

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Komunikasi Politik Muhammadiyah

Strategi, Artikulasi, dan Wacana Politik Muhammadiyah Tahun 1994-2005

Dr. M. NURUL YAMIN, M.Si.

KOMUNIKASI POLITIK MUHAMMADIYAH

*Strategi, Artikulasi, dan Wacana Politik Muhammadiyah
Tahun 1994-2005*

Dr. M. Nurul Yamin, M.Si.

TOSSCOMM Yogyakarta | 2012

Persembahan untuk:
Ayahnda H.A.Busro Alwi (alm) semoga Allah SWT
memuliakan beliau di sisiNYA, dan
Ibunda Hj. Nurjanah, semoga Allah SWT
senantiasa limpahkan
kesehatan dan kekuatan.

KOMUNIKASI POLITIK
MUHAMMADIYAH
Strategi, Artikulasi, dan
Wacana Politik
Muhammadiyah
Tahun 1994-2005

Copyright, 2012 TOSSCOMM Yogyakarta

M. NURUL YAMIN

Design & Artwork: Djoko Supriyanto.

Photos: Web

Penerbit TOSSCOMM Yogyakarta 2012
KOMUNIKASI POLITIK MUHAMMADIYAH
Strategi, Artikulasi, dan Wacana Politik
Muhammadiyah tahun 1994-2005/Penulis: M.
Nurul Yamin, ___ Yogyakarta
TOSSCOMM Yogyakarta
385hlm; 17 x 24 cm.

Kata Pengantar

Alhamdulillahirobbil 'alamin, itulah ungkapan pertama yang patut penulis panjatkan atas terbitnya buku ini. Kajian Muhammadiyah dan politik sudah banyak dilakukan oleh para peneliti, akan tetapi menurut hemat penulis, buku yang secara spesifik membahas dalam perspektif komunikasi politik belum banyak penulis temui. Untuk itulah diharapkan kehadiran buku ini dapat mengisi kekosongan ruang dan memberikan warna lain dalam kajian tentang relasi Muhammadiyah dan politik. Muhammadiyah adalah organisasi sosial keagamaan yang non politik, akan tetapi sebagai gerakan Islam yang mempunyai jumlah pendukung yang sangat besar, tentu Muhammadiyah memiliki *political magnitude* yang sangat besar pula. Muhammadiyah selalu menjadi sasaran dari lobi-lobi politik yang dilakukan oleh kekuatan-kekuatan politik baik secara organisasional maupun individual. Pertanyaan yang menarik diajukan adalah bagaimana Muhammadiyah membangun komunikasi politik dengan beragam kekuatan politik yang mengelilinginya? Untuk menemukan jawaban atas pertanyaan tersebut diperlukan penelusuran konstruksi politik Muhammadiyah yang termuat dalam rumusan-rumusan resmi organisasi yang bersifat normatif maupun komunikasi politik

Muhammadiyah yang bersifat praksis dan taktis.

Sebagian besar isi buku ini merupakan hasil disertasi penulis dalam memperoleh gelar doktor bidang ilmu komunikasi politik di Universitas Padjadjaran Bandung awal tahun 2012 silam. Untuk itu perkenankan penulis haturkan rasa terima kasih kepada Bapak Prof.Dr.H.Soleh Soemirat, Drs,M.S selaku ketua promotor, Bapak Prof.Dr.H.Soeganda Priyatna,Drs,M.M dan Bapak Prof.Dr.H.Karim Suryadi, Drs, M.Si selaku anggota promotor yang telah banyak memberikan arahan dan motivasi kala penulis menyelesaikan disertasi.

Rasa terima kasih ini pula penulis sampaikan kepada teman-teman diskusi di Program Doktor Ilmu Komunikasi Universitas Padjadjaran Bandung yakni “Prof” Jauhari, Mas Khairil, Pak “Guru” Khairuddin, dan Cak Agus Mufad atas segala masukan dan kritiknya. Tidak lupa pula kepada teman-teman di Sekretariat PP Muhammadiyah khususnya Pak Sofri dan Mas Nurhadi saya haturkan terima kasih atas segala bantuan yang telah diberikan. Kepada semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu persatu, penulis sampaikan ucapan terima kasih, dengan panjatan do’a *jazakumullah khairan katsiran*.

Terakhir kali, buku ini tentu tidak mungkin hadir tanpa pengorbanan dan dukungan istri tercinta Wahyu Umarsih serta putra putri yang sangat penulis banggakan Rizqa Awalia Rahman dan Nindya Puspitsa Tsani, untuk merekalah karya ini penulis persembahkan.

Penulis yakin, buku ini belum sepenuhnya memenuhi harapan pembaca, untuk itu kritik dan saran yang konstruktif untuk kesempurnaan di masa yang akan datang sangat penulis harapkan. Kepada Allah jualah kami berserah diri dan kepadaNya pula kami mengharap ridhoNya.

Wallahu a’lamu bisshowab

Tamantirto, September 2012

M.N.Yamin

Daftar Isi

Persembahan
Kata Pengantar
Daftar Tabel
Daftar Gambar
Daftar Isi

PROLOG: Melacak Akar Budaya Komunikasi Politik Muhammadiyah

BAGIAN I: Memahami Paradigma Penelitian Sebagai “Mental Windows”

A. Latar Belakang

B. Penelitian Terdahulu

C. Kerangka Teori

1. Teori Praktik Sosial (*Social Practices*)
2. Teori Konstruksi Realitas Sosial
3. Teori Analisis Wacana Kritis Nourman Fairclough

D. Metode Penelitian

1. Subyek, Obyek, dan Unit Analisis Penelitian
2. Model Penelitian
3. Paradigma Keilmuan sebagai Mental “Windows”
4. Teknik Pengumpulan Data
5. Teknik Pemeriksaan Keabsahan Data

6. Analisis Data

BAGIAN II: Seputar Komuniasi Politik

- A. Komunikasi Politik
- B. Komunikasi Politik dan Ideologi Politik
- C. Unsur-unsur Komunikasi Politik
- D. Strategi Komunikasi Politik
- E. Perspektif Komunikasi Politik
- F. Komunikasi Politik dalam Sistem Politik
- G. Komunikasi Politik di Indonesia
- H. Islam dan Politik

BAGIAN III: Ideologi Komunikasi Politik Muhammadiyah

- A. Sejarah lahirnya Muhammadiyah
- B. Landasan Ideologi Politik Muhammadiyah
 - 1. *Muqoddimah* Anggaran Dasar Muhammadiyah
 - 2. Kepribadian Muhammadiyah
 - 3. Matan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup/MKCH Muhammadiyah
 - 4. Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM)
 - 5. Etika Politik Muhammadiyah
- C. Ideologi sebagai Akar Komunikasi Politik Muhammadiyah

BAGIAN IV: Strategi Komunikasi Politik Muhammadiyah

- A. Strategi Komunikasi Politik Muhammadiyah
 - 1. Strategi Komunikasi Politik Iman dan Amal Shaleh
 - 2. Strategi Komunikasi Politik Kekuasaan
 - 3. Strategi Komunikasi Politik Kebangsaan
- B. Komunikasi Politik Muhammadiyah; dari konstruksi ke praksis
 - 1. Dari kontruksi keagamaan ke konstruksi politik
 - 2. Dari konstruksi sosial ke konstruksi politik
- C. Komunikasi Politik Muhammadiyah; Antara Normatifitas dan Historisitas
- D. Model Komunikasi Politik Kolaboratif (Colaboration Political Communication Model) Muhammadiyah

BAGIAN V: Artikulasi Komunikasi Politik Muhammadiyah

- A. Masa Pra Kemerdekaan
- B. Masa Orde Lama
- C. Masa Awal Orde Baru
- D. Masa Akhir Orde Baru (1994-1998)
 - 1. Aspek Komunikator Politik: Intlektual Politik
 - 2. Model Kepemimpinan: Kolegial Terbuka dan Transparan
 - 3. Pesan Politik: *Mainstreams* Politik Nasional

4. Gaya Komunikasi Politik: Kooperatif Kritis
 5. Produk Keputusan Politik: *Ijtihad* Politik
- E. Masa Awal Reformasi (1998-2005)
1. Aspek Komunikator Politik: Intelektual Sejarah
 2. Model Kepemimpinan: Kolegial Problem Solving
 3. Pesan Politik: Dakwah Politik Kultural Kebangsaan
 4. Gaya Komunikasi Politik: Interaksional Dialogis
 5. Produk Keputusan Politik: Dukungan Calon Presiden dan menolak Piagam Jakarta dimasukkan ke dalam pasal 29 UUD 1945

BAGIAN VI: Wacana Politik Muhammadiyah Tahun 1994-1998 (Era M. Amien Rais)

A. Profil M. Amien Rais

1. Riwayat Hidup Keluarga
2. Pendidikan dan Cita-Citanya
3. Pengalaman, Aktivitas dan Karya-karyanya
4. Orang-orang yang berpengaruh

B. Wacana Politik M. Amien Rais

1. Politik Islam
2. Demokrasi
3. Orde Baru
4. Mengantisipasi Perubahan
5. Reformasi
6. Muhammadiyah dan Pemilu
7. *High Politics*
8. Koalisi Bersih
9. Kepemimpinan
10. Kekuasaan
11. Politik Luar Negeri
12. Politik Ekonomi
13. .Politik Pendidikan
14. Pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI)
15. Dinamisasi Pemikiran Muhammadiyah
16. Dinamisasi Pemikiran Keagamaan/Theologis

BAGIAN VII: Analisis Wacana Kritis Wacana Politik Muhammadiyah Tahun 1994-1998 (Era M. Amien Rais)

A. Analisis Teks

1. Representasi
2. Relasi
3. Identitas

B. Analisis *Discourse Practice*

1. Faktor Keluarga
 2. Faktor Pendidikan Formal
 3. Faktor Lingkungan Sosial dan Ragam Aktivitas Organisasi
- C. Analisis *Sosiocultural Practice*
1. Aspek Kultural “Banyumasan”
 2. Aspek Institusional
 3. Aspek Situasi Nasional
 4. Aspek Situasi Global

BAGIAN VIII: Wacana Politik Muhammadiyah Tahun 1998-2005 (Era A. Syafi’i Ma’arif)

- A. Profil A. Syafi’i Ma’arif
1. Riwayat Hidup Keluarga
 2. Pengalaman, Aktivitas dan Karya-karyanya
 3. Orang-orang yang dikagumi
- B. Wacana Politik A. Syafi’i Ma’arif
1. Politik Islam
 2. Demokrasi
 3. Kekuasaan
 4. Kepemimpinan
 5. Jihad dan Terorisme
 6. Muhammadiyah dan Pemilu
 7. Politik Perempuan
 8. Independensi Muhammadiyah
 9. Muhammadiyah dan *Amar Ma’ruf Nahi Munkar*
 10. Muhammadiyah dan Peran Kebangsaan
 11. Agama, Filsafat, dan Ideologi
 12. Peradaban Islam

BAGIAN IX: Analisis Wacana Kritis Wacana Politik Muhammadiyah Tahun 1998-2005 (Era A. Syafi’i Ma’arif)

- A. Analisis Teks
1. Representasi
 2. Relasi
 3. Identitas
- B. Analisis *Discourse Practice*
1. Faktor Keluarga
 2. Faktor Pendidikan Formal
 3. Faktor Lingkungan Sosial dan Ragam Aktivitas Organisasi
- C. Analisis *Sosiocultural Practice*
1. Aspek Kultural “Minangkabau”
 2. Aspek Institusional

3. Aspek Situasi Nasional
4. Aspek Situasi Global

BAGIAN X: Analisis *Order of Discourse* Wacana Politik Muhammadiyah Tahun 1994-2005

- A. Persamaan Wacana Politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif
- B. Perbedaan Wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif
- C. Politik Geneologis: Dua Tokoh, Dua Visi, Satu Cita

BAGIAN XI: Konstruksi Realitas di Balik Wacana Politik Muhammadiyah Tahun 1994-2005

- A. Muhammadiyah dan Politik Masyarakat Sipil
- B. Citra Politik Muhammadiyah
- C. Personalisasi Politik Muhammadiyah
- D. Konfigurasi Pohon Komunikasi Politik Muhammadiyah

BAGIAN XII: Epilog

- A. Simpulan
- B. Saran
- C. Sumbangsih Keilmuan: Paradigma Dialektik: Hegemoni dan Wacana Sebuah Dialektika Tanpa Batas

Daftar Pustaka

Glosary

Daftar Tabel & Gambar

Sumber (Komunikator) Individual dan Kolektif dalam Komunikasi Politik	52
Konfigurasi Muhammadiyah Terhadap Muslim dan Populasi Penduduk Indonesia	94
Jumlah Amal Usaha Muhammadiyah Tahun 2010	96
Jaringan Kepemimpinan Muhammadiyah	96
Hubungan antara Bahasa, Realitas, dan Budaya	22
Segi tiga Makna (<i>Meaning Triangle</i>)	24
Kerangka Pemikiran	30
Lingkar Aktivitas Pengumpulan Data	38
Model CDA Nourman Fairclough	40
Kerangka Penelitian	41
Hubungan ideologi politik dengan kekuasaan politik	49
Model Sistem Politik	57
Perkiraan Jumlah Rata-Rata Pengikut Muhammadiyah	95
Model Komunikasi Politik Kolaboratif Muhammadiyah	114
Model Komunikasi Politik Liner M. Amien Rais	305
Model Komunikasi Politik Interaksional A. Syafi'i Ma'arif	305
Konfigurasi Pohon Komunikasi Politik Muhammadiyah	315

Melacak Akar Budaya Komunikasi

Politik Muhammadiyah

RELASI Muhammadiyah dan politik tidak bisa dipisahkan. Dinamika politik Muhammadiyah senantiasa menyertai detak langkah perjalanan politik bangsa sejak masa penjajahan sampai era reformasi sekarang ini. Secara menarik, Baidhawiy sebagaimana dikutip oleh Jurdi (2004) memetakan sejarah relasi Muhammadiyah dengan politik dalam sembilan fase, yaitu *pertama*, masa kooperatif. Pada masa ini Muhammadiyah memandang penting menjalin kerjasama dengan pemerintah Hindia Belanda, misalnya dalam bidang pendidikan Muhammadiyah tidak menolak subsidi yang diberikan oleh pemerintah Hindia Belanda.

Kedua, masa kemerdekaan (1940-1950). Keterlibatan Muhammadiyah ditunjukkan oleh partisipasi Ki Bagus Hadikusuma dan Kahar Muzakkir dalam keanggotaan BPUPKI yang kemudian menjadi PPKI. Kepanitiaan BPUPKI yang bertugas merumuskan dasar negara. Untuk memudahkan proses pengambilan keputusan, badan ini kemudian membentuk tim sembilan guna mencari jalan kompromi bagi polemik ideologi antara kalangan Islam dengan

nasionalis. Mereka terdiri dari, Muhammad Hatta, A.A.Maramis, Abikusno Tjokrosujoso, Abdul Kahar Muzakir, H. Agus Salim, Achmad Soebardjo, A. Wahid Hasyim, dan Mohammad Yamin.

Ketiga, masa fleksibilitas dalam keanggotaan partai politik yang mulai terjadi setelah disepakati adanya parpol bersama bagi ummat Islam, yakni Masyumi. Disebut fleksibel karena adanya kebebasan yang diberikan kepada setiap anggotanya untuk berpartisipasi dalam politik. Artinya, anggotanya tidak dilarang masuk parpol, tetapi tetap keanggotaan istimewanya dalam Masyumi. Masa ini dapat dianggap sebagai periode ketika Muhammadiyah ambivalen dalam soal politik, antara ttap menjadi anggota Masyumi pada satu sisi, dan pada sisi lain memberi keleluasaan kepada anggotanya untuk memilih partai politik yang sesuai kehendaknya.

Keempat, masa sektarianisme politik (1952-1956). Meskipun pembagian ini masih terkait dengan periode di atas, pada masa ini Muhammadiyah memberikan penegasan kepada anggotanya untuk tidak terlibat dalam aktivitas parpol yang tidak berideologi Islam, baik secara aktif maupun pasif. Bagi Muhammadiyah, parpol Islam dianggap sebagai wadah untuk memperjuangkan aspirasi ummat Islam, bahkan beberapa elit Muhammadiyah terlibat secara aktif dalam dialog negara Islam, seperti Kahar Muzakkar, Kasman Singodimejo, Sukiman Wirjosandjojo, Prawoto Mangkusasmito, dan Fakih Usman.

Kelima, masa kembali kepada basis gerakan atau khittah 1912. Pada 1956, Muhammadiyah mulai menyadari kekeliruan dalam gerak politiknya, lalu menegaskan untuk kembali kepada basis awal gerakannya sebagai organisasi sosial keagamaan. Periode ini pula yang membuat Muhammadiyah keluar sebagai anggota istimewa Masyumi sebelum partai tersebut membubarkan diri.

Keenam, masa ormaspol 1960-an. Pada masa ini Muhammadiyah merespon kehidupan kebangsaan, terutama munculnya PKI sebagai gerakan yang memiliki hubungan dekat dengan Presiden Soekarno. PKI lah yang begitu gigih mempengaruhi Soekarno agar segera membubarkan Masyumi, Muhammadiyah, dan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) yang dianggap sebagai penghalang demokrasi terpimpin.

Ketujuh, masa penguatan khittah perjuangan yaitu periode 1969-1994. Pada periode ini Muhammadiyah memantapkan diri untuk menjadi organisasi sosial kemasyarakatan yang bergerak pada bidang dakwah amar ma'ruf nahi munkar. Secara resmi, melalui khittah Ponorogo (1969) dan Mukhtamar ke-38 di Ujung Pandang (1971), Muhammadiyah memproklamasikan diri tidak mempunyai hubungan organisatoris dan tidak merupakan afiliasi suatu partai politik atau organisasi apa pun.

Kedelapan, pada periode 1994-1998 Muhammadiyah berperan sebagai gerakan "oposisi" terhadap kekuatan politik Orba. Pada masa ini elit Muhammadiyah dengan gagah perkasa mengembangkan wacana kritis terhadap rezim yang berkuasa. Dimulai dari isu suksesi tahun 1993 yang diteruskan pada 1996, kritik terhadap berbagai kebijakan pemerintah yang dianggap merugikan rakyat, sehingga kesiapan Amien Rais sebagai calon Presiden tahun 1998.

Kesembilan, masa ambivalensi dalam politik praktis, atau era multipartai dan keterlibatan sebagian besar elit Muhammadiyah dalam politik praktis yaitu periode 1998-sekarang. Pada periode ini, Muhammadiyah berada dalam satu posisi yang cukup sulit untuk diklasifikasikan ke dalam peta politik yang berkembang, mengingat warga dan elitnya mempunyai respon yang berbeda dalam memandang politik. Muhammadiyah sebagai salah satu pilar kekuatan reformasi, dengan motor penggeraknya Amien Rais, dituntut untuk merumuskan berbagai gagasan yang sungguh berdimensi politik seperti ijtihad politik, rumusan arah reformasi, political education, serta tumbuh dan maraknya parpol.

Di balik pemetaan relasi Muhammadiyah dan politik sebagaimana dikemukakan Jurdi (2004) diatas mencerminkan konstruksi realitas komunikasi politik Muhammadiyah. Komunikasi politik Muhammadiyah bersifat kolaboratif dan integratif antara pendekatan kultural dan struktural. Perpektif kultural dan struktural sebagai strategi komunikasi politik Muhammadiyah sejalan dengan pandangan Giddens dalam teori yang menghubungkan struktur dan agensi. Dalam pandangannya, struktur dan agensi tidak dipandang sebagai dua hal yang terpisah, karena jika demikian akan muncul *dualisme* struktur-agensi. Struktur dan agensi, menurut Giddens, harus

dipandang sebagai dualitas (*duality*), dua sisi mata uang yang sama. Hubungan antara keduanya bersifat dialektik, dalam arti struktur dan agensi saling mempengaruhi dan hal ini berlangsung terus menerus, tanpa henti. Struktur mempengaruhi agensi dalam dua arti: memampukan (*enabling*) dan menghambat (*constraining*).

Pengertian struktur disini, sama sekali berbeda dengan yang dikemukakan oleh Levi-Strauss. Bahkan dalam pengertian Giddens, struktur sekaligus juga medium. Giddens mengkritik analisis sosial yang semata-mata mengutamakan struktur, sebagaimana yang lazim dalam pemikiran strukturalisme (de Saussure dan Levi-Straus) dan fungsionalisme (Parson), ataupun pemikiran sosial yang semata-mata mengutamakan agensi atau tindakan sosial individu sebagaimana lazim dalam pemikiran interaksionisme simbolik (Mead, Blumer, Goffman, dll). Menurutnya bukanlah dualisme antara struktur dan agensi, tetapi timbal balik antara keduanya (dualitas) (Wibowo, 2000: 21).

Hanya saja, yang membedakan fenomena komunikasi politik Muhammadiyah dari tesisnya Giddens adalah bahwa model komunikasi politik Muhammadiyah tidak saja memadukan kekuatan sosial struktural kekuasaan dan kekuatan sosial kultural akan tetapi, strategi komunikasi politik Muhammadiyah memiliki landasan ideologis teologis yang kuat sebagai bagian dari strategi komunikasi politiknya. Kolaborasi kekuatan nilai-nilai spiritual, dan kekuatan sosial struktural, serta kekuatan sosial kultural ini dilakukan oleh Muhammadiyah secara optimal dalam setiap momentum dan situasi politik. Model komunikasi politik Muhammadiyah yang memadukan tiga kekuatan ini penulis menyebutnya sebagai Model Komunikasi Politik Kolaboratif atau *Colaboration Political Communication Model*.

Dalam model komunikasi politik kolaboratif ini, Muhammadiyah dapat melangkahkan salah satu kaki pijakannya pada suatu kondisi tertentu dan mempergunakan kaki pijakan politik yang satunya lagi pada situasi yang lain. Atau bahkan pada realitas politik tertentu melangkahkan kedua-duanya secara bersama-sama. Satu kaki pijakan komunikasi politik Muhammadiyah berada pada ranah kultural sosial kemasyarakatan, dan satu kaki lagi pijakan komunikasi politik Muhammadiyah berada pada ranah politik struktural. Kedua kaki pijakan komunikasi politik Muhammadiyah kadang berjalan bergantian

tergantung pada situasi dan kondisi sosio politik yang berlangsung, tetapi juga berjalan kadang melangkah secara bersama-sama. Akan tetapi yang harus dicatat, apa pun langkah politik yang diambil tetap dalam bingkai ideologi teologis Muhammadiyah.

Kita sebut sebagai strategi komunikasi politik struktural manakala perjuangan politik itu menjadikan struktur teknis dan simbol-simbol politik seperti birokrasi, lembaga-lembaga negara, partai-partai, dan semua usaha yang mengarah ke pengambilan keputusan politik sebagai pihak yang utama yang menjadi sasaran pesan-pesan politik Muhammadiyah. Sedangkan, strategi komunikasi politik kultural, manakala pesan-pesan politik Muhammadiyah lebih diarahkan hanya menyangkut masyarakat yang oleh Ralph Linton disebutnya sebagai *design for living* atau kerangka kehidupan, suatu garis besar dari perilaku sosial (Ralph Linton, 1988:23).

Implementasi strategi model komunikasi politik dua kaki yang dilakukan Muhammadiyah dapat dijelaskan sebagai berikut: *pertama*, dalam situasi sosio politik dimana rezim berkuasa secara otoriter seperti yang terjadi pada rezim Soekarno era Orde Lama dengan Demokrasi Terpimpin, maupun ketika rezim Soeharto era Orde Baru dengan Demokrasi Pancasila, Muhammadiyah nampak melangkah komunikasi politiknya dengan pijakan kaki kulturalnya, sehingga melahirkan budaya politik Muhammadiyah yang nampak akomodatif kompromi. Sikap akomodatif diambil karena kekuatan Muhammadiyah selama ini terletak pada sikapnya akomodatif pada realitas obyektif perkembangan politik. Dengan sikap akomodatif, Muhammadiyah mengambil posisi dan peran yang lentur serta menjauhi konfrontasi sejauh tidak bertentangan dengan idelaisme gerakannya.

Kedua, manakala situasi politik mengalami keterbukaan iklim demokrasi sebagaimana yang terjadi pada era sebelum dan pasca kemerdekaan, masa transisi dari Orde Lama ke Orde Baru, maupun masa transisi dari Orde Baru ke Orde Reformasi, Muhammadiyah nampak melangkah komunikasi politiknya dengan pijakan kaki struktural, sehingga melahirkan budaya politik Muhammadiyah yang nampak kritis oposisional. Hal ini dapat dibaca dari artikulasi komunikasi politik dalam perannya dalam Partai Serikat Islam (SI) pada tahun 1922, pendirian Partai Islam Indonesia (PII) pada tahun

1938, dan peran sentralnya dalam pembentukan Partai Masyumi pada tahun 1943, dan pembentukan Partai Parmusi pada tahun 1968. Pada batasan-batasan tertentu juga terjadi dengan pendirian Partai Amanat Nasional (PAN) maupun ketika mendukung secara resmi pencalonan M. Amien Rais sebagai calon presiden pada pemilihan presiden tahun 2004.

Ketiga, sejarah juga mencatat bahwa Muhammadiyah pernah melangkah-kan kedua kaki pijakan komunikasi politiknya baik secara kultural maupun struktural secara bersamaan. Fenomena wajah ganda Muhammadiyah dapat dilihat pada pangakuan oleh pemerintah Orde Lama dan Orde Baru, yaitu Muhammadiyah sebagai organisasi kemasyarakatan, dan sekaligus berfungsi sebagai organisasi massa politik (ormaspol), sehingga Muhammadiyah banyak menempatkan orang-orangnya di DPR dan di MPR Gotong Royong. Pengakuan ormaspol terjadi pada akhir Pemerintahan Orde Lama, pada 5 januari 1966, dan dikukuhkan dengan tiga surat pada awal pemerintahan Orde Baru, yaitu surat Wakil Perdana Menteri Bidang Sosial Politik (Adam Malik) tertanggal 27 April 1966 No. 19/WPM/SP/1966; surat Menteri Dalam Negeri (Basuki Rachmat) tertanggal 24 juni 1966 No. 22/2/32; dan surat Menteri Dalam Negeri tertanggal 8 Agustus 1966 No. 22/2/47. Baik surat Wakil Perdana Menteri Adam Malik maupun surat Menteri Dalam Negeri Basuki Rachmat menegaskan pelaksanaan Muhammadiyah sebagai ormaspol supaya dilayani oleh jajaran pemerintah, termasuk gubernur, untuk memperlakukan hak hidup Muhammadiyah sebagai organisasi kemasyarakatan sebagaimana organisasi kemasyarakatan yang lain. Dan, juga memperlakukan Muhammadiyah sebagai organisasi politik sebagaimana organisasi-organisasi politik yang lain (Syaefullah,1997:11).

Dari paparan sebagaimana disebutkan di atas, nampak bahwa dalam setiap detak nafas gerakan Muhammadiyah tidak dapat dilepaskan dari dinamika politik nasional. Memisahkan Muhammadiyah dari politik, disamping bersifat *ahistoris* juga ibarat tubuh tanpa gula. Tubuh akan mengalami 4L yaitu lemah, lesu, letih, dan lunglai bila kekurangan kadar gula, tetapi sebaliknya akan membahayakan bila kelebihan kadar gula. Oleh karena itu agar tubuh organisasi Muhammadiyah tetap sehat perlu menjaga kadar gula politiknya, bila tidak ingin mengalami diabetes politik yang berujung pada amputasi oleh

sejarah.

Paling tidak ada dua cara yang dapat dilakukan untuk dapat menjaga kadar gula dan terhindar dari diabetes politik Muhammadiyah, yaitu dengan selalu menghidup suburkan tradisi ijtihad politik untuk menciptakan gula politik yang memiliki kadar gula rendah. Tetap terasa manisnya, tetapi aman dikonsumsi untuk tubuh organisasi Muhammadiyah. Disamping itu pula gelora *amar ma'ruf nahi munkar* harus selalu ditegakkan di internal Muhammadiyah untuk menjaga tubuh organisasi Muhammadiyah selalu sehat dari kelebihan gula-gula politik yang menggoda.

Memahami Paradigma Penelitian Sebagai “Mental Windows”

A. LATAR BELAKANG

Muhammadiyah dikenal sebagai gerakan dakwah non politik. William Shepard (2004:74) mengkatagorisasikan Muhammadiyah sebagai kelompok “*Islamic Modernism*”, yang lebih melihat Muhammadiyah terfokus bergerak membangun “*Islamic Society*” (masyarakat Islam) dari pada perhatian terhadap “*Islamic State*” (negara Islam), yang fokus gerakannya pada bidang pendidikan, kesejahteraan sosial, serta tidak menjadi organisasi politik kendati para anggotanya tersebar di berbagai partai politik. Namun, dalam perjalanan sejarahnya, Muhammadiyah juga tidak lepas dari pengaruh politik praktis, yakni politik yang berorientasi pada perjuangan kekuasaan sebagaimana dilakukan oleh partai-partai politik dalam suatu negara modern. Muhammadiyah dalam kadang terimbas oleh tarikan politik praktis, lebih lebih setelah kemerdekaan RI tahun 1945 ketika organisasi yang didirikan oleh Ahmad Dahlan ini menjadi bagian dari kekuatan bangsa dan kenegaraan.

Oleh karena itu, kajian mengenai Muhammadiyah yang dikaitkan dengan persoalan politik merupakan sesuatu yang menarik. Paling tidak ada empat alasan penting mengapa kajian hubungan Muhammadiyah dengan politik

selalu menarik untuk dilakukan, yaitu *pertama*, sejarah politik Muhammadiyah. Dalam rentang sejarahnya, keterlibatan Muhammadiyah dengan dinamika politik kebangsaan tidak pernah dapat dilepaskan. Muhammadiyah lahir jauh sebelum negara Republik Indonesia terbentuk. Dengan demikian Muhammadiyah memiliki peran penting dalam sejarah pra kemerdekaan maupun pasca kemerdekaan Republik Indonesia sampai saat sekarang.

Kedua, dari “*pandangan keagamaan*” ke “*pandangan politik*”. Pandangan keagamaan Muhammadiyah memiliki pengaruh sangat kuat terhadap pandangan dan partisipasi politiknya. Sebab di atas pandangan keagamaan inilah jaringan politik Muhammadiyah dikembangkan dan diremajakan secara terus menerus. Pandangan dunia keagamaan ini pulalah yang menjadi daya perekat yang mengikat Muhammadiyah dengan para pengikutnya dan yang mengkonstruksi pandangan politik mereka.

Ketiga, dari gerakan sosial ke gerakan politik. Gerakan sosial Muhammadiyah meliputi berbagai aktivitas sosial maupun jumlah pengikut dan anggota yang begitu besar dan menyebar tidak hanya di seluruh penjuru tanah air bahkan sampai ke luar negeri. Dari gerakan sosial inilah Muhammadiyah memiliki potensi sebagai kekuatan politik sekaligus mampu melakukan gerakan politik yang signifikan.

Keempat, komunikasi politik Muhammadiyah. Komunikasi politik Muhammadiyah baik dalam bentuk praksis politik maupun wacana politik Ketua Umum Muhammadiyah dapat berbeda dan beragam dalam setiap momentum politik.

Pada sisi lain, kehidupan politik tanah air mengalami dinamika khususnya setelah jatuhnya rezim Orde Baru, yang ditandai dengan semakin banyak berdiri partai politik menyemarakkan pertumbuhan demokrasi di Indonesia. Fenomena ini menempatkan Muhammadiyah berada dalam pusat pusaran tarikan kepentingan politik, mengingat basis massa Muhammadiyah sebagai organisasi sosial keagamaan sangat besar. Tantangan ini memerlukan pendekatan komunikasi politik yang elegan untuk tetap mempertahankan Muhammadiyah dalam doktrin ideologinya di satu sisi, akan tetapi di sisi lain tetap memiliki hubungan yang harmonis dengan kekuatan politik praktis lainnya sebagai sesama potensi bangsa.

Salah satu fase penting dalam sejarah politik yang melibatkan Muhammadiyah secara intens adalah jatuhnya rezim Orde Baru dan lahirnya Orde Reformasi. Pada masa ini politik Indonesia memasuki masa transisi dari pemerintahan yang hegemonik otoriter menuju kepada pemerintahan yang demokratis. Rezim Orde Baru dikembangkan di atas kekuatan represi dan dominasi digambarkan oleh Guillermo O. Donnell (1996:67-69) sebagai penggunaan instrumen dan mekanisme represi di dalam penyelenggaraan sistem politik saat itu. Hal tersebut menunjukkan betapa rezim Orde Baru berhasil memosisikan diri sebagai negara yang kuat (*power house state*). Negara muncul sebagai kekuatan politik raksasa yang terpadu, menyebar, represif, birokratis. Format politik semacam itu pada tataran supra struktur berupa birokratis-otoriter dan pada tataran infra struktur terjadi korporatisme negara. Dalam terminologi sosiologi dan ilmu politik, format politik semacam itu dapat diklasifikasikan ke dalam perspektif otoritarianisme (*bureaucratic-authoritarianism*).

Sementara itu Orde Reformasi ditandai dengan munculnya banyak partai, maka tarikan untuk menghimpitkan Muhammadiyah kepada politik terasa mengencang kembali. Rezim Reformasi ditandai oleh beberapa gejala ikutan, antara lain: (1) terbukanya peluang partisipasi politik rakyat secara luar biasa, yang implikasinya menjadi tidak sederhana sebab mengarah pada situasi yang anarkhistis, (2) dalam situasi yang cenderung *kebablasan* tersebut, perekonomian rakyat tidak kunjung dapat diperbaiki, di saat yang sama para aktor politik menunjukkan gaya hidup hedonis, (3) gejala ikutan di atas membuka peluang bagi digunakannya aktivitas politik sebagai profesi baru di kalangan masyarakat, tidak terkecuali warga Muhammadiyah.¹

Dinamika untuk menyeret Muhammadiyah dalam politik praktis pun kembali menyeruak, dan di kalangan Muhammadiyah pun muncul idiom baru yaitu “netralitas aktif” dan “menjaga kedekatan yang sama” sebagai anti tesis “netralitas pasif” dan “menjaga jarak yang sama” terhadap partai politik (Nashir, 2009:10). Eksistensi Muhammadiyah di era yang penuh tantangan tersebut ditentukan oleh kemampuannya memahami posisi diri di tengah-tengah kompleksitas tuntutan masyarakat dan mengartikulasikan ideologi politik ke dalam paradigma-paradigma yang relevan. Dalam situasi inilah peran kendali pimpinan menjadi sangat penting. Setiap pemimpin puncak

Muhammadiyah dituntut mampu menterjemahkan ideologi politik Muhammadiyah dalam konteks budaya dan situasi yang berlangsung, karena sebagai gerakan sosial keagamaan, Muhammadiyah tidak mungkin berdiam diri, tetapi dituntut bergerak, berbuat, berkomunikasi dan berinteraksi dengan masyarakat serta memobilisir untuk mencapai apa yang menjadi cita-citanya. Dengan alasan inilah, wajar jika Muhammadiyah membutuhkan pemimpin yang menjadi faktor perekat dan pengikat solidaritas kolektif yang solid.

Periode kepemimpinan Muhammadiyah yang menjadi sasaran penelitian ini adalah tahun 1994 s.d 2005, dimana pada saat itu Muhammadiyah di bawah kepemimpinan M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif. Terdapat beberapa alasan dipilihnya periode ini yang melibatkan dua tokoh Muhammadiyah ini, *pertama*, *setting* sosio politik era kepemimpinan kedua tokoh tersebut adalah masa transisi peralihan dari kekuasaan Orde Baru kepada Orde Reformasi yang ditandai gejolak gejolak politik yang tentu melibatkan Muhammadiyah. *Kedua*, kedua tokoh ini meskipun memiliki kesamaan sebagai intelektual Muhammadiyah, akan tetapi memiliki kecenderungan wacana politik yang berbeda. M. Amien Rais dikenal sebagai sosok intelektual politik sedangkan A. Syafi'i Ma'arif adalah sosok inetelektual budayawan. Berbeda dengan M. Amien Rais yang dikenal lugas, tegas, akan tetapi A. Syafi'i Ma'arif lebih mengedepankan bahasa simbolik dan "bahasa bersayap".

Atas dasar pemikiran sebagaimana disebutkan di atas, maka persoalan komunikasi politik Muhammadiyah dan wacana politik yang dikembangkan oleh pemimpinnya menarik untuk dikaji. Studi tentang komunikasi politik Muhammadiyah paling tidak disandarkan pada dua hal yaitu, *pertama*, keputusan-keputusan organisasi baik yang tertuang dalam rumusan resmi seperti Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga, maupun keputusan-keputusan organisasi lain yang dihasilkan melalui berbagai forum organisasi. *Kedua*, wacana-wacana yang dikembangkan secara personal oleh Ketua Umum Muhammadiyah sebagai pemegang kemudi organisasi. Dalam konteks demikian maka akan terjadi simbiosisme gagasan dan ide. Ada kalanya keputusan organisasi mempengaruhi wacana Ketua Muhammadiyah, ataupun sebaliknya wacana Ketua Muhammadiyah mempengaruhi keputusan organisasi. Meskipun dalam kepemimpinan Muhammadiyah dikenal kolektif kolestial, tetapi

citra politik Muhammadiyah pada sisi praksis organisasi sangat bergantung wacana politik pemimpinya. Pemikiran dan pemahaman ideologi organisasi pada diri sang pemimpin akan ikut serta menjiwai wacana politik yang dikembangkannya. Dengan demikian, maka penelitian tentang komunikasi politik Muhammadiyah dan wacana politik yang dikembangkan oleh ketuanya menjadi sangat menarik.

B. PENELITIAN TERDAHULU

Kajian literatur yang terkait dengan penelitian ini akan difokuskan pada penelitian tentang Muhammadiyah, wacana politik, dan komunikasi politik. Penelitian yang berkaitan dengan Muhammadiyah dan politik diantaranya dilakukan oleh:

Pertama, Sulistyono, Prihambudi, melakukan penelitian berjudul “*Muhammadiyah Local Politic and Local Identity in Kotagede*” merupakan penelitian tentang politik lokal dan identitas lokal Kecamatan Kota Gede Yogyakarta. Penelitian yang diterbitkan oleh *Journal of Social Issues in Shoutheast Asia*; Oktober 2006, Vol, 21 Issue 2, halaman 254-270 ini mendiskripsikan tentang politik lokal dan identitas lokal politik Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta. Penelitian dengan pendekatan etnografi politik ini menjelaskan tentang peran tokoh lokal dalam memelihara relasi antara Islam dan tradisi Jawa yang terwujud dalam identitas politik lokal Kotagede.

Kedua, Syarifuddin Jurdi, melakukan penelitian dengan judul “*Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006*” merupakan disertasi di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tahun 2008 yang mendiskripsikan dinamika politik Muhammadiyah pada tahun 1966 - 2006. *Ketiga*, Alfian tahun 1970 melakukan penelitian dengan judul “*Islamic Modernism in Indonesia Politics: The Muhammadiyah Movement During the Dutch Period 1912-194*”, merupakan disertasi di Universitas Wisconsin, Madison. Penelitian ini menekankan pada peranan gerakan Islam modern pada politik Indonesia pada masa colonial 1912-1942. Karya ini melakukan pemetaan awal kiprah politik Muhammadiyah terutama periode 1912-1942. Alfian menyebut Muhammadiyah berperan sebagai pembaharu keagamaan, sebagai agen perubahan sosial dan sebagai kekuatan politik. Peran politiknya dilakukan melalui

kekuatan politik yang tersedia seperti SI PII maupun MIAI dan Masyumi. Selain itu peran politiknya lebih banyak dilakukan oleh elit-elitnya yang terlibat secara personal dalam berbagai lembaga yang dibentuk, baik untuk memperjuangkan aspirasi politik maupun sosial keagamaan. Alfian lebih banyak membahas dialektika Muhammadiyah dan dinamika politik pada masa kolonial Belanda, dan pendudukan Jepang. Studi ini jelas menggambarkan kesulitan-kesulitan gerakan sosial dalam memperjuangkan cita-cita sosialnya pada masa kolonial.

Keempat, M. Din Syamsudin tahun 1991 melakukan penelitian berjudul "*Religion and Politics in Islam: The case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order*" merupakan disertasi di Universitas California Los Angeles. Penelitian ini memfokuskan kajiannya pada relasi antara organisasi keagamaan khususnya Muhammadiyah dalam kaitannya dengan politik Orde Baru. Peran politik alokatif, menunjukkan pencapaian yang relatif, meski menurut Syamsudin Muhammadiyah tetap berada dalam posisi inferior dalam kaitannya dengan negara. Peran politik alokatif dilakukan Muhammadiyah sejak gerakan ini meninggalkan arena politik praktis, dalam arti terlibat secara langsung maupun tidak dalam partai. Studi ini tidak terlalu menekankan pada peran Muhammadiyah dalam mempengaruhi proses politik bangsa, juga tidak memberikan keterangan yang tegas jelas mengenai peran politik Muhammadiyah dalam mempengaruhi dan bahkan mengubah agenda-agenda politik yang telah berlangsung, juga batasan studi sampai akhir 1980an tahun yang oleh banyak pengamat disebut sebagai awal negara menerapkan politik akomodatif terhadap Islam.

Kelima, Syaefullah pada 1997 melakukan penelitian berjudul "*Gerak Politik Muhammadiyah Dalam Masyumi*" secara khusus membahas tentang perilaku politik Muhammadiyah dalam Masyumi. Studi ini merupakan studi pustaka yang berhasil menjelaskan hubungan Muhammadiyah dengan partai politik Masyumi sejak masa akhir pendudukan Jepang hingga tahun 1960. Sesuai judulnya, studi ini khusus memberikan perhatian pada hubungan Muhammadiyah - Masyumi, menurut hasil studi ini perilaku politik Muhammadiyah ditemukan dalam tiga corak; revivalisme, modernism dan sekularisme. Secara umum dengan ketiga corak itu, Muhammadiyah memiliki hubungan yang

dekat dan kuat dengan upaya merumuskan dasar negara dan dualisme sikap terhadap partai (revivalisme), tetapi juga mementingkan gerakan non politik, tidak anti politik (modernisme) dan kelompok yang menginginkan Muhammadiyah menjadi partai (sekularisme).

Keenam, Suwarno, Studi ini khusus melihat kiprah Muhammadiyah pada masa kepemimpinan Amien Rais, dalam bagian tertentu mengkaji sepak terjang ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah (1994-1998). Dengan memotret sikap dan kiprah politik Pimpinan Pusat Muhammadiyah baik didasarkan atas sikap-sikap resmi organisasi ataupun sikap pribadi Amien Rais sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Suwarno memasukkan Muhammadiyah kedalam kelompok oposan terhadap pemerintah. Secara jelas studi ini hanya difokuskan pada fase akhir Orde Baru dimana negara sangat akomodatif terhadap ummat Islam. Sikap akomodatif Islam-negara tersebut dipergunakan oleh Muhammadiyah untuk “lebih” bersikap kritis dalam merespon kebijakan pemerintah.

Disamping penelitian tentang Muhammadiyah dalam perspektif politik, banyak pula dilakukan penelitian yang melihat Muhammadiyah sebagai gerakan Islam, diantaranya adalah:

Pertama, Mitsuo Nakamura melakukan penelitian berjudul “*Bulan Sabit Muncul Dari Balik Pohon Beringin*, (terjemahan,1983) yang meneliti tentang Muhammadiyah di Kauman Yogyakarta tempat gerakan ini didirikan. Studi Nakamura lebih bersifat antropologis mengenai kiprah sosial gerakan ini, serta mengamati proses Islamiasi yang terjadi dalam masyarakat Jawa. Nakamura menyimpulkan bahwa Muhammadiyah merupakan gerakan multi wajah. Studi ini tidak melihat upaya-upaya Muhammadiyah mempengaruhi proses politik yang terjadi, padahal bertahun-tahun studi Nakamura dilakukan, Muhammadiyah aktif berperan dalam proses politik seperti perannya dalam perumusan RUU perkawinan dan masuknya aliran kepercayaan dalam GBHN.

Kedua, James Peacock L tahun 1978 melakukan penelitian berjudul “*Purifying The Faith: The Muhammadiyah Movement In Indonesian Islam*” merupakan disertasi di Menlo Park, Benjamin Cummings, California. Penelitian ini memfokuskan pada gerakan pemurnian Islam di Indonesia. Penelitian ini

menekankan pada upaya-upaya Muhammadiyah di dalam memurnikan ajaran Islam dari pengaruh tradisi Jawa khususnya yang membentuk sinkritisme dalam kepercayaan masyarakat Jawa. Ketiga, Alwi Sihab meneliti yang kemudian menjadi buku berjudul "*Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen Di Indonesia, 1998*". Penelitian ini merupakan disertasi yang menggambarkan Muhammadiyah sebagai gerakan yang secara konsisten membendung arus kristenisasi di Indonesia. Studi ini lebih menekankan pada hubungan Muhammadiyah dengan Kristen di Indonesia. Secara umum menjelaskan faktor pemicu ketegangan hubungan muslim dan Kristen di Indonesia. Secara umum, menjelaskan faktor pemicu ketegangan hubungan muslim-kristen di Indonesia sejak awal berdirinya Muhammadiyah hingga dekade akhir 1980an. Menurut laporan Alwi Syihab, Muhammadiyah merupakan kelompok Islam di Indonesia yang paling aktif membendung penetrasi misi Kristen di Indonesia.

Keempat, Deliar Noer, melakukan studi tentang tentang respons, peran dan partisipasi kekuatan-kekuatan Islam dalam dinamika politik khususnya periode yang menjadi fokusnya (1900-1942) yang paling "lengkap". Studi sangat jelas memperlihatkan bahwa peran gerakan Islam pada awal masa kolonial Belanda tidak difokuskan pada satu gerakan Islam, tetapi membicarakan semua gerakan Islam, baik tradisional maupun modernis, ormas maupun partai. Mengingat studi ini mengambil objek pra kemerdekaan dan menjelaskan semua kekuatan Islam, jelas belum kepada upaya untuk melihat kiprah kekuatan Islam dalam suatu rezim politik baik otoriter maupun demokratik, apalagi memperbandingkan antar rezim otoriter dan demokratik.

Sedangkan penelitian tentang Muhammadiyah yang terkait dengan pendidikan, misalnya adalah yang dilakukan oleh Fuad Muhammad, melakukan penelitian berjudul "*Islam, Modernity and Muhammadiyah's Educational Programme*" merupakan penelitian yang memfokuskan pada masalah Islam dan modernitas serta program-program Muhammadiyah di bidang pendidikan. Hasil penelitian ini diterbitkan oleh *Journal Inter-Asia Cultural Studies*, pada periode Desember 2004 Vol. 5 Issue 3 halaman 400-414. Penelitian ini memfokuskan kajiannya pada Muhammadiyah sebagai gerakan Islam modern yang memiliki program pendidikan yang memadukan antara agama dan

kemajuan sehingga mampu merespon perubahan zaman yang disebabkan oleh industrialisasi. Penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologi pendidikan dan dengan fokus pada pandangan keagamaan Muhammadiyah melalui dunia pendidikan.

Penelitian tentang Muhammadiyah dan budaya lokal dilakukan oleh Abdul Munir Mulkhan yang meneliti dengan judul “*Islam Murni Dalam Masyarakat petani, 1999*” yang menjelaskan berbagai varian anggota Muhammadiyah dalam praktik ibadahnya yang justru tidak sesuai dengan Himpunan Putusan Tarjih (HPT). Penelitian dengan pendekatan sosiologis antropologis ini mengambil lokasi di Pare Kediri Jawa Timur.

Penelitian tentang Muhammadiyah dan ideologi oleh Ahmad Jaenuri, studi ini merupakan karya memotret peran dan kiprah Muhammadiyah antara periode 1012-1942 terutama menjadi fokusnya tentang perumusan ideologi gerakan. Menurut studi ini, Islam dalam pemahaman Muhammadiyah merupakan agama yang dapat menjadi preferensi utama dalam memecahkan persoalan-persoalan sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Dengan dasar tersebut, Muhammadiyah tetap mendukung pembaruan dan modernisasi. Penekanan yang kuat pada konstruksi ideologi gerakan tersebut, memperlihatkan bahwa studi ini tidak menjadikan politik, negara dan kekuasaan sebagai fokus kajiannya, apalagi memahami mendalami kiprah Muhammadiyah dalam proses politik bangsa.

Di samping itu, penelitian-penelitian tentang wacana politik dapat disebutkan sebagai berikut: *Pertama*, Penelitian wacana politik seperti yang dilakukan oleh Iedema dan Wodak (1999:1) menyatakan bahwa beberapa tahun terakhir studi wacana telah menarik perhatian para pakar ilmu sosial, namun jumlahnya masih sangat terbatas. Jurnal *Discourse & Society* (1999:6) memuat hasil studi wacana politik yang dilakukan Strachle, Muntigl, Wodak, Sedlak dan Weiss mengenai pidato-pidato politik para pemimpin Uni Eropa tentang upaya penyelesaian pengangguran yang melanda kawasan itu. Studi ini menemukan bahwa logika semiotika dan metafor sangat menentukan keberhasilan perjuangan politik (*political struggle*).

Kedua, menurut Chilton (1996:74) dalam wacana politik metafor memiliki banyak manfaat, antara lain untuk persuasi, legitimasi, solidaritas kelompok,

dan untuk memproduksi konsep-konsep baru tentang masalah yang dihadapi. Selain itu, metafor dipakai untuk menjelaskan hal-hal yang sangat rumit menjadi sederhana dan untuk membangkitkan emosi dan mencapai tujuan tertentu. *Ketiga*, Kajian Kelley (1997) menghubungkan wacana politik dengan konteks global dengan mengambil kasus di Filipina di era Presiden Fidel Ramos dengan pendekatan analisis isi. Menurut Kelly, globalisasi tidak saja melahirkan seperangkat proses yang bersifat material, tetapi juga wacana politik yang dipakai penguasa untuk melegitimasi kekuasaan. Globalisasi merupakan konstruksi sosial yang dipakai penguasa sebagai metafor untuk memahami, menjelaskan, dan melegitimasi kekuasaan. Temuan ini memper-tegas studi sebelumnya yang dilakukan oleh Leslie (1995), McHuffie (1997), dan Mattelart (1994) yang menemukan bahwa terminologi globalisasi sebagai konstruksi sosial telah dipakai bukan hanya dalam wacana politik, tetapi juga dalam strategi bisnis dan periklanan.

Keempat, Heinen dan Krasuska (1989) juga melakukan studi wacana politik yang dikaitkan dengan aspek-aspek sosial dan medis praktik aborsi di Polandia. Ditemukan bahwa wacana politik tentang undang-undang aborsi sangat sarat dengan manipulasi makna kata (*semanticmanipulation*) dengan menghilangkan kata-kata netral dan menggantinya dengan sinonim yang bagus, dan redefinisi kata-kata kunci. *Kelima*, kajian wacana politik dengan menggunakan teks lisan sebagai data dilakukan oleh Blum-Kulka, Blondheim, dan Hacoheh (2002) di Israel. Studi wacana ini menemukan bahwa perdebatan politik para politisi Israel diwarnai oleh kompleksitas permainan logika dan gramatika yang sangat tinggi.

Keenam, studi wacana politik dikaitkan dengan persoalan rasial khususnya warga kulit hitam Amerika pernah dilakukan oleh Grant & Orr (1996). Studi ini menemukan bahwa perubahan nama dari “*Black*” menjadi “*African-American*” ternyata memiliki implikasi sosial, politis, dan psikologis yang sangat luas. Perubahan tersebut tidak sekadar persoalan linguistik semata, melainkan masalah politik yang akhirnya membentuk wacana politik. Secara politis, pergeseran istilah dari “*Black*” menjadi “*African-American*” berimplikasi terhadap perubahan persoalan rasial ke persoalan etnik.

Ketujuh, terkait dengan pilihan bahasa, Edwards (1986) meneliti bentuk

wacana politik tokoh politik sebelum dan sesudah kebijakan politik diambil. Studi ini dilakukan pada masa kepresidenan Ronald Reagan. Ditemukan bahwa ada perbedaan sangat mencolok pada pilihan kata pidato politik sebelum dan sesudah kebijakan politik diambil. Karena itu, terdapat hubungan sangat erat antara tipe bahasa yang dipakai dengan konteks atau situasi di mana bahasa tersebut dipakai. *Kedelapan*, studi sangat mendalam tentang wacana politik dan bahasa dilakukan oleh Oduori (2002) di Kenya. Menurut Oduori, masyarakat Kenya yang secara umum berpendidikan rendah, miskin, terbelakang, banyak yang buta huruf dimanfaatkan oleh para pemimpin politik untuk mempertahankan kekuasaan mereka melalui politik makna. Menyadari kondisi sosial masyarakat seperti itu, para pemimpin politik memilih terminologi-terminologi khusus dan memanipulasi maknanya untuk mempertahankan status quo. Menurut Oduori, bahasa menjadi salah satu penyebab kemandekan transformasi politik Kenya.

Kesembilan, kajian tentang “wacana dan kekuasaan” yang dilakukan Fairclough (1989) menemukan bahwa ada dua model beroperasinya kekuasaan lewat wacana: (1) kekuasaan “dalam” wacana dan (2) kekuasaan “di belakang” wacana. Kekuasaan “dalam” wacana berkenaan dengan wacana sebagai “arena” relasi-relasi kekuasaan dan diperankan secara aktual. Sedangkan kekuasaan “dibelakang” wacana menitikberatkan pada bagaimana urutan-urutan wacana sebagai arena diskursif sosial. Dalam pandangan Fairclough, kekuasaan tidak selalu dipegang oleh satu orang atau kelompok sosial tertentu karena kekuasaan hanya dapat diperoleh dan dijalankan lewat perjuangan sosial. Temuan Fairclough tersebut relevan dengan kajian Fowler (1985) bahwa kekuasaan bukan sesuatu yang alamiah, tetapi artifisial dan harus diperjuangkan. Dengan demikian, kekuasaan “dalam” wacana berarti bahwa wacana adalah arena perjuangan (*an arena of struggle*), sedangkan kekuasaan “di belakang” wacana berarti bahwa wacana adalah sesuatu yang dipertaruhkan dalam perjuangan politik. Keberhasilan membentuk wacana sangat menentukan keberhasilan perjuangan politik.

Kesepuluh, realitas sosial politik di Indonesia juga sudah banyak memperoleh perhatian para ahli melalui berbagai pendekatan. Melalui beragam pendekatan, Studi Kahin (1952) tentang diskursus nasionalisme dan revolusi

Indonesia, yang merupakan karya penting pertama orang Amerika tentang Indonesia, menemukan antara lain bahwa tumbuhnya kesadaran politik nasional adalah akibat kebijakan pendidikan kolonial Belanda. Studi Kahin tersebut menarik Feith (1962) untuk melihat diskursus Indonesia. Melalui pendekatan historis, Feith menemukan bahwa rintangan etnis merupakan hambatan besar mewujudkan negara bangsa Indonesia. Selain itu, Feith melihat bahwa kondisi geografis justru merupakan faktor penting dalam perkembangan sejarah nasionalisme Indonesia.

Kesebelas, diskursus tentang keindonesiaan ternyata mengundang perhatian ahli lain, seperti Crouch. Melihat wacana politik dari sisi lain, yakni militer dan politik di Indonesia, Studi Crouch (1978) menemukan bahwa persaingan politik di Indonesia tidak bisa lepas dari pengaruh kultur dan tradisi lokal, khususnya Jawa. Karena itu, kultur dan tradisi sekaligus merupakan medan yang diperebutkan oleh para politisi Indonesia. *Keduabelas*, studi Anderson (1972) menggunakan perspektif yang sejalan dengan hermeneutika, dan memfokuskan kajiannya pada konsep kekuasaan dalam kosmologi Jawa. Anderson menemukan perbedaan yang mencolok antara konsep kekuasaan dalam tradisi Jawa dan Barat. Berbeda dengan konsep modern tentang kekuasaan, dalam tradisi Jawa kekuasaan bersifat homogen, konkret, dan konstan dalam keseluruhan dan tidak berimplikasi moral. Selain mengkaji tentang konsep kuasa dalam tradisi Jawa dan membandingkannya dengan konsep Barat, Anderson (1966) juga pernah melakukan kajian mendalam tentang bahasa (Indonesia) dalam wacana politik Indonesia. Karya Anderson "*The Language of Indonesian Politics*" merupakan salah satu karya yang pertama kali mengkaji tentang bahasa politik Indonesia dan sampai sekarang menjadi model untuk menjelaskan alam pikiran Indonesia kontemporer melalui analisis pemakaian, penyebaran, dan perkembangan historis dari istilah-istilah yang dianggap krusial.

Ketigabelas, kajian Anderson diteruskan oleh Michael van Langenberg dengan mengidentifikasi 40 kata kunci yang mengekspresikan ideologi Orde Baru di seputar masalah kekuasaan, akumulasi, legitimasi, budaya, dan penentangannya. Wacana yang menginformasikan 40 kata kunci Orde Baru mengartikulasikan suatu bentuk negara yang bersifat otoriter, berketuhanan

berlandaskan hukum, berdasarkan undang-undang dan mengalami perubahan struktural besar-besaran (Hooker, 1996: 59). *Keempatbelas*, kajian mengenai wacana politik Indonesia juga memperoleh perhatian secara serius dari intelektual Indonesia sendiri seperti Ariel Heryanto (1993) mengenai wacana negara dan Daniel T. Sparringa (1997) tentang peranan intelektual dalam wacana politik dan demokrasi di Indonesia era Orde Baru. Dengan menggunakan pendekatan behaviorisme, studi Heryanto menemukan bahwa wacana *developmentalisme* yang dikembangkan oleh rejim Orde Baru yang sangat hegemonik dianggap telah menghancurkan hampir seluruh sendi-sendi dan tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara. *Kelimabelas*, studi Sparringa (1997) tentang peranan dan posisi intelektual dalam wacana demokrasi di Indonesia, mengemukakan bahwa secara umum terdapat tiga macam kelompok intelektual di Indonesia; kelompok Ortodok yang mendukung wacana resmi negara, kelompok Revisionis, merupakan kelompok dengan jumlah terbesar, yang mendukung tetapi juga mempertanyakan beberapa persoalan wacana negara, dan kelompok Oposisi yang terang-terangan menentang wacana resmi negara dengan memberikan wacana alternatif sebagai cara pemecahan masalah. *Keenambelas*, studi wacana politik dan pilihan bahasa (Indonesia) elit politik dalam wacana politik di Indonesia juga dilakukan oleh Santoso (2001) yang menemukan bahwa dalam membangun wacana politik, baik lisan maupun tulis, elit politik menggunakan tiga macam fitur linguistik, yakni fitur pengalaman, fitur relasi, dan fitur ekspresif.

Ketujuhbelas, studi lain mengenai wacana politik dilakukan oleh Warsono (2002) dengan fokus pada sikap politik kiai NU era Abdurrahman Wahid dalam menghadapi dominasi negara. Analisis wacana ini menemukan bahwa tidak semua kiai bertindak sebagai intelektual organik untuk mempertahankan pemerintahan Abdurrahman Wahid. Ada sekelompok kiai yang bertindak selaku intelektual tradisional, ada kiai yang tetap menjalankan peran profetik, tetapi ada pula kiai yang bertindak sebagai intelektual organik dan tradisional sekaligus. Perbedaan tersebut terjadi karena beragamnya motivasi masing-masing kelompok kiai terkait dengan kekuasaan negara.

Pada sisi lain, hampir semua buku ataupun tulisan lepas yang membicarakan

tema pokok komunikasi politik, sejauh yang dapat diperoleh masih terbatas pada kegiatan-kegiatan-kegiatan politik seperti halnya kasus kampanye pemilihan presiden, kegiatan pada lembaga politik, dan sebagainya. Buku *Handbook of Political Communication Research* yang disunting oleh Kaid, Lynda Lee. (2004), misalnya, selain mengungkapkan landasan teoritik tentang komunikasi politik, juga banyak mengungkap kasus-kasus lapangan yang masih terbatas pada kegiatan-kegiatan politik praktis terutama kasus kampanye pemilihan umum presiden di Amerika Serikat. Begitu pun juga buku *Mass Media and American Politics* karangan Graber (1984) lebih banyak mengupas teori-teori media berkenaan dengan fenomena politik disertai banyak contoh kasus kampanye politik John F Kennedy pada pemilihan presiden Amerika Serikat 1962.

Dari hasil pelacakan secara intensif terhadap berbagai kajian baik mengenai komunikasi politik maupun wacana politik pimpinan organisasi sosial kemasyarakatan berbasis agama seperti Muhammadiyah, baik secara substantif maupun formal, sejauh ini belum banyak dilakukan. Begitu pun sebaliknya, kajian tentang organisasi sosial kemasyarakatan berbasis agama seperti Muhammadiyah yang menempatkan kajian komunikasi politik dan wacana politik pemimpinya masih jarang ditemukan.

C. KERANGKA TEORI

1. Teori Praktik Sosial (*Social Practices*)

Konsep “praktik sosial” (*social practices*) merujuk pada pemikiran yang dikedepankan Anthony Giddens. Untuk memahami konsepsi perihal praktik sosial, terlebih dahulu mesti dipahami beberapa konsep kunci yang melatar belaknginya. Kata kunci yang mengemuka dalam pandangan Giddens tentang praksis sosial adalah “struktur” dan “agensi”. Persoalan “struktur” dan “agensi” sebenarnya persoalan yang telah menghantui banyak sosiolog. Pada umumnya mereka akan terjerumus ke dalam “strukturalisme” (termasuk di dalamnya fungsionalisme) atau kedalam “intentionalisme”. Dua ancangan yang telah disebutkan diatas mengalami keterjerumusan. Marxisme terjerumus dalam “strukturalisme”, dan pluralisme terjebak dalam “intensionalisme”. Hubungan antara struktur dan agensi dipandang secara berat sebelah, jika

bukan struktur maka yang ditekankan adalah agensi. Dengan demikian konsepsi yang berkembang adalah agensi menjadi korban struktur (strukturalisme), atau struktur mengalami “imperialisme subyek” (intentionalisme) (Wibowo, 2000:20).

Menurut Anthony Giddens yang dimaksud dengan “struktur” adalah “*rules and resources*” yang dipakai pada produksi dan reproduksi sistem. Sedangkan “agensi” (terjemahan harfiah Inggris: *agency*) adalah individu. Segala sesuatu tidak mungkin terjadi tanpa intervensi si individu. Giddens dipandang sebagai salah satu yang berhasil menghasilkan teori yang menghubungkan struktur dan agensi². Dalam pandangannya, struktur dan agensi tidak dipandang sebagai dua hal yang terpisah, karena jika demikian akan muncul *dualisme* struktur-agensi. Struktur dan agensi, menurut Giddens, harus dipandang sebagai dualitas (*duality*), dua sisi mata uang yang sama. Hubungan antara keduanya bersifat dialektik, dalam arti struktur dan agensi saling mempengaruhi dan hal ini berlangsung terus menerus, tanpa henti. Teori Giddens tentang strukturasi didasarkan pada premis bahwa (Giddens,1984 dalam Hidayat, 2000:440):

“[...] the constitution of agents and structures are not two independently given sets of phenomena, a dualism, but represent a duality...the structural properties of social systems are both medium and outcome of the practices they recursively organize...the moment of the production of action is also one of reproduction in the contexts of the day-to-day enactment of social life”

Struktur mempengaruhi agensi dalam dua arti: memampukan (*enabling*) dan menghambat (*constraining*). Giddens mengambil bahasa sebagai contoh. Bahasa harus dipelajari dengan susah payah, baik kosa kata maupun tata bahasanya. Keduanya adalah struktur (*rules*) yang benar-benar menghambat. Tetapi dengan menguasai kosa kata dan tata bahasa, orang mampu untuk berkomunikasi dengan lawan bicaranya tanpa batas. Dalam hal ini, struktur justru memampukan agensi. Seandainya ia tidak pernah mempelajari kosa kata dan tata bahasanya, ia akan tetap membisu. Pengertian struktur disini, sama sekali berbeda dengan yang dikemukakan oleh Levi-Strauss. Bahkan dalam pengertian Giddens, struktur sekaligus juga medium. Giddens

mengkritik analisis sosial yang semata-mata mengutamakan struktur, sebagaimana yang lazim dalam pemikiran strukturalisme (de Saussure dan Levi-Straus) dan fungsionalisme (Parson), ataupun pemikiran sosial yang semata-mata mengutamakan agensi atau tindakan sosial individu sebagaimana lazim dalam pemikiran interaksionisme simbolik (Mead, Blumer, Goffman, dll). Menurut Giddens bukanlah dualisme antara struktur dan agensi, tetapi timbal balik antara keduanya (dualitas).

Terjadinya paradoks dalam pengertian struktur ini karena Giddens melihat struktur merupakan hasil (*outcome*) sekaligus sarana (*medium*) praktik sosial. Dan bukanlah merupakan totalitas gejala, bukan kode tersembunyi seperti dalam strukturalisme, dan bukan pula kerangka keterkaitan bagian-bagian dari suatu totalitas seperti yang dipahami para fungsionalis. Dalam pengertian Giddens, agensi dapat meninggalkan struktur, ia tidak selalu tunduk pada struktur. Ia dapat mencari kesempatan maupun kemungkinan untuk keluar dari peraturan dan ketentuan yang ada. Situasi ini disebut *dialectic of control*. Agensi dapat melawan struktur yang berupa kontrol: “*The more tightly-knit and inflexible the formal relations of authority within an organization, in fact, the more the possible openings for circumventing them*”

Maka, menurut Giddens yang menjadi pusat perhatian bukan struktur, bukan pula agensi, melainkan apa yang oleh Giddens disebut “*social practices*”. Menurut Giddens “*The basic domain of study of the social science, according to the theory of structuration, is neither the experience of the individual actors nor the existence of any form of societal totality, but social practice ordered across space and time*” (Wibowo, 2000:21). Memang orang tidak boleh melupakan struktur dan agensi, bahkan seharusnya memahami secara detil struktur dan agensi. Namun fokus utama harus diletakkan pada *social practice*, yaitu bagaimana manusia-manusia menjalani hidup sehari-hari, baik dalam hubungannya dengan anak-istri/suami, sahabat, maupun dengan birokrat, pelayan bank, dll. Dalam proses ini, agensi tidak boleh dibayangkan sebagai manusia yang lemah, yang pasrah menerima nasib, melainkan sebagai manusia yang tahu dan paham akan liku-liku kehidupan. Semua tingkah lakunya selalu dimonitor agar cocok dengan norma dan kaidah. Tetapi tidak semua tingkah lakunya itu selalu harus disadari sepenuhnya. Giddens membedakan 3 (tiga)

dimensi internal pelaku, yaitu motivasi tak sadar (*unconscious motives*), kesadaran praktis (*practical consciousness*), dan kesadaran diskursif (*discursive consciousness*) (Priyono, 2002: 28-31). Motivasi tak sadar (*unconscious motives*) menyangkut keinginan atau kebutuhan yang berpotensi mengarahkan tindakan, tapi bukan tindakan itu sendiri. Diilustrasikan misalnya sangat jarang “tindakan” kita pergi ke tempat kerja digerakan oleh motif mencari uang, kecuali mungkin pada hari gajian. Begitu pula sangat jarang pegawai negeri memakai seragam KORPRI karena digerakan oleh motivasi memperkuat korporatisme Orde Baru. Berbeda dengan motivasi tak sadar, kesadaran diskursif (*discursive consciousness*) mengacu pada kapasitas kita merefleksikan dan memberikan penjelasan rinci serta eksplisit atas tindakan kita. Dengan kata lain terdapat sejumlah alasan bagi semua tindakan kita. Sedangkan kesadaran praktis (*practical consciousness*) menunjuk pada gugus pengetahuan yang tidak selalu bisa diurai. Tahu bahwa bahwa setiap tanggal 17 Agustus PNS memakai pakaian KORPRI, atau tidak berisik bila sedang ditempat ibadah. Ini merupakan kesadaran praktis. Dalam fenomenologi, inilah wilayah kepribadian yang berisi gugus pengetahuan yang sudah diandaikan (*taken for granted knowledge*). Gugus pengetahuan yang sudah diandaikan ini merupakan sumber “rasa aman ontologis” (*ontological security*). Melalui gugus pengetahuan praktis ini, kita tahu bagaimana melangsungkan hidup sehari-hari tanpa harus terus menerus mempertanyakan apa yang terjadi atau yang mesti dilakukan.

Sejalan dengan tesis Berger yaitu *eksternalisasi*, kesadaran praktis merupakan kunci untuk memahami proses bagaimana berbagai tindakan dan praktik sosial kita lambat laun menjadi struktur, dan bagaimana struktur itu mengekang atau memampukan tindakan atau praktik sosial (Berger menyebutnya *internalisasi*)³. Reproduksi sosial berlangsung lewat keterulangan praktik sosial yang jarang dipertanyakan oleh aktor pelaku. Tapi apakah yang terjadi hanyalah reproduksi sosial dan tanpa perubahan ? Dalam refleksi Giddens, perubahan selalu terlibat dalam proses strukturasi, betapapun kecilnya perubahan itu. Batas antara kesadaran praktis dan kesadaran diskursif sangatlah tipis, tidak seperti jarak antara kesadaran diskursif dengan motivasi tak sadar yang sedemikian jauh. Dengan meminjam gagasan interaksionisme simbolik Goffman, Giddens mengajukan argumen bahwa sebagai pelaku,

kita punya kemampuan untuk introspeksi dan mawas diri (*reflexive monitoring of conduct*). Perubahan terjadi ketika kapasitas memonitor (mengambil jarak) ini meluas sehingga berlangsung ‘de-rutinisasi’. Derutinisasi menyangkut gejala bahwa skemata yang selama ini menjadi aturan (*rules*) dan sumber daya (*resources*) tindakan serta praktik sosial kita tidak lagi memadai untuk dipakai sebagai prinsip pemaknaan dan pengorganisasian berbagai praktik sosial yang sedang berlangsung, ataupun yang sedang diperjuangkan agar menjadi praktik sosial yang baru. Apa yang kemudian terjadi adalah keusangan (*obsolescence, obsolescence*) struktur. Perubahan struktur berarti perubahan skemata agar lebih sesuai dengan praktik sosial yang terus berkembang secara baru.

Salah satu teoritis kajian media yang koheren dengan asumsi-asumsi Giddens adalah Norman Fairclough. Menurut Fairclough (1995:57-62), setidaknya terdapat 3 (tiga) hal yang harus dipahami dalam usaha memahami wacana pemberitaan di media massa. Apabila kita ingin memahami teks (*text*), maka kita juga harus mempertimbangkan bagaimana praktek-praktek sosial budaya (*social cultural practice*) mempengaruhi teks. Namun, bagaimana praktek-praktek sosial budaya mengalami internalisasi dan kemudian mewujud dalam teks? Fairclough menempatkan elemen penting yang disebutnya praktek wacana (*discourse practice*). *Texts* (bahasa) menurut Fairclough merupakan hasil dari praktek sosial (*social practices*), lebih daripada sekedar praktek individu untuk merefleksikan sesuatu. Praktek-praktek sosial budaya (*socio cultural practices*) merupakan dimensi yang berhubungan dengan konteks diluar teks. Praktek wacana (*discourse practice*) merupakan dimensi yang berhubungan dengan proses produksi dan konsumsi teks. Praktek wacana adalah elemen yang menghubungkan antara praktek-praktek sosial budaya dan teks.

2. Teori Konstruksi Realitas Sosial

Teori konstruksi realitas sosial menegaskan bahwa kemanusiaan manusia yang spesifik dan sosialitasnya jalin menjalin secara tak terlepas. Manusia adalah *homo sapiens* dan *homo socius* (Berger dan Luckmann, 1990:73). Dalam hal ini, Berger mengajukan pandangan tentang pentingnya pemikiran yang tidak menceraikan antara perilaku sosial (dunia sosial obyektif) dari inti

kepribadian manusia, yaitu kesadaran dan kebebasannya (dunia subyektif). Kesadaran dan kebebasan sebagai individu berkaitan erat dengan lingkungan masyarakat. Jika pada suatu saat manusia bertindak sama seperti banyak orang lain maka ia juga menyadari kemungkinan untuk bertindak yang tidak sama. Bertindak sama atau tidak sama tersebut diputuskan setelah ia berinteraksi dan dipengaruhi oleh masyarakatnya, dan itulah yang disebut sebagai *socially constructed reality* (Doyle Paul Johnson,1994:66).

Istilah konstruksi atas realitas sosial (*social construction of reality*), menjadi terkenal sejak diperkenalkan oleh Peter I Berger dan Thomas Luckman melalui bukunya yang berjudul *The Social Construction of Reality, A Treatise in the Sociological of Knowledge* (1966). Dia menggambarkan proses sosial melalui tindakan dan interaksinya, yang mana individu menciptakan secara terus menerus suatu realitas yang dimiliki dan dialami bersama-sama secara subyektif. Konstruksi sosial bermula dari filsafat konstruktivisme, yang dimulai dari gagasan-gagasan konstruktif kognitif. Dalam aliran filsafat, gagasan konstruktivisme telah muncul sejak Socrates menemukan jiwa dalam tubuh manusia dan sejak Plato menemukan akal budi serta ide (Bertens,1993:89,106). Gagasan tersebut hadir lebih kongkrit setelah Aristoteles mengenalkan istilah informasi, relasi, individu, substansi, materi, esensi, dan sebagainya. Dia mengatakan bahwa manusia adalah makhluk sosial, setiap pernyataan harus dibuktikan kebenarannya, bahwa kunci pengetahuan adalah logika dan dasar pengetahuan adalah fakta (Bertens,1993:137,139). Descartes kemudian mengenalkan ucapannya "*cogito, ergo sum*" saya berfikir karena itu saya ada" (Tom Sorell,1994:1). Kata-kata Descartes yang terkenal itu menjadi dasar yang kuat bagi perkembangan gagasan-gagasan konstruktivisme sampai saat ini.

Berger dan Luckman (1990:61) mengatakan institusi masyarakat tercipta dan dipertahankan atau diubah melalui tindakan dan interaksi manusia. Meskipun masyarakat dan institusi sosial terlihat secara nyata secara obyektif, namun pada kenyataan semuanya dibangun dalam definisi subyektif melalui proses interaksi. Obyektifitas baru bisa terjadi melalui penegasan berulang-ulang yang diberikan oleh orang lain yang memiliki definisi subyektif yang sama. Pada tingkat generalitas yang paling tinggi, manusia menciptakan dunia dalam makna simbolik yang universal, yaitu pandangan hidupnya yang

menyeluruh, yang memberi legitimasi dan mengatur bentuk-bentuk sosial serta memberi makna pada berbagai bidang kehidupannya. Dalam pandangan Berger dan Luckman, proses konstruksi sosial tidak berlangsung dalam ruang hampa, namun sarat dengan kepentingan-kepentingan. Ringkasnya, Berger dan Luckmann (1966:61) menegaskan bahwa telah terjadi dialektika antara individu yang menciptakan masyarakat dan masyarakat menciptakan individu. Proses dialektika ini terjadi melalui eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Gagasan-gagasan Berger dan Luckmann tentang konstruksi sosial, berseberangan dengan dengan gagasan Derrida, Habermas, dan Gramsci. Dengan demikian gagasan-gagasan tersebut membentuk dua kutub dalam satu garis linier atau gariis vertikal. Kajian-kajian mengenai realitas sosial dapat dimulai dengan gagasan tentang dekonstruksi sosial dari Derrida dan Habermas ataupun dari Berger dan luckmann tentang konstruksi sosial. Kajian dekonstruksi menempatkan konstruksi sosial sebagai obyek yang didekonstruksi, sedangkan kajian konstruksi sosial menggunakan dekonstruksi sebagai analisisnya tentang bagaimana individu memaknakan konstruksi sosial tersebut. Dengan demikian maka dekonstruksi dan konstruksi sosial merupakan dua konsep gagasan yang senantiasa hadir dalam satu wacana perbincangan mengenai realitas sosial.

Konstruksi realitas sosial dari Berger dan Luckman dalam Horton dan Hunt (1984:17-18) menjelaskan tentang realitas subyektif dan obyektif tentang masyarakat. Dalam pandangan mereka masyarakat adalah suatu kenyataan obyektif, dalam arti orang, kelompok, dan lembaga-lembaga adalah nyata, terlepas dari pandangan kita terhadap mereka. Akan tetapi, masyarakat juga suatu kenyataan subyektif dalam arti bagi setiap orang-orang, dan lembaga-lembaga lain tergantung pada pandangan subyektif orang tersebut. Wacana politik pada dasarnya merupakan realitas-realitas sehingga membentuk sebuah cerita atau wacana yang bermakna. Dengan demikian wacana politik tiada lain realitas yang telah dikonstruksikan (*constructed reality*) dalam bentuk wacana yang bermakna. Lebih lanjut Frans M Parera (Berger dan Luckmann,1990:xx) menjelaskan bahwa proses penyusunan wacan berlangsung dalam proses dengan tiga momen simultan yaitu: (1) eksternalisasi (penyesuaian diri) dengan dunia sosio kultural sebagai produk manusia, (2) obyek-

tivikasi yaitu interaksi sosial yang terjadi dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengala proses institusionalisasi, dan (3) internalisasi, yaitu proses yang mana individu mengidentifikasi dirinya dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi tempat individu menjadi anggotanya.

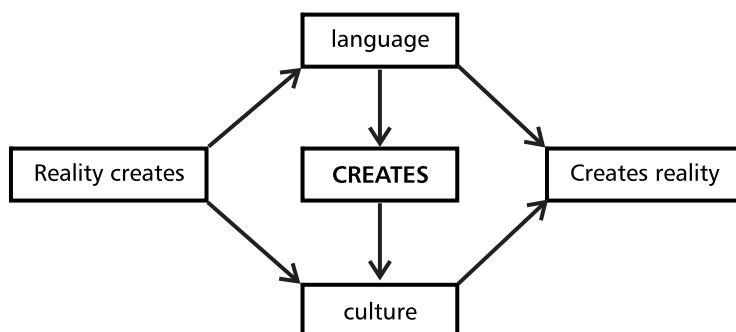
Parera menambahkan, tiga momen dialektika itu memunculkan suatu proses konstruksi sosial yang dilihat dari segi asal mulanya merupakan hasil ciptaan manusia, yaitu buatan interaksi intersubjektif. Melalui proses dialektika ini, realitas sosial (wacana politik) dapat dilihat dari ketiga tahap tersebut. Eksternalisasi adalah produk-produk sosial yang dalam hal ini adalah wacana politik, dari eksternalisasi manusia memiliki suatu sifat yang *sui generis* dibandingkan dengan konteks *organismis* dan konteks lingkungan, artinya bahwa manusia itu harus terus menerus mengeksternalisasikan dirinya dalam aktivitas. Tahap obyektifikasi wacana politik sebagai produk sosial, terjadi dalam dunia intersubjektif. Pada tahap ini sebuah produk sosial berada pada proses institusionalisasi, sedangkan individu, menurut Berger dan Luckman (1990:49) memanifestasikan diri dalam produk-produk kegiatan manusia yang tersedia, baik sebagai produsen-produsennya, maupun bagi orang lain sebagai unsur dari dunia yang sama. Hal terpenting dalam obyektivasi ini adalah pembuatan signifikasi, yaitu pembuatan tanda-tanda oleh manusia. Berger dan Luckman (1990:50) mengatakan bahwa sebuah tanda (*sign*) dapat dibedakan dari obyektivasi-obyektivasi lainnya, karena tujuannya yang eksplisit untuk digunakan sebagai isyarat atau indeks bagi pemaknaan subyektif. Dengan demikian maka obyektivasi juga dapat dipergunakan sebagai tanda, meskipun semula tidak dibuat untuk maksud itu.

Dalam proses obyektivasi yang demikian, maka bahasa merupakan unsur yang paling utama yang tidak saja dapat memasuki wilayah *de facto*, melainkan juga *a priori* yang berdasarkan kenyataan lain, tidak dapat dimasuki dalam pengalaman sehari-hari. Bahasa mendirikan bangunan-bangunan representasi simbolik yang sangat besar, yang tampak menjulang tinggi di atas kenyataan hidup sehari-hari, bagaikan kehadiran kawanan raksasa dari dunia lain. (Berger dan luckmann, 1990:57). Bahasa merupakan alat simbolik untuk melakukan signifikasi, dimana logika ditambahkan secara mendasar kepada dunia sosial yang diobyektivasi. Bangunan legitimasi disusun di atas bahasa

dan menggunakan bahasa sebagai instrumen utama. Bahasa digunakan untuk mengsignifikasi makna-makna yang difahami sebagai pengetahuan yang relevan dengan masyarakatnya, sebagaimana dikatakan oleh Berger dan Luckmann (1990:100), pengetahuan itu dianggap relevan bagi semua orang dan sebagian lagi hanya relevan bagi tipe-tipe orang tertentu saja. Dalam kehidupan sehari-hari pengetahuan seseorang menuntun tindakan yang spesifik menjadi *tipikasi* dari beberapa anggota masyarakat. Tipikasi itu kemudian menjadi dasar untuk membedakan orang di dalam masyarakatnya. Agar bentuk-bentuk tindakan dapat ditipikasi, maka bentuk-bentuk tindakan itu harus memiliki arti obyektif yang pada gilirannya memerlukan suatu obyktivasi linguistik (Berger dan Luckmann, 1990:103). Obyektivasi linguistik yang dimaksud ini harus disertai dengan adanya kosa kata yang mengacu pada bentuk-bentuk tindakan itu.

Internalisasi merupakan pemahaman atau penafsiran yang langsung dari suatu peristiwa obyektif sebagai pengungkapan suatu makna, artinya, sebagai suatu manifestasi dari proses-proses subyektif orang lain, yang dengan demikian menjadi bermakna secara subyektif bagi individu itu sendiri. Tidak peduli apakah subyektif orang lain berkesesuaian dengan subyektif individu tertentu. Karena bisa jadi individu memahami orang lain secara keliru, karena sebenarnya subyektifitas orang lain itu tersedia secara obyektif bagi individu dan menjadi bermakna baginya. Kesesuaian sepenuhnya dari kedua makna subyektif dan pengetahuan timbal balik mengenai kesesuaian itu mengandaikan terbentuknya pengertian bersama. Dengan demikian, penggunaan bahasa berpengaruh terhadap konstruksi realitas, terlebih atas hasilnya seperti makna atau citra. Sebabnya ialah, karena bahasa mengandung makna. Penggunaan bahasa tertentu demikian berimplikasi pada bentuk konstruksi realitas dan makna yang dikandungnya. Pilihan kata dan cara penyajian suatu realitas ikut menentukan struktur konstruksi realitas dan makna yang muncul darinya.

Dalam perspektif ini maka bahasa yang dipergunakan dalam wacana politik bukan hanya mencerminkan realitas, tetapi sekaligus menciptakan realitas sebagaimana dapat dilihat dalam skema di bawah ini:



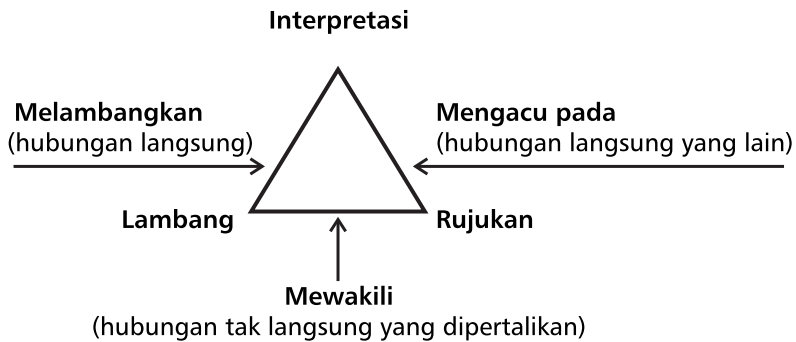
Gambar 1: Hubungan antara Bahasa, Realitas, dan Budaya

Sumber: Christian-Christian dalam Allen D Grimshaw (1973:63)

Lebih dari itu, menurut Giles dan Wiemann (1987:350-384) bahasa (wacana) mampu menentukan konteks, bukan sebaliknya teks menyesuaikan diri dengan konteks. Dengan begitu lewat bahasa yang dipakai (melalui pilihan kata dan cara penyajian atau retorika) seseorang bisa mempengaruhi orang lain.

Atas dasar itulah, bahwa bahasa (wacana politik) bisa didaya gunakan untuk kepentingan politik, tampaknya para elit politik selalu berlomba menguasai wacana politik guna memperoleh dukungan massa. Di samping itu, dalam menyampaikan pesan-pesannya, komunikator politik pastilah melakukan “pembicaraan” di samping menggunakan “simbol” dan “tindakan langsung”. Ketiga kegiatan itu mencakup semua jenis komunikasi yang dilakukan manusia, termasuk juga dalam komunikasi politik. Penyampaian pesan-pesan politik yang pertama adalah dengan “pembicaraan politik”. Menurut V. J. Bell, ada tiga jenis pembicaraan yang mempunyai kepentingan politik yang pasti dan jelas, yaitu pembicaraan kekuasaan, pembicaraan pengaruh, dan pembicaraan autoritas (David V.J Bell, 1975:15-69). *Pertama*, pembicaraan kekuasaan, yaitu jenis pembicaraan yang berusaha mempengaruhi orang lain dengan ancaman atau janji. Kunci pembicaraan jenis ini adalah bahwa pemilik kekuasaan mempunyai cukup kemampuan untuk mendukung janji atau ancaman, sedangkan khalayak mengira bahwa pemilik kekuasaan itu akan benar-benar melakukannya. Contoh khas kalimat dari pembicaraan

ini adalah “Jika Anda melakukan X maka saya akan melakukan Y”. Pada pernyataan tersebut, “X” adalah sikap dari orang lain yang diinginkan, sedangkan “Y” adalah maksud yang dinyatakan untuk memberikan lebih banyak (janji) atau lebih sedikit (ancaman) atas sesuatu bila sikap itu dilakukan. Dalam kampanye partai-partai politik di Indonesia kita juga dapat mengambil contoh pernyataan politik yang disampaikan oleh juru kampanye (Jurkam): “Jika Anda memilih partai A maka kami akan menjamin keamanan Anda. *Kedua*, pembicaraan pengaruh. Pembicaraan jenis ini terjadi tanpa saksi-saksi sebagaimana pada pembicaraan kekuasaan di atas. Contoh kalimat yang populer pada pembicaraan jenis ini adalah “Jika Anda melakukan X maka Anda akan melakukan (merasa, mengalami..., dan seterusnya) Y.” Di sini tidak ada janji atau ancaman, yang ada hanyalah nasihat, dorongan, permintaan, dan peringatan. Komunikasi yang dibangun pada pembicaraan jenis ini adalah besarnya pengaruh, prestise, atau reputasi dari sang komunikator dalam memanipulasi persepsi atau pengharapan orang lain terhadap kemungkinan mendapat untung atau rugi. *Ketiga*, pembicaraan autoritas atau pemberian perintah. Kalimat dari pembicaraan jenis ini tidak mengandung prasyarat apa pun. Contoh pembicaraan jenis ini adalah “Lakukan X”, atau “Jangan lakukan Y”. Pemberi perintah dalam hal ini dapat bersumber pada keyakinan religius atas sifat-sifat penguasa yang super-natural, superkharisma, superhuman, daya tarik pribadi penguasa, adat, kebiasaan, atau kedudukan resmi, dan indoktrinasi subjek agar memandang bahwa pejabat-pejabat tertentu harus dipatuhi. Selain menggunakan pembicaraan politik sebagaimana diuraikan di atas, pesan-pesan politik juga bisa disampaikan melalui simbol atau lambang. Sebagaimana diketahui bahwa setiap orang memperhatikan dan mengamati berbagai objek dalam bentuk tanda, isyarat, dan petunjuk. Mereka saling bertukar makna melalui lambang-lambang. Menurut Ogden dan Richard, ada tiga unsur primer dalam komunikasi atau pembicaraan, yaitu lambang (symbol), hal yang dilambangkan (*referent*), dan interpretasi yang menciptakan lambang menjadi sesuatu yang ber-makna (*reference*). Hubungan ketiga unsur ini dilukiskan oleh segi tiga pada skema 3 di bawah ini:



Gambar 2: Segi tiga Makna (Meaning Triangle) Ogden and Richard
 Sumber: (Diadopsi dari Ogden dan Richard, 1923)

Contoh konkret dari ilustrasi segi tiga di atas adalah sebagai berikut: Pada sisi segi tiga di sebelah kanan, ada hubungan langsung antara interpretasi dengan suatu rujukan (andaikan kita memikirkan selembar kain berwarna merah putih). Sedangkan pada sisi segi tiga di sebelah kiri terdapat hubungan langsung antara interpretasi dan lambang (andaikan saja bahwa sang merah putih itu adalah bendera Republik Indonesia). Akan tetapi, pada sisi alas segi tiga tersebut ditunjukkan hubungan yang tidak langsung (dalam hal ini ditunjukkan dengan garis putus-putus) antara lambang dan rujukan. Hal ini mengingatkan kita bahwa lambang bukanlah representasi dari objek itu sendiri. Artinya, tanpa pikiran aktif manusia, sang merah putih itu bukanlah bendera melainkan hanya selembar kain yang memiliki dua warna (merah-putih).

Menurut George Herbert Mead, supaya pembicaraan dengan menggunakan kata-kata yang sama dalam menunjukkan hal-hal yang sama tidak menimbulkan masalah, maka pembicaraan politik haruslah menjadi pertukaran “lambang-lambang yang memiliki arti (signifikan)”. Dengan demikian, para komunikator politik akan menggunakan lambang bermakna ini menjadi “pengertian bersama” bagi semua pihak yang terlibat dalam pembicaraan tersebut. Lambang signifikan ini tidak pernah ada sebelum terjadi percakapan, tetapi ia akan muncul melalui pengambilan peran bersama, suatu proses interaksi sosial. Jadi, lambang signifikan yang menghasilkan perbendaharaan

kata politik bersama akan tumbuh dari proses negosiasi dan renegosiasi antarpara komu-nikator politik yang terus-menerus dan bersinambungan. Dengan sosialisasi lambang-lambang signifikan ini, pembicaraan politik menyajikan seluruh bidang diskusi bersama yang memelihara dan memperbesar peluang bagi orang-orang untuk melakukan pembicaraan di masa mendatang yang dimaksudkan untuk me-nyesuaikan kepentingan mereka yang berbeda-beda (Dan Nimmo,1993:99). Istilah “wacana politik” (*political discourse*) sesungguhnya lebih mengacu pada hubungan antara kesadaran politik dengan visi dan misi politik yang disosialisasikan. Dan, pengetahuan serta opini publik terhadap para politisi, partai-partai, atau presiden sesungguhnya lebih ditentukan dan diyakinkan atau bahkan diubah dan digeser oleh berbagai macam teks dan pembicaraan selama proses sosialisasi gagasan politik berlangsung (R. M.Merelman,1986:102).

3. Teori Analisis Wacana Kritis Nourman Fairclough

Istilah wacana, yang padanannya adalah *discourse* memiliki banyak arti, diantaranya adalah (1) komunikasi pikiran dengan kata-kata, ekspresi ide-ide atau gagasan, percakapan, (2) komunikasi secara umum, terutama sebagai suatu subyek studi atau pokok telaah, dan (3) risalah tulis, disertai formal, kuliah, ceramah, khutbah (Webster,1983:522). Sebuah tulisan adalah wacana, demikian juga sebuah pidato adalah wacana. Dengan demikian ada wacana tulis dan ada wacana lisan. Jadi istilah wacana dipergunakan untuk mencakup bukan hanya percakapan atau obrolan, tetapi juga pembicaraan di muka umum, tulisan, serta upaya-upaya formal seperti laporan ilmiah dan sandiwara atau lakon (Tarigan,1993:23). Dalam pengertian yang lebih sederhana, Lull (Lull,1998:225), memberikan arti wacana sebagai obyek atau ide yang diperbincangkan secara terbuka kepada publik sehingga menimbulkan pemahaman tertentu yang tersebar luas. Sementara Kleden, menyebut wacana sebagai ucapan dalam mana seorang pembicara menyampaikan sesuatu tentang sesuatu kepada pendengar (Kleden, 1997:34).

Sara Mill, dengan mengacu pada pendapat Foucault, membedakan pengertian wacana ke dalam tiga macam; yaitu wacana dilihat dari level konseptual teoritis, konteks penggunaan, dan metode penjelasan (Mill,1997:17-21).

Berdasarkan level konseptual teoritis, wacana diartikan sebagai domain umum dari semua pernyataan, yaitu semua ujaran atau teks yang mempunyai makna dan mempunyai efek dalam dunia nyata. Dalam level penggunaannya, wacana berarti sekumpulan pernyataan yang dapat dikelompokkan ke dalam katagori konseptual tertentu. Pengertian ini menekankan pada upaya untuk mengidentifikasi struktur tertentu dalam wacana, yaitu kelompok ujaran yang diatur dengan suatu cara tertentu, misalnya wacana imperialisme dan wacana feminisme. Sedangkan dari metode penjelasannya, wacana merupakan suatu praktik yang diatur untuk menjelaskan pernyataan.

Hubungan wacana dan politik terletak pada persoalan makna teks, yakni bagaimana seseorang memberi makna pada teks dan bagaimana serangkaian teks dibentuk dengan cara tertentu serta apa yang menyebabkan demikian. Menurut John Fiske (Fiske, 1990:164) makna tidak *intrinsic* dalam teks. Jika seseorang membaca teks ia tidak menemukan makna karena yang dia hadapi secara langsung adalah pesan dalam teks. Makna diproduksi lewat proses yang aktif dan dinamis, baik dari sisi pembuat maupun khalayak pembaca/pendengar. Pembaca dan teks secara bersama-sama memiliki andil yang sama dalam memproduksi makna, dan hubungan itu menempatkan seseorang sebagai satu bagian dari hubungannya dengan sistem tata nilai yang lebih besar di mana ia hidup dalam masyarakat.

Analisis wacana dibedakan menjadi analisis wacana konvensional dan analisis wacana kritis. Dalam analisis wacana konvensional, teks/bahasa dipandang sebagai sesuatu yang netral, tanpa memperhitungkan ideologi yang tersembunyi dari suatu wacana. Oleh sebab itu, wacana kemudian diukur dengan pertimbangan kebenaran/ketidak benaran menurut struktur bahasa yang berlaku. Sementara itu, analisis wacana kritis mempelajari bagaimana kekuasaan disalahgunakan atau bagaimana dominasi dan ketidakadilan dijalankan dan direproduksi melalui teks dalam sebuah konteks sosial (Hidayat dalam Eriyanto, 2001:ix).

Wacana tidak hanya difahami sebagai kebenaran/ketidak benaran struktur bahasa. Pemakaian bahasa diyakini bukan hanya sebuah komunikasi yang murni tetapi merupakan suatu strategi komunikator dalam berkomunikasi. Konsekuensinya, komunikator kemudian tidak hanya dipandang sebagai

seseorang yang netral tetapi mempunyai kepentingan tertentu ketika memproduksi suatu teks. Salah satu pendiri analisis wacana kritis adalah Norman Fairclough, Model analisis wacana kritis Fairclough mengintegrasikan analisis wacana yang didasarkan pada disiplin linguistik dengan pemikiran sosial dan politik, dan secara umum diorientasikan pada perubahan sosial. Oleh karena itu, model yang dikemukakan Fairclough ini sering disebut sebagai model perubahan sosial. Pemikiran Fairclough banyak dipengaruhi oleh pemikiran Foucault dan konsep intertekstualitas Julia Kristeva dan Bakhtin (Eriyanto,2001:15-17).

Dalam analisisnya, Fairclough berusaha menghubungkan analisis teks pada level mikro dengan konteks sosial yang lebih besar. Model analisis wacana Fairclough dibagi ke dalam dua tahapan besar analisis, yaitu tahapan *communicative events* dan tahapan *order of discourse* (Fairclough,1995:56). Tahapan *communicative events* terdiri dari analisis teks, *discourse practice*, dan *sociocultural practice*. Analisis teks bertujuan untuk mengungkap makna dan dilakukan dengan menganalisis bahasa secara kritis. Analisis *discourse practice* dilakukan pada level proses pembuatan teks (*processing analysis*) yang berguna untuk melakukan penafsiran atas teks dan analisis konsumsi teks. Analisis *sociocultural practice* adalah analisis pada level sosial (*social analysis*) yang berisikan kajian mengenai keadaan sosial yang mempengaruhi proses pembuatan teks untuk menjelaskan konteks lahirnya sebuah teks. Pada saat melakukan analisis, ketiga tahapan tersebut dilakukan secara bersama-sama.

Tahapan analisis *communicative event* yang pertama adalah analisis teks. Fairclough melihat analisis teks di dalam berbagai tingkatan karena sebuah teks bukan hanya menampilkan bagaimana suatu obyek digambarkan, tetapi juga bagaimana hubungan antar obyek didefinisikan. Pada dasarnya, setiap teks, menurut Fairclough, dapat diuraikan dan dianalisis melalui unsur-unsur seperti representasi, relasi, intertekstualitas, dan identitas (Fairclough,1995:58).

Representasi pada dasarnya melihat bagaimana seseorang, kelompok, tindakan, dan kegiatan ditampilkan dalam teks. Representasi, dalam pengertian Fairclough, dilihat dari dua hal, yakni bagaimana seseorang, kelompok, dan gagasan ditampilkan dalam anak kalimat dan gabungan atau rangkaian antar anak kalimat. Menurutnya, ketika seseorang, kelompok,

peristiwa, atau kegiatan ditampilkan dalam teks, pada dasarnya pemakaian bahasa dihadapkan pada paling tidak dua pilihan (Eriyanto,2001:290). *Pertama*, pada tingkat kosa kata (*vocabulary*). Ini berkaitan dengan kosa kata apa yang dipakai untuk menampilkan dan menggambarkan sesuatu, yang menunjukkan bagaimana sesuatu tersebut dimasukkan dalam satu set katagori. *Kedua*, pilihan yang didasarkan pada tingkat tata bahasa (*grammar*). Ini terkait dengan perbedaan antara tindakan (dengan aktor sebagai penyebab) dan sebuah peristiwa (tanpa aktor sebagai penyebab atau pelaku). Perbedaan ini bukan semata persoalan ketata bahasaan karena realitas yang dihadirkan dari pemakaian tata bahasa ini berbeda. Pemakai bahasa dapat memilih apakah seseorang, kelompok, atau kegiatan tertentu hendak ditampilan sebagai sebuah tindakan (*action*) ataukah sebagai sebuah peristiwa (*event*).

Relasi berhubungan dengan bagaimana partisipan dalam teks berhubungan dan ditampilkan dalam teks. Media dipandang sebagai arena sosial, dimana semua kelompok, golongan, dan khalayak yang ada dalam masyarakat saling berhubungan dan menyampaikan versi pendapat dan gagasannya masing-masing. Paling tidak, menurut Fairclough terdapat tiga katagori partisipan utama dalam teks media; wartawan, khalayak media, dan partisipan publik. Titik perhatian analisis hubungan bukan pada bagaimana partisipan publik tadi ditampilkan dalam media (representasi), tetapi bagaimana pola hubungan di antara ketiga aktor tadi ditampilan dalam teks.

Aspek identitas terkait dengan bagaimana identitas penulis ditampilkan dan dikonstruksi dalam wacana. Menurut Fairclough, apa yang menarik adalah bagaimana penulis menempatkan dan mengidentifikasi dirinya dengan masalah atau kelompok sosial yang terlibat. Apakah penulis ingin mengidentifikasi dirinya sebagai bagian dari khalayak ataukah menampilkan dan mengidentifikasi dirinya secara mandiri. Akan tetapi, identitas bukan hanya berkaitan dengan penulis, namun juga berkaitan dengan bagaimana partisipan publik dan khalayak diidentifikasi.

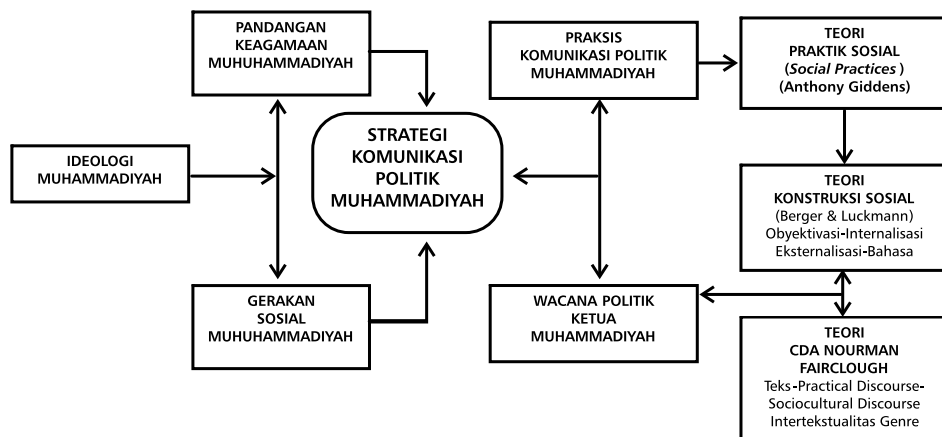
Tahapan analisis *communicative event* kedua adalah tahapan analisis *discourse practice*. Analisis ini dilakukan pada level proses pembuatan teks (*processing analysis*). Dalam tahapan analisis *discourse practice*, Fairclough melihat bagaimana praktik produksi teks dan konsumsi teks. Analisis praktik produksi

teks melihat dari sisi individu penulis, hubungan antara penulis dan struktur organisasi, serta praktik kerja. Ketiga elemen tersebut merupakan keseluruhan dari praktik wacana dalam suatu media yang saling terkait dalam memproduksi suatu wacana (Fairclough,1995:58-62). Sementara itu, analisis pada praktik konsumsi melihat bagaimana teks dikonsumsi pada tataran khalayak dan bagaimana terpaan teks media mempengaruhi persepsi audiensnya (Fairclough,1995:48-50).

Tahapan analisis *communicative event* yang terakhir adalah tahapan *sociocultural practice*. Analisis ini dilakukan pada level sosial (*social analysis*). Tahapan ini didasari asumsi bahwa konteks sosial yang ada di luar media mempengaruhi wacana yang muncul dalam media. Analisis ini memang tidak berhubungan langsung dengan produksi teks, tetapi ia menentukan bagaimana teks diproduksi dan difahami. *Sociocultural practice* menggambarkan bagaimana kekuatan-kekuatan yang ada dalam masyarakat memaknai dan menyebarkan ideologi yang dominan kepada masyarakat. Fairclough membuat tiga level analisis *sociocultural practice* yaitu level situasional, institusional, dan sosial (Fairclough,1995:62).

Sedangkan tahapan analisis *order of discourse* melihat aspek intertekstualitas dan genre. Intertekstualitas adalah sebuah istilah dimana teks dan ungkapan dibentuk oleh teks yang hadir sebelumnya, saling menanggapi, dan salah satu bagian dari teks tersebut mengantisipasi bagian lainnya. Intertekstualitas dalam wacana dapat dideteksi dari pengutipan nara sumber, apakah secara langsung atau tidak langsung. Selain intertekstualitas, terdapat pula *genre*. *Genre* adalah cara pemakaian bahasa yang biasanya disesuaikan dengan lingkup praktik sosialnya. Oleh karena itu, melalui model analisis *order of discourse*, Fairclough ingin menegaskan bahwa wacana sesungguhnya adalah suatu bidang yang kompleks. Apa pun yang muncul dalam teks yang diteliti sesungguhnya adalah bagian akhir dari suatu proses yang kompleks dari berbagai kekuatan, aturan, regulasi, dan negoisasi yang menghasilkan fakta tertentu.

Dari uraian sebagaimana disebutkan di atas, maka kerangka pemikiran teoritis penelitian ini dapat digambarkan dalam skema sebagai berikut:



Gambar 3: Kerangka Pemikiran Ideologi Muhammadiyah

D. METODE PENELITIAN

1. Subyek, Obyek dan Unit Analisis Penelitian

Subyek penelitian yang menjadi sasaran penelitian ini adalah Muhammadiyah dan individu dua tokohnya yaitu M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif dalam kapasitasnya sebagai Ketua Umum Muhammadiyah pada periode kepemimpinannya masing-masing. M. Amien Rais menjadi Ketua Umum Muhammadiyah pada tahun 1994 s.d 1998, sedangkan A. Syafi' Ma'arif menjadi Ketua Umum Muhammadiyah pada tahun 1998 s.d 2005. Sedangkan obyek penelitian ini adalah komunikasi politik Muhammadiyah, serta wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif. Adapun unit analisis penelitian ini adalah keputusan-keputusan organisasi Muhammadiyah yang memiliki keterkaitan dengan artikulasi komunikasi politik Muhammadiyah, serta wacana politik yang dikembangkan oleh M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua Muhammadiyah pada masanya.

2. Model Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut: (1) Penelitian kualitatif dengan paradigma

kritis ditujukan untuk menangkap makna-makna subyektif, definisi, dan simbol-simbol (Neuman, 1997; 329) yang berada di balik peristiwa atau perilaku komunikasi. Pencarian pola wacana politik tidak dapat dilakukan dengan pendekatan kuantitatif yang bersifat behavioristik. (2) Ia berusaha memahami dan menyelami makna dari aktivitas wacana politik. (3) Pendekatan kualitatif menjadi relevan ketika ia bersifat komparatif, melalui pendalaman di lapangan. Metode kualitatif lebih menekankan pada proses sosial dan pemaknaan yang tidak diuji ataupun diukur secara ketat berdasarkan kuantitas, intensitas maupun frekuensi, justru pada realitas yang didasarkan pada pengalaman sosial terbentuk dan diberi makna (Denzin dan Lincoln, 1994:4).

Penelitian ini menggunakan analisa wacana kritis (CDA) sebagai strategi analisisnya. Di samping itu, karena realitas wacana politik yang ingin diungkap dalam penelitian ini merupakan peristiwa masa lalu, maka penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah yang meliputi empat langkah pokok, yaitu; (1) heuristik ialah pengumpulan sumber, (2) verifikasi yaitu kritik sejarah untuk menguji keabsahan sumber, (3) interpretasi ialah analisis dan sintesis, dan (4) historiografi yakni penyusunan cerita atau pembuatan rekonstruksi sejarah (Leedy, 1974: bdk. Widja, 1988, dan Kuntowijoyo, 1995).

Oleh karena itu penelitian ini menggunakan paradigma kritis historis (*historical criticism*) sebagai pendekatan methodologisnya. Dalam pendekatan kritis historis diakronik. Dalam pendekatan diakronik, (dari dua kata Yunani: dia + khronos; artinya “melintasi” atau “melewati perjalanan waktu”), teks secara metaforis dapat diperlakukan sebagai sebuah “jendela” (atau sebuah teropong atau sebuah lubang kunci atau sebagai sebuah jembatan). Ketika berhadapan dengan sebuah jendela, orang tidak tertawan oleh papan jendela, tetapi membukanya, lalu melalui jendela itu ia memandang ke dunia di luar jendela, dunia yang lain. Demikian juga, ketika orang memegang sebuah teropong, ia tidak berhenti hanya pada memandangi saja teropong itu, tetapi menggunakannya untuk melihat suatu kawasan atau dunia yang lain di tempat yang jauh darinya. Dengan teks sebagai sebuah jendela, maka ketika si pembaca (atau si penafsir) memandang kepada teks, ia tidak sedang memandang kepada teks itu sendiri, tetapi kepada dunia di balik teks. Dengan demikian, ia memandang kepada sejarah teks (*the history of text*) dan kepada

komunitas (atau individu) yang menghasilkan teks itu dalam sejarah, untuk sampai pada bentuknya yang sekarang. Ketika si penafsir meneliti sejarah teks, ia sebetulnya sedang merekonstruksi bentuk-bentuk teks, dari bentuk awalnya (lisan atau pun tulisan) sampai mencapai bentuk teks akhir kanoniknya. Usaha-usaha rekonstruktif ini, akan bermuara pada deskripsi sejarah sosial komunitas yang menghasilkan dan mengembangkan teks itu, sebab, antara teks dan komunitas penghasil teks selalu ada interaksi.

Pendekatan diakronik berbeda dengan pendekatan sinkronik. Dalam pendekatan sinkronik, teks diperlakukan sebuah cermin. Ketika orang memandang sebuah cermin, ia tidak sedang memandang ke ruangan atau dunia di balik cermin, tetapi kepada cermin itu sendiri dan sekaligus kepada gambar dirinya di dalam cermin itu. Ketika orang memandang cermin, orang akan menemukan kalau cermin itu memiliki dunianya sendiri dan ia terhisap ke dalamnya. Ketika teks diperlakukan sebagai sebuah cermin, si pembaca atau si penafsir teks tidak sedang melihat ke dunia di balik teks, melainkan kepada teks sendiri dengan dunianya sendiri (*text world*), dan sekaligus kepada dirinya dan dunianya yang terhisap ke dalam teks. Fokus tertuju kepada dunia teks atau dunia kisah (*story world*) di dalam teks akhir kanonik yang normatif, bukan kepada dunia si penulis teks dulu, bukan kepada sejarah teks, dan juga bukan kepada bentuk-bentuk teks sebelum mencapai bentuk akhirnya. Ke dalam dunia teks inilah si penafsir memasukkan dirinya, supaya ia bisa ikut serta menentukan makna atau pesan teks yang sedang dibacanya dalam bentuk akhir kanoniknya. Ketika teks diperlakukan sebagai sebuah cermin, subyektivitas si pembaca atau si penafsir sangat menentukan apa yang akan menjadi makna teks yang akan diperoleh. Pendekatan ini tidak mau meneliti sejarah teks di masa lalu, tetapi hanya mau mencari makna teks yang muncul ketika si pembaca atau si penafsir berinteraksi dengan dan bersama teks dalam proses pembacaan teks. Para pembela pendekatan ini biasa mengatakan “penulis aslinya sudah mati”, jadi tidak perlu diperhatikan.

3. Paradigma keilmuan sebagai “Mental Windows”

Dalam tradisi keilmuan, seorang peneliti harus memilih salah satu

“paradigma” (*paradigm*) yang hendak digunakan dalam penelitiannya. Paradigma diibaratkan sebagai jalur atau trayek dari sebuah kendaraan yang hendak menuju stasiun tertentu. Guba dan Lincoln mendeskripsikan paradigma (*paradigm*) sebagai *the basic belief system or worldview that guides the investigator, not only in choice of method but in ontologically and epistemologically fundamental ways* (Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 1994: 105). Sedangkan pada bagian lain Denzin dan Lincoln menyatakan: *a paradigm encompasses three elements: epistemology, ontology, and methodology* (Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 1994: 105,99). Dengan demikian, seorang peneliti harus menentukan *world view* yang dipergunakan dalam mempelajari dan menginvestigasi objek yang akan diteliti.

Metodologi penelitian bukan sekadar kumpulan teknik penelitian, melainkan suatu proses penelitian secara menyeluruh yang mengacu pada landasan filsafat keilmuan yang meliputi asumsi-asumsi dan nilai-nilai yang menjadi aturan standar yang dipergunakan untuk menafsirkan dan menyimpulkan data penelitian, termasuk juga kriteria untuk menilai kualitas hasil penelitian. Bailey membedakan pengertian “metode” dan “metodologi” sebagaimana ia katakan:

By “method” we simply mean the research technique or tool used to gather data... By “methodology” we mean the philosophy of the research “proses”. This include the assumptions and values that serve as a rationale for research and the standards of criteria the researcher uses for interpreting data and reaching conclusion (Kenneth D Baile 1978:32-33).

Para pakar berbeda-beda dalam mengelompokkan paradigma ilmu pengetahuan. Kinlich (1977), misalnya, mengidentifikasi sekurang-kurangnya ada enam paradigma atau perspektif teoretikal, yaitu *organic paradigm, conflict paradigm, social behaviorism paradigm, structure fungsionalism paradigm, modern conflict theory*, dan *social-psychological paradigm*. Sedangkan Crotty (1994), mengelompokkan teori-teori ilmu sosial ke dalam lima kelompok, yakni *positivism, interpretivism, critical inquiry, feminism, dan postmodernism* (Michael Crotty, 1994). Burrell dan Morgan (1979) mengelompokkan teori-teori dan pendekatan ilmu sosial ke dalam empat paradigma, yaitu *radical humanist*

paradigm, radical structuralist paradigm, interpretive paradigm, dan fungsionalist paradigm. Di lain pihak, Guba dan Lincoln (1994) mengajukan empat macam tipologi paradigma, yaitu *positivist, postpositivist, critical theories et al., dan constructivism.* Sedangkan beberapa peneliti lain menyatukan *positivism* dan *postpositivism* menjadi *classical paradigm*, karena memiliki implikasi metodologi yang tidak jauh berbeda. Sosiolog Ritzer (1992) membagi paradigma sosiologi menjadi tiga, [1] *The Social Facts Paradigm*, yang meliputi teori-teori: *structural fungsional theory, conflict theory, dan system theory*; [2] *The Social Definition Paradigm*, yang meliputi teori-teori: *action theory, symbolic interactionism, phenomenology, ethnomethodology, dan existentialism*; [3] *The Social Behavior Paradigm*, yang meliputi teori-teori *behavioral sociology dan exchange theory* (George Ritzer, 1996: 640-642). Sedangkan pakar komunikasi, seperti Littlejohn (1996), menggolongkan teori-teori umum komunikasi ke dalam lima ke-lompok besar (*the genres of communication theory*). Kelima genre itu adalah *structural and fungsional theories, cognitive and behavio-ral theories, interactionist theories, interpretive theories, dan critical theories* (Stephen W Littlejohn, 1996).

Untuk menjawab pertanyaan penelitian, penulis akan mengeksplorasi pandangan-pandangan yang relevan dalam kepustakaan teori-teori kritis (*critical theories*). Alasan umum penggunaan paradigma kritis adalah karena secara eksplisit memiliki dua dimensi, yaitu, *pertama*, mengandaikan terdapatnya hubungan dinamis dan historis antara individu dan masyarakat. Cara berpikir ini berbeda dengan pandangan-pandangan struktural maupun behavioral yang menekankan terutama pada sisi individu sebagai objek struktur maupun lingkungan. Selain itu, juga berbeda dengan pandangan-pandangan fenomenologis yang mengasumsikan bahwa individu memiliki tingkat determinasi yang memadai untuk membentuk struktur sosial. *kedua*, aktivisme individu dalam hubungannya dengan struktur sosial. Artinya, selain bermanfaat sebagai perangkat atau pendekatan untuk memahami fenomena sosial, pendekatan kritis juga berguna untuk praktik-praktik sosial dalam bentuk gerakan-gerakan sosial.

Terdapat beberapa pandangan yang berkaitan dengan teori kritis (*critical theory*) atau studi kritis (*critical studies*), atau paradigma kritis (*critical paradigm*). Beberapa teoritis memetakan teori kritis/studi kritis dalam formulasi yang

berbeda. Ritzer (1996), misalnya meletakkan teori kritis dalam rumpun teori-teori neo-marxian, yang sangat dipengaruhi oleh tradisi Hegelian muda dalam pemikiran Karl Marx. Selanjutnya, Miller (2002), melihat bahwa teori kritis dipengaruhi oleh dua pemikiran utama, yaitu Marxisme dan *Frankfurt School*. Hal, yang berbeda juga ditunjukkan oleh Littlejohn (1996) yang menggambarkan tradisi studi kritis yang meliputi *Frankfurt School*, *cultural studies*, dan *feminist studies*. Namun demikian, Littlejohn mengafirmasi pengaruh Marxisme dalam *Frankfurt School*. Dengan demikian, secara umum teori kritis/studi kritis dipenganihli secara kuat oleh pemikiran-pemikiran Marxisme, terutama Marx muda (*Early Marx*), yang sangat dipengaruhi oleh ide-ide Hegel tentang ketegangan pengalaman subjektif internal dengan dunia eksternal melalui konteks historisnya (Miller, 2002:61).

Secara umum, apabila diamati pemetaan yang dilakukan Littlejohn (1996) yang merujuk *Frankfurt School*, *cultural studies* dan *feminist studies* sebagai bagian dari *kajian kritis (Critical Studies)*, jauh lebih komprehensif, mengapa? karena pemetaan Littlejohn, sama sekali tidak menolak pembagian yang dilakukan oleh Ritzer, namun bukan untuk menunjukkan pembagian-pembagian tersebut sebagai teori kritis. Littlejohn justru meletakkannya dalam konteks akademis yang lebih luas, yaitu sebagai kajian (*studies*), sedangkan yang menyebut studi kritis sebagai pendekatan, perspektif atau paradigma adalah Miller (2002:60). Miller menempatkan studi feminis dan *cultural studies* sebagai aplikasi pendekatan kritis bagi kajian komunikasi.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, pendekatan yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah paradigma kritis historis (*historical criticism*) yang sangat menaruh perhatian terhadap pembongkaran aspek-aspek yang tersembunyi di balik sebuah kenyataan yang tampak, guna dilakukannya kritik dan perubahan (*critique and transformation*) terhadap struktur sosial. Secara ontologis paradigma ini beranggapan bahwa realitas yang kita lihat adalah realitas semu, realitas yang telah terbentuk dan dipengaruhi oleh kekuatan sosial, politik, budaya, etnik, nilai gender dan sebagainya serta telah terkristalisasi dalam jangka waktu yang panjang. Pada tataran epistemologis, paradigma kritik melihat hubungan antara peneliti dan realitas

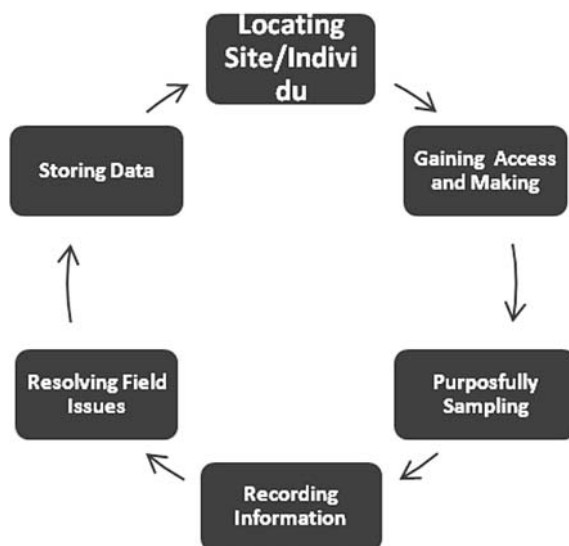
yang diteliti selalu dijumpai oleh nilai-nilai tertentu. Dalam rangka memahami suatu realitas si peneliti mesti menggunakan perspektif si pelaku (pembentuk) realitas. Realitas harus difahami sebagai kenyataan yang telah diperantarai oleh nilai-nilai antara si subyek dengan realitas yang sebenarnya. Dalam analisis wacana kritis (CDA), metode penelitian yang dipergunakan dalam penelitian ini, hal semacam itu dilakukan dengan wawancara mendalam dengan nara sumber, guna memperoleh nilai-nilai yang telah mereka mediasikan kepada publik. Pada level metodologi, paradigma kritis mengambil metode *participative*. Sejatinya, untuk melaksanakan tuntutan partisipatif ini adalah dengan melakukan pengamatan terlibat, dimana peneliti melihat sendiri proses pengkonstruksian wacana politik. Tentu saja hal itu mustahil dilakukan, karena yang dikaji adalah wacana politik yang sudah jadi. Sebagai gantinya adalah dengan melaksanakan analisis yang *multi level*, serta menempatkan diri sebagai aktivis/partisipan dalam proses transformasi sosial. Analisis *multi level* yang dipergunakan dalam penelitian mengacu pada pemikiran Fairclough. Dengan mengikuti aturan metodologis paradigma kritis secara *multi level methods*, maka tuntutan tiga kriteria kualitas penelitian jenis ini diharapkan dapat dipenuhi. *Pertama*, kriteria berkaitan dengan *historical situatedness*. *Kedua*, penelitian yang baik menurut paradigma kritis adalah yang berhasil menghindarkan diri dari hal-hal yang seharusnya tidak masuk ke dalamnya, baik karena ketidak-tahuan maupun kesalahan pengertian. *Ketiga*, menurut paradigma kritis hasil riset harus mampu mendorong perubahan sosial. Ilmu menurut aliran kritis bersifat emansipatoris.

Meskipun peneliti telah menggunakan *multi level methods* untuk memperoleh sejumlah penjelasan tentang adanya realitas di balik realitas ini sesuai tuntutan paradigma kritis, peneliti dibatasi oleh ketiadaan pengamatan terlibat ketika wacana politik diproduksi. Penelitian ini masih memiliki kekurangan untuk memenuhi kriteria yang disyaratkan paradigma kritis secara maksimal. *Pertama*, dalam hal *historical situatedness* yaitu keharusan memperhatikan konteks historis, sosial, budaya, politik, etnik dan gender. Sejauh ini peneliti tidak terlibat secara partisipatif dalam proses transformasi sosial oleh kedua tokoh yang diteliti. *Kedua*, dalam hal kontrol atas ketidak-tahuan dan kesalahan-pengertian, mengingat adanya tuntutan keutuhan. Penelitian

ini boleh jadi masih luput dari hal-hal yang seharusnya dimasukkan. *Ketiga*, dalam hal hasil riset yang mendorong pada perubahan sosial. Belum tentu hasil penelitian ini mampu menjadi stimulus bagi terjadinya transformasi sosial sebagaimana dikehendaki aliran kritis.

4. Teknik pengumpulan data

Penelitian ini menggunakan sumber data primer dan data sekunder. Sumber data primer penelitian ini adalah keputusan-keputusan resmi organisasi Muhammadiyah yang memiliki keterkaitan dengan tujuan penelitian. Di samping itu juga wacana politik Ketua Umum Muhammadiyah tahun 1994-2005 yaitu era kepemimpinan M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif berupa pernyataan-pernyataan baik tertulis maupun lisan baik dalam bentuk buku, tulisan di media massa terutama di majalah Suara Muhammadiyah, SKH Republika, Jawa Pos, dll.



Gambar 4: Lingkaran Aktivitas Pengumpulan Data

Sumber: John W Cresswell "Qualitative Inquiry and research Design", 1998.

Jumlah keseluruhan wacana yang diperoleh adalah 354 dengan perincian

231 wacana politik Muhammadiyah era kepemimpinan M. Amen Rais pada tahun 1994-1998, dan 123 wacana politik Muhammadiyah era kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif pada tahun 1998-2005. Pengumpulan data juga dilengkapi dengan wawancara mendalam terhadap tokoh-tokoh Muhammadiyah yang penulis anggap memiliki keterlibatan langsung dalam kepengurusan Muhammadiyah sebagai upaya untuk merekonstruksi berbagai kejadian yang berkaitan dengan faktor kausal, kondisional, kontekstual, dan berbagai komponen lain yang terkait sehingga memberikan gambaran komunikasi politik Muhammadiyah dan wacana politik yang dikembangkan oleh ketua umumnya.

Secara teknis prosedur pengumpulan data mengacu pada John W Creswell (1998:110) yang menunjukkan langkah-langkah pengumpulan data yang dimulai dari penentuan lokasi atau individu, kemudian membangun akses dan rapport, memilih sampling secara purposif, pelaksanaan pengumpulan data di lapangan, dan kembali lagi ke langkah awal. Keseluruhan langkah-langkah tersebut dapat digambarkan dalam skema di samping:

5. Teknik pemeriksaan keabsahan data

Dalam penelitian ini teknik pemeriksaan keabsahan data dilakukan dengan cara: *pertama*, menjaga derajat kepercayaan (*credibility*): (a) memperpanjang keikutsertaan peneliti dalam proses pengumpulan data di lapangan, dengan intensitas keterlibatan yang lebih lama, sebab peneliti merupakan instrumen utama dalam penelitian ini, (b) melakukan observasi secara terus menerus dengan serius agar peneliti dapat mendalami fenomena obyek penelitian seperti apa yang pelaku kehendaki, (c) melakukan triangulasi, baik triangulasi metode (mengggunakan lintas metode pengumpulan data), triangulasi sumber data (memilih berbagai sumber data yang sesuai), dan triangulasi pengumpul (beberapa peneliti yang mengumpulkan data terpisah). Dengan demikian akan diperoleh informasi yang luas dan lengkap, (d) melibatkan teman sejawat (yang tidak ikut melakukan penelitian) untuk berdiskusi, memberi masukan, bahkan kritik sejak dari awal kegiatan hingga tersusunnya laporan penelitian, (e) melakukan analisa atau kajian negatif, yang dapat dimanfaatkan sebagai kasus pembanding atau bahkan sanggahan terhadap hasil penelitian, (f) melacak kesesuaian dan kelengkapan hasil analisis

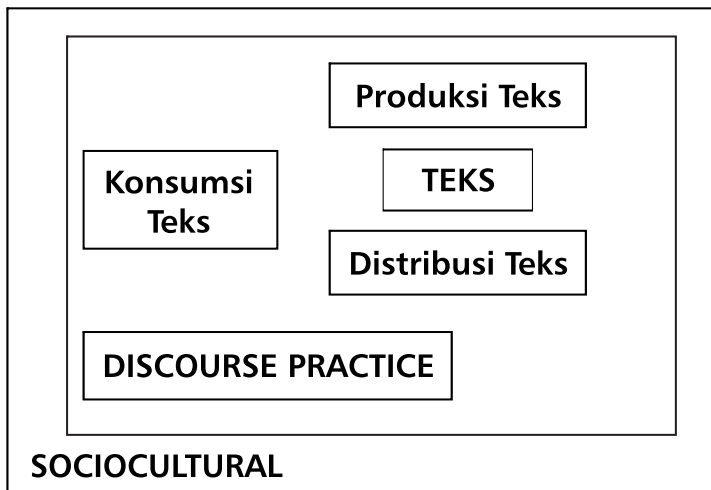
data, (g) mengecek proses pengumpulan data, kategorisasi, analisis, dan kesimpulan hasil penelitian. *Kedua*, keteralihan (*transferability*). Pada prinsipnya transferibilitas ini merupakan pertanyaan empirik yang tidak dapat dijawab oleh peneliti sendiri, tetapi dijawab dan dinilai oleh para pembaca laporan penelitian. *Ketiga*, kebergantungan (*dependability*). Salah satu upaya untuk menilai dependibilitas adalah dengan melakukan pemeriksaan, ini dapat dilakukan oleh pemeriksa yang independen, dengan mereview seluruh hasil penelitian. *Keempat*, kepastian (*confirmability*). Standar ini terhadap pemeriksaan pada kualitas dan kepastian hasil penelitian, apakah sudah benar berasal dari pengumpulan data di lapangan. Pemeriksaan ini dilakukan bersamaan dengan pemeriksaan dependibilitas (Lincoln dan Guba dalam Bungin: 2003:59-61).

6. Analisis data

Analisis data penelitian ini dilakukan dalam tiga level yaitu mikro, meso, dan makro dengan mengacu *Critical Discourse Analysis* (CDA) Model Nourman Fairclough. Fairclough berusaha membangun suatu model analisis wacana yang mempunyai kontribusi pada analisis sosial dan budaya (Fairclough, 1998:131-132). Fairclough membagi analisis wacana kritis (CDA) ke dalam tiga dimensi yakni dimensi teks, *discourse practice*, dan dimensi *socio practice*.

Analisis mikro berfokus pada teks yang dimaknai sebagai bahasa baik tulis maupun lisan dan dianalisis secara linguistik, dengan melihat kosakata, semantik, dan tata kalimat. Ia juga dikaji dari aspek koherensi dan kohesivitasnya, bagaimana antara kata atau kalimat itu digabung sehingga membentuk pengertian. Analisis ini dipakai untuk melihat tiga masalah; *pertama*, masalah ideasional yang merujuk pada representasi tertentu yang ingin ditampilkan dalam teks, yang pada umumnya memuat ideologi tertentu. *Kedua*, relasi, yang merujuk pada analisis bagaimana konstruksi hubungan di antara penulis dengan pembaca atau khalayak, di sini akan tampak apakah teks ditampilkan secara formal atau informal, tertutup atau terbuka. *Ketiga*, identitas, merujuk pada konstruksi tertentu dari identitas penulis dan pembaca, serta bagaimana personal dan identitas ini hendak ditampilkan. Analisis meso

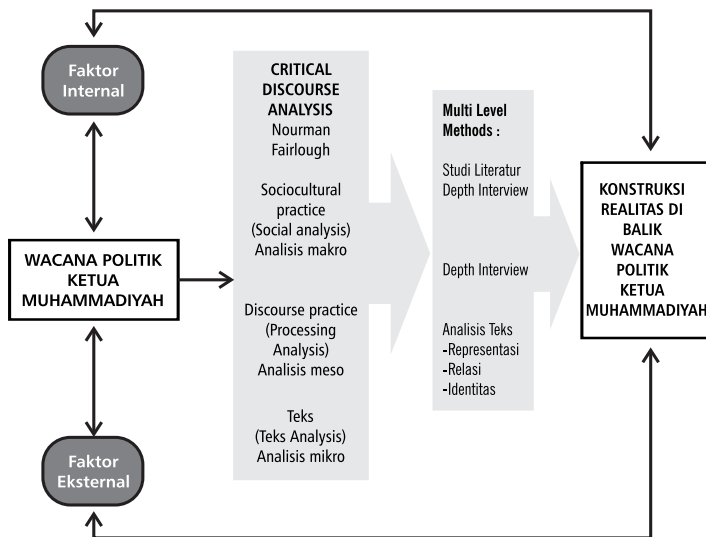
berfokus pada *discourse practice* merupakan dimensi yang berhubungan dengan proses produksi dan konsumsi teks. Sebuah teks pada dasarnya dihasilkan lewat produksi yang panjang yang terkait dengan pola pikir, pola kerja, dan budaya penulis. Sementara itu, konsumsi teks bisa juga berbeda sesuai dengan konteks sosialnya, dan dipihak lain distribusi teks tergantung pada pola dan jenis teks yang diproduksi serta bagaimana sifat seseorang yang tampak melekat dalam teks tersebut. Analisis makro berfokus pada *sociocultural practice* adalah dimensi yang berhubungan dengan konteks di luar teks. Banyak hal yang dapat masuk dalam konsteks di luar teks diantaranya adalah konteks situasi sosial. Situasi masyarakat sekeliling, budaya yang melingkupi, dan suasana politik yang ada akan sangat berpengaruh pada seseorang dalam menciptakan teks. Nourman Fairclough, dengan teori CDA nya bermaksud menyatakan bahwa sebuah wacana pada dasarnya memperlihatkan keterpaduan (a) analisis teks, (b) analisis proses, produksi, konsumsi, dan distribusi teks, serta, (c) analisis sosiokultural yang berkembang di sekitar wacana tersebut (Hamad,2004:35). Ketiga dimensi CDA Model Nourman Fairclough dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 5: Model CDA Nourman Fairclough

Sumber: Fairclough,1998:131-132.

Dengan demikian dalam analisis menggunakan CDA ini terdapat tiga tahap yaitu, *pertama*, deskripsi, yakni menguraikan isi dan analisis secara deskripsi atas teks. Dalam tahap ini teks dijelaskan dengan tanpa menghubungkan dengan aspek lain. Yang dilakukan adalah analisis isi dan analisis bahasa yang dipakai dalam teks tersebut. *Kedua*, interpretasi, yakni menafsirkan teks yang dihubungkan dengan praktik wacana yang dilakukan. Teks tidak dianalisis secara deskriptif, tetapi ditafsirkan dengan menghubungkannya dengan bagaimana teks itu diproduksi. *Ketiga*, eksplanasi, bertujuan mencari penjelasan atas hasil penafsiran yang dilakukan di tahap kedua. Penjelasan ini dapat diperoleh dengan menghubungkan produksi teks dengan praktik *sociocultural* dimana teks itu dibuat. Dari uraian tersebut di atas, maka metode penelitian ini dapat digambar kerangka penelitian ini sebagai berikut:



Gambar 6: Kerangka penelitian

Catatan Akhir

- ¹ Lihat Said Tuhuleley, *Muhammadiyah dan Politik*, makalah disampaikan pada Kajian Tematik III yang diselenggarakan Lembaga Pustaka dan Informasi PP Muhammadiyah, Kampus UM Magelang, 9 Agustus 2008. Said Tuhuleley adalah Ketua Majelis Pemberdayaan Masyarakat Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- ² Selain Giddens, Piere Bourdieu juga melihat bahwa pandangan yang memisahkan agen dan struktur adalah semu. Kontradiksi antara keduanya semu, karena keduanya tidak terpisah

dalam praktek sosial. Lewat konsepsi yang hampir mirip, Bourdieu menamakan 'struktur mental' untuk apa yang disebut Giddens sebagai 'skemata', dan menyebut 'habitus' untuk apa yang disebut Giddens sebagai 'kesadaran praktis'. Lihat B, Herry-Pryono (2002: 86). Berger & Luckmann (1990) Juga dikenal melakukan usaha yang serupa. Menurut Ritzer, integrasi struktur dan agensi lebih merujuk pada tradisi Eropa, sedangkan tradisl Amerika merujuk pada integrasi makro-mikro. Perihal perbedaan kedua tradisi ini, lihat Ritzer, (1996:420-425)

- ³ Gagasan Giddens sesungguhnya mirip dengan pemikiran Berger. Menurut Berger terjadi proses dialektis antara struktur dan individu. Proses tersebut terjadi dalam tiga moment yaitu objektivasi, internalisasi, dan eksternalisasi. Giddens menyebut proses dialektis ini sebagai hubungan timbal balik yang terjadi dalam praktik sosial antara struktur dan agency, atau dualitas (*duality*). Uraian tentang dialektika dalam pembentukan realitas yang malibatkan modus objektivasi, internalisasi, dan eksternalisasi. Lihat Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, LP3ES, Jakarta, 1990; dan Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, LP3ES, Jakarta, 1994

Seputar Komunikasi Politik

A. KOMUNIKASI POLITIK

Komunikasi dan politik sebagaimana diungkapkan oleh Nasution (1990:9) adalah dua disiplin yang sama-sama tergolong ke dalam ilmu sosial. Antara keduanya terdapat hubungan yang erat, karena di dalam wilayah politik, proses komunikasi menempati fungsi yang fundamental. Kesulitan dalam mendefinisikan komunikasi politik terutama dipengaruhi keragaman sudut pandang terhadap kompleksitas realitas sehari-hari. Ada dua istilah penting yang harus penulis jelaskan terlebih dahulu, yaitu “komunikasi” dan “politik”. Bebe-rapa sarjana, seperti Stephen W. Littlejohn tidak memberikan definisi secara tegas mengenai komunikasi, akan tetapi hanya menguraikan unsur-unsurnya saja. Sedangkan sarjana lainnya mencoba untuk mendefinisikan istilah tersebut secara lebih detil. Ruben, misalnya, mendefinisikan, “komunikasi sebagai proses di mana seseorang di dalam hubungannya dengan ke-lompok, organisasi, dan masyarakat merespons dan menciptakan pesan untuk melakukan hubungan dengan lingkungan dan orang lain” (Brent D. Ruben, 1992: 9). Shannon secara sederhana menyatakan bahwa “ko-munikasi adalah pentransmisian dan penerimaan informasi”. Sedangkan Lawrence

Frey, Carl Botan, Paul Friedman, dan Gary Kreps secara bersama melihat “komunikasi sebagai manajemen pesan untuk menciptakan makna tertentu” (EM. Griffin, 1997; 19).

Beberapa ahli lainnya mendefinisikan “komunikasi sebagai pengalihan informasi untuk memperoleh tanggapan” (Aranguren, 1967:11); “pengkoordinasian makna antara seseorang dengan khalayak” (De Fluor, 1970:91); “saling berbagi informasi, gagasan atau sikap” (Schramm, 1974: 6); “saling berbagi unsur-unsur perilaku, atau modus kehidupan melalui perangkat-perangkat aturari” (Cherry, 1961:6); “penyesuaian pikiran, penciptaan perangkat simbol bersama di dalam pikiran para peserta” (Merill dan Lowenstein, 1971:5-6); “suatu peristiwa yang dialami secara internal dan murni personal yang dibagi dengan orang lain” (Fabun, 1968:15); “pengalihan informasi dari satu orang atau kelompok kepada yang lain, terutama dengan menggunakan simbol” (Theodorson, 1961:62).

Dari definisi yang begitu banyak diungkapkan oleh para ilmuwan di atas, dapat disimpulkan bahwa komunikasi adalah proses transformasi pesan baik berupa informasi, gagasan, atau sikap dari satu orang atau kelompok dengan menggunakan seperangkat simbol sehingga menciptakan makna tertentu.

Sebagaimana keragaman pengertian komunikasi, pengertian politik juga dikemukakan secara berbeda oleh para ahli. Politik berasal dari perkataan *polis* yang berarti negara kota di zaman Yunani kuno. Kemudian berkembang dalam berbagai bentuk bahasa seperti Inggris: *politics*, *polity*, *politica*, *political*, dan *policy*. Bahasa Yunani pun mengenal beberapa istilah yang berkaitan dengan kata politik, seperti *politicos* (menyangkut warga negara), *politie* (seorang warga negara), dan *politeia* (kewargaan). Pengertian leksikal semacam ini mendorong lahirnya penafsiran politik sebagai tindakan-tindakan, termasuk tindakan komunikasi, atau relasi sosial dalam konteks bernegara atau dalam urusan publik.

Antropolog Smith menyatakan bahwa politik adalah serangkaian tindakan yang mengarahkan dan menata urusan-urusan publik (Naroll dan Cohen, 1970:486). Selain terdapat fungsi administratif pemerintahan, dalam sistem politik juga terjadi penggunaan kekuasaan dan perebutan sumber-sumber kekuasaan. Smith sendiri memahami kekuasaan sebagai pengaruh

atas pembuatan keputusan-keputusan dan kebijakan-kebijakan yang berlangsung secara terus menerus. Konsep lain yang berkaitan politik adalah otoritas (*authority*), yaitu kekuasaan formal yang terlegitimasi.

Ibnu 'Aqil, salah satu ulama fiqih argumentatif syi'ah terkemuka sebagaimana dikutip oleh Haedar Nashir (2009:6) menyatakan bahwa politik adalah segala perbuatan yang membawa manusia lebih dekat pada kemashlahatan dan lebih jauh dari kemafsadatan, kendati Rasulullah tidak menetapkannya dan Allah SWT tidak mewahyukannya (*as-siasatu ma kana fa'ala yakunu minhu al-nasu aqrabu ila al-shalah wa ab'adu 'an al-fasad, wa an lam yakun yasyra'ahu al-Rasulu wa la nazala bihi wahyu*). Sehingga dengan demikian segala hal yang strategis yang berorientasi kesejahteraan masyarakat secara luas, termasuk dalam bingkai makna politik.

Batasan paling klasik disampaikan oleh Lasswell (1958), yang menyatakan bahwa "politik adalah siapa memperoleh apa, kapan, dan bagaimana". Sedangkan menurut David Easton menyebut "politik alokatif" (*allocative politics*) yakni alokasi otoritatif nilai-nilai tertentu dalam suatu masyarakat untuk kepentingan masyarakat tersebut secara keseluruhan (*World Politics*, IX,1957; 383-400). Dahl (1963) menyatakan, "politik sering diartikan sebagai kekuasaan dan pemegang kekuasaan". Politik, menurut Banfield (1961) adalah "pengaruh", atau menurut Weinstein (1971) "politik adalah tindakan yang diarahkan untuk mempertahankan atau memperluas tindakan lainnya". Menurut Bentley (1967) politik juga mencakup sesuatu yang dilakukan orang, atau politik adalah "kegiatan". Sedangkan Nimmo mengartikan "politik sebagai kegiatan yang secara kolektif mengatur perbuatan mereka di dalam kondisi konflik sosial" (Dan Nimmo,1993:8). Setiap manusia berbeda satu dengan yang lainnya, dan perbedaan inilah yang merangsang terjadinya konflik. Jika mereka berselisih secara serius maka mereka memperkenalkan masalah yang bertentangan itu dan menyelesaikannya. Kegiatan itulah yang disebut kegiatan politik. Mark Roelofs mengatakan bahwa "politik adalah pembicaraan atau lebih tepatnya kegiatan politik (berpolitik) adalah berbicara (berkomunikasi)". Meskipun demikian, menurutnya politik tidak hanya pembicaraan dan tidak semua pembicaraan adalah politik. Artinya, politik adalah hakikat pengalamannya dan bukan kondisi dasarnya.

Kesimpulan pandangan Roelofs menurut Nimmo adalah bahwa “komunikasi meliputi politik”. Bila orang mengamati konflik, mereka menurunkan makna perselisihan itu melalui komunikasi (Dan Nimmo,1993:9).

Selanjutnya, istilah komunikasi politik banyak disebut ketika Gabriel Almond menyatakan “Komunikasi politik adalah salah satu fungsi yang selalu ada dalam setiap sistem politik sehingga terbuka kemungkinan bagi para ilmuwan politik untuk memperbandingkan berbagai sistem politik dengan latar belakang budaya yang berbeda” (Maswadi Rauf dan Mappa Nasrun (ed.), 1993:21). Bagi Almond, semua sistem politik yang pernah ada, yang sekarang ada, dan yang akan datang mempunyai persamaan-persamaan mendasar, yaitu adanya kesamaan fungsi yang dijalankan oleh semua sistem politik. Pernyataan ini sekaligus membantah pandangan sebagian ahli yang menyatakan bahwa fungsi politik yang satu berbeda dengan fungsi politik lainnya oleh karena adanya perbedaan budaya, pengalaman, lingkungan, watak, dan lain sebagainya.

Rush dan Althoff (1997:24) mendefinisikan komunikasi politik dalam kerangka fungsinya sebagai proses dimana informasi politik yang relevan diteruskan dari suatu sistem politik kepada bagian lainnya, dan diantara sistem-sistem sosial dengan sistem-sistem politik. Sementara itu Susanto (1985:2) mendefinisikan komunikasi politik sebagai komunikasi yang diarahkan kepada pencapaian suatu pengaruh sedemikian rupa, sehingga masalah yang dibahas oleh jenis kegiatan komunikasi ini, dapat mengikat semua warganya melalui suatu sanksi yang ditentukan bersama. Apabila ditekankan pada aspek kegunaannya, menurut Kartaprawira (1988:60), komunikasi politik berguna untuk “menghubungkan pikiran politik yang hidup dalam masyarakat, baik pikiran intra golongan, institut, asosiasi, ataupun sektor kehidupan politik masyarakat dengan sektor pemerintahan”. Dua rumusan yang saling melengkapi ini mengisyaratkan bahwa komunikasi politik memang baru merupakan kegiatan pra politik. Ia mempersiapkan situasi politik yang kondusif bagi suatu kepentingan tertentu.

Blake dan Haroldsen (1975) dalam bukunya *A Taxonomy of Concepts in Communication* menyatakan bahwa “komunikasi politik adalah komunikasi yang memiliki pengaruh aktual dan potensial mengenai fungsi dari pernyataan

politik atau entitas politik lainnya” (Blake Reed H. and Edwin O. Haroldsen, 1975:44). Jika kita mengambil definisi komunikasi politik Blake diatas maka jelas bahwa untuk mengetahui “pernyataan politik” dan fungsi atau pengaruhnya maka media massa merupakan salah satu saluran komunikasi yang paling penting, selain komunikator dan isi pesan itu sendiri. Mengingat efek media yang begitu besar terhadap khalayak, baik dalam rangka pemberian informasi, sosialisasi suatu gagasan, atau bahkan keinginan kelompok tertentu untuk membentuk opini publik terhadap suatu masalah tertentu, maka media sering dijadikan alat dan saluran komunikasi yang jitu dalam komunikasi dan konflik politik. Di sini tampak bahwa isi media (*media content*) sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor ekstramedia, termasuk faktor komunikator politik, di samping organisasi media itu sendiri.

Dari uraian dan pendapat di atas, pengertian politik yang dikemukakan oleh David Easton tentang “politik alokatif” (*allocative politics*) dan Aqil lebih relevan untuk menjelaskan komunikasi politik Muhammadiyah. Oleh karena itu, sejalan dengan pengertian komunikasi dan politik sebagaimana di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa komunikasi politik Muhammadiyah adalah proses transformasi dan alokasi otoritatif pesan politik Muhammadiyah baik berupa nilai, informasi, gagasan, atau sikap kepada kelompok atau masyarakat dengan menggunakan seperangkat simbol sehingga menciptakan makna tertentu untuk kemaslahatan, dan kepentingan masyarakat secara keseluruhan. Dengan demikian dapat ditarik kesimpulan bahwa komunikasi politik mempunyai lingkup pembahasan yang sangat luas, tidak hanya membahas bagaimana komunikasi dapat dipergunakan dalam urusan perjuangan *who gets what, when and how* (siapa mendapatkan apa, kapan dan bagaimana caranya) seperti pandangan Harold Lasweell. Politik yang demikian sering disebut dengan politik praktis atau real politics, yang lazimnya menjadi fungsi partai politik.

B. KOMUNIKASI POLITIK DAN IDEOLOGI POLITIK

Kata ideologi berasal dari bahasa Yunani “idea” yang berarti gagasan dan “logos” yang berarti ilmu pengetahuan. Istilah ideologi digunakan dalam dua cara yang berbeda. Di satu sisi, ia digunakan oleh beberapa penulis sebagai

sebuah istilah yang murni deskriptif yakni sebagai suatu “sistem berfikir, sistem kepercayaan, dan praktik-praktik simbolik” yang berkenaan dengan tindakan sosial dan politik. Definisi ini bersifat umum dan lunak serta memunculkan apa yang disebut sebagai konsepsi netral tentang ideologi. James Lull, memasukkan pikiran terorganisir sebagai ideologi, yakni dalam bentuknya sebagai nilai, orientasi, dan kecenderungan yang paling melengkapi sehingga membentuk perspektif ide dan diungkapkan melalui komunikasi secara antar pribadi maupun melalui media (Lull, 1998:2). Begitu juga Alfian, mengartikan ideologi sebagai suatu pandangan atau sistem nilai yang menyeluruh dan mendalam yang dipunyai dan dipegang suatu masyarakat tentang bagaimana cara sebaiknya, yaitu secara moral dapat dianggap benar dan adil, mengatur tingkah laku bersama dalam berbagai segi kehidupan (Alfian,1992:187).

Di sisi lain, terdapat pemahaman tentang ideologi yang secara mendasar berhubungan dengan proses pembenaran hubungan yang tidak simetris, berkaitan dengan proses pembenaran sebuah dominasi. Pemahaman ini disebut sebagai konsepsi kritis ideologi (Thompson,2003:17). Di sini terdapat kandungan konotasi negatif yang selalu dibawa oleh istilah ideologi melalui sejarahnya dan istilah ini mengikat analisa ideologi pada pertanyaan kritis. Dalam kajian budaya, ideologi merupakan konsep yang krusial (Storey, 2003:4). Graeme Turnur menyebut ideologi sebagai “katagori konseptual yang paling penting dalam kajian budaya”. James Carey bahkan menegaskan bahwa budaya lebih mudah dipelajari sebagai “kajian ideologis” (Carey,1989:97). John Storey menyebut ada lima makna konsep ideologi yang erat kaitannya dengan kajian budaya. *Pertama*, ideologi dapat mengacu pada perkembangan gagasan-gagasan sistematis yang diartikulasikan oleh sekelompok masyarakat tertentu. *Kedua*, ideologi bermakna menyiratkan adanya penyembunyian dan penyimpangan realitas tertentu. Di sini, ideologi digunakan untuk menunjukkan bagaimana teks-teks dan praktik-praktik budaya tertentu menghadirkan pelbagai citra tentang realitas yang sudah didistorsi. Teks-teks dan praktik itulah yang kemudian memproduksi apa yang disebut sebagai “kesadaran palsu”. Distorsi ini sengaja dibuat untuk memperlancar terwujudnya kepentingan kelompok penguasa dalam mengendalikan yang lemah. *Ketiga*, istilah ideologi juga dipergunakan untuk

mengacu pada “bentuk-bentuk ideologis”. Penggunaan ini dimaksudkan untuk menarik perhatian pada cara-cara yang selalu digunakan teks untuk mempresentasikan citra tertentu tentang dunia. Definisi ini didasarkan pada gagasan bahwa masyarakat adalah sesuatu yang lebih bersifat “konflikual” ketimbang “konsensual”. Dalam konflik sadar atau tidak sadar, teks kerap kali terjebak dalam persoalan keberpihakan. Teks-teks, pada akhirnya menawarkan pelbagai penandaan ideologis yang saling bersaing mengenai cara bagaimana dunia ini mengada. *Keempat*, definisi ideologi yang dikembangkan oleh filsuf Marxis Perancis Louis Althusser yang melihat ideologi bukan sekedar pelebagaan gagasan-gagasan tetapi juga sebuah praktik material. Menurutnya, ideologi dapat dijumpai dalam praktik kehidupan sehari-hari yakni cara-cara dimana ritual-ritual dan kebiasaan-kebiasaan tertentu menghasilkan akibat-akibat yang mengikat dan melekatkan manusia pada tatanan sosial, yang ditandai dengan adanya kesenjangan kesejahteraan, gap status, dan jurang kekuasaan yang demikian menonjol. *Kelima*, ideologi yang ditawarkan oleh Roland Barthes yaitu bahwa ideologi berfungsi terutama pada level konotasi atau makna sekunder, makna yang seringkali tidak disadari yang ditampilkan oleh teks dan praktik, atau apa yang bisa ditampilkan oleh apa pun. Ideologi dalam konsep demikian menuntun ke dalam perjuangan hegemonik untuk membatasi konotasi, untuk menetapkan konotasi-konotasi particular, dan memproduksi konotasi-konotasi baru (Storey, 2003: 9).

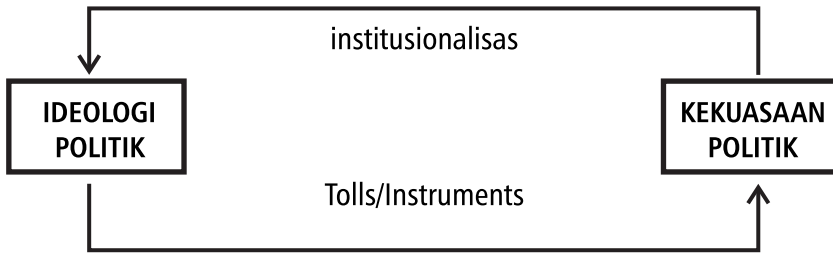
Pada sisi lain, ideologi juga dikelompokkan ke dalam dua jenis yaitu “ideologi tertutup” dan “ideologi terbuka”. Ideologi tertutup adalah ideologi yang tidak membuka ruang untuk dipertanyakan lagi kebenarannya, serta tidak diragukan lagi (Suseno, 1995: 232). Ideologi ini bersifat dogmatis dan apriori dalam arti bahwa tidak dapat dimodifikasi berdasarkan pengalaman. Ia bersifat tidak ilmiah, karena ciri khas ilmiah adalah bahwa ia terus menerus disesuaikan dengan perkembangan pengertian para ilmuwan. Ciri lain dari ideologi tertutup adalah klaimnya tidak hanya memuat nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar saja, melainkan juga bersifat operasional, artinya ideologi tidak mengakui hak masing-masing orang untuk mempertimbangkan sendiri, berdasarkan suara hatinya, bagaimana sebuah prinsip harus

diterapkan dalam situasi kongkrit. Ideologi tertutup menuntut ketaatan tanpa reserve. Ciri lain ideologi tertutup adalah bahwa ia tidak diambil dari masyarakat, melainkan merupakan hasil pikiran sekelompok elit yang harus dipropagandakan dan disebarakan kepada masyarakat. Ia tidak mendasarkan pada nilai-nilai dan pandangan moral masyarakat, melainkan sebaliknya baik dan buruk nilai-nilai dan pandangan moral masyarakat dinilai dari sesuai tidaknya dengan ideologi itu. Oleh karenanya ideologi tertutup selalu dipacu oleh sekelompok elit ideologis, dan karena itu tidak memperhitungkan motivasi natural dalam masyarakat, ia sering memerlukan paksaan, ia bersifat otoriter dan cenderung totaliter (Suseno, 1995: 233).

Sedangkan ideologi terbuka adalah bentuk yang berlawanan dari ideologi tertutup. Jika dalam ideologi tertutup bersifat dogmatis dan apriori dalam arti tidak dapat dimodifikasi berdasarkan pengalaman, maka dalam ideologi terbuka nilai-nilai hanyalah orientasi dasar sementara untuk operasionalisasinya ke dalam tujuan-tujuan selalu dapat dipertanyakan dan disesuaikan dengan prinsip-prinsip moral dan cita-cita masyarakat (Suseno, 1995: 235). Dalam pandangan ideologi terbuka, cita-cita menjamin kebebasan masyarakat untuk menentukan kehidupannya sendiri, kebebasan beragama, dan berpandangan politik. Dalam bahasa logika, cita-cita itu bersifat limitative dan bekerja melalui falsifikasi, artinya menetapkan batas-batas kebebasan, asal tetap dalam batas-batas itu. Cita-cita dalam ideologi terbuka tidak dibebankan dari dunia luar kepada masyarakat, melainkan diangkat dari padanya. Ideologi terbuka dinyatakan terbuka karena hanya mengenai orientasi dasar, sedangkan penterjemahannya ke dalam tujuan-tujuan dan norma-norma sosial politik bersifat luwes. Operasionalisasinya harus disepakati secara demokratis, ideologi terbuka bersifat inklusif, tidak totaliter dan tidak dapat dipakai untuk melegitimasi kekuasaan sekelompok orang.

Aron (1965) membedakan ideologi menjadi dua konsep. Konsep pertama memposisikan ideologi sebagai suatu sistem global tentang penafsiran dan tindakan. Ideologi, katanya, memerankan peran dan fungsi yang mengarahkan bagaimana aktor atau individu, memahami dan memberikan arti pada setiap peristiwa yang terjadi. Ideologi sangat membantu aktor politik untuk menyederhanakan fenomena yang bersifat kompleks dan multi

dimensi. Pemahaman kedua tentang ideologi diasosiasikan dengan agama sekuler. Kekuatan ideologi tidak berbeda dengan agama dalam memotivasi para aktor politik untuk bertindak dan bersikap. Yang membedakan, ideologi adalah hasil konstruksi manusia dan bukan institusi kewahyuan. Gramsci (1971) dan Rude (1980) mencoba membangun konsep ideologi yang lebih bersifat politik. Mereka membedakan konsep ideologi menjadi dua, antara ideologi “organik” dan “inheren” dengan ideologi “tradisional” atau “turunan”. Konsep ideologi organik muncul sebagai hasil interaksi sosial dan ekonomi suatu masyarakat. Sementara itu, ideologi tradisional merupakan hasil dari kejadian besar dalam sejarah suatu masyarakat tertentu. Menurut Finbow (1993), ideologi organik dapat dikategorikan menjadi tiga: ideologi populer (*populaire ideology*), ideologi utama (*central ideology*), dan ideologi publik (*public ideology*). Ideologi populer mencerminkan pengalaman suatu kelompok populer seperti petani, buruh, gerakan-gerakan sosial baru. Ideologi utama dibangun berdasarkan kepentingan pribadi (*self interest*) dan kesadaran umum, seringkali ditemukan dalam kelompok profesional dan pengusaha. Sementara itu, ideologi publik dikembangkan oleh aktor-aktor publik seperti politisi, birokrat, juga oleh aktor-aktor antara seperti media, pers, wartawan. Pembentukan ideologi publik ini tidak terlepas dari faktor sejarah, tekanan politik, dan agenda serta kepentingan individu-individu dominan. Ideologi politik sebagai suatu konsep telah mengalami banyak perkembangan. Beragam literatur yang terkait dengan studi historis tentang ideologi menunjukkan bahwa konsep ini tidak pernah bebas nilai (*valuee-free*). Bahkan seringkali konsep “ideologi” dijadikan suatu alat dan instrumen untuk mencapai tujuan politik individu, kelompok atau suatu negara. Sehingga makna ideologi sangat terkait erat dengan “kekuasaan”. Untuk berkuasa dibutuhkan ideologi tertentu, dan begitu juga sebaliknya kekuasaan tidak akan bisa dipertahankan tanpa adanya ideologi yang jelas (Firmansyah, 2007:84). Hubungan antara ideologi politik dengan kekuasaan politik dapat digambarkan dalam bagan di bawah ini:



Gambar 7: Hubungan ideologi politik dengan kekuasaan politik

Sumber: Diadopsi dan dimodifikasi dari Firmansyah,2007:86.

Dari bagan tersebut di atas dapat dijelaskan bahwa keterkaitan antara ideologi politik dengan kekuasaan politik teramat erat. Ideologi politik bisa menjadi *tolls* atau *instruments* untuk mencapai kekuasaan politik. Perjuangan untuk berkuasa harus didahului oleh perdebatan ideologis antara yang berkuasa dengan yang akan mengambil kekuasaan. Perdebatan ideologis ini berangkat dari pergulatan kepentingan dan sudut pandang tentang tatanan masyarakat ideal. Namun dalam pergulatan ideologis politik praktis, kondisi ideal sering kali diukur dalam seberapa besar tingkat kepentingan individu dan kelompok terfasilitasi. Semakin tinggi tingkat kepentingan yang terfasilitasi, semakin ideal kondisi tersebut. Sedangkan di seberang sana, terdapat juga individu, dan kelompok lain yang juga menginginkan terciptanya kondisi ideal dengan ukuran terwadahnya kepentingan mereka. Dengan demikian dalam ideologi politik praktis sejatinya yang terjadi adalah konflik kepentingan kekuasaan.

Dalam perspektif komunikasi politik, ideologi politik bukan hanya merupakan salah satu sumber dinamika politik, tetapi juga sangat menentukan sistem politik. Ideologi dan sistem politik berkaitan erat dengan komunikasi politik. Dalam perspektif demikian, Arifin (2003:14-23) menegaskan bahwa pada umumnya istilah ideologi digunakan untuk mencerminkan pandangan hidup atau sikap mental tertentu. Secara khusus ideologi biasanya diartikan sebagai nilai perangkat pandangan, serta sikap dan nilai, atau orientasi berfikir tentang manusia dan masyarakat. Ideologi dapat dimiliki oleh seseorang, tetapi juga dapat dimiliki secara bersama oleh

anggota masyarakat. Dalam ideologi tertentu, menurut Alfian (1980:109) tercermin kilasan sub ideologi yang bersumber dari kelompok-kelompok kepentingan yang dilahirkan oleh adanya perbedaan sosial, ekonomi, agama, etnis dan ras. Dengan demikian ideologi politik merupakan penjelmaan hasil konsensus bersama dari berbagai kelompok atau golongan kepentingan. Dalam proses mencapai konsensus itulah terjadi pertarungan sub ideologi atau dikenal sebagai aliran politik. Pertarungan ideologi itulah yang dapat menjadi sumber dinamika dalam kehidupan politik.

C. UNSUR-UNSUR KOMUNIKASI POLITIK

Terdapat beberapa komponen penting yang terlibat dalam proses komunikasi politik yaitu: *Pertama*, komunikator politik, yaitu pihak yang memprakarsai dan mengarahkan tindakan komunikasi. Dan Nimmo, mengklasifikasikan komunikator utama dalam politik sebagai berikut: politikus; profesional; dan aktivis. Politikus adalah orang yang bercita-cita untuk dan atau memegang jabatan pemerintah, tidak peduli apakah mereka dipilih, ditunjuk, atau pejabat karier, dan tidak mengindahkan apakah jabatan itu eksekutif, legislatif, atau yudikatif. Profesional adalah orang-orang yang menjadikan keahliannya sebagai profesinya. Komunikator profesional memiliki keterampilan yang khas dalam mengolah simbol-simbol dan yang memanfaatkan keterampilan ini untuk menempa mata rantai yang menghubungkan orang-orang yang jelas perbedaannya atau kelompok-kelompok yang dibedakan. Komunikator profesional dibedakan dalam jurnalis pada satu sisi, dan para promotor pada sisi lain. Jurnalis mencakup siapapun yang berkaitan dengan media berita dalam pengumpulan, persiapan, penyajian, dan penyerahan laporan mengenai peristiwa-peristiwa. Sedangkan promotor adalah orang yang dibayar untuk mengajukan kepentingan langganan tertentu. Sedangkan aktivis adalah komunikator politik utama yang bertindak sebagai saluran organisasional dan interpersonal. Aktivis merupakan pemuka pendapat yang tampil dalam dua bidang yaitu (1) mereka sangat mempengaruhi keputusan orang lain, artinya, seperti politikus ideologis dan promotor profesional, mereka meyakinkan orang lain kepada cara berpikir mereka, (2) mereka meneruskan informasi politik dari media berita

kepada masyarakat umum (Dan Nimmo,1989:40-55). Di samping pembagian sebagaimana disebutkan di atas, komunikator komunikasi dalam komunikasi politik juga dapat dibedakan dalam wujud individu, lembaga, ataupun berupa kumpulan orang. Sebagai sumber individual maupun kolektif, setiap komunikator politik merupakan pihak potensial yang ikut menentukan arah sosialisasi, bentuk partisipasi, serta pola-pola rekrutmen massa politik untuk mencapai tujuan yang telah ditentukan.

Secara rinci, contoh kelompok-kelompok komunikator politik yang termasuk katagori individual maupun kolektif dapat dilihat sebagai tabel berikut:

SUMBER INDIVIDUAL	SUMBER KOLEKTIF
Pejabat (Birokrat)	Pemerintah (Birokrasi)
Politisi	Partai Politik
Pemimpin Opini	Organisasi kemasyarakatan
Jurnalis	Media Massa
Aktivis	Kelompok Penekan
Lobbyis	Kelompok Elit
Pemimpin	Badan/Perusahaan Komunikasi
Komunikator profesional	

Tabel 1. Sumber (Komunikator) Individual dan Kolektif dalam Komunikasi Politik

Sumber: Dimodifikasi dari Zulkarnain Nasution, Komunikasi Politik: Suatu Pengantar (Jakarta:Ghalia Indonesia, 1990),hal 43.

Kedua, khalayak komunikasi politik. Khalayak komunikasi politik sebetulnya bersifat sementara, sebab sebagaimana konsep umum yang berlaku dalam komunikasi, ketika penerima memberikan *feedback* dalam suatu proses komunikasi politik, atau pada saat ia meneruskan pesan-pesan komunikasi itu kepada khalayak lain dalam kesempatan komunikasi yang berbeda, maka pada saat itu peran penerima telah berubah menjadi komunikator. Dan Nimmo (1989:55-62) juga membagi khalayak ke dalam publik tak terorganisasi dan publik terorganisasi. Publik tak terorganisasi dibedakan dalam tiga tipe

yaitu: publik atentif, publik berfikiran isu, dan publik ideologis. Publik atentif adalah seluruh warga negara yang dibedakan atas dasar tingkatannya yang tinggi dalam keterlibatan politik, informasi, perhatian, dan berfikiran kewarganegaraan. Dengan mengklasifikasikan publik dalam bentuk piramida, publik atentif ini merupakan lapisan terbanyak, paling bawah. Dua lapisan di atasnya adalah lapisan para pemimpin politik dan lapisan para pemimpin politik dalam katagori komunikator profesional. Publik berfikiran isu adalah bagian dari publik atentif yang lebih tertarik pada isu-isu khusus ketimbang pada politik pada umumnya. Kelompok ini muncul sebagai proses konvergensi selektif sehingga sampai pada suatu titik yang dipilih yang berhubungan dengan isu tertentu. Publik ideologis adalah kelompok orang yang memiliki sistem kepercayaan yang relatif tertutup dengan menggunakan ukuran nilai-nilai suka atau tidak suka. Mereka menganut kepercayaan dan atau nilai yang secara logis saling melekat berkontradiksi satu sama lain. Sedangkan publik terorganisasi atau kelompok kepentingan yaitu kelompok yang berdasarkan satu atau lebih sikap yang dimiliki bersama, membuat klaim tertentu terhadap kelompok lain bagi pemantapan, pemeliharaan, atau peningkatan bentuk perilaku yang disiratkan oleh sikap bersama. *Ketiga*, saluran-saluran komunikasi politik. Saluran-saluran komunikasi politik yaitu setiap pihak atau unsur yang memungkinkan sampainya pesan-pesan politik. Dalam hal tertentu, sering terdapat fungsi ganda yang diperankan unsur-unsur tertentu dalam komunikasi.

D. STRATEGI KOMUNIKASI POLITIK

Hakekat strategi dalam komunikasi politik adalah keseluruhan keputusan kondisional pada saat ini tentang tindakan yang akan dijakankan guna mencapai tujuan politik pada masa depan (Arifin,2003:145). Dari pandangan strategi komunikasi politik sebagaimana dikemukakan Arifin di atas, maka keberadaan pemimpin politik sangat dibutuhkan di setiap aktivitas kegiatan komunikasi politik. Hal ini disebabkan ketika komunikasi politik berlangsung, justru yang berpengaruh bukan saja pesan politik, melainkan terutama siapa tokoh politik dan lembaga mana yang menyampaikan pesan politik tersebut.

Mengacu pendapat Weber (1947:328), bahwa sumber kekuasaan,

kepemimpinan dibagi dalam tiga macam: kepemimpinan rasional, tradisional, dan kharismatik. Kepemimpinan rasional yang bersumberkan kewenangan legal beranjak dari legalitas pola-pola peraturan normatif, dan hak orang-orang yang terpilih memiliki kewenangan berdasarkan peraturan tersebut. Kepemimpinan tradisional, bersumberkan kewenangan tradisional, yang beranjak dari kepercayaan yang sudah mapan terhadap tradisi dan legitimasi orang yang memiliki kewenangan berdasarkan tradisi yang dianggap keramat. Kepemimpinan kharismatik berpegang pada kekaguman masyarakat terhadap pemimpin yang memiliki kelebihan yang luar biasa, dan karena itu juga terhadap peraturan atau perintah yang dikeluarkan. Di samping itu, ketokohan politik dan kemantapan lembaga politik yang dipimpin memiliki pengaruh kuat dalam komunikasi politik. Ketokohan adalah orang yang memiliki kredibilitas (*al amin*), daya tarik, dan kekuasaan, Rakhmat (1996:256) menyebutnya sebagai *ethos*. Dengan kata lain ketokohan sama dengan *ethos* yaitu gabungan antara kredibilitas, atraksi dan kekuasaan. Aristoteles menekankan pentingnya faktor pribadi pembicara dalam retorika, terutama masalah karakter yang disebutnya dengan istilah *ethos*. Hovlan dan Wiss dalam Rakhmat (1996:256) menjelaskan bahwa kredibilitas atau *ethos* itu terdiri dari dua komponen yaitu keahlian (*experties*) dan dapat dipercaya (*trust worthiness*).

Langkah strategis lain untuk mencapai tujuan komunikasi politik adalah menciptakan kebersamaan antara komunikator politik dengan khalayak (rakyat) dengan cara mengenal khalayak dan menyusun pesan yang *homofilis* (Arifin, 2003:154). Beberapa langkah untuk menciptakan *homofilis* diantaranya adalah *pertama*, memahami khalayak. Komunikasi politik yang ditujukan kepada khalayak atau individu yang selalu berinteraksi dan berinterelasi dengan individu-individu lain dalam wadah yang disebut *massa*. Khalayak itu sama sekali tidak pasif melainkan sangat aktif (Arifin,2003:155). Bahkan khalayaklah yang sesungguhnya menentukan bentuk dan isi pesan yang harus disusun oleh komunikator politik, kalau ingin diterima khalayak. Di samping itu pula faktor lain yang harus difahami adalah pengaruh kelompok dan masyarakat serta nilai-nilai dan norma-norma dalam kelompok. Arifin (1980:113-114) mengutip Laswell terdapat tiga bentuk pengaruh

kelompok yaitu; (a) *attention area*, (b) *public area*, dan (c) *sentiment area*. *Attention area* merupakan bidang dimana individu identik dengan masyarakat. *Public area* adalah bidang yang memberi pengaruh terhadap seseorang karena adanya keterkaitan psikologis yang amat kuat antara kelompok dan individu. *Sentiment area* adalah sesuatu yang dalam diri seseorang terdapat ikatan-ikatan yang sangat sukar dijelaskan dan hanya dirasakan kebenarannya. *Sentiment area* ini justru yang paling besar pengaruhnya.

Kedua, menyusun pesan persuasif. Bertolak dari pandangan bahwa khalayak adalah aktif, sesungguhnya khalayaklah yang menentukan pesan politik yang harus disampaikan oleh komunikator politik dalam kampanye politiknya, baik dengan menggunakan retorika politik (pidato) maupun melalui media politik (Arifin,2003:161). Dengan demikian pesan politik disusun melalui penemuan fakta-fakta (*fact finding*), perencanaan (*planning*), komunikasi (*communication*), serta evaluasi (*evaluation*) setelah mengetahui kondisi khalayak, hal itu dapat disebut sebagai persuasi dalam arti yang sesungguhnya (positif). Wilbur Schramm (dalam Arifin,2003:163) mengajukan syarat-syarat berhasilnya pesan yaitu; (a) pesan harus direncanakan dan disampaikan sedemikian rupa sehingga menarik perhatian, (b) pesan haruslah menggunakan tanda-tanda yang sudah dikenal oleh komunikator dan khalayak, (c) pesan harus membangkitkan kebutuhan pribadi dari pada sasaran dan menyarankan cara-cara tersebut tepat mencapai kebutuhan itu, (d) pesan harus menyarankan sesuatu jalan untuk memperoleh kebutuhan yang layak bagi khalayak.

Ketiga, menetapkan metode. Dalam literatur ilmu komunikasi, dikenal beberapa metode yang dapat diterapkan dalam strategi komunikasi politik. Arifin (1985:72-73) menawarkan beberapa metode komunikasi yang dapat dipakai sesuai dengan kondisi dan situasi khalayak, yaitu: (a) *redudancy/repetition*, yaitu mengulang-ulang pesan politik, (b) *canalizing*, komunikator politik menyediakan saluran-saluran tertentu untuk menguasai motif-motif yang ada pada khalayak, (c) *informative*, bentuk isi pesan yang dilontarkan berisi fakta dan pendapat yang dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya, (d) *persuasive*, mempengaruhi khalayak dengan cara membujuk, (e) *educative*, mempengaruhi khalayak mengenai pernyataan politik yang dilontarkan yang

dapat diwujudkan ke dalam bentuk pesan yang berisi pendapat, fakta dan pengalaman. Metode ini diberikan secara teratur guna merubah perilaku manusia ke arah yang diinginkan, (*f*) *coersive*, yaitu mempengaruhi khalayak dengan cara memaksa. Penggunaan medium (tunggal) atau media (jamak) dalam komunikasi politik, perlu dipilah dan dipilih dengan cermat agar sesuai dengan kondisi dan situasi khalayak. Sesuai dengan eksistensi media sebagai perpanjangan indra manusia (McLuhan,1964), dengan sendirinya medium atau media diperlukan untuk komunikasi jarak jauh. Pada umumnya media dibedakan dalam media lihat (*visual media*), media dengan (*audial media*), dan media dengar lihat (*audio visual media*). Karena medium atau media memiliki kelebihan dan kekurangannya masing-masing, maka kecermatan dalam memilih dan memilih medium dan media akan sangat berpengaruh pada keberhasilan komunikasi politik.

E. PERSPEKTIF KOMUNIKASI POLITIK

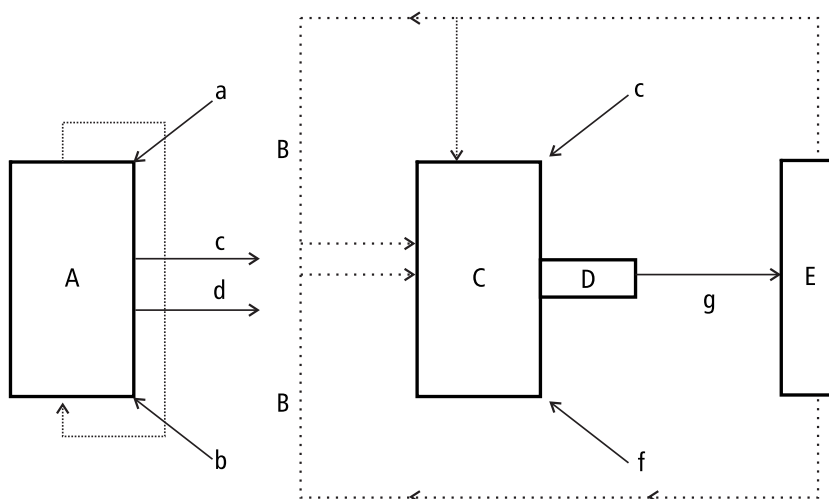
Fenomena komunikasi politik tidak berbeda dengan fenomena politik. Artinya komunikasi maupun politik sebagai serba hadir (*ubiquitous*). Secara lebih tegas bahwa komunikasi dan politik serba hadir dimanapun dan kapanpun. (Arifin, 2003:24). Lebih lanjut, Arifin (2003:26) menegaskan bahwa komunikasi politik dapat diterangkan berdasarkan empat perspektif atau paradigma sebagaimana yang dikemukakan oleh B Aubrey, yaitu: *pertama*, perspektif mekanistik. Kajian komunikasi politik dalam perspektif mekanistik terpusat pada efek politik. Dalam perspektif ini, efek bisa diprediksikan dan direkayasa dengan menghilangkan kendala atau hambatan sejak awal. Perspektif ini mendapat kritik karena sistem sosial itu adalah sistem yang terbuka, sehingga rekayasa masa depan sukar sekali dilakukan terhadap komunikasi politik. Dengan kata lain prinsip mekanistik sepenuhnya sukar diterapkan dalam komunikasi politik. Kritik tersebut baru muncul kemudian setelah doktrin mekanistik berhasil membesarkan komunikasi dan komunikasi politik sebagai kajian ilmiah. Perspektif mekanistik dianggap memandulkan ilmu komunikasi karena penelitian tidak menemukan teori baru, bahkan sebaliknya menghancurkan diri sendiri karena fungsi *heuristik* ilmu pengetahuan sangat terabaikan (Arifin, 2003:30). *Kedua*, perspektif

psikologi. Menurut perspektif psikologi komunikasi dikonseptualisasikan sebagai penerimaan dan pengolahan informasi pada individu. Perspektif ini dipengaruhi oleh psikologi dengan mengadopsi konsep S-R (stimulus-respon) dalam komunikasi. Sebagian permasalahan yang diajukan dalam perspektif psikologi ini memang sangat rumit dan belum terpecahkan secara tuntas.

Namun bukan berarti bahwa perspektif ini akan ditinggalkan melainkan akan dikembangkan terus. Studi komunikasi politik juga mengembangkan tentang persuasi dan perubahan sikap dan perilaku terutama dalam pemilihan umum (Arifin, 2003:33). *Ketiga*, perspektif interaksional. Perspektif interaksional memberi tekanan pada faktor manusiawi, sangat relevan diterapkan dalam komunikasi politik yang demokratis. Konsep demokrasi memandang manusia sebagai makhluk rasional dan menunjang hak-hak asasi manusia serta mengembangkan prinsip-prinsip egaliter dan populis yang sangat sesuai dengan perspektif interaksional. Dalam komunikasi dialogis, konteks budaya menempati posisi penting. Dengan demikian, komunikasi tidaklah bebas sehingga dengan perspektif ini dapat membicarakan politik yang khas Indonesia. *Keempat*, perspektif pragmatis. Perspektif pragmatis merupakan revolusi yang belum selesai dan merupakan perspektif yang relatif paling baru dan sedang dalam proses perkembangan. Sesuai dengan namanya, perspektif ini memusatkan pada “pragma” atau tindakan. Berbeda dengan perspektif interaksional yang mengamati tindakan sosial dalam konteks budaya, perspektif pragmatis menurut Fisher (1990:270-320) mengamati tindakan atau perilaku yang berurutan dalam konteks waktu dalam sistem sosial. Tindakan atau pengamatan tersebut dapat berupa ucapan, tindakan, atau perilaku. Perspektif pragmatis berbeda dengan perspektif psikologi, orientasi perilaku pada penerima sebagai hasil informasi secara internal pada diri individu, sebaliknya perspektif pragmatis orientasi pada perilaku komunikator dalam sistem sosial. Dalam perspektif pragmatis, tindakan atau perilaku bukanlah hasil atau efek dari proses komunikasi, melainkan rindakan atau perilaku itu sendiri sama dengan komunikasi (Arifin,2003:39). Dengan demikian, perspektif pragmatis menempatkan eksistensi empiriknya (lokusnya) pada tindakan atau perilaku yang berturutan. Titik berat pengkajian pada perilaku atau tindakan yang dilakukan dengan ucapan (verbal) maupun bukan ucapan (non verbal).

F. KOMUNIKASI POLITIK DALAM SISTEM POLITIK

Para ilmuwan sosial umumnya berupaya memahami suatu sistem, termasuk sistem politik, dengan meminjam pendekatan sistem. Pendekatan ini bertolak dari satu konsepsi yang menyatakan bahwa semua gejala sosial, termasuk gejala politik, adalah saling berhubungan dan saling mempengaruhi. Sistem sendiri, menurut Kousoulas (1979:15), adalah sebuah agregat dari bagian-bagian yang saling berhubungan secara fungsional, berinteraksi berdasarkan proses-proses yang dapat dikenal dan diramalkan untuk mencapai tujuan-tujuan yang diharapkan. Apabila pengertian sistem ini digabungkan dengan pengertian politik seperti telah dijelaskan di awal, maka diperoleh pengertian sistem politik, yaitu suatu agregat komponen-komponen berpotensi politis yang berhubungan secara fungsional (atau dapat memfungsikan kuasa), berinteraksi berdasarkan proses-proses yang dapat diramalkan untuk memenuhi kebutuhan publik. Jadi, konsep sistem politik itu pada dasarnya menunjuk kepada seluruh lingkup aktivitas politik dalam suatu masyarakat. Model Sistem Politik dapat dilihat sebagaimana skema di bawah ini:



Gambar 8: Model Sistem Politik:

Sumber: Diadopsi dari Kousoula, 1979: 23

Sistem: A=komanitas politik; B=saringan ideologi, nilai-nilai; C=otoritas

politik; D=rezim dan ta:a-cara proses; E=implementasi. Input: a=kebutuhan, masalah; b=informasi, kepentingan; c=tuntutan-tuntutan; d=dukungan dan keberatan; e=prioritas dan tujuan; f=informasi. Output: g=keputusan-keputusan dan aturan-aturan. Model ini secara singkat dapat dijelaskan bahwa, semua anggota komunitas politik (A) memiliki kebutuhan dan masalah (a) serta informasi dan kepentingan (b) yang kemudian menjadi aspirasi berupa tuntutan (c) atau dukungan/keberatan (d). Aspirasi tadi disaring oleh ideologi dan nilai-nilai (B) yang berlaku dalam budaya politik. Penyaringan ini dapat menghasilkan *feedback* bagi komunitas politik untuk dilakukan proses ulang: direnungkan, dinegosiasi, dan diformulasikan kembali sehingga dapat diterima oleh otoritas politik (C). Otoritas politik kemudian mengolahnya dengan memanfaatkan informasi baru (f) serta “feedback” yang diperoleh dari implementasi sebelumnya dan mengacu pada prioritas dan tujuan (e). Hasil pengolahannya disalurkan melalui rezim (D) yang menghasilkan keputusan-keputusan dan aturan-aturan (g) yang harus diimplementasikan (E) demi kepentingan komunitas politik (A).

G. KOMUNIKASI POLITIK DI INDONESIA

Kegiatan komunikasi politik di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari proses politik nasional yang menjadi latar kehidupannya. Sejak dekade 1970-an, komunikasi politik di Indonesia mengalami pasang surut sejalan dengan langgam perjalanan politik nasional. Masih banyak ketimpangan komunikasi politik yang diperankan sejumlah elit politik, terutama yang berkaitan dengan penyelenggaraan pesta demokrasi yang salah satunya diakibatkan oleh ketimpangan peran-peran komunikator sebagai dampak dari ketidakseimbangan kemampuan sumber daya manusia. Peran komunikator politik di lembaga eksekutif misalnya, terlampau dominan dibanding komunikator politik di lembaga legislatif. Ketimpangan ini berakibat pada tidak berfungsinya sistem kontrol infrastruktur politik terhadap suprastruktur politik, dan macetnya saluran opini publik, lantaran komunikator politik di struktur infra menjadi sangat bergantung pada komunikator politik di struktur supra. Komunikasi politik yang melibatkan lebih banyak partisipasi rakyat memang masih terbatas pada momentum-momentum pesta demokrasi, sejak sebelum

hingga saat pelaksanaan pemilu usai.

Simbol-simbol komunikasi politik era Orde Baru, dapat ditelaah tulisan Anderson (1978), *Cartoons and Monuments: The Evolution of Political Communication under the New Order*.¹ Dia menyebutkan sekurang-kurangnya empat simbol komunikasi politik yang banyak digunakan pemerintahan Orde Baru. *Pertama*, *direct speech*, yang dalam realitasnya merupakan bentuk komunikasi politik yang paling banyak digunakan di masyarakat, seperti gosip, rumor, diskusi, argumentasi, interogasi, dan intrik. *Kedua*, *symbolic speech*, yaitu simbol-simbol yang dimaknai secara khusus sesuai dengan kepentingan sejarahnya. Pemilihan warna bendera “merah-putih”, misalnya, merupakan simbol yang mengandung pesan-pesan tertentu sesuai dengan makna sejarahnya. *Ketiga*, *cartoons*, yaitu bentuk komunikasi politik yang paling terbuka untuk diinterpretasikan. Kartun biasanya dibuat dengan latar belakang peristiwa tersendiri. Ia merupakan respon terhadap kenyataan-kenyataan yang sedang hangat terjadi. *Terakhir*, *monuments*, yaitu simbol komunikasi politik yang dibuat untuk menginformasikan sesuatu peristiwa yang pernah dilalui bangsa Indonesia. Monumen banyak dibangun selama pemerintahan Orde Baru yang tersebar di seluruh pelosok tanah air.

H. ISLAM DAN POLITIK

Studi-studi teoritis tentang hubungan Islam dan politik yang dilakukan para ahli keislaman, kebanyakan berada dalam perspektif hubungan negara dan masyarakat sehingga khasanah studi yang lebih mikro membahas hubungan interaksional antara ajaran Islam dengan tindakan politik kurang disentuh, walaupun ada masih sangat terbatas. Teori hubungan politik dan agama di dalam Islam, antara lain dimaknai sebagai hubungan antara agama dan negara yang tak terpisahkan (*integrated*), seperti yang dikonsepsikan oleh para pemikir politik madzhab Syi’ah, dan juga oleh al-Maududi, al-Afghani, Muhammad Abduh, Rosyid Ridho, dan beberapa tokoh lain. Dalam pandangan para tokoh ini, wilayah agama dan negara tidak dapat dipisahkan, wilayah agama itu juga meliputi wilayah politik atau negara. Oleh karena itu menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan Tuhan

(*divine sovereignty*) karena kedaulatan itu memang berasal dan berada di tangan Tuhan. Secara faktual, yang termasuk dalam katagori ini adalah hubungan antara agama dan negara di Iran sekarang ini. Pemikiran politik termasuk tipologi ini adalah pandangan al-Maududi (1903-1979). Menurutnya, syari'at Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara. Syari'at merupakan totalitas pengaturan kehidupan manusia yang tidak mengandung kekurangan sedikit pun. Negara harus didasarkan pada empat prinsip yaitu mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas Nabi Muhammad, memiliki status wakil Tuhan, dan menerapkan musyawarah (Sadzali, Munawir, 1995:L166). Negara merupakan sarana politik untuk mengaplikasikan hukum Tuhan. Pikiran-pikiran al-Maududi banyak mengilhami praktik politik di Pakistan ketika negeri ini dipimpin oleh Zia ul Haq (Azra, Azyumardi, 1996:154). Menurut al-Maududi, institusi negara Islam terdiri dari kepala negara yang disebut sebagai *Imam, Khilafah, atau Amir*. Kepala negara memiliki wewenang yang sangat besar, bahkan dapat memveto keputusan bulat yang disepakati oleh Badan penasehat. Kepala negara tersebut wajib ditaati selama ia sendiri mematuhi perintah Tuhan (Jaenuri,Ahmad, 1995:181-200).

Kedua, pemikiran politik yang memandang hubungan agama dan negara bersifat *simbiotik*, yaitu berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, negara membutuhkan agama sebagai dasar pijak kekuatan moral sehingga dapat menjadi mekanisme kontrol, sementara di sisi lain agama memerlukan negara sebagai sarana untuk pengembangan agama itu sendiri (J. Pulungan, Sayuti, 1994:xiii). Adapun yang sangat menonjol dalam studi religio-politik dalam wacana ini adalah pemikiran al-Mawardi (974-1058). Bukunya yang sangat terkenal di bidang teori ketatanegaraan bertitel *Al-Ahkam as-Sulthoniyah*. Dalam pandangan al-Mawardi, kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan dan pengaturan dunia adalah dua dimensi yang berhubungan secara simbiotik. Negara, dengan demikian, berada di bawah kontrol agama. Dalam pengangkatan kepala negara melalui sebuah pemilihan, ia membagi ummat Islam menjadi dua kelompok, yakni *Ahl al-Ikhtiyar* dan *Ahl al-Imamah*. Term

pertama diartikan sebagai kelompok masyarakat yang dapat memberikan wewenang kepada kepala negara untuk mengatur masyarakat melalui proses pemilihan terlebih dahulu. Term kedua adalah imam, memiliki syarat yang harus dipenuhi, yaitu adil, berilmu pengetahuan, khususnya ilmu agama, tidak cacat fisik, laki-laki, mempunyai wawasan politik, ahli strategi perang, dan mempunyai garis keturunan Quraisy (Jamil, Fathurrahman, 1995:158-160). Pemikir lain yang juga cukup menonjol dalam wacana ini adalah Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 M). Menurutnya, negara dibutuhkan masyarakat berkaitan erat dengan pemenuhan kebutuhan akan industri dan profesi sehingga kepala negara harus memiliki sumber legitimasi keagamaan. Industri yang dibutuhkan untuk kepentingan masyarakat ialah pertanian, pemintalan yang didukung oleh pembangunan, dan politik. Sedangkan profesi politik yang dibutuhkan untuk kepentingan masyarakat ialah sub profesi pengukuran tanah, sub profesi ketentaraan, sub profesi kehakikan, dan sub profesi ilmu hukum. Begitu pentingnya sub profesi politik tersebut, al-Ghazali menyatakan bahwa kedudukannya berada satu tingkat di bawah kenabian. Di sisi lain, menurut Ghazali, pemilihan kepala negara bukanlah keharusan rasional, melainkan keharusan agama. Hal ini didasarkan pada pemikiran bahwa kesejahteraan *ukhrawi* harus dilakukan melalui pengamalan dan penghayatan agama di dunia secara benar. Inilah yang dijadikan sebagai argumentasi bahwa antara negara dan agama merupakan dua hal yang saling membutuhkan (Sadzali, Munawir, 1995:76-79).

Ketiga, pemikiran politik yang memandang hubungan agama dan negara bersifat *sekularistik*. Pandangan ini menolak hubungan yang bersifat *simbiotik* maupun *integrated*. Pada 1925, Ali Abd Raziq (1888-1966 M) menulis buku yang kontroversial dengan titel *Al-Islam Wa Ushul al-Hukm* (Islam dan Prinsip-Prinsip Pemerintahan). Abd Raziq berpendapat bahwa tugas Nabi Muhammad tidak lebih sekedar mengemban tugas kenabian (*innaha nubuwwah la mulk*) sebagaimana nabi-nabi sebelumnya. Urusan duniawi oleh Nabi Muhammad diserahkan kepada ummat manusia, termasuk di dalamnya urusan politik (Sadzali, 1995:143-145). Lebih jauh ia menyatakan bahwa Islam tidak memiliki kaitan apa pun dengan sistem kekhalifahan sehingga semua sistem kekhalifahan adalah urusan duniawi. Jadi, sesungguhnya

terdapat penolakan terhadap determinasi Islam akan bentuk tertentu suatu negara.

Dalam konteks keIndonesiaan, menurut Adnan (1992:458), hubungan agama dan negara dapat dibagi menjadi tiga katagori. *Pertama*, kelompok akomodatif. Kelompok ini dipelopori oleh Nurcholis Madjid. Nur Cholis berpandangan bahwa kehidupan spiritual diatur oleh agama dan kehidupan duniawi diatur oleh logika duniawi. Pemikiran ini seolah mengandung “sekularistik”, yaitu adanya upaya memisahkan antara agama dan dunia, meskipun sebenarnya hanyalah pembedaan wilayah, ada wilayah yang semata-mata urusan agama dan ada wilayah yang semata-mata duniawi (Madjid,1993). Pemikiran seperti ini dapat mengalihkan perhatian masyarakat dari “Islam Politik” ke “Islam Kultural”. Sebagai akibatnya, Islam lebih berwatak liberalis dan humanis yang menawarkan kebebasan dan kemanusiaan bagi penganutnya, daripada watak politis yang menakutkan, utamanya bagi penyelenggara negara (Hasan,1987:231-240). *Kedua*, kelompok *moderat*, dengan tokoh Amien Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Imamuddin Abdurrahim. Kelompok ini berpendirian bahwa Islam tidak hanya difahami sebagai agama, tetapi juga sebagai ideologi. Islam adalah agama totalistik (*kaffah*) yang mengatur segala sepek kehidupan masyarakat, termasuk di dalamnya kehidupan sosial politik. *Ketiga*, kelompok *idealis-radikal*. Kelompok ini beranggapan bahwa Islam berada di atas semua ideologi sehingga untuk memperjuangkannya diperlukan cara-cara kekerasan dan sekaligus menolak ideologi Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi kehidupan organisasi sosial kemasyarakatan dan bahwa agama harus menjadi ideologi menggantikan Pancasila. Pandangan ini dapat dilihat pada visi dan aksi Abdul Qadir Jaelani (Adnan, 1992:464-466).

CATATAN AKHIR

¹ Tulisan seorang Indonesianis dari Amerika ini merupakan salah satu artikel dari buku Jackson and Pye (editors), *Political Power and Communications in Indonesia* (Berkeley: University of California Press, 1978), hal. 282-321.

Ideologi Komunikasi Politik Muhammadiyah

A. SEJARAH LAHIRNYA MUHAMMADIYAH

Muhammadiyah didirikan di Yogyakarta pada tanggal 18 Nopember 1912 bertepatan dengan 8 Dzulhijjah 1330 H oleh Kyai Haji Ahmad Dahlan. Pendirian organisasi ini bersamaan dengan menjamurnya organisasi keagamaan dan nasionalis di seluruh Indonesia. Di antara organisasi keagamaan tersebut adalah *Jam'iyat Khair* (1905), Sarekat Dagang Islam (1909), Persyarikatan Ulama (1911), Sarekat Islam (1912), Muhammadiyah (1912), *Jam'iyat al-Ishlah wa al-Irsyad* (1915), Persatuan Islam (1923), dan Nahdhatul Ulama pada tahun 1926 (Deliar Noer,1973:10). Tersebutlah sejumlah nama-nama yang menyejarah dalam “dokumen abadi” Muhammadiyah sebagai *Hoofd Bestur* (pengurus pusat) yang pertama kali diajukan kepada Gubernur Jendral Belanda di Batavia. Yaitu Mas Ketib Amin Hadji Ahmad Dahlan (Ketua), Mas Penghulu Abdullah Sirat (Sekretaris), Raden Ketib Tjandana Hadji Ahmad (Anggota), Hadji Abdul Rahman (Anggota), Raden Hadji Sarkawi (Anggota), Mas Gebajan Hadji Muhammad (Anggota), Hadji Anis (Anggota), Mas Tjarik Hadji Muhammad Pakih (Anggota) (Deliar Noer,1973:11). Seperti kutipan *Dat het Register des Besluiten*

van den Gouverneur-General, No. 81, Muhammadiyah baru dinyatakan *de jure* dan sah bergerak pada tanggal 22 Agustus 1914 di Residensi Yogyakarta. Meskipun secara *de facto*, ikhtiar Kyai Ahmad Dahlan merintis perubahan tradisi beragama, serta keberaniannya mengambil langkah mengembangkan pola pendidikan baru dalam ranah kaum santri yang masih lekat dengan feodalisme Islam-sekaligus memacu peran sosial jama'ah yang tidak populis, di Kauman kala itu, jauh sebelumnya telah berlangsung. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ruh gerakan Muhammadiyah di tengah-tengah kehidupan ummat Islam sudah ditiupkan jauh hari sebelum Raden Dwijosewoyo dari Budi Utomo naik mimbar dan membacakan *besluit* berdirinya Muhammadiyah. Dimana hari itu juga, *Rechtspersoonlijkheid* Muhammadiyah diumumkan di *Lodge Geouw* Malioboro (PP Muhammadiyah, 2010:17).

Munculnya beragam kelompok organisasi dengan mengusung ideologi berbeda membuat mereka mencari identitas dan positioning organisasi mereka sendiri. Sebagian ada yang menerapkan ide-ide Barat ke Indonesia, sementara yang lain ada yang mencampur tradisi Barat dengan tradisi lokal. Ada juga yang mengkombinasikan ide-ide Barat dan Islam, di samping ada yang mempertahankan antara tradisi Islam dengan tradisi lokal. Muhammadiyah sendiri memiliki keunikan tersendiri karena mengkombinasikan ide-ide Barat modern dengan ide-ide Islam puritan (murni). Pendirian Muhammadiyah dengan *platform* dan semangat aslinya dapat dikaitkan dengan ketidakpuasan Ahmad Dahlan terhadap Boedi Oetomo yang dinilai sekuler. Hal ini dapat difahami dengan kesediaan Ahmad Dahlan menjadi anggota Boedi Oetomo dan mengajarkan agama Islam kepada para anggota Boedi Oetomo. Ahmad Dahlan dilahirkan di Yogyakarta pada tahun 1869. Ayahnya, Kyai Hadji Abu Bakar bin Kyai Sulaiman adalah keturunan ke 10 dari Syaikh Maulana Malik Ibrahim, penyebar agama Islam di Gresik pada abad ke 15 yang juga satu dari sembilan tokoh besar Wali Songo. Ibunya, Siti Aminah putri Kyai Haji Ibrahim, seorang penghulu Kasultanan yang cukup terpan-dang. Ahmad Dahlan adalah putera ke empat dari tujuh bersaudara yang pada masa kecil bernama Muhammad Darwis. Namun, karena kedudukan ayahnya yang cukup tinggi dalam ukuran Kraton, Sri Sultan memberikan gelar kehormatan menjadi Raden Ngabehi Ngabdul Darwis (Yusron, 1983:50).

Pada sisi lain, dalam kesibukannya memberikan pelajaran agama di sekolah pemerintah, Ahmad Dahlan mendirikan sekolah yang bernama Madrasah *Ibtidaiyah Diniyah Islamiyah* di rumahnya. Sekolah ini menggunakan sistem pengelolaan ala Barat dengan memakai meja, kursi, dan papan tulis. Dari sisi materi pelajaran pun Ahmad Dahlan memadukan pengetahuan umum dan pengetahuan agama di dalam kelas. Proses pembelajaran model sekolah adalah terasa asing pada waktu itu, karena dianggap segala yang menyerupai Barat adalah kafir. Sehingga Ahmad Dahlan dituduh telah murtad dan menjadi kristen. Terlebih di sekolah tersebut Ahmad Dahlan juga mengajarkan musik biola sebagai ciri budaya Barat (Yusron, 1983: 52). Perkenalan Ahmad Dahlan dengan perkembangan Islam puritan tampaknya telah dimulai pada tahun 1890, saat ia berangkat ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji, dan tinggal di sana selama tiga tahun. Namun, seperti yang dicatat oleh Deliar Noer, tidak pasti kapan sesungguhnya Ahmad Dahlan menemukan ide-ide Islam puritannya (Deliar Noer:74). Pada saat Ahmad Dahlan menunaikan ibadah haji, Arab Saudi sedang mengalami kebangkitan kedua yang ditopang oleh gerakan purifikasi Wahabi. Sejak kerajaan Arab Saudi mempertahankan doktrin teologi Wahabinya, hal itu menginspirasi gerakan-gerakan Islam puritan di negeri lain, termasuk Indonesia. Pada saat itu pula, majalah *Al-Urwatul Wutsqa* milik Muhammad Abduh tokoh gerakan pembaharuan Islam dari Mesir juga telah beredar di Mekah dan sekitarnya. Meskipun tidak diragukan bahwa Ahmad Dahlan juga dipengaruhi oleh pemikiran Abduh, hal itu tidak sepenuhnya sejalan dengan tindakan signifikan pertama yang ia lakukan setelah pulang dari Mekah, yaitu merubah arah kiblat. Ahmad Dahlan percaya bahwa arah kiblat yang selama ini berada pada posisi yang salah. Apa yang dilakukan Ahmad Dahlan ini ternyata serupa dengan tindakan-tindakan yang dijalankan oleh Gerakan Wahabi pada awal perkembangannya. Oleh karena itu, apa yang dilakukan Ahmad Dahlan ini lebih menegaskan bahwa pada awalnya gerakannya lebih berorientasi pada aspek puritan Muhammadiyah sebagai lawan dari aspek modernis. Bagi Ahmad Dahlan sejauh menyangkut mainstream Muhammadiyah, arah kiblat harus berada pada posisi yang tepat mengarah ke Ka'bah di Mekah, sebab jika tidak maka shalat yang dilakukan tidak akan sah. Dalam studi yang lebih

komprehensif mengenai perbandingan antara Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Arbiyah Lubis juga membuat kesimpulan yang sama. Dia lebih jauh menegaskan bahwa “reformasi tersebut hanya terbatas pada masalah yang diperdebatkan (*khilafiah*), dan belum menyentuh substansi dari apa yang dimaksudkan oleh sang reformis (Muhammad Abduh) (Lubis, 1993:184-185).

Hubungan antara Muhammadiyah sebagai organisasi dengan masyarakat muslim dibangun atas sejumlah asas yang secara signifikan, sebagian tampak lebih kuat ketimbang yang lainnya. Secara umum asas-asas ini terdiri dari dua bentuk yaitu ideologis dan organisatoris. Hubungan secara ideologis tidak didasarkan atas keanggotaan, tetapi hubungan tersebut dikonstruksi dari kenyataan bahwa organisasi itu dan para anggotanya menjalankan ibadah serta hubungan kekeluargaan yang sama (Mujani:2003). Mayoritas pengikut Muhammadiyah termasuk dalam katagori ini. Para anggota, di sisi lain, adalah bagian kecil dari pengikut Muhammadiyah yang secara resmi memegang kartu keanggotaan serta mengikuti proses tetap organisasi. Hubungan Muhammadiyah dengan pengikutnya memberikan keuntungan timbal balik bagi Muhammadiyah maupun para anggota masyarakat muslim, yang pada gilirannya juga memberikan kontribusi dengan berbagai cara terhadap peran yang dimainkan oleh Muhammadiyah dalam politik Indonesia. Dalam konteks demikian, maka Muhammadiyah berfungsi sebagai organisasi penengah antara masyarakat dan negara. Dalam posisinya sebagai organisasi penengah ini, sejalan dengan pemikiran Jan W Van Deth sebagai berikut:

“...tempat dimana kelompok-kelompok ini berada dalam proses pembuatan keputusan. Sebagai entitas kolektif mereka mencoba mempengaruhi politik, dan banyak kelompok konvensional seperti syarikat-syarikat dagang atau organisasi bisnis terintegrasi dengan baik ke dalam prosedur pembuatan keputusan yang terinstitusionalisasikan.....Sebagai organisasi penengah mereka membangun sebuah hubungan antar lingkungan masyarakat beragam, seperti sektor agama atau komersil di satu sisi dan sektor politik di sisi lain...Integrasi sistem disadari ketika organisasi ini berhasil memediasi antara warga dan negara atau antar kelompok yang berbeda (Jan W Van Deth, 1997:2).

Ditinjau dari faktor-faktor yang melatar belakangi berdirinya Muhammadiyah sebagaimana disebut di atas, sejalan dengan pandangan Musthafa Kamal dapat dijelaskan dalam dua hal, *pertama*, faktor subyektif. Faktor subyektif yang sangat kuat, bahkan dapat dikatakan sebagai faktor utama dan penentu adalah diri Kyai Haji Ahmad Dahlan itu sendiri. Tidak dapat dipungkiri bahwa berdirinya Muhammadiyah merupakan hasil pendalaman Kyai Haji Ahmad Dahlan terhadap Al-Qur'an baik dalam hal membaca, menelaah, membahas, dan mengkaji isi kandungan isinya, terutama pemahamannya terhadap Surat Ali Imron ayat 104. Memahami seruan ayat di atas, Kyai haji Ahmad Dahlan tergerak hatinya untuk membangun sebuah perkumpulan, organisasi atau persyarikatan yang teratur dan rapi tugasnya, berkhidmat melaksanakan dakwah Islam amar ma'ruf nahi munkar di tengah-tengah masyarakat luas. *Kedua*, faktor obyektif. Faktor-faktor obyektif yang melatar belakangi berdirinya Muhammadiyah dapat dibedakan dalam faktor obyektif internal dan eksternal. Faktor obyektif internal yaitu faktor-faktor penyebab yang muncul di tengah-tengah kehidupan masyarakat Indonesia, sedangkan faktor eksternal lebih dipengaruhi oleh penyebab yang berada di luar masyarakat Indonesia. Faktor-faktor obyektif internal diantaranya adalah: (1) ketidak murnian amalan Islam, akibat tidak dijadikannya Al-Qur'an dan As-Sunnah sebagai satu-satunya rujukan sebagian besar umat Islam Indonesia. Maraknya praktik-praktik keagamaan yang dikenal dengan penyakitn keagamaan TBC (*takhayul-bid'ah-khurafat*). Karena gerakannya yang bersifat pemurnian inilah, Muhammadiyah dikenal sebagai gerakan tajdid atau puritan, (2) lembaga pendidikan yang dimiliki umat Islam belum mampu menyiapkan generasi yang siap mengemban misi "khalifah Allah di muka bumi". Pondok pesantren yang merupakan salah satu lembaga pendidikan milik umat Islam Indonesia sekaligus merupakan sistem pendidikan yang khas di Indonesia sejak sebelum masa penjajahan Belanda, disamping telah memberikan kontribusi dengan melahirkan kader-kader umat dan bangsa, namun karena tantangan kemajuan zaman yang tidak mengenal berhenti, diperlukan lembaga pendidikan yang tidak hanya mempelajari pengetahuan agama, tetapi juga pengetahuan umum sebagaiantisipasi perubahan zaman. Dalam konteks demikian, dalam pandangan

Kyai Haji Ahmad Dahlan, lembaga pendidikan pondok pesantren masih memiliki kekurangan yang perlu diisi dan disempurnakan (Musthafa Kamal,2000:40).

Sedangkan faktor obyektif eksternal dapat dijelaskan sebagai berikut: (1) semakin meningkatnya gerakan kristenisasi di tengah masyarakat Indonesia. Sebagaimana halnya bangsa-bangsa penjajah Eropa lainnya, bangsa Belanda pun ketika masuk ke negeri Indonesia juga mengibarkan panji-panji “Tiga G” yaitu *Gold*, *Glory*, dan *Gospel*. Ketiga G ini sebenarnya menggambarkan motif-motif kedatangan kaum penjajah ke negeri jajahannya yaitu motif ekonomi (*gold*/emas, kekayaan) suatu motif untuk mengeksploitasi, memeras, dan mengeruk harta kekayaan negeri jajahan. Juga motif politik (*glory*/menang) suatu motif untuk menjajah dan menguasai negeri jajahan sebagai daerah kekuasaannya. Terakhir motif agama (*gospel*/injil) suatu motif untuk menyebar luaskan ajaran Kristen kepada anak-anak jajahan. Untuk mewujudkan ketiga motif tersebut, pemerintah Hindia Belanda menggarap penduduk pribumi lewat dua langkah besar yaitu apa yang disebut “program asosiasi” dan “program kristenisasi”. Program asosiasi adalah sebuah program pembudayaan dalam bentuk mengembangkan kebudayaan Barat sedemikian rupa sehingga orang Indonesia mau menerima kebudayaan Barat sebagai kebudayaan mereka walaupun tanpa mengesampingkan kebudayaan sendiri. Program ini sering disebut juga sebagai program “*westernisasi*” (Musthafa Kamal,2000:42). Sedangkan yang dimaksud dengan program kristenisasi yaitu program yang ditujukan untuk mengubah agama penduduk yang muslim ataupun bukan menjadi pemeluk kristen. Dalam pandangan penjajah Belanda, program kristenisasi memiliki nilai ganda yaitu disamping telah menyelamatkan “domba-domba yang hilang”, juga bernilai politis karena dengan menjadi kristen, maka akan menjadi warga yang loyal terhadap pemerintahan penjajah Belanda. Pelaksanaan program kristenisasi semakin meningkat pada waktu pemerintah Hindia Belanda dipimpin oleh gubernur jendral A.W.F. Idenburg (1909-1916) dengan melancarkan program yang lebih populer dengan sebutan “Kristening Politik”, (2) penetrasi bangsa-bangsa Eropa, terutama bangsa Belanda ke Indonesia. Kedatangan bangsa-bangsa Eropa termasuk Belanda ke Indonesia, khususnya dalam aspek kebudayaan

dan peradaban membawa pengaruh buruk terhadap perkembangan Islam di Indonesia. Lewat “program westernisasi” sebagaimana disebutkan di atas membuat merosotnya keberagaman umat Islam Indonesia, (3) pengaruh gerakan pembaharuan dalam dunia Islam. Gerakan Muhammadiyah yang didirikan oleh Kyai Haji Ahmad Dahlan sesungguhnya merupakan salah satu mata rantai yang panjang dari gerakan pembaharuan Islam yang dimulai dengan tokoh-tokoh pertamanya seperti Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, Muhammad bin Abdul Wahab, Sayid Muhammad Abduh, Jamaluddin Al-Afghani, dan Rasyid Ridha. Lewat telaah Kyai Haji Ahmad Dahlan terhadap karya-karya pembaharu si atas seperti Tafsir Al-Manar suntingan dari Rasyid Ridha, majalah *Al-Urwatul Wutsqa* terbitan Muhammad Abduh serta kitab-kitab lainnya telah menghembuskan angin segar untuk memurnikan ajaran Islam dari berbagai ajaran sesat, dan menginspirasi beliau untuk mendirikan sebuah gerakan Islam yang kemudian berkembang pesat bernama Muhammadiyah (Musthafa Kamal,2000:49).

B. LANDASAN IDEOLOGI POLITIK MUHAMMADIYAH

Ideologi politik Muhammadiyah memiliki basis pada pemahaman dan pengertian ideologi yang tercantum dalam “rumusan pokok-pokok persoalan tentang ideologi keyakinan hidup Muhammadiyah” yang disusun oleh Panitia Tajdid Seksi “Ideologi Keyakinan Hidup Muhammadiyah” dalam Mukhtamar Muhammadiyah ke 37 tahun 1968 dinyatakan bahwa:

“ideologi yaitu ajaran atau ilmu pengetahuan yang secara sistematis dan menyeluruh membahas mengenai gagasan, cara-cara, angan-angan atau gambaran dalam pikiran, untuk mendapatkan keyakinan mengenai hidup dan kehidupan yang benar dan tepat” (PP Muhammadiyah,1968:6).¹

Dinyatakan pula bahwa ideologi berarti “keyakinan hidup” yang mencakup; (1) pandangan hidup, (2) tujuan hidup, (3) ajaran dan cara yang dipergunakan untuk melaksanakan pandangan hidup dalam mencapai tujuan hidup tersebut (PP Muhammadiyah,1968:8). Dengan demikian ideologi bukan sekedar seperangkat paham atau pemikiran belaka, tetapi juga teori dan strategi perjuangan untuk mewujudkan paham tersebut dalam kehidupan. Sehingga

jika dikatakan “Ideologi Muhammadiyah”, maka yang dimaksudkan ialah “sistem keyakinan, cita-cita, dan perjuangan Muhammadiyah sebagai gerakan Islam dalam mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya”. Adapun isi atau kandungan ideologi Muhammadiyah tersebut ialah: (1) Paham Islam atau paham agama dalam Muhammadiyah, (2) hakekat Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam, (3) Misi, Fungsi, dan Strategi perjuangan Muhammadiyah (PP Muhammadiyah, 1968:11). Dari pemahaman di atas, ideologi politik Muhammadiyah adalah “sistem keyakinan, cita-cita, dan perjuangan politik Muhammadiyah sebagai gerakan Islam dalam mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya”. Dengan demikian ideologi politik Muhammadiyah bukanlah sekedar urusan praktis atau teknis yang menyangkut pilihan, tetapi sekaligus sebagai sistem perjuangan untuk mewujudkan Islam sebagai cita-cita politik atau kekuasaan dalam negara, sehingga tidaklah dapat dipisahkan antara urusan politik sebagai strategi atau metode perjuangan dengan ideologi politik yang mendasarinya. Karena itu, suatu ideologi apa pun merupakan suatu sistem paham sekaligus perjuangan yang dilaksanakan dengan suatu gerakan yang sistematis dan penuh militansi untuk mewujudkannya dimulai dari ranah praktis atau teknis hingga ke wilayah strategi dan keyakinan ideologis yang dicita-citakan.

Muhammadiyah memandang politik sebagai alat perjuangan melalui kekuasaan negara, yang termasuk dalam wilayah *al-umur al-dunyawiyyat* (persoalan dunia). Dalam kaitan inilah Muhammadiyah mencoba memilih dan memilah atau melakukan pembagian kerja antara ranah politik kekuasaan yang menjadi fungsi dan tugas kekuatan-kekuatan politik praktis yakni partai politik, dan politik kemasyarakatan atau kebangsaan yang menjadi fungsi dan tugas pokok kelompok-kelompok kepentingan (*interest group*). Oleh karena itu, sejak awal Muhammadiyah lebih memilih perjuangan membangun bangsa dan negara melalui jalur gerakan kemasyarakatan non politik praktis atau di luar perjuangan partai politik. Kekuatan-kekuatan *civil society* dengan peran politik kebangsaannya tidak kalah pentingnya untuk membangun bangsa dan negara mencapai tujuannya. Pemikiran-pemikiran resmi Muhammadiyah yang bersifat ideologis sebagai *manhaj* memiliki pijakan pada ide dasar gerakan Muhammadiyah sejak awal. *Manhaj* (bahasa Arab:

manhaj atau *minhaj*) adalah jalan terang, jalan nyata, metode, dan lebih luas lagi dari sistem (Haedar,2009:ix). Pemikiran ideologi politik Muhammadiyah disebut sebagai “*manhaj*” karena pemikiran-pemikiran tersebut mengandung pokok-pokok gagasan yang tersistematisasi sebagai sistem keyakinan, pemikiran, dan tindakan yang didalamnya terkandung faham dan metodologi berfikir tertentu untuk melakukan suatu aksi atau gerakan. Pemikiran-pemikiran Kyai Ahmad Dahlan kendati tidak tersistematisasi dalam bentuk pemikiran yang utuh apalagi dalam bentuk karya tulis yang lengkap, namun ide dasar dan pokok-pokok pemikirannya dapat dokonstruksi secara relatif jelas. Buku “Tujuh Falsafah Ajaran dan Tujuh Belas Kelompok Ayat-Ayat Al-Qur’an” yang ditulis oleh R.KH.Hadjid, secara anatomi berfikir dapat diketahui bagaimana pemikiran-pemikiran mendasar Kyai Dahlan. Demikian pula karya amaliah Kyai Dahlan dalam perintisan gerakan Muhammadiyah seperti merintis mendirikan sekolah Madrasah Diniyah Ibtidaiyah Al-Islamiah tahun 1911, gerakan Al-Ma’un yang kemudian memberi inspirasi lahirnya PKO (Penolong Kesengsaraan Oemoem) tahun 1922, didirikannya organisasi wanita dalam Muhammadiyah Aisyiyah, sesungguhnya mencerminkan spirit dan pemikiran pendiri Muhammadiyah (Haedar,2009: xi).

Pasca Kyai Haji Ahmad Dahlan sampai dengan tahun 2005, secara epistemologis lahir berbagai konstruksi pemikiran yang menjadi landasan ideologis Muhammadiyah sebagai berikut (PP Muhammadiyah,1971):

1. Muqoddimah Anggaran dasar Muhammadiyah Tahun 1945
2. Kepribadian Muhammadiyah Tahun 1962
3. Matan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah Tahun 1968
4. Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah Tahun 2000

1. MUQODDIMAH ANGGARAN DASAR MUHAMMADIYAH

Konsep Muqoddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah lahir pada masa kepemimpinan Ki Bagus Hadikusuma (1942-1953). Munculnya pembicaraan akan perlunya *muqoddimah* (pembukaan) anggaran dasar Muhammadiyah dimulai sejak Mukhtamar Darurat Muhammadiyah tahun 1946 di Yogyakarta. Kemudian pembicaraan tentang *muqoddimah* anggaran dasar Muhammadiyah

dimatangkan pada muktamar Muhammadiyah ke 31 tahun 1950 di Yogyakarta. Perumusan ini didorong oleh kondisi internal Muhammadiyah yang mengalami krisis atau pelemahan dalam ruh gerakan, sedangkan dari luar mulai merambahnya alam pikiran non Islami terutama memperlemah semangat gerakan Muhammadiyah. Dengan mencoba merajut kembali pemikiran dan semangat perjuangan Muhammadiyah pada generasi awal Kyai Ahmad Dahlan, maka Ki Bagus Hadikusuma menyampaikan gagasan dan kemudian lahir lah konsep Muqoddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah (Musthafa Kamal, 2000:46). Muqoddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah pada hakekatnya merupakan ideologi Muhammadiyah yang memberi gambaran tentang pandangan Muhammadiyah mengenai kehidupan manusia di muka bumi ini, cita-cita yang ingin diwujudkan dan cara-cara yang dipergunakan untuk mewujudkan cita-cita tersebut. Sebagai sebuah ideologi, Muqoddimah Anggaran Dasar menjiwai segala gerak dan usaha Muhammadiyah dan proses penyusunan sistem kerjasama yang dilakukan untuk mewujudkan tujuannya.

Rumusan atau yang lebih dikenal dengan istilah matan Muqoddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah adalah sebagai berikut:

“...Amma ba’du bahwa sesungguhnya ke-Tuhanan itu adalah hak Allah semata-mata. Bertuhan dan beribadah serta tunduk dan taat kepada Allah adalah satu-satunya ketentuan yang wajib atas tiap-tiap makhluk, terutama manusia.

Hidup bermasyarakat itu adalah sunnah (Hukum Qudrat iradat) Allah atas kehidupan manusia di dunia ini. Masyarakat yang sejahtera, aman dan damai, makmur dan bahagia hanyalah dapat diwujudkan di atas keadilan, kejujuran, persaudaraan dan gotong royong, bertolong-tolongan dengan bersendikan hukum Allah yang sebenar-benarnya, lepas dari pada pengaruh syaitan dan hawa nafsu.

Agama Allah yang dibawa dan diajarkan oleh sekalian Nabi yang bijaksana dan berjiwa suci, adalah satu-satunya pokok hukum dalam masyarakat yang utama dan sebaik-baiknya. Menunjung tinggi hukum Allah lebih dari pada hukum yang manapun juga, adalah kewajiban mutlak bagi tiap-tiap orang yang mengaku ber-Tuhan kepada Allah.

Agama Islam adalah agama Allah yang dibawa oleh sekalian Nabi, sejak Nabi Adam sampai Nabi Muhammad Saw dan diajarkan kepada ummatnya masing-masing untuk mendapatkan hidup bahagia Dunia dan Akhirat.

Syahdan, untuk menciptakan masyarakat yang bahagia dan sentosa sebagai tersebut di atas itu, tiap-tiap orang, terutama ummat Islam, ummat yang percaya akan Allah dan hari kemudian, wajiblah mengikuti jejak nabi yang suci, beribadah kepada Allah dan berusaha segiat-giatnya mengumpulkan segala kekuatan dan menggunakannya untuk menjelmakan masyarakat itu di dunia ini, dengan niat yang murni tulus ikhlas karena Allah semata-mata dan hanya mengharapkan karunia Allah dan ridha-Nya belaka, serta mempunyai rasa tanggung jawab di hadirat Allah atas segala perbuatannya, lagi pula harus sabar dan tawakkal bertabah hati menghadapi segala kesukaran atau kesulitan yang menimpa dirinya atau rintangan yang menghalangi pekerjaannya, dengan penuh pengharapan perlindungan dan pertolongan Allah Yang Maha Kuasa.

Untuk melaksanakan terwujudnya masyarakat yang demikian itu, maka dengan berkat dan rahmat Allah didorong oleh firman Allah dalam A-Qur'an Surat Ali Imron ayat 104,...”(PP Muhammadiyah,1950:9).

Dari rumusan tersebut di atas, terdapat tujuh pokok pikiran Muqoddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah sebagai berikut:

- 1) Hidup manusia harus berdasar Tauhid (meng-Esakan) Allah SWT, ber-Tuhan, beribadah serta tunduk dan taat hanya kepada Allah.
- 2) Hidup manusia itu bermasyarakat
- 3) Hanya hukum Allah yang sebenar-benarnya adalah satu-satunya yang dapat dijadikan sendi untuk membentuk pribadi yang utama dan mengatur ketertiban hidup bersama (masyarakat) dalam menuju hidup bahagia dan sejahtera yang haqiqi di dunia dan akherat.
- 4) 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.
- 5) Perjuangan menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam sehingga

terwujud masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, hanyalah akan dapat berhasil bila mengikuti jejak (*ittiba'*) perjuangan para Nabi terutama perjuangan Nabi besar Muhammad SAW

- 6) Perjuangan mewujudkan pokok-pokok tersebut hanyalah akan dapat dilaksanakan dengan sebaik-baiknya dan berhasil, bila dengan cara berorganisasi. Organisasi adalah satu-satunya alat atau cara perjuangan sebaik-baiknya
- 7) Pokok pikiran/prinsip/pendirian seperti diuraikan dan diterangkan di muka itu, adalah yang dapat untuk melaksanakan ideologinya terutama untuk mencapai tujuan yang menjadi cita-citanya, ialah terwujudnya masyarakat adil dan makmur lahir batin yang diridhoi Allah, ialah Masyarakat Islam yang sebenar-benarnya (Haedar,2009:8-36).

Pemahaman tentang ideologi politik Muhammadiyah dapat ditemukan pada penjelasan pokok pikiran keenam tentang teori perjuangan Muhammadiyah yang ditegaskan bahwa untuk mencapai maksud dan tujuan Muhammadiyah, segala saluran/media yang akan langsung mempengaruhi bentuk dan sifat kehidupan masyarakat haruslah dipergunakan. Saluran/media yang akan dapat mempengaruhi bentuk dan sifat kehidupan masyarakat ada 2 (dua yaitu: (1) Bidang politik kenegaraan, yang maksudnya untuk memegang pemerintahan (yang dalam negara demokrasi ialah dengan melalui lembaga kenegaraan) gunanya untuk dapat membuat undang-undang dan peraturan yang berdasar ajaran Islam, melaksanakan dan mengawasi pelaksanaannya, (2) Bidang masyarakat, yang maksudnya untuk menggarap/mengolah secara langsung akan masyarakat berdasarkan ajaran Islam. Untuk kepentingan dan kemenangan perjuangan Islam, kedua bidang perjuangan tersebut harus diisi dan dihadapinya, agar kedua-duanya dapat dikuasai untuk melaksanakan maksud dalam mencapai tujuan yang menjadi cita-citanya. Dalam penjelasan selanjutnya ditegaskan bahwa menurut Muhammadiyah sejak dahulu untuk melaksanakan perjuangan ideologinya, membagi perjuangan ummat Islam menjadi dua "front", satu front untuk menghadapi perjuangan politik kenegaraan dan satu front untuk menghadapi perjuangan dalam bidang masyarakat. Masing-masing dengan alatnya sendiri-sendiri dan

berjalan sendiri-sendiri dengan caranya sendiri-sendiri, tetapi tetap dengan saling pengertian dan dalam tujuan yang sama (Haedar,2009:32). Secara lebih spesifik, penjelasan tentang ideologi politik Muhammadiyah ditegaskan dalam penjelasan pokok pikiran keenam tentang strategi perjuangan yang berjudul “Muhammadiyah dan masalah politik”. Ditegaskan bahwa Muhammadiyah tidak mengerjakan politik praktis. Muhammadiyah bukan dan tidak akan menjadi partai politik. Muhammadiyah pada dasarnya tidak memasuki lembaga-lembaga karya politik. Semuanya itu bukan karena sebab sikap/pandangan yang negatif terhadap perjuangan politik, tetapi semata-mata karena teori dan strategi (*khittah*) perjuangannya serta menyadari sepenuhnya bahwa tugasnya menghadapi perjuangan dalam bidang masyarakat adalah sudah cukup berat dan mulia, tidak kalah pentingnya dari pada perjuangan dalam bidang politik praktis dalam rangka perjuangan secara keseluruhan (Haedar,2009:34-35).

2. KEPRIBADIAN MUHAMMADIYAH

Pemikiran yang bersentuhan dengan ideologi, dan berorientasi peneguhan identitas dapat juga ditemukan dalam rumusan Kepribadian Muhammadiyah. Konsep Kepribadian Muhammadiyah dirumuskan pada tahun 1962 di era kepemimpinan Muhammadiyah dipegang oleh H.M.Yunus Anis (1959-1962), diputuskan dalam Muktamar ke 35 yang dikenal sebagai Muktamar Setengah Abad Muhammadiyah di Jakarta pada tahun yang sama. Kepribadian Muhammadiyah dapat dikatakan sebagai rumusan yang cukup komprehensif, lahir di tengah dinamika politik dimana Partai Masyumi “dipaksa” membubarkan diri oleh presiden Sukarno. Sehingga dapat dikatakan bahwa lahirnya konsep Kepribadian Muhammadiyah merupakan ikhtiar pembersihan warga Muhammadiyah dari kontaminasi politik setelah lama bergerak dalam partai Islam Masyumi, yang diakui berpengaruh dalam langgam dakwah Muhammadiyah saat itu. Melalui konsep Kepribadian Muhammadiyah, Muhammadiyah ingin kembali meneguhkan jatid dirinya sebagai gerakan dakwah Islam dan tidak terpengaruh dengan cara-cara partai politik (Musthafa Kamal,2000:76).

Terdapat empat konsep penting dalam rumusan Kepribadian

Muhammadiyah:

Pertama, apakah Muhammadiyah itu? Muhammadiyah adalah suatu persyarikatan yang merupakan “Gerakan Islam”. Maksud gerakannya ialah ‘Dakwah Islam dan Amar Ma’ruf Nahi Munkar’ yang ditujukan kepada dua bidang: perseorangan dan masyarakat. Dakwah dan amar ma’ruf nahi munkar pada bidang pertama terbagi kepada dua golongan: (1) kepada yang telah Islam bersifat pembaharuan (tajdid), yaitu mengembalikan kepada ajaran Islam yang asli dan murni, (2) kepada yang belum Islam, bersifat seruan atau ajakan untuk memeluk Islam. Adapun dakwah Islam dan amar ma’ruf nahi munkar bidang kedua, ialah kepada masyarakat, bersifat kebaikan, bimbingan dan peringa.

Kesemuanya dilaksanakan bersama dengan bermusyawarah atas dasar taqwa dan mengharap keridhoan Allah semata-mata. Dengan melaksanakan dakwah Islam dan amar ma’ruf nahi munkar dengan caranya masing-masing yang sesuai, Muhammadiyah menggerakkan masyarakat menuju tujuannya, ialah “terwujudnya masyarakat utama, adil dan makmur yang diridhoi Allah SWT.

Kedua, dasar amal usaha dan perjuangan Muhammadiyah. Dalam melaksanakan usahanya menuju tujuan terwujudnya masyarakat utama, adil dan makmur yang diridhoi Allah SWT, di mana kesejahteraan, kebaikan dan kebahagiaan luas merata, Muhammadiyah mendasarkan segala gerak dan amal usahanya atas prinsip-prinsip yang tersimpul dalam Muqoddimah Anggaran Dasar, yaitu: (1) Hidup manusia harus berdasar tauhid, ibadah dan taat kepada Allah, (2) Hidup manusia bermasyarakat, (3) Mematuhi ajaran-ajaran agama Islam dengan keyakinan bahwa ajaran Islam itu satu-satunya landasan kepribadian dan ketertiban bersama untuk kebahagiaan dunia akherat, (4) Menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam dalam masyarakat adalah kewajiban sebagai ibadah kepada Allah dan ikhsan kepada kemanusiaan, (5) Ittiba’, kepada langkah perjuangan Nabi Muhammad SAW, (6) Melancarkan amal usaha dan perjuangan dengan ketertiban organisasi, (7) Pokok pikiran/prinsip/pendirian seperti diuraikan dan diterangkan di muka itu, adalah yang dapat untuk melaksanakan ideologinya terutama untuk mencapai tujuan yang menjadi cita-citanya, ialah terwujudnya masyarakat adil dan makmur lahir batin yang diridhoi Allah, ialah Masyarakat Islam

yang sebenar-benarnya.

Ketiga, pedoman amal usaha dan perjuangan Muhammadiyah. Menilik dasar prinsip tersebut di atas, maka apa pun yang diusahakan dan bagaimanapun cara perjuangan Muhammadiyah untuk mencapai tujuan tunggalnya, harus berpedoman: “berpegang teguh akan ajaran Allah dan rasulNya, bergerak membangun di segenap bidang dan lapangan dengan mwngunakan cara serta menempuh jalan yang diridhoi Allah.

Keempat, sifat Muhammadiyah. Menilik: (a) Apakah Muhammadiyah itu, (b) Dasar amal usaha Muhammadiyah, (c) Pedoman amal usaha dan perjuangan Muhammadiyah, maka Muhammadiyah memiliki dan wajib memelihara sifat-sifatnya, terutama yang terjalin di bawah ini: (1) Beramal dan berjuang untuk perdamaian dan kesejahteraan, (2) Memperbanyak kawan dan mengamalkan ukhuwah Islamiyah,(3), Lapang dada, luas pandangan, dengan memegang teguh ajaran Islam, (4) Bersifat keagamaan dan kemasyarakatan, (5) Mengindahkan segala hukum, undangundang, peraturan, serda dasar dan falsafat negara yang sah, (6) Amar ma'ruf nahi munkar dalam segala lapangan serta menjadi contoh teladan yang baik, (7) Aktif dalam perkembangan masyarakat dengan maksud islah dan pembangunan, sesuai dengan ajaran Islam, (8) Kerjasama dengan golongan Islam mana pun juga dalam usaha menyiarkan dan mengamalkan Islam serta membela kepentingannya, (9) Membantu pemerintah serta bekerjasama dengan golongan lain dalam memelihara dan membangun negara untuk mencapai masyarakat adil dan makmur yang diridhoi Allah SWT, (10) Bersifat adil serta korektif ke dalam dan keluar dengan bijaksan (PP Muhammadiyah, 1962:132).

3. MATAN KEYAKINAN DAN CITA-CITA HIDUP/MKCH MUHAMMADIYAH

Perkembangan yang lebih monumental yang melatar belakangi dirumuskan “ideologi’ (keyakinan dan cita-cita hidup atau keyakinan hidup) ialah kelahiran rezim Orde Baru, tepatnya dalam momentum Mukdamar Muhammadiyah ke 37 Tahun 1968 di Yogyakarta. Pada saat bersejarah itulah diamanatkan untuk dirumuskan konsep ‘ideologis” yang kemudian dikenal dengan nama “Matan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah” disingkat MKCH Muhammadiyah (Musthafa Kamal,2000:89). Rumusan

MKCH Muhammadiyah terdiri dari 5 (lima) pokok pikiran yaitu:

Pertama, Muhammadiyah adalah gerakan Islam dan dakwah amar ma'ruf nahi munkar, berakidah Islam dan bersumber kepada Al-Qur'an dan Sunnah, bercita-cita dan bekerja untuk terwujudnya masyarakat utama, adil makmur yang diridhoi Allah SWT, untuk melaksanakan 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 Muhammad SAW, sebagai hidayah dan rahmat Allah kepada ummat manusia sepanjang masa, dan menjamin kesejahteraan hidup materiil dan spirituil, duniawi dan ukhrawi.

Ketiga, Muhammadiyah dalam mengamalkan Islam berdasar: a) Al-Qur'an: Kitab Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW, b) Sunnah Rasul: Penjelasan dan pelaksanaan 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) Akidah, b) Akhlak, c) Ibadah, d) Muamalah Duniawiyah.

Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya akidah Islam yang murni, bersih dari gejala-gejala kemusyrikan, bid'ah dan khurafat, tanpa mengabaikan prinsip toleransi menurut ajaran Islam. 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. Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya ibadah yang dituntunkan oleh Rasulullah SAW, tanpa tambahan dan perubahan dari manusia. Muhammadiyah bekerja untuk terlaksananya mu'amalat duniawiyat (pengelolaan dunia dan pembinaan masyarakat) dengan berdasarkan ajaran agama serta menjadikan 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 “Baladatul Thoyyibatun wa Robbun Ghofur” (PP Muhammadiyah, 1968:17).

4. PEDOMAN HIDUP ISLAMI WARGA MUHAMMADIYAH (PHIWM)

Era reformasi setelah tumbangny rezim Orde Baru, bermunculan berabagai faham keagamaan, lebih-lebih yang bersifat ideologi politik. Pada tahun 2000 dalam muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta dirumuskan konsep penting dan mendasar yang bertajuk “Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah” yang memiliki persentuhan dengan peneguhan pandangan keagamaan dan ke-Muhammadiyah di lingkungan persyarikatan Muhammadiyah. Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah adalah seperangkat nilai dan norma Islami yang bersumber pada Al-Qur’an dan Sunnah untuk menjadi pola bagi tingkahlaku warga Muhammadiyah dalam menjalani kehidupan sehari-hari, sehingga terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. Konsep pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah tersebut sebenarnya merupakan pemikiran yang dihadirkan untuk menjawab tuntutan praktis sehubungan dengan gejala melemahnya nilai-nilai ke-Islaman dan ke-Muhammadiyah di lingkungan Muhammadiyah.

Pedoman Hidup Warga Islami Warga Muhammadiyah merupakan pedoman untuk menjalani kehidupan dalam lingkup; (a) Kehidupan pribadi, (b) Kehidupan keluarga, (c) Kehidupan bermasyarakat, (d) Kehidupan berorganisasi, (e) Kehidupan mengelola amal usaha, (f) Kehidupan berbisnis, (g) Kehidupan dalam mengembangkan profesi, (h) Kehidupan berbangsa dan bernegara, (i) Kehidupan melestarikan lingkungan, (j) Kehidupan mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi, (k) Kehidupan mengembangkan seni budaya (Haedar, 2009:124-151).

Khusus dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah, menegaskan bahwa: (1) Warga Muhammadiyah perlu mengambil bagian dan tidak boleh apatis (masa bodoh)

dalam kehidupan politik, melalui berbagai saluran secara positif sebagai wujud bermuamalah sebagaimana dalam bidang kehidupan lain dengan prinsip-prinsip etika/akhlak Islam dengan sebaik-baiknya dengan tujuan membangun masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, (2) Beberapa prinsip dalam berpolitik harus ditegakkan dengan sejujur-jujurnya dan sesungguhnya menunaikan amanat dan tidak boleh mengkhianati amanat, meengakkan keadilan, hukum, dan kebenaran, ketaatan kepada pemimpin sejauh sejalan dengan perintah Allah dan Rasul, mengemban risalah Islam, menunaikan *amar ma'ruf, nahi munkar*, dan mengajak orang untuk beriman kepada Allah, mempedomani Al-Qur'an dan Sunnah, mementingkan kesatuan dan persaudaraan ummat manusia, menghormati kebebasan orang lain, menjauhi fitnah dan kerusakan, menghormati hak hidup orang lain, tidak berkhiatan dan melakukan kezaliman, tidak mengambil hak orang lain, berlomba dalam kebaikan, bekerjasama dalam kebaikan dan ketakwaan serta tidak bekerja sama (konspirasi) dalam melakukan dosa dan permusuhan, memelihara hubungan baik antara pemimpin dan warga, memelihara keselamatan umum, hidup berdampingan dengan baik dan damai, tidak melakukan fasad dan kemunkaran, mementingkan ukhuwah Islamiyah, dan prinsip-prinsip lainnya yang maslahat, ihsan, dan islah, (3) Berpolitik dalam dan demi kepentingan ummat dan bangsa sebagai wujud ibadah kepada Allah dan islah serta ihsan kepada sesama, dan jangan mengorbankan kepentingan yang lebih luas dan utama itu demi kepentingan diri sendiri dan kelompok yang sempit, (4) Para politisi Muhammadiyah berkewajiban menunjukkan keteladanan diri (*uswah hasanah*) yang jujur, benar, dan adil serta menjauhkan diri dari perilaku politik yang kotor, membawa fitnah fasad (kerusakan), dan hanya mementingkan diri sendiri, (5) Berpolitik dengan keshalehan, sikap politik, dan memiliki cita-cita bagi terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, dengan fungsi *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* yang tersistem dalam suatu kesatuan imamah yang kokoh, (6) Menggalang silaturahmi dan ukhuwah antar politisi dan kekuatan politik, yang digerakkan oleh para politisi Muhammadiyah secara cerdas dan dewasa (Haedar, 2009: 145-147).

5. ETIKA POLITIK MUHAMMADIYAH

Konsep etika politik Muhammadiyah dirumuskan dalam Musyawarah Tarjih Muhammadiyah ke-26 Tahun 2003. Adapun keputusan Musyawarah Tarjih Muhammadiyah tentang etika politik adalah sebagai berikut:

Pertama, tentang nilai-nilai dasar kehidupan politik menurut ajaran Islam meliputi: keadilan, persaudaraan, persamaan, musyawarah, pluralitas, perdamaian, pertanggung jawaban, otokritik.

Kedua, tentang kekuasaan, bahwa kekuasaan menurut ajaran Islam adalah amanah Allah SWT, sebagai penjelmaan dari misi kekhilafahan manusia di muka bumi, dalam rangka mewujudkan kemaslahatan. Kekuasaan tersebut bersifat mas'ulliyah atau responsibility, amanah atau credibility, serta berfungsi untuk melayani kepentingan rakyat.

Ketiga, tentang Good Governance, bahwa Good Governance (tata pemerintahan yang baik) merupakan seperangkat tindakan dalam bidang politik, ekonomi, dan administrasi untuk mengelola negara pada semua level. Dengan kata lain Good Governance berarti pemerintahan yang baik atau hal menjalankan kekuasaan negara secara baik. Inti pokok pengertian yang terkandung di dalam istilah tersebut menunjuk kepada praktik yang bersih dalam penggunaan kewenangan di bidang politik, ekonomi, dan administrasi untuk mengelola urusan negara dan masyarakat pada setiap peringkat. Good Governance merupakan panggilan atau tugas keagamaan yang dituntut oleh ajaran Islam untuk menegakkan prinsip-prinsip tauhid sebagai sebagai landasan bangunan kehidupan politik dan penyelenggaraan negara. Selain itu, Good Governance juga menjadi tugas kemanusiaan, dalam rangka mewujudkan keadilan, kemakmuran, dan kemaslahatan.

Untuk mewujudkan Good Governance, diperlukan syarat-syarat sebagai berikut; (a) Adanya partisipasi publik dalam penyelenggaraan negara dan pemerintahan, (b) Semua unsur masyarakat memiliki komitmen untuk menegakkan hukum, (c) adanya transparansi (keterbukaan) dan akuntabilitas (pertanggung jawaban) dalam penyelenggaraan kehidupan bernegara, (d) adanya kepekaan dan kepedulian dalam merespon tantangan dan problem masyarakat, (e) Mengutamakan kepentingan umum, yaitu adanya orientasi kepada konsensus untuk menciptakan kemaslahatan masyarakat, (f) setiap

warga negara memiliki kedudukan yang sama/ sederajat di depan hukum, (g) adanya efisiensi dan efektifitas dalam pengelolaan sumber daya alam dan sumber daya manusia, (h) adanya visi strategis tentang negara yang maju dan berdaulat, (i) adanya kekuasaan yang kuat untuk menentukan nasib sendiri, dan tidak didekte oleh kekuatan asing.

Syarat untuk mewujudkan Good Governance di Indonesia dibutuhkan kepemimpinan nasional yang adil yang memiliki kualifikasi dan kriteria sebagai berikut; (a) Integritas; beriman dan bertaqwa, serta memiliki kekuatan moral dan intelektual, (b) Kapabilitas; kemampuan memimpin bangsa dan mampu menggalang dan mengelola keberagaman/kemajemukan menjadi kekuatan yang sinergis, (c) Populis; berjiwa kerakyatan dan mengutamakan kepentingan rakyat, (d) Visioner; memiliki visi strategis untuk membawa bangsa keluar dari krisis dan menuju kemajuan dengan bertumpu pada kemampuan sendiri /mandiri, (e) Berjiwa negarawan dan memiliki kemampuan untuk menyiapkan proses regenerasi kepemimpinan bangsa, (f) Memiliki kemampuan untuk menjalin hubungan dengan dunia internasional, (g) Berjiwa reformis; memiliki komitmen untuk melanjutkan perjuangan reformasi.²

C. IDEOLOGI SEBAGAI AKAR KOMUNIKASI POLITIK MUHAMMADIYAH

Komunikasi politik Muhammadiyah memiliki akar kuat pada landasan ideologisnya yang menjadi sumber inspirasi dan konstruksi maupun langkah-langkah praksis dalam beragam aktifitas organisasi termasuk komunikasi politik. Sampai dengan tahun 2005, secara epistemologis telah lahir berbagai konstruksi pemikiran yang menjadi landasan ideologis Muhammadiyah yaitu: Muqoddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah Tahun 1945, Kepribadian Muhammadiyah Tahun 1962, Matan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah Tahun 1968, dan Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah Tahun 2000. Hal ini mencerminkan bahwa ideologi Muhammadiyah tidak bersifat dogmatis dan statis, akan tetapi bersifat dinamis, kontekstual, dan terbuka untuk perubahan.

Konsekuensi sebagai ideologi terbuka, maka nilai-nilai hanyalah orientasi

dasar sementara untuk operasionalisasinya ke dalam tujuan-tujuan selalu dapat dipertanyakan dan disesuaikan dengan prinsip-prinsip moral dan cita-cita masyarakat. Oleh karena itu dapatlah difahami bila gerak Muhammadiyah termasuk dalam komunikasi politiknya memiliki kelenturan terhadap realitas politik empiris. Di samping itu pula, dengan ideologi terbuka ruang untuk memberikan tafsir politik selama dalam bingkai ideologisnya. Ideologi terbuka dinyatakan terbuka karena hanya mengenai orientasi dasar, sedangkan penterjemahannya ke dalam tujuan-tujuan dan norma-norma sosial politik bersifat luwes. Operasionalisasinya harus disepakati secara demokratis, ideologi terbuka bersifat inklusif, tidak totaliter dan tidak dapat dipakai untuk melegitimasi kekuasaan sekelompok orang. Dengan demikian, dalam pandangan ideologi terbuka, cita-cita menjamin kebebasan masyarakat untuk menentukan kehidupannya sendiri, kebebasan beragama, dan berpandangan politik. Dalam bahasa logika, cita-cita itu bersifat limitative dan bekerja melalui falsifikasi, artinya menetapkan batas-batas kebebasan, asal tetap dalam batas-batas itu. Cita-cita dalam ideologi terbuka tidak dibebankan dari dunia luar kepada masyarakat, melainkan diangkat dari padanya. Hal ini berbeda dengan ideologi tertutup yang klaimnya tidak hanya memuat nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar saja, melainkan juga bersifat operasional, artinya ideologi tidak mengakui hak masing-masing orang untuk mempertimbangkan sendiri, berdasarkan suara hatinya, bagaimana sebuah prinsip harus diterapkan dalam situasi kongkrit. Ideologi tertutup menuntut ketaatan tanpa *reserve*.

Akan tetapi, ideologi terbuka yang dianut oleh Muhammadiyah disamping memiliki sisi positif juga mengandung sisi negatif. Di antara sisi positif dari ideologi terbuka adalah menjamin kebebasan warga Muhammadiyah untuk menentukan kehidupannya sendiri sebatas dalam kerangka cita-cita ideal Muhammadiyah, sejauh tidak keluar dari nilai-nilai universalnya. Dengan demikian dapat difahami kalau ideologi Muhammadiyah cenderung bersifat rasional, karena itu terbuka ruang untuk diperdebatkan dan tidak dipaksa untuk sepakat. Itulah sebabnya dalam Muhammadiyah tidak tercermin kultus individu terhadap pemimpinnya. Proses kepemimpinan pun dijalankan secara demokratis, mobilitas organisasi dijalankan secara inklusif, tidak totaliter dan tidak dapat dipergunakan untuk melegitimasi sebuah kekuasaan. Pada sisi

lain, ideologi terbuka Muhammadiyah juga membawa sisi negatif terutama ketika posisi gerakan membutuhkan mobilitas anggotanya secara maksimal. Sebut saja ketika kepentingan politik tertentu yang secara organisasi menjadi pilihan Muhammadiyah, ketika mobilitas anggotanya tidak bisa dikerahkan secara maksimal, maka kepentingan politik itu tidak dicapai. Mungkin banyak faktor yang menghambat mobilitas warga, tetapi setidaknya praktik ideologi terbuka ikut menentukan berhasil atau tidaknya mobilitas warga.

CATATAN AKHIR

- ¹ Lihat lebih lanjut Tanfidz Keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah tentang Keputusan Mukhtamar Muhammadiyah ke-37 Tahun 1968 di Yogyakarta.
- ² Keputusan Musyawarah Nasional Tarjih Ke-26 yang berlangsung pada tanggal 1 - 5 Oktober 2003 M bertepatan dengan tanggal 5 - 9 Sya'ban 1424 H di Hotel Bumi Minang Padang Sumatera Barat

Strategi Komunikasi Politik Muhammadiyah

A. STRATEGI KOMUNIKASI POLITIK MUHAMMADIYAH

Garis perjuangan politik Muhammadiyah mengacu pada rumusan langkah-langkah dan garis perjuangan Muhammadiyah yang sering disebut sebagai *khittah*. *Khittah* dihasilkan secara dinamis dari waktu ke waktu dan tidak dapat dilepaskan dari situasi empiris sosial politik pada saat langkah dan *khittah* itu dirumuskan. Dengan demikian, langkah dan *khittah* Muhammadiyah bersifat kontekstual. Langkah-langkah dan *khittah* Muhammadiyah yang dirumuskan sampai dengan tahun 2005 adalah sebagai berikut;

1. Langkah Muhammadiyah Tahun 1938-1940 yang dikenal sebagai langkah dua belas Muhammadiyah
2. Langkah Muhammadiyah Tahun 1947 yang dikenal dengan langkah enam masalah
3. Langkah Muhammadiyah Tahun 1950 yang memuat delapan masalah,
4. Langkah Muhammadiyah tahun 1959-1962 yang dihasilkan Mukhtamar Muhammadiyah ke 34 di Yogyakarta Tahun 1959
5. Langkah Muhammadiyah tahun 2000-2005 yang dihasilkan oleh Mukhtamar Muhammadiyah ke 44 di Jakarta pada tahun 2000

6. Revitalisasi gerakan Muhammadiyah yang dihasilkan oleh Mukhtamar Muhammadiyah ke 45 di Malang Tahun 2005.

Sedangkan *khittah* Muhammadiyah yang mengandung strategi komunikasi politik Muhammadiyah dapat dilihat pada:

1. *Khittah* Palembang 1956-1959
2. *Khittah* Ponorogo 1969
3. *Khittah* Ujung Pandang 1971
4. *Khittah* Surabaya 1978
5. *Khittah* Denpasar 2002

Dari berbagai rumusan langkah dan *khittah* (garis perjuangan) Muhammadiyah sebagaimana disebutkan di atas, dapat disimpulkan bahwa strategi komunikasi politik Muhammadiyah terepresentasikan dalam tiga formula strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang saling terkait yaitu:

1. Strategi komunikasi politik iman dan amal shaleh
2. Strategi komunikasi politik kekuasaan,
3. Strategi komunikasi politik kebangsaan.

1. Strategi Komunikasi Politik Iman dan Amal Shaleh

Strategi komunikasi politik iman dan amal shaleh merupakan upaya Muhammadiyah menyampaikan pesan-pesan politik yang bersifat teologis dan amal shaleh sebagai perwujudan rasa iman. Beberapa langkah strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang berorientasikan pada penguatan aspek teologis dan penguatan kapasitas imani dan amal shaleh dapat dibaca dalam beberapa rumusan teks-teks resmi sebagai berikut;

Pertama, dua belas langkah Muhammadiyah yang dihasilkan pada tahun 1938-1940 (Haedar,2009:391). Diantara langkah dua belas Muhammadiyah yang merupakan langkah strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang berorientasikan pada penguatan aspek teologis dan penguatan kapasitas imani dan amal shaleh dapat dibaca pada:

- 1) Memperdalam masuknya iman (langkah nomor satu)
- 2) Memperluas faham agama (langkah nomor dua)
- 3) Memperbuahkan budi pekerti (langkah nomor tiga)
- 4) Menuntun amal *intiqad* (langkah nomor empat)

Kedua, langkah Muhammadiyah Tahun 1947. Langkah Muhammadiyah Tahun 1947 terdapat enam masalah yang kemudian dikenal sebagai enam langkah Muhammadiyah (Haedar,2009:447). Dari enam masalah langkah Muhammadiyah Tahun 1947 yang merupakan strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang berorientasikan pada penguatan aspek teologis dan penguatan kapasitas imani dan amal shaleh dapat d ibaca pada:

- 1) Mengadakan muballighin dan muballighat istimewa dalam mengadakan dakwah Islam (langkah nomor satu)
- 2) Menerbitkan tuntutan ke-Islaman bagi sekolah-sekolah (langkah nomor dua)
- 3) Memberi pertolongan kepada anak-anak yatim dari pahlawan-pahlawan kita yang gugur (langkah nomor tiga)
- 4) Melaraskan alat perlengkapan ibadah di masjid-masjid dan surau (langkah nomor empat)

Ketiga, langkah Muhammadiyah Tahun 1950 (Haedar,2009:463). Langkah Muhammadiyah Tahun 1950 dikenal sebagai delapan langkah Muhammadiyah. Dari delapan langkah Muhammadiyah Tahun 1950 yang merupakan strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang berorientasikan pada penguatan aspek teologis dan penguatan kapasitas imani dan amal shaleh dapat dibaca pada:

- 1) Menghidupkan ruh ibadah dari tauhid yang murni dalam zaman kemerdekaan ini hendaklah dipergiat (langkah nomor satu)
- 2) Mengerjakan agama Islam mesti dengan keinsyafan. Jangan melebihi, jangan mengurangi, jangan membabi buta (langkah nomor dua)
- 3) Muhammadiyah dalam zaman kemerdekaan ini harus lebih banyak amal usahanya, apalagi mengingat adanya saingan-saingan gerakan yang non Islam (langkah nomor empat)
- 4) Muhammadiyah berjuang dalam amalan "*bathinul hayatiddunya*". Sedang badan-badan lain atau partai-partai politik berjuang dalam "*dzahirul hayatiddunya*"(langkah nomor lima)
- 5) Gerak dan amal Muhammadiyah yang dahulu, seperti tabligh, pengajaran, PKU, Aisyiyah, dan pemuda, supaya dibangun kembali dan lebih

- dipergiatkan (langkah nomor enam)
- 6) Memperdalam rasa persaudaraan Islam dalam rumah tangga keluarga Muhammadiyah (langkah nomor tujuh)

Keempat, khittah Palembang 1956-1959. *Khittah* tersebut mengandung tujuh langkah pokok (Haedar, 2009:359). Ketujuh rumusan *khittah* Palembang 1956-1959 dapat dikatakan merupakan strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang berorientasikan pada penguatan aspek teologis dan penguatan kapasitas imani dan amal shaleh dapat dibaca pada:

- 1) Menjiwai pribadi para anggota terutama para pimpinan Muhammadiyah
- 2) Melaksanakan uswatun hasanah
- 3) Mengutuhkan organisasi dan merapikan administrasi
- 4) Memperbanyak dan mempertinggi amal
- 5) Mempertinggi mutu anggota dan membentuk kader
- 6) Mempererat ukhuwah
- 7) Menuntun penghidupan anggota.

2. Strategi Komunikasi Politik Kekuasaan

Politik juga memiliki makna kekuasaan yang diperoleh melalui kekuatan-kekuatan politik praktis yaitu partai politik. Kekuasaan memiliki peran penting dalam menentukan keberhasilan dakwah yang menjadi agenda utama Muhammadiyah. Persoalannya adalah Muhammadiyah telah menetapkan diri sebagai non politik, oleh karena itu strategi komunikasi politik Muhammadiyah tidak secara langsung menempatkan dirinya sebagai kekuatan politik praktis, tetapi dengan membentuk kekuatan politik praktis bayangan yang menjadi penyalur aspirasi politik Muhammadiyah. Beberapa langkah strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang berorientasikan pada politik kekuasaan dapat dibaca dalam beberapa rumusan teks-teks resmi sebagai berikut;

Pertama, menjadi anggota istimewa Masyumi. Keanggotaan istimewa Muhammadiyah dalam Masyumi tercermin dalam langkah Muhammadiyah Tahun 1950. Langkah Muhammadiyah Tahun 1950 dikenal sebagai delapan langkah Muhammadiyah. Dari delapan langkah Muhammadiyah Tahun

1950 yang merupakan strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang berorientasikan pada politik kekuasaan dapat dibaca pada langkah ke lima yang berbunyi; Muhammadiyah berjuang dalam amalan “*bathinul hayatid dunya*”. Sedang badan-badan lain atau partai-partai politik berjuang dalam perbaikan “*dzahirul haya tiddunya*”. Muhammadiyah tidak langsung mencampuri politik negeri, memperoleh kursi perwakilan. Tetapi Pusat Pimpinan Muhammadiyah menjadi anggota istimewa Pusat Pimpinan Masyumi. Masuknya menjadi istimewa ini, adalah Pusat Muhammadiyah saja. Sebagai anjuran kepada anggota-anggota Muhammadiyah (orang-orang), ialah; Muhammadiyah tempat beramal, Masyumi tempat berjuang, Badan-badan lain tempat bekerja (Haedar,2009:463).

Kedua, membidani pendirian Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) tahun 1968. Ketika terjadi peralihan kekuasaan dari Orde Lama ke Orde Baru, Muhammadiyah kembali mencoba “peruntungan politiknya” melalui partai Parmusi. Berdirinya Parmusi adalah sesuai dengan amanat sidang Majelis Tanwir tahun 1966 di Bandung dan tahun 1967 di Yogyakarta agar PP Muhammadiyah memprakarsai pembentukan wadah politik bagi umat Islam yang belum berpartai, namun dinyatakan pula bahwa berdirinya Parmusi tetap merupakan “proyek bersama” serta mendapat pengertian yang baik dari mantan Pimpinan Pusat (PP) Masyumi. Dalam penegasan ini, tercermin prinsip Muhammadiyah yang lain, yaitu bahwa institusi politik di luar Muhammadiyah yang menjadi saluran aspirasi dan perjuangan politik Muhammadiyah merupakan suatu keharusan.¹

Langkah-langkah Muhammadiyah dengan membidani partai politik bayangan Parmusi memperoleh legitimasi organisasional pada Tanwir di Ponorogo Jawa Timur pada tahun 1969 yang menghasilkan *Khittah* Ponorogo. *Khittah* tersebut merupakan kelanjutan dari amanat Muktamar ke-37 tahun 1968 di Yogyakarta, yang antara lain memutuskan untuk merumuskan sikap Muhammadiyah menghadapi perkembangan politik dalam masa pergantian rezim dari Orde Lama ke Orde Baru setelah peristiwa G.30/S/PKI tahun 1965 (PP Muhammadiyah,1969:12). Secara tekstual, strategi komunikasi politik Muhammadiyah dalam *khittah* Ponorogo dapat dibaca pada rumusan Pola Dasar Perjuangan khususnya pada rumusan-rumusan sebagai berikut:

- 1) *Da'wah Islam dan amar-ma'ruf nahi-munkar* seperti yang dimaksud harus dilakukan melalui dua saluran/bidang secara simultan: (a) Saluran politik kenegaraan (politik praktis), (b) Saluran masyarakat (rumusan nomor tiga)
- 2) Untuk melakukan perjuangan *da'wah Islam dan amar-ma'ruf nahi-munkar* seperti yang dimaksud di atas, dibuat alatnya masing-masing yang berupa organisasi: (a) Untuk saluran/bidang politik kenegaraan (politik praktis) dengan organisasi politik (partai), (b) Untuk saluran/bidang masyarakat dengan organisasi non partai (rumusan nomor empat)
- 3) Muhammadiyah sebagai organisasi memilih dan menempatkan diri "Gerakan Islam dan Amar Ma'ruf Nahi Munkar Dalam Bidang Masyarakat". Sedang untuk alat perjuangan dalam bidang politik kenegaraan (politik praktis), Muhammadiyah membentuk satu Partai Politik di luar organisasi Muhammadiyah (rumusan nomor lima)
- 4) Muhammadiyah harus menyadari bahwa: antara Muhammadiyah dan Partai tidak ada hubungan organisatoris, tetapi tetap mempunyai hubungan ideologis (rumusan nomor enam)
- 5) Masing-masing berdiri dan berjalan sendiri-sendiri menurut caranya sendiri-sendiri, tetapi dengan saling pengertian dan menuju tujuan yang satu (rumusan nomor delapan) (PP Muhammadiyah, 1969: 14-16).

Ketiga, dukungan Muhammadiyah terhadap pencalonan M. Amien Rais dalam pemilihan presiden tahun 2004. Dengan penyebutan nama dalam surat edaran yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif dan Haedar Nashir dapat dipandang sebagai langkah-langkah politik praktis Muhammadiyah.²

3. Strategi Komunikasi Politik Kebangsaan

Strategi komunikasi politik kebangsaan yang dilakukan Muhammadiyah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara menempatkan Muhammadiyah sebagai "*moral force*" (kekuatan moral) dan "*interest groups*" (kelompok kepentingan) dalam dinamika kehidupan berbangsa di Negara Indonesia. Rumusan-rumusan strategi komunikasi politik kebangsaan Muhammadiyah ini dapat ditelusuri dalam rumusan-rumusan resmi Muhammadiyah yang terkait dengan kehidupan berbangsa dan bernegara yaitu:

Pertama, dua belas langkah Muhammadiyah yang dihasilkan pada tahun 1938-1940. Diantara langkah dua belas Muhammadiyah yang merupakan langkah strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang berorientasikan pada penguatan politik kebangsaan Muhammadiyah dapat dibaca pada:

- 1) Hendaklah menjadi tujuan kita juga, akan menguatkan persatuan organisasi dan mengokohkan pergaulan persaudaraan kita serta mempersamakan hak-hak dan memerdekakan lahirnya pikiran-pikiran kita (langkah nomor lima)
- 2) Menegakkan keadilan. Hendaklah keadilan itu dijalankan semestinya, walaupun akan mengenai badan sendiri dan ketetapan yang sudah seadil-adilnya itu dibela dan dipertahankan di manapun juga (langkah nomor enam) (Haedar,2009:24).

Kedua, enam langkah Muhammadiyah Tahun 1947. Diantara enam langkah Muhammadiyah tahun 1947 yang merupakan langkah strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang berorientasikan pada penguatan politik kebangsaan Muhammadiyah dapat dibaca pada langkah nomor 6 yang berbunyi; “*Memperdalam dan memperluas keinsyafan kepada seluruh anggota sebagai warga negara merdeka*” (Haedar,2009:17).

Ketiga, delapan langkah Muhammadiyah Tahun 1950. Diantara delapan langkah Muhammadiyah tahun 1950 yang merupakan langkah strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang berorientasikan pada penguatan politik kebangsaan Muhammadiyah adalah penegasannya bahwa yang dilakukan Muhammadiyah merupakan politik substansif dari pada politik simbolik. Secara lebih tegas hal tersebut terdapat dapat dibaca pada langkah nomor 5 yang berbunyi; Muhammadiyah berjuang dalam amalan-amalan “*bathinul-haya-tiddunya*” (Haedar, 2009:463). *Keempat*, *Khittah* Ujung Pandang 1971. *Khittah* Ujung Pandang inilah yang paling banyak dirujuk dan menjadi pedoman atau acuan pokok dalam menentukan sikap organisasi menghadapi dunia politik. Sebagaimana diketahui bahwa pada Mukhtar ke-38 tahun 1971 Muhammadiyah membuat keputusan tentang “Pernyataan (Penegasan) Muhammadiyah” tentang “Hubungan Muhammadiyah dengan Partai-partai dan Organisasi-organisasi lain”, yang kemudian dikenal dengan “*Khittah*

Muhammadiyah tahun 1971” atau “*Khittah* Muhammadiyah Ujung Pandang”. (PP Muhammadiyah, 1971:26).

Ada hal penting dari *khittah* tahun 1971 tersebut yaitu: (1) secara tegas Muhammadiyah menentukan posisi dan sikapnya yang benar-benar netral terhadap politik praktis dan partai politik, yakni tidak memiliki hubungan afiliasi apapun, (2) jika *Khittah* tahun 1969 masih terkandung pemihakan terhadap Partai Muslimin Indonesia, pada *Khittah* tahun 1971 secara jelas Muhammadiyah menunjukkan kenetralannya dengan meletakkan partai apapun termasuk Parmusi berada di luar Muhammadiyah, dengan semangat melakukan amar ma’ruf dan nahi munkar terhadapnya, artinya melakukan fungsi dakwah terhadap kekuatan-kekuatan politik, (3) memberi kebebasan politik kepada warga, baik dengan menggunakan hak politiknya maupun tidak, sebagai sikap yang cukup terbuka dari Muhammadiyah (Haedar, 2009:78).

Kelima, Khittah Surabaya 1978. *Khittah* Surabaya dihasilkan Mukhtamar ke 38 Muhammadiyah Tahun 1978, memberikan ketegasan tentang sikap netral Muhammadiyah dalam politik sebagai tindak lanjut *khittah* Ujung Pandang 1971. *Khittah* Surabaya 1978 memiliki pokok-pokok pikiran di 5 (lima) bidang yaitu: (1) Hakekat Muhammadiyah, (2) Muhammadiyah dan Masyarakat, (3) Muhammadiyah dan Politik, (4) Muhammadiyah dan Ukhuwah Islamiyah, (5) Dasar Program Muhammadiyah (PP Muhammadiyah, 1978:34).

Pada sisi lain, pemikiran *Khittah* Surabaya 1978 dalam bidang politik ditegaskan bahwa;

“dalam bidang politik, Muhammadiyah berusaha sesuai dengan *khittahnya*, dengan dakwah amar ma’ruf nahi munkar dalam arti dan proporsi yang sebenarnya, Muhammadiyah harus dapat membuktikan secara teoritis konsepsional, secara operasional, dan secara konkret riil, bahwa ajaran Islam mampu mengatur masyarakat dalam negara Republik Indonesia yang ber-Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 menjadi masyarakat yang adil dan makmur serta sejahtera, bahagia, materiil dan spirituil yang diridhoi Allah SWT. Dalam melaksanakan usaha itu, Muhammadiyah tetap berpegang teguh pada kepribadiannya (PP Muhammadiyah, 1978:32).

Selanjutnya ditegaskan pula bahwa usaha Muhammadiyah dalam bidang politik tersebut merupakan bagian gerakannya dalam masyarakat, dan dilaksanakan berdasar landasan dan peraturan yang berlaku dalam Muhammadiyah. Dalam hubungan ini, terdapat dua point penting tentang relasi Muhammadiyah dan politik yaitu: “*Muhammadiyah adalah Gerakan Dakwah Islam yang beramal dalam segala bidang kehidupan manusia dan masyarakat, tidak mempunyai hubungan organisatoris dengan dan tidak merupakan afiliasi dari suatu partai politik atau organisasi apa pun*” (PP Muhammadiyah,1978:36). Keenam, *Khittah* Denpasar 2002. *Khittah* Muhammadiyah hasil sidang Tanwir di Denpasar Bali tahun 2002 diberi tajuk khusus, yakni “*Khittah Muhammadiyah Dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*”. *Khittah* Denpasar lebih lengkap karena mengandung pandangan Muhammadiyah mengenai politik, sekaligus menawarkan jalan ke luar dari sikap netralnya terhadap dunia politik-praktis, sehingga Muhammadiyah tetap berkiprah dalam dinamika kebangsaan tanpa terjebak pada fungsi partai politik (Haedar,2009:137). Dari *Khittah* Denpasar tampak jelas Muhammadiyah memosisikan diri sebagai “*moral force*” (kekuatan moral) dan “*interest groups*” (kelompok kepentingan) dalam dinamika kehidupan berbangsa di Negara Indonesia. *Khittah* tersebut tetap berpijak pada *Khittah* tahun 1971, bahwa Muhammadiyah tidak memiliki hubungan organisatoris apapun dengan kekuatan atau partai politik mana pun. Hal lain dari *khittah* Denpasar tersebut adalah memberi kerangka agar warga Muhammadiyah tidak alergi dan negatif terhadap politik. Muhammadiyah tetap harus berkiprah dalam dan tidak menjauh dari dinamika kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara (Haedar,2009:140).

Dengan *Khittah* Denpasar sebenarnya terdapat dua ruang yang dibuka Muhammadiyah. *Pertama*, jika secara organisasi Muhammadiyah tidak berurusan dengan partai politik dan dunia politik praktis, maka fungsi itu dapat dijalankan oleh para kadernya dengan ketentuan untuk jabatan-jabatan tertentu tidak boleh dirangkap agar tidak terjadi konflik kepentingan. *Kedua*, dengan *Khittah* Denpasar diketahui sikap proaktif Muhammadiyah dalam menjalankan peran kebangsaan tanpa harus berhimpitan apalagi menjadi partai politik, yakni sebagai kekuatan moral dan kelompok kepentingan yang

menjalankan fungsi dakwah *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*. Peran lobi, mendesak, memberikan pernyataan, silaturahmi, menyampaikan pandangan dan tuntutan, kerjasama dengan berbagai komponen bangsa, dan langkah-langkah lainnya dapat dilakukan Muhammadiyah untuk mendorong kebijakan yang positif sebaliknya mencegah kebijakan yang salah dari negara atau pemerintah. Lebih dari itu, *Khittah* Denpasar juga dapat mendorong Muhammadiyah untuk lebih terfokus dalam menjalankan peran transformasi sosial untuk pemberdayaan, pembebasan, pembinaan, pembangunan, dan pencerahan masyarakat atau bangsa secara melintasi. Sekaligus memberikan perspektif yang jelas tentang pandangan Muhammadiyah mengenai politik sebagai "*al-umur al-dunyawiyyat*" (Haedar,2009:143).

B. KOMUNIKASI POLITIK MUHAMMADIYAH; DARI KONSTRUKSI KE PRAKSIS

Strategi komunikasi politik Muhammadiyah sebagaimana disebutkan di atas merupakan konstruksi politik Muhammadiyah yang menuntut langkah-langkah praksis dan implementasi sebagai konsekuensi dari pandangan politiknya sekaligus menjadi pedoman politik warga Muhammadiyah. Oleh karena itu membicarakan praksis komunikasi politik Muhammadiyah kita akan dihadapkan pada beberapa hal sebagai berikut; *pertama*, landasan teologis Muhammadiyah yang mencerminkan gerakan dakwah Islam *amar ma'ruf nahi munkar*. Di atas landasan teologis yang dikembangkan Muhammadiyah inilah kemudian ditransformasikan kedalam corak komunikasi politik Muhammadiyah. *Kedua*, dinamika politik nasional yang merupakan realitas empiris yang memberikan pengaruh pada relasi kuasa Muhammadiyah dan politik pada setiap momentum politik. *Ketiga*, pola komunikasi politik Muhammadiyah tidak dapat dilepaskan dari keputusan-keputusan resmi organisasi yang menjadi pedoman dalam artikulasi politik Muhammadiyah. *Keempat*, secara historis pola komunikasi politik Muhammadiyah merupakan kelanjutan dari pola komunikasi politik Muhammadiyah era-era sebelumnya yang telah membentuk menjadi budaya politik Muhammadiyah. *Kelima*, pola komunikasi politik Muhammadiyah juga tidak dapat dilepaskan dari wacana politik yang dikembangkan oleh Ketua Umum Muhammadiyah sebagai

representasi organisasi Muhammadiyah. Kelima faktor di atas telah *inheren* dalam budaya politik Muhammadiyah.

Setiap gerakan Islam memiliki strategi untuk tetap *survive*, adakalanya gerakan Islam itu mengambil haluan yang murni kultural dan adakalanya menghimpitkan diri dengan kekuasaan politik. Bahkan, tidak sedikit dari gerakan Islam yang dalam periode tertentu berubah menjadi partai politik dan pada periode yang lain kembali tetap sebagai gerakan Islam. Hal ini mencerminkan dinamika gerakan Islam dan hal itu dipandang sebagai suatu strategi yang tepat untuk tetap eksis. Muhammadiyah, juga mengalami fenomena seperti itu. Memang, Muhammadiyah tidak memiliki afiliasi politik dengan partai politik manapun, juga tidak berpolitik praktis. Meski pun demikian, Muhammadiyah memandang partai politik itu sebagaimana juga kekuasaan negara sangatlah penting dan strategis, termasuk untuk menegakkan dakwah Islam melalui tangan negara.

Akan tetapi, kontruksi dan pendirian politik Muhammadiyah semacam ini tidaklah selalu linear ketika berhadapan dengan realitas politik empirik yang menuntut Muhammadiyah untuk memberikan respon sebagai bagian dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Oleh karena dalam pengalaman sejarah praksisnya, komunikasi politik Muhammadiyah dapat dicermati dalam hal-hal sebagai berikut:

1. Dari kontruksi keagamaan ke konstruksi politik

Muhammadiyah memiliki konstruksi keagamaan yang merupakan faham agama menurut Muhammadiyah. Dari konstruksi keagamaan inilah konstruksi politik Muhammadiyah menemukan pijakan teologisnya secara kuat dan transendental. Diantara terma-terma konstruksi keagamaan Muhammadiyah yang menonjol dan memberikan warna dalam konstruksi politik Muhammadiyah diantaranya adalah sebagai berikut:

(1) *Ijtihad*.

Secara literal, *ijtihad* didefinisikan sebagai “berusaha sekuat tenaga”, “mengerahkan tenaga”, usaha keras”, atau “memaksimalkan diri”. Dalam pengertian *fiqh* Islam, salah satu definisi umumnya adalah “usaha maksimal yang dilakukan oleh ahli *fiqh* untuk menguasai dan menerapkan prinsip-prinsip dan aturan-aturan *ushul fiqh* (*legal theory*) yang bertujuan untuk

menyingkap hukum Allah (B Hallaq, Wael, 1984:19).³ Akan tetapi terdapat versi lain tentang definisi *ijtihad*, misalnya “kemampuan untuk melakukan deduksi dalam masalah hukum terhadap kasus-kasus di mana tidak terdapat teks tertulis atau aturan yang sudah ditetapkan oleh *ijma*’ (konsensus) yang bisa diterapkan (Abdul Rahim, 1981:58). Perbedaan definisi tersebut telah memainkan peran penting dalam menjadikan ahli hukum Islam, sarjana dan kelompok muslim terbelah secara polemis. Definisi pertama dan sejenisnya menunjukkan bahwa *ijtihad* merupakan sebuah proses penelusuran akademis yang terus menerus tanpa ada batasan sama sekali dari segi aspek dan waktunya. Sebaliknya definisi kedua dan sejenisnya menunjukkan bahwa *ijtihad* terbatas dari segi aspek, cakupan, dan waktu.⁴ Di Muhammadiyah, *ijtihad* bisa dijalankan secara individu atau kolektif dan bagi mereka yang tidak mampu melakukannya harus *ber-ittiba*’ yakni menerima atau mengikuti fatwa seseorang dengan syarat mengetahui prinsip-prinsip yang mendasari fatwa tersebut (Ahmad Jaenuri, 2002:105). Untuk menjalankan *ijtihad* di Muhammadiyah, didirikanlah Majelis Tarjih pada tahun 1927 yang dimandatkan untuk “memformulasikan” dasar-dasar teologis Muhammadiyah. Setiap ide atau teori yang sudah disepakati oleh majelis ini bisa diterapkan sebagai justifikasi logis atau filosofis bagi program-program dan tujuan-tujuan dari gerakan. Tujuan awal dari Majelis Tarjih adalah untuk mengakhiri hegemoni madzhab atas umat muslim. Akan tetapi, banyak orang, baik di dalam maupun di luar Muhammadiyah merasa khawatir kalau hal itu malah justru akan menjadi sebuah madzhab baru. Pada perkembangan selanjutnya, kosa kata *ijtihad* telah digunakan di forum-forum di luar masalah agama, yakni dalam masalah politik. Selama era reformasi, politikus Muhammadiyah sering kali memakai istilah ini untuk menjustifikasi sikap politik mereka. Oleh karena itu, Amien Rais misalnya, mengajukan istilah *ijtihad* politik ketika hendak mendirikan PAN pada tahun 1997 dan *ijtihad* politik Poros Tengah ketika para politikus modernis ini menarik mundur Abdurrahman Wahid dari kekuasaannya pada tahun 2001 (Muhammad Najib, 2000).

Term *tajdid* (kebangkitan, reformasi) dalam komunitas Muhammadiyah merujuk pada hadis Nabi: “*Innallaha yab’atsu li hadzihi al-umma ‘ala ra’si kulli mi’a sana man yujaddid laha amr diniha*” (Abu Daud, 1951:156). Artinya: “*Sesungguhnya Allah akan mengutus pada ummat ini setiap seratus tahun orang yang akan memperbarui agama mereka*”. Berdasarkan hadis tersebut, *tajdid* di Muhammadiyah menurut Syamsul Hidayat memiliki dua definisi: (1) pemurnian, yang meliputi pemahaman, internalisasi, dan penerapan hal-hal yang sudah tetap dalam Islam, seperti otoritas Al-Qur’an, hadits sahih, teologi Islam, ibadah, etika Islam, dan hubungan sosial, dan (2) modernisasi dalam hal-hal yang tunduk pada perubahan kondisi, seperti sistem organisasi, pengembangan model-model pendidikan dan sebagainya.⁵ Dengan sepirit *tajdid* inilah Muhammadiyah dikenal sebagai gerakan purifikasi atas praktek keagamaan yang menyimpang dalam bentuk *takhayul*, *bid’ah*, dan *khurofat* (TBC). Dalam perkembangan selanjutnya, pengertian *takhayul*, *bid’ah*, dan *khurofat* mengalami reinterpretasi yang lebih luas, tidak hanya menyangkut praktik keagamaan, tetapi juga praktik sosial dan politik, termasuk dalam praktik kehidupan dan bernegara. Begitu pun juga, dengan makna *tajdid* sebagai modernisasi, menjadikan Muhammadiyah dikenal sebagai organisasi modern yang mampu melahirkan perubahan-perubahan dan gagasan serta ide-ide kreatif bukan saja dalam ranah pembaharuan pemikiran keagamaan, tetapi juga dalam praktek sosial politik.

(3) Jihad.

Term jihad secara literal berarti “berusaha keras” atau “berjuang”. Di Muhammadiyah telah diakui apa yang pernah dikemukakan oleh para ahli hukum Islam bahwa jihad sebagai sebuah kewajiban dapat dilaksanakan dalam empat cara: (i) dengan hati, (ii) dengan lisan, (iii) dengan pikiran, (iv) dengan pedang. Akan tetapi Muhammadiyah menekankan pentingnya berinfak di jalan Allah (Ahmad Jaenuri, 2007:174). Di Muhammadiyah kata *jihad* sering digandengkan dengan kata *fi sabilillah* (di jalan Allah) dan juga dengan *birr* (kebaikan). Adapun perkembangan terbaru mengenai gagasan *jihad* di Muhammadiyah bisa dirujuk pada pernyataan bersamanya dengan NU:

“PB Nahdhatul Ulama dan PP Muhammadiyah mengajukan bahwa jihad bagi

*ummat muslim di Indonesia harus diarahkan pada peningkatan kualitas pendidikan, ekonomi, dan juga sumber daya manusia. Jihad harus diarahkan pada perang melawan kebodohan, kemiskinan, kemunduran, kerusakan moral, dan martabat manusia".*⁶

Dengan pemaknaan *jihad* dalam arti yang luas sebagaimana dikemukakan di atas, menjadi landasan teologi bagi lahirnya gerakan sosial Muhammadiyah dalam wujud amal usaha baik dalam bidang kesehatan, pendidikan, sosial, dll. Semangat *jihad* ini pula lah menjadi kekuatan Muhammadiyah membangun dan mengembangkan kemandirian dalam melaksanakan dakwah Islam *amar ma'ruf nahi munkar* baik dalam bidang sosial kemasyarakatan maupun ketika berhadapan dengan persoalan-persoalan politik kekuasaan.

(4) *Amar Ma'ruf Nahi Munkar.*

Untuk mewujudkan masyarakat yang multidimensional harmonis, sesungguhnya preskripsi yang ditunjukkan al-Qur'an teramat jelas, dengan menegakkan tugas kembar setiap masyarakat mukmin yaitu *al amru bil ma'tuf wa nahyu 'anil munkar*. Dalam kaitan ini Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah *Islamiyah amar ma'ruf nahi munkar*, maka tidak bisa tidak, seluruh tugas Muhammadiyah harus mencoba menjawab tantangan yang muncul dalam segala bidang kehidupan. Konsep dwi tunggal *amar ma'ruf nahi munkar* itu pulalah yang dipergunakan Amien Rais untuk melakukan koreksi mengenai fenomena korupsi, kolusi, nepotisme yang sudah sedemikian parah. Demikian juga ketika Amien Rais juga mempersoalkan masalah suksesi yang dimaknai sebagai upaya menyalurkan hak sejarah dan politik. Kita tidak ingin sejarah politik kita berulang seperti dengan adanya praktik kultus individu pada masa Orde Lama (Rais,1998:xiv). Tujuan utama dari semua ini adalah sebagai pelaksanaan dakwah Islam *amar ma'ruf nahi munkar* yang dilakukan secara ikhlas, yaitu melakukan sesuatu secara sukarela karena Allah SWT.

Pada konteks ini keempat aspek pandangan dunia keagamaan Muhammadiyah sebagaimana disebutkan di atas dapat ditegaskan bahwa *tajdid* merupakan fondasi pandangan dunia (*worldview*) Muhammadiyah; sementara

ijtihad adalah *intellectual exercies*-nya tajdid dalam lapangan sosial kehidupan agama, dan *jihad* dan amar ma'ruf nahi munkar merupakan dimensi sosiologisnya. Kombinasi dari semua ini ditetapkan lewat cara pendirian aktivitas-aktivitas yang terorganisir dalam Amal Usaha Muhammadiyah. Misi dakwah Islam *amar ma'ruf nahi munkar* berkeyakinan bahwa ajaran Islam mencakup seluruh aspek kehidupan manusia termasuk di dalamnya adalah kegiatan politik. Politik dalam doktrin perjuangan Muhammadiyah menjadi arena dakwah Islam *amar ma'ruf nahi munkar*. Aktivitas politik melalui partai dilakukan oleh elit-elit dan pimpinan Muhammadiyah itu dimaknai sebagai strategi dakwah.⁷

2. Dari konstruksi sosial ke konstruksi politik

Persoalan-persoalan keummatan yang sangat kompleks mendorong Muhammadiyah bukan hanya melakukan konstruksi sosial atas masalah tersebut, tetapi juga sekaligus menjadi gerakan praksis menjawabnya dengan langkah-langkah praksis berupa amal usaha dalam beragam bidang akifitas. Gerakan amal yang dilakukan Muhammadiyah bukan saja menarik minat orang-orang untuk bergabung sehingga menjadi modal sosial yang sangat besar baik dalam jumlah pengikut maupun amal usaha. Sebagai gerakan sosial yang besar tentu saja Muhammadiyah memiliki daya magnit politik yang besar pula. Dengan demikian, tidaklah mengherankan pada perjalanan sejarahnya konstruksi sosial Muhammadiyah memiliki implikasi pada konstruksi politik yang diperjuangkannya. Di antara konstruksi sosial Muhammadiyah yang memiliki implikasi terhadap konstruksi politik Muhammadiyah dipengaruhi oleh dua hal yaitu pengikut dan anggota Muhammadiyah, dan amal usaha Muhammadiyah.

1) Pengikut dan Anggota Muhammadiyah.

Studi Saiful Mujani yang menggunakan survei sistematis untuk menentukan jumlah pengikut Muhammadiyah (Saeful Mujani, 2003:110). Menurut data yang dimiliki Saeful Mujani, 18 % dari seluruh *santri*⁸ adalah pengikut Muhammadiyah. Pengikut Muhammadiyah adalah mereka yang menjalankan ibadah dengan cara yang sama seperti yang difahami oleh Muhammadiyah. Penting untuk dibedakan antara term "pengikut" dan term

“anggota” sebab hanya yang terakhir ini yang memiliki hak khusus, seperti akses untuk menjadi ketua dalam struktur Muhammadiyah. Meskipun demikian pengikut Muhammadiyah memiliki peran penting dalam mengimplementasikan kebijakan dan keputusan organisasi baik dalam urusan politik maupun agama. Data tahun 2005 menunjukkan bahwa Muhammadiyah memiliki 900.410 anggota terdaftar (PP Muhammadiyah, 2010:3). Distribusi geografis anggota Muhammadiyah relatif merata dan berjalan seimbang dengan penyebaran populasi muslim di Jawa, Sumatera, dan pulau-pulau bagian timur Indonesia. Dari keseluruhan jumlah anggota Muhammadiyah, 66 % tinggal di Jawa, 25 % tinggal di Sumatera, sedangkan sisanya tinggal di pulau-pulau bagian Timur Indonesia. Dua persentase terbesar pulau-pulau bagian Timur Indonesia adalah Sulawesi Selatan (41 % dari total anggota dari luar Jawa), dan di Kalimantan Selatan (13 % dari total anggota dari luar Jawa). Sebagian alasan dari sedikitnya jumlah anggota Muhammadiyah yang tinggal di propinsi bagian Timur Indonesia dibandingkan yang berada di Jawa dan Sumatera adalah fakta akan banyaknya propinsi di pulau-pulau itu yang mayoritas penduduk utamanya adalah non muslim (Leo Suryadinata, 2003:103-138). Dari data-data tersebut di atas dapat diketahui bahwa bila penduduk Indonesia mencapai 201,2 juta, dan yang muslim sekitar 177,5 juta, sedangkan yang muslim santri 106,5 juta maka pengikut Muhammadiyah 18 % dari santri adalah 19,17 juta. Dari jumlah pengikut Muhammadiyah ini pula tercatat bahwa yang menjadi anggota Muhammadiyah hanya sekitar 5 %.

Secara rinci perkiraan jumlah rata-rata pengikut Muhammadiyah sampai tahun 2002 dapat digambarkan sebagai berikut:

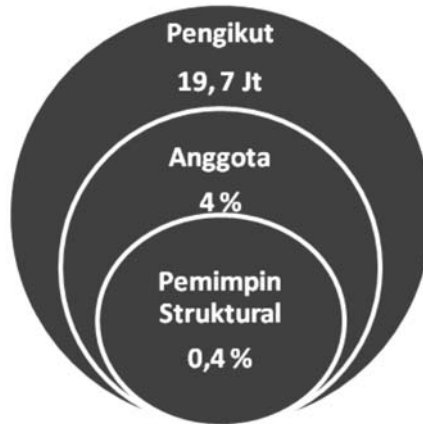
Tabel 2

Konfigurasi Muhammadiyah Terhadap Muslim dan Populasi Penduduk Indonesia

Total Populasi Indonesia	201,2 juta
Total Muslim	177,5 juta
Total Santri	106,5 juta
Pengikut Muhammadiyah 18 % dari santri	19,17 juta

Sumber: diolah dari Saeful Mujani:2003, dan Leo Suryadinata (2003)

Sedangkan konfigurasi Muhammadiyah terhadap muslim dan populasi penduduk seluruh Indonesia dapat digambarkan dalam skema di bawah ini:



Gambar 9: Perkiraan Jumlah Rata-Rata Pengikut Muhammadiyah Tahun 2002

Sumber: diolah dari Saeful Mujani:2003, dan Leo Suryadinata (2003)

Dengan kata lain, mereka yang menjalankan ibadah dengan cara yang sama dengan Muhammadiyah dan menganut faham teologis yang sama tidak serta merta merupakan anggota Muhammadiyah, tetapi mereka bisa dianggap sebagai pengikut Muhammadiyah sebab mendukung pendirian organisasi terhadap masalah sosial dan politik.

2) Amal usaha Muhammadiyah.

Kekuatan lain yang dimiliki Muhammadiyah di samping masalah pengikut dan keanggotaan adalah banyaknya amal usaha di berbagai bidang. Dalam pandangan Suaidi Asy'ari (2009:45) mungkin banyak orang melihat bahwa Muhammadiyah merupakan satu kesatuan. Akan tetapi, dari dalam kita akan mendapati bahwa terdapat dua struktur utama yang memainkan peran agak berbeda yaitu pertama sebagai badan politik dan kedua sebagai badan sosial (menurut fungsinya). Badan politik berurusan dengan organisasi dalam urusan luar Muhammadiyah, terutama meyangkut isu politik dan agama, sementara badan sosial yang berada di bawah badan politik berurusan dengan sosial

dan publik internal Muhammadiyah. Badan sosial inilah yang disebut sebagai Amal Usaha. Struktur yang demikianlah yang memiliki peran penting bagi keterlibatan dalam *civil society* Indonesia. Amal Usaha ini pulalah yang memainkan peran yang lebih besar dalam mempertahankan dan mengembangkan organisasi Muhammadiyah secara keseluruhan. Faktor Amal Usaha Muhammadiyah merupakan faktor yang paling mendukung tersebarnya organisasi ke berbagai daerah. Amal Usaha merupakan bagian penting dari *platform* Muhammadiyah yang memiliki struktur yang terpisah dari badan pengurus. Pada periode awal pendirian Muhammadiyah, sejumlah Amal Usaha masih sangat terbatas, namun beberapa tahun kemudian telah berkembang sangat signifikan baik dalam jumlah maupun bentuk-bentuk Amal Usaha yang pada tahun 2010 dapat disajikan sebagai berikut:

Tabel 3
Jumlah Amal Usaha Muhammadiyah Tahun 2010

No.	JENIS AMAL USAHA	JUMLAH
1.	Sekolah Dasar	1.176
2.	Madrasah Ibtidaiyah/Diniyah (MI/MD)	1.428
3.	Sekolah Menengah Pertama (SMP)	1.188
4.	Madrasah Tsanawiyah (MTs)	534
5.	Sekolah Menengah Atas (SMA)	515
6.	Sekolah Menengah Kejuruan (SMK)	278
7.	Madrasah Aliyah (MA)	172
8.	Pondok Pesantren	67
9.	Akademik	19
10.	Politeknik	4
11.	Sekolah Tinggi	88
12.	Universitas	40
13.	Perguruan Tinggi Aisyiyah	11
14.	Rumah Sakit, Sumah Bersalin, BKIA, BP	457
15.	Panti Asuhan	318
16.	Panti Jompo	54
17.	Rehabilitasi Cacat	82
18.	TK Aisyiyah Bustanul Athfal	2.289
19.	Sekolah Luar Biasa	71
20.	Masjid	6.118
21.	Mushola	5.080
22.	Tanah Wakaf	20.945.504

Sumber: Tim Penyusunan dan Penerbitan Profil Muhammadiyah (2010)

Sedangkan jumlah jaringan kepemimpinan Muhammadiyah dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 4
Jaringan Kepemimpinan Muhammadiyah Tahun 2010

No.	BIDANG PENDIDIKAN TINGGI	JUMLAH
1.	Pimpinan Wilayah	33
2.	Pimpinan Daerah	417
3.	Pimpinan Cabang	3.221
4.	Pimpinan Ranting	8.107

Sumber: Tim Penyusunan dan Penerbitan Profil Muhammadiyah (2010)

Jumlah pengikut dan keanggotaan maupun Amal Usaha yang dimiliki Muhammadiyah merupakan modal sosial yang memiliki kekuatan politik dan mampu menggerakkan partisipasi politik. Dalam *The Culture: Politic Attitudes and Democracy in Five Nation*, Gabriel A. Almond and Sidney Verba menemukan bukti bahwa keanggotaan organisasi sangat terkait dengan keterlibatan dan partisipasi politik. Di lima bangsa yang dieksaminasi, mereka menemukan bahwa anggota organisasi sosial lebih aktif dalam politik, mendapatkan informasi isu-isu politik, dan mendukung nilai-nilai norma demokrasi. Selain itu karakteristik organisasi yang merupakan asal seseorang, cara hubungan dikelola oleh kedua belah pihak dan intensitas aktivitas seseorang dalam urusan organisasi semuanya terkait dengan keterlibatan politik. Secara signifikan, organisasi-organisasi yang secara eksplisit tidak memiliki tujuan politik biasanya memiliki keterlibatan yang lebih besar dalam politik (Gabriel A Almond and Sydney Verba, 1989:245).

Di samping itu pula, Tocqueville menekankan bahwa demokrasi membutuhkan organisasi sosial, sekali pun mereka tidak memiliki sifat politik tertentu. Mereka masih akan berfungsi sebagai sumber bagi keterlibatan sosial dan politik. Lebih jauh, organisasi kemasyarakatan non politik biasanya memiliki konsekuensi politik yang vital sebab mereka bisa menggunakan

institusi inter relasi untuk mengaggas hubungan antara anggota masyarakat, partai politik, dan pemerintah. Fungsi-fungsi organisasi sosial ini tentunya sangat berarti dalam membangun kehidupan demokrasi (Alexis de Tocqueville, 1969).

Dengan mengacu pada penegasan mengenai pentingnya organisasi sosial dan perannya dalam kehidupan politik, menegaskan bahwa organisasi sosial seperti Muhammadiyah yang memiliki pengikut dan amal usaha yang sangat besar merupakan asosiasi kemasyarakatan yang penting dan memberikan kontribusi bagi penerapan demokrasi dan dinamika politik kebangsaan di Indonesia, meskipun memiliki karakteristik dan corak tersendiri yang berbeda dengan kekuatan politik praktis.

C. KOMUNIKASI POLITIK MUHAMMADIYAH; ANTARA NORMATIFITAS DAN HISTORISITAS

Setiap gerakan Islam, memiliki strategi untuk tetap *survive*, adakalanya gerakan Islam itu mengambil haluan yang murni kultural dan adakalanya menghimpitkan diri dengan kekuasaan politik. Bahkan, tidak sedikit dari gerakan Islam yang dalam periode tertentu berubah menjadi partai politik dan pada periode yang lain kembali tetap sebagai gerakan Islam. Hal ini mencerminkan dinamika gerakan Islam dan hal itu dipandang sebagai suatu strategi yang tepat untuk tetap eksis. Muhammadiyah, juga mengalami fenomena seperti itu. Muhammadiyah dan politik sulit dipisahkan. Secara normatif hubungan antara Muhammadiyah dan politik sudah diatur secara jelas dan terang benderang dalam dokumen-dokumen resmi organisasi, mulai dari Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah, Kepribadian Muhammadiyah, Matan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah, *Khittah* Perjuangan Muhammadiyah, *Khittah* Dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara, dan Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah, sampai Keputusan-keputusan Muktamar dan Tanwir. Semua itu telah membentuk sebuah khazanah yang sangat kaya dan komprehensif yang antara lain berisi ketentuan-ketentuan normatif mengenai *khittah* Muhammadiyah sebagai gerakan Islam, dakwah, dan *amar ma'ruf nahi munkar*, yang bersifat nonpolitik.

Secara organisasional Muhammadiyah sejak Muktamar Tahun 1971

menyatakan dirinya sebagai tidak memiliki afiliasi politik dengan partai politik manapun, tidak berpolitik praktis, dan membebaskan warganya untuk memilih dalam pemilihan umum (baik pemilu legislatif, pemilu presiden, dan pemilukada). *Khittah* Muhammadiyah juga dapat dijadikan sebagai pagar pembatas agar naluri (syahwat politik) perseorangan untuk berkiperah dalam perjuangan politik kekuasaan (*power struggle*) atau politik praktis, tidak menyeret-nyeret Muhammadiyah secara kelembagaan. Dalam berbagai rumusan ideologi politik menempatkan Muhammadiyah sebagai gerakan Islam dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*. Meski pun demikian, Muhammadiyah memandang partai politik itu sebagaimana juga kekuasaan negara sangatlah penting dan strategis, termasuk untuk menegakkan dakwah Islam melalui tangan negara. Tetapi, wilayah yang penting itu sengaja tidak dipilih oleh Muhammadiyah yang sejak kelahirannya telah memosisikan diri sebagai gerakan Islam nonpolitik, dengan keyakinan bahwa dakwah di bidang pembangunan masyarakat pun tidak kalah penting dan strategisnya dengan perjuangan politik di jalur kekuasaan.

Meskipun demikian, *khittah* politik Muhammadiyah tidaklah selalu linear dan bukan sekedar teks formal. Ketika Muhammadiyah dihadapkan pada konteks dan realitas politik obyektif, implementasi atau penerapan ketentuan-ketentuan yang normatif tersebut di atas sudah barang pasti sangat tidak sederhana. Pada kenyataannya tidak selalu ada paralelisme antara yang tertulis, normatis, dan estetik itu dengan apa yang ternyata atau realitasnya.

Secara historis, penulis mencatat empat peristiwa penting yang menyangkut keputusan politik Muhammadiyah terkait implementasi *khittah* politik Muhammadiyah ketika berhadapan dengan realitas politik obyektif sebagai berikut: *Pertama*, Muhammadiyah ketika bersama tokoh-tokoh Islam lainnya memelopori berdirinya Partai Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) pada 7-8 November 1945, di Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta. Saat pembentukan Partai Masyumi ini, ada pengakuan bahwa Muhammadiyah memerlukan saluran aspirasi dan perjuangan politik, juga ada ikrar bahwa Masyumi adalah satu-satunya partai politik Islam bagi seluruh organisasi umat Islam Indonesia. Meskipun demikian, pada 1947 SI keluar dari Masyumi, dan pada 1952 Nahdlatul Ulama (NU) mengikutinya

(Syaifullah, 1997:190-194). *Kedua*, pangakuan wajah ganda Muhammadiyah oleh pemerintah Orde Lama dan Orde Baru, yaitu Muhammadiyah sebagai organisasi kemasyarakatan, dan sekaligus berfungsi sebagai organisasi massa politik (ormaspol), sehingga Muhammadiyah banyak menempatkan orang-orangnya di DPR Pusat dan di MPR Gotong Royong, serta di DPRD. Pengakuan ormaspol terjadi pada akhir Pemerintahan Orde Lama, pada 5 Januari 1966, dan dikukuhkan dengan tiga surat pada awal pemerintahan Orde Baru, yaitu surat Wakil Perdana Menteri Bidang Sosial Politik (Adam Malik) tertanggal 27 April 1966 No. 19/WPM/SP/1966; surat Menteri Dalam Negeri (Basuki Rachmat) tertanggal 24 Juni 1966 No. 22/2/32; dan surat Menteri Dalam Negeri tertanggal 8 Agustus 1966 No. 22/2/47. Baik surat Wakil Perdana Menteri Adam Malik maupun surat Menteri Dalam Negeri Basuki Rachmat menegaskan pelaksanaan Muhammadiyah sebagai ormaspol supaya dilayani oleh jajaran pemerintah, termasuk gubernur, untuk memperlakukan hak hidup Muhammadiyah sebagai organisasi kemasyarakatan sebagaimana organisasi kemasyarakatan yang lain. Dan, juga memperlakukan Muhammadiyah sebagai organisasi politik sebagaimana organisasi-organisasi politik yang lain (Syaifullah, 1997:190-194). *Ketiga*, setelah gagal merehabilitasi Masyumi, elite Muhammadiyah mendirikan partai Islam alternatif yakni Partai Muslimin Indonesia (Parmusi). Peristiwa lahirnya Parmusi dengan SK Presiden No. 70 tertanggal 20 Februari 1968 yang dibidani Muhammadiyah dan tokoh-tokoh Islam yang lain. Aktivitas Muhammadiyah tersebut memperlihatkan bahwa persyarikatan ini membidani lahirnya partai politik Islam bagi umat Islam yang belum berpartai. Pembidanan ini sebagai wujud amanat Sidang Tanwir 1966 di Bandung dan Sidang Tanwir 1967 di Yogyakarta. Pada Sidang Tanwir Muhammadiyah Tahun 1969 di Ponorogo, Jawa Timur, yang memutuskan kebijakan strategi atau *khittah* perjuangan Muhammadiyah. *Khittah* Ponorogo ini menegaskan bahwa cita-cita perjuangan Muhammadiyah hanya bisa diwujudkan melalui dakwah Islam dengan dua saluran secara serentak, yaitu saluran politik, alatnya adalah organisasi politik atau partai politik, dan saluran masyarakat, alatnya adalah organisasi nonpolitik atau organisasi kersasyarakatan. Meskipun ada kesadaran bahwa Muhammadiyah merupakan organisasi yang memilih dan menempatkan diri pada bentuk organisasi

kemasyarakatan, Muhammadiyah tetap membentuk organisasi politik atau partai politik di luar Muhammadiyah yang menyalurkan aspirasi politik Muhammadiyah bersama dengan kekuatan umat Islam lainnya (Syaifullah, 1997; 190-194).

Saat membidani kelahiran Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) pada awal Orde Baru (20 Februari 1968), dua prinsip di atas tetap dipegang teguh dan dijadikan panduan bagi Muhammadiyah. Sejak Masyumi bubar pada 1960 sampai sebelum berdirinya Parmusi, Muhammadiyah secara formal belum mempunyai saluran aspirasi politik pada partai politik Islam. Maka dari itu, pada awal Orde Baru, lewat prakarsa Mulyadi Djojomartono (anggota PP Muhammadiyah yang pernah menjadi menteri sosial dalam Kabinet Juanda pada 1957) Muhammadiyah menghidupkan kembali Partai Islam Indonesia (PII) yang pernah didirikan Mas Mansur pada 1938. Namun, upaya ini dihentikan demi menjaga keutuhan sikap sesama keluarga mantan anggota Masyumi (Yusuf Abdullah Puar, 1989; 297). Meskipun demikian, usaha rehabilitasi partai tersebut gagal. Akhirnya, melalui SK Presiden No. 70, pemerintah hanya merestui Parmusi, dengan Ketua Jarnawi Hadikusuma dan sekretaris Lukman Harun, keduanya anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah (Yusuf Abdullah Puar, 1989:298). Seminggu setelah Parmusi berdiri, Muhammadiyah membuat pernyataan resmi, yang antara lain menegaskan tentang prinsip keutuhan dan kemenangan perjuangan umat Islam dan negara, serta arah perjuangan Parmusi. Pernyataan selengkapnya sebagai berikut:

“Hendaknya Parmusi mengambil bagian dalam membina kekompakan dan persatuan Nasional Indonesia, khususnya intern umat Islam, sehingga dapat menambah besar dan teguhnya potensi umat Islam Indonesia di bidang politik demi suksesnya perjuangan umat Islam Indonesia dan pembangunan negara dan bangsa Indonesia di segala bidang; hendaknya Parmusi memperlihatkan politik umat Islam yang dilandasi dengan jiwa dan roh Islam yang murni, mencapai negara dan masyarakat yang adil dan makmur yang diridai Allah SWT”.⁹

Seminggu setelah mengeluarkan pernyataan resmi yang merupakan prinsip

dasar Muhammadiyah untuk mencapai kemenangan Islam dan umatnya tersebut, Muhammadiyah mengeluarkan pedoman resmi untuk pegangan para pemimpinnya sesudah Parmusi berdiri. Pedoman itu diawali dengan penegasan bahwa berdirinya Parmusi adalah sesuai dengan amanat sidang Majelis Tanwir tahun 1966 di Bandung dan tahun 1967 di Yogyakarta agar Pimpinan Pusat Muhammadiyah memprakarsai pembentukan wadah politik bagi umat Islam yang belum berpartai, namun dinyatakan pula bahwa berdirinya Parmusi tetap merupakan “proyek bersama” serta mendapat pengertian yang baik dari mantan Pimpinan Pusat (PP) Masyumi (PP Muhammadiyah, 3 Maret 1968).

Keempat, dukungan Muhammadiyah terhadap pencalonan M. Amien Rais sebagai calon Presiden pada pemilihan Presiden secara langsung pada tahun 2004. Keputusan sidang pleno Pimpinan Pusat Muhammadiyah bersama Ketua-Ketua Wilayah Muhammadiyah tentang kebijakan Muhammadiyah menghadapi pemilu 2004 yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua dan Haedar Nashir selaku Sekretaris pada tanggal 10 Februari 2004. Dalam edaran yang menyangkut pemilihan Presiden dan Wakil Presiden dinyatakan bahwa Muhammadiyah memandang Pemilu 2004 yang salah satunya melaksanakan Pemilihan Presiden dan Wakil Presiden secara langsung merupakan langkah penting bagi perkembangan demokrasi dan kehidupan nasional di era reformasi. Kesempatan emas tersebut dapat digunakan sebagai momentum perubahan untuk kelanjutan reformasi dan penyelamatan bangsa. Muhammadiyah sesuai keputusan Sidang Tanwir Denpasar Tahun 2002 dan Tanwir Makasar Tahun 2003 menyampaikan sikap mendukung sepenuhnya langkah Prof.Dr.H.M.Amien Rais selaku kader terbaik dan mantan Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah serta tokoh reformasi untuk memperjuangkan kelanjutan reformasi dan penyelamatan bangsa dalam pemilihan Presiden pada Pemilu 2004.¹⁰

Keempat keputusan politik Muhammadiyah tersebut di atas menampakkan bahwa normatifitas *khittah* komunikasi politik Muhammadiyah ketika berhadapan dengan historisitas sosial politik yang dihadapi mengalami kelenturan implementasi yang juga tidak lepas dari kritik. Bagi sebagian internal kalangan Muhammadiyah, keempat sikap politik

Muhammadiyah tersebut di atas mencerminkan bahwa Muhammadiyah ketika berhadapan dengan realitas obyektif politik telah terjebak pada kegiatan yang dapat dikategorikan sebagai kegiatan politik praktis, yang sejatinya bukan inti gerakan Muhammadiyah. Sementara itu, bagi elit Muhammadiyah, kelenturan komunikasi politik Muhammadiyah tersebut dianggap masih dalam bingkai *khittah* politik Muhammadiyah.

Menurut penulis, perbedaan tersebut terjadi karena adanya perbedaan pandangan dalam menafsirkan *khittah* politik Muhammadiyah. Di satu sisi ada yang melihat dalam perspektif tekstual normatif, dan sebagian yang lain menggunakan perspektif kontekstual historis. Dalam perspektif tekstual normatif, memang nampaknya artikulasi komunikasi politik Muhammadiyah telah masuk terlalu jauh ke wilayah politik praktis. Terlebih lagi apabila dukungan terhadap partai sebagaimana terhadap Masyumi, Parmusi dan pencalonan M. Amien Rais dilakukan secara tertulis dan dihasilkan oleh forum resmi organisasi serta dilakukan mobilisasi melalui jaringan organisasi. Hal ini menyebabkan jaringan organisasi Muhammadiyah telah memainkan peran dan fungsi yang selayaknya hanya dilakukan oleh partai politik ketika melakukan mobilisasi massa melalui aktifitas kampanye. Sementara itu, dalam perspektif kontekstual historis obyektif, artikulasi komunikasi politik Muhammadiyah senantiasa dipengaruhi oleh kondisi sosio politik pada zamannya. Untuk lebih bisa memahami artikulasi komunikasi politik Muhammadiyah secara kontekstual, haruslah difahami budaya politik Muhammadiyah yang merupakan mata rantai sejak pra kemerdekaan sampai dengan era reformasi.

Dalam budaya politik Muhammadiyah sejak era pra kemerdekaan sampai dengan periode pemilu pertama pasca kemerdekaan tahun 1955, keterlibatan Muhammadiyah dalam dinamika politik tanah air sangat intens. Melalui tokoh-tokohnya seperti KH Mas Mansur terlibat aktif dalam pembentukan partai politik, diantaranya masuk sebagai anggota Partai Serikat Islam (SI) tahun 1922, sampai dengan tahun 1927 ketika pemimpin SI mengeluarkan kebijakan tidak boleh ada rangkap jabatan. Akhirnya KH. Mas Mansur, dkk pada tahun 1937 mendirikan Partai Islam Indonesia (PII) sampai akhirnya bergabung dengan Masyumi sampai dengan pertengahan era Orde Lama.

Pada era pra kemerdekaan sampai dengan awal Orde Lama nampak bahwa kehidupan demokrasi tumbuh sangat dinamis, bahkan pemilu pertama tahun 1955 dianggap pemilu yang paling bersih sepanjang sejarah pemilu di Indonesia.

Kemudian, ketika Orde Lama menunjukkan sikap otoritariannya dengan menerapkan Demokrasi Terpimpin, maka kehidupan demokrasi di Indonesia mengalami kemunduran, bersamaan dengan hal tersebut keterlibatan Muhammadiyah dalam dinamika politik tanah air nampak mengendor seiring dengan dibubarkannya partai Masyumi. Kondisi ini berlangsung sampai dengan tahun 1968 di mana Orde Lama ditumbangkan oleh Orde Baru. Pada tahun 1968 terjadi masa transisi dari Orde Lama ke Orde Baru, kembali Muhammadiyah melihat peluang politik untuk ambil bagian dalam dinamika perpolitikan nasional dengan mendirikan Partai Parmusi pada tahun 1968. Namun, lagi-lagi partai Parmusi yang digadag-gadag oleh Muhammadiyah mengalami kegagalan, sehingga akhirnya Muhammadiyah pada tahun 1971 melalui Mukhtar di Ujung Pandang menyatakan sikap tidak memiliki keterkaitan politik dengan partai politik manapun. Di saat Orde Baru berkuasa, dengan kebijakan penyederhanaan partai, maka dinamika politik di Muhammadiyah kembali berkurang karena Orde Baru menerapkan demokrasi Pancasila yang sangat otoriter. Kondisi ini berlangsung sampai menjelang kejatuhan Orde Baru Tahun 1998.

Jatuhnya Soeharto pada Mei 1998, menjadi pemicu munculnya kembali *ghirrah* politik di kalangan Muhammadiyah, terlebih lagi Ketua Muhammadiyah saat itu, M. Amien Rais menjadi tokoh sentral dalam tumbanganya Orde Baru. Tarik ulur agar Muhammadiyah mengambil langkah-langkah politik strategis kembali menjadi perdebatan di kalangan Muhammadiyah. Melalui Sidang Tanwir di Semarang Tahun 1998, mengamanatkan kepada Pimpinan Pusat Muhammadiyah untuk melakukan ijtihad politik, yang akhirnya diambil jalan tengah mengizinkan M. Amien Rais untuk mendirikan partai politik, dan berdirilah Partai Amanat Nasional (PAN). Sejak M. Amien Rais menjadi ketua partai PAN, maka jabatan ketua Muhammadiyah dijabat oleh A. Syafi'i Ma'arif.

Tampaknya tidak dapat dihapuskan dari kenyataan sosiologis dan historis

bahwa kendati PAN tidak lahir langsung dari rahim organisasi Muhammadiyah namun hal itu tidak dapat dilepaskan dari keterkaitan antara langkah M. Amien Rais sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah dalam gerakan reformasi dengan dukungan sidang Tanwir Muhammadiyah Semarang dan Pleno Muhammadiyah 22 Agustus di Jakarta. Dalam konteks yang demikian, Muhammadiyah sendiri cukup taktis dengan tetap berpijak pada *Khittah* Ujung Pandang 1971 yang menjaga jarak yang sama dengan organisasi politik manapun, sehingga tidak mensubordinasikan diri dengan PAN dan relatif bebas dari kontaminasi konflik yang keras dalam proses politik nasional.

Dari paparan di atas, dapat difahami kalau kemudian Pimpinan Pusat Muhammadiyah memberikan dukungan secara resmi kepada M. Amien Rais sebagai calon Presiden pada pemilihan presiden tahun 2004 karena disamping kader Muhammadiyah adalah juga tokoh reformasi sehingga diharapkan mampu mendorong kereta reformasi ke arah yang makin konkret dalam memasuki era baru pasca kejatuhan Orde Baru yang memerlukan pemerintahan baru yang memperoleh legitimasi rakyat.

Kenyataan ini semakin memperkuat pandangan DR. Alfian dalam disertasinya *Islamic Modernism in Indonesian Politics, The Muhammadiyah Movement during the Dutch Colonial Period 1912-1942*. Dr. Alfian mengatakan, sebagai gerakan sosial besar yang terorganisasi baik di Indonesia, Muhammadiyah tampaknya tidak mampu menghindar dari politik. Ternyata, kadang-kadang Muhammadiyah benar-benar bermain politik secara langsung dan terbuka. Pendek kata, Muhammadiyah berbeda sikap dengan yang dinyatakan dengan karakter nyatanya yang nonpolitik sebagaimana dirumuskan dalam dokumen-dokumen tersebut di atas. Selaras dengan pemikiran Dr. Alfian di atas, maka Muhammadiyah memainkan tiga peranan yang saling terkait, yaitu (1) sebagai reformis keagamaan (antara lain melakukan gerakan memurnikan agama Islam dengan antara lain memberantas *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*, alias TBC; (2) sebagai pelaku perubahan sosial (bertujuan memodernisasi umat muslim Indonesia agar terangkat dari ketertinggalannya mencapai tempat terhormat di dunia modern); dan (3) sebagai kekuatan politik. Peran yang ketiga ini dapat dianalisis dari: *pertama*, pandangan filosofis Islam (antisekulerisme atau pemisahan agama dan Negara) dan *kedua*, perkembangan

Muhammadiyah sebagai kelompok kepentingan besar dalam politik Indonesia. Karena Muhammadiyah sebagai kelompok kepentingan merupakan gerakan yang nyata-nyata nonpolitik, maka keterlibatannya sangat berbeda dengan keterlibatan organisasi-organisasi yang menjadikan politik sebagai profesinya. Perkembangan Muhammadiyah sebagai kelompok kepentingan dengan tujuan-tujuan keagamaan dan sosialnya yang nyata dan jelas, Muhammadiyah benar-benar tampak memiliki peranan ketiga sebagai salah satu kekuatan politik.

Pasca Muktamar Muhammadiyah Tahun 1971 yang melahirkan *Khittah* Ujung Pandang, sebagai organisasi non politik Muhammadiyah, kapan saja, berupaya untuk tidak memainkan politik secara langsung dan terbuka (seperti dulu menyerahkannya pada Syarekat Islam (SI), Masyumi, Parmusi, dan seterusnya sesuai dengan situasi baru politik Indonesia. Meskipun demikian, harus diakui bahwa sebagai organisasi nonpolitik, pada kenyataannya Muhammadiyah tidak bisa menghindar sama sekali dari dinamika politik yang terjadi yang pada gilirannya akan melahirkan tipe-tipe logika situasional (baik lokal dan maupun nasional) yang menentukan kontekstualisasi *khittah* politik Muhammadiyah, yang didasari oleh beberapa sebab; (1) sebagai gerakan reformis Islam, tentu Muhammadiyah, sebagaimana klaim aktivisnya sendiri, tidak bisa memisahkan antara Islam dan Politik, bahkan menyatakan bahwa pemisahan antara keduanya merupakan salah satu bentuk dari sekulerisme yang ditentangnya secara sangat tegas, (2) sebagai gerakan Islam yang mempunyai jumlah pendukung yang sangat besar, tentu Muhammadiyah memiliki *political magnitude* yang sangat besar. Muhammadiyah selalu menjadi sasaran dari lobi-lobi politik yang dilakukan oleh kekuatan-kekuatan politik baik secara organisasional maupun secara individual, (3) sebagai gerakan Islam yang massif dan terorganisasikan secara baik dan memiliki tradisi ketaatan pada keputusan organisasi, para pimpinan di daerah dan para anggota Muhammadiyah tidak jarang meminta keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah atas beberapa persoalan politik, bahkan pada saat-saat menghadapi *event-event* politik penting seperti pemilihan umum. Pimpinan dan warga Muhammadiyah di akar rumput bahkan tidak jarang “memaksa” pimpinan pusat (PP) untuk mengeluarkan sebuah instruksi dalam wadah keputusan

pimpinan atas pilihan-pilihan politik yang harus dilakukan dalam event-event politik tersebut, (4) Muhammadiyah adalah juga organisasi kader. Sebagai organisasi kader, Muhammadiyah selama ini menyiapkan kader-kader terbaiknya dalam tiga dimensi kekaderan: kader persyarikatan, kader umat, dan kader bangsa (di lapangan professional dan lapangan politik). Persoalannya adalah Muhammadiyah yang nonpolitik dan netral secara politik sangat sering menghadapi dilema ketika ada di antara kader-kadernya yang terjun dalam kompetisi politik dalam pemilu legislatif, pemilu presiden, atau pemilukada. Sangatlah tidak bermoral dan bertanggungjawab jika Muhammadiyah sebagai organisasi kader bersikap tidak memihak kepada kader sendiri yang notabene dipersiapkannya sendiri sebagai kader terbaiknya itu. Oleh karena itu dapat difahami ketika Pilpres 2004 Muhammadiyah menghadapi situasi yang sangat pelik dan dilematis. Apa yang diputuskan dan dilakukan Muhammadiyah waktu itu secara normatifitas tekstualitas *khittah* politik Muhammadiyah dipandang sebagai penyimpangan, tetapi tidak secara historisitas kontekstualitas.

D. MODEL KOMUNIKASI POLITIK KOLABORATIF (*COLABORATION POLITICAL COMMUNICATION MODEL*) MUHAMMADIYAH

Di samping pendekatan normatifitas tektualitas dan historisitas kontekstualitas, komunikasi politik Muhammadiyah juga dapat dilihat dalam perpaduan perspektif struktural dan kultural. Diakui bahwa eksistensi dan *survival* Muhammadiyah salah satunya dipengaruhi oleh karena pilihan strategi komunikasi politiknya yang tepat ketika berhadapan dengan realitas politik obyektif pada setiap era. Strategi komunikasi politik Muhammadiyah mencerminkan model komunikasi politik yang memadukan dua kekuatan sosial yaitu kekuatan struktural di satu sisi, dan kekuatan kultural di sisi lain. Hubungan Muhammadiyah dan politik dapat dilihat dalam dua perspektif, yaitu perspektif kultural politik dan struktural/integrasi politik. *Pertama*, perspektif kultural politik. Gerakan sosial keagamaan termasuk diantaranya Muhammadiyah, pada umumnya menggunakan strategi kultural untuk menghilangkan kesan adanya keterkaitannya dengan politik praktis. Kendati

usaha menghilangkan kesan ini sebagian berhasil, tapi sebagai suatu tindakan sosial dengan menggunakan strategi kultural pada prinsipnya tidak steril dari motif-motif politik. Tindakan keagamaan yang bertujuan menyadarkan, mencerahkan dan memberdayakan rakyat tidak dapat dipandang bebas dari pengaruh dan motif politik. Ketika Islam tampil dalam format kultural pada dekade 1980an, bukanlah fenomena yang tidak membuahkan hasil, seperti dikatakan oleh Donald K Emmerson bahwa kebangkitan Islam kultural di tengah kekalahan Islam politik merupakan hasil kooptasi antara Islam dengan pemerintah. Usaha saling mengkooptasi itu, hendaknya jangan dilihat sebagai hasil pergumulan antara pihak yang menang dan kalah, sebagai suatu proses penyesuaian-penyesuaian terbatas di antara mereka sendiri. Islam kultural berkembang sangat baik dan menakjubkan (D.K.Emmerson, 1976:135).

Pendekatan kultural merupakan strategi gerakan Islam termasuk Muhammadiyah, pendekatan kultural sebenarnya tidaklah mengosongkan sama sekali ruang kesadaran ummat dari politik. Kesadaran politik tetap ada dan dikembangkan, hanya saja ia tidak terpusat dalam bentuk politik praktis yang bersifat temporer, jangka pendek, dan secara sempit mengembangkan politik partisan. Karena itu dalam Islam kultural, *power politics* bukanlah satu-satunya alternatif bagi perjuangan ummat Islam di Indonesia. Terdapat berbagai peluang dan sarana bagi keberhasilan perjuangan ummat Islam, antara lain melalui bidang dakwah, pendidikan, sosial ekonomi, budaya, dsb. Sebenarnya yang disebut dengan Islam kultural itu sendiri pada dasarnya bukanlah sebuah konsep yang a politis (D.K.Emmerson,1976:137). Orientasi gerakan sosial Islam yang murni bersifat kultural sebenarnya sulit ditemukan, oleh karena eksistensi gerakan sosial tersebut memiliki motif dan kepentingan tertentu. Dalam Islam kultural, dimensi dan muatan politisnya tidaklah diartikulasikan dengan “*siapa mendapat apa*” (*who gets what*) dan proses perjuangan meraih kekuasaan. Istilah Islam kultural semakna dengan meminjam istilah David Easton “politik alokatif” (*allocative politics*) yakni alokasi otoritatif nilai-nilai tertentu dalam suatu masyarakat untuk kepentingan masyarakat tersebut secara keseluruhan.¹¹ Politik alokatif diartikulasikan dengan cara mensubstansialisasikan nilai-nilai dan etik

keislaman secara inklusif. Islam kultural bersifat penetratif dan inklusif, dan tidak terbatas semata-mata dalam pengumuman politik maupun kekuasaan, tetapi memberikan makna kepada medan budaya dalam arti luas. Politik alokatif Muhammadiyah dijalankan merupakan bagian dari *amar ma'ruf nahi munkar* yaitu usaha untuk mengajak kepada kebenaran dan meninggalkan kemunkaran. Dengan pemahaman atas doktrin agama yang bersifat integratif dan holistik, Muhammadiyah menjadikan seluruh wilayah kehidupan (sosial, politik, ekonomi dan budaya) sebagai bagian dari kegiatan dakwah. Dalam wilayah yang luas itu strategi dakwah dilakukan dengan mengedepankan orientasi politik yang bersifat kultural adalah Islam "minus politik" dalam pemahaman Islam kultural adalah Islam dakwah, Islam pendidikan, Islam seni, atau identik dengan Islam ibadah atau Islam masjid. Sedangkan Islam politik adalah Islam yang berusaha mewujudkan dan diaktualisasikan dalam kekuasaan atau kelembagaan politik resmi, khususnya pada bidang eksekutif dan legislatif (Azumardi Azra, 1999:75). Posisi tersebut realistis dalam sistem politik tertutup, karena sikap tersebut misi memperjuangkan terbentuknya masyarakat yang ideal akan lebih mudah, para penguasa tidak khawatir dengan orientasi kulturalnya. Dengan mengembangkan sikap politik kultural dan kecenderungan akomodatif terhadap regulasi pemerintah, pada dasarnya sejalan dengan pandangan umum Muhammadiyah sebagaimana digambarkan KHA AR Fachruddin ketika menjelaskan posisi politik Muhammadiyah dalam hubungannya dengan pemerintah;

*"saya bersama rekan-rekan di PP Muhammadiyah, berusaha menjadi mediator, ke atas dan kebawah. Kepada ummat Muhammadiyah, saya selalu katakan bahwa pemerintah ini adalah pemerintah kita. Yang duduk di pemerintahan termasuk presidennya adalah orang kita. Taruhlah Islam mereka belum baik, ayo kita perbaiki bersama-sama, kalau belum sempurna ayo sempurnakan. Tapi jangan musuhi, jangan apriori, saya tegaskan begitu, dimana-mana di setiap kesempatan. Ummat Islam jangan sekali-kali memusuhi pemerintah"*¹²

Sikap akomodatif yang dibangun dari adanya hubungan yang mutualistik tersebut tidak seluruhnya membuat kalangan muslim tenang dalam

menghadapi perubahan-perubahan politik bangsa, lebih dari itu muncul sikap yang kurang positif yang berkembang di kalangan muslim atas kebijakan pemerintah, khususnya dalam menjalankan perintah ajaran agamanya, bagi kaum muslim reformis dan fundamentalis. Muslim yang merasa cemas dalam melaksanakan imperatif imperatif religio politik Islam sebagai bagian dari kebenaran-kebenaran demokratis, karena alasan tersebut, kalangan muslim terpinggir dari partisipasi politik dan sistem sosio politik orde baru yang diskriminatif. Dalam kondisi politik tersebut, peran kultural dioptimalkan dan sikap akomodatif diterapkan, hanya itu strategi yang lebih baik dari sejumlah pilihan strategi lainnya.

Kedua, perspektif struktural/integrasi. Perspektif ini biasa dipergunakan dalam menganalisa hubungan Islam dan politik. Proses integrasi dengan kekuasaan merupakan kebutuhan yang mendesak untuk terus menerus melanjutkan proses reformasi Islam, merekonsialisasi komitmen muslim dengan kebutuhan-kebutuhan praktis masyarakat melalui keterlibatan “agent-agent intelektual” dalam struktur negara. Proses rekonsialisasi komitmen bukanlah sekedar akibat dari rekayasa politik, akan tetapi sebagai kelanjutan dari modernisasi pendidikan Islam yang secara representatif dijalankan oleh Muhammadiyah sejak awal kelahirannya (A Munir, 1994:12). Secara praktis, integrasi kalangan muslim dengan pemerintah terjadi secara umum melalui institusi-institusi resmi negara yang memberi akses bagi kaum santri yang bekerja dalam birokrasi negara. Sebagian elit Muhammadiyah yang bekerja sebagai pegawai negeri dan birokrat pada prinsipnya membuka ruang bagi adanya saluran politik Muhammadiyah. Dalam makna substantif, Muhammadiyah telah menerapkan strategi integrasi tersebut dalam politik Indonesia sejak awal kemerdekaan, menurut Munir Mul Khan bahwa Muhammadiyah tidak pernah absen dalam percaturan politik nasional sejak awal kemerdekaan. (A Munir, 1994:14). Pendekatan integratif bertujuan untuk mentransformasikan sisi profetik Islam dalam proses politik. Pendekatan ini sebagai konsekuensi logis dari proses penarikan diri sejumlah gerakan Islam dari aktivitas politik praktis dengan kembali menekankan pada kerja dakwah dan pendidikan tetap mengandung dimensi politik. Apa yang disebut kultural sebenarnya makna integratif dengan aspek politik.

erpektif kultural dan struktural sebagaimana disebutkan di atas sebagai strategi komunikasi politik Muhammadiyah sejalan dengan pandangan Giddens dalam teori yang menghubungkan struktur dan agensi. Dalam pandangannya, struktur dan agensi tidak dipandang sebagai dua hal yang terpisah, karena jika demikian akan muncul *dualisme* struktur-agensi. Struktur dan agensi, menurut Giddens, harus dipandang sebagai dualitas (*duality*), dua sisi mata uang yang sama. Hubungan antara keduanya bersifat dialektik, dalam arti struktur dan agensi saling mempengaruhi dan hal ini berlangsung terus menerus, tanpa henti. Struktur mempengaruhi agensi dalam dua arti: memampukan (*enabling*) dan menghambat (*constraining*). Pengertian struktur disini, sama sekali berbeda dengan yang dikemukakan oleh Levi-Strauss. Bahkan dalam pengertian Giddens, struktur sekaligus juga medium. Giddens mengkritik analisis sosial yang semata-mata mengutamakan struktur, sebagaimana yang lazim dalam pemikiran strukturalisme (de Saussure dan Levi-Straus) dan fungsionalisme (Parson), ataupun pemikiran sosial yang semata-mata mengutamakan agensi atau tindakan sosial individu sebagaimana lazim dalam pemikiran interaksionisme simbolik (Mead, Blumer, Goffman, dll). Menurutnya bukanlah dualisme antara struktur dan agensi, tetapi timbal balik antara keduanya (dualitas) (Wibowo, 2000:21).

Hanya saja, yang membedakan fenomena komunikasi politik Muhammadiyah dari tesisnya Giddens adalah bahwa model komunikasi politik Muhammadiyah tidak saja memadukan kekuatan sosial struktural kekuasaan dan kekuatan sosial kultural akan tetapi, strategi komunikasi politik Muhammadiyah memiliki landasan ideologis teologis yang kuat sebagai bagian dari strategi komunikasi politiknya. Kolaborasi kekuatan nilai-nilai spiritual, dan kekuatan sosial struktural, serta kekuatan sosial kultural ini dilakukan oleh Muhammadiyah secara optimal dalam setiap momentum dan situasi politik. Model komunikasi politik Muhammadiyah yang memadukan tiga kekuatan ini penulis menyebutnya sebagai Model Komunikasi Politik Kolaboratif atau *Colaboration Political Communication Model*. Dalam model komunikasi politik kolaboratif ini, Muhammadiyah dapat melangkahkan salah satu kaki pijakannya pada suatu kondisi tertentu dan mempergunakan kaki pijakan politik yang satunya lagi pada situasi yang lain. Atau bahkan

pada realitas politik tertentu melangkahakan kedua-duanya secara bersama-sama. Satu kaki pijakan komunikasi politik Muhammadiyah berada pada ranah kultural sosial kemasyarakatan, dan satu kaki lagi pijakan komunikasi politik Muhammadiyah berada pada ranah politik struktural. Kedua kaki pijakan komunikasi politik Muhammadiyah kadang berjalan bergantian tergantung pada situasi dan kondisi sosio politik yang berlangsung, tetapi juga berjalan kadang melangkah secara bersama-sama. Akan tetapi yang harus dicatat, apa pun langkah politik yang diambil tetap dalam bingkai ideologi teologis Muhammadiyah.

Kita sebut sebagai strategi komunikasi politik struktural manakala perjuangan politik itu menjadikan struktur teknis dan simbol-simbol politik seperti birokrasi, lembaga-lembaga negara, partai-partai, dan semua usaha yang mengarah ke pengambilan keputusan politik sebagai pihak yang utama yang menjadi sasaran pesan-pesan politik Muhammadiyah. Sedangkan, strategi komunikasi politik kultural, manakala pesan-pesan politik Muhammadiyah lebih diarahkan hanya menyangkut masyarakat yang oleh Ralph Linton disebutnya sebagai *design for living* atau kerangka kehidupan, suatu garis besar dari perilaku sosial (Ralph Linton,1988:23). Implementasi strategi model komunikasi politik dua kaki yang dilakukan Muhammadiyah dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, dalam situasi sosio politik dimana rezim berkuasa secara otoriter seperti yang terjadi pada rezim Soekarno era Orde Lama dengan Demokrasi Terpimpin, maupun ketika rezim Soeharto era Orde Baru dengan Demokrasi Pancasila, Muhammadiyah nampak melangkahakan komunikasi politiknya dengan pijakan kaki kulturalnya, sehingga melahirkan budaya politik Muhammadiyah yang nampak akomodatif kompromi. Nampaknya, pilihan komunikasi politik kultural dan posisi tersebut merupakan sebuah strategi dan pilihan yang realistik dalam sistem politik tertutup, karena dengan sikap tersebut misi memperjuangkan terbentuknya masyarakat yang ideal akan lebih mudah, para penguasa tidak khawatir dengan orientasi kulturalnya. Strategi komunikasi politik yang demikian sejalan dengan cara pandang ini sesuai dengan prinsip Muhammadiyah bahwa kepentingan Muhammadiyah adalah ingin melihat agama Islam dapat dilaksanakan oleh ummatnya secara

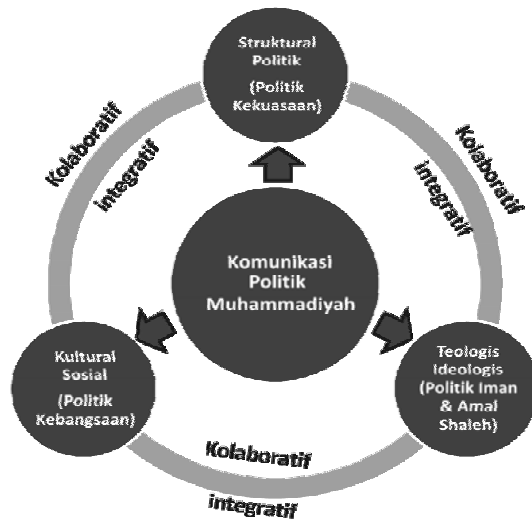
baik sehingga akan terwujud masyarakat Islam yang sebenarnya. Sikap akomodasi Muhammadiyah adalah akomodatif lentur dalam menghadapi perkembangan politik di Indonesia. Sikap akomodatif diambil Muhammadiyah, karena kekuatan Muhammadiyah selama ini terletak pada sikapnya akomodatif pada realitas obyektif perkembangan politik. Dengan sikap akomodatif, Muhammadiyah mengambil posisi dan peran yang lentur serta menjauhi konfrontasi sejauh tidak bertentangan dengan idelaisme gerakannya.

Sikap akomodatif yang dibangun dari adanya hubungan yang mutualistik tersebut, ternyata juga tidak membuat seluruh kalangan Muhammadiyah puas dalam menghadapi perubahan-perubahan politik bangsa. Sebab, karena alasan tersebut, kalangan muslim terpinggir dari partisipasi politik dan sistem sosio politik Orde Baru yang diskriminatif. Nampaknya bagi Muhammadiyah, dalam kondisi politik tersebut, peran kultural diambil dan sikap akomodatif diterapkan, karena hanya itu strategi yang lebih baik dari sejumlah pilihan strategi komunikasi politik lainnya. *Kedua*, manakala situasi politik mengalami keterbukaan iklim demokrasi sebagaimana yang terjadi pada era sebelum dan pasca kemerdekaan, masa transisi dari Orde Lama ke Orde Baru, maupun masa transisi dari Orde Baru ke Orde Reformasi, Muhammadiyah nampak melangkahkan komunikasi politiknya dengan pijakan kaki struktural, sehingga melahirkan budaya politik Muhammadiyah yang nampak kritis oposisional. Hal ini dapat dibaca dari artikulasi komunikasi politik dalam perannya dalam Partai Serikat Islam (SI) pada tahun 1922, pendirian Partai Islam Indonesia (PII) pada tahun 1938, dan peran sentralnya dalam pembentukan Partai Masyumi pada tahun 1943, dan pembentukan Partai Parmusi pada tahun 1968. Pada batasan-batasan tertentu juga terjadi dengan pendirian Partai Amanat Nasional (PAN) maupun ketika mendukung secara resmi pencalonan M. Amien Rais sebagai calon presiden pada pemilihan presiden tahun 2004. *Ketiga*, sejarah mencatat bahwa Muhammadiyah juga pernah melangkahkan kedua kaki pijakan komunikasi politiknya baik secara kultural maupun struktural secara bersamaan. Fenomena wajah ganda Muhammadiyah dapat dilihat pada pangakuan oleh pemerintah Orde Lama dan Orde Baru, yaitu Muhammadiyah sebagai organisasi kemasyarakatan,

dan sekaligus berfungsi sebagai organisasi massa politik (ormaspol), sehingga Muhammadiyah banyak menempatkan orang-orangnya di DPR dan di MPR Gotong Royong. Pengakuan ormaspol terjadi pada akhir Pemerintahan Orde Lama, pada 5 Januari 1966, dan dikukuhkan dengan tiga surat pada awal pemerintahan Orde Baru, yaitu surat Wakil Perdana Menteri Bidang Sosial Politik (Adam Malik) tertanggal 27 April 1966 No. 19/WPM/SP/1966; surat Menteri Dalam Negeri (Basuki Rachmat) tertanggal 24 Juni 1966 No. 22/2/32; dan surat Menteri Dalam Negeri tertanggal 8 Agustus 1966 No. 22/2/47. Baik surat Wakil Perdana Menteri Adam Malik maupun surat Menteri Dalam Negeri Basuki Rachmat menegaskan pelaksanaan Muhammadiyah sebagai ormaspol supaya dilayani oleh jajaran pemerintah, termasuk gubernur, untuk memperlakukan hak hidup Muhammadiyah sebagai organisasi kemasyarakatan sebagaimana organisasi kemasyarakatan yang lain. Dan, juga memperlakukan Muhammadiyah sebagai organisasi politik sebagaimana organisasi-organisasi politik yang lain (Syaefullah, 1997:11).

Dari paparan tentang model komunikasi politik kolaboratif yang menempatkan dua pendekatan kultural dan struktural hanyalah mudah dilihat dalam perspektif teoritis tidak demikian dalam tataran praktisnya. Paling tidak ada dua hal yang dapat dijelaskan terkait strategi komunikasi politik Muhammadiyah dengan model komunikasi politik kolaboratif komunikasi politik kultural dan struktural yaitu; *Pertama*, dalam realitas politik yang sesungguhnya pendekatan politik kultural dan politik struktural sejatinya menyatu dalam satu perjuangan politik atau yang oleh Clifford Geertz disebut sebagai fenomena *continuum* atau yang berkelanjutan, dari kultural ke struktural (Geertz, 1978:24). Muhammadiyah pada kelahirannya adalah kultural murni, akan tetapi bergerak menuju struktural ketika keterlibatannya dalam Masyumi. Ketika mengalami kegagalan memperjuangkan Masyumi, Muhammadiyah kembali ke jalur kulturalnya sampai dengan era pendirian Partai Parmusi. Begitu pun demikian, kembali gagal memperjuangkan Parmusi sejak Tahun 1971, Muhammadiyah kembali pada jalur kulturalnya sampai dengan pemilihan presiden Tahun 2004. Kembali gagal dalam memperjuangkan M. Amien Rais sebagai presiden, saat ini Muhammadiyah kembali memfokuskan perjuangan kulturalnya. *Kedua*, strategi komunikasi politik kultural dan

struktural bersifat komplementer. Artinya ketika Muhammadiyah menerapkan strategi komunikasi politik yang cenderung kultural sebetulnya secara bersamaan akan memperkuat *bargaining position* struktural politiknya, begitu pun sebaliknya ketika menerapkan strategi komunikasi politik yang cenderung struktural, pada saat yang bersamaan Muhammadiyah membangun basis dukungan kultural sebagai basis kekuatan politiknya. Model komunikasi politik kolaboratif Muhammadiyah tersebut dapat digambarkan sebagaimana skema di bawah ini:



Gambar 10: Model Komunikasi Politik Kolaboratif Muhammadiyah

CATATAN AKHIR

- ¹ Instruksi Pimpinan Pusat Muhammadiyah kepada Pimpinan Muhammadiyah seluruh Indonesia, Yogyakarta, 3 Maret 1968
- ² Surat edaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah menjelang pemilihan presiden tahun 2004 tahap pertama yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua dan Haedar Nashir selaku Sekretaris pada tanggal 10 Februari 2004
- ³ Lihat juga M.M.Bravman, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in ancient Arab Concepts*, (Leiden: E.J.Brill, 1972), hal. 189.
- ⁴ Lihat lebih lanjut isu ini dari perspektif kontroversinya dalam Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed," dan tulisannya yang lain dalam "On the origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad," *Studi Islamica*, no. 63 (1986), hal. 129-141.
- ⁵ Syamsul Hidayat, *Republika*, 28 Juni 2005
- ⁶ <http://www.muhamamdiyah.or.id> diakses 9 Januari 2011
- ⁷ Pada periode awal didirikan H.A Dahlan dalam BO dan SI, KH Mas Mansur dalam Majelis Islam A'la Indonesia (MAI) dan Partai Islam Indonesia (PII), Ki Bagus, Kasman, Kahar

- Muzakkir, Hamka, Farid Ma'ruf, dalam BPUPKI, PPKI, dan Masyumi, Djarnawi dan Lukman dalam Parmusi, Amien Rais, dkk dalam PAN (Partai Amanat nasional) dapat dipandang dalam kerangka dakwah di bidang politik.
- ⁸ Santri adalah salah satu dari tiga kategori (dua lainnya adalah priyayi dan abangan) yang diperkenalkan oleh Clifford Geertz untuk menggambarkan apa yang ia percaya sebagai individu sosio kultural Jawa yang fundamental. Klasifikasi itu masih digunakan secara luas, kendati juga telah dikritik banyak sarjana disebabkan karena kelemahan argumennya. Lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1976)
- ⁹ Press release Muhammadiyah, 28 Februari 1968
- ¹⁰ Surat edaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah menjelang pemilihan presiden tahun 2004 tahap pertama yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua dan Haedar Nashir selaku Sekretaris pada tanggal 10 Februari 2004
- ¹¹ David Easton, *An Approach to the Analyses of Political System* dalam *World Politics*, IX (1957). Hl. 383-400. Politik Alokatif dimaknai sebagai proses memperjuangkan nilai-nilai Islam ke dalam proses politik berdasarkan konstitusi yang telah menjadi *consensus* bersama. Politik alokatif dilakukan Muhammadiyah secara lebih serius sejak Muktamar 1971 di Ujung Pandang (Makassar). Lihat juga Din Syamsudin "Muhammadiyah dan Rekayasa Politik Orde Baru" dalam Din Syamsudin (ed), *Muhammadiyah Kini dan Esok* (Jakarta: Panjimas, 1990) catatan kaki hlm. 168-206.
- ¹² *Republika* 8 Juli 1994

Artikulasi Komunikasi Politik Muhammadiyah

A. MASA PRA KEMERDEKAAN

Pada masa pra kemerdekaan, Muhammadiyah memandang penting untuk menjalin kerjasama dengan pemerintah Hindia Belanda, utamanya dalam masalah pendidikan. Muhammadiyah tidak menolak subsidi yang diberikan oleh pemerintahan Hindia Belanda, tetapi tetap bersikap kritis terhadap kekuasaan penjajah tersebut. Masa ini dialami pada masa kepemimpinan KH Ibrahim, KH. Fachruddin, dan KH. Mas Mansur. Dialektika pergerakan Muhammadiyah dengan politik pada masa KH Mas Mansur cukup intens, bahkan ketua Muhammadiyah tersebut pernah menjadi anggota komisi kuliah Islam di Surabaya sekaligus membidani lahirnya Partai Islam Indonesia (PII) pada tahun 1937, kemudian membidani lahirnya gerakan politik Islam *Majelisul Islam A'la Indonesia* (MIAI) pada tahun 1938. Pada masa itu Muhammadiyah banyak tersita waktu melakukan aktifitas politik para elit atau pimpinannya. Periode kepemimpinan Muhammadiyah di bawah KH. Mas Mansur atau sejak tahun 1937 merupakan periode yang dianggap berhasil meletakkan konvensi partisipasi politik Muhammadiyah di pentas politik nasional dan kemudian menjadi tradisi yang berlaku pada masa-masa

sesudahnya (MT Arifin,1990:102-103).

Persentuhan Muhammadiyah dengan politik pada periode tersebut yang secara internal didorong oleh kepemimpinan KH Mas Mansur dengan adanya realitas eksternal di mana kekuatan partai politik melemah dibutuhkan adanya koalisi atau afiliasi yang kemudian mendorong Muhammadiyah untuk terlibat dalam wilayah politik praktis. Terhadap sikap dan perilaku politik K.H.Mas Mansur tersebut, di kalangan pimpinan Muhammadiyah tidak sepenuhnya mendapat dukungan seluruh pimpinan Muhammadiyah. Bagi yang mendukung sikap politik dan langkah K.H.Mas Mansur mendukung dengan sepenuhnya memberikan kewenangan untuk bersikap, sebaliknya bagi yang tidak mendukung memberikan argumentasi bahwa Muhammadiyah sebaiknya tidak perlu ikut serta dalam pertikaian politik dan lebih baik bersikap netral serta mengembangkan Muhammadiyah sebagai gerakan Islam yang bebas dari partai politik. Akan tetapi dalam Sidang Tanwir Muhammadiyah 1939 memutuskan untuk mengizinkan K.H.Mas Mansur duduk dalam kepengurusan Partai Islam Indonesia (PII). Akhirnya pada tahun 1940 K.H.Mas Mansur mengundurkan diri dari kepemimpinan Partai Islam Indonesia dan hanya menjadi penasehat (Deliar Noer, 1996:86).

B. MASA ORDE LAMA

Relasi kuasa Muhammadiyah dan politik pada masa Orde Lama dapat diidentifikasi dalam beberapa peristiwa politik sebagai berikut: *pertama*, masa kemerdekaan antara tahun 1940-1950. Keterlibatan Muhammadiyah dalam bidang politik di masa ini ditunjukkan oleh partisipasi Ki Bagus Hadikusuma dan Kahar Muzakir dalam keanggotaan BPUPKI yang berubah menjadi PPKI. Kepanitian ini selain merumuskan berbagai kerangka acuan kehidupan berbangsa dan bernegara terutama dasar negara. Ki Bagus Hadikusuma juga terlibat secara langsung dalam perumusan Piagam Jakarta dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluknya, yang kemudian beliau sendiri yang mengusulkan agar sila pertama Pancasila dengan rumusan tersebut dirubah demi keutuhan bangsa. Di samping itu pula pada masa pendudukan Jepang ini K.H.Mas Mansur bersama Bung Karno, Bung Hatta, dan Ki Hajar Dewantoro mendirikan perkumpulan yang bernama PUTERA (Pusat Tenaga

Rakyat). Kedekatan empat tokoh politik tersebut di atas sering dikenal sebagai “empat serangkai” (Amura, 1986:101).

Kedua, masa menjadi anggota istimewa Masyumi. Hubungan Muhammadiyah dengan Masyumi digambarkan oleh Syaefullah¹ (1997) bahwa terdapat konflik pemikiran di kalangan pimpinan Muhammadiyah yang terjadi antara masa akhir pendudukan Jepang hingga periode 1960, dimana Muhammadiyah menjadi anggota istimewa Masyumi yang merupakan partai yang didirikan dan dideklarasikan bersama komponen Islam pada tahun 1945 di Kauman Yogyakarta termasuk Nahdhatul Ulama (NU) yang kemudian pada tahun 1952 menyatakan keluar dari Masyumi dan menjadi partai sendiri. Implikasi dari masuknya sebagai anggota istimewa Masyumi, Muhammadiyah melakukan langkah-langkah artikulasi dan komunikasi politik internal layaknya sebuah kekuatan politik praktis yaitu dengan mendorong anggota Muhammadiyah menjadi anggota Masyumi sebagaimana tercermin dalam pada pemilu 1955, seluruh instrumen yang dimiliki Muhammadiyah diarahkan pada perjuangan politik, lembaga sosial, pendidikan, kesehatan, dan bahkan kegiatan keagamaan menjadi kegiatan “politik”. Singkatnya, energi Muhammadiyah “dihabiskan” untuk mengurus masalah politik. Dalam Sidang Tanwir 21-24 Juni 1955, dua bulan sebelum pemilu DPR dan Konstituante, sebagai momen kegiatan nasional yang menjadi arena untuk mempertajam instrumen politik yang digunakan dalam pemilu 29 September 1955 untuk DPR dan 15 Desember 1955 untuk Konstituante, memutuskan:

“...Warga Muhammadiyah dan simpatisannya turut memilih Masyumi, dengan cara menusuk tanda gambar bulan bintang putih di atas dasar hitam yang bersih; mengerahkan anggota-anggota Muhammadiyah dan segenap keluarganya untuk mengajak khalayak ramai secara bijaksana untuk menusuk tanda gambar Masyumi pada 29 September 1955 dan 15 Desember 1955; mengerahkan pelajar-pelajar Muhammadiyah pada hari libur untuk ikut menempelkan tanda-tanda gambar atau mengadakan propaganda di tempat-tempat yang jauh kepelosok; mengerahkan pelajar-pelajar Muhammadiyah untuk menyanyikan lagu-lagu pemilu Masyumi; meningkatkan kepedulian sosial, seperti memberikan bantuan kepada korban banjir dan korban bencana alam; lebih memperdalam kesadaran segenap keluarga Muhammadiyah mengenai betapa baik dan indahnya suatu

negara jika diatur dengan aturan Islam sebagaimana tujuan Masyumi yang juga didukung oleh Muhammadiyah; meningkatkan kegiatan yang arahnya mempererat ukhuwah Islamiyah, baik untuk keluarga Muhammadiyah, keluarga Masyumi, maupun kaum muslimin pada umumnya; selalu mengusahakan agar gerak gerik Masyumi mencerminkan jiwa keagamaan karena sikap Masyumi terlalu politis; hendaknya sumber daya manusia baik yang tua, laki-laki, perempuan, pandu-pandu Hizbul Wathan maupun pelajar-pelajar Muhammadiyah menampakkan lebih banyak tanda gambar Masyumi, baik dalam rapat-rapat maupun dalam pawai-pawai Muhammadiyah".²

Setelah Masyumi membubarkan diri pada tahun 1960 anggota Muhammadiyah yang berasal dari Muhammadiyah kemudian kembali ke induk organisasi dan memilih aktif dalam kegiatan sosial dan pendidikan lewat Muhammadiyah, ada pula yang menjadi wiraswasta serta memperkuat upaya pembentukan masyarakat madani (*civil society*). Mereka menambah barisan dan menjadi tulang punggung dalam mendanai organisasi Muhammadiyah yang kerap diberi label "elitis" (Shodik T Sutaikrama, 1986:158).

Ketiga, masa ormaspol. Pangakuan wajah ganda Muhammadiyah oleh pemerintah Orde Lama dan Orde Baru, yaitu Muhammadiyah sebagai organisasi kemasyarakatan, dan sekaligus berfungsi sebagai organisasi massa politik (ormaspol), sehingga Muhammadiyah banyak menempatkan orang-orangnya di DPR dan di MPR Gotong Royong. Pengakuan ormaspol terjadi pada akhir Pemerintahan Orde Lama, pada 5 Januari 1966, dan dikukuhkan dengan tiga surat pada awal pemerintahan Orde Baru, yaitu surat Wakil Perdana Menteri Bidang Sosial Politik (Adam Malik) tertanggal 27 April 1966 No. 19/WPM/SP/1966; surat Menteri Dalam Negeri (Basuki Rachmat) tertanggal 24 Juni 1966 No. 22/2/32; dan surat Menteri Dalam Negeri tertanggal 8 Agustus 1966 No. 22/2/47. Baik surat Wakil Perdana Menteri Adam Malik maupun surat Menteri Dalam Negeri Basuki Rachmat menegaskan pelaksanaan Muhammadiyah sebagai ormaspol supaya dilayani oleh jajaran pemerintah, termasuk gubernur, untuk memperlakukan hak hidup Muhammadiyah sebagai organisasi kemasyarakatan sebagaimana organisasi kemasyarakatan yang lain. Dan, juga memperlakukan Muhammad-

iyah sebagai organisasi politik sebagaimana organisasi-organisasi politik yang lain (Mulkhan,1990:207).

C. MASA AWAL ORDE BARU

Relasi kuasa Muhammadiyah dan politik pada masa awal Orde Baru disamping masih memperlakukan Muhammadiyah sebagai ormaspol sampai tahun 1967, artikulasi politik Muhammadiyah selama Orde Baru ditandai dengan lahirnya Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) pada 20 Februari 1968. *Khittah* Ponorogo (1969) memunculkan tafsir politik baru di kalangan Muhammadiyah sekaligus menjadi cermin corak modernisme politik Muhammadiyah pada awal Orde Baru. Sejak Masyumi membubarkan diri pada tahun 1960 sampai sebelum berdirinya Parmusi, Muhammadiyah secara formal belum mempunyai saluran aspirasi politik pada partai politik Islam. Maka dari itu, pada awal Orde Baru, lewat prakarsa Mulyadi Djojomartono (anggota PP Muhammadiyah yang pernah menjadi menteri sosial dalam Kabinet Juanda pada 1957) Muhammadiyah menghidupkan kembali Partai Islam Indonesia (PII) yang pernah didirikan Mas Mansur pada 1938. Namun, upaya ini dihentikan demi menjaga keutuhan sikap sesama keluarga mantan anggota Masyumi (Yusuf Abdullah,1989:297). Menurut Lukman Harun dan Rusjdi Hamka, setelah menemui pihak-pihak yang mempunyai rencana yang sama, termasuk Mohammad Natsir di kediamannya, rencana untuk mendirikan PII ditunda demi solidaritas Islam, sambil mengikuti perkembangan (Syamsuddin,1990:178). Dalam pertemuan itu, Mohammad Natsir ikut mendukung rehabilitasi Masyumi (Mulkhan,1990:225). Sementara itu, Hamka, dalam acara tasyakuran di Mesjid Al-Azhar Jakarta untuk menyambut pembebasan tokoh-tokoh Islam dari tahanan, secara tegas mengatakan bahwa rehabilitasi Masyumi merupakan kehendak umat Islam, termasuk Muhammadiyah (Mulkhan,1990:225). Meskipun demikian, usaha rehabilitasi partai tersebut gagal. Akhirnya, melalui SK Presiden No. 70, pemerintah hanya merestui Parmusi, dengan ketua Jarnawi Hadikusuma dan sekretaris Lukman Harun (keduanya anggota PP Muhammadiyah). Seminggu setelah Parmusi berdiri, Muhammadiyah membuat pernyataan resmi, yang antara lain menegaskan tentang prinsip keutuhan dan

kemenangan perjuangan umat Islam dan negara, serta arah perjuangan Parmusi. Pernyataan selengkapnya sebagai berikut:

*“Hendaknya Parmusi mengambil bagian dalam membina kekompakan dan persatuan Nasional Indonesia, khususnya intern umat Islam, sehingga dapat menambah besar dan teguhnya potensi umat Islam Indonesia di bidang politik demi suksesnya perjuangan umat Islam Indonesia dan pembangunan negara dan bangsa Indonesia di segala bidang; hendaknya Parmusi memperlihatkan politik umat Islam yang dilandasi dengan jiwa dan roh Islam yang murni, mencapai negara dan masyarakat yang adil dan makmur yang diridai Allah SWT”.*³

Seminggu setelah mengeluarkan pernyataan resmi yang merupakan prinsip dasar Muhammadiyah untuk mencapai kemenangan Islam dan umatnya tersebut, Muhammadiyah mengeluarkan pedoman resmi untuk pegangan para pemimpinnya sesudah Parmusi berdiri. Pedoman itu diawali dengan penegasan bahwa berdirinya Parmusi adalah sesuai dengan amanat sidang Majelis Tanwir tahun 1966 di Bandung dan tahun 1967 di Yogyakarta agar PP Muhammadiyah memprakarsai pembentukan wadah politik bagi umat Islam yang belum berpartai, namun dinyatakan pula bahwa berdirinya Parmusi tetap merupakan “proyek bersama” serta mendapat pengertian yang baik dari mantan Pimpinan Pusat (PP) Masyumi.⁴ Dalam penegasan ini, tercermin prinsip Muhammadiyah yang lain, yaitu bahwa institusi politik di luar Muhammadiyah yang menjadi saluran aspirasi dan perjuangan politik Muhammadiyah merupakan suatu keharusan. Selama delapan tahun, sejak Masyumi bubar pada 1960, Muhammadiyah belum mempunyai saluran politik. Oleh karena itu, dalam sidang Majelis Tanwir 1966 di Bandung, dua tahun sebelum Parmusi berdiri, Muhammadiyah mengamanatkan kepada Pimpinan Pusat agar memprakarsai berdirinya partai politik Islam. Amanat ini diulangi lagi pada sidang Majelis Tanwir 1967 di Yogyakarta (PP Muhammadiyah, tt:45) Akhirnya, melalui muktamar Muhammadiyah ke 38 di Ujung Pandang tahun 1971, kebijakan afiliasi terhadap partai politik dihentikan dan sejak saat itu Muhammadiyah menyatakan diri tidak memiliki hubungan secara organisatoris dengan partai politik manapun. Sejak saat itu

relasi kuasa politik Muhammadiyah terkesan sangat akomodatif kompromistis terhadap kekuasaan Orde Baru.

D. MASA AKHIR ORDE BARU (1994-1998)

Akan tetapi, menjelang kekuasaan Orde Baru berakhir, sikap politik Muhammadiyah berubah drastis menjadi kritis bersamaan dengan era kepemimpinan Muhammadiyah di bawah kendali M. Amien Rais (1994-1998). Era kepemimpinan M. Amien Rais di pucuk pimpinan Muhammadiyah dimulai ketika Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah K.H. Ahmad Azhar Basyir, MA wafat tanggal 28 Juni 1994. Sejak saat itu M. Amien Rais ditunjuk sebagai Pejabat Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Kepemimpinan M. Amien Rais sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah terus berlanjut setelah dalam Muktamar ke 43 Tahun 1995 di Banda Aceh terpilih kembali dengan meraih suara hampir persen. Akan tetapi, kepemimpinan M. Amien Rais sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah harus berhenti pada tanggal 22 Agustus 1998. Pada sidang pleno Pimpinan Pusat Muhammadiyah bersama Ketua-Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah se Indonesia di Jakarta pada 22 Agustus 1998 diputuskanlah ketetapan untuk memberikan izin kepada Dr. M. Amien Rais untuk melepaskan jabatan Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah dan selanjutnya memimpin Partai Amanat Nasional. Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah kemudian dijabat oleh Prof. Dr. H. Ahmad Syafii Ma'arif, sedangkan M. Amien Rais masih tetap dalam kepengurusan sebagai anggota PP Muhammadiyah dan menjabat sebagai Ketua Majelis Hikmah PP Muhammadiyah.

Selama kepemimpinan M. Amien Rais sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah, artikulasi komunikasi politik Muhammadiyah dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Aspek Komunikator Politik: Intelektual Politik

Sejak terpilihnya M. Amien Rais sebagai ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah, untuk pertama kalinya Muhammadiyah dipimpin oleh "orang sekolahan" yakni cendekiawan/intelektual yang tidak berbasis pendidikan agama tradisional (Ma'arif, dalam Suwarno, 2002: xii). Pergeseran kepemimpinan dalam tubuh Muhammadiyah dari ulama ke cendekiawan di era M.

Amien Rais dapat ditengarai pada pernyataan-pernyataan M. Amien Rais sendiri, bahwa di bawah kepemimpinannya Muhammadiyah baru pertama kali dipimpin oleh seorang yang lebih intelektual dari pada ulama (Rais, 1998:78). Di samping itu pergeseran kepemimpinan itu juga terlihat jelas pada susunan pengurus Pimpinan Pusat Muhammadiyah hasil Mukhtamar Muhammadiyah ke 43 di Banda Aceh yang hampir seluruhnya termasuk dalam golongan cendekiawan atau intelektual. Asa, menyebut kepemimpinan Muhammadiyah pada era M. Amien Rais merupakan gelombang baru yang berada di luar kontrol ulama. Kenyataan ini bisa ditengok pada *concern* M. Amien Rais yang memandang Islam dalam arti ummat dengan ideologi yang harus diperjuangkan dalam aspek kehidupan, terutama bidang sosial dan politik. Sementara itu, ulama, khususnya yang terlibat dan menjadi pengurus Muhammadiyah pada masa A.R. Fachruddin (1971-1990) dan Ahmad Azhar Basyir (1990-1994) hanya berkuat pada aspek aqidah dan pemurnian agama.⁵

2. Model Kepemimpinan: Kolegial Terbuka dan Transparan.

Mengacu kosep kepemimpinan Muhammadiyah yang disebut kolegial, tampak bahwa Muhammadiyah di bawah kepemimpinan M. Amien Rais cenderung membiarkan secara terbuka dan transparan adanya perbedaan pendapat atau semacam konflik internal di kalangan elit pemimpin Muhammadiyah. Hal ini sangat berbeda dengan kepemimpinan sebelumnya yang berusaha untuk menutupi atau meredam adanya perbedaan atau konflik internal di kalangan elit serta lebih menekankan hubungan yang harmonis. Dengan demikian era kepemimpinan M. Amien Rais menunjukkan kecenderungan yang kurang kompak karena M. Amien Rais kerap melakukan manuver-manuver sosial politik tanpa konsultasi dengan elit pemimpin Muhammadiyah yang lain melalui mekanisme sidang pleno. Oleh karena itu pada era M. Amien Rais muncul adagium “kubu Yogyakarta” dan “kubu Jakarta”. Kubu Yogyakarta dimotori oleh M. Amien Rais dan A. Syaf’i Ma’arif, dan kubu Jakarta dimotori oleh Lukman Harun, Din Syamsudin (Imam Ad-Drauqutni dalam Suwarno,2010:82).

3. Pesan Politik: *Mainstreams* Politik Nasional.

Melalui lontaran ide-ide kreatif dan kritik-kritik korektif/konstruktif

terhadap penyalahgunaan kekuasaan yang dilakukan oleh rezim orde Baru Muhammadiyah di bawah kepemimpinan M. Amien Rais nampak mendominasi “*mainstream*” panggung politik nasional. Diantara lontaran ide-ide kreatif M. Amien Rais adalah tentang *high politics*, tauhid sosial, suksesi, kepemimpinan nasional, dialog nasional, koalisi bersih, tobat nasional, polling calon presiden, dan kesediaannya sebagai calon presiden pada tahun 1997. Sedangkan kritik-kritik korektif/konstruktif yang dilontarkan M. Amien Rais adalah “membongkar” penyalahgunaan kekuasaan/pemerintah/rezim Orde Baru seperti; epidemi korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) dalam kasus Freeport dan Busang (Imam Ad-Drauqutni dalam Suwarno,2010:85).

4. Gaya Komunikasi Politik: Kooperatif Kritis.

Sikap politik Muhammadiyah senantiasa tergantung pada realitas sosial politik pada zamannya. Pada masa kepemimpinan AR. Fachruddin dan Ahmad Azhar Basyir, Muhammadiyah terlihat akomodatif daripada kooperatif kritis. Kenyataan ini berbeda dengan masa kepemimpinan M. Amien Rais yang nampak lebih tegas, lugas dalam merespons realitas sosial politik. Sikap kooperatif Muhammadiyah dapat dilihat dalam keputusan Mukthamar Muhammadiyah ke 43 Tahun 1995 di Banda Aceh diantaranya dukungan Muhammadiyah untuk suksesnya penyelenggaraan Pemilihan Umum 1997 dan Sidang Umum MPR 1998 dan mengharapkan agar Pemilu berjalan dengan ‘luber’ dan ‘jurdil’ sesuai peraturan yang berlaku serta menjunjung tinggi asas Demokrasi Pancasila. Disamping itu pula, menyerukan kepada keluarga besar Muhammadiyah untuk menggunakan hak pilihnya dengan sebaik-baiknya sesuai dengan hak asasinya sebagai warganegara. Muhammadiyah mengimbau agar seluruh kekuatan sosial politik di Indonesia menomor satukan kesatuan, persatuan, ketahanan dan kepentingan nasional. Sejalan dengan iklim keterbukaan, diharapkan kehidupan nasional berjalan ke arah pengembangan demokrasi sebagaimana dicita-citakan oleh sistem kedaulatan rakyat dalam kehidupan kenegaraan. Di samping itu, Muhammadiyah menyambut baik i’tikad baik Presiden Republik Indonesia yang menugaskan LIPI untuk meneliti sistem dan pelaksanaan Pemilu (PP Muhammadiyah,1995:4). Begitu juga, ketika pemilihan Umum 1997 dan

Sidang Umum MPR Tahap I Tahun 1997 selesai digelar, Muhammadiyah menyatakan bahwa Muhammadiyah bersyukur atas terselenggaranya dua peristiwa politik tersebut dengan sukses dan lancar. Pada bagian lain pernyataan tersebut, Muhammadiyah juga berharap kepada wakil rakyat terpilih untuk tetap teguh dan konsisten dalam mengemban kedaulatan rakyat demi terwujudnya lembaga permusyawaratan dan perwakilan rakyat yang kuat, demi kelangsungan dan kesinambungan pembangunan nasional menuju tercapainya tujuan nasional. Di samping itu, menghadapi Sidang Umum MPR Tahap II Tahun 1998, Muhammadiyah dalam pernyataan tersebut juga menyampaikan masukan pemecahan masalah nasional, antara lain meliputi; (a) Peningkatan kokohnya persatuan dan kesatuan nasional, (b) peningkatan akhlak dan moral bangsa dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk akhlak dalam pelaksanaan pembangunan nasional, (c) Peningkatan pemerataan pembangunan dan kesempatan berusaha bagi masyarakat luas, khususnya kelompok menengah dan kecil, sebagai bagian dari upaya pengentasan kemiskinan dan mengurangi kesenjangan ekonomi, (d) Peningkatan upaya penegakkan hukum dan keadilan bagi seluruh warga masyarakat, (e) Peningkatan kualitas sumber daya manusia (SDM) dalam rangka mensukseskan dan menjamin kesinambungan pembangunan serta untuk mengantisipasi era globalisasi. Pada pernyataan tersebut juga dinyatakan harapan Muhammadiyah agar dalam Sidang Umum MPR Tahap II Tahun 1998 dapat dirumuskan GBHN yang mencerminkan aspirasi masyarakat dan mampu mengantisipasi perubahan masa depan. Di samping itu Sidang Umum diharapkan dapat menjamin terpilihnya Pimpinan Nasional secara demokratis dan konstitusional.⁶

Di samping itu, sikap kritis Muhammadiyah ditunjukkan dalam merespons kebijakan tentang lima hari sekolah. Terhadap kebijakan penerapan lima hari sekolah Pimpinan Pusat Muhammadiyah mengeluarkan instruksi agar sekolah-sekolah Muhammadiyah tidak dibenarkan mengadakan uji coba lima hari sekolah.⁷

5. Produk Keputusan Politik: *Ijtihad* Politik.

Sidang Tanwir Muhammadiyah Tahun 1998 di Semarang memandang

bahwa gerakan reformasi yang digerakkan oleh Dr. H. M. Amien Rais, yang telah diterima oleh masyarakat luas, adalah sebagai langkah pelaksanaan *dakwah Islam amar makruf nahi munkar*, sehingga perlu terus dikembangkan. Oleh karena itu dalam sidang tanwir tersebut diputuskan mengamanatkan kepada Pimpinan Pusat Muhammadiyah untuk: (a) melakukan ijtihad politik guna mencapai kemaslahatan ummat dan bangsa secara maksimal, yang senantiasa dilandasi semangat *dakwah Islam amar ma'ruf nahi munkar*, (b) menyusun agenda reformasi (konsep dan strategi reformasi Muhammadiyah) di berbagai bidang kehidupan berbangsa dan bernegara menuju makin cepat terwujudnya masyarakat utama yang sejahtera (PP Muhammadiyah, 1998:3).

Tanwir di Semarang tersebut juga mengeluarkan pernyataan di bidang politik khususnya point 2 s.d 4 sebagai berikut:

(a) Dalam rangka menumbuhkan masyarakat madani yang demokratis dan egaliter di era reformasi, Muhammadiyah mengajak segenap kekuatan bangsa untuk mengembangkan perilaku politik baru yang mengarah kepada tumbuhnya partisipasi politik masyarakat secara kritis tanpa budaya rikuh, kesediaan para elit bangsa untuk terbuka pada akuntabilitas publik, dan mengembalikan fungsi birokrasi sebagai pelayan masyarakat yang profesional. Berkaitan dengan itu diperlukan langkah-langkah sistematis untuk menghilangkan intervensi negara terhadap kekuatan politik masyarakat, proses depolitisasi, dan politik massa mengambang yang kesemuanya itu menyebabkan terjadinya proses pembodohan dan pemasungan potensi dan hak-hak rakyat, (b) Mewaspada dan membendung bangkitnya kekuatan politik lama yang nyata-nyata terbukti telah mempraktekkan politik otoriter, diskriminatif, sentralistik, dan menyengsarakan kehidupan rakyat serta meruntuhkan harkat dan martabat bangsa dan Negara, (c) Karena kehidupan politik yang demokratis selama Orde Baru dalam kenyataannya masih jauh dari apa yang diharapkan, maka diperlukan partai politik baru yang benar-benar membawa aspirasi reformasi. Khusus kepada kekuatan-kekuatan masyarakat yang berhasrat mendirikan partai politik dituntut untuk benar-benar mencerminkan persatuan bangsa (PP Muhammadiyah, 1998:7).

Pada waktu menjelang dan selama Sidang Tanwir di Semarang itu, terdapat dua isu yang merupakan kenyataan sosiologis yang dihadapi kalangan

Muhammadiyah, *pertama*, M. Amien Rais yang waktu itu Ketua PP Muhammadiyah telah muncul menjadi tokoh utama gerakan reformasi yang memaksa Soeharto berhenti dari jabatan Presiden Indonesia pada 21 Mei 1998. *Kedua*, sebagai tindak-lanjut ingin mendorong kereta reformasi ke arah yang makin konkret dalam memasuki era baru paska kejatuhan Orde Baru yang memerlukan pemerintahan baru yang memperoleh legitimasi rakyat, sejumlah tokoh Muhammadiyah dari wilayah-wilayah se-Indonesia menghendaki Ketua PP Muhammadiyah itu mendirikan partai politik baru dan kemudian memproyeksikan tokoh ini untuk menjadi salah satu calon Presiden Indonesia ke-4. Dukungan yang luas dari elit dan warga Muhammadiyah itu mencerminkan tanggung jawab orang-orang Muhammadiyah terhadap gerakan reformasi (Mulkhan,1990:225). Dalam perkembangan berikutnya setelah melalui berbagai proses politik yang berliku-liku, akhirnya, Amien Rais sampai pada ketetapan untuk mendirikan partai politik baru yakni Partai Amanat Nasional. Karena itu, pada Pleno PP Muhammadiyah bersama Ketua-Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah se-Indonesia di Jakarta pada 22 Agustus 1998 diputuskanlah ketetapan untuk memberikan izin kepada Dr. M. Amien Rais untuk melepaskan jabatan Ketua PP Muhammadiyah dan selanjutnya memimpin Partai Amanat Nasional. Ketua PP Muhammadiyah kemudian dijabat oleh Prof. Dr. H. Ahmad Syafi'i Ma'arif, sedangkan Amien Rais masih tetap dalam kepengurusan sebagai anggota PP Muhammadiyah dan Ketua Majelis Hikmah PP Muhammadiyah (Mulkhan,1990:229).

Di kalangan sebagian warga Muhammadiyah sering terdapat diskusi apakah kehadiran PAN itu merupakan hasil *iitihad* politik Pimpinan Pusat Muhammadiyah atau sekedar *ijtihad* politik M. Amien Rais sendiri. Hal ini menggambarkan adanya dinamika internal di tubuh organisasi ini antara yang berpandangan formalistik-organisatoris dengan pandangan substansialis-fungsional. Pandangan pertama cenderung mencari legitimasi formal secara kelembagaan; sedangkan pandangan kedua lebih pada peran fungsional dalam menentukan sikap politik sejauh senapas dengan misi Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah *amar makruf nahi munkar* (Mulkhan,1990:230).

E. MASA AWAL REFORMASI (1998-2005)

Masa reformasi setelah jatuhnya rezim Soeharto sejalan dengan masa kepemimpinan Muhammadiyah di bawah kendali A. Syafi'i Ma'arif (1998-2005) yang berada di pucuk pimpinan Muhammadiyah dimulai sehari setelah ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah M. Amien Rais mengundurkan diri pada tanggal 22 Agustus 1998. Sejak saat itu A. Syafi'i Ma'arif menjabat sebagai Pejabat Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah terus berlanjut setelah dalam Muktamar ke 44 Tahun 2000 di Jakarta terpilih kembali. Kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif berakhir pada Muktamar Muhammadiyah ke 45 di Malang 2005.

Selama kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah artikulasi komunikasi politik Muhammadiyah dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Aspek Komunikator Politik: Intelektual Sejarah

Terpilihnya A. Syafi'i Ma'arif menggantikan M. Amien Rais sebagai Ketua Muhammadiyah juga mencerminkan pergeseran kepemimpinan intelektual politik ke intelektual sejarah. Sebagai sejarawan, A. Syafi'i Ma'arif dinilai oleh Mgr. Ignatius Suharyo, Keuskupan Agung Semarang sebagai sosok sejarawan yang berhasil menampilkan sejarah yang membebaskan dan memberi harapan di saat yang lain justru masih tertawan oleh belenggu-belenggu sejarah yang membutakan mata hati kemanusiaan. Kesadaran epistemik sejarah semacam ini mengantarkan A. Syafi'i Ma'arif pada satu sikap intelektual yang tulus dan berani mengungkapkan fakta-fakta sejarah yang mengingkari nilai-nilai kemanusiaan meskipun terkadang harus berhadapan dengan tembok opini mainstream yang terlanjur membatu.⁸ Sementara itu, dalam pandangan Bahtiar Effendy, posisi A. Syafi'i Ma'arif bukanlah "sejarawan konvensional", akan tetapi mengidentifikasi diri sebagai "sejarawan filosof" seperti yang dirintis lama oleh Ibnu Khaldun. Dalam pandangan Bahtiar, bagi A. Syafi'i Ma'arif, sejarah memberikan kekuatan intuitif dan inspiratif kepada filsafat dan filsafat sendiri menyediakan bangunan logika yang sangat diperlukan sejarah.⁹

2. Model Kepemimpinan: Kolegial Problem Solving

Menyikapi munculnya berbagai konflik dan kekerasan di berbagai daerah di Indonesia, Muhammadiyah menyelenggarakan berbagai aktivitas untuk mencari solusi penyelesaian masalah baik melalui seminar, dialog maupun membentuk tim khusus yang mengunjungi daerah konflik. Program yang bekerja sama dengan Kantor Menteri Koordinator Kesejahteraan Sosial ini mengirimkan tim diantaranya adalah; Tim Papua terdiri dari; Drs. Muchlas Abror, Tim Aceh; Drs. Rosyad Shaleh, Ir.Dasron Hamid, Tim Ambon; Drs.Haedar Nashir, Drs. Muchlas Abror, Tim Poso; Ir.Dasron Hamid, Drs. Hajriyanto, Y Thohari.Untuk mendalami informasi yang diperoleh dari daerah-daerah konflik, Pimpinan Pusat Muhammadiyah menyelenggarakan seminar ahli pada 5 Maret 2003 di Kantor PP Muhammadiyah Jakarta yang menyimpulkan bahwa: (a) konflik yang terjadi disebabkan oleh krisis yang belum kunjung berakhir, (b) pemerintah belum memahami sepenuhnya akar konflik karena konflik yang terjadi melibatkan banyak instrumen seperti politik, hubungan pusat dan daerah, kesenjangan ekonomi, ketidakadilan, sentimen etnik dan keagamaan, sehingga memerlukan pemahaman yang komprehensif dan pemecahan yang tepat, (c) program resolusi konflik dan integrasi nasional harus mengedepankan pengelolaan konflik dengan model dalam bentuk; konstruksi sosial masyarakat Indonesia, otonomi dan partisipasi politik, kebijakan pemerintah, inisiatif masyarakat, inisiatif perdamaian melalui peran perempuan, (d) konflik keagamaan bukanlah faktor tunggal melainkan terkait dengan faktor struktural, sosial, ekonomi, politik dan budaya, dalam batas tertentu agama juga dapat menjadi instrumen resolusi konflik dan integrasi nasional, (e) gerakan keagamaan dapat menjadi moderator yang berfungsi meredam konflik, (f) Muhammadiyah perlu memainkan fungsi mediasi dan advokasi, (g) negara harus menjalankan fungsinya dalam penegakan hukum, pelayanan publik, dan perlindungan terhadap warga negara.¹⁰

Untuk memperkuat komitmennya dalam penyelesaian konflik, Muhammadiyah mengeluarkan berbagai surat pernyataan diantaranya adalah; *pertama*, pernyataan terkait hasil Sidang Umum MPR RI tahun 1998 yang menyatakan bahwa Muhammadiyah berpandangan bahwa bangunan

demokrasi tidak mungkin ditegakkan dengan cara-cara kekerasan. Dengan segala kelemahan, hasil sidang Istimewa MPR RI Tahun 1998 dapat diterima dengan sikap lapang dada.¹¹ *Kedua*, Muhammadiyah menyatakan penyesalan dan keprihatinan atas peristiwa kerusuhan Maluku yang terjadi pada tanggal 19 Januari 1999.¹² *Ketiga*, terhadap kerusuhan Ambon khususnya peristiwa berdarah di Masjid Al-Huda Kodya Ambon pada Senin 1 Maret 1999 berupa penembakan yang dilakukan sekelompok orang, termasuk beberapa orang oknum anggota polisi yang menewaskan beberapa warga muslim setempat yang sedang atau se usai sholat shubuh berjama'ah. Menurut Muhammadiyah peristiwa tersebut memperlihatkan bukan perilaku orang beradab, melanggar hak asasi manusia, perikemanusiaan, dan moral agama.¹³

Sedangkan untuk menjaga soliditas kepemimpinan Muhammadiyah, A. Syafi'i Ma'arif juga melakukan langkah-langkah konsolidatif internal. Salah satu langkah konsolidasi organisasi yang dilakukan A. Syafi'i Ma'arif adalah dengan mengeluarkan keputusan tentang rangkap jabatan dalam pimpinan persyarikatan. Dalam Surat keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah Nomor; 35/SK-PP/I-A/I.a/2001 tanggal 10 April 2001 diatur beberapa jabatan yang tidak dapat dirangkap dalam internal Muhammadiyah baik secara vertikal dan horisontal. Pengaturan rangkap jabatan dalam organisasi internal Muhammadiyah ini dimaksudkan sebagai upaya efektifitas dan efisiensi dalam pelaksanaan tugas-tugas persyarikatan. Di samping itu sebagai upaya menghindari kemungkinan timbulnya konflik kepentingan di samping memperluas kesempatan kepada tenaga-tenaga muda untuk memperoleh pengalaman dalam persyarikatan. Di samping itu, pada era kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif juga dikeluarkan beberapa surat edaran yang bersifat internal berkaitan dengan beberapa agenda kegiatan organisasi seperti Sidang Tanwir dan Muktamar Muhammadiyah.

3. Pesan Politik: Dakwah Politik Kultural Kebangsaan

Di bawah kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif, Muhammadiyah terlihat lebih arif atau bijak dalam merespons realitas sosial politik bangsa Indonesia. Hal ini dapat dibaca dalam rumusan keputusan Muktamar Muhammadiyah ke 44 Tahun 2000 di Jakarta, khususnya terkait dengan pengembangan politik

yaitu:

(a) Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam yang tidak bergerak dalam dunia politik-praktis (*real politics*) seperti partai politik dapat mengembangkan fungsi sebagai kelompok kepentingan (*interest groups*) yang efektif melalui berbagai saluran/media untuk memainkan peranan politik secara aktif dan strategis sesuai dengan prinsip *da'wah* Islam *amar ma'ruf nahi munkar* dalam menentukan arah perjalanan bangsa dan negara, sehingga tidak menarik diri dan cenderung alergi terhadap politik yang pada akhirnya proses dan sistem kehidupan politik ditentukan oleh kekuatan-kekuatan lain yang dimungkinkan tidak sejalan dengan kepentingan umat dan kemaslahatan bangsa, (b) Melaksanakan kajian-kajian yang intensif dan sistematis mengenai politik dan masalah-masalah yang aktual dan strategis sebagai masukan untuk mengantisipasi dan pengambilan sikap/kebijakan dalam menghadapi masalah-masalah bangsa dan Negara, (c) Menyusun konsep Etika Politik Muslim sebagai bahan pedoman bagi para politisi muslim khususnya politisi Muhammadiyah dalam memainkan peranan di kancah politik sebagai wujud melaksanakan misi Islam dalam kehidupan politik kenegaraan secara bermoral/berkeadaban dan membawa cita-cita luhur agama yang pelaksanaannya dapat bekerjasama antara Lembaga Hikmah dengan Majelis Tarjih, (d) Melaksanakan Pendidikan Politik yang intensif dan sistematis untuk meningkatkan kesadaran politik di kalangan warga Muhammadiyah pada khususnya dan masyarakat luas pada umumnya yang pelaksanaannya bekerjasama antara Lembaga Hikmah dengan Majelis/Badan Pendidikan Kader Muhammadiyah, (e) Memasyarakatkan pendidikan demokrasi untuk membentuk budaya politik demokratik di kalangan elit dan massa sebagai bagian penting dari reformasi yang mengarah pada demokratisasi yang tersistem dan berkeadaban, (f) Mendirikan dan melakukan lembaga advokasi terhadap kasus-kasus yang diakibatkan oleh ketidak-adilan dan kekerasan politik, (g) Meningkatkan pemanfaatan media massa baik cetak maupun elektronik sebagai media komunikasi politik yang terbuka dalam mengartikulasikan aspirasi politik Muhammadiyah, umat Islam, dan masyarakat luas yang mengarah pada penciptaan kondisi politik yang menjunjung tinggi kebenaran, keadilan, dan kemaslahatan hajat hidup public, (h) Melakukan usaha-usaha yang berarti untuk terciptanya Kesatuan Politik Umat Islam dalam kerangka Ukhuwah Islamiyah

dan terbentuknya kekuatan nasional Islam Politik, (i) Menyelenggarakan forum ukhuwah dan silaturahmi yang efektif untuk menghimpun kekuatan politisi Muhammadiyah dalam mengemban misi Persyarikatan di lapangan politik, (j) Melaksanakan kegiatan-kegiatan pemberdayaan masyarakat menuju terbentuknya Masyarakat Madani (civil society) sebagai basis yang kokoh menuju Indonesia Baru yang berkedaulatan rakyat dan terjadinya reposisi dan penyeimbangan baru dalam hubungan rakyat dengan negara (PP Muhammadiyah, 2000:23).

Paradigma politik Muhammadiyah di era kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif menemukan formulanya dalam sidang Tanwir Muhammadiyah di Denpasar pada Januari 2002. Dalam sidang tanwir tersebut paling tidak dihasilkan tiga keputusan penting yang terkait dengan paradigma politik Muhammadiyah yaitu; *pertama*, *khittah* Muhammadiyah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, *kedua*, pesan Muhammadiyah untuk pencerahan bangsa, dan *ketiga*, dakwah kultural Muhammadiyah.¹⁴

Khittah Muhammadiyah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara yang dihasilkan Tanwir Denpasar dikenal sebagai *Khittah* Denpasar. Dalam *Khittah* Denpasar secara garis besar disebutkan bahwa Muhammadiyah berpandangan, berkiprah dalam kehidupan bangsa dan negara merupakan salah satu perwujudan dari misi dan fungsi melaksanakan da'wah amar ma'ruf nahi munkar sebagaimana telah menjadi panggilan sejarahnya sejak zaman pergerakan hingga masa awal dan setelah kemerdekaan Indonesia. Peran dalam kehidupan bangsa dan negara tersebut diwujudkan dalam langkah-langkah strategis dan taktis sesuai kepribadian, keyakinan dan cita-cita hidup, serta *khittah* perjuangannya sebagai acuan gerakan sebagai wujud komitmen dan tanggungjawab dalam mewujudkan "*Baldatun Thoyyibatun Wa Rabbun Ghafur*".¹⁵ Bahwa peran dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dapat dilakukan melalui dua strategi dan lapangan perjuangan. *Kesatu*, melalui kegiatan-kegiatan politik yang berorientasi pada perjuangan kekuasaan/kenegaraan (*real politics*, politik praktis) sebagaimana dilakukan oleh partai-partai politik atau kekuatan-kekuatan politik formal di tingkat kelembagaan negara. *Kedua*, melalui kegiatan-kegiatan kemasyarakatan yang bersifat

pembinaan atau pemberdayaan masyarakat maupun kegiatan-kegiatan politik tidak langsung (*high politics*) yang bersifat mempengaruhi kebijakan negara dengan perjuangan moral (*moral force*) untuk mewujudkan kehidupan yang lebih baik di tingkat masyarakat dan negara sebagaimana dilakukan oleh kelompok-kelompok kepentingan (*interest groups*). Muhammadiyah secara khusus mengambil peran dalam lapangan kemasyarakatan dengan pandangan bahwa aspek kemasyarakatan yang mengarah kepada pemberdayaan masyarakat tidak kalah penting dan strategis daripada aspek perjuangan politik kekuasaan. Perjuangan di lapangan kemasyarakatan diarahkan untuk terbentuknya masyarakat utama atau masyarakat madani (*civil society*) sebagai pilar utama terbentuknya negara yang berkedaulatan rakyat. Peran kemasyarakatan tersebut dilakukan oleh organisasi-organisasi kemasyarakatan seperti halnya Muhammadiyah. Sedangkan perjuangan untuk meraih kekuasaan (*power struggle*) ditujukan untuk membentuk pemerintahan dalam mewujudkan tujuan negara, yang peranannya secara formal dan langsung dilakukan oleh partai politik dan institusi-institusi politik negara melalui sistem politik yang berlaku. Kedua peranan tersebut dapat dijalankan secara objektif dan saling terkait melalui bekerjanya sistem politik yang sehat oleh seluruh kekuatan nasional menuju terwujudnya tujuan negara (PP Muhammadiyah, 2002:23).

Sedangkan untuk pencerahan bangsa, Muhammadiyah menyampaikan 9 (sembilan) pesan politiknya sebagai berikut: (1) Segenap kekuatan nasional, termasuk pemerintah dan partai-partai politik, benar-benar dituntut untuk menjadikan reformasi sebagai agenda konsolidasi dan pelebagaan yang mampu melewati fase-fase krisis secara nyata seraya menyatukan seluruh potensi dalam membangun tatanan ekonomi, politik, budaya, hukum, dan sistem kehidupan nasional baru yang demokratis, damai, berkeadaban, dan menyejahterakan rakyat, (2) Sejalan dengan itu, selain melakukan konsolidasi dan pelebagaan pada tingkat sistem kenegaraan, tidak kalah pentingnya seluruh potensi nasional dikerahkan untuk mempercepat proses kesiapan masyarakat agar tumbuh menjadi kekuatan trans-national civil society yang menjadi basis bagi tumbuhnya negara yang berkedaulatan rakyat sekaligus sebagai wahana untuk segera mengakhiri ledakan partisipasi demokrasi yang

mengarah pada luapan kebebasan yang salah kaprah dan tingginya harapan akan pencapaian tujuan reformasi. Selain itu dituntut pula usaha-usaha untuk menyiapkan ketahanan dan kemampuan hidup di tengah masyarakat multikultural dan gaya hidup global, (3) Bahwa meluasnya KKN (korupsi, kolusi, dan nepotisme) sebagai penyakit yang kronis di tubuh bangsa ini disebabkan oleh tiga hal. *Pertama*, akibat dari sistem politik dan birokrasi yang telanjur memberikan keleluasaan seluas-luasnya pada setiap rezim untuk menyalahgunakan kekuasaan. *Kedua*, disebabkan oleh kultur dan mentalitas masyarakat dan aparat yang mengalami kerapuhan moral yang memberi peluang pada berbagai skandal penyimpangan. *Ketiga*, penegakan hukum yang sangat lemah. Karena itu dituntut usaha terus menerus disertai disiplin yang keras untuk mendidik segenap komponen bangsa agar menghayati kembali nilai-nilai bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara secara otentik, rasional dan menjadikan etos anti-penyimpangan sebagai moral kolektif, (4) Di tengah suasana kehidupan bangsa yang ditandai oleh konflik antar dan intern partai politik serta kelompok-kelompok sosial yang demikian keras dituntut komitmen-komitmen dan kemampuan-kemampuan baru dari seluruh pihak agar benar-benar berani mengenyampingkan “*ananiyah hizbiyah*” (egoisme kelompok) dan segera mengedepankan “*ishlah*” dan rekonsiliasi yang dilandasi sikap jujur dan tulus demi penyelamatan bangsa dari kehancuran, (5) Dalam menyelesaikan masalah-masalah krusial di tubuh bangsa ini seperti masalah Aceh, Papua, Maluku, Maluku Utara, Poso, Sampit, Sambas, dan lain-lain seyogianya semua pihak menjauhkan diri dari tindakan-tindakan yang membawa muatan-muatan represif, kekerasan, dan mengunci pintu dialog yang pada akhirnya membawa pada kebuntuan dan kerusakan yang lebih fatal. Hal-hal yang berkaitan dengan masalah hukum dituntut penyelesaian yang benar-benar adil dan tegas. Sementara untuk masalah pengungsi seperti yang terjadi di NTT, Madura dan dilain tempat diperlukan penanganan yang serius, (6) Dalam era reformasi dan otonomi daerah seyogianya semua kekuatan sosial-politik dan masyarakat secara sinergi mampu mengembangkan partisipasi dan ketahanan sosial setempat disertai dengan usaha-usaha menumbuhkan kembali pranata dan kearifan lokal sebagai basis dari kemampuan *civil society* serta menghindari keserakahan regional dan

egoisme local, (7) Sebagai bagian dari agenda pencerahan bangsa hendaknya makin diperluas ruang publik dan tumbuhnya pranata-pranata sosial yang integratif dan akomodatif terhadap kepentingan serta hak-hak anak dan kaum perempuan, (8) Khusus untuk kekuatan-kekuatan di tubuh umat Islam diajak untuk lebih mengedepankan usaha-usaha integrasi kolektif (ukhuwah Islamiyah) yang melembaga dan mempersiapkan prakondisi yang kokoh bagi tumbuhnya potensi umat sebagai kekuatan Masyarakat Madani yang memiliki kesalihan individual dan sosial yang kokoh, moderat, otonom, pembawa suluh perdamaian, berkeadaban, dan menebarkan *rahmatan lil'alamin* dalam seluruh lingkungan kehidupan baik di tingkat lokal, nasional, maupun global, (9) Dalam tataran global Muhammadiyah mengajak segenap kekuatan dunia agar lebih mengedepankan dialog antar peradaban untuk saling memberi dan menerima, seraya menghilangkan berbagai perilaku politik adikuasa yang membawa pada hegemoni dan konflik antarperadaban yang menghancurkan masa depan umat manusia. Dalam kaitan ini, Muhammadiyah mengajak semua pihak dunia internasional untuk dapat mengakhiri praktik-praktik kekerasan dan imperialisme baru yang menyebabkan rakyat di negeri-negeri muslim seperti Palestina, Afghanistan, Irak, Kashmir dan Lybia maupun di negara berkembang lainnya yang mengalami derita berkepanjangan (PP Muhammadiyah, 2002:29).

Keputusan penting lainnya adalah “Dakwah Kultural”. Paradigma “Dakwah Kultural” dicanangkan sejak Tanwir di Denpasar pada bulan Januari 2002 yang dalam pandangan A. Syafi’i Ma’arif merupakan dakwah yang mengutamakan keteladanan, mencerahkan atau mencerdaskan, menggembirakan dan menghidupkan hati nurani manusia. Dengan kata lain, dakwah kultural dapat difahami sebagai “dakwah dengan filsafat garam, bukan dengan filsafat gincu. Bentuk penting, tetapi isi jauh lebih penting (PP Muhammadiyah, 2002:34).

4. Gaya Komunikasi Politik: Interaksional Dialogis

Gaya komunikasi politik yang interaksional dialogis diperlihatkan A. Syafi’i Ma’arif dalam beberapa peran Muhammadiyah mengatasi beberapa problem nasional, diantaranya adalah, *pertama*, terhadap situasi Aceh dinilai sudah

sampai pada suatu titik yang sangat kritis dan berbahaya, bukan saja bagi rakyat daerah itu, tetapi juga akan membawa dampak yang jauh bagi bangunan Republik Indonesia. Karena keadaan sudah sedemikian mengkhawatirkan, maka cara penyelesaiannya benar-benar memerlukan kearifan tingkat tinggi dari semua pihak, khususnya dari Presiden B.J.Habibie.¹⁶ Kedua, Sehubungan dengan terjadinya aksi massa yang telah menimbulkan kerusakan dan penghancuran fasilitas milik Muhammadiyah di Jawa Timur, Muhammadiyah mengutuk tindakan aksi anarkis serta menuntut pihak keamanan untuk menindak dan mengusut tragedi tersebut secara tegas sesuai hukum.¹⁷ Kerusuhan Jawa Timur terjadi pasca lengsernya Abdurrahman Wahid dari kursi kepresidenan yang berdampak pada hubungan Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah di akar rumput, A. Syafi'i Ma'arif mengambil inisiatif menemui Gus Dur hanya dua hari setelah lengser tersebut dan menyampaikan sebuah pesan moral sebagai berikut;

*“Sebagai salah seorang sahabat, saya ingin menyampaikan pesan agar Gus Dur menerima kenyataan sejarah. Dan perlu diingat, bahwa kita boleh beda pandangan dalam berpolitik, tetapi perbedaan itu jangan sampai menjadikan perpecahan ummat di bawah, utamanya perpecahan antara NU-Muhammadiyah. Terlalu tinggi cost-nya kalau ummat dikorbankan”.*¹⁸

Ketiga,, pernyataan kecaman dan kutukan atas peristiwa Bom Bali sebagai tindakan tidak beradab dan bertentangan dengan nilai-nilai agama serta nilai-nilai-nilai kemanusiaan universal.¹⁹ Keempat, Pernyataan tentang krisis nasional. Muhammadiyah menyatakan bahwa krisis multi dimensi yang berkepanjangan di tubuh bangsa Indonesia disebabkan oleh kesalahan-kesalahan dan penyimpangan-penyimpangan mendasar dalam mengurus negara/pemerintahan. Untuk itu diperlukan kepemimpinan nasional yang benar-benar lebih mengedepankan komitmen dan kepentingan bangsa di atas kepentingan-kepentingan yang sempit, memihak dan membela nasib rakyat secara tulus dan nyata/konsistenmemiliki *sense of crisis* yang tinggi, menunjukkan keteladanan dan kepercayaan di mata publik, memiliki visi dan pemikiran kebangsaan yang luas, mempunyai kemampuan obyektif melebihi kemampuan simbolik, serta menunjukkan kinerja dan kemampuan

yang optimal dalam mengelola urusan bangsa dan negara.²⁰

5. Produk Keputusan Politik: Dukungan Calon Presiden pada pilpres tahun 2004, dan menolak Piagam Jakarta dimasukkan ke dalam pasal 29 UUD 1945

Menghadapi dinamika politik nasional yang terus bergulir, Muhammadiyah pun mulai merespon dengan menyelenggarakan Sidang Tanwir Tahun 2003 di Makasar yang menghasilkan satu keputusan khusus yang sangat penting yaitu bahwa Sidang Tanwir menangkap dan memahami arus aspirasi dan denyut nadi para peserta mengenai pencalonan kader terbaik Muhammadiyah dalam Pemilu 2004, dalam rangka kelanjutan reformasi dan penyelamatan bangsa. Namun demikian, Sidang Tanwir juga mempertimbangkan bahwa: (a) Pemilihan Presiden tahun 2004 akan dilaksanakan pada satu tahun yang akan datang, (b) Rancangan Undang-Undang tentang Pemilihan Presiden dan Wakil Presiden belum juga disahkan oleh DPR sampai saat ini; dan (c) Untuk menindaklanjuti persoalan yang sangat penting ini diperlukan komunikasi dengan segenap potensi lainnya. Berkenaan dengan hal-hal tersebut di atas maka Sidang Tanwir tahun 2003M/1424 H mengamanatkan kepada Pimpinan Pusat Muhammadiyah untuk menindaklanjuti arus aspirasi serta denyut nadi Sidang Tanwir tersebut dengan sebaik-baiknya, dan pada saat yang tepat nanti mengeluarkan amanat kepada seluruh keluarga besar Muhammadiyah, dengan mempertimbangkan secara cermat keadaan dan dinamika perkembangan politik nasional dengan tetap mengutamakan kepentingan bangsa, umat Islam dan Persyarikatan.

Terkait Pemilihan Umum, Sidang Umum MPR dan Pemilihan Presiden/Wakil Presiden Tahun 1999 dan 2004, Muhammadiyah mengeluarkan pernyataan-pernyataan politik sebagai berikut: *Pertama*, pemilu pertama di era reformasi. Muhammadiyah menyerukan kepada warga masyarakat yang memiliki hak pilih, agar menggunakan hak pilihnya sesuai hak asasi masing-masing. Khusus kepada warga Muhammadiyah agar memilih partai politik yang *platform* perjuangannya sejalan dengan visi dan misi perjuangan Muhammadiyah.²¹ *Kedua*, terkait Sidang Umum MPR Tahun 1999 dipandang sangat penting dan strategis untuk meletakkan dasar-dasar perbaikan bagi

tatanan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, Muhammadiyah mengajak semua pihak untuk menyukseskan penyelenggaraannya dengan tetap berpegang teguh kepada konstitusi serta prinsip keselamatan, kelangsungan dan kesatuan bangsa. Untuk itu Muhammadiyah berpandangan bahwa, amandemen terhadap pasal-pasal UUD 1945 sudah merupakan keniscayaan yang tidak dapat ditunda lagi. Lembaga perwakilan rakyat yang tidak berdaya selama ini harus diberdayakan sedemikian jauh agar sejajar dengan dan mampu mengawasi lembaga eksekutif. Pemisahan kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif perlu dipertegas.²² Ketiga, pernyataan politik yang berupa kritik terhadap pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid. Dalam pernyataannya Muhammadiyah memandang pemerintahan di bawah kepemimpinan Presiden Abdurrahman Wahid hendaknya lebih mengedepankan hati nurani yang tulus untuk benar-benar mau mendengar, menyimak, memperhatikan, dan melakukan koreksi yang serius atas berbagai kritik yang telah disampaikan oleh rakyat melalui para wakilnya di Sidang Tahunan MPR RI yang menggambarkan melemah atau hilangnya kepercayaan atas kesungguhan dan kemampuan pemerintah dalam menyelesaikan krisis serta mengemban amanat reformasi. Berbagai krisis dan masalah bangsa saat ini telah demikian nyata, krusial, dan meluas sangat membutuhkan kinerja dan manajemen pemerintahan yang terfokus, terukur, dan menghasilkan kebijakan-kebijakan yang kongkrit dan konsisten serta dirasakan langsung oleh rakyat.²³ Keempat, Menghadapi Pemilu Presiden dan Pemilu Legislatif Tahun 2004, Muhammadiyah mengeluarkan tiga kali surat edaran yaitu: (a) Keputusan sidang pleno Pimpinan Pusat Muhammadiyah bersama Ketua-Ketua Wilayah Muhammadiyah tentang kebijakan Muhammadiyah menghadapi pemilu 2004 yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua dan Haedar Nashir selaku Sekretaris pada tanggal 10 Februari 2004. Dalam edaran yang menyangkut pemilihan Presiden dan Wakil Presiden dinyatakan bahwa Muhammadiyah memandang Pemilu 2004 yang salah satunya melaksanakan Pemilihan Presiden dan Wakil Presiden secara langsung merupakan langkah penting bagi perkembangan demokrasi dan kehidupan nasional di era reformasi. Dukungan Muhammadiyah kepada M. Amien Rais dalam pemilihan Presiden Republik Indonesia tahun 2004 menjadi

peristiwa penting yang mencerminkan relasi kuasa Muhammadiyah dan politik praktis. Dorongan kuat arus bawah, agar Muhammadiyah mengambil langkah-langkah politik yang strategis kembali membawa Muhammadiyah mengambil keputusan kontroversial yaitu dengan mengeluarkan edaran yang menyangkut pemilihan Presiden dan Wakil Presiden dan dinyatakan bahwa Muhammadiyah memandang Pemilu 2004 yang salah satunya melaksanakan Pemilihan Presiden dan Wakil Presiden secara langsung merupakan langkah penting bagi perkembangan demokrasi dan kehidupan nasional di era reformasi. Muhammadiyah sesuai keputusan Sidang Tanwir Denpasar Tahun 2002 dan Tanwir Makasar Tahun 2003 menyampaikan sikap mendukung sepenuhnya langkah Prof.Dr.H.M.Amien Rais selaku kader terbaik dan mantan Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah serta tokoh reformasi untuk memperjuangkan kelanjutan reformasi dan penyelamatan bangsa dalam pemilihan Presiden pada Pemilu 2004. Surat edaran tersebut dikeluarkan berdasarkan keputusan sidang pleno Pimpinan Pusat Muhammadiyah bersama Ketua-Ketua Wilayah Muhammadiyah tentang kebijakan Muhammadiyah menghadapi pemilu 2004 mengeluarkan edaran yang bunyi lengkapnya sebagai berikut:

“.....Muhammadiyah sesuai dengan keputusan Sidang Tanwir Denpasar tahun 2002 dan Tanwir Makasar tahun 2003 menyampaikan sikap sebagai berikut:

1. Mendukung sepenuhnya langkah Prof.Dr.H.M.Amien Rais selaku kader terbaik dan mantan Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah serta tokoh reformasi untuk memperjuangkan kelanjutan reformasi dan penyelamatan bangsa dalam pemilihan Presiden pada Pemilu 2004.
2. Presiden Indonesia yang diharapkan terpilih dalam Pemilu 2004 untuk memperjuangkan kelanjutan reformasi dan penyelamatan bangsa adalah tokoh yang reformis, bersih dari KKN (korupsi, kolusi, nepotisme), menyelenggarakan tata pemerintahan yang baik, memiliki visi kebangsaan yang luas, tegas dan berwibawa dalam membawa bangsa ke tengah pergaulan internasional, mampu meningkatkan kesejahteraan rakyat, dan memajukan kehidupan bangsa menuju masa depan yang lebih baik.
3. Meminta kepada warga Muhammadiyah dan mengajak kepada masyarakat untuk mendukung terpilihnya Presiden dan Wakil Presiden yang dapat mengemban

*amanat reformasi serta penyelamatan bangsa.*²⁴

Selanjutnya, terkait dengan pemilihan anggota legislatif, Muhammadiyah meminta warga Muhammadiyah untuk memilih calon anggota legislatif yang mempunyai komitmen tinggi dalam memperjuangkan misi persyarikatan untuk kepentingan umat dan bangsa, memilih calon anggota legislatif dan partai yang memberi peluang besar dan langsung bagi terpilihnya kader terbaik Muhammadiyah, memilih satu calon anggota Dewan Perwakilan Daerah dan kader Muhammadiyah yang direkomendasikan dan mewakili aspirasi mayoritas persyarikatan di setiap Wilayah/Propinsi, memilih calon anggota legislatif perempuan Muhammadiyah, dan tidak memilih calon anggota legislatif yang bermasalah dan terlibat kasus-kasus moral, korupsi, pelanggaran hak asasi manusia, merugikan kepentingan publik, dan perkara-perkara hukum.²⁵

(b) Tepat pada tanggal pelaksanaan Pemilu Calon Presiden, Calon Anggota Dewan Perwakilan Daerah, dan Calon Anggota Legislatif pada tanggal 5 April 2005, Muhammadiyah mengeluarkan pernyataan yang ditujukan kepada siapa pun yang menang dalam pemilu tersebut diminta untuk tidak membusungkan dada dan menggunakan mandat rakyat untuk aji mumpung kekuasaan. Kepada yang kalah, Muhammadiyah pun berpesan hendaklah berlapang hati dan tidak melakukan tindakan-tindakan yang merugikan hajat hidup dan tatanan publik. Sedang kepada anggota legislatif yang terpilih dituntut komitmennya untuk mewujudkan janji-janji politiknya. Pernyataan di atas ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku ketua dan Haedar Nashir selaku Sekretaris.

(c) Menyikapi hasil Pemilu Presiden dan Wakil Presiden Tahun 2004 putaran pertama yang menghasilkan dua pasangan calon yaitu Susilo Bambang Yudhoyono-M.Jusuf Kalla dan Megawati-Hasyim Muzadi, Muhammadiyah dalam pernyataannya menyatakan bahwa dalam menghadapi Pemilihan Presiden dan Wakil Presiden putaran kedua, 20 September 2004, Pimpinan Pusat Muhammadiyah memberikan kebebasan kepada seluruh warga Muhammadiyah untuk menggunakan hak politik sesuai nurani dan pikiran yang cerdas disertai "istikharah" dan kemampuan

membaca peta politik yang akurat. Kebebasan menggunakan hak politik seperti itu dimaknai sebagai wujud akuntabilitas politik yang obyektif kepada bangsa sekaligus pertanggungjawaban amanah kepada Allah SWT dalam menentukan arah masa depan rakyat dan negara Indonesia²⁶

Pada sisi lain, di tengah-tengah masyarakat, berkembang aspirasi agar pasal tentang agama dapat dimasukkan dalam materi amandemen. Setidaknya, suara tersebut muncul dari kalangan Islam formal yang menuntut dimasukkannya kembali Piagam Jakarta dalam konstitusi. Partai-partai Islam (PPP, PBB, PK[S]) dan kekuatan Islam ekstra parlementer seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Indonesia (FPI), dan berbagai gerakan Islam lainnya memberikan dukungan kepada kekuatan politik formal di parlemen agar Piagam Jakarta dimasukkan ke dalam pasal 29. Bahkan HTI mengusulkan UUD yang baru versi Islam (*daulah Islamiyah*) yang menjadi isu utama perjuangannya. Akan tetapi, Muhammadiyah tidak setuju dengan pandangan pelegal formalan Islam dalam konstitusi. Yang dibutuhkan, sebagaimana yang diharapkan A Syafi'i Ma'arif adalah penyadaran ummat dan bukan legal formal *syari'at* Islam oleh negara sebagaimana dapat dibaca dalam edaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah Nomor: 10/EDR/I.0/I2002 tanggal 16 Agustus 2002 sebagai berikut;

“Sebagai sebuah organisasi massa Islam yang besar di Indonesia dan sebagai bagian dari bangsa yang sejak berdirinya memberikan perhatian yang besar dan terlibat dalam masalah kebangsaan dan keummatan, Muhammadiyah tidak dapat menghindari dari wacana kan kontroversi tersebut. Sehingga, melalui ketuanya, Muhammadiyah menyatakan tidak setuju dengan usulan perubahan pasal 29 UUD 1945 tersebut. Ketidak setujuan Muhammadiyah terhadap perubahan tersebut sama sekali bukanlah berarti Muhammadiyah menolak penegakkan syari'at Islam di Indonesia seperti disalahfahami oleh sebagian orang termasuk oleh anggota Muhammadiyah sendiri. Sebagai gerakan dakwah amar ma'ruf nahi munkar yang berdasarkan Islam tentu saja Muhammadiyah berada di garis depan untuk segala menjalankan syari'at Islam adalah bagian yang tidak terpisahkan dari keimanan kita terhadap kebenaran Islam sebagai agama.”²⁷

Pernyataan di atas merupakan respons terhadap tuduhan kepada Muhammadiyah yang berkaitan dengan tidak adanya dukungan Muhammadiyah pada perjuangan penegakkan syari'at Islam.

CATATAN AKHIR

- ¹ Secara rinci dan lengkap mengenai artikulasi politik warga Muhammadiyah dalam Masyumi dan benturan diantara berbagai pemikiran yang ada dapat dibaca lebih lanjut dalam Syaefullah, *Gerak Politik Muhammadiyah Dalam Masyumi* (Jakarta: Pustaka Grafiti, 1997)
- ² PP Muhammadiyah, "Laporan di Sekitar Pemilihan Umum"; laporan kebijakan yang disampaikan pada sidang tanwir Muhammadiyah, Pekalongan, 21-24 Juni 1955.
- ³ PP Muhammadiyah, *Press release* Muhammadiyah, 28 Februari 1968.
- ⁴ PP Muhammadiyah, instruksi kepada Pimpinan Muhammadiyah seluruh Indonesia, Yogyakarta, 3 Maret 1968.
- ⁵ Asa dalam artikel di majalah Forum Keadilan No. 7 th. IV, 17 Juli 1995
- ⁶ Pernyataan politik Muhammadiyah tanggal 16 Oktober 1997, ditandatangani oleh M. Amien Rais selaku ketua dan Muchlas Abror selaku sekretaris.
- ⁷ Instruksi PP Muhammadiyah No. 02/Instr/III.A/4.a/1994 tanggal 18 Oktober 1994 yang ditandatangani oleh M. Amien Rais selaku Pejabat Ketua dan H.M.Muchlas Abror selaku Sekretaris.
- ⁸ Lihat Jurnal *Ma'arif*, Vo. 4 No.1, 1999
- ⁹ *Ibid*
- ¹⁰ Laporan Tim Resolosi Konflik dan Integrasi Nasional Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada seminar ahli 5 Maret 2003 di Jakarta.
- ¹¹ Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait hasil sidang Istimewa MPR RI Tahun 1998 yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Pejabat Ketua dan Muchlas Abror sebagai sekretaris.
- ¹² Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait kerusuhan Maluku yang ditandatangani oleh Wakil Ketua Sutrisno Muhdam dan Sekretaris A. Watik Pratikna
- ¹³ Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait kerusuhan Ambon yang ditandatangani pada 12 Maret 1999 oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Pejabat Ketua, dan Muchlas Abror sebagai Sekretaris.
- ¹⁴ Majalah Suara Muhammadiyah, No.2 Th Ke 87, 16-31 Januari 2002
- ¹⁵ *Ibid*
- ¹⁶ Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait kerusuhan Aceh ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Pejabat Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah dan sekretaris Muchlas Abror
- ¹⁷ Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait perusakan fasilitas milik Muhammadiyah di Jawa Timur yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua dan Haedar Nashir sebagai sekretaris pada tanggal 30 Mei 2001.
- ¹⁸ Lihat Siandes, Suara Muhammadiyah, No. 16 Th. Ke 86, 16-31 Agustus 2001:12

- ¹⁹ Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait Bom Bali yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku ketua dan Haedar Nashir selaku sekretaris, dikeluarkan pada tanggal 14 Oktober 2002
- ²⁰ Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah tentang krisis nasional yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku ketua dan Haedar Nashir sebagai sekretaris pada 9 Maret 2003.
- ²¹ Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait pemilu 1999 ditandatangani oleh Pejabat Ketua A. Syafi'i Ma'arif dan Sekretaris Muchlas Abror pada tanggal 11 April 1999.
- ²² Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah yang diberi judul Pandangan Muhammadiyah Tentang Situasi Nasional Mutakhir dan Masa depan Bangsa tersebut ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Pejabat Ketua dan A. Watik Pratiknya sebagai Sekretaris pada tanggal 8 September 1999.
- ²³ Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait kepemimpinan Presiden Abdurrahman Wahid yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua dan Haedar Nashir selaku Sekretaris pada tanggal 13 Agustus 2000
- ²⁴ Surat edaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah menjelang pemilihan presiden tahun 2004 tahap pertama yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua dan Haedar Nashir selaku Sekretaris pada tanggal 10 Februari 2004
- ²⁵ *Ibid*
- ²⁶ Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait pemilihan presiden tahap kedua tahun 2004 yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua dan Haedar Nashir selaku Sekretaris pada tanggal 22 Juli 2004
- ²⁷ Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait perubahan pasal 29 UUD 1945 yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua dan Haedar Nashir selaku Sekretaris pada tanggal 16 Agustus 2002.

Wacana Politik Muhammadiyah Tahun 1994-1998 (Era M. Amien Rais)

A. PROFIL M. AMIEN RAIS

1. Riwayat Hidup Keluarga

Nama lengkap Prof. Dr. H. Muhammad Amien Rais, MA, lahir di Solo, 26 April 1944, dari sebuah keluarga yang sangat taat dalam menjalankan agamanya. M. Amien Rais merupakan anak kedua dari enam bersaudara. Ia lahir dari pasangan Suhud Rais dan Sudalmiyah dan dibesarkan di Kampung Kepatihan Kulon Solo. Suhud Rais, ayahnya, adalah lulusan Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta dan semasa hidupnya bekerja sebagai pegawai kantor Departemen Agama. Sang ibu, Sudalmiyah, adalah alumni *Hogere Inlandsche Kweekschool [HIK]* Muhammadiyah, kemudian menjadi aktivis Aisyiyah dan pernah menjabat sebagai Ketuanya di Surakarta selama dua puluh tahun. Ia mengajar di Sekolah Guru Kepandaian Putri (SGKP) Negeri dan Sekolah Bidan Aisyiyah Surakarta. Karena prestasinya di dunia pendidikan, pada tahun 1985, Sudalmiyah mendapat gelar Ibu Teladan nomor 2 se-Jawa Tengah. Sejak kecil M. Amien Rais sudah dilatih disiplin dan rasional oleh sang ibu, baik dalam hal adat maupun agama. Sejak usia sembilan tahun, pendidikan disiplin dari ibunya dimulai dengan rutinitas bangun subuh sekitar

jam 04.00 setiap hari (Najib dan Sukardiyono, 1998: 18).

Walaupun tegas, tetapi sang ibu tidak pernah memaksakan kehendaknya. Anak-anaknya dibiarkan tumbuh secara alami, sesuai dengan minat dan bakatnya masing-masing. Menurut Amien, hingga usia 80-an, ketegasan dan kejernihan berpikir Ibunya masih tetap seperti dulu. Ibunda Amien Rais wafat hari Jumat, 14 September 2001 di Solo, Jawa Tengah dalam usia 89 tahun. Ayah M. Amien Rais adalah anak dari keluarga seorang petani dan pedagang gula di daerah Purbalingga Banyumas, sementara ibunya adalah putri dari seorang birokrat pegawai pegadaian di Batavia berasal dari Gombong yang pandai ilmu kanuragan (Rais,2010:3-4).

M. Amien Rais menikah pada 9 Februari 1969, dengan Kusnasriyati Sri Rahayu. Kini mereka sudah dikaruniai lima orang anak, tiga putra dan dua putri. Nama-nama mereka diambil dari Al Qur'an dan dikaitkan dengan kenangan dan peristiwa yang menyertai kelahirannya. Yang pertama diberi nama Ahmad Hanafi, kemudian Hanum Salsabiela, Ahmad Mumtaz, Tasnim Fauzia, dan yang terakhir Ahmad Baihaqy. Kusnasriyati adalah seorang ibu rumah tangga biasa. Untuk mengisi kesibukannya, ia mendirikan Taman Kanak-Kanak (TK) di sebelah rumahnya. Karena ketekunannya, TK ini kemudian menjadi besar dan terkenal. (Najib dan Sukardiyono,1998: 20).

2. Pendidikan dan Cita-citanya

Pendidikan M. Amien Rais, mulai dari TK sampai SMA, semuanya dijalani di sekolah Muhammadiyah, di Solo. Sekolah Dasar diselesaikan tahun 1956, kemudian SMP pada tahun 1959 dan SMA pada tahun 1962. Sejak menginjak SMP kelas dua, M. Amien Rais mulai memperdalam pelajaran agama pada Kyai Anwar Shodiq di Kampung Kauman, Solo. Ia juga rnengikuti pendidikan agama di Pesantren Mamba'ul Ulum pada sore hari. Ia juga pernah nyantri di Pesantren Al Islam. Setelah tamat SMA, M. Amien Rais masuk Universitas Gadjah Mada (UGM) pada fakultas Fisipol dan merangkap sebagai mahasiswa Fakultas Tarbiyah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Kuliah paralel ini dijalannya sampai munculnya larangan kuliah ganda oleh pemerintah (Najib dan Sukardiyono,1998:20).

Tahun 1968 M. Amien Rais menyelesaikan studinya di UGM dengan

tugas akhir berjudul “*Mengapa Politik Luar Negeri Israel Berorientasi Pro Barat*”. Kemudian ia melanjutkan pendidikan masternya di *University of Notre Dame*, Indiana, Amerika Serikat yang diselesaikan tahun 1974 dengan gelar MA. Tesisnya mengenai politik luar negeri Anwar Sadat yang waktu itu sangat dekat dengan Moskow. Itu sebabnya Amien juga harus mendalami masalah komunisme, Uni Soviet, dan Eropa Timur. Kemudian ia kembali lagi ke Amerika untuk mengikuti program Doktor di *University of Chicago*, AS dengan mengambil bidang studi Timur Tengah. Ia berhasil meraih gelar doktor Ilmu Politik pada tahun 1981, dengan disertasi berjudul ‘*The Moslem Brotherhood in Egypt: Its Rise, Demise and Resurgence*’ (Jamaah Ikhwanul Muslimin di Mesir: Kelahiran, Keruntuhan, dan Kebangkitannya Kembali). Penelitian untuk menyusun disertasinya dilakukan di Mesir dalam waktu sekitar satu tahun. Selama berada di Mesir, waktunya dimanfaatkan juga untuk menjadi mahasiswa luar biasa di Departemen Bahasa Universitas Al Azhar, Kairo. M. Amien Rais juga sempat mengikuti program *post doctoral* *George Washington University* dan *UCLA* Amerika Serikat tahun 1988-1989 (Najib dan Sukardiyono,1998:22).

Sewaktu masih duduk di bangku SD, M. Amien Rais kecil bercita-cita ingin menjadi walikota. Cita-cita ini sangat dipengaruhi oleh kekagumannya pada Muhammad Saleh yang menjabat Walikota Solo waktu itu. Muhammad Saleh adalah seorang muslim yang taat. Ia sering memberikan pengajian di Balai Muhammadiyah Solo. Namun setelah SMA, cita-cita Amien berubah. Ia ingin jadi duta besar. Mungkin cita-cita ini yang ikut mempengaruhinya untuk memilih studi pada jurusan hubungan internasional ketika memasuki perguruan tinggi. Prinsip hidup yang jadi pegangannya diakuinya sangat sederhana, yaitu mencari ridha dan ampunan Allah. Untuk mencapainya, orang harus berbicara dan berbuat apa adanya. “*You are what you are*” katanya suatu ketika. Ia membagi kebahagiaan menjadi tiga jenis, yaitu *kebahagiaan spiritual*, *kebahagiaan intelektual*, dan *kebahagiaan psikologis* kebahagiaan spiritual diperoleh dengan cara menjalani hidup sesuai dengan rel agama. Kebahagiaan intelektual diperoleh dengan cara memberikan kontribusi pemikiran kepada masyarakat. Sedangkan kebahagiaan psikologis didapatnya bila ia bisa berbuat atau menolong orang lain.¹

3. Pengalaman, Aktivitas dan Karya-karyanya

Udara Muhammadiyah sudah dihirup M. Amien Rais sejak kecil (Najib dan Sukardiyono,1998:19), maka secara otomatis iapun aktif pada organisasi-organisasi kepemudaan Muhammadiyah, termasuk organisasi kepanduan Hizbul Wathon (pramuka Muhammadiyah). Sejak belia M. Amien Rais sudah terlibat dalam berbagai gerakan. Kecintaannya pada organisasi diawali dari keterlibatannya di pandu Hizbul Wathon. Ketika menjadi mahasiswa, ia termasuk salah seorang pendiri Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM). Berbagai aktivitas Amien Rais hampir tak pernah lepas berada di lingkungan Muhammadiyah. Ia pernah menjadi Wakil Rektor di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY), dan di situ juga ia pernah dipercaya menjabat Kepala LP3M (Lembaga Penelitian, Pengembangan dan pengabdian pada Masyarakat). Sementara di Lembaga Pers Muhammadiyah ia didaulat menjadi pimpinan umum Suara Muhammadiyah (Bahar,1998:14).

Untuk pertama kalinya M. Amien Rais terpilih menjadi Anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada Muktamar yang ke-41 di Solo bulan Oktober 1985. Kemudian pada Muktamar yang ke-42 di Yogyakarta tahun 1990 ia diangkat sebagai wakil Ketua PP Muhammadiyah. Dalam sidang tanwir Muhammadiyah di Solo tahun 1994, M. Amien Rais di kukuhkan secara aklamasi sebagai pejabat Ketua PP Muhammadiyah sehubungan dengan wafatnya KH. Azhar Basyir, MA (Ketua Umum Muhammadiyah) hingga berlangsung muktamar Muhammadiyah di Banda Aceh Tahun 1995. Perjalanan aktivitas keorganisasian di Muhammadiyah ini, pada akhirnya mengantarkan dirinya menjadi Ketua Umum Muhammadiyah periode 1995-2000 sebagai basil Muktamar Muhammadiyah ke-43 di Handa Aceh tahun 1995 (Pasha dan Darban,2002:151).

Di samping kegandrungannya berorganisasi, M. Amien Rais juga sudah mulai aktif menulis artikel sejak belia. Dawam Rahardjo menuturkan:

“.....ketika mahasiswa, Amien Rais telah menjadi penulis kolom yang tajam dan produktif. Oleh tabloid mingguan Mahasiswa Indonesia yang terbit di Bandung bersama-sama dengan Harian Kami di Jakarta, koran mahasiswa yang legendaris di awal Orde Baru, Amien pernah dianugerahi Zainal Zakse Award’²

Tulisan-tulisan Amien Rais, diantaranya dapat disebutkan sebagai berikut:

- a. Orientalisme dan Humanisme Sekuler (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1983)
- b. Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta (Bandung: Mizan, 1987)
- c. Politik Internasional Dewasa Ini (Surabaya: Usaha Nasional, 1989)
- d. Keajaiban Kekuasaan (Yogyakarta: Bentang Budaya-PPSK, 1994)
- e. Moralitas Politik Muhammadiyah (Yogyakarta: Penerbit Pena, 1995)
- f. Demi Kepentingan Bangsa (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- g. Visi dan Missi Muhammadiyah, (Yogyakarta: Pustaka SM, 1997)
- h. Refleksi Amien Rais, Dari Persoalan Semut Sampai Gajah, (Jakarta, Gema Insani Press, 1997)
- i. Suksesi dan Keajaiban Kekuasaan, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997)
- j. Mengatasi Krisis dari Serambi Masjid, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1981)
- k. Melangkah Karena Dipaksa Sejarah, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)
- l. Tauhid Sosial, Formula Menggempur Kesenjangan (Bandung: Mizan, 1998)
- m. Membangun Politik Adiluhung: Membumikan Tauhid Sosial, Menegakkan Amar Ma'ruf Nahi Munkar [Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998]
- n. Membangun Kekuatan di Atas Keberagaman [Yogyakarta: Pustaka SM, 1998]
- o. Suara Amien Rais, Suara Rakyat [Jakarta: Gema Insani Press, 1998]
- p. Amien Rais Sang Demokrat [Jakarta: Gema Insani Press, 1998]
- q. Amien Rais Menjawab Isu-isu Potitik Kontroversialnya, [Bandung: Mizan, 1999]
- r. Melawan Arus: Pemikiran dan Langkah Politik Amien Rais [Jakarta: Serambi, 1999]

Aktivitas lain Amien Rais saat menjelang ambruknya Orde Baru adalah mengelola Pusat Pengkajian Strategi dan Kebijakan (PPSK) yakni lembaga pengkajian dan penelitian di bawah yayasan Mulia Bangsa Yogyakarta. Salah satu *raison d'etre* kelahiran PPSK adalah keprihatinan masih terbatasnya hasil-hasil pengkajian yang menyangkut masalah-masalah strategis dan kebijakan

yang berorientasi pada masyarakat lemah. Lembaga pengkajian ini bertujuan memberikan kontribusi pemikiran yang meliputi: *pertama*, identifikasi permasalahan yang dihadapi oleh bangsa Indonesia dalam berbagai bidang kehidupan. *Kedua*, analisa yang akurat mengenai berbagai kecenderungan global di bidang sosial-budaya, agama, ekonomi, politik, dan iptek, serta dampaknya pada bangsa Indonesia. *Ketiga*, usulan pemecahan terhadap berbagai persoalan bangsa berdasarkan telaah strategis dan kebijakan yang realistis dan matang.³

Di era Orde Baru terlebih di tahun-tahun terakhir menjelang turunnya presiden Soeharto, kendati sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah, aktivitas Amien Rais banyak bersentuhan dengan persoalan politik. Tulisan-tulisan, komentar dan ceramah-ceramah M. Amien Rais banyak berisi kritik dan gugatan terhadap pemerintahan Soeharto yang otoriter dan dipenuhi KKN (Najib dan Sukardiyono,1998:22). Akhirnya, sebagai konsekuensi langkah-langkah M. Amien Rais dalam aktivitas politik tersebut dan untuk mewujudkan cita-cita politiknya maka ia dan teman-temannya mendirikan sebuah partai politik yang diberi nama Partai Amanat Indonesia (PAN) dan dideklarasikan pada tanggal 23 Agustus 1998 di Senayan Jakarta dan Amien Rais menduduki jabatan Ketua Partai (Fatwa,200:57).

4. Orang-orang yang berpengaruh

1) Sang Ibunda

Dalam perjalanan hidupnya, orang paling berpengaruh dalam membentuk sosok diri Amien Rais adalah Sang Ibundanya, Sudalmiyah. Seperti telah diurai diatas bahwa ibunyalah yang telah menanamkan pada diri Amien untuk menjadi orang yang disiplin dan rasional, baik dalam hal adat maupun agama. Sejak kecil Amien sudah dilatih disiplin oleh sang ibu. Sejak usia sembilan tahun, pendidikan disiplin dari ibunya dimulai dengan rutinitas bangun subuh sekitar jam 04.00 setiap hari. Bila Amien kecil melanggar, sang ibu tidak segan-segan menghukumnya. Caranya dengan meletakkan jam weker di dekat tempat tidur. Dan ketika bangun, mereka diminta untuk mengucapkan "*ashalatu khairum minan naum*" dengan suara keras sehingga terdengar sang ibu. Sang ibu biasanya memberikan imbalan

berupa uang 50 sen. Uang tersebut lalu mereka tabung, untuk dibelikan baju baru menjelang lebaran. Oleh karena itu, sejak kecil M. Amien Rais telah disiplin melaksanakan agama; sholat, puasa Ramadhan, puasa senin-kamis, dan *i'tikaf* di masjid. Lewat ibunya inilah M. Amien Rais mulai menyadari konsekuensi dan resiko melakukan *amar ma'ruf nahi munkar* sejak kecil. “*Saya dulu dididik oleh ibu untuk beramar ma'ruf. Menurut beliau, untuk melakukan amar ma'ruf itu tidak ada resikonya, orang yang tidak setuju pun tidak marah. Akan tetapi, kalau nahi munkar, banyak resikonya*” (Fatwa,2003:57).

Walaupun tegas, tetapi sang ibu tidak pernah memaksakan kehendaknya. Anak-anaknya dibiarkan tumbuh secara alami, sesuai dengan minat dan bakatnya masing-masing. Hanya saja, pesan sang ibu yang tak pernah putus adalah mengingatkan mereka bahwa haki-kat hidup adalah ibadah. Yang terus diingat Amien, ketika ibunya berkata, “*Ingat Mien, berkemahpun ibadah*”. Dalam berbagai kesempatan, M. Amien Rais secara terus terang mengakui bahwa ibunyalah yang sangat mempengaruhi karakternya yang lugas tanpa basa-basi. Amien selalu menempatkan ibunya sebagai konsultan dan tempat pelipur lara. Manakala ia menghadapi situasi atau persoalan pelik, ia selalu pulang ke Solo menemui sang ibu untuk meminta pendapatnya, atau sekadar untuk menghindari kejaran wartawan yang pantang ia tolak.⁴

2) Sang Istri

Orang kedua yang cukup berpengaruh pada diri M. Amien Rais adalah istrinya sendiri, Kusnasriyati. Kusnasriyati adalah seorang ibu rumah tangga biasa. Untuk mengisi kesibukannya, ia mendirikan Taman Kanak-Kanak (TK) di sebelah rumahnya. Karena ketekunannya, TK ini kemudian menjadi besar dan terkenal. Ia juga membuka kedai sederhana yang diminati banyak mahasiswa. Dilihat dari penampilannya yang sederhana, termasuk gaya bicara yang sederhana, ia tidak beda dengan ibu rumah tangga lainnya. Tetapi, di mata M. Amien Rais, ia adalah wanita luar biasa. Keberanian dan ketegaran yang dimiliki M. Amien Rais ternyata tidak lepas dari peran sang istri. Suatu saat, ketika diinterview seorang wartawan Jepang, dengan nada bangga Amien Rais mengatakan, “*Istri saya mungkin merupakan wanita terbaik se-Asia Tenggara*”. Komentar tersebut mungkin terasa berlebihan bagi kebanyakan

orang, tapi tidak bagi M. Amien Rais. Ia pernah menceritakan kepada wartawan itu bahwa ketika studi di Chicago, karena beratnya beban kuliah yang dihadapi, hampir saja ia putus asa. Untung ada sang istri yang terus-menerus memompa semangatnya. Begitu juga ketika ia merasa lelah saat melawan Orde Baru, istrinya tidak pernah lelah untuk membangunkan kembali spiritnya. Sampai-sampai ia pernah mengomentari istrinya sebagai sumber inspirasi dan motivasinya. Bahkan menjelang tumbangny Soeharto, sempat tersebar isu bahwa Amien Rais akan ditangkap. Ia kemudian memberi tahu sang istri tentang berita buruk yang akan menimpanya. Dengan nada tegas sang istri menjawab, "*Insya Allah ini akan mempercepat kejatuhan Rezim Soeharto*".⁵

3) Beberapa tokoh yang dikagumi

Terdapat beberapa tokoh yang cukup dikagumi dan berpengaruh bagi kehidupan Amien Rais. Beberapa diantaranya dapat disebutkan disini: *Pertama*, adalah KH.Abdur Razak Fachruddin atau yang populer disebut AR. Fachruddin. Beliau adalah Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode tahun 1971-1990. Hal yang menarik pada diri KH.AR.Fachruddin adalah kelebihan dalam kepemimpinan. Kelebihan itu adalah ia mampu menjadi jembatan antar kekuatan masyarakat dan umat yang awam dengan kelompok intelektual maupun ulama. Ia berada ditengah-tengah dan mampu menerima segala pandangan yang berbeda. Itulah kekuatan dan sekaligus kemampuan kepemimpinan kharismatik yang dimilikinya (Purnomo dkk dalam Ahmad dan Tantowi,2000:207). Pak AR memang profil ulama sederhana dan hidup apa adanya. Pak AR tampaknya meresapi betul pesan KH. Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah. KH. Ahmad Dahlan berpesan; *hidup-hidupilah Muhammadiyah, tapi jangan cari penghidupan atau kehidupan di Muhammadiyah*. Karena itu Pak AR lebih suka memberi teladan sederhana, menjauhkan sikap tinggi hati dan gengsi. Hal ini beliau tunjukkan dengan kegiatannya menjual bensin. Di depan rumahnya ia jualan bensin (harap dicatat, jualan bensin di sini bukan SPBU yang memiliki nilai miliaran rupiah tetapi kios bensin). Pak AR jualan bensin dalam pengeritan eceran sesungguhnya seperti urnumnya rakyat kecil di pinggir jalan. Dalam proses pengkaderan Pak AR

memperkenalkan istilah kader *nginthil* (ikutan), dimana santri atau murid selalu mendampingi *ustadz* saat mengajar atau memberikan ceramah. Salah seorang dari kader *nginthil* Pak AR itu adalah M.Amien Rais. Karena ingin menjadi kader *nginthil* Pak AR, M. Amien Rais muda dengan mobil Suzuki Carry bak terbukanya sangat rajin mengantar Pak AR, khususnya saat memberikan pengajian di kampung-kampung sekitar Jogja. Oleh karena itu bisa dimaklumi munculnya beberapa kesamaan antara Pak AR dengan M. Amien Rais, sang kader *inthilan* itu. Salah satu kesamaan itu adalah ketika masih menjadi Ketua PP Muhammadiyah tidak pernah menolak permintaan untuk memberikan ceramah walaupun sampai di kampung-kampung tempat di mana umat Muhammadiyah beraktivitas di tingkat ranting (Purnomo dkk dalam Ahmad dan Tantowi,2000:209).

Kedua, salah satu tokoh muslim nasional yang juga dikagumi M. Amien Rais adalah Muhammad Natsir. Natsir yang lahir tanggal 17 Juli 1908, hidupnya dihabiskan untuk umat. Ia tokoh yang amat sederhana. Mantan Perdana Menteri Indonesia dan tokoh Islam internasional itu, ketika dikeluarkan dari tahanan Orde Lama, Natsir bahkan menghadapi masalah “mencari rumah” (Rais,2004:22). Nampaknya ketika menjadi menteri serta ketika memimpin partai Masyumi dulu, ia tidak sempat memikirkan rumah. Semasa hidupnya Muhammad Natsir juga dikenal sebagai orang yang terbuka terhadap siapa saja, termasuk orang yang berbeda agama dan aliran. Hanya dengan orang komunis saja yang tidak mau kompromi. Kekerasan sikap Muhammad Natsir dalam soal komunis tampak ketika dirinya menolak konsep yang ditawarkan Presiden Soekarno, yaitu nasionalisme, agama dan komunis yang kemudian terkenal dengan sebutan Nasakom. Penolakan ini berbuntut pada pembubaran Masyumi, 1960. Karakteristik lainnya, Muhammad Natsir termasuk figur yang kritis, bicaranya lugas dan tegas, selain itu sebagaimana kebanyakan Muslim modernis, pemikiran Muhammad Natsir juga tampak formal-legalistik (Deliar Noer,1987:76-79). Adalah Nurcholis Madjid yang pada mulanya dapat mewarisi karakter Muhammad Natsir (Natsir muda). Ini tidak berlebihan bila menengok pemikiran-pemikirannya.Nurcholis Madjid yang muncul pada paruh 1960-an cenderung anti Barat (Al-Brebesy,1999:143). Nurcholis dalam berbagai kesempatan tidak jarang mengingatkan akan

bahayanya *westernasi*, sekularisasi, dan sekularisme. Namun julukan “Natsir Muda” yang disandangnya memudar sejalan dengan ide-ide sekularismenya dan kecenderungan berpikirnya yang Pro Barat, sekembali dari studinya di Amerika Serikat. Bahkan ia tidak segan-segan mengatakan jika Amerika Serikat ternyata jauh lebih religius bila dibanding dengan negara-negara lain di Timur Tengah (Wahib, 1982:157). Perubahan pemikiran Nurcholis ini membuat kecewa kelompok Muslim modernis. Karenanya kedatangan M. Amien Rais sekembali dari studinya di Amerika Serikat, 1982, seakan membuat harapan baru dari kaum Muslim modernis. M. Amien Rais pun digadang-gadang untuk bisa menggantikan gerakan Nurcholis Madjid sebagai “Natsir Muda” Dalam perjalanannya, M. Amien Rais ternyata cukup mampu mengemban “*tugas*” sebagai pengganti Nurcholis Madjid. Gelar Natsir Muda pun berpindah ke tangan Amien Rais dan Amien Rais tampaknya begitu enjoy juga mendapat predikat sebagai “Natsir Muda”. “*Saya memang Natsirin dan keturunan Masyumi asli*” (Majalah Amanat, Nomor 004, 5-12 Nopember 1998). M. Amien Rais, awal kedatangannya dari Amerika Serikat tampak menunjukkan dengan sangat transparan kebenciannya terhadap *kapitalisme-liberalisme*, *sekularisme*, dan *marxisme-sosialisme*. Bukan hanya itu, Amien Rais dalam beberapa hal sering menunjukkan kemarahannya terhadap Barat, khususnya Amerika Serikat yang terkadang bersifat ambivalen (munafik) dalam menjalankan politik luar negerinya, terlebih terhadap negara-negara Islam atau negara berpenduduk mayoritas Islam.

Ketiga, tokoh-tokoh Muslim dunia yang juga yang menjadi idola M. Amien Rais, seperti Abul A’la al-Maududi, Hasan al-Banna, Muhammad Qutb, Muhammad Rasyid Ridla, dan Ali Syari’ati. Tokoh-tokoh ini dapat digolongkan sebagai pembaharu dan juga “*kelompok garis keras*” dalam Islam. Abul A’la al-Maududi yang gagasan-gagasannya, terlebih tentang politik Islam telah membanjiri di dunia Islam, termasuk Indonesia. Gagasan-gagasannya juga acapkali bertabrakan dengan kebijakan Pemerintah Pakistan yang oleh al-Maududi dipandang telah meninggalkan cita-cita didirikannya Pakistan. Karena sikapnya ini penjara bagi al-Maududi bukanlah tempat asing lagi. Bahkan al-Maududi pun sempat dijatuhi hukuman mati tahun 1953, sebelum akhirnya diubah menjadi hukuman seumur hidup. Satu

hal yang tampaknya ditiru Amin Rais adalah pendiriannya yang keras. Al-Maududi termasuk ilmuwan yang mempunyai pandangan atau sikap politik yang keras terhadap sesuatu yang dipandang tidak sesuai dengan aqidah Islam (Al-Brebesy,1999:144). Begitu halnya Hasan al-Banna dan Muhammad Qutb. Kedua tokoh *Ikhwanu al-Muslimin* ini hidupnya selalu merepotkan Pemerintah Mesir. Hasan al-Banna selama hidupnya hampir sepenuhnya dicurahkan untuk melawan pemerintah Mesir yang dipandang dzalim, tiran dan menjadi kaki tangan Pemerintah Inggris, Hasan al-Banna meninggal lantaran serangan serentetan peluru yang ditembakkan oleh sebuah konspirasi besar yang dibuat Pemerintah Mesir. Begitu hanya Muhammad Qutb, penerus Hasan al-Banna, lantaran pendirian dan perlawanannya yang keras terhadap Jamal Abd al-Nasser dan Anwar Saddat, harus meninggal di tiang gantungan. Kekagumannya terhadap Ali Syari'ati dan Muhammad Rasyid Ridla setidaknya tampak dari pandangan-pandangan Amien Rais, terlebih yang berkenaan dengan idealisme perjuangan umat Islam (Al-Brebesy,1999:146).

B. WACANA POLITIK M. AMIEN RAIS

Teks wacana politik M. Amien Rais dalam penelitian ini berjumlah 231 naskah yang diperoleh dari berbagai sumber. Dari jumlah tersebut wacana politik M. Amien Rais dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Politik Islam

Wacana politik M. Amien Rais tentang politik Islam dapat diidentifikasi sebagai berikut: *Pertama*, tentang Negara Islam. Dalam pandangan M. Amien Rais bahwa negara Islam itu tidak ada. Pernyataan ini didasarkan pada alasan *pertama* Al-Qur'an tidak mengatakan apa pun tentang bentuk sebuah negara Islam, atau mengenai perlunya dan wajibnya kaum muslim, baik secara moral maupun politis, untuk mendirikan negara Islam. *Kedua*, Al-Qur'an bukan kitab hukum, melainkan sumber hukum. Jika Al-Qur'an dipandang sebagai kitab hukum, maka kaum muslim akan menjadi kaum yang paling menyedihkan di dunia. Amien Rais sependapat dengan mayoritas ulama bahwa Al-Qur'an merupakan sumber hukum yang memberi pencerahan dan memotivasi kita untuk membangun kehidupan berdasarkan nilai-nilai etis

atau moral yang kekal atau abadi (Rais,2003:15). *Kedua*, tentang keadilan. Keadilan yang diajarkan kepada kaum muslim bersifat multidimensional. Al-Qur'an berbicara mengenai keadilan hukum, keadilan sosial, keadilan ekonomi, keadilan politik, dan keadilan dalam pendidikan. Jika ummat Islam menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber hukum dan sumber inspirasi, maka sebagai kaum muslim di dunia modern kita akan menjadi lebih fleksibel. Sebaiknya kita tidak mendirikan negara Islam karena akan menimbulkan kontroversi dan konflik. Indonesia harus dibangun menjadi sebuah negara modern berdasarkan sila-sila dalam Pancasila dan memberikan kebebasan kepada setiap warga negara Indonesia untuk menggapai aspirasinya (Rais,2003:15).

2. Demokrasi

Wacana politik M. Amien Rais tentang demokrasi dapat dijelaskan sebagai berikut; *Pertama*, M. Amien Rais menyatakan bahwa: “ *I beleive in democracy 100 percent. Because democracy runs parallel with basic Islamic teachings*”. (Rais,2010:130). Dalam ekspresi lain menurut M. Amien Rais, demokrasi itu kompatibel dengan Islam, bukan sebaliknya yaitu bahwa Islam kompatibel dengan demokrasi. Islam lebih luas, lebih sempurna, lebih unggul, dan lebih menyeluruh dibandingkan dengan ajaran demokrasi. Islam adalah *God made*, sedangkan demokrasi *Man made* (Rais,2010:133). Lebih jauh M. Amien Rais menegaskan bahwa inti demokrasi adalah musyawarah dan memilih. Justru disitulah menurut M. Amien Rais salah satu kelebihan demokrasi dibandingkan dengan sistem politik lainnya adalah bahwa dalam demokrasi setiap warga negara memiliki kebebasan untuk memilih⁶. Persoalannya adalah, menegakkan demokrasi itu tidak gampang, memerlukan proses belajar. Bagi kita, orang Islam, untuk berdemokrasi itu suatu hal yang mudah saja. Karena esensi demokrasi itu adalah musyawarah. Kehidupan demokrasi juga akan bergantung pada sejauh mana negara kita bisa membuat sejahtera secara sosial ekonomi rakyat Indonesia. Karena buat kita demokrasi itu bukan sekadar demokrasi politik saja. Tetapi demokrasi merupakan sebuah sistem yang menjamin keadilan sosial, ekonomi, pilitik, hukum, dan pendidikan. Pendek kata, demokrasi itu sebuah keadilan multidimensional.⁷

Kedua, tentang kebhinekaan. Menurut M. Amien Rais, republik ini memerlukan kebhinekaan. Sebab ada gejala anak bangsa menunjukkan kepentingan berlebihan terhadap grup sukunya, agama sendiri, dan mengunggulkan ras tertentu. Demokrasi mengajarkan kita berbeda pendapat harus ditumbuh suburkan. Kendati perbedaan pendapat tersebut sampai sangat tajam, tetapi harus tetap jelas alasannya.⁸ Meskipun demikian, dalam menyampaikan pendapat dan kritik, M. Amien Rais mengingatkan untuk memperhatikan tiga hal yaitu: (a) jangan sekali-kali keluar dari koridor UUD 1945, (b) jangan sekali-kali kita melanggar sebuah pasal atau ayat pun dari KUHP, (c) komitmen kita itu selalu lebih luas dari kelompok kita sendiri. Kita harus punya komitmen kebangsaan, komitmen yang mewadahi kemajemukan bangsa ini, sehingga gaung atau *echo* dari kritik kita itu menjadi nyaring.⁹

Keempat, apabila dikaitkan dengan demokrasi di Indonesia, M. Amien Rais menyatakan bahwa yang tepat bagi bangsa Indonesia adalah demokrasi yang tidak diberi embel-embel. Seperti demokrasi terpimpin, demokrasi liberal, dan lain-lain. Jadi demokrasi yang tepat adalah demokrasi apa adanya, yaitu mengunggulkan musyawarah dan voting, kemudian berlaku *one man, one vote, one value* atau satu orang, satu suara, satu nilai (Rais, 2010:135). Oleh karena itu, pada prinsipnya, mekanisme voting jangan diharamkan untuk digunakan. “*Istilahnya, kalau pengambilan keputusan tidak bulat tapi agak benjol sedikit, asal sehat, itu bagus untuk iklim demokrasi yang sehat*”.¹⁰

Menurut M. Amien Rais, demokrasi sejati yang akan kita kembangkan sekarang ini adalah demokrasi yang memiliki visi, mengandung tanggungjawab atas masa depan bangsa, dan demokrasi yang menghargai serta memperjuangkan keadilan. Akan tetapi, sebagai ideologi, kelemahan demokrasi dikarenakan sifatnya yang *man made* atau buatan manusia, sehingga tidak sempurna. Namun bolong-bolong demokrasi itu, justru dapat diisi dengan pandangan, wawasan, dan nilai-nilai agama. Demokrasi, bagi M. Amien Rais adalah merupakan politik representasi atau keterwakilan. Representasi ummat Islam penting di dalam kehidupan legislatif dan eksekutif, karena dari dua lembaga ini akan dibuat peraturan-peraturan dan juga keputusan-keputusan yang sangat menentukan masa depan bangsa (Rais dalam Affandi,1997:4).

3. Orde Baru

Wacana politik M. Amien Rais tentang Orde Baru dapat diidentifikasi sebagai berikut; *pertama*, Muhammadiyah mendukung Orde Baru bukan tanpa *reserve*. Maksudnya, dukungan Muhammadiyah bukan dukungan buta, tetapi bersyarat. Kalau di masa mendatang ternyata Orde Baru makin mengingkari, makin jauh dari ideal-ideal yang pernah dikatakan, tentu dengan tegas Muhammadiyah bersama bangsa Indonesia ingin mencari perspektif lain. Dan ini adalah sikap moral politik Muhammadiyah sebagai *high politics*.¹¹

Kedua, penilaian M. Amien Rais terhadap Orde Baru atau tepatnya Soeharto dapat disimak dari pidatonya di Forum Ceramah dan Dialog dengan pimpinan dan karyawan Harian Suara Merdeka, Semarang 10 Mei 1998. Pada kesempatan tersebut M. Amien Rais menyampaikan karakteristik Orde Soeharto sebagai berikut: (1) Secara sistematis dibangun sebuah otoritarianisme politik. Dalam pandangan M. Amien Rais, Soeharto bukan presiden yang bisa dikritik, dikoreksi, yang mendengarkan pendapat orang lain secara hati terbuka, tetapi lebih banyak bersikap sebagai otokrat, sebagai raja, yang tidak mau didahului, diungguli, diberi tahu, dan segala macam. Jadi *the king can do no wrong*, (2) Berbarengan dengan itu orde Soeharto melakukan *management of fear*, manajemen ketakutan yang canggih, yang direkayasa secara rapi, (3) Demokrasi pancasila kita belum demokrasi yang sesungguhnya. Pancasila itu kasihan sekali karena dijadikan kualifikasi tetapi hanya untuk pantas-pantas, karena yang terjadi bukan demokrasi partisipatoris, (4) Ada semacam kecenderungan untuk membangun sebuah pemerintahan yang bersifat dinasti, terutama selama lima belas tahun terakhir, (5) Eliminasi oposan politik secara habis-habisan. Bedanya Bung Karno dengan Pak Harto, kalau Bung Karno dengan lawan politiknya Cuma dipinggirkan untuk tidak mengganggu langkah-langkah politik Bung Karno. Tetapi kran-kran ekonominya tidak dimatikan dan tidak ada dendam politik yang berkepanjangan (Rais,1998:13-15).

Ketiga, rapor Orde Baru. Meskipun demikian, M. Amien Rais tidak sepenuhnya mengingkari keberhasilan-keberhasilan yang dicapai Orde Soeharto. Dalam pandangannya, dari sepuluh mata kuliah, Orde Baru berhasil mendapat *passing grade* (angka lulus) untuk delapan item, yaitu; (1)

Orba berhasil mempertahankan, menumbuhkan bahkan memperkokoh simbol kebhinekatunggal-ikaan di tengah kemajemukan, (2) Orba berhasil mencapai stabilitas politik yang relatif mantap, (3) Meningkatnya tingkat pertumbuhan ekonomi (*rate of economic growth*) hingga mencapai 7 persen sepanjang tahun, (4) Tercapainya swasembada pangan, sehingga Indonesia tidak lagi masuk dalam daftar negara pengimpor beras, (5) Indonesia selama Orba cepat menangkap teknologi mutakhir dibanding sesama negara berkembang, bahkan untuk tingkat *hi-tech*, (6) membaiknya citra Indonesia di mata internasional yang membuat Indonesia tidak lagi terkesan terbelakang, (7) Kesehatan rata-rata bangsa dan usia harapan hidup yang juga semakin meningkat seiring dengan makin bagusnya gizi masyarakat, (8) Meningkatnya kualitas sumberdaya insani. Sedangkan dua item yang belum lulus adalah pada: (1) upaya mengurangi korupsi-kolusi, (2) ketimpangan sosial-ekonomi yang masih tajam antara kaum berpunya, yang tidak berpunya.¹² Kalau saya membicarakan Pak Harto sederhana sekali pikiran saya bahwa proses hukum harus diterapkan secara benar, kemudian nanti diberi pengampunan itu adalah hak dari presiden yang akan datang.¹³

4. Mengantisipasi perubahan

Wacana politik M. Amien Rais yang terkait tentang perubahan dapat diidentifikasi sebagai berikut; *pertama*, penyebab krisis. Menurut M. Amien Rais krisis multi-dimensional karena lima sebab yaitu: (1) selama masa 30 tahun lebih memang tidak ada perubahan sama sekali, (2) tidak ada rotasi kepemimpinan, (3) tidak ada perubahan, penyegaran, dan pembaharuan, (4) karena tidak ada perubahan, lantas berbagai penyakit sosial khususnya politik dan ekonomi bukan semakin sembuh, tetapi semakin parah atau menular ke berbagai kalangan, (5) tidak ada korektif, tidak ada kontrol, tidak ada yang mengingatkan. Sehingga sekarang ini panen raya kefakiran dan kemiskinan yang kronis dialami oleh masyarakat kelas bawah.¹⁴ *Kedua*, krisis moral. Dalam pandangan M. Amien Rais, dalam kurun waktu tiga dasawarsa ini ada krisis moral yang akibatnya sangat meluas. Bukan moral yang berarti akhlak yang sempit, seperti pergaulan bebas. Tetapi moral dalam arti luas di mana akhlak kita sebagai bangsa dan juga akhlak para pemimpin sudah tidak

mampu membedakan yang baik dan buruk. Sehingga muncul fenomena monopoli tata-niaga yang mencengkeram berbagai sektor ekonomi.¹⁵ *Ketiga*, Memasuki abad 21, menurut M. Amien Rais, bangsa Indonesia termasuk Muhammadiyah akan dihadapkan pada tiga masalah besar yang perlu diantisipasi sejak dini, yaitu; (1) pembangunan *human resources*, *human potencial*, sumberdaya manusia (SDM) yang betul-betul handal dan kompetitif, (2) ada angin global yang tidak mungkin kita tolak, pungkiri, yaitu angin keterbukaan, demokratisasi, pemberdayaan partisipasi rakyat pada umumnya. Demokratisasi itu tentu akan menggusur sikap mental yang masih feodalistik, (3) masalah keadilan sosial bagi bangsa kita ini masih merupakan masalah yang kita pecahkan secara jangka panjang. Kalau kita sepakati sebagai persyarikatan, maka insya Allah perjalanan Muhammadiyah juga akan tetap relevan, responsif, *coopering with modern problem*.¹⁶

Keempat, tidak mengenal moral kontekstual. Di era globalisasi M. Amien Rais mengingatkan bahwa kita sekarang berhadapan dengan revolusi komunikasi dan informasi. Tanpa menguasai informasi dan komunikasi, kita hanya akan menjadi bulan-bulanan, seperti buih di lautan yang tidak berdaya sama-sekali. Untuk itu, kita tentu harus punya ukuran yang absolut, yang mutlak, yang tidak bisa diganti. Kita tidak mengenal moral kontekstual, kita tidak mengenal akhlak situasional, tetapi kita hanya mengenal akhlak yang abadi, yang permanen.¹⁷ *Kelima*, terkait komunisme dan menanggapi munculnya berbagai kerusuhan, seperti kerusuhan 27 Juli 1996 yang dimotori oleh sekelompok Partai Rakyat Demokratik (PRD) dalam pandangan M. Amien Rais disebabkan oleh masalah kesenjangan sosial ekonomi dimana hanya sebagian kecil orang yang menguasai sumber daya ekonomi, sementara sebagian besar rakyat hidup dalam kemelaratan. Di samping itu maraknya kasus korupsi dan kolusi menjadi sumbu bersamaan dengan lemahnya *rule of law* yang belum tegak. Oleh karena itu pemerintah tidak bisa hanya berteriak berantas komunisme, sementara di sisi lain justru menyuburkan lahan bagi tumbuhnya kader komunis.¹⁸ Oleh karena itu, M. Amien Rais mengingatkan “jangan tunggu sampai tumbuh kuat”. Partai Komunis Indonesia (PKI) pernah sangat berpengaruh dan menjadi sangat besar di panggung politik Indonesia disebabkan oleh beberapa hal; (1) pada masa lalu komunisme internasional

sangat kuat, sekalipun ada dua kubu besar dalam komunisme, yaitu satu digerakkan oleh Moskow dan yang lain dari Beijing. Kita bisa melihat jaringan internasional komunis itu banyak sekali membantu pertumbuhan komunisme di berbagai negara, termasuk Indonesia, (2) di samping itu, kondisi sosial ekonomi pada masa lalu yang sangat parah, di mana *income* per kapita kita sangat rendah. Dalam keadaan kemiskinan yang merata, komunisme tentu menemukan lahan yang sangat subur, (3) tidak bisa dibantah bahwa kebijakan politik yang dilakukan pemerintah kita sendiri pada masa lalu memang cukup gegabah. Maksudnya, setelah ada Madiun *Affair*, peristiwa Madiun yang diotaki PKI pada 1948, sesungguhnya kita harus sudah mengambil pelajaran sejarah yang penting. Tetapi, dalam kenyataannya, PKI diperbolehkan tumbuh kembali, bahkan pada masa Nasakom, komunis itu seolah-olah memegang tampuk kepemimpinan di kalangan gerakan-gerakan sosial politik bangsa kita.¹⁹ Untuk itu, yang harus kita lakukan adalah; (1) kita harus menutup setiap kemungkinan infiltrasi PKI ke dalam berbagai organisasi maupun kelompok-kelompok masyarakat Islam, (2) kita juga harus mendidik kader-kader kita untuk mempunyai kewaspadaan yang sangat tinggi terhadap sisa-sisa komunisme yang masih bergentayangan di berbagai sektor kehidupan nasional, (3) kita harus memberikan benteng keagamaan yang sangat kuat kepada anak-anak muda kita agar tidak mudah terjebak dalam slogan-slogan yang biasanya memang menarik secara emosional dan menyentuh orang banyak. Secara eksternal kita harus bahu membahu dengan pemerintah dan ABRI untuk mendeteksi dan mengeliminasi sekaligus setiap kali ada gejala-gejala komunisme akan muncul kembali.²⁰ *Keenam*, Rekonstruksi Mental. Bangsa ini sedang dihadapkan pada enam masalah besar, yaitu: (1) cara mempertahankan kebhinekaan kita, (2), menyiapkan sumberdaya Insani yang betul-betul handal, (3) membangun pemerintah yang bersih dan berwibawa, (4) meminimalisir kesenjangan sosial antara kaya dan miskin, (5) belum tegaknya hukum, (6) merosotnya nilai-nilai moral dan etika.²¹ Menyikapi persoalan bangsa yang sangat kompleks tersebut, M. Amien Rais mengusulkan adanya rekonstruksi mental yang bisa dilakukan dari bawah sampai atas. Akan tetapi yang paling pas adalah dari atas. Hal ini sejalan dengan pepatah yang menyatakan bahwa “*ikan itu busuknya dari kepala*”. Tidak ada ikan busuk dari

sirip dan ekor ataupun perut. Jadi bangsa ini bisa rusak karena dari pucuk piramid, sebagaimana pepatah tersebut.²² Oleh karena itu, rekonstruksi mental dengan upaya perbaikan yang dilakukan dengan jalan mengganti orang-orang yang mempunyai posisi strategis, seperti para menteri, hanya akan melahirkan “permainan” yang sama dengan permainan-permainan baru”.²³

5. Reformasi

Wacana politik M. Amien Rais tentang reformasi dapat diidentifikasi sebagai berikut; *pertama*, Isu Suksesi. Reformasi Indonesia diawali dengan gagasan tentang isu suksesi kepemimpinan yang dilontarkan M. Amien Rais pertama kali ketika menyampaikan pada forum Tanwir (permusyawaratan Muhammadiyah di bawah muktamar) tahun 1993 di Surabaya. Ada beberapa argumen yang dilontarkan M. Amien Rais saat ini menyangkut pentingnya suksesi kepemimpinan nasional; (1) negara kita adalah sebuah negara republik dan demokrasi, bukan negara kerajaan, (2) pimpinan nasional kita telah dihinggapai sindrom Louis ke XIV yang mengatakan “*negara adalah saya*”. Waktu itu jelas sekali Pak Harto sudah terkena sindrom “*L’Etat C’est Moi*”, (3) pemimpin yang terlalu lama ada di singgasana kekuasaan cenderung melakukan korupsi. Pemimpin yang terlalu kuat kekuasaannya juga akan terlalu kuat korupsinya, (4) perputaran kepemimpinan nasional itu memang sudah waktunya. Ini mengingat ekonomi rakyat yang sudah semakin parah. Rakyat kecil sudah tidak tahan dengan sistem yang ada dan mereka memerlukan perubahan (Rais,2010:139). Atas argumen tersebut di atas, M. Amien Rais menyatakan bahwa “*reformasi sebagai sebuah keharusan*”. Krisis moneter dan ekonomi yang tengah melanda Indonesia saat ini merupakan sinyal awal berlangsungnya proses perubahan dan transisi di masa mendatang.²⁴ Oleh karena itu M. Amien Rais pun dengan alasan untuk pendidikan politik menyatakan “*Insyallah saya berani menjadi calon presiden*” (Rais,2010:147). Suksesi yang diharapkan oleh M. Amien Rais bukan sekedar pergantian wakil presiden, tetapi sekaligus suksesi dua pintu. Diperlukan suksesi dua pintu secara simultan supaya terjadi penyegaran-penyegaran. saya, *it’s time to discuss about the possibility of having a new national leadership* (sudah

waktunya mendiskusikan mengenai kemungkinan memiliki pemimpin nasional baru). Bahkan, menurut saya itu adalah *it's now or never* (sekarang atau tidak sama sekali).²⁵ Kedua, Sidang Umum MPR 1998. Secara tegas pula M. Amien Rais mengungkapkan, hendaknya SU MPR 1998 tidak memilih lagi Pak Harto sebagai presiden untuk kali ke-7. M. Amien Rais berharap agar Presiden Soeharto benar-benar “lengser keprabon”. Kalau SU MPR 1998 kembali memilih Pak Harto, itu merupakan “syirik” politik yang harus diluruskan. “Tanpa bermaksud mendahului kehendak Allah, bila Pak Harto terpilih lagi menjadi Presiden ketujuh kali, kita akan konyol, membenturkan kepala dua kali di batu yang sama”. M. Amien Rais yakin, bila terjadi perubahan pada kepemimpinan nasional, pasti terjadi pula perubahan pada sistemnya. “Kalau kita masih menghormati dan mencintai Pak Harto, justru kita jangan menjerumuskan beliau. Kita dorong supaya dia bisa lengser keprabon. Saya yakin, siapa pun penggantinya, insya Allah akan ada perubahan. Tidak mungkin ada pembaruan sistem tanpa mengganti figur”.²⁶

Ketiga, 10 butir harapan. Oleh karena itu menyambut Sidang Umum Majelis Permusyawaratan Rakyat Tahun 1998, M. Amien Rais menyerukan bahwa untuk menyelamatkan bangsa dan negara ini dari kebangkrutan yang lebih parah, serta untuk mengobati penyakit sosial-kemasyarakatan, ia menyampaikan sepuluh butir harapannya yang ditujukan kepada 1000 anggota MPR dan seluruh masyarakat, sebagai berikut; (1) marilah kita selalu memelihara keamanan dan ketertiban, bukan karena akan berlangsung SU MPR, namun hari-hari setelah sidang umum pun dan sampai kapan pun, kita harus tetap memelihara keamanan dan ketertiban karena hal itu merupakan kewajiban kenegaraan kita semuanya, (2) kepada seribu para anggota MPR yang segera bersidang, kita ingatkan bahwa 202 juta bangsa Indonesia dan media massa internasional akan melihat dan mencermati apa saja yang mereka putuskan untuk bangsa dan negara Indonesia. Oleh karena itu, mereka tidak boleh lupa bahwa mereka harus berpikir dan bekerja untuk kepentingan rakyat dan bukan untuk kepentingan seseorang, (3) kepada pimpinan nasional yang dipilih lewat SU MPR nanti, kita himbau agar bersedia membangun pemerintah yang bersih dan berwibawa. Korupsi, kolusi, dan nepotisme harus diberantas secara bertahap dan sungguh-sungguh, (4)

seluruh unsur pimpinan negara mendatang, sejak dari presiden, wakil presiden, dan para menteri hendaknya selalu ingat bahwa jabatan yang dipercayakan pada mereka adalah sebuah amanat yang harus ditunaikan untuk kesejahteraan rakyat, (5) pemerintah baru yang dibentuk sesuai SU MPR nanti mempunyai tugas untuk mengamankan sumber-sumber kekayaan alam kita, (6) kesenjangan sosial kaya miskin yang menganga lebar seperti sekarang tidak boleh kita biarkan. Cara pengelolaan dan sistem ekonomi kita agaknya perlu diubah agar memungkinkan datangnya keadilan bagi seluruh rakyat Indonesia. Fenomena konglomerasi yang bersendikan monopoli dan keluarganisme dan yang pada gilirannya menimbulkan kapitalisme kroni harus dilenyapkan secara bertahap di masa depan, (7) kedaulatan ekonomi kita yang telah kita gadaikan sementara kepada lembaga-lembaga keuangan Barat seperti IMF dan Bank Dunia harus kita pulihkan dan dalam jangka panjang harus diupayakan tegaknya kehidupan ekonomi nasional yang lebih mandiri. (8) pemerintah yang akan datang, bila ingin memperoleh kepercayaan masyarakat, tidak bisa tidak harus menegakkan aturan hukum, (9) pemerintah yang akan datang harus berusaha membangun SDM yang tangguh dan mampu berkompetrasi dengan SDM negara-negara tetangga, (10) untuk mencapai berbagai program perbaikan di atas, koalisi atau aliansi besar dan bersih antara ABRI, teknokrat, teknolog, pengusaha, cendekiawan, ulama/rohaniawan, politisi, birokrat, manajer, dan para aktivis masyarakat/LSM, perlu bekerjasama membangun masa depan Indonesia yang lebih baik.²⁷

Keempat, reformasi setelah tahun 2003 secara psikologi bisa menimbulkan kegeraman. Oleh karena itu dalam pandangan M. Amien Rais, bila seandainya reformasi setelah tahun 2003 secara psikologi bisa menimbulkan kegeraman. Jadi, daripada menunggu janji reformasi lima tahun lagi yang belum pasti, lebih baik mulai dari sekarang.²⁸ *Kelima*, diperlukan kepemimpinan nasional alternatif. Untuk itu diperlukan pemimpin alternatif yang memiliki syarat-syarat sebagai berikut: (1) tokoh tersebut telah teruji kesetiannya pada Pancasila dan UUD 1945, (2) mempunyai integritas yang utuh, tidak korup, tidak melakukan penyelewengan susila, dan bisa menjadi panutan, (3) mempunyai komitmen kerakyatan, yakni menempatkan

kepentingan rakyat di atas kepentingan golongan, partai, kelompok, keluarga, dan kepentingan pribadi, (4) mempunyai visi ke depan yang jauh, (5) mempunyai akseptabilitas setinggi mungkin, (6) mempunyai jangkauan internasional yang jauh (Rais,2010:140).

Gagasan suksesi ini pun mendapat dukungan berbagai kalangan baik kalangan muslim dan non muslim. Dari kalangan muslim muncul dari pernyataan Ketua Dewan Penasihat ICMI Prof. Dr. K.H. M. Alie Yafie menilai sikap Ketua Umum PP Muhammadiyah dalam masalah suksesi nasional belum bisa disebut sebagai sikap oposan. Dikatakan bahwa, justru pernyataan Amien yang berbeda pendapat dengan sebagaian besar pendapat orang itu membuktikan bahwa di negara ini demokrasi tumbuh dan berkembang. Itu juga menunjukkan bahwa setiap pendapat tetap dihargai. Ali melihat, sikap Amien itu mencerminkan tanggung jawab yang besar sebagai pemimpin umat. Meski demikian, ia mengingatkan bahwa untuk menyalurkan pendapat itu sudah ada patokannya, yakni melalui MPR.²⁹ Dukungan kalangan non muslim datang dari Uskup Agung Dr. Mgr. Suharyo disertai dengan dua Romo Katolik masing-masing dari Semarang dan Yogyakarta saat berkunjung ke rumah Amien Rais. Di Pihak Muhammadiyah selain M. Amien Rais adalah Prof. Dr. Ahmad Syafi'i Ma'arif, Drs. Sukriyanto, AR., Drs. Fahmi Muqaddas, SU, dan Dr. Chairil; Anwar. Semangat di balik kunjungan Uskup Agung adalah untuk membangun persahabatan antaragama.³⁰

Keenam, Orasi 20 Mei 1998. Dalam demonstrasi sehari sebelum Pak Harto lengser di halaman gedung DPR/MPR tanggal 20 Mei 1998 M. Amien Rais menyampaikan orasinya sebagai berikut:

“Pak Harto, lihatlah kami yang ada di halaman MPR ini. Puluhan ribu mahasiswa telah berbaur dengan ribuan rakyat. Barangkali ini bisa mewakili perasaan dan aspirasi bangsa Indonesia saat ini. Pak Harto, kalau Anda melihat ke depan, maka Anda akan melihat bahwa rakyat Indonesia memang sudah ingin melihat Anda turun, kalau Anda melihat ke kiri, maka Anda akan melihat bahwa dunia internasionalpun sudah mengharapkan supaya Anda segera turun, kalau Anda melihat ke sebelah kanan, maka Anda juga akan mengetahui bahwa tokoh-tokoh dan anggota MPR, yang dipimpin Pak Harmoko sendiri juga sudah meminta Anda untuk turun, kalau Anda menoleh ke belakang, maka tidak ada

satu media massa yang berpihak kepada Anda lagi, kalau Anda menengadah ke atas, kira-kira Anda mengetahui bahwa Tuhan memberi sinyal yang jelas supaya Anda segera turun, kalau Anda melihat ke bawah, maka nampaknya bumi sudah siap untuk menerima Anda kapan saja Anda dipanggil oleh Allah” (Rais, 2010:163).

6. Muhammadiyah dan Pemilu

Wacana politik M. Amien Rais terkait hubungan Muhammadiyah dan pemilu dapat dijelaskan sebagai berikut; *pertama*, kekuatan politik Muhammadiyah. Sekalipun Muhammadiyah ini *jam’iyah* keagamaan dalam arti pendidikan, sosial, kewanitaan, kepemudaan, juga merambah ke wilayah kesehatan dan lain-lain dan tidak berpolitik praktis. Akan tetapi, karena *jam’iyah* kita besar, maka langkah apa pun yang kita ambil memiliki dampak politik. Kadang-kadang pemahaman kita menjadi sedikit agak sempit karena merasa tidak memiliki keterkaitan dengan politik praktis, tidak berkaitan dengan *power struggle*. Muhammadiyah terlalu jauh memutuskan hubungan dengan dunia politik sehingga kader kita tidak begitu peka dan tidak begitu trampil mengikuti dinamika politik nasional.³¹ *Kedua*, Sidang Umum MPR 1998. Muhammadiyah bukan hanya siap untuk ikut mengamankan SU MPR 1998, tetapi juga akan sepenuhnya mendukung hasil-hasil sidang umum lembaga tertinggi negara itu. Karena dukungan bagi suksesnya SU MPR 1998 merupakan sesuatu yang realistis bagi Muhammadiyah. Amien juga mengaitkan dukungannya itu dengan masalah suksesi nasional yang aman dan transparan. “Suksesnya SU MPR 1998 memiliki arti khusus karena regenerasi kepemimpinan nasional diharapkan bisa semakin transparan dan berlangsung aman”.³² Amien mengakui, secara organisasi, Muhammadiyah tidak melibatkan diri dalam kegiatan politik praktis, namun dari 28 juta pengikutnya, sebagian memiliki bakat dan berminat terjun dalam politik praktis. Muhammadiyah membuka pintu bagi warganya yang ingin terjun dalam dunia politik praktis, namun mereka harus tetap memegang komitmen untuk tidak membawa bendera Muhammadiyah. Kita tidak antipolitik praktis, tapi semua aturan main harus disepakati bersama. Pesan Muhammadiyah, bermainlah (dalam politik) yang bersih, jauhkan dari fitnah.

Dalam hubungannya dengan organisasi di luar, Amien mengatakan sikap Muhammadiyah terhadap pemerintah “*kritis dan kooperatif*”, sementara dengan ormas lain, pihaknya selalu bersedia menjalin kerjasama.³³

Ketiga, Muhammadiyah dan wacana demokrasi. Menurut Amien, pemilu adalah barometer politik yang paling akurat untuk menangkap aspirasi rakyat. Lewat Pemilu itulah rakyat mengetok palu sakti yang bisa mengarah pada dua kemungkinan pertahankan *status quo*, awetkan terus apa yang sudah ada atau, lakukan perubahan dan penyegaran terhadap apa yang sudah ada. Pemilu pada hakikatnya merupakan mahkamah rakyat.³⁴

Keempat, politik bendera vs politik garam. Menurut M. Amien Rais, dalam upaya mencapai sebuah tujuan, orang dapat mengambil dua cara yang berbeda. Cara pertama bisa disebut sebagai politik bendera. Sedangkan cara yang kedua bisa dinamakan politik garam. Politik bendera mementingkan nama, mengibarkan sejumlah slogan dan semboyan, dan sedikit banyak membangkitkan emosi para pendukungnya. Berbeda politik bendera adalah politik garam itu tidak berkibar mengundang orang tetapi asin dan gurihnya dirasakan oleh masyarakat luas. Politik garam menuntut sedikit kata dan banyak kerja, sedikit slogan dan banyak karya atau prestasi.³⁵

7. *High Politics*

Di dalam sarasehan Pra Muktamar Muhammadiyah ke 44 yang diselenggarakan di Malang, M. Amien Rais menyodorkan konsep politik Muhammadiyah yaitu “*high politics*”. Dalam pandangan M. Amien Rais, terjemahan *high politics* bukanlah “politik tinggi”, tetapi politik luhur, adiluhung dan berdimensi moral serta etis. Sedangkan *low politics* bukan “politik rendah”, tetapi politik yang terlalu praktis dan seringkali cenderung nista. Bila sebuah organisasi menunjukkan sikap yang tegas terhadap korupsi, mengajak masyarakat luas untuk memerangi ketidakadilan, mengimbau pemerintah untuk terus menggelindingkan proses demokrasi dan keterbukaan, maka organisasi tersebut pada hakekatnya sedang memainkan *high politics*. Sebaliknya, bila sebuah organisasi melakukan gerakan manuver politik untuk memperebutkan kursi DPR, minta bagian di lembaga eksekutif, membuat kelompok penekan, membangun di lobi, serta berkacak kujuk

untuk mempertahankan atau memperluas *vested interest*, maka organisasi tersebut sedang melakukan *low politics*. Ungkapan yang mengatakan bahwa Muhammadiyah tidak akan ikut bermain politik praktis perlu diterjemahkan dalam konteks seperti itu (Rais,1994:74).

Dalam pandangan Muhammadiyah, tegas M. Amien Rais, sesungguhnya ada hubungan organis antara dakwah dan politik. Dalam banyak hal, kelancaran dakwah dan syi'ar Islam ditentukan oleh payung politik yang ada. Mengutip pernyataan Pak AR sesepuh Muhammadiyah, pernah mengatakan bahwa berhadapan dengan suprastruktur, Muhammadiyah tidak pernah menjilat, tetapi juga tidak pernah membusungkan dada dan berkacak pinggang (Rais,1994:75). Dengan pengertian *high politics* yang demikian, maka M. Amien Rais menolak pandangan dr. Sulastomo yang mengatakan bahwa: *"...didalam penataan nasional, apakah justru tidak sebaiknya kita memegang disiplin bekerja sesuai dengan sifat dan fungsi organisasi kita. Yang orsospol ya bicaralah banyak-banyak soal politik. Sedangkan yang organisasi sosial, silahkan beramal sebanyak-banyaknya"* (Rais,1994:74).

Oleh karena itu, M. Amien Rais melihat tidak ada yang salah ketika di satu sisi menyuarakan tentang *high politic* dan di sisi lain mengusulkan suksesi. M. Amien Rais berdalih, karena pendekatannya hanya dari dimensi moral dan etis belaka, maka masalah suksesi itu cukup diluncurkan sekali saja *"once is enough, twice is too much"* (Rais,1994:80).

8. Koalisi Bersih

M. Amien Rais mengharapkan munculnya "koalisi bersih" untuk mengantar Indonesia memasuki era baru. Gagasan itu ia lontarkan di Australia, 5 Maret 1997 dalam rangkaian kunjungan ke Sydney, Canberra, dan Melbourne. "Koalisi Bersih" terdiri atas orang-orang yang bersih dari kolusi, korupsi, dan polusi perilaku buruk. Koalisi itu juga tidak berbentuk suatu lembaga yang kaku, tidak formal, secara alami orang-orang bersih akan ingin bekerjasama. Kemungkinan koalisi berorientasi masa depan itu, katanya, akan timbul sendiri dari kalangan perwira ABRI, anggota orsospol, cendekiawan, buruh, dan mahasiswa. "Pokoknya, kelompok-kelompok

berorientasi masa depan”.³⁶ Karena itu, diperlukan sebuah koalisi yang sifatnya lintas agama, lintas sektor, lintas politik dan lintas suku. Dari pernyataannya tersebut, M. Amien Rais yakin masyarakat dapat menangkap maknanya dengan meminjam istilah *feqih* Islam “*mafhum mukhalafah*” atau pengertian terbaliknya atau dalam istilah orang Jawa bilang *jalmo limpat seprapat tamat*, tidak usah dikatakan sudah ngerti sendiri.³⁷

9. Kepemimpinan

Karakteristik pemimpin menurut M. Amien Rais dapat diidentifikasi sebagai berikut:

Pertama, jadi pemimpin itu tidak boleh bersikap adigang, adigung, adiguna.³⁸ *Kedua*, tidak seperti rahang bengkak. M. Amien Rais menuturkan bahwa, pada sebuah diskusi, Prof. L. Esposito berbicara serius tentang berbagai kendala yang dihadapi negeri-negeri Muslim dalam membangun demokrasi. Saya yakin yang diperlukan bangsa Indonesia, termasuk umat Islam bukan rahang bengkak akibat terlalu banyak bicara. Yang diperlukan adalah kerja keras, kesediaan berkorban dan ketekunan.³⁹ *Ketiga*, sabar, M. Amien Rais mengajak masyarakat Indonesia mencontoh kesabaran ABRI. Meskipun punya senjata, ABRI tetap tidak melakukan langkah-langkah yang makin menghangatkan pentas politik nasional.⁴⁰ *Keempat*, suka berdialog. Setiap persoalan yang dihadapi pemimpin sangat kompleks untuk itu diperlukan keterbukaan untuk mengatasi krisis.⁴¹ *Kelima*, bisa atasi krisis. Menurut Amien Rais, dalam situasi seperti ini, pergantian pimpinan sudah tidak bisa ditunda lagi. Reformasi kepemimpinan akan membuka lembaran baru. “ada tokoh-tokoh baru yang bisa membuat (kita) bernapas lebih lega. Krisis semua bisa ditepis”.⁴² *Keenam*, tawakkal. M. Amien Rais mengatakan, pemimpin hendaknya menggunakan akal sehat dan tahu diri. Tentang pencalonan dirinya menjadi presiden, Amien tawakal dan kembali mengakui bahwa peluangnya tidak ada sama sekali. Namun, lanjutnya, dari kacamata iman kita tidak kehilangan harapan karena manusia boleh saja berbuat segala macam rencana dan rekayasa. Tapi, pada akhirnya Allah swt. juga yang menentukan.⁴³ *Ketujuh*, berwawasan luas, seorang pemimpin harus memiliki wawasan yang luas. Pemimpin yang wawasannya sempit dia akan menjadikan

orang yang dipimpinnya merasa ciut. Sebaliknya, jika pemimpin itu wawasannya luas, maka orang yang dipimpinnya akan menjadi optimis.⁴⁴ *Kedelapan*, pemimpin itu juga perlu mengembangkan kemampuan memproses *solidarity making*. Menyapa banyak pihak, menggalang solidaritas. Meski demikian, setiap pemimpin Muhammadiyah harus multi-kapabilitas, memiliki *achievement oriented* yang tidak cepat puas.⁴⁵ *Kesebelasan*, mendengarkan suara bawah. Yang sedang kita hadapi sekarang adalah fenomena global yang bernama liberalisasi pasar di mana kapital besar dapat bergerak leluasa dan bahkan dapat mendikte kebijakan-kebijakan sosial politik yang seringkali tidak menguntungkan buat kepentingan rakyat banyak. Menurut M. Amien Rais, yang disampaikan adalah suara dari bawah yang perlu didengarkan juga.⁴⁶ *Kesepuluh*, memiliki kejelasan sikap. Menurut M. Amien Rais mempunyai sikap yang jelas tentang suatu masalah yang gawat seringkali tidak mudah. Banyak orang atau pemimpin yang memilih sikap yang tidak jelas ketika berhadapan dengan suatu masalah yang sulit, apalagi bila pilihan sikapnya itu mengandung sebuah resiko.⁴⁷ *Kesebelas*, bersahaja. Mengutip Ustadz KH Muammal Hamidi, direktur pesantren tinggi di Bangil, pada halfah yang berbahagia itu menyampaikan pesan-pesannya kepada para wisudawan, yaitu: mengembangkan ilmu mereka, berkhidmat karena Allah swt, dan tidak perlu takut tidak bisa makan.⁴⁸ *Keduabelas*, bukan pemimpin boneka. Dalam dunia politik sering pula kita lihat dan dengar apa yang dinamakan *pupper regime* atau pemerintah boneka. Maksudnya, pemerintah boneka tidak boleh punya inisiatif dan dilarang keras bergerak dan melangkah sendiri. Di samping *muppet show* dan *puppet regime*, ada lagi satu istilah menarik tentang pemimpin, yakni *puppet leader*. Seperti namanya, pemimpin boneka bernasib mengharukan, karena ia tidak memiliki kebebasan untuk memilih jalan sendiri. Ciri menonjol pemimpin boneka yaitu; (a) tidak memiliki wawasan cukup luas untuk melihat permasalahan yang dihadapi dengan perspektif jauh ke depan, (b) ia tidak pernah membuat keputusan sendiri, sebaliknya ia menanti “aba-aba” dari dalangnya.⁴⁹ *Ketigabelas*, khusus mengenai kepemimpinan di lembaga politik, M. Amien Rais menyatakan bahwa pemimpin nasional bisa memenuhi lima kriteria yang dicanangkan, yaitu: (a), pemimpin yang sudah benar-benar memahami tentang falsafah negara kita, yaitu Pancasila dan

UUD 1945, (b) pemimpin tersebut harus tidak mendahulukan kepentingan dirinya, keluarganya dan kepentingan anak cucunya, serta kepentingan kelompoknya, (c) pemimpin masa depan itu harus menjadi *uswah hasanah*, (d) pemimpin itu harus mendapatkan akseptabilitas, harus bisa diterima oleh bangsa dan rakyat kita dengan penerimaan yang tinggi dan diterima oleh semua kelompok dan golongan, (e) pemimpin itu harus punya jangkauan yang jauh ke masa depan di mana bangsa Indonesia yang penduduknya lebih dari 200 juta itu dibawa ke abad 21 dengan selamat.⁵⁰ *Keempatbelas*, syarat fundamental yang melandasi semua kriteria kepemimpinan sebagaimana disebutkan di atas adalah kejujuran, keikhlasan, dan kerajinan, dalam arti tidak boleh malas, harus punya antusiasme, semangat yang terus menyala. Mengacu ajaran Nabi, jelas kepemimpinan itu harus dilandasi *shiddiq*, *amanah*, *tabligh*, dan *fathonah* yang kesemuanya bermuara pada sikap kejujuran, yang dalam istilah asing disebut sebagai *honesty is the best policy*, kejujuran adalah kebijakan yang paling bagus dalam kehidupan (Rais,2010:61).

10. Kekuasaan

Dalam pandangan M. Amien Rais, kekuasaan adalah sebagai amanat. Proses memperoleh kekuasaan harus menjadi bagian dari pendidikan politik. Proses reformasi yang diidamkan adalah pendidikan politik bagi bangsa kita. Pendidikan politik yang harus kita tegakkan yang meliputi; *pertama* adalah masalah kejujuran. *Kedua*, memahami kekuasaan sebagai sebuah amanat. *Ketiga*, mendidik semangat kemandirian. *Keempat* adalah pendidikan kebersamaan. Bangsa Indonesia yang majemuk dari segi agama, etnik, ras, suku, tradisi, latar belakang sejarah, dan lain sebagainya, memerlukan pendidikan kebersamaan dalam rangka menjalin persatuan dan kesatuan bangsa yang otentik.⁵¹

11. Politik Luar Negeri

Wacana politik luar negeri M. Amien Rais dapat diidentifikasi sebagai berikut:

Pertama, Nobel untuk Belo. Ketika Uskup Belo dan Ramos Horta berhasil meraih Hadiah Nobel, sementara dia perusuh ulung di Timor Timur,

merupakan bukti kelemahan diplomasi kita di panggung Internasional, terutama di Eropa Barat. Dengan topeng Hadiah Nobel itu, Ramos Horta kini berkeliling dunia merusak citra Indonesia.⁵²

Dalam pandangan M. Amien Rais bahwa pemberian hadiah Nobel Perdamaian bagi Uskup Belo dan Ramos Horta sebagai lelucon politik. Kita anggap saja pernobelan itu sebagai gangguan nyamuk kecil yang tidak perlu sama sekali.⁵³ *Kedua*, tiga kekalahan diplomasi internasional. Untuk pertama kali Indonesia tidak mampu menggagalkan resolusi Komisi HAM-PBB yang memojokkan Indonesia. Dari tahun ke tahun kita selalu berhasil “membungkam” Komisi itu sehingga tidak mengeluarkan resolusi yang merugikan Indonesia. Namun tahun ini kita gagal. Kekalahan yang lebih mengejutkan adalah kenekatan Jepang membawa kasus mobnas Timor ke WTO. Apakah kita dapat menang melawan Jepang dalam forum WTO adalah sebuah teka-teki.⁵⁴

Ketiga, terkait ketegangan antara Malaysia dan Singapura. Sejak hubungan Malaysia dan Singapura mengalami ketegangan, sempat ada suara dari Malaysia yang ingin memutuskan hubungan diplomasi dengan Singapura. Kedua negara tetangga kita itu tiba-tiba terjerembab pada “perang prestise” yang sungguh mengkhawtirkan, walaupun penyebabnya tampak sepele. Lee Kian Yew, dalam sebuah keterangan tertulis untuk keperluan pengadilan atas lawan politiknya yang lari ke Johor, mengumpat negara Malaysia ini dengan kata-kata bernada menghina. Kata sesepuh Singapura itu, Johor adalah sebuah negeri yang “terkenal buruk akibat kejahatan pembunuhan, penodongan, dan perampokan mobil”. Begitu kata-kata Lee itu bocor ke pers, reaksi masyarakat Malaysia muncul bagaikan prahara. Meski ketegangan di antara dua negara jiran kita itu menunjukkan arah semakin dingin, kita mungkin sulit memahami mengapa sampai terjadi krisis, hubungan antara Malaysia dan Singapura.⁵⁵

Keempat, terkait serangan tentara koalisi pimpinan Amerika Serikat ke Irak M. Amien Rais paling depan memprotes serangan tersebut. Ia masih terus menuntut pencabutan sanksi PBB atas Irak sampai pada tahun-tahun kemudian. Amien Rais selalu menempatkan posisi Islam dan AS *vis a vis*. Baginya, tak ada pemimpin Yahudi yang baik: Simon Peres, Benjamin

Netanyahu, ataupun mendiang Yitzhak Rabin, sama kejamnya. Ia menganggap AS yang dituduh memberlakukan standar ganda atas Dunia Islam khususnya, adalah hipokrit. Bantuan kemanusiaan Barat itu semua sebagai topeng untuk menutupi kebebasan politik yang mencerminkan kepengecutan. Lalu, ia memperingatkan kaum muslim bahwa kini Barat menjadikan mereka sebagai musuh baru menyusul berakhirnya Perang Dingin.⁵⁶ *Kelima*, dalam masalah Timor Timur, terdapat dua wacana terkait wawancara Uskup Belo dengan sebuah majalah di Jerman Der Spiegel. Dengan judul wacana “hati-hati Pak Belo” M. Amien Rais menegaskan bahwa yang diucapkan Pak Belo sangat jauh dari kenyataan. Antara lain dikemukakan, seperti dikutip banyak koran, tentara Indonesia memperlakukan rakyat Timor Timur bagaikan anjing buduk dan anjing bulukan. Juga dikatakan pemerintah Indonesia menganggap rakyat Timor Timur sebagai budak belian. Dan sudah sembilan kali tentara Indonesia melakukan percobaan pembunuhan atas Belo. Juga, dalam wawancara dengan BBC itu, Belo mengatakan bahwa pemerintah Indonesia memaksakan “Islamisasi” di Timor Timur. Padahal kita semua tahu yang terjadi di wilayah bangsa Indonesia itu adalah penghambatan kehidupan agama Islam. Seluruh masjid diluluh lantakkan di Dili dan sekitarnya sampai sekarang belum boleh dibangun kembali, sekadar untuk beribadah saja sangat sulit, bagaimana umat Islam di sana dapat melancarkan “Islamisasi”? Bukankah tuduhan Belo itu sebuah pembalikan yang luar biasa? Yang perlu kita nasihatkan pada Pak Belo adalah agar dia lebih berhati-hati lagi bila berbicara, apalagi untuk konsumsi publik. “Saya sama sekali tidak menggurui, saya hanya mengingatkan” tegas M. Amien Rais.⁵⁷ Pada sisi lain, M. Amien Rais menengerei bahwa fenomena Uskup Belo tersebut sebagai “Gunung Es Belo” dan kemungkinan adanya jaringan dan koneksi Belo dengan pihak-pihak yang mungkin belum atau tidak kita ketahui. Karenanya “Gunung Es Belo” dapat berarti dua macam. *Pertama*, yang muncul dari Belo adalah sebuah ekspresi kebencian terhadap Indonesia di berbagai forum dan media internasional. Pengertian *kedua* adalah bahwa langkah-langkah Belo yang tampak seperti permainan individual, sesungguhnya hanya bagian dari skenario yang lebih luas dan dalam untuk terus mengguncang stabilitas Indonesia.⁵⁸

Keenam, memperbandingkan kekuatan dunia Islam dan Barat, M. Amien Rais memiliki penilaian bahwa betapa orang Barat sudah berpikir sangat jauh. Mereka sedang berusaha membangun kekuatan dan persatuan untuk melakukan pembagian kerja. Amerika membendung Cina, Eropa membendung Rusia, dan Amerika bersama Eropa menjepit dunia Islam. Dunia Islam masih diperlukan waktu panjang buat menggaling kekuatan politik dan ekonomi. Perkembangan terakhir kehidupan kita agaknya tidak cocok sama sekali untuk meningkatkan kemampuan daya saing kita dengan dunia luar, apalagi dengan negara-negara seperti di Eropa dan Amerika. Kita bukan mengarah pada kemajuan, tetapi justru seperti mengarah pada kemunduruan. Memang sangat ironis perbandingan antara kita dan orang-orang Eropa. Kita harus bersedia mempelajari sungguh-sungguh setiap hal positif yang datang dari luar, supaya kita tidak menjadi bangsa gerbong dan bangsa “pak turut”. Ketika bangsa-bangsa maju sedang dilanda penyakit *workaholic* atau kecanduan kerja (mereka bekerja belasan jam sehari-semalam), kita justru sedang dilanda *alcoholic*, kecanduan miras. Tatkala bangsa-bangsa maju sedang giat-giatnya berkampanye antirokok, kita sedang semangat-semangatnya mendongkrak konsumsi rokok.⁵⁹

Ketujuh, belajar dari Iran, M. Amien Rais menyatakan bahwa setiap kali pulang kembali dari berkunjung ke Iran, satu kesan yang sama yang selalu saya peroleh adalah bahwa pemerintah Iran tampak berusaha keras melakukan pemerataan hasil-hasil pembangunan ke seluruh rakyat.⁶⁰ *Kedelapan*, duta bangsa. Dalam pandangan M. Amien Rais, adalah sangat normal orang yang membela dan mempertahankan bangsa dan negaranya sendiri terhadap kritik, cercaan, cemoohan, dan caci maki orang asing. Orang Jawa bilang “*kencono wingko*”. Artinya bagi kita, apapun yang kita miliki harus kita miliki dengan bangga dan yakin diri, sampai-sampai wingko atau pecahan genting kita, kita anggap sebagai kencana. Tiga puluh tiga tahun lalu, ketika M. Amien Rais dan teman-teman akan bertugas belajar ke Amerika Serikat, selalu dibriefing bahwa semua orang Indonesia yang sedang berada di luar negeri untuk keperluan apapun, pada hakikatnya sedang menjadi duta bangsa.⁶¹

Kesembilan, dalam masalah Palestina M. Amien Rais berpendapat bahwa

di panggung Palestina sesungguhnya terjadi dua jenis teror. Yang pertama adalah teror resmi Israel yang berskala massif, bersenjata lengkap dan didukung negara. Teror kedua bersifat sporadis, kecil-kecilan dan muncul sebagai reaksi atas teror resmi yang tidak berpikulkan, yang dilakukan Palestina. Namun, anehnya teror resmi itu dalam perbendaharaan pers Barat tidak pernah disebut teror. Jadi hanya dianggap sebagai kebijakan politik biasa. Bahwa “kebijakan politik” itu memusnahkan ribuan manusia tanpa dosa, tak perlu lantas disebut teror. Sedangkan pihak yang lemah yang ingin menuntut keadilan lewat cara yang sesungguhnya selalu dipakai pihak yang kuat, selalu disebut teror. Logika Barat seperti itu juga diterapkan di panggung Bosnia-Herzegovina.⁶² *Kesepuluh*, Ada kiranya rahasia kemenangan Mahatir yang tidak saja gugur gunung, melainkan juga dapat menenggelamkan habis lawan-lawan politiknya, yaitu pencapaian ekonomi Malaysia memang spektakuler. Di samping itu, keadilan sosial terus diusahakan untuk ditegakkan. Juga, duet Mahatir-Anwar berhasil menggusur politik etis atau politik perkauman. Dua tokoh puncak ini berhasil menumbuhkan “kesadaran ber-Malaysia”.⁶³

12. Politik Ekonomi

Di antara wacana politik ekonomi M. Amien Rais yang menonjol adalah: *pertama* tentang kasus busang sebagai bentuk kolonialisme baru dan inkonstitusional. M. Amien Rais menengarai penambangan emas yang dilakukan oleh perusahaan asing Bre-X milik Amerika Serikat itu sebagai “*ada udang di balik busang*”. Dengan tanda tanya besar, bangsa Indonesia sebagai pemilik dan pemangku kekayaan alam berupa barang tambang, benarkah kita hanya mendapat sekian persen dari pajak penghasilan, pajak bumi, dan bangunan dan mungkin cipratan-cipratan kecil lainnya? Sudah sesuaikah ini dengan amanat, spirit, jiwa, aksara, dan esensi UUD 1945? Bagaimana mungkin kita menyerahkan sepenuhnya kekayaan buat anak cucu kita kepada pihak asing? Menyerahkan kekayaan kita sepenuhnya pada pihak asing, rasanya masih berbau kolonial. Pertanyaan krusial dalam hal ini bagaimana kita bisa mengawasi sejak dari pembukuan sampai kerja konkret di lapangan perusahaan-perusahaan asing itu bila pemerintah sendiri memegang nol persen saham? Busang dapat dijadikan pelajaran mahal. Bre-

X yang katanya hanya menguasai 45 persen saham saja dapat berbuat semena-mena dan melakukan skandal begitu hebat, apalagi perusahaan asing yang menguasai 100 persen saham.⁶⁴

Pada sisi lain, M. Amien Rais menyuarakan wacana “*Hentikan Eksplorasi Tambang Emas Busang*”. Sejak awal Orde Baru kita semua sudah bertekad melaksanakan UUD 1945 secara murni dan konsekuen. Murni berarti bahwa kita memegang teguh jiwa dan aksara pasal demi pasal UUD 1945 serta melaksanakannya dengan segenap kemampuan. Kosekuen berarti bahwa setiap rintangan dan halangan yang menghadang pelaksanaan konstitusi harus kita atasi secara tegas. Penjelasan atas pasal 33 itu, antara lain, menyatakan “kemakmuran masyarakatlah yang diutamakan, bukan kemakmuran orang-seorang.” Kata-kata “bukan kemakmuran orang-seorang” itu ditulis dengan huruf tebal. Juga diuraikan dalam Penjelasan UUD 1945 itu bahwa negara harus menguasai cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan yang menentukan hidup orang banyak. “Kalau tidak, tampuk produksi jatuh ke tangan orang-seorang yang berkuasa dan rakyat yang banyak ditindasnya.” Karena itu, ketika ladang emas di Busang, Kalimantan Timur, oleh pemerintah diserahkan kepada dua perusahaan Kanada dengan penguasaan saham sebesar 90 persen, perasaan keadilan M. Amien Rais benar-benar memberontak. Pemerintah Indonesia sendiri merasa cukup dengan 10 persen pemilikan saham. Sejak kapan konstitusi kita menyuruh kita mempersilakan pihak asing untuk mengeruk kekayaan bangsa dengan menyisakan seper sepuluh hasil buat kita sendiri? Di pasal apa dan ayat mana kita diamanati konstitusi untuk berbuat seperti itu? Bila kita belum punya modal dan keahlian untuk menambang emas, perak, tembaga, niukel, baja, timah, dan seterusnya, mengapa tidak kita biarkan dulu kekayaan kita itu tetap tinggal di perut bumi dan di gunung-gunung Indonesia? Apa artinya seper sepuluh persen bagian untuk kita, sementara kerusakan lingkungan yang ditimbulkan oleh pertambangan juga sangat besar dengan biaya sosial (*social costs*) yang kelewat mahal? Mau dibawa ke manakah Indonesia yang kita cintai bersama?⁶⁵

Kedua, begitu pun tentang Freeport. M. Amien Rais mengusung wacana berjudul “*Bongkar Kejahatan Freeport*”. Tentang Freeport, menurut M. Amien

Rais, sebaiknya usaha penambangan itu dihentikan. Ia, mengaku pernah melihat kondisi di lapangan sekitar Freeport, menyatakan perusahaan itu sangat diuntungkan dengan perjanjian yang ada. Apalagi saya diberi tahu bahwa jelas kali Freeport itu menggelapkan pembayarannya. Dalam kasus Freeport, tutur M. Amien Rais, jelas negara dirugikan dalam jumlah ratusan atau ribuan triliun sejak akhir tahun 60-an. Bisa dibayangkan, sebuah gunung lenyap, kemudian sudah dihitung bahwa volume ampas pertambangan, tailing, tanah, batu kerikil yang terbuang itu sama dengan dua kali kerukan terusan Panama, sekitar 6 miliar ton. Ini sebuah “*penghinaan nasional*”. Ini tentu meyedihkan sekali. Jadi korupsi maha dahsyat ini harus kita lawan.⁶⁶ Lebih jauh M. Amien Rais berpendapat bahwa korupsi di Freeport ini merupakan G to G (*Government to Government*). Karena ada pembiaran dari pemerintah kita terhadap bisnis yang juga melibatkan pemerintah asing, yang jelas-jelas merusak. Seperti diungkapkan oleh *The New York Times*, kemudian dimuat secara utuh di *The International Herald Tribune* tanggal 28-29 Desember 2005. Memang yang mengamankan penjarahan kekayaan bangsa itu adalah aparat keamanan dan pertahanan kita. Saya tidak mau menyebut nama, tetapi hitam diatas putih dikatakan ada seorang mayor jenderal yang mendapatkan 150.000 US dollar dan ada seorang perwira tinggi kepolisian dapat sekian ratus ribu dollar. Kemudian ada kolonel, mayor, kapten dan prajurit lain dapat amplop dari Freeport untuk mengamankan supaya orang tidak bisa masuk dan mengetahui hakikat kejahatan Freeport itu. Malah ada bukti otentik, sejak tahun 1996 sampai tahun 2004, Freeport mengeluarkan biaya pengamanan 20 juta US dollar yang dibagi ke lembaga. Ini dibayarkan kepada aparat keamanan kita untuk melindungi Freeport yang zalim itu untuk mengeruk kekayaan kita. Ini yang saya heran kenapa kok dibiarkan.⁶⁷ Dalam dunia moral dan hukum itu ada dua macam dosa dan kejahatan: Pertama, *sin of crime of commission* (melakukan perbuatan dosa atau jahat). Kedua, *sin of crime of omission* (dosa membiarkan kejahatan). Jadi kalau pemerintah kita di depan matanya berlangsung kejahatan yang dilakukan oleh pihak asing, tetapi diam saja, malah memberikan peluang untuk berlangsungnya kejahatan itu, maka pemerintah kita telah melakukan kejahatan atau dosa membiarkan sebuah kejahatan berlangsung terus

menerus.⁶⁸

Namun, pada akhirnya, M. Amien Rais bergembira ketika mengetahui bahwa Freeport menempati urutan nomor satu, sementara setahun sebelumnya hanya menempati urutan ke-52. Bahwa perbaikan-perbaikan yang menguntungkan pihak Indonesia tidak mungkin dilakukan dalam masa semalam oleh pihak Freeport. Bahwa kini Freeport telah menjadi pembayar pajak terbesar, bahwa janji satu persen keuntungan untuk tujuh dukuh di Irian sudah mulai direalisasikan, dan bahwa mungkin akan ada langkah-langkah positif lainnya akan diambil, marilah kita syukuri. *Thank You Freeport!*, kata M. Amien Rais.⁶⁹

Ketiga, otonomi daerah yang seluas-luasnya. M. Amien Rais melihat perpecahan terhadap negara kesatuan memang bukan sesuatu yang mengada-ada. Ketidakpuasan daerah yang dialami berbagai propinsi kita memang semakin nyata dikumandangkan. Sumber pokok keresahan daerah itu sesungguhnya sudah lama dan laten, yakni ketidakadilan dalam membagi rezeki. Menurut M. Amien Rais yang penting sekarang ini adalah membuka pintu perdebatan demokrasi untuk menimbang-nimbang gagasan otonomi yang lebih luas bagi pemerintah daerah, sembari melakukan perbaikan secepatnya hubungan pusat-daerah yang lebih setara.⁷⁰ *Keempat*, kepemilikan tanah dan hak pengusahaan hutan. Dalam sebuah sidang Komisi A DPR RI terdapat pernyataan strategis yang oleh M. Amien Rais disebut sebagai “jeritan moral”. Pernyataan yang di anggap sebagai “jeritan moral” itu adalah tuntutan agar kepemilikan tanah dan hak pengusahaan hutan yang menusuk rasa keadilan, baik atas nama perorangan atau yayasan, agar ditinjau kembali. Adalah menusuk rasa keadilan karena ada oknum-oknum tertentu di negeri ini yang mengantongi hak pemilikan tanah dan hak pengusahaan (baca: pengerusakan) hutan beribu-ribu hektar. Secara tersurat dan tersirat; Pancasila dan UUD 1945 mengamanatkan bahwa kekayaan alam yang terkandung di perut bumi, yang ada di tanah dan air Indonesia haruslah digunakan untuk sebesar-besarnya kesejahteraan rakyat. Akan tetapi kenyataan sekarang ini agaknya terlalu jauh dari amanat falsafi dan amanat konstitusional kita.⁷¹

Kelima, dampak dari globalisasi akan dirasakan seluruh elemen bangsa baik secara individual maupun organisasi, termasuk Muhammadiyah. Untuk

itulah Muhammadiyah harus tampil mempersiapkan diri untuk menghadapi pasar bebas/globalisasi secepat mungkin bila kita tidak ingin menjadi penonton di negeri sendiri.⁷² Kesulitan-kesulitan ekonomi, sedikit banyak akan meluber menjadi kesulitan sosial dan juga kesulitan politik. Maka menghadapi hal ini kita memang perlu betul-betul meningkatkan kesabaran dan ketahanan kita. Sebab, sebagai bangsa kita harus tetap tegak utuh berdiri. Jadi, kita berpikir dengan panjang, jangan putus asa, sebagaimana kata Al-Qur'an: "*Jangan lantas sekali-kali orang beriman itu putus asa, karena putus ada itu merupakan watak dari orang kafir.*"⁷³ Untuk itu diperlukan rekonstruksi ekonomi Muhammadiyah. Pengusaha Muhammadiyah sebagaimana pengusaha Indonesia pada umumnya, sangat lemah kondisinya. Ada dua kendala utama yang menyebabkan lemahnya pengusaha Muhammadiyah saat ini, *pertama*, kendala wawasan yang masih kedaerahan dan *kedua*, adalah kendala syar'i. Kendala wawasan yang masih kedaerahan ini menyebabkan usaha wirausahawan Muhammadiyah belum menasional. Apalagi bisa tumbuh besar dan bersaing di dunia internasional dalam pasar global, ini jauh dari yang diharapkan. Kendala syar'i adalah berkaitan dengan kendala bunga bank. Ini berkait dengan masalah modal dan masalah dunia usaha lain yang berkaitan dengan dunia perbankan.⁷⁴ Oleh karena itu, dalam menghadapi musibah ekonomi, sepanjang hayat masih dikandung badan, kita perlu senantiasa memegang teguh deklarasi atau proklamasi kehidupan kita, sebagaimana firman Allah yang artinya adalah "*Sesungguhnya sholatku, pengabdianku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan seru sekalian alam*" (*al-An'am:162*).⁷⁵

Keenam, mengenai tenaga kerja wanita (TKW). Dalam pandangan M. Amien Rais, ternyata TKW kita di Singapura juga tidak lebih baik dari yang di Arab Saudi. Harian Jakarta Post (18 Maret 1997) memberitakan tentang 28 TKW Indonesia yang diperlakukan tidak manusiawi di Singapura. Keduapuluh delapan pekerja wanita kita itu mencari perlindungan di kedubes kita. Nasib TKW kita yang berada di Malaysia dan Hongkong bahkan lebih buruk lagi. Jadi bisa kita bayangkan sebagian TKW kita di mana saja ada yang 'apes' tertangkap dalam lembah kesengsaraan. Akan tetapi sebagian kecil yang 'apes' dan terpuruk itu seharusnya kita pikirkan benar-benar. Kalau

sebagian kecil itu mencapai angka 10 persen misalnya, saya kira sudah berarti musibah besar. Namun, pelan-pelan ekspor TKW harus dikurangi sampai titik serendah mungkin. Mereka adalah ibu bangsa.⁷⁶ Di samping itu, menanggapi demonstrasi buruh yang terjadi di Korea Selatan, M. Amien Rais memiliki sedikit catatan ringkas: (a) kesungguhan para pemimpin buruh di sana tampak jelas dalam memperjuangkan hak-hak kaum buruh, para pemimpin itu melakukannya dengan cara-cara yang maksimal dan tampak tidak mudah dikooptasi. Malahan apa yang dilakukan sementara kaum buruh di sana benar-benar tidak pernah terlintas dalam bayangan kita. Buruh yang membasahi dirinya dengan bensin dan kemudian membakar dirinya untuk kepentingan orang banyak, sungguh sulit kita mengerti. Sekalipun sulit dipahami, tetapi kenyataan bakar diri itu menunjukkan betapa seseorang rela berkorban meninggalkan dunia yang fana ini demi perbaikan nasib teman-temannya. *Ambeg paramarta* yang sering kita dengar, yang berarti mengunggulkan kepentingan orang banyak di atas kepentingan sendiri, secara ekstrim didemonstrasikan di Korsel, (b) pertumbuhan ekonomi Korsel dalam belasan tahun terakhir ini termasuk yang menakjubkan. Namun, kaum buruh di sana justru memiliki tuntutan yang terus meningkat dan ketika mengalami jalan buntu yang dirasa kurang adil, meledaklah demonstrasi yang benar-benar besar, (c) aparat keamanan Korsel perlu diberi pujian ala kadarnya, karena tidak terlalu mudah terpancing untuk menggunakan kekerasan atau senjata. (d) pertumbuhan ekonomi yang baik kadang kala dibarengi dengan letupan-letupan sosial yang mengagetkan. Kalau pembagian roti nasional dan pertumbuhan kemakmuran ternyata timpang antara kelompok atas dan bawah, yang tersebut terakhir ini tidak segan-segan menggelar aksi-aksi koreksi yang seringkali kebablasan dan cenderung destruktif.⁷⁷

Ketujuh, mengenai tenaga kerja penyandang cacat. Bisa disimpulkan saudara-saudara kita yang menyandang cacat fisik (tunanetra, tunarungu, tunagrahita, tunawicara, dan tuna salah satu anggota badan) ternyata sama sekali tidak tuna rohani dan tuna aspirasi adiluhung. Bahkan saya rasakan dalam banyak hal mereka lebih tajam dalam melihat masalah-masalah keadilan. Tampak dengan jelas betapa mereka memiliki *self-esteem* yang tinggi, harkat dan martabat yang luhur dan merasa berguna hanya bila mereka

juga dapat bekerja seperti orang lain. Persepsi sebagai masyarakat kita pada penyandang cacat fisik memang tidak adil dan bahkan merendahkan.⁷⁸ *Kedelapan*, terkait terbunuhnya buruh perempuan Marsinah di Jawa Timur yang diduga dilakukan oleh aparat TNI tahun 1993, M. Amien Rais berpandangan bahwa sekarang ini kasus Marsinah melibatkan sangat banyak pihak untuk bersuara dan berpendapat. Sejak awal memang tampak ada pihak kuat yang berupaya menutupi dan menyesatkan hakikat kematian almarhumah Marsinah. Masyarakat dewasa ini sudah sangat kritis dan lewat pemberitaan media massa yang makin terbuka, juga makin *well-information*. Kita sudah memiliki cara penyelamatan muka (*face saving devise*) untuk setiap kelompok di negeri ini dengan membedakan antara oknum dan institusi. Maukah kita menyelesaikan kasus Marsinah? ⁷⁹ *Kesembilan*, marginalisasi kehidupan ekonomi. Di samping itu juga fenomena globalisasi juga semakin mempertajam proses marginalisasi atau proses peminggiran dalam kehidupan ekonomi umat Islam Indonesia (UII). Bila kehidupan politik makin demokratis, dus makin representatif, dan proses rekrutmen di berbagai bidang kehidupan makin terbuka, dus makin meritokrasi, saat perbaikan kehidupan ekonomi UII insya Allah akan datang juga.⁸⁰

13. Politik Pendidikan

Wacana politik M. Amien Rais di bidang pendidikan dapat dijelaskan sebagai berikut; *pertama*, kualitas sumberdaya manusia. Masalah sumberdaya manusia (SDM) dianggap sangat penting dalam menentukan hasil akhir dari proses pembangunan. Pada beberapa belas tahun yang lampau, *natural resources* atau sumber daya alam masih dianggap sebagai faktor yang paling penting dalam pembangunan nasional suatu bangsa. Kini *human resources* atau SDM dinilai, bahkan yang terpenting dalam proses pembangunan.⁸¹ *Kedua*, perpustakaan sebagai hal penting bagi pengembangan pendidikan khususnya pendidikan tinggi. Untuk itu M. Amien Rais pun mengkritik Universitas Gadjah Mada (UGM) dengan suara keras: “Di negara maju, bangunan yang paling besar di universitas itu pasti perpustakaan. Karena, di dalamnya, tersimpan berjuta-juta buku. Tapi, di UGM kita ini, bangunan yang paling besar justru bangunan untuk mantenan”.⁸² *Ketiga*, feodalisme

pendidikan. Tanpa adanya sekolah-sekolah mahal dan mewah itu, sesungguhnya situasi pendidikan kurang lebih sudah feodalistik. Mereka yang melaju sekolahnya sampai berhasil menjadi sarjana dari berbagai perguruan tinggi yang andal, kebanyakan datang dari keluarga yang relatif berkecukupan ekonominya. Kondisi sosial-ekonomi masyarakat sendiri memang telah menciptakan semacam feodalisme dalam pendidikan kita. Ditambah dengan koneksiisme dan nepotisme, maka semakin sempurnalah gejala feodalisme itu dalam masyarakat kita. Bagi masyarakat luas, penajaman feodalisme pendidikan itu, saya yakin, akan terasa menyakitkan.⁸³ *Keempat*, tentang lima hari sekolah. Menyikapi rencana pemerintah untuk memberlakukan kebijakan lima hari sekolah, M. Amien Rais menyatakan penolakannya. Pada saat kalangan orang tua prihatin menyaksikan dampak negatif dari berbagai siaran televisi terhadap anak-anak dan remaja Indonesia, praktik lima hari sekolah akan mematikan sekolah-sekolah diniyah secara sistematis dan penuh kepastian. Dengan ujicoba dua minggu saja, rontoknya sekolah-sekolah diniyah sore hari sudah tampak jelas. Karena itu, rencana ujicoba sampai Februari 1995 menimbulkan pertanyaan yang misterius tentang itikad sesungguhnya dari Mendikbud. Dalam pada itu, kerawanan politik yang mungkin muncul gara-gara rencana lima hari sekolah itu tidak dapat diabaikan.⁸⁴ *Kelima*, tentang nasib guru. Cerita nasib guru kita bukanlah cerita yang ceria, tetapi cerita yang memantulkan kesedihan, kesusahan dan kadangkala nyaris keputusasaan. Yang perlu kita pikirkan pula adalah kenyataan tragis bahwa hampir semua Sekolah Dasar Negeri (SDN) di berbagai kabupaten kekurangan guru.⁸⁵

14. Pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI)

Sebagai salah satu pendiri Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia ICMI, M. Amien Rais memiliki wacana sebagai berikut: *pertama*, ICMI merupakan fenomena yang menakjubkan, karena pada saat diperlukan peran intelektual muslim, ICMI lahir hampir secara alami. ICMI bukanlah untuk melanggengkan sektarianisme sempit atau akan membawa hijaunisasi birokrasi. Karena itu, terhadap pihak yang memiliki pandangan seperti itu, M. Amien Rais mengatakan justru mereka pada dasarnya mengukur ICMI

dengan apa yang mereka kerjakan. Bila ada ada sekelompok anak bangsa yang menyebut ICMI identik dengan sektarianisme, penghijauan, dan lain-lain, sementara yang mereka khawatirkan itu persis dengan yang mereka lakukan terhadap bangsa Indonesia. Dalam pandangan M. Amien Rais, masyarakat seringkali ada orang mengukur orang lain dengan ukurannya sendiri (Rais,2010:124-125).

Kedua, kehadiran ICMI dalam pandangan M. Amien Rais menjadi panggung *ukhuwah* dari kalangan Muhammadiyah, NU, Pesantren, serta kalangan lain yang lebih luas dari berbagai kekuatan ummat Islam di Indonesia (Rais, 2010:125). *Ketiga*, pada perkembangan selanjutnya ICMI dalam pandangan M. Amien Rais tidak mungkin bisa dikatakan sebagai pendukung Pak Harto, tapi paling tidak netral, bahkan unsur-unsur ICMI kemudian melakukan koreksi dengan cara masing-masing (Rais,2010:125) *Keempat*, karena “kecelakaan politik” mengibarkan isu suksesi, akhirnya M. Amien Rais mengundurkan diri dari Ketua Dewan Pakar ICMI dengan alasan yang dibuat secara diplomatis yaitu ingin konsentrasi sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah (Rais,2010:125).

15. Dinamisasi Pemikiran Muhammadiyah

Keterlibatan M. Amien Rais ke jajaran elit Muhammadiyah dimulai ketika yang bersangkutan ikut terpilih sebagai salah anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada muktamar Muhammadiyah ke 41 di Solo Tahun 1985. Menduduki urutan 7 dari 13 anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah terpilih, dan menjabat sebagai Ketua Majelis Tabligh. Pada saat menjabat sebagai Ketua Majelis Tabligh Pimpinan Pusat Muhammadiyah gerakan pembaharuan yang dilakukan M. Amien Rais mulai dilakukan, yaitu *pertama*; membuat bengkel dakwah. Dalam pandangan M. Amien Rais, dakwah Muhammadiyah tidak cukup sekedar mengurus tabligh dalam arti berbicara atau berpidato tentang agama Islam di mimbar Jum'at atau podium pengajian, tetapi justru membuat semacam kaji ulang terhadap posisi kultural, politik, dan sosial dari ummat Islam, termasuk Muhammadiyah (Rais,2010:100). *Kedua*, ketika terpilih menjadi Wakil Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada muktamar ke 42 di Yogyakarta Tahun 1990, M. Amien Rais mulai

melancarkan yang *ijtihad* politik enteng-entengan yaitu bahwa kalau kita ingin *beramar ma'ruf nahi munkar* secara lugas, kita harus ingatkan pada bangsa ini bahwa memang sudah tinggi kebutuhan untuk adanya rotasi atau sukseksi kepemimpinan nasional. Akhirnya, gagasan tentang sukseksi disampaikan oleh M. Amien Rais secara formal pada forum sidang Tanwir Muhammadiyah di Surabaya pada tahun 1993 (Rais,2010:103). *Ketiga*, pada Mukttamar Muhammadiyah ke 44 tahun 1995 di Aceh, M. Amien Rais terpilih secara mutlak sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Mukttamar di Aceh oleh M. Amien Rais disebutnya sebagai mukttamar *water shed* atau pemilah dari segi kepemimpinan Muhammadiyah. Sebelum mukttamar Muhammadiyah di Aceh, orang nomor satu Muhammadiyah mesti seorang ulama dalam arti ahli agama Islam. Oleh karena itu, M.Amien Rais mengajukan redefinisi ulama, bukan saja ulama kitab-kitab kuning tapi juga ulama kitab putih. Dalam pandangan M. Amien Rais, ulama adalah mereka yang mendalami ilmu pengetahuan tetapi tidak pernah kehilangan ketakwaan dan keimanan. Mereka inilah sesungguhnya ulama dalam arti yang sebenarnya. Menurutny, Al-Qur'an sendiri memberikan penjelasan bahwa ulama adalah orang yang takut, bertakwa kepada Allah SWT (Rais,2010:105). Pada sisi lain secara sosiologis, M. Amien Rais mengidentifikasi tiga tipe ulama atau kiai dalam konstelasi kehidupan masyarakat, khususnya kehidupan politik, yaitu: (1) kiai atau ulama tradisional yang menguasai kitab kuning tetapi wawasan keilmuan dan kemasyarakatannya terbatas atau pas-pasan. Tipe ulama ini tidak memberi akses berarti bagi kehidupan demokrasi, (2) kiai atau ulama yang memiliki kemampuan andal dalam ilmu agama (kitab kuning) tetapi memiliki wawasan yang luas terhadap perkembangan zaman. Kelompok kedua ini bersikap modernis dan positif bagi kehidupan demokrasi, (3) kiai atau ulama yang terjun ke dunia politik praktis, yang sebenarnya sering menghambat perkembangan demokrasi (Haedar dalam Kuntowijoyo,dkk, 1995:56).

Keempat, langkah-langkah pembaharuan yang diambil M. Amien Rais setelah ditetapkan sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah hasil mukttamar ke 44 di Aceh tahun 1990 adalah: (1) pembersihan akidah. Menurut M. Amien Rais, Muhammadiyah lahir karena ingin membersihkan tauhid dari berbagai elemen syirik. Bentuk syirik dalam pandangan M. Amien

Rais sangat luas bisa berupa kedudukan, ideologi yang keblinger, ataupun keduniaan, (2) pentingnya kader yang dibutuhkan Muhammadiyah. Kader dalam arti kuantitatif diakui kurang dan secara kualitatif pun masih memprihatinkan, (3) memperbaharui semangat bermuhammadiyah dan beragama dengan mengkritisi berbagai macam anjuran Al-Qur'an dan Sunnah dalam dunia nyata, (4) supaya ajaran Islam seperti diajarkan persyarikatan Muhammadiyah betul-betul terasa memiliki relevansi, ada daya getar, ada daya perubahnya untuk masyarakat bangsa Indonesia (Rais, 2010:108). *Kelima*, merumuskan doktrin Muhammadiyah, Politik dan Demokrasi yang terdiri dari lima yaitu; (1) *tauhidullah haqqa*. Mengesakan Allah dengan sebenar-benarnya. Agama Islam yang khas dan komprehensif ini bersumbu dan berporos pada tauhid. Dalam Al-Qur'an bertebaran ayat-ayat yang menunjukkan hal tersebut (QS. 2: 163, 256 dan QS. 112: 1-4), (2) pencerahan dan pencerdasan ummat Islam dan bangsa Indonesia. Hal ini dilakukan melalui *tarbiyah*, *ta'lim*, dan *takdib*. Tarbiyah merupakan pencerdasan rasion dan takdib sebagai pelajaran sopan-santun, tata-krama, estetika, dan lain sebagainya. Seluruh pendidikan Muhammadiyah, paling tidak secara teoritik menyangkut tiga hal tersebut, (3) memobilisasi amal soleh. Di muka bumi ini tidak ada organisasi Islam yang amal soleh (amal usahanya) semeriah dan sebanyak Muhammadiyah. Bagi Muhammadiyah, doktrin amal soleh itu sudah *built in*, tidak boleh ranting Muhammadiyah didirikan sebelum ada bukti konkret amal usahanya, (4) *al-ta'awanu 'alal al-birri wa al-taqwa*. Bekerjasama dengan pihak manapun untuk kebajikan dan takwa. Sedangkan lima dimensi kerjasama ini adalah: (a) kerjasama internal Muhammadiyah beserta seluruh jajaran ortmnya, (b) kerjasama antar umat Islam, dan Muhammadiyah sebaiknya yang mengambil *leadership*, (c) kerjasama Muhammadiyah dengan ABRI, (d) kerjasama Muhammadiyah dengan pemerintah, melalui sikap-sikap yang kritis-kooperatif dan menghindarkan posisi-posisi yang kontradiktif-konfrontatif, (5) Muhammadiyah tidak berpolitik prkatis. Pengertian politik praktis adalah memperebutkan bagian dari kekuasaan, yang esensinya adalah konflik kepentingan (*conflict of interest*). Muhammadiyah itu tidak buta politik dan tidak berpolitik praktis. Kalaupun berpolitik, Muhammadiyah menggunakan jalur *high politic*.⁸⁶

Keenam, ada kecenderungan mengidentikkan Muhammadiyah sebagai gerakan *tajdid* dengan gerakan intelektual. Boleh jadi hal itu disebabkan munculnya isu-isu globalisasi yang sarat dengan nuansa intelektual-akademis. Meski Muhammadiyah lebih menekankan pada tindakan tetapi sesungguhnya intelektualitas yang menjadi filosofi gerakan tetap memberikan *back up* yang sangat kuat, meski tidak eksplisit. Hal yang mungkin dilupakan orang ketika mengkonfrontasikan antara Muhammadiyah sebagai gerakan amal dan gerakan intelektual adalah bahwa gerakan *tajdid* tidaklah identik dengan gerakan intelektual semata. Bahwa memang basis gerakan *tajdid* antara lain terletak pada intelektualitas itu benar. Tetapi keduanya berbeda. Buktinya, ada kumpulan intelektual muslim, tapi visi dan misi gerakannya bukan *tajdid fil Islam*. Dengan demikian, Muhammadiyah tidaklah menghajatkan perlunya klaim secara formal menjadi gerakan intelektual. Muhammadiyah sebagai gerakan *tajdid* memerlukan dua hal yang mendasar yaitu *pertama*, kepiawaian memprediksi dan mengantisipasi perkembangan zaman beserta implikasi dan problematikanya. *Kedua*, sifat keberpihakan dan perjuangan konkretnya membela kaum lemah harus lebih dipertegas.⁸⁷

Ketujuh, Muhammadiyah sebagai buku terbuka. Dalam penilaian M. Amien Rais, ada tiga jenis tulisan tentang Muhammadiyah: (a) tulisan-tulisan yang mengemukakan pujian atau prestasi persyarikatan selama ini, (b) pendapat yang cukup analitis dan kritis terhadap Muhammadiyah. c) pendapat yang secara agak serampangan dikemukakan oleh penulisnya, sedang tujuannya lebih banyak memuaskan emosi si penulis sendiri. Sesungguhnya Muhammadiyah dapat diibaratkan sebagai buku terbuka. Semua yang dikerjakan Muhammadiyah begitu transparan, kelihatan dari luar maupun dalam, dan tidak ada yang dirahasiakan.⁸⁸

Kedelapan, kekuatan Muhammadiyah. Menurut M. Amien Rais, untuk perjuangan Muhammadiyah ke depan, ada beberapa kekuatan yang harus dipersiapkan lebih matang lagi: (a) *ideological power* (kekuatan akidah), kekuatan yang tidak tercemari oleh penyakit TBC (*takhayul, bid'ah, churafat*)., (b) kekuatan organisasional. Sebuah kekuatan ideologi kalau tidak disertai dengan kekuatan organisasional akan terjadi seperti yang sering kita dengar bahwa kebenaran tanpa *nadham*/tatanan/organisasi yang baik akan

dikalahkan oleh kebatilan yang memiliki *nadhama*, (c), kekuatan intelektual. Saat ini dalam perlombaan antar umat, antar bangsa, yang menentukan pada akhirnya bukan kekuatan materi, kekuatan fisik, militer, tetapi kekuatan intelektual, (d) kekuatan ekonomi. Dari segi finansial/ekonomi, kita memang masuk kaum *dhua'afa*, (e) *political power*. Politik yang bersifat ramah kepada rakyat akan memperlancar kiprah *amar makruf nahi munkar* kita, tetapi politik yang tidak *friendly* tentu akan membuat seretnya dakwah kita. Di samping itu *power* atau politik bisa mendatangkan fasilitas yang bukan main banyaknya dari segi keuangan.⁸⁹ *Kesembilan*, Muhammadiyah sebagai Amanat. Kita perlu selalu menyadari bahwa Muhammadiyah yang kita pimpin itu merupakan amanat, oleh karena itu yang perlu kita perhatikan; (a) masalah dakwah dan syiar Islam yang harus selalu ditingkatkan, (b) masalah gejala-gejala demoralisasi atau penurunan akhlak mulia yang semakin meluas di tengah-tengah masyarakat, (c) semakin dekat ke pemilu, tentu akan semakin menghangat suhu perpolitikan di tanah air. Setiap anggota Muhammadiyah yang aktif di berbagai Orsospol untuk tetap memegang misi Muhammadiyah, yaitu *amar ma'ruf nahi munkar*.⁹⁰

Kesepuluh, menyusun program Muhammadiyah. Menyusun program yang bagus memerlukan banyak persyaratan: (a) program itu harus sudah dipikirkan matang dan bukan digagas dan dirumuskan secara spontan, (b) program kerja harus bersifat realistik, *down to earth*, benar-benar membumi dan tidak mengawang-awng atau bersifat terlalu muluk, (c) program kerja juga harus disesuaikan dengan kemampuan Muhammadiyah dari segi sumberdaya manusianya, pendanaannya, perangkat keras dan perangkat lunak yang dimilikinya Langkah-langkah kecil itu harus dimulai dari sekarang juga, karena memang tidak boleh ditunda-tunda, seperti ungkapan asing: *think big, start small, act now*.⁹¹ *Kesebelas*, kekuatan moral Muhammadiyah. Muhammadiyah kalau bisa menjadi guru bangsa atau menjadi kekuatan moral bangsa Indonesia. Karena Muhammadiyah lahir lebih dulu dari proklamasi. Muhammadiyah dilahirkan pada 1912 sedangkan proklamasi pada 1945. Untuk menjadi kekuatan moral Muhammadiyah tidak mempunyai kepentingan politik. Yang unik dalam Muhammadiyah adalah pesan-pesan Islam sebagai hal yang berimbang, antara iman dan amal saleh. Jadi, kita

memang harus yakin sekali *Amanu wa 'amilus shalihah* itu *dwitunggal*, yang harus kita tegakkan di muka bumi ini. Dalam Muhamamdiyah, tidak mungkin kita memisahkan antara dimensi iman dan dimensi amal saleh, agar kita tidak kehilangan arah dalam memasuki zaman yang serba kompleks.⁹²

Keduabelas, mencerdaskan bangsa dan mencerahkan kehidupan ummat Islam. Dalam mencerdaskan bangsa dan mencerahkan kehidupan umat Islam, Muhamamdiyah menempuh tiga proses pendidikan sekaligus, yaitu *ta'lim*, *tarbiyah*, dan *ta'dib*. *Ta'lim* berusaha mencerdaskan otak manusia, *tarbiyah* mendidik perilaku yang benar, sedangkan *ta'dib* memperhalus adab kesopanan, paling tidak secara teoritis, seluruh lembaga pendidikan Muhamamdiyah berusaha menggelindingkan pencerahan tiga dimensi itu sekaligus, berdasarkan wawasan ke-islaman.⁹³ *Ketigabelas*, Muhamamdiyah-NU. Kerja sama Muhamamdiyah-NU di tingkat akar rumput mengenai hal-hal yang praktis dan ringan, sungguh menarik karena berjalan spontan, tanpa pretensi, dan menambah semaraknya ukhuwah Islamiyah secara nyata, misalnya peristiwa orang Muhamamdiyah namanya Pak Mugarrabin yang bercerita bahwa puluhan kulit domba dan kambing kurban di berbagai ranting Muhamamdiyah di Muntilan dibeli oleh pengurus GP Ansor setempat. Katanya, hasilnya untuk mengisi kas ranting GP Ansor setempat. Prof. Moelyono Hendosiswoyo, penggagas pesantren Muhamamdiyah satu-satunya yang bergiat dalam penghapalan dan pemahaman AlQur'an itu menjelaskan bahwa tiga kyai atau ustadz yang mengajar para santri di Pondok Muhamamdiyah itu semuanya orang NU. Katanya pula, "sulit mencari hafidz Al-Qur'an dari lingkungan Muhamamdiyah Jember dan sekitarnya. Jadi, apa salahnya menarik hafidz NU ke Muhamamdiyah."⁹⁴

Keempatbelas, tentang Aisyiyah. Aisyah, dalam tarikh jelas bisa memimpin sebuah pertempuran. Artinya seorang pemimpin sebuah pertempuran itu tahu bagaimana mengatur strategi, tahu dia bagaimana mengatur taktik. Jadi Aisyah ini jenderal dan juga ahli strategi dan taktik. Oleh karena itu Aisyiyah kita ini yang mau meneladani Aisyah r.a. tadi harus berpikir bagaimana kita membangun generasi baru, perempuan-perempuan Islam di negeri ini untuk menjadi Aisyah kecil-kecil yang modern yang bisa responsif

terhadap tantangan-tantangan pada masa-masa mendatang. M. Amien Rais mengusulkan tiga hal: (a) lewat pendidikan. Pendidikan memang kunci untuk mengangkat derajat, harkat wanita Indonesia supaya betul-betul *equal partnership* dengan kaum laki-laki, (b) membuka wawasan untuk memiliki *skill*, (c) khusus buat Asiyah, perlu ditingkatkan kemampuan organisasi sebagai salah satu sayap Muhammadiyah.⁹⁵

Kelimabelas, wacana kritis dalam Muhammadiyah. Sejak sekitar 1995 bersamaan dengan Muktamar ke-41 di Surakarta, kritik terhadap Muhammadiyah sangat deras dan terus bergulir sehingga mendorong dinamika Muhammadiyah. Kecenderungan yang kini berkembang dalam Muhammadiyah sebenarnya cukup positif bahwa tradisi wacana intelektual terutama melalui Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (PPI) mulai tumbuh, bahkan dalam beberapa hal seperti tentang Tafsir Tematik mengenai hubungan antar agama sangatlah progresif. Tetapi iklim tersebut masih belum meluas dan sampai beberapa hal sedang bergumul dengan pemikiran-pemikiran yang bercorak skriptural atau literal. Pandangan keagamaan yang bercorak skriptural atau literal memang masih cukup kuat pada sebagian lingkungan Muhammadiyah, hal itu dapat ditunjukkan dengan kecenderungan masih adanya kekhawatiran seputar beberapa hal yang menyentuh wilayah keagamaan seperti mengenai Dakwah Kultural, isu pelembagaan Syariah Islam, kedudukan perempuan dalam Islam, selain tentang Tafsir Tematik sebagaimana disebutkan tadi. Kini dalam Muhammadiyah sedang berproses tarik-menarik wacana antara mazhab *qathiyah versus dhanniyah*, *muhkamat versus mutasyabihat*, *skriptural versus substansial*, *literal versus liberal*, yang tentu saja positif untuk melahirkan pemikiran-pemikiran yang lebih mendekati kebenaran untuk transformasi gerakan. Pemikiran-pemikiran keagamaan maupun tentang Muhammadiyah sendiri perlu memperoleh ruang dialog secara transparan dan bertanggungjawab tanpa perlu disertai sikap saling mencurigai dan saling menafikan.⁹⁶

Keenambelas, orang muda di Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Pengajian Ramadhan 1420 H yang diselenggarakan Badan Pendidikan Kader dan Pembinaan Angkatan Muda Muhammadiyah PP Muhammadiyah di UMY dikagetkan “ancaman kudeta” dari Angkatan Muda Muhammadiyah jika

generasi tua Muhamamdiyah tidak memberi kesempatan yang muda untuk bisa berkiprah di persyarikatan Muhamamdiyah. Kader muda Muhammad-iyah kurang tertampung di pengurusan inti Muhamamdiyah. Padahal adanya kader muda Muhamamdiyah bisa menjadi penyegar gerak langkah kepengurusan. Kegelisahan yang demikian tampaknya merupakan hal laten yang terus saja mencuat dari generasi ke generasi berikutnya jika tak ada jalan keluarnya yang pasti. Misalnya pada pertengahan dekade 80-an, saat Ketua Majelis Tabligh PP Muhammadiyah Dr. Amien Rais, pada waktu itu, banyak merekrut doktor-doktor yang belum begitu dikenal di Muhamamdiyah dan masih diragukan kemuhammadiyahannya. Sehingga sempat terjadi ketegangan dengan kader internal Muhamamdiyah malah sempat terjadi “pengadilan” terhadap kader-kader rekrutan yang pada saat itu diibaratkan sebagai kutu loncat. Bagi Amien Rais, perekrutan semacam itu termasuk pimpinan amal usaha tidak jadi soal. Asalkan memang sudah tidak punya kader dari dalam lagi yang mempunyai kualifikasi yang telah ditentukan. “Boleh saja kita mengambil “kemenakan-kemenakan” kita, mengibaratkan HMI dan Ormas-Ormas pemuda Islam lainnya, selagi anak kita belum ada yang mampu. Tetapi kalau anak kita, untuk mengibaratkan hasil pengkaderan internal, mampu, mengapa harus mengambil anak orang lain.” Bagaimana kader pada masa lalu ternyata selain lewat pengkaderan formal yang terkenal dengan sebutan “Kader Intilan” juga dilakukan dengan pengkaderan informal.⁹⁷

16. Dinamisasi Pemikiran Keagamaan/Theologis

Beberapa pemikiran M. Amien Rais yang terkait dengan keagamaan dapat diidentifikasi sebagai berikut; *pertama*, tentang tauhid. Dalam pemikiran M. Amien Rais, bahwa pandangan hidup tauhid ini atau meyakini keesaan Allah (*unity of God-head*), menurunkan pengertian-pengertian ketauhidan berikutnya, yaitu kesatuan penciptaan (*unity of creation*), kesatuan kemanusiaan (*unity of mankind*), kesatuan pedoman hidup berdasar agama wahyu (*unity of Guidance*) dan akhirnya kesatuan tujuan hidup (*unity of the purpose of life*). Konsep tauhid ini tidak mempertentangkan antara dunia dan akhirat, antara yang alami dan adialami, antara yang imanen dengan yang

transedental, antara jiwa dan raga, dan sebagainya. Seluruh alam dilihat sebagai satu kesatuan (*unity of the whole universe*) (Rais,1991:15).

Kedua, tentang tauhid sosial. Dalam pandangan M. Amien Rais, persoalan sosial muncul akibat terjadi kesenjangan antara dua kutub dalam masyarakat (kelas atas dan kelas bawah) yang semakin tajam, menimbulkan kekecewaan dan tekanan mental pada masyarakat bawah yang tersisih berubah menjadi kebencian yang pada akhirnya menimbulkan kerusuhan sosial. M. Amien Rais lantas menyuarakan perlunya “*tauhid sosial*” untuk menggempur kesenjangan itu. Bagi M. Amien Rais, tauhid sosial itu *imperative*. Inti tauhid sosial itu terletak pada kewajiban menegakkan kebenaran dan kebaikan dalam bentuk penegakan keadilan sosial sehingga para pengusung tauhid sosial itu betul-betul mengambil perhatian terhadap nasib para *dhu’afa’ dan mustadh’afin* (orang lemah dan dilemahkan) (Rais,1998:115). *Ketiga*, tentang *bid’ah*. Menurut M. Amien Rais ada dua macam *bid’ah* atau *al ibtida’*, yaitu *al ibtida’ bi al-ziyadah* yaitu *bid’ah* dengan menambah-nambah ibadah, dan *al ibtida’ bi al-nuqsan*, yaitu *bid’ah* dengan cara mengurangi ibadah. Semua itu, tidak menyehatkan buat masa depan agama Allah yang kita cintai (Rais, 2010:68).

Keempat, zakat profesi duapuluh persen (*khumus/seperlima*). Dalam pandangan M. Amien Rais berdasarkan pembacaannya terhadap Al-Qur’an dan fenomena sosial dan ekonomi, sesungguhnya zakat 2,5 persen itu minimalis. Untuk menguatkan pendapatnya ini, M. Amien Rais mengambil analogi dengan zakat rampasan perang yang diambil 20 persen, maka lebih jelas lagi adalah harta galian yang ditemukan saat menggali perut bumi yang berisi emas, tembaga, dan lainnya, maka zakatnya adalah 20 persen. M. Amien Rais menegaskan bahwa zakat profesi harus 20 persen, karena banyak profesi zaman modern ini tidak melelahkan bahkan tidak buang tenaga. Hanya dengan sedikit pengetahuan dan keahlian, tetapi bisa mendatangkan rezeki yang sangat banyak, misal; seorang konsultan, seorang spesialis berbagai bidang kehidupan modern, seorang komisaris perusahaan besar atau perantara berbagai bisnis raksasa, mereka berkantior di kantor yang komfortabel, penuh dengan *equipment* yang modern. Dia hanya angkat telpon, hanya memberikan sedikit satu dua kalimat, tapi bisa menghasilkan milyaran. M. Amien Rais memprotes, apalagi bila dibandingkan dengan petani yang dihantam sinar

matahari sampai kulitnya gosong atau kekurangan gizi karena merawat sawahnya, harus mengeluarkan zakat sebanyak 10 persen, maka tentu tidak adil bila seorang profesional zakatnya hanya 2,5 persen jauh di bawah petani yang didera oleh hujan dan sinar matahari (Rais, 2010: 69-70).

Kelima, tentang *jihad*. Dalam pandangan M. Amien Rais, yang dimaksud jihad bukanlah bedil (senapan), pedang, senjata untuk melabrak sini ataupun melabrak sana. Kalau mendengar kata jihad ingatan kita jangan tertuju pada tindakan membakar rumah, perjudian, menghancurkan *night club*, dll. Jihad dalam pemikiran M. Amien Rais adalah memobilisasi dana, daya, dan upaya kaum beriman untuk mengubah keadaan yang ada kepada yang lebih bagus, lebih sesuai dengan perintah Allah dan Nabi. Oleh karena itu, menurut M. Amien Rais hakekatnya banyak jenis jihad. Ada jihad sosial, jihad ekonomi, jihad politik, jihad pendidikan, dan tentu jihad melawan nafsu. Adakalanya jihad berarti perang tatkala kita harus mengusir musuh, dsb (Rais, 1998: 71).

Keenam, perkawinan aliran kepercayaan. Dalam bahasa agama, nikah merupakan satu hal yang sakral, sangat suci. Sehingga tidak bisa dilakukan seandainya sendiri, atas dasar kemauan manusia. Seperti halnya pernikahan yang dilakukan menurut aliran kepercayaan. Tujuan yang lebih makro dari soal ini adalah orang-orang yang agak kuat dari tren yang akan meremehkan masalah yang kita anggap suci. Aliran kepercayaan itu adalah *man made*, buatan manusia sehingga bisa dicampuri nafsu dan segala macam yang nisbi. Jadi kalau disejajarkan kepada agama, itu suatu hal yang mustahil.⁹⁸

Ketujuh, Islam dan Semangat Disiplin Nasional. Salah satu hikmah di balik peristiwa *Isra' Mi'roj* adalah dorongan agar umat Islam tidak pernah lelah dalam mengejar ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan adalah satu kunci untuk mencapai kejayaan di dunia dan kebahagiaan akhirat. Intisari perjalanan *Isra' Mi'raj* adalah perintah mengerjakan sholat lima waktu bagi seluruh kaum Muslimin. Di samping sholat berfungsi sebagai pencegah perbuatan keji dan kemungkaran, seperti ditegaskan Al-Qur'an, sholat juga berfungsi untuk meningkatkan disiplin kaum beriman, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. 4: 103. Selain waktu sholat yang sudah diatur secara pasti dan harus ditaati dengan disiplin tinggi, tatacara dan segenap gerakan sholat, bahkan syarat dan rukun sholat juga harus dipenuhi dengan disiplin yang

tinggi pula. Tidak berlebihan jika dikatakan ibadah sholat merupakan institusi atau lembaga pendisiplinan bagi orang beriman. Disiplin adalah *a system of rule governing conduct*, yaitu sistem aturan-aturan yang mengatur tingkah laku.⁹⁹

Kedelapan, tentang dakwah dan tabligh. Dakwah dan tabligh adalah seni yang harus mampu menemukan dan memadukan “*titik terindah*” dalam mengakomodasikan pelbagai unsur. Keengganan menggunakan Islam, bersumber dari salah satu *image* tentang Islam, ini merupakan akibat dari empat hal; (1) penyampaian yang tidak pas, baik materi maupun metodenya. Pemahaman yang salah ataupun parsial dapat menelorkan materi yang tidak pas. Penyampaian yang tidak pas dapat berakibat menimbulkan antipati, (2) pengamalan yang tidak pas. Ini mungkin akibat pemahaman yang salah atau pengamalan yang serba dibumbui, baik berupa tambahan *bid'ah* atau mungkin karena interest, sehingga Islam ditunggangi atau jadi kedok. Akibatnya antara lain Islam tampak terbelakang, tertinggal atau statis. Islam tampak kasar, ekstrem bahkan galak dan mengerikan, (3) rekayasa dari pihak lain yang sengaja mengeksploitasi situasi untuk menimbulkan image salah dan negatif terhadap Islam, (4) kecenderungan-kecenderungan negatif sebagai akses dari kemajuan iptek dan globalisasi antara lain kecenderungan materialistis, sehingga Islam dipandang tidak menjanjikan.¹⁰⁰

Kesembilan, Majelis Ulama Indonesia (MUI) tak berhak mengatasnamakan umat Islam. M. Amien Rais menegaskan, MUI tidak bisa menyimpulkan bahwa aspirasi yang dibawanya adalah aspirasi umat Islam. Sebab, masyarakat memang tidak pernah merasa membentuk lembaga MUI. “MUI hanya perhimpunan ulama yang dibentuk pemerintah.” Menurut dia, yang namanya ulama sesungguhnya adalah mereka yang mempunyai bekal ilmu keagamaan yang mendalam, yang karena ilmunya ini didatangi pemerintah. Ulama bukanlah mereka yang justru menghamba pemerintah. Dengan demikian, kalau MUI kemudian mengatasnamakan umat Islam dalam memberikan dukungan, sikap tersebut dinilai tidak relevan. “Saya kira irrelevant pernyataan tersebut”.¹⁰¹

Kesepuluh, tentang pelecehan Nabi Muhammad SAW. Dengan tegas M. Amien Rais mengatakan “*Jangan Diulangi*”. Dalam Al-Quran, Nabi

Muhamamd adalah teladan yang sempurna bagi umat Islam, yang sekarang berjumlah lebih dari satu milyar di seluruh dunia. Muhamamdiyah menamakan dirinya Muhamamdiyah dimaksudkan agar para anggotanya sejauh mungkin dapat meneladani jejak-langkah Muhammad SAW. Hutang budi umat Islam khususnya dan umat manusia umumnya pada Muhammad SAW sangat besar, bahkan tak ternilai. Kitab Suci Al-Qur'an yang tak lekang karena panas dan tak lapuk karena hujan dan yang mustahil dapat dirusak oleh tangan manusia, diturunkan oleh Tuhan lewat malaikat dan lisan Muhammad. Nabi Muhammad memang telah menyatu dalam kehidupan seluruh kaum muslimin. Jadi, tidak ada yang aneh bila ada pelecehan terhadap Nabi, reaksi umat Islam di lima benua sama saja, tersinggung berat, marah dan protes keras. Tidak usahlah kita membuat analisa artifisial, misalnya umat Islam tersinggung barangkali karena posisi politik tidak *secure* dan segala asumsi-asumsi lain. Mungkin seperti saudara-saudara kita dari Sulawesi yang punya tradisi *sirri*, bila Nabi sampai dilecehkan, maka umat Islam itu pasti bersedia mempertaruhkan segalanya.¹⁰²

Catatan Akhir

¹ www.amienrais.com, diakses tanggal 10 Januari 2011

² *Ibid*

³ *Ibid*

⁴ *Ibid*

⁵ *Ibid*

⁶ SKH Republika, 25 Agustus, 1996, halaman 16.

⁷ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 03/84, halaman 12

⁸ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 23/85, halaman 12

⁹ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 23/82, halaman 48-49

¹⁰ SKH Republika, 9 Oktober 1999, halaman 1

¹¹ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 19/81/1996, halaman 7

¹² Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 8/82, halaman 8-9.

¹³ SKH Republika, 6 Maret 1999, halaman 12

¹⁴ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 9/83/ halaman 6

¹⁵ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 9/83/ halaman 6

¹⁶ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 11/80/1995, halaman 7

¹⁷ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 10/81/1996, halaman 7.

¹⁸ SKH Jawa Pos, 7 Agustus 1996, halaman 1.

¹⁹ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 18/80/1995, halaman 24-25

²⁰ *Ibid*

²¹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 23/81/1996, halaman 7.

²² Majalah Suara Muhammadiyah, No. 13/81/1996, halaman 7

²³ SKH Jawa Pos, 3 November 1996, halaman 3.

²⁴ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 05/83, halaman 8-9, dan 63.

²⁵ Tempo Interaktif, Edisi 29/02 - 17/Sep/97

²⁶ SKH Jawa Pos 15 Desember 1997, halaman 1

²⁷ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 05/83, halaman 42.

²⁸ SKH Republika, 2 Mei 1998, halaman 12

²⁹ SKH Jawa Pos 16 Desember 1997, halaman 1

³⁰ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 06/83, halaman 6

³¹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 4/85, halaman 6.

³² SKH Jawa Pos 12 Desember 1997, halaman 2

³³ SKH Jawa Pos, 13 Juli 1996.

³⁴ SKH Republika, 29 Mei 1997, halaman 20.

³⁵ SKH Republika, 17 Juli 1997, halaman 16

³⁶ SKH Republika Kamis, 6 Maret 1997.

³⁷ Tempo Interaktif 21 Maret 1997

³⁸ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 07/84, halaman 6

³⁹ SKH Republika, 13 Maret 1997, halaman 12

⁴⁰ SKH Jawa Pos, 16 Maret 1998, halaman 1 dan 7

⁴¹ SKH Jawa Pos 8 Januari 1998, halaman 3

⁴² SKH Jawa Pos, 5 Januari 1998, halaman 1

⁴³ SKH Jawa Pos, 9 Februari 1998

⁴⁴ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 07/90/2005, halaman 7-8.

⁴⁵ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 07/90/2005, halaman 9

⁴⁶ SKH Republika, 27 Februari 1997, halaman 20

⁴⁷ SKH Republika, 8 Agustus 1995, halaman 16.

⁴⁸ SKH Republika, 30 Mei 1995, halaman 16

⁴⁹ SKH Republika, 15 Agustus 1996, halaman 16.

⁵⁰ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 01/02, Th. 83, halaman 7

⁵¹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 17/83/ halaman 6

⁵² SKH Republika, 24 April 1997, halaman 12

⁵³ SKH Republika, 17 Oktober 1996, halaman 16

⁵⁴ SKH Republika, 24 April 1997, halaman 12

⁵⁵ SKH Republika, 10 April 1997, halaman 12

⁵⁶ SKH Republika, 17 Maret 1998, halaman 6

⁵⁷ SKH Republika, 7 November 1996, halaman 20

⁵⁸ SKH Republika, 14 November 1996, halaman 16

⁵⁹ SKH Republika, 6 Februari 1997, halaman 20

⁶⁰ SKH Republika, 8 Juli 1996, halaman 16

- ⁶¹ SKH Republika, 17 Maret 1995, halaman 16
- ⁶² SKH Republika, 1 Agustus 1994, halaman 16
- ⁶³ SKH Republika, 8 Mei 1995, halaman 16
- ⁶⁴ SKH Republika, 5 Januari 1997, halaman 20
- ⁶⁵ SKH Republika 10 Januari 1997, halaman 16
- ⁶⁶ Majalah *Sabili*, edisi 16/Februari/2006
- ⁶⁷ *Ibid*
- ⁶⁸ *Ibid*
- ⁶⁹ SKH Republika, 18 Februari 1997, halaman 1
- ⁷⁰ SKH Republika, 23 Agustus 1998, halaman 1
- ⁷¹ SKH Republika 19 Desember 1996, halaman 16.
- ⁷² Majalah Suara Muhammadiyah, No. 15/85, halaman 12
- ⁷³ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 24. Th. Ke-82, halaman 7
- ⁷⁴ Majalah Suara Muhammadiyah, No. (tidak jelas) 1995
- ⁷⁵ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 08/83, halaman 38-39
- ⁷⁶ SKH Republika, 20 Maret 1997, halaman 12
- ⁷⁷ SKH Republika, 16 Januari 1997, halaman 20
- ⁷⁸ SKH Republika, 20 Februari 1997, halaman 20
- ⁷⁹ SKH Republika, 5 Juni 1995, halaman 16
- ⁸⁰ SKH Republika, 31 Oktober 1996, halaman 16
- ⁸¹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 06/80/1995. Halaman 14-15
- ⁸²SKH Jawa Pos, 17 Desember 1997, halaman 6
- ⁸³ SKH Republika, 28 Juli 1995, halaman 16
- ⁸⁴ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 21/79/1994
- ⁸⁵ SKH Republika, 28 November 1996, halaman 16
- ⁸⁶ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 09/81/1996, halaman 8-9
- ⁸⁷ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 08/80/1995, halaman 10 dan 32
- ⁸⁸ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 07/80/1995, halaman 7
- ⁸⁹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 02/86, halaman 12
- ⁹⁰ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 4/81/1996, halaman 7
- ⁹¹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 9/80/1995, halaman 7
- ⁹² Majalah Suara Muhammadiyah, No. 15/82, halaman 7
- ⁹³ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 24/83, halaman 6
- ⁹⁴ SKH Republika, 23 Mei 1996
- ⁹⁵ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 11/85, halaman 12
- ⁹⁶ Majalah Suara Muhammadiyah No. 19/88, 2003, halaman 28.
- ⁹⁷ *Ibid*
- ⁹⁸ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 18/82, halaman 7
- ⁹⁹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 02/81/1996, halaman 46-47
- ¹⁰⁰ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 04/80/1995, halaman 43-44
- ¹⁰¹ SKH Jawa Pos, 13 Februari 1998, halaman 6
- ¹⁰² SKH Republika, 3 April 1995, halaman 16.

*Analisis Wacana Kritis Wacana
Politik Muhammadiyah
Tahun 1994-1998
(Era M. Amien Rais)*

Mengacu model analisis CDA Nourman Fairclough, maka dalam analisis wacana politik M. Amien Rais akan dilakukan secara multilevel analysis yaitu level teks, *discourse practice*, dan *sociocultural practice*. Dalam analisis teks akan dibahas dalam tiga elemen yaitu representasi, relasi, dan identitas. Sementara itu analisis *discourse practice* dilakukan pada level pembuatan teks yang berguna untuk membuat penafsiran atas teks dan analisis konsumsi teks. Sedangkan analisis *sociocultural practice* adalah analisis pada level sosial yang berisikan kajian mengenai keadaan sosial kultural yang mempengaruhi proses pembuatan teks untuk menjelaskan konteks lahirnya sebuah teks. Ketiga level analisis tersebut di atas merupakan tahapan analisis *communicative event*. Di samping itu analisis tahap *communicative event*, model analisis Nourman Fairclough juga menuntut tahapan analisis *order of discourse*.

Pada bagian ini akan disajikan tahapan analisis *communicative event* yang meliputi analisis teks, analisis *discourse practice*, dan analisis *sociocultural practice*. Jumlah wacana politik M. Amien Rais dalam penelitian ini 231 wacana atau teks yang diperoleh dari berbagai sumber.

A. ANALISIS TEKS

Mengacu model analisis CDA Nourman Fairlough, maka dalam analisis teks akan dibahas dalam tiga elemen yaitu representasi, relasi, dan identitas.

1. Representasi

Wacana politik M. Amien Rais kebanyakan berbentuk artikel dan feature yang dimuat di beberapa surat kabar maupun majalah, serta dokumen sambutan-sambutan yang disampaikan di beberapa acara organisasi Muhammadiyah. Dalam melontarkan wacana-wacana politiknya, M. Amien Rais sering menggunakan kata “kita” yang berarti bahwa antara dirinya dan pembaca adalah satu kesatuan dalam kebersamaan sebagai anak bangsa. Sehingga problematika politik yang dikumandangkan bukan semata-mata kepentingan M. Amien Rais, tetapi kepentingan bersama. Dalam konteks inilah, M. Amien Rais telah membangun kesadaran kolektif dan pemberdayaan masyarakat sipil (*civil society*) akan hak dan tanggung jawabnya sebagai warga negara. Dengan demikian, wacana-wacana politik M. Amien Rais sesungguhnya merupakan bagian proses pendidikan berpolitik dan bernegara (*civic education*) yang selama ini terbelenggu dalam sistem otoriterianisme. Membaca wacana-wacana politik M. Amien Rais merepresentasikan beberapa hal sebagai berikut;

1) *Gerakan Reformasi Politik.*

Wacana politik M. Amien Rais yang merepresentasikan gerakan reformasi politik misalnya, wacana politik M. Amien Rais soal “suksesi dua pintu”,¹ yaitu suksesi yang bukan hanya sekedar satu pintu, yakni wakil presiden saja, tapi juga dua pintu, termasuk presiden juga. Maka keberanian M. Amien Rais untuk “menjadi presiden” (Rais, 2010: 147) lebih proposional diposisikan sebagai desakralisasi kursi presiden pada tingkat struktural, akan tetapi pada saat bersamaan juga merupakan pendidikan politik dan penekanan kembali hak-hak rakyat untuk mencalonkan diri sebagai presiden, yang selama ini dimonopoli oleh Soeharto. Secara tegas pula Amien Rais mengungkapkan, hendaknya SU MPR 1998 tidak memilih lagi Pak Harto sebagai presiden untuk kali ke-7 dan berharap agar Presiden Soeharto benar-benar lengser keprabon. Kalau SU MPR 1998 kembali memilih Pak Harto, itu merupakan “syirik” politik yang harus diluruskan.² Atau wacana politik M. Amien Rais

yang lain “reformasi setelah tahun 2003 secara psikologi bisa menimbulkan kegeraman”.³

2) *Dinamisasi Pemikiran Keagamaan Kontemporer.*

Wacana politik M. Amien Rais tentang perjuangan menegakkan keadilan sosial tercermin dari terma-terma *ijtihad* seperti zakat profesi dua puluh persen (Rais,1998:69-70), maupun gagasannya tentang “Tauhid Sosial” yang memiliki kekuatan sebagai kritik terhadap kesenjangan sosial. Dalam pandangan M. Amien Rais benang emas dari Al-Qur’an adalah keadilan, bahkan setiap khatib menutup khotbahnya itu membaca “ *innalla ya’ muru bi al’adl wa al’ihsan*” (Rais,1998:115). Keadilan dalam konsep Islam memang harus menyeluruh menyangkut aspek ekonomi, sosial, hukum, pendidikan dan aspek-aspek keduniaan yang lain termasuk keadilan politik. Jadi secara teologis, ada “legitimasi ketuhanan” untuk menggempur ketimpangan keadilan sosial kemanusiaan.

Terma lain dari wacana politik M. Amien Rais dalam dinamisasi pemikiran keagamaan ke dalam persoalan kontemporer yang menonjol adalah “*amar ma’ruf nahi munkar*” yang diartikulasikan dalam bahasa politik sebagai “sparing partner” atau sebagai pengkritik dan penyeimbang pemerintah.⁴ Namun, semua wacana politik itu tetap terbingkai dalam wacana “kritisisme” wacana politik M. Amien Rais yang selalu mengafirmasikan pada kebaikan dan menegasikan terhadap kemunkaran, ketika berhadapan dengan siapaun, terutama pemerintah. Meski demikian, kritik M. Amien Rais tersebut tetap sebagai kritik yang loyal, dalam arti mengakui keabsahan suatu pemerintahan yang sah dan konstitusional untuk bertindak dan mengklaim yang baik. Tapi sewaktu-waktu juga harus siap untuk “ditinjau” ketika berbuat suatu kesalahan. Karena kritik yang demikianlah yang dapat diproyeksikan sebagai “*chek and balances*” (fungsi oposisi) terhadap kekuasaan yang korup dan otoriter. Artinya kritik loyal yang dilontarkan M. Amien Rais sebagai wujud dari wacana politiknya merupakan pengejawantahan teologis dari bahasa politik Islam “*amar ma’ruf nahi munkar*”, yakni sebuah artikulasi dan model komunikasi politik yang didalamnya *inherent* dua makna sekaligus, afirmasi pada kebaikan di satu sisi, tapi juga berani menegasikan segala bentuk kemunkaran di sisi lain.

3) *Bernuansa Nahi Munkar.*

Terma-terma wacana politik M. Amien Rais lebih kuat nuansa “*nahi munkar*” dibandingkan “*amar ma'ruf*” yang merupakan bagian dari hal beroposisi. Oposisi dapat diwujudkan lewat upaya saling mengkritik terhadap kekuasaan yang cenderung korup dan otoriter (*munkar*). Maka oposisi semacam ini dapat diproyeksikan sebagai saluran alternatif di tengah macetnya saluran politik, apakah itu partai politik maupun parlemen yang selama ini masih dibawah bayang-bayang hegemoni kekuasaan eksekutif. Dengan demikian wacana politik “*amar ma'ruf nahi munkar*” dapat menjadi bentuk wadah alternatif untuk saluran politik rakyat (oposisi) di satu sisi, dan dapat menumbuhkan tradisi kritis (*ummat*) yang korektif terhadap dominasi dan arogansi kekuasaan (*chek and balance*) pada sisi yang lain.⁵

4) *Gaya Komunikasi Berkonteks Rendah*

Pada sisi lain, wacana-wacana politik M. Amien Rais juga ditampilkan dengan gaya bahasa yang cenderung berkonteks rendah ala Hall, atau “kode terjabarkan ala Bernstein. Di samping itu juga gaya bahasa wacana politik M. Amien Rais mirip dengan gaya CBS (*Clarity* = jelas, *Brevity* = ringkas, dan *Sincerity* = tulus) ala Richard Lanham yang sangat dihargai dalam komunikasi profesional, komunikasi akademik, dan banyak sistem wacana lain dalam masyarakat kontemporer termasuk komunikasi politik. Gaya komunikasi CBS merujuk kepada bentuk paling efektif atau bentuk normal komunikasi profesional. Gaya ini tidak pernah mengatakan sesuatu di luar informasi yang diperlukan, meskipun kadang dianggap dingin (Mulyana, 2008;147-148). Salah satu contoh wacana politik M. Amien Rais yang berkonteks rendah dapat dibaca misalnya tatkala ia berdemonstrasi di depan Gedung DPR menuntut Soeharto lengser. Dalam orasi tersebut M. Amien Rais memanggil Soeharto dengan panggilan “*anda*”, yaitu sebagai berikut:

“Pak Harto, lihatlah kami yang ada di halaman MPR ini. Puluhan ribu mahasiswa telah berbaur dengan ribuan rakyat. Barangkali ini bisa mewakili perasaan dan aspirasi bangsa Indonesia saat ini. Pak Harto, kalau Anda melihat ke depan, maka Anda akan melihat bahwa rakyat Indonesia memang sudah ingin melihat Anda turun, kalau Anda melihat ke kiri, maka Anda akan melihat

bahwa dunia internasionalpun sudah mengharapkan supaya Anda segera turun, kalau Anda melihat ke sebelah kanan, maka Anda juga akan mengetahui bahwa tokoh-tokoh dan anggota MPR, yang dipimpin Pak Harmoko sendiri juga sudah meminta Anda untuk turun, kalau Anda menoleh ke belakang, maka tidak ada satu media massa yang berpihak kepada Anda lagi, kalau Anda menengadah ke atas, kira-kira Anda mengetahui bahwa Tuhan memberi sinyal yang jelas supaya Anda segera turun, kalau Anda melihat ke bawah, maka nampaknya bumi sudah siap untuk menerima Anda kapan saja Anda dipanggil oleh Allah” (Rais, 2010:163).

Dari wacana politik M. Amien Rais di atas yang secara tegas, lugas meminta Presiden Soeharto turun dari jabatan presiden. Dapat dibayangkan kemarahan Soeharto terhadap M. Amien Rais yang menyebut presidennya dengan ungkapan “anda”, sebuah ungkapan yang sangat menohok.

2. Relasi

Wacana-wacana politik M. Amien Rais juga mencerminkan relasi-relasi-relasi kuasa yang saling terkait. Relasi-relasi kuasa yang terkait dalam wacana politik M. Amien Rais meliputi aspek negara yang dalam hal ini direpresentasikan oleh kekuasaan Orde Baru, aspek individu M. Amien Rais sendiri selaku pencipta wacana, aspek Muhammadiyah organisasi sosial keagamaan di mana M. Amien Rais menjadi ketuanya, dan aspek publik atau masyarakat pada umumnya.

Dalam wacana M. Amien Rais, kekuasaan orde Baru dikonstruksikan sebagai kekuasaan yang bertumpu pada lingkaran elit terbatas yang dipercaya penguasa. Konstruksi kekuasaan Orde Baru yang hegemonik dan otoritarianisme politik (Rais,1998:13-15). Hal demikian sejalan dengan King (1982) yang menyimpulkan bahwa kekuasaan Orde Baru memiliki ciri-ciri pokok sebagai berikut; *Pertama*, peningkatan pemusatan kekuasaan atau konsolidasi kekuasaan yang berhasil mengakhiri dualisme kekuasaan. *Kedua*, menciptakan persatuan kekuatan-kekuatan yang saling berebut setelah PKI dihancurkan. *Ketiga*, pragmatisme dan konservatisme sosial. *Keempat*, penggunaan kekerasan secara meluas untuk menentang kelompok yang tidak mau

digulingkan yang menandai bermulanya yang baru dan berakhirnya yang lama. *Kelima*, bergantung pada bantuan dana dari luar negeri yang memungkinkan adanya pengawasan luar terhadap sumber-sumber ekonomi yang tidak mencukupi dan makin besar “monopolisasi” akses Indonesia kepada mereka melalui “*compradores*”. Inilah rezim “*autoritarian birokratik*” yang memperkuat dasar legitimasi yang terdiri dari berbagai prinsip tradisional, karismatik, legal dan rasional substantif, dan keberhasilan teatrical (King, 1982:88).

Dengan demikian, kekuasaan hegemonik Orde Baru dikonstruksikan dalam wacana politik M. Amien Rais sebagai rezim yang telah menghilangkan harapan untuk menciptakan sistem yang demokratis. Rezim Orde Baru tidak membangun sistem demokrasi, sebab lima ciri demokrasi sebagaimana diungkapkan oleh Riswandha Immawan tidak terealisasi. *Kelima* ciri itu adalah; *pertama*, ada kekuatan politik bentukan masyarakat (partai) sebagai instrumen penyampaian tuntutan kepada sistem politik dan pemerintahan. *Kedua*, ada pemilu berkala yang demokratis, di mana rakyat dan pemerintah berada pada posisi tawar-menawar (*bargaining power*) yang sejajar. *Ketiga*, ada pemerintah yang dibentuk oleh kekuatan mayoritas dengan tetap menghormati hak-hak kelompok minoritas (*majority rule with respect to minority right*). *Keempat*, adanya mekanisme penyeimbang (*checks and balances*) dari pusat-pusat kekuasaan politik, yang tercermin dari keberadaan parlemen. *Kelima*, ada ruang dan wacana publik yang tidak dapat diintervensi oleh pemerintah. Tidak adanya ciri-ciri negara demokra sebagaimana disebutkan di atas, maka sistem pemerintahan Orde Baru menjadi demikian otoriter, semua arena publik termasuk politik berada dalam wilayah kontrol dan kendali pemerintah (Riswandha,1999:79).

Dalam situasi demikian, faktor M. Amien Rais sebagai individu yang getol menyuarakan wacana-wacana politik demokratisasi tidak dapat dilepaskan dari relasi kuasa dengan negara. Dalam pandangan M. Amien Rais, perjuangan politik umat Islam untuk membangun umat Islam yang lebih baik, tidak bisa lain kecuali lewat demokrasi. Kata demokrasi, meskipun dapat ditafsirkan dalam ragam tafsiran, tetapi dalam pandangan M. Amien Rais adalah bahwa kedaulatan itu harus diberikan kepada rakyat dan aspirasi dari rakyat harus mengejawantah di dalam kehidupan eksekutif dan legislatif.

Meski demikian, demokrasi tidak berarti bahwa mayoritas harus diunggulkan di atas minoritas, apalagi disertai adanya kecenderungan untuk sewenang-wenang. Bila yang demikian yang terjadi, maka demokrasi tersebut palsu dan bertentangan dengan prinsip dasar Islam sendiri, dimana kaum minoritas itu sangat dihormati, dilindungi dan diberikan hak-hak politik sepenuhnya sebagai warga negara. Akan tetapi demokrasi itu tidak hanya terbatas pada demokrasi politik belaka, tetapi harus menjamin adanya kesamaan oportunitas dan kesamaan hasil dalam kehidupan sosial ekonomi. Sebab demokrasi tanpa keadilan sosial ekonomi masih amat pincang dan bertabrakan dengan ajaran Islam itu sendiri.⁶ Dalam wacana politik demokratis yang dikumandangkan M. Amien Rais, representasi umat Islam penting di dalam kehidupan legislatif dan eksekutif. Karena dari dua lembaga ini akan dibuat peraturan-peraturan dan juga keputusan-keputusan yang sangat menentukan masa depan bangsa.⁷ Oleh karena itu, wacana politik M. Amien Rais sarat dengan harapan suatu perubahan dalam arti transformatif. Untuk kepentingan tersebut, di tingkat elit harus ada tekanan-tekanan yang tidak pernah berhenti untuk mengubah mereka, sebab seperti kata pepatah latin; “*ikan itu selalu busuk lewat kepala*”. Suatu bangsa juga bisa busuk kalau pemimpinnya yang di atas sudah mengalami krisis pembusukan.⁸

Pada sisi lain, aspek Muhammadiyah sebagai organisasi dimana M. Amien Rais menjadi ketua tidak dapat dilepaskan dalam dialektika politik yang tercermin dalam wacana politiknya. Relasi Muhammadiyah dan politik tentu tidak dapat dilepaskan dari doktrin Muhammadiyah yang merupakan *khittahnya*, yaitu bahwa Muhammadiyah tidak berpolitik praktis. Pengertian politik praktis adalah memperebutkan bagian dari kekuasaan, yang esensinya adalah konflik kepentingan (*conflict of interest*). Muhammadiyah itu tidak buta politik dan tidak berpolitik praktis. Kalaupun berpolitik, Muhammadiyah menggunakan jalur *high politic*. Sejak dulu, Muhammadiyah selalu mendekati masalah-masalah politik yang penting dengan pendekatan moral dan etis. Tidak memakai *low politic* (politik praktis rendahan, yang sering nista dan kotor), sehingga dapat memecah-belah keutuhan organisasi. Demokrasi, yang merupakan harga dari perjuangan bangsa Indonesia di masa depan. Oleh karena itu dalam pandangan M. Amien Rais Muhammadiyah harus punya

andil dalam penegakannya. Untuk umat Islam, sebagai golongan mayoritas, sistem yang paling menguntungkan adalah demokrasi dalam arti kata yang sebenarnya.⁹

Aspek lain yang tidak dapat ditinggalkan dalam wacana politik M. Amien Rais adalah respon publik atau masyarakat. Secara umum dapat dikatakan bahwa wacana politik M. Amien Rais mendapat dukungan penuh masyarakat, hal ini dapat dilihat dari berjubelnya publik terutama mahasiswa pada setiap moment yang dihadiri M. Amien Rais. Kehadiran M. Amien Rais di tengah-tengah mahasiswa seolah menjadi orang tua dari mahasiswa yang haus akan reformasi dan demokrasi. Oleh karena itu kehadiran dan pernyataan-pernyataan tegas dan lugas dari Ketua PP Muhammadiyah itu selalu ditunggu oleh mahasiswa dan masyarakat. Ketulusan, kejujuran, dan konsistensi M. Amien Rais membuat dirinya selalu berada di garis depan dalam perjuangan reformasi. Bahkan, hampir setiap hari, media elektronik dan media cetak, baik dari dalam atau luar negeri, seakan berlomba menampilkan sosok M. Amien Rais. Wajar jika kemudian 28 Senat Mahasiswa Perguruan Tinggi Negeri dan Swasta seluruh Indonesia menganugerahkan "*Reformasi Award*" pada M. Amien Rais. Acara penganugerahan yang berlangsung di kampus Institute Pertanian Bogor ini, semakin mengukuhkan citra ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah ini yang oleh kalangan media sering disebut sebagai Bapak Reformasi. Penghargaan juga datang dari Universitas Islam Indonesia (UII) dengan memberikan UII Award bidang *Dakwah Amar Makruf Nahi Munkar*. Dia termasuk orang kedua yang menerima penghargaan serupa, setelah Sekjen Komnas HAM Prof. Dr. Baharuddin Lopa. Seusai menerima penghargaan itu, Amien memberikan pidato yang berjudul *Dua Langkah Reformasi*. (SKH Kedaulatan Rakyat, 10 Januari 1999) Pada sisi lain, dukungan media massa terhadap wacana politik M. Amien Rais tidak dapat dipandang kecil. Bukti dukungan media massa ini salah satunya dilakukan oleh Majalah Ummat dengan menobatkan M. Amien Rais sebagai "Tokoh 1997".¹⁰ Hal ini tidak dapat dipungkiri karena pada masa itu hampir setiap hari media massa baik dalam dan luar negeri selalu memberitakan aktivitas dan wacana politik M. Amien Rais. Pada sisi lain M. Amien Rais juga produktif menyampaikan wacana politiknya baik melalui tulisan dan wawancara di

berbagai media massa. Oleh karena itu tidak dapat dipungkiri media massa saat itu memiliki memiliki peran yang sangat penting dalam menggulirkan reformasi dan demokratisasi di negeri ini sesuai dengan fungsi media massa sebagai agen sosialisasi.

3. Identitas

Membaca wacana politik yang diusung oleh M. Amien Rais menunjukkan identitas dirinya yang dapat dijelaskan sebagai berikut;

1) *Intelektual Politik Muslim*

M. Amien Rais mengakui bahwa dirinya bukanlah kyai yang datang dari kalangan pesantren, bukan pula dari Al-Azhar atau Umm Qura, melainkan dari sebuah universitas Barat bernama Universitas Chicago. Oleh karena itu, dalam pandangan M. Amien Rais definisi ulama harus diperluas, bukan saja ulama kitab-kitab kuning, tetapi juga ulama kitab putih. Baginya, ulama adalah mereka yang mendalami ilmu pengetahuan tetapi tidak pernah kehilangan ketaqwaan dan keimanan. Meski demikian, kecendekiawan yang melekat pada diri M. Amien Rais adalah model cendekiawan yang berani mengatakan “yang benar adalah benar’ dan “yang salah adalah salah”, dalam bahasa yang lugas, tegas, tepat bidikannya meskipun pahit getir dirasakan oleh Orde Baru (Rais,2010:105).

2) *Pembaharu Anti Kemapanan*

Wacana-wacana politik M. Amien Rais diwarnai dengan gagasan-gagasan kreatif yang kritis terhadap bentuk-bentuk kemapanan (*jumud*) baik dalam kehidupan berpolitik maupun pemikiran keagamaan. Misalnya, wacana politik M. Amien Rais seperti tentang; suksesi (Rais,2010:139), *high politics* (Rais,1994:74), koalisi bersih¹¹, reformasi suatu keharusan¹², mengokohkan dirinya sebagai pembawa gerakan pembaharuan dan reformasi politik yang berujung tumbangnya kekuasaan Orde Baru. Demikian pula, wacana M. Amien Rais dalam bidang pemikiran keagamaan diwarnai dengan *ijtihad* yang lebih luas diantaranya adalah gagasannya tentang tauhid sosial, zakat profesi, pengertian ulama kitab putih, makna jihad, dll mencerminkan identifikasi dirinya sebagai pemikir pembaharu yang menjadi ciri khasnya.

3) *Demokratisasi*

Politik, bagi M. Amien Rais adalah realisasi kesadaran etik keagamaan atas peran seseorang yang bermanfaat bagi sebanyak mungkin orang lain, lebih dari sekedar orang lain membuat orang lain bisa berperan. Karena itu, demokratisasi adalah peran imam berdasi sebagai pilihan strategis mencapai kehidupan lebih demokratis di bawah paradigma etika keagamaan Islam. Posisi strategis berbagai lembaga politik modern, merupakan orientasi umum dan sasaran serta target jangka pendek bagi pelaksanaan *amar ma'ruf nahi munkar* sebagai peran dan komitmen elit strategis intelektual muslim (Rais,2010:108).

4) *Bersikap Kritis*

Wacana politik M. Amien Rais juga mengidentifikasi dirinya sebagai tokoh yang memperjuangkan kesetaraan dalam dialektika kehidupan politik baik sebagai warga negara maupun sebagai bangsa ketika berinteraksi dengan bangsa lain. Sebagai bagian dari warga nagera yang kebetulan memimpin sebuah organisasi keagamaan, M. Amien Rais menegaskan bahwa “sebagai ketua Muhammadiyah, saya mencoba menempatkan diri sama dengan penguasa. Kalau berhadapan dengan kekuasaan harus “*duduk sama rendah berdiri sama tinggi*”.¹³

Kekritisan M. Amien Rais, tidak hanya ditujukan kepada penguasa, tetapi juga terhadap pihak luar negeri yang melakukan tindakan yang dianggap menodai harga diri bangsa, maka nasionalisme M. Amien Rais muncul. Sebagai contoh, adalah tatkala Uskup Belo melakukan wawancara dengan majalah terkemuka Jerman, *Der Spiegel*. Banyak kalangan terkejut dengan isi wawancara tersebut, karena yang diucapkan Belo sangat jauh dari kenyataan. Yang perlu kita nasihatkan pada Belo adalah agar dia lebih berhati-hati lagi bila berbicara, apalagi untuk konsumsi publik. Dalam transformasi yang sudah sangat terbuka sekarang ini, omongan yang kita keluarkan di media masa manapun dalam dan luar negeri, akan segera diketahui oleh masyarakat luas. Bila yang kita omongkan sesuai dengan kenyataan, sekalipun mungkin getir dan pahit, masyarakat akan berterima kasih. Masyarakat memperoleh informasi yang benar. Sebaliknya bila yang kita omongkan tidak

ada dalam kenyataan, maka kita telah melakukan disinformasi dan penyesatan masyarakat. Saya sama sekali tidak menggurui, saya hanya mengingatkan. Saya tahu bahwa kita semua perlu waktu untuk meluruskan segala hal yang masih bengkok di Timor timur. Saya yakin Jakarta sudah berusaha optimal dengan memberikan yang diinginkan Timor Timur. Yang penting Uskup Belo, tolong berikan apresiasi yang wajar pada setiap usaha perbaikan masyarakat Timor Timur yang datang dari saudara-saudara Anda bangsa Indonesia lainnya. Hati-Hati, Pak Belo !¹⁴

Sikap kritis M. Amien Rais juga ditunjukkan ketika ia melihat ketidakadilan ekonomi di Freeport¹⁵, Busang¹⁶, dll. Sehingga tidaklah mengherankan bila sikap krisis menjadi bagian dari identitas seorang M. Amien Rais.

B. ANALISIS *DISCOURSE PRACTICE*

Sebuah wacana tidaklah lahir dari ruang yang hampa. Wacana adalah produk dari sebuah dialektika historis empiris yang dalam dan panjang baik yang bersifat subyektif maupun obyektif. Demikian halnya dengan wacana politik M. Amien Rais lahir dari rahim pemikiran yang memiliki proses panjang dan unik. Wacana politik M. Amien Rais juga tidak dapat dilepaskan dari pengaruh dialektika dan proses pembelajaran yang dilakukan oleh M. Amien Rais dengan lingkungan sekitarnya. Mengacu analisis yang dikembangkan oleh Nourman Fairclough, analisis pada level ini disebut sebagai analisis *discourse practice*. Analisis *discourse practice* menekankan pada level bagaimana sebuah teks diproduksi dan dikonsumsi. Paling tidak ada tiga faktor yang ikut mempengaruhi pribadi M. Amien Rais sehingga pada gilirannya akan mempengaruhi wacana politik M. Amien Rais yaitu faktor keluarga, faktor lingkungan sosial, faktor pendidikan formal yang ditempuhnya, serta faktor lingkungan sosial dan beragam aktivitas organisasi yang digelutinya.

1. Faktor Keluarga.

Bagi sementara orang akan heran melihat sosok M. Amien Rais yang dilahirkan di Solo, namun memiliki kepribadian yang tegas, lugas, pemberani, jauh dari asumsi orang tentang kota Solo dan Yogya yang menurut sebagian

kalangan identik dengan kelemahlembutan dalam bingkai birokrasi kerajaan. Akan tetapi, dengan mengetahui riwayat hidup M. Amien Rais, akan mafhum bahwa sosok pribadinya dibentuk oleh fondasi pendidikan keluarga yang kental dengan nuansa religius dan disiplin tinggi. M. Amien Rais lahir 26 April 1944 di Solo, tetapi kedua orang tuanya berasal dari luar kota Solo. Ayahnya, Syuhud Rais, adalah seorang aktivis yang berlatar belakang pendidikan Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah, sebuah sekolah kader Muhammadiyah yang paling tua dan terkemuka di Yogyakarta, juga pernah menjabat Ketua Majelis Pendidikan Pengajaran Muhammadiyah Surakarta. Di samping itu, Syuhud Rais pernah ditugaskan oleh Muhammadiyah sebagai guru di sekolah Muhammadiyah di Jene Ponto Sulawesi Selatan. Syuhud Rais bukan asli Solo. Ia lahir dan dibesarkan di Purbalingga Jawa Tengah. Ayah Syuhud bernama Umar Rais. Ia adalah seorang petani dan pedagang gula jawa yang memiliki kesejarahan yang sangat kuat dengan Muhammadiyah. Keluarganya bergabung dengan Muhammadiyah sejak organisasi ini didirikan. Tidak jauh berbeda dengan sang Ayah, ibu M. Amien Rais, Ny. Sudalmiyah, juga seorang aktivis perempuan Islam dengan latar belakang pendidikan HIK Muhammadiyah di Batavia Jakarta. Ayah Sudalmiyah, atau kakek M. Amien Rais yang bernama Sukiman Wiryo Sudarmo, adalah pegawai pegadaian di Batavia, dan salah seorang pendiri Muhammadiyah di Gombang Jawa Tengah. Ny. Sudalmiyah bertemu dengan Syuhud Rais dalam sebuah kegiatan Muhammadiyah, yang kemudian menikah dan membangun kehidupan dimulai di Solo.

Dari penjelasan di atas nampaknya darah Muhammadiyah sudah mengalir dalam diri M. Amien Rais sejak sebelum lahir. Dari keluarga inilah nilai-nilai kehidupan ditabur yang mempengaruhi kehidupan M. Amien Rais termasuk wacana politik yang dikembangkan di kemudian hari. Diantara nilai-nilai pendidikan keluarga yang berpengaruh pada sosok M. Amien Rais adalah;

1) Religiusitas *dan* spiritualitas *yang tinggi*.

Ayah M. Amien Rais cukup prihatin kalau anak-anaknya sampai tidak bisa memahami bahasa Al-Qur'an. Oleh karena itu, setiap kali pulang dari

Yogyakarta selalu membelikan buku-buku bahasa Arab elementer supaya dipelajari. Dalam pandangan M. Amien Rais kedua orang tuanya memang ingin sekali supaya anak-anaknya mengetahui agama dan juga menjadi seorang muslim yang memperjuangkan agama Allah. Oleh karena itu sewaktu M. Amien Rais sekolah di SD dan SMP di pagi hari, di sore harinya merangkap sekolah di Madrasah Manbaul Ulum dan kemudian Madrasah Al-Islam. Di Madrasah Manbaul Ulum inilah diakui oleh M. Amien Rais pemahaman Islam dan penguasaan bahasa Arab elementer mulai diperoleh. Di samping itu pula, kedisiplinan dalam menjaga sholat lima waktu, menjadi hal yang ditekankan oleh keluarga. Dalam hal ini M. Amien Rais bertutur:

“.....Saya perlu buat catatan khusus untuk ibu saya, yaitu disiplin yang ditegakkan ibu saya termasuk luar biasa. Beliau menanamkan supaya anak-anaknya tidak kedahuluan dengan kicau burung kalau bangun pagi. Kalau adzan subuh sudah dikumandangkan, dan salah satu dari kami masih tidur, ibu saya tidak segan-segan menyemprot dengan air supaya lekas pergi ke masjid” (Rais,2010:9).

Secara singkat dapat dikatakan bahwa M. Amien Rais mendapatkan pendidikan agama yang kuat penuh kesahajaan, kejujuran, kerja keras, dan mengunggulkan ilmu dalam kehidupan, dan tidak boleh meninggalkan ibadah *mahdhah* yaitu sholat lima waktu. Di samping itu pula, kedua orang tua M. Amien Rais selalu menganjurkan berpuasa sunnah. M. Amien Rais pun melakoninya sejak SMP dengan puasa Senin - Kamis. Kebiasaannya ini masih berlanjut sampai saat ini menjadi puasa Daud yaitu sehari puasa sehari tidak. Oleh karena itu dapat difahami kalau di kemudian hari pandangan-pandangan keagamaan M. Amien Rais menjadi basis pandangan kehidupannya termasuk pandangan dan waca politik yang dikembangkan.

2) Penegakan amar ma'ruf nahi munkar

Sifat pemberani dan konsisten yang dimiliki M. Amien Rais mengalir dari darah kakeknya Sukiman Wiryo Sudarmo. Kakeknya ikut bersama para pejuang kemerdekaan mengusir Belanda dari daerah Gombong. Tentang keberanian kakeknya, M. Amien Rais menuturkan cerita kakeknya semasa perjuangan sebagai berikut:

“....kakek saya ketika itu naik ke Gunung Gantungan Sirah, sebuah daerah perbukitan kira-kira 15 kilometer dari kota Gombong. Kakek saya menyamar sebagai seorang petani. Ketika dikejar Belanda, kakek saya pura-pura memikul padi. Tetapi karena mungkin potongan jahitannya bukan sebagai petani, sang Belanda curiga. Lantas untuk memastikan petani atau bukan, kakek saya segera disuruh berhenti oleh Belanda dan dilihat bahunya. Karena bahunya itu bersih tidak ada bekas-bekas memikul, kakek saya langsung di bawa ke Kota Gombong, kemudian ditahan beberapa hari sebelum dilepaskan” (Rais,2010:13).

Di samping keberanian melawan penjajah Belanda, kakek M. Amien Rais juga mengajarkan keberanian dalam menghadapi kemungkaran berupa kemusyrikan. Dalam kaitan ini, M. Amien Rais menjelaskan pengalamannya ketika diajak sang kakek berjalan kaki di Gunung Gantungan Sirah. Dalam perjalanan tersebut M. Amien Rais berjalan melewati dua kuburan yang ada pohon-pohon besarnya. Kakeknya berujar: “Amien, coba kamu lihat pohon besar itu ! Tiap malam Jum’at pohon itu didatangi sebagian orang-orang desa. Mereka membakar kemenyan dan lain-lain untuk meminta selamat dan sebagainya. Itu sebuah tindakan musyrik yang jauh dari tauhid, dan betul-betul melanggar keimanan seorang muslim”. Ketika kakek M. Amien Rais menebang pohon itu terjadi huru hara yang luas, karena orang desa mengatakan bahwa Pak Sukiman Wiryo Sudirmo pasti akan segera *kesambet* atau *kuwalat* atau akan jatuh sakit atau meninggal dunia. Tetapi ternyata tidak terjadi apa-apa, dan bahkan sejak saat itu, karena keberaniannya Pak Sukiman Wiryo Sudirmo dianggap sakti karena berani menebang kayu yang dianggap keramat oleh keluarga di desa sekitarnya (Rais,2010:13). Sifat pemberani M. Amien Rais menemui daya dorongnya, ketika Ibunya menyampaikan nasehat bahwa sesungguhnya Islam mengajarkan dua langkah dakwah bersamaan, yaitu *amar ma’ruf nahi munkar*. Tentang nasehat ibunya yang selalu diingat itu, M. Amien Rais menyatakan:

“...Kata ibu saya, kalau kita hanya beramar ma’ruf, kita akan disukai oleh masyarakat. Sebab tidak ada orang tersinggung diajak mengerjakan kebajikan. Tetapi kalau kita benahi munkar, mencegah sesuatu yang munkar, yang jahat, yang tidak benar, maka di situlah kemudian muncul elemen-elemen masyarakat

yang tidak menyukai kita. Kata ibu saya, seseorang pencuri yang diajak berbuat baik tidak akan marah. Tapi seorang pencuri yang diminta untuk menghentikan perilaku mencurinya tentu akan marah” (Rais,2010:10-11).

Lebih lanjut ibunya menasehati bahwa, jika hanya *amar ma'ruf* dan tidak *bernahi munkar*, maka seluruh kemakrufan yang mulai dibangun akan dibabat habis oleh kemungkaran yang tidak pernah dipukul balik. Dalam nasehat tersebut terkandung makna bahwa menjalankan *amar ma'ruf nahi munkar* harus terbang bersama-sama, ibarat dua sayap dari sebuah pesawat. Tidak ada pesawat terbang yang bisa terbang dengan satu sayap. Demikian juga tidak mungkin dakwah Islam itu berhasil kalau hanya *amar ma'ruf* saja atau *nahi munkar* saja.

Nasehat ibunya dan pengalaman bersama kakeknya, membuat M. Amien Rais memiliki keberanian untuk melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*. Hal ini sudah dibuktikan oleh M. Amien Rais tatkala masih sekolah di SMP berkelahi dengan teman sekolahnya bernama Muhammad Ali. Gara-garanya M. Amien Rais membela temannya yang lebih kecil badannya. Meski dalam perkelahian tersebut M. Amien Rais justru malah kena gebug beberapa kali, tetapi ia merasa bangga karena merasa telah membela si kecil yang didzalimi. Apalagi, keesokan hari ketika ditanya gurunya mengapa terjadi perkelahian, ia pun menjelaskan sebab musababnya. Sang guru pun berujar, “Amien, kamu betul karena kamu membela yang benar dan membela yang lemah. Sementara Ali keliru karena ada perasaan sombong” (Rais,2010:21).

Sejak saat itu, nampaknya semangat untuk melaksanakan *amar ma'ruf nahi munkar* tidak pernah lepas dari kepribadiannya, termasuk ketika kemudian melihat kemungkaran politik. Dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* nampaknya M. Amien Rais lebih menonjolkan sikap *nahi munkar* dibandingkan dengankan *amar ma'ruf*. M. Amien Rais kemudian melakukan reinterpretasi makna “penjajah” dan “syirik”. Manakala dulu yang melakukan penjajahan di negeri ini adalah bangsa Belanda, dan syirik itu diidentikkan dengan perilaku menyimpang dari tauhid. Dalam pandangan M. Amien Rais sekarang penjajahan itu justru dilakukan oleh penguasa bangsa sendiri yang mewujud dalam pemerintah yang otoriter, sementara perilaku syirik masa

kini mengalami bentuknya yang baru berupa korupsi, kolusi, dan nepotisme. Oleh karena itu dapat difahami ketika M. Amien Rais bersikap lantang menentang segenap bentuk otoriterianisme dan perilaku korup.

3) *Tradisi keilmuan*

Riwayat pendidikan M. Amien Rais sangat dinamis, dimulai dengan pendidikan formal dari TK sampai dengan perguruan tinggi baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Nampaknya, kedua orang tua M. Amien Rais telah menanamkan tradisi keilmuan sejak dini dengan memberikan pendidikan untuk gemar membaca. Untuk tradisi keilmuan ini, M. Amien Rais menuturkan, secara lengkap sebagai berikut:

“Saya masih ingat, ketika ayunda saya, Siti Fatimah Rais, saya, dan adik saya, Abdur Rozal Rais ketika masih SD. Oleh ibu saya, saya dan saudara-saudara saya dibawa ke perpustakaan negeri di Jalan Gladak Kota Solo. Di sana, kami bertiga dimintakan formulir untuk diisi sebagai anggota perpustakaan. Setelah mengambil pas photo dan setelah membayar iuran perpustakaan, kami selalu mendatangi perpustakaan negeri di Kota Solo itu. Ibu saya tidak sekedar mendaftarkan sebagai anggota, tapi juga memantau dengan dekat apakah betul-betul kami membaca buku yang dipinjam. Ibu saya memberikan buku skrip kepada masing-masing kami dan dibuat tiga kolom pertama nama pengarang, kolom kedua nama buku, kolom ketiga sudah dibaca atau belum. Dengan demikian, kami seperti berlomba-lomba di depan ibu kami untuk meyakinkan bahwa kami sudah membaca buku yang kami pinjam” (Rais,2010:6).

Tidaklah mengherankan bila di kemudian hari M. Amien Rais mampu menyelesaikan kuliah secara baik. Bahkan ketika masih SD dan SMP merangkap sekolah Madrasah di Manbaul Ulum, dan ketika di perguruan tinggi di Yogyakarta di samping kuliah di jurusan HI Fisipol UGM juga merangkap di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sampai tingkat Sarjana Muda. Bahkan, ketika melakukan penelitian untuk kepentingan disertasinya di Mesir sempat kuliah di Universitas Al-Azhar Kairo Mesir.

4) *Kepedulian sosial*

M. Amien Rais termasuk orang yang memiliki kepedulian sosial tinggi. Hal ini diperoleh dari pendidikan ibunya yang selalu memperhatikan orang lemah. Dalam kaitan kepeduliannya kepada orang lemah yang diajarkan ibunya, M. Amien Rais menyatakan bahwa:

“...saya perhatikan ibu saya menaruh perhatian besar kepada orang-orang Aisyiyah yang tergolong dhuafa atau mungkin lemah. Ibu saya bergaul dengan baik lapisan kelas menengahnya, tetapi ibu saya lebih menghabiskan waktu untuk bergaul dengan mereka yang ada di lapisan bawah. Karena itu, tidak heran ketika ibu saya wafat, pada tahun 1999, hampir tiga perempuan yang melayat itu adalah dari kalangan kaum dhuafa” (Rais,2010:11-12).

Pendidikan keluarga tentang kepedulian sosial sejatinya merupakan basis yang menyebabkan M. Amien Rais bersuara vokal tentang kasus *Freeport* bukan saja karena tidak seimbangny keuntungan yang disedot oleh perusahaan penambangan itu dengan jumlah pajak serta keuntungan pemerintah Indonesia, tetapi juga karena ia sempat menyaksikan sendiri bagaimana masyarakat sekitar *Freeport* tidak mendapatkan keuntungan apa-apa. Suku-suku di sekitar daerah pertambangan itu tetap hidup terbelakang. Inilah yang menyentuh rasa kemanusiaannya yang kemudian menyebabkan ia melontarkan pendapat keras. Begitu pun ketika dalam sebuah demonstrasi mahasiswa, M. Amien Rais menolong seorang intel polisi, Serma Yuswo Hadi dari keroyokan. Rasa kemanusiaannya lah yang menggerakkan untuk itu. Bahkan beberapa waktu kemudian, ketika Yuswo Hadi telah pulang dari rumah sakit, Pak Amien beserta istrinya menjenguk ke rumahnya sambil memberikan bantuan uang sebanyak Rp 3 juta.

Dari paparan tentang pengaruh keluarga dalam pembentukan pribadi M. Amien Rais, nampaknya sang ibulah yang paling banyak memberikan pengaruh pada kehidupannya. Hal ini diakuinya, karena memang sang ibu lah yang lebih banyak memberikan perhatian, sementara ayahnya sebagai mubaligh lebih sering bepergian.

2. Faktor Pendidikan Formal.

Sejak kecil, M. Amien Rais mendapatkan perhatian pendidikan yang besar

dari keluarga dalam bidang keagamaan dan kemuhammadiyah. Ini terlihat dari riwayat pendidikan M. Amien Rais tidak pernah lepas dari sekolah agama dan Muhammadiyah. Pendidikan formalnya mulai TK, SD, SMS, dan SMA dihabiskan di lembaga pendidikan Muhammadiyah di Solo. Ketika akan memasuki perguruan tinggi, ayahnya menginginkan agar M. Amien Rais masuk di Fakultas Ekonomi UGM. Sementara ibunya mengharapkan agar dia memilih pendidikan yang bisa mengantarnya jadi ulama. Universitas Al-Azhar di Kairo menjadi harapan ibunya. Sambil menunggu kesempatan tersebut, ibunya menginginkan dia kuliah terlebih dahulu di Akademi Tabligh Muhammadiyah. Sedang M. Amien Rais sendiri berkeinginan kuliah di Jurusan Hubungan Internasional Fisipol UGM. Akhirnya M. Amien Rais memilih jurusan HI Fisipol UGM. Sambil kuliah di jurusan HI Fisipol UGM, ia juga menempuh kuliah di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sampai tingkat sarjana muda. Setamat dari UGM, M. Amien Rais melanjutkan ke *University of Notre Dame*, Indiana Amerika Serikat. Ia menempuh studi master tersebut sampai tahun 1974, kemudian dilanjutkan studi doktoral di *Political Science, University of Chicago* dengan pilihan keahlian studi Timur Tengah dengan disertasinya berjudul “*Moslem Brotherhood in Egypt: It Rise, Demise, and Resurgence* (Organisasi Ikhwanul Muslimin di Mesir: Kelahiran, Keruntuhan, dan Kebangkitan Kembali).

Semasa kuliah di Yogyakarta itulah bakat politik M. Amien Rais mulai terlatih, ketika mengikuti demonstrasi terbuka di Maliboro mengutuk PKI pada zaman Orde Lama. Tentang demonstrasi tersebut M. Amien Rais bertutur:

“...Waktu itu, ketika kami di depan kantor pos mengutuk PKI, tiba-tiba terdengar suara tembakan berdentam-dentam ke atas. Saya merasakan punggung saya ada yang menyengat. Waktu itu saya mengucapkan *istighfar*. Saya pikir sudah kena peluru prajurit yang pro PKI dan kemungkinan saya akan mati konyol. Saya meraba punggung saya, ternyata tidak berlubang, tapi hanya berdarah. Ternyata yang menusuk punggung saya itu bukan peluru, tetapi bayonet prajurit yang mengusir para mahasiswa” (Rais, 2010:34-36).

M. Amien Rais mendapat gelar MA dan sertifikat mengenai studi

Marxisme-Leninisme dari *Notre Dama University* tahun 1974. Ketika menulis disertasi di Mesir, ia sempat berkenalan dengan tokoh-tokoh puncak *Al-Ikhwān al-Muslimīn* seperti Umar Tilmisani, beliau merupakan *mursid al-am* yaitu semacam pemimpin yang paling tinggi, Musthofa Mashur, yang kemudian juga belakangan menjadi *al-mursid al-am*, Jamal Yusuf, seorang tokoh budayawan Mesir, Abbas Sisi, tokoh *Al-Ikhwān* dari Alexandria, dan Dr. Muhammad Bahi. Juga ia sering mendengarkan ceramahnya Syeikh Muhammad Al-Ghazali, seorang pemikir kenamaan *Al-Ikhwān* dari Mesir (Rais,2010:9). Ketertarikannya di bidang studi aliran Marxisme-Leninisme di satu sisi, dan gerakan Islam fundamentalis, ternyata membawa dilema tersendiri pada diri M. Amien Rais. Ketertarikannya terhadap gerakan *Ikhwān al-Muslimīn* yang didirikan oleh Hasan Al-Bana yang salah satu pemimpinnya adalah Sayid Qutub di Mesir, Jama'at Al-Islami di Pakistan dengan tokohnya Abu A'la Al-Maududi, dan Masyumi di Indonesia dengan tokohnya Muhammad Nasir, sering diterjemahkan sebagian kalangan sebagai sebuah ketertarikannya pada bentuk fundamentalisme. Sementara di sisi lain, ada yang menganggap M. Amien Rais liberal karena tidak berbicara tentang *daulah Islamiyah* atau penerapan syari'at Islam (Rais,2010:115).

3. Faktor Lingkungan Sosial dan Ragam Aktivitas Organisasi

Kiprah M. Amien Rais mulai berkibar ketika beraktivitas di Muhammadiyah. M. Amien Rais mulai kiprahnya di organisasi tersebut ketika masuk ke Yogyakarta pada tahun 1962. Darah Muhammadiyah yang diwarisinya dari keluarga segera mendapat tempat saat ia berkecimpung di Pemuda Muhammadiyah dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah di kota pendidikan tersebut. Setelah itu, berbagai aktivitasnya tidak pernah lepas dari lingkungan Muhammadiyah. Diantara aktivitas yang pernah dijalannya di Muhammadiyah adalah sebagai Pembantu Rektor III di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Kepala Lembaga Penelitian, Pengembangan dan Pengabdian Pada Masyarakat di kampus yang sama, serta pimpinan redaksi di Suara Muhammadiyah, majalah yang diterbitkan PP Muhammadiyah sejak berdirinya organisasi ini. (Rais,2010:ix). M. Amien Rais sering dikatakan sebagai anak ajaib. Karier M. Amien Rais di jajaran Pimpinan Pusat

Muhammadiyah melesat cepat. Sejak tahun 1985 M. Amien Rais sudah tercatat di jajaran PP Muhammadiyah pada muktamar ke-41 di Surakarta. Pada muktamar berikutnya, yakni muktamar ke-42 di Yogyakarta tahun 1990, M. Amien Rais meraih jumlah suara yang mendekati ketua terpilih pada saat itu yakni KH. Ahmad Azhar Basyir. Muktamar Muhammadiyah ke-42 tersebut akhirnya menempatkannya pada jabatan wakil ketua. Pada muktamar selanjutnya di Banda Aceh secara resmi terpilih sebagai orang nomor satu di Muhammadiyah dengan raihan suara yang hampir mutlak seratus persen. Sebelum terpilih sebagai ketua pada muktamar Aceh, M. Amien Rais sudah menjabat sebagai pejabat ketua Muhammadiyah karena ketua saat itu KH Ahmad Azhar Basyir wafat pada tahun 1994. Namun, jabatan M. Amien Rais sebagai ketua PP Muhammadiyah harus berhenti pada tahun 1998, dikarenakan ia lebih memilih menjadi ketua partai politik yaitu PAN. Majunya M. Amien Rais sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah dianggap mengubah pakem kepemimpinan Muhammadiyah, yang awalnya dari kalangan ulama ke kalangan cendekiawan intelektual. Tampilnya M. Amien Rais mampu menggeser model kepemimpinan Muhammadiyah, dari gaya kalem para kyai menuju gaya blak-blakan seorang cendekiawan. Tak ayal, Muhammadiyah yang sebelumnya tampil *safety*, di tangan M. Amien Rais menjadi tampak garang, khususnya dalam menjalin hubungan struktural dengan pemerintah. Di bawah kepemimpinan M. Amien Rais, Muhammadiyah benar-benar mampu memosisikan diri sebagai kekuatan masyarakat sipil yang berperan besar dalam mengawal demokrasi di negeri ini.

Selain di Muhammadiyah, M. Amien Rais juga aktif di organisasi keislaman lainnya. Pada waktu itu masih menjadi mahasiswa, M. Amien Rais juga tercatat sebagai aktivis Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) di luar aktivitasnya di Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) (Rais, 2010:ix). M. Amien Rais juga tercatat sebagai salah satu penanda tangan berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) Bersama-sama tokoh dan cendekiawan muslim lainnya, M. Amien Rais secara aktif masuk dalam tim inti persiapan berdirinya ICMI. M. Amien Rais pernah memiliki harapan besar terhadap ICMI. Karena organisasi ini mampu menyatukan berbagai

elemen Islam menjadi forum bersama. Sebelum ICMI berdiri, elemen-elemen Islam tersebut terpisah ke dalam organisasi-organisasi keIslaman, birokrasi, ABRI, pengusaha, maupun elemen lain. Pembauran elemen-elemen tersebut ternyata mampu mengeliminasi pandangan-pandangan negatif mengenai isu sensitif pada saat itu tentang organisasi Islam sebagai ekstrem kanan. ICMI kemudian bergerak menjadi organisasi Islam yang inklusif dan mampu membangun dialog antar elemen-elemen Islam yang ada di berbagai sektor (Rais,2010:124-125).

Sayangnya, romantisme M. Amien Rais dengan ICMI tidak berlangsung lama. M. Amien Rais tersandung kasus “Busang” yang disuarakannya di media massa. Kasus “Busang” ini seolah menjadi *entry point* bagi M. Amien Rais dalam mendorong isu perubahan pada hari-hari berikutnya. Melalui berbagai kontroversi yang menyertai kasus “Busang” tersebut, M. Amien Rais akhirnya mengundurkan diri dari jabatan Ketua Dewan Pakar ICMI. Banyak kalangan menilai sebenarnya M. Amien Rais tidak mengundurkan diri, melainkan “dipaksa” mundur atas desakan Pak Harto. Dibungkam di ICMI bukan berarti M. Amien Rais kemudian memilih diam. Ia terus bersuara kritis terhadap berbagai ketimpangan yang terjadi di negeri ini. Puncaknya adalah ketika ia menjadi lokomotif gerakan reformasi pada tahun 1998. Dengan mengangkat isu suksesi kepemimpinan nasional, M. Amien Rais bergerak bersama berbagai elemen mahasiswa dan masyarakat untuk mendorong gerak reformasi. Gerakan tersebut berhasil menumbangkan rezim yang sudah berkuasa selama tiga puluh tahun di negeri ini dan berhasil mengubah wajah Indonesia yang feodalistik menjadi demokratis.

C. ANALISIS *SOSIOCULTURAL PRACTICE*

Level analisis setelah *discourse practice* adalah analisis *sociocultural practice*. Pada analisis *sociocultural practice* akan difokuskan pada tiga hal yang turut memberikan pengaruh pada lahirnya wacana politik M. Amien Rais, yaitu aspek kultural, institusional, situasi nasional, dan situasi global.

1. Aspek kultural “Banyumasan”

M. Amien Rais meski lahir dan dibesarkan di Solo, akan tetapi gaya pendidikan yang diterapkan oleh orang tuanya adalah gaya “Banyumasan”.

Hal ini dapat difahami bahwa ayahnya berasal dari daerah Purbalingga, dan ibunya dari daerah Gombong. Kedua daerah ini termasuk dalam Karesidenan Banyumas, Jawa Tengah Bagian Selatan. Meskipun M. Amien Rais pindah ke Solo, akan tetapi nampaknya kultur Banyumas yang telah ditanamkan oleh orang tuanya lebih memiliki pengaruh dalam membentuk karakter pribadi maupun wacana politiknya. Sugeng Priyadi (2003) dalam penelitiannya menjelaskan karakteristik umum masyarakat Banyumas tampak pada perilaku sehari-hari yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1) *Mencari kejayaan dan keemasan*

Banyumas berarti *air yang bernilai seperti emas*. Namun, ada juga yang menggambarkan bahwa air sungai yang kekuningan seperti emas. Cerita-cerita orang tua sering mengatakan adanya benda-benda emas di beberapa tempat di Sungai Banyumas. Nama Banyumas merupakan kata yang dalam teori Antropologi sebagai *binary opposition* (Koentjaraningrat, 1982:229) dari kata Banyureka atau Toyareka. Banyumas adalah daerah tujuan baru untuk mencapai zaman kejayaan atau zaman keemasan kembali trah Wirasaba. Di sini, kiranya juga ada prinsip *hijrah* yang diyakini oleh manusia Banyumas sebagai pembuka pintu kejayaan yang akan ditemukan di tempat lain.

2) *Suka memberontak*

Sejarah Banyumas mengindikasikan bahwa dari Banyumas selalu lahir para pemberontak. Jadi, orang Banyumas pada hakikatnya suka memberontak atau dengan kata lain memiliki kekritisian kepada pihak penguasa. *Babad Tanah Jawi* mencatat paling tidak ada empat orang pemberontak dari Banyumas, yaitu Saradenta-Saradenti, Raja Namrud, dan Ki Bocor (Olthof, 1941). *Serat Babad Kaliwungu* atau *Syair Perang Kaliwungu* mengunggulkan Secayuda atau Raja Darap Maolana Mahribi atau Abdul Kadir (Rochkyatmo, 1991:52-61: bdk. Kuntowijoyo, 1993:128), sedangkan *Babad Kebumen* atau *Babad Arumbinangan* menggambarkan dua orang bersaudara yang menjadi pemberontak dari Gunung Slamet yang bernama Damarmaya dan Mayadarma (Soemodidjojo, 1953:28). Di Jawa Barat, ada seorang tokoh yang bernama Dipati Ukur yang oleh orang Sunda dianggap

sebagai pahlawannya yang memberontak kepada raja Mataram. Namun, anehnya lagi, Dipati Ukur menurut naskah Sunda juga dikatakan sebagai keturunan orang-orang Banyumas dari kerajaan Jambu Karang (Ekadjati, 1982: 348-355).

Uraian di atas kiranya menjadi jelas bahwa orang-orang Banyumas, baik yang tinggal di daerahnya sendiri maupun yang berada di luar mempunyai sifat dan perilaku melawan atau memberontak terhadap penguasa pada zamannya. Agaknya sifat dan perilaku itu menjadi prototipe karakter manusia Banyumas. Hal itu didukung oleh suatu realitas yang wajar, yaitu longgarnya keterikatan manusia Banyumas sebagai klien dari patron yang tidak membumi. Manusia Banyumas menjadi pemberontak karena mereka hidup di luar lingkaran patron, baik Jawa maupun Sunda. Maka dari itu, budaya manusia Banyumas adalah budaya marginal atau budaya tanggung. Artinya, kejawaan atau kesundaannya tidak mendalam. Manusia marginal biasanya hidup di dalam kebebasan budaya. Ekspresi budaya marginal sifatnya lebih khas, lebih bebas, apa adanya, kasar, dan terkesan urakan. Dilihat dari sisi keraton, budaya marginal adalah budaya yang kasar sehingga apabila diadopsi oleh keraton, maka budaya itu harus ada penghalusan dan pengemasan agar terkesan adiluhung dan lebih bergengsi. Budaya marginal adalah fitrah bagi masyarakat Banyumas yang selalu kritis dan mampu serta mau memberikan penilaian lain terhadap penguasa, baik di tingkat pusat maupun lokal.

3) *Sering konflik*

Memang tidak bisa dipungkiri bahwa dalam masyarakat Banyumas ditemukan banyaknya konflik antar kelompok atau antar keluarga yang wilayahnya bisa antar desa di dalam satu kecamatan, antar desa yang berasal dari dua kecamatan yang berbeda, antar desa yang berada di dua kabupaten. Wilayah konflik itu kemungkinan dahulu tidak dipisahkan secara administratif politik seperti sekarang. Realitas tersebut amat mencolok, terutama pada masyarakat Banyumas yang tinggal di sebelah utara atau barat Sungai Serayu. Sebab-sebab munculnya konflik bermacam-macam, entah masalah perkawinan, entah adu kesaktian, entah tuduhan kepada pihak lain melakukan kecurangan, entah kasus pembunuhan, entah fitnah, entah

curiga, entah persaingan keluarga, atau tenung, dll.

Kasus-kasus lama tersebut seringkali masih berlaku bagi masyarakat masa kini meskipun mereka tidak memahami peristiwa yang menjadi sebab. Batas-batas alam seperti sungai mempengaruhi watak penduduknya sehingga keanekaragaman antar-penduduk lokal begitu besar. Interaksi antara manusia dengan alam menghasilkan budaya yang keras. Daerah Purbalingga adalah daerah yang dipisah-pisahkan oleh aliran sungai. Sungai-sungai besar yang mengalir melalui Purbalingga meliputi Serayu, Klawing, Gemuruh, Laban, Karang, Soso, Tambra, Gringsing, Pekacangan, Gintung, Bodhas, dan Ponggawa. Kondisi alam itu menyebabkan masyarakatnya cenderung plural bila dibandingkan dengan penduduk di kabupaten lainnya di Karesidenan Banyumas (Sudarso,2002:20-37). Gejala tersebut menunjukkan bahwa keanekaragaman yang terisolasi alam dan ditambah dengan sikap saling mengolok-olok (*poyokan*) itu menjadi dasar konflik masyarakat Banyumas di seberang utara atau barat Serayu.

4) *Suka bekerja keras*

Seringkali, orang-orang tua memberi contoh pengalaman hidupnya yang penuh dengan perjuangan dan keprihatinan sehingga kehidupan mereka jauh lebih baik dan berarti di masa kini. Mereka meluncurkan suatu ungkapan yang umum kita dengar, yakni *sikil nggo endhas, endhas nggo sikil*. Ungkapan tersebut merupakan simbol kerja keras manusia Banyumas dalam segala tantangan kehidupan. Di situ, ada dua anggota tubuh manusia yang dipakai sebagai simbol, yaitu kaki dan kepala. Agaknya, kepala ditempatkan pada posisi tertinggi sebagai simbol keintelektualan atau kekuasaan dan kehormatan.

Seorang kawula yang menghadap raja, maka ada suatu etika yang harus ditaati, yakni tidak boleh melihat wajah sang penguasa. Jika *kawula* tadi berani mendongakkan kepala, maka ia diartikan sebagai tindakan berani atau *mbalela*, sedangkan menundukkan kepala merupakan tanda takluk. Anak muda yang berani menatap mata orang tua ketika sedang berbicara juga dinilai sebagai orang yang tidak tahu sopan-santun (Raka,1963:75-80). Ungkapan *sikil nggo endhas, endhas nggo sikil* menyatakan secara harafiah bahwa

kaki difungsikan untuk kepala atau kepala untuk kaki. Ungkapan tersebut mencerminkan bahwa ada fungsi yang berbeda disetarakan. *Sikil nggo endhas* berarti menempatkan kaki sebagai kepala. Padahal kaki tidak mungkin bisa berpikir seperti kepala. Kaki berjalan karena ada perintah dari kepala. Sekarang, kaki mencoba memerintahkan kepala untuk berjalan, *endhas nggo sikil*. Kepala juga tidak mungkin berjalan seperti kaki. Secara simbolik, kepala dan kaki mencerminkan *binary opposition* antara elite dengan orang kebanyakan, antara kerja otak dengan kerja kasar, dan seterusnya. Dilihat dari kualitasnya, kerja otak memang dihargai lebih mahal daripada kerja kasar. Namun, ketika kerja otak dipadukan dengan kerja kasar, maka hasilnya akan lebih maksimal.

Etos kerja keras manusia Banyumas muncul karena tantangan alam antara Gunung Slamet dengan Sungai Serayu. Jika manusia Banyumas bisa menaklukkan keduanya dengan *Godo Rujakpolo* (alat dan otak), maka ia selalu dapat menciptakan sejarah baru di masa depan.

5) Masyarakat egaliter

Bagi orang Banyumas, seseorang jauh lebih dihargai dalam pergaulan sehari-hari apabila ia menegur lawan bicara dengan menyebut namanya. Orang Banyumas kadang-kadang tidak memperhatikan sebutan yang erat dengan status sosial. Asalkan ia mengenal dengan baik nama orang itu, maka ia berperilaku penuh dengan keakraban. Hal itu tampak dalam kehidupan sehari-hari. Orang menyebut dengan inyong untuk dirinya sendiri dan ko, kono, dan kowe, atau rika untuk orang lain. Etika kesepadanan manusia Banyumas ini bersifat universal karena etika tersebut dibangun atas dasar etika humanitarian yang memunculkan kekuatan solidaritas Banyumas yang membedakan antara Jawa-Banyumas dengan Jawa lainnya. Keegaliteran manusia Banyumas melahirkan prinsip kerukunan yang dijunjung tinggi dengan filosofisnya yang tinggi, yakni ungkapan *tenimbang pager wesi, mendhingan pager tai* sehingga melahirkan prinsip aman dan ketentraman. Bertetangga berarti saling menjaga rasa aman dalam kehidupan kolektif.

Sikap egaliter itu akan menjauhkan setiap individu dari sikap feodalistik yang menempatkan kedudukan, pangkat, dan harta sebagai kiblat hubungan

sosial. Seolah-olah batas etika sering dilangkahi demi suatu keakraban dengan orang lain sesama wong Banyumas. Berbicara brechuh atau *ngomong* dengan kata-kata *saru* sudah merupakan hal yang biasa. Umpatan kata-kata kotor tidak akan menyinggung perasaan sesama orang Banyumas, tetapi justru menguatkan keakraban. Pendek kata, Orang Banyumas sering dituding kasar, tidak tahu etika, urakan, dan sebagainya oleh orang luar. Orang Banyumas memang terlalu bebas dalam kehidupan kebudayanya

6) *Orang-orang bebas*

Kehidupan orang-orang Banyumas adalah orang-orang bebas dalam kehidupan yang sesungguhnya. Kebebasan yang tercermin dalam pergaulan sehari-hari, misalnya mereka berbicara *cowag* yang kesannya seperti orang-orang yang sedang bertengkar. Kesan itu timbul pada orang-orang luar yang baru datang ke daerah Banyumas sehingga mereka sering terkecoh. Padahal, pembicaraan seperti itu merupakan suatu hal yang sangat biasa. Berbicara dengan nada *cowag* tadi memang salah satu ciri khas orang Banyumas. Nada lemah-lembut dalam percakapan bahasa Jawa baku tidak bisa terjiwai oleh masyarakat Banyumas. Orang Banyumas lebih bebas dalam mengekspresikan ide atau gagasannya. Hal itu diperkuat dengan kecowagannya sehingga gaya bicara wong Banyumas tampak mantap. Pengucapan, baik vokal maupun konsonannya sangat jelas terdengar sehingga suara yang keluar dari bibir tidak *klemak-klemek*.

2. **Aspek institusional.**

Aspek institusional sangat terkait dengan Muhammadiyah sebagai organisasi dimana M. Amien Rais menjadi ketua umumnya. Terkait dengan lingkungan institusi Muhammadiyah terdapat beberapa hal yang dapat dikemukakan diantaranya adalah;

1) *Model kepemimpinan Muhammadiyah.*

Model kepemimpinan di dalam Muhammadiyah dikenal sebagai model kolektif kolegial. Artinya, keputusan-keputusan penting organisasi dilakukan melalui mekanisme tradisi demokrasi yang sudah berlangsung lama di Muhammadiyah. Dalam konteks kepemimpinan kolegial, tradisi saling

mengingatkan tumbuh dalam kepemimpinan Muhammadiyah. Sebelum M. Amien Rais melontarkan gagasan tentang isu suksesi tahun 1993 yang ketika itu menjabat sebagai wakil ketua, ia sudah mendiskusikannya dengan Ahmad Azhar Basyir selaku ketua, yang terekam dalam ingatannya sebagai berikut;

“...Saudara Amien bisa membayangkan tidak, andaikata saudara Amien baru menjadi ketua Muhammadiyah, baru beberapa bulan, kemudian warga Muhammadiyah meminta segera ada muktamar berikutnya karena tidak ingin melihat anda menjadi ketua. Saya khawatir, Pak Harto kan baru terpilih lagi beberapa bulan, mengapa anda sudah berbicara suksesi ?” (Rais,2010:103).

Dalam pandangan M. Amien Rais apa yang dikatakan Ahmad Azhar Basyir menunjukkan kearifan yang sangat tajam, karena memintanya untuk berempati kepada Pak Harto yang baru beberapa bulan menjalankan tugas ketujuh kalinya sebagai Presiden. Tapi pada sisi lain M. Amien Rais beragumen, “Pak Azhar, saya punya ijtihad enteng-entengan bahwa kalau kita ingin beramar ma’ruf nahi munkar secara lugas, kita harus ingatkan pada bangsa ini bahwa memang sudah tinggi kebutuhan adanya rotasi atau suksesi kepemimpinan nasional”. Akhirnya M. Amien Rais pun diperbolehkan menyampaikan gagasan itu di Sidang Tanwir Muhammadiyah di Surabaya (Rais,2010:104).

Meski Muhammadiyah memiliki tradisi demokrasi dan kepemimpinan kolektif kolegial, biasanya pandangan ketua Muhammadiyah memiliki daya lekat lebih dibanding yang lain. Karena di tangan sang ketualah representasi Muhammadiyah ditampilkan. Tampilnya M. Amien Rais di pucuk pimpinan Muhammadiyah sejak Muktamar ke 43 di Aceh Tahun 1995 menunjukkan telah terjadinya paling tidak dua perubahan dalam institusi Muhammadiyah yaitu untuk pertama kalinya Muhammadiyah dipimpin oleh intelektual/cendekiawan yang tidak berbasis pendidikan agama tradisional, dan untuk pertama kali pula Muhammadiyah mampu tampil mendominasi arus utama panggung politik nasional melalui lontaran ide-ide kreatif, korektif, dan konstruktif terhadap penyalahgunaan kekuasaan yang dilakukan oleh pemerintah Orde Baru.

2) Keanggotaan dan amal usaha Muhammadiyah.

Sekalipun Muhammadiyah ini *jam'iyah* keagamaan dalam arti pendidikan, sosial, kewanitaan, kepemudaan, juga merambah ke wilayah kesehatan dan lain-lain dan tidak berpolitik praktis. Akan tetapi, karena *jam'iyah* besar, maka langkah apa pun yang diambil memiliki dampak politik. Jumlah anggota Muhammadiyah yang mencapai puluhan juta orang ditambah ribuan amal usaha merupakan modal sosial yang besar sekaligus dapat menjadi kekuatan politik yang signifikan. Dari sudut keanggotaan misalnya, anggota Muhammadiyah dari satu masa ke masa berikutnya mengalami corak perubahan yang tampak dengan jelas. Perubahan-perubahan tersebut tentu sesuai dengan ekologi politik, sosial, ekonomi, dan budaya yang melingkupi perjalanan Muhammadiyah. Hasil survei Muktamar Muhammadiyah ke 43 Tahun 1995 di Aceh, ditemukan bahwa aktivis Muhammadiyah justru birokrat atau pegawai negeri, ini berbeda dengan era tahun 1950-1960an, wiraswastawan lebih dominan. Kondisi keanggotaan Muhammadiyah yang didominasi pegawai negeri, memberikan implikasi pada pergerakan organisasi Muhammadiyah, yang diantaranya dapat terlihat pada afiliasi politik yang cenderung ke Partai Golkar sebagai partai penguasa. Dengan demikian dapat difahami bahwa gagasan suksesi yang dilontarkan M. Amien Rais juga menumbulkan pro kontra di kalangan Muhammadiyah kala itu. Implikasi lainnya adalah terbatasnya waktu para pengurus Muhammadiyah dan amal usahanya karena sudah dihabiskan untuk bekerja. Hal ini berdampak pada kinerja dan dinamika pemikiran di Muhammadiyah. Sehingga tidaklah mengherankan kalau AR Fachruddin mengeluarkan pernyataan “Muhammadiyah *Grudal Gradul* (jalan di tempat)”.

3) Pandangan keagamaan “worldview keagamaan” Muhammadiyah.

Pandangan keagamaan Muhammadiyah berakar pada ideologi Muhammadiyah yang terangkum dalam landasan-landasan ideologis baik dalam Muqoddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah, Matan keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah, Kepribadian Muhammadiyah, dan Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah, disamping turunannya yang termaktub dalam *khittah* perjuangan Muhammadiyah. Pandangan dunia keagamaan

“*worldview keagamaan*” Muhammadiyah memiliki pengaruh sangat kuat terhadap pandangan dan partisipasi politiknya. Sebab di atas pandangan dunia inilah jaringan politik Muhammadiyah dikembangkan dan diremajakan secara terus menerus. Pandangan keagamaan inilah yang menjadi daya perekat yang mengikat Muhammadiyah dengan para pengikutnya dan yang mengkonstruksi pandangan politik mereka.

Dari rangkaian pandangan keagamaan Muhammadiyah, dapat disimpulkan bahwa pandangan keagamaan Muhammadiyah yang mempengaruhi wacana politik tokoh-tokoh Muhammadiyah tersarikan dalam empat kata kunci yaitu: *Pertama, ijtihad*. Secara literal, *ijtihad* didefinisikan sebagai “berusaha sekuat tenaga”, “mengerahkan tenaga”, usaha keras”, atau “memaksimalkan diri”. Dalam pengertian fiqh Islam, salah satu definisi umumnya adalah “usaha maksimal yang dilakukan oleh ahli fiqh untuk menguasai dan menerapkan prinsip-prinsip dan aturan-aturan *ushul fiqh (legal theory)* yang bertujuan untuk menyingkap hukum Allah. Akan tetapi terdapat versi lain tentang definisi *ijtihad*, misalnya “kemampuan untuk melakukan deduksi dalam masalah hukum terhadap kasus-kasus di mana tidak terdapat teks tertulis atau aturan yang sudah ditetapkan oleh *ijma'* (konsensus) yang bisa diterapkan (Abdul Rahim, 1981:58). Perbedaan definisi tersebut telah memainkan peran penting dalam menjadikan ahli hukum Islam, sarjana dan kelompok muslim terbelah secara polemis. Definisi pertama dan sejenisnya menunjukkan bahwa *ijtihad* merupakan sebuah proses penelusuran akademis yang terus menerus tanpa ada batasan sama sekali dari segi aspek dan waktunya. Sebaliknya definisi kedua dan sejenisnya menunjukkan bahwa *ijtihad* terbatas dari segi aspek, cakupan, dan waktu. Di Muhammadiyah, *ijtihad* bisa dijalankan secara individu atau kolektif dan bagi mereka yang tidak mampu melakukannya harus *ber-ittiba'* yakni menerima atau mengikuti fatwa seseorang dengan syarat mengetahui prinsip-prinsip yang mendasari fatwa tersebut (Ahmad Jaenuri, 2002:105). Untuk menjalankan *ijtihad* di Muhammadiyah, didirikanlah Majelis Tarjih pada tahun 1927 yang dimandatkan untuk “memformulasikan” dasar-dasar teologis Muhammadiyah. Setiap ide atau teori yang sudah disepakati oleh majelis ini bisa diterapkan sebagai justifikasi logis atau filosofis bagi program-program dan tujuan-tujuan dari gerakan. Tujuan awal dari

Majelis Tarjih adalah untuk mengakhiri hegemoni madzhab atas umat muslim. Akan tetapi, banyak orang, baik di dalam maupun di luar Muhammadiyah merasa khawatir kalau hal itu malah justru akan menjadi sebuah madzhab baru.

Pada perkembangan selanjutnya, kosa kata *ijtihad* telah digunakan di forum-forum di luar masalah agama, yakni dalam masalah politik. Selama era reformasi, politikus Muhammadiyah sering kali memakai istilah ini untuk menjustifikasi sikap politik mereka. Oleh karena itu, Amien Rais misalnya, mengajukan istilah *ijtihad* politik ketika hendak mendirikan PAN pada tahun 1997 dan *ijtihad* politik Poros Tengah ketika para politikus modernis ini menarik mundur Abdurrahman Wahid dari kekuasaannya pada tahun 2001 (Muhammad Najib, 2000:77). Kedua, *tajdid*. Term *tajdid* (kebangkitan, reformasi) dalam komunitas Muhammadiyah merujuk pada hadis Nabi: “*Innallaha yab’atsu li hadzihi al-umma ‘ala ra’si kulli mi’a sana man yujaddid laha amr diniha*” (Abu Daud, 1951:156). Artinya: “*Sesungguhnya Allah akan mengutus pada ummat ini setiap seratus tahun orang yang akan memperbarui agama mereka*”. Berdasarkan hadis tersebut, *tajdid* di Muhammadiyah memiliki dua definisi: (1) pemurnian, yang meliputi pemahaman, internalisasi, dan penerapan hal-hal yang sudah tetap dalam Islam, seperti otoritas Al-Qur’an, hadits sahih, teologi Islam, ibadah, etika Islam, dan hubungan sosial, dan (2) modernisasi dalam hal-hal yang tunduk pada perubahan kondisi, seperti sistem organisasi, pengembangan model-model pendidikan dan sebagainya.¹⁷ Ketiga, *jihad*. Term *jihad* secara literal berarti “berusaha keras” atau “berjuang”. Di Muhammadiyah telah diakui apa yang pernah dikemukakan oleh para ahli hukum Islam bahwa *jihad* sebagai sebuah kewajiban dapat dilaksanakan dalam empat cara: (1) dengan hati, (2) dengan lisan, (3) dengan pikiran, (4) dengan pedang. Akan tetapi Muhammadiyah menekankan pentingnya berinfak di jalan Allah (Ahmad Jaenuri, 2002:174). Di Muhammadiyah kata *jihad* sering digandengkan dengan kata *fi sabilillah* (di jalan Allah) dan juga dengan *birr* (kebaikan). Adapun perkembangan terbaru mengenai gagasan *jihad* di Muhammadiyah bisa dirujuk pada pernyataan bersamanya dengan NU menyatakan bahwa makna *jihad* harus diarahkan pada peningkatan kualitas pendidikan, ekonomi, dan juga sumber daya manusia. *Jihad* harus diarahkan

pada perang melawan kebodohan, kemiskinan, kemunduran, kerusakan moral, dan martabat manusia”.¹⁸ *Keempat, amar ma'ruf nahi munkar*. Untuk mewujudkan masyarakat yang multidimensional harmonis, sesungguhnya preskripsi yang ditunjukkan al-Qur'an teramat jelas, dengan menegakkan tugas kembar setiap masyarakat mukmin yaitu *al amru bil ma'tuf wa nahyu 'anil munkar*. Dalam kaitan ini Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah Islamiyah *amar ma'ruf nahi munkar*, maka tidak bisa tidak, seluruh tugas Muhammadiyah harus mencoba menjawab tantangan yang muncul dalam segala bidang kehidupan. Konsep dwi tunggal *amar ma'ruf nahi munkar* itu pulalah yang dipergunakan Amien Rais untuk melakukan koreksi mengenai fenomena korupsi, kolusi, nepotisme yang sudah sedemikian parah. Demikian juga ketika Amien Rais juga mempersoalkan masalah suksesi yang dimaknai sebagai upaya menyalurkan hak sejarah dan politik. Kita tidak ingin sejarah politik kita berulang seperti dengan adanya praktik kultus individu pada masa Orde Lama (Rais,1998:xiv). Tujuan utama dari semua ini adalah sebagai pelaksanaan dakwah Islam *amar ma'ruf nahi munkar* yang dilakukan secara ikhlas, yaitu melakukan sesuatu secara sukarela karena Allah SWT.

Pada konteks ini keempat aspek pandangan dunia keagamaan Muhammadiyah sebagaimana disebutkan di atas dapat ditegaskan bahwa *tajdid* merupakan fondasi pandangan dunia (*worldview*) Muhammadiyah; sementara *ijtihad* adalah *intellectual exercies*-nya *tajdid* dalam lapangan sosial kehidupan agama, *amar ma'ruf nahi munkar dan jihad* adalah salah satu cara agar keduanya bisa diterapkan. Kombinasi dari semua ini ditetapkan lewat cara pendirian aktivitas-aktivitas yang terorganisir dalam Amal Usaha Muhammadiyah.

3. Aspek Situasi Nasional

Wacana politik M.Amien Rais tidak dapat dilepaskan dari dinamika politik tanah air era tahun 1994-1998 yang dapat dijelaskan sebagai berikut:

1) *Krisis ekonomi*

Krisis ekonomi Indonesia ditandai dengan adanya krisis moneter yang menerpa Indonesia sejak pertengahan 1997 telah membawa implikasi besar bagi perekonomian nasional. Krisis mata uang pada mulanya menimpa Thailand, ketika para spekulan mata uang global menyerbu mata uang Thailand,

dan mereka bergembira ketika Thailand kolaps. Pada Juli menyerbu Philipina, Malaysia, dan berhenti di Indonesia. Bank-bank sentral mengeluarkan milliaran dollar, tetapi semua usaha untuk mengerem laju penurunan mata uang sia-sia belaka. Merespons kondisi tersebut, pemerintah menunda 15 megaprojek tahun anggaran 1997-1998, mulai dari proyek jalan tol sampai pembangkit listrik. Umumnya proyek-proyek itu dikuasai oleh anak-anak Soeharto. (Gerry van Klinken, 2000:30-40). Penghentian sejumlah megaprojek itu realistis dengan kondisi keuangan negara yang semakin sulit. Nilai tukar rupiah yang semula Rp 2.400,- terus melorot dan melewati bulan Desember anjlok menjadi Rp 6.000,-, pertengahan Januari Rp 17.000,-, dan mengalami penurunan kembali pada pertengahan Febuari sekitar Rp 10.000,-. Pada 6 Januari 1988, Soeharto membacakan rancangan anggaran yang ternyata gagal memenuhi persyaratan IMF untuk menunjukkan surplus ekonomi.

Menurut Hill, krisis Indonesia dipicu oleh lemahnya ekonomi kerakyatan atau ekonomi pedesaan (Hill,2000:55-64). Sahdan menyimpulkan bahwa Soeharto gagal karena; pertama, peran yang dominan dari Soeharto tidak disertai oleh konstruksi institusi yang kuat untuk mengatasi krisis, kedua, tidak mampu mengelola krisis menjadi kepentingan publik karena sifatnya Soeharto yang kaku, tidak kondusif terhadap globalisasi ekonomi, ketiga, mesin-mesin penopang Soeharto dengan mudah menyelamatkan diri dari badai krisis ekonomi dan melarikan modalnya ke luar negeri, keempat, Soeharto tidak mampu melakukan rasionalisasi legitimasi melalui pemilu 1997 (Harold Crouch,2000:75-79).

2) *Krisis politik*

Demokrasi menjadi agenda tuntutan utama kalangan pro-demokrasi, sehingga salah satu yang harus segera dilaksanakan untuk mendorong terjadinya demokrasi adalah suksesi kepemimpinan nasional. Pada sisi lain, kredibilitas Soeharto juga mengalami degradasi yang signifikan, termasuk di mata pendukungnya. Hal ini ditandai dengan adanya proses pembangkangan secara halus dilakukan oleh para loyalis Soeharto, hal itu tergambar dengan baik dari ungkapan M. Amien Rais sebagai berikut:

“Soeharto memerintahkan Jaksa Agung Soejono Atmonegoro untuk menangkap Amien Rais, tetapi perintah ini ditolak secara halus dengan menyarankan agar jangan dirinya yang melaksanakan perintah itu. Setelah diminta ABRI untuk melakukannya, dan seorang berpangkat mayor Jendral menyatakan sanggup melaksanakannya. Tapi sebelum perintah itu benar-benar dilaksanakan yang bersangkutan menemui Dirjen Binbaga Islam Depag Prof. Malik Fajar, M.Sc dan berterus terang ia mempunyai tugas berat, diperintah menangkap Amien Rais. Pak malik Fajar berujar kepada perwira itu: kalau Anda bego, ya silakan. Tetapi akibatnya, suasananya akan bertambah ruwet. Amien Rais itu bukan Bintang Pamungkas atau Mukhtar Pakpahan. Ia adalah pemimpin Muhammadiyah yang di belakangnya berdiri 28 juta anggota. Jadi, kalau Anda mau nekat ya silakan. Saya hanya mau lihat bagaimana akibat yang ditimbulkannya. Mendengar gertakan Pak Malik Fajar sang Mayjend mulai ragu (Rais dalam Soeparno,2000: 27-280).

Secara politik, kejatuhan Orde Baru disebabkan oleh beberapa faktor, pertama, terjadinya pengkhianatan dan kepanikan di kalangan elit penopang Soeharto dan penghancuran mesin-mesin pendukungnya akibat derasnya arus tekanan demonstran. Kedua, militer, birokrasi, Golkar dan para teknokrat mengalami kejatuhann pamor akibat dicaci maki sebagai instrumental penjilat Soeharto yang bekerja tidak becus. Ketiga, Soeharto tidak mampu lagi mengendalikan mesin politiknya terutama militer, birokrasi, dan Golkar yang mengalami konflik internal yang sangat gawat akibat pilihan keberpihakan terhadap kelangsungan Soeharto atau keberpihakan kepada reformasi. Keempat, muncul tokoh-tokoh oportunistis yang semula berpihak kepada Soeharto, kemudian beralih mencaci maki Soeharto, membuat Soeharto kehilangan kesabaran untuk turun dari panggung kekuasaan (Sahdan,2004:91-92).

4. Aspek Situasi Global

Salah satu faktor penting yang turut serta mempengaruhi wacana politik M. Amien Rais adalah situasi global yang berlangsung pada masa itu. Sebagai seorang cendekiawan, sudah barang tentu M. Amien Rais dapat membaca

dan memahami kecenderungan global yang juga berpengaruh pada kehidupan nasional. Dalam buku berjudul “Permasalahan Abad XXI; Sebuah Agenda” M. Amien Rais mengidentifikasi ada 6 enam masalah Abad XXI yang dapat dijelaskan sebagai berikut (Rais dalam Tuhuleley (ed),1993:xvii):

1) *Ancaman anihilasi nuklir*

Hampir semua tokoh bersepakat bahwa dewasa ini kita hidup di bawah bayang-bayang konfrontasi nuklir yang dapat menenyapkan peradaban manusia. Menurut Presiden Jerman Barat, Richard von Weizsacker, tanpa adanya perdamaian dalam suatu zaman nuklir, tidak ada gunanya sama sekali berbicara tentang pelestarian alam. “*Holocaust*” (pemusnahan karena senjata nuklir), meski tidak mungkin terjadi sebagai kesengajaan akibat konflik negara-negara super kuat, tetapi mungkin terjadi karena timbul suatu aksiden atau karena keputusan irrasional yang diambil oleh seorang pemimpin dunia, atau karena kenekatan suatu bangsa yang mengalami keputusasaan. Secara demikian, di bawah ketakutan akan pecahnya perang nuklir, usaha-usaha untuk mencapai setiap pertikaian internasional lewat perundingan dan hukum harus diutamakan daripada kekuasaan. Yang paling penting adalah bahwa setiap bangsa harus pandai membangun komunikasi dengan bangsa lainnya dalam rangka mempererat kerjasama diantara mereka.

2) *Bahaya overpopulasi*

Pada umumnya manusia masih dapat hidup dengan wajar, sekalipun beberapa bagian dunia ledakan penduduk sudah berada di luar batas kemampuan masyarakat bersangkutan untuk menyangganya. Para pakar sering mengingatkan bahwa reit (tingkat) pertumbuhan penduduk seperti sekarang ini memang tidak bisa bergerak terus tanpa perubahan. Robert Mc Namara menunjukkan bahwa sebab pokok “*humanimser*” adalah antara reit pertumbuhan di satu pihak dan kemajuan sosial dan ekonomi di lain pihak.

Afrika, Timur Tengah, dan Amerika latin adalah kawasan di mana pertumbuhan penduduk demikian cepat sehingga cenderung menimbulkan keresahan sosial. Jimmy Carter juga mengatakan bila reit pertumbuhan penduduk tidak dikurangi pasti akan timbul ketegangan dan permusuhan

yang semakin meningkat antar negara, jumlah pengungsi internasional makin besar dan kecenderungan yang makin besar ke arah revolusi dan kekuasaan. Bahkan banyak pemikir juga melihat persoalan-persoalan dunia yang berupa kelaparan di Dunia Ketiga. Kemiskinan, penyakit insufisiensi energi, kerusakan ekologis, perubahan perdagangan dan perbankan internasional serta tekanan-tekanan imigran. Di samping itu, kata futuris Theodore Gardon, pada akhir abad 21 akan terdapat tambahan mencolok jumlah orang yang jauh lebih tua daripada jumlah orang yang paling tua saat ini.

3) *Degradasi ekologi global*

Sejarawan Barbara Tuchman mengatakan bahwa deteriorasi keadaan alam kita adalah masalah yang lebih dekat dengan dunia industrial seperti misalnya hujan asam, polusi air dan udara, dan destruksi lapisan ozon. Namun sebagian lagi memusatkan perhatian pada masalah-masalah ekologis yang dihadapi negara-negara berkembang; kehancuran hutan tropis, erosi lapisan atas tanah akibat praktik pertanian yang tidak bertanggung jawab dan polusi air di bawah tanah. Hubungan antar lingkungan dan kependudukan sudah tentu sangat dekat, terutama sekali menyangkut masalah persediaan bahan makanan. Kecuali bila kemajuan genetika dapat menemukan sel-sel yang bersifat "*self replicating*" yang dapat memproduksi bahan makanan, kita tidak perlu khawatir tentang kekurangan pangan di masa depan.

4) *Kesenjangan Utara-Selatan.*

Kesenjangan kemakmuran antar negara-negara kaya di Utara dan negara-negara miskin di Selatan nampaknya bukannya semakin menyempit, tetapi justru semakin melebar. Adalah menjadi kewajiban negara-negara kaya untuk menolong keadaan negara-negara miskin bukan dikarenakan alasan-alasan altruistik, tetapi karena tuntutan obyektif bahwa baik negara yang di Utara maupun yang di Selatan dalam kenyataannya berada dalam satu perahu planet bumi. Tidak bisa tidak berbagai masalah berat yang dihadapi negara-negara di Dunia Ketiga akhirnya akan melimpah ke dunia kaya. Akan tetapi sayang sekali seperti dikatakan prof. Abdus Salam, kesenjangan antara keduanya makin melebar.

5) *Restrukturisasi sistem pendidikan*

Untuk memecahkan empat macam agenda di atas, maka ada dua hal yang menuntut perhatian penuh, yakni masalah pendidikan dan moralitas. Masalah pendidikan ini bukan saja dihadapi oleh negara-negara berkembang, tetapi juga oleh negara-negara maju. Sistem pendidikan Barat tidak adekuat untuk mengatasi permasalahan-permasalahan di atas dan karena itu seluruh bangunan ideologi pendidikan perlu dikaji ulang. Hanna Gray, presiden Universitas Chicago menyatakan sangat heran, mengapa terlalu banyak mahasiswa undergrade belajar bussiness, sedangkan terlalu sedikit yang berminat dalam ilmu-ilmu dasar, humaniora dasar, dan ilmu-ilmu sosial.

Sudah tentu kenyataan di negara-negara berkembang lebih gawat lagi. Menurut Abdus salam, kerangka temuan Al-Asuli, seorang doktor Muslim pada abad 11 perlu dicamkan kembali. Al-Asuli membagi masalah-masalah kemanusiaan menjadi dua bagian yaitu: penyakit yang menghinggapi lapisan kaya dan penyakit yang menimpa lapisan miskin. Andaikata Al-Asuli masih hidup kembali, kata Abdus Salam, ia akan melihat persoalan pokok umat manusia adalah "*the excess of science*" melimpah ruahnya ilmu pengetahuan di negara-negara kaya di satu pihak, dan "*the lack science*", miskinnya ilmu pengetahuan di negara-negara miskin di lain pihak. Hal ini benar adanya, mengingat Herman Kahn sendiri menyatakan bahwa 97,5 % kegiatan R & D diborong negara-negara kaya, sementara yang 2,5 % berserak-serak di dunia miskin. Inilah yang oleh Abdus Salam sebagai "*the great divide*".

6) *Deteriorasi Moralitas*

Masalah moralitas atau akhlaq masa mendatang, berdasarkan kecenderungan yang ada sekarang, kemungkinan akan mengalami deteriorasi. Dalam kehidupan publik banyak negarawan yang enggan mengatakan kebenaran, dan banyak terjadi penyalahgunaan wewenang politik. Bagi filosof sosial Sisella Bok, moralitas akan menjadi isu sentral abad 21, alasannya adalah bahwa kepercayaan atau "trust" hanya dapat datang dari prinsip-prinsip moral yang dipegang teguh dan tanpa trust, berbagai solusi sosial, nasional, dan internasional tidak mungkin dapat dicapai.

Di samping enam agenda kecenderungan global sebagaimana di dikemu-

kakan atas, Dr. Soedjatmoko, mantan rektor Universitas Persarikatan Bangsa-Bangsa di Jepang, dalam diskusi terbatas pada tahun 1988, mengedepankan tiga masalah besar yang dihadapi umat manusia. Masalah pertama, kemampuan survival umat manusia yang semakin melemah. Tingkat kemajuan teknologi militer yang semakin tinggi, misalnya, pada dasarnya dapat dilihat sebagai meningkatnya “kemampuan basmi” sekaligus “kecepatan basmi” dari persenjataan modern. Dengan demikian, kemampuan survival umat manusia menjadi terancam. Soedjatmoko memberikan pernyataan “jika terjadi peperangan nuklir, maka akan musnahlah kehidupan dan kebudayaan manusia sebagaimana yang kita kenal sekarang ini”. Masalah kedua, kemiskinan terutama Dunia Ketiga. Suatu ironi terjadi saat ini, yakni di tengah kemajuan sains dan teknologi yang sedemikian pesat, kemiskinan sepertinya semakin tidak mampu diatasi. Kendatipun disadari bahwa kemiskinan bukanlah semata-mata soal produksi, akan tetapi lebih merupakan persoalan distribusi, akan tetapi suatu warna ketidakseimbangan dinampakkan, yakni bahwa kemampuan manusia dalam mengembangkan sains dan teknologi tidak seimbang dengan kemampuannya dalam mengatasi permasalahan kemiskinan. Masalah ketiga, menyangkut pengendalian sains dan teknologi. Kemampuan umat manusia mengembangkan sains dan teknologi hampir-hampir tidak seimbang dengan kemampuannya untuk mereduksi akibat samping dari penggunaan teknologi tanpa kendali. (Soedjatmoko dalam Tuhuleley,1993:10).

1. M. Amien Rais /Pembuat Wacana
2. Muhammadiyah
3. Kekuasaan Orde Baru
4. Masyarakat dan media

CATATAN AKHIR

¹ Tempo Interaktif, Edisi 29/02 - 17/Sep/97

² SKH Jawa Pos 15 Desember 1997, halaman 1

³ SKH Republika, 2 Mei 1998

⁴ Kompas, 23 Mei 1998

⁵ *Ibid*

⁶ *Ibid*

⁷ *Ibid*

⁸ SKH Jawa Pos, 3 November 1996, halaman 3.

⁹ *Ibid*

¹⁰ Majalah Ummat edisi 7 Januari 1998

¹¹ Tempo Interaktif 21 Maret 1997

¹² Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 05/83, halaman 8-9, dan 63.

¹³ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 25. Th. Ke-82, halaman 7

¹⁴ SKH Republika, 7 November 1996, halaman 20

¹⁵ Majalah *Sabili*, edisi 16/Februari/2006

¹⁶ SKH Republika, 5 Januari 1997, halaman 20

¹⁷ Syamsul Hidayat Republika; 28 Juni 2005

¹⁸ <http://www.muhamamdiyah.or.id> diakses 9 Januari 2011

*Wacana Politik Muhammadiyah
Tahun 1998-2005
(Era A. Syafi'i Ma'arif)*

A. PROFIL A. SYAFI'I MA'ARIF

1. Riwayat Hidup Keluarga

Nama lengkap Prof. Dr.H.Ahmad Syafi'i Ma'arif, ia lahir di Sumpurkudus, Sumatera Barat, 31 Mei 1935. A.Syafi'i Ma'arif adalah anak bungsu dari empat bersaudara. Ayahnya bernama Ma'arifah Rauf yang belakangan menjadi kepala suku Malayu di Sumpur Kudus dengan gelar Datuk Rajo Malayu dan sebagai kepala Nagari yang dijabatnya hingga tahun 1946. Sedangkan ibunya bernama Fathiyah meninggal ketika A. Syafi'i Ma'arif masih berusia sekitar 2 tahun. Selanjutnya, A. Syafi'i Ma'arif diasuh oleh bibinya yang bernama Bainah (Ma'arif, 2006:vii). Sejak kecil ia hidup dalam lingkungan keislaman yang kental terutama dalam pembimbingan orang tuanya almarhum Makrifah. A. Syafi'i Ma'arif lulus dari Madrasah Ibtidaiyah Sumpurkudus (1947), ia melanjutkan ke Madrasah Muallimin Muhammadiyah (1947-1950) Lintau, Sumbar. Pada tahun 1950 ia merantau ke Yogyakarta dan melanjutkan pendidikannya di Madrasah Muallimin Muhammadiyah hingga tamat (Ma'arif, 2000:172).

Antara tahun 1957-1964, A. Syafi'i Ma'arif mengajar di berbagai Sekolah

Menengah Islam di Surakarta sambil meneruskan kuliah di Universitas Cokroaminoto, Solo, hingga memperoleh gelar Sarjana Muda di bidang sejarah. Kuliah A. Syafi'i Ma'arif sempat terhenti karena pecahnya perang PRRI di Sumatra Barat. Iapun sempat mengajar pada PGA Muhammadiyah Lombok Timur (1957). Pada tahun 1966-1968 ia kuliah di FKIS IKIP Negeri Yogyakarta dan menyelesaikan gelar sarjananya di bidang sejarah dengan judul skripsi "*Gerakan Komunis di Vietnam*". Pertengahan tahun 1972 sampai Maret 1973 belajar di *Northern Illinois University*, Dekalb, Illinois, USA. Akhir tahun 1976 ia meneruskan kuliah di Ohio University, Ahen, Ohio, dan mencapai gelar MA dengan judul tesis "*Islamic Politic Under Guided Democracy in Indonesia*". Doktornya ia peroleh tahun 1982 dari Universitas Chicago Amerika Serikat dengan konsentrasi bidang pemikiran Islam. Ia mengambil Disertasi dengan judul "*Islam as the Basic of State: A Studi of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia*", yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh LP3ES tahun 1985 dengan judul "*Islam dan Masalah Kenegaraan*". A. Syafi'i Ma'arif menikah dengan Nurkhalifah dan dari pernikahannya ia dikaruniai seorang anak laki-laki yang diberi nama Muhammad Hafiz (Ma'arif, 2000:175).

2. Pengalaman, Aktivitas dan Karya-karyanya

Ahmad Syafi'i Ma'arif telah menjadi anggota Muhammadiyah sejak tahun 1955. Ia juga pernah aktif pada organisasi Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan sempat menjadi pengurus HMI Surakarta (1963-1964). Muhammadiyah bagi A. Syafi'i Ma'arif adalah darah dagingnya, ia sangat mengenal organisasi ini, hal ini tidak mengherankan karena ia cukup lama dididik di lingkungan Muhammadiyah terlebih ia sempat nyantri di Madrasah Muallimin Muhammadiyah Yogyakarta dalam rentang waktu yang cukup lama (6 tahun). Perlu diketahui bahwa Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta adalah sekolah kader Muhammadiyah yang secara historis didirikan oleh pendiri Muhammadiyah KH. Ahmad Dahlan. Perguruan ini langsung dibawah pembinaan Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Disekolah ini, tokoh-tokoh pimpinan pusat Muhammadiyah bukan hanya sering berkunjung tetapi juga memberikan Pengajaran-pengajaran.

Ahmad Syafi'i Ma'arif mengisi hidupnya dengan banyak pengabdian. Tahun 1998, ia mengemban amanah meneruskan jabatan Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah yang ditinggalkan Amien Rais dan ia kembali diangkat pada muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta tahun 2000 (Pasha dan Darban, 2002:153). Pada sisi lain A. Syafi'i Ma'arif dikenal sebagai seorang tokoh dan ilmuwan yang mempunyai komitmen kebangsaan yang kuat. Sikapnya kritis, tegas, dan bersahaja. Ia tidak segan-segan mengkritik sebuah kekeliruan, meskipun yang dikritik itu adalah temannya sendiri. Salah satu yang pernah kena kritik adalah Amien Rais, ketika sedang "berseteru" dengan Gus Dur. Ia mengharapkan kepada Amien supaya dapat bersikap tepo seliro. "*Janganlah mengeluarkan kritikan kepada pihak lain, termasuk Gus Dur, dengan kalimat-kalimat yang terlalu tajam,*" ujarnya.¹

Ketika kuliah di Chicago, anak bungsu dari empat bersaudara ini, sudah terlibat secara intensif melakukan pengkajian terhadap Al-Quran, dibimbing oleh seorang tokoh pembaharu pemikiran Islam, Fazrul Rahman. Di sana pula, ia kerap terlibat diskusi intensif dengan ilmuwan-ilmuan besar termasuk dengan Nurcholish Madjid dan Amien Rais yang sedang mengikuti pendidikan doktrornya.

Selain mengurus Muhammadiyah, guru besar IKIP Yogyakarta ini, juga rajin menulis, di samping menjadi pembicara dalam sejumlah seminar. Sebagian besar tulisannya adalah masalah-rnasalah Islam, dan dipublikasikan di sejumlah media cetak. Selain itu, ia juga menuangkan pikirannya dalam bentuk buku. Bukunya yang sudah terbit, antara lain, berjudul "*Dinamika Islam*", diterbitkan oleh Shalahuddin Press, 1986. Kemudian "*Islam dan Masalah Kenegaraan*", yang diterbitkan oleh LP3ES, 1985. Karya-karyanya lain adalah "*Mengapa Vietnam Jatuh Seluruhnya ke Tangan Komunis*", Yayasan FKIS-IKIP Yogyakarta, 1975. "*Islam, Mengapa Tidak?*", Shalahuddin Press, 1984. "*Percik-Percik Pemikiran Iqbal*" (bersama M. Diponegoro), Shalahuddin Press, 1984.

Karya Syafi'i yang lain adalah "*Mencari Autentisitas Dalam Kegalauan*", diterbitkan oleh PSAP Muhammadiyah, Jakarta, 2004. Karya ini tergolong istimewa, sebuah karya yang memuat kumpulan pemikiran kegalauan Syafi'i dalam menengarai perjalanan bangsa dan manusia, ia mengurai kegelisahan-nya dan menuangkan pesan-pesan kemanusiaan. Karyanya memperoleh

apresiasi dari Prof. R William Liddle, pembimbing dan guru besarnya ketika di Chicago University, seorang professor ilmu politik pada *The Ohio State University*, Columbus OH, AS. Liddle menuliskan pengantar dalam buku tersebut (Pasha dan Darban,2002:155).

3. Orang-orang yang dikagumi

Seorang A. Syafi'i Ma'arif bukanlah produk dari ruang vakum yang bebas dari latar belakang dan masa lalu. A. Syafi'i Ma'arif saat ini adalah hasil perjalanan sejarah yang dilaluinya dengan amat panjang dan kompleks. Latar belakang pendidikan dan pengalaman-pengalaman jelas menentukan warna A. Syafi'i Ma'arif. Dibawah ini terdapat beberapa tokoh penting yang diakuinya amat dikagumi dan berpengaruh dalam perjalanan hidupnya.

1) *Muhammad Hatta*

Tokoh Indonesia pertama dan utama memperoleh penghormatan puncak di mata A. Syafi'i Ma'arif adalah Muhammad Hatta. Hatta yang lahir di Bukittinggi Sumatra Barat pada 12 Agustus 1902 adalah seorang aktivis dan pejuang kemerdekaan. Bersama Soekarno ia memproklamkan kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945, dan menjadi Wakil Presiden Pertama Indonesia. Tanggal 1 Desember 1956 ia mengundurkan diri dari jabatan Wakil Presiden karena sudah tidak sejalan lagi dengan pemikiran politik Soekarno. Muhammad Hatta juga dikenal sebagai Bapak Koperasi Indonesia karena konsep-konsepnya tentang ekonomi yang berpihak pada ekonomi kerakyatan dan konsep-konsepnya dituangkan dalam pasal 33 UUD 1945. Hatta meninggal dunia di Jakarta pada tanggal 14 Maret 1980, dimakamkan di Tanah Kusir Jakarta. Di mata A. Syafi'i Ma'arif Muhammad Hatta adalah tokoh dan pemimpin Indonesia yang ideal. Pada diri Hatta terkandung nilai-nilai agung, kepribadiannya amat menyenangkan, jujur dan sederhana, bicaranya datar tetapi penuh isi, Ketika beliau wafat banyak yang menyebut "*yang wafat adalah pengawal hati nurani bangsa*". A. Syafi'i Ma'arif membuat pengakuan atas diri Muhammad Hatta, sebagai berikut:

".....diantara sekian banyak tokoh Indonesia yang saya hormati dan kagumi, Bung Hatta adalah puncaknya. Semakin saya telusuri jejak karir hidupnya, baik melalui karya tulis maupun melalui sepak terjangnya dipentas nasional

yang langsung saya amati selama setengah abad sampai beliau wafat pada 14 Maret 1980 dalam usia 78 tahun, kekaguman itu bertambah dalam dan dalam. Tulisan singkat saya ini merupakan kesan saya terhadap Bung Hatta sebagai negarawan, pemikir, patriot, nasionalis, ekonom, dan moralis sejati. Semua atribut ini menyatu secara apik dalam kepribadiannya yang kukuh, teguh, dan tahan banting. Dalam ungkapan lain, Bung Hatta punya integritas pribadi yang luar biasa hebatnya. Oleh sebab itu, menurut hemat saya, jika bangsa ini masih ingin punya masa depan yang cerah, Hatta wajib dijadikan rujukan yang pertama dan utama” (Ma’arif, 2004:229).

Hal lain yang mengagumkan pada diri Hatta, menurut A. Syafi’i Ma’arif adalah pengetahuannya yang sangat luas dan dalam terhadap karakter masyarakat Indonesia. Dengan pengetahuannya itulah kesimpulan-kesimpulan dari pemikirannya jelas dan tak terbantahkan. Ambil contoh misalnya tentang demokrasi yang diyakininya tidak akan pernah lenyap dari Bumi Nusantara. Menurut Hatta, jika demokrasi lenyap maka lenyap pulalah Indonesia. Pernyataan Hatta tersebut terbukti ketika demokrasi dipasung maka terjadilah kehancuran sistem otoritarian baik yang terjadi di era Orde Lama maupun Orde Baru. Dalam situasi bangsa yang tidak menentu seperti sekarang ini, menurut A. Syafi’i Ma’arif, kerinduan untuk bertanya kepada negerawan seperti Hatta terasa sekali. Untunglah tokoh itu meninggalkan banyak warisan yang bermutu tinggi untuk dikaji kembali sebagai pedoman dalam mengurus persoalan-persoalan bangsa dan negara yang kini masih tertatih-tatih diamuk krisis berkepanjangan. A. Syafi’i Ma’arif berharap para elite bangsa mau membaca pikiran-pikiran Hatta yang jernih sejernih hati dan seputih jiwa pengawal nurani bangsa itu.²

Pada kesempatan lain Syafi’i juga juga menyatakan bahwa:

“...jika ada pemimpin yang hampir sempurna dalam karakter dan integritas pribadi, maka Bung Hatta adalah salah satu di antara yang paling menonjol. Wawasan intelektualnya sangat jauh ke depan, sementara moral politiknya yang prima dan anggun diakui kawan dan lawan. Warisan Timur yang menyatu dalam pribadi Hatta adalah nilai budaya Minangkabau yang egaliter dan Nilai Islam Modern. Nilai ini diintegrasikannya dengan nilai-nilai Barat berupa

*nasionalisme dan demokrasi sebagai sumber ilham untuk menegakkan keadilan sosial, sebuah obsesi Bung Hatta yang belum terwujud sampai hari ini.*³

2) Fazlur Rahman

Tokoh lain yang dikagumi A. Syafi'i Ma'arif adalah Fazlur Rahman, seorang cendekiawan Muslim berkebangsaan Pakistan. Fazlur Rahman memperoleh *D.Phil* dari *Oxford University*, kemudian ia menetap di Chicago, USA dan menjadi Guru Besar Pemikiran Islam pada *University of Chicago* sejak tahun 1970. Hubungan A. Syafi'i Ma'arif dengan Profesor Fazlur Rahman terbilang amat dekat. Fazlur Rahman adalah guru A. Syafi'i Ma'arif selama ia belajar di Chicago University antara tahun 1980 hingga 1982. Fazlur Rahman, bahkan merupakan pembimbing utama A. Syafi'i Ma'arif dalam menuntaskan disertasinya tentang "*Islam dan Masalah Kenegaraan*". Seperti diakui A. Syafi'i Ma'arif bahwa: "*Profesor Fazlur Rahman telah memberikan beberapa kunci penting dalam memahami Al-Qur'an dalam konteks istilah dan makna yang dikehendaki oleh kitab suci ini sebagai petunjuk bagi umat manusia, dan sebagai pembimbing utama yang telah memberikan lampu hijau kepada penulis [Syafii] untuk meneruskan proposal disertasi*" (Ma'arif,1996:xv).

Pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman, tampak cukup berpengaruh dan menentukan warna pemikiran A. Syafi'i Ma'arif di kemudian hari. A. Syafi'i Ma'arif banyak merujuk kepada Fazlur Rahman dalam mengulas persoalan-persoalan Islam masa lalu maupun kontemporer. Dalam disertasinya, terutama pada bab pendahuluan dan kupasan mengenai "*Islam dan Cita-Cita Politik*", A. Syafi'i Ma'arif setidaknya merujuk sebanyak 32 kali kepada pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman. Begitu juga tulisan-tulisan A. Syafi'i Ma'arif, di banyak buku hasil karyanya hampir selalu menampilkan dan menjadikan Fazlur Rahman sebagai rujukan. Ketika Syafi'i mengupas posisi Muhammadiyah sebagai gerakan *tajdid* misalnya, gerakan kebebasan berfikir yang menandai *tajdid* dalam Muhammadiyah tidak lepas dari kerangka *Qur'ani*, tetapi masalahnya adalah bagaimana metode memahami Al-Qur'an karena akan menjadi penting untuk menentukan corak serta *output* kajiannya. A. Syafii Ma'arif melihat metode KH. Dahlan dalam memahami Al-Qur'an merupakan bagian penting dari perjalanan *tajdid* Muhammadiyah, dan

metode itu serupa dengan metode yang diajarkan Fazlur Rahman terhadap A. Syafi'i Ma'arif ketika di Chicago.⁴

A. Syafi'i Ma'arif juga mempertanyakan kenapa metode strategis dalam memahami Al-Qur'an yang diajarkan KH. Ahmad Dahlan itu tidak membudaya di kalangan Muhammadiyah? Atas dasar itu A. Syafi'i Ma'arif menganjurkan, dalam rangka menyegarkan pengertian umat terhadap pembaharuan Islam (*tajdid*) maka diharapkan kita membaca buku karya Fazlur Rahman tentang "Islamic Methodology in History" yang telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Di mata A. Syafi'i Ma'arif, Fazlur Rahman adalah seorang yang luas ilmunya dan amat dalam pemahamannya terhadap Al-Qur'an. Dalam tulisan pengantar A. Syafi'i Ma'arif atas buku Fazlur Rahman, "Islam" dalam edisi bahasa Indonesia, ia mengatakan:

'..... pada diri Rahman 'berkumpul ilmu seorang alim yang alim dan ilmu seorang orientalis yang paling beken, terhadap penilaian semacam ini orang boleh menganggapnya berlebihan. Tapi saya berharap orang akan membaca karyanya lebih dahulu dan membandingkannya dengan karya ulama-ulama kita dan karya orientalis yang manapun. Yang diminta dari kita dalam menilai karyanya ini adalah sikap kritis dan kejujuran intelektual. Fazlur Rahman dengan segala kemapanan intelektualnya sudah tentu tidak bebas dari kekurangan dan kelemahan. Maka adalah hak kita untuk menerima, menyetujui atau menolak seluruh atau sebagian hasil pemikirannya. Untuk sampai pada posisi penerimaan atau penolakan, seorang intelektual pencari kebenaran sudah tentu akan mengumpulkan berbagai sumber dan informasi yang berkaitan dengan pendapat dan pemikiran yang dikemukakan. Untuk menilai pendapat Rahman, orang harus memahami Al-Qur'an sebagai sebuah ajaran yang utuh lebih dahulu, disamping sunnah, sejarah Islam, terutama periode awal, dan dunia modern. Tanpa pengetahuan yang memadai tentang semuanya, akan sulitlah bagi seseorang untuk mampu membaca posisi pemikirannya secara tepat dan jujur dalam mata rantai revolusi intelektual dunia Islam" (Ma'arif,1984:vi).

B. WACANA POLITIK A. SYAFI'I MA'ARIF

Teks wacana politik A. Syafi'i Ma'arif dalam penelitian ini berjumlah 123 yang diperoleh dari berbagai sumber dan dapat diidentifikasi pada tema-tema

sebagai berikut:

1. Politik Islam

Wacana politik A. Syafi'i Ma'arif tentang politik Islam dapat diidentifikasi kepada beberapa hal sebagai berikut; *pertama*, universalisme nilai-nilai politik Islam. Nilai-nilai universalisme politik Islam secara empiris hampir tidak berwujud di muka bumi dalam rentang waktu yang cukup lama, terlebih sejak terbunuhnya Ali bin Abi Tholib pada tahun 661 H yang menandakan tamatnya riwayat sistem politik egalitarian, *justice oriented*, toleransi, dan keterbukaan dalam sejarah muslim. Demokrasi telah terkubur dalam kufan Ali bin Abi Tholib. Untungnya, Kitab Suci dan pengalaman sejarah masa lalu itu cukup menjadikan bukti, bahwa nilai-nilai luhur politik Islam itu terekam dengan baik dalam dokumen yang otentik.⁵ Mengutip pendapat Fazlur Rahman Syafi'i menjelaskan bahwa Nabi Muhammad SAW wafat ia telah berfikir tentang masalah pergantian pemimpin. Yaitu dengan menciptakan suatu perimbangan kekuatan antara Muhajirin dan Anshar sebagai penduduk Madinah. Namun, kesempatan itu sudah tidak ada lagi, karena Nabi Muhammad SAW keburu wafat. Akhirnya, setelah melalui perdebatan antara kekuatan itu, terpilihlah Abu Bakar sebagai khalifah pertama. Pertemuan itu dijadikan titik tolak untuk mengembangkan teori politik lebih lanjut, termasuk kalangan Syi'ah yang membangun teori kelompok dengan bertumpu pada keagungan dan kemuliaan yang dikenal *ahl bait*, secara genealogis keturunan pasangan Fatimah Ali bin Abi Tholib.⁶ Oleh karena itu menurut A. Syafi'i Ma'arif, berdasar Q.S.an-Nisa: 58 dapat disimpulkan bahwa suatu bangunan kekuasaan akan mendapat dukungan rakyat, maka prinsip amanah dan keadilan harus dijadikan pilar utamanya. Prinsip ini sifatnya universal, tidak terkait dengan perbedaan agama, kultur etnis, dan latar belakang sejarah. Sedangkan dalam masyarakat madani, yang menjadi pilar utama adalah keadilan.⁷ *Kedua*, negara Islam. Di mata seorang muslim, Pancasila tanpa agama akan kehilangan urat tunggang serta acuan moral dan akan menjadi sekuler, sekalipun nama Tuhan masih disebut. Oleh sebab itu, asas Pancasila dapat dijadikan media konstitusional oleh Islam untuk memperjuangkan cita-cita moralnya. Tetapi memang ada yang terlarang, yaitu menjadikan Indonesia sebagai negara Islam. Dalam konteks demikian

menurut penelitian A. Syafi'i Ma'arif, maka bagi Islam perkara nama negara tidak terlalu penting. Yang penting adalah cita-cita politik Islam dilaksanakan dalam kehidupan kolektif suatu bangsa. Bahkan A. Syafi'i Ma'arif mempertanyakan, bukankah dalam literatur klasik istilah negara Islam (*al-daula al-Islamiyah*) tidak kita temukan?⁸ Oleh karena itu, A. Syafi'i Ma'arif berpandangan bahwa politik Islam dalam makna yang ideal, parameter kuantitatif berupa semakin banyaknya kursi birokrasi terpegang di tangan muslim, tidak dapat menjelaskan apa-apa tentang realitas mendasar yang kita hadapi. Bila demikian situasinya, maka kita harus menggunakan parameter kualitatif, dengan pengertian bahwa hubungan Islam dan politik barulah mempunyai makna substansial, jika doktrin Islam digunakan dengan masalah-masalah mendasar untuk menemukan jalan keluarnya, demi masa depan bangsa secara keseluruhan. Politik dengan payung Islam, tetapi tidak diarahkan untuk memperbaiki kualitas bangsa, boleh jadi pada akhirnya akan merupakan bumerang bagi Islam dan ummatnya. Hubungan Islam dengan politik bukan cuman ramainya ummat Islam menduduki posisi-posisi strategis dalam birokrasi, sekalipun hal itu mustahak. Tetapi, menjadikan prinsip-prinsip dasar Islam sebagai acuan dalam membuat kebijakan politik untuk kepentingan seluruh bangsa, tanpa melihat perbedaan agama dan keyakinan hidup.⁹

Ketiga, tentang Pancasila. Dalam sejarah konstitusional Indonesia, seperti telah dimaklumi, pernah terjadi dua kali Islam bersaing dengan Pancasila untuk dijadikan dasar filosofis negara Indonesia merdeka. Pergumulan pertama terjadi antara bulan Mei sampai dengan Agustus 1945. Konsensus 22 juni 1945 dalam format Piagam Jakarta hanya dapat bertahan selama 57 hari. Pada 18 agustus 1945, Pancasila ditetapkan sebagai dasar negara, tetapi dasar Ketuhanan Yang Maha Esa, dijadikan sila pertama. Pancasila dalam UUD 1945 adalah Pancasila Piagam Jakarta minus tujuh perkataan yang dihilangkan sebagai anak kalimat sila pertama, yang berbunyi "*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*", tetapi plus tiga perkataan dalam bentuk "*yang maha esa*" sebagai ganti tujuh perkataan yang dihilangkan, demi untuk menjaga persatuan dan kesatuan bangsa. Ini adalah kompromi politik antara golongan-golongan yang berbeda ideologi, sekalipun sebagian

besar mereka beragama Islam.¹⁰

Keempat, hubungan Islam dan politik di Indonesia. Dalam perjalanan bangsa di akhir abad ini, hubungan Islam dan politik haruslah ditempatkan dalam parameter kualitatif-substansial, bukan parameter kuantitatif-nominal-superfisial, yang dapat sering menyesatkan. Tanpa acuan moral politik Indonesia akan sukar sekali mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.¹¹

2. Demokrasi

Wacana politik demokrasi A. Syafi'i Ma'arif mencerminkan beberapa hal, yaitu; *pertama*, sumber demokrasi Indonesia. Mengutip pendapat Mohammad Hatta, A. Syafi'i Ma'arif menjelaskan bahwa sumber demokrasi Indonesia ada tiga; (a) sosialisme barat yang membela prinsip-prinsip kemanusiaan yang sekaligus dipandang sebagai tujuan dari demokrasi, (b) ajaran Islam, yang memerintahkan kebenaran dan keadilan Tuhan dalam masyarakat, (c) pola hidup dalam kolektivisme sebagaimana terdapat di desa-desa di Indonesia. Ketiga hal tersebut merupakan kombinasi organik tiga kekuatan sosio religius yang mengakar dalam sebagian besar masyarakat Indonesia.¹² *Kedua*, demokrasi dan ekonomi. Kemerdekaan politik akan menjadi omong kosong bila bangsa terjajah secara ekonomi. Oleh sebab itu bila nasionalisme dalam arti positif ingin dilestarikan, maka masalah pemberdayaan ekonomi mayoritas penduduk Indonesia haruslah diagendakan secara strategis.¹³ *Ketiga*, Demokrasi sebagai sistem terbaik. Demokrasi, dengan segala kelemahan dan kelambanannya sejauh ini masih dipandang sebagai sistem terbaik yang pernah dikenal manusia.¹⁴ *Keempat*, makna kemerdekaan dan demokrasi. Sejak lonceng kemerdekaan bangsa dibunyikan melalui proklamator Soekarno-Hatta, makna kemerdekaan ialah masalah pembangunan demokrasi yang berkedaulatan rakyat.¹⁵ *Keempat*, Islam dan demokrasi di Indonesia. A. Syafi'i Ma'arif berpandangan bahwa berbeda dengan kebanyakan umat bangsa muslim di Asia Barat atau Afrika Utara yang menolak sistem demokrasi, umat Islam Indonesia menerima dan memperjuangkan sistem ini dengan sungguh-sungguh dan penuh keyakinan. Mereka melihat demokrasi sebagai sesuatu yang kompatibel dengan doktrin

syura dalam al-Qur'an. Selain karena doktrin, data sosiologis mayoritas penduduk muslim Indonesia semakin mengukuhkan keyakinan mereka bahwa hanya melalui sistem demokrasi cita-cita dan aspirasi politik mereka dapat tersalur secara proporsional. Persoalannya adalah pengalaman sejarah pada Orde Lama dengan Demokrasi Terpimpin dan sistem Orde Baru yang sama-sama anti demokrasi berujung dengan malapetaka politik dan ekonomi yang harus diderita oleh bangsa secara keseluruhan, khususnya rakyat kecil yang sejak zaman penjajahan tidak berdaya.¹⁶ Mungkin kita tidak bisa berharap terlalu banyak untuk tampilnya sebuah demokrasi yang bulat. Wajah gepeng pasti menjamur dimana-mana. Panorama yang bukan mustahil akan muncul adalah fenomena "tukang ojek" bakal terpilih jadi bupati. Tetapi inilah biaya demokrasi yang harus dilunasi sampai pada titik dimana orang muak dengan kepaluan dan topeng politik.¹⁷ Solusinya menurut A. Syafi'i Ma'arif, adalah sudah saatnya bagi para pemimpin ummat agar membebaskan diri dari kebiasaan memainkan simbol-simbol agama, bila semuanya itu tidak terbukti doktrin Islam yang substantif. Al-Qur'an dan periode dini sejarah Islam harus diajak berunding dalam usaha menyusun strategi dan langkah-langkah politik yang akurat, cerdas, dan dewasa semata-mata untuk kebaikan dan kepentingan sesama muslim dan non muslim. Bila optimisme tanpa langkah strategis yang jitu, maka bangunan demokrasi Indonesia masih memerlukan waktu yang agak lama untuk terwujud.¹⁸

Kelima, polarisasi kekuatan demokrasi di Indonesia. Berbagai analisa politik dalam masyarakat tahun 1996 seakan-akan telah terjadi polarisasi pemisahan pada tiga kekuatan. Tiga kekuatan itu adalah: (1) Pemerintah/ABRI dengan dukungan umat Islam; (2) Mereka yang menginginkan perubahan, baik sistem maupun kepemimpinan nasional; (3) Kekuatan kaum avonturir yang suka memancing di air keruh. Pengelompokan tiga kekuatan itu memang riil, kita melihatnya dalam perspektif politik kontemporer di Indonesia bukan pengelompokan berdasarkan agama atau suku, sebab avonturir dapat dijumpai pada semua pemeluk agama dan suku.¹⁹ *Keenam*, politik sebagai mata pencarian. Dalam pembacaannya tentang realitas demokrasi pasca reformasi dijelaskan bahwa diantara gejala sosio politik yang menarik sekaligus memprihatinkan sejak periode reformasi adalah berkobarnya syahwat politik,

tetapi pada waktu bersamaan idealisme terhadap perbaikan bangsa secara menyeluruh semakin memudar. Politik telah menjadi mata pencarian melalui jalan-jalan pintas yang serba menerabas, seperti ijazah palsu. Politik sebagai matapencarian sah saja, persoalannya adalah wawasan sebagian besar politisi kita tidak melampui halaman rumahnya. Bila partai sebagai salah satu pilar demokrasi modern, tetapi secara internal demokrasi tidak dihormati dalam partai itu, bagaimana kita bisa berharap demokrasi sehat? Dalam kehidupan demokrasi modern, kita belum menemukan sistem politik yang lebih baik tanpa kehadiran partai, sekalipun demokrasi itu sendiri tidak lebih dari sebuah “sistem politik yang terbaik di antara yang terburuk”.²⁰

Ketujuh, mempertahankan demokrasi. Ada tiga alasan mengapa A. Syafi'i Ma'arif berkukuh mempertahankan sistem demokrasi dan menolak semua alasan yang ingin membunuhnya; (1) dalam iklim demokrasi kebebasan untuk menyalurkan aspirasi dan pendapat setiap orang pasti dijamin, sedangkan dalam sistem otoritarian, kebebasan itu sangat dibatasi, bahkan dipasung sehingga daya kritis masyarakat makin lama makin tumpul, (2) sistem demokrasi membuka peluang bagi munculnya pemimpin-pemimpin alternatif yang manapun, sehingga pergantian kekuasaan pada umumnya berdarah-darah, (3) sekalipun demokrasi dalam proses pembentukannya kadang-kadang sangat lamban dan melelahkan dan sering tidak memberikan kepastian perbaikan kepada masyarakat luas dalam jangka pendek, peradaban umat manusia sampai hari ini belum menemukan sistem lain yang lebih baik dalam memberikan kemerdekaan dan kebebasan kepada warga negara.²¹ *Kedelapan*, demokrasi Muhammadiyah. Dalam kegalauan tentang masa depan demokrasi Indonesia, A. Syafi'i Ma'arif menunjuk organisasi sosial keagamaan Muhammadiyah bisa dijadikan contoh. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, salah satu fenomena sosio historis yang cukup berarti untuk diikuti dalam perjalanan persyarikatan ialah pemihakannya kepada prinsip dan budaya demokrasi. Tradisi musyawarah di tingkat ranting sampai ke tingkat muktamar adalah bukti gamblang tentang besar dan kuatnya pemihakan itu. Pada saat bangsa dan negara dilanda gelombang otoritarianisme, Muhammadiyah tetap menghidupkan tradisi musyawarah yang sehat. Demokrasi yang kita maksud adalah bentuk demokrasi sebagai penjabaran operasional dari prinsip syura

yang diajarkan al-Qur'an dan sunnah Nabi untuk menegakkan sebuah corak kehidupan yang adil dan egalitarian, sebuah bangunan *masawah* di depan hukum dan sejarah. Dalam Muhammadiyah, suasana demokratis seperti yang tergambar di atas masih tetap bertahan, dan memang harus dipertahankan. Memang, kata A. Syafi'i Ma'arif bahwa tidak ada sistem sosial yang sempurna di mana pun di muka bumi ini, termasuk sistem musyawarah yang kadang-kadang amat lamban dalam merumuskan keputusan.²²

3. Kekuasaan

Wacana politik A. Syafi'i Ma'arif tentang kekuasaan dapat dijelaskan pada sebagai berikut: *pertama*, kekuasaan dan moral transendental. Dalam masyarakat sekuler, kekuasaan adalah musuh prinsip moral transendental. Hukum yang berlaku bercorak situasional, tergantung kepada kepentingan sesaat, terutama kepentingan pihak yang berkuasa. Tetapi yang biasa menipu dan menyesatkan adalah tidak jarang penguasa sekuler itu memakai jargon-jargon agama dan moral demi menutupi tujuan-tujuan sekulernya.²³ *Kedua*, kekuasaan dan hukum. Sistem kekuasaan harus dilaksanakan secara demokratis. Dalam demokrasi rakyatlah yang berdaulat, bukan penguasa. Tugas penguasa tidak lebih daripada melindungi dan melayani rakyat, menegakkan hukum seadil-adilnya. Dengan ungkapan lain, mahkamah pengadilan tidak boleh menjadi subordinat terhadap lembaga eksekutif.²⁴ *Ketiga*, Islam dan bangunan kekuasaan. Islam jelas memerlukan bangunan kekuasaan untuk melaksanakan perintah-perintah moral. Tanpa kekuasaan perintah-perintah itu tidak akan pernah membumi. Tujuan ideal berupa "rahmat bagi alam semesta" tidaklah mungkin terwujud tanpa ditopang kekuasaan. Tujuan ideal ini tidak boleh lenyap dari sedetik pun dari ingatan setiap pihak yang disertai memegang kekuasaan negara.²⁵ *Keempat*, kekuasaan dan pasar. Lebih lanjut A. Syafi'i Ma'arif menyatakan, persoalannya adalah, agama orang modern adalah pasar, yang terpenting adalah soal keuntungan.²⁶

4. Kepemimpinan

Wacana politik A. Syafi'i Ma'arif tentang kepemimpinan meliputi beberapa

hal, *pertama*, ideologi kepemimpinan nasional. Tiga aliran ideologi politik besar yang menjadi fondasi dan kekuatan pendorong kemerdekaan nasional Indonesia adalah: Islam, Sosialisme/Marxisme, dan Nasionalisme. Ketiga ideologi ini, di sisi perbedaan yang kadang yang sangat tajam, punya agenda tunggal: kemerdekaan bangsa. Dalam pembentukan kepemimpinan nasional, ketiga ideologi ini juga punya karakteristik sendiri. Bahkan yang cukup menarik adalah bahwa dalam perumahan ideologi yang sama, terlihat pula perbedaan yang cukup signifikan. Contoh: Agus Salim vs Abikusno, Semaun vs Tanmalaka, Soekarno vs Hatta. Perbedaan ini berlanjut sampai jauh pasca proklamasi dengan pengikutnya masing-masing.²⁷ *Kedua*, dari Soekarno ke Megawati. Bung Karno yang terkenal punya otak cemerlang dan penampilan fisik anggun yang berhasil memporak porandakan rantai kolonialisme, tetapi karena partai-partai pada tahun 1950an terlibat sengketa yang tak kunjung usai, Bung Karno menjadi tidak sabar. Insting otoriterinya yang telah dibentuk oleh sub kultur feodal muncul dari bawah sadarnya dengan tindakan pembubaran partai termasuk Masyumi pimpinan Prawoto dan Partai Sosialis Indonesia (PSI) pimpinan Sutan Syahrir, dan mendorong Indonesia ke jurang otoritarianisme. Dilema terberat Soekarno adalah menyikapi pemberontakan Gerakan 30 September 1965. Masyarakat menuntut pembubaran partai kiri itu, tetapi Soekarno menolaknya karena bertentangan dengan gagasannya tentang “Nasakom”.²⁸ Pada 1966 tampilan kepemimpinan didominasi Angkatan Darat, disimbolkan oleh Soeharto-Nasution. Dengan tersingkirnya Nasution, maka jalan menjadi mulus bagi Soeharto untuk memainkan kartu politiknya yang semula dengan bantuan para ekonom “Mafia Berkeley”. Pertumbuhan ekonomi menjadi ideologi rezim Orba ini sebagai antitesis terhadap ideologi politik sebagai panglima dari rezim sebelumnya. Soeharto, dengan filsafat *mendem jero mikul dhuwur* untuk menghapus dilema yang dihadapinya dengan Soekarno, dengan tidak mengadilinya secara terbuka. Dari Demokrasi Terpimpin era Soekarno dimana politik menjadi panglima, ke Demokrasi Pancasila era Soeharto di mana ekonomi menjadi panglima, semuanya harus tunduk pada ideologi ini termasuk moral dan agama, sehingga berujung pada watak serakah dan sentralistis yang tak terbandung. Ujungnya sejak krisis moneter 1997 bangsa ini menjadi tertatih-tatih.²⁹ Kepemimpinan

Soeharto menyerah pada 21 Mei 1998 dan kemudian diteruskan oleh kepemimpinan sipil BJ. Habibie, seorang ilmuawan sipil kaliber dunia, tetapi agak terlambat memahami betapa rumitnya masalah manusia Indonesia. Dia seorang yang baik, tetapi datang pada waktu yang salah (*a right man on the wrong time*). Seandainya presiden ketiga ini mau dan berani secara tegas menyikapi rezim orde baru yang korup, Habibie akan dicatat sebagai presiden pahlawan. Meski hal ini sulit secara psikologis karena kedekatannya selama dua dasawarsa sebagai atasannya.³⁰ Tentang kepemimpinan Gus Dur, A. Syafi'i Ma'arif berkomentar; Gus Dur merasa susah untuk dinasihati. Tradisi pesantren, memang kiai tidak bisa dikritik, dan itu sudah lekat dengan presiden. Karena beliau terpilih melalui pemilihan, maka kita lihat dulu perkembangannya. Muhammadiyah sebagai organisasi yang menghormati konstitusi tidak mau campur tangan terlalu jauh. Kita biarkan saja wakil-wakil rakyat di MPR untuk mengambil keputusan.³¹

Ketiga, kepemimpinan, kekuasaan, dan keadilan. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, sejarah kepemimpinan nasional selalu dihadapkan pada beragam masalah dan dilema. Ada dua konsep kunci yang mungkin dapat menjelaskan mengapa semuanya itu berlaku: ketidakadilan dan pemusatan kekuasaan. Pancasila dimuliakan dalam kata, diinjak dalam perbuatan, Soekarno mengawali, Soeharto menyempurnakan. *Fa'tabiru ya uli al-abshar* (ambillah pelajaran moral, wahai kamu yang punya mata batin), peringatan Al-Qur'an dalam surat Al-Hasyr: 2.³² *Keempat*, kepemimpinan Muhammadiyah. Kepemimpinan Muhammadiyah dituntut hal-hal sebagai berikut; (a) membangun visi dan kekuatan moral untuk menjadi *syuhada 'alannas* di barisan terdepan. Karena peran pembaruan dan perubahan untuk membangun peradaban *khaira ummah* tidaklah mungkin lahir dari kerja minimal dan visi yang terbatas,³³ (b) pimpinan puncak Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada skala nasional dituntut terdiri dari mereka yang punya karakter kuat seperti batu karang, tidak dapat terganjal oleh empasan ombak dan gelombang betapa pun dahsyatnya, (c) kepemimpinan Muhammadiyah merupakan faktor dinamik dalam membawa keberhasilan gerakan. Kepemimpinan itu sebagai *fa'il* atau subyek yang menentukan arah perjalanan Muhammadiyah, (d) para pemimpin yang mungkin terlalu udzur dan

melewati ambang mobilitas yang produktif dari segi usia, perlu memberi kesempatan bagi kader-kader pimpinan baru yang lebih “segar” dan produktif, serta dapat berkiprah di lini lain dengan tidak kalah khidmat dan manfaatnya. Demikian pula yang terlampau super sibuk di luar arena persyarikatan dan hanya memberi tenaga “residu”, perlu memberi kesempatan bagi kader-kader pimpinan baru yang memiliki energi dan kesempatan yang lebih besar, (e) hal lain yang tidak kalah penting dalam kepemimpinan Muhammadiyah ialah komitmen dan pengorbanan. “memimpin Muhammadiyah itu berarti berkorban”, Memimpin Muhammadiyah justru menggerakkan sesuatu yang kadang belum ada, sehingga memerlukan pengorbanan. Termasuk harus siap “diganggu” oleh umat, sehingga pintu rumah harus terbuka bagi keluhan dan kehadiran umat dengan segala macam urusan yang ringan sampai yang berat,³⁴ (f) Kepemimpinan yang dinamis selalu bermusyawarah secara teratur dan penuh semangat adalah pertanda dari suatu gerakan yang hidup, dinamis dan bersedia menghadapi dan memecahkan segala kendala dan tantangan yang memang tidak pernah sepi.³⁵

Kelima, dikotomi kepemimpinan. Kalau dalam kepemimpinan nasional muncul dikotomi militer dan sipil, di Muhammadiyah menjelang Mukhtamar di Aceh tahun 1995 mencuat istilah kepemimpinan intelektual dan ulama. Cendekia dan ulama bukanlah dua hal yang perlu dipertentangkan. Kalau demikian kenyataannya, katagori keulamaan atau kecendekiaan semata belum cukup untuk menjawab masalah kepemimpinan. Ada beberapa nilai plus yang harus menyatu dengan kealiman dan kecendekiaan seseorang menjadi pemimpin. Diantara nilai plus itu adalah; wawasan keislaman dan kemanusiaan yang luas, dikenal dan diterima secara nasional, punya waktu dan memahami budaya Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah *amrun bi al-ma'ruf wa nahyun 'ani al-munkar*.³⁶

5. Jihad dan Terorisme

Wacana politik A. Syafi'i Ma'arif tentang Jihad dan terorisme dapat terbaca sebagai berikut; *Pertama*, intervensi pihak luar. Penangkapan tokoh Islam garis keras, seperti Abu Bakar Ba'asyir, pada 2002 di Rumah Sakit PKU Muhammadiyah Solo dan kasus besar menyangkut terorisme merupakan

ulah dan intervensi pihak luar, terutama Amerika Serikat. Mengenai masalah terorisme, A. Syafi'i Ma'arif mengutuk Amerika, karena Amerika telah melakukan teror perorangan, kelompok, dan negara seperti yang pernah dilakukannya terhadap Vietnam. Dalam kasus perang Iran-Irak, A. Syafi'i Ma'arif juga menyatakan bahwa Amerika juga telah melakukan teror terhadap kedua negara tersebut. Setelah membela Saddam Husien mati-matian, selanjutnya dihancurkan pula.³⁷

Kedua, tidak ada landasan teologis bagi umat Islam untuk membenci pihak lain, termasuk Yahudi. Jika kemudian terdapat kesan bahwa umat Islam tidak menyukai Israel, bukan karena Yahudinya, tetapi karena zionismenya yang imperialistik. Oleh karena itu, konsep *jihad* dalam perspektif Indonesia baru yang ramah dan adil, harus diterjemahkan dengan kerja keras dengan penuh kesungguhan dan kejujuran untuk membangun kebersamaan di antara berbagai golongan, aliran, suku, dan pemeluk agama yang berbeda. Dapat juga diartikan perang, yaitu perang melawan korupsi dan kemunafikan yang telah membawa bangsa ini ke pinggir jurang kehancuran.³⁸ Ayat jihad dalam arti perang (*qital*) melawan musuh sebagai salah satu maknanya baru turun pada tahun kedua hijriyah yang kemudian digumulkan dengan realitas yang konkret dalam Perang Badar (624 M). Saat itulah *jihad* dan perang (*qital*) menjadi sinonim. Padahal, perang (*qital*) hanyalah salah satu bentuk saja dari jihad. Makna perang dalam Al-Qur'an itu cenderung defensif, sekalipun ada ayat lain yang berbentuk ofensif, tergantung jika situasi mengharuskan demikian, sepanjang hal itu untuk menghapuskan kerusakan di muka bumi (*fasad fil ardh*), menjaga rumah-rumah ibadah, bukan merusak atau membakarnya, serta membangun peradaban dengan cara yang baik dan adil (*islah*)³⁹

Keempat, *Darul Islam*. Istilah Negara Islam (*Darul Islamiyah*) adalah ciptaan sejarah abad ke-20. Orang tidak akan menjumpai istilah itu dalam Al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan dalam literatur klasik mana pun. Tentang kekuasaan Al-Qur'an menyatakan: "Mereka yang jika Kami beri kekuasaan di muka bumi akan mendirikan solat, membayar zakat, memerintahkan kebaikan dan mencegah kejahatan, dan milik Allah-lah akibat segala urusan" (Q.S. al-Hajj: 41).⁴⁰

Kelima, tentang radikalisme. Radikalisme muncul di Indonesia sebenarnya

semata-mata karena faktor domestik, kondisi sosial politik yang tidak menentu. Tidak terwujudnya keadilan sosial-ekonomi, korupsi yang semakin parah, hukum yang dipermainkan, angka pengangguran yang tinggi. Radikalisme di Indonesia hanya didukung oleh kelompok-kelompok kecil yang tidak berakar dalam. Tidak ada kaitannya dengan gerakan serupa di negara lain, dan juga tidak dengan jaringan al-Qaida dan Osamah bin Ladin. Peta sosial-politik Indonesia yang serba menakutkan yang acapkali ditampilkan dalam media cetak dan elektronik Barat pada umumnya menyesatkan. Kondisi Indonesia tidaklah seburuk seperti yang digambarkan mereka, sekalipun krisis dengan banyak wajah sampai sekarang belum lagi tertanggulangi.⁴¹ Dalam perspektif Al-Qur'an, Islam adalah sebuah agama yang menentang setiap perbuatan yang merusak, membinasakan, melukai, dan membunuh tanpa alasan yang benar. Bahkan dalam peperangan sekalipun, prinsip-prinsip moral, akhlak dan etika harus dijadikan acuan. Islam menyatakan perang terhadap segala bentuk kekerasan, kebiadaban, dan kezaliman, karena semuanya itu termasuk dalam kategori "perbuatan durhaka yang melampaui batas".⁴² Keenam, terorisme. Terorisme hampir selalu berkaitan dengan persoalan politik, yaitu penggunaan kekerasan atau ancaman untuk mencapai tujuan politik. Terorisme selalu menimbulkan ketakutan dan kengerian yang luar biasa dalam masyarakat. Jika karena para pelakunya adalah mereka yang berkebangsaan Arab Muslim, maka sementara orang menyimpulkan bahwa Islam itu identik dengan terorisme, sebuah tuduhan yang tak kurang kejinya. Sebagai gejala sejarah kontemporer, terorisme yang dilakukan oleh segelintir orang Islam itu sesungguhnya merupakan perbuatan nekad dan putus asa. A. Syafi'i Ma'arif tidak menyetujui perlawanan dengan menggunakan bom-bom bunuh diri, sekalipun dapat memahami mengapa semuanya itu terjadi. Membela Agama Allah yang mengandung kebenaran mutlak dengan iman yang teguh dan jihad yang sungguh-sungguh, harus senantiasa dikendalikan oleh akal sehat yang prima dan ilmu yang cukup.⁴³

6. Muhammadiyah dan Pemilu

Wacana politik A. Syafi'i Ma'arif tentang pemilihan umum dapat diidentifikasi sebagai berikut; *pertama*, masyarakat sipil vs militer. Peran sipil

pernah muncul lalu surut, ketika demokrasi liberal diterapkan. Baik sipil atau militer sama saja, yang penting tokoh itu mempunyai kemampuan membuat bangsa ini tetap *survive*. Jadi, siapa pun orangnya, yang penting mampu melihat masa depan dan *tren* global. Begitu pula siapa pun orangnya yang tampil dalam kepemimpinan nasional, dia harus mempunyai wawasan tentang sejarah bangsa.⁴⁴

Kedua, Pemilu 1997. Dalam perspektif domestik, tahun 1997 punya makna tersendiri bagi Indonesia. Tahun itu kita akan menyelenggarakan Pemilu yang ke-7 (1955, 1971, 1977, 1982, 1987, 1992, 1997) sejak bangsa kita dinyatakan sebagai bangsa merdeka. Bagi sebuah bangunan sistem politik demokrasi, Pemilu merupakan mekanisme yang melekat dengan sistem itu. Berbicara tentang demokrasi tanpa pemilu adalah sebuah pertunjukan omong kosong. Pemilu yang jujur dan adil akan memberikan fondasi yang kokoh bagi sebuah bangunan demokrasi yang sehat. Sebaliknya pemilu yang curang akan membuahkan keresahan dan gunjingan politik berkepanjangan. Bila ini yang terjadi, orang akan meragukan legitimasi kekuasaan yang dihasilkannya, terang-terangan atau secara diam-diam. Dari sudut pendidikan politik, Pemilu yang curang akan berdampak destruktif. Oleh sebab itu harus dihindari.⁴⁵ *Ketiga*, pemilu 1999. Jatuhnya rezim Orde Baru, disusul Orde Reformasi merupakan titik krusial hubungan Muhammadiyah dengan politik, khususnya menjelang Pemilu 1999. Akan tetapi, Muhammadiyah tampaknya lebih rasional dalam menangani persoalan-persoalan politik yang selalu panas itu.⁴⁶ *Keempat*, menjaga jarak sama. Muktamar 1971 memutuskan bahwa Muhammadiyah membebaskan diri dari segala macam ikatan politik praktis. Jarak yang sama dijaga dengan semua OPP (Organisasi Peserta Pemilu). Namun kepada anggotanya sebagai warga negara diberi kebebasan untuk menyalurkan aspirasi politiknya melalui OPP yang ada asal tidak merugikan Islam.⁴⁷

Kelima, *ijtihad* politik Muhammadiyah. Sidang Tanwir Muhammadiyah Tahun 1998 di Semarang mengamanatkan kepada PP Muhammadiyah untuk melaksanakan *ijtihad* politik, dalam rangka mencapai maslahat umat secara maksimal, dengan berlandaskan pada semangat dakwah Islam *amar makruf nahi munkar*. Terutama sekali untuk memberikan respon atau tanggapan

positif terhadap keinginan atau kerinduan sebagian besar warga Muhammadiyah untuk melihat adanya partai politik yang bisa menampung aspirasi-aspirasi mereka. Namun, pada prinsipnya, Muhammadiyah tidak akan menjadi partai politik. Secara kelembagaan, tidak akan mendirikan partai politik. Tetapi, pribadi-pribadi, termasuk pengurusnya tentunya boleh mendirikan partai politik.⁴⁸Keenam, pemilu 2004. Tentang pemilu 2004, A. Syafi'i Ma'arif memiliki pandangan bahwa, setiap orang yang berpikiran waras mengharapkan Pemilu 2004 akan berhasil menampilkan sebuah kepemimpinan nasional yang kuat, jujur, adil, kompeten, dan visioner. Namun, jika nasib buruk yang berlaku, Pemilu 2004 gagal menghasilkan sebuah kepemimpinan nasional dengan atribut di atas. Resikonya akan muncul dalam format panorama buram: (a) APBN kita akan semakin tergantung kepada belas kasihan pinjaman luar negeri yang sudah lama mencekik urat leher kita, (b) korupsi yang sudah melilit seluruh batang tubuh kita semakin tidak mungkin dapat disembuhkan lagi, (c) bangsa yang sedang retak ini hanya tinggal menantikan saat-saat pecah berkeping-keping, (d) karena aparat kita akan mengalami proses demoralisasi yang parah sehingga mereka tidak lagi dalam kepastian untuk menjaga keutuhan dan keselamatan bangsa dan negara, maka kelompok-kelompok radikal dengan berbagai ideologi politik akan semakin marak bermunculan tanpa ada kekuatan yang dapat membendunginya.⁴⁹

Melihat peta kekuatan politik Pemilu 2004, A. Syafi'i Ma'arif memiliki prediksi perkiraan pemimpin yang akan lahir dari rahim Pemilu 2004, khususnya di wilayah eksekutif dan legislatif adalah: (1) jika presiden dan wakil presiden yang terpilih adalah tokoh-tokoh reformis yang tidak banyak menyandang beban masa lampau dan tidak korup, maka akan terbukalah peluang emas bagi Indonesia untuk memulai suatu cara baru dalam manajemen, (2) karena beratnya kerusakan bangsa dalam semua bidang, maka perbaikan menyeluruh pasti akan memakan tempo yang agak lama. Orang harus realistis dalam membaca peta geo-politik Indonesia modern sekarang ini, bahwa proses perbaikan sebuah negara kepulauan besar dengan suku-suku yang sangat beragam ini memerlukan kerja keras dan strategi budaya yang tepat, (3) sekiranya relawan pemantau pemilu yang jumlahnya

puluhan ribu itu berhasil pula mengaitkan tugasnya dengan pendidikan pemilih (*voters education*) dalam beberapa minggu yang akan datang sehingga dapat mendorong munculnya sebuah *critical mass* pemilih, maka ada harapan bahwa kualitas demokrasi kita akan semakin baik dan cerah dan pemilu akan berlangsung dalam suasa aman dan damai.⁵⁰ *Ketujuh, good governance*. Untuk terciptanya sebuah *good governance* bila dikaitkan dengan pemilu setidaknya ada dua syarat yang harus dipenuhi: (a) kualitas hasil Pemilu 2004 harus punya korelasi signifikan bagi terbukanya lapangan kerja baru yang sudah sangat mendesak, (b) tegaknya hukum merupakan pilar penting lain bagi *good governance*.⁵¹

7. Politik Perempuan

Tentang politik perempuan, wacana politik A. Syaf'i Ma'arif tentang hal tersebut dapat diterangkan sebagai berikut; *pertama*; persoalan perbedaan tafsir. Perbedaan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang merugikan perempuan tetap saja bertahan sampai sekarang, karena pada umumnya juru tafsir itu laki-laki. Tafsir modern jauh lebih adil, wajar dan proporsional dalam menempatkan perempuan. Ungkapan *al-rijal qawwamuna 'alan al-nisa'* tidak dapat dijadikan *hujjah* menjegal pengembangan karier perempuan.⁵² *Kedua*, liberalisasi dan urusan mengandung. Urusan mengandung dan melahirkan anak sepenuhnya dimonopoli oleh perempuan. Persoalan ini tidak bisa dianggap enteng. Salah dalam mengarahkan gerakan liberalisasi perempuan akibatnya akan sangat jauh dan fatal. Bisa dibayangkan jika pada suatu hari semua perempuan menolak dihamili suaminya, maka eksistensi spesies manusia berada dalam bahaya besar: mengalami kemusnahan dan kepunahan. Roda peradaban manusia akan berhenti berputar, planit bumi akan kosong dari spesies ini. Sementara hewan ternak dan binatang buas akan tetap memproduksi, makin banyak.⁵³ Dalam Islam, untuk meraih surga, peluang terbuka sama bagi kedua gender: laki-laki dan perempuan. Partisipasi dalam politik hanyalah satu sarana untuk mengaktualisasikan potensi diri dalam sebuah dunia yang semakin menyempit dan lintang-pukang.⁵⁴ *Ketiga*, tentang Aisyiyah. Aisyiyah adalah sebuah ortom dengan "dunianya" sendiri yang tidak kurang pentingnya dibandingkan dengan Muhammadiyah.

Dengan bergulirnya waktu yang membawa proses perubahan sosial yang sangat cepat, persepsi Muhammadiyah terhadap Aisiyah juga telah mengalami sedikit pergeseran. Maka kemudian tergantunglah kepada Aisiyah untuk menunjukkan kebolehan bahwa mereka, demi “kesetaraan gender”, juga mampu “mengurus dunia”. Oleh karena itu, Pimpinan Pusat Aisiyah sebenarnya punya kesempatan yang sangat bagus untuk mengatakan: “Inilah kami”, termasuk tentunya dalam penggalian sumber-sumber dana untuk kepentingan gerakan.⁵⁵ Pada sisi lain, A. Syafi’i Ma’arif menyatakan bahwa Muhammadiyah belum tegas-tegas secara teoritik mengatakan bahwa perempuan boleh menjadi apa saja dalam makna yang positif, termasuk menduduki posisi kepala negara misalnya. Saya pribadi tidak punya keberatan apa-apa untuk bermacam posisi itu, asal disertai dengan syarat-syarat yang memadai sesuai dengan tuntutan sebuah jabatan. Jika kita menyatakan suatu pendapat atau menempuh suatu langkah yang dianggap kontroversi, tidak perlu ditakuti asal kita punya argumen yang kuat untuk itu.⁵⁶

8. Independensi Muhammadiyah

Wacana politik A. Syafi’i Ma’arif yang terkait dengan independensi Muhammadiyah dapat diidentifikasi sebagai berikut; *pertama*, dakwah kultural. Muhammadiyah adalah gerakan Islam, gerakan dakwah *amar makruf nahi munkar*, berkeinginan kuat untuk mencerdaskan dan mencerahkan kehidupan bangsa ini. Secara kultural ingin membumikan filsafat garam, terasa sekalipun tak tampak, bukan filsafat gincu, tampak tapi tak terasa. Dakwah kultural mesti selalu mengutamakan keteladanan. Dakwah yang mencerahkan dan mencerdaskan, atau dalam dokumen klasik Muhammadiyah: dakwah yang menggembirakan dan menghidupkan dhamir hati nurani manusia, sebab yang lumpuh selama ini adalah hati nurani dan akal sehat⁵⁷

Kedua, Muhammadiyah *non madzhab*. Doktrin Islam yang *non madzhab* menjadi pegangan Muhammadiyah. Bila madzhab itu telah dipandang sebagai kebenaran terakhir yang mewakili Islam, sebuah bahaya fanatisme yang merobek-robek pemahaman kesatuan ummat merupakan akibatnya yang logis. Fanatisme madzhab sebenarnya adalah simbol dari egoisme dan subjektivisme seseorang dalam beragama. Egoisme dan subjektivisme ini akan

sangat berlarut-larut bila Al-Qur'an tidak diminta turun tangan dalam meluruskan sikap mental yang menyimpang ini. Itulah sebabnya semua gerakan pembaharuan Islam, termasuk di dalamnya Muhammadiyah, menilai bahwa seruan untuk kembali kepada Al-Qur'an dan al-Sunnah akan tetap relevan sepanjang zaman. Muhammadiyah sebagai gerakan Islam non-madzhab tidak punya beban apa-apa untuk meramu pilar peradaban Islam yang menyimpang dari pola peradaban Islam klasik yang berada di bawah payung dinastik-feodal. Bangunan peradaban feodalisme dinastik bukanlah ekspresi otentik dari gebrakan sejarah Islam masa awal. *"Janganlah kau tiru deburan ombak. Yang hanya bernyanyi bila terhempas ke tepi pantai. Tapi jadilah air bah. Yang mengubah dunia dengan amalmu"*.⁵⁸

Di samping itu, dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, doktrin Islam non-madzhab menjadi pandangan filosofis-ketuhanan Muhammadiyah. Berbeda dengan filosofi pemahaman secara umum sebagai cara berpikir spekulatif yang murni, filosofi Muhammadiyah adalah filosofi perbuatan. Bagi Muhammadiyah, keyakinan dan filosofi selalu memerlukan amal perbuatan, tanpa itu tidak ada gunanya dan tidak berarti. Muhammadiyah percaya pada diktum filosofi "kehendak dan pilihan bebas" dalam batas kapasitas yang dapat dicapai manusia. Karenanya, mereka yang masuk sekolah-sekolah Muhammadiyah, misalnya, diberi kebebasan dan tidak akan diarahkan (dipaksa) untuk menerima doktrin non-madzhab Muhammadiyah.⁵⁹

Ketiga, sikap politik Muhammadiyah. Sikap Muhammadiyah terhadap politik adalah netral dan positif, yaitu memberi kebebasan pada para anggota dan simpatisannya untuk aktif di partai sesuai dengan aspirasi politik mereka. Namun, satu hal yang harus diingat, dalam politik mereka harus berperilaku sesuai prinsip dan pedoman moral Islam. Bagi Muhammadiyah, politik tanpa moral hanyalah tipu muslihat (permainan yang menipu) dan trik-trik yang tidak jujur.⁶⁰ *Keempat*, *talak tiga* partai politik. Pada periode pasca-proklamasi sampai dengan 1960, Muhammadiyah menjadi anggota istimewa Masyumi, dan pada bulan-bulan terakhir melepaskan atas permintaan Masyumi, demi menjaga keselamatan persyarikatan. Selama 15 tahun ini Muhammadiyah dalam menyalurkan aspirasi politiknya memang tidak independen, karena situasi pada periode itu menuntut sikap yang demikian. Di akhir 1960

Masyumi bubar, dengan begitu Muhammadiyah kehilangan cantelan politiknya. Masa-masa sulit dan kritis ini akhirnya memaksa Muhammadiyah untuk tampil sebagai ormaspol (organisasi masyarakat yang menjalankan politik praktis) dengan segala dampaknya yang lebih banyak negatif. Tahun 1967 Muhammadiyah turut membidani kelahiran Parmusi (Partai Muslim Indonesia), tapi partai itu terseok-seok dalam langkah politiknya karena munculnya kelompok oportunist yang menggoyang kedudukan tokoh-tokoh Muhammadiyah yang memimpin partai. Belajar dari pengalaman sejarah dalam berkecimpung dalam politik praktis yang penuh dengan sengketa itu, Muhammadiyah akhirnya dalam Muktamar Ujung Pandang 1971 memutuskan untuk “*talak tiga*” dengan segala bentuk politik praktis, tapi anggota-anggotanya diberi kebebasan untuk menyalurkan aspirasi politiknya kepada kekuatan-kekuatan politik yang ada selama tidak merugikan Islam dan Muhammadiyah.⁶¹ *Kelima*, Politik tinggi. Muhammadiyah kemudian mengembangkan politik tinggi. Politik tinggi adalah politik yang mengabdikan kepada tujuan-tujuan moral yang luhur, anggun, sesuai dan sebangun dengan martabat dan harkat manusia yang beriman. Politik Muhammadiyah adalah politik yang dilandasi dengan akhlak mulia dan moral yang tinggi. Politik yang dilandasi moral dan akhlak, adalah bagian dari dakwah Muhammadiyah. Meski demikian, independensi Muhammadiyah secara organisatoris maupun institusional, tidak melibatkan diri dalam pemilu dan menjaga *jarak yang sama* dengan semua parpol.⁶²

Keenam, politik oportunistik. Dalam pengamatan A. Syafi'i Ma'arif, budaya politik kontemporer Indonesia, di mana uang memainkan peran krusial dalam mencoraki perilaku politik sebagaimana kita, maka standar politik tinggi hampir-hampir sukar dipertahankan. Muhammadiyah wajib dihindarkan dari jenis politik yang menghancurkan. Muhammadiyah bukanlah lahan yang layak untuk kerja-kerja yang immoral.⁶³ Betapa sukarnya kita melepaskan diri dari lingkungan budaya yang sudah sangat korup yang telah lama melilit batang tubuh kita. Semua itu terjadi karena budaya setengah feodal dan sistem politik otoritarian selama lebih kurang 40 tahun (1959-1998) telah menghimpit bangsa ini, hingga bibit-bibit yang berdarah segar dan bertanggung jawab tidak punya peluang untuk muncul. Akibatnya yang muncul adalah mereka

yang “dikaruniai bakat” oportunistik atau mereka yang dengan sangat mudah melepaskan idealismenya manakala diberi kesempatan untuk naik panggung.⁶⁴

Ketujuh, Muhammadiyah bukan tangga politik. Peran Muhammadiyah dalam mengatasi berbagai persoalan masih perlu digalakkan lagi. Memang kita ini merasa bangga bahwa kita memiliki banyak amal usaha seperti Rumah Sakit, sekolah dan Perguruan Tinggi. Perubahan sosial dan perubahan masa depan harus kita hadapi dengan kekompakan di antara warga Muhammadiyah terutama angkatan mudanya dan pimpinan Muhammadiyah. Orang Muhammadiyah itu sebagian besar masih menggunakan akal sehatnya. Jadi kita harus menjaga Muhammadiyah ini jangan sampai menjadi tangga politik. Muhammadiyah jangan dipakai sebagai subordinasi oleh kekuatan politik apapun.⁶⁵

Kedelapan, Tripel A. Selama dua periode, Pancasila dimuliakan dalam kata, tetapi dikhianati dalam perbuatan. Dalam kaitan ini, kita tentu punya harapan besar agar Tripel A (Amin Rais, Abdurrahman Wahid, Akbar Tanjung), tiga santri yang berada di puncak politik nasional sekarang ini akan belajar sebanyak-banyaknya dari kegagalan-kegagalan masa lampau dan pada akhirnya melalui penegakan keadilan secara nyata dapat merekat kembali merah-putih yang kini sedang tersobek.⁶⁶ *Kesembilan*, Menurut A. Syafi' Ma'arif, Muhammadiyah gerakan amal. Sebagai gerakan yang lebih mengedepankan amal perbuatan, maka diakui Muhammadiyah tidak terlalu peduli pada jumlah keanggotaan. Selama ini Muhammadiyah tidak begitu hirau dengan penambahan anggota, yang penting beramal dan beramal, dulu, kini, dan nanti. Sebab volume amallah yang menjadi *raison d'être* (alasan atau tujuan bagi keberadaan) gerakan Islam ini. Akan tetapi, perhatiannya yang lebih pada amal bukanlah tanpa kritik. Hal ini diakui A. Syafi'i Ma'arif, bahwa banyak pihak yang menilai, gerak Muhammadiyah cenderung rutin. Rutinitas itu melanda Muhammadiyah karena amal usahanya sudah begitu berat dan menyita waktu, energi, dan dana serta segala macam kesempatan.⁶⁷ *Kesepuluh*, iuran anggota Muhammadiyah. Berdasarkan pantauan yang tidak selalu akurat, ternyata anggota persyarikatan yang setia membayar uang iuran anggota tidak terlalu banyak jumlahnya. Bukan karena tidak mau, tapi lebih

disebabkan oleh mekanismenya yang belum efisien. Iuran adalah simbol keterikatan dan kesetiaan, sekalipun bukan satu-satunya simbol. Kecil memang, tapi nilainya strategis.⁶⁸

9. Muhammadiyah dan *Amar Ma'ruf Nahi Munkar*

Wacana politik A. Syafi'i Ma'arif tentang Muhammadiyah dan *amar ma'ruf nahi munkar* dapat diidentifikasi dalam beberapa hal sebagai berikut; *pertama*, reinterpretasi *amar ma'ruf nahi munkar*. Munculnya kembali diskursus *amar ma'ruf nahi munkar* menurut A. Syafi'i Ma'arif ditandai dengan beberapa hal: (a) semakin maraknya fenomena kemunkaran di tengah kehidupan sosial mendorong para aktivis muslim untuk segera merespon fenomena dimaksud secara lebih konseptual dan kontekstual, (b) semakin dibutuhkannya upaya perimbangan pola dakwah Islamiyah yang selama ini dirasakan lebih berorientasi kepada aspek *amar ma'ruf*, sementara sepek *nahi munkar* dirasakan kurang begitu berjalan, (c), masih ditemukannya polarisasi pemahaman terhadap konsep *amar ma'ruf nahi munkar* dari sudut pandang *struggle from within* dari pada *struggle from without*. Pola pemikiran yang pertama cenderung memahami *amar ma'ruf nahi munkar* dalam rangka penguatan etatisme atau legitimisasi terhadap *status quo*, sementara yang lainnya cenderung melakukan upaya rekonstruksi terhadap *status quo* sendiri, (d) di satu sisi *amar ma'ruf nahi munkar* difahami secara spesifik dan parsial, dalam arti lebih difahami secara konvensional yakni dakwah Islamiyah yang berkaitan dengan bidang-bidang dakwah, pendidikan, dan sosial. Sedangkan yang lainnya mencoba memperluas horison sosialisasi *amar ma'ruf nahi munkar* tidak hanya dalam konteks dakwah, pendidikan, dan sosial, tetapi juga mencakup bidang ekonomi, politik dan sistem kemasyarakatan. Oleh karena itu, menurut A. Syafi'i Ma'arif, diperlukan reinterpretasi konsep *amar ma'ruf nahi munkar*. Hal ini disebabkan bahwa substansi doktrin yang berasal dari wahyu dengan sendirinya bersifat *immutable* (tak lapuk karena hujan dan tak lekang karena panas), sementara metode dan strategi pelaksanaannya adalah *ijtihad* yang *mutable* (lapuk karena hujan dan lekang karena panas). Dengan pemahaman seperti itu, maka doktrin *amar ma'ruf nahi munkar* akan bertahan sepanjang zaman (Ma'arif,1998:8).

Kedua, makna *amar ma'ruf nahi munkar*. A. Syafi'i Ma'arif mendefinisikan *ma'ruf* adalah "apa yang diperintahkan agama dan dinilai baik oleh akal sehat". Sementara yang disebut *munkar* adalah "apa yang dilarang oleh agama dan dinilai buruk oleh akal sehat". Perintah dan larangan agama pada esensinya hanya punya tujuan satu: agar manusia secara perseorangan dan kolektif tetap berada di atas jalan lurus dan dalam bingkai moral yang jelas. Bingkai moral yang kelabu dan remang-remang akan menempatkan manusia pada posisi yang rancu antara yang *ma'ruf* dan yang *munkar*, antara yang baik dan buruk. Dengan definisi sebagaimana di atas, menurut A. Syafi'i Ma'arif, agama dan akal sehat ditempatkan dalam satu nafas, saling mengisi, dan tidak dipertentangkan. Yang baik menurut agama sebenarnya juga baik menurut akal sehat. Begitu pun sebaliknya. Akal sehat adalah akal yang dibimbing iman (Ma'arif,1998:5). Oleh karena itu, diakui oleh A. Syafi'i Ma'arif, eksistensi ummat Islam, bermakna atau tanpa makna, akan sangat tergantung kepada kemampuan atau ketidakmampuan mereka melaksanakan doktrin *amar ma'ruf nahi munkar* ini (Ma'arif,1998:8).

Ketiga, *amar ma'ruf nahi munkar* terhadap kekuasaan. Dalam kaitannya dengan *amar ma'ruf nahi munkar* terhadap kekuasaan, A. Syafi'i Ma'arif, berpendapat bahwa ayat 41 dari surat al-Hajj yang maknanya: "Mereka yang sekiranya kami beri posisi yang kokoh di muka bumi (*in makkannahum fil 'ardh*), mereka mendirikan sholat, mengeluarkan zakat, dan beramar *ma'ruf nahi munkar*. Dan milik Allah-lah akibat segala urusan". Dalam pandangan Syafi'i ayat ini juga berbicara menyangkut tentang mesin kekuasaan baik secara politik maupun ekonomi. Oleh karena itu menurutnya, tugas *amar ma'ruf nahi munkar* adalah tugas individu, tugas kolektif, baik ummat maupun pemerintah (Ma'arif, 1998:8). *Keempat*, kutub *ma'rufat* dan kutub *munkarat*. belajar dari sejarah awal Islam dengan mengutip pendapat Fazlur Rahman, A. Syafi'i Ma'arif menyodorkan tiga persoalan besar yaitu; (1) doktrin keesaan Allah (tauhid) berhadapan dengan lingkungan syirik kota Mekkah, (2) prinsip keadilan sosial-ekonomi-politik berhadapan dengan sistem kezaliman dan penindasan sosial-ekonomi-politik aristokrasi Quraisy yang begitu dominan, (3) doktrin eskatologis berupa iman kepada Hari Akhir berhadapan dengan kepercayaan umum penduduk Mekah yang menyangkalnya, terutama

kelompok elitnya. A. Syafi'i Ma'arif mengembangkan teori Fazlur Rahman tersebut di atas dengan menghadapkan kutub *ma'rufat* (bentuk jamak dari *ma'ruf*) dan kutub *munkarat* (bentuk jamak dari *munkar*), sesuatu yang tidak eksplisit dalam teori Rahman. Pertarungan dua kutub ini tidak saja berlaku antara masyarakat muslim dan non muslim seperti pada masa awal Islam di Mekah, tetapi dalam perkembangan sejarah, juga mungkin berlaku dalam masyarakat muslim itu sendiri. Dalam kalimat lain, masyarakat muslim belum tentu selalu mengembangkan yang *ma'ruf*. Dapat saja terjadi pada periode tertentu dalam sejarah ummat, yang dikembangkan justru yang *munkar* di bawah jubah tauhid, apakah itu dalam politik, ekonomi, sosial, dan budaya (Ma'arif,1998:16).

Kelima, dimensi *amar ma'ruf nahi munkar*. A. Syafi'i Ma'arif menegaskan bahwa Muhammadiyah adalah gerakan dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*, namun hal itu bukan hanya berarti mencegah judi dan lokalisasi saja, tetapi *amar ma'ruf nahi munkar* ada di semua dimensi atau sendi kehidupan, baik itu sosial, politik, budaya, ekonomi, dan lainnya.⁶⁹ Begitu pun juga menurut A. Syafi'i Ma'arif, *amar makruf nahi munkar* dalam penegakan hukum dan keadilan adalah usaha perjuangan terus menerus agar diri sendiri dan orang lain menegakkan hukum dan keadilan sebagaimana seharusnya dan mencegah diri dan orang-orang yang tidak layak menjadi penegak hukum (karena cacat moral, misalnya) melakukan profesi penagak hukum yang terbukti menyelewangkan hukum dengan menyalahgunakan profesinya.⁷⁰ *Keenam*, kader dakwah Muhammadiyah. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, Muhammadiyah bila dikaitkan sebagai organisasi gerakan dakwah Islam *amar makruf nahi munkar* itu perannya baru pada pinggiran atau sangat marginal. Untuk itu, sistem perkaderan di Muhammadiyah harus ditekankan kepada kader bangsa. Kader Muhammadiyah mesti menjadi *syuhada 'alan Nas*, harus menjadi saksi, menjadi wasit bagi umat lain.⁷¹ Kader Muhammadiyah harus memahami filosofi dakwah adalah memperbanyak kawan dan menyedikitkan lawan. A. Syafi'i Ma'arif mengajak merenungkan kembali sebuah ayat yang menyerukan: "*Kuasai dunia, tetapi jangan kau tambatkan hatimu kepada dunia.*" Dakwah Muhammadiyah di manapun berada, harus dapat menembus daerah-daerah yang paling sukar sekalipun. Muhammadiyah harus mampu mengatasi

persoalan dunianya. Sebabnya adalah sangat sederhana, karena kita, “Memang harus menguasai dunia.”⁷²

Ketujuh, peran dakwah perguruan tinggi Muhammadiyah. Menurut A. Syafi’i Ma’arif, Perguruan Tinggi Muhammadiyah merupakan lembaga yang strategis untuk berperan aktif dalam menanggulangi aksi kemungkaran dalam masyarakat. Di Universitas Muhammadiyah Kupang Nusa Tenggara Timur yang 70 persen mahasiswanya beragama Katolik, yang beragama Islam hanya sekitar 30 persen, tetapi itu tidak masalah. Muhammadiyah tetap berani menampung mereka dan ini kesempatan untuk dakwah. Kader Muhammadiyah harus berpikir panjang dan berwawasan ke depan.⁷³ Oleh karena itu, Muhammadiyah selalu menawarkan diri kepada seluruh komponen kekuatan masyarakat yang memiliki *sense of crisis* untuk bahu membahu dalam menjaga dan memelihara bangsa ini agar tidak terus bergerak dan meluncur menuju jurang kehinaan dan kehancuran. Muhammadiyah dengan filsafat sosialnya yang telah teruji tidak akan pernah putus asa dan patah harapan. Karena itu, dalam kapasitas dan posisi kita masing-masing, kita harus berbuat yang terbaik untuk kepentingan semua dan sesama, berapapun biaya yang perlu dikeluarkan untuk itu.⁷⁴

10. Muhammadiyah dan Peran Kebangsaan

Wacana politik A. Syafi’i Ma’arif tentang peran kebangsaan Muhammadiyah dapat diidentifikasi sebagai berikut: *pertama*, tanggung jawab kemanusiaan. Menurut A. Syafi’i Ma’arif, Muhammadiyah muncul ke permukaan sejarah adalah dalam rangka menunaikan tanggung jawab kemanusiaannya dalam memperbaiki bangsa ini, sekalipun pencairan kesadaran sebagai bangsa berjalan lambat karena berbagai faktor diantaranya; (a), belum ada rumusan format pendidikan Islam dan pendidikan nasional yang mantap dalam makna terintegrasinya kekuatan *dzikir* dan *fikir* dalam diri peserta didik. Dualisme *dzikir* dan *fikir*, ilmu agama dan ilmu dunia, telah menghasilkan pribadi yang pecah (*split personality*), kesalehan menaik (vertikal) belum tentu secara signifikan dengan kesalehan mendatar (horizontal), (b) sistem politik nasional yang selama empat dekade telah membunuh kemerdekaan individu dan daya kreatif bangsa. Dengan budaya semi feodal

dan otoritarian, bangsa kita menjadi bangsa yang bergantung pada tokoh sentral, (c), proses disintegrasi bangsa yang semakin mengkhawatirkan, bertalian langsung dengan politik yang serba memusat dan serakah dalam memanfaatkan sumber ekonomi. Oleh karena itu, Muhammadiyah sebagai salah satu kekuatan utama dalam pergerakan nasional harus pro aktif mencari solusi untuk menembus jalan buntu dalam mengatasi distegrasi bangsa yang semakin parah.⁷⁵

Kedua, tenda bangsa. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, karena terlalu eratnya sangkut-paut antara Muhammadiyah dan negara serta dengan kekuatan-kekuatan kemasyarakatan lainnya, termasuk lintas agama dan lintas sub-kultur, maka kepemimpinan Persyarikatan hendaklah terdiri dari mereka yang memahami peta sosiologis masyarakat Indonesia kontemporer secara baik dan jitu. Dengan pemahaman yang cerdas itu, maka posisi Muhammadiyah sebagai tenda moral bangsa akan dapat ditempatkan secara arif, sehingga wajah sebagai gerakan dakwah yang hendak memayungi semua golongan akan tetap berada di tangan kita untuk masa-masa mendatang.⁷⁶

Ketiga, dua kecenderungan. Di antara fenomena sosiologis masyarakat Indonesia yang tetap sulit difahami adalah munculnya dua kecenderungan yang saling berlawanan; (a) gejala religiositas dengan tekanan ritual dan kehidupan saleh, moralitas, dan bertanggungjawab. Tempat ibadah hampir selalu dipadati manusia yang datang dari berbagai kelas sosial. Antusiasme beragama dari waktu ke waktu menunjukkan grafik yang senantiasa naik, (b) kita menyaksikan kecenderungan segelintir anggota masyarakat, yang anehnya mungkin sebagian berasal dari kelas yang mewakili kategori pertama, yang tidak mau tahu dengan segala bingkai moral. Sejarah Indonesia modern selama hampir empat dekade syarat dengan muatan korupsi dan penyalahgunaan wewenang, padahal bangsa ini dikenal sebagai bangsa yang relijius dan sebagai bangsa Muslim terbesar di muka bumi. Atribut-atribut mulia dan besar ini teramat sering dihancurkan oleh perilaku korup dan penyalahgunaan kekuasaan.⁷⁷

Keempat, Indonesia sebagai sebuah bangsa, "*bak kayu dimakan bubuk.*" Di luar kelihatan halus, di dalamnya sudah keropos. Mengapa negeri ini keropos? Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, berbagai teori yang dikemukakan oleh

para pakar umumnya sampai kepada kesimpulan bahwa pangkal sebabnya adalah kerusakan moral para pemimpin terutama, termasuk pemimpin-pemimpin agama yang sering membajak Tuhan dengan menyebut dalil-dalil yang ditafsirkan secara superfisial bagi pembenaran keputusan politik seseorang tokoh. Di samping itu, para penguasa dan konglomerat yang bermental budak inilah yang “berjasa” menggiring negeri cantik ini ke bibir kehancuran merata di semua bidang. Mental bubuk ini pulalah yang terlibat dalam berbagai praktik *money politics* dalam jumlah milyaran atau bahkan trilyunan rupiah untuk memenangkan sebuah posisi politik di sebuah negara yang sedang kehilangan harga diri dan martabat di depan fora dunia.⁷⁸

Kelima, menyelamatkan bangsa. Pertanyaan yang penting diajukan saat ini adalah *how to save the future of the nation* ? Bagaimana menyelamatkan bangsa ini secara keseluruhan. Sepanjang sejarah Indonesia partai-partai politik boleh datang dan boleh pergi, tetapi Muhammadiyah tetap bertahan, ekspansi terus-menerus dengan segala kelemahannya. Partai yang akan datang boleh menang asal bukan partai masa lampau. Muhammadiyah harus tampil sebagai *avant grade* garda depan untuk menyelamatkan bangsa ini, bangsa muslim terbesar di muka bumi.⁷⁹ Pada sisi lain, Muhammadiyah tetap menjaga jarak yang sama kepada semua kekuatan politik yang ada. Sementara ini kader-kader kita yang memiliki bakat politik di Parpol, kita beri kebebasan seluas-luasnya dengan catatan bahwa mereka harus tetap membawa misi Muhammadiyah. Muhammadiyah tetap kritis, kalau jalannya pemerintah itu bagus kita dukung, tetapi kalau mulai menyimpang dari relnya kita akan ingatkan, kita tegur, dan Muhammadiyah akan menyampaikan kritiknya kepada pemerintah dan sekaligus memberikan petunjuk jalan keluarnya.⁸⁰

Keenam, amal usaha dan kreativitas lokal. A. Syafi'i Ma'arif menegaskan bahwa dengan segala keterbatasan, Muhammadiyah harus sadar betul bahwa persoalan kualitas amal-usaha benar-benar perlu mendapat perhatian yang sungguh-sungguh secara terus menerus. Dalam persaingan peradaban, masalah jumlah tidak terlalu menentukan. Mutulah yang akan membawa segolongan umat ke puncak kejayaan, bukan kuantitas. Visi yang tajam ke depan dan kekompakan pimpinan merupakan prasyarat mutlak untuk itu. Pada sisi lain, kekuatan Muhammadiyah berasal dari bawah, maka waktunya

sangat mendesak bagi kita untuk meningkatkan kreativitas lokal persyarikatan demi kemajuan mutu amal-usaha. Filsafat Muhammadiyah adalah filsafat aksi (*the philosophy of action, falsafah al-amal*). Dalam ungkapan lain, bagi Muhammadiyah, iman dan filsafat tanpa diterjemahkan ke dalam perbuatan tidak ada guna dan tidak ada maknanya.⁸¹

Ketujuh, kedekatan NU-Muhammadiyah. Contoh sederhana, bangunan amal usaha kesehatan BKIA Aisyiyah Sriwedari berdiri di atas tanah seluas 650 m2 wakaf dari keluarga Sudirman, salah seorang aktivis NU. Kedekatan Muhammadiyah-NU sekarang ini boleh dikata baru setengah langkah. Maksudnya, ketika secara informal atau formal para tokoh dua ormas itu sudah mampu berkomunikasi dengan baik, sampai sekarang masih belum seluruh anggota di tingkat bawah memahami benar arti penting kedekatan tersebut. Peluang-peluang yang memungkinkan untuk memadukan langkah Muhammadiyah dan NU adalah pada bidang sosial-budaya keagamaan baik tingkat formal maupun non-formal.⁸² *Kedelapan*, menanti perubahan. A. Syafi'i Ma'arif, menegaskan bahwa sebenarnya bangsa ini sudah cukup lelah menanti perubahan ke arah suasana yang lebih baik dan segar agar kehidupan kolektif kita bisa bernafas dalam suasana bebas dan lapang. Namun perubahan itu tampaknya belum kunjung datang. Sebagai warisan kesalahan masa lampau, yang lupa daratan dan lupa lautan, terlalu berat rupanya beban yang harus kita pikul. Ibarat perempuan tukang tenun yang mengurai tenunannya setelah apik dan kokoh. "*Janganlah kamu seperti seorang perempuan yang mengurai hasil tenunannya* (yang sebelumnya) sudah rapi dan kuat." (Al-Nahl: 92). Dalam hal dakwah dan politik Syafi'i menyatakan: "*Politik mengatakan: Si A adalah kawan, Si B adalah lawan. Da'wah mengoreksi: Si A adalah kawan, Si B adalah sahabat. Politik cenderung berpecah dan memecah Da'wah merangkul dan mempersatukan*".⁸³ *Kesembilan*, mental kelelawar. A. Syafi'i Ma'arif menegaskan bahwa fenomena yang dominan dalam budaya kita adalah budaya yang serba dangkal, serba materialistik, di mana hawa nafsu telah menggantikan posisi Tuhan dalam kehidupan manusia, individual maupun kolektif, dengan segala dampak buruknya di berbagai sektor. Penyakit peradaban berupa KKN (korupsi, kolusi, nepotisme) yang telah menggurita begitu dalam dan jauh di sekujur saraf bangsa ini adalah akibat belaka dari

suasana minda (terjemahan Malaysia dari perkataan *mind*) yang serba lumpuh itu. Bagi Muhammadiyah, masalah yang sangat mendasar yang tengah dihadapi, bukan masalah globalisasi, bukan pula masalah rakyat yang lebih dewasa dibandingkan DPR, tetapi masalah kerentanan suasana moral yang masih redup, penaka redupnya mata kelelawar di siang hari. Di saat gelap mata kelelawar menjadi terang karena banyak rezki yang dapat disambar tanpa memperhitungkan siapa yang punya. Manusia kelelawar adalah musuh peradaban, adalah musuh keadilan, dan kita semua harus menghentikan perannya. Karena Muhammadiyah ingin agar bangsa ini tetap utuh, tidak berkeping-keping, dan tidak terlalu lama berada dalam keadaan pingsan di bawah ancaman berbagai jenis penyakit sosial yang kronis. Agar negeri ini cepat siuman, segera menyadari akan segala dosa dan dusta yang telah merusak sendi-sendi akhlak dan moral kita selama ini karena terlalu berorientasi kepada segala yang bercorak fisik dan materi yang sangat menggoda itu.⁸⁴

Kesepuluh, derita bangsa derita Muhammadiyah. A. Syafi'i Ma'arif menegaskan, kita adalah bagian dari bangsa, maka derita yang dialami bangsa ini adalah derita kita semua. Apa yang telah dilakukan Muhammadiyah sebegitu jauh adalah membantu negara dalam berbagai kegiatan kemasyarakatan dan kemanusiaan. Oleh sebab itu janganlah ditafsirkan bahwa segala bantuan yang dikucurkan negara kepada Muhammadiyah sebagai utang budi, sebab semuanya itu adalah dalam rangka mencerdaskan dan mencerahkan kehidupan bangsa yang menurut UUD 1945 merupakan tugas dan kewajiban pemerintah. Oleh sebab itu, kepada seluruh warga Persyarikatan, pendukung, dan simpatisan, saya ulangi di sini ungkapan berikut: "*Janganlah kamu tiru nyanyian ombak*", kata seorang penyair, "*yang hanya berdebur bila menghempas ke pantai. Tetapi jadilah air bah, yang mengubah dunia dengan amalmu.*"⁸⁵

Kesebelas, Muhammadiyah dan kekuasaan. Masalah politik ujung-ujungnya bermuara pada masalah kekuasaan. Kekuasaan adalah hak prerogatif Allah. Allah dapat mengangkat derajat seseorang setinggi-tingginya. Tetapi Allah juga dapat menjatuhkan sampai pada tingkat yang paling hina. Peringatan tersebut, sedikit banyak erat kaitannya dengan suasana yang semakin

menghangat menjelang berlangsungnya pesta demokrasi. Masalah politik, khususnya yang menyangkut penyusunan daftar calon legislatif, memang belakangan sedang menjadi pembicaraan hangat di lingkungan persyarikatan. Muhammadiyah harus mendorong kepada warganya untuk menyalurkan suaranya kepada orsospol tertentu yang diyakininya sebagai pembawa kepentingan Islam.⁸⁶

Keduabelas, Muhammadiyah dan politik luar negeri. Dalam masalah politik luar negeri, A. Syafi'i Ma'arif menyoroti serangan Amerika Serikat ke Irak. Jika Amerika betul-betul menyerang Irak, diyakini akan menumbuhkan suburkan muslim garis keras tidak hanya di Indonesia tetapi juga di berbagai tempat di dunia. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, perang, selain kekalahan kemanusiaan juga merupakan tragedi bagi agama. Kita tidak boleh mengizinkan politik untuk menjadi sumber perpecahan lebih lanjut antara agama-agama di dunia. Upaya menghubungi Paus diakui dengan melihat kewibawaan universal supaya serangan Amerika tidak terjadi dilakukan.⁸⁷ *Ketigabelas*,

kekuatan amal usaha Muhammadiyah. A. Syafi'i Ma'arif mengamati ada kekuatan tersirat yang melatarbelakangi amal usaha Muhammadiyah yaitu; (a) jumlah kecil dengan kualitas yang tinggi dalam hal semangat, finansial, komitmen kepada nilai-nilai idealisme, kekompakan, dan nilai plus lainnya, punya peluang besar untuk memenangkan masa depan, kapan pun dan di mana pun, (b), sikap akomodatif dan fleksibel tapi tidak pernah menjual prinsip terhadap lingkungan: budaya, birokrasi, ekonomi, merupakan cara yang layak dikembangkan Muhammadiyah dalam melakukan ekspresi dari gerakannya, (c) koordinasi dari Pimpinan Daerah terhadap beberapa Cabang Muhammadiyah yang potensial di daerah elah membuahkan hasil-hasil yang membanggakan.⁸⁸

Keempatbelas, kader politik Muhammadiyah. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, harus diakui bahwa jam terbang kader Muhammadiyah dalam politik masih jauh dari memadai, sementara kuku Orba yang semakin mencekam baru berakhir dengan tumbanganya Orde itu pada 21 Mei 1998. Politisi muhammadiyah pada tingkat nasional atau lokal mesti sepenuhnya masuk dalam tugas baru dengan belajar sebanyak-banyaknya, baik dalam teori maupun dalam praktik. Di antara "dosa" politisi adalah bila otaknya tidak

lagi mampu memproduksi rumusan-rumusan baru yang diperlukan orang banyak. Dan rumusan itu hanya mungkin mekar dalam masyarakat yang demokratis dan egalitarian, yang mampu menyetujui beberapa alternatif sistem dan kebijakan yang harus diambil. Transformasi masyarakat hanyalah mungkin menjadi kenyataan bila kaum politisi bersama-sama kelompok lain di luar dunia politik praktis memiliki keunggulan-keunggulan tertentu untuk saling dipertukarkan dan diadu guna membangun paradigma baru yang *workable* yang sangat diperlukan bangsa ini dalam situasi krisis sekarang.⁸⁹ *Kelimabelas*, kepercayaan terhadap pemerintah. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, pasca Orde Baru, hadirnya politisi yang bermoral sangat dinantikan, karena kepercayaan masyarakat terhadap pemerintah begitu rendah, yang disebabkan oleh; (a) kesan umum yang tidak dapat ditolak begitu saja bahwa Habibie merupakan perpanjangan tangan Soeharto, walaupun itu tidak benar, (b) Habibie agak gamang, bahkan dia pernah mengatakan, saya presidennya sampai pemilu. Menurut A. Syafi'i Ma'arif hal itu seharusnya jangan diucapkan. Sebab hal ini akan mempengaruhi politik dalam negeri, sehingga untuk menarik investor luar negeri mereka menanyakan aman tidak Indonesia.⁹⁰

Keenambelas, tentang IPTN. Dalam hal kemajuan teknologi, khususnya teknologi kedirgantaraan, A. Syafi'i Ma'arif menegaskan, apakah memang bangsa Indonesia tidak layak untuk mengembangkan teknologi tinggi dan harus selamanya bergantung kepada belas kasihan bangsa lain? SDM (Sumber Daya Manusia) yang berada di belakang IPTN itu, dengan tokoh puncaknya Habibie, ribuan anak-anak ummat yang bekerja di lingkungannya dengan sangat tekun, cermat, dan sungguh-sungguh. Anak bangsa yang pernah dijajah lama ini kini telah mengangkat mukanya dalam teknologi tinggi menjelang abad ke-21. Sebuah prestasi yang sungguh mengagumkan.⁹¹

11. Agama, Filsafat, dan Ideologi

Wacana politik A. Syafi'i Ma'arif tentang agama, filsafat, dan ideologi dapat diidentifikasi sebagai berikut: *pertama*, tentang filsafat Islam. Kemutlakan kebenaran Al-Qur'an tetap bertahan, tetapi tafsiran terhadapnya tidak pernah menduduki posisi mutlak sesuai dengan posisi manusia makhluk nisbi.

Perbedaan tafsir di antara pemikir Muslim terkadang menimbulkan polarisasi yang tajam, khususnya kelompok *al-mutakallimun*, *fuqaha* berhadapan dengan *al-falasifah*. Mereka belum bisa mencapai kata sepakat agar polarisasi itu dapat dijembatani jika Al-Qur'an diposisikan sebagai *al-furqan*. Bangunan Filsafat Islam menjadi mungkin diciptakan dengan Al-Qur'an sebagai sumber ilham yang utama. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, Islam dapat mendorong lahirnya sistem filsafat yang khas, tetapi mereduksi Islam menjadi sama dengan bangunan filsafat adalah suatu perbuatan tidak bertanggung jawab. Dalam kerangka hierarki sistem pemikiran Islam, ideologi berada di bawah ilmu. Posisi tertinggi ditempati wahyu, kemudian diikuti filsafat, ilmu, dan menyusul ideologi. Sejak semula ideologi bercorak sekuler-materialistik.⁹²

Kedua, "*nation and character building*". Presiden pertama Indonesia Soekarno sering mengucapkan betapa mutlaknya "*nation and character building*". Bung Karno betul bahwa kita harus memantapkan proses "pembangunan bangsa dan pembangunan karakter". Secara teori tidak ada yang salah dalam ungkapan ini, tetapi dalam praktek secara moral, yang berlaku adalah sebaliknya berupa "penghancuran bangsa dan penghancuran karakter" melalui berbagai bentuk penyimpangan dari alur konstitusi. Pemimpin yang kita perlukan adalah pemimpin yang punya karakter, sesuatu yang memang sukar kita temukan sekarang, tetapi bukan sesuatu yang mustahil untuk tampil di masa depan.⁹³ *Ketiga*, pemimpin berkarakter. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, inti persoalan kita sebenarnya menyangkut kualitas mental manusia Indonesia, bukan persoalan sumberdaya alam. Indikator dari tipe pemimpin yang lemah karakter antara lain terlihat pada fakta mencuatnya "keretakan antara kata dan tindakan" mereka. Antara kata dan laku di panggung politik dan ekonomi kita, sudah terlalu lama tidak ada persahabatan lagi.⁹⁴

Keempat, nilai transendental ilmu pengetahuan. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, tugas ilmu pengetahuan, khususnya ilmu-ilmu sosial, psikologi, humaniora, dengan dikawal oleh nilai-nilai transendental adalah untuk mempertautkan jarak antara apa yang diucapkan dan apa yang diperbuat. Agama, psikologi, ilmu sosial, dan humaniora harus bekerja keras untuk terus melawan dan melumpuhkan cara hidup yang sangat tidak bertanggung jawab itu, sampai akhirnya antara kata dan laku secara berangsur akan dapat dipertautkan.⁹⁵

Kelima, Akal dan wahyu. Golongan beriman mengatakan bahwa kehadiran para nabi adalah sebuah keharusan sejarah (*a historical necessity*), sebab kemampuan akal manusia, betapa pun dahsyatnya, bukanlah tanpa batas. Akal perlu ditopang oleh wahyu yang dibawa oleh para nabi dan rasul. Sebaliknya, golongan ateis akan menjawab bahwa kedatangan nabi hanyalah sebagai beban sejarah karena membelenggu akal manusia untuk menjangkau sesuatu yang tak terhingga. Bahkan kata mereka, alam semesta ini terjadi secara kebetulan, tanpa didahului oleh Penciptaan. Oleh karena itu, menurut pemahaman A. Syafi'i Ma'arif terhadap beberapa ayat Al-Qur'an, cenderung untuk mengatakan bahwa iman itu adalah sebuah pilihan, bukan kewajiban (Q.S. Yunus: 99, Q.S. al-Baqarah: 256). Manusia yang menentang Tuhan berpendapat bahwa "proses-proses alam sebagai *having self-sufficient causes* (punya sebab-sebab yang tercakup dalam dirinya sendiri) dan dinilai sebagai sesuatu yang final, sebab keberadaan di luar itu menjadi tidak mungkin. Di sinilah iman itu menjadi relevan dan berfungsi sebagai kekuatan spiritual transendental untuk memberi arah yang jelas ke mana manusia harus bergerak di dunia fana yang sarat persoalan.⁹⁶

Keenam, iman dan ilmu pengetahuan. Al-Qur'an adalah Kitab Suci yang menempatkan ilmu pengetahuan sejajar dengan iman. Maju mundurnya sebuah peradaban dalam perspektif ini akan sangat tergantung kepada berhasil atau gagalnya pemeluk beriman untuk mengawinkan antara iman dan ilmu pengetahuan.⁹⁷ *Ketujuh*, marxisme, komunisme komunisme dan kapitalisme. Pada dataran global, marxisme atau komunisme sebagai ideologi sebenarnya sudah tamat, dan di abad ke-21 diperkirakan sudah harus dimasukkan ke dalam museum sejarah untuk selama-lamanya. Ideologi sekuler ini gagal memenuhi janji-janjinya untuk menegakkan keadilan dan melawan kemiskinan di muka bumi. Marhaenisme ciptaan Bung Karno juga bernasib lebih kurang sama dengan marxisme yang mengilhaminya kemudian dikaitkan dengan kondisi Indonesia sewaktu masih masih dijajah. Yang menarik untuk dicatat ialah bahwa marhaenisme, apa pun definisi yang disandangkan kepadanya adalah ideologi yang telah gagal mengisi kemerdekaan Indonesia. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, komunisme dan kapitalisme itu ibunya sama, yaitu peradaban Barat yang sekuler. Komunis

menempuh jalan yang ekstrim, yaitu ingin menciptakan surga di permukaan bumi. tetapi ternyata gagal. Sementara kapitalisme, saudara sepupu, bahkan saudara kandung komunisme, itu tampaknya masih bertahan walaupun tidak bisa menawarkan wajah peradaban yang ramah juga. Komunisme dan kapitalisme itu, saya rasa tidak akan mampu bertahan terlalu lama kalau wajah kepincangan, diskriminatif masih mereka tonjolkan. A. Syafi'i Ma'arif mengatakan, dunia ini sedang mencari alternatif. Islam kalau dipahami secara benar dapat dirumuskan sebagai alternatif peradaban itu.⁹⁸

Kedelapan, ideologi politik Islam. Islam yang dijadikan ideologi politik oleh sementara partai juga tidak akan kebal dari kegagalan demi kegagalan, sebab agama lebih merupakan kendaraan politik ketimbang acuan moral bagi para pendukungnya. Kalau ada perkecualian untuk kasus Indonesia, maka kita harus menyebut Masyumi (1945-1960) yang relatif berhasil mengintegrasikan moral agama dengan perangai politik tokoh-tokohnya.⁹⁹ *Kesembilan*, globalisasi, globalisme, dan komunisme. Menyongsong abad ke-21 umat Islam dihadapkan atau berhadapan dengan tiga bahaya. Ketiga bahaya besar itu masing-masing globalisasi, globalisme, dan komunisme. Menghadapi bahaya globalisasi, globalisme, dan komunisme yang selalu mengintai kita mesti berupaya terus merevitalisasi kembali ajaran dan nilai-nilai Islam yang *kaffah* dan universal. Salah satu bentuknya, kita mesti gigih menyeimbangkan antara aspek kualitatif dengan aspek kuantitatif. Selama ini kita masih bangga malah menampik dada dengan jumlah yang banyak.¹⁰⁰

Kesepuluh, kebenaran agama dan kebenaran ilmu. Menurut A. Syafi'i Ma'arif kebenaran agama menuntut keyakinan para pemeluknya bersifat mutlak. Sekalipun penafsiran terhadapnya adalah relatif, karena relativisme itu sudah merupakan sesuatu yang inheren dalam konstruksi fitri manusia. Adapun kebenaran ilmu tidak pernah mencapai posisi mutlak. Karena hal itu juga bertaut rapat dengan relativisme manusia, yang dikungkung oleh lingkup pertanyaan "apa" dan "bagaimana". Sementara, persoalan yang menyangkut "apa yang seharusnya", berada di luar domain ilmu pengetahuan. Bahklau di luar domain filsafat. Untuk pertanyaan yang terakhir itu, etika, moral, dan terutama agama menawarkan diri untuk memberi jawaban.¹⁰¹ Oleh karena itu menurut A. Syafi'i Ma'arif, untuk melihat posisi ilmu

pengetahuan dalam Islam, kita harus menelusurinya dalam al-Quran dan Sunnah Nabi, sebagai sumber otentik dari agama terakhir ini. Kerja ini dalam metode pemikiran Islam disebut *ijtihad*.¹⁰²

Kesebelas, tiga fenomena pra Islam. Dalam masyarakat komersial Mekah, jauh sebelum menerima wahyu, Nabi dengan resah mengamati tiga fenomena sosial yang saling berhimpitan; (a) gejala syirik (politeisme) yang membuahkan eksploitasi kaum elit atas sektor masyarakat luas yang tak berdaya, (b) ketidakadilan yang merupakan panorama umum di kota Mekah ketika itu. Nabi sendiri dalam bahasa Al-Qur'an dikatakan: "*Bukankah Kami telah melapangkan dadamu untukmu. Dan Kami telah mengangkat beban darimu. Yang sangat memberatkan punggungmu?*" (Q.S. Insyira: 1-3), (c) tiadanya keyakinan terhadap akhirat sehingga orang dapat berbuat semena-mena, tanpa adanya rasa takut untuk bertanggungjawab sesudah mati.¹⁰³ Politeisme, ketidakadilan, dan sekularisme (jika istilah ini dapat dipakai untuk mereka yang tidak mempercayai akhirat) merupakan masalah sosial akut yang amat meletihkan mental seorang Muhammad sebelum menerima wahyu, sehingga tulang punggungnya serasa mau patah. Karena karakter nabi dibentuk oleh Kitab Suci ini, maka kariernya selama periode Mekah dan Madinah, lebih kurang 23 tahun, adalah pengejawantahan dari tugas dan fungsinya sebagai Rasul, tidak saja untuk menangani masalah-masalah sosial yang terus tumbuh dan berkembang karena perubahan zaman, tetapi lebih dari itu, untuk memberi arah moral transendental yang pasti dan jelas kepada perjalanan sejarah di seluruh umat manusia, di semua zaman, di semua tempat. Sekulerisme dan fundamentalisme religius sama bahayanya yang satu membuang agama ke dalam limbo sejarah, yang lain menggunakan agama untuk tujuan-tujuan yang umumnya bercorak duniawi, demi kekuasaan, sambil mengunci otak manusia agar tidak menyampaikan pendapat dan tafsir berbeda.¹⁰⁴

Keduabelas, soal perkawinan. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, dalam persoalan perkawinan, berdasar surah Ar-Rum ayat 21 memiliki kandungan yang mendalam untuk direnungkan sebagai landasan perkawinan menurut ajaran Islam. *Mawaddah* adalah kasih sayang yang lahir dari interaksi fisik (karenanya, suami-istri sebaiknya tidak berpisah dalam waktu yang lama). Sedangkan *rahmah* adalah kasih sayang yang lahir dari interaksi batin. Jika interaksi fisik

berkurang karena *sunatullah* (sudah tua, sakit dan sebagainya), maka interaksi batinlah yang masih bertahan menjaga hubungan kasih sayang suami Istri. Sistem perkawinan dalam Islam seharusnya monogami, bukan poligami.¹⁰⁵

Ketigabelas, Muhammadiyah dan gerakan ilmu. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, dalam hal pemikiran Islam, Muhammadiyah mengalami kemandegan, terutama di bidang pemikiran teologisnya. Muhammadiyah menjadi lebih terkenal sebagai gerakan amal, yang belum mengimbangi dinamika amal dengan dinamika pemikirannya. Muhammadiyah perlu mengubah diri menjadi gerakan ilmu. Kita belum melihat bagaimana Muhammadiyah yang mengembangkan konsep-konsep dasar tentang kehidupan sosial-kemasyarakatan yang memuat nilai-nilai spiritualitas tinggi seperti: persaudaraan, toleransi, keadilan, inklusifitas, keberagaman yang manifest dengan sendirinya, ta'aruf, persamaan derajat di muka hukum, wanita, kontak sosial dan kontrak transendental, konglomerasi, perburuhan dan sebagainya, yang semuanya memiliki landasasn normatif di dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁰⁶ Oleh karena itu, Muhammadiyah itu di samping gerakan amal, gerakan dakwah *amar makruf nahi munkar*, tetapi juga harus menjadi "komunitas ilmu".¹⁰⁷ Oleh karena itu, menurut A. Syafi'i Ma'arif, sebagai organisasi Islam, Muhammadiyah diharapkan oleh masyarakat untuk bisa menyelesaikan kasus-kasus kontemporer melalui *ijtihadnya* yang syar'iah. Seperti isu perempuan dalam jabatan publik, hubungan agama dan negara, dan masalah nasionalisme dalam bingkai universalisme Islam.¹⁰⁸

Keempatbelas, "Apakah Tuhan Punya Masa Depan?. A. Syafi'i Ma'arif mengutip judul bab terakhir karya Karen Armstrong. *A History of God: From Abraham to the Present: the 1400 years Quest fo God* mengajukan pertanyaan "Apakah Tuhan Punya Masa Depan? Dapatkah serba kesementaraan ini diberi makna abadi tanpa merujuk kepada agama atau memang makna abadi itu tidak perlu dicari? Adalah sebuah kesia-siaan yang fatal jika seseorang mencari makna di luar katagori Tuhan dan agama, di luar baik dan buruk. Manusia yang memiliki kekuatan imajinasi kreatif yang menurut definisi Sartre adalah "the ability to think of what is not present, apakah masalah Tuhan termasuk wilayah yang dapat dipikirkan atau berada di wilayah lain di luar jangkauan

pikiran manusia ? Menurut A. Syafi'i Ma'arif, tanpa bantuan iman, apakah pikiran kita dapat memahami sesuatu *beyond phenomena* ? Tanpa agama, mampukah manusia membedakan antara peradaban dan kebiadaban ? Pertanyaan lain, bagaimana kita menjelaskan kenyataan adanya penindasan dan kebiadaban yang dilakukan atas nama Tuhan dan agama ? Begitu pun juga bagaimana definisi tentang kemanusiaan yang adil dan beradab ? ¹⁰⁹

12. Peradaban Islam

Wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif yang terkait dengan Islam sebagai peradaban alternatif dapat diidentifikasi sebagai berikut: *pertama*, maju mundurnya Islam. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, sejak kelahirannya pada abad ke-7, Islam adalah satu-satunya agama yang tersebar begitu cepat dan dipeluk oleh berbagai suku bangsa di luar Arabia. Islam dalam tenggang waktu satu abad telah menjadi agama dunia. Setelah bergumul dengan berbagai unsur peradaban lain, Islam selama lima ratus tahun (abad ke-8 samapai abad ke-12) kemudian telah tampil sebagai *avant grade* dunia yang paling maju, diukur dengan standar apa pun. Islamlah yang menjadikan ilmu pengetahuan bercorak kosmopolitan. Sejak permulaan abad ke-17, dunia Barat berkat gerakan renaissance abad sebelumnya telah sadar akan segala kelemahannya selama ini menyusun kekuatan antara lain untuk menghadapi Dunia Islam yang pernah menguasai bagian-bagian Eropa selama beberapa abad. Dunia Islam kemudian kehilangan *elan vital* oleh sebab-sebab yang kompleks secara brutal satu per satu jatuh ke tangan Barat. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, dunia Islam sekarang masih berada di buritan peradaban. Tetapi proses pencerahan untuk mengubah posisi itu tengah berlangsung secara kreatif dan kritis. Untuk mempercepat proses ini, peran pendidikan tidak diragukan merupakan sektor yang sangat menentukan. ¹¹⁰

Oleh karena itu, menurutnya, masa lampau Islam yang jaya bukan untuk diberhalakan atau dipuja. Pasang surut sebuah peradaban kita baca secara kritis berdasarkan data historis yang dapat dipercaya, faktor-faktor apa yang mendorongnya untuk pasang hingga menggapai puncak-puncaknya yang tinggi dan kemudian faktor-faktor apa pula yang menyeretnya ke bawah hingga menjadi beban kemanusiaan. Disinilah peran perguruan tinggi

menurut A. Syafi'i Ma'arif menjadi sangat penting. Perguruan Tinggi Muhammadiyah tidak punya pilihan lain kecuali memasukkan diri ke dalam putaran arus peradaban global yang tampaknya tak terelakkan. Bukan untuk hanyut atau tenggelam, tapi untuk memberikan arahan moral-transendental kepada peradaban itu. Tugas ini teramat berat, tapi itulah risikonya orang beriman itu.¹¹¹

Kedua, Islam sebagai ekspresi kultural. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, Islam sebagai ekspresi kultural telah melahirkan peradaban yang kalah sejak lebih kurang 400-500 tahun yang lalu. Oleh sebab itu, Islam kultural yang ada di kantong ummat Islam sekarang adalah Islam yang sedang jatuh dan kalah. Dalam posisi yang serba kalah itu, adalah sikap a-historis untuk menawarkannya sebagai paradigma peradaban yang akan datang. Kalau Islam hendak ditawarkan juga, maka proses reformulasi pemahaman ini akan mencakup dimensi yang luas: teologi, filsafat, sufisme, sistem hukum, prinsip-prinsip sosial, ekonomi, politik, ilmu dan seni, dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai pusat rujukan tertinggi. Islam sebagai ekspresi kultural yang kita warisi sekarang memang adalah Islam yang kaya tapi sudah lumpuh. Kelumpuhan ini antara lain disebabkan oleh muatan tradisi yang teramat berat yang membebani dirinya sebagai akibat logis dari hasil pengumpulannya dengan unsur-unsur peradaban lain, baik yang positif-negatif. Masa lampau tidak saja cacat secara politik, secara intelektual pun pemikiran-pemikiran Muslim klasik sarat dengan pertentangan yang membawa perpecahan. Muncullah aliran pemikiran dalam Islam yang tidak jarang telah menggerogoti sendi-sendi bangunan persatuan umat. Sunniesme dan syi'isme lebih merupakan gejala Arab ketimbang gejala Islam. Oleh sebab itu bila ada pihak yang ingin membongkarnya secara bertanggung jawab, demi kesatuan umat, maka langkah itu sepenuhnya dapat dibenarkan.¹¹²

Ketiga, fungsi praktis al-Qur'an. Menurut A. Syafi'i Mararif, kalau ada ungkapan *hudalin nas* atau *hudalil muttaqin*: itu artinya Al-Qur'an memiliki fungsi praktis. Sesungguhnya tidak ada satu pun dimensi kehidupan manusia yang terlepas dari wahyu. Tapi ternyata realitas di sekitar kita, seperti masalah hukum pidana dan perdata, masalah ilmu pengetahuan, dan masalah yang lain, tampaknya terlepas dari wahyu. Secara diam-diam, kita telah menjadi

manusia yang setengah sekuler. Pemikiran manusia untuk menjawab hal itu, supaya mampu memberi arah, ternyata sangat lambat. Kesalahan vertikal itu harus tampak di sini, dalam kesalahan sosial, kesalahan horizontal. Dalam ayat surat Ali Imran, Allah berfirman: “*Dzuribat ‘alaihimmudzilah ‘ainama tukhifu illa bi habli minallah wa habli minannas.*” Kita tidak cukup hanya mengatakan Islam itu sebuah cara hidup, sebuah *way of live* yang sempurna, tapi dalam bentuk konkrit mesti dilakukan.¹¹³

Keempat, Islamisasi ilmu pengetahuan. Menurut A. Syafi’i Ma’arif bahwa berbeda dengan beberapa penulis muslim kontemporer, yang begitu bersemangat untuk mengislamkan ilmu pengetahuan, Fazlur Rahman menawarkan perspektif lain. Yang perlu diislamkan adalah pusat kesadaran dan kekuatan intelektual manusia. Bukan cabang-cabang ilmu tertentu. Yang perlu adalah menciptakan pemikir yang mempunyai kapasitas untuk berfikir konstruktif dan positif tanpa mengarisikan aturan-aturan dalam cara mereka mengembangkan pemikirannya. Islam bertujuan untuk memungkinkan kita bertindak, mengubah kejadian-kejadian yang sedang berlaku di dunia, sepanjang semuanya itu bersifat destruktif dan tidak sejalan dengan kriteria Islam.¹¹⁴

CATATAN AKHIR

¹ SKH Kompas, 18 April 2002.

² *Ibid*

³ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 18/84, halaman 6

⁴ Majalah Tajdid, 1985, no 2/1.

⁵ Ceramah budaya “*Islam dan Dialog Kebudayaan*” di Museum Istiqlal TMIL, Jakarta, 5 Oktober 1999. Dimuat di majalah Suara Muhammadiyah No. 21. Th ke 84, edisi Nopember 1999.

⁶ *Ibid*

⁷ *Ibid*

⁸ Lihat lebih lanjut artikel A. Syafi’i Ma’arif “*Islam dalam Politik Indonesia Sekarang*”, majalah Suara Muhammadiyah edisi No.15/82, halaman 12.

⁹ *Ibid*

¹⁰ *Ibid*

¹¹ *Ibid*

¹² Makalah Seminar Bulan Sejarah Jurusan FPIPS IKIP Yogya, 26-27 Mei 1996).

¹³ *Ibid*

¹⁴ *Ibid*

- ¹⁵ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 16/80/1995
- ¹⁶ SKH Republika, 13 juli 1999
- ¹⁷ *Ibid*
- ¹⁸ *Ibid*
- ¹⁹ SKH Republika, 13 Desember 1996. Halaman 6
- ²⁰ SKH Republika, 20 Januari 2004. Halaman 6
- ²¹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 23. Th. Ke-85, halaman 6.
- ²² *Ibid*
- ²³ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 4/ 82, halaman 7
- ²⁴ *Ibid*
- ²⁵ *Ibid*
- ²⁶ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 4/ 82, halaman 7
- ²⁷ Majalah Tempo, 4 Juli 1999
- ²⁸ *Ibid*
- ²⁹ *Ibid*
- ³⁰ *Ibid*
- ³¹ Majalah Suara Muhammadiyah No. 19 Th. Ke-85, halaman 10-11
- ³² SKH Republika, Jumat 19 November 1999
- ³³ Majalah Suara Muhammadiyah No. 1 Th. Ke-87, 1-15 Januari 2002, halaman 12.
- ³⁴ Majalah Suara Muhammadiyah No. 3 Th. Ke-85, 2000. Halaman 1-3.
- ³⁵ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 24/80/1995
- ³⁶ Berita resmi Muhammadiyah, No.24/1990-1995 Dzulhijjah 1415 H/1995, hal. 52
- ³⁷ Majalah Suara Muhammadiyah No. 24 Th. Ke-87, 16-31 Desember 2002. Halaman 13.)
- ³⁸ Majalah Suara Muhammadiyah No. 15 Th. Ke-87, 1-15 Agustus 2002. Halaman 22-23.)
- ³⁹ *Ibid*
- ⁴⁰ Majalah Suara Muhammadiyah No. 01 Th. Ke-88, 1-15 Januari 2003. Halaman 34-35)
- ⁴¹ *Ibid*
- ⁴² *Ibid*
- ⁴³ Majalah Suara Muhammadiyah No. 01 Th. Ke-88, 1-15 Januari 2003. Halaman 34-35)
- ⁴⁴ SKH Jawa Pos, 14 November 1996, halaman 1
- ⁴⁵ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 24/81/1996
- ⁴⁶ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 17/84, halaman 6
- ⁴⁷ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 17/81/1996
- ⁴⁸ . Majalah Suara Muhammadiyah No. 14/83, halaman 8-9)
- ⁴⁹ Majalah Suara Muhammadiyah No. 02 Th. Ke-88, 16-31 Januari 2003. Halaman 34.)
- ⁵⁰ Majalah Suara Muhammadiyah No. 06. Th. Ke-89, 16-31 Maret 2004. Hal;40-41.
- ⁵¹ *Ibid*
- ⁵² Majalah Suara Muhammadiyah No. 07 Th. Ke-88, 1-15 April 2003. Halaman 38-39.)
- ⁵³ *Ibid*
- ⁵⁴ Majalah Suara Muhammadiyah No. 07 Th. Ke-88, 1-15 April 2003. Halaman 38-39
- ⁵⁵ *Ibid*

⁵⁶ *Ibid*

⁵⁷ Majalah Suara Muhammadiyah No. 2 Th. Ke-87, 16-31 Januari 2002. Halaman 12

⁵⁸ Majalah Suara Muhammadiyah No. 09/80/1995

⁵⁹ Majalah Suara Muhammadiyah No. 11 Th. Ke-86, 2001; 32-33

⁶⁰ *Ibid*

⁶¹ Majalah Suara Muhammadiyah N. 11/80/1995, halaman 28.

⁶² Majalah Suara Muhammadiyah, No. 14 Th.ke-83, halaman 6

⁶³ Majalah Suara Muhammadiyah No. 10/80/1995, halaman 7

⁶⁴ Majalah Suara Muhammadiyah No. 12 Th. Ke-87 16-30 Juni 2020. Halaman 12

⁶⁵ Majalah Suara Muhammadiyah No. 12 Th. Ke-85, halaman 6

⁶⁶ Majalah Suara Muhammadiyah No. 1 Th. Ke-85, 2000.)

⁶⁷ Majalah Suara Muhammadiyah No. 12/80/1995, hlamen 18-19

⁶⁸ Majalah Suara Muhammadiyah No. 12/80/1995, halaman 7

⁶⁹ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 01/02 Th. Ke-83, halaman 20

⁷⁰ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 24/82 halaman 22- 23

⁷¹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 10 Th. Ke- 85

⁷² *Ibid*

⁷³ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 14 Th. Ke-85; 4

⁷⁴ *Ibid*

⁷⁵ Makalah “Peran Muhammadiyah dalam Mempersiapkan Bangsa memasuki Era Globalisasi Abad ke-21” disampaikan dalam Sidang tanwir Muhammadiyah di Bandung 3-5 Desember 1999.

⁷⁶ *Ibid*

⁷⁷ Majalah Suara Muhammadiyah No. 24 th. Ke-89, 16-31 Desember 2004. Halaman 8

⁷⁸ Majalah Suara Muhammadiyah No. 11 Th. Ke-89 1-15 Juni 2004. Halaman 28

⁷⁹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 09/84, halaman 6

⁸⁰ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 15 Th ke-85, halaman 10-11

⁸¹ Majalah Suara Muhammadiyah No. 22. Th. Ke-86 (2001) halaman 32-33

⁸² Majalah Suara Muhammadiyah, No. 15/83, halaman 14-15

⁸³ Pidato Iftitah Sidang Tanwir Muhammadiyah di Denpasar Bali 10 Dzulqoidah 1422 H/24 Januari 2002

⁸⁴ Pidato *iftitah* Sidang Tanwir Muhammadiyah di Makasar, 1993

⁸⁵ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 13 Th. Ke- 85, halaman 4

⁸⁶ Majalah Suara Muhamamdiyah No. 20/81/1996, halaman 21-22.

⁸⁷ Majalah Suara Muhammadiyah, 29 Muharram-13 Shafar 1424 H. Halaman 5

⁸⁸ Majalah Suara Muhammdiyah No. 15/80/1995, halaman 14

⁸⁹ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 22/84 halaman 6

⁹⁰ Majalah Suara Muhamamidyah, No. 23 Th. Ke-83, 1998, halaman 10-11

⁹¹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 17/80/1995

⁹² Majalah Suara Muhammadiyah No. 24 Th. Ke-87, 16-31 Desember 2002. Halaman 12

⁹³ Majalah Suara Muhammadiyah No. 03 Th. Ke 90 /1-15 Feb 2005

⁹⁴ Majalah Suara Muhammadiyah No. 04 Th. Ke-90, 16-28 Februari 2005.Halaman 28

- ⁹⁵ Majalah Suara Muhammadiyah No. 05 Th. Ke-90, 1-15 Maret 2005. Halaman 28
- ⁹⁶ *Ibid*
- ⁹⁷ Majalah Suara Muhammadiyah No. 08 Th. Ke-90, 16-30 April 2005. Halaman 37-37
- ⁹⁸ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 18/80/1995
- ⁹⁹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 02/79/1994, halaman 12
- ¹⁰⁰ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 18 Th. Ke-85, halaman 6.
- ¹⁰¹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 16/82/1997
- ¹⁰² Majalah Suara Muhammadiyah, No. 16/82/1997
- ¹⁰³ Majalah Suara Muhammadiyah No. 09 Th. Ke-90, 1-15 Mei 2005, halaman 36-3
- ¹⁰⁴ *Ibid*
- ¹⁰⁵ Majalah Suara Muhammadiyah No. 14 Th. Ke-88, 16-31 Juli 2003. Halaman 38-39
- ¹⁰⁶ Majalah Suara Muhammadiyah No. 06/80/1995, halaman 20
- ¹⁰⁷ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 02/84, halaman 6
- ¹⁰⁸ *Ibid*
- ¹⁰⁹ Forum Majalah Basis & Perpustakaan Kolose Ignatius, 19-20 April 2002.)
- ¹¹⁰ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 7/83
- ¹¹¹ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 2/81/1996
- ¹¹² Majalah Suara Muhammadiyah No. 04/80/1995, halaman 7
- ¹¹³ Majalah Suara Muhammadiyah No. 01 Th, ke-86 (2001). Halaman 6
- ¹¹⁴ Majalah Suara Muhamamdiyah, No. 20. Th. 82 halaman 7

*Analisis Wacana Kritis Wacana
Politik Muhammadiyah
Tahun 1998-2005
(Era A. Syafi'i Ma'arif)*

Mengacu model analisis CDA Nourman Fairlough, maka dalam analisis wacana politik A. Syafi'i Ma'arif juga dilakukan secara multilevel analysis yaitu level teks, *discourse practice*, dan *sociocultural practice*. Dalam analisis teks akan dibahas dalam tiga elemen yaitu representasi, relasi, dan identitas. Sementara itu analisis *discourse practice* dilakukan pada level pembuatan teks yang berguna untuk membuat penafsiran atas teks dan analisis konsumsi teks. Sedangkan analisis *sociocultural practice* adalah analisis pada level sosial yang berisikan kajian mengenai keadaan sosial kultural yang mempengaruhi proses pembuatan teks untuk menjelaskan konteks lahirnya sebuah teks.

Ketiga level analisis tersebut di atas merupakan tahapan analisis *communicative event*. Di samping itu analisis tahap *communicative event*, model analisis Nourman Fairclough juga menuntut tahapan analisis *order of discourse*.

Pada bagian ini akan disajikan tahapan analisis *communicative event* yang meliputi analisis teks, analisis *discourse practice*, dan analisis *sociocultural practice*. Jumlah wacana politik A. Syafi'i Ma'arif dalam penelitian ini 123 wacana atau teks yang diperoleh dari berbagai sumber.

A. ANALISIS TEKS

Mengacu model analisis CDA Nourman Fairlough, maka dalam analisis teks akan dibahas dalam tiga elemen yaitu representasi, relasi, dan identitas.

1. Representasi

Teks-teks wacana politik A. Syafi'i Ma'arif banyak berupa *feature* dan artikel, sebagian diantaranya merupakan naskah sambutan dalam acara-acara resmi organisasi Muhammadiyah. Secara tekstual, wacana politik A. Syafi'i Ma'arif memiliki bahasa argumentatif, menggunakan gramatikal aktif, dan cenderung mengajak khalayak untuk ikut serta terlibat dalam isu wacana yang dikemukakan. Tipe wacana politik A. Syafi'i Ma'arif pada umumnya memiliki kesamaan dengan tipe wacana politik M. Amien Rais, terutama yang berkaitan dengan organisasi Muhammadiyah. Bila terdapat perbedaan terletak pada cara mengemas bahasa dan kedalaman elaborasi.

Secara garis besar, representasi wacana politik A. Syafi'i Ma'arif dapat dijelaskan sebagai berikut;

1) *Universalisme nilai politik Islam.*

Pandangan A. Syafi'i Ma'arif yang merepresentasikan universalisme nilai-nilai politik Islam dapat dibaca dalam pendapatnya tentang kekuasaan akan mendapat dukungan rakyat, manakala prinsip amanah dan keadilan harus dijadikan pilar utamanya. Prinsip ini sifatnya universal, tidak terkait dengan perbedaan agama, kultur etnis, dan latar belakang sejarah. Sedangkan dalam masyarakat madani, yang menjadi pilar utama adalah keadilan. Persoalannya adalah, universalisme politik Islam yang semacam ini sudah lama terkubur dalam sejarah, terlebih sejak terbunuhnya Ali bin Abi Tholib pada tahun 661 H yang menandakan tamatnya riwayat sistem politik egalitarian, *justice oriented*, toleransi, dan keterbukaan dalam sejarah muslim. Demokrasi telah terkubur dalam kfan Ali bin Abi Tholib.¹

Dengan mengutip pendapat Fazlur Rahman, A. Syafi'i Ma'arif menjelaskan bahwa sebenarnya sebelum Nabi Muhammad SAW wafat ia telah berfikir tentang masalah pergantian itu. Yaitu dengan menciptakan suatu perimbangan kekuatan antara Muhajirin dan Anshar sebagai penduduk Madinah. Dalam masyarakat madani, yang menjadi pilar utama adalah keadilan.²

Menurut A. Syafi'i Ma'arif, dengan universalisme nilai-nilai politik Islam, maka perkara nama negara menjadi tidak terlalu penting. Yang penting adalah cita-cita politik Islam dilaksanakan dalam kehidupan kolektif suatu bangsa. Politik Islam dalam makna yang ideal, parameter kuantitatif berupa semakin banyaknya kursi birokrasi terpegang di tangan muslim, tidak dapat menjelaskan apa-apa tentang realitas mendasar yang kita hadapi. Bila demikian situasinya, harus menggunakan parameter kualitatif, dengan pengertian bahwa hubungan Islam dan politik barulah mempunyai makna substansial, jika doktrin Islam digunakan dengan masalah-masalah mendasar untuk menemukan jalan keluarnya, demi masa depan bangsa secara keseluruhan. Politik dengan payung Islam, tetapi tidak diarahkan untuk memperbaiki kualitas bangsa, boleh jadi pada akhirnya akan merupakan bumerang bagi Islam dan ummatnya.³

2) Demokratisasi.

Wacana politik A. Syafi'i Ma'arif juga merepresentasikan sebuah perjuangan demokrasi yang tak kunjung usai. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, bangunan demokrasi kita masih saja terseok-seok dalam proses mencari bentuk yang lebih dewasa dalam lautan sub kultur kita yang kaya, tetapi mengandung keberbagaian yang kadang-kadang terasa rumit untuk dapat diakomodasikan. Kehadiran partai politik sebagai konsekuensi sistem demokrasi modern dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif adalah suatu keniscayaan. Kita belum menemukan sistem politik yang lebih baik tanpa kehadiran partai, sekalipun demokrasi itu sendiri tidak lebih dari sebuah "sistem politik yang terbaik di antara yang terburuk".⁴

Oleh karena itu, menurut A. Syafi'i Ma'arif, para politisi Islam pada prinsipnya tidak boleh lupa dengan kandang yang selama ini membesarkannya. Disamping itu, politisi Islam jangan banyak saling bentrok, saling mencaci, saling menyikat, saling menyikut, dan saling menjegal. Tapi tumbuh-kembang sikap tasamuh atau toleran.⁵

Mengutip pendapat Mohammad Hatta, A. Syafi'i Ma'arif Syafi'i menjelaskan bahwa sumber demokrasi Indonesia ada tiga, *pertama*, sosialisme barat, *kedua*, ajaran Islam, *ketiga*, pola hidup dalam kolektivisme sebagaimana

terdapat di desa-desa di Indonesia. Ketiga hal tersebut merupakan kombinasi organik tiga kekuatan sosio religius yang mengakar dalam sebagian besar masyarakat Indonesia. Yang menjadi masalahnya adalah pelaksanaannya yang tersendat dan terbentur tembok otoriter.⁶

Dalam sistem demokrasi, tidaklah pada tempatnya untuk mempertentangkan secara dikhotomis kepemimpinan sipil atau militer, atau kalau dalam Muhammadiyah mencuat istilah kepemimpinan intelektual dan ulama. Dalam pandangan Syafi'i, sipil dan militer atau cendekia dan ulama bukanlah dua hal yang perlu dipertentangkan. Karena, katagori sipil atau militer, keulamaan atau kecendekiaan semata belum cukup untuk menjawab masalah kepemimpinan. Ada beberapa nilai plus yang harus menyatu antara sipil dan militer, atau antara kealiman dan kecendekiaan seseorang menjadi pemimpin.

Bagi Muhammadiyah, diantara nilai plus itu adalah; wawasan keislaman dan kemanusiaan yang luas, dikenal dan diterima secara nasional, punya waktu dan memahami budaya Muhammadiyah sebagai gerakan *dakwah amrun bi al- ma'ruf wa nahyun 'ani al-munkar*.⁷

3) Spirit Pluralisme dan Anti Radikalisme.

Menurut A. Syafi'i Ma'arif, tidak ada landasan teologis bagi umat Islam untuk membenci pihak lain, termasuk Yahudi. Jika kemudian terdapat kesan bahwa umat Islam tidak menyukai Israel, bukan karena Yahudinya, tetapi karena zionismenya yang imperialistik. Radikalisme muncul di Indonesia sebenarnya semata-mata karena faktor domestik, kondisi sosial politik yang tidak menentu. Tidak terwujudnya keadilan sosial-ekonomi, korupsi yang semakin parah, hukum yang dipermainkan, angka pengangguran yang tinggi.

Di samping itu, radikalisme di Indonesia hanya didukung oleh kelompok-kelompok kecil yang tidak berakar dalam. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, dalam perspektif Al-Qur'an, Islam adalah sebuah agama yang menentang setiap perbuatan yang merusak, membinasakan, melukai, dan membunuh tanpa alasan yang benar. Bahkan dalam peperangan sekalipun, prinsip-prinsip moral, akhlak dan etika harus dijadikan acuan. Islam menyatakan perang terhadap segala bentuk kekerasan, kebiadaban, dan kezaliman, karena

semuanya itu termasuk dalam kategori “perbuatan durhaka yang melampaui batas”.⁸ Maka tidak disangsikan lagi bahwa terorisme adalah perbuatan biadab yang wajib diperangi dan dibasmi, siapa pun yang melakukan: perorangan, kelompok, atau pun negara.

Oleh karena itu, A. Syafi’i Ma’arif menegaskan, dalam perspektif Indonesia baru yang ramah dan adil, konsep *jihad* harus diterjemahkan dan direinterpretasikan dengan kerja keras dengan penuh kesungguhan dan kejujuran untuk membangun kebersamaan di antara berbagai golongan, aliran, suku, dan pemeluk agama yang berbeda. Dapat juga diartikan perang, yaitu perang melawan korupsi dan kemunafikan yang telah membawa bangsa ini ke pinggir jurang kehancuran.⁹ Perang (*qital*) hanyalah salah satu bentuk saja dari *jihad*. Makna perang dalam Al-Qur’an itu cenderung defensif, sekalipun ada ayat lain yang berbentuk ofensif, tergantung jika situasi mengharuskan demikian, sepanjang hal itu untuk menghapuskan kerusakan di muka bumi (*fasad fil ardh*), menjaga rumah-rumah ibadah, bukan merusak atau membakarnya, serta membangun peradaban dengan cara yang baik dan adil (*islah*). Inilah fungsi kekuasaan dalam Islam. Tidak diragukan lagi, bahwa Al-Qur’an menyuruh umat Islam untuk membangun sebuah tatanan politik di dunia untuk tujuan itu.¹⁰

4) Reinterpretasi Amar Ma’ruf Nahi Munkar.

Menurut A. Syafi’i Ma’arif diperlukan reinterpretasi konsep *amar ma’ruf nahi munkar*. Hal ini disebabkan karena substansi doktrin yang berasal dari wahyu dengan sendirinya bersifat *immutable* (tak lapuk karena hujan dan tak leang karena panas), sementara metode dan strategi pelaksanaannya adalah *ijtihad* yang *mutable* (lapuk karena hujan dan leang karena panas). Dengan pemahaman seperti itu, maka doktrin *amar ma’ruf nahi munkar* akan bertahan sepanjang zaman (Ma’arif, 1998:4).

A. Syafi’i Ma’arif mendefinisikan *ma’ruf* adalah “apa yang diperintahkan agama dan dinilai baik oleh akal sehat”. Sementara yang disebut *munkar* adalah “apa yang dilarang oleh agama dan dinilai buruk oleh akal sehat” (Ma’arif, 1998:8). Dengan demikian menurut A. Syafi’i Ma’arif agama dan akal sehat ditempatkan dalam satu nafas, saling mengisi, dan tidak

dipertentangkan. Islam memang mengajarkan konsep utuh tentang kebaikan dan konsep utuh pula tentang keburukan. Yang baik menurut agama sebenarnya juga baik menurut akal sehat. Begitu pun sebaliknya. Akal sehat adalah akal yang dibimbing iman.¹¹ Dalam kaitannya dengan *amar ma'ruf nahi munkar* terhadap kekuasaan, Syafi'i berpendapat bahwa ayat 41 dari surat al-Hajj yang maknanya: "Mereka yang sekiranya kami beri posisi yang kokoh di muka bumi (*in makkannahum fil 'ardh*), mereka mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, dan beramar ma'ruf nahi munkar. Dan milik Allah-lah akibat segala urusan". Dalam pandangan Syafi'i ayat ini juga berbicara menyangkut tentang mesin kekuasaan baik secara politik maupun ekonomi.¹² Pada sisi lain, melaksanakan tugas *amar ma'ruf nahi munkar* adalah tugas individu, tugas kolektif, baik ummat maupun pemerintah. Oleh karena itu bila pemerintah tidak hirau dengan persoalan *amar ma'ruf nahi munkar*, ummat tidak boleh membiarkan situasi semakin meluncur dan terpuruk. Pokoknya menurut agama, ummat dan rakyat wajib menunjukkan kesadaran tinggi akan tanggung jawab sejarahnya. Sejarah adalah panggung untuk berbuat yang *ma'ruf* dan mencegah yang *munkar*. Sudah barang tentu, tanggung jawab itu tidak akan terlaksana bila ummat itu lumpuh dan tidak berdaya secara politik, ekonomi, ilmu, dan budaya.¹³

Secara historis, A. Syafi'i Ma'arif mengutip pendapat Fazlur Rahman, menyodorkan tiga persoalan besar yaitu; (1) doktrin keesaan Allah (tauhid) berhadapan dengan lingkungan syirik kota Mekkah, (2) prinsip keadilan sosial-ekonomi-politik berhadapan dengan sistem kezaliman dan penindasan sosial-ekonomi-politik aristokrasi Quraisy yang begitu dominan, (3) doktrin eskatologis berupa iman kepada Hari Akhir berhadapan dengan kepercayaan umum penduduk Mekah yang menyangkalnya, terutama kelompok elitnya. A.Syafi'i Ma'arif mengembangkan teori Fazlur Rahman tersebut di atas dengan menghadapkan kutub *ma'rufat* (bentuk jamak dari *ma'ruf*) dan kutub *munkarat* (bentuk jamak dari *munkar*), sesuatu yang tidak eksplisit dalam teori Rahman. Pertarungan dua kutub ini tidak saja berlaku antara masyarakat muslim dan non muslim seperti pada masa awal Islam di Mekah, tetapi dalam perkembangan sejarah, juga mungkin berlaku dalam masyarakat muslim itu sendiri. Dalam kalimat lain, masyarakat muslim belum tentu selalu

mengembangkan yang *ma'ruf*. Dapat saja terjadi pada periode tertentu dalam sejarah umat, yang dikembangkan justru yang *munkar* di bawah jubah tauhid, apakah itu dalam politik, ekonomi, sosial, dan budaya.¹⁴

5) Peran Kebangsaan Muhammadiyah.

Wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif juga menonjolkan peran kebangsaan Muhammadiyah dalam kehidupan bernegara. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, klaim dan gagasan besar Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* dan posisi umat yang masih berada di buritan peradaban dengan segala beban sejarah yang terpikul di pundak kita semua mau tidak mau mengharuskan kita untuk terus menerus mengajukan pertanyaan; apakah yang tidak beres pada diri kita ? mengapa posisi terbelakang masih setia bersama kita ? Apakah Allah memang enggan berpihak kepada kita, atau sebaliknya, kita sendiri yang tidak lagi memahami maksud Al-Qur'an turun ke bumi untuk memberikan pencerahan batin dan pencerdasan otak (*dzikir* dan *fikir*) hingga umat Islam mampu menegakkan kembali wibawa sejarahnya yang telah lama lenyap, dimainkan arus zaman dalam lingkaran ruang dan waktu ?

Dalam konteks demikian, Muhammadiyah bersama kekuatan lain tampil dengan *moral of force*, dengan mengadakan revitalisasi bangsa di bidang sosial budaya, kemanusiaan, kesehatan, pendidikan, dan sebagainya. Muhammadiyah yang besar ini tetap menjaga jarak yang sama kepada semua kekuatan politik yang ada. Sementara ini kader-kader kita yang memiliki bakat politik di Parpol, kita beri kebebasan seluas-luasnya dengan catatan bahwa mereka harus tetap membawa misi Muhammadiyah. Muhammadiyah tetap kritis, kalau jalannya pemerintah itu bagus kita dukung, tetapi kalau mulai menyimpang dari relnya kita akan ingatkan, kita tegur, dan Muhammadiyah akan menyampaikan kritiknya kepada pemerintah dan sekaligus memberikan petunjuk jalan keluarnya. Kritik itu bukan hanya kepada pemerintah, kepada legislatif, kepada militer juga.¹⁵

Pada sisi lain, menurut A. Syafi'i Ma'arif, kekuatan Muhammadiyah berasal dari bawah, maka waktunya sangat mendesak bagi kita untuk meningkatkan kreativitas lokal persyarikatan demi kemajuan mutu amal-usaha. Filsafat

Muhammadiyah adalah filsafat aksi (*the philosophy of action, falsafah al-amal*). Dalam ungkapan lain, bagi Muhammadiyah, iman dan filsafat tanpa diterjemahkan ke dalam perbuatan tidak ada guna dan tidak ada maknanya. Untuk mengubah wajah kenyataan melalui amal ini, ruh tauhid menurut ajaran Islam yang sejati sebagai dasar pencerahan nurani wajib dimiliki dan dipahami. Hal ini dibuktikan dengan sejak awal berdirinya, Muhammadiyah menjalankan pembebasan terhadap rakyat yang terjajah dari beban kemiskinan, buta huruf, dan buta hati, kekufuran dan segala bentuk mentalitas budak. Semua itu adalah musuh sejati dari gagasan tentang kemajuan.¹⁶ Peran kebangsaan Muhammadiyah ditegaskan oleh A. Syafi'i Ma'arif dalam pembukaan Sidang Tanwir Muhammadiyah di Denpasar Bali 10 Dzulqoidah 1422 H/24 Januari 2002 Syafi'i menegaskan bahwa sebenarnya bangsa ini sudah cukup lelah menanti perubahan ke arah suasana yang lebih baik dan segar agar kehidupan kolektif kita bisa bernafas dalam suasana bebas dan lapang. Namun perubahan itu tampaknya belum kunjung datang. Untuk sekian lama bangsa ini telah membangun, tetapi ironisnya juga sambil meruntuhkan. Ibarat perempuan tukang tenun yang mengurai tenunannya setelah apik dan kokoh. "*Janganlah kamu seperti seorang perempuan yang mengurai hasil tenunannya (yang sebelumnya) sudah rapi dan kuat*" (*Al-Nahl: 92*).

Dengan filsafat amalnya yang khas, Muhammadiyah ingin bangun dan bila terpaksa tersungkur, akan tersungkur bersama mayat bangsa ini. Mudah-mudahan yang terakhir ini tidak akan pernah berlaku, asal kita semua pandai dan mau belajar dari pengalaman buruk dan suram pada masa lampau.¹⁷ Secara lebih tegas lagi, representasi peran kebangsaan Muhammadiyah disampaikan A. Syafi'i Ma'arif dalam khutbah *iftitah* Sidang Tanwir Muhammadiyah di Mataram, 19-22 Syawal 1425 H/2-5 Desember 2005, yang ditegaskan bahwa fenomena yang dominan dalam budaya kita adalah budaya yang serba dangkal, serba materialistik, di mana hawa nafsu telah menggantikan posisi Tuhan dalam kehidupan manusia, individual maupun kolektif, dengan segala dampak buruknya di berbagai sektor. Penyakit peradaban berupa KKN (korupsi, kolusi, nepotisme) yang telah menggurita begitu dalam dan jauh di sekujur saraf bangsa ini adalah akibat belaka dari suasana minda (terjemahan Malaysia dari perkataan *mind*) yang serba lumpuh

itu. Bagi Muhammadiyah, masalah yang sangat mendasar yang tengah dihadapi, bukan masalah globalisasi, bukan pula masalah rakyat yang lebih dewasa dibandingkan DPR, tetapi masalah kerentanan suasana moral yang masih redup, penaka redupnya mata kelelawar di siang hari. Di saat gelap mata kelelawar menjadi terang karena banyak rezki yang dapat disambar tanpa memperhitungkan siapa yang punya. Manusia kelelawar adalah musuh peradaban, adalah musuh keadilan, dan kita semua harus menghentikan perannya. Karena Muhammadiyah ingin agar bangsa ini tetap utuh, tidak berkeping-keping, dan tidak terlalu lama berada dalam keadaan pingsan di bawah ancaman berbagai jenis penyakit sosial yang kronis. Agar negeri ini cepat siuman, segera menyadari akan segala dosa dan dusta yang telah merusak sendi-sendi akhlak dan moral kita selama ini karena terlalu berorientasi kepada segala yang bercorak fisik dan materi yang sangat menggoda itu. Akibat penggarongan yang luar biasa inilah negeri kita menjadi goncang tertatih-tatih, menjadi oleng menuju karam, kalau tidak secepatnya diambil tindakan tegas untuk penyelamatan.¹⁸

6) *Rekonstruksi Peradaban Islam.*

Wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif juga mencerminkan upaya rekonstruksi peradaban Islam. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, berdasar analisis historis kritis, yang menjadi krusial adalah terdapatnya ketegangan yang dahsyat antara teori dan kenyataan historis ummat Islam di seluruh bumi muslim, dalam tiga persoalan yaitu politik, sosial, dan hukum. Secara kritis, A. Syafi'i Ma'arif menegaskan bahwa dalam membaca peta apa yang disebut Abad Keagungan Islam (abad 8-13), orang sering tidak lagi memakai kacamata kritis. Semuanya serba diidealisasikan, padahal masa-masa itu juga telah mengandung potensi destruktif. Masa lampau tidak saja cacat secara politik, secara intelektual pun pemikiran-pemikiran Muslim klasik sarat dengan pertentangan yang membawa perpecahan. Etika Al-Qur'an tentang persaudaraan abadi antara ummat yang beriman tidak lagi menjadi acuan perilaku kaum intelektual beserta pengikutnya. Muncullah aliran pemikiran dalam Islam yang tidak jarang telah menggerogoti sendi-sendi bangunan persatuan umat.¹⁹ Oleh karena itu dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif,

Sunniesme dan *syi'isme* lebih merupakan gejala Arab ketimbang gejala Islam. Oleh sebab itu bila ada pihak yang ingin membongkarnya secara bertanggung jawab, demi kesatuan umat, maka langkah itu sepenuhnya dapat dibenarkan. Bangunan peradaban dengan wajah umat yang bopeng dan terkoyak tidak akan pernah kokoh dan dengan demikian mudah sekali ditumbangkan lawan-lawan Islam. Inilah yang berlaku berkali-kali dalam sejarah Islam, tetapi tidak banyak di antara kita yang bersedia mengambil pelajaran dari padanya.²⁰ Oleh karena itu, menurut A. Syafi'i Ma'arif, membumikan cita-cita Islam itu bukanlah merupakan sesuatu yang utopis, tapi semata-mata karena Islam yang ada di kantong kita adalah Islam yang belum siap pakai, kecuali untuk tujuan-tujuan yang terbatas. Dengan ungkapan lain, Islam yang hendak kita tawarkan untuk memecahkan persoalan-persoalan modern yang dihadapi bangsa kita adalah Islam yang penuh dengan luka-luka sejarah sebagai akibat logis dari hasil pergumulannya dengan pemikiran umat selama berabad-abad. Padahal, Islam yang ditawarkan Muhammad adalah sebuah Islam yang mampu menyelesaikan dan memberi arah moral terhadap persoalan-persoalan hidup yang dihadapi umat manusia sepanjang sejarah. Dalam posisi ini agama benar-benar merupakan kebutuhan abadi manusia.²¹

A. Syafi'i Ma'arif menegaskan, kalau ada ungkapan *hudalin nas* atau *hudalil muttaqin*: itu artinya Al-Qur'an memiliki fungsi praktis. Persoalannya adalah, umat Islam tidak mempraktikkannya dalam kehidupan sehari-hari ajaran Al-Qur'an itu. Tapi ternyata realitas di sekitar kita, seperti masalah hukum pidana dan perdata, masalah ilmu pengetahuan, dan masalah yang lain, tampaknya terlepas dari wahyu. Secara diam-diam, kita telah menjadi manusia yang setengah sekuler. Kesalehan vertikal itu harus tampak di sini, dalam kesalehan sosial, kesalehan horizontal. Kita tidak cukup hanya mengatakan Islam itu sebuah cara hidup, sebuah *way of live* yang sempurna, tapi dalam bentuk konkrit mesti dilakukan.²² Disinilah peran kaum intelektual dan cendekiawan muslim harus tampil. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, kaum cendekiawan tidak boleh hanya "berumah di atas angin", hanyut dalam wacana yang serba mewah dan gemerlapan, atau sekadar menjadi komentator politik yang belum tentu mengerti medan. Mereka oleh kesadaran sejarah dan tanggung jawab kemanusiaannya harus turun ke bumi untuk turut

merasakan denyut nadi rakyatnya. Seorang cendekiawan di samping perlu menjaga integritas moral dan intelektualnya agar tidak terkesan menjadi partisan dalam berpikir dan bersikap, tetapi pada saat-saat kritikal ia harus menentukan pilihan, kalau pilihan itu memang untuk kepentingan bangsa dan negara, bukan hanya untuk kepentingan golongan seagama sekalipun. Seorang cendekiawan sebaiknya janganlah menjadi bagian mesin politik tertentu, sekalipun ia harus paham situasi bangsa dengan segala dinamika dan persoalannya. Tidak mudah memang menjaga independensi di tengah tarikan dan godaan politik yang sering menggiurkan.²³

Dalam konteks inilah Islamisasi ilmu pengetahuan menjadi penting. Akan tetapi, berbeda dengan beberapa penulis muslim kontemporer, yang begitu bersemangat untuk mengislamkan ilmu pengetahuan, Fazlur Rahman sebagaimana dikutip A. Syafi'i Ma'arif menawarkan perspektif lain. Ia menghimbau kepada sarjana dan muslim untuk menyediakan waktu, energi dan uang, dalam kerja penciptaan pusat kesadaran dan kekuatan intelektual, manusia yang dicetak dan dibentuk menurut cita al-Qur'an. Yang perlu diislamkan adalah pusat kesadaran dan kekuatan intelektual manusia. Bukan cabang-cabang ilmu tertentu. Yang perlu adalah menciptakan pemikir yang mempunyai kapasitas untuk berfikir konstruktif dan positif tanpa menggariskan aturan-aturan dalam cara mereka mengembangkan pemikirannya.²⁴ Dalam rekonstruksi peradaban Islam, A. Syafi'i Ma'arif pun tidak lepas mengkritik organisasi sosial keagamaan seperti Muhammadiyah yang dipimpinnya. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, Muhammadiyah belum pernah merumuskan suatu teori politik Islam yang didasarkan pada sumber ajaran yang otentik. Hal ini disebabkan oleh perhatian yang terlalu berpusat kepada kerja-kerja kongkrit, yang memang tidak kurang pentingnya, telah menguras energi pemimpin gerakan ini untuk dapat secara strategis bergerak ke arah capaian intelektualisme Islam bermutu tinggi demi tersedianya jawaban Islam terhadap berbagai masalah kemanusiaan. Dalam aspek sosial pun, Muhammadiyah juga belum memiliki bingkai teori soal prinsip kesamaan, keadilan, dan kedudukan perempuan dalam sistem Islam. Berbicara tentang prinsip persamaan dan keadilan dalam Islam, kita bukan lagi bersuluh batang pisang, tapi bersuluh matahari (Ma'arif, 1995:17). Islam sebagai ekspresi

kultural yang kita warisi sekarang memang adalah Islam yang kaya tapi sudah lumpuh. Kelumpuhan ini antara lain disebabkan oleh muatan tradisi yang teramat berat yang membebani dirinya sebagai akibat logis dari hasil pergumulannya dengan unsur-unsur peradaban lain, baik yang positif-negatif (Ma'arif,1995:19).

Pada sisi lain, secara tekstual wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif sebagaimana disebutkan di atas, mencerminkan gaya komunikasi yang oleh T. Hall disebut sebagai berkonteks tinggi. Dalam gaya komunikasi berkonteks tinggi mengandung pesan yang kebanyakannya ada dalam konteks fisik, sehingga makna pesan hanya dapat difahami dalam konteks pesan tersebut. Dalam gaya komunikasi konteks tinggi, makna terinternalisasikan pada orang yang bersangkutan. Dalam pandangan Hall bahwa gaya komunikasi konteks tinggi merupakan kekuatan kohesif bersama yang memiliki sejarah yang panjang, lamban berubah dan berfungsi untuk menyatukan kelompok (Mulyana,2008:130).

2. Relasi

Wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif juga mencerminkan relasi-relasi-relasi kuasa yang saling terkait. Relasi-relasi kuasa yang terkait dalam wacana politik A. Syafi'i Ma'arif meliputi aspek kekuasaan negara yang dalam hal ini direpresentasikan oleh kekuasaan Orde Reformasi, aspek individu A. Syafi'i Ma'arif sendiri selaku pencipta wacana, dan aspek Muhammadiyah organisasi sosial keagamaan di mana A. Syafi'i Ma'arif menjadi ketuanya.

Wacana politik A. Syafi'i Ma'arif mencerminkan relasi kuasa yang erat dengan situasi politik pada saat itu dimana Indonesia memasuki babak baru dalam sistem politik yaitu era reformasi yang demokratis menggantikan era orde Baru. Demokrasi, menurut Schumpeter, merupakan tatana kelembagaan untuk mencapai keputusan politik di mana individu-individu melalui perjuangan memperebutkan suara rakyat pemilih secara kompetitif dan memperoleh kekuasaan untuk membuat keputusan (Samuel Huntington,1991:6). Pada sisi lain menurut Dahl, demokrasi memiliki ciri sikap tanggap pemerintah secara terus menerus terhadap preferensi atau keinginan warga negaranya. Dalam tataatan politik semacam itu bisa digambarkan

dengan memakai dua dimensi teoritis yaitu seberapa tinggi tingkat kontestasi, kompetisi, atau oposisi yang dimungkinkan dan seberapa banyak warga negara yang memperoleh kesempatan berpartisipasi dalam kompetisi politik itu (Robert A. Dahl, 1973:87). Oleh karena itu dalam praktiknya, menurut A. Syafi'i Ma'arif, orde Reformasi diposisikan sebagai suatu sistem kekuasaan yang memiliki beberapa indikator, diantaranya adalah, *pertama*, diberikannya ruang kebebasan pers sebagai ruang publik untuk berpartisipasi dalam kebangsaan dan kenegaraan. *Kedua*, diberlakukannya sistem multi partai dalam pemilu tahun 1999. *Ketiga*, rotasi kekuasaan dilaksanakan dari mulai pemerintahan pusat sampai pada tingkat desa. *Keempat*, pola rekrutmen politik untuk pengisian jabatan politik dilakukan secara terbuka. *Kelima*, sebagian besar hak dasar bisa terjamin seperti adanya kebebasan menyatakan pendapat, kebebasan pers, dan sebagainya.²⁵

Di era Reformasi ini, ternyata hanya dalam jangka waktu enam tahun (1998-2004) telah terjadi pergantian presiden sebanyak empat kali yaitu B.J. Habibie, Abdurrahman Wahid, Megawati Soekarnoputri, dan Susilo Bambang Yudhoyono. Dari empat presiden tersebut, Susilo Bambang Yudhoyono merupakan presiden pertama kali dari hasil pemelihan umum secara langsung oleh rakyat pada tahun 2004. Realitas politik tersebut mencerminkan bahwa reformasi ternyata belum dapat mendorong proses demokratisasi politik yang sehat. Hal ini karena prasyarat untuk berlangsungnya proses demokratisasi politik belum tercapai. Diantara prasyarat bagi kelangsungan proses demokratisasi politik tersebut adalah stabilitas politik dan keamanan yang relatif mapan, keadaan perekonomian yang pulih kembali, dan penegakkan hukum yang tanpa pandang bulu.

Sementara itu, realitas yang ada bersifat antagonis dengan prasyarat di atas. Suksesi kekuasaan yang terlalu cepat dan kurang diimbangi oleh sistem dan mekanisme politik yang jelas, konflik vertikal dan horizontal di berbagai daerah yang cenderung menggunakan kekerasan, krisis ekonomi yang belum diatasi, serta berbagai kasus Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme (KKN) yang tidak ditangani secara tuntas, adalah beberapa fenomena antagonis dengan prasyarat keberlangsungan proses demokratisasi politik. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, salah satu akar masalahnya adalah karena para pelaku

politik di negeri ini, baik yang berada di jajaran lembaga eksekutif, legislatif, dan yudikatif, kurang berpegang pada budaya politik yang kondusif bagi keberlangsungan proses demokratisasi politik. Budaya politik yang kondusif disini, adalah nilai-nilai yang menjunjung tinggi moralitas politik, demokrasi, dan hatinurani. Moralitas politik terimplementasikan dalam perilaku politik yang penuh kejujuran dan keadilan. Politik demokratis adalah penuh kebebasan, persamaan, pertanggung jawaban, keterbukaan dan transparan. Sedangkan politik hati nurani adalah perilaku politik yang mengedepankan kebenaran, kedamaian, dan ketentraman.

Pada sisi lain, maka wacana politik A. Syafi'i Ma'arif juga memperlihatkan bahwa Muhammadiyah memiliki relasi kuasa dan posisi strategis untuk turut serta memberikan sumbangsih kehidupan berbangsa dan bernegara yang lebih baik. Muhammadiyah sebagai bagian dari ummat Islam dan bangsa Indonesia, dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif dapat memberikan kontribusi dalam bentuk pemikiran, wacana, dan paradigma mengenai budaya politik yang kondusif bagi keberlangsungan proses demokratisasi politik bangsa ini. Hal ini karena Muhammadiyah yang lahir tiga puluh tiga tahun (1912) lebih dulu daripada negara bangsa (*nation state*) Indonesia ini telah mengalami perjalanan sejarah politik yang matang dalam relasinya dengan negara, sehingga Muhammadiyah mempunyai rambu-rambu budaya politik yang jelas. Kendati Muhammadiyah merupakan organisasi yang bergerak di bidang sosial, keagamaan dan pendidikan, serta bukan partai politik, namun kontribusi politik Muhammadiyah di sepanjang sejarah Indonesia modern tidak kecil.²⁶ Mungkin kita tidak bisa berharap terlalu banyak untuk tampilnya sebuah demokrasi yang bulat. Wajah gepeng pasti menjamur dimana-mana. Panorama yang bukan mustahil akan muncul adalah fenomena “tukang ojek” bakal terpilih jadi bupati. Tetapi inilah biaya demokrasi yang harus dilunasi sampai pada titik dimana orang muak dengan kepalsuan dan topeng politik.²⁷

Relasi kuasa antara kekuasaan Orde Reformasi dan Muhammadiyah dijembatani oleh A. Syafi'i Ma'arif yang menjabat sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Dengan demikian, posisi A. Syafi'i Ma'arif memegang peranan yang dominan dalam mengkonstruksi wacana politik dan peran kebangsaan Muhammadiyah. Peran itu bahkan merupakan tanggungjawab

yang harus dipikul karena jabatan yang melekat pada dirinya. Dalam konteks demikian, maka wacana politik Muhammadiyah yang tercermin dalam wacana politik pemimpinnya merupakan perwujudan pertanggungjawaban atas kepemimpinannya.

3. Identitas

Membaca wacana politik yang diusung oleh A. Syafi'i Ma'arif menunjukkan identitas dirinya yang dapat dijelaskan sebagai berikut;

1) *Intelektual sejarah muslim.*

Membaca wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif senantiasa disertai dengan analisis kritik historis yang selalu merujuk pada Al-Qur'an dan As-Sunnah sebagai sumber inspirasinya. Sebagai sejarawan, A. Syafi'i Ma'arif dinilai oleh Mgr. Ignatius Suharyo, Keuskupan Agung Semarang sebagai sosok sejarawan yang berhasil menampilkan sejarah yang membebaskan dan memberi harapan di saat yang lain justru masih tertawan oleh belenggu-belenggu sejarah yang membutakan mata hati kemanusiaan. Kesadaran epistemik sejarah semacam ini mengantarkan A. Syafi'i Ma'arif pada satu sikap intelektual yang tulus dan berani mengungkapkan fakta-fakta sejarah yang mengingkari nilai-nilai kemanusiaan meskipun terkadang harus berhadapan dengan tembok opini mainstream yang terlanjur membatu.²⁸ Oleh karena itu, dalam pandangan Bahtiar Effendy, posisi A. Syafi'i Ma'arif bukanlah "sejarawan konvensional", akan tetapi mengidentifikasi diri sebagai "sejarawan filosof" seperti yang dirintis lama oleh Ibnu Khaldun. Dalam pandangan Bahtiar, bagi A. Syafi'i Ma'arif, sejarah memberikan kekuatan intuitif dan inspiratif kepada filsafat dan filsafat sendiri menyediakan bangunan logika yang sangat diperlukan sejarah.²⁹

2) *Komitmen nilai keIndonesiaan.*

Pada sisi lain, wacana politik A. Syafi'i Ma'arif juga mengidentifikasi dirinya sebagai sosok yang memiliki komitmen pada nilai keIndonesiaan. Nilai-nilai keIndonesiaan yang kental adalah pada keragaman dan pluralitas penduduknya baik dari sisi agama, rasa dan suku bangsa. Komitmen nilai keIndonesiaan A. Syafi'i Ma'arif ditunjukkan pada ketidaksetujuannya pada

upaya-upaya untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta dalam dasar negara Indonesia. Bagi A. Syafi'i Ma'arif, Pancasila adalah kompromi politik antara golongan-golongan yang berbeda ideologi, sekalipun sebagian besar mereka beragama Islam. Setelah melalui proses sejarah yang agak lama yang penuh pertimbangan, kelompok santri dalam masyarakat Indonesia akhirnya dapat menerima Pancasila secara mantap sebagai dasar negara dan asas organisasi sosial politik. Implikasi dari komitmen ini adalah bahwa A. Syafi'i menolak terhadap ide pembentukan negara Islam sebagai tujuan politik ummat di Indonesia.³⁰ Oleh karena itu, dalam pandangan A. Syafi' Ma'arif, agar Indonesia tidak surut ke belakang, solusinya adalah sudah saatnya bagi para pemimpin ummat agar membebaskan diri dari kebiasaan memainkan simbol-simbol agama, bila semuanya itu tidak terbukti doktrin Islam yang substantif. Al-Qur'an dan periode dini sejarah Islam harus diajak berunding dalam usaha menyusun strategi dan langkah-langkah politik yang akurat, cerdas, dan dewasa semata-mata untuk kebaikan dan kepentingan sesama muslim dan non muslim. Bila optimisme tanpa langkah strategis yang jitu, maka bangunan demokrasi Indonesia masih memerlukan waktu yang agak lama untuk terwujud.³¹

3) *Komitmen Kemanusiaan (humanitarianism/insaniyyah).*

Bagi A. Syafi'i Ma'arif nilai-nilai kemanusiaan dapat dipergunakan sebagai dasar penyelesaian tuntas persoalan utama kiprah politik ummat, yakni posisi komunitas di dalam sebuah masyarakat modern dan pluralistik di Indonesia. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, humanitarianisme Islam pada intinya menghargai sikap toleran dan memiliki kepedulian yang kuat terhadap kerukunan sosial. Komitmen terhadap tatanan politik nasional yang dihasilkan oleh proklamasi kemerdekaan, di mana warga negara memiliki derajat yang sama tanpa memandang asal usul agama, ras, etnis, bahasa, dan jenis kelamin. Segala bentuk eksklusivisme, sektarianisme dan privilege-privilege politik konsekuensinya harus dijauhi karena berlawanan dengan prinsip-prinsip kesetaraan (*egalitarianism*) bagi warga negara. Oleh karena itu, dapat difahami apabila nurani A. Syafi'i Ma'arif selalu terusik manakala menyaksikan berbagai konflik kemanusiaan yang terjadi di Indonesia akibat

perbedaan pandangan politik, maupun asal usul agama, ras, etnis, bahasa, dan jenis kelamin. Hal ini ditunjukkannya dengan mengunjungi Gus Dur dua hari setelah dilengserkan dari jabatan presiden³², maupun membentuk tim resolusi konflik Muhammadiyah untuk membantu pemecahan konflik sosial yang terjadi karena membahayakan integrasi bangsa.³³

B. ANALISIS *DISCOURSE PRACTICE*

Setiap wacana pastilah merupakan hasil dari suatu dialektika sejarah yang melibatkan banyak aspek yang dialami sang pembuat wacana. Demikian halnya dengan wacana politik A. Syafi'i Ma'arif, juga merupakan produk yang lahir dari latar belakang historis empiris yang dalam dan panjang, baik yang bersifat subyektif maupun obyektif. Dalam analisis *discourse practice* paling tidak ada tiga faktor yang ikut mempengaruhi wacana politik A. Syafi'i Ma'arif yaitu faktor keluarga, faktor pendidikan formal yang ditempuhnya, serta faktor lingkungan sosial dan beragam aktivitas organisasi yang digelutinya.

1. Faktor Keluarga.

Ahmad Syafi'i Ma'arif lahir pada 31 Mei 1935 di Sumpur Kudus, Sumatera Barat, berasal dari suku Chaniago. Ayahnya bernama Ma'rifah Rauf yang belakangan menjadi kepala suku Malayu di Sumpur Kudus dengan gelar Datuk Rajo Malayu dan sebagai kepala Nagari yang dijabatnya hingga tahun 1946. Sedangkan ibunya bernama Fathiyah meninggal ketika A. Syafi'i Ma'arif masih berusia sekitar 2 tahun. Selanjutnya, A. Syafi'i Ma'arif diasuh oleh bibinya yang bernama Bainah (Ma'arif, 2006:vii). Sumpur Kudus, tempat kelahiran A. Syafi'i Ma'arif, yang dikenal sebagai "Makkah Darat" dan budaya minangkabau telah ikut menempa jiwa pribadinya yang sederhana, terbuka kepada siapa saja dan sangat egaliter (Sucipto dan Nadjamuddin Ramly, 2005:243). Dua tipologi budaya Minangkabau yang berpengaruh pada kepribadian A. Syafi'i Ma'arif adalah dinamisme dan anti parokalisme. Menurut Mrazek, sebagaimana dikutip dalam pengantar penerbit buku otobiografi A. Syafi'i Ma'arif (2006:ix), dinamisme ditandai oleh tradisi merantau yang banyak dilakukan oleh orang-orang Minangkabau, dan anti parokalisme melahirkan jiwa yang bebas dan kosmopolit. Bimbingan yang

ketat dalam hal beragama dari orang tuanya, dibuktikan dengan memasukkan A. Syafi'i Ma'arif ke Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta, sebuah sekolah kader Muhammadiyah yang bercorak pesantren dan terkenal.

Meskipun, A. Syafi'i Ma'arif berada asuhan bibinya Bainah, akan tetapi ayahnya tetap menjadi sosok yang paling berpengaruh dalam kehidupan dan membentuk karakter dirinya. Melalui pendidikan ayahnya ia mendapatkan pendidikan keagamaan dan tempaan spiritualitas yang tinggi. Setiap kali habis maghrib, A. Syafi'i Ma'arif secara rutin bertadarus Al-Qur'an di musholla, dan senantiasa sholat berjama'ah. Tekun beribadah yang dibalut dengan sifat kejujuran, peduli, serta etos kerja tinggi adalah pakaian kehidupan yang selalu ditanamkan ayahnya. Di samping itu, ayahnya juga mengajarkan arti kesederhanaan. Meski ayahnya termasuk orang terpandang dan berkecukupan, kesederhanaan tercermin dalam kehidupan sehari-hari keluarga tersebut. Sejak kecil A. Syafi'i Ma'arif sudah dilibatkan dalam kegiatan-kegiatan keluarga termasuk memasak yang menjadi kegemaran A. Syafi'i Ma'arif yang jarang dikemukakan di publik. Egaliter, sikap itu juga yang ditanamkan ayahnya kepada A. Syafi'i Ma'arif. Semasa kecil, A. Syafi'i Ma'arif memiliki empat sahabat dengan beragam karakter dan latar belakang keluarganya. Meski pun A. Syafi'i merupakan putra seorang kepala Nagari, tetapi ia sangat bersahabat dengan teman karibnya yang memiliki latar belakang ekonomi berbeda. Ketidaksetujuan terhadap konflik dan kekerasan dan kecintaannya kepada kedamaian ditunjukkan tatkala masa sekolah, kelompok bermainnya pernah terlibat pertengkaran dan perkelaihan dengan kelompok lain. Dalam situasi seperti ini, A. Syafi'i Ma'arif tampil ke depan mengambil inisiatif untuk menjadi "juru damai". Meski usaha ini akhirnya gagal, dan perkelaihan pun terjadi. A. Syafi'i Ma'arif mendapat motivasi kuat dari ayahnya untuk terus menuntut ilmu setinggi mungkin, dengan memberikan istilah agar A. Syafi'i Ma'arif bisa "terbang" sebuah kata yang pada saat itu belum diketahui maknanya. Untuk itu ketika ayahnya mengirimkannya sekolah di Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta, kemudian dilanjutkan ke perguruan tinggi bahkan ke Universitas Chicago Amerika Serikat, barulah ia sadar akan kata penuh makna yang disampaikan ayahnya tersebut.

2. Faktor Pendidikan Formal

Ahmad Syafi'i Ma'arif adalah seorang “pembelajar Islam” yang diawalinya secara formal semenjak di bangku sekolah Ibtidaiyah Muhammadiyah di kampung kelahirannya, Sumpur Kudus. Untuk soal ini A. Syafi'i Ma'arif menuturkan:

*“Saya belajar Islam sudah dimulai semenjak di Ibtidaiyah Muhammadiyah, tetapi menjadi sangat mantap setelah berguru pada Prof. Fazlur Rahman selama empat tahun di Chicago. Rahman mengenalkan kepada saya pesan universalisme al-Qur'an melalui beberapa mata kuliah yang saya ikuti, termasuk tafsir al-Qur'an yang diberikannya. Saya menjadi sangat kritis terhadap berbagai pemikiran Islam, baik yang klasik maupun yang modern, setelah belajar al-Qur'an pada Rahman”.*³⁴

Dalam perkembangan pemikiran Islam Indonesia, Rahman dianggap sebagai ikon gerakan neo-modernisme Islam yang mewarnai corak pemikiran sejumlah tokoh intelektual muslim seperti Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Wahib, dan Djohan Effendy (Barton, 1999). Dalam bahasa A. Syafi'i Ma'arif, neo-modernisme Islam tidak lain merupakan modernisme Islam plus metodologi yang mantap untuk memahami al-Qur'an dan Sunnah Nabi dalam kacamata sosio-historis (Ma'arif, 1995:138).

Julukan “Tiga Pendekar dari Chicago” yang diatribusikan Abdurrahman Wahid dalam kolomnya di majalah Tempo tahun 1980an kepada Cak Nur, Amien Rais, dan A. Syafi'i Ma'arif mengisyaratkan bahwa pengaruh intelektual Rahman tidak hanya bersenyawa namun juga telah berkaki dalam proses modernisasi di Indonesia. Dibanding tokoh-tokoh muslim pembaharu dari generasi 1980an dan 1990an, kemunculan belakangan figur A. Syafi'i Ma'arif dalam kancah gerakan pemikiran dibilang “ketinggalan gerbong” atau “pendatang terlambat “ (*the late comer*) (Ma'arif, 2009:323).

Di samping itu, A. Syafi'i Ma'arif juga pengagum berat Muhammad Iqbal. Dalam struktur cara pandang dunia A. Syafi'i Ma'arif, pengaruh pemikiran Iqbal teramat penting sepadan dengan posisi Rahman. Pandangan A. Syafi'i Ma'arif untuk memberikan fondasi nilai-nilai praksis profetik Islam pada bangunan kehidupan Pancasila sangat sejalan dengan pesan ini Iqbal ketika

sang filosof dari Punjab ini menceritakan ulang peristiwa mikraj (kenaikan ke langit) yang dialami Nabi Muhammad SAW. Sang manusia terpilih itu tidak terhanyut larut oleh godaan keabadian dunia esoteris yang sangat jauh dari hiruk pikuk duniawi, namun justru memilih kembali bergulat dengan kompleksitas kehidupan manusia untuk menyebarkan pesan pembebasan dan kemanusiaan. Inilah pesan moral yang selalu A. Syafi'i Ma'arif ketika berbicara tentang pentingnya praksis Islam dalam konteks keindonesiaan (Ma'arif, 2009:315).

3. Faktor Lingkungan Sosial dan Ragam Aktivitas Organisasi

A. Syafi'i Ma'arif bukanlah seorang intelektual di menara gading karena ia telah menjadi bagian penting dari dinamika sebuah organisasi dakwah bernama Muhammadiyah, pemilik institusi pendidikan terbesar dan jama'ah yang besar pula. Bahkan keterlibatan A. Syaf'i Ma'arif di Muhammadiyah telah mengantarkannya menduduki pimpinan puncak organisasi tersebut sebagai ketua. A. Syafi'i Ma'arif termasuk cendekiawan muslim yang melahirkan banyak karya tulis, diantaranya adalah; Mengapa Vietnam Jatuh ke Tangan Komunis (Yayasan FKIS-IKIP Yogyakarta, 1975), Dinamika Islam (Shalahuddin Press, 1984), percik-Percik Pemikiran Iqbal bersama M. Diponegoro (Shalahuddin Press, 1984), Islam dan Masalah Kenegaraan Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante (LP3ES, 1987), Islam dan Politik Indonesia (IAIN Sunankalijaga Press, 1988), Islam Kekuatan Doktrin dan Keagamaan Ummat (Pustaka Pelajar, 1997), Islam dan Politik Membingkai Peradaban (Pustaka Dinamika, 1999), Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik (Cidesindo, 2000), dan Otobiografi Ahmad Syafi'i Ma'arif Titik-Titik Kisar di Perjalananku (Ombak dan Ma'arif Institute, 2006).

Di bawah kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif, Muhammadiyah lebih arif atau bijak dalam merespon realitas sosial politik bangsa Indonesia. Di bawah kepemimpinannya, Muhammadiyah menggunakan paradigma baru 'Dakwah kultural' yang dicanangkan sejak Tanwir di Denpasar pada januari 2002. Dalam pandangan Syafi'i Ma'arif, dakwah kultural merupakan dakwah yang mengutamakan keteladanan, mencerahkan atau mencerdaskan,

menggembirakan dan menghidupkan hati nurani manusia. Dengan kata lain, dakwah kultural dapat difahami sebagai “dakwah dengan filsafat garam, bukan filsafat gincu. Bentuk penting, tetapi isi jauh lebih penting”.³⁵

C. ANALISIS *SOSIOCULTURAL PRACTICE*

Analisis *sociocultural practice* atas teks wacana politik A. Syafi'i Ma'arif akan difokuskan pada empat hal yaitu aspek kultural, institusional, situasi nasional, dan situasi global. Aspek kultural meliputi budaya Minangkabau sebagai tempat dimana A. Syafi'i Ma'arif tumbuh dan dibesarkan, sedangkan aspek institusional berkaitan dengan organisasi Muhammadiyah yang paling tidak terdapat dua fokus utama yaitu yang berkaitan konsolidasi organisasi dan penguatan kualitas program dan perkembangan dinamika pemikiran khususnya munculnya wacana Islam Literal dan Islam Literal yang berkembang pada saat era kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif. Aspek situasi nasional berkaitan dengan dinamika sosial politik nasional yang terjadi pasca tumbanganya Orde Baru dan lahirnya Orde Reformasi. Sedang aspek situasi global berkaitan dengan isu-isu utama yang terjadi secara global yang berlangsung saat itu. Ketiga aspek tersebut dipandang memiliki kekuatan dan keterkaitan lahirnya wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif.

1. Aspek Kultural Minangkabau

Ahmad Syafi'i Ma'arif adalah sosok yang dilahirkan dan dibesarkan dalam lingkungan budaya Minangkabau. Karakteristik budaya Minangkau pun nampak begitu lekat dalam kehidupan sehari-hari Ahmad Syafi'i Ma'arif sehingga turut serta mewarnai wacana politiknya. Diantara nilai-nilai budaya Minangkau yang mempengaruhi kepribadian dan wacana politik A. Syafi'i Ma'arif adalah:

1) *Muslim Taat*

Masyarakat Minang saat ini merupakan pemeluk agama Islam, jika ada masyarakatnya keluar dari agama Islam (*murtad*), secara langsung yang bersangkutan juga dianggap keluar dari masyarakat Minang, dalam istilahnya disebut “*dibuang sepanjang adat*”. Agama Islam diperkirakan masuk melalui kawasan pesisir timur, walaupun ada anggapan dari pesisir barat, terutama pada kawasan Pariaman, namun kawasan *Arcat* (Aru dan Rokan) serta

Inderagiri yang berada pada pesisir timur juga telah menjadi kawasan pelabuhan Minangkabau, dan Sungai Kampar maupun Batang Kuantan berhulu pada kawasan pedalaman Minangkabau.

Sebagaimana pepatah yang ada di masyarakat, *Adat manurun, Syara' mandaki* (Adat diturunkan dari pedalaman ke pesisir, sementara agama (Islam) datang dari pesisir ke pedalaman), serta hal ini juga dikaitkan dengan penyebutan *Orang Siak* merujuk kepada orang-orang yang ahli dan tekun dalam agama Islam, masih tetap digunakan di dataran tinggi Minangkabau (Abdullah, Taufik, 1966: 99).

Kedatangan *Haji Miskin*, *Haji Sumanik* dan *Haji Piobang* dari Mekkah sekitar tahun 1803 (Azra, 2004:12), memainkan peranan penting dalam penegakan hukum Islam di pedalaman Minangkabau. Walau di saat bersamaan muncul tantangan dari masyarakat setempat yang masih terbiasa dalam tradisi adat, dan puncak dari konflik ini muncul Perang Padri sebelum akhirnya muncul kesadaran bersama bahwa *Adat berazaskan Al-Qur'an* (Nain, Sjafnir Aboe, 2004:7). Dalam masyarakat Minangkabau, ada tiga pilar yang membangun dan menjaga keutuhan budaya serta adat istiadat. Mereka adalah alim ulama, cerdik pandai, dan ninik mamak, yang dikenal dengan istilah *Tali nan Tigo Sapilin*. Ketiganya saling melengkapi dan bahu membahu dalam posisi yang sama tingginya. Dalam masyarakat Minangkabau yang demokratis dan egaliter, semua urusan masyarakat dimusyawarahkan oleh ketiga unsur itu secara mufakat (Westenenk, L. C, 1918:59).

2) Minangkabau Perantauan

Minangkabau perantauan merupakan istilah untuk orang Minang yang hidup di luar kampung halamannya. Merantau merupakan proses interaksi masyarakat Minangkabau dengan dunia luar. Kegiatan ini merupakan sebuah petualangan pengalaman dan geografis, dengan meninggalkan kampung halaman untuk mengadu nasib di negeri orang. Keluarga yang telah lama memiliki tradisi merantau, biasanya mempunyai saudara di hampir semua kota utama di Indonesia dan Malaysia. Keluarga yang paling kuat dalam mengembangkan tradisi merantau biasanya datang dari keluarga pedagang-pengrajin dan penuntut ilmu agama (Graves, Elizabeth E, 1981: 11). Para

perantau biasanya telah pergi merantau sejak usia belasan tahun, baik sebagai pedagang ataupun penuntut ilmu. Bagi sebagian besar masyarakat Minangkabau, merantau merupakan sebuah cara yang ideal untuk mencapai kematangan dan kesuksesan. Dengan merantau tidak hanya harta kekayaan dan ilmu pengetahuan yang didapat, namun juga prestise dan kehormatan individu di tengah-tengah lingkungan adat. Dari pencarian yang diperoleh, para perantau biasanya mengirimkan sebagian hasilnya ke kampung halaman untuk kemudian diinvestasikan dalam usaha keluarga, yakni dengan memperluas kepemilikan sawah, memegang kendali pengolahan lahan, atau menjemput sawah-sawah yang tergadai. Uang dari para perantau biasanya juga dipergunakan untuk memperbaiki sarana-sarana nagari, seperti mesjid, jalan, ataupun pematang sawah. Ada banyak penjelasan terhadap fenomena ini, salah satu penyebabnya ialah sistem kekerabatan matrilineal.

Dengan sistem ini, penguasaan harta pusaka dipegang oleh kaum perempuan sedangkan hak kaum pria dalam hal ini cukup kecil. Selain itu, setelah masa akil baligh para pemuda tidak lagi dapat tidur di rumah orang tuanya, karena rumah hanya diperuntukkan untuk kaum perempuan beserta suaminya, dan anak-anak. Para perantau yang pulang ke kampung halaman, biasanya akan menceritakan pengalaman merantau kepada anak-anak kampung. Daya tarik kehidupan para perantau inilah yang sangat berpengaruh di kalangan masyarakat Minangkabau sedari kecil. Siapa pun yang tidak pernah mencoba pergi merantau, maka ia akan selalu diperolok-olok oleh teman-temannya. Hal inilah yang menyebabkan kaum pria Minang memilih untuk merantau. Kini wanita Minangkabau pun sudah lazim merantau. Tidak hanya karena alasan ikut suami, tapi juga karena ingin berdagang, meniti karier dan melanjutkan pendidikan.³⁶ Menurut Rudolf Mrazek, sosiolog Belanda, dua tipologi budaya Minang, yakni dinamisme dan anti-parokialisme melahirkan jiwa merdeka, kosmopolitan, egaliter, dan berpandangan luas, hal ini menyebabkan tertanamnya budaya merantau pada masyarakat Minangkabau. Semangat untuk mengubah nasib dengan mengejar ilmu dan kekayaan, serta pepatah Minang yang mengatakan *Karatau madang dahulu, babuah babungo alun, marantau bujang dahulu, di rumah paguno balun* (lebih baik pergi merantau karena dikampung belum berguna)

mengakibatkan pemuda Minang untuk pergi merantau sedari muda.³⁷

3) *Egaliter dan Demokratis*

Dalam masyarakat Minangkabau, ada tiga pilar yang membangun dan menjaga keutuhan budaya serta adat istiadat. Mereka adalah alim ulama, cerdas pandai, dan ninik mamak, yang dikenal dengan istilah *Tali nan Tigo Sapilin*. Ketiganya saling melengkapi dan bahu membahu dalam posisi yang sama tingginya. Dalam masyarakat Minangkabau yang demokratis dan egaliter, semua urusan masyarakat dimusyawarahkan oleh ketiga unsur itu secara mufakat (Westenenk, L.C,1918). Selain itu, etnik ini juga telah menerapkan sistem proto-demokrasi sejak masa pra-Hindu dengan adanya kerapatan adat untuk menentukan hal-hal penting dan permasalahan hukum. Prinsip adat Minangkabau tertuang singkat dalam pernyataan *Adat basandi syara', syara' basandi Kitabullah* (Adat bersendikan hukum, hukum bersendikan Al-Qur'an) yang berarti adat berlandaskan ajaran Islam (Jones, Gavin W., Chee, Heng Leng, and Mohamad, Maznah,2009).

4) *Pandai Seni Berkata-kata*

Di samping itu, Minangkabau juga menonjol dalam seni berkata-kata. Ada tiga genre seni berkata-kata, yaitu *pasambahan* (persembahan), indang, dan salawat dulang. Seni berkata-kata atau bersilat lidah, lebih mengedepankan kata sindiran, kiasan, ibarat, alegori, metafora, dan aphorisme. Dalam seni berkata-kata seseorang diajarkan untuk mempertahankan kehormatan dan harga diri, tanpa menggunakan senjata dan kontak fisik (Suryadi,2010:89).

2. **Aspek Institusional.**

Analisis *sociocultural* teks wacana politik A. Syafi'i Ma'arif yang terkait dengan aspek institusional organisasi Muhammadiyah menyangkut dua hal yaitu konsolidasi organisasi dan penguatan kualitas program, dan perkembangan dinamika pemikiran khususnya munculnya wacana Islam Literal dan Islam di kalangan Muhammadiyah.

1) *Konsolidasi Organisasi dan Penguatan Kualitas Program*

Perubahan dari rezim otoriter Orde Baru ke rezim Reformasi ditandai oleh terbukanya peluang partisipasi politik rakyat termasuk warga Muhammadiyah. Sebagian anggota masyarakat kemudian melihat bahwa aktivitas politik ternyata menjadi lahan baru yang sangat baik dan instan untuk memenuhi hasrat konsumerisme mereka yang terlanjur tinggi. Maka kita tidak perlu heran melihat munculnya begitu banyak partai politik. Dalam konteks demikian, tidak tertutup kemungkinan adanya upaya untuk menghimpitkan Muhammadiyah dengan aktivitas politik praktis serta pemanfaatan amal usaha Muhammadiyah untuk kepentingan politik. Untuk itulah dapat difahami, manakala Pimpinan Pusat Muhammadiyah melakukan langkah-langkah anitipasi yang bersifat konsolidatif dengan mengeluarkan tentang rangkap jabatan dalam pimpinan persyarikatan. Dalam Surat keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah Nomor; 35/SK-PP/LA/L.a/2001 tanggal 10 April 2001 diatur beberapa jabatan yang tidak dapat dirangkap dalam internal Muhammadiyah baik secara vertikal dan horisontal. Pengaturan rangkap jabatan dalam organisasi internal Muhammadiyah ini dimaksudkan sebagai upaya efektifitas dan efisiensi dalam pelaksanaan tugas-tugas persyarikatan. Di samping itu sebagai upaya menghindari kemungkinan timbulnya konflik kepentingan di samping memperluas kesempatan kepada tenaga-tenaga muda untuk memperoleh pengalaman dalam persyarikatan.

Disamping itu, hal lain yang menjadi pertimbangan menurut A. Syafi'i Ma'arif adalah secara kuantitatif, tidak ada gerakan Islam yang memiliki amal usaha sebanyak yang dimiliki Muhammadiyah. Akan tetapi hal ini dirasa tidak cukup, sebab, semua amal usaha yang dilakukan Muhammadiyah juga sekaligus memiliki fungsi sebagai sarana dakwah untuk masa depan yang lebih baik, masa depan yang lebih bermoral, dan berakhlak yang tidak terkotori oleh korupsi, kolusi dan segala permainan busuk lainnya. Oleh karena itu, bila fondasi spiritual tidak kokoh atau keropos, maka bangunan megah dari amal usaha yang ada dapat menjadi fitnah dan sumber sengketa.

2) *Perkembangan Pemikiran Keagamaan Muhammadiyah.*

Dalam konteks pemikiran keagamaan, para pengkaji gerakan sosial keagamaan di Indonesia sependapat menempatkan Muhammadiyah sebagai

gerakan tajdid, pembaharu, modern, pemurnian dan reformis (Noer, 1994; Jainuri, 1992; Alfian, 1989; Peacock, 1978). Pada perkembangannya corak pemikiran keagamaan Muhammadiyah ketika di lapangan mengalami pergeseran dan perluasan pemaknaan sesuai dengan latar belakang sosial, ekonomi, pendidikan dan pemahaman agama anggotanya.

Di era kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif, di kalangan Muhammadiyah muncul dua wajah pemikiran keagamaan yaitu yang dikenal sebagai kelompok pemikiran "Liberal" di satu sisi, dan kelompok "Literal" di sisi lain. Pemikiran liberal didukung oleh kelompok angkatan muda Muhammadiyah berlatar pendidikan IAIN dan pendidikan umum lainnya yang mengambil studi ilmu-ilmu sosial dan tergabung dalam kelompok Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Konsep kelompok ini adalah bagaimana Muhammadiyah menjadi pelopor dalam memecahkan isu-isu kontemporer seperti; HAM, pluralisme, demokratisasi, apresiasi atas budaya lokal, egalitarianisme, kebebasan berfikir dan berkemajuan. Oleh karena itu menurut kelompok ini, diperlukan pendekatan baru dalam memahami Islam yaitu melalui pendekatan hermeneutik untuk membongkar doktrin dan teks, ilmu-ilmu sosial sebagai pisau analisis memahami realitas dan new social movement sebagai tindakan aksi. Untuk mensosialisasikan wacana di atas, kelompok ini menerbitkan Jurnal Tanwir yang memuat gagasan Islam progresif, maju dan liberal.³⁸

Liberalisme adalah jargon ideologi di luar agama dan memenuhi wacana kehidupan ekonomi, sosial maupun politik. Namun belakangan, liberalisme juga memasuki wacana keagamaan, dan bahkan juga muncul gerakan liberalisme pemikiran dalam tubuh ummat Islam di Indonesia. Gerakan ini pada intinya menghendaki pembebasan diri dari berbagai belenggu pemikiran sempit dalam pemikiran dan pemahaman atas ajaran agama. Eksponen gerakan ini sangat memuja "kemerdekaan" manusia. Manusia haruslah terbebas dari berbagai penjara, termasuk "penjara" pemikiran orang-orang terdahulu.

Oleh karena itu penganut perspektif liberal memandang bahwa pemahaman dan juga pengamalan atas ajaran agama haruslah dibebaskan dari semua bentuk penafsiran yang pernah ada, dan sebaliknya

mengedepankan kemampuan subyektif masing-masing individu dalam memahami ajaran di tengah kehidupan sejarah, kapan, dimana mereka hidup. Pemahaman atas ajaran yang dilakukan oleh pemikir-pemikir terhadulu boleh diambil sebagai inspirasi, dan bukan sebagai bingkai yang mendekte serta membatasi ruang gerak. Eksponen gerakan ini, dalam menjalankan fungsi “khalifah fil ardhi” tidak terlalu mementingkan faktor-faktor simbolik formalistik, melainkan menekankan segi-segi substantifistik. Oleh karena itu, gerakan ini sering dikatakan sebagai penganut perspektif pemikiran substansialistik.

Pada sisi lain, terdapat pula gerakan pemikiran yang bercorak “literal’ sebagai anti tesis liberal. Gerakan pemikiran ini dimotori oleh alumni perguruan tinggi di Timur Tengah dan perguruan tinggi umum bidang eksakta. Untuk memecahkan persoalan-persoalan kontemporer, menurut kalangan literalis, musti merujuk pada sumber pokok ajaran Islam, teks-teks Al-Qur’an dan Sunnah secara Verbatim, bukan malah meniru gaya pemikiran Barat (orientalis). Dengan kata lain, mereka menolak pendekatan hermeunetik, filsafat dan ilmu sosial sebagai pisau analisis memahami Islam. Sebab menurut mereka, hal itu dapat merusak otentisitas Islam dan menempatkannya setara dengan agama-agama lain atau teori-teori ilmu pengetahuan modern yang disusun secara tentatif. Situasi ini pada gilirannya dapat memporakporandakan bangunan Islam dan merusak pemahaman keagamaan ummatnya. Dengan demikian, kehadiran para ahli-ahli bukan sebagai solusi, bahkan jutsru dapat menjadikan ummat Islam semakin terpuruk. Berbeda dengan perspektif liberalis yang cenderung substansialis, gerakan literalis cenderung untuk mengokohkan dan membangun identitas diri melalui simbol-simbol keagamaan untuk mengkomunikasikan wacana dan pemikiran keagamaan kepada kelompok lain. Salah satu media komunikasi kelompok literal adalah majalah Tabligh dengan motto “menyatukan visi dan misi ummat” yang misinya adalah untuk melawan pemikiran keagamaan yang liberal baik di kalangan Muhammadiyah maupun di luar Muhammadiyah.

Bagi kelompok literal, autentisitas sangat dipentingkan, dan sumber autentik ajaran ada pada kitab suci. Praktik keagamaan hanya autentik jika

sesuai dengan pesan yang ada dalam teks ajaran kitab suci. Pemahaman teks dengan demikian harus diberi jarak yang cukup dari konteks sejarah, karena konteks sejarah dapat mempengaruhi autentisitas pemahaman teks ajaran. Oleh karena itulah, maka perspektif ini juga sering disebut sebagai pengabut pemikiran tekstual atau skripturalistik (Marpuji,2004:3).

Dalam dialektikal pemikiran keagamaan yang demikian, Muhammadiyah yang dikenal sebagai organisasi reformis yang senditif terhadap kemungkinan masuknya faktor sejarah yang nisbi dalam pemahaman agama. Kenisbian sejarah bisa mendistorsi kemurnian ajaran agama. Oleh karena itulah Muhammadiyah sering juga disebut sebagai wadah bagi pergerakan kaum puritanis, yang ingin menjaga autentisitas ajaran sebagaimana yang dimaksud dalam teks kitab suci serta mencegah sedapat mungkin terjadinya distorsi pesan kitab suci. Oleh karena itu muncullah slogan dalam Muhammadiyah yang sangat populer "*Ruju ilal Qur'an wal Hadist*" atau kembali kepada Al-Qur'an dan hadist.

Oleh karena itu, nampaknya Muhammadiyah kurang berminat untuk memahami ajaran agama seperti yang dikembangkan oleh eksponen liberalis, yang lebih menekankan pentingnya konteks sejarah dan partikularis kultural dalam pemahaman ajaran agama. Hal ini pula dapat dilihat pada Mukttamar Muhammadiyah ke 45 di Malang Tahun 2005, para eksponen Muhammadiyah yang dinilai cenderung liberalis terpental dalam pemilihan pimpinan Muhammadiyah.

3. Aspek Situasi Nasional

Selama A. Syafi'i Ma'arif menjabat sebagai ketua Muhammadiyah, situasi nasional dalam gejolak politik yang dinamis beralihnya kekuasaan dari rezim Orde Baru ke Orde Reformasi yang ditandai dengan demokratisasi yang semakin terbuka. Diantara beberapa situasi nasional yang turut mempengaruhi wacana politik A. Syafi'i Ma'arif dapat dijelaskan sebagai berikut;

1) *Transisi Politik*

Masa kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif memiliki keunikan sekaligus tantangan tersendiri, yaitu sejak menggantikan M. Amien Rais Tahun 1998

sampai dengan tahun 2005, situasi perpolitikan nasional telah mengalami masa penggantian Presiden sebanyak empat kali, yaitu B.J. Habibie, Abdurrahman Wahid, Megawati Soekarno Putri, dan Susilo Bambang Yudhoyono. B.J.Habibie menjadi Presiden RI pada 21 Mei 1998 menggantikan Soeharto yang menyatakan berhenti dari jabatan Presiden RI karena tekanan politik yang sangat besar dari gerakan reformasi yang dipelopori mahasiswa, pemuda, dan tokoh intelektual seperti M. Amien Rais. Berhentinya Soeharto, secara simbolik menandai runtuhnya rezim Orde Baru yang otoritarian. Naiknya Habibie yang sebelumnya menjadi Wakil Presiden agak bersifat kontroversial. Artinya, pemerintahan Presiden B.J. Habibie yang menamakan diri Kabinet Reformasi tidak memiliki legitimasi politik yang memadai. Muhammadiyah sebagai organisasi sosial keagamaan yang pro gerakan reformasi menyambut baik berhentinya Presiden Soeharto dan naiknya B.J.Habibie sebagai Presiden menggantikan Soeharto. Menyambut kemenangan gerakan reformasi oleh A. Syafi'i Ma'arif disebut sebagai "kemenangan rakyat".³⁹ Meskipun pemerintahan telah berada di tangan Presiden B.J. Habbie yang dapat dianggap sebagai representasi pemerintahan kaun santri, dan Muhammadiyah cukup terakomodasi dalam kabinet, diantaranya Prof.A. Malik Fajar yang menempati jabatan Menteri Agama, Muhammadiyah tidak mendukung Habibie tanpa reserve. Menjelang Sidang Umum MPR bulan oktober 1999, pemerintahan Habibie dihadapkan pada kesulitan yang serius untuk mempertahankan pertanggungjawabannya di depan SU MPR.⁴⁰

Dalam suasana semacam itu, muncul terobosan dari para politisi muslim yang berasal dari parpol berasas Islam dan berbasis massa Islam untuk menggagas kekuatan Poros Tengah yang mencalonkan K.H.Abdurrahman Wahid sebagai Presiden RI untuk menggantikan Habibie. Muhammadiyah sangat mendukung munculnya wacana dan kekuatan Poros Tengah, sebagaimana terbukti ketika memfasilitasi pengajian akbar hasil kerjasama antara Gerakan Pemuda (GP) Anshar dan Pemuda Muhammadiyah, pada akhir September 1999 di gedung PP Muhammadiyah Jalan Menteng Raya Jakarta. Dalam kesempatan tersebut Gus Dur menyatakan bahwa pencalonan dirinya oleh M. Amien Rais merupakan amanah yang tidak bisa ditolak

karena sudah didasarkan pada penelitian yang panjang, cermat, rasional, dan niat baik.⁴¹ Terpilihnya K.H.Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai Presiden RI pada 20 Oktober 1999 tidak dapat dilepaskan dari peran yang dimainkan oleh Poros Tengah. Di samping itu, dukungan M. Amien Rais kepada Gus Dur ikut menentukan keberhasilan Gus Dur sebagai Presiden. Sebenarnya masih ada kesempatan bagi M. Amien Rais untuk mencalonkan diri pada pagi hari sebelum pemungutan suara dilakukan. Akan tetapi, M. Amien Rais tidak memanfaatkan kesempatan itu. Sebuah sikap ksatria yang didukung oleh Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah A. Syafi'i Ma'arif, yang pada saat itu menemani sahabatnya itu di Hotel Mulia kamar nomor 3212. Salah satu alasan mengapa M. Amien Rais bersikap konsisten mendukung pencalonan Gus Dur sebagai Presiden RI adalah karena mempertaruhkan hubungan baik antara dua organisasi Islam terbesar di Indonesia, NU dan Muhammadiyah. Dalam kabinet atau pemerintahan Gus Dur, Muhammadiyah cukup terwakili dengan naiknya Prof.Dr. Yahya Muhaimin sebagai Menteri Pendidikan Nasional. Sama seperti masa pemerintahan B.J.Habibie, masa pemerintahan Gus Dur juga tidak terlalu lama, sekitar 21 bulan. Komunikasi politik Muhammadiyah secara kelembagaan nampak kooperatif, cukup kritis, tetapi lebih terkesan akomodatif karena kedua Presiden RI tersebut sama-sama merupakan representasi kekuatan Islam. Memang, masa pemerintahan Presiden BJ Habibie dan Gus Dur yang terkesan sangat pendek, menimbulkan tanda tanya. Menurut Thohari mengemukakan sebuah analisis yang sangat menarik berkenaan dengan masa pemerintahan kedua presiden yang berasal dari tokoh politik Islam dan hanya berjalan singkat tersebut. Menurutnya, sekali tokoh politik Islam tampil menjadi Presiden RI, maka ia seperti duduk di kursi panas. Terdapat semacam ideologi penolakan atau resistensi yang keras terhadap tampilnya tokoh gerakan Islam sebagai Presiden di Indonesia. Penolakan kalangan militer, dengan semacam pembangkangan terhadap kedua tokoh Islam yang menjadi Presiden tersebut.⁴²

Pada masa Presiden Gus Dur, Muhammadiyah sukses menyelenggarakan Muktamar ke-44 di Jakarta pada bulan Juni 2000. Keputusan yang strategis dari muktamar tersebut dalam bidang politik, adalah pengembangan peran

politik Muhammadiyah. Sebagai gerakan sosial keagamaan Islam yang tidak bergerak dalam politik praktis, maka peran yang paling pas bagi Muhammadiyah adalah menjalankan fungsi sebagai kelompok kepentingan (*interest group*) yang efektif lewat berbagai saluran atau media atas dasar prinsip dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* dalam menentukan arah perjalanan bangsa dan negara.⁴³ Salah satu masalah yang menjadi kendala besar Gus Dur dalam dukungan politiknya adalah adanya permusuhan diantara kubu pendukung Poros Tengah yaitu antara partai Islam yang tergabung dalam Poros Tengah yang di satu sisi dan PKB di sisi lain. Hubungan tersebut menurut sinyalemen dapat disebut sebagai relasi *combative relationship*.⁴⁴ Hasil dari relasi yang demikian adalah konfrontasi dari kedua kubu yang bertikai, yang berujung dilengserkannya Gus Dur dari kursi Presiden. Hubungan NU dan Muhammadiyah sangat terpengaruh oleh proses dilengserkannya Gus Dur dari jabatan Presiden RI yang dimotori kekuatan politik Poros Tengah dalam Sidang Istimewa MPR pada akhir Juli 2001. Lengsernya Gus Dur dari kursi Presiden RI berakibat pada ketegangan hubungan antara massa NU dengan Muhammadiyah. Massa NU nampaknya kurang dapat menerima pelengseran Gus Dur, dan menganggap M. Amien Rais selaku Ketua MPR RI dan mantan Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah sebagai biang keladinya. Akibatnya mereka melakukan perusakan terhadap fasilitas amal usaha Muhammadiyah seperti yang terjadi di beberapa daerah di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Untungnya, konflik horisontal antara massa NU dan massa Muhammadiyah dapat diredam, terlebih setelah A. Syafi'i Ma'arif Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah datang menemui Gus Dur dua hari pasca lengser, memberikan dampak yang sangat baik menjembatani ketegangan dan mencairkan hubungan NU-Muhammadiyah di tingkat akar rumput. Dalam kunjungannya A. Syafi'i Ma'arif mengatakan:

*“Sebagai salah seorang sahabat, saya ingin menyampaikan pesan agar Gus Dur menerima kenyataan sejarah. Dan perlu diingat, bahwa kita boleh beda pandangan dalam berpolitik, tetapi perbedaan itu jangan sampai menjadikan perpecahan ummat di bawah, utamanya perpecahan antara NU-Muhammadiyah. Terlalu tinggi cost-nya kalau ummat dikorbankan”.*⁴⁵

Naiknya Megawati Soekarnoputri menjadi Presiden RI menggantikan Gus Dur melalui proses yang unik. Hanya berselang beberapa jam setelah Gus Dur mengeluarkan dekrit pada 23 Juli 2001 yang berisi pembekuan DPR dan MPR, SI MPR pun digelar dengan agenda utama pemungutan suara untuk menolak atau menerima dekrit. Mayoritas anggota MPR menolak dekrit, dan mandat yang diberikan oleh MPR kepada Gus Dur ditarik kembali. Megawati Soekarnoputri secara otomatis naik menjadi Presiden karena posisinya sebagai Wakil Presiden. Hamza Haz kemudian terpilih sebagai Wakil Presiden untuk mendampingi Megawati Soekarnoputri (Uchrowi, 2004:280-281). Pemerintahan Megawati yang disebut Kabinet Gotong Royong menimbulkan harapan baru yang ditandai dengan naiknya nilai tukar rupiah terhadap dollar AS. Peristiwa serangan udara yang menghancurkan dua gedung WTC di New York pada 11 September 2001 sangat berpengaruh terhadap proses transisi demokrasi di Indonesia yang tersendat-sendat, karena pemulihan ekonomi tidak bisa kunjung tuntas. Tampaknya, diantara kekuatan politik yang ada di DPR dan MPR, sebagian berkomitmen ingin mempertahankan Megawati sebagai Presiden RI hingga tahun 2004. Di samping itu, pada bulan Agustus tahun 2002 MPR berhasil menggelar Sidang Umum yang menetapkan selesainya amandemen UUD 1945. Pada masa pemerintahan Megawati ini pula terjadi peristiwa Bom Bali pada 12 Oktober 2002 di Legian Kuta Bali dengan korban ratusan orang tewas dan luka-luka. Peristiwa ini, oleh pemerintah langsung dikaitkan dengan kelompok Islam garis keras yang diidentifikasi dengan Jama'ah Islamiyah (JI), di mana ustadz Abu Bakar Baasyir dituduh sebagai Amir JI yang kemudian ditahan. Dua hari setelah terjadinya peristiwa Bom Bali, Pimpinan Pusat Muhammadiyah langsung mengeluarkan pernyataan sikap sebagai tanda bahwa Muhammadiyah sangat menjunjung tinggi perdamaian dan anti kekerasan. ⁴⁶

2) *Perubahan Konstitusi*

Amandemen konstitusi menjadi perhatian utama elit-elit politik pasca kejatuhan Orde Baru. Kekuatan sosial keagamaan juga memiliki pandangan yang sama untuk melakukan perubahan dan perbaikan terhadap konstitusi.

Penyimpangan kekuasaan yang terjadi dipicu oleh konstitusi yang longgar dan tidak tegas, seperti pengaturan masa jabatan presiden, sistem pemilu legislatif, pilpres, dan berbagai ketentuan hukum lainnya. Amandemen konstitusi yang dilakukan untuk menciptakan sistem berbangsa dan bernegara yang lebih demokratis menjadi salah satu amanat reformasi. Muhammadiyah dalam batas-batas yang minimal mengambil peran dalam upaya membenahi konstitusi negara, setidaknya peran itu terkait dengan kewajiban historis keterlibatan elit-elit Muhammadiyah pada awal perumusan UUD 1945, peran Ki Bagus Hadikusuma dalam penghapusan diktum dengan “kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya” tentu besar artinya bagi bersatunya kekuatan-kekuatan Islam dan kebangsaan.⁴⁷ Tidak hanya konstitusi yang menjadi pokok perhatian Muhammadiyah, melainkan juga proses legislasi lainnya seperti RUU Sisdiknas (2003), dan RUU Anti Pornografi dan Porno Aksi (2005).

Dalam proses amandemen konstitusi, beberapa pasal yang dianggap sebagai sumber persoalan bangsa seperti masa jabatan Presiden dan proses pemilihan presiden, hubungan antara pusat dan daerah serta kekuasaan kehakiman menjadi perhatian penting. Pasca amandemen konstitusi, dua lembaga baru muncul yaitu Mahkamah Konstitusi dan Komisi Yudisial, lebih dari itu kekuatan-kekuatan politik formal tidak membicarakan pasal-pasal yang lain, kecuali sebagian kelompok Islam menghendaki pasal 29 tentang agama ikut diamandemen dengan memasukkan “Piagam Jakarta”.

Akan tetapi, Muhammadiyah tidak setuju dengan pandangan pelegal formalan Islam dalam konstitusi. Yang dibutuhkan, sebagaimana yang diharapkan A Syafi’i Ma’arif adalah penyadaran ummat dan bukan legal formal syari’at Islam oleh negara. Bagi Muhammadiyah, usaha memasukkan Piagam Jakarta dalam amandemen konstitusi antara tahun 2000-2002 yang disuarakan oleh sebagian ormas-ormas Islam dan partai Islam, mustahil dapat berhasil dalam keadaan ketika partai-partai Islam atau kekuatan ummat Islam formal sangat tidak signifikan, apalagi secara sosiologis ummat Islam terpolarisasi dalam menentukan strategi perjuangan politiknya.

Muhammadiyah memandang lebih penting perjuangan kultural guna mewujudkan tegaknya syari’at Islam. Artinya, pendekatan kultural dalam

konteks ini dimaksimalkan dahulu daripada melegal formalkan Islam melalui institusi negara. Bagi Muhammadiyah, pendekatan struktural dapat dilakukan pada tingkat Undang-Undang.⁴⁸

3) *Konflik Sosial*

Era kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif, situasi nasional diliputi oleh berbagai konflik sosial di berbagai daerah seperti Ambon, Maluku, Poso, Aceh, Papua, termasuk di Jawa Timur. Kebijakan pemerintah menaikkan Bahan Bakar Minyak (BBM) dan kenaikan Tarif Dasar Listrik (TDL) diikuti kenaikan kebutuhan pokok membawa kesulitan hidup rakyat. Di tengah kondisi yang serba sulit, merebak berbagai macam kekacauan dan konflik sosial dalam masyarakat. Sebagaimana dilaporkan Tim Resolusi Konflik dan Integrasi Nasional yang dibentuk oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah, penyebab konflik yang terjadi dipicu oleh faktor ketidakadilan, kesenjangan ekonomi, ketidakmerataan pembangunan, kecemburuan sosial, agama dan etnis menjadi isu dan alat untuk menjustifikasi konflik.⁴⁹

Di berbagai daerah terjadi konflik, mulai konflik berskala kecil hingga konflik yang bersifat massif. Demikian halnya, terjadi konflik yang bersifat struktural antara pemerintah pusat dan daerah, seperti pada kasus konflik di Papua dan Aceh. Setelah diberlakukan otonomi khusus kepada kedua daerah tersebut, eskalasi konflik mengalami pengurangan dengan pendekatan kultural oleh pemerintah daerah, disertai dengan pembagian sumber daya yang adil.

Untuk kasus Ambon dan Poso yang jenis konfliknya bersifat horizontal, tampaknya memerlukan waktu relatif lama untuk memulihkan kondisi sosial keagamaan masyarakat. Meski telah dilakukan pertemuan Malino I dan II yang bertujuan untuk meredam konflik, tetapi eskalasi konflik masih terus terjadi.

4. *Aspek Situasi Global*

Aspek global yang mempengaruhi wacana politik A. Syafi'i Ma'arif dapat dilihat dari pembacaannya terhadap problematika umat yang tercermin dalam pidato iftitah (pembukaan) Sidang Tanwir Muhammadiyah Tahun

2003 di Makasar yang dapat diidentifikasi sebagai berikut;

1) *Pasca Perang Dingin*

Pada era pasca Perang Dingin, semula orang berharap bahwa suasana di planet bumi ini akan lebih damai dan aman sebagai tempat tinggal satu-satunya bagi enam milyar umat manusia. Dengan hancurnya komunisme sebagai sistem politik dan sosial yang bersifat totalitarian, dunia sempat bernafas lega sejenak karena musuh demokrasi itu telah menghancurkan dirinya sendiri tanpa serangan dari lawannya: kapitalisme. Ditandai oleh runtuhnya Tembok Berlin dan bubarnya Uni Soviet, dunia yang tadinya terbelah menjadi dua pola berubah secara drastis menjadi kekuatan pola tunggal dengan kapitalisme dan demokrasi liberal sebagai pemenang. Seorang penulis bahkan mengatakan bahwa kemenangan itu merupakan *the end of history and the last man* (ujung sejarah dan manusia terakhir).⁵⁰ Amat disayangkan, kekuatan pemenang ini, adikuasa satu-satunya sekarang, khususnya sebagaimana yang diperagakan oleh Presiden Bush dan Tony Blair yang lahir dalam sistem demokrasi liberal, ternyata tidak kurang biadabnya dibandingkan dengan rejim-rejim komunis yang pernah membawa malapetaka dengan membunuh jutaan umat manusia di berbagai negara. Apa yang disebut kearifan global yang semestinya ditunjukkan oleh pihak pemenang, ternyata yang berlaku adalah kebiadaban dan arogansi global. Contoh yang terdekat dengan kita ialah invasi brutal Bush dan sekutunya terhadap Iraq belum lama ini. Maka tidak salah jika Paul Findley, bekas anggota kongres Amerika yang kini berusia 81 tahun, dengan lantang mengatakan bahwa Amerika sekarang telah muncul sebagai negara imperialis. “Kita sedang berada di sebuah era baru, era imperialisme Amerika. Kita telah mengabaikan aturan hukum mengenai masalah internasional. Kita berpegang kepada kekuatan, bukan kepada kebenaran.”⁵¹ Findley benar-benar kecewa berat dengan kelakuan Bush yang telah merusak semua tataran dunia dengan mesin perang yang sangat canggih, demi ambisi imperialismenya. Lebih jauh Findley menulis: “Doktrin Bush membuat bangsa (lain) sebagai permainan pada setiap saat.”⁵² Memang dalam kenyataannya sekarang, Amerika Serikat telah memenuhi semua persyaratan sebagai imperialisme pada permulaan abad ke-21, sekalipun sebenarnya adalah imperialisme kesiangan, karena

datang sangat terlambat, bila dijejerkan dengan imperialisme kuno Spanyol, Portugis, Belanda, Perancis, Inggris, dan Itali yang telah mulai petualangannya pada awal abad ke-16 dan sebagiannya baru berakhir pada pertengahan abad ke-20. Ironisnya Amerika Serikat di bawah Bush baru mengawali debut imperialismenya sekarang dan insya Allah akan gagal, karena tidak zamannya lagi.

2) Peta Dunia Islam

Dalam pada itu dunia Islam yang didukung oleh 1,2 milyar manusia, mendiami wilayah geopolitik yang amat strategis, belum berada pada posisi yang layak untuk bersuara lantang karena dirinya pun terbelah dan tercabik-cabik dalam format entitas-entitas politik yang rentan hingga dengan mudah dipermainkan pihak lain. Proses pembusukan internal adalah fenomena yang telah lama mereka idap. Tidak jarang pula di antara mereka saling bermusuhan hingga energi mereka sering terkuras dengan sia-sia. Invasi terhadap Iraq baru-baru ini hanyalah mungkin berlangsung demikian mulus karena dunia Islam, khususnya dunia Arab, telah lama mengalami keretakan hati, tetapi tidak banyak di antara mereka yang menyadari betapa rapuhnya kondisi mereka dan betapa gawatnya situasi yang sedang dihadapi. Islam seakan-akan telah berhenti sebagai kekuatan pemersatu umat dan bahkan merana dan menjadi tawanan di tangan para pemeluknya. Inilah di antara tragedi yang memilukan yang masih berlangsung di depan pelupuk mata kita semua. Pertanyaan yang kemudian mengemuka adalah, apakah kotak-kotak *sunni*, *syi'i*, *khawarij*, dan sub-sub sekte yang lahir dari rahim mereka yang telah banyak menumpahkan darah sesama Muslim dalam bilangan abad sampai hari ini, adalah sesuatu yang sah dilihat dalam perspektif al-Qur'an? Bukankah semuanya adalah buatan sejarah yang tidak boleh "diberhalakan", sebab di masa rasul kotak-kotak itu tidak pernah muncul? Sudah saatnya para pemikir Muhammadiyah membicarakan masalah ini secara mendalam dan berupaya menyimpulkan di mana posisi al-Qur'an berhadapan dengan serba realitas yang sarat dengan beban sejarah itu.

Dengan kondisi yang semacam ini, bagaimana mungkin kita menawarkan peradaban alternatif kepada sebuah dunia yang semakin sekuler dan nihilistik.

F. Nietzsche menggambarkan nihilisme sebagai: “... *man rolls from the centre toward X.*” (Gianni Vattimo, terj. Jon R. Snyder. Baltimore: 1991;19). Ungkapan ini bertaut rapat dengan deklarasi Nietzsche tentang kematian tuhan, atau terkait dengan doktrin tentang “*merosotnya sistem nilai yang tertinggi*” (Ibid; 20). Keadaan dunia modern sekarang ini sedang bergerak menuju nihilisme itu yang akan menyapu bersih segala apa yang berurusan dengan wahyu dan agama yang menawarkan sistem nilai yang tertinggi itu. Oleh sebab itu umat Islam yang pernah dijuluki sebagai “umat yang terbaik” (*khaira umma*)⁵³ harus secepatnya menanggalkan perannya sebagai burung alit yang “*hanya pandai menari dari kembang ke kembang*”⁵⁴, tetapi jadilah rajawali yang mampu menatap realitas dengan bola mata yang tajam. Kita harus mampu memberi arah profetik kepada arus globalisasi yang semakin tidak memperhatikan prinsip keadilan global. Selama prinsip keadilan tetap terabaikan, jangan berharap bahwa planet bumi ini akan menjadi tempat yang aman dan damai untuk didiami. Sekali lagi, hanya dengan tegaknya keadilan orang boleh berharap bahwa sebuah wajah dunia yang ramah akan menjadi kenyataan. Al-Qur’an dalam berbagai kesempatan sangat menekankan agar keadilan ditegakkan, apa pun biaya yang harus dikeluarkan. Namun terwujud atau tidaknya keadilan ini akan sangat tergantung pula kepada kualitas umat Islam dalam berbagai bidang kehidupan. Sekali kualitas kita miliki, kita akan mulai diperhitungkan pihak lain sebagai kekuatan baru yang tangguh. Sebaliknya selama umat Islam tetap saja berada dalam posisi burung alit, tenggelam dalam soal-soal politik praktis, rebutan menjadi caleg (calon legislatif), untuk kasus Indonesia misalnya, dengan mengabaikan masalah-masalah besar, memang tidak banyak yang dapat kita harapkan dari generasi sekarang ini.

3) *Globalisasi dan Kemandirian Bangsa*

Di tengah arus globalisasi yang semakin keras, sampai tahap sekarang memang masih sulit bagi Indonesia untuk muncul sebagai bangsa mandiri. Namun adanya tekad untuk memutuskan kontrak dengan IMF pada September 2003 ini patut kita sambut dengan gembira, sekalipun masih saja ada ekonom bangsa kita yang mau “menghamba” kepada badan keuangan

dunia yang sebenarnya merupakan perpanjangan tangan imperialisme yang kesiangan di atas. Dalam sebuah dunia yang semakin mengecil, arus globalisasi memang tidak mungkin dihindari, tetapi kesenjangan yang diakibatkannya, sebagaimana dilihat oleh Joseph E. Stiglitz, patut kita cermati. Kita ikuti ekonom Amerika pemenang Hadiah Nobel yang sangat kritis terhadap IMF dan badan-badan keuangan dunia lainnya:

“Globalisasi sekarang tidak bekerja bagi kepentingan banyak kaum miskin dunia. Juga tidak bekerja banyak untuk kepentingan lingkungan. Tidak juga untuk stabilitas ekonomi global. Transisi dari komunisme menuju ekonomi pasar dikelola demikian buruknya, sehingga, kecuali di Cina, Vietnam, dan sejumlah kecil negara di Eropa Timur, kemiskinan melambung tinggi ketika pendapatan mengalami kemerosotan” (Joseph E. Stiglitz, 2002;214).

Indonesia sebagai satu korban dari proses globalisasi yang salah urus itu, di mana pembangunan ekonomi domestik kita di bawah bimbingan IMF yang sarat dengan korupsi itu telah hampir menghancurkan semua pilar yang baik dari kultur bangsa kita, bangsa Muslim terbesar di muka bumi. Untuk membangun kembali pilar-pilar itu, perbaiki mentalitas dan sistem pendidikan kita yang morat-marit itu menjadi sangat-sangat mutlak. Tanpa perbaikan ini secara berencana, cita-cita untuk mandiri hanyalah akan merupakan gumpalan asap yang tak ada substansinya. Namun dalam Islam, tidak terdapat secuil ajaran pun agar kita menyerah kepada keadaan, betapa pun beratnya beban yang harus kita pikul.

CATATAN AKHIR

¹ Ceramah budaya “Islam dan Dialog Kebudayaan” di Museum Istiqlal TMII,

² *Ibid*

³ Lihat lebih jauh Suara Muhammadiyah No.15/82, halaman 12.

⁴ Lihat SKH Republika, 20 Januari 2004

⁵ Lihat Suara Muhammadiyah, No. 18 Th. Ke-85, halaman 6.

⁶ Lihat Tempo, 4 Juli 1999

⁷ Lihat Berita resmi Muhammadiyah, No.24/1990-1995 Dzulhijjah 1415 H/1995, hal. 52

⁸ *Ibid*

⁹ *Ibid*

¹⁰ *Ibid*

- ¹¹ *Ibid*
- ¹² *Ibid*
- ¹³ *Ibid*
- ¹⁴ *Ibid*
- ¹⁵ Lihat Suara Muhammadiyah, No. 15 Th ke-85, halaman 10-11
- ¹⁶ Lihat Suara Muhammadiyah No. 22. Th. Ke-86 (2001) halaman 32-33
- ¹⁷ Lihat Pidato Iftitah Sidang Tanwir Muhammadiyah di Denpasar Bali 10 Dzulqoidah 1422 H/24 Januari 2002
- ¹⁸ Lihat khutbah *iftitah* Sidang Tanwir Muhammadiyah di Mataram, 19-22 Syawal 1425 H/2-5 Desember 2005,
- ¹⁹ Lihat Suara Muhammadiyah No. 04/80/1995, halaman 7
- ²⁰ *Ibid*
- ²¹ Lihat Suara Muhammadiyah, No. 21/84, halaman 6
- ²² Lihat Suara Muhammadiyah No. 01 Th, ke-86 (2001). Halaman 6
- ²³ Lihat Suara Muhammadiyah No. 13 Th. Ke-89, 1-15 Juli 2004. Halaman 28.
- ²⁴ Lihat Suara Muhammadiyah, No. 20. Th. 82 halaman 7
- ²⁵ Majalah Suara Muhammadiyah, No. 23. Th. Ke-85, halaman 6.
- ²⁶ *Ibid*
- ²⁷ SKH Republika, 13 juli 1999
- ²⁸ Lihat Jurnal *Ma'arif*, Vo. 4 No.1, 1999
- ²⁹ *Ibid*
- ³⁰ Lihat lebih lanjut artikel A. Syafi'i Ma'arif "*Islam dalam Politik Indonesia Sekarang*", majalah Suara Muhammadiyah edisi No.15/82, halaman 12.
- ³¹ Lihat Republika, 13 juli 1999
- ³² Lihat Siandes, Suara Muhammadiyah, No. 16 Th. Ke 86, 16-31 Agustus 2001:12
- ³³ Lihat laporan Tim Resolusi Konflik dan Integrasi Nasional Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada seminar ahli 5 Maret 2003 di Jakarta.
- ³⁴ Lihat Jurnal *Ma'arif*, Vo. 4. No. 1, 2009;7
- ³⁵ Lihat Suara Muhammadiyah, No. 2 Th Ke-87, 16-31 Januari 2002
- ³⁶ Stibbe, 26 November 1869, *Het Soekoebestuur in de Padangsche Bovenlanden*. hlm. 33.
- ³⁷ *Prof. Dr. H. Ahmad Syafii Ma'arif, Satu Nomor Contoh Produk Tradisi Merantau*, Antara Sumbar, 5 November 2008
- ³⁸ Lihat majalah Suara Muhammadiyah, April 2004
- ³⁹ Majalah Tempo, 4 Juli 1999
- ⁴⁰ Lihat Suara Muhammadiyah No. 15 Th. Ke-87, 1-15 Agustus 1999. Halaman 22-23
- ⁴¹ Lihat Suara Muhammadiyah No. 15 Th. Ke-87, 1-15 Agustus 1999. Halaman 25
- ⁴² Majalah Suara Muhammadiyah, No. 05, Th.K3-88,1-15 Maret 2003;38-39)
- ⁴³ Lihat Tanfidz Keputusan Mukhtar Muhammadiyah Ke-44 dalam *Berita Resmi Muhammadiyah* No. 01/2000-2005:40-41).
- ⁴⁴ Lihat lebih jauh dalam tulisan Bambang Cipto, Suara Muhammadiyah, No. 1,Th.Ke-87,1-15 Januari 2002;46)

- ⁴⁵ Lihat Siandes, Suara Muhammadiyah, No. 16 Th. Ke 86, 16-31 Agustus 2001; 12
- ⁴⁶ Baca lebih lanjut Pernyataan Pimpinan Pusat Muhammadiyah terkait Bom Bali yang ditandatangani oleh A. Syafi'i Ma'arif selaku ketua dan Haedar Nashir selaku sekretaris, dikeluarkan pada tanggal 14 Oktober 2002
- ⁴⁷ Lihat lebih lanjut artikel A. Syafi'i Ma'arif "Islam dalam Politik Indonesia Sekarang", majalah Suara Muhammadiyah edisi No.15/82, halaman 12.
- ⁴⁸ Baca lebih lanjut dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah Nomor: 10/EDR/I.O/I2002 tanggal 16 Agustus 2002, *Penjelasan Sikap Muhammadiyah tentang Penegakkan Syari'at Islam dan Perubahan Pasal 29 UUD 1945*", hlm 2.
- ⁴⁹ Laporan Tim Resolusi Konflik dan Integrasi Nasional Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada seminar ahli 5 Maret 2003 di Jakarta.
- ⁵⁰ Lih. misalnya Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. New York: Avons Book, 1993. Dikatakan pada halaman 338 bahwa "... liberal democracy in reality constitutes the best possible solution to the human problem." ("... dalam kenyataannya demokrasi liberal merupakan solusi terbaik bagi permasalahan manusia").
- ⁵¹ Lih. Paul Findley, "Justice, only Justice" dalam *Just Commentary*, Vol. 3 No. 4 (April 2003), hlm. 2. Artikel ini berasal dari makalah Findley dalam konferensi perdamaian di Ohio pada 19 April 2003. Ungkapan *Justice, only Justice* adalah perintah Tuhan kepada nabi Musa agar keadilan selalu ditegakkan. Keadilan inilah yang sedang diinjak-injak oleh Amerika dan sekutunya.
- ⁵² *Ibid.*
- ⁵³ Lih. Q s Ali 'Imran: 110.
- ⁵⁴ Iqbal dalam salah satu puisinya, sebagaimana dikutip A. Syafi'i Ma'arif

Analisis Order of Discourse Wacana Politik Muhammadiyah Tahun 1994-2005

Analisis wacana kritis Norman Fairclough menuntut dilakukannya analisis lanjutan setelah analisis *comminicative event*, yaitu analisis *order of discourse*. Di samping itu pula pendekatan ini dituntut untuk dapat menjelaskan realitas di balik wacana politik Muhammadiyah pada tahun 1994-2005 yakni di saat Muhammadiyah di bawah kepemimpinan M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif.

Analisis *order of discourse* akan memfokuskan pada analisis interpretasi dan intertekstualitas yang merupakan hubungan antar teks maupun *genre* yang meliputi cara pemakaian bahasa yang dipergunakan oleh M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif yang disesuaikan dengan lingkup sosialnya masing-masing. Sedangkan konstruksi realitas di balik wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif merupakan konsekuensi logis dari pendekatan kritis historis yang menempatkan teks wacana sebagai jendela untuk meneropong realitas-realitas yang ada di balik wacana politik kedua tokoh di atas.

Analisis wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif sebagaimana disebutkan di atas dengan mendasarkan pada model analisis *Critical Discourse Analysis* (CDA) Fairclough khususnya pada tahapan analisis *order of discourse*

menyiratkan adanya relasi intertekstualitas, genre dan interpretasi yang meliputi persamaan, perbedaan wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif, serta kajian yang diberi judul "Dua Tokoh Dua Visi Satu Cita".

A. PERSAMAAN WACANA POLITIK M. AMIEN RAIS DAN A. SYAFI'I MA'ARIF

Diantara persamaan-persamaan wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif dapat dijelaskan sebagai berikut;

Pertama, sebagai komunikator politik keduanya dalam kedudukan sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Meskipun Muhammadiyah mengenal pola kepemimpinan kolektif kolegial, akan tetapi wacana politik Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah merepresentasikan dan mengidentifikasi sebagai wacana politik Muhammadiyah yang tentu saja bersumber pada basis ideologi politik yang sama yaitu ideologi politik Muhammadiyah. *Kedua*, terma-terma wacana politik yang dikembangkan oleh M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif berkaitan erat dengan persoalan-persoalan kontemporer ataupun persoalan klasik yang direinterpretasi sesuai dengan persoalan yang sedang dihadapi oleh ummat Islam dan bangsa Indonesia pada umumnya. Diantara terma-terma yang menonjol yang dikembangkan dalam wacana politik kedua tokoh ini adalah persoalan demokrasi, negara Islam, jihad, ekonomi, *amar ma'ruf nahi munkar*, pendidikan, dll. *Ketiga*, pada level teks, wacana politik M. Amien Rais maupun A. Syafi'i Ma'arif merepresentasikan wacana yang oleh Prof. Bernard Lewis disebut sebagai *The Political Language of Islam*. Artinya bahasa politik Islam diposisikan sebagai legitimasi teologis-historis yang mewarnai wacana artikulasi bahasa politik M. Amien Rais maupun A. Syafi'i Ma'arif. Misalnya, doktrin normatif Islam tentang tauhid "Tiada Tuhan Selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah" direkonstruksi secara kreatif dan konsepsional oleh M. Amien Rais sebagai sumber perjuangan dalam menegakkan menjadi wacana politik tentang keadilan sosial dan melawan syirik-syirik politik. Begitupun wacana politik M. Amien Rais tentang perjuangan menegakkan keadilan sosial tercermin dari terma-terma *ijtihad* seperti zakat profesi dua puluh persen maupun gagasannya tentang "Tauhid Sosial" yang memiliki kekuatan sebagai

kritik terhadap kesenjangan sosial. Ataupun terma lain dari wacana politik M. Amien Rais yang menonjol adalah “*amar ma’ruf nahi munkar*” yang diartikulasikan dalam bahasa politik sebagai “*sparing partner*” atau sebagai pengkritik dan penyeimbang pemerintah. Dengan demikian wacana politik “*amar ma’ruf nahi munkar*” dapat menjadi bentuk wadah alternatif untuk saluran politik rakyat (oposisi) di satu sisi, dan dapat menumbuhkan tradisi kritis (ummat) yang korektif terhadap dominasi dan arogansi kekuasaan (*check and balance*) pada sisi yang lain.

Demikian halnya dengan wacana politik A. Syafi’i Ma’arif, senantiasa lekat dengan terma-terma bahasa politik Islam. Misalnya wacana politik A. Syafi’i Ma’arif tentang prinsip universalisme nilai-nilai politik Islam yang merujuk pada pemahaman Q.S.an-Nisa: 58. Menurut A. Syafi’i Ma’arif dapat disimpulkan bahwa suatu bangunan kekuasaan akan mendapat dukungan rakyat, manakala prinsip amanah dan keadilan harus dijadikan pilar utamanya. Prinsip ini sifatnya universal, tidak terkait dengan perbedaan agama, kultur etnis, dan latar belakang sejarah. Sedangkan dalam masyarakat madani, yang menjadi pilar utama adalah keadilan. Begitu pun, ketika A. Syafi’i Ma’arif menyinggung tentang terorisme dan radikalisme. Menurut A. Syafi’i Ma’arif, dalam perspektif Al-Qur’an, Islam adalah sebuah agama yang menentang setiap perbuatan yang merusak, membinasakan, melukai, dan membunuh tanpa alasan yang benar. Islam menyatakan perang terhadap segala bentuk kekerasan, kebiadaban, dan kezaliman, karen semuanya itu termasuk dalam kategori “perbuatan durhaka yang melampaui batas”. Maka tidak disangsikan lagi bahwa terorisme adalah perbuatan biadab yang wajib diperangi dan dibasmi, siapa pun yang melakukan: perorangan, kelompok, atau pun negara. Contoh lain adalah ketika A. Syafi’i Ma’arif mewacanakan tentang rekonstruksi peradaban Islam, ia juga menyitir Al-Qur’an dengan menegaskan, kalau ada ungkapan *hudalin nas* atau *hudalil muttaqin*: itu artinya Al-Qur’an memiliki fungsi praktis. Tapi ternyata realitas di sekitar kita, seperti masalah hukum pidana dan perdata, masalah ilmu pengetahuan, dan masalah yang lain, tampaknya terlepas dari wahyu. Secara diam-diam, kita telah menjadi manusia yang setengah sekuler.

Dalam kerangka inilah, kekuatan wacana politik M. Amien Rais dan A.

Syafi'i Ma'arif bukan berangkat dari kesadaran sekuler, meski kedua tokoh ini merupakan produk pendidikan Barat. Tetapi wacana politik yang disampaikan justru berangkat dari "panggilan agamanya" atau merupakan bagian dari "seruan agamanya". Maksudnya adalah wacana politik yang semacam itu, merupakan bentuk transformasi sosio empirik dari sikap keberagamaan M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif yang telah mencapai tahap 'inklusif'. Kekuatan "kesadaran ketuhanan" inilah yang justru menjadikan kekuatan wacana politik kedua tokoh Muhammadiyah ini menemukan momentumnya karena dikemas dalam wacana politik kontemporer, tetapi berpijak pada bahasa politik Islam. Oleh karena itu, terma-terma dan wacana politik yang dikembangkan M. Amien Rais maupun A. Syafi'i Ma'arif sangat terasa memiliki sarat makna (*meaning*), argumen (*reason*) dan kekuatan kritik, yang justru memperoleh referensi dan rujukan teologisnya baik yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Hal ini dapat difahami mengingat kedua tokoh ini memiliki kedalaman keagamaan Islam yang kental. Riwayat pendidikan keagamaan baik dalam lingkungan keluarga, pendidikan formal, maupun keterlibatannya secara intens dalam organisasi Muhammadiyah yang bersumber pada Al-Qur'an dan As-Sunnah menjadi wahana "celupan" spiritualitas kedua tokoh ini.

Keempat, beberapa wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif memperlihatkan kemiripan misalnya; wacana tentang negara Islam. Kedua tokoh ini sepakat bahwa negara Islam itu tidak ada. Dalam pandangan M. Amien Rais bahwa Al-Qur'an tidak mengatakan apa pun tentang bentuk sebuah negara Islam. Begitu pun menurut A. Syafi'i Ma'arif, bagi Islam perkara nama negara tidak terlalu penting. Yang penting adalah cita-cita politik Islam dilaksanakan dalam kehidupan kolektif suatu bangsa.

Begitu pun tentang demokrasi, M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif menyatakan bahwa demokrasi itu paralel dan kompatibel dengan Islam. Meskipun demikian M. Amien Rais memberikan catatan bahwa, sebagai ideologi, kelemahan demokrasi dikarenakan sifatnya yang *man made* atau buatan manusia, sehingga tidak sempurna. Sedangkan A. Syafi'i Ma'arif menyatakan bahwa demokrasi itu sendiri tidak lebih dari sebuah "sistem politik yang terbaik di antara yang terburuk".

Di samping itu, terkait wacana politik *amar ma'rf nahi munkar*, baik M. Amien Rais dan A. Syafi'i memiliki pandangan yang sama untuk dilakukan reinterpretasi. Menurut A. Syafi'i Ma'arif, hal ini disebabkan bahwa substansi doktrin yang berasal dari wahyu dengan sendirinya bersifat *immutable* (tak lapuk karena hujan dan tak lekang karena panas), sementara metode dan strategi pelaksanaannya adalah ijtihad yang *mutable* (lapuk karena hujan dan lekang karena panas). Sedangkan M. Amien Rais menegaskan bahwa *amar ma'rf nahi munkar* merupakan konsep dwi tunggal untuk melakukan koreksi mengenai fenomena korupsi, kolusi, nepotisme yang sudah sedemikian parah.

Tentang Amerika Serikat, M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif memiliki penilaian yang senada. Amien Rais selalu menempatkan posisi Islam dan AS *vis a vis*. Baginya, tak ada pemimpin Yahudi yang baik: Simon Peres, Benjamin Netanyahu, ataupun mendiang Yitzhak Rabin, sama kejamnya. Ia menganggap AS yang dituduh memberlakukan standar ganda atas Dunia Islam khususnya, adalah hipokrit. Sedangkan menurut A. Syafi'i Ma'arif, mengenai masalah terorisme, Syafi'i mengutuk Amerika, karena Amerika telah melakukan teror perorangan, kelompok, dan negara seperti yang pernah dilakukannya terhadap Vietnam. Dalam kasus perang Iran-Irak, Syafi'i juga menyatakan bahwa Amerika juga telah melakukan teror terhadap kedua negara tersebut. Setelah membela Saddam Husein mati-matian, selanjutnya dihancurkan pula.

B. PERBEDAAN WACANA POLITIK M. AMIEN RAIS DAN A.

SYAFI'I MA'ARIF

Di samping persamaan-persamaan sebagaimana disebutkan di atas, wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif juga menunjukkan perbedaan-perbedaan yang dapat dijelaskan sebagai berikut: *Pertama, gaya komunikasi berkonteks tinggi vs berkonteks rendah*. Pada level teks, wacana politik M. Amien Rais ditampilkan dengan gaya bahasa yang cenderung berkonteks rendah, sedang wacana politik A. Syafi'i berkonteks tinggi. Wacana politik M. Amien Rais berkonteks rendah ala Hall, atau "kode terjabarkan ' ala Bernstein. Di samping itu juga gaya bahasa wacana politik M. Amien Rais mirip dengan gaya CBS (*Clarity* = jelas, *Brevity* = ringkas, dan *Sincerity* = tulus) ala Richard

Lanham yang sangat dihargai dalam komunikasi profesional, komunikasi akademik, dan banyak sistem wacana lain dalam masyarakat kontemporer termasuk komunikasi politik. Gaya komunikasi CBS merujuk kepada bentuk paling efektif atau bentuk normal komunikasi profesional. Gaya ini tidak pernah mengatakan sesuatu di luar informasi yang diperlukan, meskipun kadang dianggap dingin (Mulyana, 2008:147-148). Salah satu contoh wacana politik M. Amien Rais yang berkonteks rendah dapat dibaca misalnya tatkala ia mengkritik tentang Freeport dengan judul wacana “Bongkar Kejahatan Freeport”. Ataupun ketika ia menggugat kasus Busang dengan lantang menyuarakan “Hentikan Eksplorasi Tambang Emas Busang”. Di samping itu pidato M. Amien Rais tatkala berdemonstrasi di depan Gedung DPR menuntut Soeharto sebagai berikut:

“Pak Harto, lihatlah kami yang ada di halaman MPR ini. Puluhan ribu mahasiswa telah berbaur dengan ribuan rakyat. Barangkali ini bisa mewakili perasaan dan aspirasi bangsa Indonesia saat ini. Pak Harto, kalau Anda melihat ke depan, maka Anda akan melihat bahwa rakyat Indonesia memang sudah ingin melihat Anda turun, kalau Anda melihat ke kiri, maka Anda akan melihat bahwa dunia internasionalpun sudah mengharapkan supaya Anda segera turun, kalau Anda melihat ke sebelah kanan, maka Anda juga akan mengetahui bahwa tokoh-tokoh dan anggota MPR, yang dipimpin Pak Harmoko sendiri juga sudah meminta Anda untuk turun, kalau Anda menoleh ke belakang, maka tidak ada satu media massa yang berpihak kepada Anda lagi, kalau Anda menengadah ke atas, kira-kira Anda mengetahui bahwa Tuhan memberi sinyal yang jelas supaya Anda segera turun, kalau Anda melihat ke bawah, maka nampaknya bumi sudah siap untuk menerima Anda kapan saja Anda dipanggil oleh Allah” (Rais, 2010:163).

Dari wacana politik M. Amien Rais di atas yang secara tegas, lugas meminta Presiden Soeharto turun dari jabatan presiden. Dapat dibayangkan kemarahan Soeharto terhadap M. Amien Rais yang menyebut presidennya dengan ungkapan “anda”, sebuah ungkapan yang sangat menohok.

Sebaliknya, secara tekstual wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif mencerminkan gaya komunikasi yang oleh T. Hall disebut sebagai berkonteks

tinggi. Dalam gaya komunikasi berkonteks tinggi mengandung pesan yang kebanyakannya ada dalam konteks fisik, sehingga makna pesan hanya dapat difahami dalam konteks pesan tersebut. Dalam gaya komunikasi konteks tinggi, makna terinternalisasikan pada orang yang bersangkutan. Dalam pandangan Hall bahwa gaya komunikasi konteks tinggi merupakan kekuatan kohesif bersama yang memiliki sejarah yang panjang, lambat berubah dan berfungsi untuk menyatukan kelompok (Mulyana, 2008:130). Misalnya, ketika A. Syafi'i Ma'arif mengkritik peran cendekiawan dengan mengatakan bahwa kaum cendekiawan tidak boleh hanya "berumah di atas angin", hanyut dalam wacana yang serba mewah dan gemerlapan, atau sekadar menjadi komentator politik yang belum tentu mengerti medan. Ataupun ketika A. Syafi'i Ma'arif menekankan peran kebangsaan Muhammadiyah menyatakan "Iman tidak boleh berhenti dalam bungkus teologis yang serba spekulatif dan mengambang, sebagaimana para pemikir Muslim abad pertengahan telah *bertungkus lumus* (bekerja keras) untuk proyek serba mewah itu. Iman yang diajarkan Al-Qur'an adalah iman. Di samping itu juga ketika A. Syafi'i Ma'arif menyebut peran politik Muhammadiyah. Secara kultural ingin membumikan filsafat garam, terasa sekalipun tak tampak, bukan filsafat gincu, tampak tapi tak terasa.

Kedua, orientasi atau kecenderungan politis struktural vs sosial kultural. Orientasi atau kecenderungan wacana politik M. Amien Rais bersifat politis struktural, sedangkan A. Syafi'i Ma'arif bersifat sosial kultural. Wacana politik M. Amien Rais cenderung bersifat politis struktural karena langsung menyentuh pada simbol-simbol politik terutama yang berkaitan dengan kekuasaan seperti jabatan presiden. Misalnya, wacana politik M. Amien Rais soal "suksesi dua pintu", yaitu suksesi yang bukan hanya sekedar satu pintu, yakni wakil presiden saja, tapi juga dua pintu, termasuk presiden juga. Maka keberanian M. Amien Rais untuk "menjadi presiden" merupakan desakralisasi kursi presiden pada tingkat struktural. Disamping itu pula, wacana politik tentang demokrasi, bagi M. Amien Rais adalah merupakan politik representasi atau keterwakilan. Representasi ummat Islam penting di dalam kehidupan legislatif dan eksekutif, karena dari dua lembaga ini akan dibuat peraturan-peraturan dan juga keputusan-keputusan yang sangat menentukan

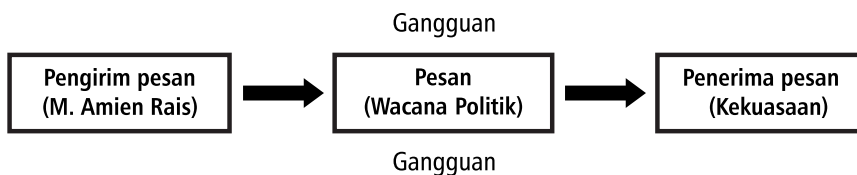
masa depan bangsa (Rais dalam Affandi,1997:4). M. Amien Rais juga menyoroti rekonstruksi mental dan perubahan itu sebaiknya dilakukan dari pucuk pimpinan. Menyikapi persoalan bangsa yang sangat kompleks tersebut, M. Amien Rais mengusulkan adanya rekonstruksi mental yang bisa dilakukan dari bawah sampai atas. Akan tetapi yang paling pas adalah dari atas. Hal ini sejalan dengan pepatah yang menyatakan bahwa “ikan itu busuknya dari kepala”. Tidak ada ikan busuk dari sirip dan ekor ataupun perut. Jadi bangsa ini bisa rusak karena dari pucuk piramid, sebagaimana pepatah tersebut. Contoh-contoh wacana politik M. Amien Rais yang dikemukakan di atas memperkokoh argumentasi bahwa pendekatan komunikasi politik yang tercermin dalam wacana politiknya lebih memiliki kecenderungan bersifat politis struktural ketimbang sosial kultural.

Berbeda dengan wacana politik M. Amien Rais, wacana politik A. Syafi'i Ma'arif sebaliknya memiliki orientasi atau kecenderungan bersifat sosial kultural. Wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif menempatkan masyarakat sebagai basis penguatan politik. Pada era kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif menggagas pendekatan baru yang dikenal sebagai “dakwah kultural” sebagai antitesis “dakwah struktural” yang berlaku sebelumnya. Dalam hal dakwah dan politik A. Syafi'i Ma'arif menyatakan: “Politik mengatakan: Si A adalah kawan, Si B adalah lawan. Da'wah mengoreksi: Si A adalah kawan, Si B adalah sahabat. Politik cenderung berpecah dan memecah, Da'wah merangkul dan mempersatukan”.¹ Begitu pun juga ketika terjadi beberapa konflik horizontal di beberapa daerah di Indonesia seperti di Poso, Ambon, Aceh, Muhammadiyah di bawah kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif segera mengambil peran aktif untuk berpartisipasi memecahkan masalah dengan menerjunkan tim resolusi konflik ke berbagai daerah tersebut dan mendiskusikannya dalam seminar resolusi konflik. Dari temuan dan hasil kajian inilah kemudian diusulkan kepada pemangku kekuasaan untuk mengambil tindakan kebijakan.

Di samping itu, wacana politik A. Syafi'i Ma'arif tentang demokrasi. Meskipun ia bersemangat memperjuangkan demokrasi di Indonesia, tetapi baginya cita-cita politik Islam tidak saja diukur dengan parameter kuantitatif berupa semakin banyaknya kursi birokrasi terpegang di tangan

muslim, tetapi juga harus menggunakan parameter kualitatif, dengan pengertian bahwa hubungan Islam dan politik barulah mempunyai makna substansial, jika doktrin Islam digunakan dengan masalah-masalah mendasar untuk menemukan jalan keluarnya, demi masa depan bangsa secara keseluruhan. Begitu pun juga ketika A. Syafi'i Ma'arif menyinggung Islamisasi ilmu pengetahuan, dengan mengutip pandangan Fazlurrahman ia menyatakan bahwa yang perlu diislamkan adalah pusat kesadaran dan kekuatan intelektual manusia. Bukan cabang-cabang ilmu tertentu. Contoh-contoh wacana politik A. Syafi'i ma'arif yang dikemukakan di atas memperkokoh argumentasi bahwa pendekatan komunikasi politik yang tercermin dalam wacana politiknya lebih memiliki kecenderungan bersifat sosial kultural ketimbang politik struktural.

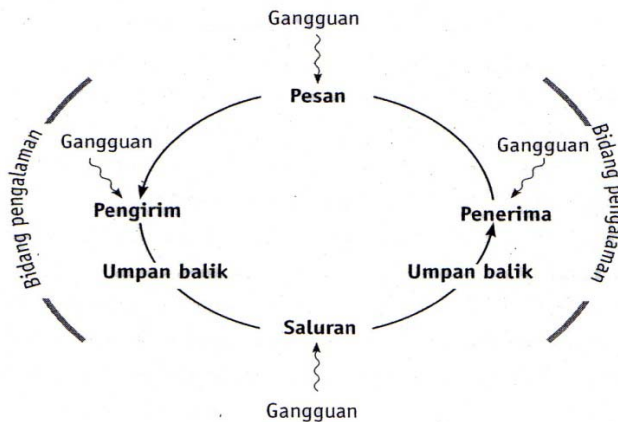
Ketiga, komunikasi sebagai aksi vs interaksi. Lontaran ide-ide politik yang kreatif M. Amien Rais seperti suksesi, koalisi bersih, tauhid sosial mencerminkan model komunikasi satu arah sebagai bentuk protes terhadap hegemoni politik saat itu. Oleh karena itu, mengikuti alur pemikiran Claude Shannon (Richard West, 2008:11-13), model komunikasi semacam ini disebutnya sebagai aksi yang melahirkan model komunikasi linear (*linear communication model*). Model komunikasi linear berasumsi bahwa pesan dikirimkan oleh suatu sumber kepada penerima melalui saluran komunikasi. Saluran komunikasi yang paling sering dipergunakan M. Amien Rais dalam menyampaikan pesan-pesan politiknya adalah media massa. Dalam model komunikasi linear seseorang hanyalah pengirim atau penerima. Tentu saja hal ini merupakan pandangan yang sangat sempit terhadap partisipan-partisipan dalam proses komunikasi. Model komunikasi aksional linear yang dilakukan oleh M. Amien Rais dapat digambarkan sebagaimana di bawah ini:



Gambar 11: Model Komunikasi Politik Linear M. Amien Rais

Sumber: Diadopsi dari Richard West & Lynn H Tuner

Sebaliknya, wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif lebih mencerminkan bahwa komunikasi adalah sebuah proses interaksi antar beberapa aktor. Dalam beberapa wacana politiknya A. Syafi'i Ma'arif aktif berinteraksi dan membangun dialog dengan para pihak termasuk pemegang kekuasaan untuk memberikan kontribusi pemecahan persoalan bangsa. Yang paling menonjol diantaranya adalah wacana politik A. Syafi'i Ma'arif tentang resolusi konflik yang melakukan dialog dengan aktor-aktor lokal di daerah untuk menemukan sumber permasalahan. Di samping itu pula, aliansi antar kekuatan sipil dalam pemberantasan korupsi yang digalang bersama Nahdhatul Ulama (NU) mencerminkan model komunikasi interaksional ini. Model komunikasi interaksional A. Syafi'i Ma'arif dapat digambarkan sebagai berikut di bawah ini:



Gambar 12: Model Komunikasi Politik Interaksional A. Syafi'i Ma'arif

Sumber: Diadopsi dari Richard West & Lynn H Tuner

C. POLITIK GENEologis: DUA TOKOH, DUA VISI, SATU CITA

Tampilnya M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif di puncak kepemimpinan Muhammadiyah bukan saja membawa warna baru dalam relasi Muhammadiyah dan politik, tetapi juga merepresentasikan strategi perjuangan politik Islam di Indonesia yang berbeda yang dapat diarahkan kepada

dua strategi besar yaitu Islamisasi masyarakat melalui jalur kekuasaan dan Islamisasi sebagai bagian dari proses pembangunan politik bangsa.

Dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara, strategi yang pertama cenderung memperjuangkan representasi kekuasaan ummat Islam dalam sebuah negara demokrasi. Sedangkan yang kedua cenderung untuk memperkokoh demokrasi terlebih dahulu, dan representasi kekuasaan akan berlangsung dengan sendirinya melalui mekanisme politik yang sehat. Dalam alur pola strategi yang pertama inilah nampaknya wacana politik M. Amien Rais menemukan benang merah yang kental. Politik representasi tampak menjadi *mainstream* pemikiran tokoh Islam terutama pada saat berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Keberadaan sejumlah tokoh Islam dalam pemerintahan baik eksekutif dan legislatif adalah sesuatu wajar karena selama Orde Baru ummat Islam tidak memperoleh representasi politik yang adil dan wajar. Bahkan M. Amien Rais menegaskan bahwa di era Orde Baru keberadaan ummat Islam di legislatif dan eksekutif yang berjumlah 88 persen di negeri ini hanya diwakili 65 persen. Padahal, dimana pun di dunia ini, yang namanya demokrasi itu harus mencerminkan *representativeness government*. Kalau tidak, namanya demokrasi omong kosong (Rais dalam Affandi,1997:4).

Dalam pandangan penulis, memenangkan perjuangan ummat melalui strategi pendekatan *kuantitatif-proporsional* sebagaimana ditawarkan M. Amien Rais memang secara matematik terkesan fair dan logis. Akan tetapi dari perspektif komunikasi politik menyimpan problem yang bersifat laten, diantaranya adalah sebagai berikut: *pertama*, politik representasi dapat mengobarkan semangat yang mengagungkan hak mayoritas, dan sebaliknya memancing lahirnya tirani minoritas sebagai bentuk perlawanan di sisi yang lain. Artinya, ketika mayoritas sadar akan hak kemayoritasannya, maka kelompok minoritas melalui pendekatan kualitatif akan memasang kuda-kuda dan menghambat gerak laju kelompok mayoritas yang dianggap sebagai ancaman. Dalam konteks keIndonesiaan sebagai negara *archipelago* (geopolitik) dan masyarakat yang pluralis (geokultural), pengimplementasian tawaran strategi M. Amien Rais mengandung resiko yang tinggi, yaitu terbentangnya kemungkinan tindak kesewenang-wenangan pada kelompok

minoritas yang ditimbulkan oleh kualitas pemahaman mayoritas umat terhadap hak asasi manusia dan tujuan hidup berdemokrasi. *Kedua*, menyangkut representasi di pemerintahan dan lembaga perwakilan. Sejarah menunjukkan bahwa umat tidak pernah berada dalam satu kesatuan kekuatan politik. Dengan demikian, pertanyaan yang kemudian mengemuka adalah siapa yang berhak memegang bendera umat untuk memenuhi jatah representasi, serta bagaimana pula cara yang dapat disepakati untuk menentukan siapa-siapa yang terpilih. *Ketiga*, strategi perjuangan politik melalui jalur kekuasaan bisa menjadi semacam pedang bermata dua. Di satu sisi bisa menjadi kekuatan kontrol terhadap jalannya pemerintahan agar sesuai dengan moral keislaman, tetapi di sisi lain juga menyimpan ketajaman memperkokoh *status quo* atau bahkan dapat melahirkan otoritarianisme baru. Pemilihan strategi yang ditawarkan M. Amien Rais akan sangat tepat, dan bahkan bisa jadi sangat efektif, hanya melalui persyaratan bahwa tingkat kedewasaan umat dalam memahami hak asasi manusia dan kehidupan berdemokrasi berada dalam tingkat dewasa dan matang. Pertanyaan yang kemudian mengemuka adalah, sudahkah kedewasaan dan kematangan berdemokrasi yang dimiliki oleh warga bangsa ini, ketika kran demokrasi dan reformasi baru berusia seumur jagung ?

Di lain pihak, berkembang pemikiran di kalangan umat Islam yang menerapkan strategi perjuangan umat sebagai bagian perjuangan demokrasi. Dalam konteks strategi perjuangan politik umat Islam, nampaknya wacana politik A. Syafi'i Ma'arif berada pada poros yang sama. Dalam strategi perjuangan politik ini, menempatkan perjuangan umat sebagai bagian dari perjuangan untuk menciptakan kehidupan politik yang lebih demokratis di negeri ini. Oleh karena itu, A. Syafi'i Ma'arif tidak pernah mempersoalkan tentang jumlah orang Islam yang duduk dalam pemerintahan maupun lembaga perwakilan. Dalam perspektif A. Syafi'i Ma'arif, mekanisme politik yang demokratis dengan sendirinya akan memberi keuntungan bagi umat Islam yang dalam realitasnya memang mayoritas. Sebagai mayoritas posisinya akan lebih menentukan dalam memberikan arah perjuangan bangsa ini. Strategi perjuangan politik ini memilih memperkokoh kekuatan masyarakat (*empowering society*), melalui gerakan sosial kultural memberda-

yakan masyarakat yang diharapkan suatu saat mampu memberikan perimbangan kekuatan antara pemerintah yang berkuasa dengan masyarakat. Dalam perspektif ini, hanya dengan perimbangan kekuatan antara negara dan masyarakatlah, kehidupan politik yang demokratis bisa dijamin. Dalam pandangan penulis, strategi perjuangan politik yang ditawarkan A. Syafi'i Ma'arif nampaknya lebih bersifat *soft politics*. Konsep dakwah kultural yang ditawarkan oleh A. Syafi'i Ma'arif dalam perspektif komunikasi politik merupakan implementasi dari strategi *soft politics*, yang tentu dalam implementasinya memerlukan jangka waktu lama. Oleh karena itu memerlukan ketekunan, kesabaran, ketahanan, juga sikap keberanian yang kesemuanya itu harus didasari pada sikap mental bak pelari marathon di satu sisi, dan dana yang besar di sisi lain. Sebab dalam strategi politik semacam ini adalah sulit memprediksi kapan kematangan dan kedewasaan kehidupan politik berdemokrasi akan terwujud, terlebih masih terdapat kendala-kendala berupa benturan kultural. Pada sisi lain, budaya paternalisme yang masih lekat dalam kebanyakan masyarakat Indonesia memerlukan figur panutan yang dapat secara efektif mampu membangun infrastruktur kebudayaan sebagaimana yang diharapkan, mengingat dewasa ini para tokoh panutan masyarakat sangat bersifat pluralistik dan cenderung faksional, baik dalam wilayah pemahaman terhadap Islam itu sendiri, maupun wilayah primordial asal usul organisasi maupun aliran yang dianut. Tidak adanya figur yang sentral, disegani, dan dianut sebagai rujukan mungkin saja terjadi disebabkan oleh *politicizing* terhadap ummat melalui tokoh-tokoh masyarakat yang hanya mencari legitimasi mengatas namakan ummat, sementara ummat sendiri terjebak pada pengkotak-kotakan yang kian mengental. Tawaran strategi A. Syafi'i Ma'arif bukanlah suatu utopis yang tidak mungkin direalisasikan. Tentu hanya dengan persyaratan bahwa tokoh-tokoh dari berbagai fraksi dan aliran dapat bersepakat dalam persepsi, pemahaman, dan metodologi dalam melakukan kerja pembinaan umat, sehingga melahirkan *blue print* perjuangan politik Islam yang disepakati.

Menyimak dua pendekatan strategi komunikasi politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif sebagaimana disebutkan di atas, nampak bahwa meskipun kedua tokoh ini memiliki visi yang berbeda dalam mewujudkan

demokratisasi di Indonesia, akan tetapi perbedaan itu hanyalah pada tafsir dan pilihan strategi politiknya. Akan tetapi, pada saat yang bersamaan kedua visi tokoh ini pun menyiratkan satu cita, satu spirit yang sama yaitu mewujudkan Islam yang responsif bukan reaktif terhadap persoalan-persoalan kebangsaan yang melanda negeri ini, bukan hanya menjadi penonton yang berada di pinggiran. Kesatuan cita politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif dapat difahami, karena sejatinya secara geneologis, kedua tokoh ini lahir dari rahim ideologi politik yang satu yaitu ideologi politik Muhammadiyah yang ingin mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya di negeri ini.

CATATAN AKHIR

- ¹ Lihat Pidato Iftitah Sidang Tanwir Muhammadiyah di Denpasar Bali 10 Dzulqoidah 1422 H/24 Januari 2002.

Konstruksi Realitas Di Balik Wacana Politik Muhammadiyah Tahun 1994-2005

A. MUHAMAMDIYAH DAN POLITIK MASYARAKAT SIPIL

Demokratisasi tidak dapat dipisahkan dari pembentukan *civil society*, karena demokrasi adalah mekanisme dari *civil society*. Eksistensi *civil society* dalam wacana demokrasi di Indonesia ketika rezim Orde Baru berkuasa dapat dikatakan sangat terbelenggu. Setelah rezim Orde Baru runtuh otomatis telah memutuskan belenggu yang selama ini mengungkung demokrasi serta menghalangi aspirasi dan partisipasi politik masyarakat selama lebih dari tiga dekade. Reformasi merupakan upaya untuk mengganti tatanan sosial lama dengan tatanan sosial baru yang dijiwai oleh semangat reformasi yang berkembang dalam masyarakat dan sesuai pula dengan aspirasi rakyat. Semangat reformasi dilandasi oleh nilai-nilai transformasi menuju ke arah demokrasi. Transformasi ke arah demokrasi mengandung pengertian pergeseran dari suatu sistem non-demokratis (apapun bentuknya) ke arah sistem yang demokratis. Orde Baru sebagai sebuah tatanan politik melakukan praktek kekuasaan yang represif dan otoriter, kemudian negara menjadi sebuah institusi pelaksana tunggal dari otoritarianisme. Dengan demikian maka terdapat tiga ciri yang mendasari negara Orde Baru, sebagai negara

yang kuat, relatif otonom dan otoriter. Sementara masyarakatnya cenderung bersifat pasif, apatis, lembaga-lembaga politik masyarakat sebagian besar tidak menjalankan fungsinya sebagai alat bagi pendidikan politik rakyat (Dewan-ta,1996:277).

Salah satu langkah politik Orde Baru adalah melakukan penyeragaman dalam berbagai aktivitas sosial masyarakat. Langkah ini untuk memperlemah sekaligus melakukan kontrol terhadap berbagai institusi masyarakat. Seperti misalnya aktivitas buruh, negara hanya mengizinkan Serikat Buruh Pekerja Indonesia (SPSI), organisasi pers yang diizinkan hanya Persatuan Wartawan Indonesia (PWI). Dalam institusi keagamaanpun negara membentuk satu perangkat organisasi tunggal yaitu Majelis Ulama Indonesia (MUI) oleh pemerintah dianggap sebagai representasi dari semua ulama yang ada di Indonesia. Untuk organisasi sosial kemasyarakatan pun diberlakukan asas tunggal Pancasila. Kasus-kasus politik di atas memberi gambaran betapa kekuasaan Orde Baru sama sekali tidak menginginkan munculnya kekuatan alternatif dalam masyarakat, apalagi yang mengarah kepada oposisi politik terhadap negara. Dan untuk mengimbangi kekuasaan politik dari masyarakat, negara melakukan intervensi kekerasan dengan menggunakan militer dengan alasan menjaga agar stabilitas politik tetap berjalan untuk menjaga kesinambungan pembangunan. Oleh karena itu, dapatlah difahami bahwa ketika kekuasaan menjurus otoriter dan fenomena pragmatisme politik semakin menggejala dan telah menjadi "nilai" dominan yang dianut oleh masyarakat politik formal yang menyebabkan kehilangan komitmen, preferensi, identitas diri, serta cenderung mengikuti kemana angin kekuasaan bertiup, serta segala tindakan politik dibingkai dalam prosedur formal untuk mendapatkan legitimasinya, maka pertanyaan yang kemudian mengemuka adalah, kemanakah wajah politik yang bersih akan berpaling untuk memperoleh dukungannya, ketika publik tidak lagi memiliki harapan dan kepercayaan kepada politik parlemen dan politik kekuasaan yang telah terkoptasi oleh hedonisme kekuasaan ? Disinilah politik masyarakat sipil menemukan momentumnya.

Oleh karena itu sangatlah mengejutkan pada Muktamar Muhammadiyah ke 43 Tahun 1995 di Aceh, M. Amien Rais terpilih sebagai Ketua Umum

dengan memperoleh suara mayoritas mutlak. Padahal, saat itu M. Amien Rais selalu gencar menyuarakan suksesi sejak tahun 1993. Hal lain yang tidak bisa diabaikan juga adalah Muktamar NU, K.H. Abdurrahman Wahid yang juga merupakan simbol oposisi kekuasaan mendapat rintangan yang begitu kuat untuk kembali memimpin, namun peristiwa ini, negara tidak berhasil menggusur Gus Dur. Ketidakberhasilan pemerintah menggusur M. Amien Rais dan Gus Dur menunjukkan kekuatan politik masyarakat sipil (*civil society*) tidak mampu diintervensi oleh kekuatan politik formal maupun kekuasaan. Kekuatan politik masyarakat sipil yang dibangun melalui wacana-wacana politik elitnya mampu menumbuhkan kekuatan politik riil yang membuahkan hasil reformasi dan tumbanganya kekuasaan Orde Baru.

Peran politik masyarakat sipil di Indonesia yang dilakukan oleh Muhammadiyah bersama kekuatan masyarakat sipil lainnya semakin memperkokoh pendapat Gabriel A Almond dan Sydney Verba (1989) bahwa keanggotaan organisasi sosial sangat terkait dengan keterlibatan dan partisipasi politik. Anggota organisasi sosial lebih aktif dalam politik, mendapatkan informasi isu-isu politik, dan mendukung nilai-nilai norma demokrasi. Selain itu karakteristik organisasi yang merupakan asal seseorang, cara hubungan dikelola oleh kedua belah pihak dan intensitas aktivitas seseorang dalam urusan organisasi semuanya terkait dengan keterlibatan politik. Secara signifikan, organisasi-organisasi yang secara eksplisit tidak memiliki tujuan politik biasanya memiliki keterlibatan yang lebih besar dalam politik. Dengan demikian, demokrasi membutuhkan organisasi sosial, sekali pun mereka tidak memiliki sifat politik tertentu. Mereka masih akan berfungsi sebagai sumber bagi keterlibatan sosial dan politik. Lebih jauh, organisasi kemasyarakatan non politik biasanya memiliki konsekuensi politik yang vital sebab mereka bisa menggunakan institusi inter relasi untuk menggagas hubungan antara anggota masyarakat, partai politik, dan pemerintah. Fungsi-fungsi organisasi sosial ini tentunya sangat berarti dalam membangun kehidupan demokrasi (Alexis de Tocqueville, 1969).

B. CITRA POLITIK MUHAMMADIYAH

Wacana-wacana politik yang disampaikan oleh M. Amien Rais dan A. Syafi'i

Ma'arif selaku ketua umum Muhammadiyah berimplikasi pada pencitraan politik Muhammadiyah di mata publik. Pada masa kepemimpinan M. Amien Rais pada tahun 1994-1998, politik Muhammadiyah menampilkan citra sebagai gerakan "oposisi" terhadap kekuatan politik Orde Baru (Suarano, 2001:23). Kepemimpinan M. Amien Rais ditandai dengan sikap kritis terhadap kekuasaan yang dibingkai dalam kritik-kritik untuk memecahkan persoalan bangsa. Pada periode ini sulit dihilangkan kesan bahwa Muhammadiyah dalam menyikapi dinamika politik bangsa banyak mengandalkan tokoh-tokoh tertentu. Pada masa ini sebetulnya merupakan periode yang rawan bagi eksistensi Muhammadiyah, mengingat masih dominan dan kuatnya power pemerintahan Orde Baru yang bisa saja membubarkan Muhammadiyah. Namun kemampuan elit pimpinan Muhammadiyah menyampaikan wacana kritis tersebut dibingkai moral keagamaan seperti *high politics* dan tauhid sosial yang dijadikan alat legitimasi kritiknya. Dua gagasan itu merupakan interpretatif elit Muhammadiyah secara cerdas terhadap konsep dakwah amar *ma'ruf nahi munkar* yang telah dikembangkan oleh Muhammadiyah sejak organisasi ini kembali ke *khittah* gerakannya.

Pada era kepemimpinan A. Syafi'i Ma'arif (1998-2005) merefleksikan kuatnya keinginan mempertahankan Muhammadiyah sebagai gerakan sosial keagamaan, ditengah tarikan agar gerakan ini memberikan dukungan kepada kekuatan politik tertentu. Dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif bahwa politik cenderung berpecah dan memecah, sedangkan dakwah merangkul dan mempersatukan.¹ Pandangan A. Syafi'i Ma'arif ini dapat difahami bahwa di era multi partai politik ini, periode ini mencatat keterlibatan sebageian besar pemimpin Muhammadiyah dalam politik praktis. Pada periode ini Muhammadiyah berada dalam suatu posisi cukup sulit untuk diklasifikasikan ke dalam peta politik yang berkembang, mengingat warga dan elit Muhammadiyah memiliki respon berbeda dalam memandang politik.

C. PERSONALISASI POLITIK MUHAMMADIYAH

Pergeseran kepemimpinan dari ulama kharismatik ke intelektual rasional, mendorong pula pada pergeseran pola komunikasi politik Muhammadiyah. Meskipun kepemimpinan Muhammadiyah mengklaim sebagai kepemim-

pinan kolektif, pada realitasnya peran ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah dalam menentukan arah dan wacana politik yang dikembangkan tidak dapat dihindari. Oleh karena itu sangat difahami bila citra politik Muhammadiyah sangat ditentukan oleh ketua umumnya. Persoalannya adalah, tidak setiap wacana politik yang dikembangkan oleh ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah diterima oleh semua elemen di kalangan Muhammadiyah itu sendiri. Logikanya, bila wacana politik ketua umum Muhammadiyah merupakan wacana politik Muhammadiyah tentunya tidak terjadi pro dan kontra. Dalam konteks demikian, maka telah terjadi personalisasi politik Muhammadiyah. Dalam dialektika pro dan kontra inilah biasanya wacana politik ketua umum mendapatkan dukungan mayoritas sehingga identik dengan wacana politik Muhammadiyah.

Fenomena personalisasi politik organisasi sosial keagamaan seperti Muhammadiyah merupakan konsekuensi logis dari model kepemimpinan informal yang bersifat total. Bahkan A. Syafi'i Ma'arif memimpin Muhammadiyah justru menggerakkan sesuatu yang kadang belum ada, sehingga memerlukan pengorbanan. Termasuk harus siap "diganggu" oleh umat, sehingga pintu rumah harus terbuka bagi keluhan dan kehadiran umat dengan segala macam urusan yang ringan sampai yang berat.² Pada sisi lain, munculnya pro kontra dalam setiap wacana politik ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah juga sebagai implikasi lebih jauh dari ideologi terbuka Muhammadiyah yang membuka ruang yang sangat lebar untuk memberikan tafsir politik sepanjang tidak menyimpang dari garis besar perjuangannya. Di samping itu, keputusan-keputusan penting yang semestinya dihasilkan melalui forum besar seperti tanwir atau muktamar, oleh peserta sidang diserahkan kepada Pimpinan Pusat untuk mengambil keputusan dan langkah-langkah organisasi. Sikap seperti ini nampak misalnya, pada Sidang Tanwir Muhammadiyah Tahun 1998 di Semarang di mana peserta memberikan mandat kepada Pimpinan Pusat Muhammadiyah untuk melakukan ijtihad politik tentang penyaluran aspirasi politik warga Muhammadiyah³.

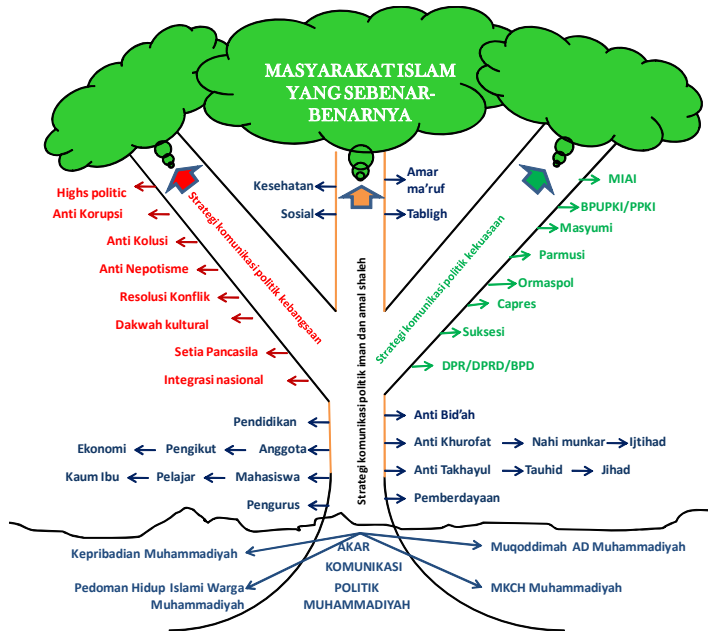
Oleh karena itu, personalisasi politik Muhammadiyah meskipun tidak selalu berkonotasi negatif, akan tetapi dalam praktisnya menunjukkan implikasi sebagai berikut: *pertama*, ambiguitas politik elit Muhammadiyah.

Masyarakat sulit membedakan apakah wacana politik elit Muhammadiyah identik dengan wacana politik Muhammadiyah secara organisasional yang dihasilkan melalui mekanisme organisasi. *Kedua*, reduksi peran politik organisasi. Munculnya kepemimpinan yang berorientasi elit di Muhammadiyah nampak pada beberapa kesempatan acara organisasi yang menyerahkan keputusan organisasi kepada Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Meskipun Muhammadiyah menyatakan kepemimpinan yang kolektif kolegial, pada kenyataannya sikap sang Ketua Umumlah yang menentukan. Dalam konteks demikian, maka sangat dimungkinkan terjadinya reduksi peran politik organisasi kepada peran politik personal.

D. KONFIGURASI POHON KOMUNIKASI POLITIK MUHAMMADIYAH

Memperhatikan ideologi Muhammadiyah, langkah dan strategi komunikasi politik Muhammadiyah, serta wacana politik yang dikemukakan oleh M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif, kesemuanya itu mencerminkan sebuah konfigurasi pohon komunikasi politik Muhammadiyah. Pohon komunikasi politik memiliki akar kuat pada landasan ideologi Muhammadiyah berupa Muqoddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah, Masalah Lima, Kepribadian Muhammadiyah, Matan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah, Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah, Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Jelang Satu Abad, Etika Politik Muhammadiyah. Dari akar ideologis inilah kemudian tumbuh batang pohon berupa langkah dan strategi komunikasi politik Muhammadiyah dalam bentuk *khittah* (garis perjuangan) yaitu: *Khittah* Palembang 1956-1959, *Khittah* Ponorogo 1969, *Khittah* Ujung Pandang 1971, *Khittah* Surabaya 1978, *hittah* Denpasar 2002. Batang strategi komunikasi politik Muhammadiyah tersebut di atas dapat dikelompokkan dalam tiga batang strategi utama yaitu politik iman dan amal shaleh, politik kekuasaan, dan politik kebangsaan. Dari batang pohon strategi komunikasi politik Muhammadiyah inilah kemudian berkembang menjadi dahan yang terdiri dari langkah-langkah praktis komunikasi politik Muhammadiyah termasuk juga wacana politik Ketua Umum Muhammadiyah M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif selaku Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Secara

lebih jelas pohon komunikasi politik Muhammadiyah dapat digambarkan sebagaimana skema di bawah ini:



Gambar 13: Konfigurasi Pohon Komunikasi Politik Muhammadiyah

CATATAN AKHIR

- ¹ Lihat Pidato Iftitah Sidang Tanwir Muhammadiyah di Denpasar Bali 10 Dzulqoidah 1422 H/24 Januari 2002.
- ² Majalah Suara Muhammadiyah No. 3 Th. Ke-85, 2000. Halaman 1-3.
- ³ Lihat lebih lanjut tanfidz keputusan Sidsang Tanwir Muhammadiyah Tahun 1998 di Semarang.

Epilog

A. SIMPULAN

1. Komunikasi politik Muhammadiyah bersandar pada landasan ideologisnya sebagai akar komunikasi politik Muhammadiyah. Dari akar komunikasi politik Muhammadiyah tertransformasi dalam strategi komunikasi politik Muhammadiyah yang bertumpu pada tiga strategi komunikasi politik yaitu strategi komunikasi politik iman dan shaleh, strategi komunikasi politik kekuasaan, dan strategi komunikasi politik kebangsaan. Pada tataran praksisnya, komunikasi politik Muhammadiyah dipengaruhi oleh konstruksi keagamaan dan sosialnya. Perbedaan pandangan tentang komunikasi politik Muhammadiyah disebabkan oleh perspektif normatifitas dan historisitas yang berbeda. Secara dinamis strategi komunikasi politik berjalan secara integratif dan kolaboratif yang disebut Model Komunikasi Politik Kolaboratif (*Collaboration Political Communication Model*) Muhammadiyah.
2. Karakteristik wacana politik M. Amien Rais. Pada level mikro atau teks, merepresentasikan suatu gerakan reformasi politik di Indonesia, dinamisasi

pemikiran keagamaan ke dalam persoalan kontemporer, dan kecenderungan lebih kuat politik “*nahi munkar*” ketimbang politik “*amar ma’ruf*”. Di samping itu pula, wacana politik M. Amien Rais mencerminkan gaya komunikasi berkonteks rendah. Pada aspek relasi, wacana politik M. Amien Rais juga merepresentasikan relasi kuasa beberapa pihak yaitu; negara yang dalam hal ini direpresentasikan oleh kekuasaan Orde Baru, individu M. Amien Rais sendiri selaku pencipta wacana, Muhammadiyah, dan publik atau masyarakat pada umumnya, termasuk media massa. Sedangkan dalam aspek identitas, wacana politik M. Amien Rais memperkuat identitas diri sebagai sosok yang memiliki karakter; intelektual politik muslim, pembaharu anti kemapanan, pejuang demokratisasi, serta sosok yang selalu bersikap kritis. Pada level meso atau *practice discourse*, wacana politik M. Amien Rais sangat dipengaruhi oleh beberapa hal yaitu faktor keluarga, faktor pendidikan formal yang ditempuhnya, serta faktor lingkungan sosial dan beragam aktivitas organisasi yang digelutinya.

Pada level *sociocultural practice* terdapat tiga hal yang turut memberikan pengaruh pada lahirnya wacana politik M. Amien Rais, yaitu aspek kultural, institusional, situasi nasional, dan situasi global.

3. Karakteristik wacana politik A. Syafi’i Ma’arif. Pada level mikro atau teks, karakteristik wacana politik A. Syafi’i Ma’arif merepresentasikan suatu universalisme politik Islam, demokratisasi, spirit pluralisme dan anti radikalisme, reinterpretasi *amar ma’ruf nahi munkar*, peran kebangsaan Muhammadiyah, rekonstruksi peradaban Islam. Di samping itu pula, wacana politik A. Syafi’i Ma’arif mencerminkan gaya komunikasi berkonteks tinggi. Pada aspek relasi, wacana politik A. Syafi’i Ma’arif juga merepresentasikan relasi kuasa beberapa pihak yaitu; oleh kekuasaan Orde Reformasi, aspek individu A. Syafi’i Ma’arif sendiri selaku pencipta wacana, dan aspek Muhammadiyah. Sedangkan dalam aspek identitas, wacana politik A. Syafi’i Ma’arif memperkuat identitas diri sebagai sosok yang memiliki karakter; intelektual sejarah muslim, komitmen pada nilai keIndonesiaan, komitmen kemanusiaan (*humanitarianism/insaniyyah*). Pada level meso atau *practice discourse*, wacana politik A. Syafi’i Ma’arif sangat dipengaruhi oleh beberapa hal yaitu: faktor keluarga, faktor

pendidikan formal yang ditempuhnya, serta faktor lingkungan sosial dan beragam aktivitas organisasi yang digelutinya. Pada level *sociocultural practice* terdapat tiga hal yang turut memberikan pengaruh pada lahirnya wacana politik A. Syafi'i Ma'arif, yaitu aspek kultural, institusional, situasi nasional, dan situasi global.

4. Persamaan wacana politik M. Amien Rais dan Ahmad Syafi'i Ma'arif. Wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif memiliki kesamaan dalam hal-hal sebagai berikut: (a) sebagai komunikator politik keduanya dalam kedudukan sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, (b) terma-terma wacana politik yang dikembangkan oleh keduanya berkaitan erat dengan persoalan-persoalan kontemporer ataupun persoalan klasik yang direinterpretasi sesuai dengan persoalan yang sedang dihadapi oleh umat Islam dan bangsa Indonesia pada umumnya, (c) pada level teks, wacana politik keduanya merepresentasikan wacana yang oleh Prof. Bernard Lewis disebut sebagai *The Political Language of Islam* wacana bahasa politik Islam.
5. Perbedaan wacana politik M. Amien Rais dan Ahmad Syafi'i Ma'arif. Wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif dapat diidentifikasi pada hal-hal sebagai berikut: (a) gaya komunikasi berkonteks tinggi vs berkonteks rendah. Pada level teks, wacana politik M. Amien Rais ditampilkan dengan gaya komunikasi yang cenderung berkonteks rendah, sedang wacana politik A. Syafi'i berkonteks tinggi, (b) orientasi atau kecenderungan politis struktural vs sosial kultural. Orientasi atau kecenderungan wacana politik M. Amien Rais bersifat politis struktural, sedangkan A. Syafi'i Ma'arif bersifat sosial kultural, (c) model komunikasi sebagai aksi oposisional vs model komunikasi interaksi relasional. wacana politik M. Amien Rais mencerminkan komunikasi sebagai aksional yang mengacu *Claude Shannon* sebagai model komunikasi linear (*linear communication model*). Sedangkan, wacana-wacana politik A. Syafi'i Ma'arif mencerminkan komunikasi sebagai sebuah proses interaksi antar beberapa aktor yang mengacu pada model komunikasi yang dikembangkan oleh Wilbur Schramm sebagai model komunikasi interaksional (*interactional communication model*).

6. Wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif mencerminkan politik geneologis dua tokoh, dua visi, satu cita.
7. Konstruksi di balik wacana politik M. Amien Rais dan A. Syafi'i Ma'arif yang tergambar adalah; *pertama*, peran politik masyarakat sipil. *Kedua*, citra Muhammadiyah. *Ketiga*, Personalisasi politik. *Keempat*, konfigurasi pohon komunikasi politik Muhammadiyah.

B. SARAN-SARAN

1. Kepada para akademisi:

- a. Penelitian ini masih terbuka untuk terus dikembangkan dengan penelitian berikutnya baik mengenai tokoh, periode, maupun perspektif lain yang berbeda.
- b. Penelitian yang berkaitan organisasi keagamaan dan politik di Indonesia khususnya komunikasi politiknya perlu lebih digalakkan lagi karena memiliki relevansi sejarah dalam proses demokratisasi di negeri ini.

2. Kepada organisasi massa:

- a. Organisasi sosial keagamaan memiliki modal sosial yaitu dukungan massa yang terkadang terpolarisasi dalam berbagai organisasi partai politik. Dalam konteks demikian maka pemimpin organisasi sosial keagamaan agar dapat mengembangkan model komunikasi politik yang tepat guna membangun soliditas dan kohesifitas organisasi yang lebih solid.
- b. Dalam konteks era reformasi saat ini, pada saat kepercayaan publik terhadap masyarakat politik dan partai politik justru semakin menurun, maka organisasi sosial keagamaan seperti Muhammadiyah beserta elemen masyarakat sipil (*civil society*) lainnya harus tampil mengisi kekosongan ruang demokrasi yang ditinggalkan oleh partai politik.

3. Kepada Pemerintah:

Pemerintah perlu meningkatkan kemampuan komunikasi politik terhadap organisasi sosial keagamaan. Sebab peran organisasi sosial keagamaan dalam membangun demokrasi suatu bangsa ikut menentukan, dan tidak bisa diabaikan.

4. Kepada Muhammadiyah:

- a. Muhammadiyah dan politik ibarat tubuh dan gula. Oleh karena itu agar tubuh organisasi Muhammadiyah tetap sehat perlu menjaga kadar gula politiknya, bila tidak ingin mengalami diabetes politik yang berujung pada amputasi oleh sejarah.
- b. Untuk menjaga kadar gula politik Muhammadiyah tetap normal, maka *amar ma'ruf nahi munkar* yang menjadi prinsip Muhammadiyah tidak saja ditujukan ke publik eksternal, tetapi juga harus ditujukan ke dalam organisasi Muhammadiyah itu sendiri.

C. SUMBANGSIH KEILMUAN:

Paradigma Dialektik: Hegemoni dan Wacana Sebuah Dialektika Tanpa Batas

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan penelitian pada bagian terdahulu memberikan perspektif baru dalam pengembangan keilmuan komunikasi yang terkait dengan penelitian tentang wacana, khususnya wacana politik. Penelitian tentang wacana pada umumnya diletakkan dalam kesadaran bahwa teks atau wacana mempunyai pengaruh yang sedemikian rupa pada manusia (Littlejohn, 2002: 163-183). Seluruh aktivitas dan pemaknaan simbolik dapat dilakukan dalam teks wacana. Pada dasarnya teks bukan realitas yang bebas nilai. Pada titik kesadaran pokok manusia, teks selalu memuat kepentingan. Teks pada prinsipnya telah diambil sebagai realitas yang memihak. Tentu saja teks dimanfaatkan untuk memenangkan pertarungan idea, kepentingan atau ideologi tertentu kelas tertentu (Littlejohn, 2002:217).

Pembahasan yang harus disadari adalah bukan hanya terletak bahwa teks selalu bersifat ideologis tapi terutama adalah kemampuan untuk membedakan antara kuasa teks itu sendiri dengan kuasa struktur makro yang secara sengaja atau tidak sengaja merekonstruksi, merepresentasikan dan memaknai teks tersebut (Shoemaker & Reese, 1991: 53-205). Dalam arti bahwa, meski konsumen dan produsen teks punya opsi bagaimana teks harus disimbolisasikan dan dimaknai tetap saja ada bingkai aktivitas dan opsi mereka yang terbentuk dan dipengaruhi oleh faktor yang berada di luar jangkauan kendali sadar konsumen atau produsen teks media. Pada arus inilah paradigma kritis

Norman Fairclough berada pada jalurnya. Dalam pandangan kritis Nourman Fairclough, asumsi realitas yang tidak netral namun dipengaruhi dan terikat oleh nilai serta kekuatan ekonomi, politik dan sosial yang sering disebut sebagai hegemoni atau dominasi. Dalam konteks demikian, nampaklah dua kutub paradigma kekuatan teks wacana di satu sisi dan dan kekuatan hegemoni di sisi lain. Pada paradigma yang pertama menempatkan teks wacana sebagai pencipta hegemoni, sedangkan paradigma yang kedua menempatkan hegemoni sebagai pembentuk wacana. Dua pendekatan ini menempatkan hubungan antara hegemoni dan wacana secara *vis to vis*. Seolah-olah hegemoni ataupun wacana adalah “monster” asing yang turun untuk saling menindas. Pertanyaan yang kemudian mengemuka adalah, apakah hegemoni dan wacana sebagai realitas sosial tercipta di ruang hampa dari dinamika dan interaksi sosial? Kalaulah wacana dibentuk oleh sebuah hegemoni, pertanyaan yang kemudian mengemuka adalah apa yang membentuk hegemoni tersebut? Adakah hegemoni lain di balik hegemoni? Pada sisi lain, kalau wacana mempengaruhi terbentuknya hegemoni, lantas realitas apa yang terjadi setelah terbentuknya suatu hegemoni? Adakah akan berhenti pada hegemoni saja?

Untuk menjawab pertanyaan di atas, menganut pemikiran Shoemaker & Reese (Shoemaker & Reese, 1991: 53-205) bahwa kuasa struktur makro secara sengaja atau tidak sengaja merekonstruksi, merepresentasikan dan memaknai sebuah teks wacana, maka, konsekuensinya harus pula difahami bahwa jika hegemoni diyakini sebagai realitas sosial yang mempengaruhi lahirnya teks wacana, hal itu berarti pula ada hegemoni lain di balik hegemoni yang mempengaruhi sebuah teks wacana tersebut. Pertanyaan berikutnya adalah faktor apa yang mempengaruhi lahirnya hegemoni lain tersebut? Menurut Littlejohn, penelitian tentang wacana diletakkan dalam kesadaran bahwa teks atau wacana mempunyai pengaruh yang sedemikian rupa pada manusia seluruh aktivitas dan pemaknaan simbolik dapat dilakukan dalam teks wacana (Littlejohn, 2002: 163-183). Dalam konteks demikian, maka wacana memiliki pengaruh yang demikian kuat bagi terbentuknya hegemoni. Wacana yang bergulir dominan pada umumnya tidak lepas dari “penumpang gelap” yang bernama ideologi dan kekuasaan. Ideologi dan kekuasaan inilah

yang kemudian justru mengendalikan dan mengemudikan wacana tersebut dan mengubahnya menjadi hegemoni baru. Oleh karena itu dapat difahami bahwa wacana lahir dipengaruhi oleh hegemoni, pada gilirannya wacana akan melahirkan hegemoni baru, begitulah seterusnya.

Dari pemikiran di atas, penulis berpandangan bahwa relasi hegemoni dan wacana tidaklah berhenti pada bahwa wacana dipengaruhi oleh hegemoni saja sebagaimana pendekatan Norman Fairclough ataupun wacana membentuk hegemoni sebagaimana pandangan Littlejohn, akan tetapi relasi kuasa antara hegemoni dan wacana menemukan titik temunya sebagai relasi yang kontinum atau dengan kata lain hubungan hegemoni dan wacana adalah sebuah dialektika tak terbatas yang penulis namakan sebagai Paradigma Dialektik.

Glossary

<i>Muhammadiyah</i>	Organisasi didirikan oleh KHA Dahlan
<i>Dakwah</i>	Kegiatan yang bersifat menyeru, mengajak dan memanggil orang untuk beriman dan taat kepada <i>Allah Subhaanahu wa ta'ala</i> sesuai dengan garis aqidah, syari'at dan akhlak Islam.
<i>Syuro</i>	Permusyawaratan, penyampaian pendapat secara bebas dan setara.
<i>Tarjih</i>	Proses membandingkan beberapa dalil untuk dipilih dalil yang paling tinggi derajatnya.
<i>Syi'ah</i>	Pembela atau pengikut, yaitu kelompok kaum muslim yang membela dan hanya mengakui kepemimpinan politik dari Shahabat Ali beserta keluarga Nabi SAW.
<i>Maslahah</i>	Kebaikan dalam arti luas yang mencakup keadilan, kemakmuran, kesejahteraan, kemajuan, ketentraman.
<i>Mafsadat</i>	Kerusakan dalam arti luas yang mencakup ketidak-

	adilan, kemiskinan, kemunduran, kerusuhan.
<i>Takhayul</i>	Kepercayaan akan adanya kekuatan ghaib pada benda dan percaya serta bersandar kepadanya.
<i>Bid'ah</i>	Perbuatan yang tidak pernah diperintahkan maupun dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW tetapi banyak dilakukan oleh masyarakat
<i>Khurafat</i>	Cerita-cerita yang mempesonakan yang dicampuradukkan dengan perkara dusta biasanya terkait dengan kesaktian, kekeramatan dan kekuatan ghaib.
<i>Khalifah</i>	Pengganti, wakil, kepala negara khilafah Islam.
<i>Khilafah</i>	Negara yang menerapkan syariat Islam dalam segala aspek kehidupan serta urusan keamanannya di tangan kaum muslimin.
<i>Tajdid</i>	Pembaharuan menghidupkan, membangkitkan dan mengembalikan, pemahaman dan pemikiran
<i>Manhaj</i>	Metode
<i>Ihsan</i>	Perbaikan dari keadaan baik menjadi lebih baik.
<i>Islah</i>	Perbaikan dari keadaan buruk menjadi baik.
<i>Khittah</i>	Garis perjuangan, teori dan strategi.
<i>Matan</i>	Konsep, isi.
<i>Amar ma'ruf</i>	Perintah untuk melaksanakan kebaikan.
<i>Nahi Munkar</i>	Mencegah kejahatan
<i>Majelisul Islam A'la Indonesia</i>	Majelis Islam Tinggi Indonesia
<i>Tanwir</i>	Pencerahan, Pemberian nasihat.
<i>Majelis Tanwir</i>	Majelis pemberian nasihat, rekomendasi
<i>Ijtihad</i>	Mencurahkan segala daya upaya dalam rangka menjawab persoalan dengan menggali solusi dari sumber-sumber Islam.
<i>Intiqad</i>	Kritik, masukan
<i>Muballighin</i>	Pelaku dakwah pria
<i>Muballighat</i>	Pelaku dakwah perempuan
<i>Fiqh</i>	Hukum praktis Islam dalam berbagai persoalan kehidupan.

<i>Ushul fiqh</i>	Metodologi pokok penggalian fiqh atau hukum praktis Islam dalam berbagai persoalan kehidupan
<i>Ijma'</i>	Kesepakatan dalam masalah tertentu
<i>Ittiba'</i>	Menerima dan mengikuti
<i>Jihad</i>	Berusaha keras, berjuang untuk tegaknya dan terwujudnya Islam.
<i>Santri</i>	Orang yang belajar Islam di pondok pesantren dengan dibimbing oleh kyai.
<i>Ghirah</i>	Semangat, gairah positif
<i>Jam'iyah</i>	Perkumpulan, organisasi
<i>Mafhum Mukhalafah</i>	Pengertian sebaliknya
<i>Tawakkal</i>	Pasrah, berserah diri
<i>Shiddiq</i>	Berkata benar, terpercaya, kredible
<i>Amanah</i>	Menyampaikan keseluruhan tanpa pengurangan dan penambahan
<i>Tabligh</i>	Aktif menyebarkan
<i>Fathonah</i>	Cerdas
<i>Syar'i</i>	Sesuai syariat, sesuai tuntunan
<i>Ukhuwwah</i>	Persaudaraan
<i>Tarbiyah</i>	Pendidikan, mengubah orang yang tidak paham menjadi paham dan tergerak melaksanakan pemahaman tersebut, berusaha mendidik dengan perilaku yang benar.
<i>Ta'lim</i>	Pengajaran, mengubah orang yang tidak tahu menjadi tahu, mencerdaskan otak manusia.
<i>Ta'dib</i>	Membuat orang beradab, sopan, berkarakter.
<i>Hafidz</i>	Penjaga, penghafal al Qur'an
<i>Tarikh</i>	Lintasan sejarah
<i>Qath'iyah</i>	Bersifat jelas, terang, eksplisit
<i>Dhanniyah</i>	Bersifat samar, implisit.
<i>Muhkamat</i>	Jelas
<i>Mutasyabihat</i>	Metaforis
<i>Tauhid</i>	Pemahaman tentang keesaan Tuhan

<i>Ibadah Mahdhah</i>	Aktivitas ibadah wajib misal sholat, zakat, puasa dan haji
<i>Syuhada 'alannas</i>	Saksi atas manusia
<i>Khaira Ummah</i>	Umat terbaik
<i>Talak tiga</i>	Perceraian final, dalam Islam, perceraian tidak serta merta terjadi namun bertahap. Talak satu dan talak dua adalah perceraian di mana suami masih berhak untuk memperbaiki rumah tangganya, namun jika sudah talak tiga maka pasangan suami istri tersebut harus berpisah dan hanya bisa bersatu kembali jika perempuan tersebut telah menikah dengan lelaki lain dan di talak tiga oleh suami yang baru tersebut.
<i>Mutakallimun</i>	Teolog
<i>Fuqaha</i>	Ahli hukum Islam, ahli fiqh
<i>Al-Furqan</i>	Pembeda
<i>Huda linnas</i>	Petunjuk bagi manusia
<i>Huda lil muttaqin</i>	Petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa
<i>Sunni</i>	Mereka yang senantiasa tegak di atas Islam berdasarkan Al Qur'an dan hadits yang shahih dengan pemahaman para sahabat, tabi'in, dan tabi'ut tabi'in.
<i>Syi'i</i>	Pengikut Shahabat 'Ali dan Ahlul Bait atau keluarga nabi SAW
<i>Khawarij</i>	ereka yang Keluar, Kelompok kaum muslimin yang awalnya mengakui kekuasaan Ali bin Abi Thalib, lalu menolaknya.