

Komunikasi Islam Inklusif dalam Politik Dakwah Sjafruddin Prawiranegara (1911-1988)

Hasan Mustapa¹ – hmustafa396@gmail.com
Andi Faisal Bakti² – andi.faisal@uinjkt.ac.id

Abstract: Religion is frequently presented as a source of conflict in a plural society on the political stage. In truth, the essence of goodness may be found in every religious teaching, including Islam. To alleviate tensions between two cultural communities, one's ability to express religiously inclusive messages to other parties is critical. This paper examines how Sjafruddin Prawiranegara interprets inclusive Islamic values both philosophically and practically. Using a qualitative approach and intercultural communication perspective, this study has revealed that Sjafruddin intends to portray Islam as accepting and beneficial, with pleasant and appreciating contacts with individuals of the same religion or different religions.

Keywords: Inclusive Islamic communication, da'wah politics, Sjafruddin Prawiranegara

Abstrak: Dalam panggung politik, agama seringkali ditampilkan sebagai satu aspek penyebab konflik di tengah masyarakat plural. Padahal sejatinya, setiap ajaran agama, termasuk Islam mengandung esensi kebaikan. Kemampuan seseorang mengomunikasikan pesan inklusif agama kepada pihak lain menjadi penting untuk meredakan ketegangan di antara dua komunitas budaya. Tulisan ini mencoba melihat bagaimana interpretasi nilai Islam inklusif oleh Sjafruddin Prawiranegara, secara teoretis dan praktis. Melalui pendekatan kualitatif dalam perspektif komunikasi antar budaya, terlihat bahwa Sjafruddin ingin menampilkan Islam yang toleran dan membawa kemaslahatan dengan interaksi positif dan apresiasi terhadap umat seagama atau berbeda agama.

¹ Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung

² Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Pendahuluan

Pada bulan September 2016, Basuki Tjahja Purnama (Ahok), Gubernur petahana yang juga salah satu calon dalam pilgub DKI Jakarta 2017, melakukan kunjungan kerja sekaligus berbicara tentang proses panas pilkada. Ia mengkritik penggunaan surah Al Maidah ayat 51-yang berisi larangan bagi Muslim untuk menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin (*auliya*)-oleh pihak tertentu untuk menjegal dirinya yang non Muslim, sehingga Ahok dilaporkan kasus penistaan agama (Ramadhan, 2016). Bulan Mei 2017, pengadilan memutuskan Ahok bersalah untuk pasal 156a KUHP dengan hukuman dua tahun penjara setelah di bulan Februari ia kalah dengan selisih besar dari Anies Baswedan, pemenang pilgub DKI 2017 (Indonesia, 2017).

Saat bulan Oktober tahun 2021, isu agama kembali menyeruak. Kali ini bukan antarumat beragama. Menteri Agama RI Yaqut Cholil Qoumas, dalam sebuah webinar menyebutkan bahwa Departemen Agama adalah hadiah untuk NU. Pernyataan ini membuat gaduh sehingga wacana pembubaran Kementerian Agama mencuat kembali. Majelis Ulama Indonesia segera merespons dengan menyatakan bahwa ciutan Menteri Agama kontraproduktif dengan fakta historis (Chaterine, 2021). Kasus Ahok dan Yaqut memperlihatkan dua pola kerukunan, antarumat beragama dan intramat beragama. Di samping itu, hal ini mempertegas kekuatan para pihak yang mengendalikan media baru sehingga berdampak signifikan bagi penciptaan persepsi ruang publik (Bakti & Meidasari, 2014).

Isu agama dalam politik memiliki dua dimensi. Satu sisi, ia sering dijadikan alat politik untuk menguntungkan satu pihak dan mengebiri hak-hak kontestan lainnya. Tapi di sisi lain, ia juga menjadi alat pengerem bagi beberapa pihak yang mencoba menginterpretasi narasi agama lain, sesuatu yang bukan wilayahnya. Konflik dan isu SARA memang rentan bagi masyarakat Indonesia yang plural. Narasi agama yang diinterpretasi secara tekstual seringkali melahirkan perilaku agama yang militan yang berpotensi menimbulkan konflik. Oleh karenanya, pemerintah serta beberapa unsur masyarakat mencoba mengajak audien Muslim untuk dapat menginterpretasi ajaran Islam sebagai satu entitas yang menebar rahmat bagi semesta alam, meneduhkan.

Seorang penulis politik sebelum Perang Dunia II asal Inggris J. S. Furnivall pernah meramalkan munculnya segregasi sosial akibat pluralitas. Segregasi sosial ini pada gilirannya akan memicu sikap politik masyarakat yang cukup meresahkan, yakni kurangnya sikap sosial bersama. Jika situasi ini tidak diantisipasi melalui sebuah formula untuk mengikat kemajemukan ini (federasi pluralis), maka pluralisme Indonesia tampaknya akan menjadi anarki yang mengerikan (Furnivall, 1944). Kendati ramalannya tak menjadi kenyataan, secara paradoks, dalam nasionalisme yang sudah merdeka tersemai bibit sentimen etno-religius dalam perebutan kendali dan kekuasaan negara (Azra, 2018, hlm. 56). Ketegangan Ahok dengan entitas umat Islam pada pilkada Gubernur DKI Jakarta semakin mempertajam gambaran kerentanaan konflik ini.

Berbeda dengan dimensi politik, pada tataran kultural, toleransi beragama justru tumbuh selama berabad-abad di negeri kepulauan ini. Nilai-nilai toleransi telah hidup ratusan tahun di nusantara. Setiap tempat memiliki kearifan lokal yang mengajarkan nilai-nilai toleransi. Kehidupan yang bahagia, harmoni, saling menghormati, saling peduli dan ketenangan yang terjamin. Substansi inilah yang menjelma menjadi berbagai bentuk tradisi. Seperti di Cirebon, misalnya, arsitektur Masjid Agung Sang Cipta Rasa dan Masjid Merah Panjunan yang dibangun Sunan Gunung Djati, adalah paduan unsur Hindu, Budha dan Islam (Soekarba, 2018). Hal serupa disampaikan Azyumardi Azra (Azra, 2018), menurutnya, Islam Indonesia memiliki ciri dan ciri khas yang sebagian besar berbeda dengan Islam di Timur Tengah. Islam Indonesia pada hakekatnya adalah Islam yang toleran, moderat, dan 'jalan tengah' (*ummah wasat*), mengingat sejarah awal penyebarannya yang umumnya damai dan telah menyatu dengan realitas etnis, budaya, dan sosial Indonesia yang beragam.

Di kalangan Muslim, perdebatan terjadi terkait makna pluralisme dan toleransi. Satu sisi, ia merupakan apresiasi terhadap koeksistensi beragam kelompok, agama, kepercayaan, paham, suku, dan sebagainya. Sisi lain, ia berarti menempatkan semua agama setara dengan Islam. Pada istilah pertama, semua kelompok Muslim, termasuk fundamentalis sekalipun menyepakatinya. Pada istilah kedua, beberapa kalangan,

terutama kaum fundamentalis, menentanginya. Di Indonesia, salah satu tokoh yang menjulang dalam mempromosikan gagasan pluralisme dan toleransi ialah Nurcholish Madjid (Bakti 2005, hlm. 493).

Di masa lalu, persoalan interpretasi ajaran Islam juga pernah menjadi perdebatan, terutama terkait relasi agama dan negara serta kerukunan antarumat beragama. Fatwa MUI, Haji Abdul Malik Karim Amarullah (Hamka) yang mengharamkan mengucapkan selamat Natal, menjadi satu pukulan bagi pemerintah yang sedang merintis harmoni di antara pemeluk beragama. Beberapa ilmuwan Muslim merasa resah, sehingga melalui corong Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan fatwa pada tanggal 7 Maret 1981 yang menyatakan bahwa seorang Muslim yang menghadiri perayaan natal merupakan sebuah pelanggaran (haram). Bahaya terbesar bagi umat Islam menghadiri perayaan natal adalah ancaman langsung dari kristenisasi. Karena hal itu dianggap terkait keyakinan, maka Hamka, ketua MUI saat itu, menegaskan bahwa Jika seorang Islam menghadiri perayaan natal, berarti orang tersebut menjadi seorang musyrik (Hamka 1981, hlm. 192).

Sjafruddin, seorang kolega Hamka di Masyumi, dalam peta tersebut memiliki perspektif berbeda. Ia melihat Islam sebagai esensi sikap toleran dalam kehidupan yang plural. Sikap ini dibutuhkan terutama untuk menjembatani sikap militan yang seringkali intoleran terhadap keragaman.

Sriyanto dalam tulisannya berjudul *Peranan Dakwah Mr. Sjafruddin Prawiranegara dalam Menyelamatkan Republik* (2019) menyatakan bahwa Sjafruddin berdakwah secara integratif sesuai posisi masing-masing. Dakwah Islam hendaknya ada dalam dunia politik, terutama menyangkut kenegaraan. Elemen penting lain dari proses dakwah ialah keteguhan hati serta integritas, objektif, berani dan rasional melalui landasan Qur'ani. Sedangkan dalam studinya tentang *Creative Understanding Dalam Progressivisme Pemikiran Islam Politik Syafruddin Prawiranegara (1911-1989): Sebuah Pendekatan Komunikasi* menyimpulkan bahwa komunikasi politik Islam Sjafruddin memiliki beberapa karakteristik; (a) Ia menjadikan Islam sebagai perspektif dasar untuk melihat seluruh dimensi kehidupan; (b) Kebesaran nilai seseorang bukan dari popularitas tetapi dari akhlak

kenegarawanan yang terinternalisasi dalam sikap keseharian.; (c) Epistemologi ide-idenya rasional sehingga mampu mengkritik sikap apologetic maupun sikap sekuler; (d) Berwawasan jauh ke depan (*future outlook*). Pada titik inilah, pemikirannya dianggap sejajar dengan Muslim progresif kontemporer seperti Nurcholish Madjid.

Terkait dengan pemikiran Nurcholish Madjid, studi Abidin (2014) yang berjudul *Teologi Inklusif Nurcholish Madjid: Harmonisasi antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan* menyatakan bahwa Nurcholish Madjid termasuk cendekiawan yang menjadi garda terdepan dalam menyebarkan sikap inklusif beraagama. Pemahaman yang demikian bertolak dari nilai-nilai dasar Islam, dengan ide yang utama “Islam sebagai ajaran kasih sayang untuk dunia” (*rahmatan lil ‘alamin*). Implikasi dari teologi (Islam) inklusif adalah keberanian membongkar selubung kusam dunia penghayatan Islam yang bercorak doctrinal-dogmatis. Teologi (Islam) Inklusif lebih menekankan *nilai-nilai dasar Islam*, bukan kepada simbol-simbol belaka. Penekanan yang berlebihan atau keterjebakan terhadap simbol-simbol keagamaan justru mengandung bahaya kontraksi, distorsi, dan reduksi ajaran agama itu sendiri. Semangat penekanan terhadap simbol-simbol agama tersebut sering sekali tidak sesuai dengan substansi ajaran agama itu sendiri.

Sehubungan dengan hal tersebut, tulisan ini ingin melihat bagaimana Sjafruddin Prawiranegara mengomunikasikan Islam inklusif dalam politik dakwah, baik semasa aktif di dunia politik maupun pemerintahan, terutama setelah menjadi masyarakat sipil seutuhnya.

Metodologi

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan analisis deskriptif menggunakan teori komunikasi antarbudaya. Sumber data primer adalah karya Sjafruddin yang terkait dengan Islam toleran diantaranya: *Islam sebagai Pedoman Hidup* (Prawiranegara, 1986), Ekonomi dan

Keuangan (Prawiranegara, 2011b) serta *Agama dan Bangsa* (Prawiranegara, 2011a). Data sekunder adalah hasil studi dan telaahan terkait pemikiran politik dan dakwah Sjafruddin. baik dari jurnal, *website*, serta buku-buku.

Kerukunan Antarumat Beragama dan Komunikasi Antarbudaya

Hasil dan Pembahasan

Kemajemukan masyarakat di Indonesia menimbulkan sejumlah persoalan, terutama terkait kerukunan umat beragama. Menurut Furnivall, masyarakat majemuk adalah masyarakat yang terdiri dari dua atau lebih unsur tatanan sosial yang hidup berdampingan, namun tidak berbaur dalam satu kesatuan politik. Situasi ini disertai dengan pembagian kerja seperti kasta, di mana kelompok etnis-agama memainkan peran ekonomi yang berbeda (Furnivall, 1944).

Pluralisme agama di Indonesia merupakan sebuah fakta. Hanya dengan sikap terbuka menerima perbedaan, kerukunan umat beragama dapat dipertahankan dengan harmoni. Mukti Ali memperlihatkan beberapa sikap yang ditempuh menghadapi pluralitas agama.

Tabel 1. ‘Kecenderungan sikap dalam menghadapi pluralitas agama’

Pilihan	Implementasi
Sinkretisme	Memandang bahwa semua agama adalah sama
<i>Reconception</i>	Menilik kembali kedudukan agama sendiri ketika berhadapan dengan agama-agama lain
Sintesis	Membentuk satu entitas agama baru yang anasir pembentuknya disarikan dari pelbagai agama, sehingga setiap agama merasa spirit agamanya sudah terkandung dalam system religi bauran tersebut
<i>Agree in disagreement</i>	▪ Setuju dalam perbedaan ▪ Sebuah sikap yang menganggap agama yang dipeluknya sebagai agama terbaik,

Pilihan	Implementasi
	tetapi tetap mempersilakan pihak lain meyakini agama mereka sebagai yang terbaik. Karena, pada dasarnya terdapat persamaan dan perbedaan antara satu agama dengan lainnya

Sumber: (Ali, 1970, hlm. 55)

Sementara itu, Djohan Effendi menawarkan Teologi Kerukunan, yakni sebuah sikap keagamaan yang berdasarkan pandangan bahwa hakikat kebenaran agama tak dapat secara utuh diungkap oleh daya tangkap manusia yang nisbi. Karenanya, keagamaan seseorang umumnya ialah lebih sebagai hasil interaksi dengan lingkungan (produk sosiologis), (Effendi, 1978: 16). Baginya, dakwah, Islam maupun Kristen, adalah sesuatu yang perlu diupayakan dengan menghindari pandangan keagamaan mutlak dan statis di mana kebenaran dan keselamatan diklaim sebagai milik satu kelompok. Usaha dakwah yang tidak berpegang pada absolutism agama akan memanifestasikan sikap anti kekerasan dan membuka ruang moderasi terhadap iman lain.

Nurcholish Madjid termasuk tokoh penting dalam merespons persoalan pluralisme. Ia mengemukakan empat prinsip universalisme Islam. Di antaranya: agama Tuhan adalah universal; kesatuan kenabian (*nubuwwah*) dan umat yang percaya kepada Tuhan; risalah Muhammad SAW adalah kelanjutan risalah sebelumnya; serta anjuran menjaga relasi baik dengan pihak lain khususnya *Ahl al-Kitab* (Madjid, 1990, hlm. 108-109).

Menyikapi keragaman etnis dan agama ini, setidaknya terdapat dua sikap penganut beragama, yakni sikap eksklusif dan sikap inklusif (Rehner, 1959, hlm. 73). Sikap eksklusif melihat agama lain sebagai buatan manusia dan sifatnya artifisial sehingga tidak dapat dijadikan sumber kebenaran dan pegangan hidup. Umat agama lain dilihat sebagai sekumpulan makhluk tersesat yang perlu diberi bimbingan agar mendapat petunjuk. Sikap inklusif menegaskan pentingnya toleransi terhadap umat agama lain. Umat agama lain dilihat sebagai sebagai

sesama dan berada dalam jalan yang benar selama memiliki ketulusan dan ketundukan kepada Tuhan (Madjid, 1992).

Kedua sikap tersebut sangat dipengaruhi oleh pemahaman dan interpretasi terhadap teks kitab suci. Apabila interpretasi dilakukan dengan kaku dan tekstual, maka akan jatuh kepada kecenderungan sikap eksklusif. Akan tetapi, apabila interpretasi dilakukan dengan pertimbangan kontekstual, seringkali sikap yang muncul jauh lebih cair dan inklusif. Menurut Izzan, dalam agama Islam, sikap keberagamaan, baik inklusif maupun eksklusif berhubungan dengan interaksi antarumat beragama dan cara pandang mereka terhadap teks. Dalam hal ini terdapat dua corak yang dominan dalam upaya menginterpretasi teks kitab suci, yakni: corak *fiqhi* (eksoteris) dan corak sufistik (esoteris). Corak *fiqhi* cenderung melahirkan sikap kaku dan eksklusif sementara pendekatan eksoteris (sufistik) dapat melahirkan sikap cair, dinamis dan inklusif (Izzan, 2014, hlm. 2).

Dua kecenderungan ini bisa terlihat misalnya pada kasus partisipasi Muslim di perayaan non-Muslim. Manan (2021, hlm. 41) menjelaskan bahwa ilmuwan Muslim terbagi dalam dua pemahaman. Pertama, yang tidak memperbolehkan. Di antaranya Ibn Taimiyyah, Ibn Qayyim, Muhammad Rasyid Ridha, dan Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaymin. Adapun tokoh seperti Quraish Shihab dan Qadri mengizinkan Muslim mengucapkan selamat kepada Kristiani untuk merayakan natal selama dilakukan dengan bijaksana serta mampu mempertahankan akidah dari eliminasi iman.

Perbedaan agama dan etnis akan bertumpu pada dua budaya yang berbeda. Perbedaan ini perlu dipahami sehingga dapat memperkuat harmoni social. Karenanya, pendekatan komunikasi antarbudaya dapat dipakai untuk memahami persoalan ini. Menurut Lustig dan Koester (2010), komunikasi antarbudaya adalah suatu proses komunikasi simbolik, interpretatif, transaksional, dan kontekstual yang dilakukan oleh sejumlah orang yang karena memiliki perbedaan derajat kepentingan memberikan interpretasi dan harapan secara berbeda terhadap apa yang disampaikan dalam bentuk perilaku tertentu sebagai makna yang dipertukarkan.

Interaksi antara agama, tradisi dan budaya memengaruhi pemahaman tentang gambaran religious seseorang. Selain itu, secara simultan, agama dapat memengaruhi intensitas kepekaan antarbudaya yang selanjutnya mengarah pada kompetensi komunikasi. Agama, pada satu dimensi, merupakan factor vital dalam komunikasi antarbudaya (Hood Jr dkk., 2009; Ameli & Molaei, 2012; Wrench, dkk., 2006).

Politik dakwah memiliki makna beragam. Dalam kajian ini, politik dakwah dimaksudkan sebagai upaya mentransmisikan visi Islam ke dalam konteks kehidupan politik sehingga perilaku politik memiliki standar agung (mulia). Cendekiawan Muslim berbeda-beda dalam menjelaskan implementasinya. Amien Rais membagi politik dalam dua level. *High politics* dan *low politics*. *High politics* merupakan aplikasi politik yang menjunjung tinggi integritas dalam ruang politik. Ada tiga prasyarat untuk meninggikan kualitas politik, yakni: pengorientasian amanah (kedudukan, posisi) untuk kemaslahatan umat, akuntabilitas (*mas'uliyah*) kepemimpinan dari segi dunawi dan ukhrawi, serta aktivitas politik lintas social kultural dengan prinsip ukhuwah (*brotherhood*). Sementara politik kualitas rendah cenderung menerapkan kekerasan (*violence*), penaklukan total, serta mengadopsi karakter kebinatangan untuk menakuti (singa buas) dan mengenali mangsa (anjing pemburu) (Rais, 1996: 74).

Dalam perspektif politik Islam, Jalaluddin Rakhmat menjelaskan tipologi kualitas politik tinggi dan politik kualitas rendah. Beberapa politikus modern menyayangkan sikap Ali yang tidak mengalah dan menerima syarat yang diajukan Abdurrahman bin Auf. Abdurrahman mengajukan tradisi sahabat pendahulu sebagai pedoman dalam kebijakan pemerintahan khalifah baru. Ali menyatakan “tidak”, baginya ia akan berpedoman kepada kitab Allah, sunnah nabi-Nya, dan pendapatku sendiri bila tidak ada *nash* dalam al-Kitab dan Al-Sunnah. Karena ketegasannya, ia tidak mendapatkan kekuasaan. Di sisi lain, ketika Hasan bin Ali bersedia menyerahkan kekuasaan, asalkan Muawiyah berjanji melakukan hal-hal yang disyaratkan oleh Hasan, Muawiyah segera mengatakan “ya”. Begitu kekuasaan dalam kendalinya, dia melanggar seluruh janjinya. Mengadopsi istilah Rakhmat dan Rais, *high politics* adalah *A politic which began with “no”*.

sementara *low politics* adalah *A politics which began with “yes” and ended up in “no”* (Rakhmat, 1999, hlm. 115-116).

Interaksi Syafruddin Prawiranegara di Tengah Dua Budaya

Mr. Syafruddin Prawiranegara lahir di Banten dari keturunan ningrat, campuran Minang dan Banten pada tanggal 28 Februari 1911. Pendidikan terakhirnya didapat di Sekolah Tinggi Hukum (*Rechtshogeschool*) di Batavia dan meraih gelar Meester in de Rechten tahun 1939.

Pada tahun 1972, Syafruddin menjadi anggota Pengawas Yayasan Pendidikan dan Pembinaan Manajemen (PPM), kini dikenal dengan nama PPM Manajemen (1972) dan sekretaris Pengawas, tahun 1975 (Riberu, 2011: 5). Yayasan Pendidikan dan Pembinaan Manajemen (Yayasan PPM) didirikan pada tahun 1967 oleh sekelompok orang dari beragam unsur, antara lain I. J. Kasimo (Katolik), Bahder Djohan (Islam), A. M. Tambunan (Kristen) serta T. B. Simatupang yang saat itu menjadi Ketua Dewan Gereja-gereja di Indonesia. Tahun 1968 berdiri Perguruan Tinggi Manajemen (PTM) dengan A. M. Kadarman sebagai Rektor pertama. PTM berganti nomenklatur menjadi Sekolah Tinggi Manajemen (STM), pada tahun 1969 yang berubah menjadi Lembaga Pendidikan dan Pembinaan Manajemen (LPPM) setahun setelahnya, 1970 (Kadarman, 2021). Pada periode inilah, Syafruddin bergabung dengan lembaga tersebut.

Dalam sebuah wawancara, Syafruddin menegaskan bahwa ia bersyukur mendapat pendidikan Belanda sekaligus pernah mendapat pendidikan Islam ketika ia kecil. Dengan percaya diri ia mengatakan bahwa bisa jadi ia lebih menguasai bahasa Belanda daripada kebanyakan orang Belanda. Ia mengakui bahwa ia tidak pernah meninggalkan Indonesia, dan selalu berupaya menjalin relasi dengan kebanyakan orang. Selain mendapat pendidikan sekuler Barat, Syafruddin merasa beruntung sempat mengenyam pendidikan Islam. Dialektika pendidikan sekuler dan Islam ini membuatnya memiliki pemahaman yang berbeda dengan muslim Indonesia secara umum. Pengisolasian diri di pesantren membuat mereka anti Barat. Hanya karena kaum penjajah Belanda orang Kristen, agama Kristen

dipandang sebagai musuh Islam. Ini berdampak kepada tatanan politik dan perekonomian kaum Muslim. Ia bertutur:

“Banyak kesalahan ekonomi dan politik merupakan akibat tiadanya pemahaman kebanyakan orang Islam terhadap apa yang sesungguhnya diperjuangkan oleh Islam. Saya tahu, karena saya mendapat pendidikan agama, bahwa kemanusiaanlah tujuan akhir segala sesuatunya.” (Prawiranegara, 1987; Wie, 2005, hlm. 39)

Latar belakang pendidikan serta keluarga memungkinkan seseorang mencapai kreasi kematangan intelektual. Ayah Sjafruddin, Raden Arsyad Prawiraatmadja merupakan lulusan Sekolah Pendidikan Pejabat Pribumi (OSVIA) Bandung (Rosidi, 1986, hlm. 17). Ini memperlihatkan betapa Raden Arsyad termasuk sedikit pribumi yang mendapatkan kesempatan istimewa mengalami konktualisasi pendidikan Barat. Sebagai perbandingan, jumlah pribumi yang mendapat pendidikan dasar Barat pada tahun 1909 hanya berjumlah 5.175 dari puluhan juta penduduk Hindia Belanda (Kahin, 1970, hlm. 31). Pada tahun 1906 Raden Arsyad diangkat menjadi pegawai pangrehpraja ketika berumur 19 tahun. Ia sempat menjadi camat, jaksa dan kemudian tokoh Sarekat Islam di masa kolonial. Factor pendidikan Islam serta aktivitas keislaman ayahnya lebih menentukan sikap Sjafruddin untuk kemudian lebih memilih Masjumi di saat ia mengalami keresahan spiritual di antara Islam dan sosialisme (Hakim & Noer, 2011, hlm. 314).

Dakwah adalah ruang yang tepat bagi Sjafruddin setelah karir politiknya diberangus secara tragis oleh rezim Soekarno. Euforia Soekarno dengan revolusi yang menurutnya belum selesai membawanya untuk mengkolaborasi kekuatan politik dalam bentuk kabinet kaki empat. Unsur penopang pemerintahan yang diharapkan ialah PNI, Masyumi, PNU dan PKI. Posisi partai Masyumi yang berseberangan. Bentuk Islam toleran yang ditunjukkan Sjafruddin terlihat dalam apresiasinya dengan non muslim yang saleh dengan menyebutnya Islami. Sikap ini tumbuh karena dialektika pengalaman keagamaannya. Setelah selesai dari hingar bingar politik kenegaraan serta keluar tahanan tahun 1966, ia banyak melakukan kontemplasi

terkait Islam serta kontribusunya pada peradaban. Di mata Ahmad Syafi'i Ma'arif, Ia tergolong penulis bebas dan berani, tak peduli dengan respons ulama yang akan menentang pemikirannya (Hakim & Noer, 2011, hlm. 315).

Pemaknaan Islam

Dalam komunikasi antarbudaya, simbol merupakan pusat proses komunikasi karena mereka mewakili makna bersama yang dikomunikasikan. Simbol adalah kata, tindakan, atau objek yang mewakili atau mewakili unit makna. Arti, pada gilirannya, adalah persepsi, pemikiran, atau perasaan yang dialami seseorang dan mungkin ingin dikomunikasikan kepada orang lain (Lustig & Koester, 2010, hlm. 13). Dalam hal ini, Sjafruddin mengkonstruksi makna Islam dalam sebuah dimensi tersendiri.

Makna Umum dan Arti Khusus

Ibn Zakariya menjelaskan, al-Islâm (الإسلام) bermakna tunduk (الإنقياد). Diambil dari kata *al-silm* (السلم) dan *al-salâmah* (السلامة) yang berarti terbebas dari wabah atau cela baik secara lahir maupun secara batin (التعري من الأفات الظاهرة و الباطنة) (Ibn Zakariya, 1994). Sayyid Quthb berpendapat bahwa Islam itu bermakna ketundukan dan kepatuhan kepada perintah Allah, menaati syariat-Nya, serta mengikuti rasul beserta manhajnya (*ittiba'*). Ketidakpatuhan dalam berittiba' merupakan indikasi seseorang tidak termasuk muslim (Quthb, 2002, hlm. 535).

Dalam melihat dan menginterpretasi ayat-ayat al-Quran, Sjafruddin cenderung menggunakan pendekatan yang dinamis melalui telaah rasionalitas serta pendekatan akhlak yang sangat identik dengan pendekatan sufistik. Pendekatan ini lebih melihat kepada pesan moral dari nash ayat. Ini terlihat misalnya saat ia menjelaskan tentang toleransi. Menurutnya, Islam termasuk agama yang sangat mendukung toleransi serta mengakui keragaman. Agama Islam tidak pernah disebarkan dengan paksaan di daerah-daerah yang dikuasai oleh Islam itu.

Di sebuah kesempatan, Sjafruddin pernah berujar,

“Saya ingin menjadi salah seorang pelopor yang akan memperkenalkan visi baru Islam, seperti di masa-masa awal sejarahnya, ketika Islam masih sangat liberal dan humanis. Kita harus mengembalikan Islam pada fungsi yang sesungguhnya, sebagai kekuatan moral untuk memperbaiki keadaan dunia.” (Wie 2005, hlm. 50)

Sjafruddin memahami Islam secara substantif. Banyak umat Islam yang terjebak dalam kekeliruan berpikir karena sandaran sejarah yang tidak tepat. Ketika Belanda menjajah Indonesia, banyak yang menganggap Belanda musuh bukan karena kolonialismenya, melainkan agamanya. Umumnya orang Islam mendapat pengajaran yang mengidentikkan agama-agama lain, terutama Kristen yang dianut Belanda dengan penindasan. Ini berlaku pula di belahan dunia lainnya di negara Islam yang pernah dijajah kekuasaan Barat. Pemahaman yang keliru ini tersemai secara kultural dalam benak kehidupan mereka (Wie, 2005, hlm. 50).

Sjafruddin lalu mengatakan bahwa Islam memiliki dua arti yakni: (a) arti khusus bagi agama yang diajarkan Allah SWT melalui Nabi Muhammad SAW; dan (b) arti luas bagi semua agama yang mengajar beriman dengan Tuhan Yang Maha Esa, hari Kiamat dan menyuruh kaumnya beramal saleh. Semuanya dapat dinamakan Islam dan pengikutnya yang taat dapat dinamakan Muslimin. Lanjutnya, Q.S. Al-Hajj {22}: 78: “... *Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang Muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al Quran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia ...*”. juga menjelaskan bahwa Nabi Ibrahim dan pengikut-pengikutnya dinamakan kaum Muslimin. Relasi genealogis ini dapat dipahami karena sejatinya, agama Islam merupakan penyempurna dan penyegaran kembali (*refreshing*) dari agama yang diajarkan kepada Nabi Adam dan Nabi Ibrahim serta para Nabi sesudahnya. Tetapi hal itu untuk yang terakhir karena Nabi Muhammad adalah Nabi terakhir (Prawiranegara, 1986: 181).

Uniknya, pengertian Islam seperti ini mirip dengan apa yang dikemukakan Marshall G. S. Hodgson. Dalam *The Venture of Islam*, ia mengemukakan dua makna Islam. Secara umum dan khusus. Seperti terlihat dalam tabel berikut:

Tabel 2. ‘Makna Islam menurut Sjafruddin Prawiranegara & Marshall G. S. Hodgson’

Makna Islam	Secara Umum	Secara Khusus
Sjafruddin Prawiranegara	▪ Semua agama yang mengajar beriman dengan Tuhan Yang Maha Esa, hari Kiamat dan menyuruh kaumnya beramal saleh. Semuanya dapat dinamakan Islam dan pengikutnya yang taat dapat dinamakan Muslimin. ▪ Sejatinya, agama Islam merupakan penyempurna dan penyegaran kembali (<i>refreshing</i>) dari agama yang diajarkan kepada Nabi Adam dan Nabi Ibrahim serta para Nabi sesudahnya. Tetapi hal itu untuk yang terakhir karena Nabi Muhammad adalah Nabi terakhir.	Agama yang diajarkan oleh Allah SWT melalui Nabi Muhammad SAW.
Marshall G. S. Hodgson	▪ Secara umum, Islam merujuk pada bentuk spiritual batin dari seorang pribadi yang punya kehendak baik. Kata <i>islām</i>, dalam bahasa Arab, berarti tindakan penyerahan diri pada Tuhan. Kata muslim yang berarti orang-orang yang menyerahkan diri adalah sebuah bentuk partisip dari kata kerja yang sama. Jelasnya, ia berarti menerima pertanggungjawaban pribadi atas norma-norma tindakan yang dipandang memiliki kekuatan transenden (<i>accepting a</i>	Dalam makna lebih spesifik, Muslim atau anggota <i>ummah</i> (<i>Islamic Ummah</i>), adalah siapa saja yang menyatakan “tidak ada Tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah utusan-Nya” atau yang disebut <i>syahâdah</i>

Makna Islam	Secara Umum	Secara Khusus
	<i>personal responsibility for standards of action held to have transcendent authority).</i>	<i>(Whoever declares that 'there is no divinity but God, and Muhammad is the messenger of God' [the shahadah])</i>
	▪ Dalam makna ini, banyak orang yang sama sekali tidak mengambil bagian dalam masyarakat historis Nabi Muhammad-antara lain, semua nabi-nabi Yahudi dan Nabi Isa beserta murid-muridnya dipandang oleh kaum Muslimin telah menerima Islam (Hodgson, 1971: 72).	(Hodgson, 1971: 73).

Sumber: (Prawiranegara, 1986: 181; Hodgson, 1971: 72-73)

Selaras dengan argumen dalam makna umum, Nurcholisd Madjid menjelaskan bahwa Nabi Ibrahim, “Bapak Monotheisme” dalam Al-Quran disebut sebagai seorang yang tidak terikat pada bentuk “*organized religion*” tertentu, tapi seseorang yang mencari kebenaran yang tulus dan murni (*hanif*), dan seseorang yang menyerahkan diri (*Muslim* dalam arti generik) kepada kebenaran, yakni Allah. Itulah mengapa, Nabi Muhammad diperintah mengikuti Nabi Ibrahim yang hanif dan bukan seorang *polities* (Madjid, 1993, hlm. 19).

Iman dan Amal Saleh

Lebih jauh, Sjafruddin menjelaskan bahwa Islam dan Muslim bermakna luas, karenanya selain umat Muhammad yang taqwa, orang-orang yang sungguh Muslim di luar pengikut Nabi Muhammad saw mendapat kesempatan akan surga. Sebaliknya, pengikut Nabi Muhammad meski menamakan dirinya Islam belum tentu dia bisa diterima di sisi Allah. Masuk surga atau neraka tergantung kepada: (a) iman dan amal; (b) putusan Allah SWT.

Syarat iman dan amal saleh ini dipertegas dengan ayat Q.S. Al-Baqarah {2}: 177,

“Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa”.

Melalui ayat ini, ibadah dan keimanan semata ternyata belum cukup untuk mendapatkan *rida* Allah. Di samping syarat-syarat iman juga perlu didukung dengan amal saleh. Barang siapa yang tidak memenuhi syarat-syarat mengenai amal itu, maka sama saja dengan kafir, meskipun dia menamakan dirinya Muslim (Prawiranegara, 1986: 181-182). Tokoh ini lalu melanjutkan,

“Yang menarik dan mempersatukan manusia adalah cinta dan hormat, bukan benci dan sombong. Yang mengajarkan demikian itu adalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW yaitu agama Islam yang benar-benar dapat membawa perdamaian dan mempersatukan ummat manusia yang berkelas-kelas dan bergolongan-golongan, dan berbeda-beda bangsa, bahasa, budaya dan agama. Dibandingkan dengan ajaran-ajaran Islam, agama-agama lain, meskipun mengakui adanya Tuhan, tidak perlu terlalu dikhawatirkan bahkan mungkin bisa diajak bekerja sama (Prawiranegara, 1986: 183).”

Dalam hal implementasi nilai Islam, Sjafruddin memperkenalkan istilah *Homo Islamicus*, yakni Muslim yang konsekuen dan konsisten dalam keislamannya. Ini bisa dilihat dari sepak terjangnya dalam kehidupan baik pribadi, social, politik, dan lainnya. Di antara mereka yang masuk dalam kategori ini, adalah K.H. Achmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, K.H. Hasjim Asy’ari, salah satu perintis Nahdlatul Ulama, serta kawan seperjuangannya di Masyumi, Mohammad Natsir. Ketiganya memiliki konsistensi dalam perjuangannya yakni:

keseimbangan pemahaman dan pengalaman nilai-nilai Islam; berperan nyata dalam seluruh aspek kehidupan baik personal, social, politik dan lain sebagainya. Selain itu, mereka juga menjadikan Islam sebagai inspirasi tak terbatas dalam pergerakan dan perjuangannya. Konsistensi mereka teruji dalam ketangguhan menghadapi berbagai godaan yang menerpa (Prawiranegara 1978; Mustapa and Syi'arudin 2020, hlm. 150). Terkait Natsir, Sjafruddin beranggapan bahwa sikap konsistennya ialah karena latar belakang pendidikan agama. Sejak kecil ia sudah menjadi santri, setelah dewasa berfungsi sebagai kyai.

Menafsir Sikap Keberagamaan

Komunikasi selalu merupakan proses interpretatif. Setiap kali orang berkomunikasi, mereka harus menafsirkan perilaku simbolis orang lain dan memberikan arti penting pada beberapa perilaku tersebut untuk menciptakan penjelasan yang berarti tentang tindakan orang lain. Ide ini menunjukkan bahwa setiap orang dalam transaksi komunikasi mungkin tidak selalu menafsirkan pesan dengan cara yang persis sama (Lustig & Koester, 2010, hlm. 14).

Pengalaman keagamaan Sjafruddin sangat dinamis, kendati mendapat pendidikan agama sejak kecil, konflik batin muncul di saat berangkat dewasa saat ia berinteraksi dengan pemikiran sosialisme dan marxisme. Setidaknya, ia mengalami tiga fase pengalaman keagamaan, yakni dialog budaya agama, konflik batin, dan fase konsolidasi keimanan.

Budaya Islam Banten dan Sumatera Barat

Tahap dialog budaya agama terjadi saat ia berusia 13 tahun tahun 1924. Ia mendapati perbedaan yang sangat mencolok antara keberagamaan muslim Banten dan muslim Ngawi. Jika di Banten, umumnya persoalan keagamaan seakan final. Maka di Sumatera Barat, persoalan keagamaan bisa didiskusikan. Kekakuan konstruk pemahaman keagamaan mencerminkan satu sikap absolutism agama. Yang akan berujung pada klaim kebenaran sepihak. Sementara, keterbukaan dalam pemahaman beragama akan membawa nuansa dialog sehingga pengalaman beragama yang berbeda dapat saling

berdialektika. Dialektika ini penting karena dapat menumbuhkan sikap sintesa berupa kearifan dan toleransi.

Rasio Iman: Antara Marxisme dan Islam

Tahap konflik batin terjadi pada saat ia melanjutkan pendidikan di sekolah Belanda. Kemampuan bahasanya membawa ia terhanyut dalam bacaan filsafat, terutama sosialisme dan Marxisme. Pertanyaan apa perbedaan dan persamaan kaum komunis dengan orang-orang Islam membenak hingga ia masuk MULO (SMP) di Madiun dan AMS (SMA) di Bandung (Prawiranegara, 1986, hlm. 253). Keimanannya terguncang. Antara iman dan kafir; antara Islam dan Marxisme menjebak rasionya. Ia berada di antara ruang emosional serta psikologis yang didapatnya dalam kultur keluarga muslim serta dimensi akademik melalui telaah intelektualnya atas karya Marx. Hal ini diperparah dengan kenyataan bahwa ia membaca *Das Kapital* dari sumber aslinya sementara ia membaca Al-Quran lewat terjemahan karena tidak mahir bahasa Arab.

Singgah di Sosialis Berlabuh ke Masjumi

Kematian dramatis ayahnya pada tahun 1939 yang meninggal sewaktu ceramah saat sedang mengutip beberapa ayat Al-Quran memperteguh kekuatan emosional dan psikologis pada dimensi Islam kulturalnya. Karena kecintaan anak kepada orang tua (pietas), kendati hatinya bersimpati kepada Partai Sosialis, ia lebih memilih Masjumi. Ia juga berjanji untuk meningkatkan kemampuannya dalam berbahasa Arab agar dapat mengeksplorasi Al-Quran lebih baik lagi (Prawiranegara, n.d.; Prawiranegara, 1986, hlm. 256). Dalam hal ini, Sjafruddin memasuki *tahap ketiga* dalam perkembangan keberagamaannya yakni konsolidasi (peneguhan) keimanan.

Atas dasar pengalaman keagamaan yang begitu dinamis, Sjafruddin dapat memahami dinamika pemahaman keagamaan yang berkembang di Indonesia, seperti di Banten, saat ia masih kecil hingga di Sumatera, saat ia bergerilya mempertahankan eksistensi Republik saat memimpin PDRI.

Dakwah Inklusif dan Respons Politik

Komunikasi bersifat transaksional di mana komunikator secara bersamaan mengirim dan menerima pesan setiap saat ketika mereka terlibat dalam percakapan (Lustig & Koester, 2010, hlm. 14). Dalam menyampaikan pesan dakwah melalui peran politik, Sjafruddin mencoba menyegarkan kembali Islam toleran. Tidak hanya secara konseptual, tapi juga secara aktual dalam interaksinya dengan koleganya dari kalangan non Muslim.

Toleransi

Menurut Sjafruddin, toleransi agama ditetapkan dengan perintah Allah dan telah dicontohkan dalam sejarah. Karenanya, dia menolak anggapan bahwa secara historis Islam disebarluaskan dengan paksaan, dengan pedang (Abdillah, 2015, hlm. 150). Terkait toleransi dalam menyikapi perbedaan agama, ketua PDRI ini mengatakan bahwa toleransi dan kerjasama dengan agama-agama lain merupakan kewajiban agama. Oleh sebab itu, umat Islam meski mengklaim sebagai agama yang paling sempurna, tidak boleh mendeskreditkan suatu agama atau golongan lain. Termasuk tidak boleh memaksa orang lain dengan kekerasan memasuki agama Islam.

Dalam Q.S. Al-Ankabut ayat 46, *“dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka”*. Ayat ini menegaskan bahwa salah satu prinsip toleransi yakni agar dapat berdialog dengan cara yang elegan, bijak, terkecuali kepada mereka yang zalim.

“Kalau agama-agama lain itu, khususnya agama Nasrani, benar-benar mengakui dan bersedia mengamalkan Pancasila, mereka mesti bersedia bekerja sama dengan kaum Muslimin.”
(Prawiranegara, 1986, hlm. 183)

Sayangnya, toleransi (*tasāmuḥ*) semacam itu dalam agama Kristen tidak ada karena bagi mereka, agama Islam dan Nabi Muhammad adalah agama dan nabi palsu. Karenanya mereka merasa berkewajiban mengajak umat yang tersesat tersebut ke dalam kebenaran ajaran mereka melalui *missie* dan *zending* yang seringkali penuh dengan intrik (Prawiranegara, 1986: 183). Kritik teoretis tersebut tidak

menghilangkan sikap fair Sjafruddin terhadap koleganya yang non Muslim. Pada beberapa aktivitas, ia sangat menghargai perilaku mereka yang taat beragama serta konsisten dalam berperilaku sesuai keyakinannya.

Islam: Liberal dan Humanis

Sjafruddin percaya bahwa manusia beragama pada intinya memiliki potensi baik. Watak manusia itu luar biasa. Musuh terganas sekalipun bisa berubah menjadi sahabat saat mendekat sebagai individu. Karena situasi social dan politik seringkali merubah tabiat mereka menjadi rakus. Hal ini terjadi pada pihak Belanda. Ia menuturkan,

“Saya merasa saya sudah berjuang, bukan melawan Belanda, tetapi melawan rezim mereka. Saya tidak membenci mereka-saya tidak pernah membenci siapapun. Itu bertentangan dengan prinsip-prinsip agama saya. Orang Belanda di negeri Belanda adalah orang-orang yang sangat sopan. Hanya kalau berada di Indonesia dan memiliki kekuasaan untuk menindas rakyat, mereka berubah menjadi barbar” (Prawiranegara, 1987; Wie, 2005, hlm. 44).

Sikap barbar ini, di mata Sjafruddin karena Belanda tak ingin kehilangan asset sumberdaya alam yang melimpah dari tanah jajahannya. Kehilangan Indonesia adalah bencana besar bagi mereka (*Indie verloren, rampspoed geboren*). Atas dasar kesadaran inklusivisme Islam pula, ia tak sependapat dengan Natsir. Pada tahun 1938, Natsir dalam *Pandji Islam* menulis,

“Ja, itu sebenarnja bukan sadja lantaran semendjak dunia berkembang dan selama manusia belum mendjadi malaikat, peperangan sudah ada dan selalu ada dihari depan, tapi djuga, dan terutama ialah disebabkan oleh hakikatnja agama jang dianut oleh orang Barat itu, yakni Agama Kristen. Bukankah agama Kristen itu menjuruh kita mengasihi musuh? Dan supaja adaa musuh jang dikasihi, maka diadakan permusuhan lebih dahulu, supaja masing-masing bisa mengasihi musuhnja...!” (Natsir, 1938; Natsir, 1954, hlm. 145).

Sjafruddin, meski memahami, namun tak sepakat dengan ide Natsir. Ia memahami bahwa sikap Natsir tumbuh karena latar belakang pendidikan agama yang memosisikan orang Belanda sebagai musuh bukan atas dasar kolonialismenya, tetapi karena agamanya. Persepsi ini muncul karena di sejumlah negeri Islam yang dikuasai Barat, umumnya para penjajah membawa misi agama tertentu. Padahal, kolonialisme dan agama itu sesuatu yang berbeda. Meski orang Belanda, belum tentu mereka setuju dengan agresi yang dilancarkan rezim kolonialnya.

Sajfruddin menekankan pentingnya pendekatan liberal dan humanis dalam Islam bagi generasi muda. Ia menggunakan istilah liberal dan humanis dalam makna positif. Baginya, keadaan Islam sebagai entitas yang liberal dan humanis bersifat historis, ada pada masa-masa awal sejarahnya. Fungsi sesungguhnya Islam adalah semangat liberal. Dalam pengertian sebagai kekuatan moral untuk memperbaiki keadaan dunia (Prawiranegara, 1987).

Hal senada diungkapkan Kuntowijoyo. Pendekatan humanis perlu untuk memutus pemahaman klasik tentang Islam Perang yang memberikan aroma *Jihad psyche*. Konten sejarah Islam perang memang sudah diimbangi oleh maraknya bacaan sufisme Islam. Tapi, menurut Koentowijoyo, perhatian yang terlalu besar kepada keduanya, harus diimbangi dengan tekanan pada kajian-kajian Islam “damai” (Kuntowijoyo, 1997, hlm. 211).

Brotherhood vs Nation State

Kebutuhan umat terhadap sosialisasi pemahaman Islam yang teduh itu begitu mendesak. Untuk itulah, lanjut Sjafruddin, diperlukan toleransi bagi kehidupan bersama tanpa kekerasan dan paksaan. Kondisi ini identik dengan semangat ukhuwah (*brotherhood*) dalam konsep Amien Rais (Rais, 1996). Jika Amien menggambarkan semangat persaudaraan ini lintas batas, etnik, bahkan agama, maka Sjafruddin melangkah jauh dari itu. Ia memberikan prediksi yang di era millennium ini terbukti kebenarannya. Dalam tinjauannya,

“Menurut pendapat saya, kedaulatan negara bangsa menjadi kuno dengan majunya ilmu dan teknologi. Apabila kita dapat memiliki

satu panggung dunia yang terdiri atas Negara-negara yang otonom, dan bukan negara-negara yang berdaulat seperti sekarang, banyak modal yang sekarang dihabiskan untuk persenjataan dapat digunakan untuk memperbaiki taraf hidup dan mendorong pendidikan (Wie, 2005, hlm. 30).”

Pada saat agresi militer Belanda II tahun 1948, di samping Sjafruddin, ada beberapa menteri yang belum ditangkap Belanda, dan yang menjalankan Pemerintah Pusat di Jawa; antara lain Soekiman, pimpinan Masjumi dan Kasimo, pimpinan partai Katolik. Di PPM, Sjafruddin bergabung kembali dengan Kasimo. Keterlibatan dalam Lembaga Pengembangan dan Pendidikan Manajemen (LPPM) bersama Simatupang, Bahder Djohan, Pastor Kadarman, Kasimo, memiliki kesan tersendiri bagi Sjafruddin. Di lembaga ini mereka bisa memberikan contoh bagaimana Pancasila hendaknya dilaksanakan seutuhnya. PPM menghimpun sekelompok orang dari beragam agama/kepercayaan, berbagai kelompok etnik, berbagai latar belakang profesi dan pendidikan, untuk berkontribusi kepada bangsa melalui peningkatan sumber daya manusia (Riberu, 2011, hlm. 7).

“Jiwa Islam” dalam Keindonesiaan

Hubungan Sjafruddin dan Kasimo lebih akrab sehingga keterlibatan Sjafruddin di PPM menimbulkan antusiasme tersendiri. Meski berbeda agama, baik Sjafruddin dan Kasimo sama-sama menerima Pancasila. Sjafruddin menuturkan, “Karena Quran-lah kami dapat menerima Pancasila sebagai falsafah negara yang melandasi Undang-Undang Dasar Republik Indonesia. Dan saya yakin, ajaran-ajaran agama Kristen Katoliklah yang mendorong pak Kasimo dan saudara-saudara seagamanya untuk menerima Pancasila (Prawiranegara, 1979).” Lebih jauh, menurut intelektual Masjumi ini meskipun pak Kasimo seorang Katolik, baginya pak Kasimo memiliki jiwa Islam, tunduk taat kepada yang diimaninya sebagai Tuhannya yang tidak mengajarnya berbuat jahat, bahkan menyuruhnya berbuat baik terhadap sesama manusia. Dengan demikian perbedaan agama tidak menjadikan sebuah permusuhan melainkan kerukunan dan kedamaian dalam negara Republik Indonesia (Prawiranegara, 2011a, hlm. 381).

Anti Diskriminasi

Sikap toleransi ini juga akan memunculkan sikap anti diskriminasi. Sjafruddin, mengeritik sikap rezim pemerintah Soeharto yang pasca kudeta PKI yang gagal, masih juga belum melakukan tindakan-tindakan yang tegas untuk mempersatukan kembali seluruh bangsa Indonesia berdasarkan sila-sila perikemanusiaan dan keadilan sosial. Ia juga heran, dengan sikap kebalikannya kepada pihak luar negeri yang dulunya dipandang kolonialis, imperialis, neokolonialis, kini malah dapat bekerja sama. Hal ini berbeda dengan saudara sebangsa sendiri.

Karenanya Sjafruddin berharap bahwa sudah saatnya semua pihak membuang perasaan benci terhadap siapa pun juga, termasuk kepada orang-orang PKI. Setelah ini, diperlukan reorientasi pedoman hidup dan politik dengan mengedukasi rakyat tentang mencintai sesama manusia, mencintai hukum dan menegakkan keadilan. Tak lupa ia menyitir Q.S. Al-Maidah [5]: 8, “...*dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk Berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. ...*”. Ayat ini memperingatkan agar jangan sampai rasa benci terhadap satu pihak membuat seseorang berlaku tidak adil. Menurutnya, diperbolehkan melarang propaganda dan penyebaran komunisme, tetapi mustahil melarang seseorang untuk beriman kepada komunisme. Untuk itu, antipasti terhadap komunisme dapat dimanifestasikan dengan respon produktif berupa pendidikan dan menolong sesama manusia berdasarkan rasa hormat dan cinta terhadap sesama makhluk Tuhan. Hal ini diharapkan dapat memberantas komunisme secara efektif (Prawiranegara, 2011a, hlm. 275).

Konteks Beragama, Menuju Tuhan yang Sama

Semua komunikasi terjadi dalam suatu setting atau situasi yang disebut konteks. Yang dimaksud dengan konteks adalah tempat di mana orang-orang bertemu, tujuan sosial untuk bersama, dan sifat hubungan. Dengan demikian, konteksnya mencakup pengaturan fisik, sosial, dan interpersonal di mana pesan dipertukarkan. Dalam konteks

kerukunan umat beragama, dialog diperlukan untuk menginduksi kesadaran akan tujuan social yang sama, kemanusiaan.

Kebebasan Beragama

Bagi Sjafruddin, kebebasan beragama dalam paham Islam mengandung makna bahwa agama itu lebih luas daripada ibadah agama; termasuk ke dalamnya urusan-urusan yang bertalian dengan hukum-hukum keluarga, nikah, warisan, perdata, pidana, bahkan juga hukum tata negara. Apabila terjadi perjanjian antara kaum Muslimin dengan yang berlainan agama, dalam Islam soal minoritas tidak menjadi prinsip. Hak-hak Muslim dan golongan lain mendapat jaminan yang sama. Bahkan secara historis, pentingnya komitmen terhadap sebuah perjanjian diperlihatkan pada saat perjanjian Hudaibiyah. Meskipun isi perjanjian dirasakan berat, tapi Rasulullah SAW tetap menegaskan untuk menjalankan persetujuan tersebut (Prawiranegara, 1954; Prawiranegara, 2011b, hlm. 166-167).

Islam, lanjut Sjafruddin, merupakan agama yang menjamin ekspresi beragama. Hal ini terlihat dari jaminan keselamatan yang bukan saja ditujukan bagi umat Islam tetapi bagi golongan lain: *“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati”*, (Q.S. Al-Baqarah ayat 62). serta Q.S. Al-Maidah ayat 72: Artinya: *“Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: ‘Sesungguhnya Allah ialah Al masih putera Maryam’, Padahal Al masih (sendiri) berkata: ‘Hai Bani Israil, sembahlah Allah Tuhanku dan Tuhanmu.’”* Kedua ayat tersebut menegaskan bahwa yang bisa diterima pada sisi Allah itu bukan saja pengikut-pengikut Muhammad SAW tetapi juga orang Yahudi, Nasrani dan *Ṣabi-un* dengan syarat mereka beriman kepada Allah, beriman kepada hari Kiamat, dan beramal saleh.

Tuhan Yang Satu

Menurutnya kemudian, kesempatan masuk syurga ini bukan saja diberikan kepada Yahudi, Nasrani dan *Şabi-un* sebelum lahirnya Nabi Muhammad saja melainkan juga bagi umat yang sekarang. Ia berargument,

“Sebab yang menjadi syarat untuk diterima di sisi Allah sesungguhnya hanyalah beriman kepada Tuhan Yang Satu, dengan hari Kiamat dan beramal saleh. Oleh karena itu istilah *Şabi-un* dapat ditafsirkan sebagai semua orang yang tidak beragama Kristen, Yahudi atau bukan pula pengikut Nabi Muhammad.” (Prawiranegara, 1971; Prawiranegara, 1986, hlm. 181)

Interpretasi tentang *Şabi'un* sejalan dengan interpretasi beberapa penjelasan kitab-kitab tafsir, yakni bahwa *Şabi'un* bisa dirujuk kepada berbagai agama selain Islam. Menurut Rakhmat, Q.S. Al-Baqarah: 62; Q.S. Al-Maidah {5}: 69: “*Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Şabiin dan orang-orang Nasrani, siapa saja (di antara mereka) yang benar-benar saleh, Maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati*”. serta Q.S. Al-Hajj {22}: 17: “*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Şabi-iin orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi keputusan di antara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu*”, merupakan ayat-ayat yang mendukung pluralisme. Ayat-ayat itu tidak menjelaskan semua kelompok agama benar atau semua kelompok agama itu sama. Beberapa ayat tersebut menegaskan bahwa semua golongan akan selamat selama mereka beriman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh (Rakhmat, 2006, hlm. 23).

Simpulan

Dalam kacamata Sjafruddin, memahami Islam perlu lebih difokuskan pada sisi substansi, tidak di permukaan, sehingga simbol-simbol partikular dapat diinterpretasi secara holistik. Makna Islam perlu dilihat dalam perspektif secara luas, yakni Islam merupakan satu

bentuk kepasrahan atas dasar keimanan kepada Tuhan yang esa, hari kiamat, serta implementasi amal saleh.

Dinamika pengalaman keagamaan Sjafruddin begitu kaya. Kenyataan budaya Islam Banten yang tertutup serta Islam di Sumatera Barat yang terbuka bagi diskusi persoalan agama memberikan sebuah artikulasi ekspresi pemahaman keagamaan. Pertarungan nafas Islam dengan nalar Marxisme dan sosialisme, justru berakhir dalam drama psikologis untuk menentukan labuh ideologis pada Masjumi (Islam). Karenanya, latar belakang pendidikan dan lingkungan bagi Sjafruddin, sangat berpengaruh bagi perkembangan nalar pemahaman (interpretasi) keagamaan seseorang.

Pesan perdamaian adalah nafas Islam yang sesungguhnya. Pendekatan ini perlu ditopang dengan semangat Islam yang liberatif. Dalam arti Islam sebagai kekuatan moral yang membebaskan dari belenggu kesempitan berpikir yang bisa memasung potensi sebagai sumbu peradaban. Semua kekuatan agama hendaknya saling berorientasi (transaksional) pada keluhungan nilai kemanusiaan.

Pada dasarnya, setiap agama menuju Tuhan yang satu. Karenanya, perbedaan jalan yang ditempuh, hendaknya tidak menjadikan perselisihan, tapi justru menjadi semangat untuk saling berbuat kebajikan di muka bumi (kontekstual) sebagai ekspresi makhluk yang diciptakan dari Tuhan yang Esa.

Referensi

- Abdillah, M. (2015). *Islam dan Demokrasi* (1st ed.). Kencana.
- Abidin, Z. (2014). Teologi Inklusif Nurcholish Madjid: Harmonisasi antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan. *Humaniora*, 5(2 (Oktober)), 665–684.
- Ali, M. (1970). Dialog between Muslims and Christians in Indonesia and its Problems. *Al-Jami'ah*, XI(4 (Juli)).

- Ameli, S. R., & Molaei, H. (2012). Religious Affiliation and Intercultural Sensitivity: Interculturality between Shia & Sunni Muslims in Iran. *International Journal of Intercultural Relations*, 36(1), 31–40.
- Azra, A. (2018). Cultural Pluralism In Indonesia: Continuous Reinventing of Indonesian Islam in Local , National and Global Contexts. *Asia Pacific Journal on Religion and Society (APJRS)*, 2(2), 56–60. <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/asiapacific/index>
- Bakti, A. F. (2005). Islam and Modernity: Nurcholish Madjid ' s Interpretation of Civil Society , Pluralism , Secularization , and Democracy. *Asian Journal of Social Science*, 33(3), 486–505. <https://doi.org/10.1163/156853105775013634>
- Bakti, A. F., & Meidasari, V. E. (2014). Trendsetter komunikasi di era digital: tantangan dan peluang pendidikan komunikasi dan penyiaran Islam. *Jurnal Komunikasi Islam*, 4(1).
- Chaterine, R. N. (2021). *Menag Sebut Kemenag Hadiah untuk NU, MUI: Kontraproduktif dengan Fakta Historis Artikel ini telah tayang di Kompas.com dengan judul “Menag Sebut Kemenag Hadiah untuk NU, MUI: Kontraproduktif dengan Fakta Historis”, Klik untuk baca: <https://nasional.kompas>*. October 25.
- Effendi, D. (1978). Dialog Antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan? *Majalah Prisma*, 5(Juni).
- Furnivall, J. S. (1944). *Netherlands India a Study of Plural Economy*. Cambridge University Press.
- Hakim, L., & Noer, M. (Eds.). (2011). *Mr. Sjafruddin Prawiranegara Peemimpinn Bangsa dalam Pusaran Sejarah* (1st ed.). Harian Republika.
- Hamka, R. (1981). *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*. Pustaka Panjimas.

- Hodgson, M. G. S. (1971). *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization Volume One The Classical Age of Islam*. The University of Chicago Press.
- Hood Jr, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. Guilford Press.
- Ibn Zakariya, A. A.-H. A. ibn F. (1994). *Mu'jam Al-Maqâ'yis fîy Al-Lughah* (1st ed.). Dâr Al-Fikr.
- Indonesia, B. N. (2017). *Sidang Al Maidah: Dua tahun penjara untuk Ahok, langsung ditahan*. Mei 9. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39853373>
- Izzan, A. (2014). *Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Tafsir Mizan* (1st ed.). Pustaka Aura Semesta.
- Kadarman, A. M. (2021). *Sejarah PPM School of Management*. <https://ppmschool.ac.id/tentang-ppm/>
- Kahin, G. M. (1970). *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Cornell University Press.
- Kuntowijoyo. (1997). *Identitas Politik Umat Islam* (II). Mizan.
- Lustig, M. W., & Koester, J. (2010). *Intercultural Competence: Interpersonal Communication across Cultures* (K. Bowers (Ed.); 6th ed.). Pearson Education, Inc.
- Madjid, N. (1990). Hubungan Antar Umat Beragama : Antara Ajaran dan Kenyataan. In W. A. L. Stokhof (Ed.), *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia (Beberapa Permasalahan)*. INIS.
- Madjid, N. (1992). *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Paramadina.
- Madjid, N. (1993). Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang. *Ulumul Quran*, IV(1), 4–25.
- Manan, A. (2021). Diskursus Fatwa Ulama tentang Perayaan Natal. *Miqot*, XL(1 (Januari-Juni)), 25–43. <https://doi.org/10.30821/miqot.v40i1.213>

- Mustapa, H., & Syi'arudin, M. A. (2020). Creative Understanding dalam Progressivisme Pemikiran Islam Politik Syafruddin Prawiranegara (1911-1989): Sebuah Pendekatan Komunikasi. *Politea: Jurnal Politik Islam*, 3(1), 133–172.
- Nadeem, M. U., Mohammed, R., & Dalib, S. (2017). Religion and Intercultural Communication Competence Religion and Intercultural Communication Competence. *Journal of Philosophy, Culture and Religion*, 28(December), 25–29.
- Natsir, M. (1938). Hakikat Agama Islam. *Pandji Islam*, Oktober.
- Natsir, M. (1954). *Capita Selecta* (D. P. S. Alimin (Ed.)). Bulan Bintang.
- Pratama, S. (2017). *Kontribusi Buya Hamka dalam Perkembangan Dakwah Muhammadiyah Tahun 1925-1981*. Universitas Islam Negeri Sumatera Utara.
- Prawiranegara, S. (n.d.). Peranan Islam dalam Perjuangan Kemerdekaan dan Pembangunan. *Serial Media Dakwah*, 44.
- Prawiranegara, S. (1954). Ekonomi Terpimpin. *Suara Masjumi*, July 10.
- Prawiranegara, S. (1971). *Masa Depan Islam*. Bulan Bintang.
- Prawiranegara, S. (1978). Muhammad Natsir Muslim Sejati. In *Muhammad Natsir 70 Tahun: Kenang-Kenangan Kehidupan Dan Perjuangan*. Pustaka Antara.
- Prawiranegara, S. (1979). Pak Kasimo dan Kabinet Kaki Empat. In *I. J. Kasimo*. Gramedia.
- Prawiranegara, S. (1986). *Islam Sebagai Pedoman Hidup. Kumpulan Karangan Terpilih. Jilid 1* (A. Rosidi (Ed.)). Idayu Press.
- Prawiranegara, S. (1987). Recollections of My Career. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 24(2 (Desember)), 100–108.
- Prawiranegara, S. (2011a). *Agama Dan Bangsa. Kumpulan Karangan Terpilih. Jilid* (A. Rosidi (Ed.)). Pustaka Jaya.

- Prawiranegara, S. (2011b). *Ekonomi Dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam. Kumpulan Karangan Terpilih. Jilid 2* (A. Rosidi (Ed.)). Pustaka Jaya.
- Quthb, S. (2002). *Fi Zhilal al-Qur'an I*. Daar Syuruq.
- Rais, M. A. (1996). *Cakrawala Islam*. Mizan.
- Rakhmat, J. (1999). *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim* (XI). Mizan.
- Rakhmat, J. (2006). *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*. Serambi.
- Ramadhan, B. (2016). *Ahok: Takut Banget Sih Gue Jadi Gubernur Lagi*. November 11. https://www.republika.co.id/berita/nasional/hukum/16/11/11/oggbks330-ahok-takut-banget-sih-gue-jadi-gubernur-lagi?fb_comment_id=1290942487624189_1292582580793513
- Rehner, K. (1959). Other Religions are Implicit Forms of Our Own Religion. In J. Lyden (Ed.), *Enduring Issues in Religion*. Greenhaven Press.
- Riberu, J. (2011). Manusia Etis Sjafruddin Prawiranegara. In L. Hakiem & M. Noer (Eds.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara Pemimpin Bangsa dalam Pusaran Sejarah* (1st ed.). Harian Republika.
- Rosidi, A. (1986). *Sjafruddin Prawiranegara Lebih Takut Kepada Allah SWT*. Pustaka Jaya.
- Soekarba, S. R. (2018). The Idea of Pluralism in Indonesian Society: A Case Study of Cirebon City as a Cultural Melting Pot The Idea of Pluralism in Indonesian Society: A Case Study of Cirebon City as a Cultural Melting Pot. *Journal of Strategic and Global Studies*, 1(1). <https://doi.org/10.7454/jsgs.v1i1.1004>
- Sriyanto. (2019). Peranan Dakwah Mr . Sjafruddin Prawiranegara dalam Menyelamatkan Republik. *Jurnal Ilmu Dakwah*, 39(1), 45–56.

- Wie, T. K. (2005). *Pelaku Berkisah: Ekonomi Indonesia 1950-an sampai 1990-an* (C. Gautama (Ed.); 1st ed.). Penerbit Buku Kompas.
- Wrench, J. S., Corrigan, M. W., McCroskey, J. C., & Punyanunt-Carter, N. M. (2006). Religious Fundamentalism and Intercultural Communication: The Relationships among Ethnocentrism, Intercultural Communication Apprehension, Religious Fundamentalism, Homonegativity, and Tolerance for Religious Disagreements. *Journal of Intercultural Communication Research*, 35(1), 23–44.