan termasuk saya juga) jelas-jelas lahir dan tinggal di negara Indonesia (kalau ga mau di sebut numpang) tetapi mereka masih dengan angkuhnya menjelek-jelekkan kaum pribumi penduduk asli (*ahwal*), dan anehnya bahkan anak-anak kecil juga beranggapan bahwa mereka lebih utama dari penduduk pribumi (*ahwal*). Meski sebagian besar dari mereka tidak tau apa-apa ketika ditanya tentang Arab, hanya tau bahwa mereka lahir dari ibu bapak yg juga keturunan Arab, tapi dengan angkuhnya mereka merendahkan dan menghina penduduk pribumi. Sering saya lihat di forum *chat* yg keseluruhan-nya dari kalangan mereka, dengan angkuhnya mereka menjelek-jelakkan kaum pribumi, bahkan di *real life* pun sering saya temui. Sebagai contoh kasus ini, suatu hari teman saya datang perkumpulan orang-orang *jammaah*, dengan bangganya dia bercerita, bahwa dia habis menyaksikan pertunjukan musik gambus live, dimana penyanyinya (menurut cerita teman saya) menyanyikan bait lagu “*ahwal bahlul (tolol)...kullu bahlul*” dan di sambut dengan tepukan yg meriah. Tapi bukan hal itu yang bikin saya miris mendengarnya, akan tetapi orang itu (teman saya) dengan bangganya mengulang bait bait itu dan disambut dengan gelak tawa yg lain, sementara dia (teman saya) tidak sadar (atau pura-pura lupa) bahwa ibunya dan neneknya dari pihak bapak juga bukan dari golongan *jammaah (ahwal)*, jadi

³² Kunthi Tridewiyanti, “Orang Arab, Perkawinan dan Pluralisme Hukum”, <http://www.fisip.ui.ac.id/antropologi/httpdocs/events/sympo>, diakses 3 Desember 2011.

dengan secara tidak langsung dia(teman saya) itu juga mengatakan bahwa, ibunya, neneknya, tante-tante dan omm-omnya juga *bahlul* (goblok).”³³

Namun di sisi lain, di antara mereka banyak juga yang tidak terlalu mengistimewakan ke-Arabannya dan cenderung lebih terbuka untuk bergaul dengan orang yang bukan keturunan Arab, bahkan keturunan Arab di Kedah, Malaysia mereka lebih suka disebut sebagai orang Melayu dibandingkan disebut orang Arab. Di sisi lain, juga banyak sekali keturunan Arab-Hadrami di Indonesia dan Malaysia yang sudah secara penuh berasimilasi dengan penduduk setempat berabad-abad, tidak lagi mempedulikan tradisi feodalistik tersebut. Hanya saja, meskipun telah berasimilasi penuh, mereka tetap mengetahui asal-usul moyangnya dan memiliki silsilah lengkapnya. Namun, pada saat yang sama, di antara mereka ada juga yang tidak mengetahui asal-usul nenek moyang mereka sama sekali.³⁴

B. Ahmad Surkati dan Munculnya Gerakan Al-Irsyad

Ahmad Surkati adalah tokoh sentral gerakan Al-Irsyad. Dia adalah penggagas salah satu organisasi Islam yang kemudian disebut Al-Irsyad. Ahmad Surkati dipandang sebagai Bapak Pendiri Al-Irsyad, Pemimpin Besar Al-Irsyad. Beliau adalah guru, pendidik, pengajar, mubaligh dan pemimpin umat. Kedatangan Ahmad Surkati ke Indonesia dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia tercatat sebagai peristiwa penting, yaitu sebagai salah satu Pelopor Gerakan Reformis Islam.³⁵ Tidak hanya sebagai penggagas gerakan Al-Irsyad, lebih dari itu hasil pemikiran, pandangan, dan perilakunya pada perjalanan Al-Irsyad selanjutnya tetap dijadikan acuan dasar gerakan ini. Keyakinan adanya tanggung jawab pembaharuan Islam yang di dalamnya tercakup pengentasan umat manusia dari kejumudan dan keterbelakangan

³³ “Keturunan Arab (*Jamaah*) di Indonesia”, <http://my.opera.com/theamanx/blog/>, diakses 3 Desember 2011.

³⁴ Hikmawan Saefullah, “Kaum Arab-Hadrami di Indonesia...”

³⁵ Syekh Ahmad Surkati dan Abdullah Badjerei, *Muhammadiyah Bertanya Surkati Menjawab*, (Salatiga: Yayasan Lembaga Penyelidikan Ilmu-Ilmu Agama Islam dan Da’wah, 1985), hlm. 7.

inilah yang tampaknya mendorong Ahmad Surkati mendirikan gerakan Al-Irsyad.

Ahmad Surkati dilahirkan di Dunggula, Sudan, pada tahun 1872. Karena berasal dari keluarga yang taat beragama, tidak aneh apabila ketika masih kecil dia telah mengetahui banyak ayat-ayat Al-Qur'an. Keinginan untuk belajar di Mesir tidak terpenuhi dan akhirnya nasib membawa dia ke negeri Arab setelah ayahnya meninggal. Pada awalnya, Surkati tinggal di Madinah selama empat tahun, setelah itu pergi ke Makkah dan tinggal di sana selama sebelas tahun dengan menimba ilmu, antara lain kepada Syaikh Muhammad bin Yusuf al-Khayyath. Sementara itu, pada tahun 1906 Ahmad Surkati menerima sertifikat tertinggi guru agama dari pemerintah di Istanbul.³⁶

Ahmad Surkati sampai berada di Indonesia (Jakarta), adalah berawal dari kepentingan pendidikan Madrasah Jamiat Khair³⁷ yang membutuhkan guru-guru langsung dari luar negeri. Pada tahun 1911, empat guru dari negara-negara Arab diundang untuk mengajar di Jamiat Khair dengan harapan akan meningkatkan mutu madrasah dengan ajaran Sunni yang mereka kuasai. Keempat guru tersebut adalah Syekh Ahmad Surkati dari Sudan, Syekh Muhammad Tayyib dari Maroko, Syekh Muhammad bin Abd' al-Hamid dari Makkah, dan a-Hasyimi dari Tunisia.³⁸

Jadi, di Jakarta Ahmad Surkati bekerja untuk Jamiat Khair. Namun, dalam perjalanan selanjutnya dia terlibat perselisihan antara kelompok *sayyid* dan non-*sayyid*.³⁹ Keterlibatannya dalam konflik itu mulai terjadi saat Ahmad Surkati mengeluarkan fatwa di Solo yang memperbolehkan, sebagaimana

³⁶ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia, 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 73.

³⁷ Jamiat Khair didirikan di Jakarta pada tanggal 17 Juli 1905. Organisasi ini terbuka untuk setiap Muslim tanpa diskriminasi asal-usul, walaupun mayoritas anggota-anggotanya adalah orang-orang Arab. *Ibid.*, hlm. 68.

³⁸ Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati (1874-1943): Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1999, hlm. 204.

³⁹ Perlu diterangkan, bahwa Ahmad Surkati adalah termasuk golongan non-*sayyid* dan anggota organisasi Jamiat Khair dari kalangan Arab terdiri dari golongan *sayyid* dan non-*sayyid*. Diketahui, pemimpin awal organisasi ini didominasi kalangan *sayyid* dari keluarga Bin Shahab dan al-Mashhur, walaupun non-*sayyid* juga terlibat dalam posisi tertinggi. Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening...*, hlm. 36.

Rashid Ridha, perkawinan antara orang non-*sayyid* dengan perempuan keturunan *sayyid*. Ia juga menekankan bahwa Islam memperjuangkan kesetaraan Muslim dan tidak mengakui pengistimewaan berdasarkan keturunan, kekayaan, atau status.⁴⁰ Fatwa semacam ini tentu saja menimbulkan keresahan dikalangan *sayyid* dan juga pertentangan antara kelompok *sayyid* dan non-*sayyid*.

Karena perbedaan faham yang mendasar inilah, Ahmad Surkati keluar dari Jamiat Khair, lalu mendirikan Sekolah Al-Irsyad Al-Islamiyah yang bertempat di Jati Petamburan Jakarta dengan bantuan pemuka-pemuka masyarakat Arab pada waktu itu. Sekolah tersebut dibuka pada hari Ahad 15 Syawal 1332 bertepatan dengan tanggal 6 September 1914. Oleh pendukungnya, terutama Syekh Umar Manggusy, Kapten Arab waktu itu, disarankan agar mendirikan perkumpulan untuk menunjang Madrasah Al-Irsyad yang telah ada. Selanjutnya, didirikanlah *Jam'iyah Al-Ishlah wa Al-Irsyad Al-'Arabiyyah* yang dalam beberapa tahun kemudian diganti dengan *Jam'iyah Al-Ishlah wa Al-Irsyad Al-Islamiyyah* disingkat menjadi Al-Irsyad Al-Islamiyyah. Perkumpulan ini baru memperoleh pengakuan hukum yang dikeluarkan oleh Pemerintah Hindia Belanda pada tanggal 11 Agustus 1915 dengan Beslit No. 47 dan disiarkan dalam Javasche Courant No. 67 tanggal 20 Agustus 1915. Namun, tanggal berdirinya Madrasah Al-Irsyad inilah, yaitu 6 September 1914, dicatat sebagai tanggal resmi berdirinya Perhimpunan Al-Irsyad.⁴¹

Demikian pula, Muhamad Ba'syir, Ketua Umum DPP Al-Irsyad masa-bakti 1966-1970, menandakan bahwa atas dasar "konsesus nasional" para pemuka Al-Irsyad bersepakat untuk mencatat tanggal resmi berdirinya organisasi Al-Irsyad adalah bertepatan dengan tanggal pembukaan Madrasah Al-Irsyad pimpinan Surkati di Jati Petamburan, yaitu 6 September 1914, meskipun secara hukum Beslit dari Gubernur Jendral Hindia Belanda

⁴⁰ Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati...*, hlm. 210.

⁴¹ Syekh Ahmad Surkati dan Abdullah Badjerei, *Muhammadiyah Bertanya...*, hlm. 6. Lihat pula Hussein Badjerei, "Al-Irsyad dalam Pentas Sejarah Bangsa", dalam Lembaran Khusus MABDA, No. 08 Tahun Ke-1, September 1995.

dikeluarkan tanggal 11 Agustus 1915 No. 47 yang disiarkan dalam *Javasche Courant* No. 67 tanggal 20 Agustus 1915. Menurut catatan, sekolah yang dimaksud itu dibuka pada hari Ahad, 6 September 1914. Selama proses keluarnya Beslit, kegiatan telah berjalan dengan pesat, dengan menggunakan nama *Hai'ah Madaaris Al-Irsyad* yang diketuai oleh Sayyid Abdullah bin Abubakar Al-Habsyi. Orang kuat Al-Irsyad, Syekh Umar Manggush, Kapten Arab, telah menyewa bekas Hotel ORT di Molenvliet West, jalan Gajah Mada sekarang, untuk dipakai sebagai Sekolah Al-Irsyad dan sekaligus pusat kegiatan perhimpunan.⁴²

Pergerakan Al-Irsyad tidak lain adalah satu di antara pergerakan-pergerakan agama, ilmiah, dan politik di Indonesia. Meminjam konsepnya Natalie Mobini Kesheh, bahwa munculnya gerakan Al-Irsyad erat kaitannya dengan kebangkitan (*nahdah*) kaum Hadrami (keturunan Arab) yang berada di Indonesia. Nahdah berarti kemajuan, pintu masuk menuju dunia modern melalui adopsi atas ide-ide dan institusi. Hal ini menandakan secara tidak langsung bahwa orang-orang Hadrami berusaha keras untuk setara dengan orang lain dalam aspek budaya, peradaban, dan pendidikan.⁴³ Oleh karena itu, pendidikan merupakan semboyan *nahdah*, yaitu pendidikan modern yang menggabungkan pengetahuan dari ilmu-ilmu Barat dan bahasa bersama dengan mata pelajaran agama yang lebih tradisional. Hal ini dirasa penting bagi orang-orang Hadrami dalam rangka menggapai kemajuan.⁴⁴

Kalangan Hadrami menyebutkan, bahwa Al-Irsyad adalah suatu pergerakan reformasi dan modernisasi Islam, yang mengutamakan da'wah Islamiyah. Al-Irsyad bergerak terutama di bidang pendidikan dengan membawa faham baru dalam pelajaran Islam maupun sosial, dan pedagogisnya didasarkan pada Al-Qur'an dan Hadits. Pergerakan ini

10. ⁴² "Al-Irsyad 71 Tahun", *SUARA AL-IRSYAD*, Nomor 4 Tahun XIV, September 1985, hlm.

⁴³ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening...*, hlm. 35.

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 36.

dipelopori Syekh Ahmad Surkati Al-Ansori, seorang tokoh perintis, ulama, dan intelektual.⁴⁵

Oleh karena itu, tujuan Al-Irsyad adalah, *pertama* mendirikan sekolah-sekolah dan menyebarkan pelajaran agama dan ilmu-ilmu umum yang sesuai dengan zaman dalam bingkai semangat kemerdekaan. *Kedua*, menghidupkan petunjuk dari Al-Qur'an dan Sunnah dan memberantas segala *khurafat* yang tersebar dengan cara membuat *bid'ah* pada agama Islam. Hal inilah yang tampaknya telah menyebabkan kaum Irsyadi menentang kaum *Alawiyin*, karena dianggap terlalu mengangkat diri dan memandang rendah di luar golongannya sekalipun kepada para ulama maupun orang terkemuka.⁴⁶

Ditegaskan pula, bahwa strategi kurikuler yang dilancarkan Ahmad Surkati dan Al-Irsyad pada dasarnya merupakan perlawanan yang tangguh terhadap ortodoksi umat Islam, ketidakmurnian ajaran Islam yang hidup dan tumbuh di kalangan masyarakat, feodalisme, dan terhadap pukulan gencar westernisasi yang dilancarkan kolonialis Belanda. Lewat strategi kurikuler, Islam dapat dibebaskan dari belenggu orientasi spiritual yang menentang kekuatan-kekuatan perubahan. Dengan demikian, Islam akan bisa tampil sebagai kekuatan yang ampuh untuk melawan penetrasi misionaris-misionaris kristen.⁴⁷

Jadi, setelah tidak lagi bersama Jamiat Khair, untuk mensosialisasikan dan mengembangkan pemikirannya, pada tahun 1914 Surkati membentuk sebuah lembaga pendidikan yang bernama *Jam'iyatul Islah wal-Irsyad Al-Arabiyah*, dan dalam perkembangan sejarahnya menjadi Al-Irsyad Al-Islamiyah. Di antara prinsip-prinsip gerakan Al-Irsyad yang dikemukakan Surkati adalah: *pertama*, mengukuhkan doktrin persatuan dengan membersihkan shalat dan doa dari kontaminasi unsur politeisme. *Kedua*, mewujudkan kesetaraan di antara kaum muslim dan mencari dalil yang sah dalam Al-Qur'an dan Sunnah serta mengikuti jalan yang benar untuk semua

⁴⁵Hamid Elansari, *Selajang Pandang Perdjoangan Al-Irsjad ...*, hlm. 6.

⁴⁶*Ibid.*, hlm. 27.

⁴⁷Hussein Badjerei, "Al-Irsyad dalam Pentas Sejarah Bangsa", dalam Lembaran Khusus MABDA, No. 08 Tahun Ke-1, September 1995.

solusi masalah agama yang diperdebatkan. *Ketiga*, memerangi *taqlid'am* (penerimaan membabi buta) yang bertentangan dengan dalil aqli dan naqli. *Keempat*, menyiarkan pengetahuan alam sesuai Islam dan menyebarkan kebudayaan Arab yang sesuai dengan ajaran Allah. *Kelima*, mencoba untuk menciptakan pemahaman dua arah antara dua muslim, yaitu Indonesia dan Arab.⁴⁸

Sementara itu, prinsip-prinsip gerakan Al-Irsyad yang dikemukakan oleh Ahmad Surkati telah membawa peradaban baru dunia pendidikan di Nusantara, serta memberi kontribusi yang signifikan terhadap perkembangan agama Islam. Beberapa konsep pengembangan Al-Irsyad yang dikemukakan Ahmad Surkati antara lain adalah, *pertama*, memperbaiki kondisi religius dan sosio-ekonomi kaum muslimin pada umumnya dan Arab pada khususnya dengan mendirikan madrasah, rumah piatu, panti asuhan, dan rumah sakit. *Kedua*, menyebarkan reformasi Islam di antara para muslim melalui tulisan dan publikasi, pertemuan, kuliah, kelompok studi, dan misi tertentu. *Ketiga*, membantu organisasi Islam demi kepentingan bersama.⁴⁹

Pemikiran Surkati juga dipengaruhi Muhammad Abduh tertama tentang transformasi pendidikan dan permurnian ajaran Islam. Ada beberapa pemikiran Muhammad Abduh yang diserap dan kemudian dijadikan Ahmad Surkati sebagai basis perjuangannya. *Pertama*, pemurnian Islam dari pengaruh dan kebiasaan yang merusak. *Kedua*, penyusunan kembali pendidikan tinggi bagi umat Islam. *Ketiga*, mempertahankan Islam dari pengaruh Eropa dan serangan orang Nasrani. Alur pikiran inilah yang menjadikan semangat juang Ahmad Surkati. Selanjutnya untuk menyabarluaskan gagasan-gagasannya tentang pendidikan dan pembaharuan Islam, Surkati menerbitkan majalah *Ad-Dakhirah* pada tahun 1923.⁵⁰

⁴⁸ Mohammad Noer (Sekjen PP Al-Irsyad Al-Islamiyah), "Pemikiran Pendidikan Ahmad Surkati", *WARTA AL-IRSYAD* (Media Informasi dan Komunikasi AL-Irsyad Al-Islamiyah Jawa Timur), No. 03 Th. I, Nopember 2007, hlm. 5.

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 5.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 5.

Al-Irsyad awalnya sedikit lebih besar di banding sebuah kelompok informal individu-individu yang memiliki kecenderungan sama, di mana tujuan utamanya adalah mengumpulkan dana untuk mendukung sekolah-sekolah Surkati. Namun, pada bulan Agustus tahun 1915, Al-Irsyad menjadi struktur organisasi formal yang memiliki Anggaran Dasar resmi. Dokumen tersebut melengkapi organisasi dengan sebuah struktur sederhana dan bergaya Barat, yang karenanya menuntut perhimpunan memiliki kantor pusat di Batavia.⁵¹

Pemimpin Al-Irsyad yang pertama terdiri atas 4 orang pejabat dan 20 orang penasehat (mustashar). Para pejabat itu adalah Syekh Salim bin Awod Balweel (Ketua), Syekh Saleh bin Ubed Abdat (Wakil Ketua), Syekh Muhammad bin Ubed Abbud (sekretaris), dan Syekh Said bin Salim Mashabi (Bendahara). Di antara penasehat, ada 2 orang yang lantas menjadi pejabat, yakni Syekh Galib bin Said bin Tebe dan Syekh Abdullah bin Abdul Qadir Harhara. Keenam orang itu adalah pembentuk inti di awal-awal kepemimpinan Al-Irsyad, sedangkan pada tahun 1919 usia mereka berkisar antara 35 dan 65 tahun, dengan rata-rata usia sekitar 50 tahun.⁵²

Keanggotaan Al-Irsyad terbuka bagi setiap muslim yang tinggal di dalam koloni Belanda, baik mereka dari kalangan Arab atau bukan, asalkan mereka laki-laki dan berumur sekurangnya 18 tahun atau telah menikah. Lembaga perhimpunan pengambil keputusan tertinggi adalah Pertemuan Tahunan yang dilaksanakan setiap bulan Agustus di Batavia yang akan memilih seorang pemimpin yang dipercaya untuk mengurus dan menjalankan amanat perhimpunan hingga kurun waktu pertemuan-pertemuan berikutnya. Tak seorang *sayyid* pun yang diizinkan menjadi anggota pimpinan, hal ini melukiskan bahwa konflik dengan *sadah* telah menjadi katalisator bagi pembentukan Al-Irsyad. Dengan segera Al-Irsyad menyebar ke kota-kota lain di Pulau Jawa. Sebuah cabang didirikan di Tegal pada Agustus 1917, dan

⁵¹ Natalie Mobini Kesheh, "Modernisasi Islam di Masa Kolonial: Gerakan Al-Irsyad Al-Islamiyah", terj. Khalid Abud Attamimi, *WARTA AL-IRSYAD* (Media Informasi dan Komunikasi AL-Irsyad Al-Islamiyah Jawa Timur), No. 03 Th. I, Nopember 2007, hlm. 9.

⁵² *Ibid.*, hlm. 10.

diikuti oleh cabang-cabang di Pekalongan, Bumiayu, Cirebon, dan Surabaya, yang semuanya adalah kota-kota perdagangan sepanjang pantai utara. Di setiap kota, perhimpunan didukung oleh penduduk Hadrami yang besar dan dijalankan oleh Hadrami *non-sayyid*.⁵³

Pada tahun 1914, Al-Irsyad sudah memiliki sekitar 31 cabang yang tersebar di Pulau Jawa dan pulau-pulau lain di Indonesia. Al-Irsyad juga telah mempunyai dua sayap, yaitu Wanita dan Pemuda. Sayap wanita awalnya merupakan sebuah gerakan dari para wanita Hadrami di Pekalongan yang dikenal sebagai *Nahdlah Al-Mu'minah* (Kebangkitan Muslimah/Mukminat). Sayap wanita yang didirikan pada tahun 1930 bertujuan menyebarkan semangat kebangkitan dan gagasan tentang pendidikan modern di kalangan wanita Hadrami, dengan mengadakan pelajaran-pelajaran bagi para wanita di sekolah-sekolah lokal Al-Irsyad pada Sabtu malam. Gerakan wanita ini segera menyebar ke kota-kota lainnya. Pada tahun 1938 gerakan wanita melaksanakan kongresnya sendiri, sementara Kongres Hari Ulang Tahun Al-Irsyad yang diselenggarakan di Surabaya tahun 1939, memutuskan untuk menggabungkan gerakan wanita ini sebagai bagian, seksi, atau badan otonom Wanita Al-Irsyad. Sementara itu, *Shubban* Al-Irsyad telah lebih dahulu bergabung dalam perhimpunan, dan telah melaksanakan kongresnya sendiri berbarengan dengan Kongres Hari Ulang Tahun Al-Irsyad di Surabaya tahun 1939.⁵⁴

C. Geneologi Ideologi dan Model Ke-Islam-an Gerakan Al-Irsyad

Dalam berbagai kesempatan Al-Irsyad sering mengatakan, misalnya, Syekh Ahmad Surkati adalah pembawa dan penjabar pertama dari faham Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh di Indonesia. Bahkan ditegaskan, bahwa tidak dapat disangkal lagi pengaruh faham Abduh telah dapat merubah keadaan umat Islam dari lingkungan *kejahilan*, kesesatan tauhid dan akal, *tahayul*, *syirik*, *bid'ah*, *khurafat*, azimat, kramat, lingkungan

⁵³ *Ibid.*, hlm. 9.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 10.

yang menjadikan manusia lain dijadikan perantara bagi menyembah Allah, dan banyak lagi kabut tebal yang menutupi cahaya Islam.⁵⁵

Oleh karena itu, tidak dapat dipungkiri bahwa Al-Irsyad berserta Muhammadiyah dan Persis adalah tiga serangkai organisasi massa Islam yang mengaku modern yang berusaha memurnikan ajaran Islam dari *Takhyul*, *Bid'ah*, dan *Churafat* atau yang lebih dikenal dengan singkatan TBC. Al-Irsyad dan kedua temannya berusaha menjauhkan tradisi-tradisi, adat istiadat serta masuknya pengaruh ajaran Hindu dan Budha dalam praktek ibadah kaum Muslimin ketika itu. Tokoh pendiri Muhammadiyah KH Ahmad Dahlan dan tokoh Persatuan Islam ustad A. Hasan, merasakan peran yang cukup besar dari seorang Syeikh Ahmad Surkathy dalam pemikiran kedua tokoh tersebut. Bahkan keduanya tidak malu-malu untuk menyebut sebagai murid dari Syeikh Ahmad Surkathy. Sejak awal didirikan Al-Irsyad memegang peranan penting dalam sejarah gerakan Islam modern di Indonesia.⁵⁶

Demikian pula dikatakan, Al-Irsyad adalah seberkas sinar cahaya Pergerakan Islamiyah-Alamiyah (Internasional) dan sebagian dari pergerakan-pergerakan agama, sosial, politik, yang progresif-revolusioner dipelopori oleh Syekh Muhammad Abdul-Wahab An-Najdi, Syekh Jamaluddin Al-Afghani, Syekh Muhammad Abduh dan murid-muridnya, yang dimulai pada pertengahan abad ke-19 M di Asia Tengah. Sinar cahaya yang dimaksud adalah, sebagaimana dikatakan Syekh Ahmad Surkati, bahwa Al-Irsyad menyinari umat Islam yang berabad-abad telah mengalami kelemahan jiwa, kebekuan pikiran, dan kemunduran dalam segala lapangan hidup dan penghidupan. Semua itu disebabkan pengaruh Ulama Fiqih yang sangat jumud serta ahli tasawuf dan kebatinan yang mengembangkan bid'ah,

⁵⁵ A. Aziz Basjarahil (Pengurus Perhimpunan Al-Irsyad Cabang Pekalongan), "25 Tahun Gerakan Pemuda Al-Irsyad", dalam *Buku Kenangan Berinya Pemuda Al-Irsyad ke-25*, Agustus 1964.

⁵⁶ Farid Mu'adz Basakran, "Seabad Al-Irsyad di Simpang Jalan", <http://sejarah.kompasiana.com/2012/09/03/>, diakses 18 April 2013.

khurafat, dan memperbanyak penyiaran hadits-hadits *dha'if, maudhu*, yang telah jauh dari ajaran kemurnian Islam.⁵⁷

Dari pernyataan-pernyataan di atas dapat ditegaskan, bahwa ideologi Al-Irsyad bertumpu pada pendapat dasar (premis) bahwa Islam telah semakin memburuk. Bukan lagi sebagai agama, Islam telah berubah menjadi “sebuah kumpulan takhayul, penyimpangan-penyimpangan, dan sebuah permainan”. Kekalahan atas kondisi yang semakin memburuk ini ditimpakan kepada para ulama yang seharusnya menjadi penjaga dan pemelihara agama namun telah menjualnya bagi keuntungan duniawi. Sebagai hasilnya, masyarakat muslim berada dalam kondisi terpuruk, karena bagian terpenting peradabannya adalah kondisi beragamanya. Oleh karena itu, bilamana kondisi beragama masyarakat rusak, maka segala sesuatunya juga rusak. Satu-satunya solusi adalah mengembalikan Islam ke dalam bentuk aslinya sebelum munculnya *takhayul* dan perubahan-perubahan (*bid'ah*). Ini akan mengharuskan agama kembali kepada pilar kembar Islam, yaitu Al-Qur'an dan As-Sunnah (perkataan dan perbuatan Nabi Saw.).⁵⁸

Dalam menggelorakan slogan “kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah”, para Irsyadi menggemakan seruan dari pembaharu modern Mesir dengan menggunakan corong Al-Manar. Pada kenyataannya, Al-Irsyad memelihara hubungan yang erat dengan editor Al-Manar, Sayyid Rasyid Ridha, yang merekrut guru-guru Mesir bagi sekolah-sekolah Al-Irsyad di awal tahun 1920-an. Tulisan-tulisan Syekh Muhammad Abduh, guru Rasyid Ridha, juga dimasukkan ke dalam kurikulum sekolah Al-Irsyad yang diperuntukkan bagi siswa-siswa senior. Sama dengan modernis lainnya, para Irsyadi bersuara lantang terhadap berbagai macam “inovasi (*bid'ah*)”, seperti berdiri saat perayaan Maulid nabi saw., upacara tradisional Malam 15 Sya'ban, dan berdo'a kepada Tuhan dengan perantaraan orang suci (*alim*).⁵⁹

⁵⁷ Umar Hubeis, “Al-Irsyad Setengah Abad” (artikel dimuat dalam buku “Menyambut Mubes Pemuda Al-Irsyad, September 1964”, penerbit Pemuda Al-Irsyad Cabang Pekalongan), *WARTA AL-IRSYAD*, No. 05 Tahun I, Maret 2008, hlm. 16.

⁵⁸ Natalie Mobini Kesheh, “Modernisasi Islam di Masa Kolonial... (Januari 2008), hlm. 8.

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 8.

Selain itu, dikatakan pula bahwa gerakan Al-Irsyad pada dasarnya banyak terilhami oleh pemikiran dan praktik keagamaan Ibn Taimiyah dan Muhammad Abduh. Pendiri gerakan Al-Irsyad, Ahmad Surkati, adalah pengikut kedua tokoh tersebut setelah berada di Indonesia.⁶⁰ Hal ini juga terbukti, bahwa sebelum Ahmad Surkati keluar dari Jamiat Khair yang kemudian mendirikan Al-Irsyad, selain mengajar di madrasah milik organisasi ini di pagi hari, dia mendirikan kursus pada sore hari yang dihadiri oleh para pemuda Arab. Kursus ini bertujuan untuk melihat kemungkinan memperbaiki pemahaman kaum Muslim di Indonesia. Tampaknya, dengan kursus ini Ahmad Surkati mencari teman yang dapat diajak bekerjasama. Karenanya, kedatangan teman-teman dari Sudan yang sudah mengerti ajaran Muhammad Abduh, sangat menolong Ahmad Surkati, dan bahkan membuatnya menghayati lebih dalam lagi karya-karya Muhammad Abduh, Rashid Ridha, serta karya-karya Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim.⁶¹ Ajaran Muhammad Abduh dan kelompoknya inilah yang disebut dengan *Salafiyah*.

Memang, di awal abad ke-20, Muhammad Abduh dengan kelompoknya yang dikenal dengan sebutan *Salafiyah*, mulai secara luas mempengaruhi pemikiran Islam di Indonesia, kendati publikasi tentangnya sangatlah sedikit. Pikiran-pikiran Muhammad Abduh dan pengikutnya disebarkan lewat buletin berkala mereka, *al-Manar*, kepada pembaca dalam cakupan yang luas, yaitu orang-orang Mesir, orang-orang Arab perantau, serta orang-orang Indonesia yang belajar di al-Azhar dan di Makkah. Ada beberapa buletin yang diterbitkan di sejumlah kota di Timur Tengah yang dengan mudah dapat ditemukan di Indonesia. Misalnya, buletin yang paling penting adalah *al-Urwat al-Wuthqa* yang ditulis Jamal al-Din al-Afgani dan Muhammad Abduh. Majalah ini sangat mempengaruhi gerakan reformis.⁶²

Makna istilah kata *salaf* dapat berarti tiga masa kurun yang pertama dalam perjalanan sejarah umat Islam. Hal ini sebagaimana dikatakan, sesuai

⁶⁰ Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati (1874-1943): Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1999, hlm. 150.

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 211.

⁶² Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati ...*, hlm. 75-76.

dengan hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari riwayat Abdullah bin Mas'ud,

”Sebaik-baiknya manusia adalah pada zamanku, orang-orang pada zaman berikutnya, dan orang-orang zaman berikutnya. Kemudian datanglah suatu kaum yang mana kesaksian salah seorang dari mereka mendahului sumpahnya, dan sumpahnya mendahului kesaksian”.

Menurut pendapat jumbuh, kebaikan dan keutamaan itu tertujukan kepada semua umat Islam pada ketiga masa (*qurun*) tersebut. Akan tetapi, tingkatan mereka berbeda sesuai dengan derajat ketaqwaan dan istiqamah mereka.⁶³

Kata *salafi* atau "Muslim periode awal" dalam konteks sarjana Islam tradisional berarti seseorang yang meninggal dalam empat ratus tahun pertama setelah Nabi Muhammad saw., termasuk ulama seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad ibn Hanbal. Sementara itu, siapapun yang meninggal setelah para sarjana tersebut adalah tergolong ulama *khalaf* atau "Muslim zaman akhir". Selanjutnya, istilah "*salafi*" dihidupkan kembali sebagai slogan dan gerakan kalangan Muslim zaman akhir, yaitu oleh pengikut Muhammad Abduh (siswa dari Jamal al-Din al-Afghani) sekitar tiga belas abad setelah Nabi Muhammad saw., kira-kira seratus tahun yang lalu. Seperti gerakan serupa yang secara historis muncul dalam Islam, gerakan *salafi* ini mengeklaim bahwa agama belum benar dimengerti oleh siapapun sejak Nabi Muhammad saw. dan Muslim awal telah tiada.⁶⁴

Golongan ini menegaskan, bahwa kata *salaf* juga dapat berarti generasi pertama dari kalangan sahabat dan *tabiin* (generasi pasca sahabat) yang berada di atas fitrah (*dien*) yang selamat dan bersih dengan wahyu Allah. Mereka menyandarkan akidah kepada Alquran dan as-Sunnah yang suci. Pemikiran mereka belum ternodai oleh pemahaman-pemahaman filsafat asing. Mereka telah berlalu sebelum pengaruh filsafat-filsafat tersebut merusak kaum muslimin. Adapun batasan zaman mereka adalah tiga generasi

⁶³ M. Said Ramadhan al-Buthi, *Salafi Sebuah Fase Sejarah Bukan Mazhab*, terj. Futuhal Arifin, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. 2-3.

⁶⁴ Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *The "Salafi" Movement Unveiled*, (As-Sunnah Foundation Of America, 1997), hlm. 5.

yang pertama yang telah dipersaksikan oleh Rasulullah saw.⁶⁵ Menurut ideologi "*Salafi*", "*Salafi*" adalah orang yang memiliki pengetahuan khusus atau mampu untuk mengikuti keyakinan Salaf atas sebagian besar kaum Muslim pada umumnya. Golongan ini pada waktu berikutnya mengikuti ajaran beberapa sarjana, seperti Ibnu Taimiyah, Ibnu al-Qayyim (guru Ibnu Taimiyah), dan Ibnu `Abd al-Wahhab.⁶⁶

Senada dengan para pemikir tokoh-tokoh *salafi* pendahulunya, Ahmad Surkati di dalam berbagai kesempatan menyampaikan bahwa dalam rangka pembaharuan Islam, kaum Muslim seharusnya meninggalkan praktik-praktik keagamaan yang tidak ada dasar hukumnya dalam Al-Qur'an dan Hadits. Bahkan dalam rangka mengkritisi praktik-praktik keagamaan yang tengah berjalan, secara khusus beliau menulis buku yang diberi judul "Tiga Persoalan: Ijtihad dan Taqlid, Sunnah dan Bid'ah, Ziarah Kubur, Tawasul dan Syafaat".⁶⁷

Abdullah Badjerei juga mengungkapkan, bahwa di Mesir ajaran Ibnu Taimiyah disambut oleh Muhammad Abduh dengan gurunya Sayyid Jamaluddin Al-Afghani dan muridnya Muhammad Rasyid Ridha. Gerakan tokoh-tokoh ini populer dengan sebutan *Salafiyah*. Majalah al-Manar yang semula mengagungkan Imam Gazali sebagai Bapak Tasawuf, belakangan berubah dengan cepat mendukung Ibnu Taimiyah sebagai seorang tokoh fundamentalis. Sementara itu, ajaran Ibnu Taimiyah di Indonesia disuarakan oleh organisasi, seperti Al-Irsyad, Muhammadiyah, dan Persatuan Islam. Tokoh pelopornya adalah Syekh Ahmad Surkati, KH Ahmad Dahlan, dan Ustadz Ahmad Hassan.⁶⁸

⁶⁵ Syaikh Muhammad Rabi'bin Hadi Al-Madkhal, *Berkenalan dengan Salaf: Kajian Bagi Pemula*, terj. Abu Usamah Ibnu Rawiyah an-Nawawi, (Tegal: Maktabah Salafy Press, 2003), hlm. 15.

⁶⁶ Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *The "Salafi" Movement Unveiled*, (As-Sunnah Foundation Of America, 1997), hlm. 6.

⁶⁷ Syaikh Ahmad as-Surkati al-Anshori, *Tiga Persoalan: Ijtihad dan Taqlid, Sunnah dan Bid'ah, Ziarah Kubur Tawasul dan Syafaah*, (Surabaya: Al-Irsyad Al-Islamiyyah, 1988).

⁶⁸ Abdullah Badjerei, "Ibnu Taimiyah", *SUARA AL-IRSYAD*, No. 9 & 10 Tahun Ke-XIII Februari/Maret 1985, hlm. 5-6.

Yang penting untuk diperhatikan adalah bahwa *ittiba'* salaf dengan mengadopsi dan menerapkan *manhaj* (jalan atau metodologi) dan mazhab mereka di dalam memahami Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah adalah sebuah kewajiban bagi setiap muslim yang harus selalu konsisten berpegang teguh kepada Al-Qur'an dan petunjuk Rasulullah. Sementara itu, apabila yang terjadi adalah pengklaiman terhadap sebuah mazhab yang baru dengan nama "Salafiyah" maka hal itu merupakan bentuk dari *ta'ashshub* "fanatisme", dan tidak masuk dalam kategori *ittiba'* seperti yang diharapkan.⁶⁹

Dalam konteks ini, Abdullah Djaidi mengungkapkan, bahwa sebenarnya nama *salafi* diambil dari nama *qurun* atau satu masa. Jadi sejak zaman nabi, sahabat, dan tabi'in sudah ada istilah ini. Dalam konteks sejarah Indonesia, sebelum tahun 1900 nama "salafi" dipakai oleh sekolah-sekolah Islam di Indonesia. Saat itu, sekolah yang didirikan Nahdatul Ulama (NU) dan mereka yang mengklaim sebagai keturunan Nabi diberi nama Madrasah Salafiah. Tujuannya adalah mencerminkan pada risalah yang dibawa Nabi saw. Salafi di sini hanya menjadi nama sekolah atau buku-buku yang ditulis para *Imam* terdahulu yang sangat menjiwai pemahaman para *salafushalih*. Yang perlu diperhatikan adalah, bahwa saat itu tidak ada kelompok yang mengklaim diri sebagai salafi,⁷⁰ atau pengklaiman terhadap sebuah mazhab yang baru dengan nama "Salafiyah".

Selanjutnya, ideologi gerakan Al-Irsyad di kalangan mereka yang memegang ajaran Ahmad Surkati sering disebut dengan *mabadi*. Kata *mabadi*, tugalnya *mabda'*, mempunyai makna: azas, sikap, prinsip, kaidah, landasan, atau ketakinan. Dalam bahasa Inggris *mabadi* berarti *ideology*, *doctrine*, atau *believe*. Dalam pengertian ini, dapat ditarik batasan bahwa *Mabadi* Al-Irsyad merupakan hasil pemikiran mendasar berupa prinsip-prinsip, pokok-pokok dan landasan berpijaknya organisasi, sekaligus

⁶⁹M. Said Ramadhan al-Buthi, *Salafi Sebuah Fase ...*, 272-273.

⁷⁰Abdullah Djaidi, "Disumbang Lalu Diacak-Acak", *Wawancara Sabili*, No. 10 TH. XVII Desember 2009.

merupakan ideologi yang dipersiapkan dalam membentuk jiwa setiap Irsyadi.⁷¹

Diterangkan lebih lanjut, bahwa *Mabadi* Al-Irsyad merupakan program perjuangan Syekh Ahmad Surkati dalam melakukan pemurnian dan pembaharuan. *Mabadi* tidak lahir begitu saja, melainkan tumbuh dari pemikiran dan perjuangan, disertai telaah serta kajian terhadap buku-buku dan majalah-majalah yang bertemakan pemurnian dan pembaharuan yang ditulis oleh pemuka dan ulama Islam, seperti Ibnu Taimiyah (1263-1328), Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (1229-1350), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Rasyid Ridha (1865-1935). Di samping itu, konsepsi *mabadi* lahir berkat koordinasi yang dilakukan dengan para pemuka masyarakat dan para senior Irsyadi untuk dapat dilaksanakan.⁷² Dikatakan, *mabadi* tidak lahir begitu saja, tetapi melalui pemikiran dan perjuangan Syekh Ahmad Surkati, yang diikuti pula dengan telaah atau kajian mendalam atas karya-karya mujadid (pembaharu) yang ide-ide pemurnian dan pembaharuannya menjadikan baginya inspirasi tersendiri. Mereka di antaranya Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim al-Jauziyah, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha.⁷³

Ada lima butir isi *mabadi* yang ditekankan oleh gerakan Al-Irsyad ini, yaitu *pertama*, mengesakan Allah dengan sebersih-bersihnya peng-Esa-an dari segala hal yang berbau syirik, mengikhlaskan ibadah kepada Allah, dan meminta pertolongan kepada-Nya dalam segala hal. *Kedua*, mewujudkan kemerdekaan dan persamaan di kalangan kaum Muslimin yang berpedoman pada Al-Qur'an dan as-Sunnah, perbuatan para imam yang sah, serta perilaku ulama *salaf* dalam persoalan khilafiyah. *Ketiga*, memberantas *taqlid* buta tanpa sandaran dan dalil nagli. *Keempat*, menyebarkan ilmu pengetahuan, kebudayaan Arab-Islam dan budi pekerti luhur yang diridhai Allah. *Kelima*,

⁷¹ Geys Amar, "Mabadi: Al-Irsyad Landasan dan Pengertian Mabadi", *MABADI*, Tahun I Edisi Desember 2005, hlm. 21.

⁷² Geys Amar, "Mabadi: Butir-Butir Mabadi Al-Irsyad", *MABADI*, Tahun I Edisi Agustus 2005, hlm. 21.

⁷³ "Sepintas Mengenal Mabadi", *WARTA AL-IRSYAD*, Media Informasi dan Komunikasi Al-Irsyad Al-Islamiyyah Jawa Timur, No. 01 Th. I, Juli 2007, hlm. 9.

berusaha mempersatukan kaum Muslimin dan bangsa Arab sesuai dengan kehendak dan ridha Allah.⁷⁴

Dari pemaparan di atas, dapat diketahui bahwa akar ideologi gerakan Al-Irsyad tidak bisa dilepaskan dari pemikiran dan praktik keagamaan tokoh-tokoh, seperti Ibnu Taimiyyah, Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, Syekh Muhammad Abdul-Wahab An-Najdi, Syekh Jamaluddin Al-Afghani, Syekh Muhammad Abduh. Siapa tokoh-tokoh tersebut dan bagaimana model pemikiran ke-Islamannya?, dalam kesempatan ini tampaknya sedikit-banyak perlu diungkapkan.

1. Ibnu Taimiyyah

Ibnu Taimiyyah (lahir 1263 M) adalah seorang ulama yang wawasan intelektualitasnya tidak saja terbatas pada Al-Qur'an dan Hadist, tetapi juga bidang-bidang matematika, sejarah, teologi, bahkan kesusastraan. Dalam rangka menyikapi kondisi keagamaan saat itu, gerakan mula-mula yang dilakukan Ibnu Taimiyyah adalah pembersihan bid'ah dan mistisisme sufi. Upaya-upaya purifikasionis yang dilakukan Ibnu Taimiyyah adalah untuk mengajak umat Islam kembali kepada ajaran Islam secara kaffah dan bersih dari penyelewengan doktrinal.⁷⁵

Sementara itu, sebuah upaya yang tak kalah pentingnya yang dilakukan Ibnu Taimiyyah adalah mendobrak kejumudan dan kebekuan umat Islam, sebagai akibat merajalelanya taklid buta. Pada masa ini, gema pintu ijtihad telah tertutup, menjadikan masyarakat memandang bahwa ijtihad adalah suatu kemaksiatan. Kondisi umat Islam yang demikian sudah barang tentu tak dapat dilepaskan dari prostitusi ulama terhadap kemungkinan perkembangan pikiran umat dalam memahami keadaan. Persyaratan-persyaratan untuk melakukan ijtihad telah dibuat sedemikian ketatnya sehingga takseorangpun mampu menjaganya. Menurut Ibnu

⁷⁴ Geys Amar, "Mabadi: Butir-Butir Mabadi Al-Irsyad"..., hlm. 21.

⁷⁵ Suharsono, *Gerakan Intelektual: Jihad Untuk Masa Sepan Umat Islam*, (Yogyakarta: Al-Arsy, 1992), hlm. 46-47.

Taimiyah, bahwa ijtihad adalah hak mutlak bagi mereka yang mampu dan sudah barang tentu terjangkau kapasitas intelektual manusia.⁷⁶

Walaupun Ibnu Taimiyah lahir dari ajaran Hambali, tetapi dia tidak mau bila dikatakan sebagai pendukung madzhab itu. Dia sendiri telah melepaskan belenggu taqlid dan telah menjadi imam mujtahid dengan paham pendirian menurut batas-batas Al-Qur'an dan Sunnah Raulullah saw. Ajaran Ibnu Taimiyah yang paling pokok adalah mensucikan akidah Islam sehingga sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw., dengan semboyan "kembali kepada Qur'an dan Hadits. Oleh karena itu, semua yang menyimpang dari garis Al-Qur'an dan Sunnah diserangnya dengan berani. Dia juga menyerang kaum filsafat, seperti Ibnu Sina dan Ibnu al-Arabi, dan menyerang kaum sufi dan mutakalimin yang dipandanginya muncul dari lembah yang sama. Imam al-Gazali pun tidak luput dari kecamannya karena menurut penelitiannya dua kitabnya yang terkenal, *Al-Munqiz Minadholaal* dan *Ihya' Ulumuddin*, berisikan sejumlah hasits yang tak sah.⁷⁷

2. Muhammad Ibnu Abdul Wahab An-Najdi

Gerakan "pembaharuan" yang dimotori oleh Muhammad Ibnu Abdul Wahab An-Najdi dikenal dengan sebutan "Gerakan Wahabi". Ibnu Abdul Wahab dilahirkan di Najed, yang terletak di jantung padang pasir Arab. Pada masa kecilnya, dia telah ditempa dengan pendidikan agama. Sebagai seorang petualang intelek, ia telah melakukan penjelajahan-penjelajahan yang efektif ke berbagai wilayah Irak dan Persia. Sekembalinya ke rumah, dia mengajarkan tentang doktrin-doktrinnya sendiri, yang pada waktu itu memperoleh peringatan dan bahkan tantangan dari kalangan keluarganya sendiri. Posisi yang tidak menguntungkan ini bagi perkembangan dakwahnya memaksa dirinya untuk pindah ke Dairiyah, yang kemudian

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 47.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 50.

menjalin hubungan dengan kepala suku Su'ud dan segera menerima pandangan-pandangannya.⁷⁸

Dari kawasan inilah, Ibnu Abdul Wahab menggelarkan ide-idenya tentang pemurnian agama, yang lepas sama sekali dari unsur-unsur tahayul dan intelektualitas sufinya, walaupun dia sebelumnya adalah seorang sufi. Perubahan pemikiran dan pendiriannya tak dapat dilepaskan dari pengaruh-pegaruh tulisan Ibnu Taimiyyah yang dikenal sebagai penjaga gawang umat Islam dari pesona sufisme. Di atas segalanya, gairah puritanikalnya telah membawa lebih banyak warna dan arah hidup keagamaannya sendiri. Ibnu Abdul Wahab telah menyerang kepercayaan-kepercayaan masyarakat terhadap kekramatan para wali serta praktik-praktik ritualitas yang bersangkutan-paut dengan kepercayaan tersebut.⁷⁹

3. Jamaluddin Al-Afghani

Jamaluddin Al-Afghani dilahirkan pada tahun 1839 yang bertepatan dengan masuknya tentara Inggris ke Afghanistan. Ayahnya teraniaya karena tanahnya di Kaner dirampas raja, sehingga dia mulai hidup baru dengan kemelaratan. Memang, mulai sejak Jamaluddin dilahirkan ke dunia samapi usia tiga tahun, suasana perang itulah yang mulai dirasakan. Hal ini dirasakan sendiri di rumah ayahnya yang diliputi dengan suasana tegang, karena negerinya diserang musuh. Oleh karena itu, tidaklah heran apabila rasa yang mula-mula ada dalam pribadinya adalah rasa benci kepada penjajah Inggris sampai ke tulang susm-sum.⁸⁰

Sejak masa kecil, Al-Afghani sudah diajari *mengaji* Al-Qur'an. Ketika tambah besar, dia diajari bahasa Arab yang mencakup *nahwu* dan *saraf*, *ma'ani* dan *bayan*, serta *tarikh*. Bahasa Arab sendiri adalah bahasa agamanya dan bahasa nenak moyangnya. Al-Afghani tampak berkembang pemikirannya, sehingga ayahnya mendatangkan guru untuk mengajarkan ilmu tafsir, ilmu hadits, ilmu fiqhi dan usulnya, dan dilengkapi dengan

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 50.

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 51.

⁸⁰ Hamka, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, (Jakarta: Bulang Bintang, 1981), hlm. 18.

tasawuf. Oleh karena itu, dalam usia 16 tahun, telah banyak yang telah dipelajari Al-Afghani. Demikian pula, pokok-pokok pelajaran filsafat dan etika dipelajarinya, ditambah dengan ilmu pasti dan ilmu Ketuhanan. Setelah itu, dia dikirim ayahnya ke India selama satu tahun lebih untuk belajar kepada ulama-ulama besar agar menambah kematangannya. Di India, Al-Afghani mulai mempelajari ilmu pasti dan ilmu alam menurut sistem pelajaran Eropa modern.⁸¹

Karena semangatnya dalam mendalami keilmuan, maka tidak salah apabila Jamaluddin Al-Afghani disebut sebagai tokoh terkemuka Islam abad ke-19 dan katalisator utama bagi reformasi Islam. Dia merupakan seorang aktivis yang tak kenal lelah, menjelajah dunia Muslim, mengajak reformasi internal guna mempertahankan diri, dan pada akhirnya mengusir Barat. Dia juga orator, guru, jurnalis, dan aktivis politik. Afghani hidup dan menyebarkan pesan reformasinya di Afghanistan, Mesir, Turki, Persia, India, Rusia, Prancis, dan Inggris. Afghani berusaha menjembatani kesenjangan antara kaum modernis sekuler kaum tradisional agama. Dia percaya bahwa kaum Muslim dapat memukul mundur Barat tidak dengan mengabaikan atau menolak sumber kekuatan Barat (ilmu pengetahuan dan teknologi), tetapi justru dengan meraih kembali dan mengedepankan lagi nalar, ilmu pengetahuan, dan teknologi, yang menurutnya adalah bagian tak terpisahkan dari Islam dan merupakan prestasi peradaban Islam. Afghani juga menarik para ulama dengan pernyataan kaum Muslimin perlu mengingat bahwa Islam adalah sumber kekuatan dan bahwa kaum Muslimin harus kembali lebih taat pada petunjuknya.⁸²

Afghani menolak kepasifan, fatalisme, dunia ala Sufisme populer, dan kecenderungan sekuler Barat untuk membatasi agama hanya pada kehidupan pribadi atau ibadah. Oleh karena itu, dia mengkhotbahkan, bahwa “Islam adalah pandangan hidup yang lengkap, meliputi ibadah, hukum, pemerintahan, dan masyarakat”. Di sisi lain, bahwa yang

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 19.

⁸² John L. Esposito, *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju “Jalan Lurus” (al-Shirat al-Mustaqim)*, terj. Arif Maftuhin, (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 159.

dinamakan Muslim sejati adalah orang yang berjuang untuk mewujudkan kehendak Tuhan dalam sejarah, dan oleh karenanya Muslim sejati adalah orang yang berusaha mencoba sukses baik dalam kehidupan ini maupun kehidupan akherat nanti. Sebagaimana kaum revivalis pada abad sebelumnya, Afghani berpendapat bahwa kekuatan dan daya hidup umat tergantung kepada penegasan identitas dan solidaritas ke-Islam-an.⁸³

Inti program reformasi Islam Afghani adalah seruan untuk membuka kembali pintu ijtihad. Dia mengancam stagnasi dan kejumudan dalam Islam, yang menurutnya diakibatkan oleh pengaruh Sufisme maupun keterbelakangan ulama yang tidak memiliki keahlian yang diperlukan untuk merespon masalah-masalah modern dan melarang orang lain untuk memperoleh pengetahuan ilmiah. Karena interpretasi Afghani yang holistik tentang Islam, reformasi Islam secara tak terpisahkan terkait dengan pembebasan dari cengkraman kolonial. Penegasan kembali identitas dan solidaritas Muslim adalah prasyarat untuk memulihkan kemerdekaan politik dan budaya. Meskipun dia menyebarkan pesan, dia juga menerima realitas nasionalisme Muslim.⁸⁴

4. Muhammad Abduh

Syekh Muhammad Abduh adalah pewaris gerakan Salafiyah Afghani, di samping Rashid Ridha. Muhammad Abduh dilahirkan di suatu desa di Mesir Hilir pada tahun 1848. Karir pertama pengamalan intelektualnya adalah mengajar di Al-Azhar Kairo, kemudian di Dar Al-Ulum dan juga di rumahnya sendiri. Di antara buku yang diajarkannya ialah buku akhlak karangan Ibnu Miskawaih, Mukaddimah Ibnu Khaldun, dan sejarah Kebudayaan Eropa karangan Guizot, yang diterjemahkan Al-Tahtawi ke dalam bahasa Arab di tahun 1857.⁸⁵

⁸³ *Ibid.*, hlm. 159-160.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 161.

⁸⁵ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 58-61.

Pada tahun 1884, Muhammad Abduh bersama-sama dengan Jamaluddin Al-Afghani mengeuarkan majalah *Al-Urwah Al-Wusqa*. Ide-ide pembaharuannya banyak termuat di majalah ini. Menurut Muhammad Abduh, sebab yang membawa kepada kemunduran Islam adalah adanya faham *jumud* yang terdapat dikalangan umat Islam. Sikap *jumud* ini, menurutnya, di bawa ke dalam tubuh Islam oleh orang-orang bukan Arab yang kemudian dapat merampas puncak kekuasaan politik di dunia Islam. Lewat kekuasaan ini membuat rakyat berada dalam keadaan statis, seperti pemujaan yang berlebihan pada syekh dan wali, kepatuhan membuta pada ulama, taklid kepada ulama-ulama terdahulu, dan *tawakkal* serta penyerahan bulat dalam segala-galanya pada *kada* dan *kadar*.⁸⁶

Bagi Muhammad Abduh, sebagaimana disuarakan juga oleh Muhammad Abd Al-Wahab dan Jamaluddin Al-Afghani, bahwa masuknya berbagai macam bid'ah ke dalam Islam-lah yang membuat umat Islam lupa akan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. Bid'ah-bid'ah itulah yang mewujudkan masyarakat Islam yang jauh menyeleweng dari masyarakat Islam yang sebenarnya. Untuk menolong umat Islam, faham-faham asing lagi salah itu harus dikeluarkan dari tubuh Islam. Umat harus kembali ke ajaran-ajaran Islam yang semula, ajaran-ajaran Islam sebagaimana terdapat di zaman salaf, yaitu di zaman sahabat dan ulama-ulama besar.⁸⁷

Akan tetapi, perlu ditegaskan bawa bagi Muhammad Abduh tidak cukup hanya kembali kepada ajaran-ajaran asli itu, sebagaimana dianjurkan oleh Muhammad Abd Al-Wahab. Hal ini dikarenakan, bahwa zaman dan suasana umat Islam sekarang telah jauh berubah dari zaman dan suasana umat Islam zaman klasik, ajaran-ajaran asli itu perlu disesuaikan dengan keadaan modern sekarang. Untuk menyesuaikan dasar-dasar itu dengan situasi modern perlu diadakan interpretasi baru, dan untuk itu perlu pintu ijtihad dibuka. Ijtihad menurut pendapatnya bukan hanya boleh, malahan penting dan perlu diadakan. Hanya saja, yang

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 62-63.

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 63.

dimaksudnya bukan tiap-tiap orang boleh mengadakan ijtihad. Hanya orang yang memenuhi syarat-syarat yang diperlukan yang boleh mengadakan ijtihad.⁸⁸

Sebagaimana diungkapkan, bahwa Muhammad Abduh merangkul ide-ide modernitas yang pada pokoknya ditujukan untuk kemajuan masyarakat Muslim. Fondasi dasar modern yang ideal diusulkan olehnya sebagian besar didasarkan pada rasionalisme, liberalisme, nasionalisme dan universalisme Islam. "Abduh percaya struktur budaya Islam yang kaku akan menghalangi apa yang pada dasarnya logis dan cair dalam agama." Praktek Islam pada dasarnya berakar pada premis ontologis kebenaran rasional dan logis, serta pengajarannya adalah jelas. Dia membuat kerangka penting untuk mereformasi tuntutan untuk perubahan dan "menganjurkan konsep Islam yang lebih modern ", membuat upaya yang signifikan untuk mencerahkan tradisi dan ide-ide klasik. Perjuangan itu merupakan landasannya untuk kebangkitan cita-cita Islam dalam masyarakat modern, dan perluasan kebebasan dan kebangkitan Islam politik.⁸⁹

Abduh menganjurkan perlunya menerima modernitas sebagai landasan bangunan dan peradaban Islam, dan "hal itu hanya bisa dilakukan apabila Islam direformasi sesuai dengan kondisi modern, sehingga dapat diyakini, bahwa karakter sejati sebagai sebuah agama dunia akan menjadi jelas." Cita-cita dan inspirasi Abduh dapat dilihat dari berbagai dampak yang ia buat dalam bidang tafsir, hadis, filsafat, ilmu pengetahuan, 'aqidah (teologi Islam), penguasa tradisional dan komentar dan gerakan Islam modern.⁹⁰

Memang Muhammad Abduh adalah seorang pengagum peradaban Eropa. Berulang kali ia pergi ke Inggris dan Prancis untuk mencari

⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 64.

⁸⁹ Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye, Ahmad F. Ismail, "Muhammad Abduh's Contributions To Modernity", *Asian Journal of Management Sciences and Education*, Vol. 1. No. 1. April 2012, hlm. 66.

⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 66.

inspirasi. Ia yakin bahwa jika Islam dimodernisasi dan direformasi, maka akan mudah sekali bergema ide-ide Barat modern ke seluruh dunia Islam. Ia bermaksud menafsirkan Syari'at Islam dengan satu cara yang bebas dari pengaruh penafsiran klasik dan berusaha membuktikan bahwa Islam dan kebudayaan Barat modern tidak bertentangan.⁹¹ Muhammad Abduh percaya kepada kemampuan akal manusia. Agama hampir saja bertindak sebagai pelengkap dan pembantu akal. Akal menduduki posisi yang menentukan. Di atas segala-galanya, Islam adalah agama akal dan seluruh doktrin-doktrinnya dapat dibuktikan secara logis dan rasional.⁹²

Sikapnya yang menolak taqlid buta menyebabkan Abduh menyerukan penafsiran baru terhadap Islam yang membuktikan relevansinya terhadap pemikiran dewasa ini dan kehidupan dalam dunia modern. Abduh menegaskan bahwa tidak ada konflik antar agama dan akal ataupun ilmiah modern. Perubahan dalam praktik Islam adalah suatu hal yang mungkin dan perlu. Pembaharuan Islam dan masyarakat Muslim semestinya didasarkan bukan secara mudah kepada modernisasi sekuler pihak Barat. Abduh mengemukakan dasar pemikiran yang rasional bagi integrasi yang selektif dari pihak Islam terhadap ide-ide dan lembaga-lembaga modern. Kebutuhan masyarakat Muslim modern dapat diselesaikan melalui perubahan pandangan Islam sepanjang hukum dan sosial.⁹³

Pandangan Abduh pada dasarnya sejalan dengan gurunya, Jamaluddin al-Afghani. Afghani menegaskan Islam itu mempunyai karakter yang dinamik, kreatif, dan progresif. Islam bukan imitasi yang simpel dari masa silam dan bersikap pasif, akan tetapi agama yang beralaskan akal dan aksi. Islam yang sebenar-benarnya itu mencakup kebaktian kepada Tuhan dalam negara dan masyarakat. Afghani

⁹¹ Maryam Jameelah dan Margaret Marcus, *Islam dan Modernisme*, terj. A. Jainuri dan Syafiq A. Mughni, (Surabaya: Usaha Nasional, 1982), hlm. 181-182

⁹² *Ibid.*, hlm. 183.

⁹³ John L. Esposito, *Islam dan Politik*, terj. M. Joesoef Sou'yb, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 68.

menekankan bahwa Islam itu lebih dari sekedar agama menurut istilah pihak Barat. Islam adalah agama dan peradaban. Selanjutnya, Islam itu sebuah ideologi yang memberikan *raison d'être* bagi umat Islam, baik bagi individu maupun bagi masyarakat dalam kehidupan sosiopolitik. Kekuatan masa depan dan kelanjutan masyarakat tergantung pada penegasan identitas Islam dan pembentukan solidaritas Islam. Afghani percaya revitalisasi Muslim dari masyarakat jajahan itu akan bisa dicapai dengan kebodohan dan penolakan terhadap apa yang berbau Barat akan tetapi dengan perjuangan yang langsung dan aktif beserta konfrontasi. Bagi Afghani, kebangkitan dan reformasi ummat Islam sangat tergantung pada permasalahan politik, yakni kebebasan dari kukungan kekuasaan kolonial.⁹⁴

⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 66.

BAB III
GERAKAN AL-IRSYAD MASA PASCA
KEMERDEKAAN SAMPAI DEMOKRASI TERPIMPIN:
KEBANGKITAN ATAU KEMUNDURAN

A. Menghidupkan Kembali Aktifitas Al-Irsyad

Pada masa pendudukan Jepang Al-Irsyad diketahui mengalami keterpurukan, yaitu dengan menghentikan seluruh kegiatannya. Demikian pula, sekolah-sekolah Al-Irsyad yang belum pulih akibat pendudukan Jepang, kembali porak-poranda akibat Perang Kemerdekaan. Baru pada tahun 1949 tampak adanya kehidupan kembali di dalam tubuh Al-Irsyad. Tepatnya pada tanggal 21-24 Agustus 1949 dilaksanakan kembali Mu'tamar Al-Irsyad yang bertempat di Jakarta dengan serba sederhana setelah sekian lama fakum. Mu'tamar Al-Irsyad yang ke-27 ini, jika dihitung dari Mu'tamar ke-26 di Pekalongan, dapat dikatakan dalam rangka rehabilitasi organisasi. Hanya saja Mu'tamar yang diselenggarakan di Jakarta ini tidak dihukumi sebagai Mu'tamar ke-27, karena dianggap darurat dan dasar hukumnya sederajat dengan Konperensi. Sementara itu, yang dihitung Mu'tamar ke-27 adalah yang dilangsungkan di Solo tahun 1951.¹

Sejak tahun 1951, Al-Irsyad resmi menjadi Anggota Istimewa Partai Politik Masyumi. Dalam hal ini, yang menjadi anggota resmi adalah Pengurus Besar Al-Irsyad, sedangkan massa anggota Al-Irsyad secara otomatis dianggap sebagai Anggota Masyumi walaupun secara pribadi tidak terdaftar. Demikian pula, para Pemuda Al-Irsyad akhirnya aktif dalam GPII² (Gerakan Pemuda Islam Indonesia) dan dana organisasi kemudian juga lebih banyak mengalir ke Masyumi. Diakui kegiatan dengan masuk sebagai anggota Masyumi ini cukup menghambat upaya dan proses rehabilitasi intern Al-Irsyad sendiri. Terbukti, pada Mu'tamar Al-Irsyad ke-27, Desember 1951, yang diselenggarakan di

¹ Hussein Badjerei, *Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa*, (Jakarta: Presto Prima Utama, 1996), hlm. 157-158.

² GPII memang dirikan oleh orang-orang Masyumi sehingga tampak jelas untuk mendukung keanggotaan Masyumi, sekalipun dikatakan tidak punya hubungan organisasi dengan partai manapun. Lihat A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik di Indonesia: Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 106.

Solo, tidak dihadiri Pemuda Al-Irsyad. Hal ini akibat dari di hampir semua Cabang para pimpinan Pemuda dan massa anggotanya hijrah ke GPII.³

Jadi, gerakan Al-Irsyad yang dapat diartikan sebagai gerakan pendidikan sosial, dan dakwah mencoba dibangkitkan kembali pada masa pasca kemerdekaan. Di samping semua itu, gerakan pendidikan adalah modal utama untuk membuat kader-kader yang dapat diandalkan. Hanya saja kebangunan kembali pendidikan Al-Irsyad masa pasca kemerdekaan dirasakan banyak kendala. Tampaknya situasi politik dan sosial pada masa ini kurang mendukung kebangkitan. Sebagaimana disinggung, pada tahun 1951 Al-Irsyad masuk dalam kegiatan politik, yang pada saat itu sebagai anggota resmi Partai Politik Masyumi. Tentu saja, hal ini menyita energi yang seharusnya digunakan untuk memperbaiki organisasi, terutama membenahi bidang pendidikan.

Perlu ditekankan, pada awal Al-Irsyad berdiri dan sampai Pendudukan Jepang di Indonesia, sistem pendidikan tampak baik sebagai tempat pengkaderan. Diketahui, sekolah atau madrasah tertua dan terkenal di Jakarta adalah madrasah “Al-Irsyad Al-Islamiyah”, yang didirikan pada bulan September 1914 oleh Ahmad Surkati. Madrasah itu terdiri dari beberapa bagian (jenjang): yaitu *Awaliyah* dengan lama pelajaran 3 tahun, *Ibtidaiyah* dengan lama pelajaran 4 tahun, *Tajhiziyah* dengan lama pelajaran 2 tahun, *Muallimin* dengan lama pelajaran 4 tahun, dan Takhasus dengan lama pelajaran 2 tahun.⁴ Pendidikan model ini terbukti telah menelorkan kader-kader Al-Irsyad yang mumpuni dalam ilmu agama dan juga bahasa Arab.

Pada masa awal berdirinya Al-Irsyad, bidang pendidikan memang menjadi prioritas utama. Misalnya, dalam perjuangan Syekh Ahmad Surkati, *mabadi* Al-Irsyad disosialisasikan hanya pada lembaga pendidikan, dan hal tersebut terbukti efektif membantu perjuangannya. Murid-murid yang tamat dari madrasah Al-Irsyad merupakan tenaga siap pakai. Artinya, mereka telah dapat menguasai *mabadi* Al-Irsyad yang menjadi bekal hidupnya dan sarana

³ Hussein Badjerei, *Al-Irsyad Mengisi...*, hlm. 160-162.

⁴ Hamid Elansari, *Selajang Pandang Perdjoangan Al-Irjsjad pada Zaman Keemasanja*, Bogor, 1964, hlm. 20.

perjuangan mewujudkan pembaharuan Islam di Indonesia. Untuk mewujudkan hal ini, maka ada beberapa tahap jenjang pendidikan. *Pertama*, pendidikan diwujudkan dengan jenjang *Awaliyah* (3 th), *Ibtidaiyah* (4 th), *Tajhiziyah* (2 th), dan *Muallimin* (4 th). Jenjang-jenjang ini dilengkapi dengan kurikulum pendidikan modern (pengetahuan umum) dan agama (bahasa Arab). Dalam jenjang ini murid diperkenalkan dengan aspek pembaharuan Islam dalam pelajaran agama yang bersih dari *bid'ah* dan *khurafat*.⁵

Kedua, sasaran tahap kedua adalah mewujudkan kader-kader Al-Irsyad dengan keahlian khusus dalam ilmu agama dan ilmu umum. Oleh karena itu, jenjang pendidikan kedua adalah sekolah *Takhasus* dalam ilmu agama yang dilakukan melalui pendekatan mandiri, melalui sistem diskusi dan pengarahan, dan tidak terkait oleh suatu kurikulum yang baku. Hanya saja, keahlian bidang ilmu pengetahuan umum belum menghasilkan wujud tertentu. *Ketiga*, dalam tahap ini murid-murid diarahkan agar menguasai bahasa Arab secara baik sehingga dapat menggali ajaran Islam dari sumbernya, yaitu Al-Qur'an dan Al-Hadis dan melakukan kajian terhadap kitab-kitab yang ditulis oleh ulama yang *mu'tabar*. Di samping itu, para alumni diarahkan menjadi guru dan pemuka agama, yang bertugas membentuk masyarakat Irsyadi dengan ajaran agama yang murni bebas dari *bid'ah* dan *khurafat*.⁶

Jelas, bahwa makna sekolah Al-Irsyad hanya bisa dipahami dalam hubungannya dengan sekolah-sekolah Arab tradisional di Indonesia. Artinya, sampai akhir abad ke-19 sangat sedikit anak-anak Hadrami yang menerima pendidikan formal di luar rumah. Minoritas ini mengikuti apa yang disebut "Sekolah-sekolah Arab", suatu lembaga pendidikan kecil yang didirikan oleh para Hadrami terdidik, sebagai bentuk pelayanan dan pengabdian kepada masyarakat mereka. Sekolah-sekolah ini diselenggarakan dengan jumlah kurang dari 20 murid setiap kelasnya, yang menyediakan pelajaran Tata Bahasa Arab, Fiqih, Ilmu Agama, dan "pengetahuan ekstra tentang Hadrami".

⁵ Geys Amar, "Mabadi", *MABADI*, Tahun I Edisi Oktober 2005, hlm. 20.

⁶ *Ibid.*, hlm. 21.

Subyek-subyek materi itu diajarkan dengan metode hafalan atas teks-teks klasik kesarjanaan Islam.⁷

Selanjutnya, sekolah-sekolah Al-Irsyad, dalam banyak hal, berbeda dengan model tradisional. Rata-rata muridnya lebih besar ketimbang sekolah Arab tradisional. Kebanyakan muridnya adalah laki-laki sekalipun pendidikan bagi perempuan juga digalakan. Beberapa sekolah bahkan membolehkan perempuan duduk di bangku yang sama dengan laki-laki, sebuah situasi dramatis jika dibandingkan dengan kebiasaan pada saat itu. Kebanyakan muridnya adalah anak para saudagar Hadrami, namun demikian anak-anak pribumi Indonesia ada yang sekolah di sekolah Al-Irsyad. Biasanya anak-anak itu berasal dari kalangan Muslim elit di Indonesia, yaitu para saudagar kaya, para guru agama, dan para pegawai pemerintah. Biaya sekolahnya relatif tinggi, sementara pendidikan pada sekolah-sekolah Arab tradisional diberikan secara gratis.⁸

Pada tahun-tahun awal kurikulum sekolah Al-Irsyad didominasi pelajaran Bahasa Arab dan Dasar-dasar Islam. Sejalan dengan meningkatnya kemajuan, mereka dikenalkan dengan mata pelajaran baru, seperti Geografi, Sejarah, Aritmatika, Kesehatan, Tata Buku, Olahraga, Bahasa Melayu, dan Bahasa Belanda. Sementara itu, tidak satupun pelajaran tersebut diajarkan di sekolah Arab tradisional. Tampaknya kurikulum dirancang untuk membekali siswa agar menjadi pedagang modern. Terpisah dari pelajaran Tata Buku, kepada mereka juga diajarkan Aritmatika perdagangan dan Surat Menyurat Bisnis. Di lain pihak, para wanita diajari menjahit, memasak, kebersihan, dan keterampilan lainnya yang terkait dengan kerumahtanggaan.⁹

Sebagaimana telah disinggung, pada masa pendudukan Jepang Al-Irsyad praktis menghentikan seluruh kegiatannya. Pada masa ini, sebagian cabang Al-Irsyad ditutup, gedung sekolah yang disewa dikembalikan kepada

⁷ Natalie Mobini Kesheh, "Modernisasi Islam di Masa Kolonial: Gerakan Al-Irsyad Al-Islamiyah", terj. Khalid Abud Attamimi, *WARTA AL-IRSYAD* (Media Informasi dan Komunikasi AL-Irsyad Al-Islamiyah Jawa Timur), No. 04 Th. I, Januari 2008, hlm. 9.

⁸ *Ibid.*, hlm. 9.

⁹ *Ibid.*, hlm. 9.

pemilikinya, gedung wakaf sebagian hilang, sebagian diwakafkan kepada Muhammadiyah, dan sebagainya lainnya dititipkan kepada Muhammadiyah. Al-Irsyad kehilangan terlampau banyak pada pendudukan Jepang. Walaupun pada perengahan tahun 1943 sebagian sekolah Al-Irsyad dibuka kembali, termasuk sekolah Al-Irsyad Jakarta, tetapi kondisi sekolah Al-Irsyad yang belum pulih akibat pendudukan Jepang ini kembali porak-poranda akibat Perang Kemerdekaan.¹⁰

Petojoplein 19, yang kemudian dikenal sebagai Petojo Jagamonyet 19, dan sekarang menjadi Tanah Abang Satu, tempat sekolah dan kegiatan Al-Irsyad di Jakarta, selama 46 tahun lebih merupakan “museum” yang bisa ditonton oleh seluruh umat Islam Indonesia. Betapa menderitanya Al-Irsyad akibat perang, karena milik Al-Irsyad telah menjadi barang bantaian kelompok manusia yang berpesta dengan anarki peperangan, termasuk kelompok yang membangun Kebaktian Kristen di tempat itu. Tanah wakaf ini akhirnya terpaksa, daripada lenyap dirampas orang, ditukar dengan tanah lain di luar Jakarta.¹¹

Sekolah Al-Irsyad lainnya di Jalan Kemakmuran, sekarang Jalan KH Hasyim Asyari 27 Jakarta, dibuka seadanya dengan guru-guru orang Republikein yang tidak mau kerjasama dengan Pemerintah Federal Belanda (Pemerintah Pendudukan Belanda setelah RI hijrah ke Yogyakarta). Sekolah ini dikenal sebagai Sekolah-Non, dipimpin oleh putera Al-Irsyad, Ali Harharah. Namun, beberapa waktu kemudian, setelah Ali Harharah wafat, sekolah ini dikuasai secara pribadi oleh bekas guru yang diberi tempat penampungan di kompleks sekolah, Muchtar Lutfi Alanshary, sehingga yang bersangkutan terpaksa dipecat dari keanggotaan Al-Irsyad.¹²

Baru pada Muktamar Al-Irsyad tahun 1954 di Surabaya, tampak diambil keputusan untuk mengubah Program Pelajaran di seluruh Sekolah-sekolah Al-Irsyad dan menyesuaikan dengan Program Pelajaran di Sekolah-

¹⁰ Hussein Badjerei, *Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa*, (Jakarta: Presto Prima Utama, 1996), hlm. 153-156.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 156.

¹² *Ibid.*, hlm. 157.

sekolah Negeri dengan mempertahankan Pelajaran Agama. Usaha ini dianggap berhasil dan mendapat simpati serta bantuan moril maupun materil dari kementerian PDK dan Kementrian/Mentri PTIP. Kemudian dengan adanya Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang di dalamnya dinyatakan bahwa Piagam Jakarta menjiwai UUDS 1945, dan ditambah dengan Ketetapan MPRS No. II/MPRS/1960 bab II pasal 2 ayat 3 yang menegaskan bahwa Pendidikan Agama menjadi Mata Pelajaran di sekolah-sekolah, mulai dari SD sampai Universitas Negeri.¹³

Keputusan Al-Irsyad di atas sepertinya mengacu pada peraturan resmi pertama tentang pendidikan agama di sekolah yang dapat ditemukan dalam Undang-Undang Pendidikan tahun 1950 nomor 4, dan Undang-Undang Pendidikan tahun 1954 nomor 20. Adapun bunyi Undang-Undang Pendidikan tahun 1954 nomor 20 antara lain, *pertama*, dalam sekolah-sekolah negeri diselenggarakan pelajaran agama, dan orang tua murid menetapkan apakah anaknya mengikuti pelajaran tersebut. *Kedua*, cara menyelenggarakan pengajaran agama di sekolah-sekolah negeri diatur melalui ketetapan Menteri Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan bersama-sama dengan Menteri Agama.¹⁴

Peraturan bersana Departemen Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan bersama-sama dengan Departemen Agama yang dikeluarkan pada 20 Januari 1951 juga menetapkan bahwa pendidikan agama diberikan mulai kelas IV Sekolah Rakyat selama 2 jam per-minggu. Kecuali, di lingkungan khusus di mana Islam kuat, pelajaran agama diberikan mulai kelas 1 dan jam pelajaran ditambah 4 jam per-minggu. Di Sekolah Menengah Pertama, pelajaran agama diberikan 2 jam per-minggu, sesuai dengan agama para murid. Sementara itu, dalam sidang MPRS tahun 1960, ditetapkan juga bahwa pada universitas umum dimasukkan juga pendidikan agama dengan

¹³ Umar Hubeis, "Al-Irsyad Setengah Abad" (artikel dimuat dalam buku "Menyambut Mubes Pemuda Al-Irsyad, September 1964", penerbit Pemuda Al-Irsyad Cabang Pekalongan), *WARTA AL-IRSYAD*, No. 05 Tahun I, Maret 2008, hlm. 18.

¹⁴ Karel A. SteenBrink, *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 91.

memberikan kebebasan bagi para mahasiswa untuk mengikuti atau tidak mengikuti pengajaran agama ini.¹⁵

Perlu ditegaskan, bahwa model madrasah-madrasah Al-Irsyad sebagaimana disinggung di atas terpaksa ditutup sejak tahun 1940, dan sampai tahun 1964 belum ada madrasah Al-Irsyad yang modelnya mendekati sebagaimana pada masa awal Al-Irsyad. Semenara itu, model madrasah Al-Irsyad yang muncul sejak tahun 1964 adalah sebagaimana sekolah-sekolah pemerintah, misalnya, SR Al-Irsyad, SMP Al-Irsyad, dan SMA Al-Irsyad. Hanya saja, di dalam sekolah-sekolah Al-Irsyad ditambah dengan muatan pelajaran agama dan bahasa Arab. Al-Irsyad Tsanawiyah di Jakarta dilebur menjadi PGAP, dan rencananya menjadi PGA Negeri.¹⁶ Dikatakan pula, pada tahun 1964 telah berdiri perguruan-perguruan (lembaga pendidikan) yang didirikan oleh perhimpunan Al-Irsyad, yaitu Taman Kanak-Kanak Al-Irsyad, Sekolah Dasar Al-Irsyad, SMP Al-Irsyad, SKP Al-Irsyad, PGA Al-Irsyad, SMA Al-Irsyad, Kulliyatul Muallimin, Universitas Al-Irsyad, dan persiapan Akademik Bahasa Arab Al-Irsyad.¹⁷

Oleh karena itu, di sekolah-sekolah Al-Irsyad sejak tahun 1964 dapat dikatakan tidak mengajarkan *mabadi* Al-Irsyad kepada murid-muridnya. Yang diajarkan adalah pelajaran ke-Al-Irsyadan, yang sebenarnya merupakan terminologi yang salah yang diadopsi dari mata pelajaran ke-Muhammadiyah di lingkungan organisasi Muhammadiyah. Murid yang tamat dari sekolah Al-Irsyad tidak diberi bekal mabadi, sehingga tidak cukup mempunyai persiapan dalam menghadapi kehidupan sesudah keluar dari jenjang pendidikan Al-Irsyad. Oleh karena itu, secara organisatoris Al-Irsyad Al-Islamiyah terkena dampak akibat kurikulum pendidikan yang salah tersebut. Demikian pula, guru-guru sekolah Al-Irsyad tidak memahami dengan baik mabadi Al-Irsyad sehingga tidak mampu menerapkan materi tersebut kepada anak didiknya.¹⁸

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 92-93.

¹⁶ Hamid Elansari, *Selajang Pandang Perdjoangan Al-Irjsjad ...*, hlm. 21.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 68.

¹⁸ Geys Amar, "Mabadi" ..., hlm. 21.

B. Perjuangan Al-Irsyad antara Nasionalisme dan Islam

Surkati dan Al-Irsyad dikenal sebagai reformis, pembaharu, dan mujadid. Tujuan akhir dari Al-Irsyad adalah bersatunya masyarakat Islam Indonesia. Oleh karena itu, tidak aneh apabila Al-Irsyad ambil bagian aktif dalam penyelenggaraan beberapa kali Kongres Al-Islam, yang kemudian terjun ke MIAI (Majlis Islam ‘Ala Indonesia), BKMI (Badan Kongres Muslimin Indonesia), sampai kepada Masyumi, Amal Muslimin dan lainnya. Menurut Ridwan Saidi, Al-Irsyad tidak absen dalam urusan yang menyangkut persatuan dan tidak ada wadah persatuan umat dari dulu hingga sekarang yang didirikan tanpa Al-Irsyad. Oleh karena itu, di zaman perang kemerdekaan, Al-Irsyad adalah organisasi pembaharuan Islam yang dapat dikatakan senoir.¹⁹

Samapai pada tahun 1964 sebenarnya tampak bahwa Al-Irsyad tak pernah absen dalam urusan perjuangan nasional, terutama di masa pertumbuhannya. Dapatlah dikatakan, tanpa membanggakan diri, bahwa sejarah Al-Irsyad tak pernah terpisah dari sejarah revolusi Indonesia. Gagasan dan ideologi Al-Irsyad telah memberikan hasil-hasil yang positif. Dalam perjalanannya, diakui sangat disesalkan peran Al-Irsyad sudah hampir-hampir tidak kelihatan sama sekali.²⁰

Nasionalisme Al-Irsyad, menurut Hamid Elansari, terbukti apabila dihubungkan dengan perkumpulan PAI (Persatuan Arab Indonesia), di mana PAI berhaluan politik dan Al-Irsyad berhaluan agama. Dikatakan bahwa yang membangun perkumpulan PAI kebanyakan adalah keluarga Al-Irsyad, atau setidaknya mereka adalah orang-orang yang telah mencicipi aliran Al-Irsyad dan telah membekas di hati sanubari mereka. Oleh karena itu, dalam majalah Al-Mursyid ditegaskan, bahwa sebaiknya kaum Irsyadi membantu PAI dengan sekuat tenaga. Pandangan ini dilandaskan pada apabila cita-cita PAI

10. ¹⁹ “Al-Irsyad 71 Tahun”, *SUARA AL-IRSYAD*, Nomor 4 Tahun XIV, September 1985, hlm.

²⁰ Hamid Elansari, *Selajang Pandang Perdjoangan Al-Irsjad ...*, hlm. 40.

terlaksana tentu saja kaum Irsyadi akan beruntung. Seandainya cita-cita PAI kandas, tentu tidak akan merugikan perkumpulan Al-Irsyad.²¹

Memang tampak, bahwa pasca terbentuknya PAI pada tahun 1934, orang-orang Al-Irsyad banyak berkecimpung dalam kegiatan politik. Al-Irsyad pada kenyataannya merubah orientasi gerakannya, yang tidak hanya berkecimpung dalam bidang pendidikan saja. Terbukti, ketika MIAI muncul sebagai organisasi federasi dalam konteks perjuangan bangsa Indonesia, bertepatan dengan Kongres Al-Islam ke-10 pada tanggal 28 Februari sampai 1 Maret 1938, Al-Irsyad ikut bergabung di dalamnya. Selanjutnya, dikatakan bahwa dalam Kongres Al-Islam ke-11 yang sekaligus merupakan Kongres ke-2 MIAI tanggal 2-7 Mei 1939 di Solo, wakil resmi *Hoofdbestuur* (Pengurus Tertinggi) Al-Irsyad, Sayid Ahmad Bahasyuan di samping Sayid Umar Hubeish sudah duduk di Dewan MIAI.²²

Dalam hal ini, Umar Hubeis menegaskan, bahwa pergerakan Al-Irsyad tidak lain adalah satu di antara pergerakan-pergerakan agama, ilmiah, dan politik di Indonesia yang didirikan pada waktu hampir bersamaan dengan Sarekat Islam (SI) yang didirikan tahun 1910 dan Pergerakan Muhammadiyah pada bulan Agustus 1912. Diketahui, pada bulan September 1914 Pergerakan Al-Irsyad didirikan, dan pada tahun 1915 berdiri sekolah-sekolah Al-Irsyad yang pertama di Jakarta, yang kemudian disusul dengan sekolah-sekolah dan pengajian-pengajian lain.²³

Pasca kemerdekaan, tanggal 20-25 Desember 1949 dilangsungkan Kongres Muslimin Indonesia di Yogyakarta atas prakarsa pemuka-pemuka Islam di Yogyakarta. Dalam kongres ini, dari Al-Irsyad, Mohamad Saleh Syu'aidy, sebagai Sekretaris Jenderal dalam kepanitiaan. Salah satu sasaran kongres ini adalah mengokohkan persatuan di kalangan seluruh kekuatan Islam di luar PSII yang telah meninggalkan Masyumi pada tahun 1949.

²¹ *Ibid.*, hlm. 41.

²² Hussein Badjerei, *Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa...*, hlm. 135.

²³ Umar Hubeis, "Al-Irsyad Setengah Abad" (artikel dimuat dalam buku "Menyambut Mubes Pemuda Al-Irsyad, September 1964", penerbit Pemuda Al-Irsyad Cabang Pekalongan), *WARTA AL-IRSYAD*, No. 05 Tahun I, Maret 2008, hlm. 16.

Dalam kongres yang dihadiri oleh 129 organisasi Islam, baik lokal, regional, maupun nasional, Adnan Nurdiny, wakil Pemuda Al-Irsyad menyatakan bahwa Pemuda Al-Irsyad bukanlah pemuda Arab. Dia sendiri adalah putera Aceh. “Kami datang ntuk mencari persatuan”. Dalam kesempatan ini, Pemuda Al-Irsyad menolak apabila GPII (Gerakan Pumuda Islam Indonesia) dipakai sebagai wadah peleburan organisasi-organisasi Pemuda Islam yang telah ada, yang masing-masing telah memiliki historis sendiri-sendiri.²⁴

Dalam Kongres Muslimin Indonesi tanggal 20-25 Desember 1949 diputuskan: 1) Membentuk Badan Kongres Muslimin Indonesia (BKMI). 2) Mengesahkan Peraturan Dasar BKMI. 3) Semua organisasi yang hadir menyetujui menjadi anggota. 4) Mengsulkan agar pemerintah membentuk Komisi Penyelesaian untuk mencari jalan yang sebaik-baiknya bagi penyelesaian masalah Darul Islam (DI). 5) Mengusulkan agar pelajaran Islam dijadikan Mata Pelajaran Pokok pada semua Sekolah Negeri. 6) Organisasi Islam yang bergerak di bidang Pendidikan agar menyeragamkan *leerplan* dan *sylabus*. 7) Mendesak pemerintah untuk segera menyusun peraturan untuk memperbaiki perjalanan haji. 8) Menolak pembentukan “Orgaisasi Islam” baru selain daripada yang telah ada. 9) Setuju untuk kembali Ikrar Nopember 1945 bahwa Masyumi adalah satu-satunya Partai Politik Islam dan semua organisasi sosial Islam menjadi Anggota Istimewanya. Keputusan ini dicatat dan diteruskan kepada partai-partai Islam sebagai Resolusi Kongres.²⁵

Selanjutnya, sejak tahun 1951 Al-Irsyad secara resmi menjadi Anggota Istimewa Partai Politik Islam Masyumi. Artinya, Pengurus Besar Al-Irsyad secara resmi menjadi anggota, sedangkan massa anggota Al-Irsyad secara otomatis dianggap sebagai anggota Masyumi walaupun secara pribadi tidak terdaftar. Walaupun diakui, perkembangan ini cukup menghambat upaya dan proses Al-Irsyad untuk merehabilitasi diri sendiri secara intern.

²⁴ Hussein Badjerei, *Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa...*, hlm. 158.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 159.

Para anggota Pemuda Al-Irsyad akhirnya aktif dalam GPII, sedangkan dana organisasi kemudian juga lebih banyak mengalir ke Masyumi.²⁶

Sebagaimana disinggung, bahwa selama empat tahun lebih Masyumi bersama golongan-golongan lain memusatkan perhatian pada perjuangan mempertahankan kemerdekaan yang masih dirongrong oleh Belanda yang ingin meneruskan sistem penjajahannya kembali. Selanjutnya, perjuangan mempertahankan kemerdekaan ini baru berakhir pada bulan Desember 1949 setelah perjanjian KMB (konferensi Meja Bundar) ditanda-tangani oleh Pemerintah Indonesia dan kerajaan Belanda di Den Hag. Jadi, komitmen umat Islam di bawah pimpinan Masyumi kepada perjuangan mempertahankan kemerdekaan adalah total. Bagi umat Islam, perjuangan itu adalah jihad di jalan Allah.²⁷

Sementara itu, posisi Al-Irsyad sendiri menurut pandangan Umar Hubeis, bahwa pada masa Revolusi Indonesia memang tidak ketinggalan dalam ikut mengisi jiwa Bangsa Indonesia mempertahankan Kemerdekaan Indonesia untuk melawan dan menggayang Imperialis-Kolonialis Belanda, bersama pejuang-pejuang Kemerdekaan Indonesia. Hal ini terbukti ketika Soekarno pernah menyatakan di muka Kongres PSII di Solo pada tanggal 19 April 1951, bahwa Pergerakan Al-Irsyad dan Muhammadiyah keduanya telah dapat ikut mempercepat Revolusi Besar Kemerdekaan Indonesia.²⁸

Dalam sejarah perjuangan bangsa, kontribusi Al-Irsyad untuk Indonesia tercermin dalam gerakan Pemuda Al-Irsyad yang telah berdiri sejak 26 September 1939. Diketahui bahwa kehadiran badan otonom Pemuda dan Wanita adalah awal keberadaan otonom pada Perhimpunan Al-Irsyad Al-Islamiah, dan kemudian disusul oleh otonomi Pelajar dan Putri. Munculnya badan otonom ini bermula dari peristiwa Jubileum 1939 (Peringatan 25 Tahun Usia Perhimpunan Al-Irsyad Al-Islamiah) di Surabaya, dan kemudian memproklamkan lahirnya Otonom Pemuda Al-Irsyad Al-Islamiah lewat

²⁶ *Ibid.*, hlm. 160.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 33.

²⁸ Umar Hubeis, "Al-Irsyad Setengah Abad" ..., hlm. 17.

Mubes. Dalam Mubes itu, terpilihah Syekh Ahmad Surkati sebagai ketua dan Ahmad Saleh bin Mahfud menjadi sekjenya.²⁹

Pada permulaan abad ke-20 Ummat Islam Indonesia ada di dalam keadaan gelap gulita, baik politik maupun agama. Tekanan-tekanan penjajah dan kesesatan beragama merajalela. Ajaran-ajaran Islam yang sejati tertutup dengan kabut yang tebal sekali. Oleh karena itu, pada 1914 Organisasi Al-Irsyad resmi berdiri dengan program kerjanya di bidang pendidikan dan pengajaran. Sampai sekarang ini, sekolah-sekolah Al-Irsyad telah berjuang keras dalam lapangan pendidikan membersihkan alam fikiran dari *khurafat* dan *takhayul*, memerdekakan manusia dari perbudakan jiwa dan penjajahan rohani, dan bersama-sama organisasi lain yang progresif berhasil menciptakan satu generasi baru yang kuat yang dapat mengambil bagian dalam Revolusi Nasional.³⁰

Seperempat abad sudah Pemuda Al-Irsyad berjuang dan mengikuti dari dekat pasang surutnya gerakan Islam, sebagai salah satu potensi vital dalam mensukseskan Revolusi Indonesia. Sebagai organisasi yang berdasarkan perjuangan atas prinsip-prinsip Islam, pemuda Al-Irsyad tidak sedikit memberikan sumbangan idiiil dan potensiil kepada revolusi Indonesia di masa pertumbuhannya, terutama di bidang mental. Kelahiran Al-Irsyad pada permulaan abad ke-20, dalam waktu yang hampir bersamaan dengan lahirnya gerakan-gerakan nasional lainnya, seperti Syarekat Islam, Budi Utomo, Muhammadiyah dan lain-lainnya merupakan satu manifestasi dari tumbuhnya kesadaran bangsa Indonesia.³¹

Pada umumnya masyarakat mengetahui bahwa garis perjuangan Al-Irsyad adalah menegakkan asas Islam menuju masyarakat adil dan makmur berdasarkan Pancasila ideologi Negara Republik Indonesia. Pada ulang

²⁹ Ady Khaled Amar, "Sekilas Sejarah Badan Otonomi di Lingkungan Al-Irsyad Al-Islamiah: Pembekuannya dan Urgensinya Dihadirkan Kembali", *WARTA AL-IRSYAD*, No. 02 Tahun I, Setember 2007, hlm. 4.

³⁰ Umar Nadji, "Gerakan Al-Irsyad di Indonesia", dalam *Buku Kenangan Berdirinya Pemuda Al-Irsyad ke-25*, 1964, hlm. 3-4.

³¹ Gey Attamimi, "Peranan Pemuda Al-Irsyad dalam Penjelesihan Revolusi Indonesia", dalam *Buku Kenangan Berdirinya Pemuda Al-Irsyad ke-25*, 1964.

tahunnya yang ke-25 Pemuda Al-Irsyad menegaskan bekonsekwensi berdiri di belakang Pemimpin Revolusi, Pemimpin Besar Rebulik Indonesia Bung Karno, bapak penyambung lidah 103 rakyat Indonesia dalam menggalang kesatuan Negara Indonesia, melenyapkan kaum imperislisme/kolonialis berbentuk dinamika bumi, dengan menjunjung tinggi ajaran Islam yang dibawa Rasulullah Muhammad saw. dalam mengembangkan negara sosialis menlenyapkan segala penderitaan rakyat.³²

Fakta nyata, bahwa sebagai organisasi yang kami kenal dan kami ketahui, Pemuda Al-Irsyad di Pekalongan ini sungguh sudah bisa menempatkan dirinya di tengah-tengah masyarakat Indonesia pada umumnya. Oleh karena itu, adalah suatu anggapan yang keliru yang dilakukan oleh sebagian orang, bahwa Al-Irsyad adalah golongan minoritas. Pada kenyataannya masyarakat Al-Irsyad telah bisa dan sudah pada tempatnya mengintegrasikan diri dengan massa rakyat banyak, sehingga istilah golongan minoritas nyata tidak tepat. Bahkan, bertepatan dengan Ulang Tahun ke-25 ini bertepatan sekali dengan gegap gempitanya pekik Dwikora, yaitu berbarengan dengan bergelornya semangat mengganyang dan mengikis habis imperialisme dan neo-kolonialisme.³³

Dwikora yang dimaksud adalah berkaitan dengan peristiwa tahun 1961, di mana timbul perselisihan antara Indonesia dengan Malaysia. Perselisihan itu karena pembentukan negara Federal Malaysia, yaitu menggabungan beberapa daerah bekas jajahan Inggris di Asia Tenggara seperti Malaysia, Sabah, Serawak dan sebagainya. Politik konfrontasi yang dianut Pemerintah Soekarno menyebabkan Indonesia menganggap Malaysia adalah sebagai proyek Nakolim yang pembentukannya dipaksakan oleh Inggris guna mempertahankan kepentingannya di Asia Tenggara. Gagasan tersebut mendapat dukungan dari pemerintah Inggris kemudian pada bulan Oktober

³² A. Wakid, "Sambutan PB Pemuda Al-Irsyad", dalam *Buku Kenangan Berdirinya Pemuda Al-Irsyad ke-25*, 1964, hlm. 1.

³³ Oemar Soeparman Harri Soelistyo (Ketua Dewan Pimpinan Cabang Gerakan Pemuda Marhaenis Kotapraja Pekalongan), "Sambutan dalam Hari Ulang Tahun ke-25", 10 Agustus 1964.

1961 di London diadakan perundingan mengenai rencana realisasi dari pada Negara federasi.³⁴

Pada tanggal 16 Nopember 1963 terjadilah Proklamasi pembentukan federasi Malaysia. Keesokan harinya pada tanggal 17 September 1963 pemerintah Indonesia memutuskan hubungan diplomatik dengan Malaysia. Di Malaysia sendiri sebagian partai politik menentang rencana pembentukan federasi. Bahkan pada tanggal 8 Desember 1963 M. Azyhari memimpin rakyat Brunai dipengasingan memproklamasikan berdirinya Negara Kesatuan Kalimantan Utara (NKKU) yang meliputi Sabah, Brunai dan Serawak. Pemerintah Indonesia menyokong Proklamasi dari Azyhari dan Presiden Sukarno dalam apel suka relawan di Jakarta menyatakan akan membantu rakyat Kalimantan Utara. Keadaan makin meruncing, kemudian pada tanggal 3 Mei 1964 diadakan apel besar sukarelawan lagi. Pada kesempatan itu Presiden Sukarno mencanangkan Dwi Komando Rakyat (Dwikora), yaitu memperhebat pertahanan Republik Indonesia dan bantu perjuangan revolusioner rakyat-rakyat Malaya, Singapura, Sabah, Serawak dan Brunai untuk membubarkan Negara Boneka Malaysia. Selanjutnya, pada tanggal 20 Mei 1964 disahkan pembentukan Brigade Sukarelawan tempur Dwikora yang dipimpin oleh Komando Sabirin Mukhtar.³⁵

Organisasi Pemuda Al-Irsyad harus menjadi ajangnya pemuda-pemuda Islam yang progresif revolusioner. Bergerak dengan motto ini berarti bahwa seujur tubuh Pemuda Al-Irsyad dielektirisir oleh semangat Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928, oleh semangat heroik patriotik 10 Nopember 1945, dan oleh amanat presiden pemimpin Besar Revolusi. Dengan demikian, Pemuda Al-Irsyad adalah pendukung, penerus, dan pelanjut revolusi nasional Indonesia yang anti perbudakan dan penjajahan dalam segala bentuk dan manifestasinya. Pemuda Al-Irsyad harus berdiri sebaris dengan ormas-ormas pemuda yang progresif revolusioner dalam memanjangkan panji-panji

³⁴ “Sejarah Singkat Kodam IV/Diponegoro”, <http://www.kodam4.mil.id/poradvi/dwikora.html>, akses 21 September 2013.

³⁵ *Ibid.*

revolusi menuju terwujudnya masyarakat yang adil dan makmur yang diridhoi Allah swt.³⁶

Pemuda Al-Irsyad dalam rangka Ulang Tahun yang ke-25 dan sekaligus Musyawarah Besar di kota Solo tanggal 23-26 September 1964 mengusung tema: *pertama*, menuju masa depan Al-Irsyad yang lebih terang. *Kedua*, ikut melaksanakan Triprogram Pemerintah dan Dwikora. *Ketiga*, menggalang potensi Pemuda Al-Irsyad untuk ketahanan revolusi-Nasional. *Keempat*, mensukseskan Musyawarah Nasional Generasi Muda Islam se-Indonesia dan Konferensi Islam Asia Afrika.³⁷

Organisasi Pemuda Al-Irsyad jelas dan tegas sejak mulanya adalah organisasi Nasional Pemuda Islam. Kenasionalan Pemuda Al-Irsyad sudah cukup banyak termanifestasikan dalam gerak dan perjuangan bersama dengan organisasi pemuda-pemuda yang lainnya. Sikap-sikap yang membuktikan bahwa organisasi adalah organisasi nasional terkumpul dalam fakta-fakta yang sanggup berbicara. Oleh karena itu, sungguh disayangkan apabila ada pihak luar yang tidak banyak mengetahui isi Pemuda Al-Irsyad dengan menarik kesimpulan yang lain. Kita mengakui bahwa dasar negara kita, ideologi negara kita, yaitu Pancasila yang tertulis dengan jelas dan gampal dalam mukaddimah UUD 45, yang menurut Dekrit Presiden 5 Juli 1959 adalah dijiwai oleh Piagam Jakarta. Pancasila dengan dijiwai Piagam Jakarta dan dengan Manipo/USDEK merupakan platform persatuan yang kokoh dan kuat.³⁸

Tampaknya golongan Al-Irsyad memahami bahwa, sebagaimana dikatakan, yang dimaksud Dekrit Presiden ini adalah untuk menyelamatkan Republik Proklamasi dan di antara pertimbangan-pertimbangan untuk mengadakan Dekrit itu adalah kaitannya Piagam Jakarta dengan Undang-

³⁶ Hussein Badjerei, "Pidato Pengantar PB. Pemuda Al-Irsyad pada Sidang Paripurna III Mubes Pemuda Al-Irsyad Aula Universitas Al-Irsyad 23-9-1964 Jam 19-30", dalam *Buku Kenangan Berdirinya Pemuda Al-Irsyad ke-25*, 1964.

³⁷ A. Wakid, "Sambutan PB Pemuda Al-Irsyad"..., hlm. 1.

³⁸ Hussein Badjerei, "Pidato Pengantar PB. Pemuda Al-Irsyad pada Sidang Paripurna III Mubes Pemuda Al-Irsyad Aula Universitas Al-Irsyad 23-9-1964 Jam 19-30", dalam *Buku Kenangan Berdirinya Pemuda Al-Irsyad ke-25*, 1964.

Undang Dasar 1945. Dalam hal ini Undang-Undang Dasar 1945 itu, dijiwai oleh dan dalam rangka kesatuan dengan Piagam Jakarta. Jadi, Piagam Jakarta itu menjiwai dan merupakan rangkaian kesatuan dengan sila pertama Pancasila sebagaimana terdapat dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar, yaitu sila Ketuhanan Yang Maha Esa dan juga penjelmaannya dalam tubuh Undang-Undang Dasar, termuat dalam pasal 29 ayat (1) dan (2).³⁹

Al-Irsyad tampaknya memahami bahwa “Ketuhanan Yang Maha Esa” dalam Pembukaan, setelah tanggal 5 Juli 1959, tanggal ditetapkannya dan berlakunya Dekrit Presiden, adalah kesesuaian dengan hakikat Tuhan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab. Setelah Dekrit Presiden 5 Juli 1959, maka dipahami hapuslah segala selisih dan sengketa mengenai kedudukan yang legal daripada Piagam Jakarta 22 Juni 1945.⁴⁰

Diketahui, bahwa Manifesto Politik (Manipol) yang kemudian berkembang menjadi Manipol-USDEK (UUD 1945, Sosialisme Indonesia, Demokrasi ala Indonesia, Ekonomi Terpimpin, dan Keadilan Sosial) adalah landasan dasar bagi pelaksanaan Demokrasi Terpimpin. DPAS (Dewan Pertimbangan Agung Sementara) inilah yang mengusulkan agar pidato kenegaraan Presiden 17 Agustus 1959 dijadikan Manipol. DPAS dibentuk pada 22 Juli 1959 di bawah UUD 45. DPAS sendiri diketuai oleh Soekarno, namun penanganan sehari-hari diserahkan kepada wakil ketuanya, Roeslan Abdoelgani, tokoh PNI yang punya andil besar dalam pelaksanaan Demokrasi Terpimpin. Dengan terbentuknya DPAS sebagai mekanisme Demokrasi terpimpin, selanjutnya pada bulan Maret 1960 ditambah lagi dengan pembentukan DPRGR (Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong) sebagai ganti dari DPR pilihan rakyat yang dibubarkan.⁴¹

³⁹Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsesus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 131-132.

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 134-135.

⁴¹A. Syafi’i Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 53-54.

Keputusan mengenai program perjuangan Pemuda Al-Irsyad dalam Musyawarah Besar Pemuda Al-Irsyad seluruh Indonesia yang diselenggarakan di Solo tanggal 23-26 September 1964 adalah:

1. Mengintensifkan usaha-usaha dalam mewujudkan integrasi ideal antara organisasi-organisasi Pemuda Islam dalam rangka mewujudkan potensi umat Islam untuk memperhebat ketahanan revolusi nasional.
2. Mengambil bagian yang aktif, penuh romantik, dinamik, dan dialektik dalam gelanggang kompetisi Pancasila-manipolis.
3. Ikut aktif mensukseskan Dwikora di segala bidang, baik di *front* terdepan maupun di *homefront* dengan jalan menjauhkan dan mengikis habis perbuatan-perbuatan kaum kontra revolusi dan subversi yang selalu menimbulkan perpecahan dan permusuhan antara sesama bangsa Indonesia.
4. Meyakinkan kepada generasi muda Islam, sebagai pewaris ajaran-ajaran Islam, untuk lebih menyadari fungsi dan kedudukan mereka dalam memikul tanggung jawabrisalah Allah swt.⁴²

Di sisi lain, *Nahdah Al-Mu'minah* yang telah mengadakan kongresnya yang pertama pada tahun 1938, pada tahun 1939 saat peringatan Jubileum, secara resmi bergabung dengan Perhimpunan Al-Irsyad Al-Islamiyah dan menjelma menjadi otonom Wanita Al-Irsyad Al-Islamiyah. Setelah kelahiran otonom Pemuda dan Wanita, tepatnya pada tahun 1954 lewat Mubes Pelajar I bersamaan dengan Mukhtamar Al-Irsyad Al-Islamiyah di Surabaya, lahirlah otonomi Pelajar Al-Irsyad Al-Islamiyah. Mustafa Mahdami terpilih menjadi ketua Pelajar Al-Irsyad, dan Abdul Kadir Mahdami sebagai sekjenya. Sementara itu, pada tahun 1965 lewat Mukhtamar di Cibogo Bogor, lahirlah otonomi Putri.⁴³

⁴²Geys Attamimi (Pemimpin Sidang Musyawarah Besar Pemuda Al-Irsyad se-Indonesia) "Keputusan Mengenai Program Perjuangan Pemuda Al-Irsyad, Solo, 26 September 1946" dalam *Buku Kenangan Berdirinya Pemuda Al-Irsyad ke-25*, 1964.

⁴³ Ady Khaled Amar, "Sekilas Sejarah Badan Otonomi di Lingkungan Al-Irsyad Al-Islamiyah: Pembekuannya dan Urgensinya Dihadirkan Kembali", *WARTA AL-IRSYAD*, No. 02 Tahun I, Setember 2007, hlm. 4-5.

Sebagai organisasi masa Islam, Al-Irsyad Al-Islamiyah menyadari pentingnya peran wanita, terutama sebagai ibu dalam rumah tangga. Peran itu akan menjadi katalisator organisasi mencapai tujuannya, yaitu membentuk manusia muslim yang bertauhid, bebas dari syirik, bid'ah, khurafat, dan takhayul, sehingga perlu diakomodasikan. Dalam organisasi Al-Irsyad Al-Islamiyah, peran wanita sudah dilembagakan sejak lama, bahkan jauh sebelum kemerdekaan.⁴⁴

Diketahui Wanita dalam organisasi Al-Irsyad Al-Islamiyah awalnya merupakan sebuah gerakan dari para wanita Hadrami di Pekalongan yang dikenal sebagai Nahdlatul Mu'minah (Kebangkitan Muslimah/Mukminat). Sayap wanita yang didirikan pada tahun 1930 bertujuan menyebarkan semangat kebangkitan dan gagasan tentang pendidikan modern di kalangan wanita Hadrami, dengan mengadakan pelajaran-pelajaran bagi para wanita di sekolah-sekolah lokal Al-Irsyad pada Sabtu malam. Gerakan wanita ini segera menyebar ke kota-kota lainnya. Pada tahun 1938 gerakan wanita melaksanakan kongresnya sendiri, sementara Kongres Hari Ulang Tahun Al-Irsyad yang diselenggarakan di Surabaya tahun 1939, memutuskan untuk menggabungkan gerakan wanita ini sebagai bagian, seksi, atau badan otonom Wanita Al-Irsyad.⁴⁵

Wanita telah melakukan pembinaan kepada putri-putri mereka untuk dicetak sebagai kader. Lembaga Wanita Al-Irsyad, yang bernama AIBW (Al-Irsyad Bagian Wanita), kemudian membentuk "Fatayat Al-Irsyad". Setelah cukup dewasa, maka pada Mukhtamar Al-Irsyad di Cibogo, Bogor, tahun 1965, Fatayat Al-Irsyad dikembangkan status kelembagaannya menjadi Badan Otonom dengan nama "Putri Al-Irsyad". Pengembangan status kelembagaan tersebut mengakibatkan Puteri Al-Irsyad memiliki Pengurus Besar sendiri untuk mengurus internal organisasi mereka dan mengorganisasikan semua

⁴⁴ Abdurrachman Bazargan, "Peran Wanita dalam Al-Irsyad Al-Islamiyah", *WARTA AL-IRSYAD*, Media Komunikasi dan Informasi Al-Irsyad Al-Islamiyah Jawa Timur, No. 05 Tahun I Maret 2008, hlm. 15.

⁴⁵ Natalie Mobini Kesheh, "Modernisasi Islam di Masa Kolonial: Gerakan Al-Irsyad Al-Islamiyah", terj. Khalid Abud Attamimi, *WARTA AL-IRSYAD* (Media Informasi dan Komunikasi Al-Irsyad Al-Islamiyah Jawa Timur), No. 03 Th. I, Nopember 2007, hlm. 10.

potensi putri dari tingkat nasional sampai daerah. Peran Putri Al-Irsyad dalam kenyataannya dapat melengkapi gerak perjuangan Al-Irsyad yang telah dilakukan oleh Wanita, Pemuda, dan Pelajar Al-Irsyad.⁴⁶

Pemaparan di atas tampak bahwa perjuangan Al-Irsyad pada dasarnya didasari oleh penegakan nilai Islam, untuk tidak mengatakan pendirian negara Islam. Jadi sulit untuk mengatakan perjuangan Al-Irsyad adalah nasionalisme murni. Walaupun dapat dikatakan perjuangan nasionalisme, tetapi lebih kepada nasionalisme Islam. Hal ini juga tampak dalam pandangan tokoh Al-Irsyad. Misalnya, menurut pandangan Geys Attamimi, bahwa sifat pemerintahan Islam adalah sangat berlainan dengan sifat-sifat pemerintahan lainnya, baik otokrasi, oligarki, maupun demokrasi. Otokrasi adalah model pemerintahan yang tampuk pimpinan negara dipegang oleh seorang saja dengan hak memerintah yang mutlak dengan jalan turun temurun. Oligarki adalah kekuasaan negara dipegang oleh beberapa orang. Bentuk pemerintahan semacam ini mempunyai dua bentuk, yaitu aristokrasi di mana pemerintahan Negara dipegang oleh kaum bangsawan, dan bentuk plutokrasi di mana pemerintahan dipegang oleh kaum saudagar yang kaya-kaya. Sementara itu, demokrasi adalah pimpinan Negara dipegang oleh seluruh rakyat. Jadi, rakyatlah yang memerintah dengan perantara wakil-wakilnya dan hanya kemauan rakyatlah yang harus diikuti.⁴⁷

Dalam pemerintahan Islam tidak mengakui adanya sifat pemerintahan Otokrasi, karena Islam tidak memberikan hak mutlak kepada seorang kepala negara untuk memerintah. Kepala negara dianggap sebagai pelaksana belaka bagi hukum dan kekuasaan Tuhan. Islam tidak pula mengakui sifat pemerintahan oligarki, karena tampuk pimpinan dalam Negara Islam adalah dipegang oleh seorang yang diberi amanat menjalankan kekuasaan Tuhan dengan jalan pemilihan dan dengan berdasarkan syura (musyawarah), dan

⁴⁶ Abdurrachman Bazargan, "Peran Wanita dalam Al-Irsyad Al-Islamiyah", *WARTA AL-IRSYAD*, Media Komunikasi dan Informasi Al-Irsyad Al-Islamiyah Jawa Timur, No. 05 Tahun I Maret 2008, hlm. 15.

⁴⁷ Geys Attamimi, "Dasar-Dasar Pokok dalam Membina Pemerintahan Islam", *GEMA Pemuda Al-Irsjad*, (Jakarta: PB. Pemuda Al-Irsyad, 1956), hlm. 7.

karena Islam tidak mengakui adanya tingkat dan susunan kelas dalam masyarakat manusia. Selain itu, sifat pemerintahan demokrasi yang dikenal orang sekarang ini juga tidak diakui Islam, karena demokrasi dalam pengertian Negara Islam adalah demokrasi yang tidak memberikan hak kepada rakyat untuk memerintah.⁴⁸

Konsep semacam ini mengambil pendapatnya Abu A'la Al-Maududi, Pemimpin Islamiyah Pakistan. Al-Maududi mengatakan: *pertama*, tidak ada hak bagi seorang keluarga, tingkat, partai, atau semua yang tinggal dalam batas-batas negara mempunyai bagian dari kekuasaan, karena penguasa yang sebenarnya adalah Tuhan dan kekuasaannya yang sebenarnya hanyalah miliknya sendiri. *Kedua*, tak ada seseorang selain Tuhan yang mempunyai tugas legislatif, karena seluruh umat Islam walau bagaimana pun juga tidak dapat membuat undang-undang atau merubah undang-undang yang telah ditentukan oleh Tuhan. *Ketiga*, bahwa Negara Islam hanyalah didasarkan atas undang-undang dan peraturan yang telah dibawa oleh Nabi walaupun terdapat perubahan dalam masa keadaan. Demikian pula, pemerintah yang memegang tampuk pimpinan Negara hanya akan memperoleh ketaatan rakyat, karena ia memerintah dengan hukum Allah dan melaksanakan undang-undang Tuhan.⁴⁹

Jadi, lebih tepat dinamakan bahwa negara Islam adalah sama dengan negara Theokrasi. Akan tetapi, theokrasi Islam bukanlah teokrasi yang dikenal di Eropa, karena didasarkan atas tingkat kependetaan. Pendeta inilah yang membuat undang-undang menurut kehendak mereka sendiri, dan melaksanakan kekuasaan mereka dengan kedok undang-undang Tuhan. Sebaliknya, Theokrasi yang dibawa oleh Islam bukanlah didasarkan atas kekuasaan beberapa pendeta, tetapi dipegang oleh seluruh umat Islam. Merekalah yang memegang pimpinan negara menurut dasar-dasar yang telah diletakkan Allah di dalam Al-Qur'an dan Hadits. Menurut Geys Attamimi, jika boleh membuat istilah baru, maka istilah "Theo-demokrasi" mungkin

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 8.

lebih tepat, karena sistem pemerintahan dalam Islam ini telah memberikan kepada umat Islam kekuasaan rakyat yang terbatas.⁵⁰

Sikap Al-Irsyad dalam konsep bernegara sebagaimana disebutkan, juga dapat dibuktikan dari beberapa keputusan Konferensi Pemuda Al-Irsyad seluruh Indonesia di Pekalongan tanggal 24 dan 25 Februari 1956, di antaranya, *pertama*, menyampaikan penghargaan dan terima kasih kepada Kabinet Burhanuddin Harahap atas sikapnya yang tegas dan revolusioner dalam membatalkan Uni Statuut, Finec, dan Persetujuan-persetujuan KMB yang nyata-nyata merugikan Indonesia. *Kedua*, memberikan sokongan penuh terhadap perjuangan rakyat Maroko kepada Pemerintah atas sikapnya yang tegas. *Ketiga*, memberikan sokongan sepenuhnya terhadap perjuangan negara Arab dalam persoalan Palestina.⁵¹

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Muhammad Hamdun (Ketua Sidang), "Beberapa keputusan Konferensi Pemuda Al-Irsyad seluruh Indonesia di Pekalongan tanggal 24 dan 25 Februari 1956", *GEMA Pemuda Al-Irsjad*, (Jakarta: PB. Pemuda Al-Irsyad, 1956), hlm. 25-26.

BAB IV

POLITIK ISLAM ORDE BARU: MEMBACA PERGULATAN GERAKAN PEMBAHARUAN AL-IRSYAD

Orde Baru Indonesia adalah negara dan sekaligus pula sistem-negara. Sejak tahun 1965/1966 penguasa sistem negara telah membangun hegemoni, dengan formulasi ideologi sebagai tiang utamanya. Sementara itu, dasar dari konstruksi hegemoni negara adalah ketertiban, stabilitas dan keamanan nasional. Sebagai penyeimbang antara ideologi dan kebijakan, hegemoni Negara Orde Baru ditentukan lewat sebuah ideologi yang disebut “populisme birokrasi” dengan “hierarki dan pertahanan” adalah “sesuatu yang dilegitimasi sebagai semacam sabda agung atau kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah”. Ini adalah harmoni ideologi dan kebijakan yang tegas menekankan “sebuah kesatuan organik atau Negara Korporasi Organik di mana segenap sudut masyarakat secara fungsional diatur untuk mendukung pembangunan ekonomi. Jadi, dalam membangun simbol Negara “masyarakat diintegrasikan ke dalam organisasi negara yang dicetuskan sebagai persatuan nasional.”¹

Inti dari sistem negara Orde Baru adalah oligarki. Pada dasarnya negara berada di bawah perintah sebuah oligarki di sekeliling Presiden Soeharto. Terlebih, falsafah tunggal resmi, Pancasila, memaknai negara sebagai entitas totaliter/korporat. Negara itu sendiri adalah negara Pancasila. Sejak 1985 seluruh organisasi sosial-politik digiring oleh hukum untuk menerima Pancasila sebagai satu-satunya dasar filosofis, sebagai asas tunggal. Setiap warga negara yang mengabaikan Pancasila sebagai asas tunggal, akan dicap sebagai penghianat atau penghasut. Akibatnya, “cap durhaka” itu telah meluas tak hanya sekedar tuduhan subversi sebagaimana kerap dialamatkan pada komunisme atau ide negara Islam, melainkan mencakup segala hel yang berbeda pendapat dengan

¹Micheal van Langenberg, “Negara Orde Baru: Bahasa, Ideologi, Hegemoni” dalam Yudi latif dan Idi Subandi Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 225.

ideologi negara.² Adalah suatu permasalahan tersendiri, bagaimana gerakan Al-Irsyad menghadapi situasi sosial dan politik yang semacam ini.

A. Dukungan Al-Irsyad Atas Munculnya Orde Baru

Berbeda ketika memasuki tahun 1966, perjuangan Al-Irsyad berbalik dengan nada menyerang Soekarno yang sebelumnya tampak mendukung. Dukungan Al-Irsyad terhadap Soekarno sering disampaikan dalam berbagai kesempatan sebagaimana yang telah disinggung dalam bagian terdahulu. Akan tetapi, ketika Orde Baru muncul secara organisasi Al-Irsyad kelihatan mendukungnya. Misalnya, terbukti, bahwa dalam rangka Ulang Tahun Pemuda Al-Irsyad ke-27 dan Musyawarah Kerja ke-4 Pemuda Al-Irsyad tahun 1966, banyak pihak yang memberi sambutan tertulis baik secara individu maupun atas nama organisasi. Isi sambutan-sambutan tersebut hampir semuanya bernada dukungan atas Orde Baru dan mengubur Orde Lama. Di antara sambutan-sambutan itu disampaikan oleh: Mayor Jendral Sutjipto, SH., Wakil Ketua Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong, Brigadir Jendral TNI Sugandhi, Bung Tomo, Presiden Ladjnah Tanfidziyah Partai Syarikat Islam Indonesia (Anwar Tjokroamininoto), Ketua Umum Dewan Pimpinan Pusat Partai Islam Perti, Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Perwakilan Istimewa Jakarta (Mawardi), Atas nama Ketua Umum PB. Mathla'ul Anwar (Kamari Saleh), Perwakilan Pusat Wanita Islam (Ketua Umum Ibu Sjamsurridjal), PB. Gasbindo (Ketua Umum Agus Sudono), Ketua Kesatuan Aksi Sarjana Indonesia (Adnan Buyung Nasution), Dewan Pimpinan Harian Pusat Ketua Aksi Pemuda Pelajar Indonesia (Ketua Darlis Zakaria), A. Dahlan Ranuwihardjo, Pemuda Persatuan Islam (Ketua Sjarifuddin Harahap), Pimpinan Pusat Pemuda Persatuan Umat Islam (Ketua Umum Anwar Saleh), Pengurus Besar Pelajar Islam Indonesia (Ketua Umum Sjarifuddin Siregar Pahu), dan TB. Sjuuib Sastradiwira.³ Nada dukungan itu, misalnya, disampaikan:

² *Ibid.*, hlm. 226.

³ PB. Pemuda Al-Irsyad, *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta, September 1966.

“Kami sampaikan ucapan selamat atas Ulang Tahun Pemuda Al-Irsyad yang pada tanggal 26 September 1966 ini genap berusia 27 tahun. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Pemuda Al-Irsyad sudah cukup dewasa untuk diajak berbicara tentang nasib umat dan kaum muslimin dewasa ini. Syukur Alhamdulillah, Tuhan menolong umat dengan dibangkitkannya Orde Baru yang ditulangi oleh ABRI dan Angkatan 66 yang sampai saat ini perlawanan terhadap Orde Lama masih terus berkecamuk. Dalam hal ini kami percaya bahwa Pemuda Al-Irsyad sudah akan terus menempatkan diri dalam barisan Orde Baru, sesuai dengan semangat dan dinamika Tajdid yang dirintis oleh Syekh Ahmad Surkati pendiri Al-Irsyad, yaitu untuk memurnikan Islam sesuai dengan sumber yang asli dan murni, Al-Qur’an dan Sunnah Rasul.”⁴

Bung Tomo, ketika itu juga menyampaikan bahwa gerakan Al-Irsyad saya kenal sejak anak-anak sebagai suatu gerakan yang senantiasa dapat menyesuaikan diri dengan segenap gelombang perjuangan bangsa Indonesia, yaitu dari usaha-usaha untuk membebaskan diri dari belenggu penjajahan Belanda sampai pada waktu mempertahankan Negara Proklamasi Agustus 1945. Kini saya percaya bahwa Al-Irsyad, khususnya para pemudanya, berjuang untuk ikut membentuk dan membantu perkembangan cita-cita Orde Baru.⁵

Kalangan kaum muda Al-Irsyad sebagai motor penggerak organisasi juga menyampaikan, bahwa menurut mereka persoalan tingkat revolusi pada masa awal Orde Baru adalah melanjutkan dan lebih meningkatkan lagi perjuangan Tritura (Tri Tuntutan Rakyat), yaitu: 1) Bubarkan Partai Komunis Indonesia. 2) Bersihkan aparat negara/revolusi dari unsur-unsur Gestapu/PKI (Rombak Kabinet Dwikora). 3) Perbaiki ekonomi rakyat (Turunkan Harga). Demikian pula, dikatakan bahwa Pemuda Al-Irsyad dan Generasi Muda Islam umumnya agar jangan tertipu dan terjerumus dalam isu-isu yang akan membelokkan perhatian perjuangan Nasional sekarang ini dari isu-isu pro dan kontra Kabinet Ampera, pro dan kontra Marhaenisme, serta pro dan kontra Bung Karno, dan

⁴ Sugandhi, “Pemurnian Islam dan Pembinaan Orde Baru, Sambutan Brigadir Jendral TNI Sugandhi dalam Ulang Tahun Pemuda Al-Irsyad ke-27, dalam *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta 1966, hlm. 14.

⁵ Bung Tomo, “Saya Kenal Al-Irsyad Sejak Kanak-kanak”, *Sambutan Pada Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, dalam *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta 1966, hlm. 17.

lain sebagainya. Salah satu jalan yang penting untuk melaksanakan Tritura adalah melaksanakan hasil-hasil keputusan Sidang Umum ke-4 MPRS. Jadi, Sidang Umum ke-4 MPRS diadakan oleh Tritura dan Untuk Tritura. Kabinet Ampera sebagai salah satu hasil Sidang Umum ke-4 MPRS harus terus menerus disempurnakan baik mengenai susunan maupun personilnya.⁶

Tuntutan dari berbagai kalangan, termasuk di dalamnya golongan Al-Irsyad, dikarenakan melihat dan merasakan semakin parahnya krisis ekonomi dan kesejahteraan rakyat jauh merosot pada masa Orde Lama. Di antaranya adalah laju inflansi yang mencapai 650%, sehingga pada tanggal 13 Desember 1965 pemerintah Soekarni mengumumkan kebijakan baru di bidang ekonomi. Pokok isi kebijakan itu adalah tentang devaluasi nilai rupiah, yaitu dari nilai RP 1.000,- uang lama turun menjadi RP 1,- uang baru. Keputusan pemerintah itu disusul dengan Penetapan Presiden No. 27/1965 berikut ketetapan-ketetapan tambahannya tentang kenaikan tarif dan jasa karena pengaruh devaluasi rupiah. Ketegangan pun semakin mencapai mencapai puncaknya dengan ditetapkannya kenaikan harga minyak tanah dan bahan bakar minyak pada tanggal 3 Januari 1966, yang akibatnya terasa oleh seluruh lapisan masyarakat.⁷

Kebijakan pemimpin negara dalam memecahkan berbagai kemelut di dalam negeri dipandang rakyat sebagai kebijakan yang tidak mencerminkan aspirasi rakyat. Ketidakpuasan masyarakat yang menumpuk itu akhirnya meledak dalam bentuk demonstrasi-demonstrasi yang dilakukan oleh mahasiswa dan pelajar. Dengan dipelopori KAMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia) dimulailah aksi-aksi demonstrasi mahasiswa Universitas Indonesia dengan jaket kuningnya pada tanggal 10 Januari 1966, yang melanda hampir

⁶ Anwar Tjokro Aminoto (Presiden Lajnah Tanfidziah Partai Syarikat Islam Indonesia Penasehat Kehormatan PB. Pemuda Al-Irsyad), "Pelihara Terus Rasa Saling Mencinta Antara PSII dengan Pemuda Al-Irsyad, Tingkatkan Gerakan Tri Dharma Tulak Baya", *Sambutan Pada Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, dalam *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta 1966, hlm. 22-23.

⁷ Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notokusanto, *Sejarah Nasional Indonesia: Zaman Jepang dan Zaman Republik Indonesia*, jilid VI, (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), hlm. 543.

seluruh ibu kota selama lebih kurang 60 hari. Mereka menyampaikan Tritura (Tri Tuntutan Rakyat).⁸

Tahun 66 ini merupakan tahun yang penuh kemenangan dan penuh tanggung jawab bagi pemimpin-pemimpin dan anggota Pemuda Al-Irsyad khususnya dan umat Islam pada umumnya. Tahun 66 telah melahirkan angkatan-angkatan yang memiliki keberanian dan daya juang yang kuat untuk merobohkan dan mendobrak Orde Lama dengan melahirkan Orde Baru yang mengikis habis faham-faham Komunis anti Tuhan yang selama ini merajalela di tanah air kita. Sebagai angkatan 66, Pemuda Al-Irsyad dan Wanita Islam, tidak akan segan-segan menegakkan kebenaran dan keadilan di segala bidang kehidupan demi terlaksananya tuntutan hati nurani rakyat. Orde Baru ini harus kita bina dalam segala segi kehidupan. Kita telah kembali kepada UUD 45 yang murni, yaitu Pancasila yang berkeTuhanan Yang Maha Esa.⁹

Demikian pula, kalangan wanita Al-Irsyad menyuarakan hal yang senada dengan pemudanya. Misalnya perwakilan mereka menyampaikan, bahwa

“Amal usaha ormas Al-Irsyad dan khususnya Pemuda Al-Irsyad, sudah 27 tahun berkecimpung dalam bidang tajdid. Tentu saja banyak sudah hasil-hasil yang telah dicapai di samping masih banyak juga ketinggalan. Dalam arena Muker ini tentunya dapat digunakan untuk menganalisa kegagalan-kegagalan guna menentukan kemajuan di masa yang akan datang. Sementara itu, pekerjaan yang dihadapi umat Islam pada masa yang akan datang sungguh banyak, seperti mensukseskan Dwi Dharma dan Catur Karya Kabinet Ampera, stabilitas politik, ekonomi, dan keamanan. Di samping itu, sekaligus menciptakan suatu kondisi yang memungkinkan terlaksananya penegakan yang haq dan memusnahkan kebatilan.”¹⁰

Kritik terhadap Orde Lama dan dukungan atas Orde Baru juga disampaikan oleh Adnan Buyung Nasution. Dia mengatakan, bahwa suatu pertanda yang baik di mana para Pemuda Al-Irsyad sebagai salah satu unsur kekuatan Orde Baru dan sebagai potensi pemuda Islam selalu berdampingan

⁸ *Ibid.*, hlm. 544.

⁹ Ibu Sjamsurridjal (Ketua Umum Perwakilan Pusat Wanita Islam), “Pembinaan Orde Baru”, *Sambutan Pada Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, dalam *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta 1966, hlm. 34-35.

¹⁰ Agus Sudono (Ketua Umum PB. Gasbiindo), “Ciptakan Efesiency Kerdja”, *Sambutan Pada Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, dalam *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta 1966, hlm. 37-38.

dengan kekuatan-kekuatan aksi lainnya. Orde Baru haruslah dibina, ditegakkan, dan dipelihara sebagai suatu manifestasi dan tuntunan dalam situasi yang bergejolak akibat penghianatan yang biadab dan terkutuk dari Gestapu/PKI yang tidak menginginkan kelangsungan Pancasila sebagai falsafah dan dasar negara kita. Pada masa Orde Lama belum tercakup secara menyeluruh yang mencerminkan betul bisikan hati nurani rakyat, tetapi dengan penuh kepercayaan dan keyakinan apabila Dwi Dharma dan Catur Karya Kabinet Ampera maka akan memenuhi pelaksanaan Hanura (Hati Nurani Rakyat).¹¹

Pada 12-16 September 1966, bertempat di Bogor, Cibogo, telah dilangsungkan Mu'tamar ke-29 dengan mencapai keputusan-keputusan penting sejalan dengan kepentingan revolusi dan panggilan tanah air. Pada bulan Oktober 1966 ini Pemuda Al-Irsyad juga melangsungkan Mukernya yang ke-4 dengan tema hendak menyumbangkan baktinya kepada agama, bangsa, dan tanah air, di samping kewajiban melaksanakan keputusan-keputusan Mu'tamar Al-Irsyad yang baru lalu. DPP Al-Irsyad menyatakan hendak turut bersama Angkatan 66 untuk menyumbangkan jasa baktinya, terutama dalam pelaksanaan Ketetapan-ketetapan MPRS, Dwi Dharma, dan Catur Karya Kabinet Ampera, serta pembinaan persatuan umat.¹²

Mubes Solo tahun 1964 telah mempertegas kedudukan Pemuda Al-Irsyad sebagai salah satu alat revolusi yang ampuh dan fungsi serta kedudukannya di tengah-tengah alat revolusi lainnya. Akan tetapi, beban yang sudah begitu berat terpaksa harus ditambah lagi dengan problem yang sangat berat, bukan saja buat organisasi Al-Irsyad, tetapi untuk seluruh bangsa, yaitu dengan terjadinya petualangan terkutuk dari bekas PKI. Penyelewengan-penyelewengan yang telah dilakukan Orde Lama, baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, dan militer harus ditanggulangi akibatnya bersama. Dalam hal ini, ciri

¹¹Adnan B. Nasution (Ketua Kasatuan Aksi Sarjana Indonesia), *Sambutan Pada Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, dalam *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta 1966, hlm. 39 dan 42.

¹²Muhammad Aqib (Ketua I Dewan Pimpinan Pusat Al-Irsyad, dalam *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta 1966, hlm. 61-62.

perjuangan Orde Lama adalah bertujuan menghalalkan segala cara, maka ciri khas Orde Baru adalah menegakkan keadilan dan kebenaran tanpa *reserve*.¹³

Partai Komunis Indonesia, baik yang lama maupun yang baru, menurut kalangan Al-Irsyad, dengan segenap mental organisasinya harus ditolak secara prinsip, karena PKI telah dua kali menusuk revolusi Indonesia dari belakang dan jelas sebagai suatu partai yang kontra revolusi yang menjegal Pancasila. PKI dalam perjuangan meninggalkan norma-norma kemanusiaan dan senang-tiasa berpegang teguh pada dasar "*het doel heiling de middelen*" seperti yang dipertontonkan dengan kontra revolusi ala Lubang Buaya. G.30.S telah dipersiapkan lama sebelum dicituskannya, meliputi bidang-bidang militer, politik, ekonomi, aksi masa, media kebudayaan, dan mass media. Banyak hal yang bisa dilihat, misalnya, perebutan posisi penting dalam pemerintahan, Hansip-hansip dan lainnya memperbesar kontradiksi dalam masyarakat, aksi-aksi masa penuntutan penurunan harga di samping sabotase ekonomi untuk meninggikan harga, pengganjangan terhadap musuh-musuh PKI, seperti BPS, HMI, SOKSI MURBA dan lain-lain, melakukan aksi-aksi sepihak berupa penyerobotan tanah, menjiplak semboyan-semboyan RRT seperti "Melawan 5 Jahat, mengganjang "7 Setan Desa", dan sebagainya.¹⁴

Sejak kembalinya kepada UUD 1945 yang disertai dengan Demokrasi Terpimpin, Al-Irsyad melihat bahwa UUD 1945 tidak dilaksanakan secara konsekuen di samping adanya penyalahgunaan pengertian Demokrasi Terpimpin. Demokrasi Terpimpin pada hematnya bukanlah merupakan pembatasan hak-hak demokrasi, tetapi pada sesungguhnya ia memberikan pimpinan kepada rakyat bagaimana mempergunakan dan memelihara hak-hak demokrasi yang sesuai dengan kepribadian kita. Oleh karena itu, Al-Irsyad menganggap bahwa salah satu syarat mutlak untuk tercapainya cita-cita revolusi bangsa ini adalah dipulihkannya kembali demokrasi yang dijunjung

¹³ Faisal Baasir (Ketua Umum PB. Pemuda Al-irsyad), *Pidato Pada Pembukaan Musyawarah Kerja Pemuda Al-Irsyad*, dalam *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta 1966, hlm.71-72.

¹⁴ "Top Secret Intern Terbatas Garis-Garis Besar Perdjoangan Khusus dalam Pengganjangan Kontra Revolusi Gestapu/PKI", Medan Djihad 21 Nopember 1965, dalam *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta 1966, hlm. 90-93.

tinggi oleh UUD 1945. Itikad baik pemerintah yang dinyatakan oleh Waperdam Hankam, Letjen Soeharto, yang dinyatakan dalam upacara serah terima jabatan Menteri Jaksa Agung yang pada hakikatnya mengandung hasrat pemerintah untuk benar-benar kembali pada UUD 1945 perlu dihormati. Untuk itu, Pemuda Al-Irsyad ikut bersama-sama kekuatan progresif lainnya dalam memperjuangkan terwujudnya keadilan dan kebenaran, yang dalam tema populer sebagai Gerakan Memperjuangkan Ampera atau Tri Tuntutan Rakyat, yang dipelopori oleh Mahasiswa, Pemuda dan Pelajar, serta diikuti oleh Wanita, Guru, Buruh, Tani, Sarjana, dan Karyawan lainnya.¹⁵

B. Sikap Al-Irsyad atas Asas Tunggal Pancasila dan Problematikanya

Al-Irsyad sejak pasca “Demokrasi Terpimpin” Orde Lama, mencari bentuknya kembali yang digerakkan baik oleh aktifis muda Al-Irsyad maupun para senior dibuat pusing. Tidak sedikit pula kaum Al-Irsyad yang kurang semangat. Al-Irsyad seakan menemukan dirinya kembali di Mu’tamar Bondowoso 1970. Di Bondowoso September 1970, Al-Irsyad memang tampil baru. Nama Ormas, yaitu suatu akronim produk zaman Orde Lama yang kepanjangannya Organisasi Massa, dicampakkan dan disingkirkan oleh Mu’tamirin di Bondowoso September 1970, dari konstitusi Al-Irsyad. Kini Al-Irsyad kembali lagi sebagai organisasi pendidikan, pengajaran, kebudayaan, dan da’wah Islam serta kemasyarakatan.¹⁶

Belum lagi permasalahan organisasi dapat dibenahi kembali pasca Orde Lama, Al-Irsyad harus mau menerima kritikan dari pihak luar bahwa penyelenggaraan Mu’tamar ke-33 di Semarang tahun 1982 adalah Mu’tamar yang paling “jorok dan kampungan”. Dalam Mu’tamar ini, banyak kalimat-kalimat tak layak dilontarkan ke forum. Demikian pula, pasca DPP periode 1982-1985 diresmikan, warga Al-Irsyad diberi tontonan murahan berupa keributan-keributan di intern Al-Irsyad, dari penyerobotan sampai kepada

¹⁵ Faisal Baasir (Ketua PB Pemuda Al-Irsyad), “Statemen Politik” 4 Mei 1966, dalam *Buku Muker IV Pemuda Al-Irsyad*, Jakarta 1966, hlm. 94-97.

¹⁶ Hussein Badjerei, “Kesana Kita?”, *SUARA AL-IRSYAD*, No. 2 & 3 Tahun Ke-XIV Agustus 1985, hlm. 2-3.

upaya perampasan hak milik organisasi dengan dalih pengamanan, penyelamatan, milik umat, dan lain sebagainya. Sementara itu, para pejabat teras Al-Irsyad yang bertanggungjawab untuk mengatasi kemelut ini, tampaknya banyak yang mengalami kebosanan untuk menyelesaikannya. Pada saat-saat yang kritis ini, seorang demi seorang mencari kesibukan lain yang sama sekali tidak menunjang upaya penyelesaian situasi yang tidak menguntungkan ini.¹⁷

Satu permasalahan lagi pada Mu'tamar Semarang 1982 adalah terkait dengan diwajibkannya bagi setiap organisasi, baik organisasi politik maupun organisasi masyarakat, untuk menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal. Persoalan ini, pada akhirnya memunculkan dua kelompok, yaitu yang pro dan yang kontra. Oleh karena itu, pada Mu'tamar Al-Irsyad di Semarang tahun 1982 dibentuklah suatu badan yang dinamakan Badan Penyempurna Konstitusi Organisasi (BPKO) Al-Irsyad. Badan ini mempunyai wewenang penuh atas nama Mu'tamar dan Mubes Badan-Badan Otonom untuk menyempurnakan AD/ART dan PD/PRT (Tap No.007/Mu'tamar-33/1982). Jadi, motivasi dibentuknya badan ini karena ada suatu hal yang urgen. Selanjutnya, melalui badan inilah lahir AD/ART dan PD/PRT yang dalam sejarah Al-Irsyad adalah hal yang baru. *Pertama*, berkaitan dengan Asas Tunggal, Pancasila. *Kedua*, rencana untuk melebur atau membubarkan badan-badan otonom di lingkungan Al-Irsyad. Keputusan ini, menurut Awod Martan, karena ada beberapa kalangan PB Pemuda Al-Irsyad yang mengeluarkan stateman politik yang dianggap *ngawur* dan melanggar terhadap konstitusi yang ada serta TAP Mu'tamar Nomor 007.¹⁸

Diketahui, golongan pemuda inilah yang terkenal dengan penolakannya terhadap penerimaan asas Pancasila. Jadi, berangkat dari permasalahan inilah DPP Al-Irsyad dalam Mu'tamar tahun 1982 di Semarang membekukan badan-badan otonom. Padahal eksistensi Badan Otonom, seperti Pemuda, Pelajar,

¹⁷ Hadrami, "Gejala Apa Ini ?", *SUARA AL-IRSYAD*, No. 9 & 10 Tahun Ke-XIII Februari/Maret 1985, hlm. 2-3.

¹⁸ Awod Martan, "Lamunan di Tegal", *SUARA AL-IRSYAD*, No. 11 dan 12 Tahun XIII, April/Mei 1985, hlm. 12-13.

Wanita, dan Puteri dalam Jam'iyah Al-Irsyad Al-Islamiyyah, menurut Zeyd Baktir, sekaligus berfungsi sebagai kegiatan pengkaderan. Badan otonom memiliki perangkat organisasi secara lengkap dari pusat sampai cabang, dengan otoritas penuh mengontrol internal organisasinya, menghimpun para anggotanya dan mengarahkan dalam kegiatan-kegiatan guna mencapai tujuan organisasi, serta menyelesaikan permasalahan yang terjadi.¹⁹

Sementara itu, sesuai dengan SK perpanjangan masa-tugas BPKO Al-Irsyad yang pernah diterbitkan DPP Perhimpunan Al-Irsyad, dengan lewatnya tanggal 30 Juni 1985 berarti berakhir sudah masa tugas BPKO AL-Irsyad. Pendapat Sekretaris BPOK pada waktu itu mengatakan, sebaiknya masa tugas itu tidak diperpanjang lagi. Ia berpendapat, sebaiknya konsep yang telah disusun oleh BPKO diserahkan saja kepada DPP untuk diteruskan kepada *Steering Committee* Mu'tamar ke-34.²⁰

Lebih lanjut dikatakan, bahwa badan otonom juga mampu berinteraksi dengan organisasi eksternal, memainkan peranan dengan tepat saat dibutuhkan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Misalnya, Pemuda dan Pelajar Al-Irsyad turut berkiprah dengan ormas-ormas Islam lainnya saat menumbangkan Komunisme pada era pertengahan 1960-an. Demikian pula, pada tahun 1967, PB Pelajar Al-Irsyad berhasil menyelenggarakan *Basic Training*, suatu perkaderan formal tingkat dasar yang diadakan untuk mencetak calon-calon pimpinan organisasi.²¹

Pernah juga tumbuh di kalangan generasi angkatan 1964 suatu niat untuk meluruskan Al-Irsyad kembali agar bisa pas dengan apa yang sebenarnya dicita-citakan Surkati dan belum sempat diteruskan. Yang jelas dirasakan bahwa suatu yang dirasakan sebagai penyimpangan mission adalah keterlibatan Al-Irsyad pada urusan parta politik, padahal Surkati selalu menjauhkan diri dari urusan politik, apalagi dengan urusan partai politik. Sementara itu,

¹⁹ Zeyd Baktir, "Di Pundak Kaderlah Jum'iyah Tak Akan Putus Pengharapan", *WARTA AL-IRSYAD*, Media Informasi dan Komunikasi Al-Irsyad Al-Islamiyyah Jawa Timur, No. 03 Th. I, Nopember 2007, hlm. 5.

²⁰ "Aneka Berita", *SUARA AL-IRSYAD*, No. 1 Tahun XIV, Juni 1985, hlm. 11.

²¹ Zeyd Baktir, "Di Pundak Kaderlah Jum'iyah...", hlm. 5.

generasi muda Al-Irsyad Angkatan 1964 melihat dengan jelas sekali akan penyimpangan ini. Perlu diingat, jika Surkati dulu aktif melibatkan diri pada setiap Kongres Al-Islam semata-mata dikarenakan satu tujuan, yaitu *wihdatul ummah*, Umat Muslimin Indonesia. Jadi, inilah salah satu mission yang Surkati bawa, sedangkan kerangkanya adalah Pan Islam.²²

Kehadiran Al-Irsyad di tengah-tengah sejarah dan kebudayaan bangsa Indonesia adalah manifestasi dari cita-cita umat manusia, dalam upaya sosialisasi nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Sejarah telah mencatat, sejak perjuangan bangsa Indonesia untuk merebut kemerdekaan, Al-Irsyad selalu tampil dengan mendirikan tokoh-tokohnya sebagai wujud dari perintah yang harus diembannya dengan membawa mission Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Dalam usaha mewujudkan cita-cita itu, program perjuangan Al-Irsyad menetapkan bahwa tujuan pendidikan Al-Irsyad adalah membentuk manusia muslim yang bertaqwa kepada Allah SWT, menguasai ilmu pengetahuan agama dan umum, serta memiliki keterampilan hidup yang diridhoi Allah SWT. Dalam rangka mengembangkan kepribadian, program perjuangan Al-Irsyad meminta agar dalam pelaksanaan pendidikan Al-Irsyad diambil langkah-langkah yang memungkinkan mengembangkan dan meningkatkan mutu pendidikan agama dan melaksanakan upaya memasyarakatkan pendidikan Bahasa Arab untuk menunjang pemahaman agama.²³

Ketetapan Mu'tamar menyatakan bahwa dalam rangka melaksanakan pendidikan Al-Irsyad perlu diambil langkah-langkah yang memungkinkan meningkatkan dan mengembangkan pendidikan Agama dan Bahasa Arab. Di samping itu, pendidikan Agama, pendidikan Bahasa Arab, dan unsur-unsur yang dapat meningkatkan kecerdasan umat Islam, melalui usaha-usaha pendidikan formal maupun non-formal serta dakwah-dakwah dengan langkah-langkah terencana, terarah, dan terpadu dalam memecahkan masalah-masalah

²² Hussein Badjerei, "Mission Surkati", *SUARA AL-IRSYAD*, No. 1 Tahun XIV, Juni 1985, hlm. 3.

²³ Burhan Miftah, "Pendidikan Agama dan Bahasa Arab Ciri Kepribadian Pendidikan Al-Irsyad", *SUARA AL-IRSYAD*, Nomor 5 Tahun XIV, Oktober 1985, hlm. 4-5.

pokok yang relevan dengan apa yang dihadapi oleh masyarakat Islam dalam proses pembangunan bangsa. Dengan pendidikan agama dan bahasa Arab kita usahakan agar nilai-nilai, norma-norma, dan sikap serta tingkah laku yang dijabarkan dalam Al-Qur'an dan Hadits benar-benar terwujud dalam kehidupan sehari-hari.²⁴

Dengan SK-008/MPPK/KPTS/85 tanggal 19 Mei 1985, Majelis PPK menetapkan Bidang Studi Pendidikan Agama terdiri dari: Sub Bidang Studi Tauhid, Fiqih, Akhlaq, Tarikh, Al-Qur'an, dan Sub Bidang Studi Hadits. Ditetapkan pula selanjutnya bahwa Pendidikan Bahasa Arab sebagai bidang studi yang berdiri sendiri. Nama-nama serta ketentuan lainnya yang bertentangan dengan SK ini dinyatakan tidak berlaku. Dengan SK ini diinstruksikan pula kepada SD, SMTP, serta SMTA AL-Irsyad untuk melaksanakan dan mengatur teknis pelaksanaan SK ini. SK ini berlaku mulai tahun ajaran 1985/1986.²⁵

Keluhan di kalangan Al-Irsyad, dikatakan bahwa perjalanan sampai tahun 1995 spirit *tajdid* yang pernah dimiliki Al-Irsyad mulai tidak bersinar lagi. Agaknya kita pun harus menerima dengan ikhlas dan tangan terbuka, bila ada yang menilai bahwa Al-Irsyad sudah jauh melupakan mabdanya. Para pengurusnya, baik di tingkat pusat maupun cabang dikritik oleh berbagai kalangan, terlalu sibuk dalam urusan rutinitas, sehingga kurang mengurus masalah-masalah yang strategis.²⁶

Lembaga pendidikan yang banyak jumlahnya dipertanyakan lagi kualitasnya. Bahkan banyak nasehat yang dilontarkan menghendaki konsep pendidikan yang dipakai selama ini ditinjau kembali. Bahasa Arab yang merupakan ciri khas bagi Al-Irsyad kini pamornya telah pudar. Dahulu merupakan bahasa pengantar yang dipergunakan secara penuh maupun sisipan

²⁴ *Ibid.*, hlm. 5-6.

²⁵ "Aneka Berita", *SUARA AL-IRSYAD*, No. 1 Tahun XIV, Juni 1985, hlm.

²⁶ Abdullah Batarfie (Pemimpin Redaksi Harian), "Dalam Menyambut Milad Al-Irsyad ke-81", *MABDA*, No. 08 Tahun Ke-1, September 1995, hlm. 8.

di setiap kesempatan formal maupun non-formal, karena memang bahasa Arablah yang merupakan salah satu tujuan dasar dari Al-Irsyad.²⁷

Muktamar Al-Irsyad Al-Islamiyah ke-33 tahun 1982 di Semarang menorehkan suatu keputusan sebagai Amanat Muktamar, yaitu lahirnya Badan Penyempurna Konstitusi Organisasi (BPKO) dengan ketua Asad Umar Baridwan. Badan ini dilahirkan guna mengantisipasi keinginan pemerintah Orde Baru yang represif, yang mengharuskan seluruh ormas yang ada mengubah azasnya menjadi azas tunggal, Pancasila. Diketahui, saat itu ormas-ormas Islam dan non-Islam yang ada mengalami keresahan menghadapi tuntutan monolitik penyeragaman azasnya.²⁸

Pemimpin Pusat Al-Irsyad Al-Islamiyah berada dalam satu dilema sikap, bertahan dengan azas semula dengan risiko dibubarkan pemerintah, atau mengikuti keinginan pemerintah dengan pertanyaan yang “menggantung”, bahwa apakah mengubah azas tidak melanggar akidah? Ditengah semua itu, muncullah pendapat yang “disepakati” bahwa masalah itu masuk ketgori “darurat”. Artinya, diperbolehkan selama tidak ditemukan pertimbangan-pertimbangan lain.²⁹

Ada suasana psikologis dengan “pemaksaan” pemerintah tersebut, khususnya yang dialami otonom Pelajar dan Pemuda Al-Irsyad Al-Islamiyah. Diadakanlah pertemuan otonom pelajar pada akhir tahun 1984 di Cirebon, yang diikuti unsur PB Pelajar dan Badko Pelajar Al-Irsyad (Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur). Dalam pertemuan tersebut muncul dua kelompok besar yang sama-sama berargumen, satu pihak menolak dengan tegas Perhimpunan Al-Irsyad Al-Islamiyah menerima azas tunggal, sekalipun *jum'iyah* harus dibubarkan. Di pihak lain dapan menerima perubahan azas, sebagaimana keputusan PP sebagai organisasi induk.³⁰

²⁷ *Ibid.*, hlm. 8.

²⁸ Ady Khaled Amar, “Sekilas Sejarah Badan Otonomi di Lingkungan Al-Irsyad Al-Islamiyah: Pembekuannya dan Urgensinya Dihadirkan Kembali”, *WARTA AL-IRSYAD*, No. 02 Tahun I, Setember 2007, hlm. 5.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 5-6.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 6.

Melihat kecenderungan semacam itu, khususnya sikap yang dilakukan otonom Pelajar juga Pemuda, maka tanggal 2 September 1985 PP Al-Irsyad Al-Islamiah menerbitkan Surat Keputusan (SK) yang menyebutkan bahwa penyelenggaraan Mukhtar ke-34 di Tegal tidak diberengi dengan penyelenggaraan Mubes Otonom. Hal ini berbeda dengan kebiasaan-kebiasaan yang lalau, di mana Mukhtar Al-Irsyad selalu diberengi dengan Mubes Otonom. Keputusan ini menandakan BPKO “gagal” menyelesaikan tugasnya untuk penyempurnaan konstitusi organisasi. Oleh karena itu, peristiwa itu disebut dengan upaya “pembekuan” badan-badan otonom yang ada di lingkungan Al-Irsyad Al-Islamiah. Setelah “pembekuan” badan-badan otonom pada tahun 1985 (saat Mukhtar ke-34 di Tegal), kegiatan-kegiatan yang ada di lingkungan Al-Irsyad khususnya di tingkat cabang berada dalam kondisi stagnan. *Jum'iyah* tidak lagi melahirkan kader-kader militan yang merasa “memiliki” Al-Irsyad Al-Islamiah.³¹

Memang sejak sejak tahun 1985 telah dirasakan keistimewaan Al-Irsyad yang telah dicapai pada masa lalu menghilang. Keahlian Al-Irsyad dalam soal agama dan kegigihannya mempertahankan kepentingan Islam serta kepandaian dalam berbahasa Arab sudah tampak memudar. Al-Irsyad tampaknya kurang mendidik kader yang akan memimpin, sehingga tidak terdapat kesinambungan pimpinan yang berdasar dan terarah dengan prinsip-prinsip dasarnya.³²

C. Hubungan Islam dan Negara dalam Pandangan Al-Irsyad

Ridwan Saidi mengungkapkan, Abdurrahman Baswedan pernah menyatakan dalam suratnya kepada dirinya tanggal 14 September 1985 yang isinya antara lain mengatakan bahwa Surkati tidak sependapat dengan gagasan Baswedan tentang integrasi kebangsaan para keturunan Arab seperti menjadi motivasi didirikannya Partai Arab Indonesia. Dalam konteks ini menurut Ridwan Saidi, jika pendirian Surkati ditempatkan dalam konteks kekinian tentu saja menimbulkan serangkaian pertanyaan. Akan tetapi, apabila mencoba

³¹ *Ibid.*, hlm. 6.

³² Fuad Mohd. Fachruddin, “Al-Irsyad Bermukhtar”, *SUARA AL-IRSYAD*, Nomor 6 Tahun XIV, November 1985, hlm. 30-31.

memahaminya secara kontekstual kesejarahan, niscaya pandangan-pandangan Surkati, yang diikuti oleh Hassan Bandung, dapatlah dipahami.³³

Lebih lanjut dikatakan, misalnya tokoh-tokoh nasionalis seperti Soekarno mengidentikkan isme kebangsaan dengan gagasan-gagasan Kemal Attatruk Turki. Dapatlah dipahami apabila timbul sikap yang berhati-hati terhadap isme kebangsaan karena dianggap menjurus ke arah pendiskreditan Islam. Surkati maupun Hassan sebagai tokoh-tokoh yang berpegang pada bara apinya gagasan Pan Islamisme, mereka sangat menentang kolonialisme di manapun dan merasa ikut berjuang menentang kolonialisme, baik dalam posisi sebagai “anak negeri” maupun “orang rantau”. Misalnya, Hassan Bandung menunjuk Al-Afghani sebagai orang Qabul yang berjuang untuk Mesir dan Persia, serta negara muslim lainnya. Amir Syakib Arselan orang Suriah yang mejuang untuk Mesir dan negeri muslim lainnya, dan juga Rasyid Ridha orang Suriah yang menghabiskan umurnya untuk negeri Mesir. Jadi, Surkati dan Hassan mengacu kepada wawasan Islam yang memungkinkan terjadinya perjuangan “lintas teritorial” sebagaimana yang dilakukan oleh Jamaluddin al-Afghani dan tokoh lainnya, sedangkan isme kebangsaan tidak membuka peluang ke arah itu. Dalam konteks ini, Ridwan Saidi menegaskan bahwa gerakan pembaharuan, sebagaimana Al-Irsyad, menentang Attatrukisme yang sekularitis, tetapi mendukung bahkan mengamalkan wawasan kebangsaan dalam penegerian menentang kolonialisme.³⁴

Syeikh Abul A’la al-Maududi menjadi rujukan pemikiran ke-Islam-an Al-Irsyad dalam berbagai hal. Dalam berbagai kesempatan hal ini sering disinggung, misalnya, Geys Amar menyinggung bahwa paham nasionalisme yang asalnya tumbuh dan berkembang dengan pesat di Eropa dan kemudian menyebar ke seluruh dunia adalah, mengambil pendapatnya Syeikh Abul A’la al-Maududi, nasionalisme yang memuliakan posisi negara sedemikian rupa

³³ Ridwan Saidi, “Gerakan Pembaharuan Islam dan Persepsinya Terhadap Masalah Kebangsaan: Sebuah Catatan Pendahuluan”, *SUARA AL-IRSYAD*, Nomor 7 Tahun XIV, Desember 1985, hlm. 23.

³⁴ Ridwan Saidi, “Gerakan Pembaharuan Islam dan Persepsinya Terhadap Masalah Kebangsaan: Sebuah Catatan Pendahuluan”, *SUARA AL-IRSYAD*, Nomor 7 Tahun XIV, Desember 1985, hlm. 23.

sejajar dengan Tuhan. Sementara itu, pengorbanan manusia kepada negara merupakan puncak kejayaan perjuangan manusia. Tentu saja hal ini bertentangan dengan konsep Islam, karena dalam Islam prinsip asasi dari iman sesungguhnya adalah cinta kepada Allah yang mendahului di atas segala sesuatu lainnya.³⁵

Menurut Geys Amar, dalam beberapa hal nasionalisme dan Islam saling bertemu, di samping juga mempunyai perbedaan yang mendasar. Pertemuan itu, misalnya, dalam hal membela kehidupan masyarakat, mempertahankan, dan mencari jalan mencapai kemajuan. Sementara itu, perbedaannya terletak pada landasan-landasan bahwa Islam adalah universal, berlaku di segala tempat dan zaman serta dibangun pada ikatan sosial atas dasar aqidah serta persaudaraan antara sesama muslim, tanpa memperhatikan ras, bahasa, dan sejarahnya. Sebaliknya, nasionalisme yang tumbuh di Barat, dengan menyeter pendapatnya Said Ramadhan, adalah nasionalisme yang mendasarkan dirinya pada perasaan alamiah, yaitu cinta instinktif manusia pada tempat tinggal dan tanah airnya, atau dengan kata lain unsur-unsur kebangsaan. Cinta tanah air dan sejarah bangsa menjadi dasar utama nasionalisme, sehingga menjadikan nasionalisme terkait pada ruang dan waktu, artinya tidak sama di setiap negara dan di setiap masa. Oleh karena itu, apabila nasionalisme yang semacam ini diterapkan dengan ketat dapat mengarah pada nasionalisme yang sempit atau Chauvinisme, seperti yang terjadi di Jerman dan Jerman semasa Perang Dunia II.³⁶

Fahan nasionalisme yang berkembang di Barat, menurut Geys Amar, masuk ke Timur Tengah setelah dunia Islam mengalami masa surut yang cukup lama sebagai alternatif untuk bangkit kembali lepas dari belenggu penjajahan. Nasionalisme semacam ini, misalnya, dipelopori oleh Kemal Attatruk yang membangun bangsanya setelah lama dijuluki "*The Sickman of Erop*". Kemal mengibarkan panji-panji nasionalisme dan membat habis pengaruh Islam, seperti menghapuskan penggunaan huruf Arab yang diganti

³⁵ Geys Amar, "Tokoh-tokoh Nasionalisme Arab Yang Membahayakan Islam", *SUARA AL-IRSYAD*, Nomor 5 Tahun XIV, Oktober 1985, hlm. 15.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 15.

dengan huruf latin, melakukan pembersihan bahasa Turki dari pengaruh bahasa Arab, menghapuskan sistem pemerintahan atas dasar Khilafah dengan menerapkan pemisahan antara negara dengan agama (sekularisme), dan mencontoh hidup ala Barat, seperti cara berpakaian, tata hidup, akhlak, dan lain-lain.³⁷

D. Awal Hubungan Al-Irsyad dengan Salafi Modern

Al-Irsyad adalah salah satu organisasi yang terus menyokong gerakan salafi. Al-Irsyad muncul di awal 1900 sebagai sebuah asosiasi Masyarakat Arab yang tumbuh di Indonesia. Sebagian besar berasal dari mereka berasal dari Hadramaut wilayah di Yaman, di bawah kepemimpinan orang Sudan, yang tela lama menetap di Mekkah, yaitu Ahmad bin Mohammad Surkati. Fokus gerakan Al-Irsyad adalah di bidang pendidikan bagi masyarakat Hadrami di samping juga berkomitmen untuk memurnikan Islam dan praktek Islam dari bid'ah dan praktik-praktik penyembahan berhala Surkati, seorang murid Rasyid Ridha ', kini terlihat dalam pandangan salafi Indonesia sebagai tindakan yang terlalu akomodatif bagi non-salafi, sebuah kecacatan yang fatal. Tapi jumlah sekolah al-Irsyad, khususnya di pusat dan Jawa Timur, saat ini menyusun bagian inti dari gerakan salafi, dan ada kehadiran yang proporsional dari pria keturunan Hadrami di antara para pemimpin salafi.³⁸

Tiga dekade setelah kemerdekaan Indonesia pada tahun 1949, adalah kurang bergairah bagi puritanisme Islam, sebagian karena iklim politik. Barulah pada tahun 1980-an fenomena gerakan salafisme mulai berkembang kembali, terutama karena didukung empat faktor, yaitu: ketersediaan dana dari Saudi, berkembangnya kelompok berbasis kampus yang memacu pertumbuhan Industri penerbitan Muslim, perang di Afghanistan; dan pembentukan Lembaga Studi Islam dan Arab (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab, LIPIA) di Jakarta sebagai cabang Imam Muhammad bin Saud University di Riyadh. Salafi pada periode ini, pada kenyataannya, tidak melihat diri mereka

³⁷ *Ibid.*, hlm. 18.

³⁸ ICG International Crisis Group, "Indonesia Backgrounder, "Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix", 13 September 2004, hlm. 6

sebagai pembawa obor dari upaya sebelumnya untuk memurnikan iman. Gerakan yang muncul pada 1980-an, menurut pandangan mereka, adalah bersih hubungannya dengan masa lalu.³⁹

Dalam hal kesadaran untuk kembali pada model *Salaf al-Shahih*, gerakan Salafi kontemporer tidaklah sama sekali baru. Meskipun terletak di pinggiran dunia Islam, sejak pertengahan pertama abad ke-20 Indonesia telah menyaksikan perkembangan pemikiran-pemikiran reformis, yang secara dramatik ditandai dengan pecahnya gerakan Padri di Sumatera Barat. Gerakan ini dibawa oleh orang-orang Indonesia yang telah menunaikan haji di Makkah. Gagasan-gagasan yang menggelindingkan reformasi Islam ini kemudian terartikulasi lebih jelas dengan penyeberan Salafisme Muhammad ‘Abduh dan Rashid Rida, yang mengilhami kemunculan sejumlah organisasi reformis-modernis Islam di Indonesia, di antaranya Muhammadiyah, Al-Irsyad, dan Persatuan Islam di seperempat abad ke-20.⁴⁰

Embrio gerakan dakwah Salafi muncul pada pertengahan 1960-an di Saudi Arabia dengan nama al-Jama’ah al-Salafiyyah al-Muhtasibah, untuk selanjutnya disebut al-Jamaah al-Salafiyyah. Ia berkembang di pinggiran gerakan Islam *mainstream* pragmatis yang politis dan sekaligus elitis, yang dikenal dengan al-Sahwah al-Islamiyyah (Kebangunan Islam). Hal ini pernah tumbuh subur di universitas-universitas ternama di Saudi Arabia, seperti Universitas Imam Muhammad ibn Su’ud dan Universitas Islam Madinah. Berbeda dengan al-Sahwa al-Islamiyyah yang berkembang mendekati bentuk perkawinan Wahabisme dan Ikhwanul Muslimin, Al-Jama’ah al-Salafiyyah mengkombinasikan Wahabisme dengan konservatisme al-Albani yang merupakan sarjana Syria keturunan Albania. Al-Albani diundang Bin Baz, wakil presiden Universitas Islam Madinah, pada 1961 untuk mengajar di sana, ia dikenal gigih menyerukan revivalisme hadits, sambil menolak penggunaan nalar untuk menjawab persoalan-persoalan yang tidak dijelaskan Al-Qur’an. Selain menempatkan al-Albani pada posisi yang istimewa, al-Jama’ah al-

³⁹ *Ibid.*, hlm. 6.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 36.

Salafiyyah mengadopsi pandangan-pandangan Shaykh Badi' al-Din al-Sindi, eksponen Ahli Hadits Pakistan yang bermukim di Makkah.⁴¹

Dari semua lembaga penyebar salifism di Indonesia, tidak ada yang lebih penting daripada LIPIA. Pada awal 1980, Universitas Imam Muhammad bin Saud di Riyadh, yang memiliki cabang di Djibouti dan Mauritania, memutuskan untuk membuka cabang yang ketiga di Indonesia. Dikirimlah instruktur, Sheikh Abdul Aziz Abdullah al-Ammar, seorang murid tingkat atas sarjana salafi di dunia, Sheikh Abdullah bin Baz, untuk pergi ke Jakarta. Bin Baz mendesak anak didiknya untuk bertemu dengan Mohammed Natsir pada saat kedatangannya. Natsir menyambut baik gagasan Jakarta hosting perpanjangan sebuah universitas Saudi utama. tidak hanya itu akan membantu memperkuat kapasitas lokal dalam hukum Islam, juga akan memberikan lebih jauh akses siswa Indonesia ke jenis instruksi yang tersedia di Arab Arabia. Dia setuju untuk memfasilitasi proyek, dan pada akhir tahun 1980, sebuah lembaga baru berdasarkan prinsip salafi sudah bangun dan berjalan.⁴²

Sekolah baru di Indonesia ini mengikuti kurikulum universitas induknya, yang dibawa dari Arab Saudi. Sekolah ini diberikan beasiswa penuh, meliputi biaya kuliah, tempat tinggal, dan uang saku dengan standar Indonesia (100 hingga 300 real per bulan, kira-kira \$ 27 sampai \$ 82). Lulusannya dijanjikan menerima beasiswa untuk melanjutkan studi mereka ke tingkat master dan PhD di Riyadh. Para siswa LIPIA pertama termasuk orang-orang yang menjadi beberapa pemimpin salafi yang paling terkenal di Indonesia. Banyak siswa menjadi pengkhotbah Muslim (da'i), di kampus universitas dan di tempat-tempat lain. Bahkan ada hubungan yang sangat kuat antara kegiatan LIPIA dan sosialisasi di kampus dengan Universitas Indonesia Jakarta.⁴³

Al-Irsyad sebagai organisasi yang juga berhaluan salafi, di samping juga sebagian aset Al-Irsyad berupa gedung disewa LIPIA, maka wajar apabila

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 35.

⁴² ICG International Crisis Group, "Indonesia Background, "Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix", 13 September 2004, hlm. 7.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 8

Al-Irsyad banyak memasukkan kadernya untuk menimba ilmu ke LIPIA ini. Alumni LIPIA angkatan 1980-an, kini menjadi tokoh terkemuka di kalangan salafi. Di antaranya adalah Yazid Abdul Qadir Jawwas, aktif di Minhaj us-Sunnah di Bogor; Farid Okbah, direktur al-Irsyad; Ainul Harits, Yayasan Nida"ul Islam, Surabaya; Abubakar M. Altway, Yayasan al-Sofwah, Jakarta; Ja'far Umar Thalib, pendiri Forum Ahlussunnah Wal Jamaah; and Yusuf Utsman Bais'a direktur al-Irsyad Pesantren, Tenganan.⁴⁴

Sebagaimana ciri umum salafi, generasi 1980-an LIPIA tersebut sangat anti terhadap kelompok Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Jamaah Tabligh dan Darul Islam. Jangankan untuk bergaul dengan mereka yang berorganisasi, dengan sesama salafi yang berorganisasipun mereka menolak untuk dibantu secara keuangan. Dari generasi 1980-an lahir Ja'far Umar Thalib. Dia adalah lulusan pertama LIPIA dan menjadi perintis pertama gerakan dakwah salafi di Indonesia. Setelah lulus dari LIPIA, Ja'far berangkat ke Yaman pada tahun 1991 untuk belajar pada Sheikh Muqbil ibn Hadi al-Wad'i, yang terkenal dengan tokoh salafi puritan di Dammaz, Yaman. Karakter ini pada kenyataannya menurun pada Jafar. Sedangkan Yusuf Baisa, lulusan LIPIA lainnya, belajar langsung ke Arab Saudi dan belajar dari kalangan Syeikh Sahwah Islamiyah. Karena as-Sahwah terpengaruh Ikhwanul Muslimin, maka pandangan Yusuf Baisa nantinya juga sangat berbeda dengan Jafar.⁴⁵

Diketahui gerakan dakwah Salafi di Indonesia dikembangkan atas inisiatif Abu Nida. Abu Nida dengan nama asli Chamsaha Sofwan bersama dengan Ahmad Faiz Asifuddin, dan Aunur Rafiq Gufron adalah para alumni LIPIA yang telah menuntaskan studi mereka di Saudi Arabia dan mengalami pembaiatan dalam perang Afghan. Kemunculan tokoh-tokoh ini menandai kelahiran generasi Wahhabi baru di Indonesia. Mereka adalah kader-kader DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) yang setelah kembali, mengajar di pesantren-pesantren yang pernah menjalin hubungan dengan organisasi itu, seperti Pesantren al-Mukmin di Ngruki, Pesantren Wathaniyah Islamiyah di

⁴⁴ As'ad Said Ali, *Perkembangan Salafi di Indonesia*, http://www.nu.or.id/page/id/dinamic_detil/4/32743/Kolom/, diakses 25 Oktober 2011.

⁴⁵ *Ibid.*

Kebumen, dan Pesantren al-Furqan di Gresik. Bagaimanapun, para alumni yang kembali tahun 1980-an ini bisa dibedakan dari para pendahulu mereka, para kader DDII, dalam hal komitmen untuk menyebarkan Wahabisme di bawah panji gerakan dakwah Salafi. Menurut mereka, umat Islam Indonesia butuh pemahaman Islam yang “sejati” sebagaimana dipraktikkan *Salaf al-Shalih*. Atas nama pembaharuan Islam, mereka mengkritik organisasi-organisasi Islam modern yang mapan, seperti Muhammadiyah, Al-Irsyad, dan Persis yang dianggap telah kehilangan semangat pembaharuan karena cenderung pada rasionalisasi.⁴⁶

Pengaruh DDII awalnya datang melalui kontak internasional pendirinya, Mohamed Natsir, yang pernah aktif di Persis sebagai seorang pemuda, tokoh gerakan kemerdekaan Indonesia, mantan perdana menteri, dan mantan ketua partai Masyumi. Ia telah berjasa dalam upaya, walaupun akhirnya gagal, untuk memasukkan ke konstitusi Indonesia yang kemudian disebut Piagam Jakarta, yaitu mewajibkan semua umat Islam untuk mematuhi hukum Islam. Karena Masyumi pada masa Orde Baru dilarang muncul, maka Natsir berbalik untuk menemukan cara lain dalam mempromosikan Islam melalui mekanisme non-partai, dan akhirnya DDII adalah alat yang sempurna.⁴⁷

DDII menjadi saluran utama di Indonesia untuk mendistribusikan beasiswa dari Saudi, yang didanai Rabithah untuk belajar di Timur Tengah. Pada awal 1970-an, dibuka kantor di Riyadh untuk memfasilitasi hubungan dengan Arab Saudi. Kepala kantor itu adalah Ustadz Abdul Wahid, seorang alumnus pesantren Persis di Bangil. Hubungan DDII dengan Rabithah juga berperan dalam menyediakan pendanaan bagi warga Indonesia yang ingin berjuang sebagai mujahidin di Afghanistan. Pada tahun 1974, DDII dengan dakwah inisiatif dan lebih sistematis melakukan basisnya di kampus yang kemudian disebut Bina Masjid Kampus. Beberapa cendekiawan Muslim paling terkenal di Indonesia dan aktivis mengambil bagian, kebanyakan dari mereka

⁴⁶ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, ...*, hlm. 64-65.

⁴⁷ ICG International Crisis Group, “Indonesia Backgrounder,....”, hlm. 6.

tidak salafi tetapi Intelektual Muslim, yang tertarik perkembangan internasional, seperti Amien Rais.⁴⁸

Bina Masjid Kampus menjadi sangat berpengaruh pada tahun 1978, ketika pemerintahan Soeharto yang memberlakukan ditutupnya kehidupan politik di universitas, dan kampus masjid menjadi tempat perlindungan bagi calon aktivis. Iran revolusi telah mempengaruhi minat kuat antara alumni program DDII dalam bidang pemikiran politik dari seluruh dunia Muslim. Dekade berikutnya, DDII membantu mendistribusikan buku terjemahan Indonesia dari para penulis seperti Hasan al-Banna dan Yusuf al-Qardawi dari Ikhwanul Muslimin, Sayyid Qutb, salah satu ideolog utama radikalisme Islam, dan A'la Maududi di Pakistan. Gejolak intelektual akhir 1970-an dan awal 1980-an di kampus universitas, bersama dengan beasiswa baru tersedia untuk belajar di Timur Tengah, membantu meletakkan dasar untuk perekrutan salafi di Indonesia sepanjang tahun 1980.⁴⁹

Sebagaimana dikatakan, kehadiran Wahabi di Indonesia modern tidak bisa dilepaskan dari peran DDII. Dengan dukungan dana besar dari Jama'ah Salafi (Wahabi), DDII mengirimkan mahasiswa untuk belajar ke Timur Tengah, sebagian dari mereka inilah yang kemudian menjadi agen-agen penyeberan ideologi Wahabi-Ikhwanul Muslimin di Indonesia. Dengan dukungan penuh dana Wahabi-Saudi, DDII mendirikan LIPIA dan kebanyakan alumninya kemudian menjadi agen Gerakan Tarbiyah dan Jama'ah Salafi di Indonesia.⁵⁰

Sebenarnya, tidak aneh apabila kader-kader Al-Irsyad banyak yang melanjutkan ke LIPIA dan berkecimpung di DDII. Karena pendahulunya, misalnya, Umar Salim Hubeis sebagai generasi kedua Al-Irsyad adalah aktivis DDII. Ia lahir di Jakarta, 22 Shafar 1322 H, bertepatan dengan 8 Mei 1904 M. Berijazah Madrasah al-Mu'allimin Al-Irsyad Jakarta dan praktek mengajar dibawah bimbingan guru beliau, asy-Syeikh Ahmad as-Surkati al-Anshari.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 7.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), hlm. 78.

Pada tahun 1922 beliau menjabat Kepala Madrasah Al-Irsyad Surabaya. Umar Hubeis dikenal sebagai seorang ulama dan mubaligh yang mengutamakan dakwah *billati hiya ahsan* berdasarkan Al-Qur'an dan as-Sunnah. Ia pernah menjabat wakil ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) perwakilan Jawa Timur, Ketua Majelis Ifta' wat Tarjih Pimpinan Pusat Al-Irsyad Al-Islamiyyah (Jakarta) selama lebih dari 30 tahun, anggota Majelis Tarjih Indonesia Muhammadiyah Jawa Timur.⁵¹

⁵¹“Al-Ustadz Umar Salim Hubeis”, <http://alirsyadalislamiyyah.wordpress.com/2011/08/19/>, diakses 7 April 2013.

BAB V

AL-IRSYAD ERA REFORMASI INDONESIA: ANTARA KRISIS IDENTITAS, KONFLIK, DAN PROBLEM PENGKADERAN

Seiring dengan bergulirnya reformasi di Indonesia akibat krisis multidemensi yang mengakibatkan tumbangnya rezim Orde Baru, di dalam tubuh organisasi Al-Irsyad-pun dapat disaksikan terjadi konflik yang pada akhirnya menjadikan terpecah (Al-Irsyad Al-Islamiah dan Perhimpunan Al-Irsyad). Situasi sosial, politik, ekonomi, dan globalisasi ternyata berpengaruh terhadap organisasi Al-Irsyad. Di samping itu, kaum Hadrami di Indonesia adalah bagian dari masyarakat yang terdiaspora, sehingga pada dasarnya mempunyai permasalahan tersendiri terkait dengan identitas. Diaspora dapat dilihat tidak hanya sebagai fenomena perpindahan penduduk saja (atau yang secara umum disebut dengan konsep migrasi) tetapi juga isu-isu yang terkait terutama dengan hubungan lintas budaya dengan segala kompleksitasnya seperti tentang jaringan bisnis (pelayaran dan perdagangan), relasi kekuasaan dan politik (termasuk di dalamnya kompetisi, konflik, peperangan, dan sebagainya serta gerakan nasionalisme sejak abad XX), formasi dan transformasi identitas, dan berbagai media hubungan lintas budaya seperti pendidikan, partai politik, perkawinan campuran, dan sebagainya.¹

Sebagai salah satu ciri diaspora, sejak awal masyarakat Hadrami di Indonesia membentuk organisasi Al-Irsyad yang diprioritaskan bagi kalangan mereka sendiri. Hal ini bagian dari menjaga hubungan kekeluargaan di antara mereka. Di samping itu, munculnya Al-Irsyad juga dapat dikatakan sebagai penguatan mengembangkan gerakan pengembalian identitas budaya negara asal, yaitu Arab (Hadramaut). Hal ini telah disinggung Natalie bahwa kemunculan Al-Irsyad adalah bagian dari “kebangkitan” orang-orang Hadrami dalam sebuah perasaan identitas baru yang mungkin paling tepat dideskripsikan sebagai

¹Singgih Tri Sulistiono, “Diaspora Dan Proses Formasi ‘Keindonesiaan’: Sebuah Pengantar Diskusi”, *Makalah* dipresentasikan pada Konferensi Nasional Sejarah ke-9 (Jakarta: 5-7 Juli 2011), hlm. 11.

patriotisme teritorial.² Hal terpenting yang ditanamkan sebagai nilai-nilai modern oleh sekolah Al-Irsyad pada siswa-siswanya adalah semangat patriotisme. Demikian pula, walaupun kurikulum sekolah pada dasarnya tidak menyebutkan secara spesifik pengajaran *watanniyyah*, tetapi ada beberapa bukti yang diajarkan kepada para siswa bahwa mencintai tanah airnya (Hadramaut), menurut kalangan mereka, merupakan karakteristik yang esensial dari manusia modern.³

A. Akar Munculnya Dualisme Al-Irsyad

1. Perbedaan Pemaknaan Salafi

Dalam konteks ini, berdirinya Pesantren Al-Irsyad Tengaran, Semarang, dan penyebaran faham *salafi* tampaknya dapat dijadikan sebagai perspektif untuk mencari akar perpecahan di tubuh Al-Irsyad Al-Islamiyah. Pesantren Al-Irsyad Tengaran memang erat hubungannya dengan penyebaran faham *salafi* di era modern (tahun 1980-an). Hubungan erat ini dikarenakan orang-orang seperti Ja'far Umar Thalib, Yazid Abdul Qadir Jawwas, dan Yusuf Utsman Baisa sebagai pemimpin Pesantren Al-Irsyad Tengaran adalah sekaligus sebagai tokoh penyebar faham *salafi*.

Sebelum faham *salafi* di era modern dipegang dan disebarkan oleh para kader Al-Irsyad, pada awalnya gerakan ini dikembangkan atas inisiatif Abu Nida. Abu Nida dengan nama asli Chamsaha Sofwan bersama dengan Ahmad Faiz Asifuddin, dan Ainur Rafiq Gufron adalah para alumni LIPIA yang telah menuntaskan studi mereka di Saudi Arabia dan mengalami pembaiatan dalam perang Afghan. Kemunculan tokoh-tokoh ini menandai kelahiran generasi Wahhabi baru di Indonesia. Mereka adalah kader-kader DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) yang setelah kembali dari Saudi Arabia, kemudian mengajar di pesantren-pesantren yang pernah menjalin hubungan

²Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, (Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publication, 1999, hlm. 34.

³*Ibid.*, hlm. 87.

dengan organisasi itu, seperti Pesantren al-Mukmin di Ngruki, Pesantren Wathaniyah Islamiyah di Kebumen, dan Pesantren al-Furqan di Gresik.⁴

Penyebaran ajaran Wahabi pada era ini adalah bagian dari Islam *transnasional*. Munculnya aktor Islam *transnasional* yang aktif menyerukan jihad juga dapat dilihat dari latar belakang munculnya Arab Saudi sebagai pemain politik utama di dunia Muslim dan penyebaran Wahhabisme oleh negara sebagai papan utama kebijakan luar negerinya. Dengan dibungkus dalam bahasa solidaritas Islam, kesalehan, dan persaudaraan, Arab Saudi melakukan kampanyenya dengan mendistribusikan uang untuk pembangunan masjid, madrasah, serta mendanai kegiatan dakwah untuk organisasi Islam di seluruh dunia. Di Indonesia, Arab Saudi mendukung DDII yang digunakan sebagai sekutu setia *rabitat al-'Alam al-Islami* (Liga Islam Dunia) dalam melaksanakan kampanye Arab Saudi di Indonesia. Demikian pula, Arab Saudi mendirikan Institut Studi Islam dan Arab (LIPIA) di Jakarta pada tahun 1980.⁵

Sebagai alumni LIPIA, gairah untuk melakukan kegiatan-kegiatan dakwah mendorong Abu Nida untuk pindah ke Yogyakarta pada tahun 1986 setelah sempat mengajar di Pesantren al-Mukmin, Ngruki, selama kurang dari satu tahun. Selanjutnya, sejak awal tahun 1990-an, kegiatan-kegiatan dakwah yang dikembangkan Abu Nida makin ditopang dengan kedatangan Ja'far Umar Thalib, Yazid Abdul Qadir Jawwas, dan Yusuf Utsman Baisa, para alumni LIPIA keturunan Hadrami yang telah belajar di luar negeri.⁶ Sementara itu, dalam konteks pergumulan sejarah gerakan Al-Irsyad, pesantren Al-Irsyad Tenggaran muncul sebagai salah satu mata rantai terpenting dalam jaringan penyebaran gerakan *salafi* di Indonesia.⁷

Sebagaimana Pesantren Al-Irsyad di Bondowoso yang telah digagas kemunculannya pada Mu'tamar Al-Irsyad ke-33 di Semarang tahun 1982, Pesantren Al-Irsyad Tenggaran pun dibangun dalam rangka penguatan kader Al-

⁴ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde baru*, terj. Hairus Salim, Jakarta: LP3ES, 2008, hlm. 64

⁵ Noorhaidi Hasan, "Transnational Islam in Indonesia", *NRB Project Report*, The National Bureau of Asian Research, April 2009, hlm. 124.

⁶ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam...*, hlm. 66-68.

⁷ *Ibid.*, hlm. 103.

Irsyad, terutama dalam kemampuan Bahasa Arab. Pesantren Al-Irsyad Tenganan, Salatiga, didirikan atas prakarsa Umar Abdat, seorang pengusaha keturunan Hadrami dan ketua cabang Al-Irsyad di Semarang. Perjalanan selanjutnya, Ja'far Umar Thalib segera terlibat dalam kegiatan pengajaran di pesantren yang baru saja didirikan. Ja'far Umar Thalib ditunjuk sebagai direktur sekaligus guru di pesantren tersebut dengan dibantu Yazid Abdul Qadir Jawwas. Kembalinya Thalib disambut penuh semangat oleh beberapa lapisan anggota Al-Irsyad, karena sejak awal 1980-an telah muncul ketidakpuasan dalam organisasi ini, yaitu beberapa tokoh utamanya merasa bahwa Al-Irsyad sedang mengalami "krisis identitas". Sejauh mereka perhatikan, Al-Irsyad selama ini menonjol dalam wacana dinamika Islam di Indonesia, telah kehilangan semangat bersama dengan dipinggirkannya politik Islam oleh Soeharto.⁸

Karena Ja'far Umar Thalib dan Yazid Abdul Qadir Jawwas terlalu sibuk dengan tugas mereka mempopulerkan ajaran Wahabi, Al-Irsyad lalu mengirim Yusuf Utsman Baisa, yang baru menyelesaikan pendidikannya di Universitas Imam Muhammad ibn Sa'ud di Riyadh, untuk mengajar di Pesantren Tenganan tersebut. Keputusan ini didasarkan pada rekomendasi LIPIA. Baisa ditunjuk sebagai wakil direktur untuk menggantikan Jawwas. Selain mengajar, ketiga guru ini mengambil bagian dalam penyebaran ajaran-ajaran *Salafi* ke kalangan mahasiswa. Misi ini akhirnya menjadi perhatian utama mereka. Demikian kuat perhatian ini, hingga akhirnya mereka menelantarkan proses belajar mengajar di pesantren. Mereka semua aktif memenuhi undangan dari pendukung awal gerakan *Salafi*, untuk menyampaikan pengajian dan khotbah keagamaan di berbagai kota di Jawa Tengah, seperti Yogyakarta, Solo, dan Semarang.⁹

Melihat Pesantren Tenganan dijadikan sebagai tempat penyebaran gerakan Salafi, kritik pun muncul dari kalangan orangtua siswa hanya saja ditanggapi sikap acuh oleh Ja'far Umar Thalib. Tanpa bergeming, dia terus

⁸ *Ibid.*, hlm. 98.

⁹ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam...*, hlm. 103.

mempertahankan gaya kepemimpinannya dan meneruskan cita-citanya menerapkan keseragaman ideologis terhadap siswa-siswanya. Kecemasan para orangtua siswa mengenai dampak pelajaran-pelajaran yang diperoleh anak-anak mereka, semakin besar. Para orangtua ini menuntut agar kantor cabang Al-Irsyad di Semarang, yang bertanggung jawab langsung terhadap pesantren, mengekang kecenderungan militan ini. Sebagai reaksi terhadap tekanan dari para orangtua, kantor cabang itu lalu mengadakan pertemuan di Pekalongan untuk menangani kasus Tenganan. Dengan dihadiri oleh beberapa perwakilan dari kepemimpinan pusat Al-Irsyad, pertemuan itu menghasilkan keputusan menggantikan Ja'far Umar Thalib dengan Yusuf Utsman Baisa pada tahun 1990. Ja'far Umar Thalib memandang keputusan ini tidak adil dan memutuskan untuk mundur, yang selanjutnya diikuti oleh Jawwas dan Baisa.¹⁰

Demikian pula dikatakan, bahwa keresahan umat Islam terhadap gerakan *salafi* ekstrim di Indonesia, sebetulnya sudah muncul tatkala orang tua santri terkejut melihat putranya yang belajar di Pesantren Al-Irsyad Tenganan, Salatiga, Semarang. Begitu pulang ke rumah saat liburan sekolah, anak-anak hasil didikan Ja'far Umar Thalib dan Yazid Abdul Qadir Jawwas itu, tiba-tiba mencopot gambar-gambar di dinding, membuang radio dan televisi dari rumah mereka. Sejumlah orang tua cemas akan hal ini, lantas mendatangi kantor cabang Al-Irsyad di Tenganan, Semarang untuk menanyakan pola didik yang diterima anak-anak mereka. Orang tua juga menuntut cabang al Irsyad bertanggung jawab langsung terhadap pesantren, agar mengekang kecenderungan militan ini. Diakui Ketua Umum Al-Irsyad Al-Islamiyah KH Abdullah Jaidi, ormas Islam yang paling kecolongan dengan pengaruh *salafi* adalah Al-Irsyad.¹¹

Kekosongan kepemimpinan ini tidak berlangsung berlarut-larut, karena Tariq Umar Abdat, pemimpin kantor cabang Al-Irsyad Semarang, berhasil membujuk Baisa kembali ke pesantren dan menduduki posisi sebagai direktur. Hal ini tentu membuat Ja'far Umar Thalib marah, dia melihat keputusan Baisa

¹⁰ *Ibid.*

¹¹“Gelombang Penolakan Salafy Ekstrim”,
<http://www.sabili.co.id/indonesia-kita/gelombang-penolakan-salafy-ekstrim>

sebagai penghianat. Perasaan tidak puas juga melanda Jawwas yang kemudian memutuskan semua hubungan dengan Baisa. Di bawah kepemimpinan Baisa, yang sepenuhnya didukung oleh Al-Irsyad, pesantren tersebut berkembang pesat dan maju. Bangunan-bangunan baru didirikan, melengkapi bangunan yang sudah ada, berkat bantuan keuangan dari Saudi Arabia. Sebagai gantinya, Saudi Arabia mendesak agar diberi hak turut campur dalam masalah internal pesantren dan menentukan kurikulumnya. Sejak tahun 1994, LIPIA bahkan mendapat pengajar tamu dari Saudi Arabia dan negara-negara Timur Tengah lainnya.¹²

Dalam perkembangan selanjutnya, Pesantren Al-Irsyad Tengeran menjalin jaringan dengan beberapa lembaga keagamaan yang dianggap sepaham dengannya. Misalnya, Pesantren ini menjalin kerja sama dengan Kerajaan Saudi Arabia dalam pengiriman dan pengadaan *mufad* untuk setiap tahunnya. Pengiriman *mufad* ini dimaksudkan untuk membantu dalam peningkatan penguasaan Bahasa Arab bagi segenap santri dan penguasaan ilmu-ilmu *diniyah* pada umumnya. Pemerintah Kerajaan Saudi Arabia pernah mengirimkan dua orang tenaga asing untuk membantu proses belajar mengajar di Pesantren Islam Al-Irsyad. Di antara faktor yang cukup berperan dalam peningkatan kualitas bahasa Arab para santri di Pesantren Islam Al-Irsyad adalah karena para *mufad* ini tinggal di dalam lingkungan Pesantren sehingga frekuensi para santri untuk bertemu dengan mereka cukup tinggi.¹³

Demikian pula, pesantren Al-Irsyad Tengeran, yang pada saat itu dipimpin oleh Yusuf Utsman Baisa, dijadikan sebagai salah satu tempat dilakukannya beberapa kegiatan *Ihya At-Turots*. *Ihya At-Turots* adalah organisasi yang dibangun di atas *manhaj Ikhwani*, yang di dalamnya diterapkan cara-cara *hizbiyyah*. Di antara model *hizbiyyah* adalah mengikat anggotanya dengan cara *bai'at*, ikut serta dalam politik praktis, berparlemen, menyebarkan pemikiran Quthbiyyah dan Abdurrahman Abdul Khaliq. Di samping itu, sepak terjang organisasi *Ihya At-turots* Al-Kuwaiti di Indonesia ini, dengan

¹²Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam...*, hlm. 104.

¹³ “Kerja Sama Pesantren Islam Al-Irsyad”, <http://www.pesantrenalirsyad.org/kerjasama>, diakses 7 April 2013.

mengandalkan dananya, menyalurkan kepada beberapa organisasi, yayasan, atau pondok pesantren untuk memenuhi kebutuhan mereka, seperti: membangun masjid, menanggung anak-anak yatim, menggaji para *du'at* (guru) dan yang semisalnya.¹⁴

Selanjutnya, kegiatan Pesantren Al-Irsyad di bawah Yusuf Utsman Baisa ini, mulai dari mendatangkan Abdurrohman Abdul Khaliq yang sempat menyampaikan ceramahnya di hadapan sebagian para *du'at* sampai dengan pengadaan berbagai kegiatan *dauroh*, dengan diundangnya para *du'at Ihya At-Turots* yang berasal dari berbagai macam elemen dan beraneka ragam *fikroh* (pemikiran). Selebihnya, dilanjutkan dengan diadakannya pengkaderan khusus dengan istilah “*mulazamah*” selama setahun, di bawah bimbingan langsung dari *da'i Ihya At-Turots*, Syarif Fu'ad Hazza', yang dikirim khusus untuk mengajar di Ponpes Al-Irsyad, Tenganan.¹⁵

Kegiatan dan penyebaran faham *salafi* yang semacam inilah yang tidak dikehendaki oleh sebagian warga Al-Irsyad. Pada akhirnya, problem semacam ini menjadikan perpecahan di antara mereka, dan hal ini diakui sendiri oleh Yusuf Utsman Baisa. Baisa menuturkan, bahwa perpecahan di tubuh Al-Irsyad berawal dari lahirnya Pesantren Al-Irsyad di Tenganan, Semarang, termasuk yang di Bondowoso pada tahun 1990. Baisa sendiri menjadi *mundzir* (direktur) di Pesantren Al-Irsyad Tenganan dari tahun 1990 sampai 2000. Menurutnya, lahirnya Pesantren Islam Al-Irsyad adalah dalam rangka mengembalikan (*kittah*) dalam hal pendidikan sebagaimana yang di gagas oleh Syekh Ahmad Surkati. Yang dimaksud dengan *kittah* adalah kembali kepada ajaran *salafi* yang benar. Sebaliknya, menurut pandangan Baisa, kelompok Al-Irsyad Al-Islamiyah ingin mengikuti ere modern dan ingin jadi liberal, sedangkan Baisa sendiri menyebut dirinya fundamentalis.¹⁶

Jadi kronologinya adalah bahwa setelah berdirinya pesantren Islam Al-Irsyad di tahun 1988, selanjutnya tidak memuaskan para pendirinya sehingga

¹⁴ Abu Karimah Askari bin Jamal Al-Bugisi, “Jum’iyyah Ihya At-Turots, Masalah Ijtihadiyyah?”, <http://www.darussalaf.or.id/hizbiyyahaliran/jumiyyah>, diakses 8 Oktober 2012.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Wawancara dengan Yusuf Utsman Baisa, Jatinegara, 29 Oktober 1913.

pada tahun 1989 digantilah para guru dan pengurus pesantren dengan orang-orang baru. Dipilihlah Jafar bin Umar Thalib sebagai *mundzir* dan wakilnya Yazid bin Abdul Qadir Jawwaz. Setelah Yusuf Utsman Baisa pada tahun 1990 lulus dari Riyad, maka dia bergabung dengan pesantren tersebut. Selanjutnya, pendiri Pesantren Al-Irsyad, yang juga sebagai pengurus cabang Al-Islamiyah Semarang, menunjuk Yusuf sebagai *mundzir*, Jafar sebagai wakilnya, dan Jawwaz sendiri menjadi ketua bidang Kurikulum.¹⁷

Yusuf menuturkan, pada tahun 1992 mulailah meledak, di mana orang-orang Al-Irsyad Islamiyah mulai gerah terhadap situasi akibat dampak dakwah *salafiyah* mulai merebak masuk ke pori-pori Al-Irsyad. Orang-orang yang cenderung liberal, kata Yusuf, mulai sumpek melihat dakwah *salafi* yang menurutnya bahwa Surkati datang ke Indonesia adalah dalam rangka dakwah *salafi*. Puncaknya pada tahun 1993 menjelang pemilu, ada tuntutan dari Pusat Al-Irsyad Islamiyah pimpinan Gesy Amar untuk membubarkan Pesantren Al-Irsyad Tenganan, atau menghentikan dakwah *salafiyah* karena dianggap merusak Al-Irsyad. Yusuf kemudian di minta keluar tahun 1994, sehingga pada tahun 1994 ini pesantren mulai vakum. Kemudian Yusuf diminta kembali lagi, tetapi dia mengajukan beberapa syarat yang mengarah kepada independensi dan diberi kebebasan, dan mereka menyetujuinya.¹⁸

Dakwah *salafiah* Baisa dan teman-temannya merebak, sehingga berpengaruh di beberapa kota, dan yang paling terpengaruh adalah Pekalongan. Di Pekalongan dua kubu sangat terasa yang menolak dan berpihak kepada dakwah *salafiah*. Oleh karena itu, ketika mengadakan pengajian-pengajian dengan mendatangkan Ustad Yazid Abdul Qadir Jawwaz, maka Pengurus Pusat Al-Irsyad Islamiyah marah. Menurut Yusuf, di sinilah sejarah keluarnya SK 104 di tahun 1998 yang disebut *Resuffel* Kabinet. Dalam hal ini Al-Irsyad di tingkat pusat pecah, yaitu antara Gesy Amar yang menolak dakwah *salafiyah* dan Muhammad Bawazir yang menerima dakwah ini. Keduanya adalah ketua dan wakil. Kemudian, keluarlah SK tersebut yang memecat

¹⁷ Wawancara dengan Yusuf Utsman Baisa, Jatinegara, 29 Oktober 1913.

¹⁸ Wawancara dengan Yusuf Utsman Baisa, Jatinegara, 29 Oktober 1913.

Muhammad Bawazir cs yaitu sekitar 13 orang, sehingga menurut Yusuf dapat melahirkan MLB (Mu'tamar Luar Biasa) dengan mendirikan Perhimpunan Al-Irsyad . Jadi tahun 1998 adalah puncak dari mengelumbungnya kenyataan dari dakwah *salafiah*. Bagi Yusuf, mereka yang tidak setuju dakwah ini, dimungkinkan karena banyak melihat hal yang diharamkan, dibidahkan dan mereka tida menerima. Demikian pula, golongan yang menyebarkan dakwah *salafi* ini dianggap tidak bisa bergaul.¹⁹ Kelompok Baisa inilah yang nantinya bertindak sebagai pendukung utama Farouk Zein Badjabir, yang mencoba menggantikan Geys Amar sebagai Ketua Al-Irsyad pada tahun 1999 melalui Mu'tamar Luar Biasa (MLB) yang diadakan di Tawangmangu, Tawa Tengah.²⁰ Kelompok Farouk Zein Badjabir kemudian mendirikan organisasi dengan nama Perhimpunan Al-Irsyad.

Geys Amar, mantan Ketua Umum Al-Irsyad Al-Islamiyah empat periode (1982-2001), melansir tudingan bahwa pendiri Perhimpunan Al-Irsyad mengusung misi kampanye paham Wahabi di Nusantara. "Mereka didukung Atase Agama Kedutaan Arab Saudi". Jaringan Al-Irsyad dan berbagai aset pendidikan dan dakwahnya diincar sebagai instrumen untuk sosialisasi pandangan keagamaan puritan-ekstrem yang dianut Kerajaan Saudi itu. Masuknya pengaruh Wahabi, kata Geys, sudah berlangsung lama lewat berbagai sumbangan Saudi melalui Atase Agama di Jakarta. Bantuan diberikan kepada sekolah, pesantren, dan masjid milik Al-Irsyad. Ada lagi sumbangan yang disalurkan lewat lembaga amil zakat di bawah Al-Irsyad.²¹

Banyak pula anggota Al-Irsyad yang memperoleh beasiswa ke Afghanistan. Paham Wahabi juga kental di Afghanistan, terutama zaman Taliban. Bantuan lain berupa kemudahan visa, layanan umrah, sampai sumbangan kurma. "Mereka yang disekolahkan secara sadar atau tidak terbawa arus pemikiran Wahabi," ujarnya. Geys menyebut sampai pengaruh, mulai cara salat hingga gaya berpakaian dengan celana komprang menggantung di atas

¹⁹ Wawancara dengan Yusuf Utsman Baisa, Jatinegara, 29 Oktober 1913.

²⁰ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam...*, hlm. 104.

²¹ Asrori S. Karni, "Pendidikan Wadah Ganda Penerus Syekh Surkati", http://arsip.gatra.com//2009-05-22/versi_cetak.php?id=126063, diakses 18 April 1013.

mata kaki, janggut lebat, serta perempuannya bercadar, dengan gamis warna gelap. "Pemikiran mereka cenderung merasa benar sendiri," katanya.²²

Ketua Umum Perhimpunan Al-Irsyad, Yusuf Utsman Baisa, menerangkan bahwa benih konflik itu bukan hanya berakar pada *reshuffle* tahun 1998, melainkan sejak pertengahan 1980-an, ketika rezim Orde Baru memberlakukan asas tunggal Pancasila. Ada kelompok yang memegang teguh khitah Al-Irsyad sebagaimana digariskan pendirinya, Syekh Ahmad Surkati. Di sisi lain, ada kelompok yang berkompromi dengan asas tunggal. Perbedaan itu juga sempat memicu MLB. Pergesekan terus meruncing ketika Al-Irsyad mendirikan pesantren di Tenganan, Semarang, pada 1988. Pesantren ini digambarkan membangun model Islam garis keras. Benturan memuncak pada pertengahan 1990-an dan mencapai klimaks pada *reshuffle* tahun 1998. "Kami, kelompok yang berpegang pada Islam secara kuat, disebut dengan golongan jenggot," Yusuf Utsman memaparkan. Yusuf menilai, *reshuffle* itu terjadi akibat sikap curiga Geys yang berlebihan. "Kami dicurigai ingin berkeras-keras dalam beragama. Tapi kami melihat mereka bermudah-mudah dalam beragama," kata Yusuf. Perpecahan Al-Irsyad belakangan ini, di mata Yusuf, lebih karena kecurigaan berlebihan. "Termasuk mencurigai kami sebagai Wahabi. Kami tidak terikat dengan Wahabi. Perhimpunan Al-Irsyad, kata Yusuf, bermaksud mengembangkan program dakwah dan pendidikan untuk mengembalikan Al-Irsyad ke khitah pendiri. "Syekh Ahmad Surkati kuat berpegang pada Al-Quran dan hadis sesuai dengan pemahaman As-Salafus Salih," ujar Yusuf. Al-Irsyad berdiri pada 1914 sebagai koreksi atas tradisi kaum Sayid, keturunan Nabi, yang tidak egaliter.²³

Memang, menjelang dan setelah Orde Baru tumbang, di Indonesia dapat disaksikan begitu banyak kelompok-kelompok garis keras lokal yang tumbuh bak cendawan di musim hujan. Beberapa kelompok ini antara lain Fron Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI), Laskar Jihad, Jama'ah Islamiyah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), PKS, Komite Persiapan

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

Penerapan Syari'ah Islam (KPPSI) di beberapa daerah, dan lain-lain. Dalam momen inilah, Ikhwanul Muslimin (PKS) dan Hizbut Tahrir menampakkan diri secara terbuka di Indonesia.²⁴

Tumbangnya rezim otoriter Suharto pada 21 Mei 1998 memang membawa Indonesia pada transisi demokrasi yang penuh gejolak. Konflik komunal berdarah meletus di beberapa kawasan diikuti munculnya berbagai kelompok milisia Islamis, seperti Laskar Pembela Islam, Laskar Jihad, dan Laskar Mujahidin Indonesia. Mereka aktif berdemonstrasi memenuhi jalan-jalan menuntut penerapan syari'ah secara menyeluruh, menggerebek kafe-kafe, diskotik, tempat perjudian, rumah pelacuran, dan sarang-sarang kemaksiatan lainnya, serta yang terpenting lagi, menyerukan jihad di Maluku, Poso dan daerah-daerah kacau lainnya di Indonesia. Melalui aksi-aksi ini, mereka mengkritik sistem politik, sosial, dan ekonomi yang ada, yang mereka anggap telah gagal menyelamatkan umat Islam Indonesia dari krisis yang terus berlangsung, sembari memperlihatkan tekad mereka untuk menempatkan diri sebagai pembela Islam yang terdepan.²⁵

Selain ketiga kelompok tersebut, organisasi-organisasi Islamis lainnya aktif menuntut revitalisasi Khilafah Islamiyah dan merespon berbagai isu transnasional, terutama seputar konflik Palestina-Israel, Afghanistan, dan Irak. Paling menonjol di antara mereka adalah KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia) dan HTI (Hizbut Tahrir Indonesia). KAMMI berdiri sebagai bagian dari perluasan penyebaran pengaruh Ikhwanul Muslimin di Indonesia, yang awalnya berkembang di kampus-kampus universitas dalam payung gerakan tarbiyah. Sementara Hizbut Tahrir Indonesia tumbuh sebagai bagian dari gerakan transnasional Hizbut Tahrir yang berpusat di Timur Tengah.²⁶

²⁴ Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), hlm. 96.

²⁵ Noorhaidi Hasan, "Milisia Islamis, Demokrasi, dan Hak Asasi Manusia", *dignitas*, Volume VII No. 1 Tahun 2011, hlm. 19.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 19-20.

2. Konflik Kepentingan di Tubuh Al-Irsyad

Di depan telah disinggung bahwa konflik Al-Irsyad bermula dari perbedaan pemaknaan *salafi*, artinya ada sebagian anggota Al-Irsyad yang sedang mengalami krisis identitas. Namun, di balik itu juga ada kepentingan-kepentingan yang mewarnai konflik, yaitu penguasaan atas aset-aset Al-Irsyad. Oleh karena itu, wajar apabila ada yang mengatakan bahwa sejak paruh kedua tahun 1990-an Al-Irsyad Al-Islamiyah yang semula mempunyai nama besar dan harum serta kiprah yang tidak kecil dalam melayani ummat Islam di Indonesia, mulai mengendur akibat konflik internal. Al-Irsyad Al-Islamiyah pun tidak berkembang sebagaimana ormas Islam lainnya seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, serta Persatuan Islam.²⁷

Berbeda dengan Muhammadiyah dan Persis yang dapat dikatakan tidak pernah terjadi konflik yang meradang. Data terakhir sebelum Muktamar seabad Al-Irsyad, seperti dikatakan Ketua Umum PP Al-Irsyad Al-Islamiyyah, Abdullah Jaidi, amal usahanya yang berupa sekolah dari TK hingga SMA di seluruh cabang di seluruh Indonesia tidak lebih dari 458 unit sekolah. Bahkan, Perguruan Tinggi pun tidak dimiliki lagi oleh Al-Irsyad. Rumah Sakit dan Balai Pengobatan milik Al-Irsyad pun bisa dihitung dengan jari tangan.²⁸

Persoalan aset kini jadi sorotan krusial, karena Al-Irsyad memiliki sejumlah gedung sekolah, masjid, dan pesantren. Memang ada suatu yang ganjil dalam hal aset ini, karena di berbagai daerah baik yayasan maupun sekolah dari tingkat SD samapi SLTA yang menggunakan nama Al-Irsyad tidak ada kaitannya dengan Al-Irsyad secara keorganisasian. Tingkat wilayah maupun cabang di Surabaya, misalnya, tidak mempunyai kewenangan dan tidak ada hubungan secara keorganisasian dengan yayasan Al-Irsyad di Surabaya yang memiliki gedung sekolah dan masjid Al-Irsyad yang megah. Aset gedung-gedung sekolah yang ada di Surabaya adalah pada dasarnya adalah milik individu yang menggunakan nama Yayasan Al-Irsyad. Pasca perpecahan, secabagimana dituturkan Hasan Bahanan, di Surabaya bahkan

²⁷ Farid Mu'adz Basakran, "Seabad Al-Irsyad di Simpang Jalan", <http://sejarah.kompasiana.com/2012/09/03/>, diakses 18 April 2013.

²⁸ *Ibid.*

dapat disaksikan ada tiga kelompok dalam tubuh Al-Irsyad, yaitu kelompok Al-Irsyad Al-Islamiyah, Perhimpunan Al-Irsyad, dan kelompok yang tidak bergabung dengan keduanya.²⁹

Konflik yang terjadi di tubuh Al-Irsyad dapat dianalisis dengan melihat kondisi pasca Muktamar ke-36 di Pekalongan tanggal 20 Oktober 1996 yang dikatakan sebagai Muktamar yang cukup meriah dan berhasil, yang dihadiri oleh 124 dari 132 cabang Al-Irsyad seluruh Indonesia. Dalam muktamar ini secara aklamasi terpilih Geys Amar, SH. sebagai ketua umum. Selanjutnya, dalam kepengurusan yang diketuai Geys Amar ini timbul konflik dengan istilah, “tumbuh kekuasaan dalam kekuasaan”. Sekretariat di bawah kekuasaan mutlak Sekjen (Masdun Pranoto) dan wakilnya (Awod Mubarak Makki). Pegawai sekretariat (bukan pengurus) yang digaji oleh Al-Irsyad diperintahkan untuk menampik perintah Ketua Umum. Sampai sedemikian tidak kondusifnya situasi organisasi Al-Irsyad dalam jajaran pengurus yang terkotak-kotak dalam berbagai bentuk kepentingan dan perbedaan interpretasi *mabadi* Al-Irsyad yang sangat mendasar.³⁰

Guna mengatasi kemelut, maka ditempuh jalan untuk menyelamatkan *kittah* dan *mabadi* organisasi dengan cara *reshuffle* pengurus. Selanjutnya, pada tanggal 11 November 1988, Ketua Umum Geys Amar menebitkan SK PP Nomor: 104-K-1419. Proses sebelumnya dikatakan, bahwa dalam sengitnya perdebatan, Mohammad Bawazeer (Wakil Ketua Umum PP Al-Irsyad) yang juga merangkap sebagai sekretaris Yayasan Dana Bantuan Perguruan-Perguruan Al-Irsyad Islamiyah menyetujui *reshuffle*. Dia mengatakan, “*karena kita semua ini dipilih dan diangkat oleh Pak Geys Amar, maka sekarang kita serahkan kebijaksanaan kepada Pak Geys Amar untuk mengadakan reshuffle*”. Akhirnya, terjadilah menonaktifkan keempat pengurus, yaitu Wakil Ketua Ir. Muhammad Bawazier, Bendahara Muhammad Harhara, Sekjen Masdun Pranoto, serta Wakil Sekjen Awod Mubarak Makki.³¹

²⁹Wawancara dengan Hasan Bahanan, Surabaya, 22 Oktober 2013.

³⁰Zeyd Ali Amar, “Napak Tilas Upaya Pelurusan Informasi (1) SK 104 VS 105”, *MABADI*, Tahun I Edisi Oktober 2005, hlm. 6.

³¹*Ibid.*, hlm. 7.

Pada kenyataannya *reshuffle* ini memunculkan kekecewaan dari pihak yang dinonaktifkan. Selanjutnya, pada tanggal 3 Juni 1999, kelompok yang kecewa mengadakan pertemuan dengan diberi nama “rapat paripurna” yang memunculkan kesepakatan berbalik, yaitu menonaktifkan balik Geys Amar dari jabatan Ketua Umum Al-Irsyad Al-Islamiyah periode 1996-2000. Landasan yang dibuat kelompok yang kecewa adalah menerbitkan SK 105 yang ditandatangani oleh Muhammad Bawazier dan Masdun Pranoto,³² sebagai kelanjutan dari SK penonaktifan 104.

Menurut Awod Maretan, (mantan Ketua PC Al-Irsyad Pekalongan) gejala firus di Al-Irsyad sebenarnya sudah nampak sebelum Mukhtar ke-36 tahun 1996 di Pekalongan. Firus ini, yang mengklaim dirinya Salafi, memunculkan faham yang dirasa berbeda dari Mabda (faham) Jam’iyyah. Para pengusung faham tersebut tidak hanya memaksakan fahamnya, tetapi juga merendahkan tokoh-tokoh besar Al-Irsyad, seperti Syekh Ahmad Syurkati, Umar Hubeis, Said Thalib, dan lainnya. Begitu pula dilakukan kepada para pemikir dan pembaharu Islam seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Muhammad Rasyid Ridho, yang pemikirannya telah menjiwai para pendiri Al-Irsyad. Gedung sekolah Al-Irsyad lalu dijadikan media meyebaran fahamnya dan rumah sakit sebagai sumber dana mereka. Pada akhirnya mereka mengadakan MLB (Mu’tamar Luar Biasa), yang diartikan Awod Maretan sebagai “Makar Luar Biasa”, di Tawangmangu.³³

MLB Al-Irsyad yang diselenggarakan di Tawangmangu, Solo, pada tanggal 16-17 Oktober 1999 merupakan muara konflik yang melanda Pimpinan Pusat (PP) Al-Irsyad Al-Islamiyah. MLB dilakukan setelah dikeluarkannya SK. 104 tentang *resuffle* (penggantian) empat orang pengurus PP yang dianggap melakukan tindakan indisipliner. Keempat pengurus tersebut adalah: Wakil Ketua Ir. Muhammad Bawazier, Bendahara Muhammad Harhara, Sekjen Masdun Pranoto, serta Wakil Sekjen Awod Mubarak Makki. MLB Tawangmangu yang dipelopori empat pengurus yang di-*reshuffle* ini

³² *Ibid.*, hlm. 8.

³³ Awod Maretan, “Firus”, *MABADI*, Tahun I Edisi Oktober 2005, hlm. 9

merupakan suatu upaya yang dipaksakan dengan mengingkari keputusan mu'tamar ke-36 di Pekalongan tahun 1996 yang menetapkan kota Bandung sebagai tuan rumah mu'tamar berikutnya.³⁴

Menurut Masdun Pranoto, dualisme kepemimpinan Al-Irsyad terjadi setelah Mukhtamar ke-36 di Pekalongan pada 1996 yang menunjuk Geys Amar, SH. sebagai ketua umum Pengurus Pusat. Sejumlah pengurus tak puas dengan kepemimpinan Geys Amar dengan mengkritisnya. Kritik ini dibalas oleh Geys Amar dengan memecat mereka. Mereka yang dipecat akhirnya menggelar MLB (Mukhtamar Luar Biasa) di Tawangmangu pada 16-17 Oktober 1999, yang memilih Farouk Zein Bajabir sebagai ketua umum dan memberhentikan Geys Amar. Inilah titik awal terjadinya dualisme kepemimpinan Al-Irsyad.³⁵ Kelompok Geys Amar menganggap bahwa tindakan *reshuffle* itu disikapi dengan sebuah pelanggaran berat terhadap konstitusi organisasi, yaitu menonaktifkan Geys Amar dari kursi ketua umum PP Al-Irsyad. Tentu saja, bagi kelompok ini sulit dibayangkan sebuah keputusan Mukhtamar (dengan terpilihnya Geys Amar sebagai ketua umum) bisa dibatalkan hanya oleh kesepakatan beberapa orang pengurus yang tak mendapat mandat apapun dari mukhtamar.³⁶

Dalam konflik ini, Yayasan Dana Bantuan Perguruan-Perguruan Al-Irsyad dilibatkan dalam konflik yang dalam hal ini berpihak pada kelompok MLB Tawangmangu. Padahal diketahui, Yayasan Dana Bantuan Perguruan-Perguruan Al-Irsyad yang dikenal dengan sebutan "Yayasan Dana Bantuan Al-Irsyad" diproklamlirkan oleh para penggagasnya untuk membantu, menunjang, dan memelihara sekolah-sekolah (perguruan Al-Irsyad) di seluruh Indonesia yang diasuh dan disahkan oleh Perhimpunan Al-Irsyad. Yayasan ini di dalam satu pasal Anggaran Dasarnya menyatakan berjalannya berjalannya dengan yayasan Perhimpunan Al-Irsyad Al-Islamiyah dan Yayasan Perguruan Al-Irsyad. Jadi

³⁴ "MLB di Tawangmangu", dalam *MABDA* Edisi Khusus Ramadhan, Desember 1999, hlm. 9.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 6.

³⁶ "Akhirnya Kembali Satu", dalam Peristiwa Utama *MABADI*, Tahun I Edisi Agustus 2005, hlm. 6

misi yang diemban tersirat memelihara perdamaian dan keutuhan Al-Irsyad, menciptakan ketentraman, dan kesejahteraan. Selain itu, Yayasan Dana Bantuan Al-Irsyad juga berperan sebagai inspirator yang mampu menjalin kerja sama dengan lembaga-lembaga dalam dan luar negeri dalam rangka membantu dan memajukan bidang pendidikan dan dakwah Al-Irsyad.³⁷

Dalam Anggaran Dasarnya, Yayasan Dana Bantuan dikhususkan sebagai pengelola aset yang berupa bangunan (gedung yang diperoleh dari bantuan para dermawan) berkat upaya dan perjuangan Dewan Pimpinan Pusat Al-Irsyad Al-Islamiyah pada tahun 1970-an untuk menunjang dan mensubsidi sekolah-sekolah milik Yayasan Al-Irsyad Al-Islamiyah di seluruh Indonesia. Aktivitas Yayasan Dana Bantuan ini tentu saja tidak mencampuri kegiatan praktis organisasi Perhimpunan Al-Irsyad Al-Islamiyah.³⁸ Secara historis Yayasan Dana Bantuan diupayakan pembentukannya oleh Perhimpunan Al-Irsyad Pusat. Kepanjangan yayasan ini adalah Yayasan Dana Bantuan Perguruan-Perguruan Al-Irsyad Al-Islamiyah (YBPP) Akte No. 240 tanggal 26 Juni 1981 Notaris M.S. Tadjoebin Jakarta. Namun, secara resmi yayasan ini berdiri pada tanggal 24 Juni 1981.³⁹

Fungsi Yayasan Dana Bantuan adalah mengusahakan penghasilan tetap untuk membantu, menunjang, dan memelihara sekolah-sekolah atau perguruan-perguruan Al-Irsyad di Indonesia. Pengurusnya adalah Faisal Baasir (Ketua), Abdulkadir Afiff (Wakil Ketua), Haidar Bahasoen (Sekretaris I), Abbas Bashmeleh (Sekretaris II), Abdulah Bawahab (Bendahara I), Ali Afiff (Bendahara II), dan anggotanya masing-masing adalah Umar Abdat, Anis Baridwan, Abdullah Hubeis, Bisyr M. Nahdi, dan Farid Abdat. Sementara itu itu, hubungan YBPP dengan DPP adalah bahwa Ketua Umum DPP *exoficoi* adalah Penasehat Pengurus Yayasan. Oleh karena itu, penyaluran dana untuk sekolah dan perguruan Al-Irsyad selalu diatur bersama oleh dua badan ini.⁴⁰

³⁷ Ridho Baridwan, "Yayasan Dana Bantuan dan Proteksinya", *MABADI*, Tahun I Edisi Oktober 2005, hlm. 13.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 14.

³⁹ "Tanya Jawab Soal Al-Irsyad", *SUARA AL-IRSYAD*, No. 2 & 3 Tahun Ke-XIV Agustus 1985, hlm. 11.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 11.

Selanjutnya, pada tanggal 3-6 Juli 2000 diadakan Mu'tamar Al-Irsyad di Bandung yang dimajukan dari jadwal semula. Diketahui seharusnya Mu'tamar dilakukan pada tahun 2001. Dalam Mu'tamar ini terpilih Hisyam Thalib sebagai ketua umum dan Geys Amar sekjen. Sebaliknya, Masdun Pranoto dan teman-temannya (kelompok yang *diresuffle*) menyebut bahwa sebagian anggota atau cabang yang dimotori Geys Amar menggelar MLB (Mu'tamar Luar Biasa) di Bandung pada 3-6 Juli 2000 yang sebenarnya adalah Mu'tamar Al-Irsyad yang diajukan waktunya. Pada MLB tersebut, menurut Masdun, Geys Amar lengser dan bersedia duduk sebagai sekjen, sedangkan Ir. Hisyam Thalib sebagai ketua umum.⁴¹

Untuk menandingi Mu'tamar yang diadakan di Bandung tahun 2000 dan "mencari kesepakatan", maka diadakanlah Mu'tamar di Cilacap pada 22-23 Maret 2002, yang dimotori oleh kelompok Farouk Zein Badjabir cs. Dalam Mu'tamar ini terpilih Farouk menjadi ketua umum, tetapi dalam praktiknya tidak diakui oleh kelompoknya Geys Amar. Oleh karena itu, bagi Farouk Zein Badjabir, bahwa konflik yang terjadi dalam tubuh organisasi Al-Irsyad ditimbulkan oleh oknum-oknum yang tidak suka melihat Al-Irsyad Al-Islamiyah maju. Keputusan Mu'tamar Cilacap, yang telah memakan biaya dan tenaga yang besar itu, telah dinyatakan oleh seluruh peserta Mu'tamar, ternyata secara terang-terangan telah dikhianati oleh kelompok Hisyam Thalib dan kawan-kawannya. Saudara Hisyam Thalib menelan kembali ludahnya yang dalam pidato di depan peserta Mu'tamar Cilacap menyatakan mengundurkan diri dan tidak bersedia dipilih kembali, ternyata dengan disponsori oleh Geys Amar sebagai pemicu konflik di Al-Irsyad Al-Islamiyah menyatakan eksis kembali dengan dasar Mu'tamar Bandung, 3-6 Juli 2000, yang telah dinyatakan demissioner dalam Mu'tamar Cilacap.⁴²

Pada akhirnya, Pemimpin Pusat Al-Irsyad Al-Islamiyah, menurut Farouk, terpaksa mengambil langkah tegas, setelah berkali-kali mengajukan peringatan

⁴¹ "Akhirnya Kembali Satu" ..., hlm. 7.

⁴² Farouk Zein Badjabir, "Cuplikan Sambutan Ketua Umum PP Al-Irsyad Al-Islamiyah pada Musyawarah Wilayah Al-Irsyad Al-Islamiyah Jawa Timur", *Info Al-Irsyad Al-Islamiyah*, Edisi 61, Tahun ke-6, Oktober 2003, hlm. 4.

kepada kelompok Hisyah Thalib. Dengan terpaksa mengajukan masalah ini lewat jalur hukum, dan akhirnya setelah sidang berkali-kali yang cukup melelahkan akhirnya Pengadilan Negeri Jakarta Timur, pada tanggal 16 Juli 2003, memutuskan hal-hal sebagai berikut: 1) Menyatakan sah Mu'tamar Cilacap, 22-23 Maret 2002, dan mempunyai kekuatan hukum; 2) Menyatakan semua keputusan Mu'tamar Cilacap sah dan mempunyai kekuatan hukum; 3) Menyatakan bahwa Pimpinan Pusat Al-Irsyad Al-Islamiah di bawah Ketua Umum Ir. H. Farouk Zein Badjabir adalah Pimpinan Pusat masa bakti 2002-2007 berikut pimpinan lainnya dan semua tingkat (Pusat, Wilayah, dan Cabang); 4) Menyatakan bahwa Pimpinan Pusat hasil Mu'tamar Cilacap sebagai pemilik sah atas semua atribut organisasi seperti kop surat dan logo Al-Irsyad; 5) Menyatakan Saudara Hisyam Thalib telah melakukan perbuatan melawan hukum; 6) Menyatakan Mu'tamar Bandung tahun 2000 dan semua hasil keputusan Mutamar ke-37 Bandung tidak berlaku lagi; 7) Menyatakan Pimpinan Pusat hasil Mu'tamar ke-37 Bandung berikut kelompoknya pada semua tingkatan mulai dari Pimpinan Pusat, Pimpinan Wilayah, dan Pimpinan Cabang, tidak sah dan tidak mempunyai kekuatan hukum; dan 8) Memerintahkan kepada Saudara Hisyam Thalib selaku PP Al-Irsyad hasil keputusan Mu'tamar ke-37 Bandung dan kelompoknya pada semua tingkat kepengurusan untuk tidak lagi menggunakan kop surat dan logo Al-Irsyad serta nama Al-Irsyad, dan tidak lagi melakukan perbuatan yang mengatasnamakan Pimpinan Pusat Al-Irsyad.⁴³

Konflik ternyata belum juga mereda, karena Mahkamah Agung RI No. 1702K/Pdt/2004 memutuskan untuk menolak banding kasasi yang diajukan oleh Farouk Bajabir dan Masdoen Pranoto atas keputusan Pengadilan Negeri Jakarta Timur, pada tanggal 16 Juli 2003 dalam kasus dualisme. Tentu saja, putusan itu disambut lega oleh seluruh jajaran pengurus PP Al-Irsyad Islamiah hasil Mu'tamar ke-37 di Bandung (3-6 Juli 2000) yang diketuai Ir. Hisyam Thalib. Pada tanggal 30 Mei 2005, jam 12.00 WIB, Mahkamah Agung

⁴³ *Ibid*, hlm. 4-5.

RI menyerahkan keputusan kasasi resmi kepada tim hukum Pimpinan Pusat Al-Irsyad Al-Islamiyah.⁴⁴

Menyikapi hal ini, maka kelompok Farouk mengadakan deklarasi pada 24 Desember 2005 di Pekalongan, yang isinya, *pertama* menyatakan mosi tidak percaya kepada Pimpinan Pusat yang dimenangkan oleh Putusan Mahkamah Agung RI No. 1702K/Pdt/2004. Kedua, membentuk Presidium Pimpinan Pusat sebagai mandataris untuk menyelesaikan, menjalankan, mengambil kebijakan sikap dan tindakan atas nama pimpinan pusat. Yusuf Utsman Baisa adalah salah satu yang terpilih menjadi Presidium Kepengurusan Pimpinan Pusat. Tugas Dewan Presidium ini antara lain: menjalankan tugas Pimpinan Pusat sehari-hari baik internal maupun eksternal dan mengembalikan nama perhimpunan ke *khittah* tahun 1914 yaitu “Al-Irsyad”.⁴⁵

Memang bagi kelompok Farouk, yang tertuang dalam surat bernomor 10000-034/PP/E/02/26, tertanggal 31 Maret 2005, Farouk Zein Bajabir dan Masdun Pranoto tegas-tegas menyatakan bahwa “Keputusan Mahkamah Agung RI apapun bentuknya tidak akan mempengaruhi keputusan Mu’tamar Cilacap 2002. Hal ini dilandaskan, bahwa sebagai lembaga kedaulatan tertinggi organisasi, keputusan forum Mu’tamar tidak bisa dianulir oleh lembaga mana pun termasuk Mahkamah Agung. Sementara itu, bagi Hamid Abud (Ketua PC Al-Irsyad Cirebon) dan banyak aktifis Al-Irsyad lainnya, berdasarkan konsep kebenaran yang mereka fahami, kelompok Farouk hanya menyatakan sesuatu itu benar apabila berkesesuaian dengan kepentingannya. Akan tetapi, ketika sesuatu itu tidak berpihak pada kepentingannya, maka menjadi salah.”⁴⁶

Melihat fenomena ini, tampaknya konflik yang ada lebih diwarnai perebutan pengurus yang sah lewat sengketa pengadilan. Ini berakhir setelah Mahkamah Agung mengeluarkan putusan pada April 2005. Kubu yang kalah di pengadilan itulah kemudian membentuk organisasi dengan nama Perhimpunan

⁴⁴“Akhirnya Kembali Satu”..., hlm. 5.

⁴⁵ Lihat keputusan hasil “Deklarasi Pekalongan 2005 PW dan PC Al-Irsyad Al-Islamiyah Seluruh Indonesia di Pekalongan, 24 Desember 2005, Yang Bertanda Tangan: Notaris di Pekalongan, Riza Sungkar, S.H.

⁴⁶Hamid Abud Attamimi, “Ada Bulus di Balik Muslihat”, *MABADI*, Tahun I Edisi Agustus 2005, hlm. 6.

Al-Irsyad. Selanjutnya, persetujuan di kalangan kaum pembaharu Islam yang mayoritas keturunan Arab itu mengarah ke sengketa kepemilikan aset dan logo organisasi. Pengurus Pusat Al-Irsyad Al-Islamiyah mengeluarkan surat kepada pengurus wilayah, cabang, dan Yayasan Al-Irsyad agar tidak menyerahkan aset Al-Irsyad ke pihak lain (kelompok Perhimpunan Al-Irsyad). Surat tertanggal 30 Maret 2009 yang ditandatangani Abdullah Djaidi (ketua umum) dan Muhammad Noer (sekjen) itu menjelaskan, pihaknya tengah mengurus sengketa nama dan logo yang hampir sama.⁴⁷

Sementara itu, susunan kepengurusan dualisme Al-Irsyad⁴⁸ diketahui sebagai berikut:

**SUSUNAN PERSONALIA PIMPINAN PUSAT AL IRSYAD AL
ISLAMIYYAH MASA BAKTI 1421-1426 H/2000–2005 M
Hasil Mukhtamar Bandung Tahun 2000**

Pimpinan	: Ir. Hisyam Thalib
Ketua Majelis Pend. & Pengajaran	: Dr. Mohammad Noer Kertapati
Ketua Majelis Dakwah	: KH. Abdullah Djaidi
Ketua Majelis Sosial Ekonomi	: H. Ali Mahdami
Ketua Wakaf dan Yayasan	: Ir. H. Hasan Babseil
Ketua Wanita dan Putri	: Dra Hj. Solecha Bawazier, MM
Ketua Majelis Pemuda dan Pelajar	: Drs. Geis Salim Chalifa
Ketua Majelis Hub. Luar Negeri	: Asad Baridwan, SH
Sekretaris Jendral	: H. Geys M. Amar, SH
Wakil Sekretaris Jendral	: Drs. Abdul Kadir Nuhayanan
Bendahara	: H. Abdul Kadir Gozan
Wakil Bendahara	: H. Talib Awod Makky

⁴⁷ Asrori S. Karni, "Pendidikan Wadah Ganda Penerus Syekh Surkati", http://arsip.gatra.com//2009-05-22/versi_cetak.php?id=126063, diakses 18 April 2013.

⁴⁸ "Poin-poin Keaneanan Al-Irsyad Al-Islamiyyah Antara Jatinegara dan Kramatraya" <http://nyata.wordpress.com/2007/01/26/6/>, diakses 20 Oktober 2011.

ANGGOTA PENGURUS PARIPURNA:

Wakil Ketua Majelis P & P	: Hadi Waulat, SH
Sekretaris Majelis P & P	: Drs. Muchlis Yulizar
Wakil Ketua Majelis Dakwah	: Drs. HM. Said Munji, SH
Sekretaris Majelis Dakwah	: H. Bachtiar, SE
Wakil Ketua Majelis Sosek	: Lukman Anuz, SH.
Sekretaris Majelis Sosek	: Ir. Zeyd Amar
Waka Majelis Wakaf & Yayasan	: Drs. Abdul Somad Ngile, MM
Sekretaris Majelis Wakaf & Yayasan	: Amin Sudarmin, SE
Waka Majelis Wanita dan Puteri	: Dra. Hj. Syahrazat S. Al Bahri
Sekretaris Majelis Wanita & Puteri	: Nudya Zam Zam
Waka Majelis Pemuda & Pelajar	: Drs. Awod Said
Sekretaris Majelis Pemuda & Pelajar	: Ir. Fahmi Bahwal
Waka Majelis Hub. Luar Negeri	: Muslimah A. Syam
Sekretaris Majelis Hub. Luar Negeri	: H. Lutfi Attamimi

SUSUNAN PENGURUS Al-Irsyad AL-ISLAMİYAH

MASA BAKTI 2002–2007

Hasil Mu'tamar Cilacap 2002

Pimpinan	: Ir. Farouk Zein Badjabir
Sekretaris Jenderal	: Masdun Pranoto
Wakil Sekretaris Jenderal	: Drs. Amin Radjab
Bendahara	: Ir. Hafid Abdullah Thalib
Wakil Bendahara	: Ferhad Basandid, S.E., Ak.
Ketua Majelis Pend & Pengajaran	: DR. Anisah Basleman
Waka Majelis Pend. & Pengajaran	: Dr. Hilmy Bakar Almascaty
Sek. Majelis Pend. & Pengajaran	: Drs. Geis bin Abbad
Ketua Majelis Dakwah	: Farid Achmad Okbah, M. Ag.
Wakil Ketua Majelis	: Dakwah Yusuf Utsman Baisa
Sekretaris Majelis Dakwah	: Drs. A. Munir A. Badjuber, M.Ag.

Ketua Majelis Sosial & Ekonomi : Mark Sungkar, M.B.A.
 Waka Majelis Sosial & Ekonomi : Achmad Baraba, SE
 Sekretaris Majelis Sosial & Ekonomi: Drs. Nizar Basyarahil
 Ketua Majelis Wakaf & Yayasan : Ir. Ismail Bawazier
 Sekretaris Majelis Wakaf & Yayasan: M. Nur Caniago, B.Ac.
 Ketua Majelis Wanita & Putri : Dra. Maryam Jubair
 Wakil Ketua Majelis Wanita & Putri : Ragan Syawie
 Sekretaris Majelis Wanita & Puteri : Sri Kanti R., S.E.
 Ketua Majelis Pemuda & Pelajar : Ir. Farhat Umar, M.Si.
 Wakil Majelis Pemuda & Pelajar : Ir. Seif Thoriq Sungkar
 Sekretaris Majelis Pemuda & Pelajar : Drs. Ismail Ahmad Rohani
 Ketua Majelis Org. & Kelembagaan : Husen Maskati
 Waka Majelis Org. & Kelembagaan : Drs. Yusuf Hasani
 Ketua Majelis Hub. Luar Negeri : Ir. Farid Juber
 Waka Majelis Hub. Luar Negeri : Drs. M. Fathi Thaha Bauzir

Akibat konflik tersebut, pada tahun 2007 dapat disaksikan ada dua organisasi Al-Irsyad,⁴⁹ yaitu Al-Irsyad Al-Islamiah itu sendiri dan Perhimpunan Al-Irsyad yang keduanya tampak banyak perbedaan dalam mengidentifikasi diri. Keberadaan Perhimpunan Al-Irsyad mendasarkan diri pada, bahwa Perhimpunan ini telah didaftarkan di Departemen Dalam Negeri dengan mendapat SKT Nomor: 99/D.III.2/XI/2007 tanggal 14 Nopember 2007, dan pada Mu'tamar ke-1 yang diselenggarakan di Pondok Gede Jakarta tanggal 30 Maret 2009 telah tersusun Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga.⁵⁰

Organisasi yang kemudian berdiri dengan nama Perhimpunan Al-Irsyad, menurut lawannya disebut dengan kelompok "konservatif-salafi". Mereka ini

⁴⁹ "Ada Apa dengan Al-Irsyad", Diposkan oleh DPC Perhimpunan Al-Irsyad Aceh Tamiang 02 Juni 2010, <http://Al-Irsyadtamiang.blogspot.com/2010/06/ada-apa-dengan-Al-Irsyad.html>, diakses tanggal 2 Agustus 2012. Lihat "Putusan Kasasi MA Harus Jadi Rujukan Al-Irsyad", *Republika Online*, 28 Desember 2005.

⁵⁰ "AD / ART Perhimpunan Al-Irsyad", <http://Al-Irsyad.or.id/index.php/extensions/ad-art>, diakses 31 Maret 2013.

bahkan berusaha mengambil alih kepengurusan Pimpinan Pusat Al-Irsyad di luar prosedur yang benar, lalu menciptakan dualisme kepemimpinan di Al Irsyad. Sampai akhirnya upaya mereka mendapat perlawanan balik dari warga Al-Irsyad yang tetap komit dengan semangat awal pendirian Al Irsyad. Sementara itu, keputusan Mahkamah Agung seakan menjadi klimaks bagi konflik ini. Agar para kader Al-Irsyad tidak berhaluan konservatif, maka Mansyur Al-Katiri menyarankan agar mengirimkan calon-calon *ustadz* ke beberapa universitas di Mesir (terutama Al-Azhar), Libya dan Sudan, atau ke negara Islam lainnya yang lebih terbuka pemikiran Islamnya. Sebaliknya, Al Irsyad harus berani menghentikan sementara pengiriman calon ustadznya ke Arab Saudi karena tidak banyak membantu semangat pembaharuan Islam.⁵¹

Sebagaimana dikatakan, dulu Al Irsyad penuh ide kreatif dan inovatif yang dilontarkan oleh para pemimpinnya yang kharismatik. Tapi Al Irsyad akhirnya tenggelam dalam rutinitas organisasi dan mengelola lembaga pendidikan. Kini tampak Al-Irsyad kiprahnya mundur dari dunia reformasi pemikiran Islam negeri ini. Faktanya 'penjara' rutinitas ini, yang ditandai dengan sepi ide-ide kreatif reformatif itu sudah nyaris menenggelamkan perahu Al-Irsyad. Akibat kelalaian di masa lalu, perhimpunan Al-Irsyad nyaris menjadi korban yang dikuasai oleh paham baru bersemangat salafi konservatif, yang bertolak belakang dengan Al-Irsyad.⁵²

Para penganut paham ini, yang ironisnya sebagian justru dibawa oleh ustadz-ustadz muda yang belajar di Arab Saudi atas rekomendasi Al-Irsyad di masa lalu, telah mengambil alih kekosongan ide kreatif-reformatif organisasi ini. Mereka sedikit banyak berhasil mengisi wacana ke-Islaman di banyak cabang Al-Irsyad. Mereka bergerak bebas karena tak ada alternatif bagi umat di Al-Irsyad. Kelompok konservatif-salafi ini bahkan berusaha mengambil alih kepengurusan Pimpinan Pusat Al-Irsyad di luar prosedur yang benar, lalu

⁵¹Mansyur Alkatiri (Ketua Balitbang PP Al Irsyad Al Islamiyyah periode 2000-2006), "Tepat di Usianya Yang ke-92, Jam'iyat Al-Islah wal Irsyad Al- Islamiyyah (Perhimpunan Al Irsyad) menggelar Muktamarnya Yang ke-38 di Jakarta, Pada 7-10 September 2006", <http://alirsyad.net/index.php?option=com>, diakses 25 Oktober 2011.

⁵² *Ibid.*

menciptakan dualisme kepemimpinan di Al Irsyad. Sampai akhirnya upaya mereka mendapat perlawanan balik dari warga Al-Irsyad yang tetap komit dengan semangat awal pendirian Al-Irsyad. Keputusan Mahkamah Agung seakan menjadi klimaks bagi konflik ini. Oleh karena itu, Mu'tamar ke-38 ini sekaligus menjadi wahana strategis untuk merumuskan kembali semangat pembaruan Al-Irsyad.⁵³

Konflik internal yang telah memecah Al-Irsyad menjadi beberapa golongan dan organisasi ini juga tak lepas dari intervensi partai politik dan politisi yang mempunyai kepentingan untuk mendulang suara dalam beberapa pemilihan umum belakangan ini. Dapat dilihat betapa besar pengaruhnya PPP sebagai Partai Islam, dan intervensi dari Faisal Baasir, SH yang ketika itu menjadi elit di Partai Ka'bah. Ditambah lagi intervensi dari Partai Bulan Bintang dengan pengaruh MS Kaban di dalamnya. Kemudian ada lagi Fuad Bawazier yang coba punya kepentingan sebagai politisi Partai Amanat Nasional untuk mengintervensi konflik yang ada di tubuh Al-Irsyad. Ada juga pengaruh intervensi politik dari PKS. Menurut Hisyam Thalib, mantan Ketua Umum PP Al-Irsyad Al-Islamiyyah, kiprah PKS telah mengakibatkan konflik di sekolah-sekolah Al-Irsyad di Purwakarta. Mereka berusaha menguasai sekolah-sekolah, agar mampu menanam investasi politik demi mendulang suara lokal untuk PKS.⁵⁴

Selain faktor intervensi partai politik, banyak fihak dan oknum di tubuh Al-Irsyad yang berusaha mengalihkan aset milik organisasi menjadi milik pribadi atau kelompoknya. Mereka rela berkonflik hanya untuk berkuasa dan mengambil keuntungan pribadi dari kekuasaannya di Al-Irsyad. Mereka harus menjadi kuat agar dapat mengeruk keuntungan dari unit sekolah dan amal usaha Al-Irsyad, kalau mencari hidup dan kehidupan di dalam organisasi Al-Irsyad. Ikhlas dalam menjalankan amanah organisasi sekarang hanya menjadi kenangan.⁵⁵

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Farid Mu'adz Basakran, "Seabad Al-Irsyad di Simpang Jalan", <http://sejarah.kompasiana.com/2012/09/03/>, diakses 18 April 2013.

⁵⁵ *Ibid.*

Pihak-pihak yang dirugikan tidak memikirkan bagaimana nasib anak didik yang bersekolah di sekolah-sekolah milik Al-Irsyad, dan para guru yang mengajar pun menjadi bingung karena harus mengikuti kepentingan pengurus yang mana. Bagaimana pula nasib para dokter, para medis dan pasien di RS atau Balai Pengobatan milik Al-Irsyad yang juga harus terombang-ambing haknya. Bahkan seperti yang terjadi di beberapa daerah, para guru dan karyawan terpaksa harus berurusan dengan proses hukum di kepolisian dan pengadilan, walaupun sekedar menjadi saksi. Satu faktor yang tidak boleh dilupakan dan merupakan perkembangan mutakhir, adanya infiltrasi anasir-anasir liberalisme Islam dan anasir-anasir syi'i dalam tubuh Al-Irsyad Al-Islamiyyah yang memenangkan pertandingan melawan kubu Perhimpunan Al-Irsyad.⁵⁶

B. Satu Abad Pembaharuan dan Pemikiran Islam Al-Irsyad

Menurut Hasan Bahanan, bahwa jika bicara modernitas dan pembaharuan di Al-Irsyad sekarang ini sebenarnya sudah selesai sejak tahun 1970-an. Pemikiran keislaman di kalangan Al-Irsyad, misalnya, kurang tampak dan bahkan tidak muncul pasca 70-an. Pasca tahun 1970-an, di dalam Al-Irsyad tidak dibangun untuk memproduksi sekian banyak orang yang pandai agama (ulama) dan pemikir keislaman, sehingga tampak tidak ada lagi hal yang baru. Rujukan yang digunakan sudah dianggap selesai, yaitu kepada hasil karya dan tulisan ulama-ulama Al-Irsyad seperti Syekh Ahmad Surkati, Umar Hubeis, dan Umar Naji.⁵⁷ Di dalam organisasi Al-Irsyad tidak ditemukan semisal forum *ijtihad* sebagai lembaga yang menelorkan produk hukum Islam. Berbeda dengan organisasi lain, misalnya, di Muhammadiyah ada Majelis Tarjih demikian pula di Persis dan di NU ada Lembaga Bah'tsul Masail.

Hasil Mu'tamar Al-Irsyad Al-Islamiyah ke-37 Bandung, Juli 2000, tampaknya dapat dilihat sebagai momentum benah-benah organisasi. Hasil Mu'tamat ini menyebutkan, misalnya, *pertama*, asas perhimpunan adalah

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Wawancara dengan Hasan Bahanan, Surabaya, 22 Oktober 2013.

Islam⁵⁸ yang pada masa Orde Baru berasaskan Pancasila. *Kedua*, salah satu Hasil Rekomendasi Mu'tamar adalah mendesak Pimpinan Pusat terpilih untuk membentuk Badan-Badan Otonom Pemuda dan Pelajar, Wanita dan Putri untuk selanjutnya menyelenggarakan Musyawarah Besar, masing-masing Badan Otonom tersebut dalam waktu maksimal 1 (satu) tahun.⁵⁹ Diketahui bahwa badan-badan otonom ini sempat dihapus pada masa Orde Baru.

Demikian pula, amanat Mukhtamar Al-Irsyad Al-Islamiyah ke-38 Oktober 2006 di Jakarta, merekomendasikan diadakannya kembali otonom Pemuda yang pada masa Orde Baru sempat dibekukan pada Mukhtamar 1985 di Tegal akibat perdebatan tentang azas tunggal Pancasila. Dengan amanat itu, akhirnya kalangan muda Al-Irsyad menyiapkan semua kelengkapan struktur dan fungsi kedua calon badan otonom, termasuk perencanaan sistem perkaderan formal berjenjang bagi Pelajar Al-Irsyad dan beberapa program perkaderan khususnya bagi Pemuda Al-Irsyad.⁶⁰

Alasan Al-Irsyad sering disebut dengan “Gerakan Pembaharuan” atau Reformasi. Hal ini tidak lepas dalam pandangan mereka banyak persoalan yang menyangkut Islam harus dihadapi yang harus dihadapi, yaitu ketidakmurnian Islam yang animistik serta Hindu-Budhis yang skolastik. Demikian pula, Al-Irsyad dengan berpegang pada nilai-nilai Islam menghadapi adat dan budaya feodal yang menghambat tatacara hidu Islam yang sebenarnya, dan membendung gelombang westernisasi. Karena agen tunggalnya adalah Pemerintah Kolonial, maka mau tidak mau gerakan ini harus juga berbenturan dengan statusquo kolonial itu sendiri.⁶¹

Ciri gerakan reformis atau mujaddi Al-Irsyad adalah mampu mengembangkan dan menyampaikan ide pembaharuan dan mabadi-nya dalam

⁵⁸ Pergantian asas ini menandakan bahwa orientasi keislaman Al-Irsyad tampaknya lebih dominan dibanding dengan orientasi kebangsaan. Dalam hal ini berbeda dengan NU yang tetap mempertahankan asas Pancasila, yang menandakan bahwa NU menafsirkan praktik Islam lebih kepada substansinya bukan kepada simbol-simbol keislaman.

⁵⁹Lihat “Keputusan Mu'tamar ke 37 Al-Irsyad Al-Islamiyah di Bandung”, Tanggal 3-6 Juli 2000, Pimpinan Pusat Al-Irsyad Al-Islamiyah, 2000.

⁶⁰ Mantiri, “Sekarang atau Tak Sama Sekali!”, *WARTA AL-IRSYAD*, No. 02 Tahun I, Setember 2007, hlm. 8.

⁶¹ “Tanya Jawab Soal Al-Irsyad”, *SUARA AL-IRSYAD*, No. 9 dan 10 Tahun XIII, Februari/Maret 1985, hlm. 10.

situasi dan kondisi yang bagaimanapun dan betapapun sulitnya. Oleh karena itu, orientasi yang terpokok adalah pada cita-cita serta upaya reformasi semata, bukan dan bahkan tidak boleh menjadi jumud atau beku karena situasi dan kondisi yang dirasakan kurang ataupun tidak favourable.⁶²

Terkait dengan perkebangan pemikiran dalam Islam, Al-Irsyad menolak dengan tegas pemikiran liberal dalam Islam, sekularisasi, dan pluralisme. Penolakan-penolakan ini disampaikan dalam beberapa kesempatan. Misalnya, menurut kalangan Al-Irsyad, liberalisasi Islam yang disuarakan oleh aktivis liberal dan Kristen, menghancurkan prinsip-prinsip dasar Islam, yaitu kebenaran akan tauhid kepada Allah, dengan dalih pluralisme agama. Islam Liberal sebagai pembela aliran sesat, menurut kalangan Al-Irsyad yang merujuk kepada pernyataan Ketua Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia, Adian Husaini, lebih berbahaya dibanding aliran sesat itu sendiri.⁶³

Di tengah berbagai krisis dan keterpurukan, umat Islam di Indonesia direkayasa, dirusak, dan diserbu besar-besaran dengan paham-paham syirik modern dan berbagai pemikiran liberal yang membongkar habis-habisan sendi-sendi ajaran dan keyakinan umat Islam. Di bidang moral, generasi muda Muslim terus diseret oleh sebuah gelombang besar liberalisasi moral yang berujung pada praktik *permisivisme* dan *hendonisme*. Liberalisasi ini pada ujungnya bisa menyeret suatu bentuk pencairan legitimasi pemikiran keagamaan yang liberal. Oleh karena itu, dalam Musyawarah Besar ke-9 Pemuda Al-Irsyad di Cirebon, pemuda Al-Irsyad menyatakan perang terhadap Sepilis (Sekulerisasi, Pluralisasi, dan Liberalisasi).⁶⁴

Menurut Tahir Azhary, pembusukan atau distoleransi terhadap ajaran Islam tidak hanya dilakukan oleh kelompok non-Muslim sekuler, baik dari kalangan Kristen ataupun Yahudi (zionis), tetapi juga telah dilakukan oleh orang-orang yang mengaku dirinya Islam padahal sesungguhnya mereka

⁶² “Tanya Jawab Soal Al-Irsyad”, *SUARA AL-IRSYAD*, No. 11 dan 12 Tahun XIII, April/Mei 1985, hlm. 10.

⁶³ “Tablig Akbar: Liberalisasi Islam di Indonesia”, *Mimbar AL-IRSYAD*, Edisi 005 Muharam 1431, hlm. 16.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 17.

membenci Islam dan telah menyebarkan pemikiran yang sesat dan menyesatkan umat Islam. Di antara kelompok ini antara lain yang menyebut dirinya “Jaringan Islam Liberal (JIL)”. Menurutnya, pemikiran JIL menyamakan kedudukan agama seperti baju atau pakaian yang boleh berganti-ganti. Ini merupakan analogi yang sangat keliru, karena agama itu adalah suatu persoalan mutlak bagi setiap orang. Setiap orang yang beragama pasti akan menyatakan bahwa agamanyalah yang paling baik baginya. Bagi kalangan Al-Irsyad, Islam datang untuk meluruskan aqidah manusia sesuai dengan Al-Qur’an dan Sunnah, karena dalam Islam konsep ketuhanan ini sangat jelas, yaitu tauhid. Dengan tauhid inilah Islam membawa misi meyelematkan manusia dari kesesatan. Islam sejak lahirnya dan sampai dengan saat ini masih tetap relevan. Islam sudah mengajarkan prinsip-prinsip tasamuh dan toleransi.⁶⁵

Sisi lain, Al-Irsyad juga mengkritisi pemikiran sekulerisme. Mereka memandang bahwa dalam pandangan Islam, negara tidak mungkin bersikap netral terhadap agama. Hal ini dikatakan, karena seorang kepala negara bertanggungjawab dunia-akhirat terhadap Allah dan mengemban kepemimpinannya. Pemimpin tidak boleh membiarkan rakyatnya bunuh diri sekalipun. Pandangan sekuler membuat kepala negara tidak memasukkan aspek “akhirat” dalam urusan kehidupan dunia. Sebaliknya, kepala negara juga tak akan membiarkan rakyatnya kelaparan akibat praktek penjarahan dan kekacauan. Syariah Islam bukanlah terbatas pada aspek personal semata. Syariah mencakup hubungan manusia dengan Allah, dengan sesama manusia, dan dengan makhluk-makhluk lain.⁶⁶

Dalam konteks ini, kalangan Al-Irsyad mengkritisi pemikiran Abdullah Ahmed An-Naim dengan bukunya “*Islam and Secular State: Negotiating the Future of Sharia*”, yang edisi bahasa Indonesianya berjudul “*Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*”. Tujuan buku ini.

⁶⁵ Tahir Azhary, “Koreksi Atas Pemikiran Menyesatkan”, *MABADI*, Edisi 06 Tahun 2006, hlm. 30.

⁶⁶ “Mengkritisi Sekulerisme”, *Al-Mursyid*, Edisi Khusus No. 9-10 Tahun ke-1, November-Desember 2007, hlm. 4.

Menurut Al-Irsyad, “mempromosikan masa depan syariah sebagai sistem normatif Islam di kalangan muslimin, tetapi bukan melalui prinsip kekuatan negara. Hal ini, karena sifat dan tujuan syariah hanya bisa dijalankan secara sekuier oleh para penganutnya. Prinsip syariah akan kehilangan otoritas dan nilai agamanya bila dipaksakan negara. Oleh karena itu, pemisahan Islam dan negara secara kelembagaan sangat perlu agar syariah bisa berperan aktif dan mencerahkan bagi umat Islam”. Pandangan ini, menurut Al-Irsyad sangat absurd, karena menjiplak pola pikir dan pengalaman masyarakat Barat yang kemudian diterapkan di Indonesia. Padahal, pandangan sekuler yang pernah diberlakukan oleh Kemal Attaturk di Negara Muslim Turki ini, di Indonesia sudah lama ditolak oleh para ulama dan cendekiawan Muslim.⁶⁷

Menurut Adian Husaini, jika menengok sejarah Syekh Ahmad Surkati telah mampu memberikan jawaban yang tepat terhadap tantangan yang dihadapi oleh umat Islam. Lembaga-lembaga pendidikan Al-Irsyad menjadi tempat penggodokan para kader cendekiawan dan ulama umat Islam. Di zaman penjajahan Belanda, Al-Irsyad tidak ragu-ragu menunjukkan identitas dan orientasi kesilamannya. Misalnya, dalam perdebatan dengan tokoh-tokoh kamunis, Syekh Ahmad Surkati dengan tegas menyatakan, Indonesia bisa merdeka dengan Islam, bukan dengan komunis, atau ideologi lainnya.⁶⁸

Sebagai organisasi yang memegang teguh akidah Islam, wajar jika Al-Irsyad tidak memberi toleransi terhadap paham-paham yang merusak akidah Islam. Di masa lalu, tokoh-tokoh Al-Irsyad gigih melawan praktik-praktik tahayul, bid'ah, dan khurafat. Sementara itu, di era modern sekarang ini, tantangan aqidah pun tidak berubah. Paham syirik tetap bergentayangan dalam berbagai bentuknya. Upaya pembendungan paham Pluralisme Agama, yang jelas-jelas merupakan paham syirik modern, tidak syak lagi harus menjadi salah satu program utama para aktivis Al-Irsyad. Pluralisme Agama, paham yang mengakui kebenaran semua agama, telah menjadi racun ganas yang terus-menerus disebarkan di tengah umat oleh berbagai kalangan.

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 4.

⁶⁸ Adian Husaini, “Masa depan Al-Irsyad”, *WARTA AL-IRSYAD*, Media Komunikasi dan Informasi Al-Irsyad Al-Islamiah Jawa Timur, No. 02 Tahun I, Setember 2007, hlm. 10.

Pluralisme Agama adalah paham yang sangat destruktif terhadap semua agama. Inilah salah satu program utama proyek liberalisasi Islam di Indonesia yang dimotori Nurcholis Madjid dan kawan-kawan sejak awal tahun 1970-an. Paham ini membongkar agama dari dasarnya. Jika agama dirusak, maka rusaklah angunan peradaban.⁶⁹

Dengan menyetir perkataan pahlawan nasional Bung Tomo dalam suatu kesempatan Budiono mengatakan, bahwa gerakan Al-Irsyad sebagai suatu gerakan yang senantiasa dapat menyesuaikan diri dengan segenap gelombang perjuangan bangsa Indonesia, sejak dalam usaha-usaha untuk membebaskan diri dari belenggu penjajahan Belanda sampai pada waktu mempertahankan Negara Proklamasi 17 Agustus 1945 dan sesudahnya. Menurut Budiono, kesan yang ditangkap adalah bahwa Al-Irsyad, memiliki ciri demokrasi dan semangat modernitas yang kuat dalam tubuhnya. Al-Irsyad tidak menekankan pada hierarki tetapi lebih bersifat egaliter. Sejak awal berdirinya perhimpunan ini memberikan tempat penting bagi peranan kaum wanita. Ada yang berpendapat bahwa barangkali hal ini karena Al-Irsyad merupakan kelanjutan gelombang modernisasi yang disuarakan Muhammad Abduh dari Mesir.⁷⁰

Jika, pemikiran dan praktik Islam semacam itu yang digariskan Al-Irsyad Al-Islamiyah khususnya, maka benar apa yang dikatakan Nurkholis Majid, bahwa pada dasarnya Al-Irsyad sama dengan Muhammadiyah yang pada tingkat praktis jelas merupakan organisasi modernis, tetapi sulit untuk menyatakan hal yang sama pada tingkat ideologis. Meskipun keduanya selalu mengklaim bahwa secara ideologis mengikuti gagasan-gagasan tokoh-tokoh “modernis”, seperti Al-Afghani Abduh, dan Ridha, tetapi jika dilacak lebih jauh, akar-akar ideologinya terletak pada gagasan *tajdid* (pembaruan) Ibn Taimiyah. Di antara prinsip-prinsip pembaharuan para tokoh yang menjadi panutan ideologis keduanya ini adalah penekanan pada sentralitas kemurnian

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 10.

⁷⁰ “Sambutan Wakil Presiden RI Pada Pembukaan Muktamar Ke-39 Perkumpulan Al-Irsyad Al-Islamiyah Tahun 2012”, <http://www.pemudaalirsyad.or.id/2012-05-25-22-41-10/>, diakses 31 Maret 2013.

doktrin *tawhid* (keesaan Tuhan), dengan kembali kepada Al-Quran dan hadits. Konsekuensi logis dari penekanan ini adalah penolakan terhadap bid'ah, khurafat, dan inovasi-inovasi lain dalam bid'ah, karena dipandang tidak bersumber dari Al-Qur'an dan hadits. Dengan kerangka ideologi ini, keduanya pada hakikatnya ingin menerapkan Islam, sebagaimana pernah ditekankan oleh sahabat-sahabat utama Nabi (*ashab al-salaf*). Atas dasar ini, keduanya termasuk dalam golongan gerakan salafiyah, atau neosalafiyah. Dengan karakteristik ideologi tadi, salafisme sering pula disebut sebagai gerakan purifikasi yang bertujuan menyucikan Islam dari bid'ah, khurafat, dan praktik-praktik lain yang dianggap menyimpang.⁷¹

Arah ke-Islaman yang semacam itu akhirnya memunculkan aksi-aksi, misalnya, Pengurus Besar (PB) Pemuda Al-Irsyad mengutuk keras aksi pembantaian besar-besaran warga Palestina oleh kaum zionis dan penjajah Israel di Gaza, yang menewaskan 117 orang, kebanyakan warga sipil tak bersalah. Bahkan menurut ketua umum PB Pemuda Al-Irsyad, Geis Chalifah, tindakan barbar Israel itu merupakan aksi genosida terencana sistematis sejak sebelum pendirian negara Yahudi Israel di tanah Palestina pada 1948. "Ini genosida, sebuah upaya untuk mengeliminir sebanyak mungkin orang Palestina di negeri mereka sendiri dan untuk membungkam suara-suara yang menyerukan hak Palestina untuk merdeka dari penjajahan Zionis Israel. apa yang dilakukan Israel saat ini merupakan bagian tak terpisahkan dari skenario yang secara konsisten dilakukan Israel dari zaman dahulu. Untuk itu, Pemuda Al-Irsyad menyerukan kepada seluruh kaum muslimin untuk lebih serius membantu warga Palestina yang rentan sekali dibantai oleh Israel."⁷²

Di sisi lain, Pengurus Besar Pemuda Al-Irsyad meminta pemerintah Indonesia memberi dukungan diplomatik penuh bagi kemerdekaan Kosovo dari penjajahan negara Serbia, antara lain dengan memberi suara setuju pada kemerdekaan Kosovo itu di Dewan Keamanan PBB. Pemuda Al-Irsyad juga

⁷¹Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan*, (Bandung: Rosdakarya, 2000), hlm. 108.

⁷² "Pemuda Al-Irsyad Kutuk Barbarisme Israel di Gaza", <http://www.pemudaalirsyad.or.id/2012-05-25-22-41-10/>, diakses 3 April 2013.

mengharapkan kesadaran rakyat Indonesia, khususnya kaum muslimin, agar mereka menyuarakan dukungan politik yang kuat bagi upaya-upaya kemerdekaan Kosovo dari belenggu tirani Serbia. Tekanan dari umat Islam diharapkan bisa menghapus sikap ragu-ragu pemerintah RI mendukung kemerdekaan Kosovo di forum resmi internasional, termasuk Dewan Keamanan PBB. PB Pemuda Al-Irsyad juga menyesalkan sikap pemerintah Republik Indonesia, khususnya Departemen Luar Negeri, yang enggan memberikan dukungan itu dengan alasan 'sensitif'. "Sikap itu bertentangan sekali dengan pembukaan UUD 1945 yang menolak segala bentuk penjajahan," kata Mansyur Alkatiri, sekretaris umum PB Pemuda Al-Irsyad. Menurut Mansyur, apa yang terjadi di Kosovo sebetulnya adalah penjajahan, sebab rakyat Kosovo yang 90 persen penduduknya adalah etnis Muslim Albania tidak pernah setuju negaranya dimasukkan dalam negara Serbia. Apalagi negara Serbia terbukti merupakan negara fasis yang tega melakukan pembersihan etnis (ethnic cleansing) terhadap warga Muslim Albania beberapa tahun lalu, dan sebelumnya di Bosnia.⁷³

C. Problem Pendidikan Al-Irsyad

Masalah pendidikan Al-Irsyad adalah masalah yang kompleks. Banyak pekerjaan rumah yang belum selesai, seperti masalah buku pegangan Pendidikan Agama Islam, Bahasa Arab, yang cabang harus proaktif mencari dan menyusun sendiri.⁷⁴ Sementara itu sebagai organisasi pembaru ajaran Islam Al Irsyad berjanji akan terus berkhidmat memajukan pendidikan. Apalagi secara faktual masih banyak bagian dari umat Islam belum mendapat pelayanan pendidikan yang memadai. "Seusai dengan cita-cita pendiriannya

⁷³ "Pemuda Al-Irsyad Minta Pemerintah RI Dukung Kemerdekaan Kosovo", <http://www.pemudaalirsyad.or.id/2012-05-25-22-41-10/>, diakses 3 April 2012.

⁷⁴ Hamid Abud (mantan Ketua PC Al-Irsyad Al-Islamiah Cirebon), "Cermin Kecil ...!", *WARTA AL-IRSYAD*, Media Komunikasi dan Informasi Al-Irsyad Al-Islamiah Jawa Timur, No. 05 Tahun I Maret 2008, hlm. 14.

yang digagas Syaikh Ahmad Surkati," kata Ketua Majelis Pendidikan PP Al Irsyad, Dr. Mohammad Noer, di sela Mu'tamar tahun 2006.⁷⁵

Menurut Noer, memang harus diakui meski selama ini Al Irsyad sudah mempunyai sekitar 140 sekolah dari berbagai strata pendidikan, namun kualitasnya memang belum memuaskan. Bila diukur, maka peringkat kualitas institusi pendidikan yang dikelolanya masih berada pada tataran kualitas menengah ke bawah. Alhasil mau tidak mau bila ingin memberikan kontribusi terhadap umat, maka kualitas pendidikan perhimpunan ini harus dibenahi secara lebih serius lagi. "Kendala, misalnya, mulai dari masih lemahnya sumber daya manusia dari para pendidikan yang mengajar di insitusi Al-Irsyad. Ini terjadi karena selama ini Al-Irsyad tidak mendidik sendiri para pengajar di sekolahnya. Selain itu juga soal sarana dan prasana pendidikan yang memadai. Kualitas gedung sekolah Al-Irsyad misalnya masih banyak yang memprihatinkan," kata Mohammad Noer lagi.⁷⁶

Pada sisi lain, lanjut Noer lemahnya kualitas pendidikan di sekolah Al-Irsyad disebabkan juga belum maksimalnya kepedulian para anggota Al-Irsyad itu sendiri. Data menunjukkan bahwa 90 persen guru yang mengajar di sekolah ini bukan hasil pendidikan Al Irsyad. Yang lebih memprihatinkan 80 persen 'orang' Al-Irsyad tidak menyekolahkan anak-anaknya di lembaganya sendiri. 'Belum lagi soal lemahnya pendanaan pendidikan di Al-Irsyad. Adanya hal ini jelas akan berimbas kepada kaulitas pelayanan pendidikannya. Sekolah Al Irsyad banyak yang masih tidak nyaman untuk belajar. Jadi soal dana ini juga harus secara bertahap harus bisa dipecahkan. Orang Al-Irsyad sendiri kini juga harus didorong agar lebih peduli kepada institusi pendidikannya, tegas Mohammad Noer.⁷⁷

Di sisi lain, diakui pula oleh Hasan Bahanan bahwa Pendidikan Al-Irsyad pasca kemerdekaan kondisinya bukan lagi menurun, akan tetapi habis.

⁷⁵ Mansyur Al-Katiri, (2006), "Pemerintah Hanya Akui Alirsyad Yang Disahkan Mahkamah Agung", <http://alirsyad.net/index.php?option=com>, diakses tanggal 20 Oktober 2011.

⁷⁶ Mansyur Al-Katiri, (2006), "Pemerintah Hanya Akui Alirsyad Yang Disahkan Mahkamah Agung", <http://alirsyad.net/index.php?option=com>, diakses tanggal 20 Oktober 2011.

⁷⁷ *Ibid.*

Misalnya, Surkati menghasilkan banyak kader atau ulama yang hebat bahkan di luar orang Hadrami sendiri, seperti Hasby Assidiqi (guru besar IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), Muhammad Rasjidi (mentri agama pertama), dan lainnya. Jadi, pada masa Surkati konsepsi pendidikannya hebat dan oprasionalnya kuat, sehingga memunculkan orang seperti Umar Hubeis (ulama dan pemikir keagamaan Al-Irsyad) dari kalangan Hadrami. Sementara itu, di era sekarang tidak menemukan hal yang demikian. Sekolah Al-Irsyad yang ada sekarang hanyalah mencukupi kebutuhan yang ada dan sama dengan sekolah-sekolah lain pada umumnya, sedangkan pengembangan pemikirannya tidak ada. Semua itu, menurut Hasan Bahanan, faktornya adalah kondisi sosial atau lingkungan, seperti reorientasi pendidikan yang dibatasi umur dan tidak adanya penguatan di luar baik bahasa Arab maupun ilmu agama lainnya. Jadi, murid-murid sekolah Al-Irsyad setelah belajar di sekolah selesai, dan tidak ada tambahan penguatan lainnya. Berbeda pada masa Surkati, hampir di semua kota madrasah dan sekolah-sekolah diberi penguatan, misalnya dengan tambahan kajian keagamaan dan bahasa Arab. Format untuk memahami keagamaan yang kuat, menurut Hasan Bahanan, habis pasca tahun 1970-an. Dia menuturkan, bahwa pada masanya masih lumayan kerana ada perpustakaan-perpustakaan yang mendukung kepada penguatan agama, dan didukung lagi kerana pada tahun tahun 1950-an lawannya jelas yaitu PKI yang ateis.⁷⁸

⁷⁸ Wawancara dengan Hasan Bahanan, Surabaya, 22 Oktober 2013

BAB VI KESIMPULAN

Pembaharuan dalam Al-Irsyad dapat diartikan pada tingkat praktis adalah modernis, dapat mengikuti perkembangan zaman. Ciri modernitas yang disuguhkan mereka adalah, dalam bidang pendidikan diselenggarakanlah model pendidikan modern, misalnya model klasikal dan meniru Barat, yang semuanya itu kebalikan dari pendidikan tradisional yang ada di Indonesia, yaitu pesantren. Dimikian pula, bentuk amal usaha lainnya seperti pendirian rumah sakit adalah bagian dari ciri modernis. Pemikiran Syekh Ahmad Surkati yang merujuk pada Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha adalah acuan organisasi ini dalam melakukan pembaharuan. Sementara itu, dalam praktik ke-Islaman, Al-Irsyad pada hakikatnya ingin menerapkan Islam, sebagaimana pernah ditekankan oleh sahabat-sahabat utama Nabi (*ashab al-salaf*). Atas dasar ini, Al-Irsyad termasuk dalam golongan gerakan *salafiyah*, atau *neosalafiyah*.

Sementara itu, pembaharuan Al-Irsyad dalam bidang pemikiran Islam persis terhenti dan selesai pada tahun 1970-an pasca meninggalnya para ulama Al-Irsyad generasi kedua seperti Umar Hubeis dan Umar Naji, yaitu murid-muridnya Syekh Ahmad Surkati. Rujukan pemikiran Islam dalam Al-Irsyad hanyalah sekitar produk atau hasil karya ulama-ulama tersebut. Di samping itu, di Al-Irsyad tidak ditemukan model lembaga sebagai tempat *ijtihad* para ulama dan ilmuwan yang memproduksi hukum Islam. Berbeda dengan Muhammadiyah atau NU yang mempunyai lembaga *tarjih* dan *bah'tsul masail*. Oleh karena itu, pemikiran ke-Islaman di Al-Irsyad terasa kering dan tidak ada penyegaran-penyegaran. Adapun *kittah*, kembali kepada ajaran Syekh Ahmad Surkati yang benar, yang dilakukan oleh kelompok pecahan Al-Irsyad, Perhimpunan Al-Irsyad, bukanlah suatu kemajuan dalam pemikiran Islam dan justru sebaliknya, kemunduran. Mereka terjebak pada pemahaman *salafi* yang sempit dan identik dengan ajaran-ajaran Wahabi, yang dalam praktiknya terasa kaku.

Selanjutnya, dalam bidang pendidikan diakui oleh beberapa tokoh Al-Irsyad, bahwa pasca meninggalnya Syekh Ahmad Surkati atau pasca kemerdekaan

Indonesia, kondisinya menurun. Pendidikan yang diselenggarakan Al-Irsyad setelah harus mengikuti kurikulum pemerintah tak ubahnya sebagaimana pendidikan pada umumnya yang tidak mempunyai ciri khas tertentu. Proses pendidikan semacam ini pada kenyataannya tidak menelurkan kader atau ulama Al-Irsyad yang kuat dalam bidang agama. Penguatan-penguatan di sekolah, seperti kemampuan berbahasa Arab, dirasa kurang mengena atau bahkan sama sekali tidak.

Di sisi lain, dari mulai berdiri sampai era sekarang ini tampaknya kaum Hadrami melalui Al-Irsyad masih melakukan proses pencarian identitas. Identitas dalam hal ini adalah antara ke-Araban, Keindonesiaan, atau ke-Islaman yang dibenturkan dengan kondisi budaya, sosial, dan politik yang ada. Dari rentetan sejarah yang ada dapat dilihat, misalnya pada awal berdirinya Al-Irsyad lebih menekankan pada identitas ke-Araban (ke-Hadramian) dan ke-Islaman ketimbang ke-Indoneisiaan. Tampaknya orientasi ke-Hadramian mulai melemah setelah Al-Irsyad dipegang oleh generasi kedua. Seiring dengan munculnya PAI pada tahun 1934 yang dipelopori A.R. Baswedan dan kawan-kawannya, identitas bangsa ini seakan-akan tergugahkan di kalangan Al-Irsyad. Al-Irsyad kemudian lebih menunjukkan sebagai organisasi Indonesia yang terbukti dengan ikut sebagai anggota paratai MIAI pada tahun 1938.

Hanya saja identitas ke-Islaman (Islam yang segaris dengan ideologi Al-Irsyad) tetap muncul bahkan sampai masa Orde Reformasi. Memasuki masa pasca kemerdekaan Al-Irsyad terus bergabung dengan organisasi Islam lainnya sebagai salah satu anggota, bahkan istimewa, Partai Masyumi. Dalam hal ini, tentu saja Al-Irsyad ingin terus merepresntasikan ke-Indonesiaan dan ke-Islamannya. Hanya saja yang menarik bahwa banyak statemen yang dikeluarkan perwakilan dari organisasi Al-Irsyad ini yang bernada mendukung kebijakan Soekarno bahkan samapai masa Demokrasi Terpimpin, seperti mendukung Manipol-USDEK dan ikut mensukseskan kabinet Dwikora bentukan Soekarno. Di sisi lain, dapat dilihat bahwa Masyumi, yang di dalamnya Al-Irsyad sebagai anggota, dengan Mohammad Natsir-nya sangat kritis terhadap kebijakan-kebijakan Demokrasi Terpimpin Soekarno. Hal ini tampaknya tidak terlepas dari situasi politik yang

ada. Al-Irsyad sadar bahwa dia organisasi yang dinahkodai oleh komunitas yang secara etnis berbeda dengan masyarakat Indonesia pada umumnya, sehingga apabila mendukung program-program Soekarno kemungkinan untuk mencari keamanan.

Tidak berbeda dengan masa Orde Lama, pada masa Orde Baru pun Al-Irsyad tampaknya harus mengikuti selera politik penguasa orde ini (Soeharto). Hal ini tercermin pada diterimanya Pancasila sebagai asas organisasi, walaupun harus dengan perdebatan dan pengorbanan di dalam intern organisasi. Diketahui, bahwa mayoritas pemuda Al-Irsyad menolak penerimaan Pancasila ini, sehingga mereka harus dikorbankan dengan dibubarkannya organisasi Otonom Pemuda Al-Irsyad. Tampaknya, penerimaan Pancasila ini, sebagai asas organisasi Al-Irsyad, lebih kepada penyelamatan organisasi dari pada penguatan identitas ke-Indonesiaan. Terbukti, pada masa Orde Reformasi, asas organisasi Al-Irsyad kembali lagi kepada asas Islam. Identitas ke-Islaman Al-Irsyad juga ditandai dengan rasa solidaritasnya kepada sesama kaum muslim yang tertidas, baik pada awal masa berdirinya maupun sampai sekarang, seperti solidaritas untuk Palestinda, Kosovo, Albania, dan Bosnia. Sementara itu, munculnya kelompok yang memisahkan diri dari Al-Irsyad Al-Islamiyah dan kemudian membentuk Perhimpunan Al-Irsyad dapat dikatakan sebagai kelompok yang sedang mengalami krisis identitas.