

**FATWA POLITIK NAHDLATUL ULAMA:
Merunut Setting Sosial atas Lahirnya Gagasan tentang
“Waliy al-Amr al-Dharûriy bi al-Syawkah”**

Abstrak:

Konstelasi politik Nasional terasa menghangat pada dekade 1950-an ketika muncul sebuah terminologi fikih siyasah yang cukup kontroversial, yakni Waliy al-Amr Dharuriy bi al-Syawkah yang lebih kurang berarti “pejabat tertinggi negara untuk sementara, dengan kekuasaan efektif”. Terminologi ini mulai mencuat dan menjadi bahan pembicaraan publik pada saat Konferensi Alim Ulama (3—6 Maret 1954) yang diprakarsai Nahdlatul Ulama (NU) dan Departemen Agama Republik Indonesia.

Pada intinya, fatwa ini berisi dukungan terhadap Presiden Soekarno yang mendapat gugatan dari kelompok “Islam Radikal” terutama menyangkut keabsahan (legitimasi) kepemimpinannya dilihat dari perspektif politik keagamaan (Islam). Tak pelak, fatwa ini menuai kritik politis-pejoratif dan pandangan-pandangan miring serta menuding NU sebagai kelompok oportunis. Mereka menganggap NU telah mencampuradukkan dan ‘menjual’ agama demi kepentingan politik kelompoknya.

Secara sosiologis, fenomena ini menarik dicermati. Sebab, disinyalasi akan dapat ditemukan berbagai kenyataan kemasyarakatan yang dimungkinkan menjadi latar sehingga memicu munculnya fatwa (politik keagamaan) ini, dengan menampik (sejenak) tudingan yang menyebut adanya indikasi politis kalangan NU. Maka dari titik inilah, tulisan ini berangkat.

Kata Kunci: *Fatwa Politik, Nahdlatul Ulama, Latar Sosial, Waliyul Amri.*

Pengantar Wacana

Sekitar tahun 1950 hingga 1960-an NU (Nahdlatul Ulama) ‘dituduh’ oleh sekelompok kalangan telah mengeluarkan fatwa (pendapat agama) yang mendukung (mantan) Presiden Soekarno. Kritik diarahkan pada salah satu Keputusan Konferensi Alim Ulama di Cipanas tahun 1954, yang diprakarsai NU dan beberapa ormas keagamaan lainnya, bahwa Presiden RI (Ir. Soekarno) dan alat-alat negara lainnya adalah

"*waliyul amri dlaruri bisy syaukah*" (pejabat tertinggi negara untuk sementara, dengan kekuasaan efektif).

Akibat dari kritik tersebut, muncul persepsi-persepsi politis-pejoratif yang cenderung menyudutkan pihak NU, yang waktu itu dianggap memiliki hubungan mesra dengan Presiden. Faktor kedekatan inilah yang pada gilirannya menempatkan fatwa tersebut dalam pandangan beberapa kelompok (seolah-olah) bias. NU dianggap sebagai kelompok oportunis yang selalu melayani kepentingan politik sang Presiden dan keuntungan kelompoknya *an sich*.

Harus diakui, penganugerahan "gelar" ini memang dimotori oleh NU,¹ alasannya, seperti dikemukakan Abdurahman Wahid, harus ada kejelasan tentang kedudukan dan status Presiden Republik Indonesia dari sudut pandang hukum agama (fikih). Tanpa kejelasan tersebut maka akan timbul kegalauan, siapakah yang akan memberikan wewenang kepada Menteri Agama untuk mengangkat Penghulu guna menetapkan jatuhnya hari-hari besar Islam, misalnya, dan ketetapan-ketetapan keagamaan penting lainnya yang bersifat publik dalam kehidupan kita setiap tahun.²

Terlepas dari aksi saling tuduh dan klaim tersebut, jika momentum itu dielaborasi secara sosiologis, agaknya akan ditemukan pelbagai realitas sosial yang dimungkinkan memicu kelahiran fatwa tersebut, di luar kerangka bahwa (seolah-olah) terminologi itu hanya sebagai intrik politik berupa labelisasi legal atas Presiden Soekarno demi kepentingan warga *nabdliyyin*.

Dari titik ini, menimbulkan pertanyaan penting menyangkut latarbelakang sosial-politisnya sehingga muncul fatwa "*waliy al-amr al-dharuri bi al-syawkah*" yang cukup menghebohkan itu. Apakah fatwa tersebut lahir secara murni dan alamiah sebagai jawaban atas persoalan sosial keagamaan waktu itu? Atau adakah kemungkinan terjadi *deal-deal* politik tertentu yang diusung dan disepakati NU dan Soekarno? Tulisan ini mencoba akan mengulas secara singkat persoalan-persoalan tersebut.

Pengertian

Istilah "*waliyul amri*" (sebutan bahasa Indonesia) berasal dari terminologi bahasa Arab "*waliy al-amr*", yang biasa diartikan dengan "penguasa". Kedua bagian kata majemuk ini sudah lazim digunakan dalam bahasa Indonesia, yakni kata "*amr*" biasa dibunyikan "*amar*" yang berarti "perintah" atau "suruhan".³ Akan tetapi, dari sudut akar kata, ia mempunyai arti yang lebih luas, selain berarti: *order*, komando, otoritas, kekuasaan, namun juga berarti: urusan, persoalan atau perkara, masalah penting.⁴ Dari akar kata "*amr*" ini, timbul beberapa bentuk kata, seperti:

"amīr", "amīral" (admiral), "amīralay" (brigadier general), "amīr al-mu'mīnīn" (khalifah), "imārāh" (sifat keamiran, markasnya, atau wilayahnya).⁵

Adapun kata "wali" juga sudah lazim digunakan dalam bahasa Indonesia, yang berarti: orang yang menurut hukum disertai kewajiban mengurus anak yatim dan hartanya selama belum dewasa; pengasuh pengantin perempuan ketika menikah, yakni keluarga dekatnya yang melakukan janji atau akad nikah, dalam konteks ini juga dikenal "wali hakim", yakni pejabat urusan agama yang bertindak sebagai wali nikah; wali Allah (*waliy Allāh*), yakni manusia suci atau keramat; kepala pemerintahan, seperti walikota, wali negara.⁶ Dalam bahasa aslinya, kata ini juga berarti: penolong, pelindung, teman atau sahabat, pemilik atau penguasa atas harta, pemelihara, petugas. Dari akar kata ini kemudian muncul bentuk-bentuk lain, seperti "wala" yang berarti: cinta, persahabatan, loyalitas, kekeluargaan; kata "wilāyah" yang berarti kekuasaan, wewenang, daerah yurisdiksi.

Demikian sepintas pengertian etimologis "wali" dan "amr". Maka, kata "*waliy al-amr*" dengan pengertian "penguasa" atau "pemerintah" cukup beralasan dilihat dari segi penggunaan bahasa. Dalam konteks fikih, hal pertama yang penting dilakukan adalah menelusuri terminologi ini dalam *nash* Alquran. Dalam Alquran, terminologi "*waliy al-amr*" disinggung dalam dua ayat surat al-Nisā': 59 dan 83⁷ dengan menggunakan istilah "*ulī al-amr*" (yang artinya sama dengan "*waliy al-amr*").

Al-Nisa ayat 59 memuat beberapa prinsip esensial yang cukup padat, sehingga menimbulkan kemungkinan bagi para mufassir untuk mengamati titik-titik perhatian yang berbeda. Abdullah Yusuf Ali, dalam *The Holy Qur'an*, misalnya mencoba menafsirkan ayat tersebut,⁸

"Uli-l-amr those charged with authority or responsibility or decision, or the settlement of affairs. All ultimate authority rests in God. Men of God derive their authority from Him. As Islam makes no sharp division between sacred and secular affairs, it expects ordinary governments to be imbued with righteousness, and stand in the place of the righteous Imam, and we must respect and obey such authority; otherwise there will be no order or discipline. Where, in actual fact, there is a sharp division between law and morality, between secular and religious affairs as is the case in most countries at the present day, Islam still expects seculars authority to be exercised in righteousness, and on that condition, enjoins obedience to such authority."

Menurut dia, ayat ini menggariskan tiga aturan yang terkait erat dengan kesejahteraan umat Islam, terutama menyangkut urusan

Hubungan NU dengan Soekarno

Mengungkap hubungan NU dengan Soekarno penting dikemukakan ketika hendak mendudukan persoalan yang sebenarnya menyangkut konsep atau gagasan "*waliy al-amr al-dbariyy bi al-syawkah*". Dalam catatan sejarah, hubungan politik NU dan Soekarno menjadi kian penting terjadi sejak awal 1950-an. Kemungkinan Soekarno mendukung pemisahan diri NU dari Masyumi dan keikutsertaannya dalam Kabinet Ali Sastroamidjojo begitu tampak ke permukaan. Presiden juga menjalin hubungan dengan beberapa pimpinan NU, termasuk Abdul Wahab Chasbullah, Idham Chalid, Zainul Arifin, Masjikur, Saifuddin Zuhri, dan Djamaluddin Malik. Soekarno secara berkala mengundang mereka ke istana untuk menghadiri acara kenegaraan atau berdiskusi mengenai masalah agama dan politik.¹⁴

Pada sisi lain, NU menjadi pendukung Soekarno yang terkuat di antara organisasi-organisasi Islam lainnya dan seringkali berpihak pada kebijakan-kebijakan yang dibuatnya. Bahkan dalam masalah-masalah yang kontroversial, seperti penolakan Soekarno atas pembentukan negara Islam, NU lebih banyak bungkam dibandingkan dengan kelompok-kelompok Islam lainnya.¹⁵

Muncul pertentangan pendapat mengenai sifat hubungan NU dengan Soekarno. Para pemimpin NU merasa bahwa hubungan mereka dengan Presiden benar-benar dilandasi dengan niat yang tulus dan, sebaliknya, Soekarno benar-benar menghormati ulama serta mengikuti nasihatnya. Akan tetapi, banyak pengamat politik lain yang merasa yakin bahwa Soekarno dengan sinis memanipulasi NU untuk kepentingan politiknya. Kaum modernis, khususnya, bersikap sangat skeptis dengan mengingatkan fakta bahwa Soekarno mempunyai latar belakang Muhammadiyah dan bahwa dia telah terang-terangan mengkritik ulama tradisional pada 1930.¹⁶

Menentukan mana yang benar di antara kedua pandangan tersebut tidaklah mudah. Tidak dapat disangkal bahwa Soekarno mempunyai daya tarik dan kekuatan pribadi serta mampu mendominasi dengan siapapun yang berurusan dengan dia. Sebagai contoh adalah yang terjadi pada sekitar akhir 1950 ketika dia berhasil melakukan manuver, mengintimidasi, dan 'menipu' NU (dan partai politik lainnya) untuk menerima gagasan demokrasi terpimpinnya.

Di sisi lain, cukup kuat alasan untuk mempercayai bahwa hubungan tersebut, terutama didasarkan atas kepentingan bersama dan bahwa NU, terlepas dari rasa hormatnya kepada Soekarno, tidak akan memberikan dukungan politiknya kepada Soekarno jika tidak

mendapatkan keuntungan. NU banyak mengikuti pandangan Soekarno untuk mempertahankan semangat dan gagasan revolusi. Partai ini berharap bahwa dukungan Soekarno akan menguntungkan dalam sistem politik yang penuh persaingan, terutama dengan adanya perselisihan dengan Masyumi. Di pihak Soekarno, dia mempunyai keinginan keras untuk memperluas pengaruhnya lebih dari yang telah ditetapkan dalam konstitusi 1950 dan dia menganggap NU laik dijadikan pendukung keterlibatannya yang lebih luas dalam politik. Dia akan menerima dengan senang hati pembelaan partai itu terhadap kabinet presidensialnya dan pemerintahannya yang kuat.¹⁷

Namun perlu dicatat, bahwa para pemimpin NU pada pertengahan 1950-an bukanlah orang yang tidak berpengalaman dan dapat dengan mudah dipermainkan seperti yang selama ini digambarkan. Kontak utama hubungan Soekarno dengan pemimpin NU adalah Wahab Hasbullah, yang usianya setidaknya 13 tahun lebih tua dari Presiden. Kemungkinan besar kedua tokoh itu berkenalan di Surabaya pada akhir 1910-an, ketika Soekarno tinggal di rumah pimpinan SI, Tjokroaminoto, dan Wahab Hasbullah masih aktif dalam politik SI. Pada 1945 Soekarno mengangkat pimpinan NU ini sebagai anggota Dewan Pertimbangan Agung (DPA). Pada awal 1950-an Wahab tercatat sebagai tamu tetap di istana. Berdasarkan catatan yang ada, Presiden sangat menikmati humor dan kelicikan politik Wahab.¹⁸

Wahab adalah politisi yang tangguh dan sangat tinggi komitmennya terhadap kemajuan NU. Menurut seorang saksi, Wahab selalu menyatakan pandangannya secara terang-terangan kepada Soekarno, bahkan tidak jarang mengajukan protes keras bila kepentingan NU terganggu atau terabaikan.¹⁹

Sebagian pemimpin senior NU tidak terpukau oleh Soekarno. Bisri Samsuri, Dachlan, Imron Rosjadi, dan Achsien adalah tokoh-tokoh yang tidak suka terhadap gaya hidup presiden yang flamboyan dan kehidupan pribadinya yang tidak salih. Mereka biasanya berkunjung ke istana hanya untuk urusan resmi dan berperan sebagai rem terhadap rekan-rekannya yang mengagumi Soekarno, seperti Zainul Arifin, Masjkur, dan Saifuddin Zuhri.²⁰

Dari titik ini dapat diamati bahwa sikap NU terhadap Soekarno terbelah tiga kecenderungan. Kelompok pertama menjadi pengagum sosok Soekarno, sebagaimana yang terjadi pada Zainul Arifin, Masjkur, dan Saifuddin Zuhri. Kedua, mereka yang antipati terhadap kepribadian dan gaya hidup Soekarno, yang dimotori, misalnya, oleh Bisri Samsuri, Dachlan, Imron Rosjadi, dan Achsien. Dan yang ketiga sosok yang kritis

terhadap Soekarno, seperti yang ditunjukkan oleh Abdul Wahab Chasbullah.

Kenyataan tersebut sejatinya dapat menepis persepsi miring terhadap sikap-sikap politik NU yang terkesan 'memihak' Soekarno dan tuduhan sinis yang menganggap NU sebagai kelompok oportunis. Benarkah kebijakan-kebijakan semacam itu dianggap sebagai dukungan politik NU terhadap kekuasaan Soekarno? Apakah dalam kasus fatwa "*waliy al-amr al-darûriy bi al-syawkah*" menunjukkan ketundukkan (akomodasi) NU terhadap kepentingan politik Soekarno? Berikut ini akan akan dipaparkan setting sosial politik hingga melahirkan apa yang disebut "*waliy al-amr al-darûriy bi al-syawkah*" yang cukup menggemparkan wacana perpolitikan tanah air kala itu.

"Waliy al-Amr al-Darûriy bi al-Syawkah"

Kekuasaan politik (*imâmah*) merupakan hal yang penting bagi kehidupan keagamaan dan kemasyarakatan muslim. Sebab, sebagian dari masalah-masalah agama yang menyangkut kehidupan sosial yang luas tidak terlepas dari perhunya kekuasaan itu.²¹ Konsep hukum kemudian menjabarkan kekuasaan ini dalam kaitan dengan kekuasaan (*sulthab*) untuk menjalankan hukum Islam. Tanpa *sulthab*, barangkali pelaksanaan hukum Islam tidak akan dapat dijalankan dengan teratur. Oleh karena itu, terutama ketika terjadi persengketaan, diperlukan suatu keputusan yang mengikat dan bersifat memaksa yang dikeluarkan oleh suatu kekuasaan. Dengan kekuasaan hukum, kata akhir dalam sengketa hukum itu bisa diputus, dan dengan demikian, hukum mempunyai kepastian berlaku.

Praktik yang berlaku memang kadangkala menimbulkan perselisihan antara para teoritis dengan kalangan praktisi hukum (para *qâdhi* dan hakim) mengenai suatu keputusan hukum. Muncul kemudian ungkapan problematik "*yashihhû dînan wa lâ qadhâ'an*", sah menurut [teori] agama tapi tidak menurut praktik (pengadilan), dan sebaliknya, "*yashihhû qadhâ'an wa lâ dînan*" sah menurut (praktik) pengadilan tetapi tidak sah menurut (teori) agama.²²

Dari dua latar belakang ini kemudian memunculkan dua teori kemungkinan fikih. Satu pihak mendasarkan pemikiran mereka pada kesimpulan-kesimpulan teoritis yang mengikuti penalaran tekstual akademis berdasarkan sumber-sumber hukum yang ada. Sementara lainnya melihat dari sisi yang sama, tetapi dikaitkan dengan kebutuhan nyata yang terjadi di pengadilan. Namun patut disayangkan, sumber-sumber kepustakaan yang masuk ke Indonesia justeru fikih yang pertama saja, sementara pemikiran fikih nyata yang berkembang dalam

yurisprudensi yang hidup sepanjang abad pertengahan hampir sama sekali tidak tersentuh.

Padahal, selama hampir dua belas abad lamanya lembaga-lembaga pengadilan ini telah berdiri dan mengalami pasang surut perkembangan, namun tidak satu pun yurisprudensi itu masuk ke Indonesia. Kitab-kitab fikih yang masuk ke Indonesia umumnya fikih teoritis yang dikenal dengan sebutan *Fiqh al-Taqlidi* yang berisi kumpulan teori dan fatwa mengikuti alur penalaran tekstual menembus segala kemungkinan, meskipun sebenarnya secara faktual tidak akan terjadi. Kitab-kitab fikih *al-qadhbâ* tidak satu pun atau jarang sekali masuk ke Indonesia dan dipelajari di lembaga-lembaga pendidikan yang ada.²³

Hukum Islam yang telah melembaga di Nusantara sejak zaman sebelum perang, bahkan jauh sebelum itu, sejak zaman kerajaan-kerajaan Islam dahulu yang terpenting ialah hukum keluarga mengenai perkawinan, waris, dan lain-lain yang berkenaan dengan itu. Suatu lembaga penghulu pada zaman Belanda telah berdiri untuk kepentingan itu.²⁴

Pemerintah Belanda, tahun 1882, membuat peraturan mengenai wilayah dan komposisi *priestraad* (Pengadilan Agama) dan pada 1931 memperbarui lembaga itu dengan sebutan "Pengadilan Penghulu" yang kekuasaan dibatasi hanya mengenai perkawinan (tidak termasuk waris) dengan staatsblad van Nederlandsch Indie nomor 116.²⁵ Setelah pembentukan Kementerian Agama tanggal 3 Januari 1946, soal-soal keagamaan kemudian menjadi tanggung jawab kementerian ini.

Tidak mengherankan kalau kemudian titik berat perhatian Kementerian Agama untuk menjalankan tugas dan wewenangnya dalam bidang ini, walaupun sebenarnya bidang lain seperti penerangan, pendidikan, dan lain-lain juga ada. Akan tetapi soal perkawinan inilah yang menyentuh langsung konsep hukum, yang tentu saja memerlukan penataan kewenangan kekuasaan secara sah. Peraturan Menteri Agama nomor 4 tahun 1952 tentang wali hakim untuk luar Jawa dan Madura antara lain menetapkan wewenang penunjukan (pengangkatan) kadi-kadi nikah (Pegawai Pencatat Nikah) oleh Kepala Kantor Urusan Agama kabupaten.²⁶

Ketentuan dalam peran ini kemudian mendapat reaksi ulama dari Sumatera Barat, melalui partai Islam Perti, kemudian diajukan pertanyaan kepada pemerintah dalam sidang DPRS. Di Minangkabau, prosedur pengangkatan wali bagi mempelai wanita yang tidak mempunyai wali sendiri, telah melembaga sebelumnya melalui lembaga *Ninik Mamak* yang telah mereka akui sebagai lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Menteri

Agama, Masjikur, menanggapi pertanyaan tersebut dalam sidang DPRS tanggal 3 September 1953 dan menjanjikan akan mengundang ulama yang lebih luas untuk mengadakan konferensi soal tersebut. Konferensi berlangsung tanggal 2—7 Maret 1954 dihadiri sejumlah ulama dari pelbagai golongan memberikan lima agenda masalah, termasuk di antaranya masalah *Tawliyah* (pengangkatan) wali hakim.²⁷

Peraturan Menteri Agama nomor 4 tahun 1952 itu dikeluarkan setelah mendengar fatwa dari Konferensi Alim Ulama di Tugu, Jawa Barat, tanggal 12—13 Mei 1952. Kemudian Konferensi Alim Ulama diselenggarakan sekali lagi tanggal 4—5 Mei 1953, untuk membahas peraturan tersebut karena adanya protes Partai Islam (PERTI) yang tidak menyetujui peraturan tersebut. Kedua konferensi itu diselenggarakan waktu Menteri Agama dijabat K.H. Faqih Usman dari Muhammadiyah (Masyumi).²⁸

Konferensi yang kedua ini menyetujui keputusan konferensi sebelumnya dan mengesahkan kewenangan Menteri Agama mengatur ketentuan-ketentuan yang termuat dalam peraturan tersebut. Konferensi juga memutuskan “wali” termasuk salah satu rukun perkawinan. Penunjukan wali hakim bagi mempelai wanita yang tidak mempunyai wali sendiri harus dilakukan oleh *dzu al-Syawkah*, karena itu sudah pada tempatnya urusan ini dicampuri oleh Menteri Agama.²⁹

Namun terhadap keputusan dua kali Konferensi Alim Ulama itu PERTI belum merasa puas, maka diajukan pertanyaan kepada Menteri Agama lewat DPRS yang dijawab oleh Menteri Agama akan diselenggarakan Konferensi Alim Ulama yang lebih luas lagi dan konferensi ketiga diselenggarakan tanggal 2—7 Maret 1954. Dalam Konferensi Alim Ulama yang terakhir ini K.H. Sulaiman al-Rasuli meralat redaksi keputusan konferensi terdahulu yang tertulis sebelumnya “*dzu al-syawkah*” diralat menjadi “*bi al-syawkah*” (*bissyawkah*), sebab kata “*dzu al-syawkah*” dalam referensi fikih berarti kepala negara yang kafir (sultan kafir), sedangkan kepala negara dan perdana menteri waktu itu adalah muslim.³⁰

Istilah fikih yang digunakan untuk menunjuk seorang imam yang muslim pada negara yang belum memenuhi syarat sebagai negara menurut hukum Islam adalah “*bi al-syawkah*”: “*waliy al-amr al-dharuri bi al-syawkah*”.³¹

Pernyataan Partai Islam Perti sebelumnya yang tidak menyetujui Peraturan Menteri Agama Nomor 4 tahun 1952 mendapat tanggapan bekas Gubernur Sumatera, Tengku Muhammad Hasan. Dalam pernyataannya pada 11 Februari 1954, Hasan mengemukakan bahwa

Pengadilan Raja (*Zelfbestuursch-rechtspraak*) di Sumatera telah dihapuskan (Lembaran Negara RI No. 23/1947), karena itu sebagai Gubernur Sumatera dan wakil pemerintah pusat telah memerintahkan pembentukan *Mahkamah Syar'iyah* di seluruh wilayah Sumatera. Hasan mengusulkan kepada Menteri Agama agar lembaga itu difungsikan kembali, sebab lembaga itu bukanlah lembaga partikelir dari perhimpunan Islam, akan tetapi suatu Pengadilan Agama adalah suatu instansi yang sah dari pemerintah. Pernyataan ini menunjukkan bahwa Menteri Agama berwenang menetapkan peraturan dan menyempurnakan organisasi *Mahkamah Syar'iyah* di Sumatera itu dan sekaligus tidak membenarkan pernyataan Perti.³²

Keputusan Konferensi Alim Ulama dengan Menteri Agama selengkapnya ialah:³³

- (1) Presiden sebagai Kepala Negara, serta alat-alat negara sebagai dimaksud dalam UUD pasal 44, yakni kabinet, parlemen, dan sebagainya adalah *Waliul amri dlaruri bissyaukah*;
- (2) *Waliul Amri Dlaruri* wajib ditaati oleh rakyat dalam hal-hal yang tidak menyalahi syariat Islam;
- (3) *Tauliyah* wali hakim dari Presiden kepada Menteri Agama dan seterusnya kepada siapa saja yang ditunjuk, termasuk pula *tauliyah* wali hakim yang menurut kebiasaan yang hidup di tempat-tempat yang ditunjuk oleh *abl al-hall wal-'aqd*, adalah sah. Untuk menjalankan akad-akad nikah Wali Hakim, sesuai dengan yang dimaksud oleh UU Pencatatan Perkawinan, Talak, dan Rujuk harus ada surat peresmian (tertulis *pengresmian*) lebih dahulu dari pemerintah;
- (4) Berhubungan dengan ayat 1, 2, 3, tersebut di atas, maka nyatalah bahwa Peraturan Menteri Agama Nomer 4 Tahun 1952 tentang Wali Hakim untuk luar Jawa dan Madura adalah sah.

Dengan keputusan ini maka di tempat-tempat (negeri, marga, dan sebagainya) yang menurut kebiasaan hidup kadi-kadi nikah dipilih oleh *abl al-hall wa al-'aqd*, maka Kepala Kantor Urusan Agama Kabupaten dapat mengesahkannya sebagai Pejabat Pencatat Perkawinan yang sekaligus menjalankan wewenangnyanya sebagai wali hakim.³⁴

Dengan menunjuk pendapat sejumlah ahli fikih dikemukakan argumentasi mengenai dasar-dasar *Imamah* (kekuasaan politik) yang dalam pelbagai referensi tersebut diungkapkan dengan beberapa istilah antara lain *khlâfah*, *imârah*, atau *mulk*.³⁵

Diakui, bahwa sultan menurut hukum Islam adalah pemegang kekuasaan yang berwenang melaksanakan hukum Islam dalam kehidupan bernegara, tetapi kekuasaan negara RI belum dapat dikatakan memenuhi konsep *imāmah* di atas. Walaupun demikian, kekuasaan itu adalah *de facto* memiliki kekuatan (*syawkab*) dan diakui oleh seluruh rakyat Indonesia. Tidak logis di tengah kekuasaan itu umat Islam membangun kekuasaan politik sendiri terpisah dari kekuasaan kenegaraan RI untuk menjalankan hukum Islam.³⁶

Dengan pertimbangan bahwa di dalam negara RI umat Islam merupakan bagian terbesar dari warga negaranya, maka dapat dimengerti kalau kemudian kekuasaan kenegaraan RI juga mengikat kepada umat Islam di Indonesia. Atas dasar inilah Konferensi Alim Ulama itu kemudian memutuskan bahwa kekuasaan kenegaraan RI yang dicerminkan dalam kekuasaan kepala negara dan pemegang kekuasaan lembaga kenegaraan lainnya, adalah *de facto* memiliki kekuasaan (*syawkab*) dengan istilah *wali al-amr al-dharrī bi al-syawkab* (kekuasaan temporer yang *de facto*).³⁷ Mengingat tidak mungkin membangun kekuasaan politik sendiri untuk menjalankan hukum Islam, maka kekuasaan yang memiliki *syawkab* itu diterima dalam keadaan darurat.³⁸

Konferensi itu kemudian menyatakan setuju dan menguatkan Peraturan Menteri Agama Nomer 4 Tahun 1952 dan mengakui hak Menteri Agama untuk mengangkat serta menunjuk (*tawliyah*) wali hakim bagi perkawinan wanita yang tidak mempunyai wali nasab (sedarah), atau walinya sendiri gaib, 'udl (menolak), dan sebagainya.³⁹

Dalam Peraturan Menteri Agama tersebut kewenangan itu dilimpahkan kepada Kepala Kantor Urusan Agama Kabupaten dan seterusnya kepada pejabat bawahan mereka para kadi atau Pegawai Pencatat Perkawinan. Dengan demikian tradisi pengangkatan (*tawliyah*) wali hakim yang biasanya dilakukan oleh *Ninik Mamak* di Minagkabau tidak berlaku lagi dengan alasan tidak mungkin dua kekuasaan sama-sama berlaku untuk satu masalah *tawliyah*.⁴⁰ Tentulah harus dipahami bahwa kekuasaan Menteri Agama bukanlah Menteri Agama itu sendiri yang mempunyai kekuasaan asal, sebab Menteri Agama adalah pemimpin sebuah lembaga yang berada di dalam negara RI, di bawah pemerintah.⁴¹

Konferensi juga menggarisbawahi pendapat 'Abd al-Rahmān Ba'lawi bahwa tanah Jawa (Indonesia) adalah *dār al-Islām*, dengan argumentasi pernah terdapat kekuasaan politik di tangan umat Islam, yakni pada zaman kerajaan-kerajaan Islam dahulu dan penduduknya mayoritas beragama Islam.⁴² Namun konferensi ini tidak melihat arti kata *Dār al-Islām* sebagai negara Islam dalam arti formal, sebab *dār* di situ

berarti “daerah”, tempat masyarakat Islam menengetap bahkan menjadi bagian terbesar penduduknya.

Dalam hubungan dengan soal perkawinan dan *tawliyah* wali hakim, dasar yang digunakan ialah Hadis Nabi, “*Al-sulthân waliyy man lâ waliyya labâ*”, (sultan adalah wali bagi wanita yang tidak mempunyai wali). Ada perbedaan pendapat dalam menafsirkan kata *Sulthân* dalam Hadis tersebut.⁴³ Ada yang berpendapat kata itu menunjuk kepada lembaga-lembaga masyarakat yang hidup dan berfungsi seperti *ninik mamak* di Minangkabau dan mungkin *rembug desa* di Jawa, atau lembaga *kyai* dan organisasi-organisasi formal sosial lainnya. Di pihak lain, kata itu berarti lembaga kekuasaan politik formal seperti *kebilâfab*, *sulthânab*, atau negara.

Ke dalam pengertian kedua inilah agaknya Konferensi Alim Ulama berkecenderungan. Dan, tampaknya kecenderungan tersebut sangat beralasan mengingat hukum perkawinan Islam hendak ditata ke dalam hukum perkawinan nasional negara RI. Tidak lain *sulthân* yang dimaksud dalam Hadis tersebut adalah lembaga politik negara, dan bagi umat Islam Nusantara adalah Negara Republik Indonesia itu sendiri.⁴⁴

Dalam hubungan *sulthân* yang akan bertindak sebagai wali bagi wanita yang tidak mempunyai wali sendiri, maka *sulthân* yang *de facto* memiliki kekuasaan itu diterima sebagai kenyataan temporer (*dharûrî*). Tentu saja, *sulthân* tersebut tidak mungkin bertindak sendiri untuk mengemban tugas itu. Oleh karenanya maka pelimpahan wewenang kekuasaannya dapat dijabarkan melalui pelbagai lembaga yang berada di bawahnya menurut hirarki dan jenjang organisasi kelembagaan negara.⁴⁵

Keputusan ini ditanggapi antara lain sebagai pemberian “gelar” kepada Presiden Soekarno. Padahal, banyak kalnagn beranggapan bahwa istilah *waliy al-amr* dianggap tidak tepat karena istilah itu hanya dibenarkan untuk kepala negara Islam. Persatuan Islam (Persis) menuduh para ulama itu tidak mampu mengambil hukum dari sumber ajaran Islam yakni Aquran dan Hadis dan mengusulkan agar Menteri Agama menyelenggarakan konferensi yang lebih luas lingkupnya untuk membatalkan keputusan konferensi tersebut. Bahkan Arudji Kartawinata (PSII) mengatakan keputusan itu telah melanggar UUD.⁴⁶ Islam tidak mengenal kepala negara konstitusional seperti yang dianut UUDS 1950. oleh sebab itu Presiden RI tidak bisa menjadi *waliy al-amr al-dharûrî*, kabinet juga tidak dapat dianggap demikian, karena tidak berdasar Islam. Demikian kritik beberapa kalangan.

Lebih dari itu, sejauh ini Presiden RI mengangkat sumpah setia kepada Pancasila dan UUD 1945, bukan kepada Islam. Presiden RI tunduk kepada hukum yang bukan hukum Islam. Hubungan antar gelar

dan soal perkawinan dianggap tidak benar karena selama ini perkawinan dilakukan tanpa menyebut atau menghubungkan dengan gelar itu, dan perkawinan itu pun tetap sah.

Menurut Haidar,⁴⁷ tanggapan mengenai perkawinan tanpa dihubungkan dengan *waliy al-amr* yang telah berjalan dan dinilai sah, tampaknya tidak berangkat dari pemahaman fikih yang baik. Sejak zaman Belanda perkawinan bagi wanita yang tidak mempunyai wali, maka penghulu yang bertindak sebagai wali. Padahal, penghulu itu diangkat dan diberhentikan oleh pemerintah kolonial Belanda yang kafir. Lembaga kepenghuluan itu menempel pada lembaga kenegaraan yang kafir. Sementara di Minangkabau berlaku kekuasaan adat, *ninik mamak*, diakui sebagai *abl al-hall wa al-'aqd*, untuk mengangkat seorang wali hakim dengan cara *bay'at*.

Menurut ketentuan fikih, pada masyarakat yang sudah teratur, seorang hakim atau *qādhi* diangkat atau ditunjuk oleh *abl al-hall wa al-'aqd* dengan cara *bay'at*. Lembaga itu biasanya terdiri dari kepala-kepala adat, pemimpin masyarakat yang diakui secara *'urf*, adat, oleh masyarakat. Dalam suatu negara atau kerajaan, pengangkatan hakim atau kadi dilakukan oleh pemegang kekuasaan negara atau raja.⁴⁸ Tentu saja di Indonesia yang sudah berdiri kekuasaan negara yang secara sah dan diperjuangkan dengan darah dan harta, haruslah diakui sebagai kekuasaan yang sah pula untuk menjalankan hukum Islam, karena itu lembaga adat, seperti *ninik mamak* di Minangkabau, tidak diakui lagi agar tidak menimbulkan dualisme kekuasaan.⁴⁹

Keterlibatan para penyusun konsep keputusan Konferensi Alim Ulama dalam birokrasi negara menjadikan konsep pemikiran mereka berangkat dari asumsi kenegaraan yang telah melembaga yaitu negara RI. Tidak mengakui negara RI sebagai negara umat Islam, berarti suatu pengingkaran terhadap jerih payah perjuangan mereka sendiri dalam perang kemerdekaan.

Reaksi Publik Terhadap Penganugerahan Gelar "*Waliy al-Amr al-Darūriy bi al-Syawkah*"

Keputusan Konferensi Alim Ulama yang menganugerahkan gelar "*Waliy al-Amr al-Darūriy bi al-Syawkah*" kepada Soekarno mendapat reaksi keras dari kaum modernis, terutama para pemimpin Masyumi, yang menyatakannya tidak sah dan merupakan penggunaan fikih untuk tujuan-tujuan politik.⁵⁰ Alasannya, Republik Indonesia selama berdirinya selalu menggunakan kekuatan hukum yang sebelumnya telah diterapkan dalam administrasi pemerintahan kolonial Belanda, Kesultanan, dan

dewan masyarakat setempat. Oleh karena itu, yang perlu dilakukan oleh konferensi ulama adalah memberikan pengakuan terhadap otoritas yang dimiliki dewan-dewan di Sumatera Barat untuk mengangkat wali hakim. Status Presiden sebagai pemegang kekuasaan di Indonesia sudah merupakan fakta yang sah. Mereka juga menyatakan bahwa gelar "*Walīy al-Amr al-Darūriy bi al-Syawkah*" seharusnya hanya diberikan kepada penguasa negara Islam.

Keberatan kaum modernis memperlihatkan adanya perbedaan mendasar antara pendekatan hukum kaum tradisional dan pendekatan hukum kaum modernis. Dalam paham fikih klasik, masalah pendelegasian wewenang merupakan hal yang sangat penting. Khalifah adalah 'wakil Allah' di bumi dan berhak mendelegasikan otoritas hukum agama kepada para sultan, yang kemudian mempercayakan pelaksanaannya kepada para pembantunya. Dengan tidak adanya khalifah dan sultan, para ulama tradisional berusaha memastikan bahwa prinsip-prinsip pendelegasian wewenang tetap ditegakkan dan Kementerian Agama sama posisinya dengan para fungsionaris agama dalam kesultanan pada masa pra-kolonial dan kolonial. Ulama tradisional juga mempertahankan penggunaan "*Walīy al-Amr al-Darūriy*" dengan argumentasi bahwa walaupun Indonesia bukan negara Islam, tapi merupakan "*Dār al-Islām*", karena sebagian besar penduduknya adalah muslim. Dengan demikian, Presiden RI dapat dianggap sebagai pemegang kekuasaan sementara yang sah terhadap umat dan berhak untuk dipatuhi umat Islam.⁵¹

Keberatan lebih serius kaum modernis adalah soal manfaat politiknya. Mereka berpendapat, NU membuat usulan "*Walīy al-Amr al-Darūriy bi al-Syawkah*" untuk mendongkrak otoritas kementerian Agama yang semakin banyak mengundang kritik dan tuntutan penghapusan. Mereka sangat mengkuatirkan keputusan Konferensi Alim Ulama itu akan melemahkan kampanye bagi pembentukan negara Islam dengan membenarkan bentuk negara sekuler yang berlaku saat itu. Kalangan modernis melihat hal itu sebagai contoh lain yang menunjukkan bagaimana NU lebih mendahulukan kepentingan politik dan sosial ekonomi jangka pendeknya dibandingkan kepentingan perjuangan umat Islam pada umumnya untuk membentuk negara yang didasarkan atas hukum Allah.⁵²

Dalam hal ini pada dasarnya kaum modernis memang benar. Namun, walaupun NU mendukung konsep 'Negara Islam', kepedulian terbesar partai ini adalah mengamankan Departemen Agama. Keputusan mengenai "*Walīy al-Amr al-Darūriy bi al-Syawkah*" memberikan legitimasi

kepada wewenang Kementerian Agama dalam penerapan hukum Islam dan, karena itu, memperkuat posisi lembaga yang mengawasi penerapan syariat serta dapat memberi ulama peran langsung dalam negara. Semua itu lebih penting bagi NU dari pada gagasan abstrak mengenai 'Negara Islam'.⁵³

Kalangan modernis juga yakin, bahwa NU menggunakan pemberian gelar "*Waliy al-Amr al-Darriy bi al-Syawkah*" untuk mengambil hati Soekarno. Mereka menganggap Masjkur tidak mau mengundang ulama modernis menghadiri konferensi itu karena sudah tahu bahwa mereka akan menentang usulan tersebut. Kaum modernis juga mencurigai keterlibatan Wahab Chasbullah dalam perundingan di balik layar mengenai agenda konferensi.

Soekarno juga mendapat keuntungan politik dari peristiwa tersebut melalui kerjasama penuh dengan NU. Berbeda dengan konferensi-konferensi ulama sebelumnya yang tidak pernah dianggap sebagai peristiwa penting, untuk konferensi 1954 itu Presiden mengadakan upacara penutupan yang mewah bagi para utusan di tempat kediamannya di Cipanas. Upacara penutupan itu dihadiri para menteri kabinet Ali (termasuk ketiga menteri dari NU), beberapa tokoh berkedudukan tinggi dan kalangan pers. Setelah itu diberitakan secara besar-besaran dalam media bahwa Presiden memberi sambutan dan ikut berdoa bersama para ulama dalam acara tersebut.⁵⁴ Seluruh peristiwa tampaknya benar-benar sudah dirancang untuk mendongkrak kredibilitas Soekarno sebagai pemimpin umat Islam.

Walaupun para ulama NU tidak menolak untuk mempererat kerjasamanya dengan Soekarno, terdapat bukti-bukti bahwa tuuan mereka memperkuat posisi Presiden sebenarnya adalah untuk meredam pernyataan Darul Islam (DI). Sejak lahir 1940, pemimpin DI menyatakan bahwa Soekarno dan negara Indonesia tidak Islami dan bahwa DI telah mendirikan Negara Islamnya sendiri. NU ingin sekali menggunakan pendekatan non-militer untuk melawan pemberontakan itu sehingga akhirnya memutuskan untuk menggunakan hukum Islam untuk tujuannya. Pada 1953 NU memberikan respons terhadap semakin gencarnya propaganda DI melalui usulan agar Presiden diberi gelar *Amir al-Mu'minin* (Pemimpin orang-orang yang beriman). Cara itu ditolak oleh Masyumi.⁵⁵

Setelah konferensi ulama tahun 1954, Zainul Arifin menyatakan bahwa "Presiden, pemerintah, dan parlemen" adalah "*Waliy al-Amr al-Darriy bi al-Syawkah*", artinya keberadaan mereka sah dan otoritas mereka harus dipatuhi. Dengan demikian, bagi yang memberontak

terhadap pemerintah sudah jelas hukumnya. Dalam pembekalan yang diberikan kepada pejabat senior di Kementerian Agama dalam kaitannya dengan masalah "*Waliy al-Amr*", Masjukur, juga menjelaskan bahwa pemberian gelar itu adalah inisiatif untuk melakukan kampanye "anti DI".⁵⁶

Sebagaimana halnya keterlibatan NU dalam Kabinet Ali, keputusan "*Waliy al-Amr al-Daruriy bi al-Syawkah*" ini juga memperlihatkan adanya penggabungan antara prinsip-prinsip hukum agama, ideologi politik, dan kepentingan golongan. Langkah-langkah tersebut sejalan dengan persyaratan fikih untuk pendelegasian wewenang keagamaan, memperkuat posisi Kementerian Agama, sehingga mampu meningkatkan penerapan syariat dan peran ulama, melemahkan bobot pernyataan-pernyataan kalangan muslim separatis, dan sekaligus memperlihatkan komitmen NU terhadap kepemimpinan Soekarno dan eksistensi sistem pemerintahan yang berlaku.

Menurut Fealy, pentingnya kurun waktu 1952 hingga 1955 bagi NU umumnya luput dari pengamatan ilmuan. Selama masa itulah partai ini berhasil melaksanakan tugas yang berat, yaitu memperluas dan menggalang kekuatan organisasi, meningkatkan jumlah anggota dan dana secara dramatis, dan, yang lebih penting lagi, membangun landasan bagi kesuksesannya dalam pemilu 1955. Demikian Fealy.⁵⁷

Yang tidak kalah pentingnya adalah proses pendefinisian ideologis dan politis yang berlangsung pada saat partai NU bersaha menerapkan dan menyesuaikan prinsip-prinsip keagamaan dan aspirasinya dengan praktikalitas politik. Dalam kasus kabinet Ali, konsep-konsep penting—seperti mengambil jalan tengah, bersikap lues, dan menghindari risiko—itu menyatu dengan kebutuhan untuk membangun partai. Kebutuahn itu memerlukan akses ke pelbagai patronase dan kesempatan untuk membuktikan kompetensi politiknya di hadapan para pemilih yang masih mengambang.

Catatan Akhir

Dalam mengemukakan pembelaan terhadap fatwa "*waliy al-amr*". Abdurrahman Wahid berilustrasi,⁵⁸ tanpa Penghulu dan pihak-pihak resmi yang berkompeten dalam bidang perkawinan, tidak akan jelas siapa yang harus menentukan mereka yang memperoleh harta warisan dan mereka yang kawin, cerai, dan rujuk. Pejabat di bidang itu tidak akan bisa ditunjuk oleh Menteri Agama, kalau status dan kedudukan Presiden RI tidak jelas dari sudut pandangan agama. Dengan demikian, wewenang mengikat dari sudut pandang agama Islam untuk Menteri Agama tidak

akan ada. Hal itu tidak boleh terjadi, sedangkan dengan status dan wewenang yang jelas, peranan pejabat-pejabat Departemen Agama masih sering “disaingi” oleh keputusan-keputusan yang dikeluarkan oleh berbagai organisasi Islam, seperti PP Muhammadiyah dan PBNU tentang, misalnya, jatuhnya kedua Hari Raya Idul Fitri dan Hari Raya Idul Adha tiap tahun.

Dengan membuat keputusan tersebut, kedua organisasi besar itu seolah-olah memerintahkan rakyat mengikuti keputusan mereka, bukan keputusan pemerintah. Berbeda dengan negeri-negeri di kawasan Timur Tengah, yang menghargai keputusan *Mufti* (pembuat fatwa) dan tidak ada yang membantah atau mengabaikannya. Secara politis, memang ini adalah bukti toleransi pemerintah terhadap organisasi-organisasi Islam di negeri ini. Tetapi ini berarti kebalauan yang segera harus diatasi.

Selama hal itu tidak dilakukan, maka kebalauan akan terus-menerus terjadi dalam penentuan hal-hal tersebut. Umpamanya, ditetapkan penunjukan seorang *Mufti* pun tidak akan dapat memecahkan masalah ini, karena pada kenyataannya keputusan-keputusan itu apakah harus berdasarkan pendirian para pembaru atau pendirian para pemuka tradisional, yang harus dipakai sebagai “keputusan Islam”?

Dengan perumpamaan kasus penentuan hari besar tadi, jelaslah tidak ada satu pihak pun yang ‘bersalah’ dalam hal ini, walaupun gencar sekali pada waktu itu dinyatakan NU sebagai mencampur-adukan masalah-masalah agama dan politik. Keinginan NU untuk memperjelas status dan kedudukan Presiden RI dalam pandangan Islam, dianggap sebagai dukungan terhadap Bung Karno. Hal itu dianggap sebagai ‘sikap politik’, padahal adalah ‘pandangan Islam’. Ini adalah salah satu bentuk reaksi terhadap ‘kegagalan’ pembaruan (reformasi) Islam—terutama diwakili NU—di negeri ini, di hadapan ketundukan masyarakat terhadap “kaum tradisional”. Seperti kekuatan “kaum pembaru” dalam birokrasi pemerintah yang masih cukup besar tetapi mereka tidak dapat “menundukkan kaum tradisional”. Selama tidak ada ketegasan dari “kaum pembaru” Islam, maka keadaan tidak menentu akan tetap ada. Ini bukanlah kesalahan satu pihak saja melainkan kesalahan semua pihak.

Sebuah fakta lain yang tidak dapat diremehkan adalah adanya kebutuhan untuk mengambil keputusan bersama atas nama Islam di antara pelbagai pemerintahan sejumlah negara di ASEAN. Ini mengharuskan pihak Departemen Agama menggunakan “ukuran obyektif” yang mengikat semua pihak. Dalam hal ini kedudukan sumber-sumber tertulis (*dalil naqliyah*) menjadi sangat penting, sehingga ia menjadi sumber satu-satunya dalam pengambilan keputusan. Peranan

“argumentasi rasional” (*dalil ‘aqliyah*) dibuat semakin tidak lazim, sehingga dengan sendirinya ruang untuk bertikai menjadi hampir-hampir tidak ada. Proses ini sebenarnya juga membahayakan, karena salah satu kekuatan Islam sebenarnya terletak pada “penafsiran baru” (reinterpertasi) atas sumber-sumber tertulis (*dalil naqliyah*) tersebut.

Jelas dari uraian di atas, bahwa apa yang disangkakan sebagai “keputusan politik” yang dilakukan NU di masa lampau, sebenarnya adalah “keputusan agama” yang harus dimengerti sebab-sebabnya. Kalau tidak, tentu akan dianggap sebagai keputusan politik yang akan menciptakan kecurigaan besar atas keputusan-keputusan itu sendiri. Tentu saja hal ini harus dikoreksi untuk mencapai “kebenaran relatif” dari keputusan-keputusan NU itu. Mengingat NU adalah organisasi agama Islam terbesar di dunia, tentu saja “obyektifitas” pandangan kita tentang keputusan-keputusan itu sangat diperlukan. Tentu saja, “keperluan” seperti itu tidak hanya dilakukan secara ilmiah dan historis belaka, tapi juga berdasarkan “tuntutan keadilan” masyarakat. *Wallâhu a’lam bi al-shawâb*.

Catatan dan Referensi:

¹ Secara transparan NU menegaskan posisi ini dalam pernyataan (fatwa) berdasarkan Keputusan Masail Diniyah Mukhtamar Nahdlatul Ulama (NU) Ke-20 di kota Surabaya, pada 10-15 Muharram 1374 H/8-13 September 1954 M. Dalam sebuah konteks pertanyaan, “Sahkah Keputusan Konferensi Alim Ulama di Cipanas tahun 1954, bahwa Presiden RI (Ir. Soekarno) dan alat-alat negara adalah *waliyul amri dlaruri bisy syaukah* (penguasa pemerintahan secara darurat sebab kekuasaannya)?” Forum Masail Diniyah menjawab, “Betul, sudah sah keputusan tersebut.” NU mendasari pandangan ini atas bacaan kitab *Syarakh al-Ihya II*- dan *Kifayatul Akhyar II/59*. Berikut ini adalah kutipan teks kitab yang melandasi fatwa tersebut,

في الجزء الاول من شرح الاحياء ونصه، الاصل المعاشرة لوتعلم وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة... إلى ان قال وذلك محال ونحن نقضى: بنفوذ قضاء اهل البني في بلادهم لميس حاجتهم فكيف لا نقضى بصحة الإمامة عند الحاجة والضرورة. وفي الجزء الثاني من كفاية الاحبار في كتاب الاقضية صحيفة ١٥٦ مانصه، قال الغزالي واجتماع هذه الشروط متمم في عصرنا الخلو العصر عن المجتهد المستقل فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولاه سلطان ذو الشوكة وان كان جاهلا او فاسقا لئلا تعطل مصالح المسلمين. قال الرافعي وهذا احسن اه.

² Abdurrahman Wahid, *Fatwa sebagai Tindakan Politik?*, Artikel dari web site NU, dimuat dari tanggal 12/04/2003. Dari perspektif ini tampak jelas memperlihatkan keterkaitan Pemerintah dengan urusan keagamaan (pelaksanaan ajaran agama). Lebih lanjut kita melihat hal seperti itu dalam masalah perkawinan dan peradilan khusus yang menyangkut penyelesaian sengketa urusan kekeluargaan di kalangan kaum muslimin bangsa Indonesia. Maka dalam rangka urusan tersebut kita dapat memahami kehadiran Undang-undang Perkawinan dan Undang-undang Peradilan Agama (yang belum lama ini sudah diundangkan).

- pemerintahan sampai kepada pejabat-pejabat yang berwenang di daerah-daerah, atau dalam urusan-urusan yang diserahkan pengelolanya kepada mereka. Mereka itu disebut "*wulāt*" (mufradnya wali sebagai singkatan dari *waliy al-amr*) dan umara (tunggalnya amir) yaitu penguasa yang diberi kewenangan dalam satu urusan tertentu, atau suatu daerah kekuasaan tertentu.
- ¹¹ Muhammad Taufiq al-Syawi, *Fiqh al-Syūrā wa al-Istisyārah*, diterjemahkan menjadi, *Syura Bukan Demokrasi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), h. 583—651
 - ¹² Asep Taufik Akbar, *Fikih Politik NU (Pendekatan Sosiologis Atas Lahirnya Konsep Wali al-Amr al-Dlarury bi al-Syaukah)*, Makalah, tidak diterbitkan, (Jakarta, PPs UIN, 2002), h. 5
 - ¹³ Muhammad Taufiq al-Syawi, *Op. Cit.*, h. 592
 - ¹⁴ Greg Fealy, *Ulama and Politics in Indonesia a History of Nahdlatul Ulama 1952—1967*, diterjemahkan menjadi, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952—1967*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), cet. I, h. 175
 - ¹⁵ *Ibid.* 176
 - ¹⁶ *Ibid.*
 - ¹⁷ *Ibid.*, h. 177
 - ¹⁸ *Ibid.*, h. 178 atau lebih lanjut lihat dalam Greg Fealy, Wahab Chasbullah, *Traditionalism and the Political Development of Nahdlatul Ulama*, In Greg Barton and Greg Fealy (eds), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, (Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1996), h. 1—41. Buku ini terbit dalam edisi yang berbahasa Indonesia dengan judul, *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Jogjakarta: LKiS, 1997), h. 1—34
 - ¹⁹ Greg Fealy, *Ijtihad...*, *Op. Cit.*, h.178. Menurut Fealy, sumber terbaik tentang ini adalah Ruslan Abdul Gani yang dia wawancarai pada 20 Juli 1992. Ruslan mengungkapkan bahwa bahwa Wahab secara terbuka menyatakan tidak setuju dengan dengan Soekarno mengenai beberapa aspek demokrasi terpimpin, dan menggambarkan pemimpin NU ini sebagai campuran karakter yang penuh siasat, berani, dan terus terang. Kabar serupa Fealy peroleh dari Solechah Hasjim (wawancara, 19 November 1991) yang mengutip penuturan Wahid Hasjim tentang keberanian Wahab menolak keinginan-keinginan Soekarno.
 - ²⁰ *Ibid.*
 - ²¹ Abū Hāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtishād fī al-ʿIṭiqād*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1983), h. 148—149
 - ²² M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, Disertasi Doktor Ilmu Agama Islam, Tidak Diterbitkan*, (Jakarta: Program Pascasarjana UIN, 1991), h. 366
 - ²³ *Ibid.*
 - ²⁴ G.F. Pijper, *Sejarah Islam di Indonesia 1900—1950*, (Jakarta: UI Press, 1984), h. 72
 - ²⁵ Z.A. Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat Pngadilan Agama*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), h. 23
 - ²⁶ Kementrian Agama, *Laporan Tahunan 1954*, (Jakarta: Bagian Penerbitan, 1955), h. 807
 - ²⁷ *Ibid.*, h. 802—5
 - ²⁸ M. Ali Haidar, *Op. Cit.*, h. 370

- ²⁹ Kementrian Agama, *Op. Cit.* h. 808
- ³⁰ Z.A. Noeh, *Wahyul Amri Dlaruri Bissyaukah: Antara Fakta Histotis dan Politis*, Panji Masyarakat, 1985, No. 456
- ³¹ Kementrian Agama, *Op. Cit.* h. 811
- ³² M. Ali Haidar, *Op. Cit.*, h. 371
- ³³ Kementrian Agama, *Op. Cit.* h. 804
- ³⁴ *Ibid.*
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ M. Ali Haidar, *Op. Cit.*, h. 373
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ Bandingkan dengan pandangan al-Ghazali tentang pemimpin yang zhalim dalam *Ihya' 'Ulûm al-Dîn*, (Mishr: Syirkah Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1939), jilid II, h. 139—40
- ¹ Perhatikan dalam Zayn al-Dîn al-Malibârî, *Fath al-Mu'in Syarh Qura' al-'Ayn*, (Bandung: Al-Maarif, T.T.), h. 138—9
- ³⁹ *Ibid.*
- ⁴⁰ M. Ali Haidar, *Op. Cit.*, h. 375
- ⁴¹ 'Abd al-Rahmân Ba'lawi, *Bughyah al-Mustarsyidîn*, (Kairo: al-Masyhad al-Husayni, T.T.), h. 245
- ⁴² M. Ali Haidar, *Op. Cit.*, h. 376
- ⁴³ *Ibid.*
- ⁴⁴ *Ibid.*, h. 377
- ⁴⁵ *Ibid.*
- ⁴⁶ *Ibid.*, h. 178
- ⁴⁷ Zayn al-Dîn al-Malibârî, *Op. Cit.*, h. 136—9
- ⁴⁸ M. Ali Haidar, *Op. Cit.*, h. 379
- ⁴⁹ Greg Fealy, *Ijtihad, Op. Cit.*, h. 180
- ⁵⁰ *Ibid.* 181
- ⁵¹ Lebih lanjut baca dalam Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi Tentang Landasan Politik Lembaga-lembaga Hukum*, alih bahasa Zaini Ahmad Noeh, (Jakarta: PT. Intermasa, 1986), cet. I, h. 66—71
- ⁵² Greg Fealy, *Ijtihad, Loc. Cit.*
- ⁵³ *Ibid.*, h. 182
- ⁵⁴ *Ibid.* h. 183
- ⁵⁵ *Ibid.*
- ⁵⁶ *Ibid.* h. 184
- ⁵⁷ Abdurrahman Wahid, *Loc. Cit.*

DAFTAR PUSTAKA

Al-Quran al-Karim

- Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Comentary*, Kasmir: Kashmiri Bazar-Lahore, 1975
- Akbar, Asep Taufik, *Fikih Politik NU (Pendekatan Sosiologis Atas Labirnya Konsep Wali al-Amr al-Dlarury bi al-Syaukah)*, Makalah, tidak diterbitkan, Jakarta, PPs UIN, 2002

Umara, dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Pramadina, 1995

Ahmad Tholabi Kharlie adalah Dosen Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.