



UNIVERSITAS INDONESIA

**DISKURSUS GERAKAN RADIKALISME  
DALAM ORGANISASI ISLAM**

(Studi Hermeneutika pada Organisasi Islam Muhammadiyah  
dan Nahdlatul Ulama tentang Dasar Negara, Jihad, dan Toleransi)

**DISERTASI**

SAID ROMADLAN  
1406593894

FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK  
DEPARTEMEN ILMU KOMUNIKASI  
PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS INDONESIA

JAKARTA  
JULI 2020



UNIVERSITAS INDONESIA

**DISKURSUS GERAKAN RADIKALISME  
DALAM ORGANISASI ISLAM**

(Studi Hermeneutika pada Organisasi Islam Muhammadiyah  
dan Nahdlatul Ulama tentang Dasar Negara, Jihad, dan Toleransi)

**DISERTASI**

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor

**SAID ROMADLAN**  
1406593894

**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK  
DEPARTEMEN ILMU KOMUNIKASI  
PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS INDONESIA**

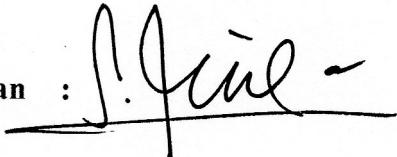
**JAKARTA  
JULI 2020**

## HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

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

**Nama : SAID ROMADLAN**

**NPM : 1406593894**

**Tanda Tangan : **

**Tanggal : 1 Juli 2020**

## LEMBAR PENGESAHAN

Disertasi ini diajukan oleh

Nama : Said Romadlan

NPM : 1406593894

Program Studi : Ilmu Komunikasi

Judul Disertasi : "Diskursus Gerakan Radikalisme Dalam Organisasi Islam. (Studi Hermeneutika pada Organisasi Islam Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama tentang Dasar Negara, Jihad, dan Toleransi)"

Telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Pengaji dan diterima sebagai persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Doktor pada Program Studi Ilmu Komunikasi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia.

### DEWAN PENGUJI

Promotor : Prof. Dr. Ibnu Hamad, M.Si.

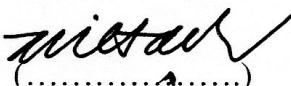


Ko Promotor : Prof. Effendi Gazali, M.Si.,M.P.S.I.D., Ph.D.



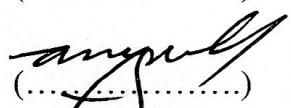
Tim Pengaji : Dr. Arie Setiabudi Soesilo, M.Sc

(Ketua)



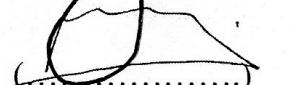
Dr. Arief Subhan, M.Ag.

(Anggota)



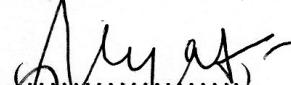
Dr. Udi Rusadi, M.S.

(Anggota)



Prof. Dr. Ilya Revianti Sunarwinadi, M.Si

(Anggota)



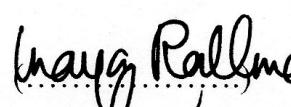
Dr. Pinckey Triputra, M.Sc.

(Anggota)



Inaya Rakhmani, M.A., Ph.D.

(Anggota)



Dr. Eriyanto, M.Si.

(Anggota)



Ditetapkan di : Depok

Tanggal : 27 Juli 2020

## KATA PENGANTAR

*Bismillahirrahmaanirrahiim.*

Pertama, syukur alhamdulillah Saya panjatkan ke hadirat Allah SWT, yang telah melimpahkan rahmat, hidayah, dan taufiqNya, sehingga saya dapat menyelesaikan Disertasi saya sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Doktor di bidang Ilmu Komunikasi. Kedua, shalawat dan salam semoga tetap terlimpahkan kepada Rasulullah dan Nabiyullah Muhammad SAW, yang telah membebaskan umat manusia dari era jahiliyah menuju era peradaban yang menjunjung nilai-nilai kemanusiaan.

Penelitian ini memfokuskan mengenai diskursus gerakan radikalisme dalam organisasi Islam yakni Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU). Berawal dari asumsi bahwa munculnya gerakan-gerakan radikal di dunia dewasa ini dipengaruhi oleh pemahaman umat Islam mengenai ayat-ayat al-Qur'an, terutama yang berkaitan dengan bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Maka dari itu, penelitian ini berupaya mendalami pemahaman organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai isu gerakan radikalisme yaitu pemahaman tentang bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.

Tujuannya adalah untuk memberikan penafsiran lain bahwa bentuk negara Indonesia NKRI dengan Pancasila sebagai dasarnya, bukan Khilafah (daulah) Islamiyah. Jihad bukanlah diwujudkan dalam bentuk terorisme dan kekerasan tapi menciptakan sesuatu yang unggul untuk kemaslahatan umat. Begitu pula dengan toleransi terhadap non-muslim, terbuka bekerja sama karena kita semua terikat persaudaraan sebangsa (*ukhuwah wathaniyah*) dan sebagai sesama manusia (*ukhuwah insaniyah*), alih-alih memusuhi apalagi memerangi. Diharapkan pemahaman Muhammadiyah dan NU ini dapat menjadi semacam kontra-diskursus, dan kontra-hegemoni, sekaligus sebagai kritik ideologi yang dapat memberikan penyadaran kepada masyarakat, sehingga gerakan radikalisme dapat dimoderasi, dan Islam menjadi agama *rahmatan lil-aalamin*.

Selanjutnya, dalam kesempatan ini Saya ingin menyampaikan terima kasih yang setinggi-tinggi kepada pihak-pihak yang telah membantu penyelesaian program Doktor saya. Karena tanpa bantuan, dukungan, dan doa mereka mustahil Saya bisa menyelesaikan S-3 ini dengan baik. Pertama, buat Emakku Halimah (Almarhumah), terima kasih, meski kata terima kasih jauh dari cukup untuk membalas apa yang telah Emak berikan. Hanya doa yang bisa kupanjatkan agar Emak bahagia di surga sana. Buat Bapakku Abu Choir, yang terus mendoakan kesuksesan anak-anaknya. Salam takzim, mohon maaf belum biasa berbakti secara berarti. "Semoga Bapak selalu sehat dan bahagia...". Buat saudara-saudara: Cak Zud, Susi, Yon, Yin, Hanun, matur suwun dukungan dan doanya. Untuk keluarga besar mertua, terutama Iyah Yasin Syamsuri (almarhum) dan Umi Syarifah, terima kasih atas dukungan dan doanya juga.

Kedua, buat Istriku tercinta Mas'adah, terima kasih teramat dalam atas segalanya yang telah dicurahkan: doa, dukungan, perhatian, kasih sayang, semuanya. "Mohon maaf atas segala kesalahan ya Ma... semoga selalu dilimpahkan kesehatan dan kebahagiaan".

Buat Puteri-puteriku tersayang, Tajdidah Nur Najmi R. (Didah), Tazakka Nur Madina R. (Taza), Tamanna Nur Namira R. (Nana), yang selalu membahagiakan. “Ayah senantiasa mendoakan untuk keberhasilan kalian di masa depan. Tangguhlah...”

Ketiga, kepada Prof. Dr. H. Suyatno, M.Pd, Rektor Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. Hamka (UHAMKA) periode 2013-2017, yang telah memberikan kesempatan untuk studi lanjut ini, “terima kasih Prof. Yatno atas dukungan dan bimbingannya selama ini. Semoga Prof. Yatno dapat terus berjuang mencerdaskan umat”. Kepada Rektor Rektor Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. Hamka (UHAMKA), Prof. Dr. Gunawan Suryoputro, M.Hum., beserta jajarannya, Saya mengucapkan terima kasih tak terhingga dan setulusnya atas dukungan dan kesempatan yang diberikan sejauh ini. Kepada segenap civitas akademik UHAMKA, terima kasih atas doa dan dukungannya.

Keempat, penghargaan dan rasa terima kasih setinggi-tingginya Saya haturkan kepada Promotor Prof. Dr. Ibnu Hamad, M.Si., yang selalu meluangkan waktunya untuk membimbing dan mengarahkan fokus disertasi ini sehingga jauh lebih baik, “terima kasih tak terhingga ya Prof Ibnu, semoga amal baik Prof dibalas oleh Allah Swt. Kepada Ko-Promotor, Prof. Effendi Gazali, M.Si. MPS.ID, Ph.D., yang di tengah kesibukannya yang luar biasa masih memberikan bimbingan dengan intens dan memudahkan, “terima kasih yang Prof. Effendi atas bimbingannya, semoga Prof selalu sukses”. Tidak lupa kepada Prof. Sasa Djuarsa Sendjaja, Ph.D. (almarhum), yang sempat menjadi Promotor, senantiasa mendoakan semoga husnul khatimah, diterima amal baiknya dan diampuni segala kesalahannya oleh Allah Swt.

Kelima, Ketua Dewan Penguji, Dr. Arie Setiabudi Soesilo, M.Sc., para anggota Dewan Penguji: Dr. Arief Subhan, M.Ag., Dr. Udi Rusadi, MS., Prof. Dr. Ilya R. Sunarwinadi, M.Si., Dr. Pinckey Triputra, M.Sc., Dr. Eriyanto, M.Si., dan Inaya Rakhmani, MA., Ph.D., “terima kasih atas kritik dan saran-saran untuk perbaikan karya ini sehingga tampil lebih sempurna tentunya”. Kepada Dr. Hendriyani, M.Si., Ketua Program Pascasarjana Ilmu Komunikasi, yang sungguh sangat membantu, para dosen: Prof. M. Alwi Dahlan, Ph.D., Prof. Sasa Djuarsa Sendjaja, Ph.D. (Almarhum), Prof. Alois Agus Nugroho, Ph.D., Prof. Dr. Billy K. Sarwono, MA., Prof. Dr. Zulhasril Nasir, serta Drs. Eduard Lukman, MA., “terima kasih atas ilmu yang telah diberikan”. Para staf Sekretariat Program Pascasarjana Ilmu Komunikasi di Salemba: Mas Mugi, Mas Ajat, Mas Agus, dan semuanya, “terima kasih atas bantuan dan layanan prima selama ini”.

Keenam, para informan penelitian: Mas Abdul Mu’ti, Sekretaris Umum PP Muhammadiyah; Ustadz Hamim Ilyas, Wakil Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid PP. Muhammadiyah; Kang Isngadi Marwah Atmadja, Redaktur Eksekutif Suara Muhammadiyah; Kang Husnan Nurjuman Wakil Sekretaris MPKU PP. Muhammadiyah; Mas Makmun Murod, Wakil Sekretaris LKHP PP. Muhammadiyah; Mas Pradana Boy Majelis Tarjih dan Tajdid PWM Jawa Timur; Kiai Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jendral PBNU; Kiai Sarmidi, Sekretaris Lembaga Bahtsul Masail PBNU; Mas Syafiq Ali, Direktur NU Online; Mbak Alissa Wahid, Sekretaris Lembaga Kemaslahatan Keluarga PBNU; Mas Khamami Zada, Wakil Ketua LAKPESDAM PBNU, “terima kasih banyak telah berkenan menyempatkan waktu dan memberikan informasinya yang sangat

berharga". Terima kasih juga Ustadz Syatiri Ahmad, Kepala Pepustakaan PBN, yang banyak membantu memberikan informasi, buku-buku, dan dokumen-dokumen penting terkait penelitian.

Ketujuh, para sahabat Angkatan 2014 yang telah terlebih dulu menuntaskan perjuangan ini: Mbak Amia, Ning Niken, Mas Aswan, Mas Bestian, dan Mbak Melati, serta Mas Riza. Sangat mengesankan kebersamaan dan keceriaan selama ini, "terima kasih atas dukungan, bantuan, dan hiburannya. Semoga silaturrahmi kita tak terputuskan oleh jarak dan waktu..."

Terakhir, buat sahabat-sahabat APIK-PTMA khususnya Pak Nurudin, Mas Himawan (UMM), Mas Jun, dan Mas Filosa (UMY), serta sahabat-sahabat lainnya, terima kasih atas dukungan dan kerja samanya selama ini. Tidak lupa terima kasih juga Pak Agung dan Mas Kimin yang dengan sabar mengantar dan menemani Saya kemanapun, "Semoga selalu sehat". Kepada semua pihak yang telah membantu penyelesaian studi saya, baik secara langsung ataupun tidak langsung yang tidak bisa Saya sebutkan namanya satu per satu, karena *saking* banyaknya, "Semoga Allah membalas amal baik kalian semua, Aamiin".

Demikianlah, semoga karya sederhana ini dapat memberikan manfaat untuk perkembangan ilmu komunikasi di Indonesia, dan bermanfaat juga bagi pihak-pihak yang berkepentingan dalam persoalan radikalisme. Tentu dalam karya ini ada banyak kelemahan dan keterbatasan, kiranya dapat diperbaiki dan disempurnakan pada penelitian-penelitian berikutnya.

*Nasrun minnallah wa fathun qariib.*

Tangerang Selatan, 21 Mei 2020  
**Said Romadlan**

## HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

---

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

Nama : Said Romadlan  
NPM : 1406593894  
Program Studi : Ilmu Komunikasi  
Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik  
Jenis Karya : Disertasi

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

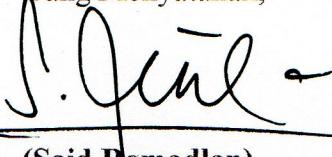
**“Diskursus Gerakan Radikalisme dalam Organisasi Islam (Studi Hermeneutika pada Organisasi Islam Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama tentang Dasar Negara, Jihad, dan Toleransi)”**

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

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Tangerang Selatan  
Pada tanggal : 1 Juli 2020

Yang Menyatakan,



---

(Said Romadlan)

## ABSTRAK

Nama	: Said Romadlan
Program Studi	: Ilmu Komunikasi
Judul	: Diskursus Gerakan Radikalisme dalam Organisasi Islam (Studi Hermeneutika pada Organisasi Islam Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama tentang Dasar Negara, Jihad, dan Toleransi)

Pasca tumbangnya pemerintahan Orde Baru pada 1998 menjadi momentum bangkitnya kelompok-kelompok Islam radikal, seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jamaah Islamiyah (JI), Laskar Jihad (LJ), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan Front Pembela Islam (FPI). Kelompok-kelompok Islam radikal tersebut berupaya mengubah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) menjadi Khilafah Islamiyah, mengganti ideologi Pancasila dengan syariat Islam, berjihad *fi sabilillah* dengan memerangi musuh-musuh Islam, menolak perempuan dan non-muslim sebagai pemimpin. Gerakan radikalisme ini harus dilawan karena menghambat demokratisasi, bahkan tidak sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam sebagai agama *rahmatan lil-alamin*. Maka dari itu peran Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat (*wasithiyah*) dan kekuatan *civil Islam* sangat dibutuhkan untuk melawan upaya-upaya kelompok Islam radikal ini.

Fokus permasalahan disertasi ini adalah pertama, bagaimana penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai dasar negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim? Kedua, bagaimana praktik-praktik penafsiran melalui refleksi (kesadaran diri) di kalangan Muhammadiyah dan NU mengenai dasar negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim? Ketiga, bagaimana konteks relasi kekuasaan dan kepentingan Muhammadiyah dan NU dalam memahami diskursus mengenai dasar negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?

Dengan menggunakan Teori Interpretasi Ricoeur, Teori Kritis Habermas, dan Teori Hegemoni Gramsci, serta metode hermeneutika fenomenologi Ricoeur disertasi ini menghasilkan temuan-temuan berikut. Pertama, adanya distansiasi dalam proses penafsiran. Mengenai Pancasila sebagai dasar negara, Muhammadiyah menafsirkannya sebagai *darul ahdi wa syahadah*, NU sebagai *mu'ahadah wathaniyah*. Muhammadiyah memahami jihad sebagai *jihad lil-muwajahah*, NU sebagai *mabadi' khaira ummah*. Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah*, NU sebagai *ukhuwah wathaniyah*. Kedua, penafsiran Muhammadiyah dan NU tersebut merupakan hasil refleksi dan dialektika antara latar belakang, tujuan, dan kepentingan kalangan Muhammadiyah dan NU dengan struktur kekuasaan politik dan struktur kekuasaan lain. Ketiga, adanya relasi kekuasaan dan kepentingan yang menentukan penafsiran, yaitu kekuasaan negara (Orde Baru), kekuatan kelompok Islam radikal, dan kepentingan peneguhan identitas organisasi. Penafsiran Muhammadiyah dan NU tersebut sekaligus sebagai kritik terhadap ideologi radikalisme yang ingin mendirikan Khilafah Islamiyah dan menegakkan syariat Islam di Indonesia sebagai utopis dan ahistoris.

Disertasi ini dapat digunakan sebagai bahan untuk pendidikan atau literasi deradikalasi atau moderasi untuk menangkal tumbuhnya radikalisme. Untuk itu diperlukan kesadaran dan tindakan bersama (*collective action*) yang melibatkan tiga unsur yaitu negara (*state*), masyarakat sipil (*civil society*), dan media massa baru (*new mass media*).

Kata Kunci: Diskursus; Hermeneutika; Radikalisme; Muhammadiyah; Nahdlatul Ulama

## ABSTRACT

Nama : Said Romadlan  
Study Program : Communication Science  
Title : Discourse on the Radicalism Movement in Islamic Organizations  
(Study of Hermeneutics in Islamic Organizations Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama on the Basis of State, Jihad, and Tolerance)

The aftermath of the New Order government in 1998 was the momentum of the rise of radical Islamist groups, such as the Indonesian Mujahidin Assembly (MMI), Pilgrims Islamiyah (JI), Laskar Jihad (LJ), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), and the Islamic Defenders Front (FPI). The radical Islamist groups sought to change the Unitary State of the Republic of Indonesia (NKRI) into the Caliphate Islamiyah, replacing the ideology of Pancasila with Islamic Shari'ah, Jihad fi sabilillah by combating Islamic enemies, rejecting women and non-Muslims as leaders. This movement of radicalism must be taken captive by inhibiting democratization, and not in accordance with the values of Islamic teachings as *rahmatan lil-alamin*. Thus, the role of Muhammadiyah and NU as moderate Islamic Organisations (*wasithiyah*) and Islamic civil were needed to counter the efforts of this radical Islamist groups.

The focus of this dissertation is firstly, how is the interpretation of Muhammadiyah and NU on the basis of state, jihad, and tolerance to non-Muslims? Secondly, how is the practice of interpretation by reflection (self-awareness) among Muhammadiyah and NU on the basis of state, jihad, and tolerance to non-Muslims? Thirdly, how is the context of the relationship between Muhammadiyah and NU in understanding the discourse on the basis of state, jihad, and tolerance to non-Muslims?

Using the Ricoeur's Interpretation Theory, Critical Theory by Habermas, and Hegemony Theory of Gramsci, as well as the method of hermeneutics phenomenology by Ricoeur, this dissertation resulted in the following findings. First, there is a distanciation in the interpretation process. Regarding Pancasila as the basis of the state, Muhammadiyah interpret it as *Darul Ahdi wa Syahadah*, NU as *Mu'ahadah Wathaniyah*. Muhammadiyah interpret jihad as a *Jihad lil-Muwajahah*, NU as *Mabadi' Khaira Ummah*. Muhammadiyah interpret the tolerance of non-Muslims as *Ukhuwah Insaniyah*, NU as *Ukhuwah Wathaniyah*. Secondly, the interpretation of Muhammadiyah and NU is the result of reflection and dialectics between the background, purpose, and interests of Muhammadiyah and NU with the structure of political power and other structures of power. Thirdly, there is a relationship of power and interest that determines the interpretation, namely the power of the state (the New Order), the power of radical Islamic groups, and the interest of the identity of the organization. The interpretation of Muhammadiyah and NU as well as criticism of radicalism ideology that wants to establish the Caliphate Islamiyah and uphold Islamic law in Indonesia as utopian and a-historic. This dissertation can be used as material for the education or literacy of deradicalization or moderation to ward off the growth of radicalism. Therefore, were needed to collective action that involves three elements, namely state, civil society, and new mass media to against radicalism.

Keywords: Discourse; Hermeneutics; Radicalism; Muhammadiyah; Nahdlatul Ulama

## DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL .....	i
HALAMAN JUDUL .....	ii
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS .....	iii
HALAMAN PENGESAHAN .....	iv
KATA PENGANTAR .....	v
HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR .....	viii
ABSTRAK .....	ix
ABSTRACT .....	x
DAFTAR ISI .....	xi
DAFTAR TABEL .....	xiii
DAFTAR GAMBAR .....	xiv
DAFTAR LAMPIRAN .....	xv
 <b>BAB 1. PENDAHULUAN .....</b>	 1
1.1 Latar Belakang Permasalahan .....	1
1.2 Permasalahan Penelitian .....	20
1.3 Tujuan Penelitian .....	21
1.4 Signifikansi Penelitian .....	21
1.4.1 Signifikansi Akademis .....	21
1.4.2 Signifikansi Metodologis .....	29
1.4.3 Signifikansi Sosial .....	32
1.4.4 Signifikansi Praktis .....	33
1.5 Keterbatasan Penelitian .....	33
1.6 Sistematika Penulisan .....	35
 <b>BAB 2. KERANGKA TEORI .....</b>	 38
2.1 Komunikasi sebagai Penerimaan dan Penafsiran Pesan .....	39
2.2 Teori Interpretasi Paul Ricoeur .....	46
2.3 Teori Kritis .....	61
2.4 Teori Hegemoni Antonio Gramsci .....	71
2.5 Ranah Publik dan Ranah Publik Baru .....	79
2.6 Kerangka Teoritis .....	86
 <b>BAB 3. METODOLOGI PENELITIAN .....</b>	 90
3.1 Paradigma Kritis .....	90
3.2 Pendekatan Kualitatif .....	95
3.3 Metode Penelitian .....	95
3.4 Penentuan Subjek Penelitian .....	100
3.5 Pengumpulan Data .....	105
3.6 Analisis Data .....	107
 <b>BAB 4. HASIL PENELITIAN .....</b>	 109
4.1 Deskripsi Organisasi Islam .....	109
4.1.1 Muhammadiyah .....	109
4.1.2 Nahdlatul Ulama (NU) .....	115

4.2. Hasil Penelitian: Penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai Gerakan Radikalisme .....	122
4.2.1 Analisis Teks (Semantik).....	122
4.2.2 Penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai Bentuk Negara .....	123
4.2.3 Penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai Jihad .....	133
4.2.4 Penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai Toleransi terhadap non-Muslim .....	145
4.3 Analisis Refleksi Penafsiran .....	160
4.3.1 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Bentuk Negara .....	161
4.3.2 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Jihad .....	185
4.3.3 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Toleransi terhadap non-Muslim...	203
4.4 Analisis Konteks .....	224
4.4.1 Konteks Muhammadiyah dan NU Memahami Bentuk Negara .....	224
4.4.2 Konteks Muhammadiyah dan NU Memahami Jihad .....	239
4.4.3 Konteks Muhammadiyah dan NU Memahami Toleransi terhadap non-Muslim..	249
<b>BAB 5. PEMBAHASAN .....</b>	<b>259</b>
5.1 Praktik Distansiasi (Pendakuan) dalam Proses Penafsiran .....	259
5.2 Kepentingan dan Relasi Kekuasaan dalam Proses Penafsiran .....	274
5.3 Hermeneutika sebagai Kritik Ideologi dan Kontra-Hegemoni .....	292
5.4 Diskursus Radikalisme di Ranah Publik Baru dan Peran Masyarakat Sipil Islam .....	309
<b>BAB 6. PENUTUP .....</b>	<b>323</b>
6.1 Simpulan .....	323
6.2 Rekomendasi .....	330
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>334</b>
<b>LAMPIRAN-LAMPIRAN .....</b>	<b>351</b>

## DAFTAR TABEL

Tabel 1.1 Perbandingan Penelitian-penelitian Terdahulu dengan Penelitian Ini .....	26
Tabel 1.2 Perbandingan Jenis-jenis Hermeneutika .....	30
Tabel 1.3 Perbandingan Pemikiran Tokoh-tokoh Hermeneutika Moderen .....	31
Tabel 3.1 Perbedaan Asumsi Paradigma Klasik, Kritis, dan Konstruktivisme .....	93
Tabel 3.2 Langkah-langkah Metode Hermeneutika Fenomenologis Ricoeur .....	97
Tabel 3.3 Keterkaitan Pertanyaan Penelitian dan Metode Pengumpulan Data .....	103
Tabel 3.4 Keterkaitan Pertanyaan Penelitian, Pengumpulan dan Analisis Data .....	105
Tabel 4.1 Penafsiran dengan Proses Distansiasi Muhammadiyah dan NU tentang Isu-isu Gerakan Radikalisme.....	160
Tabel 4.2 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Bentuk Negara .....	184
Tabel 4.3 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Jihad .....	203
Tabel 4.4 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Toleransi terhadap non-Muslim .....	220
Tabel 4.5 Konteks Pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang Bentuk Negara.....	238
Tabel 4.6 Konteks Pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang Jihad .....	248
Tabel 4.7 Fatwa/Keputusan Muhammadiyah dan NU tentang Masalah Toleransi terhadap non-Muslim .....	257
Tabel 4.8 Konteks Pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang Toleransi terhadap non-Muslim .....	258
Tabel 5.1 Pemahaman dan Pendakuan Muhammadiyah dan NU mengenai Isu-isu Gerakan Radikalisme .....	273
Tabel 5.2 Relasi Kekuasaan dan Kepentingan Muhammadiyah dan NU mengenai Isu-isu Gerakan Radikalisme .....	291
Tabel 5.3 Hermeneutika (Penafsiran) Muhammadiyah dan NU mengenai Isu-isu Gerakan Radikalisme sebagai Kritik Ideologi .....	309

## DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1 Proses Dialektika Memahami dan Menjelaskan .....	51
Gambar 2.2 Kerangka Teoritis .....	89
Gambar 3.1 Proses Distansiasi dalam Hermeneutika Ricoeur .....	98
Gambar 3.2 Elemen Hermeneutika Ricoeur .....	99
Gambar 4.1 Logo Muhammadiyah .....	115
Gambar 4.2 Logo NU .....	121
Gambar 4.3 Proses Distansiasi Penafsiran Muhammadiyah tentang Bentuk Negara ...	126
Gambar 4.4 Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Bentuk Negara menurut Muhammadiyah .....	127
Gambar 4.5 Proses Distansiasi Penafsiran NU tentang Bentuk Negara .....	131
Gambar 4.6 Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Bentuk Negara menurut NU .....	133
Gambar 4.7 Proses Distansiasi Penafsiran Muhammadiyah tentang Jihad .....	137
Gambar 4.8 Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Jihad menurut Muhammadiyah .....	139
Gambar 4.9 Proses Distansiasi Penafsiran NU tentang Jihad .....	143
Gambar 4.10 Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Jihad menurut NU .....	145
Gambar 4.11 Proses Distansiasi Penafsiran Muhammadiyah tentang Toleransi terhadap non-Muslim .....	150
Gambar 4.12 Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Toleransi terhadap non-Muslim menurut Muhammadiyah ...	152
Gambar 4.13 Proses Distansiasi Penafsiran NU tentang Toleransi terhadap non-Muslim .....	157
Gambar 4.14 Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Toleransi terhadap non-Muslim menurut NU .....	159

## **DAFTAR LAMPIRAN**

Lampiran 1. Biodata Peneliti .....	351
Lampiran 2. Daftar Pertanyaan Wawancara Informan .....	356

## **BAB 1**

### **PENDAHULUAN**

#### **1.1 Latar Belakang Permasalahan**

Pascapenyerangan terhadap menara kembar *World Trade Centre* (WTC) di New York, Amerika Serikat, 11 September 2001 oleh al-Qaeda yang memicu propaganda *war againsts terrorism* Presiden Amerika Serikat George W. Bush, aksi-aksi terorisme justru semakin menguat. Ibaratnya sebagai pemantik, peristiwa 11 September tersebut malah memicu aksi-aksi teror baru di berbagai negara. Di Asia Tenggara peristiwa 11 September 2001 berdampak berbeda terhadap Islam. Propaganda *war againsts terrorism* justru membangkitkan nasionalisme dan solidaritas antarumat Islam di negara-negara Asia Tenggara. Hal ini karena adanya perasaan sebagai satu umat dan solidaritas keagamaan di kalangan umat Islam dalam menghadapi serangan Barat, terutama agresi Amerika Serikat di Irak dan Afghanistan (Adeney-Rissakotta, 2005).

Di Indonesia, setelah George W. Bush menyanangkan perang terhadap terorisme global, berbagai kelompok Islam di Indonesia turun ke jalan memprotes propaganda Amerika Serikat tersebut. Massa dari Front Pembela Islam (FPI), Front Pemuda Islam Surakarta, Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI), Gerakan Pemuda Islam (GPI), Front Hizbullah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Keadilan Sejahtera (PKS) berunjuk rasa di sekitar Kedutaan Besar Amerika Serikat di Jakarta. Peristiwa 11 September 2001 menjadi legitimasi atau pemberanakan atas tindakan yang dilakukan kelompok Islam radikal, termasuk jihad dan aksi-aksi anti-Barat lainnya. Wacana Islam radikal berkembang secara dominan di ranah publik (Hasan, 2005).

Peristiwa 11 September 2001 dan politik standar ganda Amerika Serikat yang di satu sisi menyerang Iraq dan Afghanistan, tapi di sisi lain membiarkan Israel menyerang Palestina, memicu sentimen anti-Amerika Serikat dan perlawanan terhadap hegemoni Barat dalam bentuk aksi-aksi terorisme. Sebagai contoh, pada 11 Maret 2004, terjadi peledakan bom di stasiun kereta api di Madrid, Spanyol oleh Pejuang Islam Maroko, korban 191 orang. Pada 7 Juli 2005, terjadi lagi peledakan bom di tiga kereta bawah tanah dan satu bus di Inggris, oleh Jaringan al-Qaeda,

korban 56 orang. Pada 16 Mei 2003, terjadi bom bunuh diri di Casablanca, Maroko oleh Jaringan al-Qaeda, 45 orang menjadi korban (Mubarak, 2007).

Pada November 2008, di Mumbai, India terjadi 12 penembakan dan pengeboman oleh sepuluh penyerang dari kelompok militan Pakistan di tempat-tempat umum yang menewaskan 166 orang. Pada 13 November 2015 terjadi pengeboman dan penembakan di Paris, Perancis oleh ISIS (*Islamic State Iraq and Suriah*), menewaskan 132 orang dan melukai 350 orang lainnya. Sebelumnya, pada 7 Januari 2015, di Perancis juga terjadi penyerbuan ke Kantor Majalah Charlie Hebdo oleh ISIS, menewaskan 12 orang (Majalah Tempo, 23-29 November 2015). Pada 22 Maret 2016 terjadi lagi pengeboman di Bandar Udara Zaventem dan Stasiun Metro Maelbeek, Brussel, Belgia oleh ISIS, menewaskan 30 orang (Majalah Tempo, 28 Maret-3 April 2016).

Di Indonesia pun tidak luput dari aksi teror. Pada 1 Agustus 2000, terjadi peledakan bom di Kedutaan Besar Filipina di Jakarta, 2 orang tewas dan 21 orang terluka. Pada 12 Oktober 2002, terjadi ledakan bom di Paddys Pub dan Sari Club di Kuta, Bali, 202 orang tewas dan 300 orang terluka. Pada 5 Desember 2002, terjadi peledakan bom di gerai Restoran cepat saji Mc Donald, Makassar, Sulawesi Selatan, 3 orang tewas dan 11 orang terluka. Pada 5 Agustus 2003, terjadi ledakan bom di Hotel JW Marriott, Jakarta, 11 orang tewas dan 152 terluka. Pada 9 September 2004, terjadi ledakan bom di Kedutaan Besar Australia di Jakarta, 9 orang tewas dan 161 orang terluka. Pada 1 Oktober 2005, terjadi lagi peledakan bom di Raja's Bar dan Restoran di Bali, 22 orang tewas dan 102 orang terluka. Pada 17 Juli 2009, terjadi ledakan bom di Hotel JW Marriott dan Ritz-Carlton, Jakarta, 9 orang tewas dan 53 orang terluka. Peristiwa-peristiwa teror tersebut diduga dilakukan oleh Jama'ah Islamiah (JI), kelompok radikal yang berafiliasi pada al-Qaeda (Golose, 2010).

Pada 14 Januari 2016, terjadi kembali penembakan dan pengeboman yang kemudian dikenal sebagai Bom Thamrin, menewaskan delapan orang, empat di antaranya pelaku teror, dan melukai 27 orang lainnya (Tempo, 18-24 Januari 2016). Teror bom ini ditengarai didalangi oleh Bahrun Naim, tokoh ISIS di kawasan Asia Tenggara dalam upayanya memperkuat pengaruh ISIS di Asia Tenggara (Majalah Tempo, 25-31 Januari 2016).

Selain diwujudkan dalam bentuk penyerangan dan pengeboman terhadap Amerika Serikat dan Barat, aksi radikalisme di Indonesia juga berupa penyerangan terhadap kelompok-kelompok agama. Peristiwa-peristiwa kekerasan terhadap kelompok-kelompok agama (intoleransi) misalnya pembubaran dengan kekerasan aksi damai Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB) di Monas, Jakarta pada Juni, 2008 oleh Front Pembela Islam (FPI). Penyerbuan dan pembakaran masjid Ahmadiyah di Cieukesik, Jawa Barat, 2011. Pengusiran terhadap kaum Syi'ah di Sampang, Madura, Jawa Timur, Agustus 2012. Penyerangan Kampung Az-Zikra Arifin Ilham, di Sentul, Bogor, Jawa Barat, 11 Februari 2015 oleh pengikut Syiah. Penyerangan dan Pengusiran terhadap kelompok Gafatar (Gerakan Fajar Nusantara), di berbagai daerah di Indonesia, awal 2016.

Fenomena radikalisme agama yang melakukan tindakan teror tentu saja bukan hanya ada dalam agama Islam. Dalam agama Hindu misalnya, terdapat kelompok ekstrimisme Sikh di India, salah satu aksinya adalah pembunuhan terhadap Perdana Menteri India, Indira Ghandi. Di Jepang, ada aliran Aum Shinrikyo (kebenaran tertinggi) yang dipimpin oleh Shoko Asahara atau sang Cahaya Terang. Salah satu aksi teror mereka adalah teror gas sarin di stasiun-stasiun kereta api bawah tanah di Tokyo, Jepang pada 20 Maret 1995, yang menewaskan 12 orang dan 641 orang mengalami kondisi kritis. Di Oklahoma, Amerika Serikat ada Timothy Mc Veigh, anggota kelompok sayap kanan Amerika, *Christian Identity*. Salah satu aksi teror Timothy Mc Veigh adalah pengeboman gedung Murrah Federal di Oklahoma, 19 April 1995, 168 orang tewas, 19 orang anak-anak dan 500 orang lainnya mengalami luka-luka. Di Irlandia Utara, terdapat *Irish Republican Army* (IRA), merupakan kelompok separatis Katolik yang melakukan perlawanan terhadap dominasi Protestan di Irlandia Utara (Golose, 2010).

Meskipun demikian, wacana yang berkembang di ranah publik terorisme itu identik dengan orang-orang atau kelompok-kelompok Islam. Hal ini karena sejak awal Barat sudah memiliki pandangan yang stereotipe mengenai umat Islam. Edward Said (1997), telah menyatakan bahwa Barat melalui media-medianya dan ahli-ahlinya telah membangun pemikiran mengenai Islam secara simplistik, salah satunya adalah Islam adalah teroris. Pandangan semacam ini terus dipertahankan oleh Barat, yang kemudian memunculkan istilah benturan peradaban (*clash of civilization*),

sebagaimana ditesiskan oleh Sammuel P Huntington. Pascaruntuhnya Uni Soviet maka muncullah Islam sebagai kekuatan baru sekaligus musuh baru Barat (Huntington, 2003).

Banyak kalangan yang kemudian menyebutkan orang-orang dan kelompok-kelompok Islam yang melakukan aksi terorisme itu sebagai Islam radikal (radikalisme), Islam fundamentalis (fundamentalisme), Islam garis keras (*hardliner*), dan disebut juga gerakan Islamisme (Roy, 2004). Meskipun istilah Islam radikal atau fundamentalis mengandung bias dan menimbulkan kritikan. Fundamentalisme misalnya digunakan di kalangan Kristen yakni kelompok yang menolak modernitas. Bahkan saat ini istilah fundamentalisme dan radikalisme mengalami kekaburuan, dimaknai negatif seperti kekerasan, terorisme, dan ekstremisme, serta ancaman terhadap peradaban dan kemanusiaan (Badarussyamsi, 2015).

Menurut Theodorson dan Theodorson, radikal memiliki pengertian sebagai pendekatan yang tidak mengenal kompromi atas permasalahan-permasalahan sosial dan politik, serta merasa tidak puas terhadap kondisi yang terjadi. Karena itu mereka terpanggil untuk melakukan perubahan secara fundamental (Mubarak, 2007). Gerakan radikal juga menolak dan melawan kondisi dan sistem yang berlaku. Bahkan gerakan radikal bukan sekadar menolak, tapi juga berusaha mengganti sistem yang lama secara mendasar dan menyeluruh (*radic*) dengan sistem lainnya. Selain itu, karena memegang teguh kepercayaan ideologinya yang dianggap paling benar, kelompok radikal sering menampilkan sikap emosional dan terlibat kekerasan (al-Makassary dan Gaus, 2010).

Gerakan radikal memiliki ciri penting yaitu pandangan dan sikap politik yang menginginkan perubahan secara menyeluruh pada segala aspek kehidupan masyarakat. Dengan demikian, gerakan Islamisme yang menginginkan adanya perubahan secara total dari sistem demokratis sistem tatanan Islam dapat dianggap sebagai kelompok radikal. Termasuk kelompok-kelompok yang menempuh cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuannya juga kelompok radikal. Dengan demikian Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Laskar Jihad (LJ), Front Pembela Islam (FPI), Jamaah Islamiyah (JI) merupakan gerakan radikal (al-Makassary dan Gaus, 2010). Karakteristik yang menonjol dari kelompok Islam radikal salah satunya adalah penekanannya pada Islam yang total, mencakup semua

aspek kehidupan, dan menjadikan Islam sebagai agama yang ajaran-ajarannya mampu menyelesaikan segala macam permasalahan sosial. Di samping itu, ideologi radikalisme juga mengajarkan doktrin jihad untuk memerangi kelompok kafir sebagai keharusan bagi setiap orang Islam dan dianggap sebagai ibadah yang mulia.

Dalam konteks global, genealogi gerakan Islam fundamental seringkali dikaitkan gerakan Wahabiyah di Saudi Arabia yang didirikan Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1791) yang bertujuan melakukan purifikasi Islam. Pada era kontemporer, Wahabiyah ini seringkali dihubungkan dengan tindakan kekerasan dan terorisme, salah satunya Osama bin Laden, pemimpin al-Qaeda, yang merupakan Neo-Wahabisme (Badarussyamsi, 2015). Selanjutnya, gerakan radikalisme di dunia Islam berkembang melalui gagasan Hasan al-Banna (1906-1948) yang mendirikan Ikhwanul Muslimin (IM) di Mesir, dan Abul A'la al-Maududi (1903-1978), yang mendirikan Jama'at al-Islami di Pakistan (Hasan, 2008). Tokoh-tokoh lain yang berpengaruh dalam gerakan Islam radikal global adalah Yusuf al-Qardhawi, Sayyid Qutb (1906-1966), Hasan al-Turabi (1932-), yang menggulirkan Islamisasi di Sudan, dan Taqiyuddin an-Nabhani (1909-1977), yang mendirikan Hizbut Tahrir (Mubarak, 2007). Gerakan radikalisme global juga dikaitkan dengan Revolusi Iran tahun 1979. Pengamat menyebutkan bahwa Revolusi Iran membawa pengaruh besar kepada negara-negara Islam di dunia (van Bruinessen, 2002).

Dalam konteks Indonesia, gerakan Islam radikal menemukan eksistensinya kembali setelah rezim Orde Baru Soeharto runtuh. Mereka muncul ke permukaan dan mewarnai sejarah Indonesia kontemporer, yang ditandai dengan ekspansi kaum salafi di beberapa kota di Indonesia dengan kemunculan atribut-atribut keislaman seperti jubah, serban, jenggot panjang, dan sejenisnya. Kelompok-kelompok Islam radikal di Indonesia dan Asia Tenggara adalah hasil dari transmisi ortodoksi Islam di Timur Tengah yang dibawa ke Indonesia oleh para pelajar dan guru yang pernah belajar di sana (Hasan, 2008).

Terdapat lima kelompok setidaknya yang dapat dikategorikan sebagai kelompok Islam radikal di Indonesia pasca-Orde Baru, yaitu Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jamaah Islamiyah (JI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Laskar Jihad (JI), dan Front Pembela Islam (FPI) (van Bruinessen, 2002; Boy, 2009). Khusus HTI dan FPI, meskipun wacana ideologis dan doktrin-doktrin yang ditawarkan

bersifat radikal, tapi pendekatan atau pola gerakan yang mereka praktikkan di Indonesia tidak bersifat kekerasan (Mubarak, 2007). Hal ini menunjukkan bahwa kelompok-kelompok Islam radikal tidak serta merta adalah kelompok dengan kekerasan atau teroris, karena kekerasan dan teror adalah salah satu strategi saja untuk mencapai tujuan perubahan yang mereka inginkan (Azra, 2016).

Kebangkitan kelompok Islam radikal pasca-Orde Baru ini disebut sebagai *conservative turn*. Titik balik kelompok Islam konservatif ini ditandai dengan pengambilalihan terhadap kelompok Islam *mainstream* di mana pemikiran-pemikiran liberal dan progresif di tubuh Muhammadiyah dan NU mulai ditolak, terutama ini terjadi pada muktamar kedua organisasi Islam tersebut pada tahun 2005. Termasuk kecenderungan di tubuh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam beberapa dekade yang mulai menjadi lebih konservatif (van Bruinessen, 2011; 2013).

Di tubuh Muhammadiyah, *conservative turn* mulai muncul pada masa kepemimpinan A. Syafi'i Maarif tahun 2000-2005, dan semakin menguat pada Muktamar Muhammadiyah ke-45 di Malang tahun 2005. Hal itu ditandai dengan pengambilalihan kepemimpinan Muhammadiyah oleh kelompok-kelompok konservatif, respon organisasi mengenai isu kepemimpinan perempuan, dan penyerangan terhadap Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) yang dianggap liberal (Burhani, 2013). *Conservative turn* yang paling jelas adalah pada tahun 2005, ketika Majelis Ulama Indonesia (MUI) memberikan fatwa bahwa sekulerisme, pluralisme, dan liberalisasi agama (Sipilis) tidak sesuai dengan Islam. Fatwa ini dipercayai merupakan inspirasi dari kelompok-kelompok radikal, dan didukung kelompok konservatif lainnya. Fatwa-fatwa MUI lainnya yang menandai *conservative turn* adalah mengutuk praktik doa antaragama, mengharamkan perkawinan berbeda agama, dan pelarangan terhadap Ahmadiyah (Ichwan, 2013).

Menurut Martin van Bruinessen (2002), munculnya kelompok-kelompok Islam radikal pasca-Orde Baru, dapat ditelusuri melalui dua akar. Pertama, dinamika politik tahun 1940-an yang melibatkan Masyumi dan Darul Islam (DI). Kedua, adanya jaringan Islam transnasional. Setelah sebagai partai politik Masyumi dibubarkan oleh Soekarno, dan Parmusi sebagai wadah baru partai Islam pengganti Masyumi pada Orde Baru banyak diintervensi oleh penguasa, maka tokoh-tokoh Masyumi kemudian mendirikan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). Fokus

gerakan DDII adalah dakwah terutama untuk melawan Kristenisasi di Indonesia, dan mereka menjalin hubungan baik dengan Saudi Arabia. Pada perkembangan selanjutnya dibentuk Komite Islam untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), yang pada reformasi memiliki kedekatan dengan ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia). Pada Pemilu 1999, pendukung Masyumi mendirikan Partai Bulan Bintang (PBB), tapi sebagian pendukung lainnya bergabung dengan Partai Golkar melalui jaringan HMI (Himpunan Mahasiswa Islam).

Darul Islam (DI), dikenal sebagai kelompok pemberontak pada masa Soekarno, yang kemudian berhasil ditumbas. Pada masa awal pemerintahan Orde Baru, DI ini “dihidupkan” kembali oleh Ali Murtopo untuk menghadapi PKI (Partai Komunis Indonesia) dengan nama “Komando Jihad”. Pada perkembangannya Komando Jihad ini berbalik melawan penguasa Orde Baru dengan tindakan radikalnya seperti pengeboman Candi Borobudur dan BCA, serta demonstrasi Tanjung Priok yang menewaskan banyak orang Islam. Tokoh DI adalah Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba’asyir, yang dianggap memiliki hubungan dengan Masyumi dan DDII. Abu Bakar Ba’asyir sekembalinya dari Malaysia kemudian mendirikan Jamaah Islamiyah yang berafiliasi kepada al-Qaeda yang dipimpin Osama bin Laden. Pada Kongres Umat Islam di Yogyakarta tahun 2000, Abu Bakar Ba’asyir diangkat menjadi pemimpin Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) (van Bruinessen, 2002). Anggota DI kemudian menyebar ke dalam berbagai organisasi di antaranya DDII, Laskar Jihad, Komando jihad, dan JAT (Hadiz, 2016).

Akar kedua Islam radikal adalah pengaruh dari gerakan-gerakan Islam transnasional melalui masjid-masjid kampus di Indonesia pada awal tahun 1980. Pengaruh awal adalah dampak dari Revolusi Iran, yang menyebar melalui pemikiran intelektual muslim seperti Ali Syari’ati dan Muthari, terutama mengenai revolusi Islam, mempertahankan hak-hak kaum lemah dan tertindas, serta mengenai penafsiran baru atas teks al-Qur’an. Salah satu gerakan Islam kampus adalah gerakan Tarbiyah di Masjid Salman Institut Teknologi Bandung (ITB), yang kemudian menginspirasi gerakan serupa di berbagai kampus lain. Gerakan ini melakukan indoktrinasi terhadap anggotanya melalui pendekatan *usrah*, salah satunya adalah menolak Pancasila. Mereka dipengaruhi pemikiran al-Maududi, dan gerakan Ikhwanul Muslimin (IM) di Mesir, terutama dengan jargon *Muslim Brotherhood*.

Pada masa reformasi kelompok ini merepresentasikan dirinya ke dalam Partai Keadilan (PK) dan Partai Keadilan Sejahtera (PKS), yang memperjuangkan kembalinya Piagam Jakarta di MPR (van Bruinessen, 2002).

Dalam pandangan Salim dan Azra (2003), kebangkitan Islam radikal di Indonesia pasca Orde Baru ditandai dengan, pertama, munculnya partai-partai politik baru, termasuk partai politik Islam yang mengikuti Pemilu pertama era reformasi, 7 Juni 1999. Kedua, kebangkitan kembali kelompok-kelompok Islam garis keras seperti FPI, MMI, dan Laskar Jihad. Ketiga, meningkatnya permintaan sejumlah daerah di Indonesia untuk menerapkan Peraturan Daerah (Perda) berbasis syari'ah Islam seperti yang sudah diterapkan di Nanggroe Aceh Darussalam. Keempat, meningkatnya popularitas media-media Islam garis keras, seperti Sabili dan Suara Hidayatullah. Martin van Bruinessen (2013) menambahkan, Islam post-Soeharto ditandai dengan terlibatnya mereka dalam berbagai konflik antar-agama di daerah-daerah di Indonesia, munculnya kelompok-kelompok jihadis yang mengobarkan perang dan kekerasan, dan munculnya tindakan terorisme yang menyerang berbagai tempat, hotel, pariwisata, dan gereja.

Gerakan Islam radikal kontemporer adalah *Islamic State Iraq Suriah* (ISIS). ISIS merupakan kelompok teroris yang genealoginya dapat ditelusuri dari perkembangan al-Qaeda di Irak setelah tumbangnya Saddam Hussein pada 2003. Pendirinya, Abu Musab al-Zarqawi, menyatakan bai'atnya kepada Osama bin Laden dan menjadikan kelompoknya sebagai bagian al-Qaeda (AQI). Al-Zarqawi kemudian mengganti nama AQI menjadi ISIS (Hikam, 2016; Ali, 2014). Meskipun terdapat perbedaan pandangan mengenai kelompok Syi'ah, namun dalam hal doktrin jihad, sebagai kelompok radikal ISIS tidak berbeda dengan mengikuti al-Qaeda sebagai organisasi induknya. Dalam hal jihad ISIS mengikuti platform ideologi al-Qaeda, jihad untuk memerangi Amerika Serikat, Yahudi, dan sekutu-sekutunya (Ali, 2014).

Di Indonesia, ISIS digalang oleh Tuah Febriansyah atau Muhammad Fachry yang mempunyai koneksi dengan al-Muhajiroun, sayap organisasi Hizbut Tahrir (HT) yang dibentuk oleh Omar Bakri tahun 1983. Pandangan al-Muhajiroun di antaranya untuk meraih tujuan berjihad, maka kekerasan dapat dilakukan. Termasuk mengkafirkan muslim yang tidak menyetujui penerapan hukum Islam. Pada tahun 2014, dukungan terhadap ISIS mulai bermunculan secara terbuka di

beberapa wilayah Indonesia, seperti Bekasi, Bima, dan Sumbawa, serta di Jakarta (Hikam, 2016). Bahkan laporan Majalah Tempo (edisi 10 Agustus 2014) menyebutkan bahwa jaringan ISIS telah berkembang dan meluas di Sukoharjo, Jawa Tengah, dan Kota Malang, Jawa Timur. Investigasi utama Majalah Tempo (edisi 5 April 2015) menunjukkan sejumlah kelompok di Indonesia diam-diam mengirim orang ke wilayah yang dikuasai ISIS yang direkrut melalui jaringan lama terorisme.

Munculnya gerakan radikalisme Islam dapat disebabkan oleh banyak faktor yang sangat rumit. Di antaranya adalah karena kesenjangan atau ketidakmerataan pembangunan ekonomi, dan akibat adanya erosi kebudayaan (Sayyid, 1997). Munculnya fundamentalisme dan radikalisme Islam juga berkaitan dengan problem-problem globalisasi dan fragmentasi yang menyebabkan kelompok-kelompok tertentu memilih menyempal dan melakukan pemberontakan melawan hegemoni Barat (Tibi, 2000). Faktor lainnya adalah ide-ide keagamaan yang didefinisikan secara salah, fanatisme, rasa putus asa akibat ketidakadilan global (Sirozi, 2005). Salah satu faktor yang paling dominan yang memicu munculnya gerakan radikalisme adalah sebagai perlawanan terhadap hegemoni Barat, yakni Amerika Serikat (AS) dan Sekutunya, baik politik maupun ekonomi yang menyebabkan ketidakadilan global. Perlawanan atas hegemoni itu diwujudkan dalam bentuk menyerang berbagai kepentingan AS salah satu dengan melakukan terorisme, seperti yang dilakukan oleh al-Qaeda dan jaringannya (Roy, 2005).

Di Indonesia, munculnya gerakan radikalisme dapat dilihat sebagai respon terhadap situasi politik masa Orde Baru dan era reformasi. Pada awal tahun 1980-an, gerakan-gerakan Islam radikal banyak dipicu oleh ketidakpuasan terhadap kebijakan-kebijakan politik Orde Baru seperti pelarangan pemakaian jilbab di sekolah, RUU Perkawinan, dan kebijakan mengenai program Keluarga Berencana (KB). Sedangkan pada era reformasi, gerakan-gerakan Islam radikal banyak dipicu oleh ketidakpuasan terhadap pemerintah saat itu yang berkaitan dengan Kristenisasi, kemaksiatan yang merajalela seperti perjudian, pelacuran, pornografi, penjualan bebas minuman keras, termasuk gagasan mendirikan Khilafah Islamiyah dan penegakan syariat Islam di Indonesia (Mubarak, 2007). Selain itu, kebangkitan kelompok radikalisme tidak bisa dilepaskan dari pertarungan elit politik, dan pengaruh ekspansi gerakan Salafi Arab di Indonesia (Arabisasi Islam Indonesia) (van Bruinessen, 2013).

Dalam konteks Indonesia, munculnya gerakan Islam radikal seringkali berkaitan dengan isu-isu seperti konsep Islam tentang kekuasaan, hubungan Islam dengan demokrasi, hak-hak politik perempuan dalam Islam, persoalan minoritas di dunia Islam, dan persoalan hak asasi manusia (Mubarak, 2007). Secara garis besar, terdapat lima isu ideologis yang diperjuangkan secara aktif oleh kelompok-kelompok Islam radikal Indonesia. Pertama, isu sistem pemerintahan. Kedua, isu penegakan syariat Islam. Ketiga, isu jihad untuk memerangi kaum kafir. Keempat, isu kesetaraan perempuan dalam wilayah publik, dan kelima isu pluralisme, termasuk toleransi terhadap non-muslim (al-Makassary dan Gaus, 2010).

Munculnya gerakan radikalisme juga dapat dilihat dari aspek internal Islam itu sendiri. Salah satunya adalah adanya berbagai varian dalam pemikiran Islam. Selain itu, latar belakang sejarah yang berbeda di kalangan umat Islam, menjadikan tidak terdapat persepsi yang tunggal dan monolitis mengenai Islam. Munculnya berbagai corak pemikiran dalam Islam dari liberal sampai radikal menunjukkan bahwa Islam dapat dipahami dari berbagai sudut pandang yang berbeda (Enayat, 1998). Faktor lainnya adalah adanya keragaman interpretasi atau penafsiran terhadap teks atau konsep-konsep Islam yang berkaitan dengan kekuasaan, demokrasi, dan hubungan dengan minoritas. Meskipun hanya ada satu Islam, tapi dalam bentuk ekspresi keberislaman sangat beragam karena penafsiran terhadap teks-teks al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam berbeda-beda (Effendy, 2009). Menurut Khaled Abou el-Fadl, radikalisme juga dapat disebabkan karena dalam membaca ayat-ayat al-Qur'an terlalu literal dan ahistoris. Akibatnya, penafsiran seperti ini membutuhkan tindakan-tindakan simbolik untuk membedakan secara tegas muslim dan non-muslim (Anwar, 2007).

Penafsiran yang berbeda mengenai ajaran-ajaran Islam misalnya tentang jihad. Dalam pandangan kelompok radikal ini jihad diartikan sebagai perang (*harb*) dan memerangi (*qital*), meskipun pada dasarnya jihad berbeda dengan perang (*harb*) dan memerangi (*qital*) (Azra, 2016; Rohman, 2017). Pemahaman jihad lainnya adalah jihad sebagai memerangi hawa nafsu (Azra, 2016), atau dalam konteks kekinian jihad juga dapat dimaknai sebagai dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* dalam segala lapangan kehidupan (Chirzin, 2017). Perbedaan penafsiran juga muncul dalam isu presiden perempuan. Kelompok-kelompok radikal seperti DDII, FPI, dan

termasuk PPP menolak presiden perempuan karena hukumnya haram. Sedangkan organisasi Islam seperti NU dan Muhammadiyah menyatakan tidak mempermasalahkan perempuan menjadi kepala negara (Mubarak, 2007).

Kasus lain perbedaan penafsiran adalah surat al-Maidah ayat 51, yang menyatakan larangan umat Islam memilih pemimpin nonmuslim. Hal ini berkaitan dengan Pilkada DKI Jakarta tahun 2017, di mana salah seorang calonnya adalah Basuki Tjahaja Purnama atau Ahok, yang nonmuslim. Penafsiran yang berbeda mengenai ayat tersebut bahkan kemudian menjadi polemik di tengah masyarakat setelah Ahok dalam pernyataannya mengenai surat al-Maidah ayat 51 tersebut dianggap menistakan agama. Pernyataan Ahok itu memicu protes sebagian besar umat Islam Indonesia yang kemudian mereka melakukan demonstrasi besar-besaran pada 4 November 2016 yang digalang oleh FPI dan HTI, dan 2 Desember 2016 yang dikordinir oleh Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (GNPF) MUI, yang menuntut agar Ahok diproses secara hukum karena dianggap telah menistakan ayat al-Qur'an (Mietzner & Muhtadi, 2018).

Di Indonesia, meskipun kelompok-kelompok Islam radikal menonjol dalam aksi-aksi radikalismnya, tapi mereka tidak dapat disebut sebagai kelompok Islam yang dominan yang menjadi representasi Islam di Indonesia. Menurut Azyumardi Azra (2005), arus utama (*mainstream*) Islam Indonesia adalah Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Dalam diskursus gerakan Islam Indonesia, Muhammadiyah dan NU diposisikan sebagai organisasi Islam moderat (Hilmy, 2012; Burhani, 2012). Posisi moderat adalah posisi tengahan antara liberal dan konservatif (Burhani, 2013).

Menurut Hilmy (2012), dalam khazanah pemikiran keislaman di Indonesia, konsep moderatisme Islam memiliki lima karakteristik berikut. Pertama, berideologi non-kekerasan dalam berdakwah. Kedua, mengambil pola-pola kehidupan yang modern, seperti ilmu pengetahuan dan teknologi, nilai-nilai demokrasi dan Hak Asasi Manusia (HAM). Ketiga, menggunakan pola pikir rasional sebagai pendekatan dan pemahaman ajaran-ajaran Islam. Keempat, memakai pendekatan yang kontekstual untuk memahami sumber-sumber ajaran Islam. Kelima, menggunakan metode ijtihad untuk menetapkan hukum Islam (*istinbath*). Selain itu, karakteristik lainnya adalah toleran, harmonisasi, dan kerjasama antarkelompok yang berbeda agama.

Muhammadiyah dan NU diposisikan sebagai organisasi Islam moderat karena pertama, ketidaksetujuan mereka dengan pandangan dan sikap keagamaan kelompok Islam yang memakai cara-cara kekerasan, atau secara revolusioner-radikal. Kedua, sejak awal kedua organisasi ini menentang gagasan negara Islam. Bagi Muhammadiyah dan NU, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), Pancasila, UUD 1945, dan Bhinneka Tunggal Ika dipandang sudah sesuai dengan substantif ajaran Islam sebagai agama rahmat lil ‘âlamîn. Selain itu, Muhammadiyah dan NU juga menerima menerima nilai-nilai modernitas, termasuk nilai-nilai demokrasi dan Hak Asasi Manusia (HAM) (Hilmy, 2012).

Meskipun demikian, kedua organisasi tersebut seringkali digugat posisi dan ideologi moderatismenya karena sikap dan tindakan mereka yang dianggap mendukung konservatisme dan Islamisme. Selain memiliki nilai-nilai yang mendukung demokratisasi seperti penolakan terhadap Negara Islam, otonom, dan toleran, Muhammadiyah dan NU juga mempunyai nilai-nilai yang dianggap tidak mendukung demokratisasi, semisal menentang non-muslim memimpin wilayah yang mayoritas Muslim, menentang pendirian gereja di daerah mayoritas Muslim, menentang pemurtadan, dan menentang non-muslim mengajar pendidikan Islam di sekolah, serta menentang perkawinan berbeda agama. Nilai-nilai non-demokratis yang dimiliki Muhammadiyah dan NU ini dianggap dapat mengancam keberlangsungan demokrasi di Indonesia (Menchik, 2019).

Setidaknya terdapat tiga kasus yang digunakan sebagai tolok ukur moderatisme Muhammadiyah dan NU dewasa ini, yaitu mengenai kasus Ahmadiyah, RUU Penistaan Agama, dan kasus Ahok. Pertama, ketika terjadi penyerangan terhadap Ahmadiyah, meskipun Muhammadiyah dan NU menentang kekerasan yang terjadi, tapi keduanya bersama-sama kelompok Islamis membatasi hak-hak minoritas dan menyegah Ahmadiyah menyebarluaskan pandangan-pandangannya. Muhammadiyah dan NU juga mendukung pemerintah untuk menggunakan undang-undang penistaan untuk membatasi Ahmadiyah dalam menyebarluaskan pandangannya. Ketua PBNU KH. Hasyim Muzadi menentang tindakan kekerasan terhadap Ahmadiyah, tapi sekaligus mengutuk Ahmadiyah sesat. Dalam rapat anggota Syuriah NU mengeluarkan pernyataan yang mengkonfirmasi bahwa Ahmadiyah menyimpang dari Islam (Menchik, 2019).

Begitu juga dengan Muhammadiyah, Din Syamsuddin meminta Ahmadiyah kembali kepada ajaran Islam atau mendeklarasikan agama baru, dan juga mendorong pemerintah melarang Ahmadiyah. Ketua PP. Muhammadiyah, Din Syamsuddin mengatakan bahwa pandangan-pandangan Ahmadiyah tidak dapat ditoleransi karena mengancam akidah. Rais Aam NU, Habib Luthfi bin Ali bin Yahya mengatakan bahwa pengikut Ahmadiyah harus diajak mengikuti Islam yang sebenarnya (Menchik, 2019). Bahkan keterlibatan tokoh-tokoh NU lokal dalam penyerangan terhadap kelompok Ahmadiyah yang dianggap sektarian juga dipertanyakan. Keterlibatan tokoh-tokoh lokal itu tentu dapat mendeklitimasi tokoh-tokoh NU yang selama ini dikenal sebagai tokoh yang pluralis (Kayane, 2020).

Kasus kedua berkaitan dengan dengar-pendapat (*hearing*) di Mahkamah Konstitusi tentang Ahmadiyah tahun 2010, di mana pimpinan Muhammadiyah dan NU lagi-lagi bersatu dengan kelompok-kelompok Islamis mendukung undang-undang penistaan agama, dan membatasi kebebasan berekspresi. Meskipun selama ini Muhammadiyah dikenal toleran, tapi dalam testimoni di Mahkamah Konstitusi, Muhammadiyah disampaikan oleh Saleh Partaonan Daulay dengan jelas mendukung undang-undang penistaan agama dan pelarangan Ahmadiyah. Begitu juga dengan NU, Ketua PBNU KH. Hasyim Muzadi mengatakan bahwa demokrasi dan penyimpangan moral adalah berbeda. Di luar Mahkamah Muzadi sering secara vokal mengritik FPI, tapi di dalam Mahkamah NU dan FPI berada dalam posisi yang sama. Dalam kasus ini, Muhammadiyah dan NU berdiri bersama kelompok Islamis, dan berpartner dengan aktor-aktor non-demokratis berkaitan dengan isu-isu kebebasan berekspresi, penodaan dan hak-hak minoritas (Menchik, 2019).

Ketiga, berkaitan dengan kontestasi pemilihan Gubernur DKI Jakarta tahun 2017, di mana Muhammadiyah dan NU mendukung adanya penistaan agama untuk menyegah orang Kristen menjadi gubernur. Dalam sebuah kampanye di Kepulauan Seribu pada 30 September 2016, Ahok mengutip Surat al-Maidah ayat 51 yang dianggap sebagai penistaan terhadap agama. NU dan MUI mengeluarkan pernyataan kepada pemerintah untuk memerangi penistaan terhadap agama Islam dan menangkap Ahok. Pada 4 November 2016, terjadi demonstrasi di Monas yang dikordinir oleh FPI dan didukung oleh HTI, dan MUI konservatif. Kemudian dilanjutkan demonstrasi pada 2 Desember 2016 yang dikomandoi oleh koalisi

kelompok garis keras Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (GNPF) MUI, yang menuntut Ahok dihukum karena menistakan agama Islam.

Sama seperti dua kasus sebelumnya, Muhammadiyah dan NU memprioritaskan Islam, dan tidak memperboleh orang Kristen memimpin wilayah yang mayoritas Islam. Ketua PBNU KH. Said Aqil Siradj, pernah mengundang Ahok tapi juga mengritik Ahok karena dianggap menistakan agama. Sebagian besar pemimpin NU tidak suka dengan kelompok Islamis, tapi mereka tidak mendukung Ahok menjadi gubernur. Begitu juga Muhammadiyah, Ketua PP. Muhammadiyah, Haedar Nashir menghimbau anggotanya untuk tidak mengikuti demonstrasi dan mengecam anti-Ahok, tetapi Amin Rais dan Din Syamsuddin mengecam tindakan Ahok (Menchik, 2019).

Berangkat dari fenomena nyata adanya gerakan radikalisme dalam wujud aksi-aksi teror dan tindakan kekerasan dalam beberapa dekade terakhir di satu sisi, dan upaya memperkuat posisi Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia, penelitian ini hendak mengkaji diskursus mengenai gerakan radikalisme dalam Islam Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat Indonesia. Sejauh ini, kajian-kajian tentang tindakan radikalisme lebih banyak fokus pada sebab-sebab yang bersifat makro dan di luar teks, seperti karena globalisasi dan hegemoni Barat (Tibi, 2000), kesenjangan ekonomi (Sayyid, 1997), dan ketidakadilan global (Sirozi, 2005; Roy, 2005). Sedangkan penafsiran terhadap teks sebagai penyebab munculnya radikalisme belum banyak dikaji, padahal sebagaimana dinyatakan oleh Enayat (1998), pemahaman terhadap Islam itu tidak tunggal atau monolitis, yang kemudian melahirkan berbagai macam aliran dan kelompok.

Maka dari itu, persoalan penafsiran terhadap teks-teks al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai kitab suci menjadi sangat krusial. Karena berawal dari penafsiran ini akan melahirkan pemahaman dan tindakan, termasuk melahirkan pemahaman dan tindakan yang berkaitan dengan radikalisme. Jadi, walaupun sumber utama ajaran Islam adalah satu yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah, tapi karena adanya berbagai penafsiran terhadap sumber ajaran Islam tersebut, maka muncul banyak pemikiran dalam Islam, sekaligus memunculkan banyak aliran atau pandangan dan kelompok dalam Islam. Masalah besarnya adalah, orang-orang atau kelompok-kelompok di luar

Islam seringkali melihat Islam itu tunggal atau monolitik, dan yang terlihat tunggal dan dominan itu adalah Islam yang berwajah radikal.

Berkaitan dengan penafsiran, maka penelitian ini menggunakan perspektif hermeneutika untuk memahami bagaimana kalangan Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU memahami atau menafsirkan teks-teks yang berkaitan tindakan radikalisme. Menurut Hardiman (2018), salah satu tantangan paling kuat dalam hermeneutika adalah literalisme dalam membaca teks-teks otoritatif seperti kitab suci dan undang-undang. Pemahaman literal atas teks-teks seperti itu dikontrol oleh otoritas sekaligus dipakai untuk pemberian praktik-praktik fundamentalistik, radikalistik, dan ekstrimis dalam agama.

Sebagai tradisi filsafat, hermeneutika kali pertama digunakan oleh Frederich Schleiermacher (1768-1834) untuk menginterpretasikan Bible. Hermeneutika kemudian diterapkan dalam penelitian ilmu humaniora oleh Wilhelm Dilthey (1833-1911), dan selanjutnya digunakan oleh filosof-filosof Jerman, antara lain Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, dan Jurgen Habermas. Dalam praktik penafsiran, hermeneutika bukan hanya tentang tindakan menafsirkan, tapi juga untuk memahami yang bertujuan untuk kesepahaman (Hardiman, 2018; Raharjo, 2014). Terdapat berbagai definisi mengenai hermeneutika, yang disebabkan setiap tokoh memiliki perspektif yang berbeda tentang hermeneutika.

Richard E Palmer (2005), memberikan enam definisi mengenai hermeneutika. Pertama, hermeneutika sebagai teori eksegesis al-Kitab. Kedua, hermeneutika sebagai metodologi filologis. Ketiga, hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik yang digagas oleh Schleiermacher. Keempat, hermeneutika sebagai dasar metodologis ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dengan metode interpretif yang dipelopori oleh Dilthey. Kelima, hermeneutika sebagai fenomenologi *dassein* dan pemahaman eksistensial, yang berasal dari pemikiran Heidegger. Keenam, hermeneutika sebagai sistem interpretasi yang digagas oleh Ricoeur.

Hermeneutika sendiri diambil dari bahasa Yunani yaitu “*hermeneuein*” dan “*hermenia*” yang artinya adalah “menafsirkan”. Kata “*hermeneuein*” dan “*hermenia*” pada dasarnya mengandung arti (1) mengungkapkan kata-kata, (2) menjelaskan seperti menjelaskan situasi, dan (3) menerjemahkan seperti menerjemahkan ke dalam bahasa asing. Arti ketiganya bisa diwakilkan pada kata “*to*

*interpret*" dalam Bahasa Inggris (Palmer, 2005). Menurut Josef Bleicher (1980) hermeneutika adalah sebuah teori dan filsafat tentang penafsiran makna. Hermeneutika juga dipahami dari cara kerjanya. Menurut Paul Ricoeur (2006), hermeneutika merupakan teori mengenai bekerjanya pemahaman dalam menafsirkan sebuah teks. Di sini gagasan kuncinya adalah realisasi diskursus sebagai teks. Sebagai sebuah teori, hermeneutika memiliki acuan atau kerangka teoritik sebagai panduan untuk melakukan penafsiran, terutama dengan mempertimbangkan konteks dan tujuannya (Patton, 2002).

Hermeneutika juga seringkali dihubungkan dengan Hermes, nama seorang dewa pada mitologi Yunani Kuno. Konon Hermes merupakan dewa yang mengemban tugas menyampaikan pesan-pesan Dewa (Tuhan) kepada umat manusia. Untuk itu, Hermes menafsirkan terlebih dulu pesan-pesan Dewa (Tuhan) tersebut agar lebih mudah dipahami sebelum Hermes menyampaikannya kepada umat manusia (Lubis, 2014). Dengan demikian posisi Hermes sangat krusial, karena apabila ada kesalahpahaman dalam menafsirkan pesan-pesan Dewa, maka akan berdampak fatal bagi seluruh kehidupan umat manusia. Maka, Hermes harus memiliki kemampuan menafsirkan pesan-pesan Tuhan ke dalam bahasa yang dipahami oleh manusia (Bleicher, 1980). Tugas Hermes dapat disamakan dengan tugas Nabi sebagai utusan Tuhan. Dalam Islam, ada yang menyebutkan Hermes adalah Nabi Idris a.s. yang dikenal sebagai manusia pertama yang mengenal tulisan dan astrologi. Sedangkan dalam agama Yahudi, Hermes dikenal sebagai Thoth, atau Nabi Musa a.s dalam mitologi Mesir (Mulyono, 2013).

Dengan demikian, problem utama dalam hermeneutika adalah pada peran dan kemampuan Hermes dalam menafsirkan pesan-pesan Tuhan, dan kemampuan Hermes dalam menyampaikan pesan Tuhan tersebut dengan bahasa yang mudah kepada manusia. Jadi problem hermeneutika tidak dalam pikiran Tuhan ataupun pikiran manusia. Untuk itu Hermes berupaya membaca dan memahami teks-teks yang diproduksi dalam konteks tempat dan waktu yang satu (konteks Tuhan), dan menyampaikan maknanya dalam konteks tempat dan waktu yang lainnya (konteks manusia). Maka dalam komunikasi, hermeneutika mencakup dua dimensi atau dunia, yaitu dimensi atau dunia teks yang belum kita mengenalnya karena masih asing, dan dimensi atau dunia kita sendiri yang kita sudah mengenalnya. Tugas hermenutika

adalah menjelaskan peleburan dua dimensi atau dunia tersebut, antara dimensi atau dunia teks dengan dimensi konteks saat ini (Radford, 2005).

Sebagai sebuah teori dan metode penafsiran, hermeneutika juga digunakan untuk memahami teks-teks al-Qur'an. Meskipun masih kontroversif —karena menyangkut firman Allah yang tidak boleh ditafsirkan sembarangan, dan terdapat persoalan krusial yaitu bagaimana ayat-ayat al-Qur'an yang turun berabad-abad yang lalu ditafsirkan dalam konteks sekarang ini— metode-metode hermeneutika Barat juga banyak digunakan untuk menelaah ayat-ayat al-Qur'an. Hermeneutika filosofis Gadamer misalnya dianggap relevan untuk menelaah ayat-ayat al-Qur'an sebagai teks yang diturunkan berpuluh abad yang lalu (Mulyono, 2013).

Di kalangan ilmuwan-ilmuwan muslim terdapat juga yang menjadi pelopor penggunaan metode hermeneutika, di antaranya Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Syahrour, Abdullah Ahmed an-Na'im, dan Fatimah Mernessi (Sufyanto, 2007). Termasuk Nashr Hamid Abu Zaid dan Khaled Abou el-Fadl yang menerapkan metode kritis dalam mengkaji al-Qur'an (Qadafy, 2010). Nashr Hamid Abu Zaid mengaitkan kembali studi-studi al-Qur'an dengan kajian sastra dan teori kritis, dan mendefinisikan kembali pemahaman obyektif tentang Islam agar terhindar dari kepentingan-kepentingan ideologis (Nahrowi, 2007). Sedangkan Khaled Abou el-Fadl (2003) juga menggunakan metode penafsiran dalam memahami sabda-sabda Tuhan, terutama yang berkaitan dengan hukum Islam, persoalan otoritas, dan masalah wanita.

Penelitian ini memfokuskan pada masalah penafsiran organisasi Islam Muhammadiyah dan NU dengan memahami diskursus gerakan radikalisme di kalangan kedua organisasi Islam tersebut. Diskursus atau wacana dipopulerkan oleh Michel Foucault. Diskursus merupakan keseluruhan domain (bidang) yang mana bahasa digunakan dengan pola-pola tertentu. Diskursus dapat diartikan sebagai keseluruhan wilayah konseptual di mana pengetahuan diciptakan atau dibentuk, dan diproduksi (Lubis, 2014). Istilah diskursus sendiri dapat digunakan dalam konteks yang luas dan dipakai untuk beberapa disiplin. Diskursus meliputi dua bidang, pertama dalam studi bahasa. Diskursus dapat dipahami dalam bentuk interaksi dan tindakan sosial antarindividu yang berinteraksi bersama-sama dalam sebuah situasi sosial. Kedua, diskursus dapat juga dipakai di dalam kajian post-strukturalis sebagai

konstruksi realitas sosial (Fairclough, 1995). Diskursus juga dapat dilihat sebagai relasi pada komunikasi antara orang-orang dalam bentuk berbicara, menulis, dan cara-cara komunikasi yang lain, dan menjelaskan juga relasi antara peristiwa-peristiwa komunikatif (percakapan, surat kabar, artikel) (Fairclough, 2010).

Menurut Phillips dan Hardy, diskursus adalah bagian-bagian teks yang saling berhubungan, dan praktik-praktik produksi, diseminasi, dan resepsi yang membawa sebuah obyek menjadi ada. Realitas sosial adalah diproduksi melalui diskursus-diskursus. Interaksi-interaksi sosial tidak dapat secara penuh dipahami tanpa mengacu kembali ke diskursus. Maka analisis diskursus kritis bertugas mengeksplorasi hubungan antara diskursus dan realitas (Bryman, 2008). Diskursus dapat berbentuk: (1) *explicative discourse*, yakni ekspresi simbolik yang sudah dianggap benar, (2) *theoretical discourse*, yaitu klaim kebenaran yang masih kontroversial untuk mencapai tujuan, (3) *therapeutic discourse*, yaitu memberikan kritik kepada inividu atau kelompok yang tidak jujur atau berbohong, dan (4) *practical discourse*, yakni tindakan adaptasi untuk membenarkan keberadaan mereka (Lyytinen dan Hirschheim, 1998). Diskursus dalam kaitannya dengan hermeneutika, terutama pemahaman terhadap teks, adalah setiap bahasa yang dibakukan lewat tulisan. Maka, diskursus selalu berkaitan dengan bahasa yang digunakan. Bahasa dalam diskursus dianggap sebagai peristiwa (*event*), yakni bahasa yang membincangkan sesuatu (Ricoeur, 2006). Jadi, diskursus adalah bahasa ketika ia digunakan untuk berkomunikasi (Permata, 2013).

Diskursus dalam penelitian ini dipahami sebagai realitas yang diproduksi dan dikonstruksi oleh masing-masing Ormas Islam melalui interaksi mereka dengan gerakan radikalisme. Hasil diskursus tentang gerakan radikalisme itu kemudian dikontestasikan di dalam ranah publik (*public sphere*). Pada konteks ini, kajian mengenai ruang publik menjadi relevan sebagai medan atau arena diskursus. Ranah publik merupakan jaringan untuk mengomunikasikan informasi dan juga pandangan (Habermas, 2009). Ranah publik merupakan bagian mendasar dari organisasi sosial-politik karena ia adalah ranah di mana orang-orang datang bersama sebagai warga negara untuk mengartikulasikan pandangan-pandangan bebasnya di masyarakat.

Selain menggali diskursus penafsiran Muhammadiyah dan NU tentang gerakan radikalisme, penelitian ini juga hendak membongkar relasi kekuasaan

(*power relations*) yang turut menentukan bentuk penafsiran, termasuk menjadikan hasil penafsiran (hermeneutika) sebagai kritik ideologi. Dengan demikian, penelitian menggunakan Teori Kritis dengan pertimbangan sebagai berikut. Pertama, Teori Kritis selalu mempersoalkan relasi kekuasaan (*power relations*) dan juga kepentingan yang melingkupi komunikasi. Dalam penelitian ini, salah satu permasalahan yang hendak dikaji adalah bagaimana relasi kekuasaan (*power relations*) dan kepentingan organisasi Islam Muhammadiyah dan NU dengan struktur kekuasaan (Negara) dan kekuatan atau struktur dominan lainnya.

Kedua, Teori Kritis juga mempersoalkan ideologi sebagai kesadaran palsu (*false consciousness*) yang membelenggu kesadaran individu atau kelompok. Titik kritis penelitian ini juga terletak pada salah satu fokusnya yaitu melakukan kritik ideologi khususnya ideologi radikalisme sebagai kesadaran palsu yang dipercaya oleh kelompok-kelompok Islam radikal. Ideologi radikalisme sebagai kesadaran palsu karena di dalamnya mengandung keyakinan atau pandangan dunia (*world views*) yang tidak sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam, seperti melakukan tindakan kekerasan dan terorisme, intoleran, dan tidak kontekstual dalam memahami ajaran-ajaran Islam sehingga dapat menimbulkan krisis sosial yang disebabkan aksi-aksi terorisme, peperangan, dan tindakan-tindakan intoleransi yang memicu konflik antaragama dan etnis, serta tindakan-tindakan kekerasan lainnya.

Ketiga, dalam Teori Kritis juga mempersoalkan dominasi dan hegemoni terutama dalam konteks dominasi pemahaman mengenai sistem pemerintahan, jihad, dan toleransi. Secara kritis penelitian ini hendak mengkaji bentuk-bentuk kontra-hegemoni untuk melawan dominasi pemahaman kelompok-kelompok Islam radikal yang selama ini dominan. Maka dari itu perlu dikaji Teori Hegemoni yang merupakan salah satu konsep penting yang dikemukakan oleh Antonio Gramsci untuk menjelaskan dominasi salah satu kelas sosial terhadap kelas sosial lainnya (hegemoni borjuis). Dalam konteks ini hegemoni tidak hanya berwujud kontrol politik dan ekonomi, tapi juga kemampuan kelas dominan untuk mengatur cara-cara yang mereka miliki dalam memandang dunia. Maka hal tersebut oleh kelompok subordinat diterima dan dianggap sebagai ‘hal yang lumrah’ dan ‘alamiah’.

## 1.2 Permasalahan Penelitian

Fokus penelitian ini berpijak pada asumsi bahwa akar persoalan radikalisme merupakan soal teks, tepatnya penafsiran terhadap teks (ayat/nash) kitab suci (al-Qur'an). Penafsiran terhadap ayat yang sama menghasilkan pemahaman yang berbeda karena dalam proses penafsiran memungkinkan dipengaruhi oleh berbagai kepentingan, termasuk kepentingan ideologi, relasi kekuasaan, dan juga kepentingan untuk eksistensi diri sendiri. Kemudian, hasil penafsiran-penafsiran tersebut memengaruhi pemahaman dan tindakan, sehingga muncul berbagai golongan atau kelompok dalam Islam, yang bila ditarik dalam posisi biner, terbagi ke dalam kelompok Islam radikal dan kelompok Islam moderat.

Dalam penelitian ini terdapat tiga elemen atau konsep yang dicoba dibangun keterkaitannya sehingga menjadi sebuah problematika penelitian, yaitu (1) gerakan radikalisme sebagai sebuah fenomena, (2) penafsiran Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam Indonesia yang diwujudkan dalam bentuk diskursus tentang isu-isu gerakan radikalisme, dan (3) kepentingan dan relasi kekuasaan yang menentukan hasil penafsiran dan diskursus tentang isu-isu radikalisme.

Problematika penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut: berangkat dari adanya fenomena gerakan radikalisme yang sangat kuat beberapa tahun terakhir ini, terutama dalam bentuk teror dan tindakan kekerasan lainnya yang diasumsikan sebagai akibat dari interaksi atau dialektika penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan realitas sosial yang ada, seperti ketidakadilan global, kemiskinan, dan globalisasi. Ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan gerakan radikalisme dikaji dan dilihat bagaimana Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam di Indonesia menafsirkan atau memahami ayat-ayat tersebut sebagai sebuah teks (bahasa), yang kemuiian menjadi diskursus.

Selanjutnya dikaji juga proses penafsiran yang dilakukan melalui refleksi kalangan Muhammadiyah dan NU yang ujungnya adalah pendakuan atau eksistensi diri kedua organisasi Islam tersebut. Termasuk dikaji juga secara kontekstual untuk mengungkap faktor-faktor yang menentukan penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Hasil pemahaman Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu gerakan radikalisme tersebut dijadikan sebagai kritik ideologi atau kontra-diskursus dan kontra-hegemoni atas pemahaman

tersebut yang selama ini dominan dan dianggap tidak kontekstual, serta tidak sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam.

Berdasarkan problematika yang dibangun dan sebagaimana diuraikan di atas, maka dapat dirumuskan pertanyaan-pertanyaan penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?
2. Bagaimana praktik-praktik penafsiran melalui refleksi (kesadaran diri) di kalangan Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?
3. Bagaimana konteks relasi kekuasaan dan kepentingan Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU dalam memahami diskursus mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?

### **1.3 Tujuan Penelitian**

Penelitian ini menggunakan paradigma Kritis yang tujuannya adalah sebagai kritik untuk mengungkapkan kondisi yang sebenarnya di balik suatu realitas yang dianggap semu, atau kesadaran palsu yang teramat secara empirik (Golding & Murdock, 1992). Maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk menggali penafsiran Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.
2. Untuk mengungkapkan praktik-praktik refleksi (kesadaran diri) Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.
3. Untuk membongkar relasi kekuasaan dan kepentingan Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU dalam memahami diskursus mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.

### **1.4 Signifikansi Penelitian**

#### **1.4.1 Signifikansi Akademis**

Penelitian ini memiliki signifikansi akademis dalam bentuk pendalaman dan perluasan teori-teori ilmu komunikasi yang digunakan, terutama Teori Interpretasi Paul Ricoeur. Fokus utama teori Interpretasi Ricoeur adalah mengenai otonomi

teks, yakni penjarakan (distansiasi) antara teks dengan maknanya, dan antara maksud pembuat teks dengan pembaca teks. Sebuah teks memiliki banyak makna yang melekat dan sangat mungkin untuk ditafsirkan secara berbeda dengan bermacam-macam cara. Dengan demikian, interpretasi adalah proses terbuka, meski tidak berarti sewenang-wenang dan berubah-ubah (Thompson, 2003).

Menurut Ricoeur konsep teks dapat diperluas tidak hanya dalam bentuk karya tulis, tapi juga dalam bentuk tindakan. Artinya, tindakan bermakna dapat dilihat sebagai sebuah teks yang memiliki struktur yang dapat ditafsirkan dengan berbagai macam cara melalui model-model interpretasi. Sebagai sebuah teks, maka tindakan bermakna dapat ditafsirkan oleh siapapun, dan merupakan landasan fenomena ideologi. Menurut Ricoeur, ideologi berkaitan dengan citra yang diakui oleh sebuah kelompok sosial. Dengan begitu, ideologi dapat memberikan pemahaman yang implisit dalam peristiwa-peristiwa tindakan dalam sebuah kelompok. Untuk memahami tindakan sebagai sebuah teks, maka dibutuhkan analisis tindakan. Teori Interpretasi Ricoeur juga menekankan hubungan antara ideologi dan proses interpretasi yang dilakukan terhadap peristiwa-peristiwa tindakan. Memelajari ideologi berarti mempelajari cara-cara di mana makna membenarkan relasi-relasi dominasi (Thompson, 2003).

Relevansi teori Interpretasi Ricoeur dengan permasalahan penelitian ini adalah pertama, berkaitan dengan penafsiran melalui tahap atau proses penjarakan (distansiasi) mulai dari bentuk bahasa, diskursus, dan tekstualitas. Mulai dari teks bahasa dalam bentuk ayat-ayat kitab suci, diskursus pemahaman mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim, serta tekstualitas dalam bentuk dokumen-dokumen resmi Organisasi Islam berkaitan dengan bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.

Kedua, berhubungan dengan hermeneutika sebagai kritik ideologi (paham radikalisme), hasil penelitian ini dapat menghasilkan sintesis dari dialektika hermeneutika kritis Habermas dengan hermeneutika filosofis Gadamer. Hermeneutika tidak hanya sekadar dan berhenti pada penafsiran semata tapi juga dapat digunakan sebagai kritik ideologi. Ketiga, menjadikan hasil penelitian ini sebagai kontra-diskursus atau kontra-hegemoni atas pemahaman yang dianggap dominan mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim dengan

memberikan penafsiran lain dari Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam yang berpengaruh di Indonesia.

Ruang lingkup penelitian meliputi kajian-kajian yang berkaitan dengan Teori Interpretasi Ricoeur, Teori Kritis Habermas, Teori Hegemoni, dan isu-isu gerakan radikalisme, serta kajian terdahulu mengenai Muhammadiyah dan NU. Hasil-hasil penelitian terdahulu yang berkaitan dengan ruang lingkup penelitian ini adalah sebagai berikut:

Pertama, Eunsook Jung (2009), *Taking Care of the Faithful: Islamic Organizations and Partisan Engagement in Indonesia*, disertasi di The University of Wisconsin-Madison. Berkaitan dengan Ormas Islam di Indonesia, studi ini membahas mengenai peran Muhammadiyah dan NU, serta PKS dalam proses demokratisasi di Indonesia.

Kedua, Arifianto Alexander (2012), *Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of Progressive Islam in Indonesia*, disertasi Arizona State University. Studi ini mengenai Ormas Islam di Indonesia, yang membahas peran pemuka atau elit agama di organisasi NU dan Muhammadiyah dalam mengubah posisi teologisnya.

Ketiga, Tyson Retz (2013) dari School of Historical and Philosophical Studies, University of Melbourne, Australia. Dalam artikelnya di Jurnal Educational Philosophy and Theory, yang berjudul *A Moderate Hermeneutical Approach to Empathy in History Education*, mengkaji mengenai penerapan hermeneutika Gadamer yang mencakup mengenai konsepsi prejudice, tradisi, dan jarak temporal dalam pendidikan sejarah yang empati. Konsep empati dalam pendidikan sejarah meliputi keterlibatan murid untuk berpikir dalam konteks sebagai agen sejarah. Hasil kajian menyimpulkan bahwa faktor-faktor seperti prasangka, tradisi, dan jarak temporal dapat mengubah faktor-faktor yang secara tipikal dianggap sebagai penghambat operasi empati.

Keempat, Fathurin Zen (2013), yang berkaitan dengan gerakan radikalisme, berjudul Radikalisme Islam dalam Retorika Politik Indonesia. Menggunakan analisis retorika, hasil penelitian menunjukkan para elit parpol memiliki kecenderungan ke salah satu pemikiran Islam dan ketatanegaraan, apakah Islam yang formalistik ataukah Islam yang substantifistik.

Kelima, Mulyanti Syas (2013), berkaitan dengan ruang publik Habermas, “Demokrasi dan Ranah Publik di Tingkat Lokal: Studi Interaksi Agensi dan Kultur dalam Diskursus Peraturan Daerah Bernuansa Syariah pada Media Massa di Kota Padang, Sematera Barat”. Penelitian ini memusatkan kajiannya mengenai lahirnya sejumlah peraturan bernuansa syariah dari sudut pandang komunikasi melalui aspek diskursus yang disajikan oleh media massa sebagai representasi ranah publik. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa diskursus tentang peraturan daerah bernuansa syariah cukup mendapat tempat dalam media massa sebagai representasi ranah publik pada masyarakat plural. Namun diskursus yang disajikan antara pihak yang mendukung dengan pihak yang menolak perda syariah tersebut tidak berimbang dan tidak konstan.

Keenam, Abdul Halim (2014), berkaitan dengan Ormas Islam yakni NU dan hermeneutika Gadamer. Disertasi yang dibukukan dengan judul “Aswaja Politisi Nahdlatul Ulama Perspektif Hermeneutika Gadamer” mengkaji mengenai penafsiran oleh elit NU terhadap Aswaja melahirkan beragama pemahaman dan pemaknaan, yang akhirnya memengaruhi mereka dalam berpartisipasi dalam partai-partai politik Islam yang berbeda-beda pula.

Ketujuh, Lestari Nurhajati (2014), yaitu mengenai Wacana Demokrasi dalam Public Sphere: Komunikasi Politik di Organisasi Islam Indonesia. Hasil penelitian menunjukkan adanya penurunan keragaman wacana demokrasi dalam berbagai organisasi Islam di Indonesia. walaupun wacana demokrasi sudah tumbuh dan berkembang di kalangan organisasi Islam, namun komunikasi politik dalam public sphere tidak sepenuhnya berhasil.

Kedelapan, Karman (2015), berkaitan dengan gerakan fundamentalisme di Indonesia. Berjudul “Konstruksi Wacana Nilai-nilai Demokrasi Kelompok Islam Fundamentalis di Media Online”. Dengan menggunakan teori konstruksi realitas sosial dan metode analisis wacana Theo van Leeuwen, kajian ini menyimpulkan bahwa penolakan mereka terhadap demokrasi sebatas pemilihan umum. Mereka cenderung menolak kebebasan beragama. Hasil penelitian juga menunjukkan bahwa media online menjadi sarana yang efektif untuk mendeseminasi gagasan-gagasan kelompok ini.

Kesembilan, Muthohirin, N. (2015), berjudul Radikalisme Islam dan Pergerakannya di Media Sosial. Hasil kajian menunjukkan adanya peran yang sangat signifikan media sosial seperti Facebook dan Twitter sebagai arena baru penyemaian dan propaganda kelompok-kelompok Islam radikal seperti HTI dan Jamaah Salafi. Sasarannya adalah kaum muda yang memang dekat dengan media-media sosial sehingga pesan-pesan radikalisme lebih mudah diterima.

Kesepuluh, Chika Anyanwu (2016) yang ditulis dalam artikel yang berjudul *Boko Haram and the Nigerian Political System: Hegemony or Fundamentalism?* Dalam artikel tersebut Anyanwu menggunakan teori Hegemoni Gramsci untuk menginterogasi tindakan perlawanan dan teror dari kelompok Islam Fundamentalis, Boko Haram, dan bagaimana lingkungan politik Nigeria menetapkan tindakan tersebut sebagai gerakan perlawanan yang sangat kuat. Kajian ini juga menguji peran dari berita-berita media turut bermain dalam sebuah teater perang.

Kesebelas, Yani Tri Wijayanti (2020) yang berjudul *Radicalism Prevention through Propaganda Awareness on Social Media*. Hasil kajian menunjukkan bahwa Propaganda awareness penting dilakukan karena mampu meningkatkan kesadaran terhadap informasi-informasi yang mengandung radikalisme yang disebarluaskan melalui media sosial sehingga mampu menyegah sekaligus melindungi siswa dari paparan radikalisme.

Fokus penelitian ini yang membedakan dengan penelitian-penelitian sebelumnya, terletak pada kesatuan dari teori yang digunakan yakni Teori Interpretasi Ricoeur, metode yang dipakai yaitu hermeneutika fenomenologi, dan subyek penelitian yakni Muhammadiyah dan NU. Pada ketiga hal tersebut terdapat persamaan tapi sekaligus perbedaan antara penelitian ini dan penelitian-penelitian sebelumnya. Terdapat penelitian dengan Teori Interpretasi Ricoeur, tapi metode dan subyek penelitiannya berbeda dengan penelitian ini. Ada pula penelitian yang menggunakan metode hermeneutika, tetapi teori dan subyek penelitiannya berbeda dengan penelitian ini. Begitu juga penelitian yang menggunakan subyek penelitian Muhammadiyah dan NU, namun teori dan metode yang digunakan berbeda dengan penelitian ini. Jadi fokus yang membedakan penelitian ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya adalah pada perspektif penafsiran yang digunakan untuk mendalami masalah radikalisme ini.

Tabel 1.1 Perbandingan Penelitian-penelitian Terdahulu dengan Penelitian Ini Dilihat dari Lingkup Penelitian

No	Peneliti Tahun)	Judul Penelitian	Teori	Metode	Subyek	Hasil
1	Eunsook Jung (2009)	Taking Care of the Faithful: Islamic Organizations and Partisan Engagement in Indonesia (Disertasi).	-	-	Muhammadiyah NU, PKS.	Pentingnya faktor ideasional dalam memahami lembaga agama yang didirikan untuk menegaskan prinsip-prinsip dan melindungi umat beriman.
2	Arifianto Alexander (2012)	Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of Progresive Islam in Indonesia (Disertasi).	-	-	NU dan Muhammadiyah	NU berhasil mengubah posisi teologisnya karena otoritas kharismatik. sedangkan Muhammadiyah tidak berhasil karena kurang pemimpin yang memiliki otoritas moral.
3	Tyson Retz (2013)	A Moderate Hermeneutical Approach to Empathy in History Education.	Hermenutika Gadamer	Hermenutika Gadamer	Murid	Penerapan hermeneutika Gadamer yang mencakup mengenai konsepsi prejudice, tradisi, dan jarak temporal dalam pendidikan sejarah yang empati. Konsep empati dalam pendidikan sejarah meliputi keterlibatan murid untuk berpikir dalam konteks sebagai agen sejarah. Hasil kajian menyimpulkan bahwa faktor-faktor seperti prasangka, tradisi, dan jarak temporal dapat mengubah faktor-faktor yang secara tipikal dianggap sebagai penghambat operasi empati.
4	Fathurin Zen (2013)	Radikalisme Islam dalam Retorika Politik Indonesia (Disertasi)	Retorika	Analisis Retorika	Elit Partai Politik Islam	Elit parpol memiliki kecenderungan ke salah satu pemikiran tentang Islam dan ketatanegara-an, apakah Islam yang

						formalistic ataukah Islam yang substantifistik.
5	Mulyanti Syas (2013)	Demokrasi dan Ranah Publik di Tingkat Lokal: Studi Interaksi Agensi dan Kultur dalam Diskursus Peraturan Daerah Bernuansa Syariah pada Media Massa di Kota Padang, Sematera Barat	Strukturalis Gidden, Public Sphere Habermas, Agen- struktur Archer.	Analisis Isi	Media Lokal, dan	Diskursus tentang peraturan daerah bernuansa syariah cukup mendapat tempat dalam media massa sebagai representasi ranah publik pada masyarakat plural. Namun diskursus yang disajikan tidak berimbang dan tidak konstan.
6	Abdul Halim (2012)	Aswaja Politisi Nahdlatul Ulama Perspektif Hermeneutika Gadamer (Disertasi)	Teori Politik	Hermeneutika Gadamer	NU	Penafsiran elit NU terhadap Aswaja melahirkan beragama pemahaman dan pemaknaan, yang memengaruhi mereka dalam berpartisipasi dalam partai-partai politik Islam yang berbeda-beda pula.
7	Lestari Nurhajati (2014)	Wacana Demokrasi dalam Public Sphere: Komunikasi Politik di Organisasi Islam Indonesia (Disertasi).	Tindakan Komunikatif, Identitas Castells.	Analisis Wacana Teun van Dijk	Muhammadiyah, NU, FPI, HTI.	Adanya penurunan keragaman wacana demokrasi dalam organisasi Islam di Indonesia. Walaupun wacana demokrasi sudah tumbuh dan berkembang di kalangan organisasi Islam, namun komunikasi politik dalam public sphere tidak sepenuhnya berhasil.
8	Karman (2015)	Konstruksi Wacana Nilai-nilai Demokrasi Kelompok	Konstruksi Realitas Sosial	Analisis Wacana Theo van Leeuwen	Kelompok Fundamentalis	Penolakan mereka terhadap demokrasi sebatas pemilihan umum. Mereka cenderung menolak kebebasan beragama.

		Islam Fundamentalis di Media Online (Tesis).	Berger-Luckman		Islam (JAT, MMI, HTI)	Media online menjadi sarana yang efektif mendeseminaskan gagasan kelompok ini.
9	Nafi Muthohirin (2015)	Radikalisme Islam dan Pergerakannya di Media Sosial	-	-	HTI, Jamaah Salafi, dan Harakah Tarbiyah	Adanya peran yang sangat signifikan media sosial seperti Facebook dan Twitter sebagai arena baru penyemaian dan propaganda yang dilakukan oleh kelompok-kelompok Islam radikal seperti HTI dan Jamaah Salafi. Sasarannya adalah kaum muda yang memang dekat dengan media-media sosial sehingga pesan-pesan radikalisme lebih mudah diterima.
10	Chika Anyanwu (2016)	Boko Haram and the Nigerian Political System: Hegemony or Fundamentalism?	Hegemoni Gramsci		Kelompok Fundamentalis Boko Haram	Teori Hegemoni Gramsci untuk menguji tindakan perlawanan dan teror dari kelompok Islam Fundamentalis, Boko Haram, dan bagaimana lingkungan politik Nigeria menetapkan tindakan tersebut sebagai gerakan perlawanan yang sangat kuat. Kajian ini juga menguji peran dari berita-berita media turut bermain dalam sebuah teater perang.
11	Yani Tri Wijayanti (2020)	Radicalism Prevention through Propaganda Awareness on Social Media	-	-	Pelajar Madrasah Aliyah Negeri	Propaganda awareness penting dilakukan karena mampu meningkatkan kesadaran terhadap informasi-informasi yang mengandung radikalisme yang disebarluaskan melalui media sosial sehingga mampu menyegah sekaligus melindungi siswa dari paparan radikalisme.

#### 1.4.2 Signifikansi Metodologis

Penelitian ini menggunakan metode Hermeneutika Paul Ricoeur, atau yang lebih dikenal sebagai hermeneutika fenomenologis yang merupakan perpaduan antara hermeneutika dan fenomenologi yang ujung atau tujuannya adalah refleksi atau kesadaran diri melalui proses memahami atau menafsirkan. Selain itu, dengan menggunakan metode hermeneutika diharapkan mampu membuka kepentingan-kepentingan yang menentukan penafsiran terhadap teks yang dapat diketahui melalui proses refleksi.

Selain itu, hermeneutika fenomenologis merupakan upaya Ricoeur untuk memadukan (mencangkokkan/*grafting*) hermeneutika sebagai ilmu (metodologi) dengan fenomenologi sebagai filsafat (ontologi), yang bertujuan untuk mengembangkan model hermeneutika yang metodologis sekaligus ontologis. Upaya Ricoeur ini merupakan jalan panjang hermeneutika yang tidak berhenti hanya pada teks, tapi sampai pada apa yang disebut realitas “ada” (eksistensi diri) (Permata, 2013). Dengan demikian, dengan menggunakan hermeneutika fenomenologi ini diharapkan penelitian ini dapat mengungkap kesadaran diri sebagai hasil dari penafsiran yang diperoleh melalui refleksi kalangan Muhammadiyah dan NU mengenai radikalisme.

Dalam hermeneutika fenomenologis Ricoeur terdapat tiga tahapan atau level yang harus dilalui (Bleicher, 1980; Permata, 2013). Pertama level semantik, yang berkaitan dengan kajian bahasa dan kebahasaan sebagai wahana utama untuk ekspresi ontologi. Kedua, level refleksi yang berkaitan dengan proses dialektika (lingkaran hermeneutika) antara pemahaman terhadap teks dengan pemahaman diri. Ketiga, level eksistensial yakni menjelaskan hakikat dari pemahaman (*ontology of understanding*) melalui metodologi penafsiran (*methodology of interpretation*). Pada level ini akan terungkap bahwa pemahaman dan makna berakar pada dorongan-dorongan mendasar, yakni “Hasrat”.

Selain hermeneutika fenomenologi, terdapat tradisi atau jenis-jenis hermeneutika lain yang berkembang sebelumnya. Josef Bleicher (1980), memilah tradisi hermeneutika dalam empat tradisi atau jenisnya, yakni hermeneutika teoritis (historis atau romantis), hermeneutika filosofis, dan hermeneutika kritis, serta

hermeneutika fenomenologis. Masing-masing jenis hermeneutika memiliki beberapa persamaan sekaligus juga mempunyai perbedaan (tabel 1.2 dan tabel 1.3).

Tabel 1.2 Perbandingan Jenis-jenis Hermeneutika

No	Jenis	Tokoh	Pemikiran
1	Teoritis	Friedrich Schleiermacher; Wilhelm Dilthey; Emilio Betti.	Bertujuan mencari makna teks yang sesuai dengan maksud penulis. Teks merupakan representasi dari kondisi historikalitas penulis.
2	Filosofis	Martin Heidegger; Hans-Georg Gadamer.	Bertujuan menghasilkan pemahaman baru dan bukan menemukan makna obyektif. Karena mustahil menemukan makna obyektif dari teks karena adanya prejudice pembaca terhadap teks yang dihadapi.
3	Kritis	Jurgen Habermas; Otto Apel.	Bertujuan untuk mengungkap kepentingan penulis teks. Teks tidak hanya yang tertulis yang diposisikan sebagai sesuatu yang dicurigai karena dapat menyimpan kesadaran palsu. Bertujuan membuka selubung-selubung dan distorsi dalam pemahaman dan komunikasi dalam interaksi sehari-hari.

(Sumber: telah diolah kembali dari Lubis, 2014)

Tabel 1.3 Perbandingan Pemikiran Tokoh-tokoh Hermeneutika Modern

Pokok Pembanding	Tokoh-tokoh Hermeneutika							
	Friedrich Schleiermacher	Wilhelm Dilthey	Martin Heidegger	Rudolf Bultmann	Hans-Georg Gadamer	Jurgen Habermas	Paul Ricoeur	Jacques Derrida
Tipe	Hermeneutik Reproduktif	Hermeneutik Reproduktif	Hermeneutik Faktisitas	Hermeneutik Demitologisasi	Hermeneutik Filosofis	Hermeneutik Kritis	Hermeneutik Kritis	Hermeneutik Radikal
Latar belakang intelektual	Romantisme Jerman	Hegel, Mazhab sejarah	Fenomenologi	Ontologi Heidegger	Ontologi Heidegger	Filsafat Kritis Kant, Hegel, Marx.	Filsafat Descartes, fenomenologi Husserl, dan Psikoanalisis	Ontologi Heidegger, fenomenologi, Post- strukturalisme
Konsep Memahami	Memahami sebagai berempati	Memahami sebagai metode ilmiah	Memahami sebagai cara berada	Memahami menyingkap makna eksistensial	Memahami sebagai menyetujui	Memahami (diri) sebagai membebaskan	Memahami sebagai merenungkan makna	Memahami sebagai menangguhkan makna.
Konsep Sentral	Divinasi	Nach- Erleben	Pra-struktur memahami	Demitologisasi	Fusi horizon- horizon.	Kepentingan emansipa- toris	Korelasi memahami dan menjelaskan	Difference
Kontribusi	Mendasarkan hermeneutik universal	Mengintegra- sikan verstehen ke dalam ilmu- ilmu sosial- humaniora	Menguak pentingnya presuposisi dalam memahami teks	Menyingkap makna eksistensial di balik mitos	Menempatkan hermeneutik sebagai fenomena universal	Mengintegra- sikan interpretasi dan kritik	Mengintegra- sikan interpretasi dan refleksi	Membuka ruang inter-pretasi inter- tekstual yang multi- perspektif.
Area Aplikasi	Kitab suci, teks hukum, filologi	Ilmu-ilmu sosial- humaniora	Eksistensi manusia	Eksegesis kitab suci	Interpretasi teks pada umumnya	Kritik ideologi, psikoanalisis, ilmu-ilmu sosial kritis	Interpretasi mitos, kitab suci, kritik ideologi, ilmu-ilmu sosial kritis	Interpretasi teks pada umumnya (sastra, hukum, filsafat, dll)

Sumber: telah dioleh kembali dari Hardiman (2018)

### 1.4.3 Signifikansi Sosial

Penelitian ini menggunakan Paradigma Kritis. Tujuan penelitian paradigma kritis antara lain adalah untuk transformasi, emansipasi, dan pencerahan (Hidayat, 1999). Maka dari itu, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman dan penyadaran mengenai realitas gerakan radikalisme sebagai bentuk kesadaran palsu yang mengancam kemanusiaan. Untuk itu, dalam penelitian yang dilakukan adalah pertama-tama dengan memahami bagaimana organisasi Islam Muhammadiyah dan NU melakukan penafsiran terhadap teks-teks atau ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim dengan pendekatan atau metode hermeneutika fenomenologis Ricoeur.

Berkaitan dengan kritik ideologi perlu dilakukan karena –sesuai saran Habermas— hermeneutika filosofis Gadamer menganggap tradisi yang melingkupi horizon pembaca terlalu naif, terbebas dari segala bentuk kepentingan seperti kepentingan ekonomi, politik, budaya, dan agama. Ideologi dalam pemahaman Teori Kritis adalah kesadaran palsu (*false consciousness*) (Lubis, 2015). Dengan demikian dapat dikatakan kritik ideologi diperlukan untuk meluruskan pemahaman yang terdistorsi secara sistematis dalam proses penafsiran dan pemahaman terhadap teks-teks Ktab Suci oleh kelompok-kelompok Islam radikal mengenai isu-isu gerakan radikalisme.

Dari sisi signifikansi sosial, penelitian ini diharapkan dapat memberikan penyadaran kepada masyarakat sebagai upaya transformasi sosial, terutama melalui ormas-ormas Islam Muhammadiyah dan NU bahwa Pancasila itu sesuai dengan ajaran Islam, sehingga tidak perlu mengganti Pancasila dengan syariat Islam atau mendirikan Negara Islam di Indonesia. Termasuk penyadaran mengenai makna jihad yang sering dibajak maknanya sebagai kekerasan dan terorisme. Jihad bukanlah berperang melawan musuh-musuh Islam semata, tapi jihad adalah bersungguh-sungguh mewujudkan kemajuan dan kemaslahatan. Begitu juga dengan toleransi terhadap non-muslim, mereka adalah saudara sesama manusia dan saudara sebangsa sehingga tidak ada gunanya dimusuhi atau diperangi.

Maka dari itu, penafsiran organisasi Islam moderat seperti Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu radikalisme ini sangat penting sebagai bentuk kontra-diskursus dan kontra-hegemoni atas penafsiran-penafsiran kelompok-kelompok

Islam radikal tentang bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim, sehingga terjadi kontestasi atau pertarungan diskursus melalui argumentasi-argumentasi yang diwacanakan di ranah publik baru.

#### 1.4.4 Signifikansi Praktis

Secara praktis, penelitian ini dapat dijadikan rujukan oleh pengambil kebijakan, baik pemerintah, LSM, dan Ormas yang memiliki perhatian terhadap pencegahan gerakan radikalisme ini. Bahwa radikalisme merupakan pemahaman yang berkaitan dengan penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an yang terlalu tekstual, maka melalui lembaga-lembaga tersebut dapat dilakukan semacam pendidikan deradikalasi dengan mengajukan pemahaman-pemahaman yang lebih kontekstual atas ayat-ayat al-Qur'an, terutama yang berkaitan dengan sistem pemerintahan, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Selain itu, penelitian ini diharapkan juga dapat menjadi pendorong Muhammadiyah dan NU, serta organisasi Islam lainnya untuk terus memproduksi diskursus-diskursus tentang kontra-radikalisme yang didasarkan atas pemahaman atas ayat-ayat al-Qur'an, sehingga citra Islam sebagai agama yang mengajarkan kedamaian dan kemaslahatan dapat terwujud.

#### 1.5 Keterbatasan Penelitian

Penelitian ini memiliki keterbatasan-keterbatasan yang memang sudah dirasakan sejak awal ketika penelitian ini akan dilakukan. Pertama, secara konseptual penelitian ini belum sampai atau belum mampu menghasilkan sebuah teori atau konsep baru yang benar-benar diakui. Meskipun penelitian ini telah mencoba menawarkan sebuah konsep baru yakni Teori Interpretasi Kritis. Untuk itu diperlukan penelitian lanjutan dengan mengkaji lebih mendalam keterkaitan antara Teori Interpretasi Ricoeur, yang berusaha menjembatani hermeneutika tradisi Gadamer dengan Kritik Ideologi Habermas dalam upaya Ricoeur menjadikan hermeneutika sebagai kritik ideologi. Termasuk keterkaitannya dengan Teori Hegemoni Gramsci dan teori-teori lainnya. Selain itu, penggunaan Teori Hegemoni Gramsci dalam penelitian ini lebih dalam pengertian bukan pada hegemoni dan dominasi kapitalisme atau borjuis atas kelompok-kelompok subordinat dalam konteks penguasaan ekonomi. Tetapi lebih pada kontek hegemoni dan dominasi atas

penafsiran dan pemahaman dalam memandang dunia (ideologi) oleh kelompok-kelompok Islam radikal.

Kedua, penggunaan Teori Kritis dan Paradigma Kritis dalam penelitian ini dianggap belum mampu membongkar secara gamblang praktik-praktik yang berkaitan dengan relasi kekuasaan (*power relations*), dominasi-dominasi dalam proses penafsiran mengenai bentuk negara, jihad dan toleransi. Meskipun demikian tentu saja ada temuan-temuan yang berkaitan dengan penafsiran sebagai kritik ideologi sebagai kesadaran palsu (*false consciousness*) yang menjadi salah satu karakteristik Teori Kritis. Hal itu kemungkinan disebabkan karena basis dan fokus penelitian ini adalah penafsiran teks. Maka dari itu, diperlukan penelitian lanjutan yang fokusnya lebih banyak pada upaya membongkar relasi kekuasaan dan praktik-praktik hegemoni dalam proses penafsiran mengenai isu-isu radikalisme ini dengan menggali lebih mendalam sumber-sumber, dokumen-dokumen, dan informan-informan yang memahami permasalahan ini.

Ketiga, berkaitan dengan organisasi-organisasi Islam yang menjadi subyek penelitian ini, yang “hanya” Muhammadiyah dan NU, dan itu pun keduanya sama-sama tergolong sebagai organisasi Islam moderat. Pada awalnya, penelitian ini menjadikan organisasi Islam lain sebagai subyek penelitian juga, yakni Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), dan Hidayatullah, sebagai organisasi Islam yang dianggap “radikal”. Namun pada prosesnya keduanya tidak bisa dilanjutkan sebagai bagian dari penelitian ini. Di organisasi DDII tidak terdapat dokumen-dokumen yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme yang dapat dianalisis, sehingga tidak mungkin bisa dilanjutkan penelitiannya di situ. Sedangkan di Hidayatullah lebih karena alasan keberatan dengan topik penelitian. Mereka keberatan hasil penelitian nantinya akan mengindikasikan Hidayatullah sebagai kelompok Islam radikal.

Keempat, keterbatasan yang berkaitan dengan hasil penelitian. Penelitian ini sebatas menemukan pemahaman diskursus isu radikalisme dalam organisasi Islam Muhammadiyah dan NU, selanjutnya memahami praktik-praktik diskursus tentang isu radikalisme yang meliputi bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Kemudian, relasi penafsiran dengan praktik ideologi dan kepentingan yang memengaruhi proses pemahaman tentang isu-isu radikalisme tersebut. Penelitian ini

tidak dapat menyimpulkan, apakah dengan masih banyaknya tindakan radikalisme dalam bentuk terorisme dan tindak kekerasan di Indonesia menunjukkan bahwa Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat yang menjadi arus utama (*mainstream*) Islam Indonesia belum berhasil meredam penyebaran faham radikalisme di masyarakat.

## 1.6 Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan penelitian ini adalah sebagai berikut:

Bab 1: Pendahuluan: dalam bab ini, berisikan mengenai latar belakang masalah, perumusan masalah dan pengajuan pertanyaan-pertanyaan penelitian, yang berkaitan dengan permasalahan penelitian. Pada bagian Pendahuluan ini juga memuat tujuan penelitian, signifikansi penelitian yang meliputi tiga signifikansi, yaitu signifikansi akademis, signifikansi metodologis, dan signifikansi sosial. Bahasan paling akhir pada bagian ini adalah mengenai kelemahan dan keterbatasan penelitian dan sistematika penulisan dan pembahasannya.

Bab 2: Kerangka Teori: pada bagian ini dideskripsikan kajian-kajian teori atau tinjauan pustaka yang digunakan dalam penelitian ini. Diawali dengan pemaparan mengenai konseptualisasi komunikasi yang beragam, dan penekanan secara ringkas mengenai proses penerimaan dan penafsiran pesan dari berbagai sudut pandang kajian teori komunikasi. Selanjutnya dideskripsikan mengenai Teori Interpretasi Ricoeur, Teori Kritis Habermas, Teori Hegemoni Gramsci, dan kajian mengenai konsep *public sphere* dari Habermas dan *new public sphere* dari Castells, serta tentang peran masyarakat sipil (*civil society*), terutama tentang *civil Islam*. Di bagian akhir bab ini ditampilkan kerangka teoritis yang menggambarkan hubungan antar teori dan konsep untuk menemukan konsep atau alternatif teori baru.

Kajian mengenai teori Interpretasi Ricoeur digunakan sebagai landasan untuk membahas mengenai distansiasi atau penjarakan, yakni otonomi teks di mana makna teks terlepas dari maksud pengarangnya, dan dibahas juga tentang hermeneutika sebagai kritik ideologi. Artinya dalam proses penafsiran ditentukan juga oleh ideologi atau kepentingan para penafsirnya. Selanjutnya kajian tentang Teori Kritis dimaksudkan di sini untuk memberikan landasan bahwa penelitian ini berupaya untuk membongkar kepentingan-kepentingan dan relasi kekuasaan yang turut

menjadi penentu arah penafsiran Ormas mengenai isu-siu gerakan radikalisme, yakni mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.

Sedangkan Teori Hegemoni Gramsci lebih menggunakan perlawanan (kontra-hegemoni) oleh Muhammadiyah dan NU sebagai kekuatan *civil Islam* terhadap pemahaman yang dominan dari kelompok-kelompok Islam radikal mengenai isu-isu radikalisme. Adapun kajian tentang ranah publik baru dan ranah publik baru disajikan untuk memberikan landasan pembahasan tentang peran organisasi Islam Muhammadiyah dan NU menghadapi diskursus gerakan radikalisme melalui berbagai bentuk media-media resmi mereka. Pada bagian ini juga akan dibahas mengenai kerangka teoritis yang disajikan dalam bentuk bagan untuk melihat dan menjelaskan keterkaitan masing-masing teori atau konsep yang digunakan dalam penelitian ini, termasuk hasil akhir yang hendak dicapai atau dituju.

Bab 3 Metodologi Penelitian: beberapa bahasan yang dimuat dalam bagian metodologi ini antara lain adalah paradigma penelitian, yakni paradigma kritis. Selanjutnya membahas mengenai pendekatan kualitatif yang digunakan, dijelaskan juga mengenai metode hermeneutika Ricoeur yang dipakai dalam penelitian ini, termasuk unit atau subyek penelitian, penentuan informan dan media yang diambil, serta teknik pengumpulan data dan teknik analisis data.

Bab 4 Hasil Penelitian. Memaparkan secara singkat diskripsi Ormas Islam: yakni Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), yang meliputi sejarah dan budaya kedua organisasi Islam tersebut, paham keagamaan, dan struktur organisasi keduanya, serta beberapa kajian terdahulu yang relevan dengan kedua organisasi Islam terbesar di Indonesia tersebut. Selanjutnya di bab ini juga memuat hasil penelitian mengenai hasil penafsiran atau pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang isu-isu gerakan radikalisme.

Dalam bab ini dikemukakan hasil-hasil penelitian yang meliputi hasil dari analisis teks atau penafsiran dengan metode hermeneutika fenomenologis Ricoeur yang memfokuskan pada distansiasi dan penafsiran melalui penjelasan dan pemahaman yang berkaitan dengan penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Dijelaskan pula dalam bab ini tentang hasil kajian dari praktik-praktik refleksi melalui penafsiran Ormas Islam Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-

muslim. Selanjutnya untuk melengkapi dipaparkan juga hasil penelitian dari analisis konteks yang mendeskripsikan konteks penafsiran Muhammadiyah dan NU yang meliputi latar belakang, faktor-faktor, kepentingan yang menentukan makna penafsiran kedua organisasi Islam tersebut mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.

Bab 5: Pembahasan. Dalam bab ini didiskusikan mengenai pertama, praktik distansiasi atau penjarakan, dan bentuk-bentuk pendakuan sebagai hasil refleksi yang menjadi eksistensi Muhammadiyah dan NU melalui penafsiran mereka mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Kedua, mengenai hermeneutika sebagai kritik ideologi. Ketiga, kepentingan dan relasi kekuasaan yang menentukan penafsiran, serta kontra-hegemoni atas diskursus yang selama ini dianggap dominan mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Keempat, diskursus gerakan radikalisme di ranah publik baru, dan peran Muhammadiyah dan NU sebagai kekuatan *civil Islam* menghadapi gerakan radikalisme dan upaya mereka membangun demokratisasi di Indonesia.

Bab 6: Penutup. Memuat simpulan hasil penelitian dan pembahasan, serta rekomendasi penelitian.

## **BAB 2**

### **KERANGKA TEORI**

Pada bagian ini dideskripsikan kerangka teori atau tinjauan pustaka yang digunakan sebagai landasan dalam penelitian ini. Diawali dengan pemaparan mengenai konseptualisasi komunikasi yang beragam, yang dilanjutkan dengan penekanan secara ringkas mengenai proses penerimaan dan penafsiran pesan dari berbagai sudut pandang kajian teori komunikasi. Selanjutnya dideskripsikan mengenai Teori Interpretasi Ricoeur, Teori Kritis Habermas, Teori Hegemoni Gramsci, dan kajian mengenai konsep *public sphere* dari Habermas dan *new public sphere* dari Castells.

Kajian mengenai teori Interpretasi Ricoeur digunakan sebagai landasan untuk membahas mengenai distansiasi atau penjarakan, yakni otonomi teks di mana makna teks terlepas dari maksud pengarangnya, dan dibahas juga tentang hermeneutika sebagai kritik ideologi. Artinya dalam proses penafsiran ditentukan juga oleh ideologi, kepentingan, dan relasi kekuasaan para penafsirnya. Selanjutnya kajian tentang Teori Kritis penggunaannya di sini dimaksudkan untuk memberikan landasan bahwa penelitian ini berupaya untuk membongkar kepentingan-kepentingan dan relasi kekuasaan, termasuk ideologi yang turut menjadi penentu arah penafsiran Ormas mengenai isu-isu gerakan radikalisme, yakni mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.

Penggunaan Teori Hegemoni Gramsci lebih pada konteks perlawanan (kontra-hegemoni) oleh Muhammadiyah dan NU sebagai kekuatan *civil Islam* Indonesia terhadap pemahaman yang dominan dari kelompok-kelompok Islam radikal mengenai isu-isu gerakan radikalisme. Adapun kajian tentang ranah publik dan ranah publik baru disajikan untuk memberikan landasan pembahasan tentang peran organisasi Islam Muhammadiyah dan NU menghadapi diskursus gerakan radikalisme melalui berbagai bentuk media-media resmi mereka. Termasuk peran keduanya sebagai *civil Islam* Indonesia. Pada bagian ini juga akan dibahas mengenai kerangka teoritis yang disajikan dalam bentuk bagan untuk melihat dan menjelaskan keterkaitan masing-masing teori atau konsep yang digunakan dalam penelitian ini, termasuk hasil akhir yang hendak dicapai atau dituju.

## 2.1 Komunikasi sebagai Pengiriman dan Penafsiran Pesan

Komunikasi sulit untuk didefinisikan secara tunggal. Para ilmuwan telah banyak membuat definisi mengenai komunikasi tetapi untuk menetapkan definisi tunggal mengenai komunikasi sepertinya tidak mungkin. Menurut Frank Dance (1970), hal itu disebabkan tiga hal yang membuat perbedaan konseptual komunikasi, yang membentuk dimensi-dimensi dasar komunikasi. Pertama, dimensi level observasi. Beberapa definisi terlalu luas dan inklusif, beberapa lainnya sangat terbatas dan sempit. Kedua berkaitan dengan dimensi intensionalitas (kesengajaan). Beberapa definisi meliputi pengiriman dan penerimaan pesan, tapi beberapa lainnya menganggapnya tidak diperlukan. Ketiga, dimensi penilaian normatif, beberapa definisi menyertakan keberhasilan komunikasi, pesan komunikasi tersampaikan. Beberapa definisi lainnya memandang tidak mempersoalkan pesannya tersampaikan atau tidak. Jadi perdebatannya adalah, (1) haruskah komunikasi diniatkan atau disengaja? (2) haruskah komunikasi diterima? (Littlejohn, 2002).

Meskipun demikian, para ilmuwan setidaknya mendapatkan titik-titik konvergensi dalam mengonseptualisasikan komunikasi. Pertama, komunikasi adalah proses. Konseptualisasi komunikasi sebagai proses menunjukkan adanya kesinambungan dan kerumitan, serta tidak dapat dibatasi ketidakjegannya. Pada awal konseptualisasi komunikasi, proses ini dilihat sebagai linier, di mana komunikasi bergerak dari sumber ke penerima. Salah satu contohnya adalah model komunikasi sumber-pesan-saluran-penerima (SMCR), di mana proses komunikasi sebagai tindakan transmisi langsung melalui saluran tunggal. Model serupa komunikasi sebagai proses satu arah adalah model klasik dari Lasswell, dengan sejumlah pertanyaan: *Who? Says what? To whom? Through which channel? With what effect?* Kebanyakan ilmuwan komunikasi sekarang tidak menerima model linier sederhana ini (Miller, 2005).

Kedua, komunikasi adalah transaksional. Berbeda dengan model linier dan komunikasi satu arah yang mengabaikan reaksi audien atau umpan balik, komunikasi model transaksi sangat mempertimbangkan pentingnya umpan balik dari penerima. Dalam model linier, yang diperhatikan bukan hanya pesan dari sumber tapi juga reaksi dari penerima. Saat ini, ilmuwan komunikasi lebih mengonseptualisasikan komunikasi sebagai transaksi. Model komunikasi transaksional ini seperti halnya

model interaksional sangat mementingkan peran umpan balik. Akan tetapi model transaksional ini lebih memandang komunikasi sebagai proses di mana terdapat hubungan timbal balik yang terus menerus antar-partisipan komunikasi. Selain itu, komunikasi transaksional juga sangat memerhatikan pentingnya konteks dalam proses komunikasi (Miller, 2005).

Ketiga, komunikasi adalah simbolik. Artinya, dalam komunikasi membutuhkan tanda-tanda dan simbol-simbol yang memiliki hubungan dengan rujukannya yang kadangkala berubah-ubah. Simbol-simbol dapat berbentuk verbal, seperti penggunaan bahasa, dan nonverbal yang dapat dijumpai pada banyak kegiatan komunikasi dan dalam berbagai konteks (Miller, 2005).

Menurut Robert Craig (1999), bahwa diskusi-diskusi mengenai konseptualisasi komunikasi dapat dibedakan antara model komunikasi transmisi dan model komunikasi konstitutif. Dalam komunikasi transmisi, komunikasi adalah proses pengiriman dan penerimaan pesan atau pentransferan informasi dari pikiran seseorang ke orang lain. Sedangkan dalam komunikasi konstitutif, komunikasi adalah proses yang menghasilkan dan menghasilkan kembali dari makna yang dibagi. Dalam menentukan antara model komunikasi transmisi atau model komunikasi konstitutif juga problematik dengan berbagai pertimbangan.

Dari berbagai kontroversi dalam mendefinisikan komunikasi yang ada, setidaknya yang telah disepakati oleh ilmuwan komunikasi sebagai sebuah syarat tindakan komunikasi adalah adanya pengiriman pesan, dan penerimaan atau penafsiran pesan (Pace dan Faules, 2001). Terlepas apakah pengiriman pesan itu disengaja atau tidak, dan apakah penerimaan pesan itu diikuti umpan balik atau tidak. Pengiriman pesan berkaitan dengan apa yang disebut *encoding*, sedangkan penafsiran pesan berhubungan dengan istilah *decoding*.

Berkaitan dengan proses penafsiran pesan, dalam komunikasi proses ini mengandung tiga unsur, yaitu seleksi, interpretasi, dan retensi. Seleksi adalah memilih sumber-sumber pesan atau informasi tertentu untuk digunakan dengan mengabaikan sumber pesan lainnya. Interpretasi adalah ketika isyarat-isyarat dimkani dalam lingkungan. Sedangkan retensi-memori adalah penyimpanan informasi yang dapat kita gunakan untuk memaknai informasi yang kita terima (Ruben, 2014). Penerimaan atas informasi dipengaruhi dan ditentukan oleh beberapa

faktor, yaitu (1) kebutuhan, (2) sikap, keyakinan, dan nilai, (3) tujuan, (4) kemampuan, (5) kegunaan, (6) gaya komunikasi, dan (7) pengalaman dan kebiasaan.

Penerimaan pesan juga erat kaitannya dengan dengan persepsi. Persepsi dapat dianggap sebagai inti komunikasi. Adapun penafsiran merupakan inti persepsi yang disamakan dengan *decoding* (penyandian balik) dalam proses komunikasi. Beberapa definisi mengenai persepsi dapat dikemukakan di sini di antaranya: persepsi dapat didefinisikan sebagai cara organisme memberi makna. Persepsi adalah proses menafsirkan informasi indrawi. Persepsi sebagai interpretasi bermakna atas sensasi sebagai representasi obyek eksternal. Dalam prosesnya, persepsi meliputi tiga tindakan, sensasi, atensi, dan interpretasi (Mulyana, 2017). Terdapat prinsip-prinsip penting yang rumit dalam proses persepsi sosial, yakni persepsi atas fenomena-fenomena sosial yang terjadi dalam lingkungan sosial, yaitu (1) persepsi berdasarkan pengalaman, (2) persepsi bersifat selektif, (3) persepsi bersifat dugaan, dan (4) persepsi bersifat kontekstual.

Persepsi sebagai inti komunikasi juga terkait erat dengan budaya, dan sangat dipengaruhi oleh budaya. Terdapat enam unsur budaya yang secara langsung memengaruhi persepsi dalam proses komunikasi: (1) kepercayaan-kepercayaan (*beliefs*), nilai-nilai (*values*), dan sikap-sikap (*attitudes*), (2) pandangan dunia (*worldview*), (3) organisasi sosial (*social organization*), (4) tabiat manusia (*human nature*), (5) orientasi kegiatan (*activities orientation*), dan (6) persepsi tentang diri dan orang lain (*self perception and others*) (Samovar dan Porter, 1991).

Persepsi seringkali tidak cermat, bahkan salah yang menyebabkan kegagalan komunikasi. Terdapat faktor-faktor yang dapat menyebabkan kesalahan persepsi: pertama, kesalahan atribusi, kesalahan dalam menilai penyebab perilaku seseorang. Kedua, efek halo, menilai seseorang dari sebagian perilakunya. Ketiga, *stereotype*, kepercayaan yang dilebih-lebih atas seseorang atau kelompok tertentu. Keempat, *prejudice*, sikap atau tindakan yang dilebih-lebih atas seseorang atau kelompok tertentu. Kelima, gegar budaya (*cultural shock*), kecemasan karena hilangnya tanda-tanda komunikasi karena berada dalam lingkungan baru (Mulyana, 2017).

Dalam teori komunikasi, kajian mengenai penafsiran pesan telah dilakukan oleh banyak ilmuwan. Secara psikologis misalnya Charles Osgood yang mengembangkan teori tentang makna (*meaning*). Teori Osgood berkaitan dengan

cara-cara di mana makna dipelajari, dan bagaimana mereka mengaitkannya dengan pemikiran dan perilaku. Salah satu konsep Osgood adalah mengenai konotasi, yang mengacu pada asosiasi terhadap sebuah kata. Osgood berusaha menjelaskan apa isi dari konotasi dan dari mana datangnya konotasi itu. Asumsi awalnya adalah individu merespon stimulus dalam lingkungannya, menghubungkan stimulus-respon (S-R), yang merupakan dasar awal dalam menetapkan makna. Jadi, karena pemaknaan itu bersifat internal dan pengalaman yang dimiliki seseorang secara unik, maka ia disebut konotatif. Menurut Osgood, kebanyakan makna tidak dipelajari sebagai hasil dari pengalaman secara langsung, tapi dipelajari melalui hubungan antara tanda satu dengan tanda lainnya (Littlejohn, 2002).

Kajian lain mengenai pemaknaan terhadap penerimaan pesan dilakukan oleh I.A. Richard dalam teori *meaning of meaning*, yang merupakan kajian semantik yang menganggap bahasa sebagai sebuah perpanjangan (ekstensi) dari pikiran manusia. Richard membedakan antara tanda (*sign*) dan simbol (*symbol*). Tanda adalah sesuatu yang secara langsung mewakili sesuatu yang lainnya. Petir adalah tanda hujan, misalnya. Kata juga termasuk tanda, tapi dengan fungsi khusus. Maka kata merupakan adalah simbol. Berbeda dengan tanda, simbol tidak memiliki hubungan langsung dengan yang dijelaskannya. Karena kata merupakan simbol yang arbitrer (berubah-ubah), maka tidak ada makna yang melekat di dalamnya. Maka dari itu menurut Richard, untuk memahami makna kata, konteks adalah kuncinya. Salah satu gagasan Richard dalam *meaning of meaning* adalah *semantic triangle* yang menjelaskan bagaimana proses pemaknaan dari sebuah kata. Bersama koleganya C.K. Ogden, Richard menjelaskan segitiga makna yang terdiri atas (1) simbol (kata), (2) referensi (pemikiran), (3) referen (benda) (Griffin, 1997).

Studi penerimaan pesan mengenai penafsiran pesan dapat juga dikaji dari perspektif interpretif atau interpretasi. Asumsi adalah orang-orang secara aktif menafsirkan pengalaman mereka dengan memaknai apa yang mereka lihat, baik dalam berupa teks, tindakan, dan situasi. Dalam perspektif interpretasi ini terdapat dua tradisi pemikiran yaitu fenomenologi dan hermeneutika (Littlejohn, 2009).

Fenomenologi adalah studi pengetahuan yang berangkat dari kesadaran, atau cara di mana kita memahami obyek-obyek dan peristiwa-peristiwa dengan kesadaran pengalaman atas obyek dan peristiwa tersebut. Menurut Stanley Deetz, terdapat tiga

prinsip dasar dari fenomenologi, yaitu (1) pengetahuan adalah kesadaran, (2) makna sesuatu berada dalam kehidupan seseorang, hubungan kita terhadap sebuah obyek menentukan makna kita terhadap obyek tersebut, dan (3) bahasa merupakan sarana pemaknaan. Salah satu pengagas awal fenomenologi modern adalah Edmund Husserl, yang memfokuskan kajian fenomenologinya melalui kesadaran untuk menemukan kebenaran (Littlejohn, 2002).

Tokoh-tokoh fenomenologi lainnya adalah Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schutz, dan Martin Heidegger. Merleau-Ponty memandang bahwa manusia adalah sebuah kesatuan fisik dan mental yang menciptakan makna di dunia. Sebagai subyek atau orang yang mengetahui, seseorang memiliki hubungan dengan hal-hal apapun di dunia, kehidupan manusia dipengaruhi oleh dunia yang dipergunakan untuk mendefinisikan dan memaknai dunia itu sendiri. Menurut Merleau-Ponty, komunikasi adalah sarana yang digunakan untuk memaknai pengalaman. Pemikiran merupakan hasil dari percakapan karena makna itu sendiri diciptakan melalui percakapan kita (*spoken word*). Pengetahuan sebagian besar berkaitan dengan bahasa dan komunikasi (Littlejohn, 2002).

Alfred Schutz menerapkan fenomenologi dalam kehidupan sosial dan menyelidiki peristiwa-peristiwa dari perspektif orang-orang yang terlibat di dalamnya. Menurut Schutz, dalam kehidupan sosial seseorang membuat tiga asumsi fundamental, yaitu (1) seseorang menganggap bahwa realitas adalah konstan, (2) menganggap bahwa pengalaman atas dunia adalah valid, dan (3) memiliki kekuatan untuk bertindak dan menyertai sesuatu untuk memengaruhi dunia. Dunia tergantung pada apa yang dipelajari dari orang lain dalam komunitas sosial dan budaya, yang kemudian membentuk apa yang disebut “*my world*” (Littlejohn, 2002).

Tokoh paling dikenal dalam fenomenologi adalah Martin Heidegger, yang juga dikenal sebagai pengagas hermeneutika fenomenologi atau hermeneutika filosofi. Dikenal juga dengan gagasan hermeneutika *dasein*, yang berarti menafsirkan untuk ada (eksistensialis). Menurut Heidegger, realitas sesuatu tidak diketahui melalui analisis atau reduksi, tetapi melalui pengalaman alami yang diciptakan melalui penggunaan bahasa dalam kehidupan sehari-hari. Apa yang disebut nyata adalah apa yang dialami yang diekspresikan melalui bahasa yang digunakan untuk menunjukkan eksistensinya (Littlejohn, 2002).

Tradisi penafsiran yang kedua adalah hermeneutika. Hermeneutika adalah studi mengenai memahami (*understanding*), khususnya penafsiran atas teks dan tindakan. Hermeneutika modern dimulai oleh Friedrich Schleiermacher yang berusaha menemukan apa yang pengarang maksud dalam tulisan-tulisan mereka. Studi hermeneutika kemudian dikembangkan oleh Wilhelm Dilthey, yang diposisikan sebagai kunci dari segala ilmu kemanusiaan dan sosial. Menurut Dilthey, kita memahami segala aspek dalam kehidupan tidak dengan metode ilmiah (*scientific*) tetapi melalui penafsiran subyektif (Littlejohn, 2002).

Tradisi hermeneutika ini dapat dipilah menjadi dua, yaitu hermeneutika tekstual, dan hermeneutika sosial atau kultural. Tokoh-tokoh yang menonjol dalam hermeneutika tekstual adalah Paul Ricoeur, Stanley Fish, dan Hans-Georg Gadamer. Sedangkan hermeneutika kultural (interpretasi kultural) pelopornya adalah Clifford Geertz. Hermeneutika kultural ini dikenal juga sebagai etnografi (Littlejohn, 2002).

Paul Ricoeur mendasarkan kajiannya pada tradisi fenomenologi dan hermeneutika, yang kemudian dikenal dengan hermeneutika fenomenologis. Fokus kajian Ricoeur terutama pada teks atau penafsiran atas teks. Penafsiran tekstual menjadi penting ketika pembicara dan pengarang tidak lagi ada, seperti pada kasus dokumen historis. Maka tugas penafsir adalah menafsirkan apa yang dikatakan dokumen tersebut. Salah satu gagasan penting Ricoeur adalah mengenai pemisahan teks dari situasi yang disebut sebagai distansiasi atau penjarakan (*distanciation*), disebut juga otonomi teks yakni terbebasnya makna teks dari maksud pengarang. Gagasan penting Ricoeur lainnya adalah mengenai lingkaran hermeneutika (*hermeneutics circle*) antara penjelasan (*explanation*) dan pemahaman (*understanding*). Ricoeur berupaya menjembatani antara penjelasan dan pemahaman dalam proses penafsiran (Littlejohn, 2002).

Stanley Fish juga memfokuskan kajiannya pada penafsiran teks dan pertanyaan di mana makna berada. Fish menolak anggapan bahwa makna dapat ditemukan dalam teks, tapi makna melekat pada pembaca. Pertanyaannya bukan “apa makna dari teks?”, tapi “apa yang dilakukan teks”? Jadi teks aktif menstimulus pembacaan, tapi pembaca sendirilah yang menyediakan makna, bukan teks. Menurut Fish, penentuan makna bukanlah persoalan individual semata, tapi komunitasnya. Fish menyatakan bahwa pembaca adalah anggota dari komunitas penafsiran

(*interpretative community*), maka makna bersandar pada komunitas penafsiran pembaca tersebut (Littlejohn, 2002).

Tokoh hermeneutika yang berpengaruh adalah Hans-Georg Gadamer, yang mengatakan bahwa individu tidak dapat memisahkan dirinya dari sesuatu untuk menganalisis dan mengevaluasinya. Menafsirkan merupakan sesuatu yang alami sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari. Manusia tidak akan menjadi manusia tanpa menafsirkan. Gagasan utama hermeneutika Gadamer adalah seseorang selalu memahami pengalaman dari perspektif dugaan atau asumsi. Tradisi memberikan jalan untuk memahami sesuatu, dan kita tidak dapat memisahkan diri dari tradisi. Sejarah tidak dapat terpisahkan dari saat ini, pada saat yang sama gagasan kita mengenai realitas saat ini memengaruhi bagaimana kita memandang masa lalu.

Gadamer sepakat bahwa memahami teks meliputi pengamatan atas makna teks yang tertanam dalam tradisi, dan menjadi bagian dari maksud komunikator pada awalnya. Maka dari itu teks kemudian menjadi saat ini dan berbicara pada kita dalam konteks waktu kita saat ini. Maka dari itu, makna yang kita dapat dari sebuah teks merupakan hasil dari dialog antara makna yang kita miliki saat ini dengan makna yang ditanamkan dalam teks melalui bahasa.

Gadamer membawa fenomenologi dan hermeneutika bersama dalam satu proses. Fenomenologi atau pemahaman melalui pengalaman, dan hermeneutika atau penafsiran adalah proses yang tidak bisa dipisahkan. Selain dekat dengan fenomenologi Husserl, Gadamer juga mengikuti Martin Heidegger yang percaya bahwa pengalaman inheren dengan bahasa. Kita tidak bisa memisahkan pengalaman dari bahasa. Gadamer berbeda dengan Fish dan gagasan kaum interaksionisme yang menganggap bahasa dan makna diciptakan melalui interaksi sosial (Littlejohn, 2002).

Hermeneutika kultural atau lebih dikenal sebagai etnografi, tokoh utamanya adalah Clifford Geertz. Penafsiran kultural ini berupaya memahami tindakan-tindakan sebuah kelompok atau budaya. Dalam menafsirkan tindakan kelompok atau budaya, Geertz mendeskripsikan penafsiran kultural sebagai *thick description*, di mana penafsir mendeskripsikan praktik-praktik budaya dari sudut pandang pelaku aslinya. Penafsiran ini bertolak belakang dengan *thin description*, di mana orang hanya sekadar mendeskripsikan pola-pola perilaku dengan sedikit keterlibatan. Sama halnya dengan jenis hermeneutika lainnya, hermeneutika kultural juga menggunakan

lingkaran hermeneutika (*hermeneutics circle*) dalam proses penafsiran. Geertz menawarkan dua konsep, yakni *experience-near concept*, makna yang dimiliki oleh anggota budaya, dan *experience-distant concept*, makna yang dimiliki oleh orang luar. Penafsir secara mendasar harus menerjemahkan kedua makna pengalaman tersebut untuk memahami perasaan dan tindakan sebuah kelompok atau budaya (Littlejohn, 2002).

## 2.2 Teori Interpretasi Paul Ricoeur

Teori Interpretasi Paul Ricoeur memfokuskan pada kajian mengenai teks sebagai karya tulis yang memunyai otonomi. Teori interpretasi merupakan salah satu upaya pembacaan sebagai respon atas otonomi teks tersebut melalui penggabungan secara bersama-sama elemen penjelasan (*erklären*) dan pemahaman (*verstehen*) dalam sebuah proses penafsiran. Interpretasi dalam kajian hermeneutika merupakan masalah yang paling pokok. Menurut Ricoeur (2006), interpretasi dapat didekati dengan dua cara, yaitu (1) melalui bidang penerapannya, dan (2) melalui bidang epistemologinya. Bidang penerapannya berkaitan dengan, bahwa interpretasi itu muncul disebabkan adanya teks atau teks tertulis dengan otonomi yang dimilikinya. Otonomi adalah ketidaktergantungan teks dari maksud pengarangnya. Adapun berkaitan dengan bidang epistemologinya, interpretasi nampak diposisikan bertentangan dengan penjelasan. Menurut Dilthey, interpretasi memunyai konotasi-konotasi subyektif tertentu, seperti implikasi terhadap pembaca dalam proses memahami dan hubungan saling melengkapi antara interpretasi teks dan interpretasi diri. Hubungan timbal balik ini dikenal dengan istilah lingkaran hermeneutis (*hermeneutical circle*) (Ricoeur, 2006).

Paul Ricoeur (1913-2005), dilahirkan di kota Valence, Selatan Lyon, Prancis. Ia adalah seorang pemikir Prancis yang paling sedikit kontroversinya, dibandingkan pemikir-pemikir Prancis lainnya yang cenderung provokatif dan radikal. Meski dikenal sebagai filsuf, Ricoeur menulis karya di berbagai bidang seperti agama, eksegesis al-Kitab, sejarah, kesusasteraan, psikologi, ilmu hukum, ilmu politik, dan linguistik. Pengaruhnya pun tidak terbatas di kampus, tapi di kalangan gereja dan masyarakat secara luas karena tulisan-tulisannya di koran-koran Prancis (Hardiman, 2018). Berikut pokok-pokok pemikiran Ricoeur dalam Teori Interpretasi.

### a. Bahasa dan Diskursus

Diskursus dapat dipandang sebagai suatu peristiwa, yang muncul dan terjadi pada saat seseorang berbicara. Artinya diskursus merupakan sebuah peristiwa yang sama artinya dengan mengatakan bahwa diskursus diwujudkan di dalam waktu dan di masa kini. Di samping itu, diskursus dapat juga mengacu kepada dunia yang diekspresikan, diungkapkan, dan yang ditafsirkan. Peristiwa dalam pemahaman ini adalah munculnya dunia bahasa melalui diskursus. Jadi, kalau bahasa adalah sebuah prakondisi dan penyedia tanda-tanda bagi komunikasi, maka diskursus adalah wahana tempat mempertukarkan pesan-pesan. Oleh karena itu, diskursus tidak sekadar memiliki sebuah dunia, tapi juga memiliki yang lain, orang lain, interlokutor yang dituju. Peristiwa dalam pemahaman ini adalah tukar-menukar temporal, penyelenggaraan dialog yang dapat dimulai, diteruskan, dan disela. Semua karakter itu membentuk diskursus menjadi sebuah peristiwa (Ricoeur, 2006).

Sisi lain dari diskursus sebagai peristiwa adalah masalah makna, karena semua peristiwa memiliki makna. Untuk itu Ricoeur menggunakan Teori Tindak-Wicara (*speech-act*) dari Austin dan Searle, bahwa tindak diskursus dibentuk oleh hierarkhi tindakan dalam tiga level: pertama, level lokusioner, yaitu tindakan ‘mengatakan’ itu sendiri; kedua, level ilokusioner (kekuatan), yaitu tindakan yang dilakukan dalam mengatakan; dan ketiga, level perlokusioner, yaitu tindakan yang dilakukan sesuai dengan kenyataan bahwa kita berbicara (Ricoeur, 1976; 2006). Sebagai ilustrasi, ketika saya menyuruh Anda menutup pintu, saya melakukan tiga hal. Pertama, saya menghubungkan tindakan menutup dengan dua obyek, anda dan pintu; inilah tindakan menyatakan (lokusioner). Kedua, saya menyuruh anda menutup pintu dengan gaya sebuah perintah, bukan pernyataan (ilokusioner), dan ketiga, saya dapat menciptakan konsekuensi tertentu seperti rasa takut, dan sebagainya. Inilah tindakan perlokusioner, yang menjadi karakter utama diskursus lisan (Ricoeur, 1976; 2006).

Bagaimana dengan diskursus ketika ia beralih dari ucapan ke tulisan? Fungsi utama tulisan adalah pembakuan dari ucapan untuk menyelamatkan diskursus dari kehancuran. Lebih dari sekadar sebagai pembakuan, tulisan membuat teks menjadi otonom dan terlepas dari jangkauan maksud pengarangnya. Dalam otonomi teks, terdapat kemungkinan substansi teks dapat terlepas dari batasan cakrawala maksud pengarang. Dengan kata lain, karena tulisannya sendiri dunia teks bisa saja

menyangkal dunia milik pengarang. Ia melampaui kondisi-kondisi sosiopsikologis produksi. Jadi, sebuah teks harus mampu ‘melepaskan’ dirinya dari konteks sehingga ia bisa ‘dikontekstualisasikan’ ke dalam situasi yang baru. Menurut Ricoeur, teks sebagai sebuah karya membebaskan pembacanya dan dengan demikian menciptakan vis-à-vis subyektifitasnya (Ricoeur, 2006).

### b. Teks

Pada dunia teks, yang diinterpretasikan dalam sebuah teks adalah dunia yang dibentangkannya, sebuah dunia yang bisa ditempati dan bisa memproyeksikan salah satu kemungkinan-kemungkinan terbesar yang miliki ke dunia itu. Pada dunia teks, substansi teks menjadi perantara untuk mengerti tentang diri sendiri. Dunia yang dihamparkan tidak berada di belakang teks, yang memiliki makna tersembunyi, tetapi berada di depan teks, sebagai suatu yang dihamparkan, diketemukan, dan diapungkan oleh sebuah karya. Maka dari itu, memahami pada dasarnya adalah memahami diri sendiri di hadapan teks. Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa diri (*self*) dibentuk oleh substansi teks (Ricoeur, 2006). Oleh sebab itu, teori interpretasi Ricoeur disebut sebagai refleksi, memahami teks berarti menghubungkannya dengan makna hidup, yang didapat melalui proses refleksi. Tiada interpretasi tanpa refleksi (Hardiman, 2018).

Pada dasarnya teks adalah diskursus yang dibakukan melalui tulisan. Maka, apapun yang dibakukan lewat tulisan dapat disebut sebagai diskursus yang memang dapat diucapkan, meskipun ditulis karena tidak diucapkan. Jadi, tulisan merupakan pembakuan dari teks yang diucapkan. Hubungan antara teks dan ucapan adalah, jika ucapan (*parole*) itu dimengerti sebagai perwujudan bahasa (*language*) ke dalam sebuah diskursus, atau penciptaan sebuah ucapan oleh seorang pembicara. Maka, setiap teks dan ucapan berada pada posisi sama dalam hubungannya dengan bahasa (Ricoeur, 2006).

Berkaitan dengan teks sebagai diskursus yang dibakukan lewat tulisan, maka perlu ditilik mengenai fungsi pembacaan dalam hubungannya dengan tulisan. Hal yang penting dipahami dalam pembacaan adalah hubungan menulis-membaca bukanlah hubungan interlokusi, dan bukan pula hubungan dialogis sebagaimana hubungan berbicara-menjawab. Menurut Ricoeur (2006), membaca bukanlah sebuah

dialog antara pembaca dan pengarang melalui karyanya, karena hubungan membaca dengan buku memiliki karakter yang berbeda. Dialog adalah peristiwa bertukar tanya dengan jawab, sementara pertukaran seperti itu tidak terjadi di antara penulis dengan pembaca. Penulis tidak merespon pembaca. Buku menjadi penyekat tindakan menulis dan tindakan membaca, dan di antara kedua sisi ini tidak ada tindakan komunikasi. Maka teks menciptakan bayangan ganda, pembaca dan penulis.

Dengan demikian, teks telah mengganti hubungan dialog, yang menghubungkan secara langsung suara seseorang kepada pendengaran orang lain. Perbedaan antara tindakan membaca dan tindakan dialog menegaskan hipotesis bahwa tulisan adalah sebuah pengejawantahan yang dapat disebandingkan dan disejajarkan dengan ujaran. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa yang menjelma menjadi tulisan adalah diskursus sebagai intensi untuk mengucapkan dan bahwa tulisan adalah inskripsi langsung intensi tersebut.

Menurut Ricoeur (2006), satu hal yang sangat penting terjadi ketika teks menggantikan ucapan, dalam ucapan, interlocutor tidak hanya hadir, tapi juga untuk situasi, dunia sekitar, serta situasi dan kondisi. Itulah diskursus betul-betul memiliki makna, yakni kembali kepada realitas. Masalah tidak lagi seperti ini ketika teks menggantikan ucapan. Perpindahan rujukan menuju tindakan mempertunjukkan tertahan persis ketika dialog dihentikan oleh teks. Ketegangan yang menangguhkan rujukan akan meninggalkan teks ‘mengawang di udara’, di luar atau tanpa sebuah dunia. Maka setiap teks akan bebas menjalin hubungan dengan semua teks lain yang menggantikan realitas situasional yang dirujuk oleh ujaran langsung, yang akhirnya akan melahirkan apa yang disebut kuasi dunia teks.

### c. Penjelasan dan Pemahaman

Dalam Teori Interpretasi, Ricoeur paling serius memerhatikan pembahasan mengenai dikotomi antara “penjelasan” (*erklären*) dan “pemahaman” (*verstehen*). Ricoeur mencoba menemukan titik temu dengan memposisikan keduanya secara berbeda tetapi saling melengkapi fungsinya. Sebagaimana yang diperdebatkan, terjadi dualitas antara penjelasan (*explanation*) dan penafsiran (*interpretation*) sebagai cara memaknai sebuah teks. Menurut Dilthey, penjelasan mengacu kepada model pemaknaan digunakan dalam ilmu-ilmu alam dan diterapkan pada disiplin

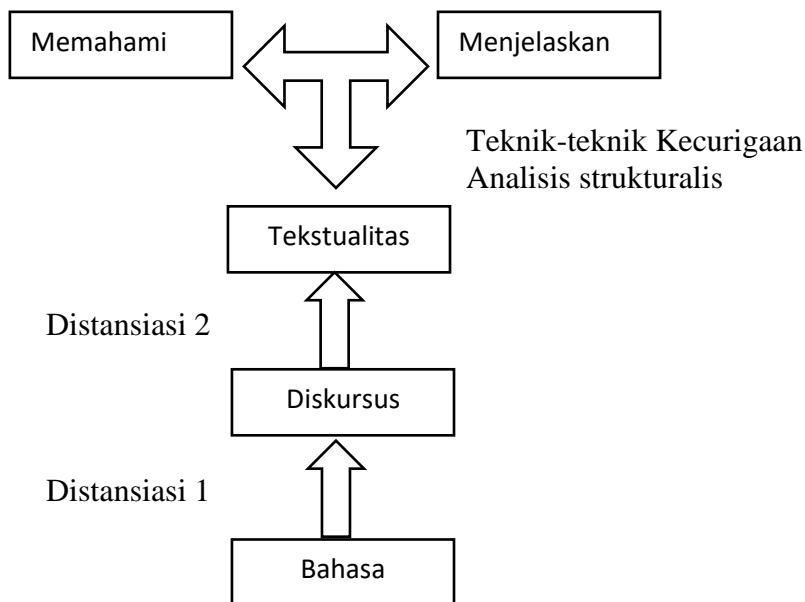
historis oleh mazhab positivis. Di sisi lain, penafsiran merupakan bentuk derivasi dari pemahaman yang dipandang oleh Dilthey sebagai sikap fundamental dalam bidang ilmu-ilmu humaniora. Model penafsiran merupakan hal mendasar yang membedakan antara ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu alam. Implikasi dualitas ini akan terlihat ketika dihadapkan dalam tindakan membaca. Perbedaan tersebut menciptakan pilihan yang saling manafikan satu dengan yang lainnya. Pilihannya adalah ‘menjelaskan’ dengan cara ilmuwan alam atau ‘menafsirkan’ menurut cara sejarawan (Ricoeur, 1976).

Dualitas ini pertama kali muncul sebenarnya bukan antara penjelasan dan penafsiran, melainkan antara penjelasan dan pemahaman. Dalam hermeneutika Romantisisme, dikotomi antara penjelasan dan pemahaman menjadi dua hal yang sangat berseberangan. Keduanya merepresentasikan cara untuk menggapai pengetahuan yang berbeda satu sama lain. Tetapi tidak demikian dengan Ricoeur, yang lebih melihat antara penjelasan dan pemahaman sebagai dialektika. Interpretasi adalah dialektika antara penjelasan dan pemahaman. Menurut Ricoeur (1976), kita ‘menjelaskan’ kepada seseorang agar dia bisa memahaminya. Dari apa yang dia pahami itu, dia kemudian menjelaskannya kepada orang lain. Dengan demikian, penjelasan dan pemahaman cenderung tumpang tindih dan saling melampaui satu sama lainnya. Dalam penjelasan kita memperjelas atau membuka jajaran proposisi dan makna, sementara dalam pemahaman kita memahami atau mengerti secara keseluruhan rangkaian makna parsial dalam satu kerja sintesis.

Lebih lanjut Ricoeur (1976) menjelaskan bahwa, interpretasi merupakan dialektika antara penjelasan dan pemahaman, yakni proses pergeseran dari pemahaman menuju penjelasan, dan kemudian dari penjelasan menuju pemahaman. Dialektika antara penjelasan dan pemahaman ini melewati tiga fase, yaitu (1) pemahaman merupakan upaya untuk mengerti makna teks secara keseluruhan, (2) pemahaman akan menjadi model pemahaman yang canggih karena didukung prosedur penjelasan, dan (3) dialektika tersebut memenuhi konsep apropiasi sebagai kelanjutan dari distansiasi yang kerap dikaitkan dengan obyektifikasi teks. Dengan demikian, penjelasan akan muncul sebagai mediasi antara dua tahapan pemahaman.

Pembedaan antara penjelasan dan pemahaman seperti yang terjadi dalam hermeneutika romantisisme, terkait dengan apa yang disebut sebagai distansiasi atau

penjarakan. Memahami itu mengambil bagian dan menafsirkan, sedang menjelaskan lebih kepada mengambil jarak dan menganalisis. Proses distansiasi sendiri meliputi dua tahap yang dialektis, yaitu pertama, dari bahasa (teks) berubah menjadi diskursus. Ketika dituturkan maka bahasa menjadi diskursus, atau diskursus merupakan perwujudan kemampuan bahasa dalam sebuah pelaksanaan. Maka, diskursus membuat jarak dari bahasa. Kedua, dari diskursus berubah menjadi karya terstruktur, yang disebut sebagai tekstualitas (Hardiman, 2018). Dialektika antara ‘menjelaskan’ dan ‘memahami’ dapat dilihat pada gambar 2.1.



Gambar 2.1 Proses Dialektika Memahami dan Menjelaskan  
(Hardiman, 2018)

Ricoeur (2006) menjelaskan bahwa interpretasi adalah wilayah khusus yang jadi bagian pemahaman. Pemahaman sebenarnya merupakan pemindahan kehidupan mental seseorang ke dalam kehidupan mental orang lain. Menurut Dilthey, pemahaman merupakan proses yang membuat kita mengetahui sesuatu mengenai kehidupan mental melalui tanda-tanda yang bisa dipahami yang merepresentasikan kehidupan mental itu. Penafsiran menjadi bagian ‘pemahaman’ dalam pengertian ini. Di antara tanda-tanda kehidupan mental itu dibakukan dan dilestarikan melalui tulisan dan monumen-monumen tertulis. Jadi, interpretasi adalah seni memahami

yang diterapkan pada manifestasi, kesaksian, monumen yang memiliki karakter khusus, yaitu berupa tulisan. Pemahaman sebagai pengetahuan yang diperantara tanda-tanda kehidupan mental menyediakan landasan pemahaman-penafsiran. Interpretasi memasok derajat obyektifikasi melalui pembakuan dan pengawetan tanda-tanda itu melalui tulisan.

Ricoeur (2006) mengenalkan konsep interpretasi baru, yakni interpretasi yang memakai ciri ‘pendakuan’. Pendakuan merupakan penafsiran atas teks yang berpuncak pada penafsiran diri subjek yang selanjutnya dapat memahami diri sendiri secara lebih baik, atau dengan cara yang berbeda, atau paling tidak bisa mulai memahami diri sendiri. Inilah yang disebut dengan ‘refleksi konkret’. Menurut Ricoeur (2006), pendakuan adalah penerjemahaman dari istilah Jerman *aneignung*, yang berarti menjadikan sesuatu yang awalnya asing menjadi milik sendiri. Berkaitan dengan tujuan hermeneutika, maka pendakuan berjuang melawan jarak kultural dan keterasingan sejarah. Interpretasi menggabungkan, menyetarakan, menginikan, menyeiringkan, menyerentakkan, dan menyamakan.

Dalam pendakuan, memahami bukanlah memproyeksikan diri ke dalam teks, memahami adalah menerima diri yang diperluas dan diberikan oleh pemahaman atas dunia yang ditawarkan yang merupakan obyek sesungguhnya dari interpretasi. Jadi, memahami suatu teks tidak akan berakhir pada teks itu sendiri; teks justru memerantara hubungan subjek dengan dirinya sendiri yang tidak akan menemukan makna hidup dalam sebuah sirkuit yang pendek. Dalam hermeneutika reflektif, pembentukan diri berlangsung bersamaan dengan pembentukan makna. Maka dari itu, memahami interpretasi sebagai pendakuan sesungguhnya dimaksudkan untuk menekankan karakter kekinian Teori Interpretasi.

Sebagaimana dinyatakan di atas, Paul Ricoeur hendak melampaui pertentangan antara penjelasan dan penafsiran (pemahaman). Untuk itu Ia ingin menunjukkan bahwa masing-masing sikap tersebut bisa saling mengacu satu sama lain berdasarkan karakter khusus masing-masing, dengan meletakkan analisis struktural dan hermeneutika pada posisi saling melengkapi. Salah satu caranya adalah dengan menggunakan analisis semantik-dalam dan interpretasi-dalam pada sebuah mitos.

Dalam situasi ini, makna yang dimaksud oleh sebuah teks sebenarnya bukanlah dugaan tentang maksud pengarang atau pengalaman hidup penulis, melainkan apa

yang dimaksudkan oleh teks bagi siapa pun yang mengikuti permintaannya. Dengan memahami semantik-dalam pada konteks yang dinamis, maka ‘menjelaskan’ adalah menjelaskan struktur, yaitu hubungan-hubungan ketergantungan yang bersifat internal yang menyusun kebakuan teks. Sedangkan menafsirkan adalah mengikuti alur pikiran yang dibukakan oleh teks, dan menempatkan seseorang pada rute menuju arah teks. Ini artinya melampaui proses interpretasi yang subyektif sebagai sebuah tindakan terhadap teks, atau dapat disebut sebagai interpretasi obyektif sebagai konsep interpretasi baru.

Dengan demikian, menafsirkan adalah menempatkan dirinya menurut pengertian yang ditunjukkan oleh relasi interpretasi yang didukung oleh teks. Meskipun begitu, konsep interpretasi sebagai pendakuan bukannya dibuang, tapi hanya ditangguhkan sampai proses berakhir. Ia berada pada ujung yang paling jauh dari apa yang disebut sebagai lengkung hermeneutika (*hermeneutical arc*). Ia adalah penyangga akhir sebuah jembatan, pelabuhan tempat melempar sauh di dasar pengalaman hidup. Akhirnya, hubungan antara penjelasan dan pemahaman, antara pemahaman dan penjelasan adalah sebuah ‘lingkaran hermeneutis’.

#### **d. Tindakan sebagai Teks**

Teori interpretasi dapat diperluas melampaui wilayah teks, selama fenomena manusia menawarkan beberapa ciri khas seperti yang terdapat pada karya tulis. Menurut Ricoeur, salah satu fenomena yang menawarkan ciri tersebut adalah tindakan bermakna (Thompson, 2003). Untuk itu Ricoeur membedakan antara bahasa lisan dan bahasa tulisan. Bahasa yang ditulis adalah bahasa sebagai diskursus. Jadi diskursus adalah peristiwa bahasa atau penggunaan linguistik. Dalam peristiwa bahasa maka kalimat adalah unit dasar diskursus (Ricoeur, 2006).

Untuk menjadikan tindakan sebagai teks, maka Ricoeur mencoba menerapkan kriteria-kriteria teks dalam tindakan bermakna. Pertama, pembakuan tindakan. Sebuah tindakan, yakni tindakan yang memiliki makna dapat menjadi obyek ilmu pengetahuan tanpa kehilangan karakter kebermaknaannya, melalui semacam obyektifikasi yang serupa dengan proses pembakuan yang terjadi pada tulisan. Melalui obyektifikasi ini, tindakan tidak lagi menjadi transaksi di mana diskursus tindakan masih menjadi bagian darinya. Ia membentuk sebuah pola pakem yang

harus ditafsirkan berdasarkan hubungan internalnya. Menurut Ricoeur, obyektifikasi ini menjadi mungkin karena beberapa karakter internal tindakan yang mirip dengan struktur tindak-wicara dan membuat tuturan dapat berfungsi. Seperti tindak-wicara, sebuah tindakan bermakna tidak hanya bisa diidentifikasi berdasarkan kandungan proposisinya, tetapi juga berdasarkan kekuatan ilokusionernya.

Kedua, otonomisasi tindakan. Sama seperti sebuah teks yang dilepaskan dari pengarangnya, tindakan juga dapat diceraikan dari pelakunya dan kemudian melahirkan konsekuensi-konsekuensinya sendiri. Otonomisasi tindakan manusia ini memberikan ‘tindakan’ dimensi sosialnya. Menurut Ricoeur (2006) sebuah tindakan dianggap fenomena sosial bukan hanya karena ia dilakukan oleh beberapa pelaku dengan cara sedemikian rupa, tapi juga karena perbuatan-perbuatan itu melepaskan diri dari kita dan mempunyai dampak-dampak yang tidak dimaksudkan. Jarak yang ditemukan di antara intensi pembicara dan makna verbal teks, juga terdapat di antara pelaku dan tindakannya.

Ketiga, relevansi dan arti penting. Menurut Ricoeur (2006), sebuah tindakan yang bermakna adalah sebuah tindakan yang ‘arti pentingnya’ melampaui ‘relevansinya’ dengan situasi awal tindakan tersebut. Di sini antara ‘arti penting’ dan ‘relevansi’ dipertentangkan dengan situasi yang ingin direspon. Dapat dikatakan bahwa sebuah tindakan yang memiliki arti penting mengembangkan makna-makna yang dapat diaktualisasikan atau disempurnakan dalam situasi yang bukan situasi di mana ia terjadi. Dengan kata lain, makna sebuah peristiwa yang mempunyai arti penting, melebihi, melampaui, dan mengatasi kondisi-kondisi sosial tempat tindakan itu dilakukan dan ia bisa diejawantahkan kembali dalam konteks sosial yang baru. Arti penting sebuah tindakan adalah relevansinya yang kekal, dan dalam beberapa kasus ia akan selalu relevan untuk segala waktu.

Keempat, tindakan manusia sebagai ‘karya yang terbuka’. Menurut Ricoeur (2006), makna tindakan manusia juga merupakan sesuatu yang dialamatkan kepada jajaran kemungkinan pembaca yang tidak tentu. Jadi, seperti halnya sebuah teks, tindakan manusia juga merupakan sebuah karya terbuka yang maknanya ‘dalam ketegangan’. Karena tindakan manusia membuka kemungkinan bagi rujukan-rujukan baru dan memiliki relevansi baru terhadapnya, maka tindakan-tindakan manusia itu juga menantikan interpretasi-interpretasi baru yang akan menentukan

maknanya. Dengan begitu, semua peristiwa dan tindakan yang memunyai arti penting selalu terbuka bagi bentuk interpretasi praktis ini melalui praksis saat ini. Seperti halnya makna sebuah peristiwa adalah pengertian dari interpretasi-interpretasi yang muncul atasnya, maka interpretasi yang dilakukan orang yang sezaman sama sekali tidak memiliki hak istimewa dalam proses ini.

#### e. Tindakan dan Ideologi

Apa hubungan antara teks, tindakan, dan ideologi? Tindakan, atau tepatnya tindakan bermakna, sebagaimana yang dijelaskan di atas dapat diposisikan sebagai teks yang dapat diinterpretasikan oleh siapapun. Tindakan merupakan landasan primordial dari fenomena ideologi. Menurut Ricoeur, ideologi berkaitan dengan citra yang digunakan oleh sebuah kelompok sosial, dan menjadi representasi diri sebuah kelompok yang memunyai sejarah dan identitas sendiri. Dengan demikian ideologi dapat memberikan pemahaman yang nampak pada peristiwa-peristiwa tindakan yang berada dalam asal-usul suatu kelompok. Maka fungsi dasar ideologi adalah menjadi mediasi dan penyatu, untuk mengonsolidasikan dan mengeratkan, serta mengintegrasikan seluruh anggota kelompok (Thompson, 2003).

Paul Ricoeur (2006) memulai pandangannya mengenai ideologi dengan mengingatkan agar menghindari perangkap-perangkap dalam membahas ideologi. Perangkap-perangkap itu adalah, pertama, ideologi seringkali dikaitkan dengan analisis kelas. Pemahaman ideologi seperti ini karena kuatnya pengaruh Marxisme terhadap persoalan ideologi. Jika pembicaraan mengenai ideologi dengan memakai analisis kelas maka pada saat yang sama berarti mengikatkan diri pada polemik mandul antara melawan atau memihak Marxisme. Maka, yang dibutuhkan adalah pemikiran yang bebas, pemikiran yang memunyai keberanian dan kemampuan untuk menentang Marxisme, tanpa mengikuti atau melawannya.

Kedua, ideologi sebagai alat justifikasi bagi kelas dominan, bila pandangan bahwa ideologi adalah alat dominasi itu diterima, maka pada gilirannya akan diterima pula bahwa ideologi adalah fenomena yang pada dasarnya bersifat negatif, sepupu dari keliru dan dusta, kakak dari ilusi tanpa diperiksa terlebih dahulu. Ricoeur menegaskan bahwa saat ini sudah dianggap benar bahwa ideologi adalah sebuah representasi palsu yang disebarluaskan oleh seseorang atau kelompok (Ricoeur, 2006).

Untuk itu Ricoeur menawarkan beberapa pandangannya mengenai karakter dan konsep ideologi. Pertama, ideologi dengan merujuk pada pandangan Max Weber mengenai tindakan sosial dan hubungan sosial. Menurut Weber, tindakan sosial itu terjadi bila perilaku manusia memiliki makna bagi individu lain, dan terjadi hubungan sosial bila perilaku seseorang diarahkan pada orang lain. Pada level tindakan bermakna inilah fenomena ideologis muncul dalam wujudnya yang paling asli. Kemunculan ideologi ini berhubungan dengan kebutuhan kelompok untuk menciptakan suatu citra diri, untuk merepresentasikan dan merealisasikan dirinya.

Kedua, karakter ideologi yang berkaitan dengan kedinamisannya, ideologi adalah apa yang disebut dalam teori motivasi sosial sebagai praksis sosial. Motif adalah sesuatu yang membenarkan sekaligus sesuatu yang terus menempel. Di sini ideologi memperlihatkan bahwa kelompok yang memakainya adalah benar seperti adanya. Ketiga, karakter yang berhubungan dengan upayanya mempertahankan kedinamisannya. Maka, semua ideologi selalu menyederhanakan dan bersifat skematis. Ideologi adalah kisi-kisi atau kode untuk memberikan pandangan umum dan garis besar, bukan saja tentang kelompok, tapi juga tentang sejarah dan, pada akhirnya juga tentang dunia. Dalam karakter ini ideologi menjadi isme dan langsung terekspresikan dalam ungkapan-ungkapan dan slogan-slogan: liberalisme, sosialisme, spiritualisme dan materialisme (Ricoeur, 2006).

Karakter keempat ideologi mulai menunjukkan sifat negatif ideologi yang selama ini sering diungkapkan. Sifat negatif itu terletak pada kenyataan bahwa kode penafsiran ideologi adalah sesuatu yang di dalamnya manusia hidup dan berpikir, bukan konsep yang mereka hadapi. Dengan kata lain, ideologi itu bersifat operatif dan bukan bersifat tematik. Ideologi bekerja tanpa disadari, dan tidak muncul sebagai tema di hadapan kita. Kita berpikir dari atau melaluiinya, bukan tentangnya. Makanya, ada kemungkinan munculnya penipuan atau distorsi. Karakter kelima ideologi semakin rumit dan memperparah status ideologi yang tidak reflektif dan tidak jelas. Ideologi bersifat *inertia* (tidak mau berubah dan bergeser) dan tertinggal, sehingga memungkinkan terjadinya penipuan. Dalam karakter ini, terjadi ketertutupan ideologi, bahkan kebutaan ideologis yang terus dipertahankan sebagaimana fungsi awal ideologi.

Dari karakter yang kelima ini, muncullah konsep ideologi yang kedua. Fungsi ideologi adalah sebagai penipuan atau pendistorsian yang jelas terutama bila dikaitkan dengan fungsi ideologi yang umum yaitu penyatuan, dan fungsi yang khusus yakni sebagai dominasi. Untuk menjelaskan konsep kedua ideologi ini Ricoeur menggunakan analisis Max Weber mengenai otoritas dan dominasi. Menurut Weber, setiap otoritas berusaha melegitimasi dirinya, dan sistem politik dibedakan berdasarkan tipe legitimasi yang dimilikinya. Terdapat apa yang disebut fenomena nilai-lebih (*surplus-value*) yang tidak bisa direduksi sebagai ekses dari lebih banyaknya tuntutan yang datang dari otoritas daripada keyakinan yang diberikan. Semua otoritas menuntut lebih dari yang bisa diberikan oleh keyakinan kita, dalam pengertian kesiapsediaan dan dukungan. Di sini ideologi menegaskan dirinya sebagai pembawa nilai-lebih dan pada saat yang sama sebagai sistem penjustifikasi dominasi (Ricoeur, 2006).

Konsep ideologi ketiga Ricoeur sangat berbau Marxis. Ideologi dikaitkan dengan konsep distorsi, yaitu tentang perubahan bentuk melalui ‘pembalikan’ (*deformation*). Menurut Marx, dalam semua ideologi manusia dan keadaan tampak terbalik seperti dalam kamera *obscura*. Fenomena ini terjadi disebabkan oleh proses kehidupan historis mereka sendiri. Hal pentingnya adalah bahwa ideologi ditentukan oleh fungsi sekaligus muatannya. Kalau di dalamnya terjadi pembalikan maka itu karena penciptaan manusia pun berlangsung secara terbalik.

Dalam konteks ini, muatan ideologi adalah agama, yang bukannya sekedar contoh ideologi, tapi merupakan ideologi itu sendiri. Ideologi adalah kesalahan yang membuat kita menukar kenyataan dengan citra, menukar yang asli dengan pantulan. Menurut Ricoeur, tesis Marxis memiliki potensi untuk dikembangkan lebih jauh melampaui penerapannya pada agama di fase kapitalisme awal. Ilmu pengetahuan dan teknologi pada fase sejarah tertentu juga memainkan peran ideologis. Oleh karena itu, fungsi ideologi harus dipisahkan dari muatan ideologis.

#### **f. Hermeneutika sebagai Kritik Ideologi**

Dalam hermeneutika terjadi perbedaan pandangan antara Hans-Georg Gadamer (hermeneutika filosofis) dengan Jurgen Habermas (hermeneutika kritis) mengenai tradisi dalam hermeneutika. Gadamer tidak sependapat dengan Habermas

soal emasipatori dan kritik ideologi (Gadamer, 1975). Sebaliknya, Habermas juga mempermasalahkan tradisi yang tidak dianggap sebagai kepentingan dalam proses penafsiran (Ricoeur, 2006). Ricoeur tidak mendukung pandangan salah satu pihak, tetapi hendak menunjukkan bila kedua pandangan tersebut dapat disatukan dengan saling mengakui universalitasnya dengan cara menentukan tempat pihak yang satu di dalam struktur pihak yang lain. Oleh karena itu, Ricoeur mengajukan pertanyaan awal, bisakah hermeneutika menjawab tuntutan kritik ideologi? Dalam kondisi seperti apa kritik ideologi bisa dilakukan?

Menurut Ricoeur (2006), hermeneutika dapat dijadikan sebagai kritik ideologi dengan beberapa penegasan. Pertama, mempertahankan fungsi penjarakan (distansiasi) dalam tradisi hermeneutika. Penjarakan berhubungan dengan otonomi teks. Terdapat tiga jenis otonomi teks: pertama, otonomi yang berhubungan dengan maksud pengarang. Kedua, otonomi yang berhubungan dengan situasi budaya dan konteks sosial pembuat teks. Ketiga, otonomi yang berkaitan dengan pembaca teks pertama. Dalam otonomi teks, makna teks tidak mesti harus lagi sesuai dengan pembuat teks itu sendiri. Dampak langsungnya adalah terlepasnya substansi teks dari cakrawala maksud pembuat teks. Dunia teks dapat melebihi dan melebar dari dunia pembuat teks.

Kedua, hermeneutika harus dapat menyelesaikan permasalahan pelik dualitas penjelasan (*explanation*) dengan pemahaman (*understanding*). Dualitas ini bermula dari adanya pandangan bahwa penjelasan itu diadopsi dari ilmu-ilmu alam, dan tanpa pertimbangan mendalam metode ini dipakai dalam ilmu-ilmu humaniora. Semestinya, seperti yang dikemukakan Dilthey, metode yang paling tepat dalam ilmu-ilmu humaniora adalah pemahaman.

Ketiga, hermeneutika teks berbalik ke arah ideologi dengan cara mendobrak finalitas teks, atau apa yang disebut Gadamer sebagai substansi teks, yakni dunia yang dihamparkan oleh teks. Ini dapat disebut juga sebagai ‘rujukan’, yang berbeda dengan pengertian. Dalam sebuah karya (teks) pengertian terdapat dalam susunan internalnya, sedangkan rujukan adalah cara ‘mengada’ yang dibentangkan di hadapan teks. Sebagai usaha menjawab kritik ideologi, maka hermeneutika tidak perlu lagi menemukan makna yang ada di balik teks, tetapi mencari makna yang dibentangkan di hadapan dunia teks. Kemampuan sebuah teks untuk membuka

dimensi realitas pada prinsipnya menunjukkan sebuah alternatif yang berlawanan dengan realitas yang ada. Maka dari itu, ia bisa memberikan kemungkinan untuk mengkritik kenyataan (Ricoeur, 2006).

Terakhir, hermeneutika teks dapat menunjukkan di mana tempat kritik ideologi itu berada melalui subyektifitas penafsiran. Fokus utama hermeneutika tidak lagi mencari makna tersembunyi yang ada di balik teks, tetapi dalam bentangan dunia yang dihamparkan di depan teks. Maka refleksi diri yang otentik merupakan sesuatu yang dapat ditunjukkan oleh ‘substansi teks’. Maka, memahami bukan berarti memproyeksikan diri ke dalam teks, tapi mengekspos (membuka dan menawarkan) diri kepada teks. Memahami berarti membukakan dan menawarkan diri melalui proses pendakuan dunia yang telah dihamparkan oleh penafsiran. Maka, substansi sebuah tekslah yang memberi pembaca subyektifitasnya; maka pemahaman bukan lagi sebuah bangunan yang kuncinya dimiliki subyek. Dengan demikian, kritik atas kesadaran palsu bisa menjadi bagian yang tak terpisahkan dari hermeneutika, dengan meletakkan dimensi metahermeneutika tersebut pada kritik ideologi (Ricoeur, 2006).

Lalu, bagaimanakah caranya kritik bisa diformulasikan sebagai metahermeneutika atau hermeneutika mendalam (*depth-hermeneutics*)? Ricoeur (2006) menawarkan beberapa sintesis antara kritik ideologi dengan hermeneutika. Pertama, dapat dimulai dari apa yang disebut ‘kepentingan’, Semua pengetahuan dikendalikan oleh kepentingan yang menciptakan kerangka rujukan prasangka. Kepentingan itu selalu ada dalam sejarah alami manusia, namun kepentingan-kepentingan itu muncul dan mendapatkan bentuknya dalam ranah kerja, kuasa, dan bahasa. Dalam refleksi diri pengetahuan dan kepentingan adalah satu. Kedua, berkaitan dengan kesesuaian antara ilmu sosial kritis dengan kepentingan emansipasi. Ketiga, berkaitan dengan ideologi dominan saat ini yakni ilmu pengetahuan dan teknologi. Keempat, menemukan perbedaan antara kesadaran hermeneutis dan kesadaran kritis. Kesadaran hermeneutis berpulang pada konsensus yang mengadakan kita, sedangkan kesadaran kritis mengantisipasi masa depan kebebasan dalam idealitas komunikasi bebas tanpa hambatan.

Kajian-kajian terdahulu yang berhubungan dengan Teori Interpretasi Ricoeur adalah Ballantyne (2014), tentang implementasi hermeneutika Ricoeur pada kajian kependidikan dan bahasa, serta pada praktik pembelajaran. Ballantyne

mengemukakan bahwa adanya dialog secara terbuka, saling menerima, dan mengedepankan sensitifitas menjadi hal penting dalam proses pembelajaran bahasa akademis. Dengan hermeneutikanya Ricoeur aspek-aspek tersebut dapat terbentuk. Selanjutnya Hardwick (2016) yang mengkaji tentang Teori Interpretasi Ricoeur yang dipergunakan sebagai metode lewat analisis naratif untuk memahami realitas yang disampaikan lewat orang-orang yang multisclerosa. Adaptasi ini dipercayai mampu membuat hidup orang-orang yang multisclerosa dapat menjadi lebih tenang.

Kebaruan (*novelty*) dari penelitian ini dibanding dengan studi-studi yang menggunakan Teori Interpretasi Ricoeur, termasuk kedua studi di atas terletak pada teks yang diinterpretasikan, dan tentu saja fokus kajiannya. Pada penelitian ini teks yang ditafsirkan adalah dalam bentuk bahasa (ayat) al-Qur'an, yang melalui proses distansiasi membuat maknanya menjadi otonom pada tingkat diskursus dan tekstualitas. Dengan penafsiran seperti itu, dapat melahirkan pemahaman-pemahaman baru yang lebih kontekstual dari bahasa (ayat) al-Qur'an. Ini berbeda dengan kajian sebelumnya yang lebih menitikberatkan pada penafsiran atas tindakan yang dilakukan orang-orang (Hardwick, 2016). Selain itu, tujuan penelitian ini juga berbeda dalam hal tujuannya, yakni lebih kritikal sebagai kritik ideologi dibandingkan dengan studi sebelumnya yang lebih praktis, misalnya untuk pembelajaran (Ballantyne, 2014).

Studi ini lebih menekankan pada upaya bagaimana hasil diskursus dari proses pemahaman melalui hermeneutika dapat dijadikan sebagai kontra-diskursus atas pemahaman mengenai isu-isu radikalisme. Selama ini pemahaman yang dominan dan dianggap sebagai kebenaran (*taken for granted*) misalnya mengenai bentuk atau dasar negara Indonesia harusnya adalah Negara Islam (Khilafah Islamiyah) dengan penerapan syariat Islam. Sedangkan mengenai isu jihad, pemahaman yang selama ini kuat adalah jihad yang dipahami sebagai peperangan, kekerasan, dan bahkan jihad dalam bentuk terorisme. Adapun tentang toleransi terhadap non-muslim pemahaman yang banyak dimunculkan adalah non-muslim sebagai kelompok kafir yang harus dijauhi, dimusuhi, bahkan diperangi.

## 2.3 Teori Kritis

Istilah Teori Kritis merujuk pada sekelompok ilmuwan dari *Marxist School* di Frankfurt yang kemudian dikenal sebagai Frankfurt School atau aliran Frankfurt. Anggota yang paling penting dari *Frankfurt School* adalah Mark Horkheimer dan Theodor Adorno. Anggota lain yang berperan penting adalah Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, dan Walter Benjamin (McQuail, 2010). Menurut Hardiman (2009), antara Mazhab Frankfurt, Teori Kritis, dan Institute Penelitian Sosial memang saling tumpang tindih, namun ketiganya tetap perlu dibedakan. Institute Penelitian Sosial adalah satu jurusan di Universitas Frankfurt, perintisnya adalah sarjana ilmu politik, Felix Weil. Beberapa anggotanya dari berbagai disiplin yang cukup menonjol di antaranya adalah Friedrich Pollock (ekonom), Carl Grunberg (Direktur Pertama Institute Penelitian Sosial), Max Horkheimer (filsuf, sosiolog, psikolog), Karl Wittfogel (sejarawan), Theodor W Adorno (filsuf, sosiolog, musikolog), Leo Lowenthal (sosiolog), Walter Benjamin (kritikus sastra), Herbert Marcuse (filsuf), Franz Neumann (hukum), Erich Fromm (psikolog sosial), Otto Kircheimer (politik), Henryk Grossmann (ekonom dan politik), Arkadij Gurland (ekonom dan sosiolog).

Sedangkan Mazhab atau aliran Frankfurt sebagai sebuah arus pemikiran hanya melekat pada Horkheimer, Adorno, Marcuse, Lowenthal, dan Pollock. Adapun Teori Kritis, dari lima orang tokoh Mazhab Frankfurt di atas hanya Horkheimer, Adorno, dan Marcuse yang dianggap sebagai generasi pertama Teori Kritis. Kemudian, Jurgen Habermas bergabung dengan Institute Penelitian Sosial dan disebut sebagai generasi kedua Teori Kritis. Dalam perkembangannya, setelah Habermas sebagai generasi kedua Teori Kritis, muncul generasi ketiga Teori Kritis, tokohnya adalah Axel Honneth. Salah satu gagasan Honneth adalah mengenai teori pengakuan (Lubis, 2015). Untuk membedakan Teori Kritis yang mengacu kepada ketiga tokoh Mazhab Frankfurt, maka Teori Kritis ini ditulis dengan huruf besar pada kedua awal kata. Karena, bila Teori Kritis ditulis tidak dengan huruf besar pada awal kata, maka Teori Kritis ini akan mengacu kepada siapa saja tokoh yang memiliki pemikiran kritis seperti Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Richard Rotry, Edward Said, dan beberapa nama pemikiran kritis lainnya (Lubis, 2015).

Teori Kritis menjadi topik diskusi di kalangan filsafat dan sosiologi pada tahun 1961. Pada tahun ini terjadi pertemuan yang konfrontatif antara Theodor W.

Adorno dan Karl Popper yang kemudian dicatat sebagai perdebatan positivisme dalam sosiologi Jerman. Perdebatan dilanjutkan oleh Hans Albert dari pihak Popper dan Jurgen Habermas dari pihak Adorno (Magnis-Suseno, 1992). Tidak bisa ditepiskan bahwa salah satu faktor yang mendorong munculnya Teori Kritis adalah kuatnya dominasi positivisme ilmiah saat itu yang dipengaruhi oleh perkumpulan yang dikenal sebagai Lingkaran Wina (*Vienna Circle*). Perkumpulan ini didirikan oleh sekelompok ilmuwan fisika dan matematika yang menekankan penggunaan metode empiris-eksperimental dan analisis logis-matematis untuk semua jenis ilmu pengetahuan (Lubis, 2015).

Menurut Rogers dalam bukunya *A History of Communication Study A Biographical Approach* (1997), Aliran Kritis juga dikenal sebagai Aliran Frankfurt, dan juga identik dengan *Institute for Social Research*, yakni intelektual yang mengombinasikan teori-teori Marxist dan Freudian. Rogers sendiri membedakan ketiga kelompok yang dianggap identik tersebut setidaknya dari tokoh-tokoh yang ada. Tokoh-tokoh Frankfurt School adalah Max Horkheimer, Theodore Adorno, Leo Lowenthal, Herbert Marcuse, dan lain-lainnya. Sedangkan tokoh-tokoh *Institute for Social Research* adalah Erich Fromm, Walter Benjamin, Jurgen Habermas, dan lain-lainnya. Adapun *critical school* tokoh-tokohnya di antaranya adalah Armand Mattelart, Herbert Schiller, dan banyak lagi ilmuwan lainnya. Meskipun demikian, secara umum mereka lebih senang disebut ilmuwan Teori Kritis. Sebutan Teori Kritis disampaikan oleh Max Horkheimer yang menjadi direktur *Institute for Social Research* tahun 1930, yang merupakan konsepsi dari Marxism, sebagai kritik terhadap ekonomi politik dan kapitalisme.

Salah satu tokoh penting Teori Kritis adalah Max Horkheimer. Horkheimer yang kemudian menjadi Direktur tersebut kemudian menentukan tujuan Teori Kritisnya, yakni memberikan kesadaran untuk membebaskan manusia dari masyarakat irasional, dan dengan demikian memberikan juga kesadaran untuk pembangunan masyarakat rasional tempat manusia dapat memuaskan semua kebutuhan dan kemampuannya. Jadi Teori Kritis hendak membebaskan masyarakat dari keadaannya yang irasional jaman ini dan menjadi teori emancipatoris (Sindhunata, 1982). Menurut Magnis-Suseno (1992), Teori Kritis bukanlah teori Marx yang usang, melainkan teori dasar Marx, yaitu pembebasan manusia dari segala

belenggu pengisapan dan penindasan. Ciri khas Teori Kritis adalah teori ini tidak bersifat kontemplatif saja, melainkan Teori Kritis yang memandang diri sebagai pewaris cita-cita Karl Marx, yakni sebagai teori yang emancipatoris, yaitu mengembalikan kemerdekaan dan masa depan manusia. Teori Kritis hendak menjadi praktis.

Menurut Magnis-Suseno (1992), Teori Kritis yang dikembangkan Horkheimer dan Adorno pada dasarnya hendak menciptakan kesadaran yang kritis, yang tujuannya adalah *Aufklarung* atau pencerahan. *Aufklarung* berarti membuat cerah, menyingkap segala tabir yang menutup kenyataan yang tidak manusiawi. Membuka semacam selubung menyeluruh yang membutakan kenyataan yang sebenarnya, yang perlu disobek. Dalam industri maju, kontradiksi-kontradiksi, frustasi-frustasi, penindasan-penindasan tidak lagi tampak, semua segi kehidupan terlihat baik adanya, semua kebutuhan dapat terpenuhi, efesien, produktif, bermanfaat, namun semua ini adalah rasionalitas semu, dan kesan semu itu harus dibuka. Tujuannya adalah untuk membebaskan manusia ke arah kemanusiaan yang sebenar-benarnya.

Berkaitan dengan Teori Kritis yang bertujuan emancipatoris, maka dapat ditentukan beberapa ciri dari Teori Kritis. Pertama, Teori Kritis curiga dan kritis terhadap masyarakat. Menurut Horkheimer, kritik harus dilontarkan kepada masyarakat ekonomi dewasa ini, yang semata-mata hanya didasarkan pada nilai tukar. Menurut Horkheimer, dalam hal ini teori tradisional gagal menjadi teori emancipatoris karena sifatnya yang netral, kenetralan yang semu bukan sungguh-sungguh. Kenetralan yang mau tidak mau berarti memihak dan mendukung keadaan yang ada, dan diam-diam melestarikan keadaan masyarakat yang irasional saat ini.

Kedua, Teori Kritis berpikir secara historis, yakni berpijak pada masyarakat dalam prosesnya yang historis, masyarakat dalam totalitasnya. Totalitas merupakan istilah kunci untuk memahami Teori Kritis, yakni sebagai kerangka berpikir yang kontradiktif. Ketiga, Teori Kritis tidak memisahkan antara teori dan praksis. Menurut Horkheimer, praksis adalah tindakan kritis yang ingin mengubah masyarakat, bukan sekadar berguna bagi masyarakat. Teori Kritis menganggap bahwa realitas obyektif adalah produk yang berada dalam kontrol subyek. Artinya realitas itu tidak berdiri sendiri sebagai fakta belaka, tapi fakta yang sudah dipengaruhi oleh subyek. Dalam

Teori Kritis, teori itu bukan untuk teori, tapi teori harus bisa memberikan kesadaran mengubah realitas (Sindhunata, 1982; Hardiman, 2009).

Selain ciri-ciri Teori Kritis di atas, beberapa pemikiran-pemikiran Teori Kritis dapat dilihat juga dalam bentuk kritik terhadap berbagai persoalan. Beberapa bentuk kritik Teori Kritis adalah sebagai berikut (Ritzer dan Goodman, 2011; Ritzer, 2015): pertama, kritik atas Marxian. Teori Kritis mengritik determinisme ekonomi Marx yang kemudian mengabaikan aspek-aspek lain dalam kehidupan sosial. Teori Kritis tidak menyatakan bahwa determinis ekonomi keliru, ketika memusatkan perhatiannya pada masalah ekonomi, tapi karena Marxisme seharusnya juga memusatkan perhatian pada masalah lainnya, Teori Kritis mencoba meralat ketidakseimbangan ini dengan memusatkan perhatian bidang kultural juga. Termasuk mengritik masyarakat seperti bekas Uni Soviet yang dianggap pura-pura dibangun di atas landasan Marxisme.

Kedua, kritik terhadap positivisme. Positivisme ditentang oleh aliran kritis karena positivisme cenderung mereifikasi dunia sosial dan melihatnya sebagai proses yang netral. Menurut Habermas, positivisme mengabaikan aktor dan menjadikannya pasif karena ditentukan oleh kekuatan-kekuatan alamiah. Selain itu, Positivisme cenderung melihat kehidupan sosial sebagai proses alamiah. Ketiga, kritik terhadap sosiologi. Menurut aliran kritis, sosiologi tidak serius mengritik masyarakat dan telah menghindar dari kewajibannya untuk membantu orang-orang yang ditindas oleh masyarakat kontemporer. Menurut Teori Kritis, sosiolog lebih memerhatikan masyarakat sebagai satu kesatuan daripada memerhatikan individu dalam masyarakat, akibatnya mereka mengabaikan interaksi individu dan masyarakat.

Keempat, kritik terhadap masyarakat modern. Menurut Herbert Marcuse, masyarakat sekarang secara keseluruhan irasional, sehingga menghancurkan individu dan kemampuan mereka, sehingga perdamaian dipelihara melalui ancaman perang, kendati memiliki cukup sarana orang tetap miskin, tertindas, tereksplorasi, dan tidak mampu memenuhi kebutuhan mereka sendiri. Melalui Marcuse, aliran kritis juga mengritik teknologi di masyarakat kapitalis yang mengarah kepada kontrol eksternal terhadap individu yang baru, lebih efektif, dan lebih menyenangkan. Teknologi juga tidak bersifat netral, tapi dianggap sebagai sarana untuk mendominasi rakyat, memperbudak, dan menindas individualitas. Akibatnya, muncul masyarakat

yang disebut Marcuse sebagai manusia satu dimensi (*One Dimensional Man*), yang kehilangan kemampuan berpikir kritis dan negatif tentang masyarakat. Meskipun masyarakat modern terlihat rasional, menurut Teori Kritis justru dalam masyarakat modern terkandung ketidakrasionalan, atau yang diistilahkan dengan irasionalitas dari rasionalitas formal.

Kelima, kritik terhadap kebudayaan. Munculnya industri kebudayaan (*cultural industry*) dalam kebudayaan modern. Industri kebudayaan melahirkan budaya massa, yang digambarkan sebagai kebudayaan yang diatur, tidak spontan, tereifikasi dan palsu. Teori Kritis juga mengritik industri pengetahuan, yang merujuk pada entitas yang memproduksi pengetahuan yang telah menjadi struktur opresif. Ada dua hal yang paling dicemaskan oleh pemikir Teori Kritis berkaitan dengan industri budaya ini, yaitu (1) mereka mengkuatirkan kepalsuan, yakni sebagai sekumpulan gagasan yang diproduksi secara massal dan disebarluaskan kepada massa melalui media massa, dan (2) Teori Kritis merasa terganggu dan resah dengan pengaruh yang bersifat menentramkan, menindas, dan membius dari industri budaya ini terhadap masyarakat.

Sebagai sebuah tradisi keilmuan, Teori Kritis memberikan beberapa kontribusi penting dalam perkembangan keilmuan. Menurut Ritzer dan Goodman (2011) dan Ritzer (2015), beberapa kontribusi penting Teori Kritis adalah, pertama tentang subyektifitas. Tradisi kritis tidak hanya mengubah orientasi Marx yang materialistik, tapi juga memberikan kontribusi besar bagi pemahaman tentang elemen-elemen subyektif dalam kehidupan sosial pada level individu dan level kultural. Selain yang berkaitan dengan rasionalitas, industri budaya, dan industri pengetahuan, Teori Kritis juga menaruh perhatian terhadap apa yang disebut ideologi dan legitimasi. Ideologi menurut Teori Kritis adalah sistem ide, yang seringkali palsu dan mengaburkan, yang diciptakan oleh elit sosial. Sedangkan legitimasi, sebagaimana yang disebutkan oleh Habermas, adalah sistem ide yang dihasilkan oleh sistem politik untuk mendukung eksistensi sebuah sistem, yang didesain untuk memistifikasi sistem politik, mengaburkan apa yang sesungguhnya terjadi.

Kedua, dialektika. Teori Kritis menaruh minat dan mengembangkan pemikiran dialektis. Pendekatan dialektika berarti fokus pada realitas sosial sebagai totalitas. Tidak ada aspek kehidupan sosial dan tidak ada fenomena yang dapat

dipahami kecuali terkait dengan cakupan historis, dan struktur sosial yang dipahami secara global. Dalam dialektika, satu komponen kehidupan sosial tidak dapat dipelajari secara terpisah dari komponen-komponen yang lain. Dengan demikian, dalam dialektika menolak fokus pada setiap aspek spesifik dari kehidupan sosial, khususnya sistem ekonomi. Gagasan dialektika ini kemudian mengandung komponen sinkronis dan diakronis. Pandangan sinkronis memusatkan perhatian pada kesalingterikatan seluruh komponen masyarakat. Pandangan diakronis mengarahkan perhatian pada akar-akar historis masyarakat masa kini dan masa depan.

Ketiga, kontribusi pada pengetahuan dan kepentingan manusia. Menurut Habermas, sistem pengetahuan ada pada level obyektif, sedangkan kepentingan manusia merupakan fenomena subyektif. Habermas selanjutnya membedakan tiga sistem pengetahuan dan kepentingan yang terkait dengannya: (1) ilmu pengetahuan analitis atau sistem ilmiah positivistik klasik. Kepentingan ilmu ini adalah kontrol dan prediksi teknis, sehingga cenderung memperkuat kontrol opresif. (2) Pengetahuan humaniora atau humanistik, kepentingannya ditujukan pada pemahaman atas dunia, sistem pengetahuan jenis ini mengandung kepentingan praktis untuk memahami diri dan orang lain. Pengetahuan ini tidak bersifat opresif ataupun membebaskan, dan (3) pengetahuan kritis, dianut Mazhab Frankfurt dan didukung oleh Habermas. Kepentingan pengetahuan jenis ini adalah emansipasi manusia, yakni kesadaran diri massa dan membangkitkan gerakan sosial yang akan menghasilkan emansipasi (Hardiman, 2009).

Bagaimanapun Mazhab Frankfurt dan Teori Kritis merupakan pemikiran yang sangat kritis terhadap pemikiran Karl Marx dan para penerusnya. Karena pemikiran mazhab Frankfurt ini merupakan perkembangan lebih lanjut dari Marxisme di Barat (Hardiman, 2009). Salah satu pengaruh Marx terhadap Teori Kritis adalah pada dimensi emansipatoris sebagai salah satu ciri utama Teori Kritis. Teori Kritis mencoba menganalisis dan mengritik masyarakat modern untuk menyingkap tabir-tabir penindasan yang dialami masyarakat modern yang dikuasai sistem kapitalisme lanjut. Namun dalam perkembangannya, Mazhab Frankfurt dan juga Teori Kritis ini justru dianggap meninggalkan ajaran-ajaran pokok Karl Marx. Dua hal penting dari pemikiran Marx yang menjadi sasaran kritik dan kemudian

dinggalkan oleh Teori Kritis adalah tentang materialisme historis dan kehancuran kapitalisme (Lubis, 2015).

Beberapa pandangan Teori Kritis yang kemudian dianggap meninggalkan ajaran Karl Marx, pertama, dalam masyarakat industri, teknik dan ilmu pengetahuan menjadi tenaga produktif. Maka teori nilai pekerjaan tidak relevan lagi. Kedua, penindasan manusia tidak lagi oleh kaum kapitalis terhadap para pekerja, melainkan semua ditindas oleh suatu sistem di mana proses produksi ditentukan oleh teknologi yang tidak terkontrol. Maka analisis kelas kehilangan dasarnya. Ketiga, kaum proletariat saat ini sudah terintegrasi dalam sistem sehingga tidak lagi bersemangat revolusioner. Maka proletariat bukan lagi subyek revolusi yang menyeluruh. Keempat, revolusi kehilangan artinya, karena revolusi hanya akan mengembalikan kepada keadaan semula. Kelima, skema basis dan bangunan atas tidak berlaku lagi karena Teori Kritis lebih menekankan pada fungsi utama kesadaran sebagai upaya emansipasi. Keenam, dengan demikian menolak pula dogma inti Marx, bahwa hukum perkembangan ekonomi manusia niscaya menuju penghapusan masyarakat berkelas dan ke arah kebabasan manusia (Magnis-Suseno, 1992).

Disebabkan karena pandangan-pandangan yang berbeda dengan beberapa ajaran dasar Karl Marx, maka penganut Teori Kritis pun mendapatkan sejumlah kritik, bahkan dalam perkembangan berikutnya aliran kritis ini dianggap mengalami jalan buntu dan mengalami kemunduran. Beberapa kritik terhadap Teori Kritis misalnya disampaikan oleh Bottomore (1984), pertama, Teori Kritis dituduh terlalu ahistoris, menelaah berbagai peristiwa tanpa banyak memerhatikan konteks historis dan komparatifnya, seperti pada peristiwa Nazisme, antisemitisme, dan revolusi mahasiswa, sebagaimana teori Marxian yang seharusnya historis dan komparatif. Kedua, Teori Kritis mengabaikan ekonomi, dan terlalu memusatkan kajiannya pada kultural sebagai faktor determinan (Ritzer dan Goodman, 2011; Ritzer 2015). Bahkan Teori Kritis pun mendapat kritikan dari penganut Postmodernisme, terutama pendapat Habermas mengenai konsensus yang dianggap oleh Lyotard, salah seorang tokoh Postmodernisme, sebagai ilusi. Lyotard lebih menekankan kebebasan, atau disensus (perbedaan) karena menganggap konsensus dengan dialog yang setara melalui komunikasi tidak mungkin dilakukan (Lubis, 2014).

Dalam perkembangannya, Teori Kritis, terutama generasi pertama sempat mengalami jalan buntu. Mengapa Teori Kritis sempat menemui jalan buntu, sebelum kemudian Habermas memecahkan kebuntuan itu? Menurut Magnis-Suseno (1992: 170), salah satu sebabnya karena Teori Kritis terlalu terkesan dengan daya integratif sistem masyarakat kapitalisme tua, yang menganggap buruh sudah terintegrasi dengan sistem kapitalisme, akibatnya muncul berbagai masalah baru seperti kemiskinan baru, lingkungan hidup, krisis energi dan sebagainya yang tidak terselesaikan. Selain itu, Teori Kritis juga tetap bertolak pada pengandaian Marx, yakni manusia sebagai makhluk yang berkebutuhan dan bekerja. Kebutuhan hanyalah salah satu faktor dalam hidup manusia, sedangkan bekerja selalu berarti menguasai. Maka pekerjaan untuk pembebasan selalu akan menghasilkan perbudakan baru.

Begini juga dalam pemahaman Teori Kritis mengenai interaksi atau komunikasi antarmanusia. Kekeliruan fatal Teori Kritis dalam memahami komunikasi melalui model pekerjaan, sehingga komunikasi mesti berupaya untuk menguasai. Sedangkan komunikasi yang baik dengan sendirinya memerlukan kebebasan. Maka Horkheimer mengartikan segala macam manipulasi dan pengisapan sebagai sistem yang total dan tidak dapat didobrak, dan akhirnya menyerah. Menurut Hardiman (2009), Teori Kritis generasi pertama telah terjebak dalam pemahaman konsep dialetika materialis Marx, yakni dengan tidak melepaskan pengandaian bahwa praksis adalah kerja. Dengan tetap berpegang teguh pada pengandaian dasar ini setiap praksis emansipatoris akan menghasilkan perbudakan baru karena emansipasi berarti penguasaan baru.

Berbeda dengan para pendahulunya, Habermas menunjukkan bahwa penindasan kebebasan itu tidak bersifat total. Masih ada tempat bagi manusia dapat mengalami ide kebebasan, sehingga masih ada kesempatan untuk melawan penindasan, yaitu adanya faktor komunikasi. Bahwa dalam komunikasi tidak mungkin tanpa adanya kebebasan. Dalam pengalaman komunikasi sudah tertanam pengalaman kebebasan. Komunikasi sebagai ranah kebebasan inilah yang tidak dapat ditemukan oleh Horkheimer dan Adorno sehingga mereka menyerah (Magnis-Suseno, 1992; Hardiman, 2009). Menurut Habermas, sebagai pijakan Teori Kritis, Marx tidak berhasil membedakan antara manusia sebagai spesies yang bekerja

(tindakan rasional bertujuan) dengan interaksi sosial (tindakan komunikasi). Dalam Tindakan Komunikatif partisipan tidak hanya berorientasi pada kesuksesannya sendiri, mereka berusaha mencapai tujuan individu dengan syarat mereka dapat mengharmoniskan rencana bertindak mereka berdasarkan situasi bersama. Tujuan tindakan rasional-bertujuan adalah mencapai satu sasaran, maka tujuan Tindakan Komunikatif mencapai pemahaman komunikatif (Ritzer dan Goodman, 2011).

Teori Kritis saat ini perkembangannya mengalami perbedaan di beberapa tempat. Menurut Rogers (1997), di Amerika Utara, terdapat beberapa pusat kajian kritis seperti di Universitas Illinois, Universitas Iowa, dan Universitas California di San Diego. Di sana ada beberapa ratus ilmuwan komunikasi kritis. Sedangkan di Amerika Latin, beberapa ilmuwan komunikasi tertarik dengan Teori Kritis. Ariel Dorfman dan Armand Mattelart adalah yang paling dikenal karena bukunya *How to Read Donald Duck: Imperialist Ideology in the Disney Comic* (1975). Dalam buku itu mereka mengritik komik Donald Bebek yang secara halus berisi tema-tema imperialisme Amerika Serikat terhadap Negara Dunia Ketiga. Di Eropa, Jurgen Habermas dan muridnya Albrecht Wellmer menjadi tokoh utamanya. Habermas menolak positivisme dan menekankan materialisme. Ia menginginkan komunikasi menjadi emansipatoris dan bebas dari eksplorasi. Terdapat beberapa ratus ilmuwan Teori Kritis, dan beberapa jurnal komunikasi kritis dipublikasikan di Eropa.

Selain Habermas, tokoh lain yang dianggap sebagai representasi ilmuwan kritis saat ini adalah Douglas Kellner dan Manuel Castells. Kellner mengembangkan teori Tekno-Kapitalisme untuk menganalisis perkembangan kapitalisme saat ini, sekaligus membuktikan bahwa kapitalisme masih menjadi rezim yang berkuasa. Tekno-Kapitalisme didefinisikan oleh Kellner sebagai konfigurasi masyarakat kapitalis di mana pengetahuan teknis dan ilmiah, automisasi, komputerisasi, dan teknologi maju memainkan peran dalam proses produksi yang pararel dengan peran tenaga kerja manusia, mekanisasi dan mesin pada era kapitalisme sebelumnya, sambil memproduksi cara baru untuk menata masyarakat dan bentuk kebudayaan serta kehidupan sehari-hari.

Menurut Kellner, peran kunci Teori Kritis di sini bukan sekedar mengritik, namun mencoba menganalisis kemungkinan emansipasi yang dimunculkan oleh teknokapitalisme itu sendiri. Jadi, meskipun mengalami perubahan drastis,

kapitalisme tetap dominan di dunia kontemporer. Dengan demikian, aliran kritis dan Marxisme masih sangat relevan dengan dunia saat ini (Ritzer dan Goodman, 2011).

Teori Kritis sebagai sebuah teori tentu sudah sering dipergunakan dalam berbagai bidang kajian sebagai rujukan. Beberapa kajian sebelumnya dalam berbagai yang menggunakan Teori Kritis di antaranya dalam kajian feminism (Spivak, 1978), berkaitan dengan ideologi *Corporate Social Responsibility* (CSR) di Indonesia (Kodir, 2012), dan berkaitan dengan penerapan Perda Syariah (Abrori, 2016). Tentang kritik ideologi digunakan dalam kajian Muttaqin (2012) tentang agama dalam media massa, dan Rozi (2017) mengenai ideologi gerakan salafi.

Dalam penelitian ini, posisi Teori Kritis diletakkan dengan mengacu kepada, pertama asumsi atau pandangan Teori Kritis mengenai kecurigaan adanya relasi kekuasaan atau kekuatan dan kepentingan yang memengaruhi komunikasi. Dalam konteks penelitian ini, ada kecurigaan bahwa dalam proses menafsirkan teks-teks yang berkaitan dengan isu-isu radikalisme dipengaruhi pula oleh kekuatan-kekuatan politik (rezim pemerintahan) dan struktur dominan lainnya, serta kepentingan-kepentingan tertentu. Kedua, berkaitan dengan tujuan Teori Kritis itu sendiri yakni untuk membebaskan manusia dari pengaruh-pengaruh kesadaran yang menyesatkan (kesadaran palsu). Pada konteks kajian ini, upaya pembebasan manusia dari kesadaran palsu yang membengku dalam bentuk pemahaman mengenai isu-isu yang berkaitan dengan gerakan radikalisme yang terus menerus diproduksi oleh kelompok Islam radikal. Dengan Teori Kritis diharapkan muncul kesadaran baru (emansipatoris) dalam memahami isu-isu gerakan radikalisme sehingga dapat menyegah tindakan-tindakan yang membinasakan manusia itu sendiri.

Maka dari itu, Teori Kritis dalam penelitian ini digunakan untuk melengkapi teori utama penelitian ini yakni Teori Interpretasi Ricoeur. Terutama berkaitan dengan upaya menjadikan hermeneutika atau penafsiran sebagai kritik ideologi sebagaimana yang diusulkan Ricoeur untuk menjembatani perdebatan antara Gadamer dan Habermas mengenai fungsi dan tujuan penafsiran. Sebagaimana yang dicita-citakan Teori Kritis, yakni mengubah kesadaran masyarakat melalui produksi pengetahuan kritis, maka penelitian ini bertujuan mengubah kesadaran masyarakat berkaitan dengan ideologi radikalisme sebagai kesadaran palsu (*false consciousness*). Kritik terhadap ideologi radikalisme sebagai sebuah kesadaran palsu dilakukan

melalui produksi pemahaman melalui penafsiran atas ayat-ayat yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme.

Selanjutnya dari hasil reproduksi penafsiran tersebut dilakukan kontradiskursus terhadap pemahaman-pemahaman mengenai isu-isu gerakan radikalisme yang selama ini dianggap terdistorsi dan mengandung kesadaran palsu, terutama yang berkembang di beberapa ranah publik. Tujuannya adalah adanya perubahan sosial (*social transformation*) dalam bentuk kesadaran baru, bahwa radikalisme dalam segala bentuknya tidak sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam yang *rahmatan lil-alamin*. Inilah yang dijadikan aspek kebaruan (*novelty*) penggunaan Teori Kritis dalam penelitian ini.

#### 2.4 Teori Hegemoni Antonio Gramsci

Istilah hegemoni berasal dari bahasa Yunani Kuno ‘eugemonia’, yang dalam praktiknya di Yunani diterapkan untuk menunjukkan dominasi posisi yang diklaim oleh negara-negara kota (polis) secara individual. Misalnya yang dilakukan oleh negara kota Athena dan Sparta terhadap negara-negara lain yang sejajar (Hendarto, 1993). Dalam konteks kini, hegemoni merujuk pada sebuah kepemimpinan suatu negara tertentu terhadap negara-negara lain, baik secara longgar maupun ketat.

Menurut Laclau dan Mouffe (2008), konsep hegemoni muncul bukan dalam rangka untuk menyebut sebuah tipe relasi baru yang memiliki identitas yang spesifik, namun untuk mengisi sebuah kekosongan yang terbuka dalam mata rantai keniscayaan sejarah. ‘Hegemoni’ merupakan sebutan bagi sebuah usaha untuk membangun dan mengartikulasikan kembali ranah sosial, yang jika berhasil mengisi kekosongan itu, akan memungkinkan perjuangan untuk memiliki maknanya dan memungkinkan kekuatan-kekuatan historis mempunyai kandungan isi yang positif. Laclau dan Mouffe menyebutkan bahwa konteks munculnya konsep hegemoni adalah konteks ‘retakan’, konteks keterbelahan yang harus diisi. Jadi konsep hegemoni bukan merupakan konsep mengenai proses pembentukan identitas, namun merupakan konsep yang lahir sebagai tanggapan terhadap krisis.

Konsep hegemoni secara historis kali pertama digunakan oleh seorang Marxis Rusia yang bernama Plenekov pada tahun 1880 di Rusia. Konsep hegemoni ini dibangun sebagai bagian strategi untuk menjatuhkan pemerintahan Tsar. Hegemoni

dalam konteks tersebut mengacu pada pengertian kepemimpinan hegemonik proletariat dan perwakilan-perwakilan politik mereka serta aliansi-aliansi dengan kelompok lain seperti kaum borjuis kritis, petani dan intelektual, yang berkeinginan sama untuk menjatuhkan pemerintahan Tsar (Patria dan Arief, 2003). Konsep hegemoni kemudian dipakai oleh Lenin sebagai basis material dalam perjuangan politiknya. Hegemoni dalam pandangan Lenin menekankan pada peran kepemimpinan teoritis untuk kemudian diwujudkan dan dimanifestasikan dalam sebuah partai pelopor. Bagi Lenin, hegemoni lebih menyangkut dengan persoalan kepemimpinan (Patria dan Arief, 2003).

Bersama Leninisme, konsep hegemoni menjadi batu sendi dalam proses politik baru yang memang dibutuhkan karena adanya situasi-situasi kongkrit yang bersifat kontingen. Juga karena adanya situasi-situasi perjuangan kelas yang dijalankan sebuah zaman imperialisme. Menurut Laclau dan Mouffe (2008), konsep hegemoni berada dalam puncaknya yaitu dalam pemikiran Antonio Gramsci. Hegemoni mendapat posisi baru yang penting melampaui pemakaianya yang bersifat taktis dan strategis. Hegemoni menjadi konsep kunci untuk memahami kesatuan yang ada dalam suatu bangunan sosial yang kongkrit. Hegemoni kemudian menjadi alternatif jawaban di antara alternatif-alternatif jawaban lain dalam menjawab berbagai krisis dewasa ini.

Gramsci, menggunakan istilah hegemoni untuk menyatakan dominasi salah satu kelas sosial terhadap kelas sosial lainnya (hegemoni borjuis). Hal ini menunjukkan bahwa hegemoni tidak hanya berwujud kontrol politik dan ekonomi, tapi juga kemampuan kelas dominan untuk mengatur cara-cara yang mereka miliki dalam memandang dunia. Maka, hal tersebut oleh kelompok subordinat diterima dan dianggap sebagai ‘hal yang lumrah’ dan ‘alamiah’. Menurut Ritzer (2015), Gramsci mendefinisikan hegemoni sebagai kepemimpinan kultural yang dilaksanakan oleh kelas penguasa. Gramsci membedakan ‘hegemoni’ dari penggunaan paksaan yang digunakan oleh kekuasaan politik. Dalam analisisnya mengenai kapitalisme, Gramsci ingin mengetahui bagaimana cara pemikir bekerja demi kepentingan kapitalis, mencapai kepemimpinan kultural dan persetujuan massa.

Konsep hegemoni dapat dielaborasi melalui penjelasannya tentang basis dan supremasi kelas. Gramsci menyatakan bahwa supremasi sebuah kelompok

mewujudkan dirinya dalam dua cara: sebagai “dominasi” dan sebagai “kepemimpinan intelektual dan moral”. Di satu pihak, sebuah kelompok sosial mendominasi kelompok-kelompok oposisi untuk menghancurkan atau menundukkan mereka, bahkan mungkin dengan menggunakan senjata. Di lain pihak, kelompok sosial memimpin kelompok-kelompok kerabat dan sekutu mereka. Sebuah kelompok sosial dapat dan bahkan harus menerapkan ‘kepemimpinan’ sebelum memenangkan kekuasaan. Kelompok sosial tersebut menjadi dominan ketika dia mempraktikkan kekuasaan, tapi bahkan bila dia telah memegang kekuasaan penuh di tangannya, dia masih harus terus memimpin juga (Gramsci, 1976).

Lebih lanjut Gramsci menyatakan bahwa hegemoni adalah sebuah rantai kemenangan yang didapat melalui mekanisme konsensus ketimbang melalui penindasan terhadap kelas sosial lainnya. Ada beberapa cara yang dapat dipakai, misalnya melalui institusi yang ada di masyarakat yang menentukan secara langsung atau tidak langsung struktur-struktur kognitif dari masyarakat. Maka dari itu, hegemoni pada hakekatnya adalah upaya untuk menggiring orang-orang agar menilai dan memandang problematika sosial dalam kerangka yang sudah ditentukan (Patria dan Arief, 2003). Jadi, hegemoni kelas yang berkuasa terhadap kelas yang dikuasai sesungguhnya dibangun melalui mekanisme konsensus.

Dalam konteks hegemoni, menurut Joseph Femia, sebagaimana dikutip Patria dan Arief (2003), setidaknya ada empat model konsensus yang ada dalam perjalanan sejarah: masa Romawi Kuno, masa pra-moderen, masa masyarakat kapitalis, dan masa pemikiran kontemporer. Masing-masing mempunyai karakteristik yang khas. Dalam konsensus, orang atau kelompok melakukannya karena setidaknya tiga alasan, yaitu karena rasa takut, karena sudah terbiasa, dan arena kesadaran dan persetujuan. Tipe terakhir inilah yang kemudian disebut oleh Gramsci sebagai hegemoni (Hendarto, 1993). Menurut Gramsci, hegemoni melalui konsensus muncul melalui komitmen aktif atas kelas sosial yang secara historis lahir dalam hubungan produksi. Konsensus merupakan ‘komitmen aktif’ yang didasarkan pada adanya pandangan bahwa posisi yang tinggi adalah sah (*legitimate*).

Lebih lanjut Gramsci menekankan bahwa konsensus lahir dalam dunia produksi. Tetapi menurutnya sebuah konsensus yang diterima kelas pekerja pada dasarnya bersifat pasif. Kemunculan konsensus bukan karena kelas yang

terhegemoni menganggap struktur sosial yang ada sebagai keinginan mereka. Tapi justru sebaliknya, hal tersebut terjadi karena mereka kekurangan basis konseptual yang dapat membentuk kesadaran yang memungkinkan mereka dapat memahami realitas sosial secara efektif. Dalam masyarakat kapitalis lanjut, pertentangan kelas itu secara efektif dinetralisasi melalui pengawasan ketat kaum borjuis dengan penawaran gaji dan sebagainya sehingga tercipta semacam konsensus terselubung, yang justru semakin memperkuat hegemoni borjuis.

Menurut Gramsci, ada dua faktor mendasar yang menjadi penyebabnya, yaitu pendidikan dan mekanisme kelembagaan. Pendidikan yang ada tidak pernah menyediakan kemungkinan membangkitkan kemampuan berpikir kritis. Begitu pula mekanisme kelembagaan seperti sekolah, gereja, partai politik, dan media massa telah menjadi kaki tangan kelompok yang berkuasa untuk menentukan ideologi yang dominan. Termasuk bahasa menjadi sarana penting untuk melayani fungsi-fungsi hegemonis tersebut (Patria dan Arief, 2003).

Dalam konteks melawan mekanisme kelembagaan yang dominan dan menciptakan peran pendidikan yang kritis, maka Gramsci mengaggas peran intelektual sebagai kelas dalam sebuah blok historis yang terorganisir. Blok historis adalah kesatuan dialektis antara semua dimensi kehidupan kelas-kelas sosial sebuah masyarakat sedemikian rupa, sehingga saling mendukung di bawah hegemoni sebuah kelas, tepatnya kelas borjuis. Tanda blok historis adalah keselarasan antara tiga unsur, yaitu unsur ekonomi, unsur politik, dan unsur militer (Magnis-Suseno, 2003). Selanjutnya, kelas yang memimpin blok historis harus mengembangkan sebuah pandangan dunia dan sistem nilai yang menjadi milik seluruh masyarakat atau sekurang-kurangnya milik semua kelas penting. Dengan lain kata, kelas itu harus mencapai ‘hegemoni intelektual, moral, dan politik’.

Di sini Gramsci ingin melakukan demistifikasi pengertian intelektual yang sebelumnya dianggap dekat dengan negara, elitis, dan aristokrat. Menurutnya, peran intelektual adalah sebagai bagian dari tujuan untuk memahami kesatuan antara basis dan superstruktur, sebagai serat penghubung antara yang teranyam di antara wilayah-wilayah realitas sosial. Gramsci mengatakan bahwa “semua orang adalah intelektual, namun tidak semua orang punya fungsi intelektual dalam masyarakat” (Gramsci,

1976). Kaum intelektual merupakan ‘deputi’ dari kelompok dominan yang menjalankan fungsi khusus dari hegemoni sosial dan pemerintah sosial.

Gramsci membedakan dua jenis intelektual, yaitu intelektual organik dan intelektual tradisional. Mengenai intelektual organik Gramsci mengatakan: ‘setiap kelas sosial, yang muncul dari basis produksi ekonomi, menciptakan sendiri kelompok atau kelompok-kelompok intelektual yang memberikan homogenitas serta kesadaran akan fungsinya, bukan hanya dalam lapangan ekonomi namun juga dalam lapangan sosial dan politik. Para entrepreneur kapitalis menciptakan sendiri teknisi industrial, ekonomi politik, agen pembentuk kebudayaan baru, pembentuk hukum baru, dan lain-lain’ (Gramsci, 1976).

Jadi, intelektual organik adalah intelektual yang berasal dari kelas tertentu, bisa berasal dari kelas borjuis yang memihak mereka, bisa juga berasal dari kelas buruh dan berpihak kepada perjuangan kaum buruh. Kelompok (intelektual) ini berpenetrasi sampai ke massa, memberikan mereka sebuah pandangan dunia baru dan menciptakan kesatuan antara bagian bawah dan atas (Patria dan Arief, 2003). Pendek kata, intelektual organik berfungsi sebagai pengatur kelas. John Storey (2003) memahami gagasan intelektual organik Gramsci sebagai seorang elit tokoh budaya yang mempunyai fungsi memberikan kepemimpinan budaya dan sifat-sifat ideologis secara umum. Tugas intelektual organik adalah menentukan dan mengatur pembaruan kehidupan moral dan intelektual. Jadi, intelektual organik adalah deputi kelas dominan untuk mengamankan dan mempertahankan hegemoninya.

Di sisi lain, intelektual tradisional merupakan intelektual yang dapat dikategorikan sebagai intelektual otonom dan merdeka dari kelompok sosial dominan. Kelompok ini memisahkan intelektual tradisional dari tatanan borjuis. Intelektual tradisional adalah mereka yang menyandang tugas-tugas kepemimpinan intelektual dalam sebuah *given society*. Gramsci mengatakan: ‘kategori intelektual tradisional memiliki citra terhadap kontinuitas sejarah yang tak terputus, mereka melihat dirinya sebagai kelompok sosial yang berkuasa yang otonom dan independen. Pandangan demikian bukan tanpa konsekuensi dalam lapangan ideologi dan politik’ (Gramsci, 1983). Maka, menurut Gramsci tugas intelektual tradisional adalah segera memutuskan ketidakmenentuan sikap dan segera bergabung bersama kelas-kelas yang revolusioner. Intelektual harus secara organis berhubungan dengan kelas buruh,

menjadi bagian organisasi yang memang menyediakan kepemimpinan untuk kelas tertindas tersebut (Patria dan Arief, 2003).

Berkaitan dengan apakah hegemoni dapat dipatahkan? Gramsci secara tegas menjawab bisa. Alasannya adalah konsensus antara kelas-kelas sosial yang memberikan kemampuan masyarakat borjuis adalah semu. Tatapan sosial hegemoni borjuasi hanya pura-pura bernilai universal. Dalam kenyataannya eksploitasi kelas-kelas bawah berjalan terus. Maka, apabila hal ini disadari, hegemoni moral borjuasi akan dapat dipatahkan dan kekuasannya pun dapat dipatahkan juga. Oleh karena itu, untuk mengalahkan hegemoni borjuis, kelas buruh memerlukan kaum intelektual, kelas buruh harus melahirkan kaum intelektualnya sendiri. Tugas utama intelektual kelas buruh (intelektual organik) terutama adalah merumuskan pandangan dunia dan sistem nilai alternatif (Magnis-Suseno, 2003). Selain itu, tugas intelektual organik mampu mengungkapkan kecenderungan-kecenderungan obyektif dalam masyarakat, dan berpihak pada kepentingan kelas buruh. Mereka ikut merasakan yang dirasakan oleh rakyat, mereka ter dorong oleh semangat dan emosi sama seperti kelas buruh. Mereka mampu mengungkapkan secara meyakinkan apa yang dialami oleh rakyat.

Menurut Gramsci, ada dua cara atau tahap dalam upaya mematahkan hegemoni borjuis (kontra-hegemoni). Dalam hal ini, Gramsci mengandaikan strategi ini dengan perang. Terdapat dua macam perang, yaitu perang gerak dan perang posisi. Perang gerak identik dengan revolusi, dan revolusi akan berhasil bila posisi pasukan sudah mantap. Karena ini, memantapkan posisi pasukan tidak kalah penting dengan perang gerak. Perebutan hegemoni kultural adalah mirip dengan perang posisi. Perang ini bisa membosankan karena orang terkesan tidak terjadi apa-apa, padahal sebenarnya kekuatan lawan sedang digerogoti dari dalam. Maka menurut Gramsci, dalam rangka merebut hegemoni perang posisi ini sangat penting dalam jangka panjangnya. Dalam proses perang posisi ini peran intelektual organik sangat menentukan, karena hegemoni sebagian besar diperoleh dan dimantapkan melalui pendidikan (Magnis-Suseno, 2003).

Dalam perkembangannya, kajian-kajian hegemoni Gramsci tidak hanya diterapkan pada kajian-kajian di bidang politik atau kenegaraan, tapi juga berbagai bidang lain seperti komunikasi, budaya populer, dan bidang-bidang lainnya. Dalam bidang kajian budaya populer misalnya, hegemoni dianggap sebagai konsep yang

sangat bermanfaat. Dari perspektif teori hegemoni, budaya pop secara signifikan sebagai area tukar menukar antara budaya dominan dan subordinan dalam masyarakat. Dalam pandangan teori hegemoni, budaya pop diartikulasikan sebagai suatu lingkup terstruktur untuk tukar menukar dan negosiasi antarbudaya, antara unsur inkorporasi dan resistensi, suatu pergulatan antara usaha untuk menguniversalkan kepentingan dominan dan resistensi subordinan (Storey, 2003). Sebagai contoh misalnya kajian mengenai subkultur pemuda yang berkaitan dengan industri budaya. Di satu sisi mereka memakai pakaian-pakaian sebagai simbol perlawanan, tapi di sisi lain mereka terjebak budaya dominan berupa industrialisasi budaya tersebut. Begitu pula dengan musik *reggae*, yang awalnya adalah musik perlawanan atau resistensi terhadap budaya dominan, tetapi akhirnya justru berkembang melalui komersialisasi dan industrialisasi musik *reggae* itu sendiri.

Beberapa kajian lain yang menggunakan teori hegemoni di antaranya adalah Xinfu Yuan dari Foreign Language Department, Baoding University, Baoding, China, dan Jiuquan Han dari College of Foreign Language, Hebei Agricultural University, Baoding, China. Dalam artikelnya yang bertajuk *Categories of Hegemonic Discourse in Contemporary China*, mereka membahas berbagai kategori bagaimana diskursus hegemonik yang implisit memanipulasi untuk menjaga kesadaran dalam praktik peradaban China dewasa ini.

Kajian menarik berkaitan dengan hegemoni dilakukan oleh Chika Anyanwu yang ditulis dalam artikel yang berjudul *Boko Haram and the Nigerian Political System: Hegemony or Fundamentalism?* Dalam artikel tersebut Anyanwu menggunakan teori Hegemoni Gramsci untuk menginterogasi tindakan perlawanan dan teror dari kelompok Islam Fundamentalis, Boko Haram, dan bagaimana lingkungan politik Nigeria menetapkan tindakan tersebut sebagai gerakan perlawanan yang sangat kuat. Kajian ini juga menguji peran dari berita-berita media turut bermain dalam sebuah teater perang.

Selanjutnya studi yang memakai teori Hegemoni Gramsci dilakukan oleh Simon Weaver, Raul Alberto Mora, dan Karen Morgan mengenai hegemoni yang berkaitan dengan gender dan humor. Dalam artikel mereka yang bertajuk *Gender and Humour: Examining Discourse of Hegemony and Resistance*, mereka mengkaji

bagaimana berbagai cara di mana humor dan komedi memelihara dan mengacaukan gender sebagai proses diskursus yang ditampilkan, hegemoni, dan resistensi.

Selain konsep hegemoni yang telah digunakan secara luas dalam berbagai bidang kajian, konsep lain yang dikemukakan oleh Gramsci adalah mengenai masyarakat sipil (*civil society*). Bertolak dari pandangan Hegel yang menyebutkan masyarakat sipil sebagai masyarakat pra-politis, yakni kedaulatan dari ketidakberadaban, penderitaan, dan korupsi fisik serta etis, serta pandangan Marx dan Engels bahwa masyarakat sipil dan negara merupakan sebuah antithesis, Gramsci berupaya memisahkan negara (*political society*) dengan masyarakat sipil (*civil society*). Menurut Gramsci, masyarakat sipil merujuk pada organisasi lain di luar negara dalam sebuah formasi sosial di luar bagian sistem produksi material dan ekonomi, yang didukung dan dilaksanakan oleh orang atau komponen di luar ekonomi dan negara. Sebagai komponen utama masyarakat sipil dapat didefinisikan sebagai sebuah institusi religius atau keagamaan (Patria dan Arief, 2003).

Dalam konteks penelitian ini Teori Hegemoni Gramsci digunakan sebagai landasan untuk memahami kekuatan kelompok-kelompok Islam radikal yang memengaruhi struktur kognitif (pengetahuan) masyarakat berkaitan dengan pemahaman yang berkaitan dengan isu-isu radikalisme. Dalam penelitian ini, kelompok-kelompok Islam radikal dilihat sebagai kelompok dominan tidak pada wujud kontrol politik dan ekonomi, tapi lebih kemampuan mereka mengatur cara-cara yang mereka miliki dalam memandang dunia untuk diikuti dan ditanamkan kepada kelompok-kelompok lain. Sehingga pandangan mereka dianggap sebagai hal yang “lumrah” dan “alamiah”: bahwa bentuk dan dasar negara yang semestinya adalah Negara Islam, bukan Pancasila. Jihad adalah perang dan kekerasan, bahkan teror terhadap kelompok-kelompok lain. Termasuk non-muslim adalah kaum kafir yang lumrahnya dimusuhi dan diperangi.

Teori Hegemoni Gramsci juga digunakan sebagai acuan untuk memahami upaya perlawanan terhadap pemahaman terhadap kelompok-kelompok Islam radikal dalam bentuk “kontra-hegemoni”. Terutama berkaitan dengan produksi pemahaman yang lebih kontekstual dari Muhammadiyah dan NU mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme di Indonesia.

Dibandingkan dengan beberapa kajian terdahulu yang menggunakan Teori Hegemoni Gramsci, maka kebaruan (*novelty*) penggunaan Teori Hegemoni Gramsci dalam penelitian ini terletak pada penggunaan konsep hegemoni itu sendiri yang lebih menekankan pada relasi kepentingan (pemahaman) agama kelompok-kelompok Islam radikal. Bukan pada relasi kelompok kelompok dominan (*ruling class*) dengan kelompok subordinat pada konteks ekonomi dan politik, bukan pula dalam kontek dominasi negara terhadap masyarakat ataupun negara lainnya.

## 2.5 Ranah Publik dan Ranah Publik Baru

Dalam *Encyclopedia of Communication Theory*, Littlejohn (2009) memberikan gambaran mengenai sejarah dari konsep ranah publik. Menurutnya, asal mula gagasan ranah publik dapat ditelusuri kembali pada masa Yunani Kuno. Pada masa itu ranah publik berada dalam posisi yang berlawanan dengan bidang privat seperti penjaga rumah, dan keluarga serta tidak menjadi sesuatu yang prestisius. Bahkan bidang privat dianggap hanya sebagai tempat perbudakan dalam produk dan reproduksi. Sebaliknya bidang publik, berkaitan dengan politik, aksi, dan kebebasan. Ia adalah ruang yang muncul di mana seseorang dapat dilihat dan didengar oleh orang lain. Dalam berbagai setting publik seperti anggota parlemen, pengadilan, teater, dan medan peperangan, seorang lelaki berusaha keras untuk melebihi dan membedakan diri mereka dengan orang-orang lain.

Makna ranah publik sebagai tempat yang berkaitan dengan kemenangan dan ketenaran tetap berlaku pada abad pertengahan. Habermas menangkap karakteristik ranah publik pada abad pertengahan ini dengan frasa representasi ranah publik yang mengacu pada seseorang yaitu tuan tanah. Kemenangan tuan tanah ditunjukkan kepada semua anggota masyarakat. Beberapa festival, termasuk tarian dan teater dan juga simbol-simbol seperti lambang, seragam, dan baju menjadi arena publisitas untuk menandakan kekuatan kerajaan. Bersama dengan munculnya era pencerahan, muncul pula makna baru mengenai publik, yaitu sebagai sebuah perkumpulan atau pertemuan dari warga negara. Ranah publik pada abad 18 ini menjadi kontra ranah publik yang muncul melalui kritik terhadap otoritas yang mapan dan kekuasaan negara yang absolut. Tempat-tempat seperti salon, kedai kopi, perkumpulan masyarakat menjadi forum yang menyediakan akses dan diskusi terbuka, dan

perdebatan kritis antar-individu. Opini publik kemudian menjadi hasil dari refleksi kritis dari publik (Littlejohn, 2009).

Menurut Habermas, ranah publik merupakan jaringan untuk mengomunikasikan informasi dan juga pandangan (Castells, 2010). Selanjutnya Manuel Castells menjelaskan ranah publik merupakan bagian mendasar dari organisasi sosial-politik karena ia adalah ranah di mana orang-orang datang bersama sebagai warga negara dan mengartikulasikan pandangan-pandangan bebasnya untuk mempengaruhi institusi politik di masyarakat.

Habermas (1989) membedakan antara ranah publik dan privat. Ranah privat tertutup, dan ranah publik terbuka untuk semua. Lingkup publik adalah ranah (aktual dan abstrak) untuk berkomunikasi dan pembentukan opini. Melalui analisis historisnya Habermas menunjukkan bahwa perkembangan sastra dan ranah publik politis di mana kaum borjuasi dapat terlibat dalam diskusi tentang sastra, seni, dan politik. Ranah publik ini kemudian menjadi tempat pertama bagi semua komunikasi, yang berpotensi pembentuk opini. Ranah publik kala itu adalah salon-salon sastra dan rumah-rumah kopi. Di tempat-tempat ini, para aktor mengidentifikasi problem-problem sosial dalam lingkungan publik, mengartikulasikan, lalu menghubungkan isu-isu tersebut. Media melakukan fungsi-fungsi penting dalam ranah publik, yakni mengumpulkan, memilih, dan membingkai informasi. Bagi Habermas, ranah publik yang kuat tergantung pada, privasi dan ranah pribadi yang kuat, kedua masyarakat sipil yang kuat. Masyarakat sipil (*civil society*) terdiri atas asosiasi-asosiasi sukarela dan hubungan-hubungan non-pemerintah dan non-ekonomi yang melandasi struktur komunikasi ranah publik (Edkins dan William, 2010).

Ranah publik (*public sphere*) merupakan semua domain atau bidang kehidupan sosial di mana opini publik dapat dibentuk. Selain itu, akses kepada ranah publik juga terbuka bagi semua warga negara. Porsi ranah publik dibentuk dalam setiap percakapan di mana seseorang secara privat datang bersama untuk membentuk publik. Warga negara bertindak sebagai publik ketika mereka sepakat terhadap hal-hal yang menjadi kepentingan bersama tanpa paksaan, dengan jaminan menyampaikan dan mempublikasikan pendapat mereka secara bebas. Di sini peran media massa juga penting, terutama bila publik sangat luas. Media seperti surat kabar, radio, dan televisi adalah media ranah publik yang berperan untuk diseminasi

dan memengaruhi. Ranah publik juga berkaitan dengan opini publik, istilah yang mengacu fungsi kritik dan kontrol oleh publik. Fungsi opini publik, ranah publik sebagai ranah yang menghubungkan antara negara dan masyarakat, ranah di mana publik sebagai sarana opini publik (Habermas, 2009).

Jadi, gagasan ranah publik pada awalnya sangat berkaitan dengan kekuasaan. Ranah publik merupakan sebuah upaya untuk membangun demokratisasi. Menurut Habermas, hanya kekuasaan yang ditentukan oleh diskusi publik yang kritis merupakan kekuasaan yang dirasionalisasikan. Secara historis, ranah publik baru terbentuk pada abad ke-18, melalui perkembangan masyarakat borjuis. Dalam abad 18 tersebut, kekuasaan-kekuasaan feudal terpecah-pecah menjadi unsur-unsur privat dan publik. Selanjutnya Habermas melihat perkembangan tersebut dalam masyarakat modern yang disebutnya dengan istilah ranah publik atau dunia publik (*public sphere*). Semua wilayah kehidupan sosial yang memungkinkan kita untuk membentuk opini publik dapat disebut sebagai ranah publik. Semua warga masyarakat pada prinsipnya dapat memasuki ranah publik, di sini mereka membentuk suatu opini publik sebab percakapan mereka bukan masalah pribadi mereka, tapi soal kepentingan umum yang didiskusikan tanpa paksaan (Hardiman, 1993).

Douglas Kellner (2014) memaparkan dialektika ranah publik yang diadopsi dari gagasan Habermas. Pertama, ranah publik borjuis, yang muncul sekira tahun 1700, berperan sebagai penghubung persoalan-persoalan privat individu dalam keluarga seperti ekonomi dan kehidupan sosial dengan permintaan dan perhatian publik dalam sebuah negara. Di sini ranah publik berperan sebagai penghubung antara kaum borjuis dengan warganegara. Untuk kali pertama dalam sejarah individu dan kelompok-kelompok membentuk opini publik, memberikan ekspresi langsung mengenai kebutuhan dan kepentingan mereka yang memengaruhi praktik politik. Maka, Habermas menyebut ranah publik borjuis ini sebagai ruang sosial di mana individu berkumpul untuk berdiskusi mengenai masalah publik dan mengatur perlawanannya terhadap bentuk-bentuk kekuatan sosial dan publik.

Kedua, ranah publik liberal yang berkembang pada masa pencerahan dan revolusi Amerika dan Perancis. Habermas (2009), menjelaskan mengenai ranah publik model liberal. Dalam ranah publik model liberal, dapat dicatat beberapa hak dasar, di antaranya adalah jaminan terhadap masyarakat untuk memiliki ranah privat

yang otonom, kekuasaan publik terbatas pada beberapa fungsi, di antara dua ranah terdapat wilayah privat seseorang yang datang bersama membentuk publik, sebagai warga negara yang menghubungkan kepentingan negara dengan masyarakat borjuis. Pada ranah publik model liberal, surat kabar politik harian mempunyai peran yang sangat penting. Dari semata-mata lembaga publikasi berita, surat kabar menjadi sarana dan pemandu opini publik, dan juga sebagai senjata partai politik. Konsekuensinya bagi perusahaan surat kabar, secara organisasi memiliki fungsi baru, yakni selain mengumpulkan berita dan mempublikasikannya adalah fungsi editorial. Dari fungsi menjual informasi baru menjadi penjaja opini publik.

Ketiga, ranah publik kapitalisme negara kesejahteraan dan demokrasi massa, sebagai transisi dari ranah publik liberal. Mengikuti Adorno dan Horkheimer, dalam industri budaya, di mana korporasi raksasa dan perusahaan negara mengambil alih ranah publik dan mengubahnya dari debat rasional menjadi konsumsi manipulatif dan kepasifan. Opini publik mengubah konsensus rasional yang muncul dari sebuah debat, diskusi, dan refleksi menjadi opini yang direkayasa dari polling dan para ahli media. Debat rasional digantikan dengan diskusi yang direkayasa dan manipulasi oleh mekanisme periklanan dan agen-agen konsultan politik. Begitu pula peran media, dari awalnya sebagai fasilitator debat dan wacana rasional dalam ranah publik, menjadi berperan dalam membentuk, mengonstruksi, dan membatasi wacana publik yang temanya ditentukan dan diatur oleh korporasi media.

Selain itu, perkembangan masyarakat yang menuju negara kesejahteraan yang demokratis menyebabkan munculnya kecenderungan-kecenderungan baru dalam memahami ranah publik. Beberapa di antaranya adalah, karena peran media massa konflik-konflik yang pada masa dulu tersimpan dalam ranah privat, kini mulai masuk dalam ranah publik. Kebutuhan-kebutuhan kelompok yang tidak dapat dipenuhi melalui regulasi pasar sendiri, kemudian cenderung menghadapi regulasi negara. Ranah publik, dalam masyarakat demokratis sekarang harus menjadi mediasi permintaan-permintaan tersebut, menjadi medan kompetisi antara kepentingan-kepentingan yang berkonfrontasi.

Menurut Habermas (2009), ranah publik politik dalam negara kesejahteraan dikarakteristikkan dengan pelemahan fungsi kritis ranah publik itu sendiri. Salah satunya adalah penggunaan istilah '*public relations*', yang mengindikasikan

bagaimana ranah publik yang sebelumnya muncul dari struktur masyarakat, tapi sekarang diproduksi oleh suatu keadaan yang didasarkan pada kasus per kasus. Pusat hubungan publik, partai politik, dan parlemen juga dipengaruhi oleh perubahan fungsi tersebut.

Dalam ranah publik umumnya bersifat politis (praktik kekuasaan), karena biasanya diskusi publik ini ditujukan pada berbagai hal yang berkaitan dengan praktik kekuasaan atau negara. Tapi menurut Habermas, kekuasaan negara tidak termasuk dalam ranah publik karena sifat publiknya yang hanya ditentukan karena tugasnya untuk kesejahteraan publik. Maka dunia publik sebetulnya justru menjadi kekuatan tandingan terhadap negara. Dalam ranah publik, Habermas melihat adanya media bagi kedua pihak yang dibedakan secara analitis sebagai negara dan masyarakat (Hardiman, 1993).

Dalam perkembangannya, gagasan ranah publik ini tidak hanya sebatas pada ranah seperti kampus, warung-warung tempat orang berkumpul, dan forum-forum seminar dan diskusi, tapi juga ranah dalam konsep yang tidak terbatas. Hal ini disebabkan adanya media massa sebagai sarana orang-orang untuk saling memberikan pandangan atau beropini, bertukar pendapat, dan memberikan kritik terhadap pemerintah. Keberadaan media massa sebagai sarana dalam ranah publik menjadikan partisipasi masyarakat dalam memberikan pendapatnya semakin terbuka sehingga akan mendorong demokratisasi publik.

Menurut Manuel Castells (2010), pandangan mengenai ranah publik saat ini dapat bermacam-macam dilihat dari konteknya, sejarah, dan teknologi. Dalam tataran praktis saat ini, ranah publik saat ini berbeda dengan tipe ideal ranah publik borjuis abad 18, yang menjadi formulasi Habermas dalam menyusun teori ranah publik ini. Area fisik, terutama area publik di kota dan juga universitas, lembaga budaya dan jaringan informal opini publik menjadi elemen yang selalu penting dalam membentuk pengembangan ranah publik. Tentu saja, bahwa media menjadi komponen utama ranah publik dalam masyarakat industrial. Maka, bila jaringan komunikasi dalam segala bentuk ranah publik, kemudian masyarakat jaringan mengatur ranah publiknya, secara historis melebihi bentuk organisasi lain yang berbasis pada jaringan komunikasi media. Pada era digital, hal ini termasuk keragaman antara media massa dan internet, dan jaringan komunikasi nirkabel.

Konsep ranah publik menurut Castells, pada masyarakat modern terdapat dua dimensi kunci sebagai konstruksi lembaga, yaitu masyarakat sipil dan negara. Ranah publik bukan hanya media atau tempat-tempat interaksi publik, tapi juga tempat penyimpanan budaya atau informasi dari gagasan-gagasan dan proyek-proyek debat publik. Melalui ranah publik, bentuk-bentuk berbeda dari masyarakat sipil dapat memainkan peran dalam debat publik untuk memengaruhi keputusan negara. Di lain pihak, lembaga-lembaga politik masyarakat menyusun aturan-aturan konstitusional melalui debat untuk menjaga keteraturan dan produktifitas organisasi. Ini merupakan interaksi antara warga negara, masyarakat sipil, dan negara yang berkomunikasi melalui ranah publik, yang menjamin bahwa keseimbangan antara stabilitas dan perubahan sosial tetap terjaga. Bila warga negara, masyarakat sipil, dan negara gagal mengisi permintaan interaksi, atau bila saluran komunikasi antara dua atau lebih komponen kunci terhalangi, maka sistem representasi secara keseluruhan dan pembuatan keputusan akan menemui jalan buntu. Maka muncullah krisis legitimasi karena warga negara tidak mengenal diri mereka sendiri dalam institusi masyarakat.

Saat ini, ranah publik global kontemporer secara luas tergantung pada sistem media komunikasi global/lokal. Sistem media ini meliputi televisi, radio, dan media cetak, dan juga berbagai multimedia dan sistem komunikasi, di antaranya internet dan jaringan komunikasi horizontal memainkan peran yang menentukan. Terdapat pergantian dari ranah publik yang berpijak pada lembaga-lembaga nasional dari masyarakat dengan batas-batas teritorial ke arah ranah publik yang berpangkal pada sistem media. Sistem media ini, menurut Castells (2010) meliputi apa yang disebut sebagai *mass self-communication*, yakni jaringan komunikasi yang menghubungkan banyak ke banyak (*many to many*) dalam mengirim dan menerima pesan-pesan dalam bentuk komunikasi multimodal yang melewati media massa dan seringkali luput dari kontrol pemerintah.

Menurut Castells, ranah publik global dibangun melalui sistem media komunikasi dan jaringan internet, khususnya ranah sosial seperti YouTube, MySpace, Facebook, Instagram, dan lain-lainnya. Maka dari itu penting bagi aktor negara dan lembaga antar-pemerintah seperti Persyarikatan Bangsa Bangsa (*United Nations*) untuk menjalin hubungan dengan masyarakat sipil bukan hanya berkaitan dengan mekanisme dan prosedur lembaga dari representasi politik, tapi debat publik

dalam ranah publik global. Dengan demikian, stimulus untuk konsolidasi ranah publik berbasis komunikasi menjadi salah satu mekanisme kunci dengan mana negara dan lembaga-lembaga internasional dapat terikat dalam sebuah proyek masyarakat sipil global. Opini publik melalui media global dan jaringan internet merupakan bentuk yang paling efektif dalam mendorong partisipasi politik dalam skala global, dengan koneksi sinergis antara pemerintah berbasis lembaga internasional dan masyarakat sipil global. Ranah komunikasi multimodal inilah yang membentuk ranah publik global baru (*the new global public sphere*).

Menurut Douglas Kellner (2014), media-media penyiaran seperti radio dan televisi, serta sekarang komputer telah menghasilkan ranah publik baru dan ruang-ruang informasi, debat dan partisipasi untuk secara potensial menumbuhkan demokrasi dan menumbuhkan diseminasi ide-ide kritis dan progresif, dan juga kemungkinan baru untuk manipulasi, kontrol sosial, mempromosikan posisi konservatif, dan meningkatkan perbedaan antara yang punya dan yang tidak punya. Tetapi, untuk berpartisipasi dalam ranah publik baru seperti *computer bulletin boards*, dan kelompok diskusi, radio dan televisi, Facebook, YouTube, Twitter, dan media-media baru lainnya, serta jaringan sosial, menuntut para intelektual kritis menguasai keahlian teknis dan ahli dalam penggunaan teknologi dan media baru.

Saat ini, komputer, media baru, dan jaringan sosial telah merevolusi setiap aspek kehidupan dari pekerjaan, politik, sampai pendidikan. Teknologi komputer menyebabkan terbukanya akses untuk partisipasi, dan kemudian memperkuat dan mampu mendukung debat-debat dan diskusi-diskusi demokratis. Selain itu, teknologi informasi dan komunikasi baru memungkinkan seseorang atau publik menjadi seorang intelektual publik dalam komputer baru, yang ditopang ranah *cyberspace*. Jadi, intelektual publik kritis yang ingin berperan dalam ranah publik baru dalam masyarakat yang serba teknologi tinggi, harus mampu dan menguasai teknologi dan media baru agar menjadi warga negara yang secara efektif berpartisipasi dan berbagai debat kunci dan diskusi-diskusi yang terus berkembang saat ini.

Konsep ranah publik dan ranah publik baru dalam penelitian ini digunakan untuk memahami konteks diskursus yang terjadi dalam ranah publik, terutama melalui saluran-saluran media-media massa dan media-media sosial. Tentu sudah banyak kajian yang menggunakan konsep ini, tapi setidaknya yang sedikit

membedakan dan diharapkan menjadi sebuah kebaruan dalam penelitian ini adalah mengaitkan ranah publik dengan peran organisasi atau masyarakat sipil (*civil society*) seperti Muhammadiyah dan NU. Kedua organisasi Islam ini dapat bersama-sama dengan Negara dan media massa menciptakan opini publik berkaitan dengan pemahaman yang lebih kontekstual mengenai isu-isu yang berkaitan dengan gerakan radikalisme di Indonesia. Dengan demikian diharapkan akan terbentuk diskursus baru yang lebih kontekstual di ruang-ruang publik sebagai kontra-diskursus terhadap pemahaman kelompok-kelompok Islam yang radikal yang selama ini dianggap dominan berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme, seperti mengenai bentuk dan dasar negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.

## 2.6 Kerangka Teoritis

Penelitian ini menggunakan teori Interpretasi Paul Ricoeur sebagai teori utama yang hendak dikaji keberlakuananya terutama berkaitan dengan masalah diskursus gerakan radikalisme di kalangan Ormas Islam di Indonesia. Teori Interpretasi Ricoeur digunakan untuk memahami gerakan radikalisme yang kemunculannya diasumsikan dipicu oleh penafsiran terhadap teks-teks kitab suci (al-Qur'an) mengenai berbagai isu-isu utama radikalisme. Sekaligus menjadikan hasil penafsiran sebagai kritik ideologi, dengan menambahkan Teori Kritis Habermas, terutama yang berkaitan dengan kritik ideologi, dan Teori Hegemoni Gramsci untuk menganalisis dominasi penafsiran sekaligus sebagai kontra-hegemoni.

Dalam Teori Interpretasi Ricoeur, salah satu titik pentingnya adalah berusaha menjembatani dua pandangan yang sebelumnya bertentangan, yaitu hermeneutika filosofis Gadamer dengan kritik ideologi Habermas. Gadamer tidak sependapat dengan Habermas soal emasipatori dan kritik ideologi (Gadamer, 1975). Sebaliknya, Habermas juga mempermasalahkan tradisi yang tidak dianggap sebagai kepentingan dalam proses penafsiran (Ricoeur, 2006). Dalam pandangan Ricoeur, keduanya sebenarnya bisa saling mengakui klaim universalitasnya dengan cara menentukan tempat pihak yang satu di dalam struktur pihak yang lain. Oleh karena itu Ricoeur dalam upayanya mencari titik antara keduanya dalam Teori Interpretasi mengajukan gagasannya untuk menjadikan hermeneutika sebagai kritik ideologi. Di sinilah titik

temu atau keterkaitan antara Teori Interpretasi Ricoeur dan Teori Kritis Habermas, serta hermeneutika Gadamer.

Sedangkan keterkaitan antara Teori Interpretasi Ricoeur dan Teori Hegemoni Gramsci terletak pada permahaman mengenai fungsi ideologi sebagai dominasi. Menurut Ricoeur (2006), fungsi ideologi adalah sebagai penipuan atau pendistorsian terutama bila dikaitkan dengan fungsi ideologi yang umum yaitu untuk penyatuan, dan fungsi yang khusus yakni sebagai dominasi. Terdapat apa yang disebut fenomena nilai-lebih (*surplus-value*) yang tidak bisa direduksi sebagai ekses dari lebih banyaknya tuntutan yang datang dari otoritas daripada keyakinan yang diberikan. Ideologi menegaskan dirinya sebagai pembawa nilai-lebih dan pada saat yang sama sebagai sistem penjustifikasi dominasi. Pandangan Ricoeur tersebut dapat diselaraskan dengan pandangan Gramsci mengenai hegemoni untuk menyatakan dominasi salah satu kelas sosial terhadap kelas sosial lainnya. Hegemoni tidak hanya berwujud kontrol politik dan ekonomi, tapi juga kemampuan kelas dominan untuk mengatur cara-cara yang mereka miliki dalam memandang dunia (ideologi). Maka, hal tersebut oleh kelompok subordinat diterima dan dianggap sebagai ‘hal yang lumrah’ dan ‘alamiah’ (Ritzer, 2015). Dengan kata lain, ideologi berfungsi sebagai alat untuk menghegemoni.

Dalam Teori Interpretasi Ricoeur terdapat beberapa pemikiran krusial yang memiliki nilai heuristic dan menarik untuk didiskusikan, termasuk dalam penelitian ini. Beberapa pemikiran itu adalah pertama, upaya Ricour dalam menafsirkan sebuah teks melalui proses penggabungan metode ‘penjelasan’ (*erklären*) dan metode ‘pemahaman’ (*verstehen*). ‘Penjelasan’ yang lazimnya digunakan dalam ilmu-ilmu alam menuntut obyektifitas dalam proses penafsiran dapat dilakukan dengan analisis struktural teks. Sedangkan ‘pemahaman’ umumnya dipakai dalam ilmu-ilmu sosial kemanusiaan, yang menekankan makna subyektif melalui penafsiran terhadap teks, misalnya dengan hermeneutika.

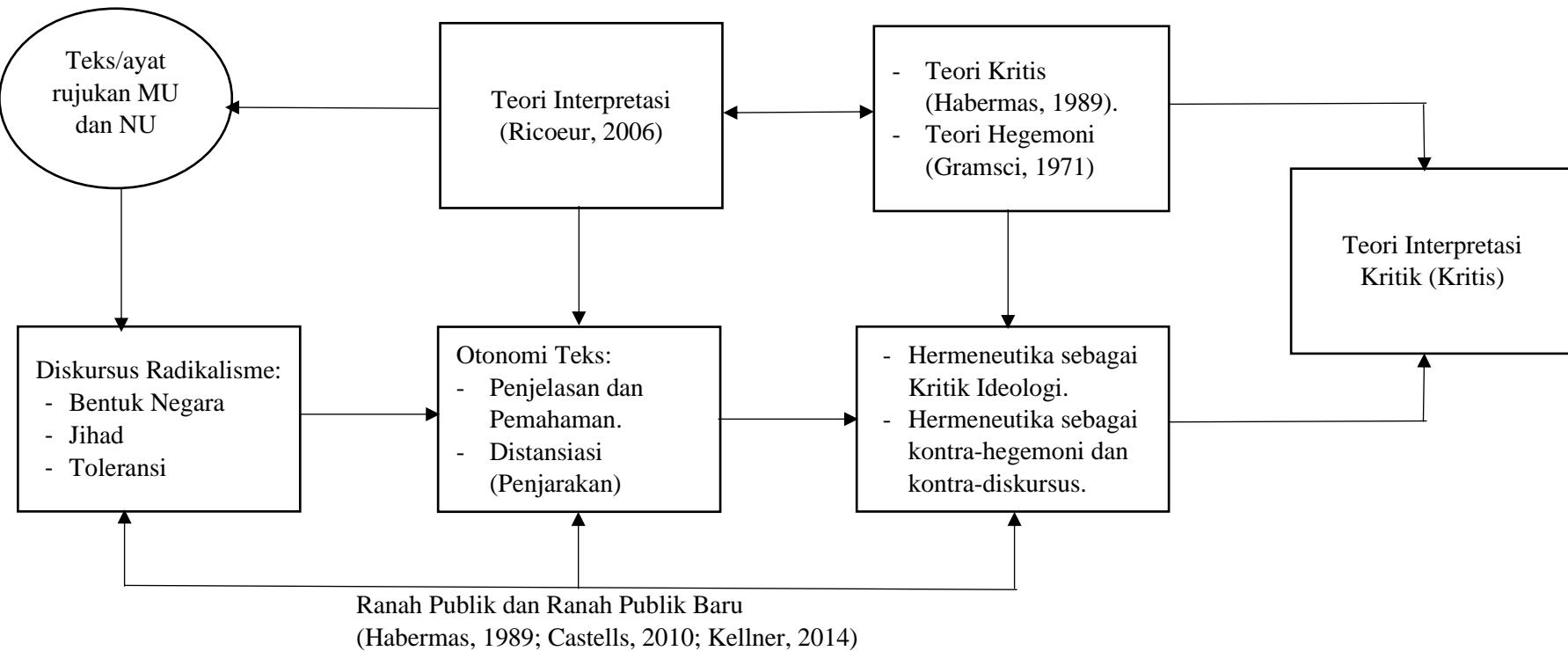
Kedua, berhubungan dengan hermeneutika yang digunakan sebagai kritik ideologi, yang hendak menjembatani dua pandangan yang sebelumnya bertentangan, yaitu hermeneutika filosofis Gadamer dengan kritik ideologi Habermas. Untuk itu, yang dilakukan Ricoeur adalah mengubah asumsi bahwa makna sebuah teks adalah di belakangnya menjadi bahwa makna sebuah teks terhampar di depan teks itu

sendiri, dan tugas hermeneutika adalah memahami makna-makna teks yang terhampar tersebut. Teks menjadi bebas untuk dimaknai apa saja dan oleh siapa saja. Apakah upaya ini dapat sungguh-sungguh dilakukan, mengingat sejak awal antara hermeneutika dan kritik ideologi berangkat dari asumsi yang berbeda?

Kerangka teoritis penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut: pertama, terdapat bahasa atau ayat-ayat dari al-Qur'an yang berhubungan dengan isu-isu gerakan radikalisme seperti mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim yang kemudian oleh organisasi-organisasi Islam ditafsirkan atau dipahami secara dialektis. Selanjutnya teks-teks tersebut akan dikaji dengan teori Interpretasi Paul Ricoeur. Kedua, dalam teori Interpretasi, ayat atau bahasa tersebut akan menjadi diskursus. Dalam diskursus makna dibentuk dan dikontestasikan, maka dalam proses pembentukan makna akan dipengaruhi oleh kepentingan-kepentingan termasuk kepentingan ideologis dan relasi dengan kekuasaan dalam menafsirkan ayat tersebut. Ketiga, diskursus menjadi tekstualitas yang akan melahirkan ideologi.

Untuk itu diperlukan kritik ideologi, sebagai upaya penyadaran terhadap penafsiran atau pemahaman Ormas-ormas Islam berkaitan dengan gerakan radikalisme sebagaimana yang mereka pahami selama ini, yang mungkin dianggap sebagai kesadaran palsu. Maka dari itu, hermeneutika harus didekatkan dengan Teori Kritis untuk membantu mengungkap pemahaman-pemahaman palsu mengenai penafsiran terhadap teks-teks kitab suci.

Terakhir, sebagaimana digambarkan pada bagan kerangka teoritis, dari proses berteori (*theorizing*) dengan penggabungan Teori Interpretasi dan Teori Kritis, serta Teori Hegemoni, penelitian ini dapat menghasilkan semacam teori/konsep baru yakni Teori Interpretasi Kritis. Dalam hal ini, hasil dari sebuah penafsiran sekaligus dapat dijadikan sebagai kritik terhadap ideologi atau kepentingan kekuasaan tertentu. Berikut adalah skema kerangka teoritis atau konseptual yang digunakan dalam penelitian ini.



Gambar 2.2 Kerangka Teoritis

## **BAB 3**

### **METODOLOGI PENELITIAN**

#### **3.1 Paradigma Kritis**

Paradigma pertama kali digagas oleh Thomas Kuhn dalam buku *The Structure of Scientific Revolution* (1996). Kuhn menjelaskan paradigma adalah pandangan dasar mengenai pokok bahasan ilmu. Mendefinisikan apa yang mesti diteliti dan dikaji, pertanyaan apa yang harus diajukan, bagaimana merumuskan pertanyaan, dan aturan-aturan apa yang harus dipatuhi dalam menafsirkan jawaban. Paradigma merupakan konsensus paling luas dalam dunia ilmiah yang berguna untuk membedakan antara satu komunitas ilmiah dan komunitas lainnya. Paradigma berhubungan dengan pendefinisian, contoh-contoh ilmiah, teori, metode, dan instrumen yang terdapat di dalamnya (Lubis, 2014).

Sebagaimana penelitian yang menggunakan paradigma Kritis, penelitian ini bertujuan sebagai kritik sosial, mendorong transformasi sosial (*social transformation*) dan emansipasi, serta pemberdayaan sosial (*social empowerment*) (Hidayat, 1999). Radikalisme dianggap sebagai ideologi yang di dalamnya mengandung kesadaran palsu (*false consciousness*) yang diproduksi oleh struktur atau kekuatan-kekuatan dominan, yakni kelompok-kelompok Islam radikal yang dapat menimbulkan krisis sosial, menjadi ancaman terhadap perdamaian dan kemanusiaan. Maka, penelitian ini hendak menggali diskursus penafsiran dan praktik-praktik penafsiran, yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat terhadap teks-teks yang berkaitan dengan gerakan radikalisme, yakni mengenai bentuk Negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Praktik penafsiran dan hasilnya diasumsikan sebagai dialektika kedua Ormas Islam tersebut dengan struktur politik-kekuasaan dan kepentingan-kepentingan, serta struktur dominan lainnya.

Struktur politik dalam konteks ini adalah rezim atau penguasa Negara seperti pemerintahan Orde Baru yang otoriter. Sedangkan struktur dominan dikaitkan dengan kelompok-kelompok Islam radikal yang menguasai pemahaman (diskursus) publik dengan menciptakan penafsiran-penafsiran yang monolotik mengenai isu-isu bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Selain itu, penelitian ini

juga berupaya mendalami bagaimana hasil penafsiran tersebut digunakan untuk memantapkan kepentingan ideologi Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat, yang tentu saja memiliki pemahaman yang moderat pula mengenai isu-isu radikalisme. Di sisi lain, pemahaman Muhammadiyah dan NU ini juga dapat digunakan sebagai kontra-diskursus dan kontra-hegemoni terhadap diskursus-diskursus yang selama ini dominan dan secara kuat memengaruhi pemahaman umat Islam dan tentu saja dunia Barat tentang isu radikalisme. Maka dari itu penelitian ini menggunakan paradigma kritis sebagai landasan penelitiannya.

Paradigma kritis bermula dari Teori Kritis yang awalnya dikembangkan oleh Mazhab Frankfurt. Teori Kritis, terutama pada awal-awal perkembangannya lebih banyak memfokuskan pada sifat kapitalisme yang terus berubah dengan menganalisis berbagai bentuk dominasi yang berubah dan yang menyertai perubahan tersebut (Kincheloe & McLaren, 2009). Tujuan Teori Kritis adalah pembebasan manusia dari perbudakan, membangun masyarakat atas dasar hubungan antarpribadi yang merdeka, dan pemulihkan kedudukan manusia sebagai subyek yang mengelola sendiri kenyataan sosialnya (Hardiman, 1990).

Dalam penelitian komunikasi, terutama berkaitan dengan peran komunikasi massa di tengah masyarakat, ilmuwan aliran kritis sangat berbeda dengan ilmuwan empiris. Menurut Rogers (1997), ilmuwan kritis berpikir bahwa media massa digunakan untuk memantapkan kontrol terhadap masyarakat, sedangkan ilmuwan empiris lebih melihat kemampuan media massa sebagai salah satu instrumen perubahan sosial. Isu-isu krusial ilmuwan kritis adalah mengenai kepemilikan dan kontrol media massa, dan lebih berskala makro. Ilmuwan empiris lebih memerhatikan efek media pada audien, lebih mikro. Saat ini, sebagian besar ilmuwan kritis bukanlah Marxist, tapi lebih apa yang disebut “kiri” dalam orientasinya. Beberapa karakteristik lain yang dilekatkan dengan aliran kritis antara lain, ilmuwan kritis secara umum anti-positivisme, dan lebih berorientasi pada filsafat. Selain itu, fokus penelitian ilmuwan kritis adalah emansipasi. Mereka mencari cara bagaimana media mengasingkan individu-individu dan mengomersilkan budaya populer. Beberapa ilmuwan kritis menggunakan literer kritis yang digabungkan dengan analisis isi.

Ilmu sosial kritis mendefinisikan ilmu sosial sebagai proses yang secara kritis berusaha mengungkap “*the real structures*” di balik ilusi, kebutuhan palsu, yang dinampakkan dunia materi, dengan tujuan membentuk suatu kesadaran sosial agar memperbaiki dan mengubah kondisi kehidupan. Beberapa asumsi paradigma kritis menurut Dedy N. Hidayat (1999) adalah pertama, secara ontologis bersifat *Historical realism*, yaitu realitas yang teramat merupakan realitas semu yang telah terbentuk oleh proses sejarah dan kekuatan-kekuatan sosial, budaya, dan ekonomi-politik. Kedua, secara epistemologis bersifat *transactionalist/subjectivist*, yakni hubungan antara peneliti dengan realitas yang diteliti selalu dijembatani oleh nilai-nilai tertentu. Pemahaman tentang suatu realitas merupakan *value mediated findings*.

Ketiga, secara aksiologis nilai, etika, pilihan moral bahkan keberpihakan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari suatu penelitian. Peneliti menempatkan diri sebagai aktivis, advokat, dan *transformative intellectual*. Tujuan penelitian adalah kritik sosial, transformasi sosial, emansipasi, dan *social empowerment*. Keempat, secara metodologis bersifat *participative*, yaitu mengutamakan analisis komprehensif, kontekstual, dan *multilevel analysis* yang bisa dilakukan melalui penempatan diri sebagai aktivis/partisipan dalam proses transformasi sosial. Kriteria kualitas penelitian adalah *historical situadness*: sejauh mana penelitian memerhatikan konteks historis, sosial, budaya, ekonomi, dan politik.

Paradigma Kritis memiliki asumsi dan ciri sebagai berikut: secara ontologis, realitas sosial dianggap sebagai sesuatu yang lentur, dan dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti sosial, budaya, ekonomi, dan lain-lain. Secara epistemologi, paradigma kritis melihat adanya saling pengaruh antara peneliti dan yang diteliti. Sedangkan asumsi metodologis, paradigma kritis bersifat dialogis/dialektis (metode hermeneutika) yang mengakui adanya hubungan dialogis antara peneliti dengan yang diteliti sehingga memungkinkan adanya konstruksi atau interpretasi terhadap yang diteliti (Lubis, 2014). Secara lebih terperinci, Hidayat (1999) membandingkan tiga paradigma dalam penelitian ilmu komunikasi yakni paradigma klasik (positivisme), paradigma kritis, dan paradigma konstruktivisme, yang dilihat dari isu ontologis, epistemologis, aksiologis, dan metodologis, sebagaimana yang dicantumkan pada tabel 3.1 di bawah berikut.

Tabel 3.1 Perbedaan Asumsi Paradigma Klasik, Kritis, dan Konstruktivisme

Perbedaan Ontologis		
Paradigma Klasik	Paradigma Kritis	Paradigma Konstruktivisme
<i>Objective realism</i> : realitas yang nyata diatur oleh kaidah-kaidah tertentu yang berlaku universal walaupun kebenaran pengetahuan bisa diperoleh secara probabilistik.	<i>Historical realism</i> : realitas yang teramat merupakan realitas semu yang telah terbentuk oleh proses sejarah dan kekuatan-kekuatan sosial, budaya, dan ekonomi-politik.	<i>Relativism</i> : realitas adalah konstruksi sosial. Kebenaran suatu realitas bersifat relatif, berlaku sesuai konteks spesifik yang dinilai relevan oleh pelaku sosial.
Perbedaan Epistemologis		
<i>Dualist/objectivist</i> : ada realitas obyektif sebagai realitas yang ada di luar diri peneliti. Peneliti harus sejauh mungkin membuat jarak dengan obyek penelitian.	<i>Transactionalist/subjectivist</i> : hubungan antara peneliti dengan realitas yang diteliti selalu dijembatani oleh nilai-nilai tertentu. Pemahaman tentang suatu realitas merupakan <i>value mediated findings</i> .	<i>Transactionalist/ subjectivist</i> : pemahaman tentang suatu realitas atau temuan suatu penelitian merupakan produk interaksi antara peneliti dengan yang diteliti.
Perbedaan Aksiologis		
Pilihan moral, nilai, dan etika harus berada di luar proses penelitian.	Pilihan moral, nilai, dan etika menjadi bagian yang melekat dari proses penelitian.	Pilihan moral, nilai, dan etika menjadi bagian yang melekat dari proses penelitian.
Peneliti berperan sebagai <i>disinterested scientist</i> .	Peneliti memposisikan diri sebagai <i>transformative intellectual</i> , aktivis, dan advokat.	Peneliti sebagai <i>passionate participant</i> , yang menghubungkan keragaman subyektifitas pelaku sosial.
Tujuan Penelitian: Prediksi, eksplanasi, dan kontrol.	Tujuan penelitian: transformasi sosial, kritik sosial, <i>social empowerment</i> , dan emansipasi.	Tujuan penelitian: Rekonstruksi realitas sosial secara dialektis antara peneliti dan yang diteliti.
Perbedaan Metodologis		
<i>Interventionist</i> : pengujian hipotesis dalam struktur	<i>Partisipative</i> : mengutamakan analisis	<i>Reflektive/Dialektical</i> : menekankan empati dan

<i>hipothetico-deductive method</i> melalui lab, eksperimen, atau survey eksplanatif dengan analisis kuantitatif.	komprehensif, kontekstual, dan multilevel analisis yang bisa dilakukan melalui penempatan diri sebagai aktivis/partisipan dalam proses transformasi sosial.	interaksi dialektis antara peneliti-responden untuk merekonstruksi realitas yang diteliti diteliti melalui metode kualitatif seperti <i>participant observation</i> .
Kriteria kualitas penelitian: obyektif, reliabilitas, dan validitas (internal dan eksternal validitas)	Kriteria kualitas penelitian: <i>historical situadness</i> : sejauh mana penelitian memerhatikan konteks historis, ekonomi, politik, sosial, dan budaya.	Kriteria kualitas penelitian: <i>authenticity</i> dan <i>reflectivity</i> ; sejauhmana temuan menjadi refleksi yang otentik dari realitas yang dihayati oleh para pelaku sosial.

Sumber: Hidayat (1999)

Dalam penelitian yang menggunakan Paradigma Kritis, nilai, etika, dan pilihan moral menjadi bagian tidak terpisahkan dari penelitian. Maka dari itu, nilai yang dianut peneliti dalam penelitian ini adalah nilai moderatisme atau *washitiyah* (tengahan). Nilai tersebut memengaruhi subyektifitas peneliti sehingga dalam menyikapi tindakan-tindakan radikalisme peneliti tidak setuju dan menentang upaya-upaya untuk mengganti Pancasila dengan syariat Islam, berjihad dalam bentuk tindakan kekerasan, terorisme, dan bersikap intoleran terhadap non-muslim, karena hal-hal tersebut tidak sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam sebagai agama *rahmatan lil-alamin*.

Begitu juga posisi peneliti, dalam paradigma kritis hubungan antara peneliti dan realitas yang diteliti dijembatani oleh nilai-nilai tertentu. Dalam penelitian ini peneliti memosisikan diri sebagai *transformative intellectual* yang berupaya melakukan transformasi sosial, yakni dengan mengagitas kontra-diskursus untuk mengubah penafsiran dan pemahaman mengenai isu-isu radikalisme. Selain itu, posisi peneliti yang memiliki latar belakang Muhammadiyah kultural dan bekerja di Amal Usaha Muhammadiyah (AUM) yakni Perguruan Tinggi Muhammadiyah turut mendorong untuk turut menyemaikan dan menyebarkan paham ideologi Muhammadiyah sebagai gerakan Islam Berkemajuan yang moderat kepada kolega, mahasiswa, dan para *stakeholder* perguruan tinggi.

### 3.2 Pendekatan Kualitatif

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Penelitian kualitatif adalah sebuah strategi penelitian yang biasanya lebih menekankan penggunaan kata-kata daripada yang bersifat kuantifikasi dalam mengumpulkan dan menganalisis data. Sebagai strategi penelitian, pendekatan kualitatif dapat bersifat induktif, konstruksionisme, dan interpretivis (Bryman, 2008). Menurut Denzin dan Lincoln (2009), dalam penelitiannya, para peneliti kualitatif menekankan sifat realitas yang terbangun secara sosial, hubungan erat antara peneliti dengan subyek yang diteliti, dan tekanan situasi yang membentuk penyelidikan yang sarat akan nilai-nilai. Mereka mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang menyoroti cara munculnya pengalaman sosial sekaligus perolehan maknanya.

Menurut Neuman (1997), terdapat beberapa ciri-ciri pendekatan kualitatif yang sekaligus menjadi pembeda dengan penelitian pendekatan kuantitatif. Pertama, menangkap dan menemukan makna yang tertanam dalam data. Kedua, konsep-konsep dalam bentuk tema, motif, generalisasi, dan taksonomi. Ketiga, penelitian dibuat dengan cara-cara ad-hoc dan seringkali khusus untuk setting individual atau peneliti. Keempat, data dalam bentuk kata-kata yang diambil dari dokumen, observasi dan transkrip. Kelima, teori dapat menyebabkan atau tidak menyebabkan dan seringkali bersifat induktif. Keenam, prosedur penelitian bersifat khusus, dan jarang bersifat replikasi. Ketujuh, proses analisis dengan menyarikan tema-tema atau generalisasi dari bukti dan organisasi data untuk menampilkan koherensi dan gambaran yang konsisten.

### 3.3. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode hermeneutika sebagai suatu metode untuk memahami teks menawarkan perspektif untuk menafsirkan legenda, cerita, dan teks-teks lain. Untuk menafsirkan teks, penting sekali mengetahui apa yang diinginkan oleh pengarang, memahami makna yang diinginkan, dan meletakkan dokumen dalam konteks sejarah dan kultural. Maka, peneliti-peneliti hermeneutika menggunakan metode kualitatif untuk menentukan konteks dan apa makna dari yang dilakukan orang-orang (Bryman, 2008).

Phillips dan Brown (1993) dan Foster (1994), sebagaimana dikutip Bryman (2008) secara terpisah mengidentifikasi sebuah pendekatan untuk menafsirkan dokumen perusahaan yang mereka deskripsikan sebagai pendekatan hermeneutika kritis. Analisis hermeneutika kritis mementingkan interogasi dokumen-dokumen dan ekstraksi tema-tema melalui pengetahuannya terhadap konteks organisasi, di mana di dalamnya terdapat dokumen, orang-orang, dan peristiwa-peristiwa. Secara lebih jelas Phillips dan Brown menggunakan pendekatan yang lebih formal untuk menguji periklanan yang diistilahkan dalam tiga momen berikut: (1) momen sosial-historis: menyakup pengujian terhadap produser atau pembuat teks; (2) momen formal: meliputi analisis formal aspek-aspek struktural dan konvensional dari teks. Di sini teks diuji dengan menggunakan beberapa teknik seperti semiotika dan analisis wacana (*discourse analysis*); (3) momen penafsiran-penafsiran ulang: meliputi penafsiran dari hasil penafsiran pertama.

Hermeneutika merupakan salah satu paradigma baru dalam bidang komunikasi yang menantang paradigma komunikasi lama, yakni paradigma transmisional yang dominan. Menurut Radford, komunikasi tidak cukup hanya dipahami dengan istilah-istilah seperti “*sender*”, “*receiver*”, “*encode*”, “*decode*”, dan “*transmission*”. Komunikasi dapat juga dipahami dalam konstelasi berbeda dengan istilah-istilah seperti “*interpretation*”, “*understanding*”, dan “*conversation*”. Jadi komunikasi tidak melulu transmisi gagasan dari pikiran seseorang kepada orang lain, tapi penciptaan makna secara timbal balik dalam alur percakapan (Radford, 2005).

Metode hermeneutika dalam penelitian ini adalah hermeneutika fenomenologis Ricoeur. Hermeneutika fenomenologis merupakan upaya Ricoeur untuk memadukan (mencangkokkan/*grafting*) hermeneutika sebagai ilmu (metodologi) dengan fenomenologi sebagai filsafat (ontologi). Tujuannya untuk mengembangkan hermeneutika yang metodologis dan ontologis sekaligus. Upaya Ricoeur ini merupakan jalan panjang hermeneutika yang tidak berhenti pada teks, tapi sampai pada apa yang disebut realitas “ada” (eksistensi diri) (Permata, 2013).

Dalam hermeneutika fenomenologis Ricoeur terdapat tiga tahapan atau level yang harus dilalui (Bleicher, 1980; Permata, 2013). Pertama level semantik, yang berkaitan dengan kajian bahasa dan kebahasaan sebagai wahana utama untuk

ekspresi ontologi. Kedua, level refleksi yang berkaitan dengan proses dialektika (lingkaran hermeneutika) antara pemahaman terhadap teks dengan pemahaman diri. Ketiga, level eksistensial yakni membeberkan hakikat dari pemahaman (*ontology of understanding*) melalui metodologi penafsiran (*methodology of interpretation*).

Langkah-langkah metode hermeneutika fenomenologis Ricoeur yang meliputi: (1) distansiasi, (2) interpretasi, dan (3) apropiasi. langkah-langkah metode hermeneutika Ricoeur dapat dilihat pada tabel 3.2 berikut.

Tabel 3.2 Langkah-Langkah Metode Hermeneutika Fenomenologis Ricoeur.

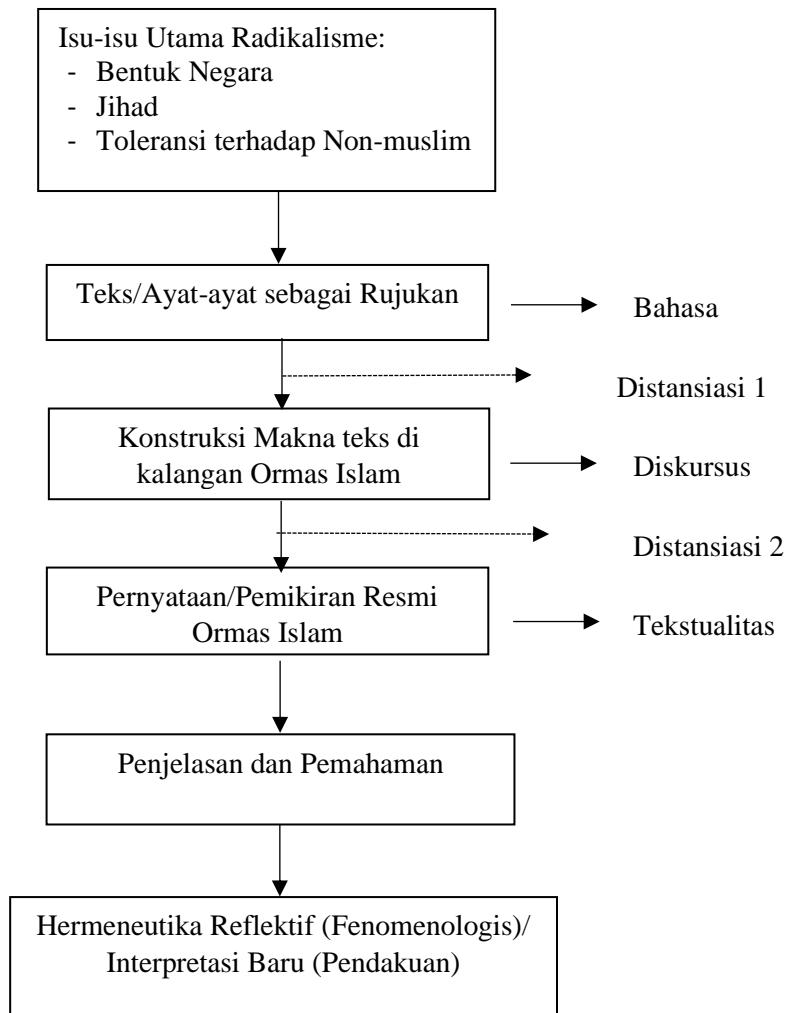
No	Langkah	Proses	Hasil
1	Distansiasi	Otonomi Teks	Dunia Internal teks
2	Interpretasi	Menelaah teks secara utuh melalui pendekatan fenomenologi, menganalisis struktur cerita.	Semantik permukaan dan semantik dalam.
3	Apropiasi	Melihat teks dengan sikap percaya dan curiga untuk memperoleh makna.	Katarsis dan transformasi.

(Sumber: Lubis, 2014).

Berdasarkan tahapan atau level yang harus dilalui dalam hermeneutika fenomenologis Ricoeur dan langkah-langkah metode hermeneutika Ricoeur yang dikemukakan di atas, maka proses atau penerapan metode hermeneutika fenomenologi dalam penelitian ini dapat dijelaskan dengan tiga level atau tahapan sebagai berikut. Pertama level semantik, yang berkaitan dengan kajian bahasa dan kebahasaan (diskursus). Tujuan analisis semantik di sini adalah untuk memahami distansiasi (penjaraikan) sebagai hasil dari otonomi teks. Proses distansiasi dalam penelitian ini dapat dilihat pada gambar 3.1 di bawah.

Pada level semantik ini unit analisisnya adalah teks-teks (dokumen) atau naskah-naskah resmi hasil keputusan Muktamar, Tanwir, atau Musyawarah Nasional (Munas) masing-masing organisasi yang berkaitan dengan isu-isu utama gerakan radikalisme. Naskah-naskah atau dokumen-dokumen resmi tersebut merupakan hasil pemahaman atau penafsiran ormas-ormas Islam yang merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan gerakan radikalisme. Pada isu-isu

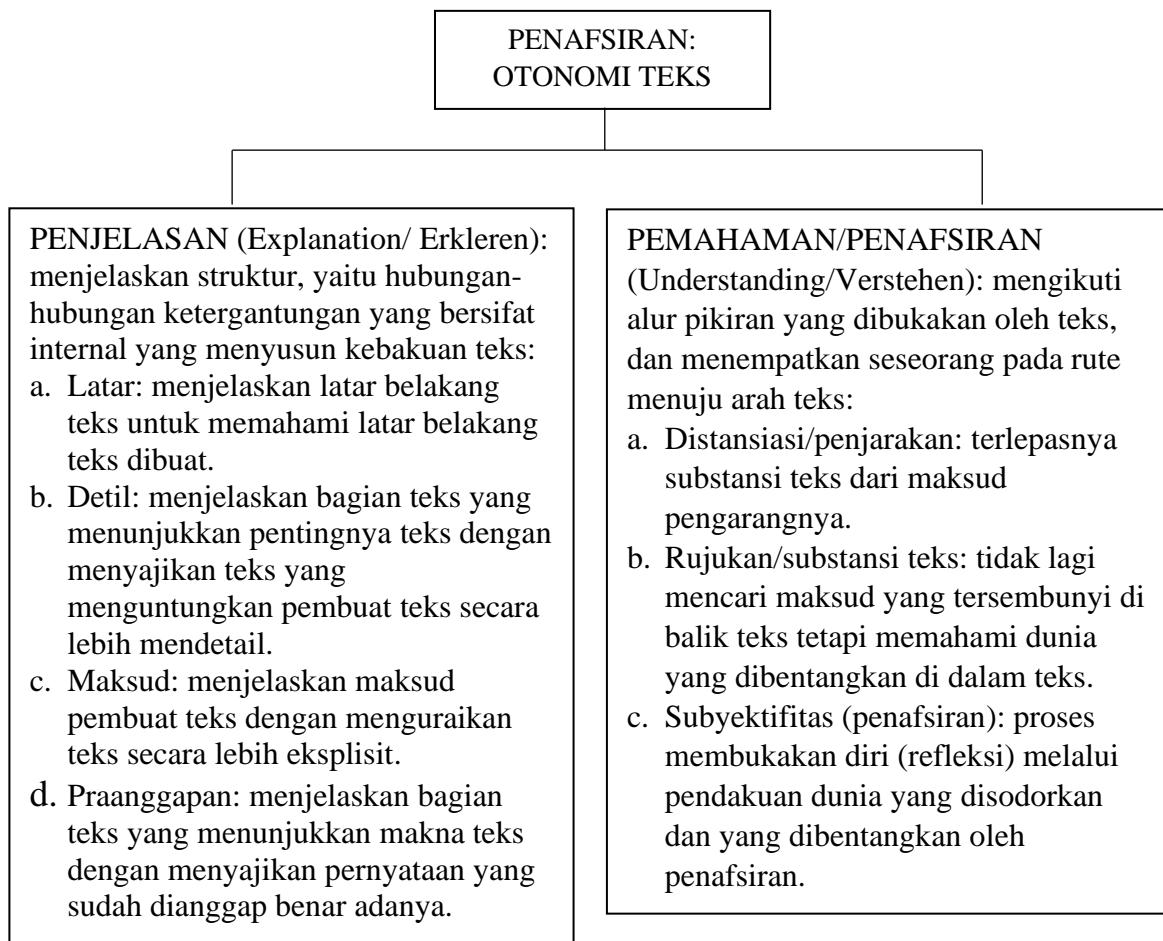
tertentu naskah-naskah yang dianalisis dapat berbentuk berita atau artikel yang berisi pernyataan dari tokoh organisasi yang muncul di sumber-sumber resmi seperti Website, majalah, dan media-media internal lain dari setiap organisasi.



Gambar 3.1 Proses Distansiasi dalam Hermeneutika Ricoeur  
(Sumber: diolah dioleh kembali dari Hardiman, 2018)

Unit analisis yang dianalisis dalam penelitian ini meliputi dokumen dan isi media resmi yang tersedia sejak kedua organisasi Islam ini lahir, yakni Muhammadiyah tahun 1912 dan NU tahun 1926 sampai dengan tahun 2018. Sedangkan periode penelitian untuk melakukan analisis teks ini dilakukan selama enam bulan, yakni bulan Juli sampai dengan Agustus 2018.

Kedua adalah level refleksi, yang berkaitan dengan proses penafsiran secara dialektik (lingkaran hermeneutika) antara penjelasan dan pemahaman terhadap makna teks dengan tujuan untuk pemahaman diri, refleksi dan kesadaran diri. Pada level refleksi ini dilakukan dengan melakukan penafsiran yang menggabungkan antara penjelasan (*erkleren*) dan pemahaman (*verstehen*). Untuk memahami refleksi atas pengalaman melakukan penafsiran maka pada level ini juga menggunakan wawancara mendalam kepada elit atau tokoh masing-masing organisasi. Termasuk kepada warga atau anggota organisasi mengenai bagaimana mereka memahami teks melalui proses distansiasi. Wawancara mendalam ini mengacu kepada teori hermeneutika, terutama mengenai distansiasi (penjarakan) dalam proses pemahaman, dan bagaimana praktik penafsiran yang meliputi proses distansiasi dan refleksi dari kedua organisasi Islam ini tentang isu-isu gerakan radikalisme.



Gambar 3.2 Elemen Hermeneutika Ricoeur

Menurut Ricoeur (2006) dalam penafsiran atas teks dapat dilakukan dengan menjembatani antara “menjelaskan” dan “memahami” tersebut. Menjelaskan (*explanation*) adalah menjelaskan struktur, yaitu hubungan-hubungan ketergantungan yang bersifat internal yang menyusun kebakuan teks. Adapun memahami (*understanding*) adalah mengikuti alur pikiran yang dibukakan oleh teks, dan menempatkan seseorang pada rute menuju arah teks. “Menjelaskan” dengan menggunakan analisis semantik-dalam (analisis struktural), sedangkan “memahami” memakai interpretasi-dalam (hermeneutika). Analisis pada level refleksi dilakukan mulai bulan September 2018 sampai dengan bulan Maret 2019 yang meliputi berbagai bentuk kegiatan yaitu penyusunan daftar pertanyaan, pembuatan surat permohonan, pelaksanaan wawancara, dan penanskriptan hasil wawancara, serta analisis hasil wawancara.

Ketiga adalah level eksistensial yakni membeberkan hakikat dari pemahaman (*ontology of understanding*) melalui metodologi penafsiran (*methodology of interpretation*). Pada level ini akan tersingkap bahwa pemahaman dan makna bagi manusia berakar pada dorongan-dorongan mendasar, yakni “Hasrat”. Untuk memahami dorongan-dorongan dalam bentuk hasrat ini maka dalam penelitian ini dilakukan analisis konteks untuk memahami latar belakang penafsiran, termasuk dan mengungkap kepentingan dan relasi kekuasaan yang menentukan proses penafsiran dan pemahaman mengenai isu-isu radikalisme ini.

Dalam analisis level eksistensial ini dilakukan dengan menggunakan studi pustaka yang berkaitan dengan Teori Interpretasi Ricoeur, Teori Kritis Habermas, dan Teori Hegemoni Gramsci, yang diperkuat dengan hasil wawancara mendalam dari elit/tokoh dan warga organisasi. Periode waktu penelitian untuk analisis praktik sosio-kultural ini dilakukan mulai bulan April-September 2019.

### 3.4. Penentuan Subyek Penelitian

Subyek penelitian ini adalah Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) sebagai dua Organisasi Islam moderat terbesar di Indonesia. Keduanya termasuk organisasi kemasyarakatan (Ormas) Islam. Ormas menurut UU No. 17 Tahun 2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan, adalah organisasi yang didirikan dan dibentuk oleh masyarakat secara sukarela berdasarkan kesamaan aspirasi, kehendak, kebutuhan, kepentingan, kegiatan, dan tujuan untuk berpartisipasi dalam

pembangunan demi tercapainya tujuan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Berdasarkan UU Keormasan tersebut tentu banyak kelompok yang kemudian dapat disebut sebagai Ormas, termasuk di antaranya adalah organisasi Islam Muhammadiyah dan NU.

Maka dari itu, Organisasi Islam ditentukan berdasarkan aliran pemikiran atau gerakan keislaman di Indonesia itu sendiri. Di sini pun banyak pendapat mengenai ragam pemikiran dan gerakan tentang Islam di Indonesia, sebagaimana telah diuraikan di latar belakang. Berdasarkan kajian di atas, maka subyek penelitian ini adalah Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) sebagai dua Organisasi Islam moderat terbesar di Indonesia. Salah satu alasan mendasar penentuan Muhammadiyah dan NU sebagai subyek penelitian ini adalah keberadaan atau kiprah kedua Organisasi Islam tersebut yang sudah dianggap mantap (*establish*), baik dari sisi gerakan, aset organisasi, pengikut, ketersebaran organisasinya di wilayah Indonesia, bahkan di luar negeri, dan amal usaha mereka di berbagai bidang terutama bidang pendidikan dan kesehatan yang cukup besar.

Muhammadiyah merupakan organisasi yang berdiri di Yogyakarta tahun 1912 yang didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan. Beberapa faktor yang melatarbelakangi sekaligus menjadi tujuan berdirinya Muhammadiyah adalah (1) membersihkan Islam di Indonesia dari pengaruh dan kebiasaan yang bukan Islam, (2) reformulasi doktrin Islam dengan pandangan alam pikiran modern, (3) reformulasi ajaran dan pendidikan Islam, dan (4) mempertahankan Islam dari pengaruh dan serangan luar ([www.muhammadiyah.or.id](http://www.muhammadiyah.or.id)).

NU sebagai organisasi kemasyarakatan didirikan oleh KH. Hasyim Asy'ari pada tahun 1926 di Surabaya, Jawa Timur. Salah satu sebab berdirinya NU tidak lepas dari pemberlakuan asas tunggal mazhab Wahabi di Mekkah, yang kemudian diikuti oleh Muhammadiyah dan PSI di Indonesia. Paham keagamaan NU adalah *ahlussunnah wal jamaah*, sebuah paham yang mengambil jalan tengah antara ekstrim *aqli* (rasionalis) dan ekstrim *naqli* (skipturalis). Maka dari itu sumber pemikiran NU bukan hanya al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi juga bersumber pada kemampuan akal ditambah dengan realitas empirik ([www.nu.or.id](http://www.nu.or.id)).

Menurut Azyumardi Azra (2005), Muhammadiyah dan NU merupakan dua organisasi Islam arus utama (*mainstream*) dan menjadi representasi organisasi Islam

beraliran Sunni di Indonesia, bahkan di Asia Tenggara. Selain itu, Muhammadiyah dan NU dapat diposisikan sebagai organisasi Islam yang moderat (*wasithiyah*) (Azra, 2005; Burhani, 2012; Hilmy, 2013). Meskipun sama-sama beraliran Sunni dan moderat, Muhammadiyah dan NU secara kultural berbeda. Muhammadiyah seringkali dianggap sebagai organisasi Islam pembaharu, modernis, dan memiliki basis perkotaan (urban). Sedangkan NU kerapkali diposisikan sebagai organisasi Islam tradisionalis, dan berbasis kuat di pedesaan (rural) (Noer, 1988).

Menurut Greg Barton (2014), Muhammadiyah dan NU merupakan dua organisasi Islam berbasis massa terbesar di Indonesia dengan perkiraan mencapai 70 juta pengikut. Muhammadiyah dan NU secara umum merupakan lembaga yang secara kultural dan sosial memiliki orientasi yang berbeda, bahkan berlawanan. Muhammadiyah masih dilihat sebagai representasi dari kelas menengah urban, dan NU masih diasosiasikan dengan komunitas rural dan tradisional, meskipun fokus gerakan keduanya relatif memiliki kesamaan, yakni di bidang pendidikan. Basis pendidikan Muhammadiyah adalah madrasah, sedangkan basis pendidikan NU adalah pesantren. Menurut van Bruinessen (2011), Muhammadiyah dan NU merupakan organisasi yang memiliki legitimasi sebagai representasi umat. Selain itu, keduanya juga dianggap sebagai kekuatan masyarakat sipil yang mampu membantu demokratisasi di Indonesia.

Alasan teoritis penentuan Muhammadiyah dan NU sebagai subyek penelitian ini adalah untuk memperdalam dan memperluas kajian mengenai Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia dengan menggunakan perspektif hermeneutika. Beberapa kajian terdahulu mengenai kedua organisasi ini menunjukkan fokus yang berbeda dari penelitian ini. Pertama, Pradana Boy ZTF, (2012) yang berjudul *Another Face of Puritan Islam: Muhammadiyah and Radicalism among the Youth*. Kajian ini menunjukkan adanya insterseksi antara Muhammadiyah dengan doktrin Islam radikal melalui “separasi”, memisahkan terlebih dulu dari Muhammadiyah untuk kemudian kembali dengan pandangan-pandangan radikal, yang diistilahkan dengan “*return-for-salvation*”. Kajian ini juga menunjukkan kaum muda Muhammadiyah tidak memiliki tendensi radikal.

Kedua, studi Ahmad Najib Burhani (2012) yang berjudul *Al-Tawassut wal I'tidal: The NU and Moderatism in Indonesian Islam*. Hasil kajian menunjukkan

bahwa makna moderat di Indonesia lebih mengacu pada aspek teologis, bukan politis, yang berkaitan dengan doktrin Aswaja.

Ketiga, studi Masdar Hilmi (2013), yang berjudul *Wither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU*. Kajian ini mempertanyakan relevansi ideologi moderatisme yang disandang oleh Muhammadiyah dan NU, yang saat ini dianggap tidak mampu lagi mengakomodasi tantangan dan permintaan era sekarang. Meskipun demikian, Muhammadiyah dan NU telah mampu menunjukkan *landscape* Islam Indonesia yang akan menjadi formula Islam di masa depan.

Keempat, studi yang dilakukan oleh Irfani, A. I, dkk. (2013) tentang Toleransi antar-penganut Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Kristen Jawa di Batang. Studi ini mengeksplorasi bentuk toleransi dan faktor pendorong dan penghambat toleransi masyarakat Jawa. Hasil kajian menunjukkan faktor pendorongnya antara lain budaya toleransi yang sudah lama, pernikahan antarpenganut yang berbeda, dan peran keluarga. Sedangkan faktor penghambatnya adalah perbedaan pandangan antarpenganut, pernikahan beda keyakinan, dan sikap yang tidak toleran.

Kelima, studi Greg Barton (2014), berjudul *The Gullen Movement, Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama: Progressive Islamic Thought, Religious, Philanthropy and Civil Society in Turkey and Indonesia*. Kajian ini membandingkan tiga organisasi Islam yakni Muhammadiyah dan NU di Indonesia dan Gullen di Turki, di mana ketiga memiliki kesamaan yakni fokus pada pelayanan sosial terutama pendidikan. Meskipun mereka mengajarkan pengembangan karakter dan moralitas, namun secara mendasar mereka adalah gerakan sosial progresif, di mana mereka berada di lingkungan yang plural, dan tetap optimis bahwa Islam dapat sejalan dengan masyarakat modern.

Keenam, studi Eunsook Jung (2014), yang berjudul *Islamic Organization and Electoral Politics in Indonesia: The Case of Muhammadiyah*. Kajian ini menguji peran Muhammadiyah dalam demokrasi politik Indonesia, di mana perilaku Muhammadiyah disetir oleh logika organisasi yang menempatkan kepentingan agama dan sosial terlebih dulu sebelum kepentingan politik.

Ketujuh, kajian dari Ishomuddin (2014) yang berjudul *Construction of Socio-Cultural and Political Orientation of the Followers of Muhammadiyah and*

*Nahdlatul Ulama (NU) in the Post Reform in East Java Indonesia.* Temuan kajian ini adalah bahwa orientasi politik warga Muhammadiyah lebih rasional, sedangkan warga NU lebih emosional dengan mengikuti pandangan dari tokoh dan kiai NU.

Kedelapan, studi yang dilakukan Abdul Mu'ti (2016) mengenai Akar Pluralisme dalam Pendidikan Muhammadiyah. Studi ini mengkaji karakteristik Lembaga Pendidikan Muhammadiyah dan mengaitkannya dengan keragaman latar belakang sosial keagamaan masyarakat Indonesia. Kajian ini menyimpulkan, respon Muhammadiyah terhadap persoalan pendidikan agama khususnya di sekolah-sekolah agama, menunjukkan bahwa Muhammadiyah secara konsisten menjaga tujuan dan identitasnya sebagai organisasi Islam dakwah *amar ma'rif nahi munkar*.

Kesembilan, studi M. Fakhruddin (2017) mengenai Kontra Ideologi Terorisme Menurut Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah di Lamongan. Studi ini membahas mengenai bagaimana Muhammadiyah dan NU menyikapi gerak langkah kelompok kaum fundamentalis di Lamongan. Hasil dari kajian ini menunjukkan bahwa Muhammadiyah dan NU melakukan pegajian rutin untuk membentengi pengikutnya dari pengaruh paham Islam non-*ahlussunnah wal jamaah*.

Dalam penelitian ini ditentukan tiga isu utama dari lima isu-isu yang seringkali muncul dan menjadi pemicu munculnya tindakan radikal, khususnya di Indonesia. Isu-isu gerakan radikalisme itu adalah:

1. Isu bentuk negara atau sistem pemerintahan yang meliputi penegakkan khilafah Islamiyah dan negara Islam.
2. Isu jihad sebagai perang melawan musuh-musuh Islam.
3. Isu keragaman dalam beragama, termasuk toleransi terhadap non-muslim.

Sedangkan isu-isu gerakan radikalisme yang berkaitan dengan penerapan syariat Islam, dan kepemimpinan perempuan di ranah publik tidak dikaji dalam penelitian ini dengan berbagai pertimbangan. Isu penerapan syariat Islam dapat disatukan dengan isu bentuk negara, karena dengan sistem negara khilafah maka dengan sendirinya akan menerapkan syariat Islam sebagai dasarnya. Adapun mengenai isu kepemimpinan publik perempuan akan lebih baik bila dikaji secara tersendiri karena luasnya kajian yang berkaitan dengan isu kepemimpinan publik perempuan ini.

### 3.5. Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan beberapa metode pengumpulan data yang berbeda berdasarkan pertanyaan penelitian dan subyek penelitian. Adapun metode pengumpulan data penelitian ini adalah sebagaimana dijabarkan pada tabel 3.3.

Tabel 3.3 Keterkaitan Pertanyaan Penelitian dan Metode Pengumpulan Data

Pertanyaan Penelitian	Pengumpulan Data
1. Bagaimana penafsiran Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?	Dokumentasi: dokumen/risalah keputusan resmi Ormas, Website Ormas, Majalah dan media Ormas, serta ADRT Ormas.
2. Bagaimana praktik-praktik penafsiran melalui refleksi (kesadaran diri) Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?	Wawancara mendalam: terhadap elit/tokoh Ormas, aktivis atau warga Ormas berkaitan dengan penafsiran melalui refleksi diri tentang isu-isu gerakan radikalisme.
3. Bagaimana konteks relasi kekuasaan dan kepentingan Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU dalam memahami diskursus mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?	Studi pustaka atau kajian literatur dan wawancara mendalam dengan beberapa tokoh/pengurus Ormas Islam, mengenai konteks dan faktor-faktor yang menentukan penafsiran.

Metode dokumentasi merupakan pengumpulan data dengan cara mengumpulkan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan permasalahan penelitian. Dokumen tersebut dapat berasal dari dokumen atau pernyataan resmi masing-masing Organisasi, website, keputusan-keputusan resmi organisasi seperti Muktamar, Tanwir, dan Musyawarah Nasional (Munas) yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme, dan arsip-arsip penting lainnya. Tujuan metode dokumentasi dalam penelitian ini adalah mengumpulkan dokumen-dokumen sebagai sebuah teks yang dapat berbentuk produk hasil pemikiran resmi Organisasi yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme, yang termaktub dalam berbagai

bentuk dokumen keputusan Organisasi. Selanjutnya keputusan-keputusan tersebut dianalisis dengan metode hermeneutika fenomenologis Ricoeur, terutama untuk memahami proses distansiasi penafsiran organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu yang berhubungan dengan gerakan radikalisme.

Wawancara mendalam (*in-depth interview*) atau wawancara tidak berstruktur, secara sederhana dapat dideskripsikan sebagai percakapan antara peneliti (seseorang yang ingin mendapatkan informasi mengenai suatu subyek) dengan seorang informan (seseorang yang dianggap memiliki informasi). Dalam wawancara tidak berstruktur ini peneliti fokus dan mencoba mendapatkan dan menggali informasi yang berkaitan dengan permasalahan penelitian, tetapi dengan kontrol yang relatif bebas terhadap informan (Berger, 2011). Informan adalah seorang pembicara asli yang berbicara dan mengulang kata-kata, frase dan dialek dalam bahasanya sendiri (Kuswarno, 2008).

Penentuan informan dalam penelitian ini dilakukan dengan *Criterion sampling*, yakni dilakukan dengan terlebih dulu menyusun kriteria informasi yang ingin diketahui kemudian menyesuaikan dengan informan yang akan dipilih. Kriteria yang ingin diketahui dalam penelitian ini berkaitan dengan permasalahan penelitian, yakni mengenai diskursus pemahaman Muhammadiyah dan NU mengenai isu radikalisme yaitu bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Termasuk di dalamnya untuk memahami refleksi diri (organisasi), serta konteks keterkaitannya dengan kepentingan dan relasi kekuasaan yang berimplikasi pada pemahaman organisasi mengenai isu-isu gerakan radikalisme.

Maka dari itu, kriteria informan dari tokoh atau elit organisasi dalam penelitian ini ditentukan dengan kriteria berikut: (1) sebagai pengurus organisasi, (2) terlibat dalam proses penyusunan teks atau penentuan kebijakan yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme, dan (3) memiliki kapasitas sesuai dengan informasi yang dibutuhkan dalam penelitian ini. Sedangkan kriteria informan dari warga Muhammadiyah dan NU ditentukan dengan kriteria sebagai berikut: (1) pengurus, anggota atau simpatisan organisasi, (2) aktif di organisasi, termasuk di organisasi otonom dan Amal Usaha (Muhammadiyah), badan otonom (NU), dan (3) memiliki pengetahuan dan pemahaman mengenai permasalahan yang dikaji.

Wawancara mendalam dilakukan untuk menggali data dari informan berkaitan dengan praktik refleksi dalam proses penafsiran dari organisasi Islam Muhammadiyah dan NU berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme dan untuk memahami konteks yang melingkupi proses pemahaman dan refleksi diri dalam proses penafsiran. Wawancara mendalam dilakukan kepada informan yang telah ditentukan di antaranya para pimpinan, tokoh, dan aktivis organisasi Islam, serta sumber-sumber yang terkait dengan permasalahan penelitian.

### 1.6. Analisis Data

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan multilevel analisis data, yakni pertama analisis teks atau analisis semantik dengan menggunakan hermeneutika Ricoeur (otonomi teks) untuk memahami distansiasi atau penjarakan dalam proses penafsiran mengenai isu-isu radikalisme. Kedua, analisis refleksi penafsiran yang diperoleh melalui wawancara mendalam untuk memahami refleksi diri organisasi Islam melalui proses penafsiran dengan menggabungkan aspek “penjelasan” dan “pemahaman” berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme. Ketiga analisis konteks, yang mengaitkan antara pemahaman atas teks, refleksi diri dalam menafsirkan dengan konteks atau kondisi sosiokultural yang terjadi saat penafsiran atas teks dilakukan. Analisis konteks ini dikaitkan dengan situasi dan kondisi yang melingkupi yaitu situasi sosial, politik, dan budaya.

Secara ringkas keterkaitan antara pertanyaan penelitian, pengumpulan data dan analisis data dapat dilihat pada tabel 3.4 berikut:

Tabel 3.4 Keterkaitan Pertanyaan Penelitian, Pengumpulan dan Analisis Data.

Pertanyaan Penelitian	Pengumpulan Data	Analisis Data
1. Bagaimana penafsiran Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?	Dokumentasi: dokumen/risalah keputusan resmi Ormas, Website Ormas, Majalah dan media Ormas, serta ADRT Ormas.	Analisis teks atau analisis semantik untuk memahami distansiasi.

<p>2. Bagaimana praktik-praktik penafsiran melalui refleksi (kesadaran diri) Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?</p>	<p>Wawancara mendalam: terhadap elit/tokoh Ormas, aktivis atau warga Ormas berkaitan dengan refleksi diri melalui penafsiran tentang isu-isu gerakan radikalisme.</p>	<p>Analisis refleksi dengan “penjelasan” dan “pemahaman”.</p>
<p>3. Bagaimana konteks relasi kekuasaan dan kepentingan Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU dalam memahami diskursus mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?</p>	<p>Studi pustaka atau kajian literatur dan wawancara mendalam dengan beberapa tokoh/pengurus Ormas Islam, mengenai konteks dan faktor-faktor yang memengaruhi penafsiran terhadap teks.</p>	<p>Analisis Konteks yang meliputi aspek sosial, kultural, dan politik.</p>

## **BAB 4**

### **HASIL PENELITIAN**

#### **4.1 Deskripsi Organisasi Islam**

##### **4.1.1 Muhammadiyah**

###### **a. Sejarah Muhammadiyah**

Muhammadiyah didirikan oleh Muhammad Darwis, kemudian dikenal dengan KH. Ahmad Dahlan pada tanggal 8 Dzulhijjah 1330 H/18 Nopember 1912 di Kampung Kauman Yogyakarta. Menurut Boland (1985), Muhammadiyah lahir sebagai suatu perhimpunan sosial-keagamaan berkat prakarsa KH. Ahmad Dahlan, yang juga bekerja sebagai guru pada sebuah sekolah yang namanya kemudian menjadi nama organisasi ini. Organisasi ini memperjuangkan berlakunya asas-asas pembaharuan yang berasal dari Mesir dan yang telah menggerakkan seluruh dunia Islam itu. Menurut Deliar Noer (1988), Muhammadiyah merupakan salah sebuah organisasi sosial Islam yang terpenting di Indonesia sebelum Perang Dunia II dan mungkin juga sampai saat sekarang ini. Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah ini atas saran murid-muridnya dan beberapa orang anggota Budi Utomo untuk mendirikan sebuah lembaga pendidikan yang bersifat tetap.

Pada awal berdirinya, Organisasi Muhammadiyah ini mempunyai maksud “menyebarluaskan pengajaran Kanjeng Nabi Muhammad Saw. kepada penduduk bumiputera”, dan “memajukan hal agama Islam kepada anggota-anggotanya”. Untuk mencapai tujuan tersebut Muhammadiyah bermaksud mendirikan lembaga-lembaga pendidikan, mengadakan rapat-rapat dan tabligh di mana dibicarakan masalah-masalah Islam, mendirikan wakaf dan masjid-masjid serta menerbitkan buku-buku, brosur-brosur, surat-surat kabar, dan majalah-majalah (Noer, 1988).

Muhammadiyah sebagai organisasi berkembang pesat menyebar ke seluruh pelosok tanah air. Salah satu faktor yang menentukan Muhammadiyah mudah diterima dan mengalami penyebaran yang amat cepat, menurut Deliar Noer (1988), adalah karena sikapnya yang toleran dan dengan pengabdian kerja yang sungguh-sungguh. Pada tahun 1925, Muhammadiyah telah mempunyai 29 cabang dengan 4.000 anggota. Dalam bidang pendidikan memiliki delapan *Hollands Inlandse School*, sebuah sekolah guru di Yogyakarta, 32 sekolah dasar, 14 madrasah, seluruhnya

dengan 119 orang guru dan 4.000 murid. Dalam bidang sosial, Muhammadiyah memiliki dua klinik di Yogyakarta dan Surabaya di mana 12.000 pasien menerima pengobatan, sebuah rumah miskin, dan dua rumah yatim piatu. Bidang pendidikan merupakan bidang yang paling maju. Pada tahun 1932 Muhammadiyah sudah mengoperasikan 316 sekolah di Jawa dan Madura, dan 207 di antaranya memakai sistem Barat, 88 sekolah agama, dan 21 memakai sistem lain (Alfian, 1989).

Menurut Harry J. Benda (1985), keberhasilan yang luar biasa (Muhammadiyah) terletak dalam kegiatan-kegiatan pendidikan di kalangan orang tua dan pemuda. Sekolah-sekolahnya, termasuk beberapa yang bahkan memakai bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar, mengajarkan silabus modern yang memasukkan pendidikan umum dan pendidikan gaya Barat maupun pengajaran agama yang berdasarkan pelajaran Bahasa Arab dan tafsir al-Qur'an.

Menurut Deliar Noer (1987), Muhammadiyah dalam melakukan kegiatannya umumnya dengan bijaksana, tanpa mengundang perlawanan keras. Pengajur organisasi Muhammadiyah berusaha tidak melancarkan serangan ataupun celaan yang keras terhadap kebiasaan dan praktik yang dianggap berlawanan dengan ajaran Islam. Jalan edukatif dan persuasif lebih merupakan ciri organisasi ini. Pada umumnya, terutama di Jawa, Muhammadiyah lebih bersikap toleran terhadap lawan, walau terhadap diri dan sesama kawan disiplinnya tinggi. Kesediaan Muhammadiyah menerima subsidi dari pemerintah Hindia Belanda untuk pembinaan sekolah acap dilihat secara kritis dan sinis oleh banyak pihak, termasuk kalangan nasionalis dan kalangan Islam sendiri.

Meskipun bukan sebagai organisasi politik, apalagi sebagai partai politik, dalam perjalannya Muhammadiyah beberapa kali baik secara organisasi maupun personalnya terlibat dan aktif dalam politik. Pada masa pemerintahan Presiden Soekarno (Orde Lama) yang multipartai Muhammadiyah dikenal sebagai penyokong utama Masyumi, partai Islam satu-satunya sebelum NU menyatakan keluar dari Masyumi dan menjadi partai tersendiri pada tahun 1952 (Noer, 1998). Pada masa pemerintahan Presiden Soeharto (Orde Baru), Muhammadiyah aktif melakukan upaya merehabilitasi Masyumi yang dibubarkan oleh Soekarno, dengan melakukan lobi-lobi dan pendekatan terhadap penguasa Orde Baru untuk mencabut pembekuan Masyumi dan membebaskan tokoh-tokoh Masyumi yang dipenjara (Jurdi, 2010).

Disebabkan tidak berhasil “membangunkan” kembali Masyumi karena tidak direstui oleh Soeharto, Muhammadiyah kemudian berperan dalam mendirikan partai baru, yakni Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) pada April 1967. Bahkan tokoh-tokoh Muhammadiyah seperti KH. Fakih Usman, Djarnawi Hadikusumo, dan Lukman Harun terlibat aktif di Parmusi. Dua nama terakhir bahkan terpilih sebagai ketua dan sekretaris partai tatkala M. Natsir dan Anwar Haryono, ketua dan sekretaris definitif Parmusi mengundurkan diri karena tidak direstui oleh penguasa Orde Baru karena dianggap eks Masyumi. Keterlibatan Muhammadiyah di Parmusi berakhir setelah kepemimpinan Djarnawi Hadikusumo dan Lukman Harun atas rekayasa Orde Baru dikudeta oleh Naro dan Imran Kadir (Naroka). Atas rekayasa Orde Baru pula akhirnya Parmusi berfusi dengan partai-partai Islam lainnya menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) (Jurdì, 2010).

Pada masa reformasi setelah Orde Baru tumbang tahun 1998, Muhammadiyah kembali tergoda dan kemudian sekali lagi bersinggungan dengan partai politik. Melalui Ketua Umum PP Muhammadiyah kala itu, Amien Rais, yang juga salah satu tokoh reformasi mengagitas berdirinya Partai Amanat Nasional (PAN) pada 23 Agustus 1998. Meskipun secara organisasi Muhammadiyah menyatakan netral secara politik dan menjaga jarak yang sama dengan semua partai politik melalui Khittah Ujung Pandang 1971, namun pada Tanwir Muhammadiyah di Semarang tahun 1998 Muhammadiyah memberi “restu” dan mendukung PAN pada Pemilu 1999 (Jurdì, 2010). Sejak itu PAN menjadi identik dengan Muhammadiyah, meskipun dalam perkembangannya ada kemunduran dalam relasi di antara keduanya.

Saat ini Muhammadiyah sebagai gerakan Islam *dakwah amar makruf nahi munkar* telah melewati usia seabad lebih. Dalam Pernyataan Menjelang 1 Abad Muhammadiyah, ditegaskan kembali salah satu komitmen gerakan Muhammadiyah: “Muhammadiyah adalah gerakan Islam yang mengembangkan misi dakwah dan tajdid, berasas Islam, bersumber pada al-Qur'an dan as-Sunnah, dan bertujuan mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. Muhammadiyah sesuai jati dirinya istiqamah untuk menunjukkan komitmen yang tinggi dalam memajukan kehidupan umat, bangsa, dan dunia kemanusiaan sebagai wujud ikhtiar menyebarluaskan Islam yang bercorak *rahmatan lil-alamin*. (Majelis Diktilitbang dan LPI PP Muhammadiyah, 2010).

**b. Organisasi Muhammadiyah**

## 1. Jaringan Kelembagaan Muhammadiyah:

- a. Pimpinan Pusat
- b. Pimpinan Wilayah
- c. Pimpinan Daerah
- d. Pimpinan Cabang
- e. Pimpinan Ranting
- f. Jama'ah Muhammadiyah

## 2. Pembantu Pimpinan Persyarikatan

## a. Majelis

- 1) Majelis Tarjih dan Tajdid
- 2) Majelis Tabligh
- 3) Majelis Pendidikan Tinggi
- 4) Majelis Pendidikan Dasar dan Menengah
- 5) Majelis Pendidikan Kader
- 6) Majelis Pelayanan Sosial
- 7) Majelis Ekonomi dan Kewirausahaan
- 8) Majelis Pemberdayaan Masyarakat
- 9) Majelis Pembina Kesehatan Umum
- 10) Majelis Pustaka dan Informasi
- 11) Majelis Lingkungan Hidup
- 12) Majelis Hukum Dan Hak Asasi Manusia
- 13) Majelis Wakaf dan Kehartabendaan

## b. Lembaga

- 1) Lembaga Pengembangan Cabang dan Ranting
- 2) Lembaga Pembina dan Pengawasan Keuangan
- 3) Lembaga Penelitian dan Pengembangan
- 4) Lembaga Penanganan Bencana
- 5) Lembaga Zakat Infaq dan Shodaqqoh
- 6) Lembaga Hikmah dan Kebijakan Publik
- 7) Lembaga Seni Budaya dan Olahraga
- 8) Lembaga Hubungan dan Kerjasama International

**c. Organisasi Otonom**

- 1) Aisyiyah
- 2) Pemuda Muhammadiyah
- 3) Nasyiyatul Aisyiyah
- 4) Ikatan Pelajar Muhammadiyah
- 5) Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah
- 6) Hizbul Wathan
- 7) Tapak Suci

**c. Ciri Perjuangan Muhammadiyah**

Dengan melihat sejarah pertumbuhan dan perkembangan persyarikatan Muhammadiyah sejak kelahirannya, memperhatikan faktor-faktor yang melatarbelakangi berdirinya, aspirasi, motif, dan cita-citanya serta amal usaha dan gerakannya, nyata sekali bahwa didalamnya terdapat ciri-ciri khusus yang menjadi identitas dari hakikat atau jati diri Persyarikatan Muhammadiyah. Secara jelas dapat diamati dengan mudah oleh siapapun yang secara sepintas mau memperhatikan ciri-ciri perjuangan Muhammadiyah itu adalah sebagai berikut.

1. Muhammadiyah adalah gerakan Islam.
2. Muhammadiyah adalah gerakan dakwah Islam *amar ma'ruf nahi munkar*.
3. Muhammadiyah adalah gerakan tajdid.

**g. Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah**

Pertama, Muhammadiyah adalah Gerakan Islam dan *Dakwah Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, beraqidah Islam dan bersumber pada al-Qur'an dan as-Sunnah, bercita-cita dan bekerja untuk terwujudnya masyarakat utama, adil, makmur yang diridhai Allah SWT, untuk malaksanakan fungsi dan misi manusia sebagai hamba dan khalifah Allah di muka bumi. Kedua, Muhammadiyah berkeyakinan bahwa Islam adalah Agama Allah yang diwahyukan kepada Rasul-Nya, sejak Nabi Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, Isa dan seterusnya sampai kepada Nabi penutup Muhammad SAW, sebagai hidayah dan rahmat Allah Swt. kepada umat manusia sepanjang masa, dan menjamin kesejahteraan hidup materil dan spiritual, duniawi dan ukhrawi.

Ketiga, Muhammadiyah dalam mengamalkan Islam berdasarkan:

1. Al-Qur'an: Kitab Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW;
2. Sunnah Rasul: Penjelasan dan palaksanaan ajaran-ajaran al-Qur'an yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW dengan menggunakan akal fikiran sesuai dengan jiwa ajaran Islam.

Keempat, Muhammadiyah bekerja untuk terlaksananya ajaran-ajaran Islam yang meliputi bidang-bidang:

a. 'Aqidah

Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya aqidah Islam yang murni, bersih dari gejala-gejala kemosyrikan, bid'ah dan khufarat, tanpa mengabaikan prinsip toleransi menurut ajaran Islam.

b. Akhlak

Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya nilai-nilai akhlak mulia dengan berpedoman kepada ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah rasul, tidak bersendi kepada nilai-nilai ciptaan manusia.

c. Ibadah

Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya ibadah yang dituntunkan oleh Rasulullah SAW, tanpa tambahan dan perubahan dari manusia.

d. Muamalah Duniawiyah

Muhammadiyah bekerja untuk terlaksananya mu'amalat duniawiyah (pengolahan dunia dan pembinaan masyarakat) dengan berdasarkan ajaran Agama serta menjadi semua kegiatan dalam bidang ini sebagai ibadah kepada Allah SWT.

Kelima, Muhammadiyah mengajak segenap lapisan bangsa Indonesia yang telah mendapat karunia Allah berupa tanah air yang mempunyai sumber-sumber kekayaan, kemerdekaan bangsa dan Negara Republik Indonesia yang berdasar pada Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, untuk berusaha bersama-sama menjadikan suatu negara yang adil dan makmur dan diridhoi Allah SWT: "*Baldatun Thayyibatun Wa Robbun Ghafur*" (Keputusan Tanwir Tahun 1969 di Ponorogo).



Gambar 4.1 Logo Muhammadiyah

(Sumber: [www.muhammadiyah.or.id](http://www.muhammadiyah.or.id))

#### 4.1.2 Nahdlatul Ulama (NU)

##### a. Paham Keagamaan dan Sejarah

NU didirikan pada 31 Januari 1926 di Surabaya oleh KH. Hasyim Asy'ari. Menurut B.J Boland (1985), Nahdlatul Ulama yang berarti kebangkitan para ulama dapat dipandang sebagai gerakan para ulama untuk memelihara cara hidup Jawa tradisional dan untuk membela empat madzahib (tunggal: madzhab) yang ortodoks. Menurut pasal 2 Anggaran Dasar NU tahun 1926, tujuan NU adalah: untuk menegakkan salah satu madzhab dari imam yang empat –Muh. Bin Idris Asy-Syafii, Imam Malik bin Anas, Imam Abu Hanifah an-Nu'man, dan Imam Ahmad bin Hambali—dan melakukan apa saja yang bermanfaat untuk Islam. NU lebih senang menyebut dirinya *ahlussunnah wal jamaah*, yaitu orang-orang yang memelihara sunnah Nabi bersama dengan umat dan jamaah yang besar. Di samping penyifatan secara resmi dan teologis ini, NU dapat digolongkan lebih bersikap moderat terhadap cara hidup Jawa dan amal keagamaan Jawa dibanding dengan pembaharu yang puritan (Boland, 1985).

Menurut Deliar Noer (1988), NU didirikan sebagai perluasan dari suatu Komite Hijaz yang dibangun dengan dua maksud, pertama untuk mengimbangi Komite Khilafat yang berangsur-angsur jatuh ke tangan pembaharu; kedua untuk berseru kepada Ibnu Sa'ud, penguasa baru di tanah Arab, agar kebiasaan beragama secara tradisi dapat diteruskan. Salah satu tokoh dari kalangan tradisi, KH. A. Abdul Wahab keluar dari Komite Khilafat karena usulannya agar kebiasaan-kebiasaan agama seperti membangun kuburan, membaca doa *dalail al-akhirat*, ajaran madzhab,

dihormati oleh kepala negeri Arab yang baru dalam negaranya, termasuk di Mekkah dan Madinah, tidak disambut baik. Maka Kiai Wahab dan beberapa orang pendukungnya mendirikan Komite berembuk Hijaz. Komite inilah yang diubah menjadi Nahdlatul Ulama pada suatu rapat di Surabaya tanggal 31 Januari 1926.

Berdirinya NU, selain sebagai usaha menahan perkembangan paham pembaru dalam Islam dan usaha mempertahankan ajaran tradisional dan madzhab di Saudi Arabia yang dikuasai oleh kaum Wahabi di bawah Raja Abdul Aziz Ibnu Saud, NU juga menjadi forum komunikasi antara berbagai pusat pendidikan Islam tradisional terutama di Jawa yang sebelumnya secara resmi memang sudah mempunyai hubungan yang kuat (Noer, 1987).

Dalam sejarahnya, berdirinya NU tidak sekonyong-konyong hanya sebagai upaya membendung gerakan Islam pembaharu di Indonesia. Menurut Feillard (2017), upaya-upaya untuk mendirikan NU sudah terlihat pada awal abad 20, ketika KH. Abdul Wahab Hasbullah, telah mengorganisir Islam tradisionalis dengan dukungan KH. Hasyim Asy'ari (selanjutnya dikenal sebagai pendiri NU). Pada tahun 1916, Kiai Wahab mendirikan sebuah madrasah "*Nahdhatul Wathan*" (Kebangkitan Tanah Air) di Surabaya. Kiai Wahab juga mendirikan sebuah koperasi pedagang, *Nahdlatut Tujjar* pada tahun 1918. Nahdlatul Wathan merupakan modal pertama perjuangan kaum *Ahlussunnah wal Jamaah* dan dapat disebut sebagai cikal bakal NU, terutama ketika menemukan momentum kemenangan kaum Wahabi di Saudi Arabia, dan menguatkan pengaruh organisasi Islam pembaharu di Indonesia.

Menurut Feillard (2017), NU didirikan bukan semata-mata sebagai reaksi terhadap kemajuan Islam modernis, melainkan pada awalnya untuk menyediakan sebuah organisasi yang representatif yang bisa berangkat ke Arab Saudi untuk menarik penguasa barunya yang menganut Wahabi. Untuk memberi kesan yang kuat pada pihak Arab Saudi, delegasi ini kemudian diubah menjadi sebuah organisasi sungguhan sebagai wadah bagi para ulama tradisionalis. Senada dengan Feillard, menurut van Bruinessen (2008), memang tidak dapat dibantah bahwa kelahiran NU merupakan bagian dari reaksi antipembaru. Meskipun demikian tujuan awalnya lebih terbatas dan konkret, dibandingkan dengan usaha untuk membendung ekspansi kaum pembaru. Tujuan-tujuan itu berhubungan dengan konteks perkembangan

internasional pada tahun 1920-an, penghapusan jabatan khalifah, serbuan kaum Wahabi atas Mekkah, dan pencarian internasionalisme Islam yang baru.

Meskipun sudah berdiri sejak tahun 1926, NU baru menetapkan anggaran dasarnya pada Muktamar NU tahun 1928 untuk mendapatkan pengakuan resmi dari Pemerintah Belanda. Pengakuan terhadap NU oleh Belanda diterima pada 6 Februari 1930. Dalam perkembangannya, NU menyebar secara cepat di pulau Jawa. Pada tahun 1930 cabang pertama didirikan di Kalimantan (Banjar dan Martapura). Basis pertahanannya tetap di Jawa Timur di mana pesantren yang bergabung dengan NU berhubungan sesamanya melalui hubungan keluarga antara kiai-kiai yang bersangkutan. Kongres di Malang tahun 1937 mencatat sejumlah 71 cabang. Pada saat Belanda menyerah kepada Jepang tahun 1942, NU mempunyai sejumlah 120 cabang, tersebar di Jawa dan Kalimantan (Noer, 1988).

Dalam sejarahnya, NU juga pernah menjadi partai politik. Hal itu ditandai dengan keluarnya NU dari Masyumi yang diputuskan dalam suatu rapat PBNU di Surabaya pada tanggal 5 April 1952. Keputusan tersebut ditegaskan lagi pada Kongres NU di bulan Oktober 1952 di Palembang. Menurut Deliar Noer (1987), setidaknya ada tiga faktor yang menjadi penyebab keluarnya NU dari Masyumi dan menjadi partai politik sendiri. Pertama, berkaitan dengan posisi Menteri Agama pada kabinet Wilopo, di mana yang terpilih sebagai Menteri Agama adalah KH. Fakih Usman dari Muhammadiyah. Menurut van Bruinessen (2008), kehilangan Departemen Agama, baik karena alasan ideologis maupun alasan kesempatan kerja, merupakan sebab paling langsung dari penarikan diri NU dari Masyumi.

Kedua, kalangan NU yang sebagian besar adalah ulama merasa tidak dihormati karena ada anggapan lulusan dari sekolah Belanda dianggap lebih hebat daripada lulusan dari sekolah agama. Bahkan beberapa tokoh Masyumi melontarkan penghinaan terbuka terhadap NU sebagai kelompok yang tidak ada apa-apanya dan reaksioner (van Bruinessen, 2008). Ketiga, terpilihnya M. Natsir dari Persis menggantikan Sukiman sebagai ketua Partai Masyumi. Kemampuan Natsir dalam bidang agama yang setara ulama, dan pengetahuan umumnya dianggap menjadi ancaman karena kecenderungannya pada pemurnian Islam.

Setelah sekian tahun berkiprah dalam dunia politik akhirnya NU memutuskan untuk kembali ke Khittah 1926. Melalui sebuah musyawarah di Situbondo tahun

1983, para politikus, cendekiawan dan kaum ulama NU sepakat untuk mengambil keputusan pengunduran dari politik praktis (Feillard, 2017). Dalam konteks saat itu, pengunduran NU dari politik praktis lebih dipahami keluarnya NU dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP), partai yang merupakan hasil fusi atau peleburan partai-partai Islam pada masa pemerintahan Orde Baru.

Menurut Robert W. Hefner (2001), keputusan NU keluar dari panggung politik didukung berbagai faksi dalam tubuh NU. Beberapa alasannya adalah, beberapa di antaranya ingin memberi pelajaran kepada pimpinan PPP yang telah menyingkirkan orang-orang NU. Pengusaha NU ingin supaya NU mengakhiri konfrontasinya dengan negara agar mereka mendapatkan kembali kontrak-kontrak bisnis negara. Ada pula yang berpandangan bahwa NU akan lebih maju dengan meninggalkan urusan-urusan politik praktis dan lebih mengkonsentrasi pada pengembangan pendidikan dan sosial kemasyarakatan. Selain itu, banyak ulama sepuh NU yang merasakan kepemimpinan PBNU di Jakarta sudah sedemikian independen, maka sudah saatnya para ulama memperteguh kekuasaannya dengan cara mengurangi keterlibatannya dalam panggung politik.

Semenjak dipimpin KH. Abdurrahman Wahid, cucu dari pendiri NU, KH. Hasyim Asy'ari sebagai Ketua Tanfidziyah (eksekutif) NU, dan KH. Ahmad Shiddiq sebagai Rois Aam, hasil Muktamar Situbondo, tahun 1984, NU berhasil membangkitkan kembali gairah pemikiran dan dinamika sosial dalam organisasinya, setelah sekian lama tenggelam dalam politik. Menurut van Bruinessen (2008), kedua tokoh ini mewakili gagasan yang agak berbeda dengan para pendahulunya mengenai apa yang harus diperjuangkan NU saat itu dan pada masa yang akan datang.

### **b. Tujuan Organisasi**

Menegakkan ajaran Islam menurut paham *Ahlussunnah wal Jama'ah* di tengah-tengah kehidupan masyarakat, di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

### **c. Struktur**

1. Pengurus Besar (tingkat Pusat)
2. Pengurus Wilayah (tingkat Propinsi)

3. Pengurus Cabang (tingkat Kabupaten/Kota)
4. Majelis Wakil Cabang (tingkat Kecamatan)
5. Pengurus Ranting (tingkat Desa/Kelurahan)

Untuk tingkat Pusat, Wilayah, Cabang, dan Majelis Wakil Cabang, setiap kepengurusan terdiri atas:

1. Mustasyar (Penasehat)
2. Syuriah (Pimpinan Tertinggi)
3. Tanfidziyah (Pelaksana Harian)

Untuk tingkat Ranting, setiap kepengurusan terdiri dari:

1. Syuriah (Pimpinan tertinggi)
2. Tanfidziyah (Pelaksana harian)

Hingga akhir tahun 2000, jaringan organisasi Nahdlatul Ulama (NU) meliputi:

1. 31 Pengurus Wilayah
2. 339 Pengurus Cabang
3. 12 Pengurus Cabang Istimewa
4. 2.630 Majelis Wakil Cabang
5. 37.125 Pengurus Ranting

#### **d. Lembaga**

Lembaga adalah perangkat departementasi organisasi Nahdlatul Ulama yang berfungsi sebagai pelaksana kebijakan Nahdlatul Ulama, berkaitan dengan kelompok masyarakat tertentu dan/atau yang memerlukan penanganan khusus.

1. Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama (LDNU), bertugas melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama di bidang pengembangan agama Islam yang menganut faham Ahlussunnah wal Jamaah.
2. Lembaga Pendidikan Maarif Nahdlatul Ulama, bertugas melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama dibidang pendidikan dan pengajaran formal.
3. Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah Nahdlatul Ulama (RMINU), bertugas melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama dibidang pengembangan pondok pesantren dan pendidikan keagamaan.
4. Lembaga Perekonomian Nahdlatul Ulama (LPNU) bertugas melaksanakan kebijakan NU di bidang pengembangan ekonomi warga Nahdlatul Ulama.

5. Lembaga Pengembangan Pertanian Nahdlatul Ulama (LPPNU), bertugas melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama di bidang pengembangan dan pengelolaan pertanian, kehutanan dan lingkungan hidup.
6. Lembaga Kemaslahatan Keluarga Nahdlatul Ulama (LKKNU), bertugas melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama di bidang kesejahteraan keluarga, sosial dan kependudukan.
7. Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia Nahdlatul Ulama (LAKPESDAM NU), bertugas melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama di bidang pengkajian dan pengembangan sumber daya manusia.
8. Lembaga Penyuluhan dan Bantuan Hukum Nahdlatul Ulama (LPBHNU), bertugas melaksanakan pendampingan, penyuluhan, konsultasi, dan kajian kebijakan hukum.
9. Lembaga Seni Budaya Muslimin Indonesia Nahdlatul Ulama (LESBUMI NU), bertugas melaksanakan kebijakan NU dibidang pengembangan seni dan budaya.
10. Lembaga Amil Zakat, Infaq dan Shadaqah Nahdlatul Ulama (LAZISNU), bertugas menghimpun, mengelola dan mentasharufkan zakat dan shadaqah kepada mustahiqnya.
11. Lembaga Waqaf dan Pertanahan Nahdlatul Ulama (LWPNU), bertugas mengurus, mengelola serta mengembangkan tanah dan bangunan serta harta benda wakaf lainnya milik Nahdlatul Ulama.
12. Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBMNU), bertugas membahas masalah-masalah maudlu'iyah (tematik) dan waqi'iyyah (aktual) yang akan menjadi Keputusan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama.
13. Lembaga Ta'mir Masjid Nahdlatul Ulama (LTMNU), bertugas melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama di bidang pengembangan dan pemberdayaan Masjid.
14. Lembaga Kesehatan Nahdlatul Ulama (LKNU), bertugas melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama di bidang kesehatan.
15. Lembaga Falakiyah Nahdlatul Ulama (LFNU), bertugas mengelola masalah ru'yah, hisab dan pengembangan ilmu falak.
16. Lembaga Ta'lif wan-Nasyr Nahdlatul Ulama (LTNNU), bertugas mengembangkan penulisan, penerjemahan dan penerbitan kitab/buku serta media informasi menurut faham Ahlussunnah wal Jamaah.

17. Lembaga Pendidikan Tinggi Nahdlatul Ulama (LPTNU), bertugas mengembangkan pendidikan tinggi Nahdlatul Ulama.
18. Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim Nahdlatul Ulama (LPBI NU), bertugas melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama dalam pencegahan dan penanggulangan bencana serta eksplorasi kelautan.

#### e. Lajnah

Berdasarkan perubahan AD/ART hasil Muktamar 33 NU di Jombang, Lajnah Nahdlatul Ulama digantikan dengan lembaga. Semula ada 3 (tiga) Lajnah yaitu LTNU, Lajnah Falakiyah dan Lajnah Pendidikan Tinggi.

#### f. Badan Otonom Berbasis Usia dan Kelompok Masyarakat

1. Muslimat Nahdlatul Ulama untuk anggota perempuan Nahdlatul Ulama.
2. Fatayat Nahdlatul Ulama untuk anggota perempuan muda Nahdlatul Ulama berusia maksimal 40 (empat puluh) tahun.
3. Gerakan Pemuda Ansor Nahdlatul Ulama (GP Ansor NU) untuk anggota laki-laki muda Nahdlatul Ulama yang maksimal berusia 40 (empat puluh) tahun.
4. Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama (IPNU) untuk pelajar dan santri laki-laki Nahdlatul Ulama yang maksimal berusia 27 (dua puluh tujuh) tahun.
5. Ikatan Pelajar Putri Nahdlatul Ulama (IPNU) untuk pelajar dan santri perempuan Nahdlatul Ulama yang maksimal berusia 27 (dua puluh tujuh) tahun.
6. Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) untuk mahasiswa Nahdlatul Ulama yang maksimal berusia 30 (tiga puluh) tahun.



Gambar 4.2 Logo NU

(Sumber: [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id))

## 4.2 Hasil Penelitian: Penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai Isu-isu Gerakan Radikalisme

### 4.2.1 Analisis Teks (Semantik)

Dalam bagian ini dibahas mengenai penafsiran Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu utama gerakan radikalisme yaitu mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Untuk memahami penafsiran kedua ormas Islam tersebut maka dalam penelitian ini digunakan metode analisis teks (semantik) dengan metode hermeneutika fenomenologis Ricoeur. Fokus analisis hermeneutika fenomenologis pada level semantik ini adalah menentukan otonomi teks yakni ketidaktergantungan makna teks terhadap maksud pembuat teks melalui proses distansiasi atau penjarakan. Dalam proses penafsiran teks, hermeneutika fenomenologis Ricoeur menggabungkan dua elemen penting dalam kajian hermeneutika, yaitu penjelasan (*explanation/erkleren*) dan pemahaman (*understanding/verstehen*). Tujuan penggabungan kedua elemen tersebut adalah menemukan makna subyektif dari bentangan yang terhampar di depan teks.

Penjelasan (*explanation/erkleren*) adalah menjelaskan struktur, yaitu hubungan-hubungan ketergantungan yang bersifat internal yang menyusun kebakuan teks yang dilakukan dengan menganalisis teks melalui semantik-mendalam (*indepth-semantic*). Analisis semantik ini meliputi elemen-elemen sebagai berikut:

- a. Latar: menjelaskan bagian teks untuk memahami latar belakang teks.
- b. Detil: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan pentingnya teks dengan menyajikan teks yang menguntungkan pembuat teks secara lebih mendetail.
- c. Maksud: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan maksud pembuat teks dengan menyajikan teks secara lebih nyata.
- d. Praanggapan: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan makna teks dengan menyajikan pernyataan yang sudah dianggap benar adanya.

Pemahaman (*understanding/verstehen*) adalah mengikuti alur pikiran yang dibukakan oleh teks, dan menempatkan seseorang pada rute menuju arah teks yang dilakukan dengan menafsirkan teks melalui interpretasi-mendalam (*indepth interpretation*). Elemen-elemen pemahaman adalah sebagai berikut:

- a. Distansiasi/penjarakan: memahami makna teks dengan membebaskan makna teks dari intensi pembuatnya.

- b. Rujukan/substansi teks: memahami makna teks dengan tidak lagi mencari makna di balik teks tetapi yang terhampar dan dibentangkan di depan dunia teks.
- c. Subyektifitas (penafsiran): memahami dengan membuka diri (refleksi) melalui pendakuan atas dunia yang disodorkan dan yang dibentangkan oleh penafsiran.

#### 4.2.2 Penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai Bentuk Negara

##### a. Muhammadiyah

Bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dalam pemahaman Muhammadiyah adalah Negara Pancasila sebagai falsafah bangsa yang luhur, dan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Muhammadiyah memahami Negara Pancasila ini merujuk kepada al-Qur'an dalam Surat Saba' ayat 15: "*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*", yang artinya "sebuah negeri yang baik dan berada dalam ampunan Allah Swt. Pemahaman Muhammadiyah tentang Negara Pancasila ini diputuskan pada Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, Sulawesi Selatan, tahun 2015.

Pemahaman Muhammadiyah tentang Negara Pancasila dijelaskan dengan analisis teks (analisis semantik) berikut:

- 1) Penjelasan (*explanation*): melakukan analisis teks dengan analisis semantik-mendalam (*indepth-semantic*):
  - a) Latar: menjelaskan bagian teks untuk memahami latar belakang teks.

Dalam pemahaman Muhammadiyah, Negara Pancasila merupakan bentuk negara yang paling sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung dalam agama Islam. Latar belakang pemahaman Muhammadiyah tersebut ditegaskan dalam Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar tahun 2015 sebagai berikut:

"Pancasila sebagai dasar Negara Republik Indonesia adalah ideologi negara yang mengikat seluruh rakyat dan komponen bangsa. Pancasila bukan agama, tetapi substansinya mengandung dan sejalan dengan nilai-nilai ajaran Islam, yang menjadi rujukan ideologis dalam kehidupan kebangsaan yang majemuk. Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa Pancasila itu islami karena substansi pada setiap silanya selaras dengan nilai-nilai ajaran Islam."

- 1) Detil: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan pentingnya teks dengan menyajikan teks yang menguntungkan pembuat teks secara lebih mendetil.

Muhammadiyah menafsirkan bentuk Negara Pancasila sebagai *Darul Ahdi wa Syahadah* (Negara konsensus dan negara pembuktian atau kesaksian). Secara mendetil, penafsiran Muhammadiyah mengenai Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* disebutkan pada Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015 sebagai berikut:

“Negara Pancasila adalah hasil konsensus nasional (*Darul Ahdi*) dan tempat pembuktian/kesaksian (*Darus Syahadah*) untuk menjadi sebuah negeri yang aman dan damai (*Darus Salam*) menuju kehidupan yang maju, adil, makmur, bermartabat, dan berdaulat dalam naungan ridla Allah Swt. Pandangan kebangsaan ini selaras dengan cita-cita Islam mengenai negara idaman “*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*”, yakni sebuah negeri yang baik dan berada dalam ampunan Allah”.

- c) Maksud: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan maksud pembuat teks dengan menyajikan teks secara lebih nyata.

Sebagai salah satu organisasi Islam moderat di Indonesia, Muhammadiyah memiliki komitmen untuk memperjuangkan Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, yaitu suatu negara hasil konsensus dan kesaksian atau pembuktian. Maksudnya dari komitmen Muhammadiyah ini sebagaimana disebutkan dalam keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar tahun 2015 sebagai berikut:

“Segenap umat Islam termasuk di dalamnya Muhammadiyah harus berkomitmen menjadikan Negara Pancasila sebagai *darus syahadah* atau negara tempat bersaksi dan membuktikan diri dalam mengisi dan membangun kehidupan kebangsaan yang bermakna menuju kemajuan di segala bidang kehidupan. Dalam Negara Pancasila sebagai *darus syahadah* umat Islam harus siap bersaing (*fastabiqul khairat*) untuk mengisi dan memajukan kehidupan bangsa dengan segenap kreasi dan inovasi yang terbaik”.

- d) Praanggapan: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan makna teks dengan menyajikan pernyataan yang sudah dianggap benar adanya.

Sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia, Muhammadiyah beranggapan bahwa Muhammadiyah merupakan salah satu kekuatan yang strategis bagi umat Islam dan bangsa Indonesia melalui pandangan keislamannya yang berkemajuan. Muhammadiyah berupaya mengisi Negara Pancasila sesuai dengan ajaran-ajaran Islam yang berkemajuan. Praanggapan

Muhammadiyah ini disebutkan dalam keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015 berikut:

“Muhammadiyah sebagai kekuatan strategis umat dan bangsa berkomitmen untuk membangun Negara Pancasila dengan pandangan Islam yang berkemajuan. Dalam pandangan Islam yang berkemajuan Muhammadiyah bertekad menjadikan Negara Indonesia sebagai Negara Pancasila yang berkemajuan”.

- 2) Pemahaman (*understanding*): melakukan analisis teks dengan memahami teks-teks melalui interpretasi-mendalam (*indepth interpretation*):
  - a) Distansiasi/penjaraikan: memahami makna teks dengan membebaskan makna teks dari intensi pembuatnya.

Pemahaman Muhammadiyah mengenai bentuk negara mengacu kepada al-Qur'an dalam Surat Saba' ayat 15, “*bal datun thayyibatun wa rabbun ghafur*”, yang artinya: “suatu negeri yang baik dan berada dalam ampunan Allah Swt”. Proses distansiasi penafsiran Muhammadiyah mengenai bentuk negara melalui dua proses distansiasi sebagai berikut:

Distansiasi pertama: proses distansiasi dari bahasa menjadi diskursus. Bahasa (ayat) *bal datun thayyibatun wa rabbun ghafur*, yang artinya “negara yang baik dan dalam ampunan Allah Swt”, dalam diskursus maknanya mengalami distansiasi, dan berubah menjadi Negara Pancasila. Artinya, dengan distansiasi Muhammadiyah menafsirkan bahasa atau ayat tersebut sebagai Negara Pancasila.

Distansiasi kedua: proses distansiasi dari diskursus menjadi tekstualitas. Diskursus Negara Pancasila dipahami sebagai *darul ahdi wa syahadah* (negara konsensus dan tempat kesaksian). Artinya, dengan distansiasi Muhammadiyah memahami Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*. Pemahaman Muhammadiyah dalam bentuk tekstualitas tersebut diputuskan dalam Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015. Proses penafsiran Muhammadiyah melalui distansiasi dua tahap tentang bentuk negara ditampilkan pada gambar 4.3.



Gambar 4.3  
Proses Distansiasi Penafsiran Muhammadiyah tentang Bentuk Negara.

- b) Rujukan/substansi teks: memahami makna teks dengan tidak lagi mencari makna di balik teks tetapi yang terhampar dan dibentangkan di depan teks.

Dalam substansi teks, bahasa atau ayat al-Qur'an *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* oleh Muhammadiyah tidak sekadar diartinya sebagai "sebuah negeri yang baik dan berada dalam ampunan Allah Swt", tetapi Muhammadiyah lebih memahaminya dalam konteks yang sangat terbuka dan luas, yaitu merujuk kepada Negara Pancasila, sebagai substansi teks dari ayat al-Qur'an tersebut. Selanjutnya, Negara Pancasila secara substantif juga dipahami tidak sekadar sebagai dasar negara atau filosofi bangsa, tapi sebagai *darul ahdi wa syahadah*, di mana rujukan ini tidak disebutkan sama sekali dalam al-Qur'an. Dalam memahami bentuk Negara Pancasila ini Muhammadiyah merujuk pada keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015, berikut:

"Negara Pancasila adalah hasil konsensus nasional (*Darul Ahdi*) dan tempat pembuktian/kesaksian (*Darus Syahadah*) untuk menjadi sebuah negeri yang aman dan damai (*Darus Salam*) menuju kehidupan yang maju, adil, makmur, bermartabat, dan berdaulat dalam naungan ridla Allah Swt. Pandangan kebangsaan ini selaras dengan cita-cita Islam mengenai negara idaman "*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*", yakni sebuah negeri yang baik dan berada dalam ampunan Allah".

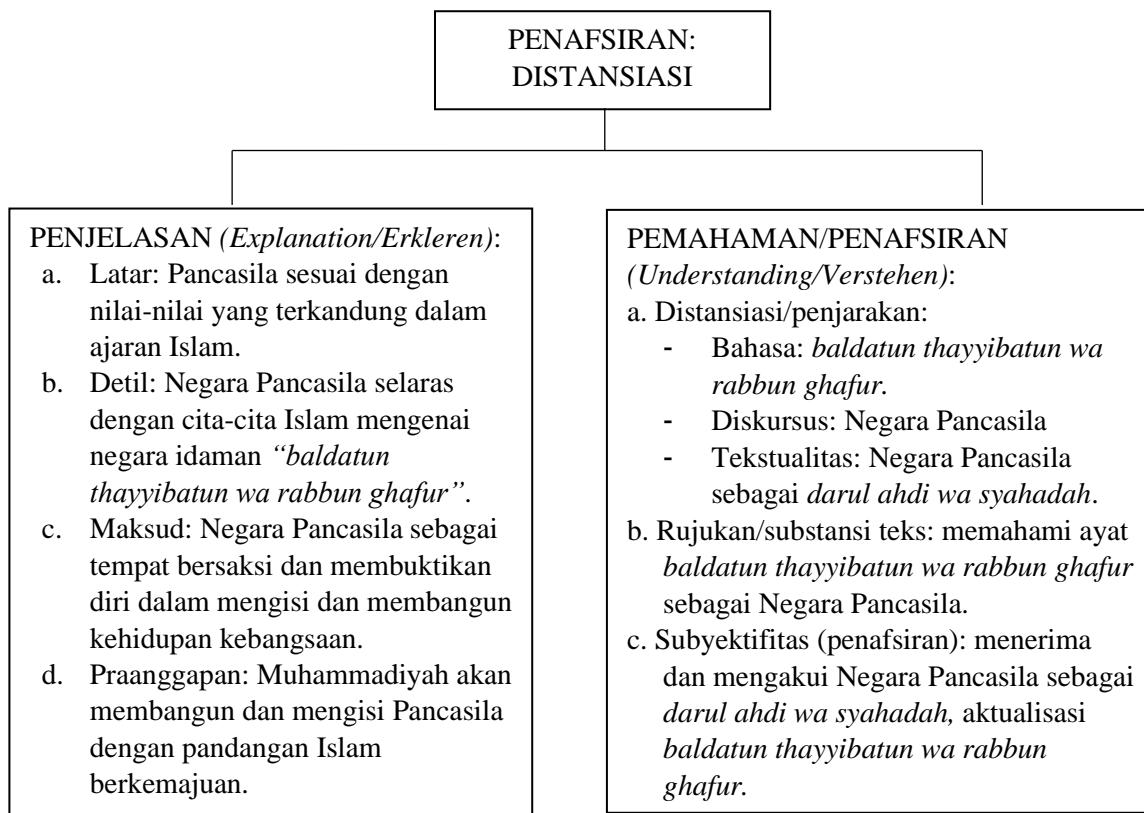
- c) Subyektifitas (penafsiran): memahami dengan membukakan diri (refleksi) melalui pendakuan atas dunia yang disodorkan dan yang dibentangkan oleh penafsiran.

Pemahaman Muhammadiyah mengenai Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* merupakan hasil refleksi kalangan Muhammadiyah dari ayat al-Qur'an Surat Saba' ayat 15 tersebut. Selanjutnya pemahaman

Muhammadiyah mengenai Negara Pancasila ini kemudian menjadi eksistensi diri dan diambil sebagai bagian yang diakui (pendakuan) dan diterima oleh kalangan Muhammadiyah. Subyektifitas dengan pendakuan Muhammadiyah ini ditegaskan melalui keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015 berikut:

“Muhammadiyah memandang bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang diproklamasikan 17 Agustus 1945 adalah negara Pancasila yang ditegakkan atas falsafah kebangsaan yang luhur dan sejalan dengan ajaran Islam”.

Hasil analisis teks (analisis semantik) melalui proses penafsiran dengan penjelasan dan pemahaman tentang bentuk negara menurut Muhammadiyah disajikan pada gambar 4.4 melalui model hermeneutika Ricoeur berikut:



Gambar 4.4 Model Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Bentuk Negara menurut Muhammadiyah.

### b. Nahdlatul Ulama (NU)

Berdasarkan keputusan Komisi Bahtsul Masail al-Diniyah Musyawarah Nasional Alim Ulama NU Tahun 2014, NU memahami bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah hasil perjanjian luhur kebangsaan (*mu'ahadah wathaniyah*) di antara anak bangsa pendiri negara ini. Keputusan ini mendukung hasil keputusan Munas (Musyawarah Nasional) Alim Ulama NU tahun 1983 di Situbondo, bahwa Pancasila merupakan kristalisasi dari nilai-nilai akidah, syariah dan akhlak Islam *Ahlussunnah wal Jamaah*. Maka pengamalan Pancasila dengan sendirinya telah merupakan pelaksanaan syariat Islam ala *Ahlussunnah wal Jamaah*. Pemahaman NU mengenai bentuk NKRI dan Pancasila merujuk tersebut pada surat al-Anbiya' ayat 107, mengenai Islam sebagai agama *rahmatan lil-alamin*, dan surat al-Baqarah ayat 30, mengenai khalifah di muka bumi (*khalifah fil-ardhi*).

Pemahaman NU tentang Negara Pancasila dijelaskan dengan analisis teks (analisis semantik) berikut:

- 1) Penjelasan (*explanation*): melakukan analisis teks dengan analisis semantik-mendalam (*indepth-semantic*):
  - a) Latar: menjelaskan bagian teks untuk memahami latar belakang teks.

Penafsiran NU mengenai Pancasila karena dilatari Pancasila sebagai konsep bersama yang disepakati seluruh lapisan bangsa (*mu'ahadah wathaniyah*) dan sebagai pedoman dalam hidup bernegara. Latar penafsiran NU ini dinyatakan dalam Munas Alim Ulama NU di Situbondo, Tahun 1983:

“Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia adalah prinsip fundamental namun bukan agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama”. “Sila Ketuhanan yang Maha Esa sebagai dasar negara menurut pasal 29 ayat 1 UUD 1945 yang menjawai sila-sila yang lainnya mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam”.

“Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dan upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan kewajiban agamanya”.

- 2) Detil: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan pentingnya teks dengan menyajikan teks yang menguntungkan pembuat teks secara lebih mendetil.

NU memahami bahwa Pancasila dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) merupakan hasil perjanjian luhur kebangsaan di antara anak

bangsa pendiri negara ini. Hal tersebut dinyatakan dalam keputusan Musyawarah Nasional Alim Ulama NU 2014 di Jakarta:

“NKRI dibentuk guna mewadahi segenap elemen bangsa yang sangat majemuk dalam hal suku, bahasa, budaya, dan agama. Sudah menjadi kewajiban semua elemen bangsa untuk mempertahankan dan memperkuat keutuhan NKRI. Oleh karena itu, setiap jalan dan upaya munculnya gerakan-gerakan yang mengancam keutuhan NKRI wajib ditangkal”.

Selain itu, pemahaman NU bahwa Pancasila dan NKRI merupakan konsensus para pendiri bangsa secara detil juga dinyatakan dalam Pernyataan Bersama PBNU dan PP Muhammadiyah, 23 Maret 2018 di Jakarta:

“NU dan Muhammadiyah akan senantiasa mengawal dan mengokohkan konsensus para pendiri bangsa bahwa Pancasila dan NKRI adalah bentuk final dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Indonesia adalah negara yang memiliki keanekaragamaan etnis suku, golongan, agama yang tetap harus dijaga dalam bingkai persatuan bangsa”.

- c) Maksud: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan maksud pembuat teks dengan menyajikan teks secara lebih nyata.

Pemahaman NU bahwa Pancasila sebagai hasil perjanjian luhur para pendiri bangsa, berkaitan dengan maksud NU yang bertekad untuk selalu setia menjaga keutuhan NKRI di saat pihak lain banyak mulai meragukan pentingnya NKRI. Maksud NU ini sebagaimana disampaikan oleh Ketua Umum PBNU, KH Said Aqi Siradj dalam acara peringatan Hari Lahir ke-88 NU di Jakarta, 31 Januari 2014:

“NU berikrar bahkan bertekad bahwa keutuhan NKRI dan kejayaan Pancasila harus dijaga. Keutuhan NKRI harus tetap dijaga, tidak hanya secara geografis, tetapi secara politik, ekonomi, dan budaya ini Indonesia kembali menjadi negara yang berdaulat, sebagaimana yang diperjuangkan para ulama NU terdahulu bersama elemen bangsa lainnya”.

- d) Praanggapan: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan makna teks dengan menyajikan pernyataan yang sudah dianggap benar adanya.

NU menganggap membela NKRI dan Pancasila wajib hukumnya menurut agama. Sebagaimana ditegaskan oleh Ketua Umum PBNU, KH Said Aqil Siradj dalam acara peringatan Hari Lahir ke-88 NU di Jakarta, 31 Januari 2014:

“Bagi NU membela NKRI dan Pancasila merupakan keharusan politik, untuk menjaga kesatuan dan kedamaian negeri ini. Dan sekaligus kewajiban syar’i, karena membela negara wajib hukumnya menurut agama. Sebagaimana diputuskan dalam Muktamar NU di Situbondo bahwa penerimaan dan pengamalan Pancasila bagi umat Islam Indonesia sama dengan menjalankan syariat Islam. Sebagai konsekuensinya NU berkewajiban menjaga dan mengamankan Pancasila”.

- 2) Pemahaman (*understanding*): melakukan analisis teks dengan memahami teks-teks melalui interpretasi-mendalam (*indepth interpretation*):
- Distansiasi/penjarakan: memahami makna teks dengan membebaskan makna teks dari intensi pembuatnya.

Nahdlatul Ulama (NU) memahami Pancasila sebagai dasar negara adalah konsep bersama yang disepakati oleh seluruh lapisan bangsa sebagai pedoman hidup bernegara. Pemahaman NU tersebut didasarkan pada surat al-Baqarah ayat 30, yang artinya: *“ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi (khalifah fil-ardhi)”*.

Proses distansiasi penafsiran NU mengenai bentuk negara melalui dua proses distansiasi sebagai berikut:

Distansiasi pertama: proses distansiasi dari bahasa menjadi diskursus. Bahasa (ayat) *“khalifah fil-ardhi”* yang artinya “pemimpin di muka bumi” dipahami oleh NU dalam konteks yang lebih luas yang menyangkut “kehidupan bersama” dalam rangka melaksanakan amanat Allah, yakni mengupayakan keadilan dan kesejahteraan manusia, lahir dan batin, di dunia dan di akhirat. Untuk mewujudkan itu semua, dalam diskursus NU diperlukan wawasan kebangsaan dan kenegaraan yang didasarkan atas kesepakatan seluruh lapisan bangsa, yaitu dalam bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan dasar Negara Pancasila. Distansiasinya adalah bahasa *khalifah fil-ardhi* menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan dasar Negara Pancasila.

Distansiasi kedua: proses distansiasi dari diskursus menjadi tekstualitas. Diskursus NKRI dan Pancasila sebagai amanat Allah Swt. dipahami oleh NU sebagai hasil kesepakatan kebangsaan (*mu’ahadah wathaniyah*). Pemahaman NU mengenai bentuk Negara Pancasila sebagai *mu’ahadah wathaniyah*

dibakukan dalam tekstualitas dalam Keputusan Muktamar NU ke-29 di Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat, tahun 1994. Kemudian diteguhkan lagi melalui maklumat NU untuk Dukung Pancasila, UUD 1945, dan NKRI dalam Munas dan Konbes NU di Surabaya, 30 Juli 2006, dan hasil Komisi Bahtsul Masail ad-Diniyyah al-Mawdlu'iyyah pada Munas Alim Ulama di Pondok Pesantren Kempek, Palimanan, Cirebon, Jawa Barat, 15-17 September 2012.

Proses penafsiran NU melalui distansiasi dua tahap tentang bentuk negara ditampilkan pada gambar 4.5.



Gambar 4.5 Proses Distansiasi Penafsiran NU tentang Bentuk Negara.

- b) Rujukan/substansi teks: memahami makna teks dengan tidak lagi mencari makna di balik teks tetapi yang terhampar dan dibentangkan di depan teks.

NU sebagai organisasi Islam memahami surat al-Baqarah ayat 30 mengenai “*khalifah fil ardhi*” dalam konsep yang lebih substantif yang merujuk pada kehidupan bersama, kehidupan berbangsa dan bernegara atas dasar prinsip ketuhanan, kedaulatan, keadilan, persamaan, dan musyawarah. Bahasa “*khalifah fil ardhi*” dalam pemahaman NU tidak sekadar diartikan sebagai “pemimpin di muka bumi”, tapi merujuk secara substantif kepada NKRI dan Pancasila. Pemahaman ini ditegaskan NU dalam Keputusan Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya, 4 Desember 1994. Sebagaimana juga disebutkan dalam keputusan Komisi Bahtsul Masail pada Munas Alim Ulama NU 2014, NU memahami substansi teks “*khalifah di muka bumi*” sebagai NKRI dan Pancasila, yang merupakan hasil perjanjian luhur kebangsaan di antara pendiri negara.

- c) Subyektifitas (penafsiran): memahami dengan membukakan diri (refleksi) melalui pendakuan atas dunia yang disodorkan dan yang dibentangkan oleh penafsiran.

Pemahaman NU mengenai Negara Pancasila didasarkan atas refleksi kalangan NU terhadap ayat al-Qur'an "khalifah fil ardhi" yang dipahami tidak sekadar "pemimpin di muka bumi", tapi lebih substantif dengan merujuk kepada NKRI dan Pancasila. Pemahaman ini tentang Pancasila dan NKRI ini kemudian menjadi bagian yang diakui (pendakuan) dan diterima kalangan NU berdasarkan penafsiran dan pemahaman yang dilakukan terhadap ayat-ayat al-Qur'an, terutama surat al-Baqarah ayat 30 tetsebut. Subyektifitas penafsiran NU dapat dilihat pada beberapa keputusan berikut:

- (a) Deklarasi tentang Hubungan Pancasila dengan Islam dalam Munas Alim Ulama NU tahun 1983 di Situbondo, yang beberapa isi pentingnya adalah:

"Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia adalah prinsip fundamental namun bukan agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama". "Sila Ketuhanan yang Maha Esa sebagai dasar negara menurut pasal 29 ayat 1 UUD 1945 yang menjawai sila-sila yang lainnya mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam".

"Bagi NU Islam adalah akidah dan syariah meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antarmanusia".

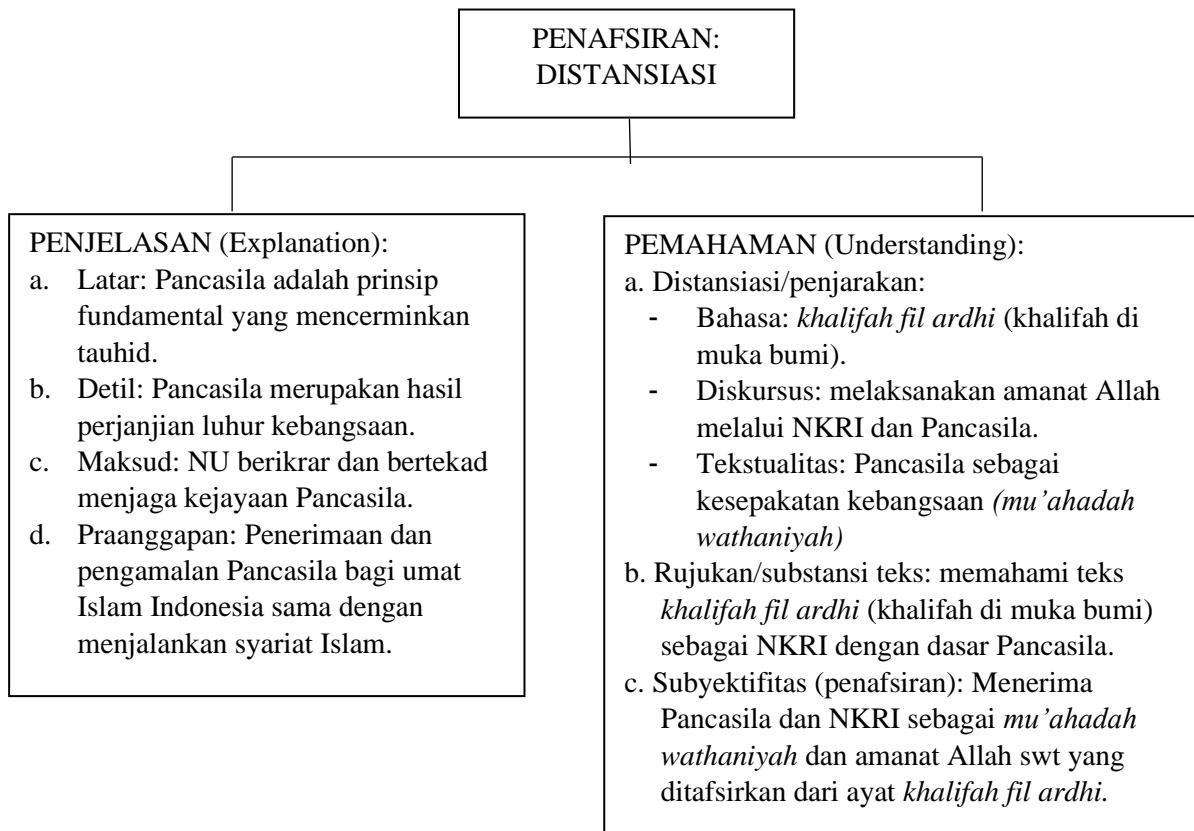
"Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dan upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan kewajiban agamanya".

"Sebagai konsekuensi dari sikap di atas, NU berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuensi oleh semua pihak.

- (b) Keputusan Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya, 4 Desember 1994, tentang pandangan NU mengenai Dasar Negara Pancasila, bahwa Pancasila sebagai dasar negara adalah konsep bersama yang disepakati oleh seluruh lapisan bangsa sebagai pedoman hidup bernegara.

- (c) Maklumat NU untuk Dukung Pancasila, UUD 1945, dan NKRI dalam Munas dan Konbes NU di Surabaya, 30 Juli 2006, yang meneguhkan pendakuan NU bahwa Pancasila, UUD 1945, dan NKRI adalah upaya final umat Islam dan seluruh bangsa.

Hasil analisis teks (analisis semantik) melalui proses penafsiran dengan penjelasan dan pemahaman tentang bentuk negara menurut NU disajikan pada gambar 4.6 melalui model hermeneutika Ricoeur berikut:



Gambar 4.6 Model Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Bentuk Negara menurut NU.

#### 4.2.3 Penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai Jihad

##### a. Muhammadiyah

Pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad tercantum dalam Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua, sebagai Keputusan Muktamar Satu Abad Muhammadiyah pada Muktamar ke-46 di Yogyakarta tahun 2010. Dalam keputusan Muktamar tersebut dinyatakan bahwa Muhammadiyah memaknai dan mengaktualisasikan jihad sebagai ikhtiar mengerahkan segala kemampuan (*badlul juhdi*) untuk mewujudkan kehidupan seluruh umat manusia yang maju, adil, makmur, bermartabat, dan berdaulat.

Jihad dalam pandangan Muhammadiyah bukanlah perjuangan dengan kekerasan, konflik, dan permusuhan. Pemahaman Muhammadiyah jihad merujuk kepada al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 15, yang artinya: "*Orang-orang mukmin itu hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan RasulNya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjihad (berjuang) dengan harta benda dan diri mereka di dalam sabillah. Orang-orang itu adalah orang-orang yang benar*".

Pemahaman Muhammadiyah tentang jihad dijelaskan dengan analisis teks (analisis semantik) berikut:

- 1) Penjelasan (*explanation*): melakukan analisis teks dengan analisis semantik mendalam (*indepth-semantic*):
  - a) Latar: menjelaskan bagian teks untuk memahami latar belakang teks.

Pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad sebagai ikhtiar mengerahkan segala kemampuan (*badlul juhdi*) tanpa kekerasan tidak dapat dilepaskan dari komitmen Muhammadiyah sebagai organisasi Islam dengan terus mengedepankan pandangan dan misi Islam yang berkemajuan. Latar dari pemahaman Muhammadiyah tentang jihad adalah sebagai wujud dari Islam yang berkemajuan, yakni Islam yang membebaskan dan memberdayakan. Dalam Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua sebagai hasil Muktamar Muhammadiyah ke-46 di Yogyakarta, tahun 2010, disebutkan sebagai berikut:

"Pandangan Islam yang berkemajuan muaranya melahirkan pencerahan bagi kehidupan. Pencerahan (tanwir) sebagai wujud dari Islam yang berkemajuan adalah jalan Islam yang membebaskan, memberdayakan. Dan memajukan kehidupan dari segala bentuk keterbelakangan, ketertindasan, kejumudan, dan ketidakadilan hidup umat manusia".

- b) Detil: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan pentingnya teks dengan menyajikan teks yang menguntungkan pembuat teks secara lebih mendetil.

Pemahaman Muhammadiyah tentang jihad yang lebih menekankan pada upaya yang sungguh-sungguh mengerahkan segenap kemampuan (*badlul juhdi*) untuk mewujudkan kemajuan, keadilan, kemakmuran, martabat, dan kedaulatan bagi kehidupan umat manusia, merupakan manifestasi dari pandangan Muhammadiyah terhadap Islam yang berkemajuan. Islam berkemajuan menyemaikan benih-benih kebenaran, kebaikan, kedamaian,

keadilan, kemaslahatan, kemakmuran, dan keutamaan hidup secara dinamis bagi seluruh umat manusia. Islam yang menjunjung tinggi kemuliaan manusia baik laki-laki maupun perempuan tanpa diskriminasi.

Pemahaman Muhammadiyah sebagai organisasi Islam berkemajuan mengenai jihad secara lebih detil dinyatakan dalam Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua sebagai hasil Muktamar ke-46 di Yogyakarta, tahun 2010 berikut:

“Islam yang berkemajuan adalah Islam yang menggelorakan misi antiperang, antiterorisme, antikekerasan, antipenindasan, antiketidakadilan, dan anti terhadap segala bentuk pengrusakan di muka bumi seperti korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, kejahatan kemanusiaan, eksploitasi alam, serta berbagai kemunkaran yang menghancurkan kehidupan. Islam yang secara positif melahirkan keutamaan yang memayungi kemajemukan suku bangsa, ras, golongan, dan kebudayaan umat manusia di muka bumi”.

- c) Maksud: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan maksud pembuat teks dengan menyajikan teks secara lebih nyata.

Dengan memahami bahwa jihad sebagai upaya yang sungguh-sungguh mengerahkan segenap kemampuan untuk mencapai kemaslahatan kehidupan manusia, maka Muhammadiyah memandang jihad bukan hanya dalam bentuk perang berhadapan dengan non-muslim. Berjuang untuk memperbaiki kondisi tubuh umat Islam juga termasuk jihad dengan mencerahkan harta, jiwa, tenaga, dan pikiran. Membangun sarana pendidikan, membangun sarana transportasi, peribadatan, bahkan berbakti pada orangtua dapat disebut sebagai jihad.

Pemahaman Muhammadiyah tentang jihad salah satu bentuknya adalah sebagaimana pandangan Prof. Muh. Zuhri, Divisi Fatwa MTT PWM Jawa Tengah, dalam artikel yang berjudul “Jihad Perang dan Jihad Damai” (17/04/2016), yang menyatakan:

“Untuk berjuang dalam Islam diperlukan kesungguhan, keuletan, dan ketulusan, menyediakan jiwa, harta, dan pikiran. Dalam bahasa agama disebut jihad. Tujuan jihad tiada lain menuju hidup damai dan sejahtera di jalan Allah. Karena pada dasarnya dakwah itu harus tampil simpati, maka jihad damai menjadi dasar perjuangan. Dakwah tidak boleh kelewat semangat sehingga mendahulukan kekerasan daripada kedamaian”.

- d) Praanggapan: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan makna teks dengan menyajikan pernyataan yang sudah dianggap benar adanya.

Jihad dalam pemahaman Muhammadiyah bukanlah jihad dalam bentuk kekerasan, konflik, dan permusuhan. Praanggapan Muhammadiyah dalam menafsirkan mengenai jihad adalah sebagai upaya yang sungguh-sungguh menciptakan sesuatu yang unggul dan kompetitif (*jihad lil-muwajah*). Dalam Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua sebagai keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-46 di Yogyakarta, tahun 2010 dinyatakan sebagai berikut:

“Umat Islam dalam berhadapan dengan berbagai permasalahan dan tantangan kehidupan yang kompleks dituntut untuk melakukan perubahan strategi dari perjuangan melawan sesuatu (*al-jihad lil-muaradahah*) kepada perjuangan menghadapi sesuatu (*al-jihad lil-al-muwajahah*) dalam wujud memberikan jawaban-jawaban alternatif yang terbaik untuk mewujudkan kehidupan yang lebih utama”.

Salah satu bentuk *jihad lil-muwajahah* yang dilakukan oleh Muhammadiyah adalah “jihad konstitusi”, dalam bentuk *judicial review* yang dilakukan Muhammadiyah bersama dengan organisasi masyarakat madani dan para tokoh bangsa. Dalam Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015, mengenai jihad konstitusi ini disebutkan bahwa:

“Muhammadiyah bersama dengan organisasi masyarakat madani dan para tokoh bangsa melakukan *judicial review* sejumlah undang-undang yang menimbulkan kerugian konstitusional bagi rakyat Indonesia dan mengancam kedaulatan negara. *Judicial review* dilakukan Muhammadiyah sebagai tanggung jawab kebangsaan untuk menegakkan kedaulatan negara dan tercapainya cita-cita nasional kemerdekaan”.

- 2) Pemahaman (*understanding*): melakukan analisis teks dengan memahami teks-teks melalui interpretasi-mendalam (*indepth interpretation*):
- a) Distansiasi/penjaraikan: memahami makna teks dengan membebaskan makna teks dari intensi pembuatnya.

Muhammadiyah sebagai organisasi Islam berkemajuan, memaknai dan mengaktualisasikan jihad sebagai upaya yang sungguh-sungguh mengerahkan segenap kemampuan (*badlul juhdi*) untuk mewujudkan kemajuan, keadilan, kemakmuran, martabat, dan kedaulatan bagi kehidupan umat manusia. Jihad bukanlah perjuangan dengan kekerasan, konflik, dan permusuhan. Pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad didasarkan pada surat al-Hujurat ayat 15.

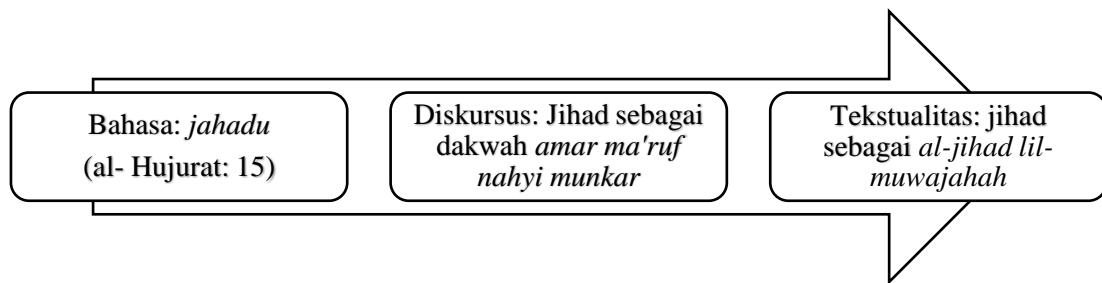
Proses distansiasi penafsiran Muhammadiyah mengenai jihad melalui dua proses distansiasi sebagai berikut:

Distansiasi pertama: proses distansiasi dari bahasa menjadi diskursus. Bahasa “*jihad (jihadu)*” yang artinya “berjuang dengan kesungguhan” sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 15, dalam diskursus jihad ditafsirkan sebagai dakwah *amar ma'ruf nahyi munkar*, yakni mengajak kepada kebaikan dan menyegah kemunkaran. Dalam distansiasi pertama ini bahasa “jihad” dipahami sebagai “dakwah *amar ma'ruf nahyi munkar* dalam diskursus. Dakwah adalah kegiatan mengajak untuk mengenal Islam secara benar dengan cara yang simpatik dan tidak menyeramkan. Bukan dengan teror, ancaman, kekerasan, dan perang. Maka jihad sebagai dakwah adalah untuk mengajak kepada kebaikan dan menyegah kemunkaran.

Distansiasi kedua: proses distansiasi dari diskursus menjadi tekstualitas. Diskursus jihad sebagai dakwah *amar ma'ruf nahyi munkar*, dalam tekstualitas dipahami oleh Muhammadiyah sebagai *jihad lil-muwajahah* yakni perjuangan menciptakan sesuatu yang unggul. Pemahaman Muhammadiyah tentang jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* ditegaskan melalui Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua, tahun 2010 berikut:

“Umat Islam dalam berhadapan dengan berbagai permasalahan dan tantangan kehidupan yang kompleks dituntut untuk melakukan perubahan strategi dari perjuangan melawan sesuatu (*al-jihad lil-muaradahah*) kepada perjuangan menghadapi sesuatu (*al-jihad lil-muwajahah*) dalam wujud memberikan jawaban-jawaban alternatif yang terbaik untuk mewujudkan kehidupan yang lebih utama”.

Proses penafsiran Muhammadiyah melalui distansiasi dua tahap tentang jihad ditampilkan pada gambar 4.7.



Gambar 4.7 Proses Distansiasi Penafsiran Muhammadiyah tentang Jihad.

- b) Rujukan/substansi teks: memahami makna teks dengan tidak lagi mencari makna di balik teks tetapi yang terhampar dan dibentangkan di depan teks.

Muhammadiyah memahami jihad sebagaimana yang termaktub dalam al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 15, "jihadu" yang artinya bersungguh-sungguh, secara lebih substantif dan kontekstual. Jihad dalam pemahaman Muhammadiyah adalah jiha sebagai *jihad lil-muwajahah* yaitu upaya yang sungguh-sungguh menciptakan sesuatu yang unggul. *Jihad lil-muwajahah* merujuk pada kondisi dan situasi umat Islam, bangsa Indonesia, dan Muhammadiyah yang saat ini tengah berhadapan dengan berbagai permasalahan dan tantangan kehidupan yang sangat kompleks.

Ketua Umum Pimpinan Pusat (PP) Muhammadiyah, Haedar Nashir dalam artikel yang berjudul "Haedar Nashir: Bergerak dari Jihad *lil-Muaradahah* ke Jihad *lil-Muwajahah*" (01/07/2017), menyatakan bahwa:

"Inilah yang disebut Muhammadiyah sebagai era *al-jihad lil-muwajahah*, yakni perjuangan sungguh-sungguh membangun sesuatu yang unggul sebagai pilihan terbaik atas hal yang tidak dikehendaki".

Pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* juga ditegaskan melalui Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua sebagai keputusan Muktamar ke-46 di Yogyakarta, tahun 2010 berikut:

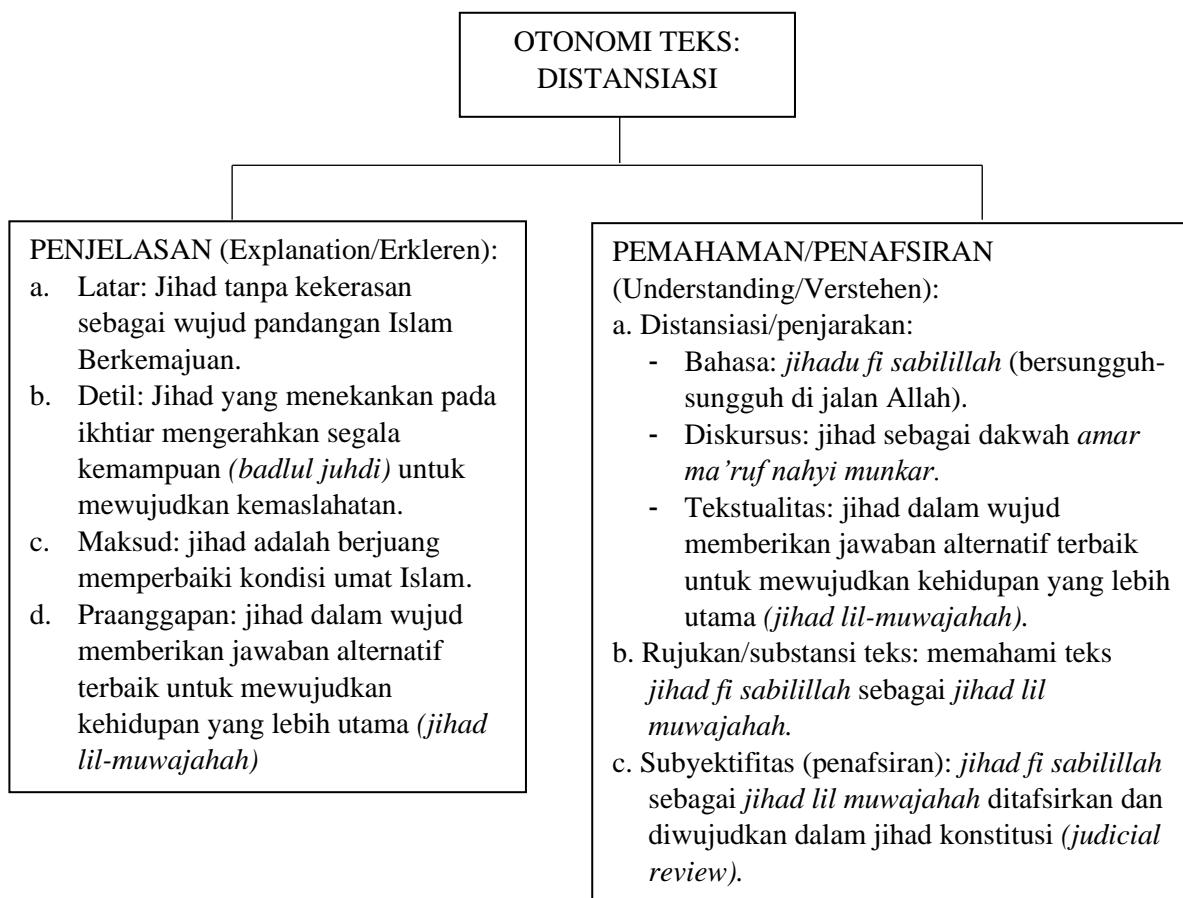
"Jihad dalam pandangan Muhammadiyah bukanlah perjuangan dengan kekerasan, konflik, dan permusuhan. Umat Islam dalam berhadapan dengan berbagai permasalahan dan tantangan kehidupan yang kompleks dituntut untuk melakukan perubahan strategi dari perjuangan melawan sesuatu (*al-jihad lil-muaradahah*) kepada perjuangan menghadapi sesuatu (*al-jihad lil-muwajahah*) dalam wujud memberikan jawaban-jawaban alternatif yang terbaik untuk mewujudkan kehidupan yang lebih utama".

- c) Subyektifitas (penafsiran): memahami dengan membukakan diri (refleksi) melalui pendakuan atas dunia yang dibentangkan oleh penafsiran.

Pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad sebagai perjuangan menghadapi sesuatu atau bersungguh-sungguh menciptakan sesuatu yang unggul (*al-jihad lil-muwajahah*) merupakan refleksi kalangan Muhammadiyah atas ayat al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 15. Subyektifitas penafsiran Muhammadiyah tentang jihad sebagai *jihad li-lmuwajahah* kemudian diakui (pendakuan) sebagai eksistensi diri yang menuntun gerak dan perjuangan yang

dicita-citakan oleh Muhammadiyah sebagai gerakan Islam berkemajuan. Salah satu bentuk pemahaman jihad Muhammadiyah sebagai *al-jihad lil-muwajahah* adalah dalam bentuk “Jihad Konstitusi” dengan melakukan *judicial review* sejumlah undang-undang yang menimbulkan kerugian konstitusional bagi rakyat Indonesia dan mengancam kedaulatan negara.

Hasil analisis teks (analisis semantik) melalui proses penafsiran dengan penjelasan dan pemahaman tentang jihad menurut Muhammadiyah disajikan pada gambar 4.8 melalui model hermeneutika Ricoeur berikut:



Gambar 4.8 Model Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai jihad menurut Muhammadiyah.

### b. Nahdlatul Ulama (NU)

NU memahami jihad dalam pemahaman yang sangat luas, sesuai dengan visi Islam sebagai agama kedamaian. Dengan demikian NU tidak hanya memandang jihad hanya dengan perang angkat senjata, tapi lebih menekankan pada jihad dalam

pemahaman membela tanah air dan bangsa, dan jihad untuk kemaslahatan umat (*mabadi' khaira ummah*). Pemahaman NU mengenai jihad didasarkan pada surat al-Hajj ayat 78, yang artinya *“Berjuanglah kalian di jalan Allah dengan perjuangan yang sebenar-benarnya...”* dan surat al-‘Ankabut ayat 6, yang artinya *“Dan barangsiapa yang berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu adalah untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu dari semesta alam”*.

Pemahaman NU tentang Negara Pancasila dijelaskan dengan analisis teks (analisis semantik) berikut:

- 1) Penjelasan (*explanation*): melakukan analisis teks dengan analisis semantik mendalam (*indepth-semantic*):
  - a) Latar: menjelaskan bagian teks untuk memahami latar belakang teks.

NU memahami jihad secara kontekstual dan dalam konteks yang lebih luas tidak hanya dengan berperang mengangkat senjata, tapi juga bekerja keras melakukan kebaikan. Meskipun NU pernah menyerukan “resolusi jihad” melalui Rais Akbar NU, KH. Hasyim Asy’ari, namun konteksnya adalah jihad defensif, mempertahankan bumi Indonesia dari agresi tentara Sekutu yang datang ke Surabaya pada bulan Nopember 1945. Mengenai Resolusi Jihad, Ketua PBNU, KH. Said Aqil Siroj (2012), menyatakan:

“Perang yang dimaksud Beliau sama sekali tidaklah dimaksudkan untuk membela agama semata, tetapi juga untuk membela tanah air dan bangsa. Pasalnya, dalam pandangan NU, membela tanah air dan bangsa berarti melindungi juga semua komunitas, baik Muslim, Kristen, Hindu, Budha, Konghucu, aliran kepercayaan, maupun komunitas adat lainnya”.

NU memahami jihad bukan hanya dalam konteks peperangan mengangkat senjata, tapi jihad dapat dilakukan dengan berbagai cara seperti kebenaran, mempersempahkan karya bagi kemanfaatan muslimin dan dengan melawan kekafiran. Sebagaimana dijelaskan Mohammad Sibromulisi dalam artikelnya di NU Online (13 Desember 2017) berikut:

“Jihad bermakna luas yakni bersungguh-sungguh dan bekerja keras melakukan kebaikan. Menurut ulama, jihad dapat dimanifestasikan dengan hati, menyebarkan syariat Islam, dialog dan diskusi dalam konteks mencari kebenaran, mempersempahkan karya bagi kemanfaatan muslimin dan dengan melawan kekafiran”

- b) Detil: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan pentingnya teks dengan menyajikan teks yang menguntungkan pembuat teks secara lebih mendetil.

NU memahami bahwa jihad bukanlah tujuan, tapi hanya perantara (*wasilah*). Tujuannya utamanya adalah membawa petunjuk Allah dan untuk menuju agama Allah. Maka NU memahami jihad bukanlah perang, tapi lebih pada konteks jihad untuk kemaslahatan umat (*mabadi' khaira ummah*). Oleh karena itu, secara lebih detil, jihad dalam konteks memerangi kekafiran harus ditempatkan dalam koridor yang jelas, sebagaimana dijelaskan Mohammad Sibromulisi dalam artikelnya di NU Online (13 Desember 2017) berikut:

“Jihad dalam model ini (perang) prosedur maupun persyaratannya sangat ketat. Mirip dengan ketatnya persyaratan dalam melakukan amar ma'ruf terutama ketika sudah masuk dalam konteks bermasyarakat dan bernegara. Bagaimana mungkin perjuangan yang banyak mengabaikan etika maupun prosedur berjihad bisa dinamakan jihad? Apalagi kekerasan yang dilakukan telah banyak melanggar syariat dan norma kemanusiaan”.

- c) Maksud: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan maksud pembuat teks dengan menyajikan teks secara lebih nyata.

NU memahami jihad merupakan upaya muncurahkan tenaga secara fisik yang ditujukan untuk mewujudkan perintah-perintah Tuhan kepada manusia di muka bumi, untuk mempertegas tugas manusia sebagai khalifahNya. Maksud penafsiran NU mengenai jihad sebagai upaya pencurahan tenaga adalah membangun kekuatan bersama dalam mengatasi konflik, sebagaimana dinyatakan oleh Ketua PBNU KH Said Aqil Siroj (2012):

“Berperang dengan angkat senjata hanya salah satu dari ribuan macam model jihad. Itu pun disertai persyaratan yang harus dipenuhi secara ketat dan syar'i dalam berperang. Dalam kasus konflik di Maluku dan Poso misalnya, jihad diarahkan untuk memaksimalkan kemampuan warga setempat untuk membangun kekuatan bersama dalam mengatasi konflik, jihad bukan untuk meminggirkan elemen non-muslim dan membersihkan mereka dari bumi Indonesia sehingga negara Islam bisa didirikan”.

- d) Praanggapan: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan makna teks dengan menyajikan pernyataan yang sudah dianggap benar adanya.

NU memahami bahwa jihad secara utuh dapat dilakukan dengan berbagai cara, di antaranya seperti perjuangan dalam pendidikan, perekonomian, dan

bidang-bidang lain. Intinya *jihad fi sabilillah* adalah untuk kemaslahatan umat Islam. Ketua PBNU KH Said Aqil Siroj (2012) menjelaskan praanggapan NU tentang jihad sebagai *mabadi' khaira ummah*:

“Islam memaknai jihad dalam arti yang sangat luas. Jihad sesungguhnya tidak lepas dari bingkai visi Islam itu sendiri sebagai agama kedamaian. Dengan kata lain, jihad mendorong umat Islam untuk bekerja keras dan membangun etos kerja, dan juga menuntut mereka memiliki kepedulian dan kepekaan sosial yang tinggi”.

2) Pemahaman (*understanding*): melakukan analisis teks dengan memahami teks-teks melalui interpretasi-mendalam (*indepth interpretation*):

a) Distansiasi/penjarakan: memahami makna teks dengan membebaskan makna teks dari intensi pembuatnya.

NU sebagai Organisasi Islam memahami jihad dalam pengertian luas tapi lebih substantif. NU memahami jihad bukan dalam pemahaman perang angkat senjata, tapi jihad sebagai sebuah nilai kedamaian dan kasih sayang, serta jihad untuk kemaslahatan umat (*mabadi' khaira ummah*). Pemahaman NU mengenai jihad mengacu kepada al-Qur'an Surat al-Hajj ayat 78, yang artinya “*Berjuanglah kalian di jalan Allah dengan perjuangan yang sebenar-benarnya...*” dan Surat al-'Ankabut ayat 6, yang artinya “*Dan barangsiapa yang berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu adalah untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam*”.

Proses distansiasi penafsiran NU mengenai jihad melalui dua proses distansiasi sebagai berikut:

Distansiasi pertama: proses distansiasi dari bahasa menjadi diskursus Bahasa “*jihad (jahd)*” yang artinya berusaha sungguh-sungguh, sebagaimana tercantum dalam surat al-Hajj ayat 78 dan surat al-Ankabut ayat 6, dalam diskursus NU tentang jihad dipahami sebagai membela tanah air dan bangsa, atau dapat diartikan juga jihad sebagai pengayom umat manusia. Jihad sebagai membela tanah air dan bangsa maka jihad harus melindungi semua komunitas, baik Islam, Kristen, Budha, Hindu, Konghucu, dan aliran kepercayaan.

Distansiasi kedua: proses distansiasi dari diskursus menjadi tekstualitas. Diskursus mengenai jihad sebagai membela tanah air dan bangsa, dipahami

oleh NU dalam textualitas sebagai jihad untuk kemaslahatan umat (*mabadi' khaira ummah*). Jihad untuk kemaslahatan umat dalam pemahaman NU, sebagaimana dinyatakan oleh Ketua PB NU KH Said Aqil Siroj (2012), diaktualisasikan dalam bentuk-bentuk jihad sebagai berikut: mengupayakan jaminan pangan (*al-ith'am*), memerjuangkan jaminan sandang (*al-iksa*), mengusahakan jaminan papan (*al-iskan*), mengupayakan jaminan obat-obatan (*tsaman ad-dawa'*), dan mengusahakan jaminan kesehatan (*ujrah at-tamaridl*).

Proses penafsiran NU melalui distansiasi dua tahap tentang jihad ditampilkan pada gambar 4.9.



Gambar 4.9 Proses Distansiasi Penafsiran NU tentang Jihad.

- b) Rujukan/substansi teks: memahami makna teks dengan tidak lagi mencari makna di balik teks tetapi yang terhampar dan dibentangkan di depan teks.

NU memahami ayat-ayat jihad seperti pada surat al-Hajj ayat 78 dan al-Ankabut ayat 6 bukan hanya dalam arti peperangan (jihad ofensif). Jihad dalam pemahaman NU secara substantif adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat (*mabadi' khaira ummah*). Maka dari itu, NU dalam memahami jihad merujuk pada visi Islam itu sendiri sebagai agama kedamaian. Sebagaimana ditegaskan oleh Ketua PB NU KH Said Aqil Siroj (2012),

“Jihad dapat dimaknai dengan etos kerja dan hal-hal yang bersifat mendukung kultur kemajuan umat”. Secara substansial pemaknaan jihad selalu digayutkan dengan persoalan kemanusiaan dengan segala permasalahan dan kebutuhan yang bersifat konkret”.

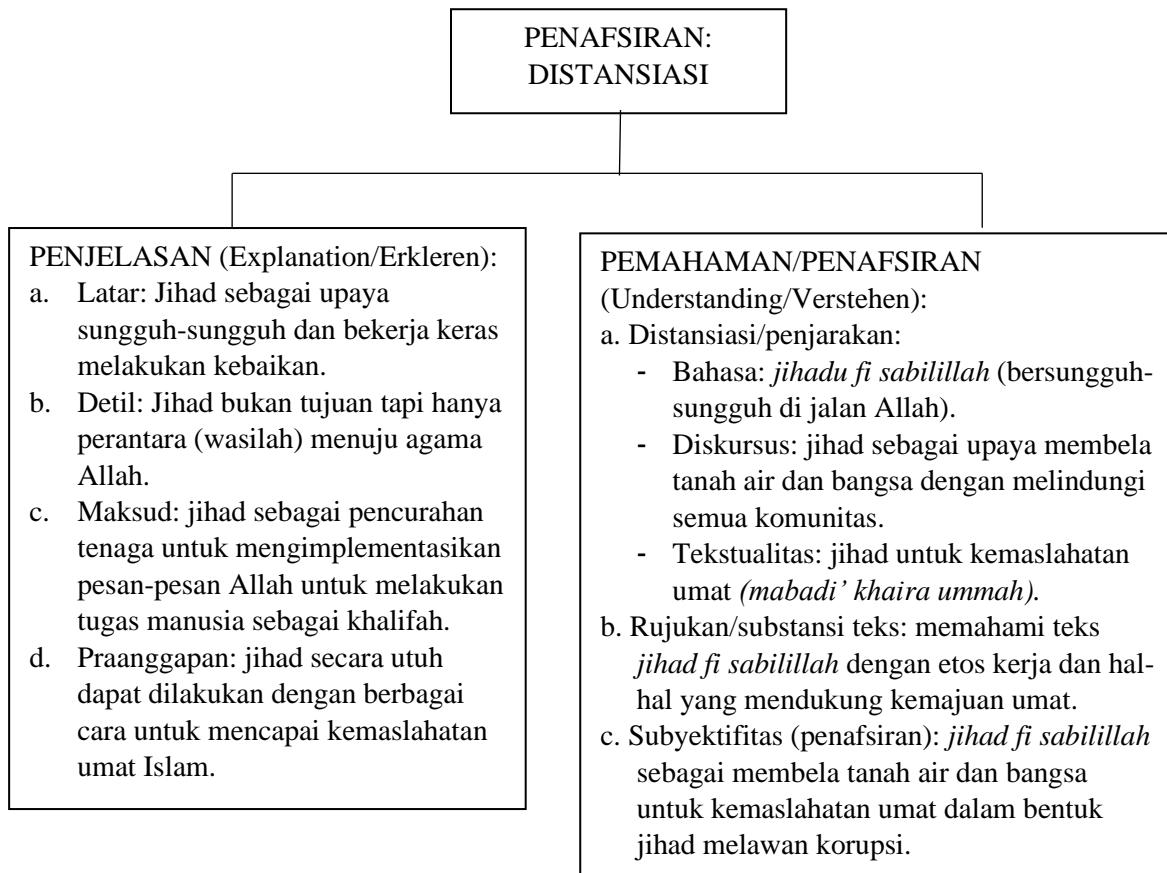
- c) Subyektifitas (penafsiran): memahami dengan membukakan diri (refleksi) melalui pendakuan atas dunia yang dibentangkan oleh penafsiran.

Pada tingkat ini, NU telah menjadikan pemahamannya mengenai jihad sebagaimana yang terdapat pada ayat-ayat jihad pada surat al-Hajj ayat 78 dan al-Ankabut ayat 6 dalam bentuk jihad sebagai membela tanah air dan bangsa dan jihad untuk kemaslahatan umat. Subyektifitas NU dalam memahami jihad diwujudkan dan direfleksikan dalam bentuk “resolusi jihad” yang diserukan oleh Rais Akbar NU KH Hasyim Asy’ari untuk melawan tentara Sekutu. Menurut KH Said Aqil Siroj (2012) menyatakan:

“Perang yang dimaksud Beliau sama sekali tidaklah dimaksudkan untuk membela agama semata, tetapi juga untuk membela tanah air dan bangsa. Pasalnya, dalam pandangan NU, sebagaimana ditegaskan dalam Muktamar di Banjarmasin tahun 1936, membela tanah air dan bangsa berarti melindungi juga semua komunitas, baik muslim, Kristen, Hindu, Budha, Konghucu, aliran kepercayaan, maupun komunitas adat lainnya”.

Pendakuan NU dalam memahami jihad bahkan sebagai upaya mengayomi dan melindungi orang-orang yang berhak mendapatkan perlindungan, baik Muslim maupun non-muslim. Salah satu bentuk pendakuan NU mengenai jihad adalah jihad melawan korupsi sebagai salah satu kejahanatan luar biasa.

Hasil analisis teks (analisis semantik) melalui proses penafsiran dengan penjelasan dan pemahaman tentang jihad menurut NU disajikan pada gambar 4.10 melalui model hermeneutika Ricoeur berikut:



Gambar 4.10 Model Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Jihad menurut NU.

#### 4.2.4 Penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai Toleransi terhadap

##### Non-muslim

###### a. Muhammadiyah

Sebagai organisasi Islam moderat, Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai (*ukhuwah insaniyah*), yakni persaudaraan atas dasar nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Pemahaman Muhammadiyah tentang toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* ini dinyatakan pada Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015. Dengan *ukhuwah insaniyah*, Muhammadiyah menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan yang universal tanpa melihat latar belakang agama, etnis, dan unsur-unsur sektarian lainnya, dan menjadi penting dari ajaran agama Islam sebagaimana yang terkandung dalam al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 13, yang artinya sebagai berikut:

*“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa”*. Pemahaman Muhammadiyah tentang toleransi terhadap non-muslim merujuk juga pada Surat al-Mumtahanah ayat 8, artinya: *“Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil”*.

Pemahaman Muhammadiyah tentang toleransi terhadap non-muslim dijelaskan dengan analisis teks (analisis semantik) berikut:

- 1) Penjelasan (*explanation*): melakukan analisis teks dengan analisis semantik-mendalam (*indepth-semantic*):  
  - a) Latar: menjelaskan bagian teks untuk memahami latar belakang teks.

Latar belakang pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah*, dan sebagai bentuk perlindungan terhadap kelompok minoritas yang didasari atas nilai-nilai kemanusiaan universal dilatarbelakangi karena memudarnya kohesi dan integritas sosial. Termasuk banyaknya kekerasan atas nama agama yang tidak dapat diselesaikan oleh negara. Maka dari itu, Muhammadiyah menegaskan pentingnya perlindungan terhadap kelompok-kelompok minoritas dan memperkuat perjuangan antidiskriminasi sebagai bentuk toleransi Muhammadiyah.

Latar pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim ini disebutkan dalam Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015 sebagai berikut:

*“Bebagai peristiwa diskriminasi terhadap minoritas terjadi di berbagai belahan dunia. Kelompok minoritas etnis, agama, ras, dan budaya seringkali mendapat tekanan, intimidasi, diskriminasi, dan kekerasan oleh kelompok mayoritas, dari kelompok mayoritas. Jika diskriminasi dari mayoritas terhadap minoritas ini tidak dihentikan, maka dunia akan terus dipenuhi dengan kekerasan”*.

- b) Detil: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan pentingnya teks dengan menyajikan teks yang menguntungkan pembuat teks secara lebih mendetil.

Secara lebih detil Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim ini sebagai perlindungan terhadap minoritas dan perjuangan antidiskriminasi merupakan manifestasi Islam sebagai agama rahmat bagi semesta alam. Sebagai gerakan Islam Berkemajuan dan pencerahan, Muhammadiyah sangat mengutamakan toleransi terhadap non-muslim sebagai manifestasi *ukhuwah insaniyah*.

Pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai manifestasi Muhammadiyah sebagai gerakan Islam Berkemajuan dinyatakan pada Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua sebagai hasil Muktamar Muhammadiyah ke-46 di Yogyakarta, tahun 2010:

“Islam berkemajuan adalah Islam yang menggelorakan misi antikekerasan, antiterorisme, antiperang, antipenindasan, antiketidakadilan, dan anti terhadap segala bentuk pengrusakan di muka bumi seperti korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, kejahatan kemanusiaan, eksploitasi alam, serta berbagai kemunkaran yang menghancurkan kehidupan”.

- c) Maksud: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan maksud pembuat teks dengan menyajikan teks secara lebih nyata.

Muhammadiyah memahami bahwa toleransi terhadap non-muslim harus dipahami dalam konteks hubungan yang seimbang (*tawazzun*) dan terbuka (*tasamuh*). Maksud seimbang dan terbuka dalam toleransi ini saling menghormati antara kelompok, baik yang mayoritas maupun yang minoritas. Pemahaman Muhammadiyah ini ditegaskan pada Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015 berikut:

“Berpijak pada sunnah Nabi, Muhammadiyah juga memandang bahwa golongan yang besar atau mayoritas harus selalu melindungi dan menyayangi yang kecil dan minoritas. Demikian pula sebaliknya, kelompok yang kecil atau minoritas harus menghormati yang besar dan mayoritas. Muhammadiyah menganjurkan kepada seluruh institusi yang ada di bawahnya untuk selalu menjadi pelindung terhadap kelompok minoritas yang tertindas”.

- d) Praanggapan: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan makna teks dengan menyajikan pernyataan yang sudah dianggap benar adanya.

Muhammadiyah memahami bahwa toleransi terhadap non-muslim merupakan bagian dari nilai-nilai kemanusian universal, dan sebagai organisasi Islam Berkemajuan, Muhammadiyah juga sangat menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Meskipun demikian, Muhammadiyah juga memahami bahwa toleransi terhadap non-muslim harus tetap berada koridor yang ditentukan, dan tidak boleh menyimpang dari prinsip-prinsip toleransi yang telah ditentukan dalam Islam. Salah satu prinsip toleransi terhadap non-muslim dalam Islam adalah hanya dapat dilakukan dalam konteks muamalah duniawiyah dan tidak boleh dalam konteks akidah dan ibadah. Praanggapan Muhammadiyah ini ditegaskan dalam Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah (MKCHM) sebagai berikut:

“Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya akidah Islam yang murni, bersih dari gejala-gejala kemosyrikan, bid’ah, dan khurafat, tanpa mengabaikan prinsip toleransi menurut ajaran Islam”.

Secara lebih jelas pemahaman Muhammadiyah mengenai prinsip-prinsip toleransi terhadap non-muslim dinyatakan dalam Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta, tahun 2000, dalam bentuk Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM) sebagai berikut:

“Dalam bertetangga dengan yang berlainan agama juga diajarkan untuk bersikap baik dan adil, mereka berhak memperoleh hak-hak dan kehormatan sebagai tetangga, memberi makanan yang halal dan boleh pula menerima makanan dari mereka berupa makanan yang halal, dan memelihara toleransi sesuai dengan prinsip-prinsip yang diajarkan agama Islam”.

- 2) Pemahaman (*understanding*): melakukan analisis teks dengan memahami teks-teks melalui interpretasi-mendalam (*indepth interpretation*):
  - a) Distansiasi/penjaraikan: memahami makna teks dengan membebaskan makna teks dari intensi pembuatnya.

Sebagai organisasi Islam Berkemajuan dan pencerahan, Muhammadiyah menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi sebagai salah satu pilar yang menjaga keutuhan bangsa dan negara. Maka dari itu, Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim adalah sebagai *ukhuwah insaniyah*, yaitu persaudaran kemanusian yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusian yang universal.

Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* merujuk kepada al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 13, yang artinya: "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa*".

Proses distansiasi penafsiran Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim melalui dua proses distansiasi sebagai berikut:

Distansiasi pertama: proses distansiasi dari bahasa menjadi diskursus. Bahasa "*lita 'arafu*" yang artinya "supaya saling mengenal" sebagaimana yang tercantum dalam Surat al-Hujurat ayat 13, dalam diskursus dipahami pada konteks pluralitas sebagai *sunnatullah*, atau hukum alam. Maka dari itu, dalam diskursus Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim ini tidak sekadar dimaknai sebagai supaya saling mengenal satu sama lain semata, tapi lebih dari itu untuk lebih saling mengenal peradaban masing-masing. Pemahaman Muhammadiyah dalam distansiasi pertama ini mengikuti pandangan, Mantan Ketua PP Muhammadiyah, Ahmad Syafii Maarif, dalam artikel yang berjudul "Pluralitas sebagai Sunnatullah" (11/09/2018) berikut:

"Kata '*lita 'arafu*' dalam ayat tersebut tidak dimaknai sekadar saling mengenal, tetapi manusia diperintahkan untuk saling bertukar peradaban, saling belajar. Dalam ayat lainnya diperintahkan untuk 'fastabiqul khairat'. Artinya bahwa manusia, apapun latar belakang identitasnya, diperintahkan untuk menebar kebijakan, berkontribusi pada kemanusiaan. Tidak hanya toleran secara pasif, tetapi toleran aktif yang mengharuskan untuk saling berkolaborasi dalam bingkai merayakan perbedaan".

Distansiasi kedua: proses distansiasi dari diskursus menjadi tekstualitas. Diskursus mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *sunnatullah* (hukum alam), dan agar lebih saling mengenal peradaban masing-masing, dalam distansiasi kedua yakni tekstualitas, toleransi terhadap non-muslim dipahami sebagai *ukhuwah insaniyah*, yaitu persaudaraan atas dasar nilai-nilai kemanusiaan universal. Pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* ini dijelaskan pada Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015, berikut:

“Muhammadiyah memandang bahwa ukhuwah insaniyah sebagaimana terkandung dalam al-Qur'an surat al-Hujurat ayat 13 menjunjung tinggi kemanusiaan universal tanpa memandang latar belakang etnis, agama dan unsur primordial lainnya sebagai bagian penting dari ajaran Islam. Kehadiran Islam merupakan rahmat bagi alam semesta alam”.

Proses penafsiran Muhammadiyah melalui distansiasi dua tahap tentang toleransi terhadap non-muslim ditampilkan pada gambar 4.11.



Gambar 4.11 Proses Distansiasi Penafsiran Muhammadiyah tentang Toleransi terhadap non-Muslim.

- b) Rujukan/substansi teks: memahami makna teks dengan tidak lagi mencari makna di balik teks tetapi yang terhampar dan dibentangkan di depan teks.

Muhammadiyah sebagai organisasi Islam Berkemajuan dalam memahami toleransi terhadap non-muslim tidak sekadar merujuk pada bahasa “*lita'arafu*” dalam Surat al-Hujurat ayat 13, yang artinya supaya saling mengenal semata. Muhammadiyah secara substantif memahami bahasa “*lita'arafu*” sebagai *ukhuwah insaniyah*, yakni persaudaraan kemanusiaan yang dilandasi nilai-nilai kemanusiaan universal tanpa harus melihat perbedaan latar belakang agama, etnis, dan unsur-unsur sektarianisme lainnya.

Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim merujuk kepada posisi dan visi Muhammadiyah sebagai gerakan Islam Berkemajuan. Islam sebagai agama berkemajuan dan pencerahan jelas melawan semua bentuk ketidakadilan, penindasan, dan diskriminasi. Visi Muhammadiyah sebagai gerakan Islam Berkemajuan sebagai rujukan dalam memahami toleransi terhadap non-muslim dinyatakan dalam Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua sebagai Keputusan Muktamar ke-46 di Yogyakarta tahun 2010:

“Gerakan pencerahan berkomitmen untuk mengembangkan relasi sosial yang berkeadilan tanpa diskriminasi, memuliakan martabat manusia laki-laki dan perempuan, menjunjung tinggi toleransi dan kemajemukan, dan membangun pranata sosial yang utama”.

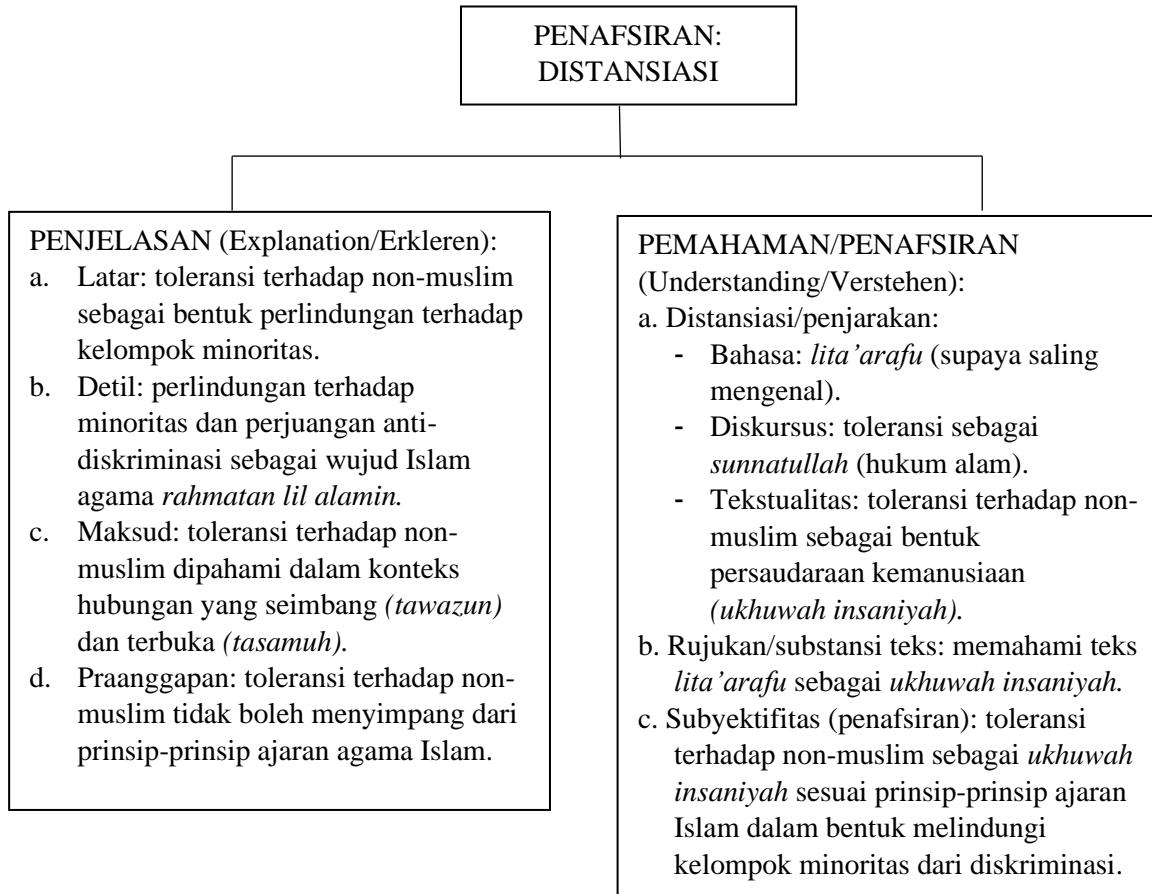
- c) Subyektifitas (penafsiran): memahami dengan membukakan diri (refleksi) melalui pendakuan atas dunia yang dibentangkan oleh penafsiran.

Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim *ukhuwah insaniyah*, yakni persaudaraan kemanusiaan atas dasar nilai-nilai kemanusiaan universal merupakan hasil refleksi kalangan Muhammadiyah sebagai organisasi Islam Berkemajuan atas Surat al-Hujurat ayat 13. Pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* merupakan subyektifitas penafsiran Muhammadiyah atas bahasa “*lita’arafu*” yang artinya “supaya saling mengenal”. Subyektifitas penafsiran ini kemudian menjadi pendakuan atau diakui sebagai sikap dan pandangan yang menunjukkan eksistensi diri Muhammadiyah sebagai organisasi Islam Berkemajuan.

Meskipun Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal, Muhammadiyah juga menegaskan subyektifitas penafsirannya tersebut tidak boleh menyimpang dari prinsip-prinsip toleransi yang diajarkan dalam agama Islam. Mengenai prinsip-prinsip toleransi terhadap non-muslim ini dinyatakan dalam Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta tahun 2000, dalam bentuk “Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM)” berikut:

“Dalam bertetangga dengan yang berlainan agama juga diajarkan untuk bersikap baik dan adil, mereka berhak memperoleh hak-hak dan kehormatan sebagai tetangga, memberi makanan yang halal dan boleh pula menerima makanan dari mereka berupa makanan yang halal, dan memelihara toleransi sesuai dengan prinsip-prinsip yang diajarkan agama Islam”.

Hasil analisis teks (analisis semantik) melalui proses penafsiran dengan penjelasan dan pemahaman tentang toleransi terhadap non-muslim menurut Muhammadiyah disajikan pada gambar 4.12 melalui model hermeneutika Ricoeur berikut:



Gambar 4.12 Model Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Toleransi terhadap non-Muslim menurut Muhammadiyah.

### b. Nahdlatul Ulama (NU)

Sebagai organisasi Islam *ahlussunnah wal jamaah*, NU memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah*, yakni persaudaraan kebangsaan untuk menjaga keutuhan dan memajukan bangsa. Hal itu karena dalam pemahaman NU Islam merupakan agama yang menjamin dan memelihara toleransi dan hubungan bersama dengan mendasarkannya pada nilai-nilai yang universal seperti kebersamaan, keadilan, dan kejujuran untuk menjaga kehidupan bersama-sama, dengan tetap mengakui adanya perbedaan-perbedaan dalam beberapa hal. Pemahaman NU ini dirumuskan dalam “Wawasan NU tentang Pluralitas Bangsa” yang diputuskan pada Muktamar NU ke-29 di Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat, tahun 1994.

Dalam memahami tentang toleransi terhadap non-muslim, NU merujuk kepada al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 13, yang artinya: “*Hai manusia,*

*sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa*”. NU juga merujuk kepada al-Qur'an Surat al-Mumtahanah ayat 8, yang artinya: “*Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah menyintai orang-orang yang berlaku adil*”.

Pemahaman NU tentang toleransi terhadap non-muslim dijelaskan dengan analisis teks (analisis semantik) berikut:

- 1) Penjelasan (*explanation*): melakukan analisis teks dengan analisis semantik-mendalam (*indepth-semantic*):
  - a) Latar: menjelaskan bagian teks untuk memahami latar belakang teks.

Latar belakang NU dalam memahami toleransi terhadap non-muslim karena bahwa realitas perbedaan dalam beragama dan keyakinan adalah sebuah keniscayaan yang tidak akan bisa dihapuskan. NU memahami bahwa pluralitas dalam segala aspeknya adalah *sunnatullah*. Latar belakang pemahaman NU tentang realitas kemajemukan masyarakat sebagai *sunnatullah* dinyatakan melalui “Wawasan NU tentang Pluralitas Bangsa” yang diputuskan dalam Muktamar NU ke-29 di Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat, tahun 1994 berikut:

“NU sepenuhnya menyadari kenyataan tentang kemajemukan (pluralitas) masyarakat Indonesia dan menyakininya sebagai *sunnatullah*. Pluralitas masyarakat yang menyangkut kemajemukan agama, etnis, budaya dan sebagainya adalah sebuah kenyataan dan rahmat dalam sejarah Islam itu sendiri sejak zaman Rasulullah”.

- b) Detil: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan pentingnya teks dengan menyajikan teks yang menguntungkan pembuat teks secara lebih mendetil.

Pemahaman NU bahwa realitas keberagaman merupakan *sunnatullah*, maka dari itu dalam memahami mengenai toleransi terhadap non-muslim NU memahaminya sebagai *ukhuwah insaniyah*, yakni persaudaraan kemanusiaan. Dalam *ukhuwah insaniyah*, setiap orang harus saling tolong-menolong, menjaga hak masing-masing, tidak mendzalimi satu sama yang lain, dan

berbuat adil. Lebih detil pemahaman NU tentang toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* diputuskan melalui Komisi Bahtsul Masail pada Konferensi Wilayah Jawa Timur, di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, tahun 2018 berikut:

“Perbedaan agama tidak bisa dijadikan alasan untuk berperilaku buruk, memusuhi, dan memerangi pemeluk agama lain. Dengan demikian atas hubungan antara umat Islam dengan non-muslim, bukanlah peperangan dan konflik, melainkan hubungan tersebut didasari dengan perdamaian dan hidup berdampingan secara harmonis”.

Komisi Bahtsul Masail pada Konferensi Wilayah Jawa Timur, di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, tahun 2018 juga menyebutkan pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah*, yaitu persaudaraan kebangsaan yang didasarkan atas kesadaran sebagai sesama sebangsa dan setanah air yang tidak memandang agama yang berbeda, dan latar belakang sektarian lainnya.

- c) Maksud: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan maksud pembuat teks dengan menyajikan teks secara lebih nyata.

Dalam pemahaman NU mengenai *ukhuwah wathaniyah* sebagai wujud toleransi terhadap non-muslim berkaitan dengan tata hubungan sesama yang berhubungan dengan ikatan persaudaraan kebangsaan dan kenegaraan. Tata hubungan ini mencakup aspek-aspek dalam bidang muamalah atau kemasyarakatan dan kebangsaan/kenegaraan. Dalam bidang muamalah, setiap warga negara mempunyai derajat dan tanggung jawab yang sama pula dalam mengupayakan kesejahteraan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Maksud dari pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* yang harus ditunjukkan dan diterapkan, disebutkan secara jelas dalam “Wawasan NU tentang Pluralitas Bangsa” yang diputuskan dalam Muktamar NU ke-29 di Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat, tahun 1994, sebagai berikut:

- 1) Sikap akomodatif: kesediaan menampung berbagai kepentingan, pendapat dan aspirasi dari berbagai pihak.
- 2) Sikap selektif: adanya sikap cerdas dan kritis untuk memilih kepentingan yang terbaik dan yang *ashlah* dan *anfa'* dari beberapa pilihan yang ada.

- 3) Sikap integratif: kesediaan menyelaraskan, menyeraskan dan menyeimbangkan berbagai kepentingan dan aspirasi secara benar, adil, dan proporsional.
  - 4) Sikap Kooperatif: kesediaan untuk hidup bersama dan bekerjasama dengan siapapun di dalam kegiatan yang bersifat muamalah dan bukan yang bersifat ibadah.
- d) Praanggapan: menjelaskan bagian teks yang menunjukkan makna teks dengan menyajikan pernyataan yang sudah dianggap benar adanya.

Dalam memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah*, yakni persaudaraan kebangsaan, NU sangat menjunjung nilai-nilai toleransi untuk bersama-sama memajukan bangsa. Meskipun demikian, NU juga menetapkan batas-batas toleransi yang tidak boleh dilampaui. Praanggapan NU dalam menetapkan batas-batas toleransi dan menjalin kerukunan dengan pemeluk agama lain diputuskan dalam keputusan Komisi Bahtsul Masail pada Konferensi NU Wilayah Jawa Timur, di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, tahun 2018. Dalam keputusan tersebut ditetapkan batas-batas toleransi dan menjalin kerukunan dengan pemeluk agama lain yang penerapannya tidak boleh melampaui batas-batas sebagai berikut:

- 1) Tidak melampaui batas akidah sehingga terjerumus dalam kekufuran seperti ikut ritual agama lain dengan tujuan mensyiaran kekufuran.
- 2) Tidak melampaui batas syariat sehingga terjerumus dalam keharaman, seperti memakai simbol-simbol yang identik bagi agama lain dengan tujuan meramaikan hari raya agama lain.

- 2) Pemahaman (*understanding*): melakukan analisis teks dengan memahami teks-teks melalui interpretasi-mendalam (*indepth interpretation*):
- a) Distansiasi/penjaraikan: memahami makna teks dengan membebaskan makna teks dari intensi pembuatnya.

Dalam pemahaman NU, toleransi terhadap non-muslim merupakan sebuah sikap yang tidak dapat dielakkan karena adanya realitas perbedaan dalam beragama dan keyakinan sebagai sebuah keniscayaan yang tidak akan bisa dihapuskan. NU memahami bahwa pluralitas dalam segala aspeknya adalah *sunnatullah*. Pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim merujuk kepada al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 13, yang artinya: "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan

*seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa”.*

Proses distansiasi penafsiran NU mengenai toleransi terhadap non-muslim melalui dua proses distansiasi sebagai berikut:

Distansiasi pertama: proses distansiasi dari bahasa menjadi diskursus. Bahasa “*lita’arafu*” yang artinya “supaya saling mengenal” sebagaimana tercantum dalam Surat al-Hujurat ayat 13 tersebut, dalam diskursus dipahami sebagai *sunnatullah*. Artinya, toleransi terhadap non-muslim merupakan keharusan karena adanya realitas perbedaan dalam beragama dan keyakinan sebagai sebuah keniscayaan yang tidak akan bisa dihapuskan. Pemahaman NU tentang realitas kemajemukan masyarakat sebagai *sunnatullah* dinyatakan dalam “Wawasan NU tentang Pluralitas Bangsa” yang diputuskan dalam Muktamar NU ke-29 di Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat, tahun 1994:

“NU sepenuhnya menyadari kenyataan tentang kemajemukan (pluralitas) masyarakat Indonesia dan menyakininya sebagai *sunnatullah*. Pluralitas masyarakat yang menyangkut kemajemukan agama, etnis, budaya dan sebagainya adalah sebuah kenyataan dan rahmat dalam sejarah Islam itu sendiri sejak zaman Rasulullah”.

Distansiasi kedua: proses distansiasi dari diskursus menjadi tekstualitas. Diskursus toleransi sebagai sebuah keniscayaan atau *sunnatullah* dari realitas keberagaman dalam beragama dan perbedaan latar belakang lainnya, dalam tekstualitas dipahami NU sebagai *ukhuwah wathaniyah*, yakni persaudaraan kebangsaan yang didasarkan atas keterikatan sebagai saudara sebangsa dan setanah air. Dalam *ukhuwah wathaniyah* yang ditekankan adalah toleransi yang berhubungan dengan bidang muamalah yang meliputi aspek-aspek kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan. Dalam bidang muamalah, setiap warga negara mempunyai derajat dan tanggung jawab yang sama dalam mengupayakan kesejahteraan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Tekstualitas sebagai distansiasi kedua dalam proses penafsiran NU mengenai toleransi terhadap non-muslim dinyatakan dalam Keputusan Muktamar NU ke-29 di Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat, tahun 1994.

Proses penafsiran NU melalui distansiasi dua tahap tentang toleransi terhadap non-muslim ditampilkan pada gambar 4.13.



Gambar 4.13 Proses Distansiasi Penafsiran NU tentang Toleransi terhadap non-Muslim.

- b) Rujukan/substansi teks: memahami makna teks dengan tidak lagi mencari makna di balik teks tetapi yang terhampar dan dibentangkan di depan teks.

NU dalam memahami toleransi terhadap non-muslim merujuk kepada bahasa “*lita’arafu*” yang tercantum dalam Surat al-Hujurat ayat 13, yang dipahami secara substantif. Kata (bahasa) “*lita’arafu*” tidak hanya diartikan sebatas “supaya saling mengenal antara laki-laki dan perempuan, atau antara suku atau bangsa satu dengan suku dan bangsa lainnya”. Tetapi NU memahami bahasa “*lita’arafu*” secara lebih kontekstual, yaitu sebagai *ukhuwah insaniyah*, yakni persaudaraan sebagai sesama manusia atas dasar nilai-nilai kemanusiaan yang universal, dan sebagai *ukhuwah wathaniyah*, yakni persaudaraan kebangsaan yang didasarkan atas kesamaan bangsa dan tanah air.

Dalam memahami toleransi terhadap non-muslim NU merujuk kepada konsep *ukhuwah wathaniyah*, di mana sebagai sesama saudara sebangsa dan setanah air, muslim dan non-muslim harus saling tolong menolong, menjaga hak masing-masing, tidak mendzalimi, dan berbuat adil. Dalam Keputusan Komisi Bahtsul Masail pada Konferensi Wilayah Jawa Timur di Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri tahun 2018 dijelaskan:

“Islam mengajarkan, salam setiap menjalin hubungan dan interaksi sosial dengan siapapun baik muslim maupun non-muslim, setiap muslim harus tampil dengan budi pekerti yang baik (*akhlaq al karimah*), tutur kata yang lembut, dan sikap yang penuh kesantunan dan kasih sayang (*rahmah*”).

“Bangsa Indonesia disatukan oleh kehendak, cita-cita, atau tekad yang kuat untuk membangun masa depan dan hidup bersama sebagai warga negara di bawah naungan NKRI. Seluruh elemen bangsa Indonesia disatukan dan meleburkan diri dalam satu ikatan kebangsaan atau persaudaraan sebangsa setanah air (*ukhuwah wathaniyah*), terlepas dari perbedaan agama dan latar belakang primordial lainnya.

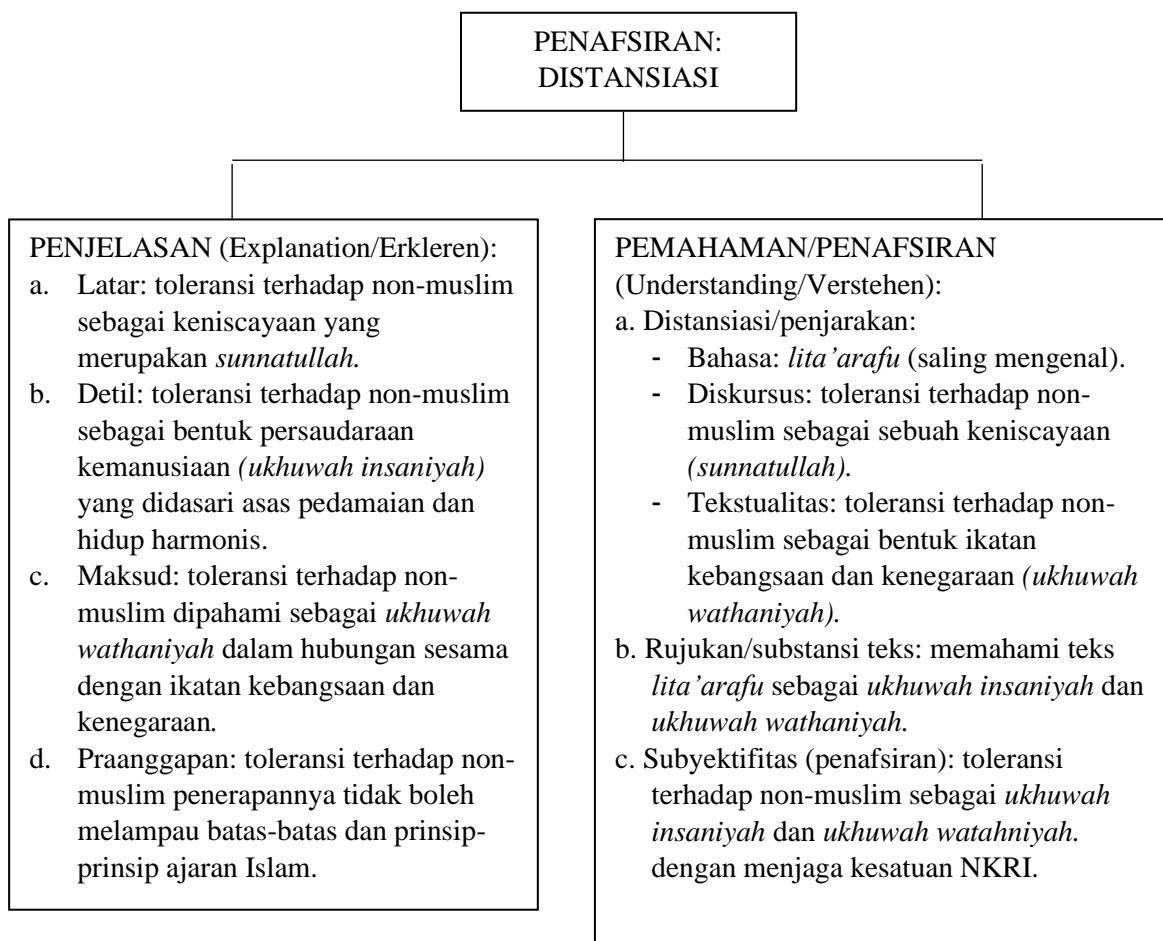
- c) Subyektifitas (penafsiran): memahami dengan membukakan diri (refleksi) melalui pendakuan atas dunia yang dibentangkan oleh penafsiran.

NU memahami toleransi terhadap non-muslim *ukhuwah wathaniyah*, yakni persaudaraan kebangsaan atas dasar ikatan sebangsa dan setanah air merupakan hasil refleksi kalangan NU sebagai organisasi Islam *ahlussunnah wal jamaah* atas Surat al-Hujurat ayat 13. Pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* merupakan subyektifitas penafsiran NU atas bahasa “*lita’arafu*” yang artinya “supaya saling mengenal”. Subyektifitas penafsiran ini kemudian menjadi pendakuan atau diakui sebagai sikap dan pandangan yang menunjukkan eksistensi diri NU sebagai organisasi Islam Nusantara (*ahlussunnah wal jamaah*).

Meskipun NU memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* yang didasarkan atas ikatan kebangsaan, NU juga menegaskan subyektifitas penafsirannya tersebut tidak boleh menyimpang dari prinsip-prinsip toleransi yang diajarkan dalam agama Islam. Mengenai prinsip-prinsip toleransi terhadap non-muslim ini dinyatakan dalam Keputusan Komisi Bahtsul Masail pada Konferensi Wilayah Jawa Timur, di Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, tahun 2018 berikut:

- 1) Bawa menjalin kerukunan antarumat beragama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara mutlak diperlukan untuk mencapai cita-cita luhur persatuan nasional dan keutuhan NKRI.
- 2) Bawa dalam penerapan kerukunan antarumat beragama bagi umat Islam tidak boleh melanggar rambu-rambu agama, agar keimanan dan keislamannya tetap terpelihara dengan baik.
- 3) Bawa bagi para pejabat dan tokoh Muslim wajib memberikan tauladan yang baik, membina warga dan umatnya bagaimana menjalin kerukunan antar umat agama secara benar dalam konteks berbangsa dan bernegara.

Hasil analisis teks (analisis semantik) melalui proses penafsiran dengan penjelasan dan pemahaman tentang toleransi terhadap non-muslim menurut NU disajikan pada gambar 4.14 melalui model hermeneutika Ricoeur berikut:



Gambar 4.14 Model Analisis Hermeneutika Ricoeur (Penjelasan dan Pemahaman) mengenai Toleransi terhadap non-Muslim menurut NU.

Berkaitan dengan penafsiran, terutama melalui proses distansiasi dan penggunaan “penjelasan” dan “pemahaman” dari Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu gerakan radikalisme yang meliputi masalah bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim, secara ringkas dapat dilihat pada tabel 4.1.

Tabel 4.1 Penafsiran dengan Proses Distansiasi Muhammadiyah dan NU tentang Isu-isu Gerakan Radikalisme.

Isu-isu Utama Radikalisme	Ormas Islam	
	Muhammadiyah	NU
Bentuk Negara	Negara Pancasila sebagai konsensus nasional dan pembuktian ( <i>darul ahdi wa syahadah</i> ).	Pancasila sebagai kesepakatan kebangsaan ( <i>mu'ahadah wathaniyah</i> ).
Jihad	Jihad sebagai upaya menciptakan suatu alternatif yang unggul dan kompetitif untuk mewujudkan kehidupan yang lebih utama ( <i>jihad lil-muwajahah</i> ).	Jihad sebagai tindakan untuk mengutamakan kemaslahatan umat ( <i>mabadi' khaira ummah</i> ).
Toleransi terhadap non-Muslim	Toleransi sebagai bentuk persaudaran antar-sesama manusia ( <i>ukhuwah insaniyah</i> ).	Toleransi sebagai bentuk persaudaraan sebangsa dan setanah air ( <i>ukhuwah wathaniyah</i> ).

Sumber: diolah dari hasil penelitian.

### 4.3 Analisis Refleksi Penafsiran

Berdasarkan hasil analisis teks (semantik) melalui distansiasi dan penafsiran yang menggunakan “penjelasan” dan “pemahaman” yang sudah dilakukan, menunjukkan bahwa Muhammadiyah dan NU sebagai Organisasi Islam di Indonesia memiliki pemahaman yang relatif berbeda mengenai isu-isu utama gerakan radikalisme. Sebagaimana ditampilkan pada tabel 4.1, Muhammadiyah memahami bentuk negara saat ini adalah Negara Pancasila sebagai negara konsensus nasional dan pembuktian (*darul ahdi wa syahadah*). Sedangkan NU memahami bentuk negara NKRI dan Pancasila sebagai kesepakatan dan konsep bersama (*mu'ahadah wathaniyah*).

Mengenai jihad, Muhammadiyah memahaminya sebagai tindakan untuk menyeru kepada kebaikan dan menyegah kemunkaran (*amar ma'ruf nahi munkar*) dalam bentuk *jihad lil-muwajahah*. NU memahami jihad sebagai tindakan untuk mengutamakan kemaslahatan umat (*mabadi' khaira ummah*). Selanjutnya tentang toleransi terhadap non-muslim, Muhammadiyah memahaminya sebagai bentuk persaudaran antar-sesama manusia (*ukhuwah insaniyah*). Sedangkan dalam pemahaman

toleransi terhadap non-muslim adalah sebagai persaudaraan kebangsaan (*ukhuwah wathaniyah*).

Dalam hermeneutika fenomenologis Ricoeur, pada prinsipnya hasil penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu gerakan radikalisme sebagaimana dijelaskan di atas adalah hasil dari refleksi diri yang panjang kedua organisasi Islam terbesar dan berpengaruh untuk meneguhkan eksistensinya. Pada konteks penelitian ini, untuk memahami bagaimana refleksi yang dilakukan Muhammadiyah dan NU, yang akhirnya menemukan penafsiran mengenai isu-isu gerakan radikalisme sebagaimana dijelaskan di atas, maka selanjutnya pada bagian ini dilakukan analisis praktik refleksi masing-masing organisasi Islam berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme, yakni mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Analisis refleksi ini meliputi beberapa hal penting yang akan dijelaskan, yaitu berkaitan dengan latar belakang penafsiran, faktor-faktor yang menentukan penafsiran, tujuan dan kepentingan penafsiran, dan upaya pemahaman yang dilakukan untuk menyebarkan hasil penafsiran.

#### **4.3.1 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Bentuk Negara**

Praktik-praktik diskursus Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk negara dapat dijelaskan melalui analisis refleksi berikut ini.

##### **a. Latar Belakang**

Muhammadiyah mengakui bahwa bentuk negara Indonesia saat ini adalah Negara Pancasila. Muhammadiyah melalui keputusan-keputusannya mendukung sepenuhnya sistem politik, sistem negara dan sistem hukum yang berlaku di Indonesia. Hal ini bahkan sudah ditegaskan dalam Anggaran Dasar Muhammadiyah yang menyebutkan bahwa tujuan didirikannya Muhammadiyah adalah untuk menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam untuk terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya.

Abdul Mu'ti, Sekretaris Umum Pimpinan Pusat (PP) Muhammadiyah, menjelaskan bahwa bentuk negara pilihan Muhammadiyah sudah jelas, yakni lebih mengutamakan masyarakat Islam, bukan negara Islam. Dalam pandangan Muhammadiyah negara Indonesia dengan dasar Pancasila merupakan negara yang Islami, artinya negara yang sesuai dengan ajaran-ajaran agama Islam walaupun Indonesia bukan negara yang dibentuk berdasarkan agama Islam.

Lebih lanjut Mu'ti menjelaskan mengenai posisi Muhammadiyah berkaitan dengan bentuk negara Pancasila berikut:

“Muhammadiyah memahami bahwa bernegara itu bagian dari muamalah. Karena bagian dari muamalah maka Muhammadiyah memahami bahwa umat Islam itu memiliki kebebasan untuk menentukan mana yang terbaik di dalam bernegara. Dalam pandangan Muhammadiyah, Pancasila inilah yang paling memungkinkan dan paling ideal untuk negara Indonesia yang masyarakatnya majemuk dan sangat beragam, baik secara etnis maupun agama. Oleh karena itu, dalam Matan, Keyakinan, dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah (MKCHM) menyebutkan bahwa pertama, hidup manusia itu harus bermasyarakat. Kedua, Muhammadiyah mematuhi hukum dan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, termasuk aturan-aturan yang ada di masyarakat sepanjang aturan itu tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Pengakuan dan penerimaan Muhammadiyah terhadap Pancasila sebagai dasar negara (Negara Pancasila) juga disepakati oleh pengurus sekaligus aktivis dan warga Muhammadiyah lainnya dengan penafsiran dan pertimbangan yang berbeda. Menurut Husnan Nurjuman, Wakil Sekretaris Majelis Pembina Kesehatan Umum (MPKU) PP. Muhammadiyah, Pancasila adalah suatu pilihan konsensus atau kesepakatan para pendiri NKRI, yang kelompok Islam merupakan salah satu pihak yang terlibat dalam kesepakatan tersebut. Di antara kelompok Islam tersebut ada juga para tokoh Muhammadiyah. Sebagai anggota kelompok masyarakat yang perwakilannya turut menyepakati Pancasila sebagai dasar negara, maka seharusnya semua orang yang kelompoknya terwakili dalam kesepakatan itu, berada dalam posisi menerima Pancasila sebagai dasar negara<sup>1</sup>.

Negara Pancasila sebagai konsensus juga disetujui oleh Pradana Boy ZTF, Anggota Majelis Tarjih dan Tajdid PWM Jawa Timur. Menurut Pradana Boy<sup>2</sup>, bagi bangsa Indonesia, Pancasila sebenarnya sudah final. Tak perlu diperdebatkan lagi, karena Pancasila merupakan hasil konsensus nasional bangsa Indonesia, dan konsensus itu hanya tercapai setelah melalui proses yang panjang dan tidak mudah. Sedangkan Makmun Murod, Wakil Sekretaris Lembaga Hikmah dan Kebijakan Publik (LKHP) PP. Muhammadiyah, memandang bahwa Pancasila merupakan

---

<sup>1</sup> Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>2</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

ideologi tengahan yang terbaik. “Pancasila adalah bentuk ideologi tengahan, hasil dialektika panjang antara Islam dan Negara. Pancasila merupakan ideologi tengahan antara Kapitalisme dengan Komunisme, antara teokratik dengan sekularisme. Sebagai Negara tengahan dan hasil dialektika, saya menilai Pancasila sebagai bentuk ideologi terbaik”, jelas Makmun<sup>3</sup>.

Bagi Muhammadiyah, Pancasila sebagai dasar negara merupakan bentuk negara yang ideal bagi Indonesia saat ini, dan perdebatan mengenai hal ini dianggap sudah selesai. Sejak awal, pada Muktamar Muhammadiyah di Solo tahun 1985, Muhammadiyah sudah menerima Pancasila sebagai dasar negara dan menjadikannya sebagai asas dalam berorganisasi. Menurut Mu’ti, keputusan Muhammadiyah menjadikan Pancasila sebagai asas organisasi sempat menimbulkan ketegangan internal di mana beberapa kelompok tertentu di Muhammadiyah akhirnya keluar dari Muhammadiyah dan mendirikan organisasi sendiri. Mereka itu juga yang pada akhirnya terlibat dalam berbagai gerakan anti-Pancasila dan berbagai gerakan ekstremisme keIslam yang memang menjadi persoalan politik sampai sekarang ini. “Di dalam Muhammadiyah sendiri orientasi keIslam itu memang belum sepenuhnya solid. Artinya masih ada elemen-elemen tertentu di Muhammadiyah yang memang beranggapan bahwa sebagai gerakan Islam itu Muhammadiyah harus berasaskan Islam,” jelas Mu’ti.

Meskipun pada Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta, tahun 2000 Muhammadiyah mengubah kembali Anggaran Dasarnya dengan asas Islam dan menghapus Pancasila sebagai asasnya, pilihan Muhammadiyah mengenai bentuk negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila sejak awal tidak berubah. Menurut Mu’ti, dalam sidang Tanwir di Yogyakarta, Muhammadiyah menyebutkan bahwa Pancasila adalah bentuk ideal bagi bangsa Indonesia. Pengakuan Muhammadiyah ini tidak diubah, bahkan mulai pada sidang Tanwir di Lampung dan sidang Tanwir di Bandung, Muhammadiyah menggunakan istilah Negara Pancasila. Mengenai latar penggunaan istilah Negara Pancasila oleh Muhammadiyah, Mu’ti menjelaskan:

“Dalam teori politik istilah Negara Pancasila itu memang tidak ada, tapi dalam praksis kehidupan berbangsa penyebutan Negara Pancasila oleh Muhammadiyah itu menunjukkan bahwa Indonesia itu ya Pancasila, dan Pancasila itu milik bangsa Indonesia. Selain itu, Muhammadiyah juga merujuk

---

<sup>3</sup> Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail.

kepada argumen Ki Bagus Hadikusumo ketika berdebat mengenai dasar negara yang kemudian menyetujui dihapuskannya tujuh kata dalam sila pertama itu. Menyebut ketuhanan yang maha esa itu tauhid, dan itu tidak ada masalah bagi umat Islam termasuk bagi warga persyarikatan. Malah justru ketuhanan yang maha esa itu lebih kuat dibandingkan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam karena dasar syariat itu adalah tauhid” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Senada dengan pandangan Mu’ti bahwa Pancasila merepresentasikan nilai-nilai Islam, Husnan Nurjuman menjelaskan bahwa:

Sebagai ideologi pemersatu, tentu saja Pancasila merupakan pertemuan dari nilai-nilai universal yang ada pada setiap nilai dan ideologi kelompok yang dipersatukan. Tentu saja Pancasila juga merepresentasikan berbagai pandangan dan nilai yang ada dalam Islam. Seperti tentang Tauhid yang mengakui keesaan Tuhan, nilai-nilai kemanusiaan, keadilan dan keadaban yang sesungguhnya merupakan tujuan dari *Diinul Islam* itu sendiri (keutamaan akhlak dan kemaslahatan manusia dunia dan akhirat), persatuan Indonesia yang menjadi representasi nilai-nilai *ukhuwah* dan *ta’awwun*, permusuawaratana yang juga diajarkan dalam Islam serta keadilan sosial yang sesungguhnya Islam juga memiliki konsep tersendiri tentang hal itu sebagai salah satu implementasi pokok ajaran (Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail).

Pandangan dan sikap Muhammadiyah mengenai Negara Pancasila dinyatakan secara tegas dalam Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar tahun 2015. Muhammadiyah merumuskan pemahamannya tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* (Negara Konsensus dan Kesaksian). Keputusan Muktamar Muhammadiyah tersebut menyebutkan bahwa Pancasila dan Negara Pancasila itu adalah bentuk negara yang ideal, dan islami. Menurut Abdul Mu’ti, kedudukan Pancasila sebagai hasil kesepakatan pendiri bangsa yang mewakili seluruh masyarakat Indonesia, maka warga Muhammadiyah harus memelihara integritas Negara Pancasila ini. Warga Muhammadiyah juga harus mengisi, dan berperan serta untuk menjadikan Negara Pancasila sebagai bentuk negara ideal bersama elemen bangsa lainnya. Dalam muqadimah AD/ART Muhammadiyah disebut sebagai *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*, yang penafsirannya adalah Negara Pancasila. “Selalu ada dasar-dasar teologis yang menjadi referensi kebijakan Muhammadiyah, dan selalu ada pertimbangan-pertimbangan strategis praksis dalam kita berbangsa dan bernegara”, jelas Abdul Mu’ti.

Mengenai ikhwal munculnya rumusan Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, Abdul Mu'ti menjelaskan:

“Pada awalnya itu dari diskusi-diskusi. Jadi setiap kali akan Tanwir itu selalu ada diskusi, di mana Muhammadiyah merumuskan visi dan karakter bangsa, merumuskan Indonesia berkemajuan, dan kemudian muktamar itu. Gagasan itu berkembang dari berbagai pemikiran, termasuk pada waktu itu Pak Din (Din Syamsuddin—pen) yang menyampaikan gagasan itu. Walaupun sebenarnya gagasan itu juga terkandung dalam pernyataan pemikiran abad kedua, yang Muhammadiyah memang mengambil sikap dalam berdakwah itu dengan *dakwah lil-muwajahah* bukan *dakwah lil muaradah*, berdakwah dengan cara berkompetisi, mengembangkan keunggulan-keunggulan bukan dengan berkonfrontasi atau bermusuhan. Pilihan-pilihan itu yang kemudian terus digodok, dirumuskan bersama-sama, dimatangkan dalam berbagai *meeting* oleh para intelektual Muhammadiyah, dan pada akhirnya menjadi satu kesatuan keputusan muktamar” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Berkaitan dengan penafsiran Muhammadiyah mengenai Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* menunjukkan adanya kesepakatan dan dukungan dari pengurus dan aktivis Muhammadiyah. Seperti Husnan Nurjuman<sup>4</sup> yang memandang penafsiran Muhammadiyah tersebut merupakan suatu pernyataan yang menegaskan posisi Muhammadiyah setelah berbagai peristiwa dan polemik yang mempertentangkan antara Pancasila dengan Islam. Panafsiran Muhammadiyah tentang Pancasila sebagai rumah perjanjian dan rumah pembuktian menjelaskan paham keagamaan Muhammadiyah yang mengutamakan pengamalan substansi ajaran Islam dalam aksi-aksi sosial kemanusiaan daripada pengutamaan simbol.

Menurut Pradana Boy<sup>5</sup>, penafsiran Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, menjadi bukti komitmen kuat Muhammadiyah untuk menjaga negara Indonesia. Itu juga merupakan penegasan bahwa Muhammadiyah tidak ingin mempersoalkan lagi bentuk negara yang tepat bagi Indonesia. Dari sudut pandang lainnya, Makmun Murod melihat tafsiran Muhammadiyah ini sangat proporsional, dan tidak berlebihan. “Muhammadiyah organisasi berkemajuan, tak suka berbicara yang berbau jargon misalnya Pancasila ‘harga mati’. Ini sangat berlebihan. Muhammadiyah lebih suka menyebut sebagai Negara ‘konsensus’ dan ‘persaksian’ yang membutuhkan ‘pembuktian’ dengan

---

<sup>4</sup> Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>5</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

kerja-kerja nyata di masyarakat. Kenyataannya seperti itu dan Muhammadiyah membuktikannya dengan kerja-kerja nyata”, jelas Makmun<sup>6</sup>.

Dalam pandangan Majelis Tarjih dan Tajdid (MTT) PP Muhammadiyah, penafsiran Muhammadiyah tentang bentuk Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* merupakan karakter asli Muhammadiyah sebagai organisasi Islam moderat. Menurut Hamim Ilyas, Wakil Ketua MTT PP Muhammadiyah, Muhammadiyah sebagai gerakan Islam moderat itu kelihatan sekali dalam Kepribadian Muhammadiyah. Dalam salah satu rumusan Kepribadian Muhammadiyah itu disebutkan bahwa Muhammadiyah selalu menjunjung tinggi segala peraturan perundangan-undangan, falsafah dan peraturan perundangan-undangan yang berlaku.

Pandangan Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah mengenai pemahaman Muhammadiyah tentang Negara Pancasila, dijelaskan Hamim Ilyas:

“Produk Tarjih itu dibagi menjadi empat. Pertama itu putusan, dulu putusan itu hasil muktamar khusus Majelis Tarjih dan Munas. Setelah muktamar ditata menjadi Munas, musyawarah nasional Majelis Tarjih. Produk kedua itu fatwa, yang sebagian besar dimuat di Suara Muhammadiyah. Ketiga, wacana. Wacana itu yang berkembang, khususnya di Tarjih. Termasuk dulu yang pernah ramai tentang tafsir tematik hubungan sosial antarumat beragama. Keempat itu taujihad, kalau mau melihat pandangan Majelis Tarjih terhadap NKRI yang berdasarkan Pancasila bisa dilihat di taujihad Majelis Tarjih. Ini produk baru yang dikeluarkan ketika Munas Tarjih di Makassar. Ini arahan kepada warga Muhammadiyah ketika dalam berpolitik supaya memperjuangkan taujihadnya. Kemarin kebetulan taujihadnya untuk taujihad politik” (Wawancara dengan Peneliti, tanggal 7 Februari 2019, di Hotel Sari Pacific, Jakarta Pusat).

Nahdlatul Ulama (NU) memahami bahwa Pancasila merupakan konsep bersama yang disepakati oleh seluruh lapisan bangsa sebagai pedoman dalam hidup bernegara (*mu’ahadah wathaniyah*), sebagaimana dinyatakan dalam Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama NU di Situbondo Jawa Timur, Tahun 1983. Menurut Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jenderal Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), diskursus mengenai bentuk negara di kalangan NU sudah muncul sebelum kemerdekaan pada masa pemerintahan Hindia Belanda, yakni pada Muktamar NU di Banjarmasin tahun 1936. Pada Muktamar NU tersebut terjadi perdebatan

---

<sup>6</sup> Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail.

mengenai bentuk negara yang paling ideal itu apa? “Ada yang mengusulkan karena kita adalah mayoritas muslim maka kita harus mendirikan negara *darul Islam*. Ada pendapat lain, karena kita dalam keadaan perang maka disebut *darul harb* atau negara perang. Ketiga, yang pada akhirnya menjadi keputusan dan konsensus para ulama, dipilihlah *darussalam*, negara damai. Negara yang memberikan jaminan kepada penduduknya untuk melaksanakan peribadatannya”, jelas Helmy.

Perbedaan pandangan mengenai bentuk negara ini, pada dasarnya tidak terlepas dari cara pandang dalam meletakkan hubungan antara agama dan negara. Mengutip pendapatnya tokoh NU, KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Helmy menyebutkan ada tiga paradigma mengenai relasi agama dan negara. Pertama integralistik atau universalistik yang memandang antara agama dan negara itu sama. Kedua sekularistik, yang memandang agama dan negara itu tidak ada hubungannya. Ketiga pandangan yang sifatnya simbiotik bahwa agama dan negara itu dapat disandingkan secara harmoni. “Saya kira pandangan yang ketiga itu yang berlaku pada NKRI ini. Pancasila sila pertamanya ketuhanan, nilai agama Islam tidak dibentur-benturkan dan tidak dihadap-hadapkan dengan Pancasila, tapi dicari kesesuaian”, jelas Helmy.

Berkaitan dengan latar belakang pemahaman NU mengenai Pancasila sebagai dasar negara, Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jenderal PBNU menjelaskan:

“Jadi pandangan NU tentang bentuk negara tujuannya adalah membentuk suatu masyarakat yang memiliki peradaban unggul. Makanya, menukil apa yang disampaikan Kiai Said Aqiel bahwa dalam al-Qur'an sebetulnya setelah dicek satu persatu ayat, tidak disebutkan tugas kenabian itu membentuk satu umat Islam. Tapi disebutkan sebagai *ummatan washatan* yaitu umat dengan peradaban unggul. Jadi tugas kenabian itu membangun masyarakat yang unggul peradabannya. Maka ayatnya adalah *wama arsalnaka illa rahmatan lil-alamin*, bahkan semesta alam. Ini agar luas memahami Islam, pokok soal bentuk negara itu menjadi tidak penting, yang paling penting adalah apakah pemerintahan itu memberikan jaminan adanya keberagamaan itu” (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Kantor PBNU, Kramat Raya, Jakarta Pusat).

Pandangan bahwa Pancasila itu tidak bertentangan dengan Islam juga ditegaskan oleh pengurus dan aktivis NU, Khamami Zada<sup>7</sup>, Wakil Ketua Lakpesdam

---

<sup>7</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui e-mail.

PBNU. Menurut Khamami, dari sisi agama, Pancasila tidak bertentangan dengan Islam. Pancasila sesuai dengan nilai-nilai ajaran agama Islam, seperti ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, permusyawaratan, dan keadilan. Bahkan, Sila pertama Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa, menjadi landasan teologis negara Indonesia. Sila pertama ini menjawab empat sila lainnya, dan menjadi cermin bagi konsepsi tauhid seperti yang tercantum dalam al-Qur'an Surat al-Ikhlas. Sedangkan dalam pandangan Syafiq Ali, Sekretaris Lembaga Ta'lif wan-Nasyr PBNU, negara Pancasila sudah tepat untuk pilihan Indonesia yang sangat beragam kesejarahannya, agamanya, etnisnya, dan lingkungan geografisnya. Negara Pancasila memang sudah benar dan bisa membuat kita tetap berbhineka tunggal ika<sup>8</sup>.

Menurut Syafiq Ali, latar belakang NU menerima Pancasila baik sebagai Dasar Negara maupun sebagai asas tunggal pada Muktamar NU tahun 1984, menunjukkan bahwa NU tidak mempunyai problem dengan bentuk negara dan demokrasi Pancasila. Hal ini karena memang penerimaan itu tidak berdampak besar pada peribadatan umat Islam. Latar belakang penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai dasar negara disampaikan pula oleh Sarmidi, Sekretaris Lembaga Bahtsul Masail Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (LBM PBNU). Penerimaan Pancasila (bukan negara Islam) lebih karena keterlibatan tokoh-tokoh NU dalam meramu Pancasila pada masa awal kemerdekaan Indonesia tahun 1945. Mengenai proses penerimaan Pancasila ketika itu, Sarmidi menceritakan sebagai berikut:

“Dari NU ada Kiai Wahid Hasyim dan Kiai Masykur, kemudian tim 9 yang ada Muhammadiyah dan kaum nasionalis juga kan *deadlock*. Kubu yang satu ingin syariat Islam yang satu tidak mau. Akhirnya Bung Karno minta tolong Kiai Wahid, bapaknya Gus Dur untuk meminta pertimbangan Abahnya, Mbah Hasyim Asy’ari. Maka Kiai Wahid menyampaikan, ini *deadlock* bagaimana. Ada yang menolak Pancasila ingin syariat Islam, Indonesia bagian timur tidak mau. Kemudian Mbah Hasyim bilang, tunggu sebentar saya istikharah dulu. Istikharah 3 malam. Setelah istikharah itu Mbah Hasyim bilang ke putranya Kiai Wahid, Pancasila itu sudah sesuai dengan syariat Islam. Tidak apa-apa dilanjutkan. Nah, NU menerima Pancasila ya karena shalat istikharahnya Mbah Hasyim Asy’ari itu” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Desember 2018, di Kantor P3M, Cililitan, Jakarta Timur).

---

<sup>8</sup> Wawancara dengan Peneliti, 16 April 2020.

Dalam pandangan Alissa Qotrunnada Munawaroh Wahid (Alissa Wahid)<sup>9</sup>, Sekretaris Lembaga Kemaslahatan Keluarga PBNU, Pancasila dalam bahasanya para Kiai itu sudah menjadi *mu'ahadah wathaniyah*, menjadi kesepakatan kebangsaan. Jadi semua bangsa atau komunitas mempunyai hal-hal atau norma-norma yang disepakati. Norma itu bisa disepakati secara deliberatif, bisa juga tidak. Bisa juga dalam bentuk transformasi sosial yang berlangsung secara gradual, tidak disadari orang-orang. Pancasila itu deliberatif, dilakukan secara resmi, di ruang-ruang resmi, di kanal-kanal resmi dengan perwakilan yang dianggap representatif pada saat itu. Jadi *binding*, mengikat. Jadi Pancasila sebagai kontrak sosial yang dilakukan secara deliberatif.

Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* sebagai kontrak sosial dan politik juga disampaikan oleh Syafiq Ali, kita membutuhkan kontrak sosial dan politik yang menjamin semua merasa aman, setuju, *legitimate* sehingga kita bisa bersama-sama membangun sebuah kehidupan bersama yang baik. Maka dari itu, apa yang dirumuskan NU itu sudah tepat, yaitu *mu'ahadah wathaniyah* sebagai sistem sosial, sistem politik, dan kontrak sosial yang baik untuk memastikan semua orang yang hidup di bawah payung itu sama.

Penerimaan NU terhadap Pancasila selain karena Pancasila sebagai hasil kesepakatan bersama semua elemen bangsa (*mu'ahadah wathaniyah*), juga karena sikap para Kiai NU saat itu yang sangat realistik. Menurut para Kiai NU, memperjuangkan yang ideal itu harus dilakukan, tapi ketika yang ideal itu tidak tercapai maka harus *tanazzul*, turun dari langit idealis ke bumi realitas. Mengenai *tanazzul* Kiai NU berkaitan penerimaan terhadap Pancasila, Sarmidi menjelaskan:

“*Tanazzul* ini juga pernah dilakukan oleh Rasulullah waktu perjanjian Hudaibiyyah, perjanjian antara Rasulullah dengan kafir Quraish. Waktu itu dalam surat perjanjian ditulis *bismillahirramanirrahim* kemudian diakhiri dengan menyebut Nabi Muhammad Rasulullah. Orang-orang Quraish tidak mau. Akhirnya Rasul sendiri yang turun dari realitas idealis turun ke realitas yang ada karena kafir Quraish tidak mau. Akhirnya ditulis dengan tidak ada *bismillah*-nya kemudian yang Muhammad Rasulullah diganti Muhammad Ibnu Abdillah. Itu bila idealisme tidak bisa tercapai kita turun ke realitas, demi kemaslahatan bersama” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Desember 2018, di Kantor P3M, Cililitan, Jakarta Timur).

---

<sup>9</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon.

Dalam konteks saat ini, penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai dasar negara juga dilatarbelakangi oleh situasi geopolitik internasional yang berkembang. Masuknya paham-paham radikal transnasional, di mana mereka ini berkelindan dengan gerakan-gerakan global seperti ISIS dan al-Qaeda. Mereka, terutama organisasi Hizbut Tahrir yang menganggap tidak ada sistem negara yang sempurna kecuali khilafah. Helmy Faishal Zaini mengatakan, “pertama, Saya memandang bahwa gerakan itu bersifat internasional. Kedua, mereka tidak utuh memahami Pancasila. Kalau sila pertama sampai kelima Pancasila disebut anti-Islam, itu yang mana? Tidak ada. Bahkan Pancasila itu banyak menggunakan diksi adil, masyarakat, rakyat, yang itu semua dari bahasa Arab. Jadi mengenai bentuk negara NU sudah final menerima Pancasila”, tegas Helmy.

Gagasan khilafah sebagai bentuk negara dalam pandangan NU sebagaimana diputuskan dalam Munas NU tahun 2004, bahwa khilafah itu merupakan salah satu bentuk kenegaraan yang pernah ada di dunia Islam. Tapi karena sekarang negara sudah menjadi *nation state*, berbangsa-bangsa sulit rasanya mewujudkan khilafah yang seperti itu, seperti dulu. Menurut Sarmidi, setidaknya 30 tahun Islam pertama atau awal-awal Islam itu memang benar-benar khilafah. Tapi setelah Sayyidina Ali bin Abi Thalib tidak ada khilafah lagi, tapi sudah dinasti. “Di NU bentuk negara Indonesia sudah menganut kekhalifahan versi Imam al-Mawardi. *Imamah* itu ya menggantikan kepemimpinan Rasulullah dalam menjaga agama, dan juga mengatur tata negara. Indonesia itu menjaga agama sudah, mengatur negara juga sudah. Indonesia itu sudah khilafah versi al Mawardi”, jelas Sarmidi.

Menurut Alissa Wahid<sup>10</sup>, khilafah Islamiyah jelas tidak sesuai dengan negara Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah*. Makanya bisa dipahami sikap NU yang sangat keras, bahkan mendukung Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) untuk dibubarkan. Meski dalam demokrasi liberal dan hak asasi manusia pembubaran itu tidak bisa diterima karena pembatasan terhadap organisasi sebagai hak berserikat dan berkumpul. Tapi dalam konteks NU melihat dirinya sebagai salah satu *stakeholder* paling besar dari *mu'ahadah wathaniyah*, maka ide khilafah Islamiyah itu diametral dengan *mu'ahadah wathaniyah*. Hal itu yang kemudian menjadikan sikap NU keras

---

<sup>10</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon.

terhadap mereka-mereka yang dianggap melanggar atau memperjuangkan hal-hal yang akan merusak *mu'ahadah wathaniyah*.

Penafsiran NU mengenai Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* (kesepakatan kebangsaan) dalam pandangan Khamami Zada<sup>11</sup> karena Negara Pancasila adalah yang terbaik dari segala pilihan yang ada. Pancasila diyakini mampu menjadi perekat nasional atas segala perbedaan agama, etnik, dan ras. Pancasila adalah konsensus kebangsaan yang mempersatukan segala ideologi yang ada. Nilai-nilai yang terdapat dalam sila-sila Pancasila, mampu mewadahi semua kepentingan etnis, suku, dan golongan yang tersebar di seluruh wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* dalam pandangan Alissa Wahid<sup>12</sup> adalah *guidance principles*. Dalam konteks Indonesia sebagai sebuah *state* memang diperlukan sebuah *guidance principles*, karena tanpa *guidance principles* bisa gawat. Ketika NU menjadikan Pancasila sebagai haluan negara, maka NU mempunyai kewajiban memperjuangkan agar panduannya benar-benar dipakai. Jadi ini bukan soal berkuasa atau tidak berkuasa, sementara kadang-kadang NU tejebak pada siapa yang berkuasa. “Nah, itu harus dibedakan, makanya politiknya NU itu bukan politik praktis tapi politik kebangsaan. Kalau politik kebangsaan bicaranya ya *mu'ahadah wathaniyah* itu. Dalam konteks menurunkan Pancasila menjadi sebuah panduan bernegara dan berbangsa,” jelas Alissa.

## b. Faktor-faktor

Faktor utama yang menentukan Muhammadiyah menerima Pancasila sebagai dasar negara dan menjadikannya sebagai asas dalam berorganisasi adalah lebih karena adanya konstruksi teologi, dan bukan karena strategi politik karena ada tekanan dari penguasa (Orde Baru) waktu itu. Menurut Abdul Mu'ti, Sekretaris Umum PP Muhammadiyah, sejak awal format negara Islam itu tidak ada. Sehingga sekali lagi Muhammadiyah memahami bentuk negara dan bernegara itu wilayah muamalah. Karena wilayah muamalah maka Muhammadiyah mempunyai kaidah masalah lima yang menyebutkan bahwa muamalah itu adalah bidang-bidang yang

---

<sup>11</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>12</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon.

tidak diatur dalam ketentuan yang disebutkan dalam ibadah. Sehingga berlaku kaidah yang sering disebut dengan *antum a'lamu bi umurid dunyakum* (kalian lebih memahami dalam hal urusan dunia). “Muhammadiyah melihat bahwa Indonesia adalah sebuah negara majemuk yang kemajemukan itu memang hanya dapat dipertahankan dan dipelihara kalau sistem pemerintahannya dibangun bersama-sama, dan sistem itu dikembangkan berdasarkan *common values*, nilai-nilai yang sama, dan juga ada *universal values*, nilai-nilai universal yang bisa diterima oleh semua kalangan di Indonesia”, jelas Mu’ti.

Menurut Abdul Mu’ti, faktor-faktor yang menentukan disepakatinya pemahaman tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* di kalangan Muhammadiyah karena terdapat beberapa preseden yang mendorong Muhammadiyah harus mengambil sikap politik. Pertama, adanya euphoria politik pasca-reformasi yang ditandai oleh adanya kebangkitan politik identitas, yang sebagiannya adalah identitas agama. Kedua, Muhammadiyah melihat fenomena-fenomena terjadinya stagnasi dan distorsi terhadap tujuan negara dan dasar negara, dan fenomena konflik komunal yang kalau tidak segera dilakukan langkah politik bisa membuat negara ini semakin jauh dari cita-cita para pendirinya. Sehingga Muhammadiyah kemudian menentukan sikap politik, tidak hanya berkaitan dengan dasar negara itu tapi juga berkaitan dengan sikap politik lain misalnya usulan amandemen terbatas UUD 1945, dan *judicial review* beberapa undang-undang. Hal-hal itu dilakukan oleh Muhammadiyah dalam rangka menjaga kedaulatan negara dan mempertahankan integritas negara kesatuan.

Mengenai faktor-faktor yang menjadi pertimbangan dalam menentukan Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, Abdul Mu’ti mengatakan:

“Pertimbangannya memang strategis politis untuk kepentingan bangsa atau kepentingan umum, dalam agama disebut dengan *maslahatul aam*. Itu penting ditegaskan karena pilihan untuk mempertahankan Indonesia itu jauh lebih penting daripada bereksperimen dengan ide-ide negara Islam yang sesungguhnya mengandung kontradiksi antara satu dengan yang lain. Tidak memiliki contoh yang sukses berdasarkan pengalaman sejarah umat Islam, baik pada masa sekarang ini maupun pada masa terdahulu. Itu yang kemudian mendorong Muhammadiyah memutuskan untuk merumuskan dan menjadikan *darul ahdi wa syahadah* itu sebagai bagian dari garis perjuangan organisasi dan menjadi komitmen ke-Indonesiaan Muhammadiyah” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Adanya gagasan mendirikan negara Islam di Indonesia sebagai pertimbangan penafsiran Muhammadiyah mengenai Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* juga disebut oleh Pradana Boy. Menurutnya, *darul ahdi wa syahadah* adalah pengakuan Muhammadiyah terhadap kekhasan bentuk negara dan pemerintahan bagi Indonesia. “Memang belakangan ini kita banyak melihat kelompok-kelompok yang ingin mengganti sistem negara Pancasila dengan sistem Islam. Bagi saya, konsep DAWS Muhammadiyah adalah juga pengakuan bahwa bentuk dan model negara itu bersifat khas, kontekstual dan sangat dipengaruhi oleh situasi masyarakat. Maka, kasus negara lain tidak bisa serta-merta dibawa ke Indonesia”, jelas Boy<sup>13</sup>.

Pada sisi yang lain, pandangan Muhammadiyah bahwa Pancasila adalah negara kesaksian dan pembuktian merupakan suatu konsekuensi dari perjanjian. Menurut Husnan Nurjuman<sup>14</sup>, ketika kita sudah berjanji, maka adalah konsekuensi bagi kita untuk membuktikan pengamalan perjanjian tersebut dalam berbagai bentuk sikap, tindakan dan perilaku. Ketika Muhammadiyah menyepakati Pancasila sebagai dasar negara, maka Muhammadiyah harus mengakui hal tersebut dalam berbagai kebijakan, program, amal usaha dan kegiatan yang diselenggarakan para aktivisnya. Nilai-nilai Pancasila diimplementasikan dalam berbagai orientasi gerakan Muhammadiyah terutama dalam kegiatan kebangsaan dan kenegaraan.

NU menerima Pancasila sebagai dasar negara karena Pancasila adalah hasil kesepakatan bersama seluruh elemen bangsa (*mu’ahadah wathaniyah*) yang dilandasi oleh beberapa faktor. Pertama, bahwa Pancasila dianggap mewadahi seluruh kebutuhan yang ada di Indonesia sebagai negara yang sangat plural. Menurut Helmy Faishal Zaini, maka cara memahaminya adalah bagaimana ke-Indonesiaan dan ke-Islaman ini dikerjakan dalam satu tarikan nafas. Bagi warga NU, menjadi warga negara yang baik itu adalah sudah melaksanakan satu syariat. “Mereka yang *ngotot* khilafah atau negara Islam itu sebenarnya terjebak pada simbol-simbol dan jargon-jargon saja”, jelas Helmy.

Kedua, Pancasila itu sebetulnya sejalan dengan Piagam Madinah, di mana Nabi sendiri dalam Piagam Madinah itu menyetuskan *declaration of human right*.

---

<sup>13</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>14</sup> Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail.

Deklarasi bahwa kita hidup dengan berbagai macam suku dalam hidup berdampingan dengan saling menghormati dan menghargai. Maka sebagai dasar negara, Pancasila itu adalah bentuk final. Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jenderal PBNU menjelaskan:

“Bagi warga NU, keindonesiaan dan keislaman itu harus dalam satu tarikan nafas. Satu contoh, ketika berkendaraan, ada lampu merah kita berhenti, ketika hijau kita berjalan. Bagi warga NU, menjadi warga Indonesia yang baik itu sudah bersyariat. Jadi banyak sebenarnya pekerjaan-pekerjaan menjadi warga negara yang baik dan berpahala karena prinsip dalam Islam. Pertama, shadaqah, artinya yang kaya membantu yang miskin, yang kuat membantu yang lemah, saling tolong menolong. Kedua, *ma'ruf*, berlaku baik. Jadi pengejawantahan *al-ma'ruf* itu ketika kita berlalu lintas itu tidak melanggar sehingga tidak menimbulkan kemungkinan, berarti kita berlaku baik, *ma'ruf*. Kalau kita melanggar lalu lintas maka kita melakukan tindakan yang *munkar*” (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Kantor PBNU, Kramat Raya, Jakarta Pusat).

Meskipun tidak ada *nash* (dalil) yang secara langsung menyebutkan soal bentuk dan dasar negara, apalagi menjadikan Pancasila sebagai dasar negara, NU tetap menerima Pancasila. Menurut Sarmidi, Kiai-Kiai NU menerima Pancasila karena pertama, Pancasila itu tidak bertentangan dengan syariah. Kedua Pancasila itu cocok dengan syariah. “Misalnya Ketuhanan yang Maha Esa itu *qulhu allahu ahad*. Itu cocok dengan syariah. Bagi Kiai-Kiai NU Pancasila itu ya syariah, di dalamnya (Pancasila) ya syariah, yang bertentangan dengan syariat juga tidak ada. Pancasila itu substansinya syariat. Bagi Kiai-Kiai NU itu begitu”, jelas Sarmidi.

Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah*, konsensus nasional harus dipatuhi dan ditaati karena telah menjadi hukum dan kebijakan Negara. Penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* karena dalam pandangan Alissa Wahid, dalam sebuah negara jelas diperlukan adanya *guidance principles*. Harusnya *guidance principles* diturunkan dalam setiap ruang berbangsa dan bernegara. Mengenai Pancasila sebagai *guidance principles* ini Alissa Wahid mengemukakan pandangannya berikut:

“Bagian ini yang saya tidak *happy* dengan Indonesia sekarang, karena masih banyak hal yang tidak sesuai dengan semangat Pancasila, misalnya keadilan sosial masih belum terwujud. Artinya Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* itu belum benar-benar terlaksana. Barangkali nanti ke depannya NU harus memperjuangkan dan memastikan bahwa negara menggunakan Pancasila sebagai haluan sehingga kalau kita sebut misalnya sistem ekonomi

yang kapitalistik berorientasi pasar, kan sangat berbeda dengan konsep keadilan sosial. Keadilan sosial tidak akan tercapai dengan sistem kapitalistik” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon).

### c. Tujuan dan Kepentingan

Dalam menggagas pemahaman Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, Muhammadiyah tentu memiliki tujuan dan juga kepentingan-kepentingan tertentu. Pertama adalah persatuan bangsa. Kedua, Muhammadiyah memberikan contoh mengisi dan menjaga kedaulatan Indonesia, serta memajukan Indonesia dengan amal-amal yang bermanfaat. Abdul Mu’ti menjelaskan, *assyahadah* itu merujuk kepada ayat al-Qur’ān, yakni *ummatan washatan litakunu syuhada ala-an-nas*, supaya kamu menjadi umat terbaik yang bisa menjadi tonggak, menjadi contoh, dan model bagi umat manusia. Itulah yang menjadi dasar mengapa pilihan Muhammadiyah itu Pancasila *darul ahdi wa syahadah*. “Indonesia ini hadir karena kesepakatan para tokoh. Indonesia menjadi seperti ini karena sumbangsih umat Islam. Kalau seandainya pada sidang panitia Sembilan Piagam Jakarta itu mereka ngotot, bisa saja tetap dipertahankan Piagam Jakarta itu. Karena Soekarno yang dianggap representasi nasionalis sudah setuju, bahkan AA. Marimis sebagai representasi Nasrani juga tidak keberatan, dan realitas politik pada waktu itu memang umat Islam mayoritas”, kata Mu’ti.

Maka dari itu menurut Mu’ti, Muhammadiyah tidak ingin mengulang kembali diskusi dan perdebatan politik yang sudah terjadi pada masa pembentukan Negara Indonesia ketika itu. Tapi lebih baik mempertahankan Pancasila dan kemudian mengisi negara Indonesia ini dengan amal-amal dan prestasi yang sesuai dengan hukum yang berlaku di Indonesia saat ini. “Kalau menggunakan kaidah fiqih, menyegah terjadinya kerusakan itu harus lebih diutamakan dibandingkan meraih sesuatu yang mungkin baik tapi belum tentu akan menghasilkan sesuatu yang baik. Sehingga pilihannya yang sudah ada ini (Pancasila) harus diterima, karena tidak bertentangan dengan agama. Lebih penting lagi adalah bagaimana Muhammadiyah bisa mengisi dan mewarnai sehingga Pancasila tidak bertentangan dengan ajaran Islam”, kata Mu’ti.

Permahaman Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* dilandasi kepentingan sebagai upaya memberikan pemahaman dan

menandingi wacana mengenai bentuk negara Islam atau khilafah. Menurut Abdul Mu'ti, Muhammadiyah sejak dulu dalam mengambil keputusan itu lebih bersifat untuk kepentingan anggota. Fatwa-fatwa Muhammadiyah itu selalu dibuat untuk kepentingan membina warga Muhammadiyah, yang menjadi bagian tidak terpisahkan dari bangsa Indonesia. Artinya bahwa sikap, pandangan, dan perilaku warga Muhammadiyah itu adalah cermin dari bangsa Indonesia juga. Sehingga ijtihad politik Muhammadiyah itu dilakukan, pertama memang untuk kepentingan soliditas dan konsolidasi politik organisasi. Kedua, bahwa kemudian itu menjadi diskursus publik yang bisa mewarnai dan memberikan perspektif itu sudah pasti. Karena dalam iklim demokrasi, pertarungan yang terjadi di ruang publik adalah pertarungan wacana, dan tentu akan dimenangkan oleh kelompok-kelompok yang memiliki argumen-argumen yang kuat menyangkut sikap dan pandangan politiknya.

Berkaitan dengan kepentingan Muhammadiyah dalam diskursus bentuk Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, Abdul Mu'ti menegaskan:

“Bagi Muhammadiyah, penyebutan *darul ahdi wa syahadah* itu berarti menolak faham-faham manapun yang tidak setuju Pancasila. Atau ingin mengganti Pancasila, termasuk misalnya Hizbut Tahrir (HT) yang menolak Pancasila, dan ingin menggantinya dengan bentuk-bentuk lain yang bertentangan dengan Pancasila itu sendiri. Sehingga penegasan *darul ahdi wa syahadah* itu mengandung prinsip bahwa Muhammadiyah itu berada pada barisan dan kelompok yang orang menyebut nasionalis, yang memiliki ikatan kuat dengan Indonesia sebagai sebuah rumah dan entitas yang mempersatukan bangsa Indonesia dengan segala keberagaman dan kemajemukannya” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Selain sebagai respon atas upaya-upaya mengganti Pancasila sebagai dasar negara, kepentingan utama yang menentukan penafsiran Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, menurut Husnan Nurjuman adalah kepentingan dakwah Muhammadiyah itu sendiri. Tentu saja ada kepentingan ekonomi dan politik, tapi dalam arti yang lebih filosofis dan sosiologis. Bukan dalam arti ada kekuatan ekonomi dan politik yang mengatur Muhammadiyah tentang Pancasila, tapi tentang bagaimana melalui pernyataan ini Muhammadiyah dapat melangsungkan kepentingan politik dan ekonominya untuk menjamin dakwah Muhammadiyah. Mengenai kepentingan politik dan ekonomi Muhammadiyah dalam penafsiran tentang Pancasila, Husnan Nurjuman mengatakan:

“Ketegasan posisi Muhammadiyah dalam wacana dasar negara tersebut akan sangat terkait dengan kepentingan politik Muhammadiyah dan pada akhirnya juga terkait dengan kepentingan ekonomi Muhammadiyah. Dengan pengakuan terhadap Pancasila, Muhammadiyah menjadi bagian formal dalam kehidupan bernegara dan berbangsa, Muhammadiyah dipandang memiliki investasi dalam membangun keterlibatannya menentukan dan mengawal arah perjalanan bangsa. Melalui pengakuan ini, Muhammadiyah dapat terlibat dalam proses politik, Muhammadiyah dapat bekerja dengan dukungan pemerintah, kader-kader Muhammadiyah dapat menjadi pemimpin-pimpin bangsa baik di tingkat nasional maupun tingkat daerah. Dan banyak berbagai bentuk keuntungan atau nilai strategis Muhammadiyah secara politik dan ekonomi yang dapat diraih oleh Muhammadiyah” (Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail).

Kepentingan politik dan ekonomi yang menentukan penafsiran Muhammadiyah atas Pancasila dapat juga dilihat dari sudut pandang yang berbeda. Menurut Makmun Murod, Muhammadiyah tidak mau terjebak pada jargon yang berbau sangat politis, maka Muhammadiyah lebih memilih Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*. Ada makna politis di balik Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*. *Darul Ahdi*, Negara konsensus atau Negara kesepakatan ini bukan Negara statis tapi dinamis yang bisa diubah. “Dalam sejarahnya Indonesia pernah menjadi Negara RIS (Republik Indonesia Serikat), dan yang perlu diketahui, Muhammadiyah, NU, ormas Islam lainnya, dan banyak partai saat itu mendukung Indonesia sebagai Negara RIS. RIS adalah bentuk konsensus yang lain. Kalau suatu saat ternyata bangsa ini mempunyai konsensus baru misalnya menjadi Negara sekular atau bahkan Negara agama (Islam), kalau memang itu semua konsensus nasional, apanya yang salah,” jelas Makmun. Lebih lanjut mengenai negara kesepakatan ini Makmun Murod menjelaskan berikut:

Kalau Kiai Makruf Amien malah menyebutnya sebagai *Darul Mitsaq* (Negara perjanjian). Di dalam al-Quran kata “*mistaq*” digunakan untuk ikatan pernikahan. Pernikahan dalam Islam berbeda dengan di Katholik. Islam boleh bercerai kalau tak ada lagi kecokongan dan menjadi kesepakatan. Tapi di Katholik tak boleh ada perceraian. *Darul Mistaq* pun begitu, kalau dirasa Pancasila gagal dan bangsa ini butuh perjanjian atau kesepakatan baru untuk mengganti Pancasila, apanya yang salah? Kuncinya pada “kesepakatan”. Soal “bentuk Negara” itu hanya soal *mutaghayyirat*, tapi “mewujudkan kesejahteraan rakyat” adalah persoalan *tsawabit*, soal esensi yang tak bisa diubah atau digugat sebagai tujuan berbangsa dan bernegara (Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail).

Terlepas dari semua itu, menurut Pradana Boy<sup>15</sup>, kepentingan yang menentukan penafsiran Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, di luar kepentingan ekonomi dan politik, sebenarnya adalah kepentingan kebangsaan, yakni menjaga persatuan negara Indonesia dan NKRI adalah warisan berharga dari para pendahulu bangsa yang harus terus dijaga.

Tujuan atau kepentingan utama NU menerima Pancasila sebagai dasar negara adalah dalam rangka mengedepankan dakwah Islam yang ramah dan moderat. Menurut Helmy Faishal Zaini, hakekat dakwah itu harus *bil-hikmah*, dengan bijaksana dan dengan nasehat-nasehat yang baik. Bahkan kalau ada perpecahan pun, maka di situ disebutkan *wa jadilhum billati hia ahsa* (dan berdebatlah kamu dengan cara yang baik). Berarti cara itu menjadi penting, yaitu *bil-hikmah, ahsan*. “Kita berharap bahwa dengan menerima NKRI dan Pancasila, sebagai umat Islam yang mayoritas sebetulnya menjadi dakwah tersendiri. Semua agama punya misi dakwah itu sesuatu yang wajar. Misionaris itu kan *mission* boleh-boleh saja, yang penting tidak boleh ada kegaduhan, saling menghormati satu sama lainnya”, jelas Helmy.

Kepentingan lainnya NU menerima Pancasila, sebagaimana disampaikan oleh Sarmidi, Sekretaris LBM PNU, bahwa NU itu dari sisi madzab sebagian besar mengikuti *ahlussunnah wal jamaah*. Aswaja itu tidak diperbolehkan *bughat* (membangkang atau oposisi) terhadap negara. Walaupun pemimpin itu dholim tidak boleh melakukan *bughat*. Makanya, walaupun pada masa Orde Baru NU itu seperti *dikuyo-kuyo* (diperlakukan tidak adil) NU tidak ada *bughat*. Sikap yang tidak mau *bughat* ini ditunjukkan NU pada pemilihan presiden tahun 1979. Mengenai sikap NU ini Sarmidi menceritakan:

“Ketika itu rata-rata orang NU di PPP. Waktu pemilihan presiden di DPR mereka itu *walkout*. Tapi ketika syukuran presiden baru orang-orang ini datang, hadir ikut syukuran. Nah, ada yang menyela, anda tidak ikut memilih, WO waktu itu kok ketika pelantikan ikut hadir. Alasan yang disampaikan Kiai-Kiai itu gini, itu sudah menjadi kesepakatan kalian yang mayoritas, kami yang minoritas yang tidak setuju itu wajib mengikuti suara yang mayoritas, Walaupun kami WO kami tetap mengakui bahwa Pak Harto adalah presiden kami. Kami tidak boleh *bughat* terhadap presiden walaupun kami tidak memilih. Itu dasar-dasarnya para Kiai NU itu begitu” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Desember 2018, di Kantor P3M, Cililitan, Jakarta Timur).

---

<sup>15</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

Selain kepentingan dakwah Islam dan ajaran Islam untuk tidak *bughat*, dalam pandangan Khamami Zada<sup>16</sup>, sebagai aktivis dan warga NU, terdapat kepentingan yang lebih besar dari penafsiran NU mengenai Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah*. Kepentingannya adalah politik (politik kebangsaan). Negara Pancasila adalah bagian dari bagaimana membangun Negara ini secara bersama-sama dengan seluruh elemen anak bangsa dari berbagai golongan, etnik, dan agama. Dengan Negara Pancasila, seluruh perbedaan dapat disatukan dalam kerangka ideologi nasional, sehingga bangsa kita tidak terpecah-pecah akibat perbedaan-perbedaan.

Kepentingan dan tujuan yang lebih besar Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* juga disampaikan oleh Alissa Wahid<sup>17</sup>. Menurutnya, bagi NU politik itu dianggap sebagai *wasilah*. Maka yang diperjuangkan NU adalah kemaslahatan umat. “Jadi tidak semata-mata ingin berkuasa, itu nggak *nature*-nya NU justru. Kalau kiai-kiai besar NU dulu kan orientasinya selalu umat, dan gerakan yang lebih besar. Jadi menurut saya agenda utama NU ya kemaslahatan umat. Politiknya NU politik kebangsaan, memastikan bahwa kebijakan bangsa dan negara itu memajukan umat, dan melindungi setiap muslim untuk beribadah dengan sepenuh hati, menjalankan syariat Islam dengan merdeka, memastikan kebijakan negara itu tidak ada yang bertentangan dengan syariat Islam”, jelas Alissa.

Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* bagi NU kepentingannya adalah untuk bisa hidup bersama. Menurut Syafiq Ali, kepentingan terbesarnya NU adalah kebersamaan karena semangat kebangsaan.

“Kita semua, terlepas suku atau agama pernah mengalami pengalaman atas kolonialisme. Nasionalisme adalah solidaritas kebangsaan, sama-sama dijajah dan harus menafikan suku dan agama. *Mu'ahadah wathaniyah* dalam konteks NU menyadari latar belakang sejarah itu, para *founders* NU juga mempunyai kedekatan dengan tokoh-tokoh non-NU atau non-muslim yang sama-sama mendiskusikan bagaimana Indonesia bisa merdeka. Jadi semangatnya memang dari situ, harus dibaca dalam konteks itu” (Wawancara dengan Peneliti, 16 April 2020, melalui telepon).

#### **d. Upaya yang Dilakukan dan Pemahaman Warga**

Pemahaman Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* diharapkan tidak hanya diproduksi dan menjadi wacana pada tingkat elit

---

<sup>16</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>17</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon.

Muhammadiyah, tapi juga dapat dipahami oleh semua warga Persyarikatan Muhammadiyah. Menurut Abdul Mu'ti, sekarang muncul kesadaran baru di kalangan warga Persyarikatan tentang pentingnya Pancasila. Karena kalau umat Islam tidak mengisi Pancasila maka akan diisi oleh kelompok lain. Muhammadiyah, karena tanggung jawab politik dan tanggung jawab sosialnya, dan juga karena cita-cita besar Muhammadiyah untuk menjadikan Indonesia sebagai negara yang utama dan sesuai dengan cita-cita menjadikan Indonesia *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*, maka Pancasila ini harus dipertahankan.

Penerimaan terhadap Pancasila disampaikan oleh Husnan Nurjuman sebagai pengurus, sekaligus aktivis dan warga Muhammadiyah. “Saya menerima Pancasila sebagai ideologi pemersatu, karena kenyataannya Islam bukan satu-satunya nilai yang dianut oleh kelompok-kelompok yang ada di Indonesia, walau sebagian besar penduduk Indonesia beragama Islam. Banyak kelompok yang sejak awal berdirinya Indonesia sudah menyandarkan ide gagasan, pemikirannya tentang cita-cita bangsa berdasarkan ideologi dan pandangan tertentu. Selain itu, Islam juga bukan satu-satunya agama yang dianut oleh orang Indonesia. Maka komporomi yang *win win solution* tentang dasar neagara menjadi suatu keniscayaan pada pembentukan negara Indonesia”, jelas Husnan<sup>18</sup>.

Untuk itu, agar Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* tetap menjadi pemahaman *mainstream* warga Persyarikatan perlu dilakukan upaya-upaya pemahaman kepada warga Muhammadiyah. Mengenai upaya-upaya yang dilakukan untuk memberikan pemahaman kepada warga Persyarikatan Muhammadiyah, Abdul Mu'ti menjelaskan:

“Kalau sekarang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* itu masuk dalam materi pelatihan-pelatihan terutama pelatihan ideopolitor. Setelah Muktamar Makassar, pengajian Ramadhan yang di Cirebon itu tema utamanya tentang negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* dalam berbagai sudut pandang. Sekarang juga masih berlangsung diskusi-diskusi mengenai aktualisasi Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* yang dilakukan *roadshow* di beberapa tempat. Materi indeopolitor yang diselenggarakan oleh MPK itu salah satunya juga tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*. Itulah cara-cara yang dilakukan oleh Muhammadiyah yang kita sebut sebagai konsolidasi organisasi dan moderasi keberagamaan itu” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

---

<sup>18</sup> Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail.

Berkaitan dengan upaya pemahaman warga Persyarikatan Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, tidak bisa diabaikan juga peran dari Majalah Suara Muhammadiyah (SM) sebagai media resmi Muhammadiyah. Suara Muhammadiyah berperan sebagai penyambung lidah (memberikan informasi) mengenai banyak hal kepada warga Muhammadiyah, termasuk mengenai isu-isu yang berkaitan dengan gerakan radikalisme yang berkembangan dewasa ini.

Menurut Abdul Mu'ti, peran penting Suara Muhammadiyah adalah mengelaborasi beberapa keputusan muktamar yang memang masih memerlukan penjelasan lebih lanjut. "Misalnya mengenai makna ketuhanan yang maha esa, atau mengenai bentuk-bentuk negara, apa Negara Pancasila ini *thaghut* atau sekuler? Maka memang perlu argumen-argumen teologis, dan Suara Muhammadiyah ini memang sangat kuat komitmennya kepada al-Qur'an dan as-Sunnah, sehingga kalau ada sesuatu yang mereka anggap tidak ada referensinya dalam al-Qur'an dan as-Sunnah itu mereka cenderung untuk tidak bisa menerima". Jelas Mu'ti.

Mengenai peran Suara Muhammadiyah berkaitan dengan fungsinya sebagai "corong" Persyarikatan Muhammadiyah, Isngadi M. Atmadja, Redaktur Eksekutif Majalah Suara Muhammadiyah, menjelaskan:

"Bawa Suara Muhammadiyah meneruskan dan menjabarkan beberapa keputusan Muhammadiyah baik lewat laporan yang ditulis tim redaksi maupun menurunkan tulisan para tokoh Pimpinan Muhammadiyah. Selain itu, SM juga menurunkan beberapa tulisan yang sesuai dengan misi Muhammadiyah" (Wawancara dengan Peneliti melalui E-mail, tanggal 18 Desember 2018).

Berkaitan dengan penerimaan warga NU terhadap Pancasila, menurut Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jenderal PBNU, Pancasila dan NKRI bagi warga NU itu sudah final. Apalagi warga NU yang memiliki budaya *samina wa ato 'na* masih kuat, budaya apa *jare* kiai itu. "Kita itu tidak akan bertanya kalau kiai atau ulama menyampaikan NKRI dan Pancasila itu sudah final. Misalnya, dasarnya apa kiai? Bagi kita itu sudah menjadi kematangan dan *sanad* ilmu dari guru-guru kita, bukan hanya nasab tapi juga sanad ilmu dari guru ke guru para tabiin, para sahabat sampai ke Nabi. Kita yakin itu terjaga. Ketika para guru kita menyampaikan itu kita tidak bertanya dasarnya apa kiai? Kita sudah maklum dan mafhum", jelas Helmy.

Selain karena budaya “apa jare” kiai yang bagitu kuat di kalangan NU, penerimaan warga NU terhadap Pancasila juga didorong dengan menguatkan peran media internal NU, yakni NU Online. Selain itu muncul juga kesadaran dari pengurus NU untuk menjadikan NU Online sebagai rujukan utama dalam menyikapi segala persoalan yang berkembang. Menurut Syafiq Ali, Direktur NU Online, fungsi NU Online adalah sebagai outlet media resminya NU, di mana NU Online mempublikasikan misalnya pandangan-pandangan resmi PBNU, keputusan-keputusan organisasi dan juga sebenarnya gagasan-gagasan yang berkembang di lingkungan Nahdliyyin. Mengenai fungsi NU Online ini, Syafiq Ali mengatakan:

“Jadi pada dasarnya fungsinya untuk membicarakan NU sebagai organisasi masyarakat. Sebagai media sendiri yang bisa menjadi rujukan warganya dalam konteks mengambil sikap, atau mencari tahu informasi terkait keputusan-keputusan internal NU. Karena seringkali, bertahun-tahun warga NU itu mendapat informasinya sebagian besar dari media luar, bahkan untuk hal-hal yang sifatnya ke-NU-an. Untuk statemen tokoh NU bacanya dari media luar, keputusan-keputusan NU bacanya dari media luar yang seringkali ada distorsi karena banyak wartawan umum yang tidak memahami istilah-istilah khusus ke-NU-an, atau konteks yang tidak begitu dipahami. NU online fungsinya ya media resmi NU untuk mewartakan” (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Lippo Kemang Village, Jakarta Selatan).

Berkaitan dengan penyebaran visi dan misi NU, termasuk penerimaan Pancasila sebagai dasar negara di kalangan Nahdliyyin, NU Online berperan dengan membangun narasi yang sesuai dengan khittah NU. Misal dengan berusaha memperbanyak tulisan-tulisan atau memproduksi tulisan-tulisan yang memang berisi ajaran-ajaran keIslam yang moderat. Kemudian juga dengan banyak menulis tentang ibadah-ibadah yang seringkali dianggap bid’ah, di mana argumen-argumennya ditulis karena itu bagian dari tradisi NU. “Jadi pada dasarnya kita memproduksi pengetahuan yang bisa menjadi pijakan atau memperkuat pijakan dalam konteks memperkuat keyakinan mereka. Ada kontestasi gagasan yang lebih rumit di dunia online. Dan itu yang kita lakukan. Kita sekarang sudah menulis puluhan ribu tulisan yang sebagian besar disarikan dari kitab-kitab kuning yang menjadi sumber rujukan NU”, jelas Syafiq.

Mengenai peran NU Online dalam hal memberikan pemahaman kepada warga NU tentang bentuk negara ada banyak sekali tulisan-tulisan di NU online yang menjelaskan kenapa NU tidak menuntut negara Islam. Misalnya pada

Muktamar NU di Banjarmasin tahun 1937 dalam konteks darussalam ke darul Islam pernah menjadi perdebatan para sesepuh NU sebelum Indonesia merdeka. Menurut Syafiq, ini bukan diskursus yang baru. “Hal-hal itu ditulis ulang untuk menunjukkan bahwa para sesepuh kita sudah pernah mendiskusikan soal ini. Kita bisa merujuk pandangan mereka kenapa mereka menerima Indonesia tidak menuntut negara Islam”, jelas Syafiq. Secara lebih jelas Syafiq mengatakan:

“Misal dalam konteks Piagam Jakarta kita juga menulis bahwa meskipun Kiai Wahid Hasyim pada awal-awal sempat punya aspirasi menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya. Tapi kemudian dalam proses dinamika politik saya kira beliau juga menerima bahwa kalau umat Islam memaksakan begitu mungkin Indonesia tidak akan terbentuk seperti hari ini, apalagi waktu itu baru merdeka. Hal-hal seperti itu kita tulis agar warga NU paham atas sejarah yang pernah dilalui oleh para sesepuh kita. Belum lagi tulisan-tulisan dan argumen Gus Dur yang banyak sekali menyatakan bahwa Negara Indonesia itu sudah islami, demokrasi itu juga islami karena semangatnya musyawarah sementara ada ayat-ayat yang menyerukan untuk musyawarah” (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Lippo Kemang Village, Jakarta Selatan).

Berkaitan dengan penafsiran yang diperoleh melalui proses refleksi, pada dasarnya penafsiran dan pemahaman Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk Negara Pancasila merupakan hasil dari proses refleksi kalangan kedua organisasi Islam ini terhadap berbagai fenomena sosial-budaya dan politik yang terjadi. Dalam proses refleksi terdapat interaksi dan dialektika antara Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam dengan fenomena-fenomena sosial-budaya dan politik yang terjadi, bukan hanya dalam konteks lokal, tapi juga konteks global.

Sebagai simpulan dalam bagian ini, penafsiran dan pemahaman Muhammadiyah tenang bentuk Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* merupakan refleksi dialektis Muhammadiyah dengan perdebatan hubungan Islam dan Pancasila, serta menguatnya gagasan untuk mendirikan Negara Khilafah di Indonesia oleh kelompok-kelompok Islam radikal. Termasuk refleksi Muhammadiyah atas realitas Negara Indonesia yang sangat plural dalam berbagai aspeknya. Terdapat kepentingan ekonomi dan politik dalam hal ini meskipun tidak secara langsung. Begitu pula dengan penafsiran dan pemahaman NU tentang bentuk Negara Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah*, adalah hasil refleksi dialektis NU dengan nilai-nilai yang diajarkan dalam agama Islam untuk senantiasa menjaga kepentingan-kepentingan bangsa, termasuk menjaga Negara Kesatuan Republik

Indonesia (NKRI) dan Pancasila dari ancaman ideologi lain yang diwujudkan dalam bentuk Khilafah Islamiyah.

Tabel 4.2 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Bentuk Negara.

Uraian	Ormas Islam	
	Muhammadiyah	Nahdlatul Ulama (NU)
Pemahaman	Negara Pancasila sebagai konsensus nasional dan pembuktian ( <i>darul ahdi wa syahadah</i> ).	Pancasila sebagai kesepakatan kebangsaan ( <i>mu'ahadah wathaniyah</i> ).
Latar Belakang	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Negara Indonesia itu negara yang islami.</li> <li>• Pancasila paling ideal untuk negara Indonesia yang masyarakatnya majemuk dalam berbagai hal.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Keterlibatan para tokoh NU dalam merumuskan Pancasila tahun 1945.</li> <li>• Pancasila sebagai kesepakatan Bersama elemen bangsa yang paling realistik.</li> <li>• Pancasila tidak bertentangan dengan Syariah Islam.</li> </ul>
Faktor-faktor	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Universalitas Pancasila yang bisa diterima oleh semua kalangan.</li> <li>• Bentuk negara sebagai wilayah muamalah.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pancasila mampu mewadahi kebutuhan semua kalangan.</li> <li>• Pancasila tidak bertentangan dengan Syariah.</li> <li>• Pancasila sebagai <i>guidance principles</i>.</li> </ul>
Tujuan dan Kepentingan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Persatuan bangsa.</li> <li>• Kontra-diskursus gagasan negara Islam.</li> <li>• Menguatkan soliditas dan konsolidasi organisasi.</li> <li>• Kepentingan politik dakwah.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Untuk dakwah Islam yang ramah dan moderat.</li> <li>• Ajaran agama yang milarang pembangkangan (<i>bughat</i>).</li> <li>• Politik kebangsaan untuk kemaslahatan umat.</li> </ul>
Upaya Pemahaman	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Melalui pelatihan-pelatihan ideopolitor, dan pengajian.</li> <li>• Memanfaatkan Suara Muhammadiyah sebagai corong resmi organisasi.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menguatkan media internal NU.</li> <li>• Meningkatkan peran NU Online mempublikasikan keputusan-keputusan organisasi.</li> </ul>

Sumber: diolah dari hasil penelitian

### 4.3.2 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Jihad

Praktik-praktik diskursus Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai jihad dapat dijelaskan melalui analisis refleksi berikut ini.

#### a. Latar Belakang

Muhammadiyah memahami jihad sebagai upaya sungguh-sungguh mengembangkan dakwah dengan pendekatan-pendekatan yang bersifat kompetitif, menawarkan keunggulan-keunggulan, dan bukan dengan cara konfrontatif yang menebarkan permusuhan, kekerasan, atau persaingan yang tidak sehat lainnya. Sebagaimana dinyatakan dalam Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua pada Muktamar Muhammadiyah ke-46 di Yogyakarta, tahun 2010, bahwa jihad dipahami oleh Muhammadiyah sebagai *al-jihad lil-muwajahah*, yakni berjuang menghadapi sesuatu dalam bentuk menciptakan sesuatu yang unggul dan memberikan jawaban-jawaban alternatif terbaik untuk mewujudkan kehidupan yang lebih utama.

Meskipun demikian, menurut Abdul Mu'ti, Sekretaris Umum PP Muhammadiyah menjelaskan, secara resmi pandangan Muhammadiyah mengenai jihad itu tidak ada. Lebih lanjut Mu'ti menjelaskan bahwa dokumen resmi secara teologis mengenai jihad di Muhammadiyah itu belum ada. Tetapi kalau dokumen secara keputusan memang ada. Misalnya dalam Muktamar Muhammadiyah di Makassar tahun 2015 disebutkan mengenai jihad konstitusi. Hal itu lebih sebagai istilah atau penamaan untuk menunjukkan betapa pentingnya untuk memberikan perhatian kepada persoalan-persoalan konstitusi negara. “Tetapi definisi jihad seperti kalau di Muhammadiyah itu ada *ma hua Islam? Ma hua ad-din?* Itu ada. *Ma hua dunya* juga ada. Kalau *ma hua jihad* itu setahu saya belum pernah ada keputusan resmi. Jadi kalau ada itu lebih kepada pendapat-pendapat perseorangan”, jelas Mu'ti.

Menurut Hamim Ilyas, Wakil Ketua MTT PP Muhammadiyah, mengenai jihad Majelis Tarjih dan Tajdid memang tidak secara khusus mengeluarkan fatwa tentang jihad, karena sudah ada fatwa terorisme dari Majelis Ulama Indonesia (MUI). “Dalam kepemimpinan Pak Syamsul (Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA, Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah sekarang) kalau sudah ada fatwa MUI dan Majelis Tarjih dan Tajdid sudah sejalan dengan itu maka tidak perlu mengeluarkan fatwa tersendiri”, jelas Hamim.

Meskipun Muhammadiyah belum memiliki keputusan resmi tentang apa itu jihad, tapi pemahaman dasar tentang jihad dari kalangan pengurus, aktivis, dan warga Muhammadiyah relatif serupa, yakni bersungguh-sungguh di jalan Allah Swt. dan menolak jihad dalam pengertian peperangan. Seperti pemahaman yang dikemukakan oleh Husnan Nurjuman<sup>19</sup> sebagai aktivis Muhammadiyah, bahwa jihad tidak melulu dimaknai sebagai peperangan secara fisik melawan orang kafir (berbeda agama) atau orang-orang yang munafik, jihad harus dipahami sebagai upaya secara sungguh-sungguh. Secara bahasa, jihad adalah sungguh-sungguh dalam hal apapun, terutama adalah upaya yang sungguh-sungguh untuk mengamalkan nilai-nilai ajaran Islam. Begitu juga pemahaman Pradana Boy<sup>20</sup> yang memahami jihad pada dasarnya berarti berusaha keras, tekun bekerja, berjuang dan mempertahankan. Lebih jauh, jihad adalah bersungguh-sungguh dalam menjalankan setiap perbuatan baik. Dalam konteks ini, makna jihad sangat luas.

Sebagai usaha sungguh-sungguh di jalan Allah, maka makna jihad menjadi sangat luas, setiap usaha yang sungguh-sungguh di jalan Allah atau niat semata mencari ridha Allah adalah jihad. Bekerja untuk menafkahi anak, istri, dan orangtua itu jihad *fii sabilillah*. Menjalankan tugas sebagai rektor, dekan, presiden, menteri dan sebagainya dengan niat sungguh untuk wujudkan kebaikan itu jihad. Jadi makna jihad menjadi sangat luas. Menurut Makmun Murod<sup>21</sup>, jihad dalam Islam harus dikaitkan dengan *fii sabilillah*. Sebab kalau tidak ada kata *fii sabilillah* bisa berubah artinya. Makmun menjelaskan, “jihad kan artinya usaha sungguh-sungguh, maka harus dirangkai dengan *fii sabilillah*, usaha sungguh-sungguh di jalan Allah. Maling yang dikejar hancur dan lari sekencang-kencangnya agar tidak ditangkap itu juga jihad, tapi bukan *fii sabilillah*, tapi *fii sabilisyaitan*”.

Berkaitan dengan pemahaman dan pandangannya mengenai jihad, Muhammadiyah dari dulu memang tidak pernah memilih kekerasan fisik sebagai strategi perjuangannya. Sejak awal Muhammadiyah selalu mengedepankan kekuatan intelektual, kekuatan dialog, dan dalam banyak hal lebih memilih kooperasi daripada berkonfrontasi. Secara lebih detil Mu’ti memberikan contoh

---

<sup>19</sup> Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>20</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>21</sup> Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail.

pemahaman Muhammadiyah tentang strategi perjuangan Muhammadiyah, termasuk dalam memahami jihad sebagai berikut:

“Muhammadiyah dalam menentang ordonasi guru dan haji yang dibuat Belanda itu melalui gerakan politik, lobi-lobi dan perlawanan politik. Hampir tidak ada konfrontasi fisik Muhammadiyah dengan pemerintah Belanda. Bahkan karena itu ada yang berpendapat Muhammadiyah dianggap sebagai pro-Belanda. Walaupun tokoh seperti Kiai Fakhrudin itu sangat keras dan memang revolusioner dalam beberapa hal, tapi itu tidak pilihan *mainstream*. Pilihan *mainstreamnya* itu seperti Kiai Dahlan, Kiai Hisyam, dan sampai terakhir pun selalu begitu. Jadi pilihan gerakan Muhammadiyah itu selalu pilihan gerakan intelektual, gerakan yang memang menekankan pentingnya perjuangan lewat pena, bukan dengan senjata. Itu yang menurut saya menjadi bagian penting dari pemaknaan jihad menurut Muhammadiyah” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Mengenai makna jihad, menurut Hamim Ilyas berdasarkan hasil pembacaannya, dalam al-Qur'an jihad itu maknanya adalah mewujudkan keunggulan eksistensi sosial politik, yang di zaman Nabi Muhammad Saw. dulu untuk mewujudkannya adalah dengan melakukan dakwah. Dakwah seperti ini disebut sebagai dakwah yang *jihadan kibaroh* (jihad besar). Berjuanglah kamu dengan al-Qur'an melawan mereka dengan jihad yang besar. Jihad yang besar menurut Abu Sa'ud, salah seorang mufassir, memahami jihad sebagai dakwah untuk seluruh umat manusia. Itu merupakan jihad yang besar.

Penafsiran Muhammadiyah mengenai jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* pada dasarnya, seperti yang disampaikan oleh Pradana Boy<sup>22</sup>, sejalan dengan makna dasar jihad dan sekaligus hakikat Muhammadiyah sebagai gerakan Islam modern. Terlebih belakangan ini, Muhammadiyah selalu mencitrakan diri sebagai Islam Berkemajuan. Salah satu ciri utama kemajuan adalah mengajukan alternatif-alternatif. Dari sudut yang lain, Makmun Murod<sup>23</sup> menyatakan sangat bersepakat dengan tafsir Muhammadiyah terkait dengan jihad *lil-muwajahah*. Penafsiran ini untuk membedakan dengan pengertian jihad yang selama ini dipahami sekadar *bil lafdzi* (hanya sekadar di mulut), atau sebaliknya di titik ekstrem lainnya, jihad dipahami begitu menakutkan seperti meledakkan bom, dan sebagainya.

---

<sup>22</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>23</sup> Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail.

Penafsiran Muhammadiyah tentang istilah jihad sebagai upaya sungguh-sungguh menciptakan suatu alternatif yang unggul, menurut Husnan Nurjuman<sup>24</sup>, muncul di tengah situasi perkembangan teknologi dan kehidupan dunia modern, perkembangan peradaban Barat yang di satu sisi juga melahirkan berbagai kegelisahan manusia modern seperti masalah lingkungan, eksploitasi manusia, kesenjangan ekonomi, bias gender dan masalah kemanusiaan lainnya. Lalu munculnya berbagai gerakan Islam dengan ideologi yang kontra-produktif dengan kemajuan umat, maka jihad yang dilakukan Muhammadiyah adalah memunculkan berbagai alternatif dengan keunggulan yang menandingi alternatif lain yang telah ada atau yang baru muncul.

Dalam pandangan NU, jihad adalah mengutamakan untuk kemaslahatan umat (*mabadi' khaira ummah*) sebagaimana dikemukakan oleh Ketua PBNU KH Said Aqil Siradj (2012). Menurut Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jenderal PBNU, dalam khasanah kitab-kitab klasik disebutkan bahwa makna jihad itu mencakup mereka yang bekerja, orang yang sekolah menuntut ilmu, dan orang-orang yang melakukan tindakan kebaikan. Itu adalah jihad. "Tidak bisa kemudian makna jihad hanya dimonopoli oleh satu pemahaman bahwa jihad itu adalah perang. Semestinya jihad yang paling akbar adalah jihad melawan hawa nafsu, melawan egonya sendiri. Jadi pengertian jihad itu sebetulnya tidak menjadi monopoli dari selama ini yang berkembang, yakni jihad adalah berperang, atau *jihad fi sabilillah* itu dengan cara mengangkat senjata. Ketika usai perang Uhud Nabi Muhammad Saw. mengatakan bahwa perang yang paling akbar adalah melawan hawa nafsu", jelas Helmy.

Dalam konteks sejarah, NU melalui pendirinya KH. Hasyim Asy'ari pernah menyerukan apa yang kemudian dikenal sebagai resolusi jihad. Mengenai konteks keluarnya resolusi jihad Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jenderal PBNU, menjelaskan sebagai berikut:

"Ketika tentara NICA, setelah proklamasi tepatnya bulan oktober, mereka kembali akan merebut Indonesia yang dimulai dari Surabaya. Waktu itu Bung Karno kewalahan dan minta nasehat Hadratussyekh bagaimana untuk membangkitkan semangat perlawanan rakyat. Bung Karno melihat ulama memang tugasnya ada dua di Indonesia ini, peran *tafaqquh fiddin*, pengembangan keagamaan, dan kedua peran kemasyarakatan sebagai pemimpin umat. Waktu itu Hadratussyekh menyampaikan suatu resolusi jihad

---

<sup>24</sup> Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail.

bahwa dalam radius 90 kilometer, radius musafir, itu maka wajib bagi umat Islam ini mempertahankan setiap jengkal tanah, maka disebutlah dengan resolusi jihad itu” (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Kantor PBNU, Kramat Raya, Jakarta Pusat).

Konteks resolusi jihad yang dipandang sebagai seruan perang, menurut Sarmidi, bahwa resolusi jihad itu dicetuskan karena rakyat Indonesia didzalimi oleh penjajah, maka wajib berperang. Makanya NU mengeluarkan resolusi jihad. “Jadi konteksnya karena kita sudah didzalimi”, jelas Sarmidi. Menurut Khamami Zada<sup>25</sup>, jihad punya makna ganda, yaitu jihad fisik dan jihad non-fisik. Jihad fisik adalah mengerahkan segenap kemampuan untuk membendung dan melawan serangan musuh yang nampak seperti orang-orang kafir. Jihad non-fisik adalah mengerahkan segenap kemampuan untuk membendung dan melawan serangan musuh yang tidak nampak seperti hawa nafsu. Jihad fisik disebut dengan perang, sedangkan jihad non-fisik adalah melawan hawa nafsu. “Sayangnya, banyak umat Islam yang memahami jihad hanya perang, akibatnya jihad maknanya dipersempit dalam perang saja. Tak heran jika banyak orang yang keliru dengan menyatakan bahwa Islam identik dengan kekerasan. Padahal, Islam adalah agama yang mengajarkan dengan kedamaian. Makna jihad juga bisa berarti mempelajari agama Islam, berdakwah, dan masih banyak lagi”, jelas Khamami.

Dalam pandangan Syafiq Ali, jihad dapat dimaknai secara luas dan kontekstual. Jihad adalah semangat untuk membela yang memang terancam, kemudian memperjuangkan apa yang dianggap benar oleh agama. Ketika dijajah maka kita bangkit dan melawan, itu juga jihad. Selain itu, orang-orang yang sedang memperjuangkan kepentingan mereka yang lemah, menghadapi kekuatan yang hegemonik, yang menindas itu jihad. Dalam arti memperjuangkan tujuan dasar agama, syiar agama itu juga layak disebut jihad. Menurut Syafiq, selama ini jihad selalu dipahami perang karena konteksnya yang diceritakan sejarah Nabi dan sahabat itu perang, padahal pada masa kehidupan Nabi perang hanya beberapa kali. “Jadi jihad itu banyak konteksnya, dalam masyarakat yang mengalami penindasan

---

<sup>25</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui e-mail.

jihad dalam arti *qital* (perang) ya relevan, tapi jihad itu kan berlangsung di semua zaman, tidak di masa perang saja”, jelas Syafiq<sup>26</sup>.

Makna jihad dapat juga dapat diletakkan pada konteks untuk kemaslahatan umat. Mengenai hal ini Alissa Wahid menjelaskan:

“Kalau saya mengikuti yang ada dalam al-Qur'an. Ayat jihad perang itu kan hanya sepertiga dari seluruh ayat jihad, dan jihad perang itu kan ayat-ayatnya *mutasyabihat* yang selalu harus ada prakondisinya, ada syaratnya, dan ada batasannya. Jihad, terutama untuk mencapai kemaslahatan umat yang itu menjadi *maqashidus Syariah* (sebuah gagasan dalam hukum Islam bahwa Syariah diturunkan oleh Allah untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu—pen). Kemaslahatan umat yang seperti *maqashidus Syariah* itu yang dipakai. Sebenarnya konsep-konsep kemaslahatan umat para kiai itu cukup komprehensif diformulasikan di NU” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon).

Pandangan NU mengenai jihad yang menekankan pada jihad yang mengutamakan untuk kemaslahatan umat juga banyak ditampilkan di NU online. Menurut Syafiq Ali, Redaktur NU Online, bahwa jihad itu konteksnya defensif. Perang yang dilakukan Nabi itu tidak semua dalam konteks pertarungan politik pada zaman itu. Bukan seperti sekarang yang ingin menegakkan Islam Raya seperti ISIS, apalagi memakai bom bunuh diri. “Saya kira di NU tidak ada perdebatan bahwa jihad tegak seperti itu. Apalagi NU yang dipengaruhi oleh tradisi sufistik yang mempunyai pemahaman bahwa jihad itu ijтиhad atau ikhtiar keras. Ikhtiar keras itu jihad. Belajar keras. Dan itu harus disesuaikan dengan zaman. Sama dengan jihad sebelum kemerdekaan dengan jihad sesudah kemerdekaan juga berbeda. Ketika umat Islam lagi tidak punya musuh ya tidak perlu mencari-cari musuh. Justru yang harus dilakukan adalah memperbaiki peradaban lewat apa yang diyakini sebagai nilai-nilai Islam. Itu semua ditulis di NU online,” jelas Syafiq.

NU menafsirkan jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* (mengutamakan kemaslahatan umat). Menurut Alissa Wahid,<sup>27</sup> membangun *khaira ummah* itu salah satu bentuk jihad. Jihadnya orang NU itu wujudnya bukan berperang tapi membangun *khaira ummah*. Jadi *mabadi' khaira ummah* itu sebagai salah satu bentuk jihad. Tidak sama dengan jihad, tapi bagian dari jihad. Sedangkan dalam

---

<sup>26</sup> Wawancara dengan Peneliti, 16 April 2020, melalui telepon.

<sup>27</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon.

pandangan Khamami Zada,<sup>28</sup> jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* (mengutamakan untuk kemaslahatan umat) termasuk dalam kategori jihad yang non-fisik, yaitu mengerahkan segenap kemampuan untuk mewujudkan kemaslahatan masyarakat, seperti mengajarkan ilmu, berdakwah, dan berbakti kepada orang tua. Penafsiran NU terhadap jihad seperti di atas adalah penafsiran yang progresif agar umat Islam tidak terjebak dalam pemahaman jihad sebagai perang saja.

Berkaitan dengan konsep *mabadi' khaira ummah*, Alissa Wahid menjelaskan sebagai berikut:

“*Mabadi' khaira ummah* adalah langkah-langkah awal menuju *khaira ummah*, dalam konsep aslinya begitu. Kiai Mahfudz Shiddiq waktu itu mengatakan bahwa orang-orang NU itu harus memperbaiki dirinya supaya kapasitasnya lebih baik dan mempunyai daya saing. Itu konsep aslinya begitu. Supaya bisa menjadi *khaira ummah*, *mabadi'nya* bagaimana? Langkah-langkah pertamanya bagaimana? Itulah yang kemudian disebut sebagai gerakan *mabadi' khaira ummah*, yaitu menumbuhkan tiga karakter yang dianggap karakter yang penting untuk mewujudkan *khaira ummah* itu. Konsep *mabadi' khaira ummah* ini kemudian diperkuat menjadi lima poin, dan bukan hanya menjadi watak dan karakter seorang *Nahdliyin* saja tapi menjadi karakter dan kultur NU sebagai organisasi” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon).

Menurut Syafiq Ali, *mabadi' khaira ummah* jihad itu memang pada dasarnya sesuai dan bahkan dianjurkan oleh agama. *Mabadi' khaira ummah* tujuan dasarnya tercakup dalam agama. Dalam konteks sekarang jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* masih sangat relevan. Banyak hal yang memang masih harus diperjuangkan. Jihad tidak ada kaitan dengan melawan orang yang kafir, sementara sekarang yang dibawa oleh para kelompok teroris, mereka mengkontruksi makna jihad sebagai dasar untuk melawan yang bukan Islam. “Itu yang keliru. Karena konteks jihad NU tidak ada kaitannya dengan Kristen, yang dilawan kan Belanda. Sementara para teroris menggunakan jihad untuk melawan mereka yang bukan Islam. NU tidak mempunyai definisi itu dalam sejarah penggunaan jihad”, jelas Syafiq<sup>29</sup>.

## b. Faktor-faktor

Pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad tentu dipengaruhi oleh banyak faktor. Salah satu faktornya adalah dasar teologis mengenai jihad itu sendiri.

---

<sup>28</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>29</sup> Wawancara dengan Peneliti, 16 April 2020, melalui telepon.

Menurut Abdul Mu'ti, kata-kata jihad dalam al-Qur'an itu pengertiannya luas. Dibedakan misalnya antara jihad dengan *qital*. Kalau *qital* hampir seluruhnya pengertiannya itu perang, dalam peperangan yang ada itu membunuh atau dibunuh. Tapi jihad itu sendiri, kalau kembali kepada pendekatan sejarah dalam al-Qur'an, *lafadz* jihad itu diturunkan sebagiannya ketika Rasulullah Muhammad Saw. masih di kota Mekkah, termasuk ayat-ayat makkiyah sebagiannya berisi jihad. Sedangkan diketahui, pada saat di Mekkah, tidak sekalipun Rasulullah Muhammad Saw. berperang. Perang Nabi Muhammad Saw. semuanya terjadi ketika sudah hijrah ke kota Madinah. Itu pun baru dimulai pada tahun kedua setelah hijrah pada saat perang Badar sampai pada tahun kesembilan hijrah. Setelah perjanjian Hudaibiyah dan *fathul Makkah* tidak ada perang-perang lagi.

Berkaitan dengan faktor teologis dalam memahami jihad, Abdul Mu'ti menjelaskan lebih lanjut sebagai berikut:

“Jihad yang disebutkan dengan *wajaahidu bi amwalihim wa anfusihim* lebih menunjukkan betapa pentingnya perjuangan dakwah sebenarnya. Dalam banyak ayat kalau menggunakan pendekatan *munasabatul ayat*, memang iman, hijrah dan jihad itu beberapa kali disebutkan secara berurutan. Tapi tentu yang paling banyak itu adalah iman dengan jihad, dan itu disebutkan ada jihad dengan jiwa dengan harta. Nah, kalau jihad dalam pengertian yang bersifat spiritual itu kan disebutkannya di hadits, seperti menjaga diri dari perbuatan dosa itu kan jihad, membentengi diri dengan takwa itu jihad, dan hadits-hadits lain yang memberikan pengertian bahwa jihad itu bukan berperang mengangkat senjata tapi berperang untuk menjaga dan mendakwahkan iman dan takwa” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Berkaitan dengan jihad sebagai perjuangan dakwah, maka dakwah sebenarnya adalah jihad bila prosesnya dilakukan secara sistematis dan berkelanjutan. Menurut Abdul Mu'ti, identitas Muhammadiyah adalah gerakan Islam dan dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*. Kalau dakwah dimaknai sebagai proses yang sistematis, dan berkelanjutan maka itu sebenarnya jihad. Sekali lagi, jihad bukan berupa pertempuran bersenjata, tapi mengadu argumen, mengadu pemikiran, dan mengembangkan amal-amal usaha yang berkeunggulan. Itu semua adalah dakwah, dan itu juga jihad. “Bersedia mengelola sesuatu yang tidak mendapatkan imbalan setimpal yang dia melakukan itu juga bisa dikategorikan sebagai jihad,” jelas Mu'ti.

Jihad yang dipahami sebagai dakwah juga dikemukakan oleh Hamim Ilyas, Wakil Ketua MTT PP Muhammadiyah. Hamim menjelaskan mengenai jihad sebagai berikut:

“Saya memahami jihad adalah dakwah dalam pengertian transformasi dari masyarakat jahiliyah menjadi masyarakat yang berperadaban. Dalam periode Mekkah, jihad itu dalam pengertian *jihadan kibaroh*, yakni transformasi. Kemudian ketika di Madinah itu kemudian diperangi, yang sebetulnya berat bagi umat Islam ketika itu untuk melakukan perang. Sehingga untuk melawan itu, karena mereka sudah hijrah masih didatangi untuk diperangi, maka al-Qur'an itu mendorong, kamu harus melawan, itu isi surat al-Baqarah 195. Sebetulnya mereka itu enggan untuk melakukan perang, tapi mereka harus melawan. Kalau mereka tidak melawan berarti menjerumuskan diri mereka ke dalam kehancuran. Sehingga perang itu sebetulnya untuk mewujudkan keunggulan, eksistensi sosial politik. Sehingga sekarang untuk mewujudkan eksistensi sosial politik itu, jihadnya jihad produksi. Jihad produksinya bagaimana? Ya umat Islam harus transformasi dari masyarakat agraris menjadi masyarakat industri. Bukan perang lagi karena semangat zamannya sudah berubah” (Wawancara dengan Peneliti, tanggal 7 Februari 2019, di Hotel Sari Pacific, Jakarta Pusat).

Penafsiran Muhammadiyah atas jihad sebagai *jihad lil-muwajahah*, menurut Pradana Boy<sup>30</sup>, karena faktor Muhammadiyah yang selalu mencitrakan diri sebagai gerakan Islam Berkemajuan. Salah satu ciri utama kemajuan adalah mengajukan alternatif-alternatif. Berbeda dengan ortodoksi yang kaku dalam menerima alternatif, Muhammadiyah bukan hanya terbuka, tetapi juga menjadi agen bagi lahirnya alternatif-alternatif baru bagi penyelesaian aneka persoalan dalam ranah keagamaan dan kebangsaan.

Selain itu, penafsiran Muhammadiyah jihad *lil-muwajahah* adalah khas Muhammadiyah menandingi penafsiran jihad yang lain. Makmun Murod<sup>31</sup> mengatakan, “jihad *lil-muwajahah* itu “jihad for” bukan jihad *lil-mu’aradah* (jihad from). Kalau kita tidak suka dengan pemahaman jihad yang dikembangkan kalangan ekstremis Islam di Indonesia, maka kita harus menawarkan dan membumikan jihad yang lebih praksis, kerja nyata. Muhammadiyah selama ini telah melakukan jihad *lil-muwajahah*”. Faktor lainnya yang menentukan adalah faktor kemaslahatan umat. Menurut Husnan Nurjuman<sup>32</sup>, pada dasarnya tujuan beragama adalah menciptakan

<sup>30</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>31</sup> Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>32</sup> Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail.

kemaslahatan bagi umat manusia baik pada kehidupan di dunia dan di akhirat. Ketika jihad diartikan sebagai upaya yang sungguh-sungguh dalam mewujudkan nilai-nilai Islam, maka itu dapat diartikan sebagai penggerahan segala daya dan upaya untuk menciptakan kebaikan, kemaslahatan bagi manusia.

Bagi NU dalam merumuskan pemahaman mengenai jihad rujukan tidak langsung kepada *nash* tapi memakai *qaul*. NU lebih mendahulukan *qaul*. Kalau mencari rujukan jihad di kalangan NU maka akan merujuk pada *qaul* Syekh Zainudin al-Malibari. Menurut Sarmidi, Syekh Zainudin al-Malibari merinci makna jihad itu ada empat, pertama jihad sebagai menetapkan eksistensi Allah Swt. Menetapkan eksistensi Allah Swt. itu seperti kiai atau ustaz yang mengajarkan adzan, dan mengajarkan sifat-sifat 20 Allah Swt. yang wajib. Orang yang mengajari itu menurut Syekh Zainudin al-Malibari masuk dalam kategori jihad yang pertama. Jihad yang kedua adalah menegakkan syariat Allah Swt. Bentuk-bentuk menegakkan syariat Allah Swt. itu misalnya kiai atau ustaz mengajarkan shalat, atau tata cara zakat. Ketiga, jihad di jalan Allah Swt (*jihad fi sabillah*). Perang di jalan Allah Swt. itu dalam konteks ketika diperangi, dan tidak boleh memerangi. Ketika diperangi maka harus melawan. Jihad yang keempat yaitu menolak marabahaya yang akan menimpa baik itu orang Islam maupun orang non-muslim yang dilindungi oleh negara. Itu juga termasuk bentuk-bentuk jihad.

Kemaslahatan umat juga menjadi faktor pertimbangan NU dalam menafsirkan jihad. Sebagaimana yang diuraikan Sarmidi di atas, dalam pandangan Khamami Zada,<sup>33</sup> kemaslahatan umat memang maknanya luas sekali. Selama memenuhi hajat dan kebutuhan masyarakat, maka itulah *mabadi' khaira ummah*. Maka, jihad yang diwujudkan dalam bentuk bom bunuh diri atau melakukan pengeboman terhadap markas kepolisian atau kelompok masyarakat lainnya, itu bukan jihad tetapi penyimpangan terhadap jihad.

Penafsiran NU mengenai jihad sebagai *mabadi' khaira ummah*, menurut Alissa Wahid<sup>34</sup> tidak bisa dilepaskan juga dari faktor adanya penafsiran jihad sebagai tindakan kekerasan dan terorisme. Menurut Alissa Wahid, ada dua konsep yang terkait dengan, mengapa orang-orang menggunakan jihad untuk melawan

---

<sup>33</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>34</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon.

dengan kekerasan dan perang itu. Pertama, orang-orang yang meyakini bahwa umat Islam berada dalam abad pertempuran, karena itu harus melawan. Melawannya dengan cara menimbulkan kerusakan pada orang-orang yang memusuhi Islam. Contohnya adalah terorisme. Mereka sadar Islam tidak akan berjaya dengan bom bunuh diri, tapi niatnya adalah menimbulkan kekerasan. Mereka merasa berkonstribusi untuk merusak atau menimbulkan kekacauan di kelompok musuh. Itu efek langsung dari dogma-dogma tentang Islam dan musuh Islam.

Kedua, ini harus dibedakan dengan jihad yang pertama, yang juga keras tapi tidak menggunakan kekerasan. Kalau ini keras dalam artian membangun tembok yang tinggi antara Islam dengan non-Islam. Konsep utama yang dipakai adalah Islam yang *kaffah*. Konsep Islam *kaffah* ketika dipahami sebagai harus mewujudkan kehidupan yang seratus porsen Islami, maka kelompok ini kemudian menerjemahkan jihad sebagai upaya agar seratur porsen Islami. Tidak ada ruang bagi non-muslim kecuali mereka tunduk menjadi warga negara nomor dua. Karena itu mereka harus diformalkan atau dilegalkan. Makanya perjuangan mereka adalah menformalisasikan segala aturan sesuai dengan Islam.

Berkaitan dengan jihad sebagai terorisme, menurut Syafiq Ali itu tidak benar karena dalam Islam tidak pernah ada. Pada zaman Nabi tidak ada seorangpun sahabat yang mengkonstruksi non-muslim sebagai musuh. Tapi dalam perkembangan sejarah seperti Perang Salib, runtuhnya Turki Utsmani, yang kemudian banyak muslim yang menjadi inferior dan menempatkan Barat sebagai musuh. Selain itu, ada pergolakan-pergolakan di Timteng yang tekait dengan Israel, Soviet di Afghanistan, Amerika di Irak, dan sebagainya, yang kemudian memengaruhi kelompok-kelompok jihadis dalam mendefinisikan musuhnya, yaitu kelompok non-Islam yang tidak beriman.

“Tapi ini sebuah tafsiran yang keliru karena pada zaman Nabi tidak pernah ada. Nabi, sejak menjadi Nabi sampai meninggal tidak pernah mendeklarasikan perang terhadap mereka yang berbeda agama, tidak ada. Seluruh perang semasa kekhalifahan, baik Ummayah, Abbasiyah, Fatimiyyah ya perang antarkerajaan yang tidak ada bedanya dengan perang yang ada di Jawa. Di Jawa kan banyak terjadi perang yang tidak ada urusannya dengan agama, itu ya politik di zaman yang bahasa politiknya memang saling menaklukkan. Jadi ini salah memahami sejarah saja, karena zaman dulu tidak ada” (Wawancara dengan Peneliti, 16 April 2020, melalui telepon).

### c. Tujuan dan Kepentingan

Selain jihad sebagai perjuangan menciptakan sesuatu yang unggul (*al-jihad lil-muwajahah*), dalam pandangan Muhammadiyah jihad juga diartikan sebagai dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*. Hal ini sekaligus sebagai tujuan dan kepentingan Muhammadiyah dalam memahami jihad itu sendiri. Menurut Abdul Mu'ti, jihad juga dapat dikaitkan dengan *dakwah amar ma'ruf nahi munkar*, dan bisa dibenarkan. Hanya saja pemaknaan *amar ma'ruf nahi munkar*nya yang perlu diperdalam lagi. Selama ini makna *nahi munkar* itu sebagai bentuk dan tindakan kekerasan terhadap mereka-mereka yang melakukan kemaksiatan. Padahal kalau dilihat dalam pengertian yang lebih luas, *amar ma'ruf nahi munkar* itu dasar gerakannya dilandasi oleh *al-ma'ruf*, sesuatu yang didasari oleh ilmu. “*Amar ma'ruf* itu kalau saya memaknai dalam pengertian yang pertama itu gerakan ilmiah, karena kata *arofa* itu kan dibentuk kata-kata *irfan*, *ma'rifah*, dan itu semuanya menunjukkan adanya supremasi personal karena ilmunya,” jelas Mu'ti.

Kedua, menurut Mu'ti, *al-ma'ruf* itu juga bisa berarti sesuatu yang benar. Maka kalau dikaitkan dengan *amar ma'ruf* berarti kita harus membawa dan mengajarkan tentang pentingnya orang untuk senantiasa berada pada kebenaran. Kebenaran itu ada yang bersifat *aqliyah*, dan ada yang bersifat diniyah. Sehingga kalau yang pertama arti *ma'ruf* itu gerakan ilmiah maka dia disebut sebagai kebenaran ilmiah. Kemudian kalau dikaitkan dengan agama *al-ma'ruf*, yaitu *al-din al-haq*, agama yang benar yaitu agama Islam, sehingga *amar ma'ruf* itu bisa berarti mengajak orang itu untuk hidup sesuai ajaran agama Islam.

Ketiga, *al-ma'ruf* juga dapat berarti sesuatu yang *makqul*, sesuai dengan nalar. Menurut Abdul Mu'ti, akal dan ilmu adalah dua hal yang saling berkaitan, bahkan tidak bisa dipisahkan. Makanya ada yang mengaitkan akal dengan agama, sehingga ada kaidah fiqh, atau qaul ulama, *ad-dinnu hual aqla la dina liman aqla lahu*. Nah selain agama itu harus dilaksanakan dengan akal, agama itu juga harus melindungi akal, karena itu orang yang tidak berakal itu tidak terkena kewajiban agama.

Keempat, *al-ma'ruf* adalah dari kata-kata *ma'ruf*, ada yang namanya *urf*, yang berarti tradisi atau norma-norma, atau mungkin disebut pranata-pranata sosial yang melembaga di suatu masyarakat. Menurut Abdul Mu'ti, *amar ma'ruf* itu meniscayakan adanya kesatuan manusia dengan masyarakat. Mereka harus menjadi

bagian integral dari tradisi masyarakat di mana mereka hidup. “Tidak boleh orang beramar *ma’ruf* tapi tidak mau bersahabat dengan tetangga, atau tidak mau mengikuti tradisi masyarakat yang baik. Banyak hal yang menyangkut dalam kehidupan kita ini dibangun di atas tradisi, yang merupakan kesepakatan-kesepakatan kolektif dari suatu masyarakat,” jelas Mu’ti.

Meskipun demikian, pemahaman mengenai jihad sebagai *amar ma’ruf nahi munkar* memiliki sisi negatif, bahkan kemudian membenarkan jihad dengan tindakan kekerasan atas nama *amar ma’ruf nahi munkar*. Menurut Abdul Mu’ti, sekarang ini masyarakat memaknai *amar makruf* itu secara sangat reduksionis. Mungkin hanya dalam pengertian kedua, yakni *al-ma’ruf* sebagai mengajak kebenaran sesuai dengan ajaran agama Islam. Padahal dalam *al-ma’ruf* itu juga ada yang berkaitan dengan kesadaran hukum, termasuk yang keempat itu adalah hubungannya dengan itu.

Mengenai pemahaman jihad sebagai *amar ma’ruf nahi munkar*, Abdul Mu’ti, Sekretaris PP Muhammadiyah menjelaskan lebih jauh sebagai berikut:

“Orang *bernahi munkar* tapi menggunakan pendekatan yang sifatnya bukan preventif. Padahal *nahi munkar* itu seharus preventif, bukan kuratif. Tapi orang-orang memahami *nahi munkar* itu kuratif. Misalnya ada orang judi dibubarkan, itu dianggap *nahi munkar*, padahal *nahi*, menyegah itu *to prevent*, artinya melakukan sesuatu agar tidak terjadi. Makanya *nahi munkar* itu adalah tindakan-tindakan preventif agar orang itu tidak berbuat sesuatu yang munkar, yang sesungguhnya itu sama antara *amar ma’ruf* dengan *nahi munkar*. Hanya redaksinya yang berbeda, substansi sama. Nah orang sering membedakan itu, kalau orang mengajak kepada kebaikan itu dengan *amar ma’ruf*, kalau menyegah kemunkaran dianggap *nahi munkar*. Tapi seringkali menyegahnya itu bukan dalam bentuk preventif tapi justru bentuk represif. Menurut saya itu tidak pilihan Muhammadiyah” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Berkaitan dengan pemahaman jihad sebagai *amar mu’aruf nahi munkar* yang lebih dimaknai dan diwujudkan dalam tindakan kekerasan, menurut Abdul Mu’ti, karena jihad lebih dimaknai dengan menggunakan hadits *man ro’ā minkum munkaran fal-yughayyiru bi yadihi* dan seterusnya itu. Kata *yughayyir* itu dimaknai sebagai gerakan *taghiri*, yang maknanya revolusi, padahal tidak selalu begitu, itu salah satu hadits saja. “Hadits tentang *amar ma’ruf nahi munkar* itu banyak sekali jumlahnya tidak hanya hadits. Problem di masyarakat adalah pemahaman-

pemahaman yang tunggal itu diterima secara *taken for granted* dan dimaknai sebagai sebuah kebenaran yang tidak bisa diperdebatkan”, jelas Mu’ti.

Di samping kepentingan dakwah *amar makruf nahi munkar*, dalam pandangan aktivis dan warga Muhammadiyah penafsiran *jihad lil-muwajahah* Muhammadiyah juga memiliki tujuan atau kepentingan lainnya. Seperti yang sampaikan Makmun Murod<sup>35</sup>, *jihad lil-muwajahah* adalah jawaban atas dua hal. Pertama jawaban kepada mereka yang suka berteriak jihad di mana-mana, merasa paling Islam sendiri, tapi melakukan pemberian atas kejahatan-kejahatan politik, ekonomi dan hukum, bahkan bukan hanya pemberian, tapi menjadi bagian pendukung dan bahkan pelaku kejahatan tersebut. Kedua, jawaban atas mereka yang memahami jihad serba menyeramkan dan menakutkan. Dengan *jihad lil-muwajahah*, Muhammadiyah ingin menawarkan model jihad lainnya, dengan membangun sekolah, rumah sakit, dan pondok pesantren, dan sebagainya. Melakukan dan mengembangkan budaya filantropi, membangun kepedulian dengan aksi-aksi kemanusiaan.

Secara lebih luas, kepentingan penafsiran *jihad lil-muwajahah* menurut Pradana Boy<sup>36</sup> adalah, pertama kepentingan kebangsaan. Kedua kepentingan mempertahankan Islam sebagai agama yang senantiasa relevan dalam setiap konteks ruang dan waktu. Prinsip Islam tidak pernah berubah, tujuan Islam tidak pernah berubah. Tetapi sarana, metode dan strategi dalam meraih prinsip dan tujuan itu senantiasa berubah. Karena itulah, menciptakan alternatif unggul tidak bisa dihindari. Secara internal, menurut Husnan Nurjuman, penafsiran Muhammadiyah tentang makna jihad tersebut diharapkan dapat menjadi nilai yang memotivasi seluruh kader, anggota dan simpatisan dalam menginisiasi, menyelenggarakan dan mengembangkan amal usaha yang ada. Mereka didorong untuk secara sungguh-sungguh menyumbangkan pikiran, tenaga, waktu dan harta mereka dalam membangun dan mengembangkan berbagai amal usaha Muhammadiyah, tidak hanya secara kuantitas, tapi juga dengan keunggulan kualitas.

Dalam konteks kepentingan internal ini, lebih lanjut Husnan Nurjuman mengatakan berikut.

“Pemahaman bahwa jihad diterjemahkan sebagai upaya yang sungguh-sungguh dalam memberi alternatif yang unggul akan menjadi pijakan bagi

---

<sup>35</sup> Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>36</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

segala upaya penyelenggaraan amal usaha Muhammadiyah. Bahwa aksi-aksi sosial yang mereka selenggarakan lewat sekolah, perguruan tinggi, rumah sakit, klinik dan panti asuhan tidak sekadar aksi layanan yang berasal semangat memberi, menyantuni dan menolong, tapi juga kemudian dikelola dengan semangat membangun keunggulan sebagai suatu pengamalan ajaran Islam. Bahwa upaya kerja keras mereka membangun amal usaha yang unggul merupakan pengamalan jihad dan semua pengorbanan mereka dalam menyelenggarakan amal usaha adalah sama dengan pengamalan para syuhada” (Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail).

Dalam pandangan NU berkaitan dengan pemahaman NU bahwa jihad untuk kemaslahatan umat, Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jenderal PBNU, menjelaskan bahwa di NU memang ada yang disebut dengan *washilah* (jalan), dan ada yang disebut dengan *ghayyah* (tujuan). Jihad adalah jalan. Jalan untuk mencapai kemaslahatan. Jihadnya sendiri itu bukan tujuan tapi *washilah* saja. *Ghayyahnya* itu melahirkan kemaslahatan. Maka jalan yang ditempuh itu juga harus mempertimbangkan kemaslahatan. “Misalnya kita mau menyampaikan sesuatu ajakan, lalu ajakannya itu dengan cara menakut-nakuti, menebar teror, menebar ancaman, dan menebar kebencian itu hampir kita pastikan itu jauh risalah Islam. NU tidak mengenal cara begitu. Jadi jihad itu jalan menuju kemaslahatan. Jihad itu sebetulnya artinya bersungguh-sungguh. Kita bersungguh-sungguh dalam menuju kemaslahatan”, jelas Helmy.

NU menolak jihad dalam bentuk kekerasan seperti pengeboman atau bom bunuh diri, penyerangan dan pengerusakan tempat ibadah, dan lain-lain. Bagi NU dalam keadaan aman kemudian ada yang membuat keonaran itu bukan jihad. Itu namanya kelompok yang mengacaukan keamanan. Mengenai pemahaman NU tentang jihad sebagai kemaslahatan umat, dijelaskan oleh Sarmidi, Sekretaris LBM PBNU sebagai berikut:

“Jihad untuk kemaslahatan umat itu ya *daf'ud dharar*, yang dimaknai sangat luas. Misalnya menolak terjadinya kelaparan itu bagian dari *daf'ud dharar*. Menolak marabahaya, mencegah kerusakan itu lebih didepankan ketimbang menarik sebuah keuntungan atau kebaikan, menolak kerusakan dulu baru kebaikan. Tidak boleh menarik kebaikan baru menolak kerusakan. Harus menolak kerusakan dulu baru membuat keuntungan. Kiai Said sering komentar, aman dulu baru mengerjakan syariat. Tidak bisa mengerjakan syariat kalau tidak aman. Kita harus tetap menjaga keamanan negara kemudian kita isi keamanan itu dengan syariat” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Desember 2018, di Kantor P3M, Cililitan, Jakarta Timur).

Kepentingan dan tujuan NU memahami jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* didasari kepentingannya sangat luas, mencakup politik, ekonomi, sosial dan budaya. Menurut Khamami Zada,<sup>37</sup> dengan menjadikan *mabadi' khaira ummah* sebagai salah satu bagian dari penafsiran jihad, akan membuat masyarakat lebih tenang dan nyaman dalam berperilaku sosial. Jihad memiliki dimensinya yang progresif untuk memberikan nilai kemanfaatan publik, bukan untuk menghancurkan suatu komunitas masyarakat. Jihad dalam pengertian ini adalah membangun masyarakat, bukan menghancurkan.

Kepentingan kemaslahatan umat dalam memahami tujuan jihad, tidak bisa lepas dari aspek-aspek kemaslahatan umat itu sendiri, termasuk di dalamnya ada aspek kesejahteraan, dan aspek politik kekuasaan. Meskipun demikian, menurut Alissa Wahid, politiknya NU tidak seperti tipikal partai politik tapi lebih pada benar-benar memastikan supaya kebijakan politik sesuai dengan kebutuhan NU. “Intinya agar agenda NU terjamin. Jadi kemaslahatan itu lengkap, baik secara ekonomi, maupun secara politik. Misalnya dalam konteks sumber daya alam, atau tatanan sosial, kepentingan pondok pesantren, itu semuanya diperjuangkan oleh NU dalam konteks politik”, jelas Alissa.

Secara lebih jelas Alissa Wahid menjelaskan perbedaan pandangan antara NU dengan kelompok Islam lain mengenai kepentingan dan tujuan berikut:

“Kalau soal kemaslahatan umat, HTI dan NU itu sama, yakni sama-sama memikirkan memikirkan kepentingan umat Islam. Hanya HTI itu mau mengubah Indonesia. Itu yang tidak bisa diterima oleh NU. Saya melihat perbedaannya di situ karena dalam HTI itu tidak ada ruang untuk non-muslim, tidak ada ruang untuk cara pandang yang berbeda, hanya satu penafsiran saja. Sementara NU dari awal itu sudah terbiasa dengan perbedaan. *Tasamuhnya* NU itu kan keluar dari pengakuan terhadap empat madzhab itu. Kenapa prinsipnya tasamuh, menghargai perbedaan, bertoleransi terhadap perbedaan ini, karena di NU itu diakui empat madzhab. Itu sebabnya juga mengapa NU menolak syariat Islam menjadi hukum positif di Indonesia. Karena berarti NU harus memilih salah satu madzhab, itu sudah bertabrakan langsung, diametral dengan fondasinya NU sendiri. Kalau syariat Islam itu diformalkan maka hanya satu madzhab yang dipakai, tidak mungkin hukumnya terus dibuat semuanya. Dalam banyak hal itulah kemudian HTI berbeda dengan NU. Sama-sama berjihad, tapi jihadnya HTI, jihadnya FPI, jihadnya Jamaah Islamiyah jelas sangat berbeda dengan NU, dan ditolak oleh NU” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon).

---

<sup>37</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui e-mail.

#### **d. Upaya yang Dilakukan dan Pemahaman warga**

Sejauh ini Muhammadiyah belum merumuskan pandangannya soal pemahamannya mengenai jihad secara komprehensif. Menurut Abdul Mu'ti, hal ini karena masih tidak dianggap perlu dan belum mendesak karena jihad itu hanya sebuah strategi. Muhammadiyah memaknai jihad sebagai strategi dan sebagai spirit untuk melakukan sesuatu secara sungguh-sungguh, dan kemudian memaknainya sebagai sebuah sikap rela berkorban. Meskipun begitu, menurut Abdul Mu'ti, pemahaman warga Muhammadiyah mengenai jihad sebagian besar warga Muhammadiyah memahami jihad tanpa kekerasan. “Sejak awal pilihan Muhammadiyah begitu. Bahkan pada zaman penjajahan pun Muhammadiyah tidak memilih kekerasan itu. Muhammadiyah selalu memilih pilihan-pilihannya dengan pendekatan intelektual daripada pendekatan yang bersifat fisik, dan peperangan yang bersenjata itu”, jelas Mu'ti.

Berkaitan dengan peran majalah Suara Muhammadiyah dalam permasalahan pemahaman warga Muhammadiyah mengenai jihad, menurut Isngadi M. Atmadja, Redaktur Eksekutif Majalah Suara Muhammadiyah, Suara Muhammadiyah hanya meneruskan pendapat para pimpinan Muhammadiyah yang terkait dengan hal itu (jihad), juga dengan mengulas beberapa putusan resmi persyarikatan. Berkaitan dengan peran majalah Suara Muhammadiyah dalam pemahaman mengenai jihad, Isngadi menjelaskan:

“Saat ini masalah itu sudah diselesaikan dengan adanya rubrik Bingkai yang merupakan rubrik tetap ketua umum PP Muhammadiyah. Kalaupun masih diperlukan argumen tambahan, ada beberapa masalah yang perlu diperlugas, masalah itu kita ulas di rubrik sajian utama yang merupakan laporan dan pendalaman tim redaksi terkait suatu tema dengan rujukan pendapat para Pimpinan Muhammadiyah serta putusan-putusan resmi Muhammadiyah” (Wawancara dengan Peneliti melalui E-mail, tanggal 18 Desember 2018).

Mengenai kemungkinan warga NU terpapar pemahaman jihad yang tidak sesuai dengan ajaran Islam (NU), Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jenderal PBNU menegaskan bahwa tidak ada potensi radikal di kalangan NU. Karena NU telah berhasil mengkokohkan pelaksanaan Islam *ahlussunnah an-nahdliyah* di Indonesia dalam bentuk peringatan maulid Nabi, ziarah kubur, dan tahlilan, serta selamatan. Menurut Helmy Faishal, yang dilakukan NU agar pemahaman jihad sesuai dengan ajaran Islam adalah dengan menguasai perang dalam media sosial untuk memerangi

pemahaman tunggal mengenai jihad. Mengenai upaya ini Helmy Faishal menjelaskan:

“Di era 4.0, salah satu yang kita risaukan adalah bagaimana kita bisa menguasai perang dalam media sosial, *proxy war*. Jihad kita sekarang adalah ketika ada orang yang memonopoli pemahaman kata jihad itu sebagai khilafah. Kalau kita tidak punya perangkat media sosial orang menjadi terpapar. Jadi bagi warga NU sekarang ini bagaimana memberikan makna jihad itu ya harus menguasai media sosial, dengan membuat konter-narasi agar tidak semata-mata tunggal pemahaman soal jihad” (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Kantor PBNU, Kramat Raya, Jakarta Pusat).

Selain itu, bentuk-bentuk jihad yang dikedepankan NU saat ini adalah dalam bentuk *daf'ud dharar*, misalnya dengan membangun madrasah dan pesantren, serta membangun masjid karena itu bagian dari jihad. Kemudian yang terkait dengan kemaslahatan itu *daf'ud dharar*. Maka dari itu, yang harus dilakukan oleh NU, menurut Sarmidi adalah ketika negara dalam keadaan aman ketiga kategori jihad tadi harus dilakukan. “Untuk pendidikan, itu ya bagian dari jihad. Karena untuk memahami syariat harus ada madrasah dan pondok pesantren. Itu penting, itu bagian dari jihad juga. Melakukan jihad yang *daf'ud dharar* kalau terkait kesehatan harus ada rumah sakit. Kalau *daf'ud dharar*-nya kelaparan harus ada lembaga pertanian, bagian-bagian dari jihad ya seperti itu”, jelas Sarmidi.

Berkaitan dengan penafsiran yang diperoleh melalui proses refleksi, pada dasarnya penafsiran dan pemahaman Muhammadiyah dan NU mengenai jihad juga merupakan hasil dari proses refleksi kedua organisasi Islam ini terhadap berbagai fenomena sosial-budaya dan politik yang terjadi. Dalam proses refleksi terdapat interaksi dan dialektika antara Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam dengan fenomena-fenomena sosial-budaya dan politik yang terjadi, bukan hanya dalam konteks lokal, tapi juga konteks global.

Sebagai simpulan dalam bagian ini, penafsiran dan pemahaman Muhammadiyah mengenai bentuk jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* (bersungguh-sungguh menciptakan sesuatu yang unggul) merupakan refleksi dialektis Muhammadiyah dengan pemahaman-pemahaman kelompok Islam lain tentang jihad yang lebih menonjolkan jihad dengan kekerasan dan perang. Hal ini juga menunjukkan posisi Muhammadiyah sebagai organisasi Islam berkemajuan. Termasuk refleksi Muhammadiyah untuk menjadikan jihad sebagai *dakwah amar*

*makruf nahi munkar*. Begitu pula dengan penafsiran dan pemahaman NU tentang jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* (mengutamakan untuk kemaslahatan umat), adalah hasil refleksi dialektis NU untuk memahami makna jihad secara lebih luas dan kontekstual. Termasuk memahami jihad dalam konteks untuk menyemaikan nilai-nilai ajaran Islam sebagai agama *rahmatan lil-alamiin*, bukan agama yang mengajarkan kekerasan, peperangan, alih-alih agama terorisme.

Tabel 4.3 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Jihad.

Uraian	Ormas Islam	
	Muhammadiyah	Nahdlatul Ulama (NU)
Pemahaman	Jihad sebagai perjuangan menciptakan sesuatu yang unggul ( <i>al-jihad lil-muwajahah</i> ).	Jihad sebagai tindakan untuk mengutamakan kemaslahatan umat ( <i>mabadi' khaira ummah</i> ).
Latar Belakang	<ul style="list-style-type: none"> <li>Upaya mengembangkan dakwah dengan pendekatan yang kompetitif dan berkeunggulan.</li> <li>Lebih mengedepankan kekuatan intelektual dan dialog.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Mengedepankan kemaslahatan umat.</li> <li>Menegakkan sendi-sendi agama dan keutuhan bangsa.</li> </ul>
Faktor-faktor	<ul style="list-style-type: none"> <li>Jihad sebagai dakwah <i>amar makruf nahi munkar</i>.</li> <li>Memaknai jihad dalam perspektif yang luas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Memaknai jihad secara lebih kontekstual.</li> <li>Kemaslahatan umat.</li> </ul>
Tujuan dan Kepentingan	Untuk dakwah <i>amar makruf nahi munkar</i> .	Untuk kemaslahatan umat ( <i>mabadi' khaira ummah</i> ).
Upaya Pemahaman	Melalui Suara Muhammadiyah dengan rubrik-rubrik yang meneruskan putusan-putusan organisasi	Melalui NU Online dengan membangun pandangan-pandangan mengenai jihad secara kontekstual.

Sumber: diolah dari hasil penelitian.

#### 4.3.3 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Toleransi terhadap Non-muslim

Praktik-praktik diskursus Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU mengenai toleransi terhadap non-muslim dapat dijelaskan melalui analisis refleksi berikut ini.

### a. Latar Belakang

Pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim adalah sebagai *ukhuwah insaniyah*, yakni persaudaraan kemanusiaan atas dasar nilai-nilai kemanusiaan universal. Pemahaman ini telah menjadi pandangan resmi Muhammadiyah sebagaimana yang diputuskan dalam Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015. Dalam memahami toleransi terhadap non-muslim Muhammadiyah menegaskan bahwa toleransi terhadap non-muslim harus sesuai dengan prinsip-prinsip yang diajarkan dalam Islam. Salah satunya prinsip toleransi adalah dalam konteks muamalah, seperti yang disebutkan dalam Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta, tahun 2000 dalam bentuk Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM).

Pemahaman Muhammadiyah tentang toleransi terhadap non-muslim dalam bentuk *ukhuwah insaniyah* karena beberapa latar belakang, di antaranya pertama bahwa beragama adalah sesuatu yang bersifat pilihan. Kedua, pluralitas agama dan beragama merupakan *sunnatullah*. Ketiga, perbedaan-perbedaan agama itu harus dipahami dalam ranah yang jelas. Menurut Abdul Mu'ti, Muhammadiyah dalam masalah teologi tidak sepandapat bahwa semua agama itu benar. Makanya Muhammadiyah sejak awal menegaskan sikapnya yang tegas terhadap berbagai bentuk sinkretisme.

Berkaitan dengan toleransi terhadap non-muslim, Abdul Mu'ti menjelaskan bahwa terhadap hal yang bersifat muamalah manusia harus membina hubungan baik dengan siapapun, baik kepada mereka yang seagama maupun yang berbeda agama. Karena itu dalam bermuamalah warga Muhammadiyah bisa berinteraksi bahkan juga berkooperasi dengan pemeluk agama manapun demi kemaslahatan dan kebaikan bersama. “Toleransi itu diperlukan karena adanya perbedaan sehingga terhadap hal-hal yang berbeda kita saling menghormati, dan terhadap hal-hal yang sama kita saling bekerja sama. Makanya sekarang kita saksikan Muhammadiyah itu bekerjasama dengan kelompok-kelompok agama lain untuk membantu korban gempa, itu kerja samanya dengan berbagai agama. Karena adanya *common values*, dan ada *common teaching*. Orang bisa saja berangkat dari kitab suci yang berbeda tapi di lapangan bisa bersama-sama. Tapi kalau sudah menyangkut prinsip, misalnya harus membenarkan sesuatu yang kita berbeda, ya tidak bisa,” ungkap Mu'ti.

Mengenai sikap teguh Muhammadiyah bila menyangkut prinsip dicontohkan oleh Abdul Mu'ti mengenai perbedaan awal puasa dan hari raya berikut:

“Muhammadiyah dikritik soal penetapan hari raya, *wong* hanya beda satu hari saja kok *ngotot*, kan tidak signifikan. Persoalannya bukan signifikan atau tidak signifikan. Ini persoalan keyakinan. Persoalan berkaitan dengan akidah dan ibadah. Muhammadiyah menganggap bahwa awal puasa, akhir puasa itu satu kesatuan dengan ibadah puasa. Sehingga tidak boleh, puasanya itu mengikuti Nabi kemudian penetapannya tidak sesuai. Makanya Muhammadiyah dikritik. Orang mengatakan susahnya apa sih? Okelah bisa saja misalnya shalatnya belakangan kalau mau Idul Fitri dulu an silakan tapi shalatnya belakangan, persoalannya tidak begitu. Ini persoalan ubudiyah, maka tidak ada Idul Fitri 2 Syawal. Idul Fitri itu ya 1 Syawal, daripada begitu mending tidak shalat daripada shalat tanggal 2 Syawal, itu *bid'ah* namanya” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Toleran, termasuk toleransi terhadap non-muslim dalam pandangan aktivis dan warga Muhammadiyah adalah sangat penting. Menurut Pradana Boy, toleransi adalah ajaran dasar Islam. Perbedaan tidak boleh menjadi alasan untuk memperlakukan orang secara berbeda. Begitu juga pandangan Makmun Murod, Islam agama yang ramah dan toleran. Setidaknya ada dua surat dalam al-Qur'an yang berbicara soal toleransi, yaitu: surat al-Kafirun dan al-Hujurat. Muslim yang baik adalah muslim yang harus toleran dengan siapapun dan apapun, selagi itu bukan ajakan berbuat munkar. Toleran terhadap non-muslim termasuk yang dibolehkan bahkan keharusan. Lebih lanjut Makmun Murod menjelaskan maksud toleransi dalam konteks ini.

“Toleransi yang saya maksud adalah toleransi penuh ketulusan bukan kepura-puraan. Toleransi yang dibangun atas kesadaran bahwa kita memang berbeda, bukan menyadari kita beda lalu mencoba disama-samaikan atau digabung-gabungkan. Itu namanya tidak toleran. Seorang muslim ketika bicara di forum umum tak perlu latah mengucapkan salam sejahtera, saloom, namo budaya, oom suasti astu. Ini bukan toleransi yang penuh ketulusan, tapi penuh kepura-puraan, biar dikira toleran” (Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail).

Menegaskan pandangan tentang toleransi, menurut Husnan Nurjuman, sikap toleran adalah suatu keniscayaan dan keharusan ketika kita hidup dalam lingkungan yang majemuk. Ketika kita menerima kenyataan tentang bangsa Indonesia yang mejemuk, maka penerimaan kenyataan itu akan menutut sikap kita untuk toleran terhadap orang lain atau kelompok lain yang tidak menganut agama Islam. Toleran

dalam arti memberi ruang bagi orang lain dan kelompok lain tersebut untuk bersikap dan berperilaku sesuai dengan nilai-nilai yang dianut agamanya masing-masing. Selain itu toleran juga ditunjukkan dengan memberi ruang bagi orang dan kelompok tersebut menjalankan ritual dan tradisi sesuai dengan agamanya.

Berkaitan dengan penafsiran Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah*, secara umum penafsiran Muhammadiyah ini disepakati dan didukung oleh aktivis dan warga Muhammadiyah. Misalnya Pradana Boy<sup>38</sup> menyatakan sepakat dengan pandangan ini. Karena di luar perbedaan apapun, pertama-tama yang harus kita lihat dari orang lain adalah sebagai manusia. Begitu juga Makmun Murod<sup>39</sup> yang menyatakan sepakat mengenai toleransi dengan non-muslim bukan toleransi sesama muslim. Kita toleran semata karena posisi sama sebagai manusia, insan. Maka ukhuwahnya disebut sebagai *ukhuwah insaniyah* atau *ukhuwah basyariyah*, *ukhuwah* atas dasar kemanusiaan. Karena kesadaran sebagai manusia, yang mempunyai hak-hak fundamental sebagai manusia, maka menjadikan kita harus bisa bertemu, berukhuwah dengan sesama manusia meskipun berbeda agama atau keyakinan.

Husnan Nurjuman juga sepakat dengan penafsiran Muhammadiyah mengenai toleransi sebagai *ukhwah insaniyah*. Persaudaraan kemanusiaan adalah bentuk pengakuan pada kenyataan bahwa manusia hidup di dunia tidak sendirian dan tidak homogen. Namun manusia yang tidak homogen itu harus hidup bersama dan bekerjasama menyelenggarakan kehidupan dunia dan bersama-sama memecahkan berbagai masalah dunia seperti krisis kemanusiaan, perebutan sumberdaya alam, kerusakan lingkungan dan lain sebagainya. “Penafsiran Muhammadiyah tentang toleransi yang dibahasakan sebagai persaudaraan kemanusiaan adalah bentuk seruan dan sikap Muhammadiyah untuk menggalang dan menggandeng berbagai pihak yang melintasi bangsa, budaya dan agama untuk bersama-sama hidup berdampingan secara damai dan bersama-sama memecahkan berbagai masalah global dan masalah kehidupan antarumat yang berbeda,” jelas Husnan.

Secara lebih lanjut Husnan Nurjuman menjelaskan pandangan mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* berikut:

---

<sup>38</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>39</sup> Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail.

“Penafsiran tersebut dilatari visi Muhammadiyah untuk mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya yang diterjemahkan dengan membentuk kelompok penggerak masyarakat yang membawa masyarakat untuk bekerja bersama-sama membangun kemaslahatan di dunia dengan memecahkan berbagai persoalan masyarakat. Muhammadiyah menyadari bahwa untuk menjadi penggerak masyarakat dalam mengatasi berbagai persoalan masyarakat, bukan suatu posisi untuk bekerja sendiri tanpa melibatkan berbagai pihak. Semua pihak yang sudah ada atau menjadi kenyataan ada di masyarakat harus digalang untuk bekerjasama mewujudkan kebaikan masyarakat. Termasuk kelompok yang berbeda bangsa, budaya, dan agama” (Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail).

NU memahami toleransi terhadap non-muslim secara lebih luas lagi, yaitu sebagai *ukhuwah wathaniyah* yakni persaudaraan kebangsaan dalam bentuk ikatan kebangsaan dan kenegaraan. Pemahaman NU ini dinyatakan dalam Keputusan Muktamar NU ke-29 di Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat, tahun 1994. Menurut Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jenderal PBNU, menghormati orang non-muslim itu adalah sama dengan menghormati sesama umat Islam. Karena itu di kalangan NU dikembangkan tiga bentuk *ukhuwah* atau persaudaraan. Pertama, *ukhuwah islamiyah*, yakni persaudaraan sesama umat Islam. Kedua, *ukhuwah wathaniyah*, yakni berbeda agama tapi satu bangsa. Ketiga *ukhuwah insaniyah* atau *ukhuwah basyariyah*, yaitu persaudaraan atas dasar kemanusiaan. Bagi warga NU dengan *ukhuwah insaniyah* itu menjadi hakekat dalam memposisikan diri pada konteks membangun persaudaraan kemanusiaan.

Bentuk-bentuk *ukhuwah* atau persaudaraan sebagai pemahaman NU terhadap toleransi dijelaskan juga oleh Sarmidi, Sekretaris Lembaga Bahtsul Masail PBNU. Bahwa NU memang membagi *ukhuwah* menjadi tiga bentuk, yaitu *ukhuwah islamiyah*, *ukhuwah basyariyah* atau *ukhuwah insaniyah* dan *ukhuwah wathaniyah*. Pemahaman tentang ketiga *ukhuwah* tersebut dijelaskan secara menarik oleh Sarmidi sebagai berikut:

“*Ukhuwah islamiyah* itu persaudaraan antarmuslim, sesama muslim harus bersaudara, tidak boleh saling menghujat, tidak boleh saling mencaci, dan toleransi terhadap apa yang dilakukan sesuai dengan keyakinannya. Ternyata toleransi berdasarkan *ukhuwah islamiyah* saja tidak bisa karena di Indonesia ada yang tidak beragama Islam atau Muslim. Maka toleransi atau *ukhuwahnya* itu pakai *ukhuwah insaniyah*, yakni sama-sama sebagai makhluk Allah, harus saling menghargai dan saling menjaga. Rasul sendiri pernah mengatakan barang siapa pernah menyakiti *dhimmi*, orang kafir yang dilindungi, maka bagi Rasul itu sama dengan menyakiti Rasul. Itu bentuk dari *ukhuwah insaniyah*”

atau *basyariyah* itu. Kemudian *ukhuwah wathaniyah* yaitu sama-sama sebagai satu negara, satu bangsa maka harus bersaudara. Misalnya kita melihat pertandingan bulu tangkis, yang main Ricky Subagya melawan Malaysia yang Razak itu, kita tetap mendukung non-muslim karena kita Indonesia. Itu contoh riil *ukhuwah wathaniyah*” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Desember 2018, di Kantor P3M, Cililitan, Jakarta Timur).

Dalam pandangan Khamami Zada<sup>40</sup>, toleransi kepada non-muslim adalah kewajiban agama. Umat muslim dilarang untuk memusuhi non-Muslim karena perbedaan agamanya. Kita harus bersama-sama menghargai, menghormati, dan bahkan bekerjasama dengan mereka. Meskipun demikian, perkembangan sekarang memang ada pergeseran, karena adanya pandangan eksklusivisme beragama yang membuat orang ketakutan untuk hidup damai dengan orang lain karena itu dianggap memberi peluang dari kelompok yang berbeda untuk melemahkan orang muslim.

Menurut Alissa Wahid<sup>41</sup>, yang semakin didengungkan oleh para pengusung eksklusivisme beragama adalah dalil-dalil seperti *al-wala'* (loyalitas atau kecintaan) dan *al-bara'* (berlepas diri atau kebencian), kita ini sedang diserang, *ghazwul fikri*, bahwa ini *darul harb*, bahwa hidup ini kurang Islami, orang Indonesia itu kurang Islam, sehingga orang-orang yang datang tidak dari lingkungan pesantren menjadi mudah terpengaruh oleh itu semua. “Misalnya teman saya mendapat pesan dari sahabatnya, pesannya begini, maaf ya aku mulai tahun ini tidak bisa mengucapkan selamat Natal. Lucu, dia sendiri bermasalah. Itu kan sedih sebetulnya melihat pergeseran itu. Pergeseran ini diwarnai oleh penguatan keyakinan seperti *al-wala'* dan *al-bara'* itu”, jelas Alissa.

Meskipun kecenderungannya masyarakat Indonesia saat ini berkembangnya ke arah intoleran, intoleran itu juga harus didefinisikan batasannya seperti apa. Mengenai batasan intoleransi ini lebih lanjut Alissa Wahid menjelaskan:

“Bagi saya kalau tidak mau mengucapkan selamat beribadah itu masih keyakinan pribadi, menggunakan cadar itu keyakinan pribadi, bercelana cingkrang itu juga keyakinan pribadi. Intoleran itu bagi saya kalau sudah menafikan atau melanggar hak-hak asasi atau hak konstitusi orang lain. Intoleransi itu harus berbasis pada konstitusi. Maka dari itu hak konstitusi siapapun harus dilindungi. Terus bagaimana dengan indikator-indikator perubahan itu, bukankah kita harusnya cemas dengan banyak orang yang makin banyak memakai cadar misalnya? Itu harus diselesaikan dengan

<sup>40</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>41</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon.

kontestasi sosial, tidak boleh negara yang ikut campur. Kalau dalam kasus pelarangan pendirian tempat ibadah itu intoleransi, karena ada hak konstitusinya. Saya mendefinisikan intoleransi itu ketika orang membuat orang lain kehilangan hak konstitusinya. Karena itu yang jadi panduan” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon).

Dalam pandangan Syafiq Ali, sejak Indonesia merdeka secara umum masyarakat toleransinya cukup baik. Artinya orang bisa menghormati orang lain untuk menjalankan ibadah agamanya. Memang, orang-orang Indonesia belum benar-benar menjadi sangat inklusif. Karena untuk mencapai level inklusif orang harus benar-benar bisa menerima apa adanya orang lain. Ukuran toleransi adalah bila seseorang bisa menghormati ketika orang lain menjalankan praktik ibadahnya, walaupun mungkin merasa tidak cocok. Toleransi itu bukan mendukung orang yang melakukan sesuatu yang kita sukai, justru toleransi itu ketika orang melakukan yang menurut kita itu agak kurang cocok, tidak setuju tapi kita tetap menghormatinya. Jadi toleransi diukur ketika kita tidak cocok dengan pandangan, keyakinan, dan praktik ibadahnya orang lain<sup>42</sup>.

Pandangan NU mengenai toleransi terhadap non-muslim, terwujud dalam dua bentuk ukhuwah, pertama, *ukhuwah basyariyah*, yaitu toleransi sebagai sesama umat manusia sebagai ciptaan Allah. Kepada seluruh anak Adam kita berkewajiban bertoleransi. Kedua, *ukhuwah wathaniyah*, yaitu toleransi karena kita sama-sama warga Negara Indonesia. Semangat kebangsaanlah yang menyatukan umat beragama dalam konteks ini. Menurut Alissa Wahid,<sup>43</sup> dalam NU dikenal tiga konsep *ukhuwah* yang digagas kali pertama oleh Kiai Ahmad Shiddiq. Dalam perkembangannya sekarang ditambah dua lagi yakni, *ukhuwah Nahdliyah*, dan *ukhuwah* terhadap alam semesta, untuk keselarasan hidup dengan alam semesta. “Jadi persaudaraan sesama Nahdliyin, sesama orang muslim, sesama warga bangsa, sesama manusia, dan dengan alam semesta, karena adanya faktor *climate change*”, jelas Alissa.

## b. Faktor-faktor

Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim merupakan bagian dari nilai-nilai kemanusiaan universal. Meskipun demikian, toleransi harus tetap

---

<sup>42</sup> Wawancara dengan Peneliti, 16 April 2020, melalui telepon.

<sup>43</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon.

berada dalam koridor yang ditentukan, dan tidak diperbolehkan melanggar prinsip-prinsip toleransi dalam agama Islam. Prinsip-prinsip toleransi terhadap non-muslim itu di antaranya adalah hanya dapat dilakukan dalam konteks muamalah duniawiyah, dan tidak boleh didalam konteks akidah dan ibadah. Penegasan Muhammadiyah mengenai batas-batas toleransi terhadap non-muslim ini sebagaimana dinyatakan dalam Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah (MKCHM), sebagai berikut: “Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya akidah Islam yang murni, bersih dari gejala-gejala kemosyrikan, bid’ah, dan khurafat, tanpa mengabaikan prinsip toleransi menurut ajaran Islam”.

Dalam hal batas-batas toleransi terhadap non-muslim ini prinsip Muhammadiyah sangat tegas. Menurut Abdul Mu’ti, dalam hal-hal yang menyangkut teologi Muhammadiyah itu tidak mau kompromi. Tetapi kalau soal-soal demokrasi, antikorupsi, dan persoalan umum lainnya, Muhammadiyah bisa kerjasama dengan siapapun. “Memang ada agama yang memperbolehkan orang korupsi? Tidak ada. Nah, karena semuanya mengajarkan pentingnya orang itu jujur, pentingnya orang itu menjaga amanah dengan hidup bersih dari korupsi, maka mari bersama-sama, walaupun berangkatnya dari kitab suci yang berbeda-beda. Itu yang menjadi prinsip Muhammadiyah”, jelas Mu’ti.

Berkaitan dengan *ukhuwah insaniyah* sebagai bentuk pemahaman toleransi terhadap non-muslim, Abdul Mu’ti menjelaskan:

“Muhammadiyah itu dalam beramal tidak pernah melihat siapa agamanya. Muhammadiyah menyebutnya *insaniyah* bukan *basyariah*. Karena dalam al-Qur'an itu dibedakan antara *basyar* dan *insan*. Kalau *basyar* itu manusia sebagai makhluk fisik, tetapi kalau *insan* itu sebagai makhluk ruhani, yang itu hubungannya dengan dua yang pokok. Pertama manusia dengan kekuatan intelektualnya, dan kedua manusia dengan kekuatan agamanya. Makanya ruh dalam al-Qur'an itu dikaitkan dengan ilmu, dan dikaitkan dengan manusia sebagai makhluk yang utama” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Faktor lain yang menentukan penafsiran Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah*, menurut Pradana Boy<sup>44</sup> adalah faktor adanya persamaan kemanusiaan ini asasi dan sekaligus universal. Maknanya persamaan kemanusiaan ini menghapus segala macam bentuk sekat perbedaan

---

<sup>44</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

identitas. Sedangkan menurut Makmun Murod<sup>45</sup> faktornya lebih pada manusia sebagai makhluk sosial. *Ukhuwah insaniyah* adalah keniscayaan kita sebagai manusia, tidak mungkin ada manusia yang bisa hidup seorang diri. Manusia sebagai mahluk sosial membutuhkan hidup dengan orang yang sangat mungkin berbeda keyakinan. Maka niscaya kita harus berbaikan, berukhuwah dengan non-muslim.

Dengan landasan pemikiran bahwa tidak ada alasan bahwa manusia itu saling bermusuhan karena perbedaan bangsa, budaya, dan agama; serta manusia saling membutuhkan dalam menyelenggarakan kehidupan dan memecahkan masalah maka sudah sepantasnya manusia membangun persaudaraan yang melintasi bangsa, budaya, dan agama. Menurut Husnan Nurjuman<sup>46</sup>, manusia ditakdirkan (*given*) hidup bersama dalam satu bumi bersama dengan latar belakang bangsa, budaya dan agama yang berbeda. Perbedaan itu tidak dapat dilihat sebagai suatu kecelakaan sejarah, melainkan suatu keniscayaan sejarah. Manusia tidak bisa memilih untuk dilahirkan di tengah suku bangsa, budaya dan agama tertentu. Maka perbedaan tersebut adalah suatu hal yang ditakdirkan dan tidak dapat dipilih oleh manusia untuk tidak berbeda.

Faktor yang memengaruhi pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim dalam bentuk *ukhuwah wathaniyah* adalah ayat-ayat al-Qur'an. Salah satu ayat al-Qur'an tentang toleransi terhadap non-muslim, dan yang paling mudah diingat adalah *lakum dinukum waliyadin*, yang artinya bagimu agamamu bagiku agamaku. Ayat al-Qur'an lainnya yang berkaitan dengan toleransi adalah *la ikraha fid din*, yang bermakna tidak ada paksaan dalam agama. Menurut Helmy Faishal Zaini, bagi warga NU batas-batas toleransi terhadap non-muslim itu sangat jelas. "Toleransi itu bukan misalnya kalau mereka (non-muslim) mengajak makan babi kita (sebagai muslim) lantas ikut. Toleransi bukan di situ. Toleransi itu apa yang menjadi keyakinan mereka kita menghormati, dan kita hargai. Tidak usah kita mencela, tidak usah kita menghina," jelas Helmy. Mengenai faktor penyebab terjadinya intoleransi dan upaya-upaya mengatasinya dalam beberapa kasus yang kerap terjadi, Helmy Faishal Zaini menceritakan pengalamannya:

"Kadang-kadang masalah toleransi bukan murni masalah agama. Ada masalah politiknya, ada masalah konflik antarsukunya, dan ada juga konflik antarkampungnya. Jadi masalah toleransi tidak semata-mata masalah-masalah

---

<sup>45</sup> Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>46</sup> Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020, melalui e-mail.

benturan antaragama. Dalam mengatasi kasus intoleransi, dulu zaman Gus Dur masih Ketum PBNU, dan saya masih di IPNU saja kita bikin panitia bersama, dengan OKP lainnya. Waktu itu saya menjadi ketua panitia bersama. Gus Dur yang memimpin membangun gereja lagi ketika terjadi pembakaran gereja di Situbondo. Saya *fund rising* dari warga NU, ramai-ramai untuk membantu gereja yang dibakar oleh umat Islam. Kita tunjukkan bahwa membakar itu sesuatu yang salah" (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Kantor PBNU, Kramat Raya, Jakarta Pusat).

Menurut Sarmidi, batas-batas toleransi terhadap non-muslim dalam pandangan NU sudah tidak ada masalah, dan sudah sangat jelas. Dalam hubungan yang sifatnya muamalah dengan non-muslim, NU mengikuti apa yang diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw., yang juga hidup bersama dengan orang Yahudi dan orang Nasrani dengan biasa. Bermuamalah dengan orang Yahudi dan orang Nasrani juga biasa. "Rasulullah kan juga begitu, pernah bermuamalah terkait keuangan dengan orang Yahudi. *Lakum dinukum waliyadin* (bagimu agamamu) saja," jelas Sarmidi. Bahkan mengenai mengucapkan selamat Natal, Lembaga Batsul Masail NU tidak pernah membahas soal mengucapkan natal. "Bagi Kiai-Kiai NU membahas soal Natal itu tidak penting. Kiai Said (Said Aqiel Siraj, Ketua Umum PBNU) pernah bilang, saya yakin saya mengucapkan selamat natal kepada non-muslim akidah saya masih kuat," jelas Sarmidi.

Faktor yang menentukan penafsiran NU tentang toleransi terhadap non-muslim, selain karena ajaran agama Islam yang mendorong untuk bertoleransi juga kepentingan kerjasama sebagai warga negara Indonesia. Menurut Khamami Zada,<sup>47</sup> *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan) adalah persaudaraan atas nama warga Negara. Karena kita sebagai warga Negara Indonesia maka kita bersaudara apa pun agamanya dan etniknya. Sehingga kita harus bertoleransi kepada semua warga Negara Indonesia, menghargai, menghormati dan bahkan bekerjasama dengan mereka sebagai sesama warga Negara, apapun agamanya.

Menurut Alissa Wahid<sup>48</sup>, toleransi terhadap non-muslim itu termasuk dalam kategori *ukhuwah wathaniyah* dan *ukhuwah basyariyah*. Di Indonesia berarti konteksnya adalah *ukhuwah wathaniyah*. Misalnya, mengapa Gus Dur memerintahkan Banser menjaga gereja pada misa Natal, hal itu karena bagian dari

<sup>47</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>48</sup> Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon.

*ukhuwah wathaniyah*. Bagi NU itu jihad. Dari kelima *ukhuwah* di atas yang paling dipentingkan oleh NU adalah *ukhuwah wathaniyah* karena NU tidak ada masalah dengan *ukhuwah Islamiyah*. “HTI itu kan tidak ditolak keIslamannya, tapi ditolak agenda mengubah Indonesianya”, jelas Alissa.

Dalam pandangan Syafiq Ali, pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim tidak bisa dilepaskan adanya kecenderungan belakangan yang kemudian dianggap intoleran karena penolakan terhadap tempat-tempat ibadah di banyak tempat. Tren ini muncul sejak reformasi bersama munculnya kelompok-kelompok sosial dan politik baru di berbagai tempat, yang punya interest sosial dan politik yaitu teritori. Karena itu kalau ada kelompok di luar dirinya yang kemudian eksis di teritorinya, atau menunjukkan simbolnya dia akan tersinggung. Intoleransi itu pada dasarnya berkelindan dengan hasrat politik tidak *pure* hasrat agama.

Mengenai munculnya kelompok-kelompok yang intoleran, Syafiq Ali berpendapat:

“Berdasarkan pengalaman saya, yang menolak juga bukan orang-orang yang sangat religius. Sementara tokoh kita zaman dulu seperti Mbah Hasyim dan Kiai Wahid, orang-orang yang jauh lebih alim ini kita tidak mendengar. Penolakan itu dilakukan oleh orang-orang yang sebenarnya penggeraknya bukan keyakinan agama tapi karena motif politik. Ini tidak ada bedanya dengan preman yang tidak boleh ada kelompok lain di situ. Itu hasrat teritorial yang tidak bersumber dari keimanan, tapi bersumber pada *interest* duniawi, sosial dan politik. Problemnya, kelompok-kelompok seperti ini banyak karena merasa punya klik-klik ke elit politik, dan ke kepolisian” (Wawancara dengan Peneliti, 16 April 2020, melalui telepon).

### c. Tujuan dan Kepentingan

Pemahaman Muhammadiyah mengenai *ukhuwah insaniyah* sebagai bentuk toleransi terhadap non-muslim bertujuan untuk saling memahami antar-peradaban. *Ukhuwah insaniyah* atau persaudaraan kemanusiaan ini merujuk pada Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015, sebagai berikut: “Muhammadiyah memandang bahwa *ukhuwah insaniyah* sebagaimana terkandung dalam al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 13, menjunjung tinggi kemanusiaan universal tanpa memandang latar belakang etnis, agama dan unsur primordial lainnya sebagai bagian penting dari ajaran Islam. Kehadiran Islam merupakan rahmat bagi alam semesta alam”.

Maka dari itu Muhammadiyah tidak sepakat terhadap segala bentuk intoleransi terutama terhadap kelompok-kelompok minoritas. Dalam beberapa kasus masalah toleransi ini dianggap sebagai pemicu tindakan kekerasan, dan tidak menghormati kelompok lain. Menurut Abdul Mu'ti, Sekretaris Umum PP Muhammadiyah, masalah toleransi antarumat beragama ini sering muncul disebabkan lebih karena faktor regulasi, dan bagaimana regulasi itu dilaksanakan oleh pihak-pihak yang terkait. Soal toleransi ini sebagiannya berkaitan dengan *dispute* (perselisihan) mengenai bagaimana penyebaran agama itu harus dilakukan. “Misalnya soal penegakan aturan peraturan bersama menteri menyangkut pendirian tempat ibadah. Ini persyaratannya tidak terpenuhi kok bisa diberikan izin. Jadi bukan berkaitan dengan soal teologis semata. Tetapi soal regulasi, semua pihak harus mematuhi hukum yang berlaku. Jadi masalah toleransi ini lebih kepada bagaimana regulasi itu dilaksanakan dan dipatuhi”, jelas Mu'ti.

Mengenai faktor regulasi sebagai salah satu faktor pemicu munculnya masalah toleransi ini, Abdul Mu'ti mengatakan:

“Muhammadiyah sesuai dengan prinsip *nahi mungkar* (menyegah kemunkaran) menegaskan pentingnya keadilan. Adil dalam konteks ini orang-orang harus fair *dong*. Pada konteks teologi, adil itu berkaitan dengan bagaimana kita mendapatkan hak atas kebaikan yang kita lakukan dan disiksa atas dosa yang kita lakukan. Itu adil. Tapi adil juga punya prinsip bahwa penegakkan aturan itu harus *fair*. Tidak boleh, sebagaimana orang sering menyebutnya dalam ungkapan tajam ke bawah tumpul ke atas, atau karena benci terhadap seseorang kemudian tidak adil. Orang harus menegakkan hukum dengan seadil-adilnya. Menegakkan sesuai dengan aturan, menegakkan sesuai dengan prinsip, sehingga memunculkan keamanan dan kenyamanan dalam kehidupan” (Wawancara dengan Peneliti, 16 November 2018, di Gedung Dakwah PP Muhammadiyah, Menteng, Jakarta Pusat).

Dalam pandangan Pradana Boy<sup>49</sup> selaku warga Muhammadiyah, kepentingan utama Muhammadiyah menafsirkan toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* adalah kepentingan kemanusiaan dan kebangsaan untuk menciptakan maslahah melalui agama. Sedangkan Makmun Murod<sup>50</sup> melihat kepentingannya adalah untuk pembelajaran kepada masyarakat sebagai konsekuensi hidup di masyarakat atau Negara yang majemuk, termasuk majemuk dalam hal keyakinan

---

<sup>49</sup> Wawancara dengan Peneliti, 24 Maret 2020, melalui e-mail.

<sup>50</sup> Wawancara dengan Peneliti, 25 Maret 2020, melalui e-mail.

keagamaan. Muhammadiyah ingin mengatakan, bahwa konsekuensi dari hidup dalam masyarakat yang majemuk secara keagamaan, maka yang ada bukan hanya dituntut untuk menjalin *ukhuwah islamiyah*, tapi lebih dari itu, pun dituntut untuk menjalin *ukhuwah insaniyah*.

Menurut Husnan Nurjuman, sebagai aktivis dan warga Muhammadiyah, kepentingan Muhammadiyah yang paling praktis penafsiran Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* adalah pengembangan dakwah Muhammadiyah. Bawa Muhammadiyah telah berada pada level pengembangan dakwah untuk berperan dalam berbagai persoalan kebangsaan dan kemanusiaan tidak hanya di Indonesia tapi menembus batas negara dan benua. Muhammadiyah telah mencanangkan internasionalisasi dakwah melalui berbagai aspek. Setelah pendirian berbagai cabang istimewa di belahan dunia, Muhammadiyah juga terlibat sebagai mediator konflik di kancah internasional. Muhammadiyah juga melakukan aksi kemanusiaan internasional dengan mengutus tim medis (*Emergency Medical Team*) ke berbagai lokasi bencana di belahan dunia. “Peran-peran kebangsaan dan kemanusiaan yang berkembang secara internasional tersebut akan menuntut Muhammadiyah untuk menjalin kerjasama lintas bangsa, budaya, dan agama. Maka Muhammadiyah berkepentingan membangun persaudaraan kemanusiaan”, jelas Husnan. Lebih lanjut Husnan mengatakan:

“Isu tolerasi beragama di Muhammadiyah seharusnya telah menjadi isu yang terlewati. Dalam arti kata terlewati adalah tidak sebatas memberikan keleluasaan umat Kristen mendirikan gereja dan merayakan Natal, atau umat Hindu mendirikan pura dan merayakan galungan, tapi jauh lebih dari itu. Muhammadiyah berkepentingan mengembangkan dakwah dengan menyelesaikan masalah kemanusiaan yang harus mengajak umat Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan agama-agama lainnya” (Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020).

Pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai bentuk *ukhuwah wathaniyah* bertujuan untuk mencapai *ummatan wasatha* (umat tengahan, terbaik), dan untuk mewujudkan Islam sebagai agama *rahmatan lil-alamin* sebagaimana disebutkan dalam ayat *wama arsalnaka illa rahmatan lil-alamin* (dan tidaklah Aku mengutusmu (Muhammad) kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam). Menurut Helmy Faishal Zaini bagi warga NU itu menjadi rujukan bagaimana umat Islam ini meletakkan diri atau memposisikan diri dalam konteks toleransi ini. “Nabi

saja diperintahkan untuk menjadi *rahmatan lil-alamin*, bagi hewan, tumbuhan, makhluk yang tidak kasat mata, yang ghaib yang tidak bisa kita lihat, jin dan seterusnya. Nah, kita setidaknya dapat menjadi rahmat bagi sesama manusia, salah satunya adalah dengan shadaqah, tolong menolong sesama”, jelas Helmy.

Kepentingan dan tujuan NU menafsirkan toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* selain untuk mencapai *ummatan wasatha*, menurut Khamami Zada adalah kepentingan kebangsaan. Toleransi adalah persoalan bangsa menyangkut hidup bersama antar agama, etnik, dan golongan. Jika tidak ada toleransi kebangsaan, maka bangsa kita akan terpecah-pecah. Apakah persaudaraan dengan sesama warga bangsa terutama dengan non-muslim di mana NU paling depan, terdapat kepentingan ekonomi? Menurut Alissa Wahid sama sekali tidak ada, karena kalau ada pasti kelihatan sekali. Begitu pula kepentingan politik juga tidak ada, karena kalau ada kepentingan politik maka NU justru tidak akan melindungi kelompok-kelompok minoritas. Tidak ada untungnya membela kelompok minoritas.

Berkaitan dengan kepentingan politik, Alissa Wahid menjelaskan mengenai posisi NU sebagai berikut.

“Saya tidak melihat adanya kepentingan politik praktis, tapi kalau politik kebangsaan memang ada, karena politik kebangsaan NU itu bicara kembali ke *mu'ahadah wathaniyah*. NU merasa banget bahwa dia investor terbesar, jadi bentuk Indonesia yang diwariskan oleh para *masyaif* itulah yang kemudian dipegang benar oleh NU sampai sekarang. *Valuenya* orang NU itu kan setia kepada kiainya. Justru itu yang lebih kuat. Misalnya banyak Banser tidak begitu paham mengapa harus menjaga gereja. Oke kalau harus rukun, tapi kan... masih ada tapinya. Tapi karena ini warisan dari Gus Dur mereka akan lakukan” (Wawancara dengan Peneliti, 17 Maret 2020, melalui telepon).

Dalam pandangan Syafiq Ali, toleransi di kalangan NU dipengaruhi oleh dua faktor, pertama karena NU ini sangat Jawa yang sangat menghargai, menyukai prinsip-prinsip harmoni, dan ketenangan. Tokoh-tokoh NU umumnya tokoh yang lahir di Jawa dengan nilai-nilai Jawa juga. Kedua, doktrin Sunni yang menekankan pentingnya untuk persatuan. Termasuk taat kepada *ulil amri*, pemerintah yang *legitimate*. “Doktrin Sunni mempengaruhi mengapa semangat persatuan di NU sangat kuat. Makanya sangat jarang kita mendengar di NU itu paling revolusioner. NU pendekatannya sangat khas dipengaruhi Jawa dan doktrin Sunni”, jelas Syafiq<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Wawancara dengan Peneliti, 16 April 2020, melalui telepon.

#### **d. Upaya yang Dilakukan dan Pemahaman Warga**

Berkaitan dengan pemahaman warga Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim dalam bentuk *ukhuwah insaniyah* menurut Abdul Mu'ti sebagian besar warga Muhammadiyah itu sangat toleran. “Bahkan *saking* tolerannya, mereka yang sekolah di Muhammadiyah yang dari kelompok agama lain (non-muslim) pun diberikan pelajaran agama yang sesuai dengan agamanya. Itu selain sebagai bagian bagaimana toleransi itu dimaknai secara teologis juga bagaimana Muhammadiyah itu taat kepada aturan negara. Undang-Undang Pendidikan menyebutkan bahwa pendidikan agama diberikan sesuai dengan agama siswa, dan diajarkan oleh guru yang seagama. Karena Muhammadiyah menaati hukum yang berlaku, ya itu juga dilaksanakan”, jelas Mu'ti.

Toleransi terhadap non-muslim yang dipahami sebagian besar warga Muhammadiyah tidak lepas dari peran majalah Suara Muhammadiyah melalui beberapa rubrik yang memberikan pencerahan mengenai berbagai masalah termasuk masalah toleransi terhadap non-muslim ini. Sebagaimana disampaikan oleh Isngadi M. Atmadja, Redaktur Eksekutif Majalah Suara Muhammadiyah, bahwa fungsi utama Suara Muhammadiyah adalah sebagai alat dakwah Muhammadiyah yang meliputi setidaknya tiga fungsi, pertama menyebarkan “faham resmi” Muhammadiyah kepada warga Muhammadiyah atau meneguhkan hal-hal dasar (terkait agama Islam dan Muhammadiyah). Kedua, memperkaya warga Muhammadiyah dengan berbagai wacana dan pemikiran baru tentang Islam dan Muhammadiyah. Ketiga, menyebarkan kegembiraan bermuhammadiyah kepada seluruh warga Muhammadiyah.

Mengenai peran Suara Muhammadiyah dalam memberikan pemahaman mengenai toleransi terhadap non-muslim, Isngadi menjelaskan:

“Saat ini masalah itu sudah diselesaikan dengan adanya rubrik bingkai yang merupakan rubrik tetap ketua umum PP Muhammadiyah. Kalaupun masih diperlukan argumen tambahan, ada beberapa masalah yang perlu diperlugas, masalah itu kita ulas di rubrik sajian utama yang merupakan laporan dan pendalaman tim redaksi terkait suatu tema dengan rujukan pendapat para Pimpinan Muhammadiyah serta putusan-putusan resmi Muhammadiyah” (Wawancara dengan Peneliti melalui e-mail, tanggal 18 Desember 2018).

Bagi NU, upaya yang dilakukan untuk menanamkan toleransi terhadap non-muslim kepada warga NU, menurut Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Jenderal PBNU, adalah dengan menyampaikan kepada warga NU bahwa menghormati agama lain itu adalah sama dengan menghormati diri kita sendiri. Kalau kita menyakiti agama lain sama dengan menyakiti diri sendiri. Intinya harus dibangun persaudaraan kebangsaan dan kemanusiaan, bahwa semua manusia itu ciptaan Allah Swt. Dalam al-Qur'an disebutkan Allah Swt. menciptakan manusia itu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa agar *lita'arafu*, supaya saling mengenal. Saling mengenal itu diperintah untuk membangun hubungan. "Kalau kita memahami ayat ini secara lebih luas, bersilaturrahmi dengan orang yang beragama lain itu sudah ibadah karena *lita'arafu* itu, supaya saling mengenal itu perintah al-Qur'an. Kalau warga NU di daerah-daerah, kiai NU dengan pendeta, dengan pastur hubungan mereka sangat baik sekali. Tidak ada masalah", jelas Helmy.

Pemahaman warga NU mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah*, dijelaskan oleh Helmy Faishal Zaini sebagai berikut:

"Islam itu kalau dipahami secara luas itu nikmat. Karena yang namanya ibadah itu bukan hanya di masjid, shalat lima waktu, dan sebagainya. Soal Natal misalnya, di Islam itu disebut *khilafiyah*, perbedaan-perbedaan penafsiran itu sesuatu yang wajar. Harus saling menghormati, bagi yang menganggap tidak ada masalah mengucapkan selamat natal ya hormati saja. Bagi mereka yang tidak membolehkan atau melarang ya kita hormati juga. Kalau saya sendiri mengucapkan selamat natal atau perayaan lain karena ini budaya. Tidak mengganggu iman. Kita mengucapkan selamat natal tidak langsung menjadi Kristen. Ini budaya" (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Kantor PBNU, Kramat Raya, Jakarta Pusat).

Menurut Sarmidi, Sekretaris LBM PBNU, upaya-upaya yang dilakukan agar keputusan dan pemahaman warga NU sesuai dengan ajaran *ahlussunnah wal jamaah* (Aswaja), maka dilakukan sosialisasi tidak hanya lewat jalur struktural yakni melalui Pimpinan Wilayah dan Cabang NU. Tetapi ketika ada momen-momen tertentu buku-buku itu selain dibagikan ke wilayah dan cabang, juga disosialisasikan. Meskipun begitu, karena namanya fatwa maka hanya ikatan etika saja dan tidak harus diikuti. "Kecuali fatwa itu sudah disahkan sebagai undang-undang, maka negara yang memaksa, kalau fatwa itu tidak memaksa. Bahkan kepada orang yang meminta fatwa pun itu tidak wajib mengikuti. Di kalangan NU keputusan itu yang menjadi rujukan", jelas Sarmidi.

Berkaitan dengan peran NU Online dalam memberikan pemahaman mengenai toleransi terhadap non-muslim di kalangan warga NU adalah dengan mereproduksi argumen-argumen yang pernah dikemukakan oleh para pendahulu NU. Selain itu juga dengan mengajukan argumen-argumen baru sesuai zaman, misalnya kenapa tidak perlu khilafah Islamiyah hari ini? Menurut Syafiq Ali, Direktur NU Online, karena memang Islam tidak memandatkan sistem negara yang baku. Sistem negara itu bagian dari urusan bersama yang bisa dipecahkan lewat jalur musyawarah. Secara lebih khusus, Syafiq Ali menjelaskan mengenai upaya pemahaman tentang toleransi terhadap non-muslim kepada warga NU berikut:

“Untuk memberikan pemahaman kepada warga NU argumen-argumen baru diajukan. Begitu juga soal kesetaraan, saya kira dalam 30 tahun terakhir pandangan NU terhadap orang non-muslim sudah jauh bergeser. Kalau dulu banyak sekali orang Islam, orang NU itu punya prasangka gelap terhadap non-muslim karena mereka tidak kenal. Mereka hidup di masyarakat yang homogen, sekampung NU semua, dan muslim semua. Gara-gara Gus Dur mereka kan jadi kenal, kenal pastur, kenal biksu, dan mereka ini orang-orang baik semua. Kemudian dengan mobilitas NU menyebabkan kalangan NU banyak bergaul dengan lintas kelompok yang melahirkan generasi-generasi yang jauh lebih inklusif termasuk dalam konteks pergaulan antaragama dibanding dengan 30 tahun yang lalu. Saya kira ini membantu. Pengalaman-pengalaman ini yang ditulisi. Perspektifnya sangat kuat dengan tulisan-tulisan anak-anak muda di NU” (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Lippo Kemang Village, Jakarta Selatan).

Penafsiran atau pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang toleransi terhadap non-muslim adalah hasil dari proses refleksi kedua organisasi Islam ini terhadap berbagai fenomena sosial-budaya dan politik yang terjadi. Dalam proses refleksi terdapat interaksi dan dialektika antara Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat dengan fenomena-fenomena sosial-budaya dan politik yang berkaitan dengan toleransi terhadap non-muslim, dalam konteks lokal maupun dalam konteks global.

Sebagai simpulan dalam bagian ini, penafsiran dan pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan) merupakan refleksi dialektis Muhammadiyah dengan realitas pluralitas agama di Indonesia sebagai *sunnatullah*. Adanya kesesuaian toleransi dengan nilai-nilai ajaran Islam dalam konteks muamalah. Termasuk berbagai peristiwa konflik antarumat beragama yang

kerapkali terjadi. Salah satu kepentingan yang menonjol dalam pemahaman Muhammadiyah dalam hal ini adalah kepentingan dakwah Muhammadiyah.

Begitu pula dengan penafsiran dan pemahaman NU tentang toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan), adalah hasil refleksi dialektis NU untuk memahami makna toleransi dalam rangka menghormati non-muslim sebagai saudara sebangsa dalam konteks mengamalkan ayat *lakum dinukum waliadin* (bagimu agamamu bagiku agamaku). Termasuk memahami toleransi terhadap non-muslim dalam konteks untuk menyemaikan nilai-nilai ajaran Islam sebagai agama *rahmatan lil-alamiin* dan untuk mewujudkan *ummatan wasatha* (umat tengahan yang unggul). Tidak ada kepentingan ekonomi dan politik dalam hal ini, tapi lebih pada kepentingan politik kebangsaan.

Tabel 4.4 Refleksi Muhammadiyah dan NU mengenai Toleransi terhadap non-Muslim.

Uraian	Ormas Islam	
	Muhammadiyah	Nahdlatul Ulama (NU)
Pemahaman	Toleransi sebagai bentuk persaudaraan antar-sesama manusia ( <i>ukhuwah insaniyah</i> ).	Toleransi sebagai bentuk persaudaraan sebangsa dan setanah air ( <i>ukhuwah wathaniyah</i> ).
Latar Belakang	<ul style="list-style-type: none"> <li>Pluralitas agama sebagai <i>sunnatullah</i>.</li> <li>Toleransi terhadap non-muslim dalam konteks muamalah.</li> <li>Kebutuhan sosial.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Membangun persaudaraan atas dasar kemanusiaan.</li> <li>Menghormati non-muslim sama dengan menghormati sesama muslim.</li> </ul>
Faktor-faktor	<ul style="list-style-type: none"> <li>Kesesuaian toleransi dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.</li> <li>Toleransi dalam konteks muamalah dunia.</li> <li>Persamaan kemanusian.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Ayat al-Qur'an <i>lakum dinukum waliadin</i> (bagimu agamamu bagiku agamaku).</li> <li>Dilakukan dalam konteks muamalah.</li> </ul>
Tujuan dan Kepentingan	<ul style="list-style-type: none"> <li>Untuk saling memahami antarperadaban.</li> <li>Pentingnya regulasi mengenai toleransi.</li> <li>Dakwah Muhammadiyah.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Untuk mewujudkan <i>ummatan wasatha</i> (umat tengahan).</li> <li>Untuk mewujudkan risalah Islam sebagai agama <i>rahmatan lil-alamiin</i> (rahmat semesta alam).</li> </ul>

		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kepentingan politik kebangsaan.</li> </ul>
Upaya Pemahaman	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menjadikan Suara Muhammadiyah sebagai alat dakwah.</li> <li>• Mentaati hukum yang berlaku.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Melalui jalur struktural.</li> <li>• Pembagian buku-buku.</li> <li>• Memproduksi argumen-argumen mengenai toleransi dari tokoh-tokoh NU melalui NU Online.</li> </ul>

Sumber: diolah dari hasil penelitian.

Mengenai peran dan fungsi NU Online bagi warga NU berkaitan dengan diskursus gerakan radikalisme, Syafiq Ali, Redaktur NU Online, menjelaskan bahwa perhatian utama NU online bukan untuk memerangi radikalisme. Konten NU online lebih pada bagaimana membuat ajaran-ajaran NU tetap dipeluk oleh mayoritas Muslim Indonesia. “Kalau ajaran atau tafsir ke-Islaman atau ke-NU-an itu dipeluk oleh mayoritas muslim Indonesia insyaallah muslimnya tidak akan menjadi radikal. Karena NU itu pada dasarnya *tawasuth*, moderat, toleran, menerima Pancasila dalam konteks politik ideologi negara, tidak akan mendukung ISIS, atau bentuk khalifah apapun, bahkan syariat Islam saja tidak NU tidak mendukung”, jelas Syafiq.

Lebih lanjut Syafiq Ali menjelaskan, bila perhatian utama NU Online dalam mewartakan pandangan ke-Islaman Nahdliyah atau Aswaja ini tetap dirujuk atau dipeluk oleh mayoritas muslim, maka dengan sendirinya akan bisa menekan radikalisme di Indonesia. Apalagi kemudian, seiring NU online juga banyak dibaca oleh kalangan non-NU, dibaca bukan saja oleh kalangan yang ada di pedesaan tapi juga di urban yang bersentuhan dengan ide-ide transnasional, ide-ide radikal.

NU online juga memperbanyak tulisan-tulisan yang menjelaskan tentang konsep-konsep ke-Islaman yang terkait dengan radikalisme. Misalnya soal jihad, soal khilafah, soal pemimpin non-muslim, soal mayotirani Islam, soal tidak boleh menyerupai orang non-muslim dan seterusnya. “NU online masuk ke isu-isu yang memang menjadi diskursus banyak orang, terutama diskursusnya orang-orang di luar NU. Karena pada dasarnya sebagian besar orang NU tidak begitu terpengaruh dengan diskursus-diskursus itu. Kalau kita cari tidak ada kiai NU yang setuju khilafah Islamiyah atau ISIS”, jelas Syafiq.

Sebagian besar warga NU yang tidak terpengaruh dengan diskursus radikalisme hal itu karena NU bukan kelompok yang paling rentan dipengaruhi oleh pandangan-pandangan radikalisme. Menurut Syafiq, Di NU mungkin ada kelompok konservatif yang sedikit banyak bisa terpengaruh, tetapi NU juga memiliki pagar sosial yang juga sangat kuat. Ketika ada orang lain terpengaruh dia tetap bisa melihat tokoh yang dia kagumi sikapnya bagaimana, dia tidak akan mengambil keputusan sendiri, tapi mengikuti tokoh atau kiai yang dia kagumi. Lebih lanjut Syafiq Ali menjelaskan mengenai pagar sosial warga NU berikut:

“Jadi paternalisme NU itu di satu sisi menjadi pagar sosial agar orang-orang NU tidak tiba-tiba bergabung sendiri ke sana (kelompok radikal). Justru yang urban yang seringkali mengambil keputusan secara independen itu yang mengalami tantangan yang lebih besar karena tidak ada pagar sosialnya. Itu yang akhirnya NU online juga masuk ke situ agar bagaimana gagasan-gagasan ekstrim dan radikal itu tidak makin menguat di Indonesia. Sehingga teman-teman banyak sekali yang menulis tentang jihad, soal khilafah, soal formalitas syariat Islam, soal teks piagam Jakarta, soal apapun yang selama ini menjadi titik debat, titik konflik beragam ideologi dunia yang berbasis Islam ini” (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Lippo Kemang Village, Jakarta Selatan).

Berkaitan dengan NU Online sebagai media resminya PBNU, Syafiq Ali selaku Redaktur NU Online menjelaskan bahwa sebenarnya suara NU bukan hanya PBNU. Karena banyak sekali tulisan-tulisan dari kalangan muda NU di NU Online yang seringkali mungkin tidak mencerminkan sikap PBNU. Bahkan tidak mencerminkan sikap redaksi, karena yang ingin dibangun adalah keterbukaan pikiran. “Kita biasa punya tradisi *comparative thinking* dalam konteks kebebasan bermazhab dan kami ingin anak-anak muda NU ini terbiasa. Dalam konteks radikalisme hampir sama, tidak ada perdebatan bahwa itu memang persoalan. Bahkan keberadaan NU Online itu bukan untuk mengkonter radikalisme. Tetapi untuk mewartakan ideologi keagamaan kita sendiri, pandangan keagamaan kita sendiri, tafsir keagamaan kita sendiri, karena dengan itu kita percaya bisa menekan derajat radikalisme”, jelas Syafiq.

Dalam menyikapi isu-isu radikalisme, sebagai suara resmi NU, NU Online juga menyuarakan pemahaman NU mengenai radikalisme meskipun pada dasarnya PBNU tidak pernah mempunyai *guideline* terhadap NU online. Menurut Syafiq Ali, para redaktur NU online relatif independen dalam memutuskan berdasarkan pada

*fikrah Nahdliyah* dan keputusan-keputusan organisasi sepanjang sejarahnya, baik mengenai Pancasila, soal toleransi, dan dalam memandang non-muslim. “Berkaitan dengan peristiwa-peristiwa intoleransi dan kekerasan atas nama agama yang menguat, NU online cukup aktif *menchallange* gagasan radikal ini. Apalagi banyak redaktur NU online dari dulu itu “santri-santri Gus Dur”. Sebagian anak-anak yang generasi kemarin santri Ciganjur, mahasiswa-mahasiswa yang mondok di Ciganjur. Jadi frame Gus Dur-iannya yang menempatkan manusia itu setara apapun agamanya karena dia warga negara Indonesia itu sangat kuat”, jelas Syafiq.

Secara intenal dalam menyikapi isu-isu radikalisme, menurut Syafiq Ali, redaktur NU Online relatif tidak ada perbedaan pandangan. Semua hampir sepakat bahwa memang ekremisme keagamaan tidak dibenarkan. Karena memang di NU tidak ada. Siapapun yang benar-benar mempelajari sejarah keilmuan NU, sejarah politik NU, sejarah sosial NU, dan sejarah keagamaan NU tidak akan ada perbedaan pandangan dan bersepakat mengenai radikalisme ini. “Misal dia hanya bersentuhan dengan kitab kuning saja. Padahal kitab kuning tidak lantas NU karena kitab kuning itu dikarang oleh ulama-ulama Timur Tengah yang beratus tahun sebelum NU lahir. NU itu bukan semata produk kitab kuning”, jelas Syafiq. Mengenai hal ini, lebih jauh Syafiq Ali menjelaskan berikut:

“NU itu produk sejarah yang lahir tahun 1926 dalam konteks kolonialisme. NU juga lahir dalam konteks bagaimana perjuangan kebangsaan sehingga NU bisa menerima umat lain secara setara tidak memaksakan Muslim harus menjadi warga negara kelas satu, dan menerima Pancasila. Maka siapapun yang memahami sejarah keilmuan NU, sejarah sosial NU, sejarah politik NU harusnya tidak ada masalah. Kalau yang masih punya masalah berarti dia hanya memahami NU satu sisi dari kesejarahan NU. Menurut saya, NU ini lebih dari sekadar kitab kuning. Ada proses bersejarah dari para ulama dalam konteks bersikap atas kondisi Indonesia. NU saja lahir sebagai respon atas apa yang terjadi di Saudi Arabia, di mana Ibnu Saud menang dan mereka akan menyeragamkan Haramain menjadi Salafi Wahabi. Maka NU perlu mengajukan protes, makanya mendirikan organisasi agar bisa mengirim utusan. Ada konteks internasionalnya NU lahir. Jadi kalau hanya kitab kuning tidak ada konteksnya” (Wawancara dengan Peneliti, 29 Januari 2019, di Lippo Kemang Village, Jakarta Selatan).

Sebagai media resmi NU, sejauh ini NU Online dianggap memiliki kredibilitas yang bagus di kalangan warga NU, termasuk para pengurus NU di berbagai daerah. Menurut Syafiq Ali, dalam tujuh tahun terakhir banyak pengurus NU sudah mengetahui dan mengakses NU online. Terutama bila ada kesimpangsiuran

informasi terkait NU mereka akan merujuknya ke NU online. “Dibanding misal sepuluh tahun lalu, orang NU yang akses internet masih sedikit, apalagi belum banyak smartphone. Jadi banyak orang NU yang tidak mengetahui, bahkan pengurus saja banyak yang tidak mengerti internet. Sekarang, terutama sejak tahun 2010 saya kira hampir sebagian besar pengurus NU mengetahui NU online, dan mereka terbiasa membaca dan menjadikan tulisan NU online menjadi rujukan ketika ada perbedaan informasi”, jelas Syafiq.

#### 4.4 Analisis Konteks

Analisis konteks berkaitan dengan upaya memahami situasi sosial-kultural dan politik (konteks) yang turut menentukan pemahaman atas teks. Pada bagian ini akan dikaji mengenai dimensi sosio-kultural dan politik Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU yang menjadi faktor penentu (determinan) dalam menentukan pemahaman kedua Organisasi Islam tersebut mengenai isu-isu yang berkaitan dengan gerakan radikalisme, yakni tentang bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.

##### 4.4.1 Konteks Muhammadiyah dan NU memahami Bentuk Negara

Muhammadiyah memahami bentuk negara adalah Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* (Negara Konsensus dan Kesaksian). Pemahaman Muhammadiyah ini secara kontekstual dapat dijelaskan dengan konteks-konteks tahapan pemahaman sebagai berikut.

###### a. Pemahaman Berdasarkan Kepribadian Muhammadiyah dan Matan Keyakinan Cita-cita Hidup Muhammadiyah (MKCHM).

Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah (MKCHM) adalah salah satu rumusan konstruksi ideologis Muhammadiyah sebagai organisasi Islam yang dirumuskan pada Tanwir di Ponorogo, tahun 1969. Dalam MKCHM tersebut dijelaskan mengenai definisi Muhammadiyah. Menurut MKCHM, Muhammadiyah adalah Gerakan Islam dan dakwah *amar makruf nahi munkar*, berakidah Islam dan bersumber pada al-Qur'an dan as-Sunnah, bercita-cita dan bekerja untuk terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, untuk melaksanakan fungsi dan misi manusia sebagai hamba dan khalifah Allah di muka bumi.

Dalam rumusan MKCHM sangat tegas dinyatakan bahwa Muhammadiyah adalah gerakan Islam. Artinya, Muhammadiyah menjadikan Islam sebagai sumber ajaran dan landasan gerak Muhammadiyah dalam menentukan keyakinan dan cita-cita hidupnya. Meskipun sebagai gerakan Islam, Muhammadiyah sangat akomodatif dengan Pancasila sebagai falsafah negara. Sebagaimana ditegaskan dalam Kepribadian Muhammadiyah yang diputuskan pada Muktamar Muhammadiyah ke-35 di Jakarta, tahun 1962, bahwa “Muhammadiyah mengindahkan segala hukum, undang-undang, peraturan, serta dasar dan falsafah negara yang sah”. Penting dipahami bahwa Kepribadian Muhammadiyah adalah rumusan penting tentang “apa itu Muhammadiyah” yang berisi 10 pernyataan tentang hakekat Muhammadiyah, yang salah satu pernyataannya telah dikutipkan di atas (pernyataan nomor 5).

Sikap akomodatif Muhammadiyah terhadap pemerintah (kekuasaan politik) juga dinyatakan secara jelas dalam Kepribadian Muhammadiyah nomor 9, “Muhammadiyah membantu pemerintah serta bekerja sama dengan golongan lain dalam memelihara dan membangun negara mencapai masyarakat adil dan makmur yang diridhai Allah”.

Secara lebih jelas mengenai pemahaman dan hubungan Muhammadiyah terhadap Pancasila pada masa-masa awal kekuasaan Orde Baru dinyatakan dalam MKCHM pada pokok pemikiran kelima berikut: “Muhammadiyah mengajak segenap lapisan bangsa Indonesia yang telah mendapat karunia Allah berupa tanah air yang memunyai sumber-sumber kekayaan, kemerdekaan bangsa dan negara Republik Indonesia yang berfilsafat Pancasila, untuk berusaha bersama-sama menjadikan suatu negara yang adil makmur dan diridhai Allah Swt: *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*”.

Menurut Haedar Nashir dalam pengantar “Manhaj Gerakan Muhammadiyah” (2010), menguraikan bahwa pernyataan MKCHM nomor lima yakni mengenai posisi dan fungsi Muhammadiyah dalam kehidupan bangsa dan Negara Indonesia sebenarnya mengandung aspek ideologis. Pernyataan tersebut merupakan pengakuan Muhammadiyah bahwa Pancasila adalah falsafah bangsa dan negara, dan juga menunjukkan dengan jelas sikap ideologis Muhammadiyah mengenai Negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Sikap Muhammadiyah mengenai Negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila juga dapat dilihat pada

Kepribadian Muhammadiyah butir ke-5 yakni *mengindahkan segala hukum, undang-undang, peraturan, serta dasar dan falsafah negara yang sah*". Menurut Haedar Nashir, sikap ideologis Muhammadiyah tersebut sekaligus menolak pandangan yang menyebut Muhammadiyah sekuler, dan sekaligus menepis tudingan bahwa Muhammadiyah memiliki cita-cita mendirikan Negara Islam.

Berdasarkan rumusan Kepribadian Muhammadiyah dan MKCHM di atas dapat disimpulkan bahwa Muhammadiyah sejak awal sudah mengakui dan mengakomodasi Pancasila sebagai falsafah bangsa dan negara Indonesia. Muhammadiyah sendiri berdasarkan Anggaran Dasarnya pada pasal 4 merupakan organisasi berasaskan Islam, sebelum diubah pada Muktamar Muhammadiyah di Solo, tahun 1985 karena kewajiban menggunakan asas Tunggal Pancasila oleh pemerintahan Orde Baru. Asas Muhammadiyah kemudian diubah kembali dengan asas Islam pada Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta, tahun 2000.

Secara kontekstual, pemahaman Muhammadiyah tentang Pancasila (negara atau pemerintah) dalam rumusan Kepribadian Muhammadiyah lebih disebabkan pada saat itu, tahun 1962, sebagai peneguhan ideologi Muhammadiyah sekaligus sebagai upaya Muhammadiyah melindungi warganya dari pengaruh politik setelah skian lama bergerak dalam Partai Masyumi yang dianggap memengaruhi gerak dakwah Muhammadiyah. Kepribadian Muhammadiyah ingin meneguhkan kembali jatidiri Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah Islam dan tidak terpengaruh dengan cara-cara politik. Sedangkan MKCHM dirumuskan pada tahun 1969 dalam konteks kelahiran pemerintahan Orde Baru yang hegemonik di satu sisi, dan godaan politik yang cukup kuat melalui Parmusi, Muhammadiyah merasa perlu mempertegas posisinya sebagai organisasi Islam yang akomodatif terhadap pemerintahan Orde Baru, di antaranya dengan menyebutkan dalam MKCHM tentang Pancasila sebagai filsafat bangsa dan negara Indonesia. Serta mengajak segenap lapisan bangsa Indonesia untuk menjadikan Indonesia sebagai negara yang adil makmur yang diridhai oleh Allah Swt.

## b. Pada Masa Kekuasaan Orde Baru

Dalam pidato kenegaraan di depan Sidang Pleno DPR 16 Agustus 1982, Presiden Soeharto menyampaikan pandangannya mengenai pentingnya setiap partai

politik dan Golongan Karya, serta semua kekuatan sosial-politik untuk menggunakan Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi, yang kemudian dikenal sebagai asas tunggal Pancasila. Penegasan mengenai pentingnya Pancasila sebagai asas tunggal, bahkan bagi semua organisasi sosial kemasyarakatan kembali disampaikan Presiden Soeharto pada pembukaan Munas Golkar tanggal 20 Oktober 1982, bahwa semua organisasi sosial politik hanya memiliki satu asas, yaitu Pancasila (Jurdi, 2010).

Bagi Muhammadiyah sebenarnya persoalan mengenai Pancasila ini sudah selesai. Muhammadiyah mengakui bahwa Pancasila adalah falsafah bangsa Indonesia dalam rumusan MKCHM sebagai hasil Tanwir tahun 1969. Bahkan Muhammadiyah mengakui dan menerima Pancasila sejak dirumuskannya dalam panitia persiapan kemerdekaan dan pada 18 Agustus 1945 di Majelis Konstituante. Keterlibatan tokoh-tokoh Muhammadiyah seperti Ki Bagus Hadikusumo, Kahar Muzakkir, dan Kasman Singodimejo dalam menyempurnakan rumusan Pancasila, termasuk “mengikhaskan” penghapusan tujuh kata pada Piagam Jakarta, yaitu “dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”.

Menyantumkan Pancasila sebagai asas Muhammadiyah di dalam Anggaran Dasar (AD), sebagaimana yang diperintahkan Presiden Soeharto, tidaklah mudah. Tidak hanya perubahan itu harus dilakukan melalui sidang Tanwir dan Muktamar sebagai forum tertinggi organisasi, tapi juga dapat membunuh jati diri Muhammadiyah sebagai organisasi Islam. Muhammadiyah menghadapi situasi dilema saat itu, tidak mungkin menolak Pancasila, menghapus asas Islam lebih tidak mungkin lagi.

Mengantisipasi dinamika asas tunggal Pancasila ini, Muhammadiyah bahkan sampai menunda Muktamar ke-41 di Solo bulan Februari 1984 ditunda sampai selesaiya Rancangan Undang-undang (RUU) tentang Organisasi Kemasyarakatan. Menyikapi perkembangan, Muhammadiyah akhirnya mengambil keputusan pada Tanwir Muhammadiyah bulan Mei 1983, yang salah satu hasil keputusannya adalah Muhammadiyah setuju memasukkan Pancasila dalam anggaran dasarnya, dengan tidak mengubah asas Islam. Meski sempat memicu protes dan pengunduran diri Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat, keputusan Muhammadiyah menerima pencantuman Pancasila dalam AD-nya

dipertegas pada Rapat Pleno PP Muhammadiyah 8 Oktober 1983 di Yogyakarta. Beberapa keputusannya di antaranya, Muhammadiyah adalah gerakan Islam, dan Muhammadiyah menyetujui dimasukkannya Pancasila dalam Anggaran Dasar Muhammadiyah tanpa menghilangkan asas Islam (Jurdi, 2010).

Setelah melewati berbagai dinamika internal dan lobi dengan pihak pemerintah Orde Baru, pada Muktamar Muhammadiyah ke-41 di Solo, tahun 1985, Muhammadiyah menyatakan penerimaannya terhadap asas tunggal Pancasila. Muhammadiyah pun mengubah AD/ART, meskipun Muhammadiyah tetap memiliki identitas sebagai gerakan Islam, maksud dan tujuan Muhammadiyah berubah, yang semula “menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam sehingga terwujud masyarakat Islam yang sebenar-benarnya”, menjadi “menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam sehingga terwujud masyarakat utama adil dan Makmur yang diridhai Allah swt.”.

Muhammadiyah tercatat menjadi organisasi kemasyarakatan Islam yang paling akhir menerima Pancasila sebagai asas organisasinya, yakni Desember 1985. Menurut Ketua PP Muhammadiyah AR. Fakhruddin, Muhammadiyah menjadikan Pancasila sebagai dasar organisasi tidak menjadi masalah. Hanya saja Muhammadiyah tidak bergerak dengan motivasi Pancasila, tetapi karena Islam. Dengan mencantumkan Pancasila dimaksudkan agar gerak Muhammadiyah tidak keluar dari Pancasila. Pak AR (panggilan akrab AR Fakhruddin) mengatakan, “menerima Pancasila itu seperti pengendara sepeda motor yang memakai helm demi keselamatan”. Sedangkan menurut Amien Rais, Muhammadiyah menerima prinsip Pancasila dengan mudah di Muktamar karena Pancasila merupakan tiket yang sah agar Muhammadiyah bisa naik “bis” yang bernama Indonesia. “Tanpa tiket ini kita tidak bisa naik bis tersebut” (Jurdi, 2010).

Secara kontekstual, dialektika pemahaman Muhammadiyah sebagai gerakan Islam dengan pemerintah Orde Baru yang sangat Pancasila berada dalam situasi yang paling kritis. Bagaimanapun Muhammadiyah perlu menyelamatkan diri dengan cara menerima Pancasila dan mengubah AD/ART-nya tanpa meninggalkan Islam sebagai asasnya. Maka Muhammadiyah melakukan moderasi pemahaman mengenai Pancasila itu sendiri terutama berkaitan dengan kesesuaiannya dengan Islam. Misalnya, dikatakan bahwa meskipun menerima Pancasila Muhammadiyah

tetap beraqidah Islam, karena secara filosofi pada sila Pertama Ketuhanan Yang Maha Esa dimaknai sebagai konsep tauhid.

Begini pula pada rumusan perubahan maksud dan tujuan Muhammadiyah, rumusan “masyarakat Islam yang sebenar-benarnya” tidak diganti dengan “masyarakat Pancasila”, tapi dengan rumusan “masyarakat utama adil dan Makmur yang diridhai Allah Swt.” Artinya, pemahaman Muhammadiyah mengenai Pancasila pada konteks ini adalah sebagai masyarakat utama adil dan Makmur yang diridhai Allah swt. Jadi, penerimaan Muhammadiyah atas Pancasila sebagai asas organisasi selain karena alasan taktik, strategi, politik, juga merupakan bagian dari pemahaman tauhid tersebut.

### c. Konteks Muktamar ke-47 di Makassar tahun 2015

Pada Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015 Muhammadiyah kembali merumuskan hubungan dan pemahamannya mengenai Pancasila. Muhammadiyah menyebutnya dengan istilah Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, artinya Pancasila sebagai negara kesepakatan dan kesaksian. Negara kesepakatan artinya Muhammadiyah memahami Pancasila merupakan satu produk dari kesepakatan para tokoh pendiri bangsa. Dari kesepakatan itulah yang kemudian melahirkan Indonesia seperti sekarang ini. Sedangkan negara kesaksian diartikan sebagai upaya untuk menunjukkan Islam sebagai penentu pemahaman mengenai Pancasila, dengan mengisi Pancasila dengan ajaran-ajaran Islam yang berkemajuan.

Secara kontekstual, pemahaman Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi* atau negara kesepakatan dilandasi atas kenyataan bahwa Indonesia berdiri sebagai negara yang merdeka adalah karena adanya kesepakatan antartokoh pendiri bangsa. Dalam kesepakatan ini termasuk melibatkan tokoh-tokoh Muhammadiyah dalam proses perumusan Pancasila seperti Ki Bagus Hadikusumo, Kahar Muzakir, dan Kasman Singodimedjo. Sedangkan pemahaman Muhammadiyah mengenai Negara Pancasila sebagai *darus syahadah* atau negara kesaksian dilandasi adanya keinginan untuk mengisi atau menjadikan Negara Pancasila yang lebih Islami, dan berkemajuan karena mayoritas penduduk Indonesia adalah beragama Islam.

Kedudukan Negara Pancasila bagi Muhammadiyah sebagaimana dirumuskan dalam hasil Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar tahun 2015 merupakan falsafah kebangsaan yang luhur dan sejalan dengan ajaran Islam. Kelima sila dari Pancasila secara mendasar sejalandengan nilai-nilai ajaran Islam dan dapat diisi serta diwujudkan untuk menuju cita-cita kehidupan umat Islam yakni *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*. Negara Pancasila yang mengandung jiwa, pikiran, dan cita-cita luhur sebagaimana tercantum dalam Pembukaan UUD 1945 dapat diaktualisasikan sebagai *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* yang berperikehidupan adil, makmur, maju, bermartabat, dan berdaulat dalam naungan ridha Allah Swt.

Dalam pemahaman Muhammadiyah, Pancasila sebagai dasar Negara Republik Indonesia merupakan ideologi negara yang mengikat seluruh rakyat dan komponen bangsa. Pancasila bukan agama, tetapi substansinya mengandung dan selaras dengan nilai-nilai ajaran Islam, yang menjadi rujukan ideologis dalam kehidupan kebangsaan yang majemuk. Dalam Pancasila terkandung ciri keislaman dan keindonesiaan yang memadukan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan. Melalui proses integrasi keislaman dan keindonesiaan maka umat Islam Indonesia sebagai kekuatan mayoritas dapat menjadi *uswah hasanah* (teladan baik) dalam membangun Negara Pancasila menuju cita-cita nasional yang sejalan dengan idealisasi *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*.

Muhammadiyah dan segenap umat Islam harus berkomitmen menjadikan Negara Pancasila sebagai *darus syahadah* dengan mengisi dan membangun kehidupan kebangsaan yang bermakna dan berkemajuan dalam segala bidang. Dalam Negara Pancasila umat Islam harus siap bersaing (*fastabiqul khairat*) untuk mengisi dan memajukan kehidupan bangsa dengan segenap kreasi dan inovasi terbaik. Muhammadiyah sebagai elemen strategis umat dan bangsa mempunyai peluang besar untuk mengamalkan semangat *fastabiqul khairat* dan tampil menjadi kekuatan garis depan (*a leading force*) untuk memimpin Negara Pancasila menuju kehidupan kebangsaan yang maju dan berdaulat sejajar dengan negara-negara lain.

Pemahaman Muhammadiyah mengenai Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* sebagaimana yang diputuskan pada Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015 secara kontekstual dapat disebabkan oleh faktor-faktor

berikut. Pertama, peran strategis Muhammadiyah sejak sebelum kemerdekaan, keterlibatan dalam merumuskan fondasi negara, dan sampai sekarang ini Muhammadiyah berperan aktif membangun bangsa Indonesia. Kedua, kondisi bangsa Indonesia saat ini yang mengalami berbagai guncangan. Dalam pandangan Muhammadiyah, nilai-nilai Pancasila belum banyak diimplementasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sehingga penyelenggaraan pemerintahan masih dipenuhi penyimpangan-penyimpangan seperti praktik korupsi, skandal moral, kekerasan, friksi-friksi dalam masyarakat, eksplorasi sumber daya alam secara sewenang-wenang, kemiskinan, dan ketimpangan sosial.

Ketiga, adanya kontestasi untuk menafsirkan makna Pancasila dari berbagai elemen masyarakat sesuai dengan kepentingannya masing-masing sehingga tak jarang terjadi pengaburan dan pelencengan makna Pancasila. Saat ini ada pihak-pihak yang merasa paling berhak memiliki Pancasila. Hanya mereka yang dapat memahami dan menjalankan Pancasila. Hanya tafsiran pihaknyalah yang benar. Tafsiran lain dianggap tidak diakui sebagai makna asli Pancasila. Mereka yang paling Pancasilais, yang lain tidak. Bahkan Pancasila selalu dikaitkan dengan pribadi dan partai politik tertentu. Di luar mereka dianggap tidak berhak menafsirkan Pancasila (Suara Muhammadiyah No 20 Tahun 100, 2-17 Muharram 1437-16-31 Oktober 2015).

Maka dari itu, dalam konteks ini Pancasila harus dipahami sebagai ideologi terbuka di mana setiap orang dan kelompok memiliki otoritas yang sama dalam memahami Pancasila. Muhammadiyah hendak mengisi Pancasila dengan nilai-nilai keislaman yang berkemajuan untuk terwujudnya masyarakat utama yang diridhai Allah swt, *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*. Menurut Abdul Mu'ti, dalam wawancaranya dengan Suara Muhammadiyah menyebutkan tiga faktor yang melatarbelakanginya pemahaman Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*. Pertama, adanya kelompok-kelompok masyarakat, terutama masyarakat muslim yang masih mempersoalkan relasi antara Islam dengan negara, dan mempertanyakan mengapa Indonesia berdasarkan Pancasila, bukan Islam. Hal itu terlihat dari adanya gerakan-gerakan yang melakukan kampanye secara terbuka untuk melemahkan Pancasila, dan bahkan melemahkan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Kedua, adanya tafsir-tafsir Negara Pancasila yang masih berbeda-beda antara satu pihak dengan pihak lain. Hal ini karena Indonesia sebagai bangsa secara ideologis belum merumuskan secara eksplisit dan membuat sebuah narasi akademik mengenai Negara Pancasila, sehingga ada pemahaman yang sama mengenai konsep Negara Pancasila. Ketiga, adanya anggapan bahwa umat Islam masih dianggap sebagai ancaman terhadap Negara Pancasila. Hal itu ditunjukkan dengan adanya beberapa daerah yang melakukan formalisasi syariat Islam dalam bentuk perda syariat. Sehingga muncul suatu pemahaman bahwa umat Islam sepertinya masih belum dapat menerima Pancasila sebagai dasar negara (Suara Muhammadiyah No 20 Tahun 100, 2-17 Muharram 1437-16-31 Oktober 2015).

Nahdlatul Ulama (NU) memahami Pancasila dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sebagai *mu'ahadah wathaniyah* atau kesepakatan kebangsaan, yakni kesepakatan dan konsep bersama dari seluruh elemen bangsa. Pemahaman NU tentang Pancasila dan NKRI sebagai *mu'ahadah wathaniyah* atau kesepakatan kebangsaan ini secara kontekstual dijelaskan sebagai berikut.

#### **a. Sebelum Kemerdekaan dan Masa Demokrasi Terpimpin**

Secara kontekstual dalam tubuh internal NU diskursus mengenai bentuk negara sudah muncul sejak sebelum kemerdekaan. Pada Muktamar NU ke-11 di Banjarmasin, Kalimantan Selatan, tahun 1936, NU telah menyatakan bahwa Indonesia adalah darul Islam. Meskipun kemudian istilah darul Islam ini lebih ditafsirkan bukan sebagai tatanan kenegaraan tapi sebagai istilah keagamaan yang diartikan lebih tepat sebagai *wilayatul Islam* (wilayah Islam), sebagaimana ditegaskan oleh tokoh NU, KH. Ahmad Shiddiq. Dalam konteks ini NU bersikap tegas bahwa Indonesia adalah wilayah Islam yang sedang dikuasai pemerintah Hindia-Belanda (Zaini, 2018).

Dalam perdebatan mengenai dasar negara di Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) antara kelompok yang menginginkan Islam sebagai dasar negara dan kelompok yang menginginkan Pancasila sebagai dasar negara, NU menjadi salah satu Ormas yang mendukung Pancasila sebagai dasar negara. Artinya NU mengakui dan menerima Pancasila sebagai dasar negara.

Pada konteks ini, penerimaan NU terhadap Pancasila didasarkan pada situasi saat itu di mana terdapat ancaman perpecahan dari kelompok non-Islam bila Indonesia tetap menjadikan Islam sebagai dasar negara, dan Indonesia menjadi Negara Islam. Menurut Feillard (2017), pada situasi yang kritis ini NU sebagai organisasi Islam bersedia mencari jalan keluar dengan agama lainnya demi persatuan bangsa. KH. Wahid Hasyim, putera KH. Hasyim Asy'ari, pendiri NU, tampak sangat menginginkan adanya persatuan.

Pada masa Presiden Soekarno (Demokrasi Terpimpin), tepatnya sejak keluar dari Partai Masyumi pada 5 April 1952 NU adalah partai politik. Sebagai partai politik Islam, pandangan NU mengenai Pancasila sejalan dengan partai Islam lainnya saat itu. Pandangan NU tentang Pancasila sebagaimana dikemukakan tokoh NU, KH. Masjkur bahwa Islam telah mempunyai penjabaran ajarannya mengenai berbagai hal. Apa yang dikehendaki Islam telah jelas, tapi yang dikehendaki Pancasila belum. Sedangkan menurut Saifuddin Zuhri, tokoh NU, mengkritik Sutan Takdir Alisyabana (PSI) yang tetap mendukung Pancasila meskipun Pancasila banyak kelemahan dan kontradiksi-kontradiksi di dalamnya (Noer, 1987).

Dalam perkembangannya, sebagai “Pemimpin Besar Revolusi”, Soekarno menggagas ide “Demokrasi Terpimpin”, yang awalnya dianggap tidak jelas konsepnya. Seiring dengan kedekatan Soekarno dengan Partai Komunis Indonesia (PKI), membuat hubungannya dengan partai Islam menjadi renggang. Masyumi dibubarkan pada tahun 1960, partai Islam lain seperti NU, PSII, dan Perti harus menyesuaikan diri dan berhasil hidup pada masa Demokrasi Terpimpin ini karena ketiga partai Islam ini lebih luwes dalam praktik politik. Ideologi dan praktik politik tidak harus sesuai (Noer, 1987). Pada masa Demokrasi terpimpin ini dapat dikatakan NU sangat dekat dengan kekuasaan (Soekarno). NU sebagai salah satu partai Islam di MPRS, pada tahun 1963, mendukung penuh Soekarno diangkat sebagai presiden seumur hidup. NU juga memberikan gelar dan kedudukan *waliyatul amri dharuri bi al-syaukah* kepada Presiden Soekarno. Pada 1964, Soekarno mendapat gelar *doctor honoris causa* dalam bidang dakwah oleh Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta, dengan Promotor Saifuddin Zuhri, salah seorang tokoh NU (Noer, 1987).

Pada masa peralihan dari masa Demokrasi Terpimpin Soekarno (Orde Lama) ke masa Demokrasi Pancasila Soeharto (Orde Baru), NU mengeluarkan

Deklarasi Demokrasi Pancasila yang dicetuskan pada Muktamar NU ke-24 di Bandung tahun 1967. Deklarasi ini menjadi semacam penegasan penolakan NU terhadap Demokrasi Terpimpin Soekarno, dan sekaligus penerimaan Demokrasi Pancasila Soeharto. Demokrasi Pancasila pada dasarnya adalah demokrasi yang dipimpin oleh hikmat dan kebijaksanaan. Demokrasi Pancasila adalah demokrasi yang berlandaskan UUD 1945 dan Pancasila.

Konteks deklarasi Demokrasi Pancasila, yang tentu dimaknai sebagai penerimaan NU terhadap Pancasila ini adalah karena adanya peralihan kekuasaan dari Orde Lama Soekarno ke Orde Baru pimpinan Soeharto. Dalam konteks itu NU perlu menegaskan posisinya agar dekat dengan pemerintahan yang baru. Pada konteks yang lebih luas, deklarasi NU tentang Demokrasi Pancasila ini bukan saja menegaskan Demokrasi Terpimpin tapi juga menolak Demokrasi Liberal, demokrasi-demokrasi versi lainnya, termasuk menolak ajaran Marxisme-Leninisme (NU Online, 03 Januari 2016: 10.00).

### **b. Keputusan Muktamar Situbondo tahun 1984**

Pemerintahan Orde Baru melalui Presiden Soeharto mewajibkan semua organisasi politik dan kemasyarakatan tanpa kecuali harus mencantumkan Pancasila sebagai asas tunggal organisasi. Bagi NU, sebagai salah satu organisasi Islam yang turut merumuskan Pancasila sebenarnya tidak menolak Pancasila sebagai asas tunggal, tapi NU menolak penafsiran tunggal Pancasila yang dilakukan oleh pemerintahan Orde Baru. Setelah melalui pembicaraan dan pertemuan yang intensif antara tokoh NU yaitu KH. As'ad Syamsul Arifin dan KH. Ahmad Shiddiq dengan Presiden Soeharto yang menjamin bahwa Pancasila tidak akan mengganti agama, dan agama tidak akan dipancasilakan, maka NU bersedia menerima Pancasila sebagai asas organisasi, tanpa harus meninggalkan *ahlussunnah wal jamaah* sebagai dasar aqidah NU (Feillard, 2017; NU Online, 16 Desember 2015: 13.00).

Pencantuman Pancasila sebagai asas tunggal semua Ormas termasuk NU pada masa itu juga memunculkan dinamika internal di tubuh NU terutama mengenai bertentangan tidaknya Pancasila dengan Islam. Dalam panitia yang dibentuk untuk mendiskusikan masalah ini, 34 dari 36 kiai NU yang hadir menyatakan berbagai keberatan mereka terhadap asas tunggal (Feillard, 2017). Menurut Salahuddin

Wahid (2010), salah seorang tokoh NU, menyikapi perkembangan tersebut Syuriyah NU meminta kiai-kiai berpengaruh untuk menyampaikan pemikirannya. Salah satunya adalah KH. Ahmad Shiddiq yang menyebutkan bahwa pencantuman asas Islam sama dengan pencantuman asas marxisme, liberalism, dan sebagainya. Berarti menjajarkan Islam dengan isme-isme yang lain. Islam yang dijadikan asas adalah Islam dalam arti ideologi, bukan agama. Ideologi merupakan karya manusia, tidak akan mencapai derajat menjadi agama, tidak terkecuali Pancasila.

KH. Ahmad Shiddiq, sebagaimana dikutip Salahuddin Wahid (2010) menjelaskan, “dalam hubungannya antara agama Islam dan Pancasila, keduanya dapat berjalan dengan saling menunjang dan saling mengokohkan. Keduanya tidak bertentangan dan tidak boleh dipertentangkan. Juga tidak harus dipilih satu-satu dengan sekaligus membuang dan menanggalkan yang lainnya”. “Ibarat makanan, Pancasila itu sudah kita kunyah selama 38 tahun, kok baru kita persoalkan halal-haramnya sekarang,” tegas Kiai Shiddiq.

Menurut KH. Ahmad Shiddiq, penerimaan Pancasila semestinya tidak menimbulkan persoalan karena NU telah ikut menyusun Undang-undang Dasar 1945, dan dengan demikian berarti telah menerima Pancasila. Penerimaan ini bukan sebagai “taktik” melainkan karena NU benar-benar percaya terhadap universalitas prinsip-prinsip ideologi Pancasila ini. KH. Ahmad Shiddiq juga meyakinkan bahwa Pancasila bukan alat sekulerisme yang anti-Islam (Feillard, 2017). Selain KH. Ahmad Shiddiq, pada saat yang tepat juga KH. As’ad Syamsul Arifin mengungkapkan pendapatnya bahwa menerima Pancasila wajib bagi semua umat Islam dan haram menolaknya karena sila pertama Pancasila sejalan dengan doktrin tauhid bahwa tidak ada tuhan selain Allah (van Bruinessen, 2008). Dengan demikian dalam pemahaman NU, penerimaan Pancasila merupakan pelaksanaan nyata ajaran syariat sesuai dengan cita-cita umat Islam

Maka pada Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama NU yang diselenggarakan di Pesantren Sukorejo, Situbondo, Jawa Timur tahun 1983, dirumuskan deklarasi Hubungan Islam-Pancasila. Selanjutnya keputusan NU menerima Pancasila pada Munas tersebut dikukuhkan pada Muktamar NU ke-27 di Situbondo, Jawa Timur, tahun 1984. Adapun isi deklarasi Hubungan Islam-Pancasila pada Munas NU tahun 1983 adalah sebagai berikut:

“Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia adalah prinsip fundamental namun bukan agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama.

Sila Ketuhanan yang Maha Esa sebagai dasar negara menurut pasal 29 ayat 1 UUD 1945 yang menjawai sila-sila yang lainnya mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam.

Bagi NU Islam adalah akidah dan syariah meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antarmanusia.

Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dan upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan kewajiban agamanya.

Sebagai konsekuensi dari sikap di atas, NU berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuensi oleh semua pihak”.

Konteks penerimaan NU terhadap Pancasila pada masa pemerintahan Orde Baru ini sebenarnya lebih kepada penyesuaian atau kompromi NU sebagai Organisasi Islam dengan kekuasaan Orde Baru yang otoriter. Dalam pandangan van Bruinessen (2008), NU menerima Pancasila sebagai asas tunggal tidak diragukan lagi, dibuat paling tidak sebagai respon terhadap tekanan politik dari luar. Keputusan tersebut juga menunjukkan adanya perubahan pandangan tentang apa yang harus diperjuangkan NU. Menurut Feillard (2017), dalam situasi ini NU nampaknya telah menemukan pintu keluar meskipun sempit, pintu yang juga digunakan oleh ormas lainnya seperti Muhammadiyah. Semua ormas akhirnya menggunakan formulasi yang sama dengan NU (asas Pancasila, tapi aqidah dan tujuan Islam) untuk mempertahankan identitas keagamaan dalam anggaran dasar yang harus dimodifikasi agar sesuai dengan Undang-Undang Keormasan pada tahun 1985.

### c. Perkembangan Dewasa Kini

Dalam pemahaman NU, keberadaan negara dalam Islam adalah sangat penting. Meskipun demikian adanya negara bukanlah tujuan (*ghayah*) utama, melainkan hanya sebagai sarana (*wasilah*). Oleh karena itu, Islam tidak menentukan bentuk negara dan pemerintahan tertentu bagi umatnya. Pemahaman NU tersebut merupakan rumusan mengenai Negara Pancasila dalam perspektif Islam sebagai hasil Komisi Bahtsul Masail pada Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama NU di Cirebon, Jawa Barat, tahun 2012.

Dalam rumusan tersebut juga dinyatakan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan Pancasila sebagai dasar negara merupakan hasil kesepakatan

kebangsaan (*mu'ahadah wathaniyah*). Selanjutnya disebutkan juga dalam rumusan tersebut bahwa meskipun Indonesia bukanlah Negara Islam (*dawlah Islamiyah*), akan tetapi Indonesia adalah negara yang sah dalam pandangan Islam. Demikian pula Pancasila sebagai dasar negara, walaupun bukan merupakan syariat/agama, namun Pancasila tidak bertentangan, dengan Islam bahkan sejalan dengan Islam.

Pemahaman NU mengenai Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* (kesepakatan kebangsaan) harus terus dijaga dan didukung eksistensinya. Dalam Maklumat NU untuk Dukung Pancasila dan UUD 1945 yang ditetapkan dalam Munas dan Konbes NU di Surabaya, Jawa Timur tahun 2006, ditegaskan bahwa sepanjang sejarah Republik Indonesia, setiap usaha mempermasalahkan ideologi negara Pancasila, termasuk upaya untuk menggantikan Pancasila, terbukti selalu memunculkan perpecahan di kalangan bangsa, dan secara realitas upaya-upaya tersebut justru merugikan umat Islam sendiri sebagai mayoritas bangsa. Pemahaman NU hingga kini masih tetap sama bahwa Pancasila sebagai ideologi negara merupakan satu-satunya ideologi yang mampu menampung nilai-nilai keanekaragaman agama dan budaya. Hal inilah yang menjadikan Indonesia tetap kokoh dan utuh sebagai negara, dan tidak terjebak menjadi negara agama (teokrasi) maupun menjadi negara sekuler yang mengabaikan nilai-nilai agama.

Selain itu, pemahaman NU mengenai Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* (kesepakatan kebangsaan) juga merupakan respons atas semakin menguatkan gagasan untuk mendirikan Negara Khilafah dan menegakkan syariat Islam di Indonesia yang digagas oleh kelompok-kelompok Islam radikal, seperti HTI. Termasuk karena semakin banyaknya aksi-aksi terorisme di berbagai belahan dunia yang didalangi oleh jaringan al-Qaeda dan ISIS yang mengatasnamakan Islam. Maka NU sebagai Organisasi Islam moderat perlu meneguhkan kembali pandangannya mengenai masalah kenegaraan dan kebangsaan yang sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam sebagai agama yang *syamil kamil* (komprehensif).

Negara Khilafah sebagai sebuah sistem pemerintahan, dalam pandangan NU sebagaimana dinyatakan dalam Keputusan Komisi Bahtsul Masail Munas Ulama NU di Jakarta, November 2014, memang sebuah fakta sejarah karena pernah dipraktikkan oleh *khulafa'urrasyidin*. Khilafah tersebut merupakan model pemerintahan yang sangat sesuai dengan zamannya ketika belum ada konsep

negara-negara bangsa (*nation state*). Maka saat ini, sistem khilafah bagi umat Islam sedunia telah kehilangan relevansinya, bahkan membangkitkan kembali ide khalifah pada masa sekarang adalah upaya sia-sia yang menghabiskan energi umat.

Dalam pandangan NU saat ini, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) merupakan hasil perjanjian luhur kebangsaan di antara anak bangsa pendiri negara. NKRI dibentuk untuk mewadahi seluruh elemen bangsa yang sangat majemuk dalam agama, suku, budaya, dan bahasa. Mempertahankan dan memperkuat keutuhan NKRI menjadi kewajiban semua elemen bangsa. Oleh karena itu, setiap upaya munculnya gerakan-gerakan yang mengancam NKRI harus ditangkal karena akan menimbulkan *mafsadah* (kerusakan) besar dan perpecahan umat. Dengan demikian, memperjuangkan tegaknya nilai-nilai substantif ajaran Islam dalam sebuah negara—apapun negara itu, Islam atau bukan—jauh lebih penting daripada memperjuangkan tegaknya simbol-simbol negara Islam.

Tabel 4.5 Konteks Pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang Bentuk Negara.

Uraian	Ormas Islam	
	Muhammadiyah	Nahdlatul Ulama (NU)
Konteks 1	Eksternal: awal mula kekuasaan Orde Baru. Internal: sebagai peneguhan jati diri Muhammadiyah sebagai Gerakan dakwah.	Masa Demokrasi Terpimpin dan peralihan kekuasaan ke Orde Baru.
Pemahaman	Pancasila sebagai filsafat bangsa dan negara Indonesia.	Pancasila sebagai dasar negara dan sistem demokrasi (Demokrasi Pancasila).
Dasar Rujukan	Muktamar Muhammadiyah ke-35 di Jakarta tahun 1962.	Muktamar NU ke-24 tahun 1967 di Bandung.
Konteks 2	Kekuasaan Orde Baru dengan Asas Tunggal Pancasila.	Kekuasaan Orde Baru dan penerapan asas tunggal Pancasila bagi semua Ormas.
Pemahaman	Penerimaan Pancasila sebagai wujud masyarakat utama.	Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia adalah prinsip fundamental namun bukan agama, tidak dapat mengantikan agama, dan tidak dipergunakan untuk mengantikan kedudukan agama.

Dasar Rujukan	Tanwir Muhammadiyah tahun 1983 di Yogyakarta; Muktamar Muhammadiyah ke-41 di Solo, Jawa Tengah, tahun 1985.	Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama NU di Pesantren Sukorejo, Situbondo, Jawa Timur tahun 1983; Muktamar NU ke-27 di Situbondo, Jawa Timur, tahun 1984.
Konteks 3	Kontestasi di berbagai bidang (politik, ekonomi, dan budaya) baik lokal maupun global.	Menguatnya gagasan negara khilafah oleh kelompok-kelompok Islam radikal, dan aksi-aksi terorisme di berbagai belahan dunia.
Pemahaman	Negara Pancasila sebagai konsensus nasional dan pembuktian ( <i>darul ahdi wa syahadah</i> ).	Pancasila sebagai kesepakatan kebangsaan ( <i>mu'ahadah wathaniyah</i> ).
Dasar Rujukan	Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, Sulawesi Selatan, tahun 2015.	Bahtsul Masail Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama di Ponpes Kempek, Palimanan, Cirebon, Jawa Barat, tahun 2012.

Sumber: diolah dari hasil penelitian.

#### 4.4.2 Konteks Muhammadiyah dan NU Memahami Jihad

Muhammadiyah memahami jihad adalah sebagai tindakan yang sungguh-sungguh untuk menyeru kepada kebaikan dan menyegah kemunkaran (*amar ma'ruf nahi munkar*). Tindakan yang sungguh-sungguh dalam *amar ma'ruf nahi munkar* ini selanjutnya oleh Muhammadiyah diwujudkan dalam tindakan yang sungguh-sungguh menciptakan sesuatu yang memiliki keunggulan. Dalam konteks pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad, upaya sungguh-sungguh itu disebut sebagai *jihad lil-muwajahah*. Secara kontekstual pemahaman Muhammadiyah tentang jihad sebagai *amar ma'ruf nahi munkar* dan *jihad lil-muwajahah* dapat dijelaskan sebagai berikut.

Muhammadiyah memandang masalah *jihad fi sabilillah* sebagai masalah yang penting untuk dipahami oleh warga Muhammadiyah. Oleh karena itu, dalam kerangka ideologis Muhammadiyah memasukkan jihad (*sabilillah*) ini dalam apa yang disebut “Masalah Lima”, yakni agama, dunia, ibadah, *sabilillah*, dan *qiyyas*. Jihad (*sabilillah*) ialah jalan yang menyampaikan kepada keridhaan Allah, berupa segala amalan yang diizinkan Allah untuk memuliakan kalimat (agama)-Nya dalam melaksanakan hukum-hukum-Nya (Manhaj Gerakan Muhammadiyah, 2010). Masalah Lima (*al-masail al-khamsah*) merupakan gagasan dari Kiai Mas Mansur (Ketua PP Muhammadiyah 1937-

1942) pada tahun 1938 yang kemudian diputuskan pada Muktamar Khususi Tarjih pada tahun 1954-1955.

Masalah jihad juga secara implisit dicantumkan dalam Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah yang digagas oleh Ki Bagus Hadikusumo (Ketua PP Muhammadiyah 1942-1953), yang kemudian disahkan pada Sidang Tanwir Muhammadiyah tahun 1961. Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah ini memuat 7 pokok pikiran ideologis Muhammadiyah, di mana salah satu pokok pikiran tersebut, yakni pokok pikiran keempat adalah berkaitan dengan masalah jihad. Pokok pikiran keempat dalam Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah, menyebutkan bahwa: “Berjuang menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam untuk mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, adalah wajib sebagai ibadah kepada Allah berbuat ihsan dan islah kepada manusia/masyarakat”. Dalam Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah dijelaskan, pertama, usaha menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam untuk mewujudkan ajaran-ajarannya untuk mendapatkan keridlaan Allah adalah dinamakan *sabilillah*. Kedua, berjuang menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam untuk mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya (*jihad fi sabilillah*) adalah menjadi ciri keimanan seseorang (Manhaj Gerakan Muhammadiyah, 2010); (Nashir, 2014).

Dalam Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah tersebut di atas, dapat diartikan bahwa *jihad fi sabilillah* oleh Muhammadiyah dipahami sebagai berjuang menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam untuk mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, sebagaimana dinyatakan dalam pokok pikiran keempat Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah. Secara kontekstual, lahirnya rumusan Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah tersebut didorong oleh faktor internal dan eksternal organisasi. Secara internal kondisi Muhammadiyah yang mengalami krisis atau pelemahan dalam ruh Gerakan. Sedangkan faktor eksternal adalah mulai merambahnya alam pikiran non-islami yang memperlemah semangat Gerakan Muhammadiyah (Manhaj Gerakan Muhammadiyah, 2010).

Diskursus *jihad fi sabilillah* di kalangan Muhammadiyah dapat dikategorikan dalam dua pengertian, yaitu jihad perang dan jihad damai. Menurut Prof. Muh. Zuhri, Divisi Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah (MTT-PWM) Jawa Tengah, jihad adalah berjuang dengan kesungguhan dan semangat tinggi

dalam rangka menegakkan ajaran Allah. Pengertian jihad ini seringkali dipahami sebagai perang, sebagaimana disebutkan dalam surat at-Taubah (9) ayat 38. Dalam ayat tersebut perang disebut dengan istilah *jihad fi sabilillah*. Karena itu *jihad fi sabilillah* kemudian diartikan dengan perang (suaramuhammadiyah. com. 17/04/2016: 15:14). Selain itu, dalam beberapa hadits juga memberikan pemahaman bahwa jihad atau perang *fi sabilillah* dapat memberikan sebuah kehormatan bagi seseorang yang bila meninggal akan disebut sebagai syuhada dan akan mendapatkan balasan surga.

Pemahaman jihad yang identik dengan perang lebih dikarenakan adanya peperangan yang pernah dialami oleh Nabi Muhammad Saw, yaitu perang Badar dan perang Uhud. Meskipun perang pada konteks Nabi Muhammad Saw. ini lebih bersifat defensif, yakni mempertahankan diri dari serangan kaum kafir. Pun perang-perang setelah Nabi Muhammad Saw, yang dilakukan oleh para Sahabat lebih karena dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*, terutama perang melawan tentara Romawi dan Persia.

Di sisi yang lain jihad juga dapat dipahami sebagai jihad non-perang atau jihad damai. Menurut Prof. Muh. Zuhri, Divisi Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah (MTT-PWM) Jawa Tengah, berdasarkan pendapat para ulama bahwa jihad bukan hanya berperang melawan kaum kafir, tetapi berjuang untuk memperbaiki kondisi umat Islam juga termasuk jihad. Jihad juga dapat berbentuk jiwa, harta, tenaga, dan pikiran. Membangun fasilitas pendidikan dan menyelenggarakan pendidikan, menyediakan sarana transportasi, bahkan berbakti kepada orangtua adalah termasuk jihad. Maka dalam konteks ini, jihad damai dapat dipahami sebagai dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*, yaitu dakwah yang mengajak kepada kebaikan dan menyegah kemunkaran. Jihad sebagai dakwah sudah semestinya menampilkan sisi yang penuh kedamaian, simpati, dan kesejahteraan di jalan Allah (*fi sabilillah*).

Pada konteks yang berbeda, pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad dan tujuannya juga berubah, atau setidaknya bergeser. Muhammadiyah sebagai gerakan Islam berkemajuan dan pencerahan memaknai dan mengaktualisasikan jihad sebagai ikhtiar mengerahkan segala kemampuan (*badlul juhdi*) untuk mewujudkan kehidupan umat manusia yang adil, makmur, maju, berdaulat, dan bermartabat. Dalam konteks ini Muhammadiyah memahami jihad bukanlah perjuangan dengan kekerasan, konflik dan permusuhan. Dalam kondisi umat Islam menghadapi berbagai permasalahan dan tantangan kehidupan yang rumit seperti saat ini, dalam pandangan Muhammadiyah,

umat Islam harus melakukan perubahan strategi dari perjuangan melawan sesuatu (*al-jihad lil-muaradahah*) kepada perjuangan menghadapi sesuatu (*al-jihad lil-muwajahah*) dalam bentuk menciptakan sesuatu yang unggul sebagai jawaban alternatif terbaik untuk mewujudkan kehidupan yang lebih utama.

Menurut Haedar Nashir, Ketua PP Muhammadiyah 2015-2020, pemahaman Muhammadiyah tentang jihad sebagai *jihad lil-muwajahah*, karena semakin kompleksnya permasalahan yang dihadapi Muhammadiyah, umat Islam, dan bangsa Indonesia. Termasuk hal-hal khusus yang tidak sejalan dengan ajaran Islam maupun kepentingan umat Islam dan Muhammadiyah, baik yang berkaitan dengan politik, budaya, maupun ekonomi. Haedar Nashir menjelaskan bahwa makna positif ber-*nahi munkar* adalah agar ada kesadaran kritis, tetapi bersamaan dengan itu tidak kalah pentingnya ber-*amar ma'ruf* dengan menciptakan sesuatu alternatif yang unggul dan lebih baik. “Manakala kita tidak suka dengan politik yang liberal, maka kembangkan politik yang berbasis etika dan nilai-nilai Islam. Jika kita tidak suka dengan sistem ekonomi kapitalis, maka bangun alternatif. Membangun sistem yang islami tentu bukan sekadar merek dan verbal, tapi isi dan kualitasnya yang sama atau terbaik”, jelas Haedar. (suaramuhammadiyah.com. 01/07/2017: 20.11).

Lebih lanjut Haedar Nashir menjelaskan bahwa saat ini Muhammadiyah, umat Islam, dan bangsa Indonesia memasuki fase baru dalam persaingan hidup yang tinggi. Semangat melawan harus diiringi dengan membangun. Jika tidak, hanya akan merasa sukses dengan melawan melalui kata-kata, minus karya nyata yang unggul dan menjadi alternatif. “Kalau tidak suka dengan jalan orang, bikinlah jalan sendiri yang lebih baik. Sudah waktunya umat Islam dan Muhammadiyah memberi jawaban-jawaban atas masalah yang pelik dengan pandangan-pandangan yang luas dan langkah yang strategis. Inilah yang disebut Muhammadiyah sebagai era *al-jihad lil-muwajahah*, yakni perjuangan yang sungguh-sungguh membangun sesuatu yang unggul sebagai pilihan terbaik atas hal yang tidak dikehendaki”, jelas Haedar (suaramuhammadiyah.com. 01/07/2017: 20.11).

Muhammadiyah memahami jihad sebagai dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*, yakni jihad dalam rangka berdakwah untuk menyeru kepada kebaikan dan menyegah kemunkaran. Salah satu bentuk jihad *amar ma'ruf nahi munkar*, adalah apa yang disebut Jihad Konstitusi. Dalam Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di

Makassar, tahun 2015 dinyatakan bahwa jihad konstitusi Muhammadiyah bertujuan untuk menyelamatkan Indonesia dan masa depan generasi bangsa sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari dakwah pencerahan menuju Indonesia berkemajuan. Bentuk dari jihad konstitusi Muhammadiyah adalah bersama dengan organisasi masyarakat madani dan para tokoh bangsa melakukan *judicial review* sejumlah undang-undang yang menimbulkan kerugian konstitusional bagi rakyat Indonesia dan mengancam kedaulatan negara (Berita Resmi Muhammadiyah 01/September 2015).

Jihad konstitusi sebagai manifestasi jihad *amar ma'ruf nahi munkar* dalam bentuk *judicial review* yang dilakukan oleh Muhammadiyah adalah sebagai bentuk tanggung jawab kebangsaan untuk menegakkan kedaulatan negara, dan tercapainya cita-cita nasional kemerdekaan. Banyaknya produk undang-undang yang bertentangan dengan UUD 1945 terjadi karena kualitas legislator yang rendah, jual beli hukum (*law buying*) dengan pengusaha dan penguasa asing oleh para komprador, dan lobi-lobi kelompok kepentingan. Langkah tersebut merupakan wujud Jihad Konstitusi Muhammadiyah untuk menyelamatkan Indonesia. Karena itu, Muhammadiyah bersama-sama dengan kekuatan masyarakat madani perlu lebih menekankan peran konstitusional dan judicial. Peran itu dapat dilakukan dengan mendukung dan mempromosikan kader-kader terbaik bangsa untuk berperan dalam bidang hukum dan lembaga-lembaga penegak hukum seperti kepolisian, kejaksaaan, Mahkamah Agung, Komisi Yudisial, Mahkamah Konstitusi, Komisi Pemberantasan Korupsi, Ombudsman, dan sebagainya.

Nahdlatul Ulama (NU) memahami jihad dalam pengertian luas tapi lebih substantif. NU memahami jihad bukan dalam pemahaman perang angkat senjata, tapi jihad sebagai sebuah nilai kedamaian dan kasih sayang. Secara kontekstual terdapat tiga pemahaman NU mengenai jihad, yaitu jihad sebagai membela tanah air dan bangsa, jihad untuk kemaslahatan umat (*mabadi' khaira ummah*), dan jihad aktual atau kontemporer dalam bentuk jihad melawan narkoba, jihad melawan korupsi, dan jihad media sosial (*proxy war*).

NU memahami jihad sebagai membela tanah air dan bangsa dalam konteks melawan (berperang) membela tanah air dan bangsa. Jihad membela tanah air dan bangsa ini dalam sejarah pernah diwujudkan dalam bentuk “Resolusi Jihad” yang diserukan oleh Rais Akbar NU KH. Hasyim Asy'ari untuk melawan tentara Sekutu di Surabaya pada tanggal 22 Oktober 1945. Dalam konteks ini NU memahami jihad

sebagai membela tanah air dan bangsa meskipun wujudnya adalah perang, tapi lebih kepada perang dalam rangka membela dan mempertahankan tanah air dan bangsa, serta bukan saja untuk membela agama Islam saja tapi juga agama-agama dan kepercayaan-kepercayaan yang lain di Indonesia. Dalam konteks ini pula, yakni jihad membela tanah air dan bangsa kemudian melahirkan jargon “*hubbul wathan minal iman*” (cinta tanah air adalah bagian dari iman). Menurut Zaini (2018), semangat jihad yang dikumandangkan oleh KH. Hasyim Asy’ari bukanlah semata-mata semangat berperang melawan musuh saja. Namun resolusi jihad yang dilandasi oleh semangat perlawanan terhadap segala bentuk penjajahan dan penindasan.

Resolusi jihad sebagai wujud pemahaman jihad untuk membela tanah air dan bangsa merupakan peran serta para kiai membakar semangat dan moril dengan memaknai perjuangan membela tanah air sebagai suatu *jihad fi sabilillah*. Sebelumnya sebuah fatwa jihad terlebih dahulu beredar sebelum resolusi jihad yang diputuskan lewat rapat para kiai di Surabaya pada 17 September 1945 yang ditandatangani Hadratus Syekh KH. Hasyim Asy’ari. Fatwa jihad tersebut berbunyi: (1) hukumnya memerangi orang kafir yang merintangi kemerdekaan kita sekarang ini adalah fardhu ‘ain bagi tiap-tiap orang Islam meskipun bagi orang fakir; (2) hukumnya orang yang meninggal dalam peperangan melawan NICA serta komplotan-komplotannya adalah mati syahid; (3) hukumnya orang yang memecah persatuan kita sekarang ini wajib dibunuh.

Resolusi jihad sebagai wujud pemahaman jihad untuk membela tanah air dan bangsa merupakan peran para kiai membakar semangat dan moril dengan memaknai perjuangan membela tanah air sebagai suatu *jihad fi sabilillah*. Isi dari Resolusi Jihad adalah (a) memohon dengan sangat kepada pemerintah Republik Indonesia supaya menentukan suatu sikap dan tindakan yang nyata serta sepadan terhadap usaha-usaha yang akan membahayakan kemerdekaan dan agama dan Negara Indonesia terutama terhadap pihak Belanda dan kaki tangannya; (b) supaya memerintahkan melanjutkan perjuangan bersifat ‘sabilillah’ untuk tegaknya Negara Republik Indonesia dan Agama Islam. Resolusi jihad sebagai sikap politik untuk menunjukkan kekuatan NU dalam melawan Belanda agak mengejutkan, karena sebelumnya NU dikenal akomodatif terhadap pemerintahan Hindia-Belanda. Bahkan NU pernah mengakui pemerintahan Hindia-Belanda secara sah karena memberikan kebebasan umat Islam menjalankan agamanya (Amiq, 2014).

Pertimbangan para kiai NU mengeluarkan Resolusi Jihad didasarkan kepada besarnya hasrat umat Islam dan para alim ulama dan kiai dalam upaya mempertahankan kemerdekaan. Selain itu, upaya mempertahankan Negara Republik Indonesia dalam pandangan hukum Islam merupakan bagian dari kewajiban agama yang harus dijalankan umat Islam. Dalam pandangan kiai dan umat Islam, tindakan yang dilakukan Jepang dan NICA-Belanda setelah kemerdekaan telah banyak mengganggu ketertiban dengan kejahanatan dan kekejaman yang dilakukan terhadap rakyat Indonesia. Resolusi Jihad ini mewakili sebagian besar bangsa Indonesia bahwa tindakan NICA-Belanda dan Inggris merupakan tindakan yang melanggar kedaulatan negara dan agama. Maka dalam keadaan seperti ini umat Islam memiliki kewajiban untuk melakukan pembelaan (Bizawie, 2014). Di sisi lain, resolusi jihad dianggap sebagai keputusan strategis dalam memberikan dukungan moral kepada para pemimpin bangsa dan memicu patriotisme santri, rakyat, dan ulama dalam melawan penjajah. Resolusi Jihad merupakan manifesto dari nasionalisme ulama Indonesia dan menunjukkan pentingnya peran ulama dalam menegakkan pembangunan kemerdekaan Indonesia (Saputra, 2019).

Resolusi jihad yang diserukan oleh KH. Hasyim Asy'ari yang kemudian melahirkan Perang 10 November 1945 di Surabaya, dalam diskursus mengenai jihad dapat dikategorikan sebagai jihad defensif, sebagai lawan dari jihad ofensif. Menurut Muhammad Ad-Dawoody (dalam Zaini, 2018), membagi jihad dalam dua kategori yaitu *jihad difa'i* (defensif) dan *jihad thalabi* (ofensif). Jihad defensif berarti seluruh kegiatan membela negara ditujukan untuk membentengi negara dari berbagai ancaman yang merongrong kedaulatan negara. Sedangkan jihad ofensif sifatnya menyerang dengan menempatkan pihak lain sebagai oposisi atau lawan yang harus diserang. Jihad ofensif ini tidak diperbolehkan dalam Islam. Jihad dalam Islam makna dasarnya adalah untuk mempertahankan diri, bukan untuk menyerang dan meneguhkan eksistensi. Jihad bukan pula dimaknai sebagai tindakan terorisme.

Resolusi Jihad sebagai bentuk jihad defensif ini sesuai dengan jihad Nabi Muhammad Rasulullah Saw. yang tidak pernah melakukan dan menganjurkan kepada sahabatnya untuk melakukan jihad ofensif. Dari 22 perang yang pernah diikuti Nabi Muhammad Saw, berdasarkan keterangan Ibnu Katsir, hampir tidak ditemukan bentuk peperangan dalam rangka ekspansi kekuasaan, yang banyak terjadi –meskipun berupa jihad fisik—adalah peperangan dalam rangka mempertahankan kedaulatan atas hak

hidup. Dalam kaidah ushul fiqih dikenal kedaulatan harta benda, kedaulatan beragama, kedaulatan melanjutkan keturunan, dan hak dalam terjadinya harga diri (Zada, 2018).

Pemahaman NU mengenai jihad selanjutnya adalah memaknai jihad sebagai tindakan untuk mengutamakan kemaslahatan umat (*mabadi' khaira ummah*). Pemahaman jihad untuk mengutamakan kemaslahatan umat ini didasarkan atas pemahaman bahwa jihad itu sesungguhnya tidak bisa lepas dari visi Islam itu sendiri sebagai agama kedamaian dan pengayom umat manusia (*rahmatan lil-alamin*). Di sini jihad dimaknai sebagai upaya mengayomi dan melindungi orang-orang yang berhak mendapat perlindungan, baik muslim ataupun non-muslim. Pemahaman jihad seperti ini dilandasi atas rumusan mengenai makna jihad yang keempat yaitu *daf'uddlarar ma'shumin musliman kana au ghaira muslim* (mencukupi kebutuhan dan kepentingan orang yang harus ditanggung pemerintah, baik muslim maupun non-muslim).

Jihad dalam kitab *Fathul Mu'in* karya Syekh Zainuddin al-Malibari (w. 1522 M), seorang ulama mazhab Syafi'i, seperti dikutip KH. Said Aqil Siroj (2012), mengkategorikan jihad ke dalam 4 kategori, yaitu: (1) *iqamatu hujajin diniyah naqliyat an aqliyah li itsbati wujudish shani*', yakni menegaskan eksistensi Allah Swt. di muka bumi, seperti melantunkan adzan untuk shalat berjamaah, takbir, dan berbagai macam dzikir serta wirid; (2) *iqamatus syari'atillah*, yaitu menegakkan syariat dan nilai-nilai agama, seperti shalat, puasa, zakat, haji, nilai-nilai kejujuran, keadilan, dan kebenaran; (3) *al-qital fi sabilillah*, yakni berperang di jalan Allah. Artinya jika ada komunitas yang memusuhi umat Islam, maka dengan segala argumentasi yang dibenarkan agama, kita bisa berperang sesuai dengan rambu-rambu yang ditetapkan oleh Allah Swt; (4) *daf'uddlarar ma'shumin musliman kana au ghaira muslim* (mencukupi kebutuhan dan kepentingan orang yang harus ditanggung pemerintah, baik muslim maupun non-muslim). Cara memenuhi jihad yang keempat tersebut adalah dengan memenuhi kebutuhan sandang, pangan, dan papan bagi rakyatnya.

Secara kontekstual jihad untuk kemaslahatan umat dapat diaktualisasikan ke dalam prinsip-prinsip pemenuhan sebagai berikut: (1) mengupayakan jaminan pangan (*al-ith'am*); (2) memerjuangkan jaminan sandang (*al-iksa*); (3) mengusahakan jaminan papan (*al-iskan*); dan (4) mengupayakan jaminan obat-obatan (*tsaman ad-dawa'*), dan mengusahakan jaminan kesehatan (*ujrah at-tamaridl*). Menurut KH. Said Aqil Siroj (2012), lima jaminan kebutuhan dasar ini kemudian dikenal dengan *mabadi' khaira*

*ummah* (prinsip-prinsip dasar kemaslahatan umat). Dalam pemahaman NU jihad pada dasarnya bertujuan untuk kemaslahatan umat yang akan membawa manusia ke dalam kebaikan, toleran, inklusif, dan moderat. Pemahaman NU tersebut sekaligus akan menghindarkan pemaknaan mengenai jihad secara sempit dan kaku. NU juga meyakini pemahaman dan pengamalan jihad tersebut akan memberikan nilai positif kepada diri pribadi, sebagaimana firman Allah Swt. “barangsiapa berjihad sesungguhnya dia telah berjihad untuk dirinya sendiri”.

Jihad untuk kemaslahatan umat ini juga sesuai dengan perjuangan Nabi Muhammad Saw. tatkala menaklukkan kota Mekkah yang melahirkan kehidupan yang harmonis dan berkeadilan. Pembebasan Kota Mekkah (*fathul Makkah*) adalah bukti bagaimana umat Islam mengusung makna jihad sebagai sebuah nilai kedamaian dan kasih sayang. Ketika Rasulullah Saw. memasuki kota Mekkah Nabi mengumandangkan *al-yaum yaumul marhamah* (hari ini adalah hari kasih sayang).

Dalam pemahaman NU jihad juga dapat dipahami dalam konteks kekinian berkaitan dengan perkembangan zaman dan masalah-masalah yang dihadapi umat Islam dewasa ini. Interpretasi NU mengenai jihad secara pasif, dapat dilakukan melalui perjuangan tanpa kekerasan untuk pengembangan komunitas Muslim (Rahman, 2017). Beberapa bentuk pemahaman mengenai jihad yang dicetuskan oleh NU di antaranya adalah jihad melawan narkoba, jihad melawan korupsi, dan jihad melawan hoaks di media sosial. Jihad melawan narkoba misalnya, adalah upaya sungguh untuk melindungi nyawa dan keturunan. Narkoba jelas berbahaya karena mengancam nyawa dan juga mengancam kelangsungan masa depan bangsa. Maka memeranginya sama dengan jihad. Jihad dalam konteks sekarang adalah berperang melawan narkoba (Zaini, 2018). Begitu pula jihad melawan hoaks yang begitu bebas berkembang di media-media sosial. Hoaks harus dilawan, dan melawan hoaks juga berarti berjihad. Menurut Helmy Faishal Zaini, Sekretaris Umum PBNU, melawan hoaks adalah jihad karena hoaks memicu potensi disintegrasi, potensi kehancuran moral, potensi hilangnya kearifan-kearifan bangsa. Jadi melawan hoaks itu jihad (Wawancara dengan Peneliti di Kantor PBNU, 29/01/2019).

Begitu juga dengan jihad melawan korupsi, pada konteks saat ini perang melawan korupsi bisa disepadankan dengan *jihad fi sabillah*. Karena korupsi merupakan tindakan kejahatan, bahkan disebut sebagai kejahatan luar biasa (*extraordinary crime*)

yang tidak bisa diperangi dengan cara-cara biasa. Maka dari itu, diperlukan kesungguhan untuk memberantas kejahanan korupsi. Itulah *jihad fi sabilillah* (Wahid dan Alim, 2016). Dalam konteks jihad untuk kemaslahatan umat, maka jihad melawan korupsi yang dilakukan oleh NU merupakan upaya menyegah terjadinya kerusakan dan mencari kemaslahatan (*dar'ul mafasid wa jalbul mashalih*).

Tabel 4.6 Konteks Pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang Jihad.

Uraian	Ormas Islam	
	Muhammadiyah	Nahdlatul Ulama (NU)
Konteks 1	Internal: Muhammadiyah mengalami krisis pelemahan dalam ruh Gerakan. Eksternal: merambahnya alam pikiran non-islami yang memperlemah semangat Gerakan Muhammadiyah.	Agresi Belanda Kedua dan Perang melawan tentara Sekutu 10 November 1945.
Pemahaman	<i>Jihad fi sabilillah</i> sebagai berjuang menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam untuk mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya,	Jihad untuk membela tanah air dan bangsa dalam konteks melawan (berperang) membela tanah air dan bangsa.
Dasar Rujukan	Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah (MKCHM). Muqadimah Anggaran Dasar Muhammadiyah.	Fatwa Jihad para kiai di Surabaya pada 17 September 1945. Resolusi Jihad oleh Rais Akbar NU KH. Hasyim Asy'ari untuk melawan tentara sekutu di Surabaya pada tanggal 22 Oktober 1945.
Konteks 2	Jihad perang dalam konteks peperangan yang pernah dialami oleh Nabi Muhammad, yaitu perang Badar dan perang Uhud. Jihad damai dalam konteks dakwah <i>amar ma'ruf nahy munkar</i> .	Jihad defensif dalam konteks jihad Nabi Muhammad Saw. Jihad defensif dalam konteks kegiatan bela negara untuk membentengi negara dari berbagai ancaman yang merongrong kedaulatan negara.
Pemahaman	Jihad dalam bentuk peperangan (jihad Perang) dan jihad dalam bentuk perdamaian (jihad damai).	<i>Jihad difa'i</i> (defensif) dan <i>jihad thalabi</i> (ofensif).
Dasar Rujukan	Divisi Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah	Muhammad Ad-Dawoody (Dikutip A. Helmy Faishal Zaini).

	Muhammadiyah (MTT-PWM) Jawa Tengah.	
Konteks 3	Kompleksitas permasalahan yang dihadapi Muhammadiyah, umat Islam, dan bangsa Indonesia.	Visi Islam sebagai agama kedamaian dan pengayom umat manusia ( <i>rahmatan lil-alamin</i> ).
Pemahaman	Jihad sebagai perjuangan menciptakan sesuatu yang unggul ( <i>al-jihad lil-muwajahah</i> ).	Jihad sebagai tindakan untuk mengutamakan kemaslahatan umat ( <i>mabadi' khaira ummah</i> ).
Dasar Rujukan	Muktamar Muhammadiyah ke-46 Tahun 2010 di Yogyakarta.	Kitab Fathul Mu'in karya Syekh Zainuddin al-Malibari.

Sumber: diolah dari hasil penelitian.

#### 4.4.3 Konteks Muhammadiyah dan NU Memahami Toleransi terhadap non-Muslim

Secara historis sejak pada masa awal-awal berdirinya, Muhammadiyah adalah organisasi yang sangat toleran, terutama dengan pihak luar Muhammadiyah. Sikap toleran dan terbuka inilah yang menjadi salah satu kunci cepatnya perkembangan Muhammadiyah pada saat itu. Bentuk dari sikap toleransi dan keterbukaan Muhammadiyah misalnya, pada tahun 1932 di mana para guru wanita Muhammadiyah diharuskan memakai kerudung, tetapi banyak di antara guru itu tidak melaksanakan keputusan itu. Muhammadiyah juga berpendapat bahwa aurat laki-laki dewasa itu dari pusat sampai lutut, tapi banyak di antara pelajar Muhammadiyah apalagi pandu-pandu Muhammadiyah yang menggunakan celana pendek (di atas lutut) (Noer, 1988).

Kegiatan-kegiatan Muhammadiyah juga merupakan hasil dari pengaruh luar, terutama misionaris Kristen. Misalnya pada pendirian PKU (Penolong Kesengsaraan Umum) dan dan pendirian Aisyiyah. PKU pada awalnya didirikan oleh beberapa orang pemimpin Muhammadiyah pada tahun 1918 untuk menolong korban meletusnya gunung Kelud, dan menjadi bagian khusus Muhammadiyah pada tahun 1921. Sedangkan Aisyiyah pada mulanya juga sebuah organisasi tersendiri yang bernama Sopotrisno yang bergerak di bidang sosial dengan mengasuh beberapa anak yatim. Baru pada tahun 1922 organisasi ini menjadi bagian dari Muhammadiyah. Kegiatan lain yang juga hasil menyontoh dari misionaris Kristen adalah gerakan kepanduan, yang diberi nama Hizbul Wathan, didirikan pada tahun 1918 (Noer, 1988). Dalam sejarah Muhammadiyah, karena kedekatan KH. Ahmad Dahlan sebagai pendiri

Muhammadiyah dengan para misionaris Kristen, Ia kemudian dipanggil dengan sebutan “Kristen Putih” oleh lawan-lawannya (Maarif, 1998).

Dalam konteks saat ini, Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah*, yaitu persaudaraan kemanusiaan atas dasar nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Meskipun demikian, Muhammadiyah sejak dahulu menetapkan batas-batas yang sangat tegas berkaitan dengan toleransi terhadap non-muslim ini. Muhammadiyah menganggap bahwa toleransi terhadap non-muslim, meskipun merupakan bagian dari nilai-nilai kemanusiaan universal, harus tetap berada koridor yang ditentukan dan tidak boleh melanggar prinsip-prinsip toleransi yang diajarkan dalam ajaran Islam. Prinsip-prinsip toleransi terhadap non-muslim itu di antaranya adalah hanya dapat dilakukan dalam konteks muamalah duniawiyah dan tidak boleh terjadi dalam konteks akidah dan ibadah. Sebagaimana dinyatakan dalam Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah (MKCHM) bahwa “Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya akidah Islam yang murni, bersih dari gejala-gejala kemusyrikan, bid’ah, dan khurafat, tanpa mengabaikan prinsip toleransi menurut ajaran Islam”.

Sebagaimana dinyatakan dalam MKCHM dan PHIWM bahwa Muhammadiyah sangat menjunjung tinggi toleransi terhadap non-muslim dalam konteks muamalah duniawiyah. Penegasan sikap Muhammadiyah dalam hal ini dilatarbelakangi oleh beberapa kepentingan. Pertama, karena adanya perubahan-perubahan sosial-politik dalam kehidupan nasional di era reformasi yang menumbuhkan dinamika tinggi dalam kehidupan umat dan bangsa serta memengaruhi kehidupan Muhammadiyah, yang memerlukan pedoman bagi warga dan pimpinan persyarikatan bagaimana menjalani kehidupan di tengah gelombang perubahan itu. Kedua, perubahan-perubahan dalam pikiran yang cenderung pragmatis (berorientasi pada nilai guna semata), materialistik (berorientasi pada kepentingan materi semata), dan hedonis (berorientasi pada pemenuhan kesenangan duniawi) yang menumbuhkan budaya inderawi (kebudayaan duniawi yang sekuler) dalam kehidupan modern abad ke-20, yang disertai gaya hidup modern memasuki era baru abad ke-21. Ketiga, penetrasi budaya (masuknya budaya asing secara meluas) dan multikulturalisme (kebudayaan masyarakat dunia yang majemuk dan serba melintasi) yang dibawa oleh globalisasi (proses hubungan-hubungan sosial-ekonomi-politik-budaya yang membentuk tatanan sosial yang

mendunia) yang akan makin nyata dalam kehidupan bangsa (Manhaj Gerakan Muhammadiyah, 2010).

Dalam praktiknya, sikap Muhammadiyah terhadap masalah toleransi terhadap non-muslim, terutama berkaitan dengan masalah kristenisasi mengalami pergeseran. Menurut Jurdi (2010), generasi baru Muhammadiyah sepeninggal AR. Fakhruddin tidak lagi mempersoalkan kegiatan Kristen. Ketika A. Syafii Maarif menjadi Ketua Umum PP Muhammadiyah, ia mengembangkan sikap keagamaan yang inklusif dan pluralis dengan melakukan pendekatan dan kerja sama dengan berbagai kelompok keagamaan di Indonesia. Din Syamsuddin, tatkala menjadi Ketua Umum PP. Muhammadiyah justru memberikan dukungan terhadap Natalan dengan mengijinkan fasilitas Muhammadiyah dipergunakan untuk kegiatan Natalan. Kecenderungan Muhammadiyah untuk lebih terlihat toleran terhadap non-muslim semakin digiatkan setelah Muktamar ke-44 di Jakarta tahun 2000, dengan membangun hubungan sosial dengan berbagai agama lain. Ketua Umum PP. Muhammadiyah seringkali duduk bersama dengan pemimpin Kristen, Katholik, Hindu, Budha untuk membicarakan masalah-masalah sosial bersama.

Menurut A. Najib Burhani (2011), toleransi Muhammadiyah terhadap non-muslim setelah Orde Baru dapat diuji dalam tiga kasus, yaitu pertama, publikasi buku “Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama” oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI) tahun 2000. Penerbitan buku ini langsung mengundang kontroversi dalam Muhammadiyah karena berisi pandangan inklusif yang berbeda dengan pandangan Muhammadiyah sebelumnya mengenai hubungan dengan non-muslim. Permasalahan-permasalahan tersebut di antaranya mengenai bahwa Yahudi dan Nasrani berasal dari akar yang sama dengan Islam, dan kitab mereka juga berasal dari Tuhan yang sama. Selain itu, dikaji juga tentang bagaimana menjaga hubungan baik dengan non-muslim, termasuk membala ucapan salam dari non-muslim. Masalah krusial lainnya yang dibahas dalam buku tersebut adalah mengenai perkawinan berbeda agama di mana seorang muslim diperbolehkan mengawini tidak hanya perempuan Yahudi dan Nasrani tapi juga yang beragama Budha, Hindu, Sinho, dan lain-lainnya.

Kedua, tawaran Din Syamsuddin kepada umat Kristen untuk menggunakan bangunan Muhammadiyah kecuali masjid untuk perayaan Natal di tahun 2005. Pernyataan Din Syamsuddin ini mendapat respon menentang dari Sebagian besar

anggota Muhammadiyah. Bahkan beberapa aktivis Muhammadiyah menuntut Muktamar Luar Biasa untuk mengganti Din Syamsuddin sebagai Ketua Umum PP. Muhammadiyah. Di bawah kepemimpinan Din Syamsuddin, Muhammadiyah giat mengadakan kegiatan yang berkaitan dengan dialog dan kerjasama antaragama. Seperti pada Agustus 2006, Muhammadiyah menyelenggarakan *World Forum Peace* (WPF) di Jakarta. Sebelumnya pada Februari 2006, Muhammadiyah juga mengadakan *East Asia Religious Leaders Forum* (EARLF) di Jakarta. Selain kegiatan ini, Muhammadiyah juga bergabung dengan berbagai organisasi Kristen, seperti Christian Aid Ministries (CAM), dalam upaya bantuan tsunami di Aceh dan Nias, serta program pemulihan pascagempa Yogyakarta, tahun 2006. Dalam kepemimpinan Din Syamsuddin, Muhammadiyah tidak hanya menjadi peserta yang pasif dalam dialog keagamaan, tetapi juga memfasilitasi kerjasama dan harmoni antaragama (Burhani, 2011).

Ketiga, model pluralisme Muhammadiyah di wilayah minoritas Muslim yang dielaborasi dalam buku Kristen Muhammadiyah (Christian Muhammadiyah) yang diterbitkan pada tahun 2009. Buku ini bermanfaat karena menunjukkan bagaimana Muhammadiyah berurusan dengan pluralisme agama, khususnya di bidang pendidikan, di tiga sekolah di mana muslim menjadi minoritas, yaitu di SMA Muhammadiyah Ende (Nusa Tenggara Timur), SMA Muhammadiyah 1 Putussibau (Kalimantan Barat), and SMP Muhammadiyah Serui (Yapen Waropen, Papua). Buku ini menjawab tantangan bahwa gerakan puritan cenderung tidak toleran dalam pluralisme agama. Sebagaimana ditunjukkan di ketiga sekolah tersebut, puritanisme Muhammadiyah tidak menghalangi untuk menjadi pluralis dan toleran (Burhani, 2011).

Meskipun ketiga kasus tersebut dapat menggambarkan secara positif pluralitas Muhammadiyah, namun dalam praktiknya tetap terjadi kesenjangan antara gagasan dan praktiknya. Buku “Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama” banyak ditentang oleh anggota Muhammadiyah sendiri, bahkan tidak digunakan lagi sebagai rujukan. Begitu juga dengan sikap Din Syamsuddin untuk menggunakan fasilitas Muhammadiyah untuk perayaan Natal, di tingkat elit Pimpinan Pusat Muhammadiyah seperti tidak menjadi masalah. Tetapi di kalangan warga Muhammadiyah akar rumput, masalah kristenisasi tetap menjadi pemicu konflik antarumat beragama. Bahkan di beberapa daerah Pimpinan Daerah Muhammadiyah (PDM) dan Pimpinan Cabang Muhammadiyah (PCM) masih memandang kalangan

Kristen dengan saling curiga. Mengingat memang watak dasar Muhammadiyah adalah anti terhadap kristenisasi (Jurdì, 2010). Termasuk studi mengenai toleransi Muhammadiyah di bidang pendidikan di wilayah di mana muslim minoritas, dipertanyakan bagaimana bila hal itu terjadi di wilayah yang muslimnya mayoritas? Apa masih tetap toleran?

Dalam pemahaman Muhammadiyah, toleransi terhadap non-muslim merupakan bentuk *ukhuwah insaniyah*, persaudaraan kemanusiaan. Muhammadiyah memandang bahwa *ukhuwah insaniyah* sebagaimana terkandung dalam al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 13 menjunjung tinggi kemanusiaan universal tanpa memandang latar belakang etnis, agama dan unsur primordial lainnya sebagai bagian penting dari ajaran Islam. Kehadiran Islam merupakan rahmat bagi alam semesta alam. Toleransi terhadap non-muslim sebagai persaudaraan kemanusiaan (*ukhuwah insaniyah*) merupakan perwujudan dari visi dan misi Muhammadiyah sebagai gerakan Islam berkemajuan dan pencerahan, yang melawan segala macam diskriminasi, ketidakadilan, dan penindasan. Muhammadiyah sebagai gerakan pencerahan berkomitmen untuk mengembangkan relasi sosial yang berkeadilan tanpa diskriminasi, memuliakan martabat manusia laki-laki dan perempuan, menjunjung tinggi toleransi dan kemajemukan, dan membangun pranata sosial yang utama.

Pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* juga sebagai bentuk perlindungan terhadap kelompok minoritas yang mengalami diskriminasi di berbagai belahan dunia. Kelompok minoritas agama, etnis, ras, dan budaya seringkali mendapat intimidasi, tekanan, dan kekerasan oleh kelompok mayoritas. Minoritas tidak hanya dalam bidang agama, tapi juga kelompok yang termarjinalkan atau menjadi subordinasi secara sosial seperti buruh, gelandangan, kelompok difabel, dan sebagainya. Berbagai perilaku negatif seperti rasisme bahkan pembersihan etnis masih terus terjadi di beberapa negara. Muhammadiyah menganjurkan kepada seluruh institusi yang ada di bawahnya untuk selalu menjadi pelindung terhadap kelompok yang tertindas.

Nahdlatul Ulama (NU) memahami toleransi terhadap non-muslim secara luas dan dalam berbagai tingkatan. Dalam pandangan NU toleransi adalah *sunnatullah* sebagai keniscayaan atas pluralitas bangsa Indonesia yang beragam. NU sebagai penganut agama Islam ingin menjadikan Islam sebagai agama yang *rahmatan lil-‘alamin*, yakni

agama yang memberi rahmat bagi alam semesta. Sikap toleran NU ditunjukkan oleh tokoh-tokoh NU seperti Abdurrahman Wahid, Hasyim Muzadi, dan Said Aqiel Siraj, serta tokoh-tokoh NU lainnya. Sehingga NU dapat rukun dengan umat lain, khususnya umat Kristen (Rouf, 2010).

Dalam konteks sejarah mengenai hubungan NU dengan non-muslim (Nasrani) pada awalnya sebenarnya sangat problematik juga, terutama ketika NU masih menjadi partai politik dan terlibat dalam politik praktis. Sebagai pemegang Departemen Agama, tokoh NU yang menjadi Menteri Agama harus bersikap netral terhadap berbagai persoalan toleransi antaragama. Sebagai organisasi Islam, NU pada saat itu sebenarnya anti-Kristenisasi juga. Ketika sebuah majalah Sastra pimpinan HB. Jassin melecehkan agama Islam dengan menampilkan Allah Swt. sebagai manusia biasa dalam sebuah cerita pendek, terjadi demonstrasi besar yang diorganisir oleh Gerakan Pemuda Ansor pada 24 Oktober 1968. Menteri Agama bahkan mengajukan tuntutan terhadap HB. Jassin dihukum (Feillard, 2017).

NU menjadi lebih moderat setelah kembali ke Khittah 1926, berkat pandangan-pandangan KH. Ahmad Shiddiq, dan tentu saja Abdurrahman Wahid. Pada Muktamar NU di Situbondo KH. Ahmad Shiddiq menjelaskan sikap yang patut diteladani, yaitu toleransi (*tasamuh*) terhadap perbedaan pendapat baik dalam masalah keagamaan maupun masalah kemasyarakatan dan kebudayaan. Menurut KH. Shiddiq, Islam tidak membenarkan sikap ekstrim dan sikap berlebih-lebihan.

Sikap yang lebih toleran dan terbuka ditunjukkan oleh tokoh NU Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dengan berbagai kontroversinya. Gus Dur pernah membuat kaget para kiai NU dengan menerima menjadi Ketua Dewan Kesenian Jakarta (DKJ) dan menjadi juri Festival Film Indonesia (FFI), yang menurut para kiai tidak ada relevansinya dengan masalah keagamaan. Gus Dur juga pernah melontarkan ide untuk mengganti ucapan *assalamualaikum* dalam bahasa Arab menjadi selamat pagi atau siang, dalam bahasa Indonesia. Ketika terjadi polemik perkawinan antaragama pada tahun 1991, Gus Dur tidak ragu-ragu melawan arus kelompok konservatif dengan menyatakan, larangan perkawinan campur agama sama saja dengan mengingkari kenyataan yang ada dalam masyarakat (Feillard, 2017).

Dalam konteks saat ini, NU memahami toleransi dalam tiga konteks pemahaman, yaitu *ukhuwah Islamiyah*, *ukhuwah wathaniyah*, dan *ukhuwah basyariyah* atau *ukhuwah*

*insaniyah*. NU memahami bahwa toleransi terhadap non-muslim adalah *sunnatullah* dari realitas manusia yang beragama dalam agama dan keyakinannya yang tidak mungkin dapat dihilangkan. NU sepenuhnya menyadari kenyataan tentang kemajemukan (pluralitas) masyarakat Indonesia dan menyakininya sebagai *sunnatullah*. Pluralitas masyarakat yang menyangkut kemajemukan agama, etnis, budaya dan sebagainya adalah sebuah kenyataan dan rahmat dalam sejarah Islam itu sendiri sejak zaman Rasulullah. Pemahaman NU mengenai toleransi sebagai *sunnatullah* didasarkan atas kenyataan bahwa Indonesia merupakan bangsa yang sangat beragam etnis dan agamanya. Di samping itu, dalam toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah/ukhuwah basyariyah*) NU menegaskan bahwa perbedaan agama tidak bisa dijadikan alasan untuk berperilaku buruk, memusuhi, dan memerangi pemeluk agama lain. Dengan demikian atas hubungan antara umat Islam dengan non-muslim, bukanlah perperangan dan konflik, melainkan hubungan tersebut didasari dengan perdamaian dan hidup berdampingan secara harmonis.

Secara kontekstual pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai bentuk dari persaudaraan kemanusiaan (*ukhuwah insaniyah/ukhuwah basyariyah*) konteksnya sangat luas tidak hanya dalam wilayah NKRI saja tetapi juga seluruh dunia NU tetap menjaga toleransi dengan pemeluk agama lain.

Pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai wujud *ukhuwah wathaniyah* ini mencakup dan meliputi aspek-aspek muamalah (kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan) di mana setiap warga negara derajat dan tanggung jawabnya adalah sama dalam mengupayakan kehidupan bersama yang sejahtera. Dalam pandangan NU tentang Pluralitas Bangsa disebutkan bahwa sikap toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* adalah:

- a. Sikap akomodatif: kesediaan menampung berbagai kepentingan, pendapat dan aspirasi dari berbagai pihak.
- b. Sikap selektif: adanya sikap cerdas dan kritis untuk memilih kepentingan yang terbaik dan yang ashlah dan anfa' dari beberapa pilihan yang ada.
- c. Sikap integratif: kesediaan menyelaraskan, menyerasikan dan menyeimbangkan berbagai kepentingan dan aspirasi secara benar, adil, dan proporsional.
- d. Sikap Kooperatif: kesediaan untuk hidup bersama dan bekerjasama dengan siapapun di dalam kegiatan yang bersifat muamalah dan bukan yang bersifat ibadah.

Meskipun demikian, NU juga menetapkan batas-batas toleransi dan menjalin kerukunan dengan pemeluk agama lain di mana penerapannya tidak boleh melampaui batas-batas berikut:

- a. Tidak melampaui batas akidah sehingga terjerumus dalam kekufuran seperti ikut ritual agama lain dengan tujuan mensyiaran kekufuran.
- b. Tidak melampaui batas syariat sehingga terjerumus dalam keharaman, seperti memakai simbol-simbol yang identik bagi agama lain dengan tujuan meramaikan hari raya agama lain.

Secara kontekstual, pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* tidak bisa dilepaskan dari keinginan NU untuk menjaga keutuhan NKRI dan membangun masa depan bangsa Indonesia secara maju dan adil. Bangsa Indonesia disatukan oleh kehendak, cita-cita, atau tekad yang kuat untuk membangun masa depan dan hidup bersama sebagai warga negara di bawah naungan NKRI. Seluruh elemen bangsa Indonesia disatukan dan meleburkan diri dalam satu ikatan kebangsaan atau persaudaraan sebangsa setanah air (*ukhuwah wathaniyah*), terlepas dari perbedaan agama dan latar belakang primordial lainnya.

Pemahaman tentang toleransi terhadap non-muslim Muhammadiyah dan NU memang tidak dapat dilepaskan dari konteks perpolitikan setelah kekuasaan Orde Baru tumbang pada 1998. Masalah toleransi beragama semakin menyeruak pasca tumbangnya pemerintahan Orde Baru yang ditandai lengsernya Presiden Soeharto pada 1998. Hal ini ditandai dengan munculnya kelompok-kelompok Islam radikal yang intoleran, temasuk Majelis Ulama Indonesia (MUI) (Hefner, 2013). Dalam studi lainnya Hefner (2016; 2017) menyatakan bahwa, pasca Orde Baru kekerasan dalam bentuk anti-minoritas dan anti-Kristen meningkat tajam, termasuk konflik antaragama di Ambon, pelarangan dan penyerangan pendirian Gereja di Bogor, dan penyerangan terhadap Ahmadiyah, bahkan penolakan terhadap ideologi Pancasila.

Dalam pengamatan Crouch (2011), ancaman terhadap toleransi beragama di Indonesia semakin nyata dengan adanya penyerangan pendukung Ahmadiyah di Monas pada Juni 2008, dan penyerangan terhadap perkampungan Ahmadiyah di Ciampea, Bogor, Jawa Barat pada Januari 2011, karena dianggap menyimpang dari Islam oleh kelompok Islam ortodok. Fenomena menguatkan tindakan intoleransi beragama ini menurut van Bruinessen (2011) merupakan bagian dari *conservative turn*, titik balik kebangkitan kelompok-kelompok Islam radikal pasca Orde Baru.

Berkaitan dengan beberapa permasalahan yang menimbulkan kontroversi yang menyangkut toleransi terhadap non-muslim, Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam telah mengambil beberapa keputusan atau memberikan fatwa terhadap masalah-masalah tersebut, sebagaimana pada tabel 4.7.

Tabel 4.7 Fatwa/Keputusan Muhammadiyah dan NU tentang Masalah Toleransi terhadap non-Muslim.

No	Masalah	Fatwa/Keputusan	
		Muhammadiyah	NU
1	Pernikahan Beda Agama.	Haram, baik muslim dengan perempuan non-muslim, maupun sebaliknya.	Muslim dilarang menikah dengan non-muslim jika perempuan yang dinikahi bukan kafir kitabi yang murni, yang keturunan asli.
2	Natal bersama, termasuk mengucapkan selamat Natal.	Dianjurkan untuk tidak dilakukan.	Tidak dibahas.
3	Doa bersama umat beragama lain.	Tidak dibahas.	Tidak boleh, kecuali cara dan isinya tidak bertentangan dengan syariat Islam.
4	Bergaul dengan non-muslim.	Boleh dalam hubungan kemasyarakatan; dilarang dalam hubungan peribadatan.	Tidak dibahas.
5	Menjawab salam non-muslim.	Jika non-muslim memberi salam, jawabnya: alaikum atau wa'alaiku.	Tidak dibahas.
6	Tamu non-muslim.	Dilayani dengan baik.	Tidak dibahas.
7	Menerima bantuan dari non-muslim.	Mubah menerima bantuan kemanusiaan dari non-muslim kalau diberikan secara murni tidak mengikat dan barang yang diberikan adalah halal.	Tidak dibahas.
8	Menyantuni yatim non-muslim.	Tidak ada halangan untuk menyantuni yatim non-muslim.	Tidak dibahas.
9	Melayat jenazah non-muslim.	Tidak ada larangan untuk melayat jenazah non-muslim.	Tidak dibahas.

10	Memberi salam kepada non-muslim.	Dilarang memberi salam kepada non-muslim.	Tidak dibahas.
----	----------------------------------	---	----------------

Sumber: Rumadi Ahmad, (2016).

Tabel 4.8 Konteks Pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang Toleransi terhadap non-Muslim.

Uraian	Ormas Islam	
	Muhammadiyah	Nahdlatul Ulama (NU)
Konteks 1	Pluralitas bangsa Indonesia dalam berbagai aspek.	Pluralitas bangsa Indonesia yang beragam.
Pemahaman	Toleransi sebagai sesuatu yang mesti dilakukan dan tidak bisa dihindari.	Toleransi terhadap Non-muslim adalah <i>sunnatullah</i> sebagai keniscayaan.
Dasar	Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua.	Keputusan Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya, tahun 1994.
Konteks 2	Perubahan-perubahan sosial dan pikiran yang didasari atas pragmatisme, materialisme, dan hedonisme, serta penetrasi budaya asing.	Menjaga hubungan dan harmonisasi dengan bangsa dan kelompok lain di muka bumi.
Pemahaman	Toleransi terhadap non-muslim mesti sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.	Toleransi terhadap non-muslim sebagai <i>ukhuwah insaniyah</i> (persaudaraan kemanusiaan).
Dasar	Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-44 tahun 2000 di Jakarta, PHIWM.	Keputusan Komisi Bahtsul Masail pada Konferensi NU Wilayah Jawa Timur di Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, tahun 2018.
Konteks 3	Adanya berbagai bentuk diskriminasi yang terjadi di berbagai belahan dunia.	Menjaga keutuhan NKRI dan membangun masa depan Bangsa Indonesia.
Pemahaman	Toleransi sebagai bentuk persaudaran antar-sesama manusia ( <i>ukhuwah insaniyah</i> ).	Toleransi sebagai bentuk persaudaraan sebangsa dan setanah air ( <i>ukhuwah wathaniyah</i> ).
Dasar/Rujukan	Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, Sulawesi Selatan, tahun 2015.	Keputusan Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya, tahun 1994. Keputusan Komisi Bahtsul Masail pada Konferensi NU Wilayah Jawa Timur di Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, tahun 2018.

Sumber: diolah dari hasil penelitian.

## **BAB 5**

### **PEMBAHASAN**

Dalam bagian ini akan dibahas temuan-temuan penting dari hasil penelitian yang kemudian dikaitkan dengan teori-teori atau konsep yang digunakan, yang tujuannya adalah memperdalam dan memperluas teori yang digunakan. Temuan-temuan penelitian yang akan dibahas di sini adalah pertama, mengenai otonomi teks melalui praktik distansiasi, yang kemudian melahirkan pendakuan (appropriasi) dalam pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang radikalisme berdasarkan Teori Interpretasi Ricoeur. Kedua, temuan yang berkaitan dengan hermeneutika sebagai kritik ideologi, di mana hasil pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang radikalisme dijadikan sebagai kritik ideologi terhadap paham radikalisme itu sendiri. Ketiga, temuan yang berkaitan dengan proses penafsiran tentang radikalisme dengan kepentingan organisasi dan relasi kekuasaan, sekaligus sebagai kontra-hegemoni terhadap pemahaman kelompok-kelompok Islam radikal mengenai isu-isu radikalisme yang selama ini dianggap dominan dengan menggunakan teori Hegemoni Gramsci. Keempat, mendiskusikan diskursus yang muncul mengenai radikalisme itu sendiri di ranah publik, dan menelisik peran dari organisasi masyarakat sipil (*civil society*) yang direpresentasikan oleh Muhammadiyah dan NU. Pembahasan ini akan dikaji dengan teori *Public Sphere* dari Jurgen Habermas yang kemudian dikembangkan oleh Manuel Castells tentang *The New Public Sphere*, dan dilengkapi dengan kajian mengenai masyarakat sipil. Secara keseluruhan, pembahasan penelitian ini diharapkan dapat memperjelas temuan-temuan teoritik secara lebih mendalam dan luas.

#### **5.1 Praktik Distansiasi (Pendakuan) dalam Proses Penafsiran tentang Radikalisme**

Salah satu gagasan utama Ricoeur dalam Teori Interpretasi adalah mengenai otonomi teks, yakni ketidaktergantungan makna teks terhadap maksud pembuat teks. Artinya, untuk memahami sebuah teks tidak diperlukan lagi memahami maksud pengarangnya, tetapi lebih dengan menafsirkan sendiri makna teks tersebut seperti apa. Otonomi teks ini secara langsung berakibat pada terbebasnya substansi teks dari cakrawala maksud pembuat teks. Dunia teks kemudian melebar melampaui dunia pengarangnya. Proses pemisahan antara teks dengan maksud pengarang ini dalam

teori Interpretasi Ricoeur disebut penjaraikan atau distansiasi. Dalam praktiknya, distansiasi ini terjadi dalam proses penafsiran, yakni ketika bahasa berubah menjadi diskursus, yang disebut sebagai distansiasi pertama, dan ketika diskursus berubah menjadi teks (tekstualitas), yang merupakan distansiasi kedua.

Menurut Petrovici (2013), distansiasi (*distanciation*) terjadi ketika individu secara aktif menafsirkan sendiri textual dan nontekstual dari sistem simbolik (bahasa). Sedangkan menurut Tan, dkk (2009), distansiasi adalah pemisahan dari dunia dikursus dari konteks dan intensi pembicara struktur kata tertulis dan dari pembaca. Dalam praktiknya, distansiasi terjadi dalam proses penafsiran, ketika bahasa berubah menjadi diskursus, yang disebut sebagai distansiasi pertama, dan ketika diskursus berubah menjadi teks (tekstualitas), yang merupakan distansiasi kedua (Hardiman, 2018).

Hasil penelitian menunjukkan adanya praktik distansiasi tersebut dalam proses penafsiran terhadap isu-isu radikalisme yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan NU, baik dalam penafsirannya mengenai bentuk negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Sebagaimana telah diuraikan pada hasil penelitian, Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia menafsirkan dan memahami isu-isu gerakan radikalisme, yakni tentang dasar negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim dengan menjadikan teks secara otonom dan bebas, serta melakukan distansiasi teks dengan penafsiran yang mereka lakukan.

Mengacu kepada penafsiran sebagai hasil refleksi aktivis dan warga Muhammadiyah maupun NU, sebagaimana dideskripsikan pada bagian analisis refleksi, secara ringkas praktik distansiasi dalam penafsiran mengenai isu yang berkaitan dengan radikalisme Muhammadiyah dan NU dapat ditunjukkan sebagai berikut. Mengenai bentuk atau dasar negara, Muhammadiyah mengacu kepada al-Qur'an Surat Saba' ayat 15, *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*, dalam diskursus ayat tersebut dipahami sebagai Negara Pancasila. Dalam proses distansiasi Negara Pancasila ini oleh kalangan Muhammadiyah kemudian ditafsirkan sebagai *darul ahdi wa syahadah* (Negara Konsensus dan Negara Kesaksian). Sedangkan NU dalam memahami bentuk negara merujuk pada al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 30, *khalifah fil-ardhi*, yang dalam diskursus ditafsirkan sebagai amanat Allah Swt. melalui Pancasila dan NKRI. Dalam proses distansiasi yang dilakukan oleh kalangan

NU, amanat Allah Swt. melalui Pancasila dan NKRI dipahami sebagai *mu'ahadah wathaniyah* (kesepakatan kebangsaan).

Mengenai jihad, Muhammadiyah merujuk pada al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 15. Bahasa *jahdu* dalam diskursus kalangan Muhammadiyah ditafsirkan sebagai bersungguh-sungguh di jalan Allah Swt. dalam ber-*amar makruf nahi munkar*. Dalam proses distansiasi diskursus *amar makruf nahi munkar* ini kemudian oleh kalangan Muhammadiyah dipahami dengan *jihad lil-muwajahah* (bersungguh-sungguh menciptakan sesuatu dengan memberikan alternatif jawaban terbaik). Adapun NU dalam memahami jihad merujuk pada al-Qur'an surat al-Hajj, *jahadu*. Bahasa *jahadu* dalam diskursus kalangan NU ditafsirkan sebagai bersungguh-sungguh dalam membela bangsa dan tanah air. Dalam proses distansiasi, bersungguh-sungguh dalam membela bangsa dan tanah air dipahami warga NU sebagai bagian dari *mabadi' khairah ummah* (tindakan untuk kemaslahatan umat).

Dalam memahami mengenai toleransi terhadap non-muslim, Muhammadiyah dan NU sama-sama merujuk pada al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 13, yakni bahasa *lita'arafu* (supaya saling mengenal). Dalam proses distansiasi, aktivis dan warga Muhammadiyah menafsirkan bahasa "*lita'arafu*" sebagai *ukhuwah insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan). Adapun NU dalam memahami toleransi terhadap non-muslim, dalam proses distansiasi yang dilakukan aktivis dan warga NU menafsirkan bahasa "*lita'arafu*" sebagai *ukhuwah wathaniyyah* (persaudaraan kebangsaan).

Implikasi teoritik dari temuan penelitian di atas berkaitan dengan penggunaan konsep distansiasi yang diambil dari Teori Interpretasi Ricoeur adalah menunjukkan adanya keberlakuan konsep distansiasi tersebut. Sebagaimana dijelaskan pada kajian teoritis, distansiasi atau penjarakan merupakan satu upaya memahami teks dengan melakukan otonomi teks, yakni adanya ketidaktergantungan makna teks dari maksud pengarangnya. Temuan penelitian menunjukkan adanya proses distansiasi tersebut dalam proses pemahaman mengenai isu-isu gerakan radikalisme yang berhubungan dengan dasar atau bentuk Negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim yang dilakukan Muhammadiyah dan NU.

Jadi dapat ditegaskan di sini sebagai temuan teoritik atau konseptualnya bahwa hasil penelitian ini memperdalam pemahaman mengenai konsep distansiasi, di mana makna teks dipahami secara substansif dengan menghamparkan makna di depan teks,

bukan di balik atau di belakang teks. Sehingga hasil penafsiran atas rujukan-rujukan ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan Muhammadiyah dan NU dalam memahami radikalisme menjadi lebih kontekstual. Selain itu juga dianggap lebih sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam sebagai agama *rahmatan lil-aalamin*, bukan agama kekerasan dan permusuhan.

Berdasarkan Teori Interpretasi Ricoeur, dalam proses penafsiran yang melahirkan pemahaman atas sebuah teks atau tindakan, maka ujung dari penafsiran tidaklah berhenti pada hasil dari penafsiran itu sendiri. Tetapi dilanjutkan dengan menjadikan hasil penafsiran itu sebagai identitas diri (pendakuan) atau dalam istilah hermeneutika fenomenologis disebut apropriasi yang merupakan ujung dari proses penafsiran itu sendiri (*hermeneutical arch*) (Tan, dkk, 2009), karena pada dasarnya penafsiran di sini dilakukan dengan refleksi yang mendalam. Maka dari itu, berkaitan dengan Teori Interpretasi ini Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia melakukan dua tindakan. Pertama, Muhammadiyah dan NU melakukan penafsiran dengan melakukan refleksi atas makna-makna yang berkaitan dengan isu radikalisme, yang hasilnya seperti yang diuraikan di atas. Kedua, Muhammadiyah dan NU menjadikan hasil penafsiran reflektif tersebut sebagai pendakuan (aproprias) yang merupakan ujung dari proses penafsiran itu sendiri. Dengan pendakuan, hasil penafsiran yang mereka lakukan dijadikan rujukan untuk melakukan tindakan atau dikontestasikan dengan pemahaman kelompok-kelompok lain yang memiliki pemahaman yang berbeda mengenai isu-isu radikalisme dalam berbagai forum ataupun medium dalam ranah publik.

Maka dari itu, pada bagian ini akan dikaji lebih mendalam mengenai bentuk-bentuk pendakuan (aproprias) Muhammadiyah dan NU berkaitan dengan Negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Dalam diskursus tentang gerakan Islam di Indonesia, Muhammadiyah dan NU dikelompokkan kedalam gerakan Islam moderat (*wasithiyyah*) atau tengahan (Azra, 2005; Burhani, 2012; Hilmy, 2013; Hasani dan Tigor, 2012; Nashir, 2019). Implikasinya, Muhammadiyah dan NU dalam merespon berbagai permasalahan kebangsaan dan ke-Islaman cenderung memilih sikap moderat juga, tidak radikal seperti beberapa kelompok Islam transnasional seperti HTI dan JI, maupun Islam lokal seperti FPI. Termasuk dalam persoalan radikalisme itu sendiri, Muhammadiyah dan NU lebih menekankan

pendekatan intelektual dan moral daripada berkonfrontasi, alih-alih dengan tindakan kekerasan. Berikut ini dikemukakan beberapa bentuk pendakuan Muhammadiyah dan NU sebagai hasil penafsiran reflektif kedua organisasi Islam tersebut tentang Negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim.

Muhammadiyah memahami Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* (Negara Konsensus dan Negara Kesaksian). Bentuk pendakuan dari pemahaman Muhammadiyah mengenai Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* adalah menerima Pancasila sebagai dasar negara. Muhammadiyah menerima Pancasila karena merupakan bentuk negara yang paling ideal saat ini. Selain itu, Pancasila itu islami, tidak bertentangan dengan Islam. Faktor lainnya adalah karena menurut Muhammadiyah, format negara Islam itu sejak semula tidak ada. Karena soal bernegara ini wilayah muamalah, maka Muhammadiyah memutuskan menerima dan mengakui Pancasila sebagai dasar negara. Penerimaan Muhammadiyah terhadap Pancasila, dalam konteks saat ini ditetapkan pada Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015.

Menerima Pancasila berarti Muhammadiyah juga menolak gagasan Negara Islam (*daulah Islamiyah*) yang dikampanyekan oleh HTI. Pertimbangan utama penolakan itu adalah kepentingan umum (*maslahatul aam*). Menurut Muhammadiyah, penting ditegaskan bahwa mempertahankan Indonesia itu jauh lebih penting daripada bereksperimen dengan ide-ide negara Islam yang mengandung kontradiksi antara satu dengan yang lain. Negara Islam juga tidak memiliki contoh sukses berdasarkan pengalaman sejarah umat Islam, baik pada masa sekarang maupun pada masa terdahulu. Itu yang kemudian mendorong Muhammadiyah memutuskan untuk merumuskan pemahaman *darul ahdi wa syahadah* sebagai bagian dari garis perjuangan organisasi dan menjadi komitmen keIndonesiaan Muhammadiyah.

Selain itu, sebagaimana ditegaskan oleh Abdul Mu'ti, Sekretaris Umum PP Muhammadiyah, dengan pemahaman *darul ahdi wa syahadah* itu berarti Muhammadiyah menolak faham-faham manapun yang tidak setuju dengan Pancasila, atau yang ingin mengganti Pancasila dengan dasar negara apapun. Termasuk misalnya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) ataupun Negara Islam Indonesia (NII) yang menolak Pancasila, dan ingin menggantinya dengan bentuk-bentuk lain

yang bertentangan dengan Pancasila itu sendiri. Penegasan *darul ahdi wa syahadah* itu mengandung prinsip bahwa Muhammadiyah itu berada pada barisan dan kelompok yang orang menyebutnya nasionalis, yang memiliki ikatan kuat dengan Indonesia sebagai sebuah rumah dan entitas yang mempersatukan bangsa Indonesia dengan segala keberagaman dan kemajemukannya.

Sedangkan NU memahami Negara Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* (kesepakatan kebangsaan). Bentuk pendakuan dari pemahaman NU mengenai Negara Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* adalah NU menerima Pancasila sebagai dasar negara. NU menerima Pancasila karena merupakan kesepakatan bersama elemen bangsa yang paling realistik di mana dalam perumusan Pancasila itu melibatkan tokoh-tokoh NU. Selain itu dalam pandangan NU Pancasila itu tidak bertentangan dengan syariat Islam. Maka dari itu, sebagai bentuk pendakuannya NU memutuskan menerima dan mengakui Pancasila. Penerimaan NU terhadap Pancasila, dalam konteks saat ini merujuk pada hasil Komisi Bahtsul Masail ad-Diniyyah al-Mawdu'iyyah pada Munas Alim Ulama NU di Pondok Pesantren Kempek, Palimanan, Cirebon, Jawa Barat, tahun 2012.

Dengan menerima dan mengakui Pancasila sebagai dasar negara, secara otomatis sebagai bentuk pendakuannya NU juga menolak keinginan kelompok-kelompok Islam tertentu yang akan mendirikan khilafah Islamiyah di Indonesia. Berkaitan dengan gagasan khilafah sebagai bentuk negara dalam pandangan NU, sebagaimana diputuskan dalam Munas NU tahun 2004, khilafah itu merupakan salah satu bentuk kenegaraan yang pernah ada di dunia Islam. Tapi karena sekarang negara sudah menjadi *nation state*, berbangsa-bangsa sulit rasanya mewujudkan khilafah. Pada saat umat manusia bernaung di bawah negara-negara bangsa maka sistem khilafah bagi umat Islam sedunia kehilangan relevansinya. Bahkan membangkitkan kembali ide khilafah pada masa sekarang, dalam pandangan NU, adalah suatu upaya yang sia-sia dan menghabiskan energi umat.

Bahkan menurut Sarmidi, Sekretaris Lembaga Bahtsul Masail PBNU, dalam pemahaman NU bentuk negara seperti Indonesia sudah menganut kekhalifahan versi Imam al-Mawardi. Menurut al-Mawardi, yang namanya *imamah* adalah yang mengantikan kepemimpinan Rasulullah Saw. dalam menjaga agama, dan juga mengatur tata negara. Bila dikontekskan dengan Indonesia yang Pancasila, maka

Indonesia dalam pandangan NU sudah menjaga agama, dan juga sudah mengatur negara. Jadi Indonesia sebenarnya sudah khilafah versi al-Mawardi.

Penafsiran dan pendakuan Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam di Indonesia mengenai Negara Pancasila dapat dilihat dari perspektif sejarah dan kultural dari kedua organisasi Islam tersebut. Muhammadiyah menafsirkan Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* (Negara Konsensus dan Kesaksian), sedangkan NU menafsirkannya dengan *mu'ahadah wathaniyah* (Kesepakatan Kebangsaan). Penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai bentuk Negara Pancasila tersebut relatif sama meskipun dengan istilah yang berbeda. Secara historis, karena mengenai masalah bentuk negara ini Muhammadiyah dan NU berangkat dari sejarah dan pengalaman yang hampir sama sebagai organisasi yang memperjuangkan kepentingan Islam. Bermula saat tokoh-tokoh kedua organisasi ini yang berangkat bersama-sama untuk memperjuangkan dasar negara Islam di BPUPKI dan PPKI, yang walaupun tidak berhasil menjadikan Islam sebagai dasar negara, tapi setidaknya “berhasil” membuat Piagam Jakarta.

Muhammadiyah dan NU melalui wakil-wakilnya bersama-sama berjuang mempertahankan penghapusan tujuh kata pada Piagam Jakarta pada sila pertama Pancasila “dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”, sebagaimana yang diusulkan M. Hatta pada Sidang Konstituante, 18 Agustus 1945. Perjuangan ini tidak berhasil, tujuh kata tersebut tetap dihapus dari sila pertama Pancasila, dan berubah menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Kedua organisasi Islam ini, sebagai representasi kelompok “Nasionalis Islami” terpaksa menelan pil pahit sebagai kenyataan dihapusnya tujuh kata Piagam Jakarta (Anshari, 1983).

Pun demikian ketika rezim Orde Baru berkuasa, yang kemudian memaksakan berbagai macam kebijakan yang dianggap anti-Islam. Salah satunya adalah penggunaan Asas Tunggal Pancasila sebagai satu-satu asas yang berlaku bagi semua organisasi sosial politik saat itu. Muhammadiyah dan NU sebagai Ormas pun tidak bisa mengelak dari “kewajiban” Orde Baru tersebut. Setelah melewati berbagai dinamika internal organisasi, dan lobi-lobi intensif dengan penguasa Orde Baru, serta upaya-upaya moderasi pemahaman mengenai Pancasila yang dilakukan, Muhammadiyah dan NU mau tak mau menerima Pancasila sebagai asas organisasinya. Perbedaannya adalah, NU adalah Ormas pertama yang menerima

Pancasila, yakni pada Munas Alim Ulama NU di Situbondo tahun 1983. Sedangkan Muhammadiyah merupakan Ormas terakhir yang menerima Pancasila, yakni pada Muktamar Muhammadiyah di Solo tahun 1985 (van Bruinessen, 2008; Jurdi, 2010).

Ketika dalam beberapa tahun terakhir ini di Indonesia muncul gagasan dan gerakan untuk mendirikan Negara Khilafah (Khilafah Islamiyah) dengan pemberlakuan syariat Islam oleh beberapa kelompok Islam radikal, kedua organisasi ini spontan menolak gagasan tersebut. Muhammadiyah dan NU lantas menyorongkan gagasan dan pandangan bahwa Pancasila sebagai dasar dan ideologi bangsa adalah sudah final. Dalam konteks inilah kemudian Muhammadiyah mengeluarkan gagasan Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* dan NU menjadikan Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah*.

Pengalaman Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam berdialektika dengan kekuasaan dalam menentukan dasar negara menjadikan penafsiran kedua organisasi Islam ini kemudian relatif serupa. Meskipun memang secara kultural Muhammadiyah dan NU memiliki tradisi yang berbeda. Inilah yang kemungkinan menjadikan pilihan kata untuk istilah Negara Pancasila dari kedua organisasi ini berbeda. Sebagaimana diuraikan pada bagian sejarah Muhammadiyah dan NU, kedua organisasi Islam ini dapat dikatakan berlawanan dalam pendiriannya, dan dengan sebutan yang bertolak belakang juga. Muhammadiyah dipandang sebagai organisasi Islam modernis (pembaharu), dipengaruhi oleh gerakan-gerakan Islam di Mesir dan Arab, didirikan untuk menyemaikan ide-ide baru dalam memajukan umat Islam. Sedangkan NU didirikan oleh kiai-kiai lokal dengan tujuan mempertahankan tradisi-tradisi Islam lokal pula. Oleh karena itulah maka NU disebut organisasi Islam tradisional (Noer, 1988).

Berkaitan dengan pendakuan Muhammadiyah tentang makna jihad. Sebagaimana dijelaskan di atas, Muhammadiyah memahami jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* (bersungguh-sungguh menciptakan sesuatu yang unggul). Penafsiran jihad Muhammadiyah tersebut sudah barang tentu jihad dengan makna anti-perang dan anti-kekerasan. Muhammadiyah dari dulu tidak pernah memilih kekerasan fisik sebagai strategi perjuangannya. Sejak awal Muhammadiyah itu selalu mengedepankan kekuatan intelektual, dan kekuatan dialog, serta dalam banyak hal lebih memilih kooperasi daripada berkonfrontasi.

Maka salah satu bentuk pendakuan Muhammadiyah tentang jihad adalah apa yang disebut “jihad konstitusi”, dengan melakukan *judicial review* sejumlah undang-undang yang menimbulkan kerugian konstitusional bagi rakyat Indonesia dan mengancam kedaulatan negara. *Judicial review* dilakukan Muhammadiyah sebagai tanggung jawab kebangsaan untuk menegakkan kedaulatan negara dan tercapainya cita-cita nasional kemerdekaan. Sebagaimana disebutkan dalam Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, tahun 2015.

Jihad dalam pandangan Muhammadiyah bukanlah perjuangan dengan kekerasan, konflik, dan permusuhan. Makna jihad bagi Muhammadiyah dalam bentuk pemberdayaan komunitas muslim di bidang pendidikan dan ekonomi (Rahman, 2017). Dengan demikian Muhammadiyah menolak pemahaman jihad dari beberapa kelompok Islam yang lain yang dianggap radikal, misalnya FPI yang sangat konfrontatif dan cenderung mengedepankan kekerasan dalam memberantas segala kemaksiatan. Jihad dalam pandangan FPI adalah menghancurkan berbagai tempat kemaksiatan (Mubarak, 2007). Muhammadiyah juga menolak pandangan jihadnya al-Qaeda yang dimaknai sebagai tindakan teror dan memerangi Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya. Pemahaman al-Qaeda dan kelompok-kelompok Islam radikal lainnya mengenai jihad merupakan terorisme baru yang tidak mengenal istilah negosiasi (Roy, 2004).

Sedangkan NU memahami jihad sebagai *mabadi' khairah ummah* (tindakan untuk mengutamakan kemaslahatan umat). Menurut KH, Said Aqil Siroj (2012), jihad untuk kemaslahatan umat diaktualisasikan dalam bentuk-bentuk jihad sebagai berikut: mengupayakan jaminan pangan (*al-ith'am*), memerjuangkan jaminan sandang (*al-iksa*), mengusahakan jaminan papan (*al-iskan*), mengupayakan jaminan obat-obatan (*tsaman ad-dawa'*), dan mengusahakan jaminan kesehatan (*ujrah at-tamaridl*). Dalam konteks yang lain, pemahaman jihad untuk kemaslahatan umat oleh NU juga diwujudkan dalam konsep *daf'ud dharar*, yang dimaknai sangat luas. Misalnya menolak terjadinya kelaparan, menolak marabahaya, dan menyegah kerusakan itu lebih didepankan ketimbang mendapatkan kebaikan.

Salah satu bentuk pendakuan jihad untuk kemaslahatan umat bagi NU adalah jihad melawan korupsi. Dalam Pandangan NU perang melawan korupsi merupakan perjuangan yang sejalan dengan semangat keagamaan (*ruhul jihad*). Pada konteks

saat ini, perang melawan korupsi bisa disepadankan dengan *jihad fi sabilillah*. Karena korupsi merupakan tindakan kejahatan, bahkan disebut sebagai kejahatan luar biasa (*extraordinary crime*) yang tidak bisa dilawan dengan cara-cara biasa. Diperlukan kesungguhan untuk memberantas kejahatan korupsi. Itulah *jihad fi sabilillah* (Wahid dan Alim, 2016). Dalam konteks jihad untuk kemaslahatan umat, maka jihad melawan korupsi yang dilakukan oleh NU merupakan upaya menyegah terjadinya kerusakan dan mencari kemaslahatan (*dar'ul mafasid wa jalbul mashalih*).

Sama halnya dengan Muhammadiyah, NU juga menolak pemahaman jihad dalam arti agresif dalam bentuk peperangan (*qital*). Jihad dalam pemahaman NU lebih dalam arti mempertahankan diri (defensif), seperti yang pernah diserukan oleh Rais Akbar NU KH. Hasyim Asy'ari yang menyerukan “resolusi jihad” melawan agresi tentara Sekutu di Surabaya, pada November 1945. Maka dari itu NU menolak pemahaman jihad dalam bentuk kekerasan seperti pengeboman, penyerangan gereja, dan tindakan-tindakan onar lainnya. Itu semua menurut pandangan NU bukanlah jihad tapi tindakan pengacau keamanan.

Penafsiran dan pendakuan Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam di Indonesia mengenai jihad juga dapat dilihat dari perspektif sejarah dan kultural dari kedua organisasi Islam tersebut. Muhammadiyah menafsirkan jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* (bersungguh-sungguh menciptakan suatu alternatif yang unggul). Dalam sudut pandang sejarah berdirinya Muhammadiyah, penafsiran tersebut semakin menunjukkan bahwa Muhammadiyah benar-benar merupakan organisasi Islam pembaharu.

Seperti yang disebutkan oleh Deliar Noer (1988), Muhammadiyah adalah satu organisasi Islam modernis dan pembaharu. Salah satu ciri gerakan pembaharu adalah selalu berusaha mencari penafsiran-penafsiran baru dalam memahami ajaran Islam melalui metode yang sudah ditetapkan. Hal ini menandakan bahwa pintu ijihad masih dan selalu terbuka untuk memecahkan berbagai persoalan umat Islam dalam menghadapi perkembangan dan tantangan zaman. Maka dalam konteks penafsiran Muhammadiyah mengenai jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* pada prinsipnya merupakan salah satu hasil ijihad Muhammadiyah agar jihad tidak disalahpahami maknanya sebagai tindakan kekerasan atau terorisme itu. Karena upaya-upaya untuk menemukan penafsiran-penafsiran baru terhadap ajaran Islam agar sesuai dengan

konteks zaman inilah maka secara historis Muhammadiyah disebut sebagai Gerakan Tajdid (Pembaharu).

Secara kultural, sebagaimana ditegaskan oleh Abdul Mu'ti, Sekretaris Umum PP. Muhammadiyah, pada saat wawancara dengan peneliti, Muhammadiyah selalu menghindari cara-cara konfrontatif, permusuhan, dan kekerasan dalam rangka mencapai tujuannya. Sebaliknya, Muhammadiyah selalu mengedepankan pendekatan-pendekatan diskusi, argumentasi, dan kompetisi, serta menawarkan keunggulan dalam menghadapi segala persoalan. Pendekatan kekerasan atau fisik bukan kultur Muhammadiyah. Maka dalam konteks pemahaman jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* adalah benar-benar perwujudan dari kultur Muhammadiyah yang antikekerasan. Muhammadiyah memahami jihad sebagai *badlul juhdi*, ikhtiar mengerahkan segala kemampuan.

NU memahami jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* (mengutamakan kemaslahatan umat). Secara historis, sebagaimana arti dari *Nahdlatul Ulama*, yakni kebangkitan ulama, tujuan berdirinya NU adalah untuk membendung arus gerakan Islam modernis pada awal abad ke-20 (Noer, 1988). Dalam pandangan NU, gerakan Islam modernis yang hendak mengubah tradisi-tradisi lokal justru akan mendatangkan ketidakmaslahatan, ketidaknyamanan bagi umat, dan bahkan dapat memecah belah umat. Untuk melindungi tradisi ini, NU melalui KH. Abdul Wahab Hasbullah pernah mengusul pada Kongres Islam di Bandung agar tradisi-tradisi Islam yang sudah ada tetap dipertahankan. Usulan Kiai Wahab tersebut tidak ditanggapi secara serius oleh kelompok-kelompok Islam modernis. Termasuk upaya NU mengirimkan delegasi ke Saudi Arabia adalah dalam rangka melindungi tradisi lokal agar tidak diubah oleh penguasa baru Saudi Arabia yang dikuasai pengikut Wahabi (Feillard, 2017). Maka dalam konteks jihad untuk kemaslahatan umat dalam pandangan NU dapat dipahami dalam konteks historis sebagaimana dijelaskan di atas. Artinya, pertimbangan kemaslahatan umat itu hal terpenting bagi kalangan NU.

Dalam tradisi yang dipegang teguh oleh kalangan NU adalah lebih mengutamakan kemaslahatan daripada mendapatkan keuntungan atau melakukan kebaikan. Seperti yang disampaikan oleh Sarmidi, Sekretaris Lembaga Bahtsul Masail PBNU dalam wawancara dengan peneliti, bahwa jihad untuk kemaslahatan umat adalah *daf'ud dharar*, yang dimaknai sangat luas. Misalnya menolak terjadinya

kelaparan itu bagian dari *daf'ud dharar*. Menolak marabahaya, mencegah kerusakan itu lebih didepankan ketimbang menarik sebuah keuntungan atau kebaikan, menolak kerusakan dulu baru kebaikan. Tidak boleh menarik kebaikan baru menolak kerusakan. Harus menolak kerusakan dulu baru membuat keuntungan. Dalam konteks jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* secara kultural dalam penafsiran NU dapat dipahami dalam kaidah fiqih sebagai *dar'ul mafasid wa jalbul mashalih* (menyegah terjadinya kerusakan dan mencari kemaslahatan).

Mengenai toleransi terhadap non-muslim, Muhammadiyah memahaminya sebagai bentuk *ukhuwah insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan). Dalam konteks kekinian, pendakuan Muhammadiyah atas pemahaman toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* diwujudkan dalam bentuk perlindungan terhadap kelompok-kelompok minoritas. Dalam pandangan Muhammadiyah, berbagai peristiwa diskriminasi terhadap minoritas terjadi di berbagai belahan dunia. Kelompok minoritas etnis, agama, ras, dan budaya seringkali mendapat tekanan, intimidasi, dan kekerasan oleh kelompok mayoritas. Minoritas tidak hanya dalam bidang agama, tapi juga kelompok yang termarjinalkan atau menjadi subordinasi secara sosial seperti buruh, gelandangan, kelompok difabel, dan sebagainya. Berbagai perilaku negatif seperti rasisme bahkan pembersihan etnis masih terus terjadi di beberapa negara. Muhammadiyah menganjurkan kepada seluruh institusi yang ada di bawahnya untuk selalu menjadi pelindung kelompok yang tertindas.

NU memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan). Pemahaman NU ini tidak lepas dari kesadaran NU mengenai pluralitas bangsa. NU sepenuhnya menyadari kenyataan tentang kemajemukan (pluralitas) masyarakat Indonesia dan menyakininya sebagai *sunnatullah*. Pluralitas masyarakat yang menyangkut kemajemukan agama, etnis, budaya dan sebagainya adalah sebuah kenyataan dan rahmat dalam sejarah Islam itu sendiri sejak zaman Rasulullah. Salah satu bentuk pendakuan NU dari pemahaman mereka atas toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* dalam konteks kekinian tidak bisa dilepaskan dari keinginan NU untuk menjaga keutuhan NKRI dan membangun masa depan bangsa Indonesia secara maju dan adil.

Sebagai organisasi Islam yang berpengaruh di Indonesia, baik Muhammadiyah ataupun NU memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai sesuatu yang wajar

dan alamiah dalam kehidupan. Muhammadiyah dan NU tidak memusuhi alih-alih memerangi non-muslim, meskipun umat Islam di Indonesia mayoritas. Mereka tidak seperti beberapa kelompok Islam radikal lain yang menganggap non-muslim adalah kaum kafir yang mesti dimusuhi, diperangi, atau bahkan dibunuh. Muhammadiyah dan NU sangat toleran terhadap non-muslim, sebagaimana pemahaman mereka mengenai toleransi terhadap non-muslim. Muhammadiyah memahami toleransi sebagai persaudaraan kemanusiaan (*ukhuwah insaniyah*) yang terbebas dari sekat-sekat agama, etnis, bangsa, dan sejenisnya. Sedangkan NU lebih memahami toleransi dalam konteks ke-Indonesiaan, yakni sebagai persaudaraan kebangsaan (*ukhuwah wathaniyah*), yang sangat mengutamakan kesatuan dan kemajuan bangsa dan negara Indonesia.

Meskipun demikian kedua organisasi Islam ini memberikan batasan yang jelas dan tegas dalam hal toleransi terhadap non-muslim. Sejauh masih dalam ranah muamalah-duniawiyah Muhammadiyah dan NU tidak akan mempermasalahkannya, bahkan kedua organisasi Islam ini tidak segan bekerja sama untuk kepentingan bersama seperti pemberantasan korupsi, penanganan bencana alam, solidaritas kemanusiaan, pengupayaan pemerintahan yang bersih (*good governance*) dan sebagainya. Tetapi bila sudah masuk pada ranah akidah atau keyakinan yang prinsip maka toleransi harus dibatasi secara tegas, agar tidak melanggar prinsip-prinsip ajaran agama Islam, dan mengganggu aqidah umat, misalnya berkaitan dengan merayakan Natal bersama di gereja, ibadah bersama, dan sebagainya.

Penafsiran dan pendakuan Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam di Indonesia mengenai toleransi terhadap non-muslim dapat dilihat dari perspektif sejarah dan kultural dari kedua organisasi Islam tersebut. Dalam sejarahnya, salah satu faktor yang menentukan Muhammadiyah mudah diterima di berbagai kalangan masyarakat, dan mengalami penyebaran yang amat cepat, menurut Deliar Noer (1988), adalah karena sikapnya yang toleran dan dengan pengabdian kerja yang sungguh-sungguh. Menurut Deliar Noer (1987), Muhammadiyah dalam melakukan kegiatannya umumnya dengan bijaksana, tanpa mengundang perlawanannya keras. Penganjur organisasi Muhammadiyah berusaha tidak melancarkan serangan ataupun celaan yang keras terhadap kebiasaan dan praktik yang dianggap berlawanan dengan ajaran Islam. Jalan edukatif dan persuasif lebih merupakan ciri organisasi ini. Pada

umumnya, terutama di Jawa, Muhammadiyah lebih bersikap toleran terhadap lawan, walau terhadap diri dan sesama kawan disiplinnya tinggi.

Secara kultural Muhammadiyah adalah organisasi Islam moderat atau tengahan (*wasithiyah*) (Azra, 2005; Hilmy, 2013). Sebagai organisasi Islam moderat, Muhammadiyah dalam merespon berbagai macam persoalan selalu mempertimbangkan kemaslahatan umum. Dalam konteks toleransi terhadap non-muslim maka Muhammadiyah tidak menyikapinya secara radikal atau secara liberal. Muhammadiyah hanya menentukan batas-batas toleransi agar sesuai dengan ajaran-ajaran Islam. Misalnya dilakukan dalam ranah muamalah, dan tidak dalam hal akidah. Karena *ukhuwah insaniyah* itu pula Muhammadiyah bersedia bekerja sama dengan kelompok agama manapun untuk, misalnya memberantas korupsi, atau menolong bencana alam.

NU dalam sejarahnya dikenal sebagai organisasi yang selalu mementingkan kepentingan dan persatuan bangsa (Feillard, 2017). Hal itu dibuktikan misalnya pada saat penentuan dasar negara Indonesia pada masa awal kemerdekaan, NU melalui KH. Wahid Hasyim lebih memilih persatuan bangsa (*ukhuwah wathaniyah*) daripada kepentingan umat Islam (*ukhuwah Islamiyah*) dalam bentuk negara Islam. NU sebagai organisasi Islam dengan toleransi terhadap non-muslim yang kuat semakin menonjol pada masa kepemimpinan Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Semasa memimpin NU Gus Dur dikenal sangat dekat dengan tokoh-tokoh dan pemuka-pemuka agama non-Islam. Bahkan dikenal pula sebagai pembela kelompok-kelompok minoritas, baik secara etnis maupun agama.

Sama seperti Muhammadiyah, secara kultural NU adalah organisasi Islam yang moderat (*wasithiyah*). Maka dalam konteks toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* NU lebih mengutamakan kepentingan-kepentingan persatuan bangsa dibandingkan kepentingannya Islam itu sendiri.

Berdasarkan temuan hasil penelitian tersebut, maka implikasi teoritis dari hasil penelitian ini berkaitan dengan Teori Interpretasi, terutama berkaitan dengan konsep pendakuan (apropriasi) adalah pembuktian adanya cara atau model penafsiran baru yang tidak sekadar menafsirkan tapi juga merefleksikan dan mewujudkannya dalam bentuk tindakan-tindakan. Apa yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan NU dalam memahami teks-teks yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme dengan

menafsirkan secara reflektif oleh Ricoeur dalam Teori Interpretasi disebut sebagai konsep “interpretasi baru”. Interpretasi baru adalah interpretasi yang memakai ciri ‘pendakuan’. Menurut Ricoeur (2006), pendakuan adalah interpretasi teks yang berpuncak pada interpretasi diri subjek, yang kemudian bisa memahami dirinya dengan lebih baik. Memahami dirinya dengan cara berbeda, atau paling tidak mulai memahami dirinya. Inilah yang disebut dengan ‘refleksi konkret’. Pendakuan adalah penerjemahaman dari istilah Jerman *aneignung*, yang berarti menjadikan sesuatu yang awalnya asing menjadi milik sendiri.

Dalam pendakuan menurut Ricoeur (2006), memahami suatu teks tidak akan berakhir pada teks itu sendiri; teks justru memerantara hubungan subjek dengan dirinya sendiri yang tidak akan menemukan makna hidup dalam waktu yang pendek. Maka dalam hermeneutika reflektif, pembentukan diri berlangsung bersamaan dengan pembentukan makna. Memahami interpretasi sebagai pendakuan sesungguhnya dimaksudkan untuk menekankan karakter kekinian dari teori interpretasi. Jadi, penafsiran yang berujung pada pendakuan yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu radikalisme memperjelas gagasan Ricoeur mengenai model kekinian dalam proses penafsiran yang disebut sebagai “interpretasi baru”. Di sini Muhammadiyah dan NU memberi makna, mengambil makna tersebut, dan sekaligus mewujudkannya dalam berbagai bentuk tindakan. Inilah hermeneutika fenomenologis yang berujung pada sebuah refleksi yang diperoleh melalui proses penafsiran, sebagaimana yang digagas oleh Ricoeur.

Tabel 5.1 Pemahaman dan Pendakuan Muhammadiyah dan NU mengenai Isu-isu Gerakan Radikalisme.

Isu Radikalisme	Pemahaman dan Pendakuan	
	Muhammadiyah	NU
<b>Bentuk Negara Pancasila</b>	Pemahaman: Negara Pancasila sebagai <i>darul ahdi wa syahadah</i> .	Pemahaman: Pancasila sebagai <i>mu'ahadah wathaniyah</i> .
	Pendakuan: menerima Pancasila sebagai dasar negara dan menolak Negara Khilafah.	Pendakuan: menerima Pancasila sebagai dasar negara dan menentang Khilafah Islamiyah.

<b>Jihad</b>	Pemahaman: jihad sebagai <i>al-jihad lil-muwajahah</i> .	Pemahaman: jihad sebagai <i>mabadi' khaira ummah</i> .
	Pendakuan: jihad konstitusi dalam bentuk <i>judicial review</i> beberapa undang-undang yang merugikan Negara.	Pendakuan: jihad melawan tindakan korupsi sebagai kejahatan luar bisa ( <i>Extraordinary crime</i> ).
<b>Toleransi terhadap non-Muslim</b>	Pemahaman: toleransi sebagai <i>ukhuwah insaniyah</i> .	Pemahaman: toleransi sebagai <i>ukhuwah wathaniyah</i> .
	Pendakuan: perlindungan terhadap kelompok-kelompok minoritas yang ditindas.	Pendakuan: menjaga NKRI dan membangun masa depan bangsa yang maju dan adil.

Sumber: dioleh peneliti dari hasil penelitian.

## 5.2 Kepentingan dan Relasi Kekuasaan dalam Proses Penafsiran

Apakah dalam proses penafsiran subyek atau pembaca dapat terbebas dari kepentingan? Tentu jawabannya sulit sekali memisahnya adanya kepentingan dalam proses penafsiran, atau bahkan tidak mungkin sama sekali. Dalam pandangan beberapa tokoh hermeneutika, persoalan kepentingan yang menyelubungi penafsiran sudah diungkapkan keberadaannya sejak awal. Bahwa dalam proses penafsiran selalu ada kepentingan-kepentingan yang membentuk penafsiran itu, yang membedakan hanya bentuk-bentuk kepentingannya masing-masing yang memengaruhi proses penafsiran tersebut. Apakah kepentingan politik, agama, atau bahkan kepentingan ideologi tertentu.

Adanya kepentingan, termasuk relasi antara kekuasaan dengan penafsiran dalam konteks hermeneutika setidaknya pernah disinggung oleh Gadamer dan Habermas, serta secara panjang lebar oleh Ricoeur. Menurut Gadamer, dalam proses penafsiran untuk mencapai pemahaman subyek dalam menafsirkan teks dipengaruhi oleh tradisi-tradisi dan kepentingan-kepentingan yang menyelubunginya (Rahardjo, 2013; Halim, 2014). Meskipun dianggap netral oleh Gadamer, pengaruh tradisi dan kepentingan yang melingkupi subyek ini dapat menggiring penafsiran ke arah kepentingan ideologis atau tradisi tertentu. Sedangkan Habermas mencurigai bahwa di dalam teks terkandung kesadaran palsu

(ideologi tertentu) yang ditanamkan oleh penulisnya. Oleh karena itu dalam menafsirkan teks yang harus diungkap adalah kepentingan-kepentingan penulis yang ditanamkan dalam teks tersebut (Lubis, 2014).

Ricoeur menekankan hubungan antara ideologi dan proses interpretasi yang sedang dilakukan terhadap peristiwa-peristiwa tindakan. Menurut Ricoeur, mempelajari ideologi berarti mempelajari cara-cara dimana makna (atau pemaknaan) membenarkan relasi-relasi dominasi. Maka dari itu, ideologi tidak dapat dipelajari tanpa mempelajari relasi dominasi yang terkandung di dalam makna (Thompson, 2003). Di sini ideologi berfungsi sebagai alat penyatu, yang muncul melalui interpretasi terhadap tindakan dan peristiwa. Inilah yang ditafsirkan, yang kemudian menghasilkan apa yang disebut sebagai bentuk dasar ideologi.

Berkaitan dengan radikalisme, penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan dasar atau bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim juga tidak terlepas dari kepentingan, setidaknya dapat menjadi penguatan legitimasi atas tindakan radikalisme mereka. Bahkan dalam beberapa kajian mengenai akar radikalisme, faktor penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an tertentu yang ditafsirkan secara textual menjadi salah satu penyebab adanya tindakan radikalisme (Sirozi, 2005; el-Fadhl, 2003).

Selain itu faktor-faktor lain seperti faktor politik, faktor dominasi Barat, globalisasi dan neo-imperialisme, serta ketidakadilan global (Roy, 2005; Azra, 2015). Misalnya ayat-ayat al-Qur'an tentang jihad, dapat ditafsirkan jihad dalam bentuk perang (*harb*) dan penyerangan (*qital*), sebagaimana makna jihad yang dipahami oleh al-Qaeda dan ISIS. Namun jihad juga dapat ditafsirkan secara lebih damai dan moderat sebagai dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*, seperti yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan NU. Penafsiran yang berbeda tersebut karena disebabkan faktor atau kepentingan yang menentukan penafsiran juga berbeda.

Hasil penelitian ini menunjukkan adanya berbagai kepentingan dalam proses penafsiran atau pemahaman mengenai isu-isu radikalisme, seperti Negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Kepentingan-kepentingan itu, baik internal ataupun eksternal menjadi faktor yang menentukan penafsiran itu terlihat dari perubahan-perubahan pemahaman atas isu-isu radikalisme tersebut dari konteks satu ke konteks yang lainnya, sebagaimana diuraikan pada analisis konteks.

Diskusi pada bagian ini akan mengkaji beberapa kepentingan yang turut menentukan hasil penafsiran dan pemahaman Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat dalam memahami isu-isu yang berkaitan dengan gerakan radikalisme di Indonesia tersebut.

Secara garis besar terdapat tiga kekuatan dan atau kepentingan yang turut menentukan penafsiran Muhammadiyah dan NU dalam permasalahan ini. Pertama kekuasaan pemerintah Orde Baru yang menentukan penafsiran tentang Pancasila oleh Muhammadiyah dan NU. Kedua, kekuatan ideologi radikal global yang menentukan juga penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai Pancasila dan jihad. Ketiga, kepentingan peneguhan identitas Muhammadiyah dan NU itu sendiri yang menentukan penafsiran mereka mengenai toleransi terhadap non-muslim.

Berkaitan kekuasaan pemerintah Orde Baru yang menentukan penafsiran mengenai Pancasila adalah tatkala Presiden Soeharto dalam pidato kenegaraan di depan Sidang Pleno DPR 16 Agustus 1982, menyampaikan pandangannya mengenai pentingnya setiap partai politik dan Golongan Karya, serta semua kekuatan sosial-politik untuk menggunakan Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi, yang kemudian dikenal sebagai asas tunggal Pancasila. Penegasan mengenai pentingnya Pancasila sebagai asas tunggal, bahkan bagi semua organisasi sosial kemasyarakatan kembali disampaikan Presiden Soeharto pada pembukaan Munas Golkar tanggal 20 Oktober 1982, bahwa semua organisasi kemasyarakatan hanya memiliki satu asas, yaitu Pancasila (Jurd, 2010).

Pemerintah Orde Baru sejak mengambil alih kekuasaan dari Orde Lama (1966-1998) dikenal sangat menekan kelompok-kelompok Islam politik dan Islam sipil. Penguasa Orde Baru sejak awal sudah menunjukkan sikap ambivalensi terhadap organisasi politik umat Islam. Strategi yang dipilih pemerintah adalah menggabungkan kontrol yang keras terhadap Islam politik dan mendukung penuh Islam spiritual sebagai tameng menghadapi liberalisme Barat dan komunisme (Hefner, 2001). Beberapa keputusan politik pemerintahan Orde Baru yang mengabaikan umat Islam di antaranya adalah mengenai RUU Perkawinan pada SU MPR tahun 1973, pelarangan pemakaian jilbab pada sekolah menengah pada tahun 1978, dan program Keluarga Berencana (KB) yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam (Karim, 1999). Termasuk pemberlakuan Pancasila sebagai asas

tunggal bagi seluruh organisasi sosial dan politik di Indonesia tahun 1983 yang memicu kontroversi dan perpecahan di beberapa organisasi Islam.

Bagi Muhammadiyah dalam memahami Pancasila dapat dilihat dari dua konteks yang berbeda, dengan faktor yang menentukan penafsiran yang berbeda pula. Pertama, konteks ketika pemerintahan Orde Baru “memaksakan” Pancasila sebagai asas tunggal bagi semua organisasi kemasyarakatan dan politik pada tahun 1982. Muhammadiyah sebagai organisasi Islam yang berdasarkan Islam agak gelagapan menyikapi pemaksaan ini, dan segera mencari tafsir ulang mengenai Pancasila dan hubungannya dengan Muhammadiyah sebagai organisasi Islam.

Setelah melewati berbagai dinamika internal dan berbagai lobi dengan pemerintah Soeharto, Muhammadiyah akhirnya menerima Pancasila sebagai asas tunggal organisasi, yang diputuskan pada Muktamar Muhammadiyah di Solo tahun 1985. Pada konteks ini pun penerimaan Muhammadiyah terhadap Pancasila lebih sebagai akomodasi dan kompromi untuk menyelamatkan organisasi. AR Fachruddin, ketua PP Muhammadiyah saat itu menyebut Pancasila ibarat helm yang melindungi diri saat berkendaraan motor. Amien Rais menyebut Pancasila adalah tiket naik bis yang bernama Indonesia, tanpa tiket itu Muhammadiyah tidak akan boleh hidup di Indonesia (Jurdi, 2010).

Maka pada konteks ini pemahaman Muhammadiyah tentang Pancasila berubah menyesuaikan kepentingan kekuasaan penguasa Orde Baru. Bagaimanapun Muhammadiyah perlu menyelamatkan diri dengan cara menerima Pancasila dan mengubah AD/ART-nya tanpa meninggalkan Islam sebagai asasnya. Maka Muhammadiyah melakukan moderasi pemahaman mengenai Pancasila itu sendiri terutama berkaitan dengan kesesuaianya dengan Islam. Misalnya, dikatakan bahwa meskipun menerima Pancasila Muhammadiyah tetap beraqidah Islam, karena secara filosofi, sila pertama Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa dimaknai sebagai konsep tauhid.

Begini pula pada rumusan perubahan maksud dan tujuan Muhammadiyah, rumusan “masyarakat Islam yang sebenar-benarnya” tidak diganti dengan “masyarakat Pancasila”, tapi dengan rumusan “masyarakat utama adil dan Makmur yang diridhai Allah Swt.” Artinya, pemahaman Muhammadiyah mengenai Pancasila pada konteks ini adalah sebagai masyarakat utama adil dan Makmur yang

diridhai Allah swt. Penerimaan Muhammadiyah atas Pancasila selain karena alasan taktik, strategi, politik, juga merupakan bagian dari pemahaman tauhid tersebut.

Penerimaan dan pemahaman Muhammadiyah atas Pancasila pada masa kekuasaan Orde Baru tersebut merupakan hasil dialektika Muhammadiyah sebagai organisasi Islam dengan kekuasaan Negara yang hegemonik. Selain itu, penafsiran dan pemahaman Muhammadiyah juga menunjukkan adanya relasi kekuasaan yang menentukan arah dan bentuk penafsiran. Relasi kekuasaan dalam penafsiran mengenai Pancasila ini ditunjukkan dengan adanya pemaksaan penguasa Orde Baru kepada Muhammadiyah sebagai organisasi sosial untuk menerima Pancasila dengan segala bentuk tafsirnya. Di sisi yang lain, Muhammadiyah juga mesti menerima Pancasila agar tidak dibubarkan dengan berbagai bentuk moderasi sebagai hasil kompromi Muhammadiyah dengan pemerintah yang berkuasa.

Penafsiran Muhammadiyah mengenai Pancasila karena relasi kekuasaan dengan pemerintahan Orde Baru juga menunjukkan adanya praktik hegemoni yang dilakukan oleh penguasa Orde Baru dalam bentuk penafsiran tunggal mengenai Pancasila. Penguasa Orde Baru sebagai kekuatan yang dominan melakukan kontrol politik atas kelompok-kelompok lain untuk menerima Pancasila sebagai asas tunggal setiap organisasi sosial dan politik.

Penafsiran dan pemahaman Muhammadiyah mengenai Pancasila dapat juga dilihat pada konteks kekinian, di mana Muhammadiyah memahami Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* (Negara Konsensus dan Negara Kesaksian). Muhammadiyah memahami konteks kekinian sebagai satu situasi dan kondisi yang penuh dengan kontestasi untuk memperebutkan dan mengklaim makna Pancasila dari berbagai kelompok-kelompok yang berkepentingan. Dalam konteks ini, penafsiran Muhammadiyah atas Negara Pancasila dipengaruhi dua kepentingan sekaligus.

Pertama secara ekternal, adanya kelompok-kelompok atau beberapa elemen masyarakat, terutama masyarakat muslim yang masih mempersoalkan relasi antara Islam dengan negara, dan mempersoalkan negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Hal itu terlihat dari adanya gerakan-gerakan yang secara terbuka melakukan kampanye untuk melemahkan Pancasila atau bahkan melemahkan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Kedua, secara internal dari diri

Muhammadiyah sendiri, di mana Muhammadiyah sebagai gerakan Islam berkemajuan hendak mengisi Pancasila dengan nilai-nilai keislaman yang berkemajuan untuk terwujudnya masyarakat utama yang diridhai Allah swt, *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*.

Penafsiran Muhammadiyah mengenai Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* selain sebagai respon atas adanya gagasan Khilafah Islamiyah di Indonesia juga lebih ditentukan oleh kepentingan politik-ekonomi dalam konteks dakwah Muhammadiyah. Kepentingan ekonomi dan politik dalam arti yang lebih filosofis dan sosiologis. Bukan dalam arti ada kekuatan ekonomi dan politik yang mengatur Muhammadiyah tentang Pancasila, tapi tentang bagaimana melalui pernyataan ini Muhammadiyah dapat melangsungkan kepentingan politik dan ekonominya untuk menjamin dakwah Muhammadiyah. Mengenai kepentingan politik dan ekonomi Muhammadiyah dalam penafsiran tentang Pancasila.

Menurut Husnan Nurjuman, salah seorang aktivis Muhammadiyah mengatakan bahwa, ketegasan posisi Muhammadiyah dalam wacana dasar negara tersebut akan sangat terkait dengan kepentingan politik Muhammadiyah dan pada akhirnya juga terkait dengan kepentingan ekonomi Muhammadiyah. Dengan pengakuan terhadap Pancasila, Muhammadiyah menjadi bagian formal dalam kehidupan bernegara dan berbangsa, Muhammadiyah dipandang memiliki investasi dalam membangun keterlibatannya menentukan dan mengawal arah perjalanan bangsa. Melalui pengakuan ini, Muhammadiyah dapat terlibat dalam proses politik, Muhammadiyah dapat bekerja dengan dukungan pemerintah, kader-kader Muhammadiyah dapat menjadi pemimpin-pemimpin bangsa baik di tingkat nasional maupun tingkat daerah (Wawancara dengan Peneliti, 12 Maret 2020).

NU memahami Pancasila juga dalam dua konteks yang berbeda dengan faktor-faktor yang menentukan penafsiran yang berbeda juga. Pertama, pada konteks ketika kekuasaan Orde Baru sangat hegemonik di mana setiap Ormas harus menjadikan Pancasila sebagai asas tunggalnya. Sebagai organisasi Islam yang berasaskan Islam NU harus merumuskan ulang pemahamannya tentang Pancasila. Setelah melewati proses dinamika internal, dan atas dorongan KH. Ahmad Shidiq dan KH. As'ad, NU memutuskan menerima Pancasila dalam deklarasi hubungan Islam-Pancasila pada Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama NU di Pesantren

Sukorejo, Situbondo, Jawa Timur, tahun 1983. Selanjutnya keputusan NU menerima Pancasila tersebut dikukuhkan pada Muktamar NU ke-27 di Situbondo, Jawa Timur, tahun 1984. Pada konteks ini NU menafsirkan Pancasila sebagai prinsip fundamental, namun bukan agama, Pancasila tidak dapat menggantikan agama, dan Pancasila tidak dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama.

Penerimaan NU atas Pancasila ditentukan oleh dua faktor, pertama adalah tekanan dari penguasa Orde Baru untuk menjadikan Pancasila sebagai dasar tunggal semua organisasi sosial politik (Orsospol). Artinya terdapat relasi kekuasaan di sini yang turut menentukan penerimaan dan pemahaman NU terhadap Pancasila pada masa pemerintahan Orde Baru. Langkah NU ini sebenarnya lebih kepada penyesuaian atau adaptasi NU sebagai Ormas Islam dengan kekuasaan Orde Baru yang memang cenderung otoriter. Kedua, kepentingan eksistensi NU sendiri sebagai organisasi Islam. Pemahaman NU mengenai Pancasila pada saat itu lebih didasari oleh kepentingan-kepentingan taktis organisasi agar NU tetap diterima oleh pemerintahan Orde Baru, dengan menjadikan Pancasila sebagai dasar yang bersifat ideologis semata. Meskipun sebenarnya secara historis NU sudah menerima Pancasila sejak dirumuskannya pada masa awal-awal kemerdekaan, dan pada Sidang Konstituante, 18 Agustus 1945.

Pada konteks kekinian, pemahaman NU mengenai Negara Pancasila adalah bahwa Pancasila adalah hasil kesepakatan bangsa (*mu'ahadah wathaniyah*) yang harus dijaga dan didukung eksistensinya. Faktor yang memengaruhi pemahaman NU tentang Negara Pancasila dalam konteks kekinian adalah adanya kontestasi ideologis dengan semakin menguatkan gagasan negara khilafah yang digagas oleh kelompok-kelompok Islam radikal, terutama HTI. Termasuk maraknya aksi-aksi kekerasan dan terorisme di berbagai belahan dunia yang didalangi oleh al-Qaeda dan ISIS yang mengatasnamakan Islam.

Penafsiran NU mengenai Pancasila selain karena adanya relasi kekuasaan pemerintahan Orde baru yang hegemonik, dalam konteks saat ini penafsiran NU mengenai negara Pancasila lebih ditentukan oleh kepentingan politik kebangsaan NU yang tujuan akhirnya adalah kemaslahatan umat. Politik kebangsaan merupakan sikap politik yang dilandasi upaya membangun bersama-sama dan menjaga persatuan Indonesia. Dalam gagasan KH. Abdul Muchith Muzadi, politik

kebangsaan diartikan sebagai tanggung jawab menjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dari separatisme kelompok yang berujung pada perpecahan dan kehancuran, dalam satu komitmen, yaitu Pancasila (Rofi'i, 2015).

Dinamika relasi Islam dengan Negara, termasuk mengenai Pancasila sebagai dasar negara setidaknya terdapat tiga babak penting hubungan umat Islam, yang di sini diwakili oleh Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi yang merepresentasikan umat Islam Indonesia, dengan Pancasila yang turut menentukan proses penafsiran. Pertama, pada masa awal perumusan Pancasila pada tahun 1945. Kedua, pemberlakuan Pancasila sebagai asas tunggal oleh penguasa Orde Baru pada tahun 1983. Ketiga, doktrinasi Pancasila melalui P4 (Pedoman Pengamalan dan Penghayatan Pancasila) oleh pemerintah Orde Baru pada tahun 1978.

Pertama, pada masa awal perumusan Pancasila sebagai dasar negara, yang meliputi dua babak. Babak pertama yaitu pada masa perdebatan tentang dasar negara Indonesia dan Preamble (Mukadimah) Undang-undang Dasar, yang kemudian menghasilkan “Piagam Jakarta” (*Jakarta Charter*) berdasarkan kesepakatan Panitia Sembilan, yang terdiri atas sembilan orang dari perwakilan kelompok “Nasionalis-Islami” dan “Nasionalis-Sekuler”, pada 22 Juni 1945. Salah satu isi yang menjadi perdebatan ketika itu adalah pencantuman tujuh kata yang terus menjadi perdebatan sampat kini, “dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” (Anshari, 1986). Pencantuman tujuh kata tersebut merupakan hasil kompromi atas tidak dijadikannya Islam sebagai Dasar Negara Indonesia, di mana dalam pemungutan suara 45 suara memilih dasar kebangsaan, dan 15 suara memilih dasar Islam (Anshari, 1986).

Babak kedua perdebatan mengenai Pancasila terjadi di Konstituante pada 18 Agustus 1945. Fokus perdebatan yang paling panas dan menyita banyak perhatian adalah penghapusan tujuh kata Piagam Jakarta 22 Juni 1945, “dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”, sebagai salah satu usulan Hatta selain mengganti kata Muqaddimah dengan Pembukaan, dan pencoretan kata presiden harus beragama Islam (Anshari, 1986). Setelah melalui perdebatan yang cukup panas dan kritis, terutama keteguhan pendirian Ki Bagus Hadikusumo (Muhammadiyah) yang tidak setuju dengan penghapusan tujuh kata tersebut,

akhirnya wakil-wakil umat Islam akhirnya menyetujui usul penghapusan anak kalimat tersebut dari Pancasila dan Batang Tubuh UUD 1945.

Menurut A. Syafii Maarif (2017), perubahan di atas dipandang oleh sebagian orang sebagai kekalahan politik wakil-wakil Islam di Majelis Konstituante. Mengutip pendapatnya Alamsyah Ratu Prawiranegara (Menteri Agama tahun 1978), peristiwa 18 Agustus 1945 bukanlah kekalahan umat Islam, tapi merupakan hadiah umat Islam kepada bangsa dan kemerdekaan Indonesia, demi menjaga persatuan.

Kedua, berkaitan dengan pemberlakuan Pancasila sebagai asas tunggal. Semua organisasi massa dan partai politik harus mencantumkan Pancasila sebagai asasnya. Kebijakan pemberlakuan asas tunggal (*political uniform*) Orde Baru ini ditetapkan secara legalistik pada Ketetapan MPR RI Nomor 11/1983, dan secara operasional dituangkan dalam Perundang-undangan Nomor 3 dan Nomor 8 tahun 1985. Keputusan ini suntak menimbulkan reaksi penentangan pada awalnya dari berbagai organisasi Islam, dan bahkan menimbulkan dinamika atau konflik internal organisasi-organisasi massa Islam kala itu. Partai Persatuan Pembangunan (PPP) sebagai partai yang berasas Islam harus mengubah asas organisasi sebagai partai Islam. Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) terpecah menjadi dua, HMI Diponegoro yang menerima Pancasila, dan HMI MPO (Majelis Penyelamat Organisasi) yang menolak asas tunggal Pancasila (Noer, 1984).

Sementara dua organisasi Islam Muhammadiyah dan NU juga akhirnya menerima asas tunggal Pancasila dengan berbagai moderasi. Muhammadiyah merupakan Ormas Islam yang paling akhir menerima Pancasila, yakni pada Muktamar Muhammadiyah ke-41 di Solo, Jawa Tengah, tahun 1985. Itu pun setelah melewati proses perdebatan yang panjang dan berbagai lobi intensif dengan Presiden Soeharto. Adapun NU merupakan Ormas Islam yang paling awal menerima Pancasila sebagai asas tunggal. NU mengambil keputusan tersebut pada Munas Alim Ulama NU di Situbondo pada tahun 1983, juga setelah melewati berbagai ketegangan dalam pembahasan internal di pengurus NU.

Titik picu penolakan Ormas-ormas Islam adalah masih kuatnya pandangan yang mempertentangkan Pancasila dengan Islam. Menurut Deliar Noer (1984), penerapan asas tunggal ini ditolak karena dianggap menafikan kebinekaan

masyarakat, adanya unsur pemaksaan bukan keleluasaan sebagai diri demokrasi, menafikan hubungan agama dan politik, mengundang kemunafikan dalam bersikap, berpotensi ke arah partai tunggal, dan menutup alternatif pemikiran yang bersumber pada paham-paham lain.

Ketiga, berkaitan dengan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4), di mana pada waktu itu pemerintah Orde Baru bermaksud memasukkan P4 dalam Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN) pada Sidang Umum MPR tahun 1978. Upaya ini menimbulkan reaksi keras dari Ormas-ormas Islam. Dalam pandangan Muhammadiyah P4 yang dimaksudkan oleh pemerintah Orde Baru sebagai penafsiran tunggal atas Pancasila yang justru akan mengaburkan makna Pancasila itu sendiri (Jurd, 2010). Sedangkan dalam pandangan NU, memasukkan P4 ke dalam GBHN merupakan indoktrinasi ideologi negara, Pancasila, menurut penafsiran Orde Baru secara massal. Kiai Bisri Syansuri memandangnya sebagai ancaman tehadap status Islam sebagai agama dan memprotesnya dengan keras. Ketika dilakukan voting atas pasal tersebut, para anggota NU dan diikuti anggota PPP lainnya secara demonstratif meninggalkan tempat sidang (*walk out*).

Masalah P4 dan pengakuan terhadap aliran kepercayaan ini merupakan salah satu pemicu tegangnya hubungan umat Islam dengan Negara (Orde Baru). Masalah-masalah lain yang turut menjadi pemicu yang berkelindan satu sama lainnya, adalah mengenai RUU Perkawinan pada SU MPR tahun 1973, pelarangan pemakaian jilbab pada sekolah menengah pada tahun 1978, dan program Keluarga Berencana (KB) yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam (Karim, 1999).

Berkaitan dengan kekuatan ideologi radikal global yang menentukan penafsiran Muhammadiyah dan NU, dapat dikaitkan dengan penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai jihad. Dalam pemahaman Muhammadiyah jihad diartikan sebagai *jihad lil-muwajahah* (bersungguh-sungguh menciptakan sesuatu yang unggul). Dalam konteks saat ini, kepentingan yang memengaruhi penafsiran Muhammadiyah atas makna jihad tersebut secara internal adalah kepentingan dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* Muhammadiyah. Sedangkan secara eksternal adalah kepentingan untuk menjadikan umat Islam memiliki keunggulan di tengah kompleksitas permasalahan yang dihadapi umat Islam dan bangsa

Indonesia saat ini. Kedua kepentingan ini sesungguhnya merupakan identitas yang melekat dalam diri Muhammadiyah.

Jihad untuk kepentingan dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* dalam pemahaman Muhammadiyah lebih menekankan pada dimensi *amar ma'ruf*, mengajak kepada kebaikan daripada dimensi *nahi munkar*-nya yang lebih sering dipahami sebagai tindakan kekerasan. Sebagai gerakan Islam dan dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*, Muhammadiyah memaknai sebagai jihad tentu bukan dalam arti pertempuran bersenjata, tapi lebih kepada jihad dalam bentuk dan cara beredu argumentasi, pemikiran, kemudian mengembangkan amal-amal usaha yang memiliki keunggulan, yang dapat dilakukan melalui perjuangan tanpa kekerasan untuk pengembangan komunitas Muslim (Rahman, 2017).

Berkaitan dengan pengaruh kepentingan untuk menjadikan umat Islam memiliki keunggulan, hal itu karena Muhammadiyah dan bangsa Indonesia memasuki fase baru, hidup dalam persaingan tinggi. Spirit melawan harus diiringi dengan membangun. Jika tidak, hanya akan merasa sukses dengan melawan melalui kata-kata, minus karya nyata yang unggul dan menjadi alternatif. Sudah waktunya umat Islam dan Muhammadiyah memberi jawaban-jawaban atas masalah yang pelik dengan pandangan-pandangan yang luas dan langkah yang strategis. Inilah yang disebut Muhammadiyah sebagai era *jihad lil-muwajahah*, yakni perjuangan yang sungguh-sungguh membangun sesuatu yang unggul sebagai pilihan terbaik atas hal yang tidak dikehendaki.

Dalam konteks jihad sebagai dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* dalam bentuk *jihad lil-muwajahah* Muhammadiyah ini juga tidak terlepas dari dialektika dan kontestasi dengan pemahaman-pemahaman jihad dalam bentuk kekerasan oleh FPI misalnya, atau jihad dalam bentuk tindakan terorisme seperti yang dipraktikkan oleh para pengikut al-Qaeda. Maka dari itu, Muhammadiyah sebagai gerakan Islam Berkemajuan lebih menawarkan sesuatu alternatif yang unggul, sebagai makna jihad. Misalnya melalui jihad konstitusi dengan mengajukan *judicial review* atas undang-undang yang dianggap dapat merugikan Negara dan mengabaikan kepentingan masyarakat luas.

Penafsiran Muhammadiyah mengenai jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* adalah karena adanya relasi kekuasaan dengan struktur atau kekuatan dominan

yakni kelompok-kelompok Islam radikal. Relasi kekuasaan dalam arti penafsiran Muhammadiyah atas jihad sebagai dialektika dengan penafsiran jihad kelompok-kelompok Islam radikal yang memaknai jihad sebagai perang, kekerasan, dan terorisme. Penafsiran jihad Muhammadiyah ini juga dapat diposisikan sebagai perlawanan atas penafsiran jihad kelompok-kelompok Islam radikal yang hegemonik. Terutama hegemoni dalam pengertian kemampuan kelompok-kelompok Islam radikal dalam memengaruhi struktur kognitif (pengetahuan) masyarakat berkaitan dengan pemahaman mengenai isu-isu radikalisme. Kelompok-kelompok Islam radikal ini dilihat sebagai kelompok dominan tidak pada wujud kontrol politik dan ekonomi, tapi lebih pada kemampuan mereka mengatur cara-cara yang mereka miliki dalam memandang dunia untuk diikuti dan ditanamkan kepada kelompok-kelompok lain

NU memahami jihad dalam dua konteks yang berbeda. Pada konteks pertama berkaitan dengan agresi Belanda kedua dan perang melawan tentara Sekutu pada tahun 1945 di Surabaya. Pemahaman NU mengenai jihad pada konteks saat itu adalah jihad sebagai perang, tetapi perang dalam rangka membela bangsa dan mempertahankan tanah air (jihad defensif). Seruan berjihad difatwakan dalam bentuk “resolusi jihad” oleh Rais Akbar NU, KH. Hasyim Asy’ari untuk mempertahankan tanah air dengan melawan agresi Belanda dan Sekutu tersebut. Pemahaman jihad NU dalam konteks ini dipengaruhi adanya ancaman dalam bentuk serangan musuh, yakni adanya kekuasaan dan kekuatan asing yang hendak menguasai tanah air Indonesia. Pada konteks ini pula lahir jargon “*hubbul wathan minal iman*” (cinta tanah air sebagian dari iman) (Bizawie, 2010; Saputra, 2019).

Pada konteks kedua, yakni konteks kekinian NU menafsirkan jihad sebagai sebagai *mabadi’ khaira ummah* (tindakan untuk kemaslahatan umat). Pemahaman jihad untuk kemaslahatan umat ini didasarkan atas pemahaman bahwa jihad itu sesungguhnya tidak bisa lepas dari visi Islam itu sendiri sebagai agama kedamaian dan pengayom umat manusia (*rahmatan lil-aalamin*). Di sini jihad dimaknai sebagai upaya mengayomi dan melindungi orang-orang yang berhak mendapat perlindungan, baik muslim ataupun non-muslim. Pemahaman jihad ini dilandasi atas rumusan mengenai makna jihad yang keempat yaitu *daf’ uddlarar ma’shumin*

*musliman kana au ghaira muslim* (mencukupi kebutuhan dan kepentingan orang yang harus ditanggung pemerintah, baik muslim maupun non-muslim).

Pemahaman NU mengenai jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* dipengaruhi oleh doktrin atau visi ajaran agama Islam yang bersifat universal yaitu Islam sebagai agama rahmat bagi seluruh alam. Maka dari itu, jihad dalam pandangan NU itu lebih bersifat mengayomi atau melindungi, bukan memerangi (*harb*) alih-alih membunuhi (*qital*). Di sini jihad untuk kemaslahatan umat dapat diwujudkan dengan memenuhi kebutuhan-kebutuhan umat dalam bentuk sandang, pangan, papan, dan kesehatan. Pemahaman jihad NU ini juga sekaligus sebagai negasi atau penolakan atas pemahaman jihad dari kelompok-kelompok Islam radikal yang lebih memahami jihad dalam bentuk kekerasan, perang, dan terorisme. Bagi NU kemaslahatan umat jauh lebih penting daripada permusuhan yang belum tentu ada manfaatnya.

Penafsiran NU mengenai jihad sebagai perlawanan terhadap penjajah dalam bentuk resolusi jihad pada dasarnya adalah perlawanan terhadap kolonialisme yang menindas (hegemonik). Relasi kekuasaannya dalam bentuk kekuasaan Kolonialisme yang menindas, sehingga NU menafsirkan jihad sebagai perang mempertahankan wilayah Indonesia (jihad defensif) melalui resolusi jihad. Resolusi jihad yang diserukan oleh KH. Hasyim Asy'ari bukanlah semata-mata semangat berperang melawan musuh saja, namun dilandasi juga oleh semangat perlawanan terhadap segala bentuk penjajahan dan penindasan (Zaini, 2018). Dalam pandangan kiai dan umat Islam, tindakan yang dilakukan NICA-Belanda setelah kemerdekaan telah banyak mengganggu ketertiban dengan kejahatan dan kekejaman terhadap rakyat Indonesia. Resolusi Jihad ini mewakili sebagian besar bangsa Indonesia bahwa tindakan NICA-Belanda dan Inggris merupakan tindakan yang melanggar kedaulatan negara dan agama (Bizawie, 2014). Di sisi lain, resolusi jihad dianggap dukungan moral kepada para pemimpin bangsa dan memicu patriotisme santri, rakyat, dan ulama dalam melawan penjajah. Resolusi Jihad merupakan manifesto nasionalisme ulama Indonesia dan menunjukkan pentingnya peran ulama dalam menegakkan kemerdekaan Indonesia (Saputra, 2019).

Begitu juga jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* adalah karena relasi kekuasaan (dialektika) penafsiran jihad NU melawan penafsiran jihad kelompok-

kelompok Islam radikal, yang memaknai jihad sebagai peperangan, kekerasan, dan terorisme. Kepentingan penafsiran jihad untuk kemaslahatan umat ini didasari untuk mendahulukan kenyamanan dan kedamaian umat dalam pengertian yang luas yakni ekonomi, politik, sosial dan budaya.

Berkaitan dengan kepentingan peneguhan identitas organisasi Islam Muhammadiyah dan NU sendiri dapat dihubungkan dengan penafsiran kedua organisasi Islam tersebut tentang toleransi terhadap non-muslim. Muhammadiyah memahaminya dalam konteks kekinian sebagai *ukhuwah insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan). Muhammadiyah sangat menyadari bahwa saat ini sangat tidak mungkin untuk menutup diri dengan tidak bekerjasama dengan pihak-pihak lain, termasuk dengan pihak non-muslim sekalipun.

Pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim ini dipengaruhi oleh kepentingan Muhammadiyah sebagai organisasi Islam moderat yang berkemajuan. Sebagai organisasi Islam moderat Muhammadiyah melihat berbagai persoalan secara lebih seimbang, tengahan, tidak terlalu ke kanan (radikal) tidak pula ke kiri (liberal). Dalam konteks toleransi terhadap non-muslim, sikap moderat Muhammadiyah itu ditunjukkan dengan tetap membuka diri untuk bekerjasama (tidak memusuhi, apalagi memerangi seperti kelompok-kelompok radikal) dengan pihak-pihak lain, bahkan non-muslim sekalipun. Tetapi Muhammadiyah juga tidak serta merta bebas sebebas-bebasnya dalam memahami toleransi ini, sebagaimana yang dilakukan kelompok-kelompok Islam liberal.

Penafsiran Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* dihasilkan atas dialektika Muhammadiyah dengan berbagai persoalan diskriminasi yang terjadi di berbagai belahan dunia. Dalam pandangan Muhammadiyah, manusia terikat dengan persaudaraan yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal yang tidak memandang latar belakang agama, suku, dan etnisnya. Di samping itu, kepentingan praktis Muhammadiyah dalam menafsirkan toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* adalah pengembangan dakwah Muhammadiyah. Peran-peran kebangsaan dan kemanusiaan yang mulai berkembang secara internasional tersebut akan menuntut Muhammadiyah untuk menjalin kerjasama lintas bangsa, budaya, dan agama. Maka Muhammadiyah berkepentingan membangun persaudaraan kemanusiaan.

Penafsiran Muhammadiyah ini memperteguh posisi Muhammadiyah sebagai organisasi Islam moderat Indonesia.

NU menafsirkan toleransi terhadap non-muslim lebih pada konteks ke-Indonesiaan, yakni sebagai *ukhuwah wathaniyah* (persaudaran kebangsaan), yaitu tata hubungan sesama yang berkaitan dengan ikatan kebangsaan dan kenegaraan. Pemahaman NU sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia mengenai toleransi terhadap non-muslim lebih didasarkan atas kepentingan NU untuk menjaga keutuhan NKRI dan membangun masa depan bangsa Indonesia. Jadi di sini faktor yang memengaruhi penafsiran NU tentang toleransi terhadap non-muslim adalah kepentingan kesatuan bangsa agar tetap utuh.

Selain itu, kepentingan NU menafsirkan toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* adalah kepentingan kebangsaan karena bila tidak ada toleransi maka kebangsaan akan terpecah-pecah. Toleransi untuk menjaga keutuhan bangsa dalam tradisi NU dipengaruhi oleh dua faktor, pertama karena NU sangat Jawa yang sangat menghargai, menyukai prinsip-prinsip harmoni, dan ketenangan. Tokoh-tokoh NU umumnya tokoh yang lahir di Jawa dengan nilai-nilai Jawa. Kedua, doktrin Sunni yang menekankan pentingnya untuk persatuan. Termasuk taat kepada *ulil amri*, pemerintah yang *legitimate*.

Jadi, berkaitan dengan relasi kekuasaan dalam proses penafsiran, maka setidaknya ada tiga kekuatan yang memengaruhi Muhammadiyah dan NU dalam menafsirkan dan memahami masalah-masalah yang berkaitan dengan radikalisme ini, yaitu: (1) kekuasaan Orde Baru, (2) ideologi radikal global, dan (3) kepentingan peneguhan identitas. Pengaruh kekuasaan Orde Baru terlihat pada penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai Pancasila sebagai asas tunggal. Muhammadiyah dan NU menerima Pancasila dengan segala bentuk tafsiran masing-masing untuk menyelamatkan organisasi dari ancaman pembekuan penguasa Orde Baru. Akibat relasi kekuasaan yang tidak seimbang itu maka Muhammadiyah akhirnya menafsirkan Pancasila sebagai masyarakat utama adil dan makmur yang diridhai Allah Swt. Sedangkan NU menafsirkan Pancasila prinsip fundamental, namun bukan agama dan tidak dapat menggantikan agama.

Pengaruh ideologi radikalisme memengaruhi penafsiran Muhammadiyah dan NU berkaitan dengan pemahaman mereka mengenai jihad. Adanya kekuatan

transnasional dan lokal dari kelompok-kelompok Islam radikal yang memahami jihad sebagai kekerasan, peperangan, dan terorisme ini mendorong Muhammadiyah dan NU memunculkan penafsiran alternatif mengenai jihad yang lebih kontekstual dan damai. Pada akhirnya, sebagai kontestasi wacana (kontra-diskursus) di ruang publik, Muhammadiyah menafsirkan jihad sebagai jihad *lil-muwajah* (bersungguh-sungguh menciptakan sesuatu yang unggul), sedangkan NU menafsirkan makna jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* (tindakan untuk kemaslahatan umat).

Pengaruh kepentingan peneguhan identitas ini tidak lepas dari identitas yang melekat yang menjadi ciri sekaligus kekuatan Muhammadiyah dan NU. Dalam diskursus gerakan Islam di Indonesia, meskipun keduanya memiliki latar belakang pendirian yang berbeda, bahkan saling “berlawanan”, tapi dalam konteks saat ini Muhammadiyah dan NU dikelompokkan sebagai organisasi Islam moderat atau tengahan (*wasithiyah*), yang lebih menekankan pada pendekatan kompromi, negosiasi, intelektual dan moral dalam menyikapi berbagai persoalan (Burhani, 2012; Hilmy, 2013). Selain itu, Muhammadiyah sering diberi label tambahan yakni organisasi Islam modernis, meski saat ini Muhammadiyah lebih nyaman melabeli dirinya sebagai organisasi Islam berkemajuan (progresif). Sedangkan NU selama ini dikenal sebagai organisasi Islam tradisional karena pandangan-pandangan keagamaannya yang klasik, meski dalam konteks sekarang tradisionalitas NU ini relevansinya perlu dikaji ulang. Dalam pandangan Barton (2014), NU adalah organisasi progresif, karena mampu hidup di lingkungan yang plural.

Peneguhan identitas sebagai organisasi Islam yang moderat inilah yang hendak ditunjukkan dan memengaruhi Muhammadiyah dan NU dalam menafsirkan makna toleransi terhadap non-muslim. Kedua pemahaman Ormas Islam tersebut sangat jelas bahwa mereka sangat terbuka dalam memahami toleransi ini, mereka bersedia bekerja sama dalam hal muamalah, tidak memusuhi apalagi memerangi kelompok non-muslim. Itu semua adalah ciri-ciri Ormas moderat.

Temuan hasil penelitian menunjukkan adanya kepentingan Muhammadiyah dan NU yang berimplikasi pada hasil penafsiran, dan menunjukkan juga adanya relasi kekuasan yang memengaruhi penafsiran atau pemahaman kedua organisasi Islam ini mengenai isu-isu radikalisme. Kepentingan di sini berkaitan dengan kepentingan kedua organisasi Islami itu sendiri, yakni peneguhan identitas sebagai

organisasi Islam moderat di Indonesia. Sedangkan relasi kekuasaan yang memengaruhi penafsiran berkaitan dengan kekuasaan Negara (Orde Baru), dan kekuatan ideologi radikal global.

Maka implikasi teoritis dari temuan penelitian di atas, pertama berkaitan kepentingan peneguhan identitas, maka dapat dihubungkan dengan konsep kepentingan yang digagas Habermas, dan konsep ideologi yang ditawarkan Ricoeur. Habermas membagi kepentingan menjadi tiga, yaitu (1) kepentingan teknis atau kepentingan instrumental, yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan empiris-analitis, (2) kepentingan praksis yang berhubungan dengan wilayah ilmu pengetahuan historis-hermeneutis, dan (3) kepentingan emansipasi, yang berhubungan dengan ilmu sosial kritis yang bertujuan untuk kritik ideologi melalui refleksi diri (Ricoeur, 2006). Temuan ini mengkonfirmasi gagasan Habermas tentang kepentingan, terutama kepentingan emansipasi, yang dikaitkan dengan fungsi ilmu pengetahuan yang bersifat kritis sebagai kritik ideologi melalui refleksi diri. Di sini Muhammadiyah dan NU menjadikan kepentingan peneguhan identitas mereka sebagai organisasi Islam moderat sebagai identitas yang membedakan mereka dengan kelompok-kelompok Islam aliran lainnya melalui refleksi diri atas yang isu-isu radikalisme.

Temuan di atas juga dapat memperjelas gagasan Ricoeur tentang konsep dan karakter ideologi. Menurut Thompson (1987; 2003), ideologi berhubungan dengan image yang diserap oleh suatu kelompok sosial, dan merupakan representasi diri sebagai sebuah komunitas yang memiliki sejarah dan identitasnya. Ideologi, dengan demikian, dapat memberikan pemahaman yang tersirat dalam peristiwa-peristiwa tindakan yang terletak dalam asal-usul suatu kelompok. Selanjutnya Ricoeur mengemukakan beberapa karakter ideologi yang salah satunya relevan dengan temuan penelitian. Menurut Ricoeur (2006), ideologi adalah kisi-kisi atau kode untuk memberikan pandangan umum dan garis besar, bukan saja tentang kelompok, tapi juga tentang sejarah dan juga tentang dunia. Dalam karakter ini ideologi menjadi isme dan langsung terekspresikan dalam ungkapan-ungkapan dan slogan-slogan: liberalisme, sosialisme, spiritualisme dan materialisme.

Kedua, berkaitan relasi penafsiran dengan kekuasaan Negara dan ideologi radikal global, secara teoritis temuan ini dapat dikaitkan dengan memposisikan

Pancasila dan radikalisme sebagai ideologi dominan yang dimiliki oleh rezim penguasa dan kekuatan radikal global. Ideologi Pancasila dan ideologi radikalisme global ini menjadi faktor yang menentukan penafsiran Muhammadiyah dan NU. Maka di sini dapat dikaitkan dengan gagasan Ricoeur mengenai karakter ideologi dominan. Menurut Ricoeur (2006), terdapat apa yang disebut fenomena nilai-lebih (*surplus-value*) yang tidak bisa direduksi sebagai ekses dari banyaknya tuntutan yang datang dari otoritas daripada keyakinan yang diberikan. Semua otoritas menuntut lebih dari yang bisa diberikan oleh keyakinan kita. Di sini ideologi menegaskan dirinya sebagai pembawa nilai-lebih dan pada saat yang sama sebagai sistem penjustifikasi dominasi.

Tabel 5.2 Relasi Kekuasaan dan Kepentingan Muhammadiyah dan NU mengenai Isu-isu Gerakan Radikalisme.

Isu Radikalisme	Relasi Kekuasaan dan Kepentingan	
	Muhammadiyah	NU
<b>Bentuk Negara Pancasila</b>	Pemahaman: Negara Pancasila sebagai <i>darul ahdi wa syahadah</i> .	Pemahaman: Pancasila sebagai <i>mu'ahadah wathaniyah</i> .
	Relasi Kekuasaan: kekuasaan Negara (Orde Baru) yang hegemonik, dan kelompok-kelompok Islam radikal yang dominan. Kepentingan: Politik dakwah Muhammadiyah.	Relasi Kekuasaan: kekuasaan Orde Baru yang hegemonik, dan kontestasi dengan gerakan-gerakan Islam radikal global. Kepentingan: Politik kebangsaan untuk kemaslahatan umat.
<b>Jihad</b>	Pemahaman: jihad sebagai <i>al-jihad lil-muwajahah</i> .	Pemahaman: jihad sebagai <i>mabadi' khaira ummah</i> .
	Relasi Kekuasaan: kekuatan kelompok-kelompok Islam radikal yang dominan. Kepentingan: perlawanan terhadap hegemoni penafsiran makna jihad.	Relasi Kekuasaan: perlawanan terhadap Kolonialisme yang menindas, dan kelompok Islam radikal yang hegemonik.

		Kepentingan: kemaslahatan umat dalam bidang ekonomi, politik, sosial, dan budaya.
<b>Toleransi terhadap non-Muslim</b>	Pemahaman: toleransi sebagai <i>ukhuwah insaniyah</i> .	Pemahaman: toleransi sebagai <i>ukhuwah wathaniyah</i> .
	<p>Relasi Kekuasaan: peneguhan ideologi moderatisme (<i>wasithiyah</i>) yang tidak radikal-fundamental dan tidak liberal-sekular.</p> <p>Kepentingan: pengembangan dakwah Muhammadiyah yang melewati batas-batas negara dan benua.</p>	<p>Relasi Kekuasaan: peneguhan ideologi moderatisme (<i>wasithiyah</i>) yang tidak radikal-fundamental dan tidak liberal-sekular.</p> <p>Kepentingan: menjaga keutuhan bangsa sebagaimana ditradisikan dalam kalangan NU yang Jawa dan Sunni.</p>

Sumber: dioletah peneliti dari hasil penelitian.

### 5.3 Hermeneutika sebagai Kritik Ideologi dan Kontra-Hegemoni

Kritik ideologi melalui hermeneutika digagas oleh Ricoeur untuk mencari titik temu perbedaan pandangan Gadamer dalam hermeneutika filosofis dengan Habermas dalam hermeneutika kritis mengenai tradisi yang melingkupi pemahaman. Hermeneutika memandang tradisi sebagai sesuatu yang baik, sebaliknya kritik ideologi memandangnya dengan penuh curiga karena tradisi dipandang sebagai komunikasi yang terdistorsi oleh kepentingan-kepentingan. Gadamer (1975) tidak sependapat dengan Habermas soal empati dan kritik ideologi. Sebaliknya, Habermas juga mempermasalahkan tradisi yang tidak dianggap sebagai kepentingan dalam proses penafsiran (Ricoeur, 2006). Dalam pandangan Ricoeur, keduanya bisa saling mengakui klaim universalitasnya dengan cara menentukan tempat pihak yang satu di dalam struktur pihak yang lain.

Hermeneutika sebagai kritik ideologi dapat dilakukan dengan menjadikan tradisi hermeneutika untuk Teori Kritis. Menurut Wolff (1975), hermeneutika sebagai kritik ideologi adalah dengan menggunakan hermeneutika sebagai tradisi untuk berkomunikasi dan memahami subyek dengan lingkaran hermeneutika

*verstehen* (memahami). Dalam konteks yang lain, hermeneutika sebagai kritik ideologi berarti menjadikan hermeneutika indoktrinasi, sebagai analogi dari konteks naratif, yang merupakan lawan dari hermeneutika edukasi (Lammi, 1997).

Hermeneutika sebagai kritik ideologi dapat merujuk pada gagasan hermeneutika otoritatif dari Khaled M. Abou el-Fadl sebagai kritik atas penafsiran otoritatif terhadap pemikiran Islam. Penafsiran otoritatif adalah penafsiran atas nama Tuhan yang dianggap mutlak kebenarannya dengan mengabaikan aspek-aspek lainnya seperti keadilan dan kemanusiaan (Nasrullah, 2008). Hermeneutika sebagai kritik ideologi juga dapat digunakan sebagai kritik ideologi sejarah Orde Baru, berkaitan dengan penafsiran sejarah peralihan kekuasaan dari Orde Lama ke Orde Baru yang memiliki berbagai versi (Seran, 2015).

Penelitian ini dengan analisis hermeneutika hasilnya dapat dijadikan sebagai kritik ideologi sebagaimana yang dikehendaki oleh Habermas. Selanjutnya, sebelum sampai pada bentuk-bentuk kritik ideologi, pada bagian ini perlu dijelaskan kembali prakondisi hermeneutika sebagai kritik ideologi. Pertama, subyektifitas penafsiran (ujung pemahaman) organisasi Islam, yakni Muhammadiyah dan NU atas pemahaman mereka mengenai isu-isu radikalisme, yaitu bentuk negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Kedua, menegaskan kembali kepentingan-kepentingan dalam berbagai bentuknya, yang memengaruhi penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu radikalisme, yaitu bentuk negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Ketiga, baru kemudian dilepaskan kritik ideologinya berdasarkan hasil analisis hermeneutika yang dilakukan.

Pertama, berkaitan dengan subyektifitas dalam penafsiran, yaitu memahami dengan membuka diri melalui proses pendakuan atas dunia yang ditawarkan dan dihamparkan oleh teks. Subyektifitas penafsiran Muhammadiyah tentang bentuk Negara Pancasila adalah sebagai *darul ahdi wa syahadah* (Negara Konsensus dan Negara Kesaksian) dan menerima Negara Pancasila sebagai aktualisasi *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*. Sedangkan subyektifitas penafsiran Muhammadiyah mengenai jihad adalah *jihad fi sabillah* sebagai *jihad lil muwajahah* ditafsirkan dan diwujudkan dalam jihad konstitusi (*judicial review*). Adapun subyektifitas penafsiran Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-

muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* sesuai prinsip-prinsip ajaran Islam dalam bentuk melindungi kelompok minoritas dari diskriminasi.

Subyektifitas penafsiran NU mengenai bentuk negara Pancasila adalah sebagai *mu'ahadah wathaniyah* (kesepakatan kebangsaan), dengan memahami Pancasila dan NKRI sebagai amanat Allah yang ditafsirkan dari ayat *khalifah fil ardhi*. Adapun subyektifitas penafsiran NU mengenai jihad adalah *jihad fi sabilillah* sebagai membela tanah air dan bangsa untuk *mabadi' khaira ummah* (tindakan untuk kemaslahatan umat) dalam bentuk jihad melawan korupsi. Subyektifitas penafsiran NU tentang toleransi terhadap non-muslim adalah sebagai *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan) dengan menjaga kesatuan NKRI.

Kedua, berkaitan dengan relasi kekuasaan (*power relations*) dan kepentingan-kepentingan yang menentukan hasil penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai isu radikalisme dapat dijelaskan sebagai berikut. Secara garis besar temuan penelitian ini menunjukkan bahwa ada tiga faktor struktur atau kekuasaan dan kepentingan yang dianggap menentukan dalam proses penafsiran atau pemahaman dalam konteks yang berbeda, baik bagi Muhammadiyah ataupun NU. Ketiga kekuasaan dan kepentingan tersebut adalah (1) kekuasaan pemerintah Orde Baru, terutama berkaitan dengan penafsiran terhadap Pancasila sebagai asas tunggal; (2) kekuatan ideologi radikalisme dari kelompok-kelompok Islam radikal, baik lokal maupun transnasional, terutama mereka yang memahami jihad sebagai tindakan kekerasan, peperangan, dan terorisme; dan (3) kepentingan peneguhan dan pencitraan identitas diri Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia, lebih khusus lagi kepentingan politik dakwah Muhammadiyah dan kepentingan politik kebangsaan NU. Kepentingan-kepentingan tersebut berkaitan dengan pemahaman toleransi terhadap non-muslim.

Berdasarkan subyektifitas penafsiran Muhammadiyah dan NU atas isu-isu radikalisme khususnya mengenai bentuk Negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim, serta berdasarkan kepentingan-kepentingan yang menentukan proses penafsiran, maka dapat dikemukakan bentuk-bentuk penafsiran (hermeneutika) yang dapat dijadikan sebagai kritik ideologi berikut. Pertama, pemahaman Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* (Negara Konsensus dan Negara Kesaksian) dan pemahaman NU

mengenai Negara Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* (kesepakatan kebangsaan) dapat dijadikan sebagai kritik ideologi radikalisme dari kelompok-kelompok Islam radikal. Gagasan pokok kelompok Islam radikal ini adalah mendirikan Negara Khilafah (Khilafah Islamiyah) dan menegakkan syariat Islam di Indonesia. Ide ini terutama dikampanyekan oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) (Arif, 2018) dan beberapa kelompok Islam yang berideologi radikal lainnya yang menuntut pendirian dan penegakkan syariat Islam di Indonesia, di antaranya adalah MMI, JI, FPI dan PKS (van Bruinessen, 2002).

HTI dapat disebut sebagai pelopor gagasan pendirian Negara Khilafah di Indonesia. Hizbut Tahrir (HT) didirikan oleh Taqiyudin an-Nabhani di Pakistan tahun 1953. Di Indonesia HT didirikan dan disebarluaskan oleh Abd. Rahman al-Baghdadi di Bogor antara tahun 1982-1983, yang kemudian dikenal sebagai Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) (Hasan, 2008; Arif, 2018). HTI mendeklarasikan organisasinya setelah Orde Baru Soeharto tumbang, dengan menggelar “Konferensi Khilafah Islamiyah” di Jakarta, tahun 2000-an.

Pada akhir tahun 2000-an, HTI bersama-sama dengan kelompok-kelompok Islam radikal lainnya mengadakan Kongres Majelis Mujahidin I di Yogyakarta, yang kemudian memilih Abu Bakar Ba'asyir sebagai Amirul Mujahidin (Mubarak, 2007). Dalam kongres yang dihadiri oleh sejarahwan Deliar Noer, Kiai Alway Muhammad dari Madura, dan Hidayat Nur Wahid, Presiden Partai Keadilan ini fokus agendanya adalah menggagas penerapan syariat Islam di Indonesia dengan membentuk Negara Islam. Menurut van Bruinessen (2002), kongres ini dipandang sebagai reuni kelompok Darul Islam, yang pada masa Orde Baru merupakan penentang Soeharto.

Sebagai gerakan transnasional, sebagaimana induknya HTI tidak pernah berniat menjadi partai politik meskipun menggusung kepentingan politik. Gagasan utama yang mereka usung adalah mendirikan Khilafah Islamiyah dan menegakkan penerapan syariat Islam di Indonesia (Mubarak, 2007). Mereka yakin dengan konsep negara “khilafah” dan penerapan syariat Islam segala permasalahan yang ada di Indonesia dapat diatasi. Jadi tujuan HTI adalah mendirikan bentuk negara Khilafah Islamiyah sebagai pengganti Negara Kesatuan Republik Indonesia

(NKRI), dan menegakkan penerapan syariat Islam sebagai dasar negara untuk mengganti Pancasila.

Meskipun dalam beberapa aspek tertentu kemunculan HTI dapat dianggap sebagai kebangkitan umat Islam karena pengaruhnya yang luas di kalangan kampus (Santoso dan Sjuchro, 2019), gagasan mendirikan Khilafah Islamiyah di Indonesia oleh HTI secara ideologis dikritik oleh Muhammadiyah sebagai gagasan ahistoris dan penuh dengan kontradiksi. Muhammadiyah lantas mengajukan penafsiran Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*. Bahwa Pancasila sebagai dasar negara merupakan hasil kesepakatan dan konsensus para pendiri bangsa, yang merupakan representasi masyarakat Indonesia. Selain itu, Pancasila itu islami karena di dalam sila-silanya mengandung nilai-nilai ajaran Islam.

Bagi Muhammadiyah, sebagaimana ditegaskan oleh Abdul Mu'ti, Sekretaris Umum PP. Muhammadiyah bahwa penting ditegaskan di sini karena pilihan untuk mempertahankan Indonesia itu jauh lebih penting daripada bereksperimen dengan ide-ide negara Islam yang sesungguhnya mengandung kontradiksi antara satu dengan yang lain. Gagasan Negara Islam tidak memiliki contoh yang sukses berdasarkan pengalaman sejarah umat Islam, baik pada masa sekarang ini maupun pada masa terdahulu. Itu yang kemudian mendorong Muhammadiyah memutuskan untuk merumuskan dan menjadikan *darul ahdi wa syahadah* itu sebagai bagian dari garis perjuangan organisasi dan menjadi komitmen ke-Indonesiaan Muhammadiyah.

NU mengajukan konsep atau gagasan *mu'ahadah wathaniyah* (kesepakatan kebangsaan) sebagai makna dari Negara Pancasila untuk menandingi gagasan HTI mengenai Negara Khilafah Islamiyah. Bagi NU, meskipun tidak ada *nash* (dalil) yang secara langsung menyebutkan soal bentuk dan dasar negara, apalagi mengenai Negara Pancasila, NU tetap menerima Pancasila. Kiai-kiai NU menerima Pancasila karena Pancasila dipandang tidak bertentangan dengan syariah, dan Pancasila itu substansinya adalah syariat. Bagi NU ide untuk membuat Khilafah Islamiyah di Indonesia bukan hanya harus dikritik, tapi wajib dilawan karena dianggap mengkhianati para pendiri bangsa (*founding fathers*) yang di antara mereka adalah tokoh-tokoh NU. Dalam pandangan NU, Pancasila sebagai dasar negara adalah konsep bersama yang telah disepakati oleh seluruh lapisan bangsa sebagai pedoman

hidup bernegara. NU meneguhkan bahwa Pancasila, UUD 1945, dan NKRI adalah upaya final umat Islam dan seluruh bangsa.

Bagi NU saat ini, di saat umat manusia berada dalam negara-negara bangsa seperti sekarang ini, maka sistem khilafah dengan sendirinya kehilangan relevansinya. Dengan demikian, usaha untuk membangkitkan kembali gagasan khilafah pada masa kini adalah upaya sia-sia yang menghabiskan energi umat. Meskipun sistem pemerintahan khalifah adalah fakta sejarah yang pernah dipraktikkan oleh *khulafaur rasyidin*, tapi hal itu lebih karena pada masa itu khilafah adalah model yang ketika belum ada konsep negara-negara bangsa (*nation state*). Maka dari itu, NU lebih memahami substansi teks “khalifah di muka bumi” sebagai NKRI, yang merupakan hasil perjanjian luhur kebangsaan di antara anak bangsa pendiri negara ini.

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa pemahaman Muhammadiyah atas Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* dan pemahaman NU tentang Negara Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* merupakan kritik ideologis atas gagasan Khilafah Islamiyah HTI dan kelompok-kelompok Islam radikal lainnya yang hendak mendirikan Khilafah Islamiyah dan menegakkan syariat Islam di Indonesia karena tidak kontekstual, ahistoris, kontradiktif, dilematis, bahkan utopis.

Kritik ideologi yang kedua berkaitan dengan kritik ideologi terorisme dan kekerasan yang mengatasnamakan jihad dari kelompok-kelompok Islam radikal yang berafiliasi kepada al-Qaeda, seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Jamaah Islamiyah (JI). Mereka memahami jihad sebagai tindakan terorisme dan perang melawan Amerika Serikat, Israel, dan Sekutu-sekutunya. Termasuk juga pemahaman kelompok Islam radikal lokal seperti Front Pembela Islam (FPI) yang memahami jihad sebagai perang untuk menghancurkan kemaksiatan. Kritik ideologinya adalah terorisme dan kekerasan bukanlah ajaran Islam, tindakan terorisme dan kekerasan yang mengatasnamakan jihad merupakan pembajakan atau penyelewengan makna dan praktik jihad.

Organisasi-organisasi tersebut disebut radikal setidaknya karena dua hal, yaitu afiliasi gerakannya dan pemikiran atau pandangan dunianya. MMI dan JI, ditengarai kuat memiliki hubungan erat dengan al-Qaeda (van Bruinessen, 2002; Hasan, 2008; Ali, 2014). Menurut pandangan kelompok radikal ini, terutama al-

Qaeda, jihad dimaknai sebagai tindakan teror dan memerangi Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya. Pemahaman al-Qaeda dan kelompok-kelompok Islam radikal lainnya mengenai jihad merupakan terorisme baru yang tidak mengenal istilah negosiasi (Roy, 2004). Pemahaman jihad ala al-Qaeda ini, yakni perang melawan Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya yang kemudian menjadikan Islam menjadi fenomena global (Devji, 2005).

FPI dapat dianggap sebagai kelompok Islam radikal asli Indonesia, dideklarasikan di Ciputat, Jakarta Selatan tahun 1998. Tokoh terpenting FPI adalah Habib Rizieq Shihab. Secara doktrin keagamaan sebenarnya FPI ini relatif lebih moderat dibanding kelompok-kelompok Islam yang miliki afiliasi internasional. Namun dalam tindakannya, dengan paradigma “*amar ma’ruf nahi munkar*”, FPI sangat konfrontatif dan cenderung mengedepankan kekerasan dalam memberantas segala kemaksiatan. Jihad, dalam pandangan FPI adalah menghancurkan berbagai tempat kemaksiatan. Dalam konteks politik, FPI mengeluarkan fatwa politik pengharaman presiden perempuan pada pemilihan presiden 1999 (Mubarak, 2007). Selain itu, aksi-aksi demonstrasi juga dilakukan oleh FPI dalam kasus-kasus seperti penerapan kembali Piagam Jakarta, menduduki kantor Komnas HAM menuntut penyelidikan kembali peristiwa Tanjung Priok, dan demonstrasi menentang Amerika Serikat karena menyerang Afghanistan (van Bruinessen, 2002).

Kritik ideologi mengenai pemahaman jihad yang dimaknai dengan terorisme dan kekerasan tersebut, maka Muhammadiyah mencetuskan penafsiran baru atas makna jihad yaitu *al-jihad lil-muwajahah* (bersungguh-sungguh untuk menciptakan sesuatu yang unggul). Sedangkan NU menafsirkan jihad sebagai *mabadi’ khaira ummah* (tindakan untuk mengutamakan kemaslahatan umat). Bagi Muhammadiyah, penafsiran jihad sebagai *al-jihad lil-muwajahah* merupakan perubahan strategi dari pemahaman jihad sebelumnya, yaitu jihad sebagai *al-jihad lil-muaradahah* (perjuangan melawan sesuatu). Jihad dalam pandangan Muhammadiyah adalah *badlul juhdi*, bersungguh-sungguh mencapai tujuan, tapi bukan dalam bentuk perjuangan dengan permusuhan, kekerasan, dan konflik.

Dalam pandangan Muhammadiyah kondisi dan situasi umat Islam, bangsa Indonesia, dan Muhammadiyah saat ini tengah berhadapan dengan berbagai permasalahan dan tantangan kehidupan yang sangat kompleks. Maka yang

dibutuhkan adalah perjuangan sungguh-sungguh membangun sesuatu yang unggul sebagai pilihan terbaik. Bukan malah melakukan perlawanan dalam bentuk kekerasan dan terorisme dengan mengatasnamakan jihad. Maka dari itu, dalam pandangan Muhammadiyah jihad dengan kekerasan atau bahkan dengan penyerangan dan pengeboman harus dikritik karena sudah tidak relevan dan tidak kontekstual lagi pada saat ini, bahkan kontra-poduktif terhadap perjuangan umat Islam. Hal ini karena, dalam konteks Indonesia misalnya, Indonesia adalah *darus salam* (negara yang aman), dan pemerintahnya pun melindungi warganya. Jadi tidak ada alasan jihad dengan kekerasan di Indonesia. Kalaupun makna jihad dikaitkan dengan perang seperti pada zaman Nabi Muhammad Saw, maka perang pada zaman Nabi Muhammad Saw. pun lebih bersifat defensif untuk mempertahankan diri dari serangan musuh.

NU memahami jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* (tindakan untuk kemaslahatan umat). Pemahaman jihad untuk kemaslahatan umat ini didasarkan atas pemahaman NU bahwa jihad itu sesungguhnya tidak bisa lepas dari visi Islam itu sendiri sebagai agama kedamaian dan pengayom umat manusia (*rahmatan lil-aalamin*). Di sini jihad dimaknai sebagai upaya mengayomi dan melindungi orang-orang yang berhak mendapat perlindungan, baik muslim ataupun non-muslim. Pemahaman jihad seperti ini dilandasi atas rumusan mengenai makna jihad yang keempat yaitu *daf' uddlarar ma'shumin musliman kana au ghaira muslim* (mencukupi kebutuhan dan kepentingan orang yang harus ditanggung pemerintah, baik muslim maupun non-muslim).

Penafsiran NU mengenai makna jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* justru muncul sebagai upaya untuk mengayomi segenap umat manusia, baik muslim maupun non-muslim. Berangkat dari pemahaman jihad seperti ini, maka NU sangat menolak pemahaman jihad dalam bentuk kekerasan dan terorisme sebagaimana diyakini oleh kelompok-kelompok Islam radikal. Dalam pandangan NU, jihad dengan kekerasan dan terorisme itu tidak sesuai dengan prinsip jihad Nabi Muhammad Saw. yang mengutamakan kedamaian dan kasih sayang. Seperti ketika Rasulullah Saw. menaklukkan kota Mekkah yang disebut sebagai "hari ini adalah hari kasih sayang (*al-yauma yaumul marhamah*). Maka dari itu, bagi NU orang-orang yang melakukan penyerangan dan pengeboman, apalagi bom bunuh diri yang

melukai orang-orang yang tidak bersalah itu bukan jihad, tapi tidak lebih dari pembuat atau pengacau keamanan yang mesti dihukum.

Bagi organisasi Islam moderat seperti Muhammadiyah dan NU, makna jihad adalah kerahmatan dan kemaslahatan, bukan tindakan kekerasan apalagi tindakan terorisme. Maka dari itu, penafsiran makna jihad sebagai *al-jihad lil-muwajahah* bagi Muhammadiyah dan makna jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* bagi NU merupakan kritik ideologi sekaligus sebagai kontra-diskursus yang secara sengaja digagas dan diwacanakan oleh Muhammadiyah dan NU. Tujuannya adalah untuk menandingi pemahaman makna jihad sebagai tindakan kekerasan dan terorisme yang selama ini dikonstruksi oleh kelompok-kelompok Islam radikal sebagai makna jihad yang menyimpang dari nilai-nilai ajaran Islam. Faktor Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia juga menjadi penguat dan pendorong diseminasi makna jihad yang lebih non-kerasan dan *rahmatan lil alamin* (Rahman, 2016).

Hermeneutika sebagai kritik ideologi yang ketiga dalam penelitian ini berkaitan dengan pemahaman mengenai toleransi terhadap non-muslim. Bermula dari pandangan-pandangan *stereotipe* dan *prejudice* dari sebagian kalangan Islam fundamental yang memandang non-muslim sebagai kaum kafir yang dimusuhi atau bahkan diperangi. Dalam hal tertentu bahkan tidak diperbolehkan kerja sama dengan non-muslim ini. Pada konteks toleransi terhadap non-muslim ini, Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia memiliki penafsiran tersendiri mengenai toleransi. Muhammadiyah menafsirkan toleransi sebagai *ukhuwah insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan), sedangkan NU memahami toleransi sebagai *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan).

Penafsiran Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* merupakan komitmen Muhammadiyah untuk mengembangkan visi dan misi Islam yang berkemajuan. Sebagai organisasi Islam berkemajuan, Muhammadiyah menyaksikan banyaknya peristiwa-peristiwa intoleransi yang didasarkan atas pemahaman agama yang keliru. Banyak terjadi kekerasan atas nama agama terhadap kelompok-kelompok minoritas, seiring memudarnya pranata sosial yang luhur seperti gotong royong dan saling menghormati. Maka dari itu, Muhammadiyah menafsirkan toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah*

*insaniyah* adalah sebagai perlindungan terhadap minoritas dan perjuangan anti-diskriminasi sebagai manifestasi Islam agama rahmat bagi semesta alam.

Pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi ini seperti pedang yang bermata dua. Satu sisi mata pedang sebagai kritik ideologi radikalisme-fundamentalisme yang memandang bahwa non-muslim adalah kaum kafir yang harus dijauhi, dimusuhi, dan disingkirkan. Bahkan dalam beberapa kasus mereka ditindas dan dibinasakan. Bagi Muhammadiyah, dengan *ukhuwah insaniyah* non-muslim adalah saudara sebagai sesama manusia yang harus dilindungi dan dipenuhi hak-haknya bila mereka minoritas (Crouch, 2011). Bekerja sama dengan non-muslim dalam konteks muamalah dan tidak melanggar batas-batas ajaran Islam tidak dipermasalahkan. Pada sisi mata pedang lainnya, pemahaman Muhammadiyah tentang toleransi ini juga dapat menjadi kritik ideologi liberal-pluralisme yang dalam melalukan praktik-praktik toleransi seringkali kebablasan. Misalnya merayakan hari raya bersama, ibadah bersama, dan lain sebagainya, yang dapat mengganggu akidah seorang muslim.

Bagi NU, toleransi terhadap non-muslim dipahami lebih dalam konteks kebangsaan atau ke-Indonesiaan yakni *ukhuwah wathaniyah*. Dalam pandangan NU toleransi terhadap non-muslim sebagai wujud *ukhuwah wathaniyah* berkaitan dengan ikatan kebangsaan dan kenegaraan, yang meliputi hal-hal yang bersifat muamalah (kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan). Pemahaman NU tentang toleransi ini dapat juga dijadikan sebagai kritik ideologi radikalisme-fundamentalisme yang eksklusif yang memiliki pandangan-pandangan yang tidak menghargai perbedaan agama, dan bahkan memusuhi agama dan kelompok-kelompok kepercayaan lain. Kelompok-kelompok yang intoleran sama halnya tidak mendukung terjadinya NKRI. Dalam pandangan NU, asas hubungan antara umat Islam dengan non-muslim bukanlah perpeperangan dan konflik, melainkan hubungan yang didasari dengan perdamaian dan hidup berdampingan secara harmonis.

Penafsiran Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah*, dan pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* pada prinsipnya merupakan upaya kedua Ormas Islam tersebut untuk menghapus pandangan bahwa Islam itu anti-toleransi. Dengan pemahaman tersebut Muhammadiyah dan NU, sebagai organisasi Islam

moderat di Indonesia secara internal memiliki kesadaran untuk bersama-sama membangun Indonesia. Sekaligus secara eksternal menjadikannya sebagai kritik dan kontra-wacana atas pemahaman dan pandangan beberapa kelompok Islam bahwa non-muslim itu harus dijauhi, dimusuhi, bahkan diperangi. Dalam pemahaman Muhammadiyah dan NU non-muslim adalah saudara sesama manusia dan saudara sesama bangsa.

Menurut Magnis-Suseno (2004), di NU sosok Gus Dur yang menawarkan keterbukaan dan komitmen terhadap kebebasan beragama adalah contoh baik dalam tradisi Islam yang melindungi kaum minoritas dan bertanggung jawab atas kelangsungan hidup mereka. Hubungan NU dengan Kristen menjadi baik setelah serangan gereja-gereja di Situbondo, Jawa Timur. Sedangkan hubungan dengan orang-orang Muhammadiyah jauh lebih baik, terutama pada tingkat pimpinan.

Berkaitan dengan penafsiran (hermeneutika) sebagai kritik ideologi, terdapat tiga bentuk kritik ideologi sekaligus sebagai temuan dari hasil penelitian ini. Pertama, pemahaman dan pengakuan Muhammadiyah dan NU terhadap Negara Pancasila sebagai kritik ideologi radikalisme dari kelompok-kelompok Islam radikal yang mempunyai gagasan untuk mendirikan Khilafah Islamiyah dan menegakkan syariat Islam di Indonesia. Kedua, penafsiran Muhammadiyah dan NU tentang jihad sebagai kritik ideologi terorisme dan kekerasan yang mengatasnamakan jihad dari kelompok-kelompok radikal yang berafiliasi kepada al-Qaeda dan ISIS, termasuk yang lokal FPI. Ketiga, penafsiran Muhammadiyah dan NU tentang toleransi terhadap non-muslim dapat dijadikan sebagai kritik ideologi radikalisme-fundamentalisme yang eksklusif dalam memahami toleransi terhadap non-muslim. Kelompok radikal menganggap non-muslim adalah kaum kafir yang harus dimusuhi, dan pantang bekerjasama dengan mereka. Sementara kelompok liberal justru sebaliknya, kebablasan dan melampaui batas-batas dalam ajaran Islam sehingga dapat menyebabkan terganggunya akidah seorang muslim.

Implikasi teoritik berkaitan dengan temuan hasil penelitian tersebut dapat memperdalam dan memperjelas gagasan Ricoeur untuk menjadikan hermeneutika tidak sekadar penafsiran tapi juga kritik ideologi. Hermeneutika, seperti yang diinginkan Ricoeur untuk menjembatani dan mempertemukan gagasan Gadamer dan Habermas, tidak sekadar dan berhenti pada penafsiran tapi dapat dijadikan

sebagai kritik ideologi terhadap kesadaran palsu. Muhammadiyah dan NU menafsirkan teks-teks yang berkaitan dengan isu-isu radikalisme, kemudian hasil penafsiran mereka dijadikan sebagai kritik ideologi terhadap pemahaman-pemahaman kelompok radikal mengenai gerakan radikalisme itu.

Dalam beberapa dekade terakhir, radikalisme sebagai sebuah faham atau ideologi menjadi sebuah kekuatan dominan di tengah konstelasi politik global. Ideologi radikalisme ini diusung oleh kelompok-kelompok Islam radikal yang hendak melawan dominasi Barat dengan melakukan beberapa tindakan terorisme dalam bentuk penyerangan dan pengeboman di berbagai wilayah. Dalam kancah politik global, radikalisme menemukan momentumnya kembali pasca peristiwa 11 September 2001 (Adeney-Rissakotta, 2005). Di Indonesia, kebangkitan kelompok-kelompok Islam radikal ini mendapatkan ruangnya setelah pemerintahan Orde Baru runtuh pada 1998 (Mubarak, 2007; van Bruinessen, 2013).

Menurut van Bruinessen (2011), lengsernya Soeharto membawa perubahan pada wajah Islam di Indonesia. Pada masa Orde Baru, Islam digambarkan sebagai kelompok yang mendukung program-program pemerintah, menerima Pancasila, menghargai hak-hak minoritas, dan menolak negara Islam. Islam Indonesia dipandang sebagai Islam Kultural yang berbeda dengan Islam di Timur Tengah. Titik balik wajah Islam Indonesia terjadi post-Soeharto, yang ditandai dengan beberapa peristiwa seperti munculnya konflik antaragama, munculnya kelompok-kelompok jihadis, kelompok-kelompok teroris jaringan transnasional yang melakukan tindakan bom bunuh diri, dan muncul pula wacana menggunakan kembali Piagam Jakarta di parlemen sebagai dasar pemberlakukan syariat Islam. Dalam pengamatan van Bruinessen (2011), perubahan tersebut didasari oleh faktor perubahan politik daripada perubahan perilaku mayoritas Muslim Indonesia sendiri.

Perubahan Islam di Indonesia di mana gagasan-gagasan radikal kembali muncul pasca-Orde Baru, oleh Martin van Bruinessen (2013) diistilahkan dengan *conservative turn*. Titik balik kelompok Islam konservatif ini ditandai pengambilalihan terhadap kelompok Islam *mainstream* di mana pemikiran-pemikiran liberal dan progresif di tubuh Muhammadiyah dan NU mulai ditolak, terutama ini terjadi pada muktamar kedua organisasi Islam tersebut pada tahun 2005. *Conservative turn* yang paling jelas adalah ketika Majelis Ulama Indonesia

(MUI) pada tahun 2005 mengeluarkan fatwa bahwa sekulerisme, pluralisme, dan liberalisasi agama (Sipilis) tidak sesuai dengan Islam. Fatwa ini dipercayai merupakan inspirasi dari kelompok-kelompok radikal, dan didukung kelompok konservatif lainnya. Fatwa-fatwa MUI lainnya yang menandai *conservative turn* adalah mengutuk praktik doa antaragama, mengharamkan perkawinan berbeda agama, dan menuntut pelarangan terhadap Ahmadiyah.

Dalam pengamatan van Bruinessen (2011 & 2013), *conservative turn* terjadi karena melemahnya basis sosial kelompok Islam liberal dan progresif karena banyak intelektual yang mendukung perdebatan ini bergabung ke partai atau lembaga politik. Penjelasan lainnya adalah adanya “Arabisasi Islam Indonesia”, yakni menguatnya peran Arab Saudi dan Kuwait dalam mendanai lembaga-lembaga untuk kepentingan anti-liberal. Munculnya gerakan Islam transnasional ini kemudian memengaruhi landscape Islam Indonesia.

Pada perkembangannya, meskipun terdapat protes dan penentangan misalnya oleh Abdurrahman Wahid (NU) dan A. Syafii Maarif (Muhammadiyah), gerakan kelompok-kelompok Islam radikal ini semakin menguat dan mendapatkan dukungan dari beberapa elemen masyarakat. Seperti yang ditengarai oleh van Bruinessen (2002), beberapa kelompok radikal seperti KISDI yang berafiliasi dengan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), dan juga Majelis Mujahidin, didukung dan didanai oleh militer dan beberapa kalangan kelompok sipil yang berkepentingan mendapatkan kekuasaan ekonomi dan politik.

Mereka kemudian menjadi kekuatan hegemonik yang memengaruhi bukan saja pemahaman-pemahaman keagamaan, tapi juga berusaha mengambil peran di beberapa bidang lain seperti politik, sosial, budaya, dan sebagainya. Di Indonesia, kelompok Islam radikal ini setidaknya dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kelompok berbeda. Pertama, kelompok-kelompok yang berafiliasi dengan al-Qaeda seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Jamaah Islamiah (JI). Kedua, kelompok yang memiliki hubungan dengan Hizbut Tahrir Internasional, yaitu Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Ketiga, kelompok Islam radikal lokal, yang direpresentasikan oleh Front Pembela Islam (FPI).

Ketiga kelompok Islam radikal tersebut meski sama-sama radikal tapi secara organisasi tidak berkaitan, bahkan garis perjuangannya pun relatif berbeda. Untuk

memahami gerakan radikalisme sebagai kekuatan hegemoni, di sini perlu dikemukakan kembali mengenai konsep hegemoni yang kali pertama digagas oleh Antonio Gramsci. Hegemoni digunakan untuk menjelaskan kepatuhan tanpa paksaan. Gramsci menggunakan istilah hegemoni untuk menyatakan dominasi salah satu kelas sosial terhadap kelas sosial lainnya (hegemoni borjuis). Hal ini menunjukkan bahwa hegemoni tidak hanya berwujud kontrol politik dan ekonomi, tapi juga kemampuan kelas dominan untuk mengatur cara-cara yang mereka miliki dalam memandang dunia. Maka, bagi kelompok subordinat hal tersebut diterima dan dianggap sebagai ‘hal yang lumrah’ dan ‘alamiah’.

Menurut Ritzer (2015), Gramsci mendefinisikan hegemoni sebagai kepemimpinan kultural yang dilaksanakan oleh kelas penguasa. Dalam konteks penelitian ini Teori Hegemoni Gramsci digunakan sebagai landasan untuk memahami kekuatan kelompok-kelompok Islam radikal yang memengaruhi struktur kognitif (pengetahuan) masyarakat berkaitan dengan pemahaman yang berkaitan dengan isu-isu radikalisme.

Dalam penelitian ini, kelompok-kelompok Islam radikal dilihat sebagai kelompok dominan tapi tidak pada wujud kontrol politik dan ekonomi, tapi lebih pada kemampuan mereka mengatur cara-cara yang mereka miliki dalam memandang dunia untuk diikuti dan ditanamkan kepada kelompok-kelompok lain. Sehingga pandangan mereka dianggap sebagai hal yang “lumrah” dan “alamiah”: bahwa bentuk dan dasar negara yang semestinya adalah Negara Islam, bukan Pancasila. Jihad adalah perang dan kekerasan, bahkan teror terhadap kelompok-kelompok lain. Termasuk pandangan bahwa non-muslim adalah kaum kafir yang lumrahnya dimusuhi dan diperangi.

Sebagai kekuatan dominan yang hegemonik, gerakan radikalisme ini harus dilawan. Pada lavel diskursus, perlawanannya adalah dengan menciptakan semacam “kontra-diskursus”, yakni memproduksi diskursus atau wacana tandingan berkaitan dengan pemahaman-pemahaman terhadap masalah-masalah pokok yang berkaitan dengan radikalisme. Kontra-diskursus adalah semacam perlawanan dengan memproduksi diskursus tandingan berkaitan dengan interpretasi makna. Bila diskursus mengacu kepada dunia yang dikonstruksikan, yang diungkapkan, dan yang ditafsirkan (Ricoeur, 2006), maka begitu juga dengan kontra-diskursus.

Tetapi dalam kontra-diskursus apa yang digambarkan dan diinterpretasikan berbeda dengan apa yang digambarkan dan diinterpretasikan dalam diskursus. Sebagai contoh, istilah Occidentalism sebagai kontra-diskursus istilah orientalism, atau dalam posisi biner seperti West-East, Self-Other, Oppressed-Oppressor (Sorensen & Chen, 1996). Kontra-diskursus juga dapat berbentuk misalnya istilah post-colonial sebagai kontra-diskursus kolonialisme dan imperialism (Tiffin, 1987). Dalam pandangan Foucault kontra-diskursus berkaitan dengan kelompok yang sebelumnya tidak bersuara kemudian mulai mengartikulasikan keinginan mereka untuk melawan dominasi wacana otoritatif yang berlaku (Moussa & Scapp, 1996).

Pada konteks ini, kontra-diskursus sebagaimana yang telah dilakukan oleh Muhammadiyah dan NU dengan memproduksi pemahaman atau penafsiran baru mengenai isu-isu utama radikalisme, yaitu mengenai bentuk negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Pemahaman mengenai isu-isu radikalisme di atas harus terus ditanamkan ke dalam benak masyarakat, khususnya warga Muhammadiyah dan NU sebagai kontra-diskursus. Upaya kontra-diskursus dilakukan melalui berbagai saluran seperti media resmi organisasi (Suara Muhammadiyah dan NU Online), pengajian-pengajian rutin, forum-forum ilmiah, termasuk melalui berbagai platform media sosial, dan lain sebagainya.

Pada level tindakan atau praksis, harus dirumuskan pula tindakan nyata untuk membuat semacam kontra-hegemoni, baik oleh Muhammadiyah maupun NU. Istilah kontra-hegemoni juga lahir dari pemikiran Gramsci, yakni semacam perang posisi atau kultural dalam jangka panjang. Dalam proses perang posisi ini peran intelektual organik sangat menentukan, karena hegemoni sebagian besar diperoleh dan dimantapkan melalui pendidikan (Magnis-Suseno, 2003). Konsep kontra-hegemoni digunakan sebagai acuan untuk memahami upaya perlawanan terhadap pemahaman terhadap kelompok-kelompok Islam radikal dalam bentuk “kontra-hegemoni”. Terutama berkaitan dengan produksi pemahaman yang lebih kontekstual dari Muhammadiyah dan NU mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme di Indonesia.

Berkaitan dengan kontra-hegemoni untuk melawan radikalisme Muhammadiyah dan NU secara praksis memiliki pendekatan yang berbeda. Muhammadiyah menawarkan gagasan “moderasi”, sedangkan NU memilih

menggunakan “deradikalisasi” seperti yang dilakukan oleh pemerintah. Muhammadiyah dalam mengatasi radikalisme memilih menggunakan gagasan moderasi ketimbang dengan pendekatan deradikalisasi yang selama ini digunakan oleh pemerintah. Sebagaimana ditegaskan oleh Ketua PP Muhammadiyah Haedar Nashir (Suara Muhammadiyah, No. 06, 16-31 Maret 2016), bahwa jawaban terhadap terorisme adalah moderasi. Moderasi adalah melakukan semacam *blocking area*, yaitu menangani wilayah, kelompok, atau individu yang diasumsikan sebagai basis atau pelaku teror. Setelah itu dianalisis akar masalahnya dan diselesaikan secara bijaksana.

Pendekatan moderasi dapat dijadikan jalan ketiga dalam menghadapi radikalisme. Moderasi merupakan jalan tengah untuk memilah-milah antara radikalisme yang harus dihadapi dengan pendekatan persuasi dan radikalisme yang perlu tindakan hukum. Pendekatan moderasi juga tidak menjadikan penanggulangan radikalisme menjadi proyek sebagaimana program deradikalisasi. Jalan moderasi lebih membawa suasana normalisasi (Nashir, 2017).

Selain itu, deradikalisasi memosisikan umat Islam sebagai obyek program ini yang kemudian dicurigai, atau paling tidak memperkuat anggapan yang selama ini berkembang bahwa Islam adalah teroris. Hal ini karena sasaran program deradikalisasi adalah pesantren, masjid, majelis taklim, dan kelompok-kelompok pengajian lainnya (Nashir, 2019). Muhammadiyah bukan menolak deradikalisasi sebagai sikap dasar menghadapi radikalisme dan terorisme. Tetapi Muhammadiyah memiliki cara pandang dan strategi berbeda yang ditawarkan, bahwa menghadapi kelompok ekstrem tidak harus dengan ekstremitas yang sama radikalnya. Kelompok Islam moderat semestinya menawarkan jalan moderasi, bukan deradikalisasi yang cenderung ekstrem dan liberalisasi.

NU lebih memilih pendekatan deradikalisasi sebagaimana yang dilakukan oleh pemerintah Indonesia. Deradikalisasi adalah sebuah strategi atau pendekatan yang dilandasi oleh suatu pemahaman konseptual untuk mengatasi masalah radikalisme, khususnya terorisme. Deradikalisasi berarti upaya untuk menghentikan, meniadakan, atau paling tidak menetralisasi radikalisme. Dalam konteks penanggulangan terorisme, deradikalisasi awal mulanya dilakukan sebagai upaya untuk membujuk teroris dan pendukungnya untuk meninggalkan

penggunaan kekerasan. Istilah deradikalisasi kemudian mengalami pengembangan arti yakni sebagai pemutusan (*disengagement*) dan deideologisasi (*deideologization*). Pemutusan berarti meninggalkan atau melepaskan aksi terorisme atau tindak kekerasan. Jadi tujuan deradikalisasi adalah untuk melakukan reorientasi agar yang radikal menjadi tidak radikal (Hikam, 2016).

Dalam hal ini peran NU dalam program deradikalisasi ini antara lain sebagai peneguh atau penguat atas pandangan bahwa NKRI dan Pancasila merupakan sistem politik yang islami. Dengan pengesahan ini, NKRI dan Pancasila sah secara syar'i, sehingga tidak ada lagi alasan untuk menolaknya dengan atas nama Islam. Argumentasi Islam atas kabsahan NKRI dan Pancasila ini menjadi tahap pertama deradikalisasi berbasis nilai-nilai Pancasila (Arif, 2018).

Berkaitan dengan kontra-hegemoni, terdapat beberapa temuan dari hasil penelitian yang dapat berimplikasi pada konsep Gramsci mengenai kontra-hegemoni ini. Pertama, pada level diskursus kontra-hegemoni dapat dilakukan dengan memproduksi pemahaman-pemahaman baru yang lebih kontekstual untuk menandingi diskursus isu-isu radikalisme yang selama ini dianggap dominan di berbagai ranah. Langkah ini dapat disebut sebagai kontra-hegemoni dalam bentuk kontra-diskursus. Kedua, pada level praksis, kontra-hegemoni dapat dilakukan dengan melakukan serangkaian upaya tindakan untuk melawan radikalisme itu sendiri. Muhammadiyah memakai pendekatan “moderasi”, sedangkan NU menggunakan pendekatan “deradikalisasi”.

Temuan tersebut secara teoritis dapat memperluas pemahaman dan penerapan konsep Gramsci tentang kontra-hegemoni, tidak hanya pada konteks perlawanan atas kekuasaan negara, atau perlawanan terhadap dominasi kelas-kelas dominan dalam struktur ekonomi masyarakat. Tapi dapat juga digunakan untuk memahami perlawanan atas pemahaman dan tindakan terhadap kelompok-kelompok sosial yang memiliki pemahaman atas teks-teks kitab suci yang selama ini dianggap sebagai kebenaran tunggal yang dominan, meskipun tidak lagi kontekstual dan dianggap tidak sesuai nilai-nilai ajaran Islam yang damai.

Tabel 5.3 Hermeneutika (Penafsiran) Muhammadiyah dan NU mengenai Isu Gerakan Radikalisme sebagai Kritik Ideologi.

Isu Radikalisme	Penafsiran dan Kritik Ideologi	
	Muhammadiyah	NU
<b>Bentuk Negara Pancasila</b>	Penafsiran: Negara Pancasila sebagai <i>darul ahdi wa syahadah</i> .	Penafsiran: Pancasila sebagai <i>mu'ahadah wathaniyah</i> .
	Kritik Ideologi: kritik ideologi radikalisme yang memiliki ide mendirikan Negara Khilafah ( <i>Khilafah Islamiyah</i> ) dan penegakan syariat Islam di Indonesia yang digagas kelompok-kelompok Islam radikal karena dianggap tidak relevan, kontradiktif, dan utopis.	
<b>Jihad</b>	Penafsiran: jihad sebagai <i>al-jihad lil-muwajahah</i> .	Penafsiran: jihad sebagai <i>mabadi' khaira ummah</i> .
	Kritik Ideologi: kritik ideologi terorisme dan kekerasan yang mengatasnamakan jihad dari kelompok-kelompok Islam radikal yang memahami jihad sebagai tindakan kekerasan, peperangan, dan terorisme karena tidak sesuai dengan prinsip ajaran Islam sebagai agama <i>rahmatan lil-aalamin</i> .	
<b>Toleransi terhadap non-Muslim</b>	Penafsiran: toleransi sebagai <i>ukhuwah insaniyah</i> .	Penafsiran: toleransi sebagai <i>ukhuwah wathaniyah</i> .
	Kritik Ideologi: kritik ideologi radikal-fundamentalis yang eksklusif dalam memahami non-muslim sebagai kafir yang harus dimusuhi (intoleransi), dan kritik terhadap kelompok liberal yang memahami toleransi terlalu kebablasan. Toleransi harus sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.	

Sumber: dioletah peneliti dari hasil penelitian.

#### 5.4 Diskursus Radikalisme di Ranah Publik Baru dan Peran Masyarakat Sipil Islam

Diskursus dalam konteks ini berkaitan dengan penggunaan bahasa. Menurut Ricoeur (2006), diskursus mengacu kepada bahasa sebagai peristiwa (*event*), yakni bahasa yang membicarakan mengenai sesuatu. Diskursus juga bisa diartikan sebagai konstruksi realitas sosial, dan sebagai sebuah bentuk pengetahuan

(Fairclough, 1995). Diskursus merupakan keseluruhan wilayah konseptual di mana pengetahuan itu dikonstruksi atau dibentuk, dan dihasilkan (Lubis, 2014). Jadi, diskursus adalah bahasa ketika digunakan berkomunikasi (Permata, 2013).

Berkaitan dengan diskursus radikalisme berarti bagaimana radikalisme sebagai gerakan itu dibicarakan, dikonstruksi, dibentuk, dan digunakan untuk berkomunikasi. Radikalisme sendiri memiliki arti sebagai pendekatan yang bersifat tidak kompromis atas persoalan-persoalan sosial dan politik yang ditandai adanya rasa tidak puas yang dalam terhadap kondisi yang berlangsung. Sebagai gerakan, radikalisme menunjukkan penolakan dan perlawanan terhadap kondisi dan sistem yang ada. Bahkan gerakan radikal bukan sekadar menolak, tetapi juga berusaha mengganti tatanan lama dengan tatanan yang baru secara mendasar dan menyeluruh (*radic*). Selain itu, kelompok radikal juga sering menampilkan sikap emosional dan terlibat kekerasan karena kuatnya keyakinan ideologinya yang paling benar (al-Makassary dan Gaus, 2010).

Dalam konteks penelitian ini maka diskursus radikalisme berkaitan dengan bagaimana makna dan gerakan radikalisme dibicarakan, dikonstruksi, dan dibentuk dalam sebuah ranah publik baru. Diskursus radikalisme ini mengacu kepada pemahaman atau penafsiran orang-orang, kelompok-kelompok, dan organisasi-organisasi mengenai radikalisme itu sendiri. Pemahaman dan penafsiran antara mereka tentang radikalisme itu lantas diwacanakan, sekaligus dikontestasikan dalam sebuah ranah publik baru untuk menentukan pemahaman dan penafsiran siapa yang paling dominan.

Ranah publik baru (*new public sphere*) digagas oleh Manuel Castells (2010) sebagai kelanjutan dari gagasan Habermas tentang ranah publik (*public sphere*). Ranah publik baru adalah opini publik melalui media global dan jaringan internet yang merupakan bentuk paling efektif dalam mendorong partisipasi politik dalam skala global, dengan koneksi sinergis antara pemerintah berbasis lembaga internasional dan masyarakat sipil global. Sedangkan ranah publik sendiri pada awalnya adalah merupakan jaringan untuk mengomunikasikan informasi dan juga pandangan. Ranah publik juga berkaitan dengan opini publik, istilah yang mengacu fungsi kritik dan kontrol oleh publik. Berkaitan dengan fungsi opini publik, ranah

publik sebagai ranah yang menghubungkan antara negara dan masyarakat, ranah di mana publik sebagai sarana opini publik (Habermas, 2009).

Menurut Castells (2010), ranah publik merupakan bagian mendasar dari organisasi sosial-politik karena ia adalah ranah di mana orang-orang datang bersama sebagai warga negara dan mengartikulasikan pandangan-pandangan bebasnya untuk mempengaruhi institusi politik di masyarakat. Pada awal kemunculannya, gagasan ranah publik sangat berkaitan dengan kekuasaan. Ranah publik merupakan sebuah upaya untuk membangun demokratisasi. Ranah publik kala itu adalah salon-salon sastra dan rumah-rumah kopi. Di tempat-tempat ini, para aktor mengidentifikasi problem-problem sosial dalam lingkungan publik, mengartikulasikan, lalu menghubungkan isu-isu tersebut. Dalam perkembangannya, gagasan ranah publik juga terkait dengan media massa, tidak hanya dalam pengertian ruang atau tempat. Di sini peran media massa juga penting, terutama bila publik sangat luas. Media seperti surat kabar, radio, dan televisi adalah media ranah publik yang berperan untuk diseminasi dan memengaruhi.

Konsep ranah publik menurut Castells (2010), pada masyarakat modern terdapat dua dimensi kunci sebagai konstruksi lembaga, yaitu masyarakat sipil, dan negara. Ranah publik bukan hanya media atau tempat-tempat interaksi publik, tapi juga tempat penyimpanan budaya atau informasi dari gagasan-gagasan dan proyek-proyek debat publik. Melalui ranah publik, bentuk-bentuk berbeda dari masyarakat sipil dapat memainkan peran dalam debat publik untuk memengaruhi keputusan negara. Di lain pihak, lembaga-lembaga politik masyarakat menyusun aturan-aturan konstitusional melalui debat untuk menjaga keteraturan dan produktifitas organisasi. Ini merupakan interaksi antara warga negara, masyarakat sipil, dan negara yang berkomunikasi melalui ranah publik, yang menjamin bahwa keseimbangan antara stabilitas dan perubahan sosial tetap terjaga.

Dalam pandangan Castells, ada dua hal yang membedakan konsep ranah publik dengan ranah publik baru. Pertama, berkaitan dengan sistem komunikasi yang terlibat di dalamnya, kedua berhubungan dengan partisipan yang terlibat di dalamnya. Ranah publik baru digerakkan oleh sistem komunikasi multimodal, di mana internet dan jaringan komunikasi horizontal memainkan peran yang menentukan. Terdapat pergantian dari ranah publik yang berpijak pada lembaga-

lembaga nasional dari masyarakat dengan batas-batas teritorial ke arah ranah publik yang berpangkal pada sistem media. Sistem media ini, menurut Castells (2010) meliputi apa yang disebut sebagai *mass self-communication*, yakni jaringan komunikasi yang menghubungkan banyak ke banyak (*many to many*) dalam mengirim dan menerima pesan-pesan.

Kedua, berkaitan dengan partisipan atau aktor yang terlibat dalam pembentukan demokratisasi publik, yaitu negara, lembaga antar-pemerintah, dan masyarakat sipil. Menurut Castells, ranah publik global baru dibangun melalui sistem komunikasi dan jaringan internet, seperti YouTube, MySpace, Facebook, Instagram, dan lain-lainnya. Maka dari itu penting bagi para aktor tersebut untuk saling menjalin hubungan dalam semacam debat publik dalam ranah publik global. Dengan demikian, konsolidasi ranah publik berbasis komunikasi menjadi salah satu kunci dengan mana negara dan lembaga-lembaga internasional dapat terikat dalam sebuah proyek masyarakat sipil global. Opini publik melalui media global dan jaringan internet merupakan bentuk yang paling efektif dalam mendorong partisipasi politik dalam skala global, dengan koneksi sinergis antara pemerintah berbasis lembaga internasional dan masyarakat sipil global.

Radikalisme merupakan salah satu isu global tentu menjadi perhatian banyak kalangan, baik negara, lembaga antar-pemerintah, dan masyarakat sipil. Berkaitan dengan diskursus radikalisme di ranah publik baru, maka dapat dilihat bagaimana isu radikalisme ini dibicarakan dan dikonstruksi maknanya oleh berbagai kalangan di ranah publik baru, seperti bentuk-bentuk media baru yang berbasis internet. Salah satu alasan mengapa radikalisme menjadi isu global karena peran media-media baru tersebut. Menurut Lina Khatib (2010), kelompok-kelompok Islam fundamentalis menggunakan internet untuk mengartikulasikan identitas global dan lokal mereka, yang mencakup politik, komersial, ideologis, bahasa, dan komunikasi atau interaksi menggunakan website. Al-Qaeda misalnya, jaringan gerakannya dioperasikan melalui worldwide, dengan berbagai liputan agenda politik mereka. Al-Qaeda juga seringkali menggunakan *al-Jazeera*, sebuah jaringan televisi muslim independent, sebagai alternatif CNN (Castells, 2004).

Seperti yang disinggung oleh Devji, (2005), Islam menjadi fenomena global dan menjadi diskursus di berbagai platform media global justru karena Pemahaman

jihad ala al-Qaeda ini, yakni perang melawan Amerika Serikat dan sekutu- sekutunya yang kemudian menjadikan Islam menjadi fenomena global. Tujuannya kelompok-kelompok radikal ini, selain memerangi konspirasi atas Islam yang dipimpin Amerika Serikat dan Israel, tujuan utama mereka adalah untuk menegaskan identitas kultural mereka, yakni membangun apa yang disebut *umma*, komunitas muslim yang melintasi batas-batas negara dengan menerapkan syariat sebagai landasannya (Roy, 2004; Castells, 2004; Khatib, 2010).

Berkaitan dengan diskursus radikalisme di ranah publik baru harus dilihat bagaimana peran negara, dan lembaga antar-pemerintah serta masyarakat sipil mendalam konteks mengkonstruksi pemahaman mengenai radikalisme ini. Dalam penelitian ini, maka penting untuk mengkaji bagaimana peran Muhammadiyah dan NU sebagai bagian dari masyarakat sipil (*civil society*) mengkomunikasikan pandangan-pandangan kontekstualnya mengenai isu-isu radikalisme ini melalui ruang-ruang publik, terutama melalui saluran-saluran resmi media massa kedua organisasi Islam tersebut.

Seperti yang telah diuraikan pada bagian sebelumnya, sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia, Muhammadiyah dan NU memiliki pandangan yang berbeda dengan kelompok-kelompok Islam lainnya. Dalam masalah bentuk negara Pancasila, Muhammadiyah dan NU sama-sama menerima Pancasila. Mengenai pemahaman tentang jihad, Muhammadiyah dan NU sama-sama memahami jihad untuk kemajuan dan kemaslahatan, alih-alih jihad kekerasan dan terorisme. Begitu pula tentang toleransi terhadap non-muslim, Muhammadiyah dan NU sama-sama memahami bahwa toleransi itu *sunnatullah*, dan kedua Ormas ini sama-sama membuka diri untuk bekerja sama untuk kemajuan bangsa (dalam konteks muamalah), tanpa melanggar batas-batas ajaran Islam yang telah ditetapkan.

Pemahaman Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu radikalisme di atas kemudian dimunculkan di masing-masing media mereka, terutama media-media yang berbasis pada internet. Bukan sekadar untuk diwacanakan tapi juga digunakan sebagai kontra-diskursus atas isu-isu radikalisme tersebut. Mengenai fungsi dan peran Majalah Suara Muhammadiyah (SM) sebagai media resmi Muhammadiyah secara umum setidaknya memiliki tiga fungsi, yaitu (1) menyebarkan “faham resmi” Muhammadiyah kepada warga Muhammadiyah atau meneguhkan hal-hal

dasar (terkait agama Islam dan Muhammadiyah), (2) memperkaya warga muhammadiyah dengan berbagai wacana dan pemikiran baru tentang Islam dan Muhammadiyah, dan (3) menyebarkan kegembiraan ber-Muhammadiyah kepada seluruh warga Muhammadiyah.

Berkaitan dengan kebijakan redaksional dalam merespon isu-isu yang berkaitan dengan radikalisme, menurut Isngadi M. Atmadja (Redaktur Eksekutif Majalah Suara Muhammadiyah), SM meneruskan dan menjabarkan beberapa keputusan Muhammadiyah baik lewat laporan yang ditulis tim redaksi maupun menurunkan tulisan para tokoh Pimpinan Muhammadiyah. Selain itu, SM juga menurunkan beberapa tulisan yang sesuai dengan misi Muhammadiyah. Di sini SM hanya meneruskan pendapat para pimpinan Muhammadiyah yang terkait dengan hal itu juga dengan mengulas beberapa putusan resmi persyarikatan.

NU memiliki media resmi yang bernama NU Online. Dalam menyikapi isu-isu radikalisme, sebagai suara resmi NU, NU Online juga menyuarakan pemahaman NU mengenai radikalisme. Menurut Syafiq Ali, para redaktur NU online relatif independen dalam memutuskan berdasarkan pada *fikrah Nahdliyah* dan keputusan-keputusan organisasi, baik mengenai Pancasila, toleransi, dan dalam memandang non-muslim. Berkaitan dengan peristiwa-peristiwa intoleransi dan kekerasan atas nama agama, NU online cukup aktif *menchallange* gagasan radikal ini. Apalagi banyak redaktur NU online dari dulu itu “santri-santri Gus Dur”. Jadi frame Gus Dur-ianya yang menempatkan manusia itu setara apapun agamanya karena dia warga negara Indonesia itu sangat kuat.

Sebenarnya perhatian utama NU online bukan untuk memerangi radikalisme. NU Online fokus pada bagaimana membuat ajaran-ajaran NU itu tetap dipeluk oleh mayoritas muslim Indonesia. Kalau ajaran atau tafsir ke-Islaman atau keNUan itu dipeluk oleh mayoritas muslim Indonesia maka muslimnya itu tidak akan menjadi radikal. NU itu pada dasar *tawasuth*, moderat, toleran, menerima Pancasila dalam konteks politik ideologi negara sehingga tidak akan mendukung ISIS atau khalifah apapun, bahkan syariat Islam saja NU tidak mendukung. Jadi perhatian utama NU Online adalah mewartakan pandangan keIslam Nahdliyah atau Aswaja agar tetap dirujuk atau dipeluk oleh mayoritas muslim Indonesia. Hal ini dengan sendirinya akan bisa menekan radikalisme di Indonesia.

Maka dari itu berkaitan dengan diskursus radikalisme di ranah publik baru, seiring NU online juga banyak dibaca oleh kalangan non-NU, dan dibaca bukan saja oleh kalangan yang ada di pedesaan tapi juga di urban yang mungkin bersentuhan dengan ide-ide transnasional, ide-ide radikal, maka NU online juga memperbanyak tulisan-tulisan yang menjelaskan tentang konsep-konsep keislaman yang terkait dengan radikalisme. Misalnya mengenai jihad, khilafah, pemimpin non-muslim, mayotirani Islam, tidak boleh menyerupai orang non-muslim dan seterusnya. NU online memunculkan isu-isu tersebut yang memang menjadi diskursus banyak sekali kalangan, terutama menjadi diskursus di luar kalangan NU.

Berkaitan dengan diskursus gerakan radikalisme di kalangan Muhammadiyah dan NU pada ranah publik baru, temuan penelitian menunjukkan bahwa radikalisme sebagai gerakan dikonstruksi dan dipahami oleh kalangan Muhammadiyah dan NU melalui media-media resmi mereka lebih pada pemahaman yang bersifat moderat. Hal ini terlihat pada hasil penafsiran melalui proses distansiasi mengenai isu-isu radikalisme, dan ini terlihat juga pada diskursus yang lebih banyak muncul mengenai isu-isu radikalisme yang lebih dipahami secara moderat dan kontekstual di media-media resmi Muhammadiyah dan NU. Hal ini tidak bisa dielakkan karena posisi ideologis Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia.

Implikasi temuan di atas pada konsep diskursus lebih pada pendalaman pemahaman mengenai diskursus itu sendiri, yakni bagaimana bahasa “isu-isu radikalisme” itu dikomunikasikan di ranah publik baru. Di sini diskursus dengan melibatkan pihak yang saling ingin memengaruhi satu sama lain, dan dilakukan melalui produksi pemahaman berkaitan dengan radikalisme.

Hasil penelitian mengenai pemahaman Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu gerakan radikalisme ini, yakni tentang Negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim, selanjutnya dapat dijadikan penguat tumbuhnya peran masyarakat sipil untuk demokratisasi di Indonesia. Muhammadiyah dan NU dapat diposisikan sebagai dua kekuatan Islam sipil (*civil Islam*) dalam melawan gerakan radikalisme yang dianggap anti-demokrasi. Masyarakat sipil merupakan komponen penting dalam mendukung sistem politik yang demokratis. Istilah masyarakat sipil

dalam beberapa literatur sering dimaknai sama dengan konsep masyarakat madani, konsep yang dekat dengan khasanah Islam.

Temuan di atas, bahwa masyarakat sipil Islam melalui Muhammadiyah dan NU sangat berperan dalam melawan ancaman kelompok Islam radikal melalui pemahaman lebih moderat atas ayat-ayat yang berkaitan dengan gerakan radikalisme, memperkuat kajian Noorhaidi Hasan (2014) mengenai peran masyarakat sipil muslim dalam melawan kelompok Islam ekstrimis dan teroris di Indonesia. Menurut Hasan, peran masyarakat sipil muslim menjadi kunci keberhasilan Indonesia melawan ancaman kelompok Islam ekstremis dan teroris. Dengan menggunakan pendekatan humanistik dan budaya, kontribusi signifikan mereka adalah upaya melindungi anggota mereka dari infiltrasi ideologi Islam radikal dan menyegahnya memasuki wilayah diskursif demokratik Indonesia. Keberhasilan mereka, Muhammadiyah dan NU sebagai masyarakat sipil muslim, sekaligus mendekratifikasi ideologi radikal di satu sisi, dan mendeseminasi Islam damai dan toleran di sisi yang lain.

Peran penting masyarakat sipil adalah mendorong terwujudnya demokrasi substantif. Menurut Guseppe Di Palma, masyarakat sipil adalah bagian organik sistem demokrasi yang berada dalam posisi oposisi atau berlawanan terhadap rezim-rezim absolut. Masyarakat sipil merupakan musuh alamiah dari kediktatoran, otokrasi, dan bentuk-bentuk lain yang sewenang-wenang (Jurdi, 2010). Dalam pandangan Mouritsen (2003), masyarakat sipil adalah organisasi spontan dari masyarakat di luar institusi negara. Gramsci mengaitkan masyarakat sipil dengan gagasan demokratik liberal mengenai solidaritas konstitusi dalam melawan negara yang operatif atau musuh ideologi (Laclau dan Mouffe, 2008).

Menurut Robert W. Hefner (2001), konsep masyarakat sipil dalam pemakaian yang sangat umum pada tahun 1990-an mengacu pada klub-klub, organisasi-organisasi agama, kelompok-kelompok bisnis, serikat-serikat buruh, kelompok-kelompok hak asasi manusia, dan asosiasi-asosiasi lainnya yang berada di antara rumah tangga dan negara dan diatur secara sukarela dan saling menguntungkan. Intinya adalah, agar demokrasi formal dapat bekerja, warga negara pertama-tama harus belajar berpartisipasi dalam asosiasi-asosiasi sukarela

lokal. Bisa melalui “jaringan perjanjian sipil”, di mana warga negara belajar kebiasaan dalam partisipasi dan inisiatif yang disebarluaskan ke seluruh masyarakat.

Menurut Hefner (2001), melalui sumber daya budaya yang dimiliki, yang meliputi budaya politik yang menekankan kemerdekaan warga negara, kepercayaan kepada seseorang, toleransi, dan penghormatan pada aturan hukum, melalui organisasi sosial yang khas yang dikenal sebagai masyarakat sipil (*civil society*) dapat membantu perkembangan demokrasi. Budaya politik merupakan salah satu bentuk modal sosial, sebagaimana disebutkan oleh Robert Putnam. Modal sosial mengacu pada pola-pola organisasi sosial seperti kepercayaan, norma-norma, jaringan-jaringan yang dapat meningkatkan efisiensi sosial dengan memudahkan tindakan-tindakan yang terkordinasi (Putnam, 1993). Menurut Mouritsen (2003), modal sosial (*social capital*) merupakan sinergi yang muncul di mana individu-individu melakukan tindakan bersama dalam asosiasi-asosiasi lokal dan dalam kontek tidak formal. Tindakan bersama ini untuk menciptakan kepercayaan (*trust*), dan toleransi, kemampuan untuk hidup dalam perbedaan.

Pada sisi yang lain, sekalipun masyarakat sipil melalui modal sosial yang dimiliki dapat mendorong perkembangan demokrasi, tapi masyarakat sipil tidak akan tumbuh tanpa peran negara. Menurut Hefner (2001), sebuah asosiasi di luar negara yang hebat tidak menjamin budaya publik yang demokratis. Agar struktur sipil bisa menjadi preseden efektif untuk cita-cita sipil, paling tidak harus ada tiga syarat lagi. Pertama, para intelektual pribumi harus melihat pengalaman sosial mereka sendiri dan mengambil darinya sebuah model budaya politik yang menegaskan prinsip-prinsip otonomi, saling menghargai, dan volunteerisme. Kedua, aktor-aktor dan organisasi berpengaruh harus bekerja untuk menyebarkan nilai-nilai dan organisasi-organisasi demokratik melampaui batas asalnya ke lingkungan publik yang lebih luas. Ketiga, agar prinsip-prinsip tersebut bisa terus berlangsung, maka harus ditopang oleh sejumlah institusi pendukung, termasuk negara.

Mengikuti pandangan Robert Putnam (1993), agar demokrasi dapat berjalan dengan baik, maka harus ada kelompok-kelompok yang terlibat dalam “jaringan perjanjian sipil”. Sebagaimana ditunjukkan dalam studinya di Italia, pemerintahan di Italia bagian selatan telah lama dijangkiti oleh korupsi, kekerasan, dan kejahatan terorganisir. Sedangkan pemerintahan di bagian utara Italia relatif berjalan dengan

baik. Menurut Putnam, hal itu karena di utara masyarakatnya telah lama mengandalkan “jaringan-jaringan perjanjian warga”, yang telah dimulai sejak abad pertengahan melalui kelompok-kelompok paduan suara, asosiasi-asosiasi keagamaan, dan kemitraan-kemitraan bisnis, dan partai-partai politik.

Pandangan Putnam dan Hefner mengenai masyarakat sipil di atas sedikit berbeda dengan pendapatnya Gramsci, khususnya yang berkaitan dengan peran posisi negara yang disebut Gramsci sebagai *political society* itu. Menurut Putnam dan juga Hefner, dalam masyarakat sipil peran dan posisi negara sangat penting, bahkan menjadi salah satu syarat terbentuknya tatanan masyarakat sipil. Terutama dalam upaya membentuk masyarakat dan negara yang demokratis. Di sini perang negara sangat dibutuhkan. Sedangkan Gramsci membuat garis demarkasi yang sangat tegas antara negara dengan masyarakat sipil, bahkan dengan struktur ekonomi. Peran negara berkaitan dengan pendirian birokrasi negara yang dianggap sebagai tempat munculnya praktik-praktik kekerasan melalui polisi dan aparat kekerasan lainnya. Perbedaan itu sangat mungkin disebabkan karena pergeseran peran negara itu sendiri yang telah berubah saat ini.

Dalam konteks menjadikan masyarakat sipil Islam (*civil Islam*) di Indonesia lebih berperan dalam proses demokratisasi, menurut Hefner (2001) berdasarkan analisisnya terhadap sejarah panjang interaksi Islam dan Negara selama ini sebenarnya masyarakat sipil Islam Indonesia memiliki modal sosial yang kuat. Setidaknya sebagai modal awal saat ini sebagian besar umat Islam Indonesia menerima bentuk negara kebangsaan (*nation-state*), dan bukannya mendirikan negara Islam. Selain itu, umat Islam Indonesia yang direpresentasikan melalui organisasi Islam Muhammadiyah dan NU, dalam berbagai bidang bekerja sama dengan negara dalam bentuk subsidi program-program pembinaan agama merupakan upaya menciptakan iklim demokrasi di Indonesia. Sependapat dengan Hefner, menurut Martin Van Bruinessen (2003), Muhammadiyah dan NU merupakan pilar utama masyarakat sipil Islam Indonesia. Hal itu karena Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi yang berperan dalam menciptakan iklim demokrasi. Selain itu, keduanya juga berperan melawan gerakan islamisasi, menentang pemberlakuan Syariah sebagai hukum positif, dan menolak penggunaan kembali Piagam Jakarta.

Berdasarkan pandangan Hefner dan van Bruinessen dan hasil penelitian ini maka dapat ditarik kesimpulan sementara bahwa pemahaman Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia mengenai isu-isu gerakan radikalisme yaitu bentuk Negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim adalah wujud dari upaya penguatan peran masyarakat sipil Islam di Indonesia. Menurut Noorhaidi Hasan (2014), Muhammadiyah dan NU sebagai masyarakat sipil muslim, di satu sisi berhasil mendeklegitimasi ideologi radikal dan di sisi lainnya juga mendeseminasi Islam agama kedamaian dan toleran.

Pertama, mengenai dasar dan bentuk negara, baik Muhammadiyah ataupun NU sama-sama menerima Pancasila sebagai dasar negara dengan penafsiran masing-masing. Muhammadiyah memahami Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*, sedangkan NU memahami Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah*. Kedua organisasi Islam ini menolak Islam sebagai dasar negara, termasuk pemberlakuan syariat Islam di Indonesia. Beberapa tokoh muda modernis kala itu seperti Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Ahmad Wahib, termasuk kemudian Ahmad Syafii Maarif, menolak Negara Islam yang mereka pandang sebagai “mitologi”. Menurut mereka, agama bisa menjadi kekuatan publik tanpa terjerambab ke dalam idealisasi-idealisaasi simplistik seperti yang terjadi pada tahun 1950-an. Pada titik ini menurut Hefner (2001), pelan tapi pasti istilah “mitologi negara Islam” tersebut menjadi bibit tumbuhnya Islam sipil.

Kedua, pemahaman Muhammadiyah dan NU mengenai jihad dapat ditegaskan merupakan sikap organisasi sipil Islam yang jelas. Muhammadiyah menafsirkan jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* (bersunggung-sungguh menciptakan sesuatu alternatif yang unggul), sedangkan NU memahami jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* (mengutamakan kepentingan umat). Pemahaman kedua organisasi Islam ini sangat jelas menegasikan pemahaman yang terlihat dominan yakni jihad sebagai tindakan kekerasan, peperangan, dan terorisme. Dalam pandangan masyarakat sipil selalu menolak kekuatan-kekuatan hegemonik atau rezim-rezim apapun yang represif dan mengedepankan kekerasan. Termasuk terhadap kelompok-kelompok yang disebut sebagai Islam radikal. Pandangan Muhammadiyah dan NU mengenai jihad damai ini terus disebarluaskan melalui media-media resmi mereka, dan kegiatan-kegiatan yang mereka lakukan.

Ketiga, pemahaman Muhammadiyah dan NU tentang toleransi terhadap non-muslim juga merupakan wujud dari upaya penguatan masyarakat sipil di Indonesia. Muhammadiyah menafsirkan toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan), sedangkan NU memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan). Toleransi dalam masyarakat sipil adalah kunci terbentuknya “jaringan perjanjian sipil”. Tanpa toleransi dan kepercayaan antara satu dengan lainnya, masyarakat sipil tidak akan terwujud. Muhammadiyah dan NU melalui tokoh-tokohnya telah merintis sikap toleransi ini. Di Muhammadiyah dikenal Ahmad Syafii Maarif (Buya Syafii), di NU dipelopori oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dan di luar Muhammadiyah dan NU ada Nurcholis Madjid (Cak Nur). Ketiganya dikenal memiliki sikap inklusif, egaliter, dan toleran, dan pergaulan yang luas melampaui sekat-sekat organisasi yang melatarinya. Termasuk “berkawan dekat” dengan kelompok-kelompok agama dan kepercayaan lain, etnis, dan budaya lain.

Dalam pandangan Hefner (2001), Islam sipil di Indonesia akan terus tumbuh dan bermakna bila orang-orang Islam percaya bahwa Islam sesuai dengan nilai-nilai demokrasi. Usaha ini sudah disemaiakan oleh Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam sipil Indonesia untuk meraih kembali dan memperkuat budaya toleran, persamaan, dan keadaban. Salah satunya adalah dengan, sebagaimana yang dikaji dalam penelitian ini, melakukan penafsiran-penafsiran terhadap ajaran-ajaran Islam secara lebih kontekstual dan sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam sebagai *rahmatan lil-aalamin*. Salah satu syarat utamanya sudah mereka buktikan dengan menerima Pancasila sebagai dasar negara, dan menolak Islam sebagai dasar negara Indonesia, termasuk menolak kembalinya Piagam Jakarta.

Selain itu, Muhammadiyah dan NU dalam pandangan van Bruinessen (2003) yang mengikuti analisis Robert Putnam (2000) memiliki modal sosial (*social capital*) yang cukup baik. Modal sosial merupakan hal yang penting untuk menumbuhkan kepercayaan sosial (*trust*) dalam beberapa ranah (*sphere*). Putnam membedakan modal sosial ke dalam dua bentuk yaitu *bonding* (mengikat) dan *bridging* (menjembatani). *Bonding* merupakan ikatan sosial antaranggota dalam satu segmen masyarakat, seperti etnis, kelas, agama atau ideologi sub-kelompok. Ikatan ini akan membuat kohesi dan solidaritas internal lebih baik, dan menjadi

nilai yang lebih baik pula bagi individu anggotanya. Selanjutnya, *bonding* sebagai modal sosial yang kuat akan membangkitkan kepercayaan dalam kelompoknya. Di sisi lain, *bridging* sebagai bentuk modal sosial merupakan ikatan sosial antar-anggota sub-kelompok-sub-kelompok dalam masyarakat. Ikatan ini menjadi perekat yang menjaga masyarakat secara keseluruhan. Konflik sosial, antar-agama, dan antar-etnis tidak akan terjadi bila modal sosial *bridging* di masyarakat kuat.

Dalam pengamatan van Bruinessen (2002), Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi masyarakat Islam juga memiliki modal sosial *bonding* yang signifikan. Partisipasi anggota mereka merupakan aspek utama dalam identitas dan cara pandang dunia mereka. Dalam konteks Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) muslim, aktivis Muhammadiyah dan NU sama-sama memiliki modal sosial *bonding* dan *bridging*. Meskipun demikian, aktivis muda LSM dengan latar belakang NU lebih mudah bekerja bersama dengan kelompok Katholik atau sekuler, daripada aktivis muda LSM yang berlatarbelakang Muhammadiyah.

Upaya menjadikan Islam Indonesia sebagai kekuatan demokrasi, dan menjadikan Muhammadiyah dan NU sebagai masyarakat sipil Islam Indonesia yang mendukung iklim demokratisasi di Indonesia memang tidak mudah dan selalu diragukan. Menurut Bruinessen, Islam sebagai sistem kepercayaan apakah dapat berkontribusi positif terhadap demokratisasi di Indonesia? Hal ini tidak lepas dari pandangan paranoid dari dalam kalangan Islam sendiri bahwa Islam Indonesia selalu di bawah ancaman, seperti Kristenisasi, dan adanya konspirasi kalangan Kristen dan Zionis untuk melemahkan Islam Indonesia. Di sisi yang lain, kelompok-kelompok minoritas juga merasa cemas dan terancam terhadap Islam (*Islamophobia*), terutama pada dekade akhir kekuasaan Soeharto yang sangat dekat dengan ICMI, dan muncul gagasan jihad dan penerapan syariat Islam, serta upaya mengembalikan Piagam Jakarta dalam Undang-undang Dasar. Meskipun upaya-upaya ini ditentang oleh Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi sipil Islam terbesar di Indonesia.

Tantangan berat masyarakat sipil saat ini adalah bagaimana menumbuhkan demokrasi di tengah munculnya fenomena masyarakat yang tidak sipil (*uncivil society*). Menurut Vedi Hadiz (2020), menyebutkan salah satunya karena ternyata organisasi masyarakat sipil sendiri terlibat dalam hubungan dengan penguasa

negara. Selain juga ancaman dari gerakan populisme yang mengandalkan kekuatan massa yang berafiliasi atau mendapat dukungan dari partai-partai tertentu. Sebagaimana diamati oleh Hefner (2001), sebuah asosiasi di luar negara yang hebat tidak menjamin budaya publik yang demokratis. Bahkan dalam pandangan Gustav Brown (2019), Muhammadiyah dan NU, meskipun keduanya memainkan peranan yang penting dalam mereproduksi norma-norma demokratis dan menjaga komitmen pluralisme agama, tapi bukan karena kesadaran komitmen ideologis terhadap sipil Islam, tapi lebih pada pertimbangan logis manajemen resiko organisasi. Hal ini tidak lepas kepentingan internal, termasuk hubungannya dengan partai politik, di mana banyak faksi di dalam kedua organisasi Islam tersebut, terutama Muhammadiyah dalam kasus RUU anti-Pornoaksi dan Pornografi (RUUAPP) dan NU dalam kasus Ahmadiyah.

Hambatan tumbuhnya sipil Islam juga dapat muncul dari para politisi Islam konservatif. Menurut Kikue Hamayotsu (2013), masyarakat sipil Indonesia menghadapi tantangan dengan masih kuatnya intoleransi beragama dan perilaku diskriminatif terhadap kelompok minoritas. Hal ini semakin diperburuk dengan pandangan politisi Islam konservatif yang memegang kekuasaan negara seperti Tifatul Sembiring (PKS) sebagai Menteri Komunikasi dan Informasi, dan Suryadharma Ali (PPP) sebagai Menteri Agama. Hambatan tumbuhnya sipil Islam lainnya adalah masih kuatnya gerakan gerakan Islamisme dibuktikan dengan kampanye bela Islam melawan Ahok. Selain itu, muncul otoritas Islam baru di luar tokoh *mainstream* Muhammadiyah dan NU melalui tokoh-tokoh seperti Abdullah Gymnastiar (Aa' Gym), Yusuf Mansyur, Bakhtiar Nasir, dan Felix Siauw. Di samping itu, di kalangan NU sendiri juga muncul kiai-kiai popular tapi konservatif yang menolak gagasan-gagasan Gus Dur mengenai toleransi, moderat, dan inklusi, seperti Idrus Ramli, Buya Yahya, dan Abdul Somad (Arifianto, 2018).

Dalam konteks penelitian ini, bagaimanapun Muhammadiyah dan NU melalui pemahaman mereka tentang isu-isu gerakan radikalisme dan dengan memperkuat kembali jaringan-jaringan perjanjian sipilnya, serta dengan modal sosial yang mereka miliki dapat berperan lebih jauh sebagai organisasi sipil Islam untuk meningkatkan kualitas demokrasi di Indonesia, meskipun tentu saja tidak mudah tapi bukan sesuatu yang mustahil juga.

## **BAB 6**

### **PENUTUP**

#### **6.1 Simpulan**

Berikut simpulan dan temuan penting, serta implikasi penelitian yang didasarkan pada hasil penelitian dan pembahasan sebagai berikut. Pertama, temuan penelitian menunjukkan adanya proses distansiasi (penjarakan) dalam proses penafsiran mengenai isu-isu gerakan radikalisme yang berhubungan dengan dasar atau bentuk Negara Pancasila, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam. Praktik distansiasi ini karena adanya kepentingan Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat untuk menampilkan Islam yang *rahmatan lil-alamin* dengan menafsirkan makna-makna teks yang menjadi rujukan gerakan radikalisme secara lebih kontekstual.

Mengenai bentuk negara, dengan merujuk Surat Saba' ayat 15: "*bal datun thayyibatun wa rabbun ghafur*", yang artinya: "sebuah negeri yang baik dan berada dalam ampunan Allah Swt", Muhammadiyah memahami Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* (Negara Konsensus dan Negara Kesaksian). Sedangkan NU mengacu kepada Surat al-Baqarah ayat 30: "*khalifah fil ardhi*". "Khalifah" dipahami NU sebagai melaksanakan amanat Allah melalui NKRI dan Pancasila, sebagai hasil *mu'ahadah wathaniyah* (kesepakatan kebangsaan).

Sedangkan mengenai jihad, Muhammadiyah merujuk pada Surat al-Hujurat ayat 15: *jihad fi sabillallah*, yang artinya "berjuang di jalan Allah", yang ditafsirkan sebagai berjuang berdakwah *amar ma'ruf nahi munkar* (mengajak kebaikan dan menyegah kemunkaran) dalam bentuk *jihad lil-muwajahah* (berjuang sungguh-sungguh menciptakan sesuatu yang unggul). Adapun NU merujuk pada surat al-Hajj ayat 78 tentang berjihad (berjuang) di jalan Allah, sebagai berjuang dengan sungguh-sungguh membela tanah air dan bangsa, yang selanjutnya dipahami NU sebagai *mabadi' khaira ummah* (berjuang sungguh-sungguh untuk kemaslahatan umat). Adapun tentang toleransi terhadap non-muslim, Muhammadiyah merujuk Surat al-Hujurat ayat 13, "*lita'arafu*" supaya saling mengenal, yang ditafsirkan sebagai *ukhuwah insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan). NU juga merujuk Surat

al-Hujurat ayat 13 dalam memahami masalah toleransi ini. Namun NU lebih memahami *lita 'arafu* (supaya saling mengenal) dalam konteks kebangsaan atau ke-Indonesiaan, *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan).

Temuan hasil penelitian ini memperdalam pemahaman mengenai konsep distansiasi dalam Teori Interpretasi Ricoeur, di mana makna teks dipahami secara lebih substansif dengan menghamparkan makna di depan teks, bukan di balik atau di belakang teks. Sehingga hasil penafsiran atas rujukan-rujukan ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan Muhammadiyah dan NU untuk memahami isu-isu gerakan radikalisme menjadi lebih kontekstual, dan dianggap lebih sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam sebagai agama *rahmatan lil-aalamin*, bukan agama kekerasan dan permusuhan, bahkan alih-alih agama terorisme.

Implikasi teoritik dari temuan penelitian di atas berkaitan dengan penggunaan konsep distansiasi yang diambil dari Teori Interpretasi Ricoeur, menunjukkan adanya keberlakuan konsep distansiasi tersebut. Sebagaimana dijelaskan pada kajian teoritis, distansiasi atau penjarakan merupakan satu upaya memahami teks dengan melakukan otonomi teks, yakni membebaskan pembaca untuk tidak tergantung dengan makna teks yang dimaksud oleh pengarangnya.

Kedua, temuan penelitian menunjukkan adanya penafsiran yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan NU yang berujung pada pendakuan atau eksistensi diri (appropriasi) mengenai isu-isu gerakan radikalisme. Pendakuan dapat menunjukkan posisi ideologis Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam yang berideologi moderat. Berkaitan dengan pendakuan mengenai bentuk negara, Muhammadiyah dan NU sama-sama menerima Pancasila sebagai dasar negara dan menolak Negara Khilafah (Khilafah Islamiyah). Sedangkan pendakuan yang berkaitan dengan jihad, Muhammadiyah mewujudkannya dalam bentuk jihad konstitusi dalam bentuk *judicial review* beberapa undang-undang yang merugikan Negara. Sementara NU bentuk pendakuannya adalah jihad melawan tindakan korupsi sebagai kejahatan luar bisa (*Extraordinary crime*). Adapun tentang toleransi terhadap non-muslim, pendakuan Muhammadiyah adalah perlindungan terhadap kelompok-kelompok minoritas yang ditindas. Sedangkan NU pendakuannya adalah menjaga NKRI dan membangun masa depan bangsa yang maju dan adil.

Temuan ini memperjelas gagasan Ricoeur mengenai model kekinian dalam proses penafsiran yang disebut sebagai “interpretasi baru”. Di sini Muhammadiyah dan NU memberi makna, mengambil makna tersebut, dan sekaligus mewujudkannya dalam berbagai bentuk tindakan. Inilah hasil dari hermeneutika fenomenologis yang berujung pada sebuah refleksi yang diperoleh melalui proses penafsiran, sebagaimana yang digagas oleh Ricoeur. Temuan hasil penelitian tersebut, secara teoritis berimplikasi pada Teori Interpretasi, terutama berkaitan dengan konsep pendakuan. Temuan tersebut membuktikan adanya cara atau model penafsiran baru yang tidak sekadar menafsirkan tapi juga merefleksikan dan mewujudkannya dalam bentuk tindakan-tindakan.

Apa yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan NU dalam memahami teks-teks yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme dengan menafsirkan secara reflektif oleh Ricoeur dalam Teori Interpretasi disebut sebagai konsep “interpretasi baru”. Sekaligus sebagai implikasi dari pendekatan hermeneutika fenomenologis Ricoeur. Interpretasi baru adalah interpretasi yang memakai ciri ‘pendakuan’. Pendakuan adalah interpretasi teks yang berpuncak pada interpretasi diri subjek, yang kemudian bisa memahami dirinya dengan lebih baik. Memahami dirinya dengan cara berbeda, atau paling tidak mulai memahami dirinya. Inilah yang disebut dengan ‘refleksi konkret’.

Ketiga, temuan yang berkaitan dengan penafsiran sebagai hasil dari refleksi. Penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran-penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu gerakan radikalisme merupakan hasil refleksi kalangan kedua Organisasi Islam tersebut mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Refleksi ini dilakukan secara dialektis dan interaktif antara latar belakang, tujuan, dan kepentingan kalangan Muhammadiyah dan NU dengan struktur kekuasaan politik dan struktur kekuasaan lain dalam menafsirkan isu-isu gerakan radikalisme.

Berkaitan dengan bentuk negara, Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* (Negara Konsensus dan Kesepakatan) merupakan hasil dari refleksi Muhammadiyah atas diskursus mengenai bentuk negara. Dalam pandangan Muhammadiyah Pancasila itu islami, dan ideal untuk bangsa Indonesia yang majemuk. Bentuk negara Pancasila itu sebagai wilayah muamalah. Tujuan dan

kepentingan Muhammadiyah dalam memahami bentuk Negara Pancasila ini juga karena untuk persatuan bangsa, dan sebagai kontra-diskursus atas gagasan Negara Khilafah. Sedangkan NU merefleksikan bentuk Negara Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* (konsensus kebangsaan). Dalam pandangan NU, Pancasila tidak bertentangan dengan syariat Islam. Tujuan dan kepentingan NU di sini adalah untuk dakwah yang ramah dan moderat, serta sebagai manifestasi ajaran Islam yang melarang pembangkangan (*bughat*).

Mengenai jihad Muhammadiyah menafsirkannya sebagai sebagai *jihad lil-muwajahah*. Penafsiran tersebut sebagai hasil refleksi Muhammadiyah memaknai jihad dalam perspektif yang luas, sesuai tujuan dan kepentingan Muhammadiyah yakni jihad untuk dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*. Muhammadiyah mengembangkan dakwah yang kompetitif dan unggul dengan mengedepankan kekuatan intelektual dan dialog. Sedangkan NU menafsirkan jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* sebagai hasil refleksi NU untuk lebih memaknai jihad secara lebih kontekstual, sesuai dengan tujuan dan kepentingan NU yaitu untuk kemaslahatan umat, menegakkan sendi-sendi agama, dan menjaga keutuhan bangsa.

Selanjutnya tentang toleransi terhadap non-muslim, di mana Muhammadiyah menafsirkannya dengan *ukhuwah insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan). Penafsiran Muhammadiyah tersebut sebagai refleksi Muhammadiyah atas pluralitas agama sebagai *sunnatullah*, dan toleransi dalam konteks muamalah duniawiyah, serta untuk saling memahami peradaban. Adapun NU memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan), sebagai refleksi NU untuk menghormati dan membangun persaudaraan atas dasar kemanusiaan. Selain itu, sebagai tujuan dan kepentingan NU untuk mewujudkan risalah Islam sebagai agama *rahmatan lil-aalamin* dan *ummatan wasatha* (umat tengahan/moderat).

Implikasinya temuan hasil penelitian yang berkaitan refleksi sebagai hasil penafsiran di atas dapat dikaitkan dengan upaya Ricoeur mencangkokkan hermeneutika dengan fenomenologi. Hermeneutika fenomenologis merupakan upaya Ricoeur untuk memadukan (mencangkokkan/*grafting*) hermeneutika sebagai ilmu (metodologi) dengan fenomenologi sebagai filsafat (ontologi). Tujuannya adalah mengembangkan sebuah hermeneutika yang metodologis sekaligus

ontologis. Upaya Ricoeur ini merupakan jalan panjang hermeneutika yang tidak berhenti hanya pada teks, tapi sampai pada apa yang disebut realitas “ada” (eksistensi diri). Temuan hasil penelitian di atas berkaitan dengan refleksi organisasi Islam Muhammadiyah dan NU atas isu-isu gerakan radikalisme menunjukkan posisi hermeneutika sebagai metode penafsiran dalam bentuk penafsiran-penafsiran, dan posisi fenomenologi sebagai filsafat ontologis dalam wujud refleksi diri kedua organisasi Islam tersebut. Hasil penelitian menunjukkan hermeneutika fenomenologis itu.

Keempat, temuan hasil penelitian menunjukkan adanya relasi kekuasaan (*power relations*) dan kepentingan yang menentukan penafsiran Muhammadiyah dan NU mengenai isu-isu radikalisme. Terdapat dua kekuasaan hegemonik dan dominan yang turut menentukan penafsiran yaitu kekuasaan Negara (Orde Baru) yang menentukan penafsiran tunggal atas Pancasila, dan kekuatan kelompok-kelompok Islam radikal yang menentukan penafsiran tentang jihad sebagai kekerasan, peperangan, dan bahkan terorisme. Sedangkan mengenai toleransi terhadap non-muslim penafsiran Muhammadiyah dan NU ditentukan oleh kepentingan peneguhan ideologi moderatisme (*wasithiyah*) yang difahami oleh keduanya. Kepentingan lainnya adalah kepentingan politik dakwah Muhammadiyah, dan politik kebangsaan bagi NU.

Maka implikasi teoritis dari temuan penelitian di atas, pertama berkaitan dengan kepentingan peneguhan identitas, maka dapat dihubungkan dengan konsep kepentingan yang digagas Habermas, dan konsep ideologi yang ditawarkan Ricoeur. Habermas membagi kepentingan menjadi tiga, yaitu (1) kepentingan teknis atau kepentingan instrumental, yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan empiris-analitis, (2) kepentingan praksis yang berhubungan dengan wilayah ilmu pengetahuan historis-hermeneutis, dan (3) kepentingan emansipasi, yang berhubungan dengan ilmu sosial kritis yang bertujuan untuk kritik ideologi melalui refleksi diri.

Temuan ini mengkonfirmasi gagasan Habermas tentang kepentingan, terutama kepentingan emansipasi, yang dikaitkan dengan fungsi ilmu pengetahuan yang bersifat kritis sebagai kritik ideologi melalui refleksi diri. Di sini Muhammadiyah dan NU menjadikan kepentingan peneguhan identitas mereka

sebagai organisasi Islam moderat sebagai identitas yang membedakan mereka dengan kelompok-kelompok Islam aliran lainnya melalui refleksi diri atas yang isu-isu radikalisme.

Kelima, berkaitan dengan penafsiran (hermeneutika) sebagai kritik ideologi, temuan penelitian ini menyimpulkan adanya bentuk-bentuk kritik ideologi. Pertama, penafsiran Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* dan NU sebagai *mu'ahadah wathaniyah* adalah kritik ideologi radikalisme yang memiliki tujuan untuk mendirikan Negara Khilafah (*Khilafah Islamiyah*) dan penegakan syariat Islam di Indonesia yang digagas kelompok-kelompok Islam radikal karena dianggap tidak relevan, kontradiktif, dan utopis. Kedua, penafsiran Muhammadiyah tentang jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* dan NU jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* merupakan kritik ideologi terorisme dan kekerasan yang mengatasnamakan jihad dari kelompok-kelompok Islam radikal yang memahami jihad sebagai tindakan kekerasan, peperangan, dan terorisme karena tidak sesuai dengan prinsip ajaran Islam sebagai agama *rahmatan lil-aalamin*. Ketiga, penafsiran Muhammadiyah dan NU tentang toleransi terhadap non-muslim baik sebagai *ukhuwah insaniyah* dan *ukhuwah wathaniyah* dapat dijadikan sebagai kritik ideologi radikal-fundamentalis yang eksklusif dalam memahami non-muslim sebagai kafir yang harus dimusuhi (intoleransi), dan kritik terhadap kelompok liberal yang memahami toleransi terlalu kebablasan. Toleransi harus sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.

Implikasi teoritik berkaitan dengan temuan hasil penelitian tersebut dapat memperdalam dan memperjelas gagasan Ricoeur untuk menjadikan hermeneutika sebagai kritik ideologi. Hermeneutika, seperti yang diinginkan Ricoeur untuk menjembatani dan mempertemukan gagasan Gadamer dan Habermas, tidak sekadar dan berhenti pada penafsiran tapi dapat dijadikan sebagai kritik ideologi yang di dalamnya mengandung kesadaran palsu. Muhammadiyah dan NU menafsirkan teks-teks yang berkaitan dengan isu-isu radikalisme, kemudian hasil penafsiran mereka dijadikan sebagai kritik ideologi terhadap pemahaman-pemahaman kelompok radikal mengenai gerakan radikalisme.

Keenam, berkaitan dengan kontra-hegemoni, terdapat beberapa temuan dari hasil penelitian yang dapat berimplikasi pada konsep Gramsci mengenai kontra-

hegemoni ini. Pertama pada level diskursus, kontra-hegemoni dapat dilakukan dengan memproduksi pemahaman-pemahaman baru yang lebih kontekstual untuk menandingi diskursus isu-isu radikalisme yang selama ini dianggap dominan di berbagai ranah. Langkah ini dapat disebut sebagai kontra-hegemoni dalam bentuk kontra-diskursus. Kedua, pada level praksis, kontra-hegemoni dapat dilakukan dengan melakukan serangkaian upaya tindakan untuk melawan radikalisme. Muhammadiyah memakai pendekatan “moderasi”, sedangkan NU menggunakan pendekatan “deradikalisasi”.

Temuan tersebut secara teoritis dapat memperluas pemahaman dan penerapan konsep Gramsci tentang kontra-hegemoni, yang tidak hanya pada konteks perlawanan atas kekuasaan negara, atau perlawanan terhadap dominasi kelas-kelas dominan dalam struktur ekonomi masyarakat. Tapi dapat juga digunakan untuk memahami perlawanan atas pemahaman dan tindakan terhadap kelompok-kelompok sosial yang memiliki pemahaman atas teks-teks yang selama ini dianggap dominan, tapi tidak lagi kontekstual dan dianggap tidak sesuai nilai-nilai ajaran Islam yang damai.

Ketujuh, berkaitan dengan diskursus gerakan radikalisme di kalangan Muhammadiyah dan NU pada ranah publik, temuan penelitian menunjukkan bahwa radikalisme sebagai gerakan dikonstruksi dan dipahami (menjadi diskursus) dalam kalangan Muhammadiyah dan NU melalui media-media resmi mereka lebih pada pemahaman yang bersifat moderat. Hal ini terlihat pada hasil penafsiran melalui proses distansiasi mengenai isu-isu radikalisme sebagaimana dijelaskan pada bagian hasil penelitian. Kecenderungan tersebut juga terlihat pada diskursus yang lebih banyak muncul mengenai isu-isu radikalisme yang lebih dipahami secara moderat dan kontekstual di media-media resmi Muhammadiyah dan NU. Hal ini tidak bisa dielakkan karena posisi ideologis Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia.

Hasil penelitian juga menunjukkan bahwa Muhammadiyah dan NU merupakan pilar utama masyarakat sipil Islam Indonesia. Muhammadiyah dan NU sebagai masyarakat sipil Islam, di satu sisi berhasil mendeklegitimasi ideologi radikal dan di sisi lainnya juga mendeseminasi Islam agama kedamaian dan toleran. Hal tersebut ditunjukkan Muhammadiyah dan NU sebagai *civil Islam* karena

berperan dalam menciptakan iklim demokrasi. Keduanya juga berperan melawan gerakan islamisasi, menentang pemberlakuan Syariah sebagai hukum positif, dan menolak penggunaan kembali Piagam Jakarta, serta menerima Pancasila, memahami jihad secara damai, dan toleran terhadap non-muslim. Islam sipil di Indonesia akan terus tumbuh dan bermakna bila orang-orang Islam percaya bahwa Islam sesuai dengan nilai-nilai demokrasi. Usaha ini sudah disemaikan oleh Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam sipil Indonesia untuk meraih kembali dan memperkuat budaya toleran, persamaan, dan keadaban.

Implikasi temuan di atas pada konsep diskursus lebih pada pendalaman pemahaman mengenai diskursus itu sendiri, yakni bagaimana bahasa “isu-isu radikalisme” itu dikomunikasikan di ranah publik. Di sini diskursus dengan melibatkan pihak yang saling ingin memengaruhi satu sama lain, dan dilakukan melalui produksi pemahaman berkaitan dengan radikalisme.

Secara keseluruhan, implikasi dari penelitian ini adalah bahwa penafsiran (hermeneutika) tidak hanya sekadar digunakan sebagai metode untuk memahami teks, tapi juga dapat diwujudkan dalam bentuk tindakan sebagaimana yang ditawarkan oleh Ricoeur dalam Teori Interpretasi. Dengan demikian, penafsiran dapat digunakan sebagai kritik ideologi, terutama ideologi dalam pengertian kesadaran palsu (*false consciousness*). Pada sisi yang lain, penafsiran juga tidak bisa terlepas dari faktor-faktor yang menentukan arah dan bentuk penafsiran seperti relasi kekuasaan penafsir dengan struktur kekuasaan (Negara) dan struktur dominan di luar. Bahkan dalam aspek tertentu, kepentingan ideologis penafsir juga turut menentukan bentuk dan arah penafsiran. Melalui proses menjadikan penafsiran (hermeneutika) sebagai kritik inilah sebenarnya yang hendak dituju dari penelitian ini, yakni menggagas dan mengembangkan konsep baru, “Teori Interpretasi Kritik”.

## 6.2 Rekomendasi

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan maka selanjutnya dapat diajukan beberapa rekomendasi untuk pengembangan keilmuan bidang komunikasi, metodologi penelitian komunikasi, dan penyadaran kepada masyarakat di masa mendatang.

### 6.2.1 Rekomendasi Akademis

Penelitian ini memfokuskan pada penafsiran sebagai suatu faktor utama dalam memahami sebuah tindakan atau gerakan. Maka dari itu, penelitian ini memakai Teori Interpretasi dari Paul Ricoeur yang menekankan pada otonomi teks dan distansiasi atau penjarakan untuk memahami proses penafsiran itu. Agar sebuah hasil penafsiran tidak hanya berhenti pada penafsiran subyektif, maka penelitian ini juga menggunakan Teori Kritis, terutama konsep kritik ideologi Habermas, agar hasil penafsiran dapat dijadikan sebagai kritik ideologi. Termasuk menjadikan hasil penelitian ini sebagai kontra-diskursus dan kontra-hegemoni, maka penelitian ini dilengkapi pula dengan Teori Hegemoni dari Gramsci.

Untuk penelitian sejenis selanjutnya, sebagai rekomendasi penelitian ini ditawarkan untuk menggunakan teori Tindakan Komunikatif Habermas, yang memfokuskan pada tindakan-tindakan komunikasi untuk mencapai konsensus antara kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi Islam tentang isu-isu gerakan radikalisme. Selain itu, menarik juga untuk menelusuri jaringan komunikasi kelompok-kelompok Islam radikal melalui berbagai bentuk jaringan pada media-media sosial (internet). Untuk kepentingan tersebut dapat digunakan teori jaringan komunikasi dari Rogers dan Kincaid (1981), yang mengidentifikasi struktur komunikasi dalam sebuah sistem. Dengan mengkaji jaringan komunikasi kelompok-kelompok Islam radikal di berbagai bentuk media baru, akan diketahui jaringan dan peran masing-masing individu dalam jaringan komunikasi tersebut.

### 6.2.2 Rekomendasi Metodologis

Penelitian ini menggunakan metode hermeneutika fenomenologis Ricoeur yang merupakan penggabungan (pencangkokkan) hermeneutika sebagai sebuah metode penafsiran dengan fenomenologi sebagai filsafat ontologi. Ujung dari hermeneutika fenomenologis ini adalah semacam refleksi atau kesadaran diri yang diperoleh melalui proses menafsirkan. Dalam hermeneutika fenomenologis ini terdapat tiga level atau tahapan untuk sampai pada ujung refleksi diri dan eksistensial, yaitu level semantik, level refleksi, dan level eksistensial,

Sebagai rekomendasi metodologis untuk penelitian sejenis berikutnya dapat menggunakan metode fenomenologis Husserl, yang meliputi *epoché*

(penundaan), reduksi, intensionalitas, dan *lebenswelt* dunia sehari-hari). Dengan demikian dapat lebih memahami pengalaman-pengalaman orang-orang atau kelompok-kelompok yang berkaitan dengan gerakan radikalisme ini. Dengan metode fenomenologis akan dapat lebih diungkap pemahaman-pemahaman yang melandasi tindakan-tindakan orang-orang atau kelompok-kelompok yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme.

### 6.2.3 Rekomendasi Sosial

Penelitian ini menitikberatkan pada pemahaman Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat di Indonesia dalam memahami isu-isu gerakan radikalisme, yakni mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim. Hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai kritik sosial, transformasi sosial dan emansipasi sebagai bentuk penyadaran kepada masyarakat atas adanya pemahaman yang bersifat radikal yang selama ini ada dan kuat. Pemahaman itu misalnya, bahwa Islam itu anti-Pancasila atau Pancasila itu tidak sesuai dan bertentangan dengan Islam, dan maka hendak menggantinya dengan Negara Islam. Bahwa Islam itu membenarkan dan mengajarkan tindakan kekerasan dan terorisme atas nama jihad. Bahwa Islam itu intoleran terhadap orang-orang non-muslim, dan menganggap non-muslim adalah kaum kafir yang harus dimusuhi.

Hasil penelitian mengenai penafsiran Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi Islam moderat yang berpengaruh tentang isu-isu gerakan radikalisme, dapat menegaskan pemahaman-pemahaman seperti itu. Dengan demikian hasil penelitian ini dapat memberikan penyadaran kepada masyarakat dengan memberikan pemahaman lain sebagai kontra-diskursus atas isu-isu radikalisme tersebut. Berdasarkan hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Negara Pancasila itu sesuai dan tidak bertentangan dengan Islam. Bahwa Islam adalah agama kemaslahatan dan kedamaian yang tidak membenarkan tindakan-tindakan kekerasan atas nama apapun termasuk atas nama jihad. Bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan nilai-nilai toleransi, termasuk terhadap non-muslim sekalipun dalam konteks muamalah. Bahkan dalam konteks ini, non-muslim adalah saudara sesama manusia (*ukhuwah insaniyah*), dan saudara sebangsa (*ukhuwah wathaniyah*).

#### 6.2.4 Rekomendasi Praktis

Selama ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan sistem pemerintahan, jihad, dan toleransi ditafsirkan dan dipahami secara tekstual dan rigid, jika begitu maka gerakan radikalisme akan terus tumbuh dan berkembang. Untuk itu perlu kesadaran bersama untuk menyegah tumbuhnya benih-benih radikalisme terutama di kalangan kaum muda. Salah satu yang bisa dilakukan adalah dengan pendidikan atau literasi deradikalisme dengan menawarkan pemahaman lain sebagai kontra-diskursus radikalisme atas ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan isu-isu gerakan radikalisme.

Di sinilah peran dan sinergi setidaknya tiga elemen, yaitu masyarakat atau organisasi sipil (*civil society*), Negara (*state*), dan media massa baru (*new mass media*) dibutuhkan, untuk bersama-sama melakukan tindakan bersama (*collective action*) menangkal tumbuhnya radikalisme. Masyarakat sipil seperti organisasi Islam moderat Muhammadiyah dan NU dapat berperan untuk terus memproduksi diskursus pemahaman tentang isu-isu radikalisme yang lebih kontekstual dan membakukannya dalam bentuk keputusan atau hasil Muktamar, Tanwir, Munas, Keputusan Tarjih, Keputusan Bahtsul Masail, dan sebagainya. Kemudian hasil tersebut dapat disebarluaskan melalui berbagai platform media resmi mereka, termasuk jaringan lembaga pendidikan yang dimiliki dan memang menjadi keunggulan Muhammadiyah dan NU.

Sedangkan Negara dapat mengambil peran dengan membuat kebijakan-kebijakan yang lebih strategis, tidak mengandalkan pendekatan kekerasan seperti yang selama ini dilakukan melalui Densus 88. Program moderasi dan deradikalisasi dapat terus ditingkatkan dengan pendekatan-pendekatan yang lebih efektif dan tidak sekadar sebagai proyek semata. Negara juga dapat memfasilitas program-program penyegahan radikalisme yang dibuat oleh masyarakat sipil dengan memberikan bantuan dana untuk kegiatan pelatihan atau workshop pendidikan atau literasi radikalisme di berbagai kalangan yang potensial terpapar radikalisme. Adapun peran media massa adalah sebagai saluran pembentuk opini publik untuk terus memunculkan narasi-narasi anti-radikalisme, terutama yang disuarakan oleh masyarakat sipil seperti organisasi Islam Muhammadiyah dan NU, serta kelompok-kelompok sipil lainnya secara lebih optimal.

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku dan Jurnal:

- Abdillah, M. (2015). Islam dan Demokrasi, Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993. Jakarta: Kencana.
- Abrori, A. (2016). Refleksi Teori Kritis Jurgen Habermas atas Konsesus Simbolik Perda Syariah. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 16(1). <https://doi.org/10.15408/ajis.v16i1.2897>
- Adeney-Risakotta, B. (2005). The Impact of September 11 on Islam in South Asia. In K. S. Nathan & M. H. Kamali (Eds.), *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century* (1st ed., pp. 325–346). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Ahmad, R. (2016). Fatwa Hubungan Antaragama di Indonesia Kajian Kritis tentang Karakteristik, Praktik, dan Implikasinya. Jakarta: Kompas.
- Alfian (1989). Muhammadiyah The Political Behavior of Moslem Modernist Organization under Dutch Colonialism. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Al-Hamdi, R. (2013). Islam and politics: Political attitudes of the elites in Muhammadiyah 1998-2010. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 3(2), 267–290. <https://doi.org/10.18326/ijims.v3i2.267-290>
- Ali, A.S. (2014). Al-Qaeda Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjangnya. Jakarta: LP3ES.
- Al-Makassary, R & Gaus, AAF. (2010). Benih-benih Islam Radikal di Masjid Studi Kasus Jakarta dan Solo. Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah.
- Amiq, A. (2014). Two Fatwas on Jihad Against the Dutch Colonization in Indonesia A Prosopographical Approach to the Study of Fatwa. *Studia Islamika*, 5(3). <https://doi.org/10.15408/sdi.v5i3.740>
- Anshari, E.S. (1983). Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekuler tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945-1959. Jakarta: Rajawali Press.
- Anwar, M. S. (2007). Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia. In M. Z. Mubarak (Ed.), *Pengantar: Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (pp. xii–xxxvii). Jakarta: LP3ES.

- Anyanwu, C. (2017). Boko Haram and the Nigerian political system: hegemony or fundamentalism? *Communication Research and Practice*, 3(3), 282–298. <https://doi.org/10.1080/22041451.2016.1212303>
- Arif, S. (2018). Islam, Pancasila, dan Deradikalisasi Meneguhkan Nilai Keindonesiaan. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Arifianto, A.R. (2018). Quo Vadis Civil Islam? Explaining Rising Islamism in Post Reformasi Indonesia. *Kyoto Review of Southeast Asia*. Issue-24. <https://kyotoreview.org/issue-24/rising-islamism-in-post-reformasi-indonesia/>
- Arneson, P. (2007). Perspective on Philosophy of Communication. Indiana: Purdue University Press.
- Azra, A. (2005). Islamic Thought: Theory, Concepts, and Doctrines in the Context of South Asian Islam. In M. H. Nathan, K.S. dan Kamali (Ed.), *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century* (pp. 3–21). Institute of Southeast Asian Studies. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.1355/9789812306241-003>
- Azra, A. (2016). Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi. Jakarta: Prenadamedia Grup.
- Ballantyne, G. (2014). Conversing with subjects: Applying Paul Ricoeur's hermeneutics to pedagogical and academic language and learning practice. *Journal of Academic Language and Learning*, 8(1), A37-A47–A47.
- Badrussyamsi. (2015). Fundamentalisme Islam Kritik atas Barat. Yogayakarta: LKiS.
- Barton, G. (2014). The Gülen Movement, Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama: Progressive Islamic Thought, Religious Philanthropy and Civil Society in Turkey and Indonesia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 25(3), 287–301. <https://doi.org/10.1080/09596410.2014.916124>
- Benda, H.J. (1985). Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam di Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Berger, AA. (2011). *Media and Communication Research Methods an Introduction to Qualitative and Quantitative Approachs*. Second Edition. Los Angeles, London, Singapore: Sage.
- Bizawie, Z.M. (2014). Laskar Ulama-Santri dan Resolusi Jihad Garda Depan Menegakkan Indonesia (1945-1949). Tangerang Selatan: Pustaka Compass.
- Bleicher, J. (1980). *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. London: Routledge.
- Boland, B.J. (1985). *Pergumulan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Grafiti Press.

- Boy, P. ZTF. (2009). Para Pembela Islam Pertarungan Konservatif dan Progresif di Tubuh Muhammadiyah. Depok: Gramata Publishing.
- Boy, P. ZTF. (2012) Another Face of Puritan Islam: Muhammadiyah and Radicalism among the Youth. Presented in International Research on Muhammadiyah, at Muhammadiyah University Malang, Indonesia.
- Brown, G. (2019). Civic Islam: Muhammadiyah, NU and the Organisational Logic of Consensus-making in Indonesia. *Asian Studies Review*, 43(3), 397–414. <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1626802>
- Bryman, A. (2008). Sosial Research Methods. Third Edition. New York: Oxford University Press.
- Burhani, A. N. (2011). Lakum dīnukum wa-liya dīnī: the Muhammadiyah's Stance towards Interfaith Relations. *Islam and Christian–Muslim Relations*, 22(3), 329–342. <https://doi.org/10.1080/09596410.2011.586512>
- Burhani, A. N. (2012). Al-Tawassut wa-l I'tidāl: The NU and moderation in Indonesian Islam. *Asian Journal of Social Science*, 40(5–6), 564–581. <https://doi.org/10.1163/15685314-12341262>
- Burhani, A. N. (2013). Liberal and Conservative Discourses in the Muhammadiyah: The Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia. In M. Van Bruinessen (Ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam* (pp. 105–144). ISEAS–Yusof Ishak Institute Singapore. <https://doi.org/10.1355/9789814414579-008>
- Castells, M. (2004). The Power of Identity. Victoria: Blackwell Publishing.
- Castells, M. (2010). The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Network, and Global Governance. In D. K. Thussu (Ed.), *International Communication A Reader* (pp. 36–47). New York: Routledge.
- Chirzin, M. (2017). Reinterpretasi Makna Jihad. In M. A. Darraz (Ed.), *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah, dan Terorisme* (pp. 380–402). Bandung: Mizan Pustaka.
- Craig, R. T. (1999). Communication theory as a field. *Communication Theory*, 9(2), 119–161. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.1999.tb00355.x>
- Crouch, M. (2011). Asia-Pacific:Ahmadiyah in Indonesia: A history of religious tolerance under threat? *Alternative Law Journal*, 36(1), 56–57. <https://doi.org/10.1177/1037969X1103600115>
- Dance, F. E. X. (1970). The “Concept” of Communication. *Journal of Communication*, 20(2), 201–210. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1970.tb00877.x>

- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2009). Pendahuluan: Memasuki Bidang Penelitian Kualitatif. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (Dariyatno, Badrus Samsul Fata, Abi, John Rinaldi) (1st ed., pp. 1–20). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Devji, F. (2005). *Landscape of Jihad Militancy, Morality, Modernity*. London: Hurst & Company.
- Enayat, H. (1988). *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*. Bandung: Pustaka.
- Effendy, B. (2009). *Islam dan Negara Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- El-Fadl, K.A. (2003). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: One World.
- Edkins, J. dan William N.V. (2010). *Teori-Teori Kritis Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*. Yogyakarta: Pustaka Baca.
- Fairclough, N. (1995). *Media Discourse*. New York: St. Martin's Press Inc.
- Fairclough, N. (2010). *Critical Discourse Analysis the Critical Study of Language*. Edinburgh: Logman Applied Linguistics.
- Fakhruddin, A. (2017). Kontra Ideologi Terorisme Menurut Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah di Lamongan. *Jurnal Review Politik*, 7(1), 181–209.
- Feillard, A. (2017). *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna* (Lesmana, D). Yogyakarta: IRCiSoD dan LKiS.
- Gadamer, H. G. (1975). *Hermeneutics and social science*. *Philosophy & Social Criticism*, 2(4), 307–316. <https://doi.org/10.1177/019145377500200402>
- Gadamer, H.G. (1977). *Philosophical Hermeneutics*. Translated and Edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press.
- Golose, P.R. (2010). *Deradikalisasi Terorisme: Humanis, Soul Approach dan Menyentuh Akar Rumput*. Jakarta: Yayasan Pengembangan Kajian Ilmu Kepolisian (YPKIK).
- Gramsci, A. (1976). *Selection from the Prison Notebook*. Quintin Hoare dan Nowell Smith (ed). New York: International Publisher.
- Gramsci, A. (1983). *The Modern Prince and Other Writing*. Louis Mark (ed). New York: International Publisher.
- Griffin, E.M. (1997). *A First Look at Communication Theory*. Third Edition. New York: McGraw Hill Companies.

- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge Massachusetts: MITPress.
- Habermas, J. (2009). The Public Sphere. In S. Thornham, C. Basset, & P. Marris (Eds.), *Media Studies A Reader* (3rd ed., pp. 45–51). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hadiz, V. R. (2016). Islamic populism in Indonesia and the Middle East. In *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*. United Kingdom: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1080/13629395.2020.1736783>
- Hadiz, V. (2020). Uncivil Society: How Democracy is being Undermined from Within. The Jakarta Post, March 16, 2020. [https://www.thejakartapost.com/academia/2020/03/16/uncivil-society-how-democracy-is-being-undermined-from-within.html?utm\\_campaign=os&utm\\_source=mobile&utm\\_medium=ios](https://www.thejakartapost.com/academia/2020/03/16/uncivil-society-how-democracy-is-being-undermined-from-within.html?utm_campaign=os&utm_source=mobile&utm_medium=ios)
- Halim, A. (2014). *Aswaja Politisi Nahdlatul Ulama: Perspektif Hermeneutika Gadamer*. Jakarta: LP3ES.
- Hamayotsu, K. (2013). The Limits of Civil Society in Democratic Indonesia: Media Freedom and Religious Intolerance. *Journal of Contemporary Asia*, 43(4), 658–677. <https://doi.org/10.1080/00472336.2013.780471>
- Hardiman, B.F. (1993). *Menuju Masyarakat Komunikatif, Ilmu, Masyarakat, Politik, & Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hardiman, B.F. (2009). *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hardiman, B.F. (2018). *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hardwick, L. (2017). Paul Ricoeur's theory of interpretation adapted as a method for narrative analysis to capture the existential realities expressed in stories from people living with Multiple Sclerosis. *Qualitative Social Work*, 16(5), 649–663. <https://doi.org/10.1177/1473325016638423>
- Hasan, N. (2005). September 11 and Islamic Militancy in Post-New Order Indonesia. In K. S. Nathan & M. H. Kamali (Eds.), *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century* (1st ed., pp. 301–324). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hasan, N. (2008). *Laskar Jihad Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: LP3ES-KITLV.

- Hasan, N. (2014). Promoting Peace: The Role of Muslim Civil Society in Countering Islamist Extremist and Terrorism in Indonesia. Presented in International Conference on Cultural Diversity and Role of Islamic Institution in Promoting the Culture of Peace and Harmony. OIC and Rajaratnam School of International Studies, Singapore, 11-14 June 2014.
- Hasani, I dan Tigor, B.N. (2012). From Radicalism to Terrorism. Jakarta: Community Library.
- Hefner, R.W. (2001). Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia. (Ahmad Baso). Jakarta: Institute Studi Arus Informasi (ISAI) dan The Asia Foundation (TAF).
- Hefner, R. W. (2013). the Study of Religious Freedom in Indonesia. *Review of Faith and International Affairs*, 11(2), 18–27. <https://doi.org/10.1080/15570274.2013.808038>
- Hefner, R. W. (2016). Public Islam and the Problem of Democratization. In R. Blaug & J. Schwarzmantel (Eds.), *Democracy* (pp. 516–521). Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/blau17412-107>
- Hefner, R. W. (2017). Christians, Conflict, and Citizenship in Muslim-Majority Indonesia. *The Review of Faith & International Affairs*, 15(1), 91–101. <https://doi.org/10.1080/15570274.2017.1284403>
- Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. London: Hutchinson.
- Hidayat, D.N. (1999). Paradigma dan Perkembangan Penelitian Komunikasi. *Jurnal Komunikasi ISKI*. Edisi No. 3. April 1999.
- Hikam, AS. M. (2016). Deradikalisasi Peran Masyarakat Sipil Indonesia Membendung Radikalisme. Jakarta: Kompas.
- Hilmy, M. (2012). Quo-Vadis Islam Moderat Indonesia? Menimbang Kembali Modernisme Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 36(2). <https://doi.org/10.30821/miqot.v36i2.127>
- Hilmy, M. (2013). Whiter Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU. *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM*, 7(1), 24. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2013.7.1.24-48>
- Huntington, S.P. (2003). Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia (M. Sadat Ismail). Yogyakarta: Qalam.
- Ichwan, M. N. (2013). Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy. In M. Van Bruinessen (Ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam* (pp. 60–104). ISEAS–Yusof Ishak Institute Singapore. <https://doi.org/10.1355/9789814414579-007>

- Irfani, A. I., Alimi, M. Y., & Iswari, R. (2013). Toleransi Antar Penganut Nahdhatul Ulama, Muhammadiyah, dan Kristen Jawa di Batang. *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture*, 5(1), 1–13. <https://doi.org/10.15294/komunitas.v5i1.2366>
- Ishomuddin (2014). Construction of Socio-Cultural and Political Orientation of the Followers of Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama (NU) in the Post Reform in East Java Indonesia. *Global Journal of Politics and Law Research*, Vol. 2. No. 2 pp. 39–51, June 2014.
- Jung, E. (2014). Islamic organizations and electoral politics in Indonesia: The case of Muhammadiyah. *South East Asia Research*, 22(1), 73–86. <https://doi.org/10.5367/sear.2014.0192>
- Jurdi, S. (2010). Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Karim, R. (1999). Negara dan Pemunggiran Islam Politik. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kayane, Y. (2020). Understanding Sunni-Shi'a sectarianism in contemporary Indonesia: A different voice from Nahdlatul Ulama under pluralist leadership. *Indonesia and the Malay World*, 48(140), 78–96. <https://doi.org/10.1080/13639811.2020.1675277>
- Kellner, D. (2014). Habermas, The Public Sphere, And Democracy. In D. Boros & G. M. Glass (Eds.), *Reimagining Public Space: The Frankfurt School in the 21st Century* (pp. 19–43). US: Palgrave Macmillan.
- Khatib, L. (2019). Communicating Islamic Fundamentalism as Global Citizenship. In D. K. Thussu (Ed.), *International Communication A Reader* (pp. 279–294). New York: Routledge.
- Kim, J. H. (2013). Teacher Action Research as Bildung: An Application of Gadamer's Philosophical Hermeneutics to Teacher Professional Development. *Journal of Curriculum Studies*, 45(3), 379–393. <https://doi.org/10.1080/00220272.2012.702224>
- Kincheloe, J. L., & McLaren, P. L. (2009). Mengkaji Ulang Teori Kritis dan Penelitian Kualitatif. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (Dariyatno, Badrus Samsul Fata, Abi, John Rinaldi) (1st ed., pp. 171–193). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kodir, A. (2012). Menyingkap Selubung Ideologi Corporate Social Responsibility (CSR) di Indonesia: Analisis Teori Kritis terhadap Keberpihakan CSR di Indonesia. Skripsi-Thesis, Universitas Airlangga.

- Kuhn, T. S. (1996). The Structure of Scientific Revolutions. In The Structure of Scientific Revolutions. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226458106.001.0001>
- Kuswarno, E. (2008). Etnografi Komunikasi Suatu Pengantar dan Contoh Penelitiannya. Bandung: Widya Padjajaran.
- Laclau, E dan Mouffe, C. (2008). Hegemoni dan Strategi Sosialis: Post Marxisme dan Gerakan Sosial Baru. (Eko Prasetyo). Yogyakarta: Resist Book.
- Lammi, W. (1997). The hermeneutics of ideological indoctrination. Perspectives on Political Science, 26(1), 10–14. <https://doi.org/10.1080/10457099709600658>
- Littlejohn, S.W. (2002). Theories of Human Communication. Seventh Edition. Belmont, CA: Wadsworth-Thomson Learning.
- Littlejohn, S.W & Foss, K. (2009). Encyclopedia of Communication Theory 1. London: Sage Publications.
- Lubis, A.Y. (2014a). Filsafat Ilmu Klasik hingga Kontemporer. Jakarta: Rajawali Press.
- Lubis, A.Y. (2014b). Teori dan Metodologi Ilmu Pengetahuan Sosial Budaya Kontemporer. Jakarta: Rajawali Press.
- Lubis, A.Y. (2015). Pemikiran Kritis Kontemporer: Dari Teori Kritis, Cultural Studies, Feminisme, Postkolonial Hingga Multikulturalisme. Jakarta: Rajawali Press.
- Maarif, A.S. (1998). Pengantar. In Alwi Shihab. Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristenasi di Indonesia. Bandung: Mizan.
- Maarif, A.S. (2017). Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara Studi tentang Perdebatan dalam Konstituante. Bandung: Mizan.
- Magnis-Suseno, F. (1992). Filsafat sebagai Ilmu Kritis. Yogyakarta: Kanisius.
- Magnis-Suseno, F. (2000). Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Magnis-Suseno, F. (2003). Dalam Bayang-bayang Lenin: Enam Pemikir Marxisme dari Lenin sampai Tan Malaka. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Magnis-Suseno, F. (2004). Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia. In A. T. Wasim, A. Mas'ud, E. Franke, & M. Pye (Eds.), Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan (pp. 9–21). UIN Walisongo Semarang, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, IAHR.

- Majelis Diktilitbang dan Lembaga Pustaka Informasi PP Muhammadiyah (2010). 1 Abad Muhammadiyah Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan. Jakarta: Kompas.
- McQuail, D. (2010). Mass Communication Theory 6<sup>th</sup> Edition. LA: Sage Publications.
- Menchik, J. (2019). Moderate Muslims and Democratic Breakdown in Indonesia. *Asian Studies Review*, 43(3), 415–433. <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1627286>
- Mietzner, M., & Muhtadi, B. (2018). Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia: Religious Intolerance, Militant Groups and the Politics of Accommodation. *Asian Studies Review*, 42(3), 479–497. <https://doi.org/10.1080/10357823.2018.1473335>
- Miller, K. (2005). Communication Theories Perspective, Processes, and Contexts. Second Edition. New York: McGraw Hill.
- Mouritzen, P. (2003). What's the Civil in Civil Society? Robert Putnam, Italy and the Republican Tradition. *Political Studies*, 51(4), 650–668. <https://doi.org/10.1111/j.0032-3217.2003.00451.x>
- Moussa, M., & Scapp, R. (1996). The Practical Theorizing of Michel Foucault: Politics and Counter-Discourse. *Cultural Critique*, 33, 87–112. <https://doi.org/10.2307/1354388>
- Mu'ti, A. (2016). Akar Pluralisme dalam pendidikan Muhammadiyah. *Afkaruna*, 12(1), 1–42. <https://doi.org/10.18196/aijis.2016.0053.1-42>
- Mubarak, M.Z. (2007). Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi. Jakarta: LP3ES.
- Mulyana, D. (2017). Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Mulyono, E. (2013). Hermeneutika Linguistik-Dialektis Hans-Georg Gadamer. In E. Mulyono, N. Atho', & A. Fakhrudin (Eds.), Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies (2nd ed., pp. 141–160). Yogyakarta: IRCsoD.
- Muthohirin, N. (2015). Radikalisme Islam dan Pergerakannya di Media Sosial (Islamic Radicalism and its Movement on Social Media). *Jurnal Afkaruna*. <https://doi.org/10.18196/AIIJIS.2015>
- Muttaqin, A. (1970). Agama Dalam Representasi Ideologi Media Massa. *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 6(2). <https://doi.org/10.24090/komunika.v6i2.349>
- Muzir, I.R. (2008). Hermeneutika Filosofis Hans-Gerog Gadamer. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

- Nahrowi, I. R. (2007). Nashr Hamid Abu Zayd dan Hermeneutika al-Qur'an. In A. R. Ghazali, Z. Qodir, A. F. Fanani, & P. Z. Boy (Eds.), Muhammadiyah Progresif Manifesto Pemikiran Kaum Muda (1st ed., pp. 125–140). Jakarta: JIMM dan LESFI.
- Nashir, H. (2017). Moderasi sebagai Jalan Ketiga. In M. A. Darraz (Ed.), Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah, dan Terorisme (pp. 25–30). Bandung: Mizan Pustaka.
- Nashir, H., Qodir, Z., Nurmandi, A., Jubba, H., & Hidayati, M. (2019). Muhammadiyah's Moderation Stance in the 2019 General Election: Critical Views from Within. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. <https://doi.org/10.14421/ajis.2019.571.1-24>
- Nashir, H. (2019). Moderasi Indonesia dan Keindonesiaan Perspektif Sosiologi. Pidato Guru Besar Bidang Sosiologi pada Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 12 Desember 2019.
- Nasrullah, N. (2008). Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou El Fadl: Metode Kritik Atas Penafsiran Otoritarianisme Dalam Pemikiran Islam. *HUNAFA: Jurnal Studia Islamika*, 5(2), 137. <https://doi.org/10.24239/jsi.v5i2.160.137-150>
- Neuman, L.W. (1997). Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches. Thrid Edition. Boston: Allyn and Bacon.
- Noer, D. (1984). Islam, Pancasila dan Asas Tunggal. Jakarta: Yayasan Pengkhitmatan.
- Noer, D. (1987). Partai Islam di Pentas Nasional. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Noer, D. (1988). Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942. Jakarta: LP3ES.
- Pace, R.W. dan Faules, D.F. (2001). Komunikasi Organisasi Strategi Meningkatkan Kinerja Perusahaan. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Palmer, R. E. (2005) Hermeneutika Teori Baru mengenai Interpretasi (Masnur Hery & Damanhuri Muhammad). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Patria, N dan Arief, A. (2003). Antonio Gramsci: Negara dan Hegemoni. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Patton, MQ. (2002). Qualitative Research & Evaluation Methods. 3th Editon. London-New Delhi: Sage Publications.
- Permata, A. N. (2013). Hermeneutika Fenomenologis Paul Rioeur. In E. Mulyono, N. Atho', & A. Fakhrudin (Eds.), Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies (2nd ed., pp. 242–270). Yogyakarta: IRCsoD.

- Petrovici, I. (2013). Philosophy as Hermeneutics. The World of the Text Concept in Paul Ricoeur's hermeneutics. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 71, 21–27. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.01.004>
- Qadafy, M. Z. (2010). Aplikasi Teori Interpretasi Nashr Hamid Abu Zaid dalam Ayat-ayat Qital. In D. M. Ruth (Ed.), *Memutus Mata Rantai Radikalisme dan Terorisme* (pp. 118–130). Jakarta: Lazuardi Biru.
- Radford, G.P. (2005). *On The Philosophy of Communication*. Belmont: Wadsworth.
- Raharjo, M. (2014). Dasar-dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme & Gadamerian. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Rahman, T. (2016). The Trajectory of The Discourse of Jihad in Indonesia. *Analisa Journal of Social Science and Religion*, 1(2), 160–179. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18784/analisa.v1i2.296>
- Rahman, T. (2017). Contextualizing jihad and mainstream Muslim identity in Indonesia: the case of Republika Online. *Asian Journal of Communication*, 27(4), 378–395. <https://doi.org/10.1080/01292986.2016.1278251>
- Retz, Tyson. (2013). A Moderate Hermeneutical Approach to Empathy in History Education. *Educational Philosophy and Theory*. Routledge. <https://www.tandfonline.com/action/howCitFormats?doi=10.1080/00131857.2013.838661>
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. (2006). *Hermeneutika Ilmu Sosial* (Muhammad Syukri). Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Ritzer, G. dan Goodman, D.J. (2011). *Teori Marxis dan Berbagai Ragam Teori Neo-Marxian* (Nurhadi). Yogyakarta: Kreasi Wacana Offset.
- Ritzer, G. (2015). *Teori Sosiologi Modern*. Edisi Ketujuh (Triwibowo B.S). Jakarta: Kencana.
- Rofi'i, A. (2015). Politik Kebangsaan Nahdlatul Ulama Perspektif Pemikiran KH. Abdul Muchith Muzadi. *Al-Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam*, 4(02), 388–409. <https://doi.org/10.15642/ad.2014.4.02.388-409>
- Rogers, E.M. (1997). *A History of Communication Study A Biographical Approach*. New York: The Free Press.
- Rogers, E.M. & Kincaid, D.L. (1981). *Communication Network Toward a New Paradigm for Research*. New York: The Free Press.

- Rohman, I. (2017). Jihad dan Qital dalam al-Qur'an. In M. A. Darraz (Ed.), Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah, dan Terorisme (1st ed., pp. 403–419). Bandung: Mizan Pustaka.
- Rouf, A. (2010). NU dan Civil Islam di Indonesia. Jakarta: Intimedia Ciptanusantara.
- Roy, O. (2004). Globalised Islam The Search for A New Ummah. London: C.Hurst & Co. (Publisher) Ltd.
- Rozi, A. B. (2017). Radikalisme Dan Penyimpangan Ideologi Gerakan Salafi. *Empirisma*, 26(1), 107–116. <https://doi.org/10.30762/empirisma.v26i1.685>
- Ruben, B.D. dkk. (2014). Communication and Human Behavior. Fifth Edition. IA: Kendall Hunt Publishing Company.
- Said, E.W. (1997). Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World. New York: Vintage Book.
- Salim, A & Azra, A. (eds) (2003). Shariah and Politics in Modern Indonesia. Singapore: ISEAS.
- Samovar, L.A. dan Porter R.E. (1991). Communication Between Cultures. Belmont California: Wadsworth.
- Santoso, B., & Sjuchro, D. W. (2019). Is Hizb ut-Tahrir Indonesia Part of Islamic Revival? *Komunikator*, 11(1). <https://doi.org/10.18196/jkm.111021>
- Saputra, I. (2019). Resolusi Jihad: Nasionalisme Kaum Santri Menuju Indonesia Merdeka. *Jurnal Islam Nusantara*, 3(1), 205–237. <https://doi.org/10.33852/jurnalin.v3i1.128>
- Sayyid, B.S. (1997). Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism. London & New York: Zed Books.
- Seran, A. (2015). Hermeneutika sebagai Acuan Kritik Ideologi Sejarah Orde Baru. *Respon*, 20(02), 145–185.
- Shepard, W. E. (1987). Islam and ideology: Towards a typology. *International Journal of Middle East Studies*, 19(3), 307–336. <https://doi.org/10.1017/S0020743800056750>
- Sindhunata. (1982). Dilema Usaha Manusia Rasional: Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Siroj, S.A. (2012). Tasawuf sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi. Jakarta: SAS Fondation dan LTN PBNU.

- Sirozi, M. (2005). The Intelectual Roots of Radical Islam in Indonesia. *The Muslim World*. Vol 95. P. 81-120.
- Sorensen, S., & Chen, X. (1996). Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China. *World Literature Today*. <https://doi.org/10.2307/40152267>
- Spivak, G. (1978). Feminism and critical theory. *Women's Studies International Quarterly*, 1(3), 241–246. [https://doi.org/10.1016/S0148-0685\(78\)90170-7](https://doi.org/10.1016/S0148-0685(78)90170-7)
- Storey, J. (2003). *Teori Budaya dan Budaya Pop Memetakan Lanskap Konseptual Cultural Studies*. (Elli El-Fajri). Yogyakarta: Qalam.
- Sufyanto. (2007). Mengukuhkan Hermeneutika sebagai Pembaruan Metode Tafsir Kitab Suci. In A. R. Ghazali, Z. Qodir, A. F. Fanani, & P. Z. Boy (Eds.), *Muhammadiyah Progresif Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (1st ed., pp. 3–21). Jakarta: JIMM dan LESFI.
- Tan, H., Wilson, A., & Olver, I. (2009). Ricoeur's Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology. *International Journal of Qualitative Methods*, 8(4), 1–15. <https://doi.org/10.1177/160940690900800401>
- Thompson, J. B. (1987). Language and ideology: a framework for analysis. *The Sociological Review*, 35(3), 516–536. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1987.tb00554.x>
- Thompson, J.B. (2003). *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia (Haqqul Yakin)*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Tibi, B. (2000). *Ancaman Fundamentalisme*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Tiffin, H. (1987). Post-Colonial Literatures and Counter-Discourse. *Kunapipi*, 9(3), 17–34.
- Ubaid, A & Bakir, M. (eds.). (2015). *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. Jakarta: Kompas.
- van Bruinessen, M. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, 10(2), 117–154. <https://doi.org/10.5367/000000002101297035>
- van Bruinessen, M. (2003). Post-Soeharto Muslim Engagements with Civil Society and Democratization. English, 33. [http://www.let.uu.nl/~Martin.vanBruinessen/personal/publications/Post\\_Suharto\\_Islam\\_and\\_civil\\_society.htm](http://www.let.uu.nl/~Martin.vanBruinessen/personal/publications/Post_Suharto_Islam_and_civil_society.htm)
- van Bruinessen, M. (2008). *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. (Farid Wajidi). Yogyakarta: LKiS.

- van Bruinessen, M. (2011). What happened to the smiling face of Indonesian Islam? Muslim intellectualism and the conservative turn in post-Suharto Indonesia Martin Van Bruinessen S. Rajaratnam School of International Studies Singapore About RSIS. RSIS Working Paper No. 222, January.
- van Bruinessen, M. (2012). Indonesian Muslims and Their Place in the Larger World of Islam. *29th Indonesia Update Conference, Australian National University, Canberra.*
- van Bruinessen, M. (2013). Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the “Conservative Turn” of the Early Twenty-First Century. In M. Van Bruinessen (Ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “Conservative Turn”* (pp. 1–20). ISEAS–Yusof Ishak Institute Singapore.
- Wahid, M. dan Alim, H. (eds.) 2016). *Jihad Nahdlatul Ulama Melawan Korupsi*. Jakarta: Lapeksdam-PBNU.
- Wahid, S. (2010). Nahdlatul Ulama dan Pancasila. In K. Zada & F. A. Sjadjili (Eds.), *Nahdlatul Ulama Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan* (pp. 78–81). Jakarta: Kompas.
- Weaver, S., Mora, R. A., & Morgan, K. (2016). Gender and humour: examining discourses of hegemony and resistance. *Social Semiotics*, 26(3), 227–233. <https://doi.org/10.1080/10350330.2015.1134820>
- Wijayanti, Y. T. (2020). Radicalism Prevention through Propaganda Awareness on Social Media. *Jurnal ASPIKOM*, 5(1), 142. <https://doi.org/10.24329/aspikom.v5i1.501>
- Wolff, J. (1975). Hermeneutics and the Critique of Ideology. *The Sociological Review*, 23(4), 811–828. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1975.tb00541.x>
- Yuan, X., & Han, J. (2015). Context of Implicit Hegemonic Discourse in Contemporary China. *Sociology Mind*, 05(02), 147–152. <https://doi.org/10.4236/sm.2015.52013>
- Zada, K. dkk. (2018). Meluruskan Pandangan Kaum Jihadis. Jakarta: Direktorat Jendral Pendidikan Islam Kementerian Agama RI.
- Zaini, H.F. (2018). Nasionalisme Kaum Sarungan. Jakarta: Kompas.

### **Tesis, Disertasi dan Hasil Penelitian:**

- Alexander, Arifianto. (2012). *Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of Progresive Islam in Indonesia*. Dissertation. Arizona State University.
- Jung, Eunsook. (2009). *Taking Care of the Faithful: Islamic Organizations and Partisan Engagement in Indonesia*. Dissertation. The University of Wisconsin-Madison.

- Karman. (2015). Konstruksi Wacana Nilai-nilai Demokrasi Kelompok Islam Fundamentalis di Media Online. Tesis. Departemen Ilmu Komunikasi Universitas Indonesia.
- Nurhajati, L. (2014). Wacana Demokrasi dalam Public Sphere: Komunikasi Politik di Organisasi Islam Indonesia. Disertasi. Departemen Ilmu Komunikasi Universitas Indonesia.
- Syas, M. (2013). Demokrasi dan Ranah Publik di Tingkat Lokal: Studi Interaksi Agensi dan Kultur dalam Diskursus Peraturan Daerah Bernuansa Syariah pada Media Massa di Kota Padang, Sematera Barat. Disertasi. Departemen Ilmu Komunikasi Universitas Indonesia.
- Zen, F. (2013). Radikalisme Islam dalam Retorika Politik Indonesia. Disertasi. Departemen Ilmu Komunikasi Universitas Indonesia.

**Dokumen (Tanfidz):**

Keputusan Hasil-hasil Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama 2014, Jakarta 1-2 November 2014.

Keputusan Komisi Bahtsul Masail Ad-Diniyyah Al-Mawdu'iyyah Musyawarah Nasional Alim Ulama di Pondok Pesantren Kempek, Palimanan, Cirebon, Jawa Barat tanggal 15-17 September 2012.

Keputusan Komisi Bahtsul Masail Maudhu'iyyah Konferensi Wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur, 28-29 Juli 2018 di Pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur mengenai “Enam Prinsip Hubungan Umat Islam dengan Pemeluk Agama Lain” dan mengenai “Implementasi Kerukunan Beragama Berdasarkan Status Sosial”.

Maklumat Nahdlatul Ulama untuk Dukung Pancasila dan UUD 1945.

Manhaj Gerakan Muhammadiyah Ideologi, Khittah, dan Langkah. 2010. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah dan Majelis Kader PP Muhammadiyah.

Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi wa Syahadah, Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, 3-7 Agustus 2015.

Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua, Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-46 di Yogyakarta, 3-8 Juli 2010.

Solusi Problematika Aktual Hukum Islam. Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010).

Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, 3-7 Agustus 2015.

### Artikel Media:

Enam Prinsip Hubungan Umat Islam dengan Pemeluk Agama Lain. NU Online, 31 Juli 2018: 19.10. <https://islam.nu.or.id/post/read/93706/enam-prinsip-hubungan-umat-islam-dengan-pemeluk-agama-lain>

Haedar Nashir: Bergerak dari Jihad lil-Muaradahah ke Jihad lil-Muwajahah. 01/07/2017: 20.11. <https://www.suaramuhammadiyah.id/2017/07/01/haedar-nashir-bergerak-dari-jihad-lil-muaradahah-ke-jihad-lil-muwajahah/>

Implementasi dan Batas-batas Toleransi Hubungan Muslim dan Non-Muslim. NU Online, 01 Agustus 2018: 09.30. <https://islam.nu.or.id/post/read/93712/implementasi-dan-batas-batas-toleransi-hubungan-muslim-dan-non-muslim>

Jihad dan Ketentuan Pengamalannya. NU Online, 13 Desember 2017: 10.02. <https://islam.nu.or.id/post/read/84152/jihad-dan-ketentuan-pengamalannya>

Jihad Perang dan Jihad Damai, 17/04/2016: 15.14. <https://www.suaramuhammadiyah.id/2016/04/17/jihad-perang-dan-jihad-damai/>

Komitmen NU pada Demokrasi Pancasila di Muktamar 1967. NU Online, 03 Januari 2016: 10.00. <https://www.nu.or.id/post/read/64734/bunyi-komitmen-nu-pada-demokrasi-pancasila-di-muktamar-1967>

Maklumat Nahdlatul Ulama untuk Dukung Pancasila dan UUD 1945. NU Online, 1 Juni 2012. <https://www.nu.or.id/post/read/7597/maklumat-nahdlatul-ulama-untuk-dukung-pancasila-dan-uud-1945>

Pernyataan Bersama PBNU dan PP Muhammadiyah. NU Online, 23 Maret 2018: 18.09. <https://www.nu.or.id/post/read/87632/pernyataan-bersama-pbnu-dan-pp-muhammadiyah-soal-problem-bangsa>

Pidato Ketua Umum PBNU pada Peringatan Hari Lahir Pancasila “Menegakkan Kembali Pancasila”. NU Online, 03 Juni 2012: 13.01. <https://islam.nu.or.id/post/read/38234/menegakkan-kembali-pancasila>

Pluralitas sebagai Sunnatullah. 11 September 2018: 23.57. <https://www.suaramuhammadiyah.id/2018/09/11/pluralitas-sebagai-sunnatullah/>

Teks Deklarasi Hubungan Islam-Pancasila pada Munas NU 1983. NU Online, 16 Desember 2015: 13.00. <https://www.nu.or.id/post/read/64325/teks-deklarasi-hubungan-islam-pancasila-pada-munas-nu-1983>

**Wawancara:**

Ali, Syafiq. (29 Januari 2019, dan 16 April 2020). Wawancara Pribadi.

Atmadja, Isngadi, M. (18 Desember 2018). Wawancara Pribadi melalui e-mail.

Boy, Pradana, ZTF. (24 Maret 2020). Wawancara Pribadi melalui e-mail.

Ilyas, Hamim. (7 Februari 2019). Wawancara Pribadi.

Mu'ti, Abdul. (16 November 2018). Wawancara Pribadi.

Murod, Makmun. (25 Maret 2020). Wawancara Pribadi melalui e-mail.

Nurjuman, Husnan. (12 Maret 2020). Wawancara Pribadi melalui e-mail.

Sarmidi. (17 Desember 2018). Wawancara Pribadi.

Wahid, Alissa Qotrunnada Munawaroh. (17 Maret 2020). Wawancara Pribadi.

Zada, Khamami. (17 Maret 2020). Wawancara Pribadi melalui e-mail.

Zaini, Helmy Faishal. (29 Januari 2019). Wawancara Pribadi.

**Majalah:**

Suara Muhammadiyah, Edisi No. 20 TH KE-100. 16-31 Oktober 2015

Suara Muhammadiyah, No. 06, 16-31 Maret 2016

Tempo, edisi 4-10 Agustus 2014

Tempo, edisi 6-12 April 2015

Tempo, edisi 23-29 November 2015.

Tempo, edisi 17-24 Januari 2016.

Tempo, edisi 25-31 Januari 2016.

Tempo, edisi 28 Maret-2 April 2016.

**Website:**

[www.muhammadiyah.or.id](http://www.muhammadiyah.or.id)

[www.suaramuhammadiyah.id](http://www.suaramuhammadiyah.id)

[www.nu.or.id](http://www.nu.or.id); [www.nuonline.com](http://www.nuonline.com)

## **LAMPIRAN-LAMPIRAN**

### Lampiran 1: Biodata Peneliti

#### **A. Identitas Diri**

1	Nama Lengkap (dengan gelar)	Said Romadlan, S.Sos., M.Si.
2	Jenis Kelamin	Laki-laki
3	Jabatan Fungsional	Lektor
4	NIP	D.02.0555
5	NIDN	0326097402
6	Tempat dan Tanggal Lahir	Lamongan, 26 September 1974
7	E-mail	<u>Said.ramadlan@gmail.com</u> ; <u>said.romadlan@uhamka.ac.id</u>
8	Nomor Telepon/HP	0217205218/0812 89 11880
9	Alamat Kantor	FISIP UHAMKA, Jl. Limau II Kebayoran Baru, Jakarta Selatan.
10	Nomor Telepon/Faks	0217205218/0217205218
11	Mata Kuliah yang Diampu	1. Teori Komunikasi 2. Metode Penelitian Komunikasi 3. Pengantar Ilmu Komunikasi 4. Seminar Masalah Komunikasi Massa

#### **B. Riwayat Pendidikan**

	<b>S-1</b>	<b>S-2</b>	<b>S-3</b>
Nama Perguruan Tinggi	Univ. Muhammadiyah Malang (UMM)	Universitas Indonesia (UI)	Universitas Indonesia (UI)
Bidang Ilmu	Ilmu Kesejahteraan Sosial	Ilmu Komunikasi	Ilmu Komunikasi
Tahun Masuk-Lulus	1992-1997	1998-2001	2014-2020
Judul Skripsi/Thesis/Disertasi	Pemberdayaan Masyarakat melalui Lembaga Keuangan Masyarakat di Desa Paciran, Lamongan, Jawa Timur.	Pengaruh Ideologi terhadap Pola Pemberitaan Suratkabar Kompas dan Republika selama Kampanye Pemilu 1999.	Diskursus Gerakan Radikalisme dalam Organisasi Islam (Studi Hermeneutika pada Organisasi Islam Muhammadiyah dan NU tentang Dasar Negara, Jihad, dan Toleransi).
Nama Pembimbing	Dra. Vina Salviana, M.Si. Drs. Sugeng Pujileksono, M.Si.	Victor Menayang, Ph.D.	Prof. Dr. Ibnu Hamad, M.Si. (Promotor).

			Prof. Effendy Gazali, MPS., Ph.D. (Ko-Promotor)
--	--	--	---

### C. Pengalaman Penelitian dalam 5 Tahun Terakhir

No	Tahun	Judul Penelitian	Pendanaan	
			Sumber	Jumlah
1	2018	Diskursus Gerakan Radikalisme di Kalangan Ormas Islam Indonesia.	RISTEKDIKTI	44.000.000
2				

### D. Pengalaman Pengabdian Kepada Masyarakat dalam 5 Tahun Terakhir

No	Tahun	Judul Pengabdian Kepada Masyarakat	Pendanaan	
			Sumber	Jumlah
1	2018	Advokasi Literasi Media Sosial untuk Remaja Generasi Z di SMK Samudera, Bandar Lampung, 14-15 Agustus 2018.	LPPM UHAMKA	Rp. 7.500.000,-
2	2019	Literasi Game Online bagi Orangtua Murid PAUD Alam Harapan Bunda dan Kader PKK RW 06 Kelurahan Mampang Prapatan, Jakarta Selatan. 11-12 Maret 2019.	LPPM UHAMKA	Rp. 8.000.000,-

### E. Publikasi Artikel Ilmiah dalam Jurnal dalam 5 Tahun Terakhir

No	Judul Artikel Ilmiah	Volume/Nomor/Tahun	Nama Jurnal
1	Diskursus Gerakan Radikalisme di Kalangan Tokoh Muhammadiyah.	Vol. 12, No. 2 Desember 2017.	Jurnal MAARIF
2	Toleransi terhadap non-Muslim Dalam Pemahaman Organisasi Islam Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU)	Vol.1, No.2 Januari 2019.	SAHAFA Journal of Islamic Comunication, Unida, Gontor.
3	Diskursus Makna Toleransi terhadap non-Muslim dalam Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam Berkemajuan (Analisis Hermeneutika Paul Ricoeur).	Vol. 11, No. 2, September 2019. DOI: <a href="https://doi.org/10.23917/komuniti.v12i2.9633">https://doi.org/10.23917/komuniti.v12i2.9633</a>	Jurnal KOMUNITI Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS)
4	The Discourse of Meaning of Jihad in Muhammadiyah Circle (A Hermeneutics Perspective).	Vol. 11 No. 2 November 2019.	Jurnal KOMUNIKATOR Universitas Muhammadiyah

		DOI: <a href="https://doi.org/10.18196/jkm.112028">https://doi.org/10.18196/jkm.112028</a>	Yogyakarta (UMY).
5	Diskursus Negara Pancasila di Kalangan Muhammadiyah.	Vol. 6 No. 1 (2020). <a href="http://dx.doi.org/10.22219/sospol.v6i1.10041">http://dx.doi.org/10.22219/sospol.v6i1.10041</a>	Jurnal Sosial Politik Universitas Muhammadiyah Malang (UMM).

#### F. Publikasi Artikel Ilmiah dalam Prosiding/Buku dalam 5 Tahun Terakhir

No	Judul Artikel Ilmiah	Judul Prosiding/Buku	Penerbit dan Tahun Terbit
1	Implikasi Sosial Adopsi Teknologi Komunikasi (Internet) di Pondok Pesantren. (Hal. 73).	Information and Communication Technology, dan Literasi Media Digital.	ASPIKOM, Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya, Universitas Petra Surabaya, Universitas Muhammadiyah Malang, dan Buku Litera. 2015.
2	Pendekatan Komunikasi Antarbudaya dalam Memahami Konflik Warga Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU). Hal. 17-34.	Komunikasi, Religi, dan Budaya.	APIK PTM, Universitas Muhammadiyah Ponorogo, dan Buku Litera. 2017.
3	Diskursus mengenai Negara Pancasila di Kalangan Ormas Islam Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU). Hal. 586-603.	Prosiding Kolokium Doktor dan Seminar Hasil Penelitian Hibah.	Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. HAMKA. 2018.
4	Advokasi Literasi Media Sosial untuk Remaja Generasi Z. Hal. 95-101.	Jogjakarta Communication Conference (JCC): Komunikasi dan Multikulturalisme di Era Disrupsi: Tantangan dan Peluang.	Buku Litera, APIK PTM, Universitas Ahmad Dahlan (UAD) Yogyakarta, dan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY). 2019.

#### G. Pemakalah Seminar Ilmiah (Oral Presentation) dalam 5 Tahun Terakhir

No	Nama Pertemuan Ilmiah/Seminar	Judul Makalah	Waktu dan Tempat
1	Seminar Nasional “Implementasi Kebijakan	Integrasi Ilmu Komunikasi dengan Ilmu-ilmu Islam.	11 Februari 2015, Jakarta.

	Integrasi Keilmuan di PTM”.		
2	Seminar dan Rapat Kerja Nasional Asosiasi APIK PTM.	Perkembangan Ilmu Komunikasi Dewasa Ini.	13 Februari 2015, Bogor.
3	Workshop Pelatihan Meningkatkan Keterampilan Diri membuat Film Profil Perusahaan.	Kiat Membuat Profil Perusahaan.	23 Mei 2015, Jakarta.
4	Konferensi Nasional Komunikasi ASPIKOM.	Implikasi Sosial Adopsi Teknologi Komunikasi (Internet) di Pondok Pesantren.	3-5 November 2015, Surabaya.
5	Workshop Integrasi Keilmuan. LPP AIKA dan FISIP UHAMKA.	Integrasi Keilmuan: Perspektif Ilmu Komunikasi.	November 2016. Kampus A UHAMKA, Jakarta.
6	Baitul Arqam Mahasiswa Aktivis UHAMKA.	Membangun Kesadaran BerMuhammadiyah melalui Gerakan Kemahasiswaan.	Maret 2017, Sawangan, Depok. LPP-AIKA UHAMKA.
7	Expert Meeting Fikih Informasi. MPI PP Muhammadiyah.	Informasi, Hoax, dan Fiqih.	23 Maret 2017, Kampus A UHAMKA, Jakarta.
8	Diskusi Publik “Peran Media Sosial dalam Pilkada DKI Jakarta Putaran II”	Implikasi <i>New Media</i> terhadap Kampanye Pilkada.	12 April 2017, Jakarta. Kampus A UHAMKA, Jakarta.
9	Tindak Lanjut Peserta Terbaik ODDI (Orientasi Dasar-dasar Islam), LPP-AIKA UHAMKA.	Islam sebagai Kritik Sosial.	Mei, 2017. Kampus A UHAMKA, Jakarta.
10	Tindak Lanjut Peserta Terbaik ODDI (Orientasi Dasar-dasar Islam), LPP-AIKA UHAMKA.	Analisis Sosial: Segmen Dakwah di Era Disrupsi.	21 April 2018, Serua Green Village, Sawangan, Bogor.
11	Kajian Tarjih Majelis Tarjih dan Tajdid PWM DKI & LPP AIKA UHAMKA.	Cadar sebagai Komunikasi: Identitas, Resistensi, dan Patriarkhi.	4 April 2018. Kampus A UHAMKA, Jakarta.
12	Silatnas Asosiasi Pendidikan Ilmu Komunikasi Perguruan Tinggi Muhammadiyah (APIK PTM).	Pendekatan Komunikasi Antarbudaya dalam Memahami Konflik Warga Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU).	Juni, 2018, Universitas Muhammadiyah Ponorogo, Jawa Timur.
13	Kolokium Doktor dan Seminar Hasil Penelitian	Diskursus mengenai Negara Pancasila di Kalangan	Desember, 2018, Kampus FE

	Hibah. LEMLITBANG UHAMKA.	Ormas Islam Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama.	UHAMKA, Jakarta Timur.
14	Pengabdian kepada Masyarakat: Advokasi Literasi Media Sosial untuk Remaja Generasi Z di SMK Samudera.	Memahami Etika dan Regulasi Menggunakan Media Sosial.	14 Agustus 2018, Bandar Lampung.
15	Konferensi Nasional Komunikasi (KNK) Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia (ISKI).	Toleransi terhadap Non-Muslim dalam Pemahaman Ormas Islam Muhammadiyah dan NU.	15 Oktober 2018. Bandung.
16	Jogjakarta Communication Conference (JCC). APIK PTM dan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY).	Advokasi Literasi Media Sosial untuk Remaja Generasi Z.	Februari, 2019. UM Yogyakarta.
17	Pengabdian pada Masyarakat Literasi Game Online bagi Wali Murid PAUD Alam Harapan Bunda, Guru dan Kader PKK RW 06.	Dampak Game Online pada Anak dan Kiat Mengatasinya.	11 Maret 2019. Mampang, Jakarta Selatan.
18	Kajian Tarjih ke-16, Majelis Tarjih dan Tajdid PWM DKI & LPP AIKA UHAMKA.	Memilih Pemimpin yang Komunikatif.	30 Maret 2019, Kampus B UHAMKA, Pasar Rebo, Jakarta Timur.

### I. Perolehan HKI dalam 5-10 Tahun Terakhir

No	Judul/Tema HKI	Tahun	Jenis	Nomor P/ID
1	Internet di Pondok Pesantren Muhammadiyah.	2016	Buku	079831
2	Muhammadiyah dalam Sorotan Media	2016	Buku	079830

Semua data yang saya isikan dan tercantum dalam biodata ini adalah benar dan dapat dipertanggungjawabkan secara hukum. Apabila di kemudian hari ternyata dijumpai ketidaksesuaian dengan kenyataan, saya sanggup menerima sanksi. Demikian biodata ini saya buat dengan sebenarnya untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Tangerang Selatan, 21 Februari 2020

**(Said Romadlan, S.Sos, M.Si.)**  
NIDN 0326097402

## Lampiran 2: Daftar Pertanyaan Wawancara Informan

### DAFTAR PERTANYAAN INFORMAN PENELITIAN MUHAMMADIYAH

#### I. Abdul Mu'ti (Sekretaris Umum PP Muhammadiyah)

##### A. Bentuk Negara:

1. Bagaimana pandangan Muhammadiyah mengenai bentuk negara?
2. Hasil analisis teks menunjukkan bahwa pemahaman Muhammadiyah mengenai bentuk negara adalah negara Pancasila? Mengapa demikian?
3. Bagaimana latar belakang dan proses terciptanya pemahaman Muhammadiyah mengenai bentuk negara Pancasila sebagai darul ahdi wa syahadah?
4. Apakah pemahaman Muhammadiyah mengenai bentuk negara dipengaruhi oleh kepentingan tertentu, misalnya relasi Muhammadiyah dengan kekuasaan atau pemerintahan?
5. Muhammadiyah memahami bentuk negara pancasila sebagai darul ahdi wa syahadah... apakah ini terkait dengan munculnya gerakan radikalisme di Indonesia?
6. Pancasila sebagai darul ahdi wa syahadah... bagaimana implementasinya dalam kehidupan warga Muhammadiyah?
7. Termasuk apakah Pancasila sebagai darul ahdi wa syahadah ini diterima dan dipahami secara sama oleh setiap warga Muhammadiyah?
8. Apa yang dilakukan oleh Muhammadiyah untuk memberikan pemahaman yang sama dan utuh mengenai Pancasila sebagai darul ahdi wa syahadah?
9. Apakah pemahaman Muhammadiyah mengenai Pancasila sebagai darul ahdi wa syahadah sebagai sesuatu yang tetap atau sementara waktu saja?
10. Apa faktor-faktor yang memengaruhi pemahaman dan praktik yang menjadikan Pancasila sebagai darul ahdi wa syahadah?

##### B. Jihad:

11. Bagaimana pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad?
12. Hasil analisis teks menunjukkan bahwa pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad berubah dari perjuangan melawan sesuatu (al-jihad lil muaradah) menjadi perjuangan menghadapi sesuatu (al jihad lil muwajahah). Apa yang menyebabkan?
13. Dalam diskursus muncul juga pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad sebagai dakwah amar ma'ruf nahi munkar. Bagaimana maksudnya?
14. Bagaimana latar belakang dan proses terciptanya pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad sebagai perjuangan menghadapi sesuatu? Apa rujukan teksnya?
15. Apakah pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad tersebut dipengaruhi oleh kepentingan tertentu, misalnya relasi Muhammadiyah dengan kekuasaan atau pemerintahan? Atau hubungan Muhammadiyah dengan Ormas lainnya?
16. Muhammadiyah memahami jihad sebagai perjuangan menghadapi sesuatu (al jihad lil muwajahah).... apakah ini terkait dengan munculnya gerakan radikalisme di Indonesia yang menjadikan doktrin jihad sebagai alatnya?

17. Jihad sebagai perjuangan menghadapi sesuatu (al jihad lil muwajahah)... bagaimana bentuk dan implementasinya dalam kehidupan warga Muhammadiyah?
18. Apakah pemahaman jihad sebagai perjuangan menghadapi sesuatu (al jihad lil muwajahah) ini diterima dan dipahami secara sama oleh setiap warga Muhammadiyah?
19. Apa yang dilakukan oleh PP Muhammadiyah untuk memberikan pemahaman yang sama dan utuh mengenai jihad sebagai perjuangan menghadapi sesuatu (al jihad lil muwajahah)?
20. Apakah pemahaman Muhammadiyah mengenai jihad sebagai perjuangan menghadapi sesuatu (al jihad lil muwajahah) sebagai sesuatu yang tetap atau sementara waktu saja? Apa yang menentukan?
21. Apa faktor-faktor yang memengaruhi pemahaman dan praktik yang menjadikan jihad sebagai perjuangan menghadapi sesuatu (al jihad lil muwajahah)?

### **C. Toleransi terhadap non-Muslim**

22. Bagaimana pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim serta batasan-batasannya?
23. Hasil analisis teks menunjukkan bahwa pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniah yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal. Apa yang menyebabkan?
24. Bagaimana latar belakang dan proses terciptanya pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniah yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal tersebut? Apa rujukan teksnya atau ayatnya?
25. Apakah faktor utama yang memengaruhi pemahaman Muhammadiyah mengenai toleransi terhadap non-muslim tersebut? Adakah kepentingan tertentu, misalnya relasi Muhammadiyah dengan kekuasaan atau pemerintahan? Atau hubungan Muhammadiyah dengan Ormas lainnya?
26. Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniah yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal.... apakah ini karena terkait dengan munculnya gerakan radikalisme di Indonesia yang cenderung tidak toleran terhadap kelompok-kelompok lain?
27. Toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniah yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal... bagaimana implementasinya dalam kehidupan warga Muhammadiyah?
28. Apakah toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniah yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal ini diterima dan dipahami secara sama oleh setiap warga Muhammadiyah?
29. Apa yang dilakukan oleh PP Muhammadiyah untuk memberikan pemahaman yang sama dan utuh mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniah yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal?
30. Apakah pemahaman Muhammadiyah toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniah yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal sebagai sesuatu yang tetap atau sementara waktu saja?

31. Apa faktor-faktor yang memengaruhi pemahaman dan praktik yang menjadikan toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniah yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal?

## **II. Hamim Ilyas (Wakil Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah)**

1. Mengenai bentuk negara, apakah majelis Tarjih dan Tajdid memiliki rumusan atau pandangan tersendiri?
2. Muhammadiyah memandang Pancasila sebagai darul ahdi wa syahadah, apa faktor-faktor yang memengaruhinya dalam pandangan MTT?
3. Dalam pandangan MTT, apa dasar atau rujukan yang digunakan oleh Muhammadiyah untuk memosisikan Pancasila sebagai Darul ahdi wa syahadah?
4. Mengenai jihad, bagaimana pandangan MTT tentang jihad itu sendiri? Apa rujukannya?
5. Muhammadiyah memahami jihad sebagai “jihad menghadapi sesuatu”, apa maksudnya dan mengapa seperti itu?
6. Apa dasar atau rujukan yang digunakan oleh Muhammadiyah dalam memahami jihad tersebut?
7. Mengenai toleransi terhadap non-muslim, bagaimana pandangan MTT?
8. Muhammadiyah memandang toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniyah yang didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan universal, mengapa demikian? Bagaimana pandangan MTT sendiri?
9. Apa dasar atau rujukan yang digunakan oleh Muhammadiyah dalam memahami masalah toleransi terhadap non-muslim tersebut? apa faktor yang menentukannya?
10. Apa peran dan bagaimana keterlibatan MTT dalam proses pembentukan pemahaman Muhammadiyah mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?

## **III. Isngadi M. Atmadja (Redaktur Eksekutif Majalah Suara Muhammadiyah)**

1. Sebenarnya apa fungsi utama majalah SM bagi Muhammadiyah?
2. Dalam konteks sebagai “suara Muhammadiyah”, apa yang dilakukan majalah SM untuk menyebarkan misi Muhammadiyah?
3. Berkaitan dengan isu radikalisme, bagaimana peran Majalah SM bagi Muhammadiyah?
4. Bagaimana sebenarnya kebijakan redaksional majalah SM dalam menyikapi isu-isu radikalisme?
5. Muhammadiyah memiliki pandangan tersendiri mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim, bagaimana peran majalah SM dalam menyemaikan pandangan Muhammadiyah tersebut?
6. Dalam proses penentuan sikap redaksi mengenai isu-isu radikalisme, bagaimana dinamika internal redaksi majalah SM?

## **DAFTAR PERTANYAAN INFORMAN PENGURUS/AKTIVIS/ANGGOTA MUHAMMADIYAH**

“DISKURSUS GERAKAN RADIKALISME DALAM ORGANISASI ISLAM (Studi Hermeneutika pada Organisasi Islam Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama tentang Dasar Negara, Jihad, dan Toleransi).

### **A. BENTUK NEGARA:**

1. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, bagaimana pandangan Anda mengenai Negara Pancasila?
2. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, bagaimana pandangan Anda mengenai penafsiran Muhammadiyah tentang Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* (negara konsensus dan kesaksian/pembuktian)?
3. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, bagaimana Anda memahami *darul ahdi wa syahadah* (negara konsensus dan kesaksian/pembuktian)?
4. Menurut Anda sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, apa kepentingan utama Muhammadiyah memahami Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah*? Adakah kepentingan ekonomi atau kepentingan politik?

### **B. JIHAD:**

5. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, bagaimana pandangan Anda mengenai jihad?
6. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, bagaimana pandangan Anda mengenai penafsiran Muhammadiyah tentang jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* (bersungguh-sungguh menciptakan suatu alternatif yang unggul)?
7. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, bagaimana Anda memahami jihad sebagai *jihad lil-muwajahah* (bersungguh-sungguh menciptakan suatu alternatif yang unggul)?
8. Menurut Anda sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, apa kepentingan utama Muhammadiyah memahami jihad sebagai *jihad lil-muwajahah*? Adakah kepentingan ekonomi atau kepentingan politik?

### **C. TOLERANSI TERHADAP NON-MUSLIM:**

9. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, bagaimana pandangan Anda mengenai toleransi terhadap non-muslim?
10. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, bagaimana pandangan Anda mengenai penafsiran Muhammadiyah tentang toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan)?
11. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, bagaimana Anda memahami *ukhuwah insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan)?
12. Menurut Anda sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota Muhammadiyah, apa kepentingan utama Muhammadiyah memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah insaniyah*? Adakah kepentingan ekonomi atau kepentingan politik?

## **DAFTAR PERTANYAAN INFORMAN PENELITIAN NAHDLATUL ULAMA (NU)**

### **I. Helmy Faishal Zaini (Sekretaris Jendral PBNU)**

#### **A. Bentuk Negara:**

1. Bagaimana pandangan NU mengenai bentuk negara Indonesia saat ini?
2. Hasil analisis teks menunjukkan bahwa pemahaman NU mengenai bentuk negara adalah negara Pancasila? Mengapa demikian?
3. Negara Pancasila dalam pandangan NU disebut sebagai konsep bersama yang disepakati dalam hidup bernegara? Apa ayat rujukannya?
4. Bagaimana latar belakang dan proses terciptanya pemahaman NU mengenai bentuk negara Pancasila sebagai konsep bersama yang disepakati dalam hidup bernegara?
5. Apakah pemahaman NU mengenai bentuk negara tersebut dipengaruhi oleh kepentingan tertentu, misalnya relasi NU dengan kekuasaan atau pemerintahan?
6. NU memahami bentuk negara Pancasila sebagai konsep bersama yang disepakati dalam hidup bernegara ... apakah ini terkait dengan munculnya gerakan radikalisme di Indonesia yang mengusung sistem khilafah?
7. Pancasila sebagai konsep bersama yang disepakati dalam hidup bernegara... bagaimana implementasinya dalam kehidupan pimpinan dan warga NU?
8. Apakah Pancasila sebagai konsep bersama yang disepakati dalam hidup bernegara ini diterima dan dipahami secara sama oleh setiap warga NU?
9. Apa yang dilakukan oleh PBNU untuk memberikan pemahaman yang sama dan utuh mengenai Pancasila konsep bersama yang disepakati dalam hidup bernegara?
10. Apakah pemahaman NU mengenai Pancasila sebagai konsep bersama yang disepakati dalam hidup bernegara sebagai sesuatu yang tetap atau sementara waktu saja? Apa yang menetukannya?
11. Apa faktor-faktor yang memengaruhi pemahaman NU dan bagaimana praktik yang menjadikan Pancasila sebagai konsep bersama yang disepakati dalam hidup bernegara?

#### **B. Jihad:**

12. Bagaimana pemahaman NU mengenai jihad?
13. Sebagai Ormas Islam, bagaimana pandangan NU mengenai jihad fi sabilillah dalam peperangan atau kekerasan lainnya?
14. Hasil analisis teks menunjukkan bahwa pemahaman mengenai jihad sebagai membela tanah air dan jihad untuk kemaslahatan umat. Bagaimana maksudnya?
15. Bagaimana latar belakang dan proses terciptanya pemahaman NU mengenai jihad sebagai membela tanah air dan jihad untuk kemaslahatan umat? Apa rujukan teks atau ayatnya?
16. Apakah pemahaman NU mengenai jihad tersebut dipengaruhi oleh kepentingan tertentu, misalnya relasi NU dengan kekuasaan atau pemerintahan? Atau hubungan NU dengan Ormas lainnya?

17. NU memahami jihad sebagai membela tanah air dan jihad untuk kemaslahatan umat.... apakah ini terkait dengan munculnya gerakan radikalisme di Indonesia yang menjadikan doktrin jihad sebagai alatnya?
18. Jihad sebagai membela tanah air dan jihad untuk kemaslahatan umat... bagaimana bentuk dan implementasinya dalam kehidupan pimpinan dan warga NU?
19. Apakah pemahaman jihad sebagai membela tanah air dan jihad untuk kemaslahatan umat ini diterima dan dipahami secara sama oleh setiap pimpinan dan warga NU?
20. Apa yang dilakukan oleh PBNU untuk memberikan pemahaman yang sama dan utuh mengenai jihad sebagai membela tanah air dan jihad untuk kemaslahatan umat?
21. Apakah pemahaman NU mengenai jihad sebagai membela tanah air dan jihad untuk kemaslahatan umat sebagai sesuatu yang tetap atau sementara waktu saja? Apa yang menentukan?
22. Apa faktor-faktor yang memengaruhi pemahaman NU dan bagaimana praktiknya yang menjadikan jihad sebagai membela tanah air dan jihad untuk kemaslahatan umat?

#### **C. Toleransi terhadap non-Muslim:**

23. Bagaimana pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim?
24. Sebagai Ormas Islam, bagaimana pandangan NU mengenai batas-batas toleransi terhadap non-muslim?
25. Hasil analisis teks menunjukkan bahwa pemahaman mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniyah dan ukhuwah wathaniyah. Bagaimana maksudnya?
26. Bagaimana latar belakang dan proses terciptanya pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniyah dan ukhuwah wathaniyah? Apa rujukan teksnya atau ayatnya?
27. Apakah faktor utama yang memengaruhi pemahaman NU mengenai toleransi terhadap non-muslim tersebut? Adakah kepentingan tertentu, misalnya relasi NU dengan kekuasaan atau pemerintahan? Atau hubungan NU dengan Ormas lainnya?
28. NU memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniyah dan ukhuwah wathaniyah.... apakah ini karena terkait dengan munculnya gerakan radikalisme di Indonesia yang cenderung tidak toleran terhadap kelompok-kelompok lain?
29. Toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniyah dan ukhuwah wathaniyah... bagaimana implementasinya dalam kehidupan warga NU?
30. Apakah toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniyah dan ukhuwah wathaniyah ini diterima dan dipahami secara sama oleh setiap warga NU?
31. Apa yang dilakukan oleh PBNU untuk memberikan pemahaman yang sama dan utuh mengenai toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniyah dan ukhuwah wathaniyah?

32. Apakah pemahaman NU toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniyah dan ukhuwah wathaniyah sebagai sesuatu yang tetap atau sementara waktu saja? Apa yang menentukan?
33. Apa faktor-faktor yang memengaruhi pemahaman NU dan bagaimana praktik yang menjadikan toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniyah dan ukhuwah wathaniyah?

## **II. Sarmidi (Wakil Sekretaris Lembaga Bahtsul Masail PBNU)**

1. Mengenai bentuk negara Indonesia saat, bagaimana pandangan LBM PBNU?
2. NU memandang Pancasila sebagai hasil konsensus bersama pendiri bangsa, apa faktor-faktor yang memengaruhinya dalam pandangan LBM?
3. Dalam pandangan LBM, apa dasar atau rujukan yang digunakan oleh NU untuk memosisikan Pancasila sebagai dasar negara, bukan Islam?
4. Mengenai jihad, bagaimana pandangan LBM tentang jihad itu sendiri? Apa rujukan atau dalilnya?
5. NU memahami jihad untuk “kemaslahatan umat”, apa maksudnya dan mengapa seperti itu?
6. Apa dasar atau rujukan yang digunakan oleh NU dalam memahami jihad tersebut?
7. Mengenai toleransi terhadap non-muslim, bagaimana pandangan LBM?
8. NU memandang toleransi terhadap non-muslim sebagai ukhuwah insaniyah dan ukhuwah wathaniyah, mengapa demikian? Bagaimana pandangan LBM sendiri?
9. Apa dasar atau rujukan yang digunakan oleh NU dalam memahami masalah toleransi terhadap non-muslim tersebut? apa faktor yang menentukannya?
10. Apa peran dan bagaimana keterlibatan LBM dalam proses pembentukan pemahaman NU mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim?

## **III. Syafiq Ali (Redaktur NU Online)**

1. Sebenarnya apa fungsi utama media NU Online bagi NU itu sendiri?
2. Dalam konteks sebagai “suara NU”, apa yang dilakukan NU Online untuk menyebarkan misi dan pandangan-pandangan NU mengenai berbagai isu?
3. Berkaitan dengan isu radikalisme, bagaimana peran dan posisi NU Online bagi NU?
4. Bagaimana sebenarnya kebijakan redaksional NU Online dalam menyikapi isu-isu radikalisme yang berkembang saat ini?
5. NU memiliki pandangan tersendiri mengenai bentuk negara, jihad, dan toleransi terhadap non-muslim, bagaimana peran NU Online dalam menyemaikan pandangan NU tersebut kepada warga NU?
6. Dalam proses penentuan sikap redaksi mengenai isu-isu radikalisme, bagaimana dinamika internal redaksi NU Online?

## **DAFTAR PERTANYAAN INFORMAN PENGURUS/AKTIVIS/ANGGOTA NAHDLATUL ULAMA (NU)**

“DISKURSUS GERAKAN RADIKALISME DALAM ORGANISASI ISLAM (Studi Hermeneutika pada Organisasi Islam Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama tentang Dasar Negara, Jihad, dan Toleransi).

### **A. BENTUK NEGARA:**

1. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, bagaimana pandangan Anda mengenai Negara Pancasila?
2. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, bagaimana pandangan Anda mengenai penafsiran NU tentang Negara Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* (konsensus kebangsaan)?
3. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, bagaimana Anda memahami *mu'ahadah wathaniyah* (konsensus kebangsaan)?
4. Menurut Anda sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, apa kepentingan utama NU memahami Negara Pancasila sebagai *mu'ahadah wathaniyah* (konsensus kebangsaan)? Adakah kepentingan ekonomi atau kepentingan politik?

### **B. JIHAD:**

5. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, bagaimana pandangan Anda mengenai jihad?
6. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, bagaimana pandangan Anda mengenai penafsiran NU tentang jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* (mengutamakan untuk kemaslahatan umat)?
7. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, bagaimana Anda memahami jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* (mengutamakan untuk kemaslahatan umat)?
8. Menurut Anda sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, apa kepentingan utama NU memahami jihad sebagai *mabadi' khaira ummah* (mengutamakan untuk kemaslahatan umat)? Adakah kepentingan ekonomi atau kepentingan politik?

### **C. TOLERANSI TERHADAP NON-MUSLIM:**

9. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, bagaimana pandangan Anda mengenai toleransi terhadap non-muslim?
10. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, bagaimana pandangan Anda mengenai penafsiran NU tentang toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan)?
11. Sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, bagaimana Anda memahami *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan)?
12. Menurut Anda sebagai Pengurus/Aktivis/Anggota NU, apa kepentingan utama NU memahami toleransi terhadap non-muslim sebagai *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan)? Adakah kepentingan ekonomi atau kepentingan politik?