

**MODERASI BERAGAMA DI RUANG DIGITAL**  
**(Studi tentang Kontribusi “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur)**

**TESIS**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi  
Aqidah dan Filsafat Islam



**UIN SUNAN AMPEL**  
**S U R A B A Y A**

**Oleh**

**IQBAL HAMDAN HABIBI**

**NIM. 02040220006**

**PASCASARJANA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL**  
**SURABAYA**

**2022**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Iqbal Hamdan Habibi  
NIM : 02040220006  
Progam Studi : Aqidah dan Filsafat Islam  
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa Tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 21 Juli 2022

Saya yang menyatakan,




Iqbal Hamdan Habibi

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul *Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi "Kiai Medsos" Nahdlatul Ulama di Jawa Timur* yang ditulis oleh Iqbal Hamdan Habibi ini telah disetujui pada tanggal 21 Juli 2022.

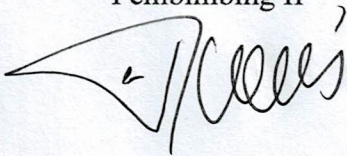
Oleh:

Pembimbing I



**Prof. Dr. M. Syamsul Huda, M.Fil.I**  
NIP. 197203291997031006

Pembimbing II



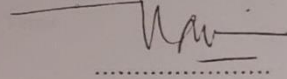
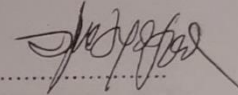
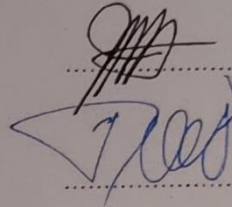
**Dr. Mukhammad Zamzami, Lc., M.Fil.I**  
NIP. 19810915200901101

### PENGESAHAN TIM PENGUJI TESIS

Tesis berjudul *Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi "Kiai Medsos" Nahdlatul Ulama di Jawa Timur* yang ditulis oleh Iqbal Hamdan Habibi ini telah diuji dalam Sidang Tesis pada tanggal 28 Juli 2022.

Tim Penguji

1. **Prof. Dr. H. M. Syamsul Huda, M.Fil.I**  
*Ketua Penguji*
2. **Dr. Mukhammad Zamzami, Lc, M.Fil.I**  
*Sekretaris Penguji*
3. **Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I**  
*Penguji Utama*
4. **Dr. Rofhani, M.Ag**  
*Penguji*



Direktur Pascasarjana  
Sunan Ampel Surabaya



**Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., MA, Ph.D.**

197103021996031002



**KEMENTERIAN AGAMA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA**  
**PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300  
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

---

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : **IQBAL HAMDAN HABIBI**.....  
NIM : 02040220006.....  
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana / Aqidah dan Filsafat Islam.....  
E-mail address : iqbalhamdanhabibi@gmail.com.....

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi  Tesis  Disertasi  Lain-lain (.....)

yang berjudul :

**MODERASI BERAGAMA DI RUANG DIGITAL**

(Studi tentang Kontribusi “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 21 Juli 2022

Penulis

**Iqbal Hamdan Habibi**

## ABSTRAK

IQBAL HAMDAN HABIBI, NIM 02040220006, MODERASI BERAGAMA DI RUANG DIGITAL (Studi tentang Kontribusi “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur).

Penelitian ini berangkat dari kegelisahan peneliti atas kondisi moderasi beragama di ruang digital, padahal wacana moderasi beragama telah ditegaskan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia sejak tahun 2019. Namun, aktualisasi wacana tersebut belum sepenuhnya tercipta, terutama di media sosial. Penelitian ini mengkaji kekurangan tersebut dengan mengeksplorasi peran “Kiai Media Sosial (Medsos)” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur dalam menciptakan kontra-narasi kelompok Islam radikal di ruang digital.

Penelitian ini bertujuan untuk memetakan sejauh mana kontestasi moderasi beragama dan mengkaji kontribusi “Kiai Medsos” dalam mengawal isu moderasi beragama di ruang digital ditinjau dari teori diskursus Jurgen Habermas. *Purposive sampling* digunakan untuk merekrut empat “Kiai Medsos” dari Nahdlatul Ulama di Jawa Timur.

Penelitian kualitatif ini menggunakan konten atau postingan “Kiai Medsos” di akun media sosial sebagai sumber data. Data pendukung lainnya adalah hasil wawancara dengan empat “Kiai Medsos”, buku, jurnal, dan website terkait. Data yang terkumpul kemudian dianalisis menggunakan pendekatan analisis isi (*content analysis*).

Penelitian ini mengungkapkan (1) Kontestasi wacana “Kiai Medsos” *vis-à-vis* kelompok Islam radikal dapat dilihat dari perdebatan tentang hubungan Islam dan Negara, dan kritik terhadap Islam Salafi-Wahabi. Pernyataan-pernyataan dari kelompok Islam radikal tidak mampu memenuhi klaim validitas sehingga tidak tercapai konsensus intersubjektif. (2) Sedangkan kontribusi “Kiai Medsos” dalam mengawal isu moderasi agama di ruang digital adalah dengan mengarusutamakan konten moderat (positif) di ruang digital. Berbeda dengan kelompok Islam radikal, klaim validitas tindakan komunikatif “Kiai Medsos” telah terpenuhi baik dari klaim kebenaran (*truth*), klaim ketepatan (*rightness*), dan klaim kejujuran (*sincerity*) sehingga dapat dicapai konsensus intersubjektif. Kesimpulan dari penelitian ini menyarankan bahwa netizen perlu memahami dan menyaring informasi dari media sosial agar moderasi beragama di ruang digital benar-benar terjaga.

Kata kunci: *Kiai Medsos, Moderasi Beragama, Islam Radikal, Media Sosial, Jurgen Habermas*

## ABSTRACT

IQBAL HAMDAN HABIBI, NIM 02040220006, RELIGIOUS MODERATION IN THE DIGITAL SPACE (Study on the Contribution of Nahdlatul Ulama's "Kiai Medsos" in East Java).

This research departs from the researchers' anxiety over the condition of religious moderation in the digital space. Even though the discourse on religious moderation has been affirmed by the Ministry of Religion of the Republic of Indonesia since 2019. However, the actualization of the discourse has not yet been created, especially on social media. This study examines this deficiency by exploring the role of Nahdlatul Ulama's "Kiai Media Sosial (Medsos)" in East Java in creating a counter-narrative of radical Islamic groups in the digital space.

This research aims to map the extent of the contestation of religious moderation and examine the contribution of "Kiai Medsos" in overseeing the issue of religious moderation in the digital space in terms of the discourse theory of Jurgen Habermas. Purposive sampling was used to recruit four "Kiai Medsos" from Nahdlatul Ulama in East Java.

This research is a qualitative research that uses the content or posts of "Kiai Medsos" on social media accounts as the data source. Other supporting data are the results of interviews with four "Kiai Medsos", relevant books, journals, and websites. The collected data is then analyzed using a content analysis approach.

The results of the data analysis, the researcher concludes: (1) the contestation of the "Kiai Medsos" discourse vis-à-vis radical Islamic groups can be seen from the debate on the relationship between Islam and the State, and criticism of Salafi-Wahhabi Islam. The statements from radical Islamic groups are not able to fulfill the validity claims so that intersubjective consensus cannot be reached. (2) While the contribution of "Kiai Medsos" in overseeing the issue of religious moderation in the digital space is to mainstream moderate (positive) content in the digital space. In contrast to radical Islamic groups, the validity claims of "Kiai Medsos" communicative actions have been fulfilled both from truth claims, claims of truthfulness (rightness), and claims of honesty (sincerity) so that an intersubjective consensus is reached. The conclusion of this research can be input for netizens in understanding and filtering information from social media so that religious moderation in the digital space is truly maintained.

Kata kunci: *Kiai Medsos, Religious Moderation, Radical Islam, Social Media, Jurgen Habermas*

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Berdasarkan Buku *Pedoman Penulisan Makalah, Proposal Tesis, dan Tesis* Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, pedoman transliterasi Arab-Indonesia yang digunakan dalam penelitian ini sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	-	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	=
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	هـ	h
ش	sh	ء	‘
ص	ṣ	ي	y
ض	ḍ		

Tanda bacaan panjang (*madd*) adalah coretan horisontal (*macron*) di atas huruf, seperti ā, ī, dan ū. Contoh: al-Islām (الإسلام), al-Ḥadīth (الحديث), al-Mā‘ūn (الماعون). Tanda huruf dobel (*diphthong*) Arab adalah penggabungan dua huruf “ay” dan aw”, seperti *khayr* (خير), dan *khawf* (خوف). Kata yang berakhiran *tā’ marbūṭah* (ة) dan berfungsi sebagai sifat (*modifier*) atau *mudāf ilayh* ditransliterasikan dengan “ah”, seperti *dirāsah Islāmiyyah* (دراسة إسلامية), sedangkan yang berfungsi sebagai *mudāf* ditransliterasikan dengan “at”, seperti *dirāsāt al-Qur’ān*.



## KATA PENGANTAR

*al-Ḥamdulillāh*, rasa syukur peneliti panjatkan kepada *Allāhu rabbul ‘ālamīn*, sehingga peneliti dapat menyelesaikan Tesis ini sebagai salah satu syarat wajib memperoleh gelar Magister Agama di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel (UINSA) Surabaya. *Allahumma ṣalli ‘alā sayyidinā muḥammad*, tidak lupa peneliti haturkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai inspirasi utama dalam menjalani kehidupan.

Terimakasih, peneliti sampaikan kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan, bimbingan, dan doa selama penyusunan tesis ini, antara lain:

1. Kedua orang tua (Abdul Hakim Mustofa dan Roin Diniyah), keempat kakak kandung (Miftachul Arifim, Hisbullah Huda, M. Najib Yuliantoro, dan Nur Haris Ali) serta seluruh keluarga besar *Pandawa Lima*.
2. Kedua dosen pembimbing (Prof. Dr. M. Syamsul Huda, M.Fil.I dan Dr. Mukhammad Zamzami, Lc., M.Fil.I) yang telah membimbing dengan telaten dan sabar, sungguh sebuah kehormatan dan pengalaman bahagia bisa menjadi anak bimbingan anda.
3. Orang tercinta yang acap kali meluangkan waktu untuk menegur dan memberikan semangat sehingga penulisan Tesis bisa selesai tepat pada waktunya.
4. Sahabat dan teman-teman yang selalu berkenan membantu serta seluruh pihak yang—tanpa mengurangi rasa hormat—tidak bisa peneliti sebutkan satu persatu. Terimakasih karena anda semualah peneliti dapat menyelesaikan Tesis ini.

Istirahat adalah jeda untuk tugas selanjutnya. Selama masa jeda ini peneliti berharap bahwa akan ada saran dan kritik yang membangun untuk memperbaiki Tesis ini. Semoga Tesis ini bermanfaat bagi khazanah keilmuan di Indonesia.

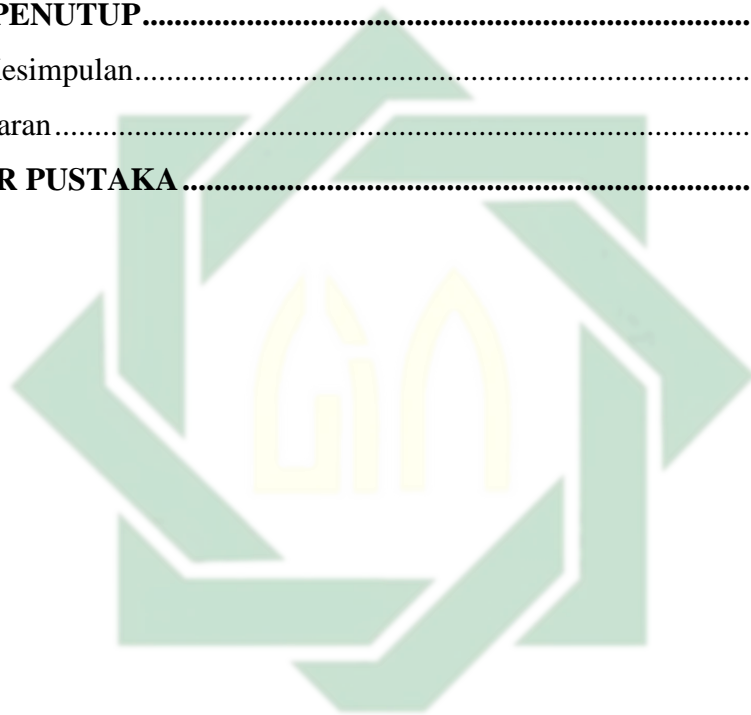
Surabaya, 21 Juli 2022

**Iqbal Hamdan Habibi**

## DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Pernyataan Keaslian .....	ii
Persetujuan Pembimbing.....	iii
Pengesahan Tim Penguji Tesis.....	iv
Pernyataan Persetujuan Publikasi Karya Ilmiah .....	v
Abstrak .....	vi
Pedoman Transliterasi .....	viii
Kata Pengantar .....	ix
Daftar Isi.....	x
Daftar Tabel, Bagan, dan Gambar.....	xii
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	5
C. Rumusan Masalah .....	6
D. Tujuan Penelitian.....	6
E. Kegunaan Penelitian.....	6
F. Kerangka Teoretis .....	7
G. Penelitian Terdahulu .....	19
H. Metode Penelitian.....	23
I. Sistematika Pembahasan .....	29
<b>BAB II “KIAI MEDSOS” NAHDLATUL ULAMA DI JAWA TIMUR 31</b>	<b>31</b>
A. Ma’ruf Khozin.....	31
B. Ainur Rofiq Al Amin .....	38
C. Dafid Fuadi.....	46
D. Abdul Wahab Ahmad.....	53
<b>BAB III KONTESTASI WACANA PARA “KIAI MEDSOS” NAHDLATUL ULAMA DI JAWA TIMUR.....</b>	<b>59</b>
A. Relasi Islam dan Negara: Pancasila, <i>Nation State</i> , dan Khilafah.....	61
B. Kritik terhadap Islam Salafi-Wahabi.....	82

<b>BAB IV KONTRIBUSI “KIAI MEDSOS” DALAM MENGAWAL ISU MODERASI BERAGAMA PERSPEKTIF TEORI DISKURSUS JURGEN HABERMAS .....</b>	<b>99</b>
A. Sirkulasi Opini “Kiai Medsos” dalam Proses Deliberasi Publik.....	99
B. Kritik sebagai Diskursus: “Kiai Medsos” <i>vis-à-vis</i> Islam Salafi-Wahabi .....	112
<b>BAB V PENUTUP.....</b>	<b>122</b>
A. Kesimpulan.....	122
B. Saran.....	124
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>125</b>



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## DAFTAR BAGAN, GAMBAR, DAN TABEL

Bagan 1.1 Spektrum Arti Pemahaman.....	12
Bagan 1.2 Struktur Bahasa dan Pengembangannya.....	14
Bagan 1.3 Kaitan Rasio dan Bahasa .....	15
Bagan 1.4 Klaim-klaim Kesahihan dan Terbentuknya Konsensus.....	17
Bagan 1.5 Fokus Penelitian dan Unsur Kebaruan.....	22
Gambar 3.1 Mengapa Ulama Indonesia.....	64
Gambar 3.2 Jenderal Polisi .....	65
Gambar 3.3 Ancaman Ideologi Radikal.....	68
Gambar 3.4 Belajar dari Tragedi Libya .....	70
Gambar 3.5 HTI dan Konflik Libya.....	72
Gambar 3.6 Hizbut Tahrir Inggris dan Konflik Libya .....	72
Gambar 3.7 HTI Demo .....	73
Gambar 3.8 KH. Ali Ma'sum dan Penerimaan Asas Tunggal.....	76
Gambar 3.9 Hubungan Agama dan Negara .....	77
Gambar 3.10 Naskah Deklarasi tentang Hubungan Pancasila dengan Islam ..	78
Gambar 3.11 Nasionalisme: Hubbul Wathan Hadis Palsu?.....	80
Gambar 3.12 Beberapa Majalah Salafy di Indonesia.....	85
Gambar 3.13 Garis Besar Aliran Wahabi .....	86
Gambar 3.14 Perbandingan Akidah Asy'ari dan Wahabi.....	87
Gambar 3.15 Klaim Wahabi terhadap Asy'ari.....	88
Gambar 3.16 Konteks Pembahasan di Facebook Abdul Wahab Ahmad.....	89
Gambar 3.17 Bidahnya Wahabi .....	90
Gambar 3.18 Salafi-Wahabi Mujassim .....	91
Gambar 3.19 Kerancuan Nalar Wahabi .....	94
Gambar 3.20 Ketika Salafi-Wahabi Terpojok .....	95
Gambar 3.21 Akibat Hasutan Salafi-Wahabi.....	98
Tabel 3.1 <i>Keyword</i> Perbedaan Islam Radikal dan Islam Moderat.....	67
Tabel 3.2 Buku Kritik dan Kontranarasi dari Kiai Medsos .....	93
Tabel 3.3 Kesamaan Salafi-Wahabi dengan Khawarij .....	96

Bagan 3.1 Acuan Gagasan Negara Khilafah dan UUD Negara Khilafah.....	69
Bagan 3.2 Skenario Hizbut Tahrir dalam Konflik Libya.....	73
Bagan 4.1 Tipologi Keagamaan Kiai Medsos.....	102
Bagan 4.2 Klaim Validitas Pernyataan Ma'ruf Khozin .....	109
Bagan 4.3 Fokus Kontranarasi Kiai Medsos NU di Jawa Timur.....	110
Bagan 4.4 Klaim Validitas Pernyataan Yazid Abdul Qadir Jawaz.....	116
Gambar 4.1 HTI Dukung Pengunduran Diri Dubes Libya untuk RI.....	104
Tabel 4.1 Beberapa Wujud Kemoderatan Asy'ariyah .....	119



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Kontestasi dan perebutan wacana di ruang publik sesungguhnya adalah sesuatu yang biasa terjadi. Seiring dengan perkembangan teknologi dan media kontestasi wacana di ruang publik pun mengalami pergeseran, yang semula di ruang nyata kini merambah hingga ruang digital. Ruang digital akhirnya menjadi medan kontestasi wacana sebagai upaya penentuan siapa yang paling memiliki pengaruh dan punya validitas klaim kebenaran.<sup>1</sup>

Wacana Islam pun mengalami dampak dari pergeseran kontestasi wacana tersebut. Kemudahan akses media tidak serta merta membawa sisi positif saja. Namun sebaliknya, hal tersebut juga membawa sisi negatif karena kelompok radikal dalam Islam juga makin berkembang. Sefriyono dalam jurnalnya mengatakan bahwa tokoh-tokoh kelompok radikal dalam Islam seperti Osama bin Laden dan Ayman Muḥammad Rabī' az-Zawāhirī yang notabene keduanya adalah tokoh al-Qa'idah telah mengakui "manfaat" dari perkembangan media saat ini. Bagi Osama, perang media saat ini merupakan metode yang sangat ampuh dalam jihad.<sup>2</sup>

Berkaitan dengan kontestasi wacana Islam di ruang digital tentu tidak bisa lepas dari dua kelompok dalam Islam itu sendiri, yakni Islam moderat dan Islam radikal. Saiful Mustofa dalam bukunya yang berjudul *Media Online radikal dan*

---

<sup>1</sup> Saiful Mustofa, "Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi di Ruang Publik Dunia Maya," *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* 15, no. 1 (June 26, 2019): 58.

<sup>2</sup> Sefriyono Sefriyono, "Jihad Digital: Pembingkai Narasi Kontra Radikalisasi NU Online di Dunia Maya," *FIKRAH* 8, no. 1 (May 29, 2020): 21.

*Matinya Rasionalitas Komunikatif* pernah melakukan identifikasi portal Islam yang terindikasi radikal. Terhitung ada tiga puluh sembilan portal Islam diantaranya adalah *arrahmah.com*, *voa-islam.com*, *ghur4ba.blogspot.com*, *panjimas.com*, *thoriquana.com*, *dakwatuna.com*, *kafilahmujahid.com*, *an-najah.net*, *muslimdaily.net*, *hidayatullah.com*, *salamonline.com*, *aqlislamiccenter.com*, *kiblat.net*, *dakwahmedia.com*, *muqawamah.com*, *lasdipo.com*, *gemaislam.com*, *eramuslim.com*, *daulahislam.com*, *lemahirengmedia.com*, *portalpiyungan.com*, *suara-islam.com*, *smstauhiid.com*, *beritaislam24h.com*, *bersatupos.com*, *pos-metro.com*, *jurnalmuslim.com*, *mediankri.net*, *ontaranews.com*, *usanews.com*, *nahimunkar.com*, *bisjarah.com*, *dakwahtangerang.com*, *islampos.com*, *suaranews.com*, *izzamedia.com*, *gensyiah.com*, *muqawamah.com*, *abuzubair.net*. Semua portal Islam tersebut telah ataupun pernah diblokir oleh pemerintah karena masuk dalam kriteria yang dilarang versi BNPT dan Kemenkominfo.<sup>3</sup>

Ide penelitian ini sebenarnya muncul dari kerisauan peneliti atas masifnya Islam radikal dalam melakukan propaganda dan membuat sesak ruang digital, serta kira-kira bagaimana *counter* dari Islam moderat terhadap fenomena tersebut. Hal ini diperparah dengan masalah yang dialami oleh bangsa Indonesia akhir-akhir ini yakni perihal intoleransi di tengah masyarakat.<sup>4</sup> Bahkan hubungan antar umat beragama di Indonesia hari ini kerap terganggu oleh serangkaian konflik bernuansa kekerasan (*violent conflict*) yang banyak terjadi di beberapa daerah. Dengan kata

---

<sup>3</sup> Saiful Mustofa, *Media Online radikal dan Matinya Rasionalitas Komunikatif* (Tulungagung: Akademia Pustaka, 2019), 2.

<sup>4</sup> Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal dan Moderat: Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019), ix.

lain perbedaan selalu dapat menimbulkan konflik, perang, dan perpecahan, terutama dalam hal agama.<sup>5</sup>

Padahal Kementerian Agama pada tahun 2019 telah mengeluarkan jargon “Moderasi Beragama” sampai dengan penerbitan buku moderasi beragama.<sup>6</sup> Bahkan jauh sebelumnya pada tahun 2008 mantan Presiden Republik Indonesia Abdurrahman Wahid (Gus Dur) pernah melahirkan wacana “Pribumisasi Islam”.<sup>7</sup> Namun dengan masih bermunculannya konflik di atas, maka muncul tanda tanya apakah bangsa ini memang telah mampu mengimplementasikan moderasi beragama dalam kehidupan masyarakatnya. Sedangkan, di sisi lain pluralitas masih dianggap sebagai ancaman. Maka perlu adanya gambaran yang jelas mengenai kontestasi wacana moderasi beragama di ruang digital.

Sejauh pelacakan peneliti kajian mengenai fenomena gerakan kelompok Islam radikal sebenarnya bukanlah kajian yang baru. Tiga belas tahun yang lalu (2009), Sumanto Al Qurtuby pernah menulis buku dengan judul *Jihad Melawan Ekstremis Agama, Membangkitkan Islam Progresif*.<sup>8</sup> Nadirsyah Hosen juga pernah menulis jurnal berjudul *Pluralism, Fatwa, and Court in Indonesia*. Hanya saja, manuver kelompok Islam radikal ini begitu cepat dan *smooth* sehingga acap kali membuat keruh suasana. Moderasi beragama dengan moderatnya sebagai model

---

<sup>5</sup> Nurhidayah Nurhidayah et al., “Moderasi Beragama Perspektif Pluralisme Abdurrahman Wahid (Gus Dur),” *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2, no. 2 (2022): 361.

<sup>6</sup> Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 47.

<sup>7</sup> Muhammad Labib Syauqi, “Islam (Di) Nusantara; Esensi, Genealogi Serta Identitasnya Islam (in) Archipelago; Its Essence, Genealogy, and Identity,” *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 15, no. 2 (2015): 321.

<sup>8</sup> Sumanto Al Qurtuby, *Jihad Melawan Ekstremis Agama, Membangkitkan Islam Progresif*, Cet. 1. (Semarang: Borobudur Indonesia Pub, 2009).



maupun pendekatan dalam mengamalkan Islam dijadikan sebagai sebuah pilihan yang meng-*counter* pemikiran, pemahaman, dan pengalaman Islam secara radikal.

Nahdlatul Ulama (NU) adalah salah satu keterwakilan dari kelompok Islam Moderat di Indonesia. Sebagai organisasi kemasyarakatan terbesar NU memiliki tanggung jawab untuk menyeimbangkan harmonisasi kehidupan di Indonesia. Salah satu bentuk tanggung jawabnya adalah meng-*counter* narasi radikal melalui tokoh-tokohnya yang hari ini aktif di media sosial. Maka munculah istilah “Kiai Medsos” yakni Kiai<sup>9</sup> yang memiliki media sosial dan aktif menggunakannya sebagai salah satu media dakwah.

Berdasarkan fenomena tersebut, peneliti tertarik untuk menilik teori diskursus yang digagas oleh Jürgen Habermas. Peneliti ingin menelisik bagaimana teori tersebut memandang kontribusi para “Kiai Medsos” NU dalam mengawal isu moderasi beragama di ruang digital.

Peneliti berharap di tengah semakin masifnya permasalahan intoleransi yang diperkeruh dengan gerakan wacana yang dilakukan oleh kaum Islam radikal konsep teori diskursus mampu menjadi alternatif solusi yang efektif. Sebab, sebagaimana yang dikatakan oleh Saiful Mustofa bahwa sasaran akhir dari “radikalisasi komunikatif” Jürgen Habermas adalah transformasi nilai-nilai partikular terkait agama tertentu menjadi *national values* yang dianut bersama oleh masyarakat.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> “Kiai adalah gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seseorang yang dianggap mempunyai kelebihan tentang agama Islam” selengkapnya lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Cet. 9 rev. (Jakarta: LP3ES, 2015), 55.

<sup>10</sup> Mustofa, *Kematian rasionalitas komunikatif media online radikal di Indonesia*, 7.

Artinya, bila pernyataan di atas diperjelas sebagai hasil dari penalaran publik, kepentingan warga negara—apapun agamanya—tidak tinggal sebagai kepentingan partikular itu, melainkan menjadi *public interest*. Francisco Budi Hardiman dalam Gusti A.B. Menoh menambahkan bahwa hal ini hanya mungkin terjadi apabila masing-masing bersedia merelatifkan sudut pandang egosentris ataupun tariumfalistis mereka dan mengambil sudut pandang warga negara yang berorientasi pada demokrasi dan hak-hak asasi manusia.<sup>11</sup> Sehingga kemampuan komunikasi yang baik mutlak diperlukan guna mencapai kesalingpahaman bersama di tengah majemuknya masyarakat Indonesia. Dengan demikian, maka integrasi masyarakat yang berisikan elemen-elemen sosial dengan latar belakang yang berbeda dapat terus dipertahankan.

Seluruh poin penting di atas tertuang dalam penelitian ini yang berjudul *Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur*.

## **B. Identifikasi dan Batasan Masalah**

Latar belakang yang telah tertulis di atas memberikan gambaran umum mengenai apa yang akan peneliti bahas. Maka perlu kiranya untuk diringkas menjadi beberapa identifikasi masalah yang terdapat dalam penelitian ini. Kemudian akan diperoleh batasan-batasan lingkup masalah yang menjadi fokus dalam tesis ini, sebagai berikut :

1. Fenomena narasi Islam radikal di ruang digital.

---

<sup>11</sup> Gusti AB Menoh, *Agama Dalam Ruang Publik: Hubungan Antara Agama dan Negara Dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jürgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 24.

2. Kelompok keagamaan menjadikan ruang digital sebagai arena kompetitif dalam menyebarkan pahamnya.
3. Kontestasi wacana moderasi beragama “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur.
4. Kontribusi “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur dalam mengawal isu moderasi beragama.
5. Teori diskursus Jürgen Habermas dalam memandang moderasi beragama di ruang digital.

### **C. Rumusan Masalah**

1. Bagaimana kontestasi wacana moderasi beragama para “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur dalam ruang digital?
2. Bagaimana kontribusi para “Kiai Medsos” dalam mengawal isu moderasi dalam beragama ditinjau dari teori diskursus Jürgen Habermas?

### **D. Tujuan Penelitian**

1. Untuk memetakan sejauh mana kontestasi moderasi beragama di ruang digital.
2. Untuk mengkaji kontribusi para “Kiai Medsos” dalam mengawal isu moderasi beragama ditinjau dari teori diskursus Jürgen Habermas.

### **E. Kegunaan Penelitian**

Terdapat dua kegunaan yang terkandung dalam penelitian ini. Pertama kegunaan secara teoretis dan kegunaan secara praktis:

1. Secara teoretis penelitian ini akan menjadi tambahan wawasan khususnya pada konteks moderasi beragama di ruang digital. Kemudian melalui penelitian ini akan menyajikan secara komprehensif tentang kontestasi moderasi beragama di

ruang digital. Serta membahas seputar “Kiai Medsos” khususnya dalam hal kontranarasi sehingga menjadi pengetahuan dasar bagi pengamat ataupun masyarakat. Sehingga diharapkan mampu memberikan pandangan lain dan mampu memanfaatkan peluang-peluang yang ada pada media sosial nantinya.

2. Secara praktik melalui penelitian ini akan memberikan manfaat bagi peneliti selanjutnya khususnya bagi mereka yang fokus pada permasalahan sosial, teologi, ataupun bagi siapa saja yang ingin mengetahui perkembangan moderasi beragama dan manfaatnya bagi perkembangan peradaban di Indonesia. Karakter utama dari pengetahuan adalah kebaruannya, sehingga penelitian ini sangat dimungkinkan untuk terus dilanjutkan untuk kepentingan akademik maupun sosial serta persoalannya yang lebih pelik di masa yang akan datang.

## **F. Kerangka Teoretis**

### **1. Konsep Moderasi**

Kementerian Agama Republik Indonesia memberikan definisi bahwa moderasi adalah sikap adil dan berimbang dalam memandang, menyikapi, dan mempraktikkan semua konsep yang berpasangan.<sup>12</sup> Kata moderasi apabila diambil dari bahasa Arab *al-Wasatīyyah* memiliki arti pusat dari dua perbatasan, adil atau standar. Moderasi juga biasa disebut moderat yang berarti sikap keseimbangan dalam hal keyakinan, moral, dan karakter manusia.<sup>13</sup> KH. Achmad Siddiq (Rais Aam PBNU 1984-1991) dalam bukunya *Khittah Nahdliyyah* mengatakan bahwa ada tiga istilah yang bersumber dari al-Quran yang mencerminkan karakteristik

---

<sup>12</sup> Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, 15.

<sup>13</sup> Syamsul Huda and Iqbal Hamdan Habibi, “Wahdat Al-Wujūd, Pesantren, and Religious Moderation Model in Indonesia,” *Religió: Jurnal Studi Agama-agama* 11, no. 2 (September 18, 2021): 208.

Islam, yakni: (1) *al-Tawassuṭ* artinya pertengahan, (2) *al-I'tidāl* yang artinya tegak lurus atau tidak condong ke kiri-kanan, dan (3) *al-Tawāzun* yang artinya seimbang atau tidak berat sebelah.<sup>14</sup> Sedangkan Yudhi Kawangung mendefinisikan Moderasi beragama adalah upaya kreatif untuk mengembangkan pemahaman mengenai sikap keragaman atas berbagai perselisihan paham antar belah pihak.<sup>15</sup>

KH. Achmad Siddiq mengatakan bahwa *al-Tawassuṭ* bukan berarti mencampuradukkan semua pengaruh dan pandangan. *al-Tawassuṭ* juga bukan menolak atas pertemuan pandangan tertentu. Karakter *al-Tawassuṭ* memang telah sering digambarkan oleh Allah bahwa letak kebaikan pasti terdapat di antara ujung *al-Taṭarruf*. Kiai Siddiq menambahkan penerapan prinsip dan karakter dari *al-Tawassuṭ* sebenarnya sudah ada dalam segala aspek agama Islam terutama bagi mereka penganut *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Setidaknya ada tujuh model penerapan *al-Tawassuṭ* dalam bidang-bidang tertentu, antara lain.<sup>16</sup>

#### **a. *Al-Tawassuṭ* Bidang Aqidah**

Penerapan *al-Tawassuṭ* dalam bidang aqidah bisa dilihat dengan adanya keseimbangan terhadap penggunaan dalil *aqli* dan *naqli*. Kiai Siddiq juga mengatakan perlunya menjaga aqidah dari kontaminasi ajaran luar Islam. Kemudian ia menambahkan sebagai umat Islam hendaknya tidak tergesa dalam menjatuhkan vonis kafir ataupun musyrik kepada umat lain.

---

<sup>14</sup> Achmad Siddiq, *Khitthah Nahdliyyah*, Cet. 3. (Surabaya: Khalista dan Lajnah Ta'lif Wan Nasyr (LTN NU) Jawa Timur, 2005), 60.

<sup>15</sup> Yudhi Kawangung, "Religious Moderation Discourse in Plurality of Social Harmony in Indonesia," *International journal of social sciences and humanities* 3, no. 1 (April 25, 2019): 164.

<sup>16</sup> Siddiq, *Khitthah Nahdliyyah*, 63.

**b. *Al-Tawassuṭ* Bidang Syariah**

*Al-Tawassuṭ* dalam bidang syariah bisa tercapai dengan cara selalu berpegang teguh pada al-Quran dan hadis dengan metode ataupun sistem yang dapat dipertanggungjawabkan dalam hal memutuskan suatu hukum masalah. Misalnya dalam menyikapi masalah yang sudah ada dalil *nash* yang tegas dan pasti maka tidak pendapat akal (*aqli*) tidak boleh “ikut campur”. Sedangkan pada masalah yang *ẓanniyah* harus dimaklumi bila terjadi perbedaan pendapat asalkan tidak keluar dari prinsip agama.

**c. *Al-Tawassuṭ* Bidang Tasawuf**

*Al-Tawassuṭ* dalam bidang tasawuf atau akhlak bisa dilihat dari sikap tidak mencegah apabila ada orang yang sedang melakukan *riyaḍah* dan *mujadalah* menurut *kaifiyah* selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Adapun pencegahan diutamakan kepada sikap berlebih-lebihan yang memungkinkan seseorang terjerumus pada kesesatan aqidah dan syariah. *Kiai* Siddiq menambahkan bahwa dalam bidang akhlak *al-Tawassuṭ* berpedoman pada sikap yang berada di antara dua ujung sikap yang mengujung atau *al-Taṭarruf*.<sup>17</sup>

**d. *Al-Tawassuṭ* Bidang Pergaulan Antargolongan**

*Al-Tawassuṭ* dalam bidang pergaulan antargolongan atau *mu‘aṣarah* bisa ditandai dengan adanya kesadaran akan watak dan tabiat manusia yang senang berkelompok serta bergolong-golong dengan latar belakangnya masing-masing. Maka pergaulan antargolongan harus didasari atas rasa saling mengerti dan menghormati. *Kiai* Siddiq dengan tegas mengatakan bahwa permusuhan

---

<sup>17</sup> Ibid., 65.

terhadap satu kelompok tertentu hanya boleh dilakukan terhadap mereka yang secara nyata telah memusuhi Islam.

**e. *Al-Tawassuṭ* Bidang Kehidupan Bernegara**

*Al-Tawassuṭ* dalam bidang kehidupan bernegara bisa dicerminkan atas pemahaman bahwa negara ini wajib dipelihara dan dipertahankan eksistensinya. Pemerintah yang sah tetap harus dihormati dan ditaati selama tidak menyimpang dari ketentuan hukum dan ketentuan Allah. Kemudian bila ditemui kesalahan dari keputusan pemerintah maka cara memperingatkannya harus menggunakan tata cara yang sebaik-baiknya.

**f. *Al-Tawassuṭ* Bidang Kebudayaan**

Adat istiadat, budaya, tradisi kesenian, bahkan tata pakaian perlu dipahami bahwa itu semua adalah warisan dari para leluhur bangsa yang perlu ditempatkan pada kedudukan yang wajar. Adapun bagi pemeluk agama—misalnya umat Islam—kebudayaan harus dinilai dan diukur dengan norma-norma hukum dan ajaran agama.<sup>18</sup> Artinya tradisi yang baik dan sesuai dengan ketentuan agama bisa dilestarikan dan dijaga keberadaannya.

**g. *Al-Tawassuṭ* Bidang Dakwah**

Dakwah adalah proses mengenalkan dan mengajak masyarakat untuk berbuat dan menciptakan hal-hal baik. Maka proses berdakwah harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks situasi dan sasaran yang baik dan benar.

KH. Muchith Muzadi—tokoh Nahdlatul Ulama—menambahkan bahwa apa yang dituliskan *Kiai* Siddiq akan sangat baik bila diterapkan dalam tata

---

<sup>18</sup> Ibid., 67.

kehidupan nyata di masyarakat.<sup>19</sup> *Al-Tawassuṭ* inilah yang menjadi dasar konsep moderasi yang ada di Indonesia. Inilah yang kemudian menjadikan moderasi identik dengan agama bahkan seringkali dimaknai menjadi sebuah kesatuan kata yakni moderasi beragama. Moderasi beragama bila melihat definisi yang sudah disebutkan di atas maka ada kaitannya dengan sikap adil atau di tengah-tengah. Pendapat tersebut senada dengan apa yang dikatakan oleh *al-Rāḡib al-Isfahānī* seorang pakar bahasa. Ia mengatakan bahwa *al-Wasaṭiyyah* yang berasal dari kata *wasat* memiliki arti berada di antara dua ekstrimis, sementara yang berasal dari kata *aswat* memiliki arti titik tengah.<sup>20</sup>

Kata moderasi memang tidak bisa lepas dari kata kunci adil dan berimbang. Keseimbangan dan laku adil adalah prinsip utama dalam moderasi beragama. Artinya seseorang yang beragama tidak sepatutnya memiliki pandangan yang ekstrem. Apalagi hanya melihat permasalahan hanya dari satu sudut pandang saja. Hal ini diharapkan agar antar umat beragama akan tercipta hubungan yang harmonis dan nyaman.<sup>21</sup> Maka moderasi atau moderat sendiri bukan artinya perilaku untuk selalu mengkompromikan prinsip antara prinsip di beberapa keyakinan. Melainkan suatu komitmen tentang apa adanya tanpa ada pengurangan atau dilebihkan dengan menitikberatkan kepada sikap tengah-tengah dan tidak mengarah pada rasa egoisme.

---

<sup>19</sup> A. Muchith Muzadi, *Mengenal Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Khalista, 2006), 27.

<sup>20</sup> al-Rāḡib al-Isfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī (Qum [etc.]: Dāwī al-Qurbā, 2003), 879.

<sup>21</sup> Hani Hiqmatunnisa and Ashif Az Zafī, "Penerapan Nilai-Nilai Moderasi Islam dalam Pembelajaran Fiqih di PTKIN Menggunakan Konsep Problem Basic Learning," *JIPIS* 29, no. 1 (April 16, 2020): 29.



Moderasi beragama menurut Khaled Abou el-Fadl menekankan pada pemahaman bahwa Tuhan telah memberikan anugerah kepada manusia berupa kemampuan untuk mengklasifikasikan perkara yang benar dan salah.<sup>22</sup> Manusia secara tidak langsung diberikan kebebasan untuk menentukan pilihannya terhadap satu perkara yang terjadi dengan mempertimbangkan moral yang berlaku di masyarakat umum. Karena moderasi mengandung sifat adil yang diwujudkan dengan adanya rasa aman, persatuan, dan kekuatan. Maka perlu pemahaman yang menyeluruh terhadap keyanikan masing-masing individu. Sehingga adanya moderasi beragama haruslah mampu mengangkat nilai-nilai sosial yang bertumpu pada musyawarah, keadilan, kebebasan, dan hak asasi manusia.

Adanya agama di tengah kehidupan tentu mengajarkan kebaikan. Agama melalui ajarannya mengajak untuk hidup saling membantu satu sama lain dalam hubungan sosial. Proses tersebut tentu tidak perlu mempermasalahkan adanya perbedaan agama ataupun golongan. Pemikiran moderat dalam moderasi beragama merupakan suatu proses perubahan. Perubahan baik sikap maupun mentalitas disesuaikan dengan tantangan dan tuntunan hidup saat ini guna terciptanya harmonisasi kehidupan di tengah masyarakat. Maka bagi negara homogen seperti Indonesia, hadirnya moderasi beragama sangat penting keberadaannya. Hal ini dikarenakan sering adanya gesekan antara satu kelompok dengan kelompok lain yang notabene mengatasnamakan agama. Sehingga pemahaman dan penekanan

---

<sup>22</sup> Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, trans. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 117.

atas moderasi beragama dan nilai keberagaman diharapkan mampu untuk meminimalisir sikap egoisme, intoleran, bahkan diskriminatif golongan.<sup>23</sup>

Yusuf al-Qaradawi pernah membicarakan mengenai konsep moderasi. Pola pemikirannya bersumber pada pemahaman upaya pembebasan umat yang terbelenggu yang menitikberatkan pada keseimbangan antara adil dan moderat. Konsepsi moderasi beragama Yusuf al-Qaradawi memiliki enam poin antara lain: komitmen pada nilai moralitas akhlak, kerjasama kombinitif antara dua hal yang berseberangan, perlindungan hak-hak agama minoritas, nilai-nilai humanis dan sosial, persatuan dan loyalitas, lalu mengimani pluralitas.<sup>24</sup> Adapun penerapan moderasi dalam Islam dapat dibagi menjadi beberapa wacana;<sup>25</sup> (1) moderasi keyakinan dan keyakinan; (2) moderasi ibadah; (3) moderasi perilaku dan tata krama; (4) moderasi tentang hukum agama. Konsep moderasi beragama pada akhirnya akan tercapai melalui pemahaman dan sikap moderat. Oleh karena itu, umat Islam harus memulai pengajaran dan pembelajaran sikap moderat sejak usia dini.

## **2. Kiai Media Sosial (Medsos)**

“Kiai Medsos” dapat dimaknai dengan terlebih dahulu mendefinisikan masing-masing susunan kata yakni: *Kiai* dan Media Sosial.

---

<sup>23</sup> Sumarto Sumarto and Emmi Kholilah Harahap, “Mengembangkan Moderasi Pendidikan Islam Melalui Peran Pengelolaan Pondok Pesantren,” *Ri'ayah: Jurnal Sosial dan Keagamaan* 4, no. 01 (July 3, 2019): 21.

<sup>24</sup> Ahmad Dumyathi Bashori, “Konsep Moderat Yusuf Qardhawi,” *Dialog* 36, no. 1 (August 31, 2013): 3.

<sup>25</sup> Huda and Habibi, “Wahdat Al-Wujūd, Pesantren, and Religious Moderation Model in Indonesia,” 209.

**a. *Kiai***

Dalam khazanah Islam sebenarnya tidak pernah ada istilah *Kiai* secara langsung, melainkan ulama. Maka perlu diketahui garis singgung pertemuan definisi antara *Kiai* dan ulama.

*Kiai* Muchith mengatakan bahwa ulama dapat diklasifikasikan atas dasar ilmu pengetahuan. Setidaknya ada enam klasifikasi yang dikemukakan oleh Muchith, antara lain: (1) ulama ahli al-Quran, (2) ulama ahli hadis, (3) ulama ahli ushuluddin, (4) ulama ahli tasawuf, (5) ulama ahli fikih, dan (6) para ulama dengan keahlian lain yang diperlukan sebagai sarana pembantu memahami al-Quran dan hadis.<sup>26</sup> Dengan kata lain ulama adalah orang yang ahli dalam ilmu agama.

Kemudian istilah *Kiai* dapat kita ketahui definisinya dari pernyataan Zamakhsari Dhofier yang mengatakan bahwa *Kiai* adalah gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seseorang yang dianggap mempunyai kelebihan tentang agama Islam.<sup>27</sup> Pendapat senada juga disampaikan oleh M. Syamsul Huda yang mengatakan bahwa predikat kiai adalah gelar yang memberikan penekanan atas pemuliaan dan pengakuan yang diberikan dengan sukarela terhadap seorang Muslim yang menjadi pemimpin masyarakat.<sup>28</sup> Huda juga menambahkan bahwa *Kiai* adalah seorang Muslim terpelajar yang hidupnya digunakan untuk mengabdikan untuk agama, memperdalam ilmu agama dan menyebarkan

---

<sup>26</sup> Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara: Riwayat Hidup, Karya, Dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, Cet. 1. (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), 130.

<sup>27</sup> Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 55.

<sup>28</sup> M. Syamsul Huda, *Kiai Tabib: Khazanah Medical Islam Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2020), 83.

kepada masyarakat. Di sisi lain sebutan *Kiai* tidak muncul dari proses pendidikan formal, melainkan dari masyarakat dengan mempertimbangkan kedalaman ilmu, kemampuan spiritual, genealogi (silsilah keluarga), serta moralitas.

Sedangkan KH. Achmad Siddiq dalam bukunya yang berjudul *Khittah Nahdliyyin* menggabungkan istilah ulama dan *Kiai*. Bahkan ia mengatakan perlu ada kriteria khusus untuk ulama atau *Kiai* karena gelar tersebut bukan sesuatu yang dapat dipergunakan secara sembarangan. Menurutnya ada dua hal yang sangat fundamental yang ada pada diri ulama atau *Kiai*.<sup>29</sup> *Pertama*, norma pokok bagi ulama atau *Kiai* adalah ketakwaannya yang tinggi. Ia mendasarkan pendapat ini pada firman Allah dalam surat *Fāfir* ayat 28:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

Artinya: “di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya, hanyalah para ulama”

*Kedua*, sebagaimana hadis Nabi yang mengatakan bahwa ulama adalah pewaris para Nabi, maka idealnya mereka mewarisi ajaran, tingkah laku, dan perjuangan Nabi. *Kiai* Siddiq mengatakan ciri utama dari *Kiai* paling tidak harus memenuhi beberapa kriteria ini: (1) tekun beribadah baik yang wajib maupun sunah, (2) zuhud atau melepaskan diri dari ukuran dan kepentingan duniawi, (3) memiliki ilmu agama yang cukup, (4) mengerti kemaslahatan umat dan peka terhadap kepentingan umum, (5) mengabdikan seluruh ilmunya untuk Allah dengan niat yang benar dalam berilmu dan beramal. *Kiai* Siddiq menambahkan

---

<sup>29</sup> Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, 21.

pada zaman tertentu dan kondisi tertentu akan ditemui ulama atau *Kiai* yang mampu memenuhi seratus persen ciri utama tersebut. Karena sebagai manusia biasa pasti ulama atau *Kiai* akan memiliki kelemahan dan kekurangan pada dirinya.<sup>30</sup>

## **b. Media Sosial**

Media Sosial adalah sebuah sarana interaksi sosial berbasis dalam jaringan (daring) yang terkoneksi dengan internet. Engkos Kosasih mengatakan bahwa istilah media sosial disusun oleh dua kata yang memiliki arti masing-masing. Kata media bisa diartikan sebagai alat yang biasa digunakan untuk berkomunikasi, sedangkan sosial adalah aksi interaksi yang dilakukan oleh seseorang yang akan memberikan kontribusi terhadap masyarakat sekitar.<sup>31</sup> Pendapat lain diungkapkan oleh Andreas Kaplan dan Michael Haenlein dalam *Users of The World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media* mengatakan bahwa media sosial adalah sekumpulan aplikasi berbasis Internet yang dibangun di atas fondasi ideologis dan teknologi Web 2.0 yang memungkinkan pembuatan dan pertukaran konten penggunaannya.<sup>32</sup>

Dari sekian banyak aplikasi berbasis internet, *Facebook* adalah salah satu dari media sosial yang hampir semua kalangan mengetahuinya. *Facebook* adalah layanan jejaring sosial yang didirikan pada tahun 2004 oleh Mark Zuckerberg di Amerika. Pada awal pembuatannya *Facebook* digunakan untuk mencari teman,

---

<sup>30</sup> Ibid., 25.

<sup>31</sup> Engkos Kosasih, "Literasi Media Sosial dalam Pemasyarakatan Sikap Moderasi Beragama," *Jurnal Bimas Islam* 12, no. 2 (December 27, 2019): 269.

<sup>32</sup> Andreas M. Kaplan and Michael Haenlein, "Users of The World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media," *Business Horizons* 53, no. 1 (January 2010): 61.

mempromosikan diri, dan interaksi sosial lainnya. Namun, saat ini penggunaan *Facebook* lebih luas seperti bisnis, penyaluran gagasan, menyebarkan informasi, sampai dengan pertarungan wacana. Akibatnya *Facebook* menjadi salah satu medium yang paling banyak digunakan oleh manusia untuk melancarkan kepentingannya.

Jika dilihat secara seksama, keberadaan *Kiai* ternyata sangat variatif. Variasi itu sedemikian banyaknya tergantung dari mana dilihat. Dari definisi *Kiai* dan media sosial di atas dapat disimpulkan bahwa “*Kiai Medsos*” adalah tokoh agama yang memiliki akun media sosial dan aktif menggunakannya sebagai salah satu media dakwah. Adapun dalam penelitian ini peneliti telah mengidentifikasi ada empat tokoh agama yang bisa disebut sebagai *Kiai* serta aktif menggunakan media sosial sebagai sarana dakwah antara lain: (1) Ma’ruf Khozin, (2) Ainur Rofiq Al Amin, (3) Dafid Fuadi, dan (4) Abdul Wahab Ahmad. Lebih lanjut mengenai klasifikasi dan alasan pemilihan keempat “*Kiai Medsos*” tersebut peneliti bahas dalam sub-bab “Sumber Data Penelitian”.

### **3. Teori Diskursus Jürgen Habermas: Rasio Komunikatif**

Penelitian ini dianalisis dengan menggunakan teori diskursus dengan bertumpu pada rasio komunikatif. Teori diskursus atau *Diskurstheorie* sendiri ialah sebuah teori yang digagas oleh Jürgen Habermas salah satu tokoh penerus mazhab Frankfurt yang fokus dalam kajian komunikasi sosial. Tujuan menggunakan teori tersebut ialah untuk mencapai komunikasi yang baik atau sehat di ruang publik. Jürgen Habermas memang tidak pernah menggunakan teorinya tersebut dalam pembahasan media sosial atau ruang digital. Namun media sosial

saat ini adalah bagian dari alat penyebaran dan penyampaian informasi dan komunikasi. Atas dasar hal tersebut peneliti beranggapan bahwa *Diskurstheorie* Jürgen Habermas relevan dengan penelitian ini.

Jürgen Habermas berpendapat bahwa kehidupan bersama secara politis dewasa ini ditandai oleh keberagaman orientasi nilai dan kepentingan sehingga tidak dapat diartikulasikan dengan konsep metafisis tradisional, agama, maupun ideologi. Sebaliknya dewasa ini tidak ada sebuah pandangan yang bisa menjadi pijakan bersama sebelum disepakati bersama secara bebas oleh semua pihak yang berkepentingan.<sup>33</sup>

Kemudian dalam bahasan teori diskursus khususnya dalam tindakan komunikatif, Habermas mengacu pada masing-masing klaim validitas yang menjadai persyaratan dalam ucapan. Hal ini dikarenakan anggapan bahwa ucapan atau ekspresi bisa rasional tidak hanya berdasarkan relasinya dengan dunia objektif, melainkan juga dinilai melalui pandangan sisi norma sosial yang melegitimasi.<sup>34</sup>

Jürgen Habermas dalam karyanya yang berjudul *The Theory of Communicative Action*<sup>35</sup> sebagaimana dikutip oleh Hardiman mengatakan bahwa seluruh elemen masyarakat diharapkan dapat mengkomunikasikan ide-ide rasional tanpa terkecuali.<sup>36</sup> Lebih Jauh dalam salah satu karyanya *Theorie des*

---

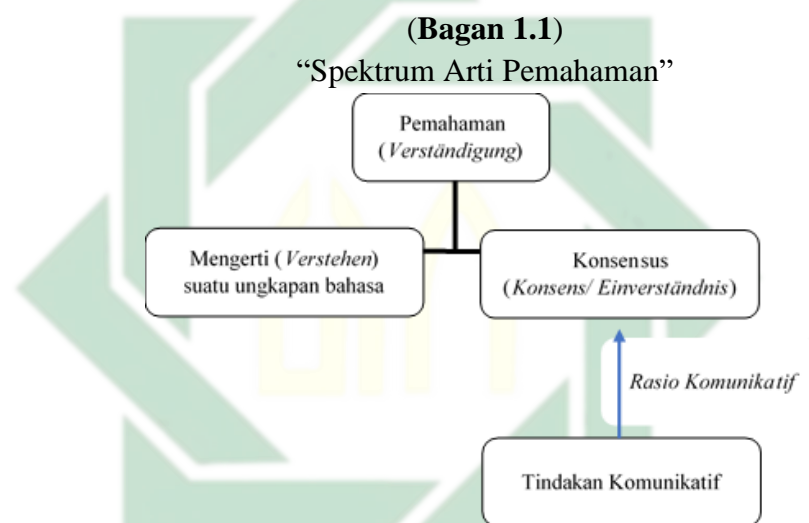
<sup>33</sup> Francisco Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum Dan Ruang Publik Dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009), 24.

<sup>34</sup> John Brookshire Thompson, *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia*, trans. Haqqul Yaqin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), 402.

<sup>35</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1984).

<sup>36</sup> Francisco Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat komunikatif* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993), 102.

*Kommunikativen Handelns*<sup>37</sup>, Jürgen Habermas menegaskan bahwa interaksi sosial yang ada di tengah masyarakat tidak terjadi begitu saja melainkan pada dasarnya bersifat rasional. Artinya, sifat rasional yang terlihat dalam realitasnya memperlihatkan para aktor yang mengorientasikan diri pada pencapaian pemahaman satu sama lain yang kemudian dinilai oleh Jürgen Habermas sebagai sesuatu yang intruktif.<sup>38</sup>



Berdasarkan bagan di atas istilah pemahaman (*Verständigung*) memiliki— meminjam istilah Hardiman—spektrum arti. Kata tersebut dapat diartikan mengerti (*Verstehen*) suatu ungkapan bahasa, dan dapat juga diartikan konsensus (*Konsens*) atau persetujuan (*Einverständnis*). Habermas berpendapat bahwa sifat rasional tindakan mengacu pada makna konsensus. Kemudian tindakan antar manusia bisa bersifat rasional karena tindakannya berorientasi pada konsensus. Tindakan yang mengarahkan diri pada konsensus disebut dengan tindakan komunikatif. Sedangkan rasionalitas yang secara potensial terkandung di dalam tindakan komunikatif

<sup>37</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981).

<sup>38</sup> Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, 34.



disebut dengan rasio komunikatif. Rasio komunikatif inilah yang kemudian membimbing tindakan komunikatif untuk mencapai tujuannya yakni konsensus tentang sesuatu.<sup>39</sup>

Agar lebih mudah peneliti analogikan konsep rasio komunikatif dalam kasus pemandu wisata dan turis asing. Seorang pemandu wisata berusaha untuk memahami kata-kata yang diungkapkan oleh turis asing. Baik pemandu wisata ataupun turis asing tersebut pasti akan memakai berbagai cara dan sarana termasuk isyarat non-verbal dan mimik untuk menjelaskan suatu maksud tertentu. Sesekali pemandu akan membayangkan ia berada pada posisi si turis asing, pun dengan sebaliknya. Dengan mengambil alih perspektif lawan bicara akhirnya mereka berdua dapat saling memahami. Dari kasus di atas poin utamanya adalah bahwa saling memahami adalah syarat mutlak pencapaian konsensus sehingga tercapailah—apa yang disebut oleh Saiful Mustofa sebagai—komunikasi yang sehat.<sup>40</sup>

Jürgen Habermas mengklaim bahwa rasio tertanam dalam struktur bahasa sendiri.<sup>41</sup> Habermas mengatakan bahwa memahami bahasa sedikit banyak akan menjelaskan bagaimana penafsiran bisa terjadi. Bahasa terdiri dari unit-unit kecil yaitu suku kata. Untuk memberi makna pada suku kata, harus terbentuk kata-kata. Kata-kata yang terbentuk bisa dipahami maknanya jika ia menjadi kalimat. Kemudian pertemuan antar kalimat yang mungkin persis bunyinya bisa jadi memiliki makna yang berbeda kalau diungkapkan dengan gaya bahasa yang berbeda.

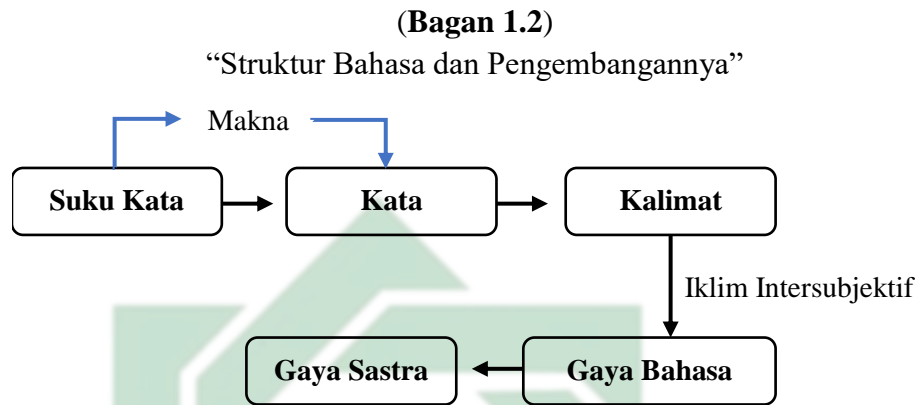
---

<sup>39</sup> Ibid., 35.

<sup>40</sup> Mustofa, *Kematian Rasionalitas Komunikatif Media Online Radikal di Indonesia*, 100.

<sup>41</sup> Franz Magnis Suseno, "Tahun Jürgen Habermas," *Basis Nomor 11-12 tahun ke-53, November–Desember 2004* (n.d.): 4.

Sehingga gaya bahasa di sini semacam “iklim intersubjektif” dari kalimat. Adapun konteks yang lebih luas dari gaya bahasa adalah gaya sastra (*literary genre*).<sup>42</sup>

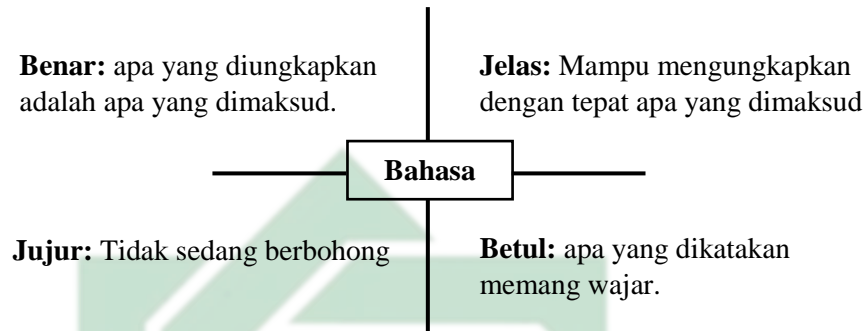


Pernyataan mengenai rasionalitas yang tertanam dalam struktur bahasa juga dapat dianalogikan pada kasus pemandu wisata dan turis asing di atas. Baik pemandu wisata ataupun turis asing dengan sendirinya akan mengajukan empat klaim dalam sebuah percakapan: *jelas, benar, jujur, betul*. “Jelas” artinya mereka mengklaim dapat menjelaskan ataupun mengungkapkan dengan tepat apa yang mereka maksudkan. “Benar” artinya apa yang dikatakan tersebut adalah apa yang ingin diungkapkan. “Jujur” artinya bahwa mereka tidak sedang menipu atau bohong. Sedangkan “Betul” adalah apa yang mereka katakan adalah sesuatu yang wajar dikatakan atau sesuai dengan norma yang diharapkan. Jadi meskipun komunikasi dalam kenyataannya sering gagal, namun setiap orang yang berbicara memiliki *idea* tentang komunikasi yang berhasil. Artinya ia sudah tahu apa itu rasio komunikatif.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Francisco Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 40.

<sup>43</sup> Gusti AB Menoh, “Aplikasi Etika Diskursus Bagi Dialog Interreligius,” *Diskursus-Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara* 14, no. 2 (2015): 200.

(Bagan 1.3)  
“Kaitan Rasio dan Bahasa”

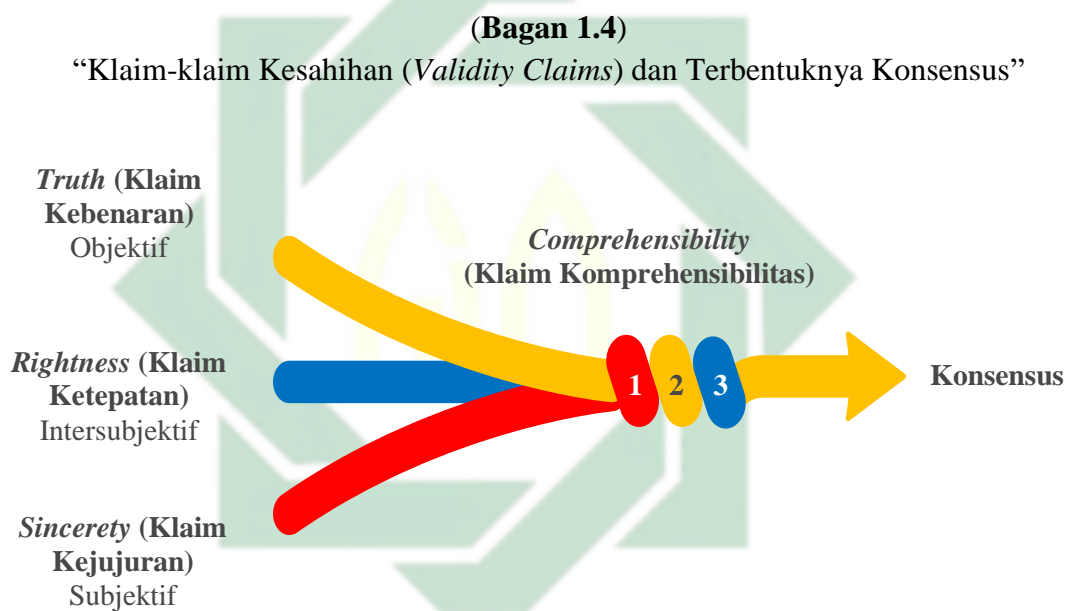


Selain itu dalam rasio komunikatif juga menekankan adanya ruang dialogis. Artinya misalkan dalam konteks media maka sebuah tulisan atau konten opini harus membuka ruang bagi pembaca untuk mengomentari dalam tema yang dimunculkan.

Kemudian dalam rangka mewujudkan ruang dialogis dan konsensus saling memahami (*Verständigung*) diperlukan *validity claims* atau klaim-klaim kesahihan. Habermas mengatakan ada empat macam klaim yang harus dipenuhi, antara lain: (1) klaim kebenaran (*truth*) yakni kesepakatan tentang dunia alamiah dan objektif, (2) klaim ketepatan (*rightness*) yakni kesepakatan atas pelaksanaan norma-norma dalam dunia sosial (intersubjektif), (3) klaim kejujuran (*sincerety*) yakni kesepakatan atas kesesuaian antara dunia batiniah dan ekspresi seseorang (subjektif), dan (4) klaim komprehensibilitas (*comprehensibility*) yakni kemampuan menjelaskan macam-macam klaim itu dan mencapai kesepakatan.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, xxii.

Tindakan komunikatif pada akhirnya bertujuan pada konsensus. Habermas dalam Hardiman mengatakan bahwa keberhasilan komunikasi (konsensus) tergantung pada kemampuan pendengar untuk “menerima atau menolak” klaim-klaim kesahihan itu.<sup>45</sup> Hardiman menambahkan konsensus dapat tercapai jika ketiga klaim kesahihan di atas itu serentak dipenuhi.<sup>46</sup> Berikut peneliti berikan bagan klaim kesahihan dan terciptanya konsensus.



Konsensus tercipta dari komunitas ideal dan berdasarkan teori diskursus Habermas, konsensus dianggap rasional jika para pihak dapat menyatakan pendapat dan sikapnya terhadap klaim-klaim kesahihan secara bebas dan tanpa paksaan. Kemudian untuk menghindari hambatan dalam tindakan komunikatif, setiap anggota dalam ruang publik diharapkan untuk membangun diskursus etika

<sup>45</sup> Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, 37.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 39.

(*discourse ethics*), yaitu suatu justifikasi normatif untuk mencapai kepentingan antara sesama individu dan kelompok.

Berdasarkan hal tersebut, Habermas membuat syarat-syarat komunikatif untuk membentuk situasi percakapan yang ideal (*the ideal speech situation*), antara lain:

1. Setiap orang yang memiliki kompetensi berbicara dan bertindak diperbolehkan untuk mengambil bagian dalam sebuah wacana.
2. Setiap orang diizinkan untuk mempertanyakan pernyataan apapun.
3. Setiap orang diizinkan untuk memasukkan pernyataan apa pun ke dalam wacana.
4. Setiap orang diperbolehkan untuk mengekspresikan sikap, keinginan, dan kebutuhannya.
5. Tidak ada pembicara yang dapat dicegah, dengan paksaan internal atau eksternal, dari menggunakan haknya sebagaimana diatur dalam (1) dan (2).<sup>47</sup>

Apabila dikaitkan dengan diskursus media sosial maka pola komunikasi yang terbangun di dalamnya haruslah bersifat dialogis bukan monologis. Karena bagi Habermas, ruang publik—termasuk media sosial—adalah arena diskursif yang menjadi “rumah” bagi debat (*debate*), musyawarah (*deliberation*), konsensus (*agreement*), dan tindakan (*action*).<sup>48</sup>

Keterbukaan ekspresi yang dituntut oleh *ideal speech situation* dapat diterapkan pada internet khususnya media sosial, di mana pertukaran dialog dan

---

<sup>47</sup> Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Reprinted. (Cambridge: Polity, 2007), 89.

<sup>48</sup> Dana R. Villa, “Postmodernism and the Public Sphere,” *American Political Science Review* 86, no. 3 (September 1992): 712.

produksi informasi yang cepat berlangsung tanpa kendali. Seperti yang dikatakan oleh Dennis Beekers dan Peter van den Besselaar:

*The openness of expression which “the ideal speech situation” demands can be applied to Internet, where rapid exchange of dialogue and production of information take place unchecked, thus providing an virtual online public sphere what reactivated the grassroots of an egalitarian public of writers and readers.*<sup>49</sup>

Kriteria dari *the ideal speech situation* ini bisa diciptakan oleh Kiai Medsos melalui akun media sosialnya, dengan catatan akun media sosial tidak diperkenankan tendensius dalam membuat narasi konten atau bahkan pemberitaan. Walaupun yang dibahas mungkin adalah isu yang masih samar atau sudah jelas maka pemilik akun tetap harus menilik secara seimbang. Artinya data yang digunakan sebagai dasar tidak boleh hanya berasal dari pihak tertentu, agar terhindar atau setidaknya mengurangi klaim keberpihakan. Meski terlihat utopis namun apa konsepsi Habermas tersebut bukan berarti tidak bisa dilakukan. Terlebih Indonesia telah cukup lama melegalkan kebebasan pers dan berpendapat.

Penting untuk digarisbawahi bahwa adanya rasio komunikatif yang menjadi pondasi epistemik etika diskursus tidak memiliki tujuan untuk menghilangkan perbedaan identitas warga negara dengan segala keberagamannya. Diskursus rasion komunikatif justru mengupayakan terjaminnya keberlangsungan

---

<sup>49</sup> Dennis Beekers and Peter van den Besselaar, “The Tales of The Three Digital Cities of Amsterdam: The Application of ICT for Social and Political Participation,” *CM - casopis za upravljanje komunikacijem* 9, no. 30 (2014): 105–129.

hidup bersama secara bermartabat dengan mempertahankan identitas individualnya.<sup>50</sup>

## G. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu memberikan manfaat sebagai pemetaan posisi peneliti dalam penelitian. Sehingga pemberian ruang lingkup terhadap identifikasi dan batasan masalah bisa dilakukan dengan mudah. Ada sejumlah penelitian yang telah dilaksanakan terkait tema moderasi beragama. Penelitian tersebut berupa buku, jurnal ilmiah, maupun tesis.

Peneliti telah mengidentifikasi beberapa penelitian terdahulu dalam bentuk buku yang berkaitan dengan penelitian tesis, sebagai berikut:

1. Buku yang berjudul *Media Online Radikal dan Matinya Rasionalitas Komunikatif* karya Saiful Mustofa.<sup>51</sup> Menggunakan pemikiran Jürgen Habermas, Saiful Mustofa mampu menstimulus rasional pembaca dalam urgensi menyaring informasi yang diterima terutama informasi yang berasal dari situs radikal. Ia juga menerangkan bahwa bibit radikalisme berkembang salah satunya melalui media yang tidak menampilkan keberimbangan data.
2. Buku yang berjudul *Islam Radikal dan Moderat: Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia* karya Abdul Jamil Wahab.<sup>52</sup> Dalam buku tersebut Abdul Jamil Wahab menggunakan perspektif imajinasi sosiologis C. Wright Mills menjelaskan seluk beluk organisasi Islam Radikal yang selama ini eksis dan bermetamorfosa. Abdul Jamil Wahab juga mengajak pembacanya untuk

---

<sup>50</sup> Menoh, "Aplikasi Etika Diskursus Bagi Dialog Interreligius," 193.

<sup>51</sup> Mustofa, *Kematian Rasionalitas Komunikatif Media Online Radikal di Indonesia*.

<sup>52</sup> Wahab, *Islam Radikal Dan Moderat*.

memahami perdebatan seputar isu Islam Radikal sampai dengan diskursus jihad, takfiri, dan relasi sosial kelompok agama berbeda.

3. Buku yang berjudul *Moderasi Beragama* yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama RI.<sup>53</sup> Buku terbitan pemerintah ini menjelaskan konsep moderasi beragama sampai dengan bagaimana seorang warga negara mengimplementasikannya. Ada tiga pembahasan yang terdapat dalam buku ini antara lain: kajian konseptual moderasi beragama, pengalaman empirik moderasi beragama, dan strategi penguatan serta implementasi moderasi beragama.

Sedangkan, kajian terdahulu tentang moderasi beragama dalam bentuk jurnal ilmiah yang peneliti temukan, antara lain:

1. Jurnal yang berjudul *Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi di Ruang Publik Dunia Maya* yang ditulis oleh Saiful Mustofa. Jurnal tersebut diterbitkan melalui Jurnal Studi Agama dan Masyarakat. Saiful Mustofa menggunakan kacamata hermeutika kritis Jürgen Habermas dalam menelaah fenomena perembutan wacana dalam ruang publik dunia maya.
2. Jurnal yang berjudul *Memperkuat Paham Moderasi Beragama dalam Menangkal Narasi Kebencian di Media Sosial* yang ditulis oleh Hamam Burhanuddin dan Fahmi Khumaini.<sup>54</sup> Menggunakan paradigma konstruktivisme dan pendekatan teori strukturasi Giddens jurnal ini menjelaskan bahwa literasi media sosial bisa dijadikan alat untuk memilah dan memilih setiap informasi

---

<sup>53</sup> Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*.

<sup>54</sup> Hamam Burhanuddin and Fahmi Khumaini, "Memperkuat Paham Moderasi Beragama dalam Menangkal Narasi Kebencian di Media Sosial," *Ta'allum: Jurnal Pendidikan Islam* 9, no. 2 (2021): 388–416.



yang masuk. Penggunaan media sosial untuk kepentingan moderasi beragama perlu disadari oleh masyarakat sehingga ujaran kebencian mampu untuk diredam.

3. Jurnal yang berjudul *Jihad Digital: Pembingkaihan Narasi Kontra Radikalisasi NU Online di Dunia Maya* yang ditulis oleh Sefriyono.<sup>55</sup> Jurnal dengan metode penelitian kualitatif teks dengan pendekatan *framing* sebagai analisis datanya. Sefriyono memotret NU Online yang mendiagnosis bahwa narasi-narasi radikalisme dan intoleran di dunia maya merupakan sumber kegaduhan ideologi bangsa dan disharmoni hubungan antaragama.

Berdasarkan data penelitian terdahulu yang diidentifikasi oleh peneliti, maka tesis ini masih memiliki peluang kajian akademik. Karena kajian yang fokus akan moderasi beragama khususnya dalam ruang digital dengan pendekatan Jürgen Habermas masih sedikit ditemui. Skema dalam memahami fokus penelitian dan gambaran mengenai penelitian terdahulu dapat dilihat dalam bagan berikut.

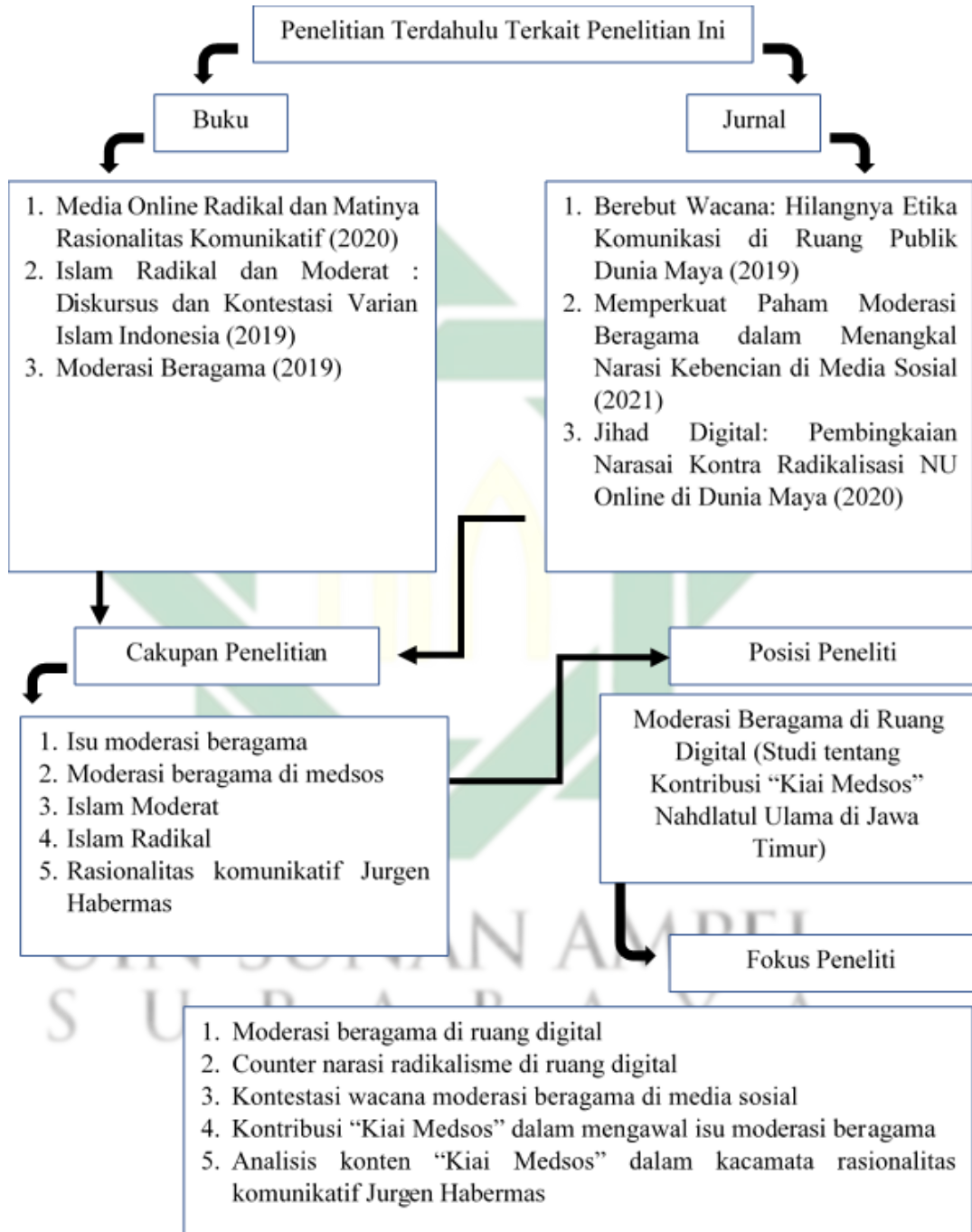
UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>55</sup> Sefriyono, "Jihad Digital."

(Bagan 1.5)

“Fokus Penelitian dan Unsur Kebaruan”



## H. Metode Penelitian

Sub-bab ini peneliti akan menguraikan metodologi penelitian yang digunakan dalam analisis permasalahan yang telah dijelaskan di atas.

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yakni penelitian yang menekankan pada aspek proses sekaligus makna menyeluruh.<sup>56</sup> Kemudian karena data yang diperoleh dari penelitian kualitatif adalah berupa *soft data* maka pada dasarnya penelitian kualitatif ini bersifat deskriptif.<sup>57</sup> Penelitian kualitatif dipilih agar dapat mengurai pemaknaan subjek penelitian terkait dengan kontribusi moderasi beragama Kiai Medsos NU di ruang digital. Peneliti nantinya akan melakukan analisis dan interpretasi teks atas suatu konten media yang menjadi kajian peneliti.<sup>58</sup>

Hal tersebut sesuai dengan prinsip penelitian kualitatif, yakni ingin menginterpretasi, menginvestigasi, bahkan mendeskripsikan suatu makna sedalam-dalamnya pada suatu fenomena. Ismail Nurdin dalam bukunya mengatakan bahwa penelitian kualitatif biasanya digunakan dalam cabang-cabang ilmu sosial baik antropologi, sosiologi, bahasa, pendidikan, dan lain sebagainya. Data-data yang terkumpul kemudian secara naratif akan disajikan oleh peneliti.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Steven J. Taylor, Robert Bogdan, and Marjorie DeVault, *Introduction to Qualitative Research Methods: A Guidebook and Resource* (John Wiley & Sons, 2015), 4.

<sup>57</sup> A Muri Yusuf, *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Gabungan* (Jakarta: Kencana, 2017), 338.

<sup>58</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2018), 3.

<sup>59</sup> Ismail Nurdin and Sri Hartati, *Metodologi Penelitian Sosial* (Surabaya: Media Sahabat Cendekia, 2019), 77.

Peneliti akan fokus membahas konten akun media sosial dari “Kiai Medsos” menggunakan pendekatan analisis isi atau *content analysis*. Marilyn Domas White mengatakan bahwa analisis isi adalah sebuah metode penelitian untuk membuat kesimpulan yang valid dan dapat direplikasikan dari teks.<sup>60</sup> Kemudian Jane Forman mendefinisikan *content analysis* sebagai sebuah metode penelitian sistematis yang berpadu dengan aturan tertentu yang digunakan untuk menganalisis isi informasi dari data tekstual.<sup>61</sup> *Content analysis* juga termasuk sebagai bentuk umum dari analisis data yang terdiri dari seperangkat teknik teoretis yang dapat digunakan dalam penelitian kualitatif di mana yang berbahan dari isi informasi data sesuai dengan penelitian.<sup>62</sup> Hal tersebut senada dengan apa yang dikatakan oleh Barbara Downe. Ia mengatakan bahwa analisis isi adalah metode penelitian yang menyediakan cara yang sistematis dan objektif untuk membuat kesimpulan yang valid dari data verbal, visual, atau tertulis untuk menggambarkan dan mengukur fenomena tertentu.<sup>63</sup>

## 2. Sumber Data Penelitian

Marilyn Domas Whiten menegaskan bahwa kata kunci data yang bisa digunakan dalam metode analisis isi atau *content analysis* adalah data yang memberikan bukti dan berguna untuk menguji atau menjawab pertanyaan penelitian.<sup>64</sup> Apabila fokus penelitian berupa konten media maka data bisa

---

<sup>60</sup> Marilyn Domas White and Emily E. Marsh, “Content Analysis: A Flexible Methodology,” *Library Trends* 55, no. 1 (2006): 23.

<sup>61</sup> Jane Forman and Laura Damschroder, “Qualitative Content Analysis,” in *Advances in Bioethics*, vol. 11 (Elsevier, 2007), 39

<sup>62</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>63</sup> Barbara Downe-Wamboldt, “Content Analysis: Method, Applications, and Issues,” *Health Care for Women International* 13, no. 3 (January 1992): 314.

<sup>64</sup> White and Marsh, “Content Analysis,” 27.

diambilkan dari situs *website* ataupun postingan dari media sosial yang kemudian dapat dianalisis kontennya. Analisis konten tersebut bisa dilihat bentuk utuh konten ataupun melihat hubungan antara visual, postingan, atau teks tertentu.

Beaugrande dan Dressler sebagaimana dikutip oleh Marilyn Domas Whiten mengatakan bahwa data yang sesuai untuk metode analisis isi adalah data yang terdiri dari unsur-unsur linguistik yang kemudian menciptakan pesan tertentu.<sup>65</sup> Dalam konteks penelitian ini data diambilkan dari postingan yang dibuat di media sosial oleh “Kiai Medsos” NU di Jawa Timur.

“Kiai Medsos” yang dimaksudkan adalah para tokoh agama dari kalangan Nahdlatul Ulama yang fokus dan sering membuat konten di media sosial khususnya dalam rangka meng-*counter* narasi Islam radikal. Hal ini dilakukan karena peneliti ingin mengkaji lebih dalam tentang kontribusi “Kiai Medsos” dalam mengawal isu moderasi beragama di media sosial.

Dalam pengambilam sampel sebagai sumber data, peneliti menggunakan cara *purposive sampling*<sup>66</sup> atau pengambilan sumber data dengan pertimbangan tertentu. Adapun pertimbangan yang peneliti maksudkan antara lain:

1. Tokoh agama di wilayah Jawa Timur.
2. Tokoh agama dari kalangan Nahdlatul Ulama.
3. Tokoh agama yang memiliki akun media sosial dan aktif dalam hal postingan maupun aktivitas media lainnya.

---

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> *Metode Penelitian Kualitatif*, 96.

4. Akun media sosial tokoh agama tersebut setidaknya diikuti sekurang-kurangnya 5000 *follower*.
5. Tokoh agama yang punya kecenderungan dalam pembahasan perihal isu moderasi beragama, Islam moderat, ataupun Islam radikal.

Berangkat dari pertimbangan tersebut, peneliti telah mengidentifikasi setidaknya ada empat akun “Kiai Medsos” yang menjadi sumber data dari penelitian ini.

1. Akun media sosial *Facebook* dari Ma’ruf Khozin dengan alamat <https://www.facebook.com/makruf.khozin>. Ma’ruf Khozin adalah Ketua Komisi Fatwa MUI Jawa Timur. Akun media sosial Ma’ruf Khozin yang ber-*platform* Facebook telah mendapatkan verifikasi dari Facebook dengan tanda centang biru. Akun tersebut juga telah diikuti oleh 97.335 orang.
2. Akun media sosial *Facebook* dari Ainur Rofiq Al Amin dengan alamat <https://www.facebook.com/ainur.amin.54>. Dia adalah salah satu pengajar di Universitas Sunan Ampel Surabaya sekaligus salah satu pengasuh di PP Tambak Beras Jombang. Akun *Facebook* Dia ada dua dengan total pengikut 7.712 orang.
3. Akun media sosial *Facebook* dari Dafid Fuadi yang beralamatkan <https://www.facebook.com/DafidFuadi>. Dia adalah Ketua Aswaja NU Center Kediri. Selain Facebook, Dafid Fuadi juga memiliki akun diberbagai *platform* media sosial seperti Instagram, Twitter, LinkedIn, Tumblr, dan Youtube. Akun Facebook Dafid Fuadi telah diikuti oleh 16.060 orang.
4. Akun media sosial Abdul Wahab Ahmad yang beralamatkan <https://www.facebook.com/wahabjember>. Dia adalah peneliti di Aswaja NU

Center PWNU Jawa Timur dan Pengurus Wilayah LBM Jawa Timur. Penulis buku “Kerancuan Akidah Wahabi” selain aktif di Facebook, juga aktif di Youtube, Instagram, serta website pribadinya. Akun Facebooknya sendiri telah diikuti oleh 46.212 orang.

Sebagai pendukung kelengkapan penelitian maka diperlukan data pelengkap. Data tersebut diperoleh peneliti dari sumber yang sudah ada. Sumber yang sudah ada ini bisa berupa buku, jurnal, tesis, disertasi ataupun portal media yang memiliki korelasi dalam penelitian ini.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Jane Forman mengatakan bahwa dalam analisis isi kualitatif, pengumpulan dan analisis data harus dilakukan secara bersamaan.<sup>67</sup> Karena penelitian ini berupa *content analysis* maka metode pengumpulan data yang digunakan adalah metode dokumentasi. Sandu Siyoto dalam bukunya mengatakan bahwa metode dokumentasi merupakan metode penelitian yang tidak mengamati benda hidup melainkan benda mati.<sup>68</sup> Hal ini dikarenakan pencarian data diambil melalui dokumen tertentu yang berkaitan dengan penelitian. Dokumen tertentu yang dimaksud antara lain buku, kajian terdahulu, dan media *online* tertentu.

Tahap pertama dalam pengumpulan data, peneliti melakukan pengumpulan konten *Facebook* “Kiai Medsos” dengan cara *scrolling*. Konten yang dikumpulkan adalah status *Facebook* “Kiai Medsos” dalam masa waktu mayoritas di tahun 2018-2022 dan tahun sebelum 2018 sebagai pendukung. Data-data tersebut

---

<sup>67</sup> Forman and Damschroder, “Qualitative Content Analysis,” 46.

<sup>68</sup> Sandu Siyoto and Muhammad Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015), 77.

kemudian peneliti petakan dan reduksi sesuai rumusan masalah penelitian. Untuk lebih mengerucutkan pemetakan, peneliti menggunakan fitur *search* di *Facebook*. Sehingga kemudian peneliti memperoleh data yang relevan dan bisa digunakan dalam penelitian ini untuk dianalisis.

#### 4. Teknik Analisis Data

Cresswell mengatakan penelitian kualitatif dipengaruhi oleh paradigma naturalistik-interpretatif.<sup>69</sup> Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan *content analysis* atau analisis isi. Analisis isi sebenarnya sangat erat kaitannya dengan penelitian kuantitatif. Namun, Siegfried Kracauer berpendapat bahwa metode analisis isi masih dapat digunakan dalam tataran prosedur tekstual.<sup>70</sup>

Jane Forman mengatakan analisis data yang berkaitan dengan analisis isi bisa dilakukan dengan tiga fase: perendaman (*immersion*), reduksi (*reduction*), dan interpretasi (*interpretation*).<sup>71</sup> Fokus penelitian berhubungan dengan pesan satu dalam suatu media. Maka perlu dilakukan identifikasi terhadap pesan dan media yang mengantarkan pesan tersebut. *Immersion* atau perendaman data artinya peneliti terlibat dengan data dan memperoleh pengertian keseluruhan. Kemudian peneliti menyusun data tersebut untuk diklasifikasikan menjadi unit-unit terpisah untuk dianalisis.

Setelah *immersion*, data kemudian direduksi. Fase reduksi adalah proses ketika peneliti mengembangkan pendekatan sistematis terhadap data. Jane Forman

---

<sup>69</sup> John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (SAGE, 2014), 4.

<sup>70</sup> Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, Fourth Edition. (Los Angeles: SAGE, 2018), 4.

<sup>71</sup> Forman and Damschroder, "Qualitative Content Analysis," 46.



menegaskan bahwa fase reduksi adalah fase paling penting dan inti dari proses metode analisis isi, sehingga memerlukan ketelitian untuk proses tersebut.<sup>72</sup> Fase reduksi maka memasuki fase interpretasi. Proses analisis data menempatkan peneliti sebagai instrumen penelitian yang aktif untuk memahami subjek melalui proses interpretasi. Data yang akan diinterpretasikan adalah data berupa hasil *immersion* dan hasil reduksi sebelumnya. Melalui proses ini peneliti dapat mengidentifikasi pula, menguji awal, dan melampirkan pada hasil tertentu dan menempatkannya dalam kerangka teoretik.

Ketika analisis data selesai maka saatnya *drawing conclusions* atau menarik kesimpulan. Jane Forman mengatakan bahwa menarik dan memverifikasi kesimpulan akan melibatkan pengembangan dari kesimpulan awal dan kemudian mengujinya dengan kembali ke data awal. Kemudian setelah semua tahapan atau fase dilalui peneliti akan menulis laporan berupa penyajian temuan penelitian.<sup>73</sup>

## **I. Sistematika Pembahasan**

Penelitian yang berjudul *Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur* secara terstruktur dideskripsikan dalam bentuk bab-bab yang terdiri dari bab satu sampai bab lima sebagai berikut:

Bab pertama pada penelitian ini diawali dengan membahas latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian,

---

<sup>72</sup> Ibid., 48.

<sup>73</sup> Ibid., 59.

kerangka teoretis, penelitian terdahulu, metode penelitian, sampai dengan gambaran sistematika pembahasan.

Bab kedua pada penelitian ini berisikan profiling dari masing-masing “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur yang meliputi sketsa biografi dan genealogi pemikirannya.

Bab ketiga pada penelitian ini menjawab rumusan masalah yang pertama yakni seputar kontestasi wacana moderasi beragama para “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur. Bab ini secara rinci berisi mengenai tema yang berkembang mengenai moderasi beragama di ruang digital yakni (1) Relasi Islam dan Negara: Pancasila, *Nation State*, dan Khilafah, (2) Kritik terhadap Islam Salafi-Wahabi.

Bab keempat pada penelitian ini menjawab rumusan masalah yang kedua yakni mengenai kontribusi para “Kiai Medsos” dalam mengawal isu moderasi beragama yang ditinjau dari teori diskursus Jürgen Habermas.

Bab kelima pada penelitian ini adalah penutup yang berisikan kesimpulan dan saran, serta masukan perbaikan untuk penelitian selanjutnya.

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## **BAB II**

### **“KIAI MEDSOS” NAHDLATUL ULAMA DI JAWA TIMUR**

Penggunaan media sosial sebagai salah satu media dakwah hari ini berkembang masif dan menarik banyak pihak. Selain mudah diakses oleh siapa pun, dimana pun dan kapan pun, media sosial memberikan pelayanan informasi dengan berbagai perspektif, termasuk dalam persoalan keagamaan. Istilah “Kiai Medsos” muncul dan dinisbatkan kepada seorang Kiai atau tokoh agama yang memiliki akun media sosial serta aktif dalam menggunakannya sebagai salah satu media dakwah.

Pada bab sebelumnya peneliti telah memaparkan klasifikasi “Kiai Medsos” yang kontennya akan dijadikan sumber data dalam penelitian ini. Pada bab ini secara rinci akan dipaparkan biografi dan genealogi pemikiran dari masing-masing “Kiai Medsos” tersebut:

#### **A. Ma’ruf Khozin**

##### **1. Biografi Ma’ruf Khozin**

Bagi yang gemar menggunakan *Facebook* dan mengikuti perkembangan isu moderasi beragama khususnya mengenai paham radikal, pasti pernah mendengar Ma’ruf Khozin. Pasalnya akun *Facebook* nya sampai tulisan ini dibuat telah diikuti oleh 97.373 orang.<sup>1</sup> Bahkan akun pribadinya tersebut sudah mendapatkan “centang biru” alias verifikasi oleh pihak *Facebook*. Artinya

---

<sup>1</sup> “Ma’ruf Khozin | Facebook,” accessed June 6, 2022, <https://www.facebook.com/makruf.khozin>.

*Facebook* telah mengonfirmasi keaslian halaman atau profil yang mewakili tokoh publik tersebut.<sup>2</sup>

Nama aslinya adalah Mohammad Ma'ruf sedangkan Khozin diambilkan dari nama ayahnya. Lahir pada 4 April 1980 di Malang, Ma'ruf kecil lahir dan tumbuh di lingkungan Pondok Pesantren Raudlatul Ulum 1 Ganjaran Gondanglegi Malang. Ia merupakan anak ke empat dari lima bersaudara dari pasangan H. Khozin Yahya dan Hj. Maftuhah.

Pada masa kecilnya Ma'ruf Khozin mengaji agama pada kedua orang tuanya. Sekitar tahun 1994 tepatnya setelah menuntaskan pendidikan dasar di Madrasah Ibtidaiyyah (MI) Raudlatul Ulum, Ma'ruf Khozin melanjutkan jenjang pendidikannya di Pondok Pesantren Al Falah Ploso Mojo Kediri. PP Al Falah Ploso sendiri adalah pondok pesantren besar di Jawa Timur yang didirikan dan diasuh pertama kali oleh KH. Achmad Djazuli Utsman pada 1 Januari 1925 M.<sup>3</sup>

Ma'ruf Khozin menyelesaikan pendidikan di PP Al Falah Ploso pada tahun 2002. Selain pendidikan pesantren, Ma'ruf Khozin juga sempat mencicipi bangku sekolah formal diantaranya Mahessa Pare Kediri, Institut Pembangunan Surabaya, dan Universitas Sunan Giri Surabaya. Setelah menikah dan menetap di Surabaya, tercatat Ma'ruf Khozin pernah menjadi tenaga pendidik di beberapa instansi pendidikan seperti MI Tahsinul Akhlaq Bahrul Ulum (Yatabu)

---

<sup>2</sup> “Bagaimana Cara Meminta Lencana Terverifikasi Di Facebook? | Pusat Bantuan Facebook,” accessed June 6, 2022, <https://www.facebook.com/help/1288173394636262>.

<sup>3</sup> “Sejarah | alfalalploso.net,” n.d., accessed June 6, 2022, <https://alfalalploso.net/profil/sejarah/>.

Kedinding Tengah Baru, di SMA Tri Guna Bhakti Kenjeran, SMK Tru Sila Undaan, dan di PP Miftahul Ulum Bonowati Sidonipah Surabaya.<sup>4</sup>

Facebook bagi Ma'ruf Khozin tidak hanya digunakan untuk media dakwah, melainkan juga sebagai media berbagi cerita. Seperti postingannya 13 Mei 2022, ia menceritakan mengenai pengalaman kuliahnya di Universitas Sunan Giri (UNSURI). Walaupun di atas tertulis pernah mengenyam perkuliahan ternyata Ma'ruf Khozin tidak menyelesaikannya. Hal ini terjadi karena menjelang kelulusan (2009) ijazah pesantrennya tidak diakui oleh pihak Tenaga Umum (TU) setempat.<sup>5</sup>

*Saya menjadi "produk transisi" saat lulusan pesantren tidak diakui formalitasnya oleh negara, padahal pesantren sudah wujud dan melahirkan banyak warganya yang taat sebelum negara ini merdeka.*

Namun terlepas dari tidak selesainya jenjang perkuliahan, Ma'ruf Khozin mengakui bahwa saat di bangku kuliah itulah *skill* menulisnya terbentuk.<sup>6</sup>

*Di kelas penampakan wajah saya sudah terlihat paling tua maka setiap ada tugas kelompok selalu dilimpahkan ke saya. 2005 mengerjakan tugas masih belum bisa copy paste dari google, harus benar-benar rajin ke perpustakaan dan membawa foto copy ke Warnet untuk ditulis ulang dalam makalah. Dari situlah saya terbiasa menulis. Belajar dari para guru besar tentang sistematika penulisan. Manfaatnya terasa sampai ini.*

---

<sup>4</sup> Ma'ruf Khozin, *Jawaban Amaliyah dan Ibadah Yang Dituduh Bid'ah Sesat Kafir dan Syirik* (Surabaya: Al Miftah, 2013), 227.

<sup>5</sup> Ma'ruf Khozin, "Mana Gelar Akademisnya," accessed June 6, 2022, <https://www.facebook.com/makruf.khozin/posts/pfbid02RwLTsVe1apd3MnXEdgcnsuQAedXKjm7NMM11yXm1UuYb1MDZp7TPL3C2V1SPtESjl>.

<sup>6</sup> Ibid.

Selain pernah menjadi tenaga pengajar, Ma'ruf Khozin juga aktif di organisasi keagamaan. Organisasi keagamaan yang pertama kali ia ikuti adalah "Koordinasi Masjid Surabaya Timur" di bawah asuhan alm. KH. Abdul Aziz Bay pada tahun 2004. Kemudian tahun 2005 Ma'ruf Khozin sudah mulai aktif sebagai anggota Lembaga *Bahtsul Masail* NU Surabaya. Tiga tahun berselang tepatnya tahun 2008 Ma'ruf Khozin masuk dan aktif sebagai anggota Lembaga *Bahtsul Masail* PWNNU Jawa Timur.<sup>7</sup> Karirnya di *Bahtsul Masail* sangat cemerlang. Bahkan saat Muktamar NU Makassar pada 2010 dan Munas Alim Ulama di Cirebon tahun 2012, Ma'ruf Khozin menjadi delegasi Jawa Timur di acara nasional tersebut.

Perlu di ketahui bahwa *Bahtsul Masail* adalah forum musyawarah dan tradisi intelektual NU yang mendiskusikan problematika masyarakat yang belum ada dalilnya atau belum ketemu solusinya. Masalah tersebut meliputi masalah keagamaan, ekonomi, politik, budaya dan masalah-masalah lain yang tengah berkembang di masyarakat. Pemecahan masalah tersebut berlandaskan *ibarah* yang diambil dari *Kutubul Mu'tabaroh*. Sebagai organisasi yang *concern* pada kemasyarakatan dan perkembangan problematika di dalamnya, Nadlatul Ulama beristinbath untuk menjawab segala tantangan-tantangan dan perkembangan agama melalui majelis musyawarah dan tradisi intelektualnya yakni *Bahtsul Masail*.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Muhammad Ma'ruf Khozin, *Menjawab Tuduhan Sebagai Penyembah Kuburan: Bantahan Terhadap Buku Mantan Kyai, "Ahlussunnah Kok Nyembah Kuburan"* (Surabaya: Muara Progresif, 2014), 201.

<sup>8</sup> M. Ali Haidar, *Nadlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), 41.

Melalui *Bahtsul Masail* itulah skill menulis dan pola pikir dari Ma'ruf Khozin semakin terasah kembali. Aktivitas menulis yang semula hanya diawali sebagai anggota tim pembukuan hasil *Bahstul Masail* baik di PCNU Surabaya maupun PWNNU Jawa Timur, kini Ma'ruf Khozin telah menjadi salah satu tokoh NU yang produktif mengeluarkan karya tulis. Ada beberapa buku yang telah ia terbitkan antara lain: (1) *Tahlilan Bidah Hasanah Berlandaskan Al Qur'an dan Sunnah*, (2) *Tawassul*, (3) *Dzikir Bersama dengan Suara Keras*, (4) *Amaliyah Maulid*, (5) *Mengkaji Ulang Tuduhan Hadist-Hadits Palsu Kitab Ihya'*, (6) *Menjawab Tuduhan sebagai Penyembah Kuburan*, (7) *Khutbah Aswaja*, (8) *Fikih Jenazah An-Nahdliyah*, (9) *Risalah Ziarah Kubur*, (10) dan yang terbaru adalah *100 Hujjah Aswaja yang Dituduh Bidah, Sesat, Syirik, dan Kafir*. Kesemuanya belum termasuk beberapa artikelnya yang termuat dalam portal Islam seperti *NU Online*, *hidayatuna.com*, *sanadmedia.com*, *alif.id*, *tarbiyahislamiyah.id*, *pesantren.id*, *iqra.id*, *jaringansantri.com*, *arrahim.id*, dan *pecehitam.org*.

Sampai penelitian ini ditulis, Ma'ruf Khozin masih menjabat sebagai Direktur Aswaja NU Center PWNNU Jawa Timur dan Ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Jawa Timur.

## **2. Ma'ruf Khozin dan Pandangannya Terhadap Islam Moderat**

Secara epistemologi pemahaman konsep Islam moderat Ma'ruf Khozin berakar pada konsepsi *khitthah nahdliyyah* yang gagas dan ditulis oleh KH.

Achmad Siddiq.<sup>9</sup> Ma'ruf Khozin berpendapat bahwa Islam moderat secara konsep diambil dari kata *wasathiyah* atau *at-Tawassuth* dalam bahasa Arab yang artinya pertengahan. *Wasathiyah* atau *at-Tawassuth* sendiri diambil dari kata *Wasathan* yang dijumpai dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 143.<sup>10</sup>

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

Artinya: Dan demikianlah, Kami telah menjadikan kamu sekalian (umat Islam) umat pertengahan (adil dan pilihan) agar kamu menjadi saksi (ukuran penilaian) atas (sikap dan perbuatan) manusia dan supaya Rasulullah Saw menjadi saksi (ukuran penilaian) atas (sikap dan perbuatan) kamu sekalian..

Sikap *Wasathiyah* digambarkan oleh Ma'ruf Khozin dalam beberapa kasus. Misalnya dalam hal akhlak, ada sifat takabur atau sombong yang melambangkan sifat berlebihan. Kemudian ada sifat rendah diri yang melambangkan sifat terlalu “kebablasan”. Maka di tengah-tengahnya adalah sifat *tawadhu'* yakni rendah hati.

Misalnya lagi *Wasthiyah* soal ekonomi, khususnya masalah pembelanjaan harta. Ma'ruf Khozin mengibaratkan bahwa seseorang terkadang memiliki sifat kikir (*medit*). Sampai-sampai mungkin anaknya kurang makan atau bahkan istrinya kurang bersolek. Namun juga ada sebaliknya bahwa terkadang seseorang juga memiliki sifat boros. Maka *wasathiyah*-nya adalah hemat.

Ma'ruf Khozin juga menggambarkan *wasathiyah* dalam bidang akidah. Menurutnya orang-orang dalam berakidah dibagi menjadi tiga klasifikasi.

<sup>9</sup> Ma'ruf Khozin, “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi ‘Kiai Medsos’ Nahdlatul Ulama di Jawa Timur,” interview by Iqbal Hamdan Habibi, June 9, 2022.

<sup>10</sup> “Al-Baqarah - البقرة | Qur'an Kemenag,” accessed June 13, 2022, <https://quran.kemenag.go.id/sura/2/143>.



Pertama, mereka yang menyamakan Allah dengan makhluk atau biasa disebut dengan kelompok *mujassimah*. Kedua, mereka yang meniadakan adanya sifat Allah atau disebut dengan *muktazilah*. Ketiga, mereka yang mengakui bahwa Allah memiliki sifat namun tidak sama dengan makhluk atau disebut dengan kelompok *Asy'ariyah*. Maka menurut Ma'ruf Khozin, kelompok ketigalah yang bisa dikatakan *wasathiyah*.<sup>11</sup>

Pola pemikiran Ma'ruf Khozin yang moderat juga diakui oleh gurunya yakni KH. Afifudin Muhajir salah seorang ulama dari Situbondo yang terkenal ahli dalam bidang fikih dan ushul fikih.

*Yai Afif itu kalau mendengar ada masalah, apalagi isu nasional. Beliau menyuruh santrinya untuk melihat status Facebook saya. Setelah beliau diperlihatkan lalu bilang ke santrinya “itu ustad Maruf kok di tengah terus pendapatnya”*.<sup>12</sup>

Sikap moderat atau *wasathiyah* juga diterapkan oleh Ma'ruf Khozin dalam bersosial media. Tidak semua isu yang berkembang dalam media sosial perlu ditanggapi. Kalaupun perlu ditanggapi maka sebagai netizen perlu mengedepankan sikap *wasathiyah*. Ia menegaskan bahwa sikap *wasathiyah* dalam bermedia sosial bisa diterapkan dengan tidak terburu-buru dalam menghujat. Namun, perlu dipertimbangkan melalui informasi yang berimbang. Sikap tersebut ia analogikan seperti wasit di lapangan.

---

<sup>11</sup> Khozin, “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital.”

<sup>12</sup> Ibid.

*Wasit itu, dia tahu kalau ia telah berada di tengah lapangan ketika ia telah mengukur gawang di sebelah kanan berjarak 30 meter darinya, begitu pula dengan yang kiri.*<sup>13</sup>

Bagi Ma'ruf Khozin sikap *wasathiyah* perlu diterapkan dalam segala aspek kehidupan. Sebagai warga negara, maka seseorang harus memahami bahwa Indonesia memiliki ragam budaya di setiap masyarakatnya. Ia mengutip buku *khittah nahdliyyah* karya KH. Achmad Siddiq bahwa penerapan prinsip dan karakter *at-Tawassuth* bisa dilakukan dalam beberapa bidang, antara lain; (1) pada bidang akidah, (2) pada bidang syari'ah, (3) pada bidang tasawuf atau akhlaq, (4) pada bidang *mu'asyarah* atau pergaulan antar golongan, (5) pada kehidupan bernegara, (6) pada bidang kebudayaan, dan (7) pada bidang dakwah.<sup>14</sup>

## **B. Ainur Rofiq Al Amin**

### **1. Biografi Ainur Rofiq Al Amin**

Ainur Rofiq Al Amin lahir di Nganjuk pada 25 Juni 1972. Ia pernah diundang di acara Mata Najwa saat peristiwa pembakaran bendera *Hizbut Tahrir Indonesia* (HTI) viral di media sosial.<sup>15</sup> Masa kecil Rofiq dihabiskan di daerah kelahirannya yakni di kecamatan Prambon kabupaten Nganjuk Jawa Timur. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN) Prambon, jenjang menengah pertama ia selesaikan di Madrasah Tsanawiyah

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, Cet. 3. (Surabaya: Khalista dan Lajnah Ta'lif Wan Nasyr (LTN NU) Jawa Timur, 2005), 63.

<sup>15</sup> *Mata Najwa - Karena Bendera: Pengakuan Mantan Anggota HTI Soal Bendera (Part 3)*, 2018, accessed June 7, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=rLkI2B752Ew>.

Negeri (MTs N) Prambon. Baru kemudian ia diterima di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Jember.<sup>16</sup> Lulus pada tahun 1993, Rofiq menempuh jenjang S1 di Universitas Airlangga Surabaya tepatnya di Fakultas Hukum. Sedangkan jenjang S2 dan S3 nya ia tempuh di IAIN (sekarang UIN) Sunan Ampel Surabaya. Saat ini Ainur Rofiq al Amin disibukkan sebagai dosen di UIN Sunan Ampel Surabaya, dosen FAI UNIPDU Jombang. Beliau juga pernah menjadi pengurus LTN NU Jombang dan saat ini masuk dalam jajaran Dewan Khos Pagar Nusa Jombang, serta aktif dalam upaya deradikalisasi di manapun berada baik mengisi seminar, menerbitkan buku, dan memanfaatkan jejaring sosial media. Saat ini akun *Facebook* nya telah diikuti lebih dari 7000 orang.

Salah satu yang menarik dari seorang Rofiq adalah bahwa ia pernah menjadi anggota dan berkecimpung di organisasi *Hizbut Tahrir Indonesia* (HTI) selama 5 tahun.<sup>17</sup> Perlu digaris bawahi bahwa *HTI* dulunya bernama *Hizbut Tahrir* (HT) saja. Gerakan HT masuk ke Indonesia pada tahun 1980-an di bawah komando Abdul al-Rahman al-Baghdadi. Kemudian pada tahun 2000 mereka mendeklarasikan diri di Indonesia dengan nama HTI. HTI sendiri adalah organisasi yang memiliki cita-cita mendirikan negara Islam. Mereka

---

<sup>16</sup> Madrasah Aliyah Program Khusus digagas pada tahun 1987, sebagai sebuah proyek prestisius Departemen Agama untuk mengantisipasi akutnya persoalan madrasah, terutama menyangkut pengkaderan ulama (program tafaquh fiddin). MAPK dibentuk berdasarkan keputusan Menteri Agama Nomor 73 Tahun 1987 adalah sebuah pilot project membentuk generasi baru untuk dipersiapkan menjadi pegawai kementerian agama yang lebih profesional dan berwawasan luas serta moderat agar mampu memahami perbedaan pemikiran keagamaan di tengah-tengah masyarakat sehingga bisa mewarnai berbagai wacana perkembangan bangsa dan negara.. selengkapnya di "Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK): Makhluk Apakah Itu?," *nu.or.id*, accessed June 7, 2022, <https://www.nu.or.id/opini/madrasah-aliyah-program-khusus-mapk-makhluk-apakah-itu-vTn0J>.

<sup>17</sup> *Mata Najwa - Karena Bendera.*

menyebutnya dengan sistem pemerintahan *khilafah* yang didasarkan pada klaim bahwa Islam adalah solusi bagi problem kemanusiaan modern.<sup>18</sup>

Rofiq dalam perkembangan wawasannya kemudian ia memutuskan untuk keluar dari HTI. Dalam bukunya yang berjudul “Membongkar Proyek Khilafah ala Hizbut Tahrir di Indonesia” ia menjelaskan bahwa alasan keluar dari HTI dan memilih “pulang” ke pangkuan NU lebih didasarkan pada suara hati dan panggilan jiwa seorang hamba Allah yang dibersarkan dan dididik di lingkungan NU sejak kecil.

*Dalam konteks yang berbeda, dapat dikatakan bahwa penulis telah mengalami semacam -dalam penghayatan agama-agama- passing over, dan sekarang kembali ke asal setelah melanglang buana secara emosional dan ideologis.<sup>19</sup>*

Cerita awal ia masuk HTI pun terbilang unik, yakni berawal dari diskusi kecil susai menjalankan salat saat masih menjadi mahasiswa Universitas Airlangga. Rofiq yang saat itu juga gemar berdiskusi semakin tertarik karena ia juga diberi beberapa artikel yang bernuansa HTI. Alasan utama mengikuti HTI saat itu adalah ia merasa memiliki kesamaan dalam semangat keislaman.

Pada akhirnya HTI pun dibubarkan oleh pemerintah pada 2017. Sebagaimana dikutip dari *nasional.tempo.co* ada beberapa alasan mengapa HTI dibubarkan oleh pemerintah melalui Kemenkumham, salah satunya adalah pemerintah ingin menekankan perlunya merawat eksistensi Pancasila sebagai

---

<sup>18</sup> Ainur Rofiq Al Amin, *Membongkar Proyek Khilafah Ala Hizbut Tahrir Di Indonesia*, Cet. 2. (Yogyakarta: LKiS, 2012), 2.

<sup>19</sup> *Ibid.*, xviii.

ideologi negara dan keutuhan NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia) berdasarkan UUD 1945.<sup>20</sup> Dalam laman *jawapos.com*, Dirjen AHU Kemenkumham Freddy Harris mengatakan khusus untuk HTI, menurutnya, walaupun dalam AD/ART mencantumkan Pancasila sebagai ideologi untuk Badan Hukum Perkumpulannya, namun dalam fakta di lapangan, kegiatan dan aktivitas HTI banyak yang bertentangan dengan Pancasila dan jiwa NKRI.<sup>21</sup> Sesuai dengan pendapat Rofiq bahwa sistem khilafah *Hizbut Tahrir* konsekuensi dari konsep khilafah itu akan menjadi negara diktator atau autokratis. Maka adanya pembubaran HTI memang benar, namun pasca pembubarannya masih perlu tindakan khusus dari pemerintah.

Salah satu alasan lagi mengapa Rofiq keluar dari HTI adalah karena ia telah melakukan refleksi diri. Kegiatan HTI saat ia masih di kampus kebanyakan berpusat di Masjid. Ia tidak memungkiri bahwa itu semua bertujuan untuk merebutkan pengaruh yang sampai terjadi friksi bahkan perkelahian. Kemudian dalam refleksinya ia berpikir bahwa saat khilafah belum menjadi ideologi negara saja, sudah terjadi pertengkar, lantas bagaimana dengan nanti bila cita-cita HTI bisa tercapai.<sup>22</sup>

Sebagai tokoh agama, Rofiq juga seorang penulis. Peneliti telah mengidentifikasi beberapa karyanya baik berupa buku, jurnal, maupun artikel

---

<sup>20</sup> Elik Susanto, "Kemenkumham Beberkan 5 Poin Alasan Pembubaran HTI," *Tempo*, last modified July 19, 2017, accessed June 8, 2022, <https://nasional.tempo.co/read/892605/kemenkumham-beberkan-5-poin-alasan-pembubaran-hti>.

<sup>21</sup> "Sah! HTI Resmi Dibubarkan," accessed June 8, 2022, <https://www.jawapos.com/nasional/hukum-kriminal/19/07/2017/sah-hti-resmi-dibubarkan/>.

<sup>22</sup> Ainur Rofiq Al Amin, "Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi 'Kiai Medsos' Nahdlatul Ulama di Jawa Timur," interview by Iqbal Hamdan Habibi, June 11, 2022.

diantaranya: (1) *Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir*, (2) *Konstruksi Sistem Khilafah Hizbut Tahrir*, (3) *Membongkar Proyek Khilafah ala Hizbut Tahrir Indonesia*, (4) *Khilafah HTI dalam Timbangan*, (5) *Proyek Khilafah HTI Perspektif Kritis*, (6) *Demokrasi Perspektif Hizbut Tahrir versus Religious Mardomsalari ala Muslim Iran*, (7) *Transmutation od Ideology Gerarakn Hizbut Tahrir*, (8) *Dilema Konseptual Khilafah HTI: Sebuah Ketergesaan Kesimpulan*, (9) *Kritik Pemikiran Khilafah Hizbut Tahrir yang Autokratik*, (10) *Menyoal Logika Nuzulul Quran Khilafers*, (11) *Kiai Wahab Chasbullah dan Anti Nasionalisme Hizbut Tahrir*.

## **2. Pandangan Ainur Rofiq Al Amin terhadap Islam Radikal**

Istilah Islam radikal memang tidak pernah ada dalam khazanah Islam terdahulu, sehingga terdapat perdebatan panjang di antara kaum muslimin sendiri dalam mendefinisikan fenomena Islam radikal yang sering hadir saat ini. Namun secara garis besar Islam radikal memiliki beberapa kriteria, diantaranya: (1) ingin membentuk *Daulah/ Khalifah Islamiyah*, (2) mewajibkan penerapan syariat Islam secara formal, (3) memusuhi barat dan menolak semua isme-isme modern yang dianggap produk barat, (4) intoleran/menuduh sesat orang atau kelompok lain yang tidak sepaham.<sup>23</sup>

Rofiq berpendapat bahwa radikalisme (Islam radikal) saat ini adalah kelompok yang ingin mengganti dasar negara Pancasila dan mengganti sistem politik yang ada di Indonesia dengan negara Islam atau Khilafah. Kaum Islam

---

<sup>23</sup> Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal Dan Moderat: Diskursus Dan Kontestasi Varian Islam Indonesia* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019), 26.

radikal memiliki cara pandang yang sempit sehingga dengan mudahnya megkritik dan menyebut orang lain kafir, syirik, maupun bidah. Ia menekankan bahwa cikal bakal adanya terorisme biasanya juga dari radikalisme.<sup>24</sup>

Konteks era sekarang menurut Rofiq bahwa telah terjadi era “tebar jala gagasan” di media sosial. Gagasan disebar melalui media sosial kemudian menimbulkan potensi terperangkapnya orang-orang dalam “jala” tersebut. Bagi yang terperangkap maka ia akan menjadi lahan subur untuk menyemai radikalisme. Apabila kita melihat postingannya di *Facebook* maka akan didapati Ainur Rofiq sering memposting konten yang berkaitan dengan kontra narasi. Baginya *Facebook* lebih “merakyat” dan mudah digunakan. Semua postingannya bertujuan agar ada penyeimbang atas narasi radikal yang masih bermunculan di media sosial.

Sebagai “mantan” aktivis HTI, Rofiq juga mengkritisi argumentasi kaum radikal khususnya HTI.<sup>25</sup> Ia pada akhirnya tidak setuju dengan pandangan HTI tentang cita-cita Khilafahnya. Konsep khilafah yang diusung kelompok HTI bertentangan dengan NKRI dan sistem hukum yang berlaku, selain itu akar-akar dari penopang *khalifah* sebagai pemimpin negara *khilafah* akan membawa kepada pemerintahan yang autokratis.<sup>26</sup> Perlu diketahui autokratik adalah sebuah sistem pemerintahan yang terkonsentrasi pada satu tangan seseorang sebagai kekuatan dan kekuasaan tertinggi. Bisa dikatakan ia akan menjadi pemimpin

---

<sup>24</sup> Ainur Rofiq Al- Amin, *Kontranarasi Melawan Kaum Khilafers: Bacaan Praktis Bagi Gen Y dan Gen Z*, Cetakan pertama. (Yogyakarta: Bildung, 2020), 94.

<sup>25</sup> Ainur Rofiq Al Amin, “Kritik Pemikiran Khalifah Hizbut Tahrir Yang Autokratik,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 7, no. 2 (December 4, 2017): 471.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 470.

selama ia masih hidup di dunia. Pemerintahan autokratis secara tidak langsung hanya akan sedikit melibatkan peran rakyat. Selain itu pemerintahannya tidak akan menoleransi adanya oposisi. Seluruh keputusan negara akan menyentuh seluruh aspek kehidupan rakyat dan nyaris tidak menerima kritik.<sup>27</sup> Maka dengan demikian autokratik adalah lawan dari pemerintahan demokrasi, secara otomatis sangat bertentangan dengan konstusi negara.

Berdasarkan beberapa jurnalnya yang membahas seputar *khilafah* dan HTI, ia menegaskan bahwa kelompok tersebut pandai dalam memutar balikkan dan menggiring opini publik atau yang disebut dengan *selective evidence* yakni memilih argumen tertentu untuk mendukung hipotesisnya.<sup>28</sup> Penggiringan opini semuanya bermuara pada sistem pemerintahan yang sah menurut Islam adalah sistem khilafah. Pernyataan HTI tentang hal tersebut dipatahkan langsung oleh Rofiq dengan mengatakan bahwa banyak nomenklatur mengenai sistem pemerintahan menurut Islam. Misalnya sistem *imamah* yang berkonotasi Syiah, lalu juga ada sistem kerajaan seperti Maroko, Arab Saudi, dan Yordania. Kalau di katakan *wilayat al faqih* atau republik Islam, maka konotasinya ke Iran. Malah bila menyebut *khilafah*, justru akan bertemu simpul organisasi seperti ISIS bahkan Al Qaeda.

Rofiq menegaskan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dapat dipastikan sebagai sistem politik yang tidak melanggar Islam karena juga salah satu hasil ijtihad ulama. NKRI tetap absah dalam pandangan Islam dan

---

<sup>27</sup> Ainur Rofiq Al Amin, *Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir*, Cetakan Kedua. (Jakarta: Wahid Foundation, 2019), 53.

<sup>28</sup> Ainur Rofiq Al Amin, "Konstruksi sistem Khilafah Hizbut Tahrir," *Jurnal Review Politik* 07, no. 02 (2017): 275.



tidak bisa diganti dengan sistem politik lain, termasuk apa yang ditawarkan oleh HTI.<sup>29</sup>

Bagi Rofiq dalam berkehidupan berbangsa dan bernegara hendaknya mengedepankan sikap fleksibel dengan menyerap perkembangan dan tren modern, tanpa meninggalkan akar tradisi Islam. Karena sikap seperti itu akan diperlukan untuk mengakomodir dan mengantisipasi perkembangan zaman.<sup>30</sup> Bukan malah seperti kelompok radikal -HTI- yang kaku. Karena kekakuan mereka akan mendapatkan konsekuensi berupa sulit diterimanya mereka oleh perkembangan dan perubahan politik global.

Rofiq berpendapat bahwa ada beberapa upaya yang bisa dilakukan guna deradikalisasi, antara lain: (1) melakukan kontra narasi, (2) menjelaskan kaitan Islam dengan NKRI, (3) memosisikan Pancasila dalam bingkai Islam, (4) menunjukkan kelemahan secara normatif atas gagasan dari kelompok Islam radikal.<sup>31</sup> Ainur Rofiq al Amin langsung mencontohkan upaya tersebut melalui akun *Facebook*-nya. Ia menegaskan bahwa bila propaganda kaum radikal dibiarkan tanpa adanya konten kontra narasi, maka akan sangat membahayakan netizen khususnya netizen yang awam. Karena baginya adanya pemberontak, separatis maupun kelompok radikal dari agama dan kelompok manapun akan sangat potensial dijadikan pion ataupun *proxy war* negara lain dengan beragam tujuan yang mereka agendakan.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Ibid., 274.

<sup>30</sup> Ainur Rofiq Al-Amin, "Demokrasi Perspektif Hizbut Tahrir versus Religious Mardomsalari Ala Muslim Iran," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. 1 (August 25, 2014): 53.

<sup>31</sup> Amin, "Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital."

<sup>32</sup> Amin, *Kontranarasi Melawan Kaum Khilafers*, 51.

## C. Dafid Fuadi

### 1. Biografi Dafid Fuadi

Dafid Fuadi adalah salah satu “Kiai Medsos” yang telah aktif bermedia sosial sejak 2009 hingga sekarang. Saat ini akun *Facebook*-nya telah diikuti oleh 16.123 orang. Dafid Fuadi lahir di Kediri pada tanggal 9 September 1973. Sebagai putra asli daerah, saat ini Dafid Fuadi bertempat tinggal di dusun Sembung desa Tunglur kecamatan Badas kabupaten Kediri. Menurut Ainur Rofiq al-Amin, Dafid Fuadi adalah pribadi yang memiliki daya ingat kuat.<sup>33</sup> Rofiq menambahkan bahwa saat bertemu dan ngobrol dengannya, maka Dafid Fuadilah yang cenderung memulai pembicaraan.

Masa kecil Dafid Fuadi dihabiskan di kampung halamannya sendiri. Pendidikan formal maupun non-formal ia jalankan bersamamaan. Pagi ia sekolah dasar, dan malam harinya ia “sekolah diniyah” atau mengaji di madrasah. *Habit* ini ia lakukan sampai dengan lulus MTsN Pare. Sejak kecil Dafid Fuadi telah akrab dengan kitab-kitab klasik Islam, bahkan saat masih sekolah dasar ia telah mulai menghafal kitab *tasrifan* atau bagi kalangan pesantren disebut dengan kitab *al-Amtislah at-Tashrifiyah*.<sup>34</sup> Kitab tersebut dikarang oleh ulama Jombang bernama KH. Muhammad Ma’shum bin Ali bin Abdul Jabbar al-Maskumambani yang tidak lain adalah menantu dari KH. Hasyim Asy’ari pendiri Nahdlatul Ulama. Umumnya kitab *tasrifan* digunakan oleh para pelajar pemula di pesantren dalam mempelajari ilmu sharaf.

---

<sup>33</sup> Amin, “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital.”

<sup>34</sup> Muhammad Ma’shum bin Ali, *al-Amtislah at-Tashrifiyah* (t.t: t.p, 1965).

Kemudian dalam menempuh sekolah menengah atas, Dafid Fuadi masuk di Madrasah Aliyah Negeri Program Khusus (MAPK) Jember.<sup>35</sup>

*Saat saya di MAPK Jember, saya itu kakak kelasnya Ainur Rofiq Al-Amin, Asrorun Niam, dan Fahrudin Faiz. Tiga tahun saya di Jember.*<sup>36</sup>

Semasa lulus dari MAPK Jember pada tahun 1993, Dafid Fuadi tidak langsung mengambil kuliah. Melainkan ikut “ngaji” di Pesantren Fathul ‘Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri di bawah asuhan langsung dari KH. Abdul Hannan Ma’shum.<sup>37</sup> Selain berguru pada KH. Abdul Hannan Ma’shum, Dafid Fuadi juga pernah mengemban ilmu kepada Kiai Nawawi Kediri. Ia menceritakan saat itu Kiai Nawawi sedang merintis pondok dan beliau adalah alumni Pesantren Lirboyo.<sup>38</sup>

Pendidikan agama Dafid Fuadi cenderung intens kepada Kiai Nawawi. Palsalnya pada saat itu hanya Dafid Fuadi-lah santri Kiai Nawawi. Setiap hari Dafid Fuadi datang ke mushola Kiai Nawawi dan mengaji padanya.

*di Mushola kecil di desa Pandan, timur desa saya. Saya sendirian, dan beliau cukup berjasa bagi saya. Karena beliau dengan sabarnya ngajar saya ngaji itu mulai jam 8.00 samapi 10.30. Kemudian setelah Dhuhur mulai jam 14.00 sampai jam 16.00. Dan dilanjut malam. Hampir setiap hari. Jadi kalau 1 kitab hatam ganti kitab lain.*<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> “Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK).”

<sup>36</sup> Dafid Fuadi, “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi ‘Kiai Medsos’ Nahdlatul Ulama di Jawa Timur,” interview by Iqbal Hamdan Habibi, June 12, 2022.

<sup>37</sup> “Biografi Pendiri,” *KWAGEAN*, n.d., accessed June 14, 2022, <https://kwagean.net/pesantren/biografi-pendiri/>.

<sup>38</sup> “Sekilas Lirboyo,” *Pondok Pesantren Lirboyo*, n.d., accessed June 14, 2022, <https://lirboyo.net/pesantren/>.

<sup>39</sup> Fuadi, “Wawancara Moderasi Beragama.”

Kitab yang pernah Dafid Fuadi khatamkan dibawah asuhan Kiai Nawawi antara lain: (1) *Syarah ibn Aqil 'ala Alfiyah ibn Malik*<sup>40</sup> kitab yang membahas secara runtut ilmu nahwu dan dilanjutkan dengan pembahasan ilmu Shorrof, (2) *Tausyih 'ala Fathi al Qarib*<sup>41</sup> kitab yang membahas perihal fikih, (3) *Fathul Muin Syarh Qurrah al'In*<sup>42</sup> kitab yang membahas perihal fikih lanjutan. Dafid Fuadi sangat mengagumi Kiai Nawawi dalam menjelaskan kitab-kitab tersebut kepadanya, sehingga hari ini sangat berpengaruh dalam pemikirannya.

Saat ini selain menjadi tenaga pengajar di salah satu Madrasah Aliyah Negeri Kediri, Dafid Fuadi juga aktif sebagai Ketua Aswaja NU Center Kediri. Ia juga masih tercatat sebagai Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kabupaten Kediri.

## **2. Dafid Fuadi dan Pandangannya terhadap Gerakan Wahabi**

Dafid Fuadi mengatakan bahwa gaya perang pemikiran atau *ghazwul fikri* -nya terbentuk saat ia masih di MAPK Jember. Terlebih saat itu ia merasa persediaan literasi di perpustakaan sekolahnya sudah cukup mumpuni dan *easy access*. Bahkan kitab sekaliber *al-Kamil fi at-Tarikh*<sup>43</sup> dan *Kutubus Sittah*<sup>44</sup> ada

---

<sup>40</sup> Syaikh Abdulloh Bahauddin Aqil Al-Hasyimy, *Syarah Ibnu Aqil Ala Alfiyyah Ibnu Malik* (t.t: al Haramain, t.th).

<sup>41</sup> Muhammad Nawawi bin Umar al Jawi, *Quut al Habib al Gharib: Tausyih 'ala Fathi al Qarib al Mujib* (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 2015).

<sup>42</sup> Zainuddin al Malibari al Fanani, *Fathul Muin Syarh Qurrah al'In* (t.t: Dar al Kutub al Ilmiyyah, n.d.).

<sup>43</sup> Ibn al Atsir al Jazari, *al-Kamil fi at-Tarikh* (Jakarta: Dar al Kutub al Ilmiyyah, t.th).

<sup>44</sup> Kutubus Sittah dalam Bahasa Indonesia berarti 'Enam Kitab', adalah sebutan yang digunakan untuk merujuk kepada enam buah kitab induk Hadits dalam Islam. Keenam kitab ini merupakan kitab hadits yang disusun oleh para pengumpul hadits yang kredibel.

di sana. Hal tersebut membuat referensi bahan perdiskusiannya meningkat dan *skill* dalam *ghazwul fikri*-nya juga terasah.

Setidaknya ada beberapa buku yang mempengaruhi pemikiran Dafid Fuadi. Saat masih di MAPK dalam memandang masalah agama yang ada di masyarakat ia merujuk buku yang dibuat oleh KH. Sirajudin Abas yang berjudul “40 Masalah Agama” baik jilid 1 maupun sampai ke 4.<sup>45</sup> Melalui buku itu Dafid Fuadi memiliki pandangan bahwa ada keharusan dalam mempertahankan akidah *ahlussunnah wal jamaah* di tengah gempuran Wahabi dan kaum radikal lainnya.

Selain buku karangan KH. Sirajudin Abas, pemikiran Dafid Fuadi juga dipengaruhi oleh Syaikh Abdullah al Harori -minjam istilah Nadirsyah Hosen- seorang “Pendekar Aswaja” dari Lebanon.<sup>46</sup> Adapun semangatnya dalam membentengi *ahlussunnah wal jamaah* terinspirasi dari Sayyid Muhammad bin Alawi al-Maliki al-Idrisi al-Hassani atau sering disebut dengan Sayyid Maliki Makkah.

Dafid Fuadi berpendapat bahwa Wahabi adalah gerakan yang berbaya yang inti ajarannya hanyalah kesesatan dan klaim sepihak mengenai kebenaran. Kemudian menganggap yang tidak sepihak dengan mereka adalah kafir. Dafid Fuadi mencontohkan salah satu ajaran yang salah dari Wahabi. Misalnya yang dikemukakan oleh Muhammad bin Abdul Wahab yang tak lain adalah pendirinya. Ia menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya dan meyakini bahwa

---

<sup>45</sup> Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, Cetakan Keenam. (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2008).

<sup>46</sup> Nadirsyah Hosen, “Syekh Abdullah al-Harari: Pendekar Aswaja,” *Khazanah GNH*, n.d., accessed June 14, 2022, <https://nadirhosen.net/kehidupan/internasional/244-syekh-abdullah-al-harari-pendekar-aswaja/>.

Allah adalah benda yang duduk di atas 'arsy. Keyakinan ini adalah penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya, karena duduk adalah salah satu sifat manusia.<sup>47</sup> Padahal secara jelas keyakinan Muhammad bin Abdul Wahab tersebut menyalahi firman Allah pada surat asy-Syura ayat 11:<sup>48</sup>

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

*Artinya: "Dia (Allah) tidak menyerupai segala sesuatu dan tidak ada sesuatupun yang menyerupai-Nya.*

Tidak hanya itu Dafid Fuadi juga tidak menyetujui adanya pelarangan yang dilakukan Wahabi terhadap tradisi peringatan maulid nabi, ziarah, dan konsepsi berkah, ataupun sekadar berkata "Ya.. Muhammad..". Padahal menurut Dafid Fuadi semua umat Islam bersepakat tentang kebolehan ini dan melakukannya dalam praktek keseharian mereka, mulai dari para sahabat nabi, para *tabi'in* dan semua generasi Islam hingga kini. Bahkan al-Imam Ahmad bin Hanbal (Imam Madzhab Hanbali) -yang mereka klaim di negeri mereka sebagai madzhab yang mereka ikuti- telah menyatakan kebolehan menyentuh dan meletakkan tangan di atas makam nabi Muhammad, menyentuh mimbarinya serta mencium makam dan mimbar tersebut apabila diniatkan untuk ber-*taqarrub* (mendekatkan diri) kepada Allah dengan jalan *tabarruk*.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Dafid Fuadi, *Mengurai Sejarah Tiga Aliran di Luar Ahlussunnah wal Jamaah*, Cetakan ketiga. (Kediri: Aswaja NU Center PCNU Kab. Kediri, 2019), 10.

<sup>48</sup> "Asy-Syura - الشورى | Qur'an Kemenag," accessed June 15, 2022, <https://quran.kemenag.go.id/sura/42/11>.

<sup>49</sup> Fuadi, *Mengurai Sejarah Tiga Aliran di Luar Ahlussunnah wal Jamaah*, 11.

Ajaran dan gerakan Wahabi tersebut sudah bermetamorfosa dan mempengaruhi banyak kaum muslim di dunia, termasuk Indonesia. Bahkan sejak tahun 2009 Dafid Fuadi telah menyadari itu. Pola gerakan Wahabi tidak lagi sebatas gerakan konvensional yang menyebarkan pahamnya melalui pengajian dan mimbar dakwah. Melainkan juga melalui portal Islam dan media sosial. Oleh karena itu pada tahun 2009 ia membuat *Facebook* dalam rangka memantau perkembangan Wahabi di media sosial.

*Pada tahun 2009 saya membuat Facebook karena risau, ternyata Wahabi telah menguasai media tersebut. Muncul kekhawatiran saya sehingga sebisa saya saat itu untuk ikut dalam perdebatan pemikiran.<sup>50</sup>*

Dafid Fuadi menegaskan bahwa gerakan Wahabi dan Islam radikal tersebut bisa mengganggu stabilitas dan moderasi beragama di Indonesia. Bagi Dafid Fuadi konsepsi moderasi beragama adalah pengejawantahan dari ajaran *ahlussunnah wal jamaah* itu sendiri. Para ulama dari kalangan *Asy'ari* dan *Maturidiyah* telah bermetodologi dalam memahami agama. Ketika seseorang mampu memahami agama dengan metodologi tertentu yang telah disepakati para ulama di atas, sebetulnya sudah melahirkan sikap moderat dan memahami moderasi beragama.

Sedangkan menurut Dafid Fuadi, Wahabi tidak memiliki cara atau metodologi yang baku. Pemahaman mereka menyesuaikan kondisi yang sedang dialami. Pola pemikirannya berubah dan memvonis orang lain sebagai kafir dengan seenaknya sendiri. Kalau pun Wahabi memaksakan diri dengan klaim

---

<sup>50</sup> Fuadi, "Wawancara Moderasi Beragama."

bahwa mereka adalah yang paling *ahlussunnah wal jamaah*, itu tidak akan terbukti hingga sekarang.<sup>51</sup>

Dafid Fuadi menegaskan bahwa adanya propaganda yang dilakukan oleh Wahabi ataupun kelompok radikal lainnya sebenarnya adalah cara lama, hanya saja dikemas secara “kekinian”. Jika dulu melalui risalah ataupun kitab, sekarang cukup dengan “cuitan” ataupun “status” di media sosial.

Setidaknya ada tiga fokus utama yang sering di-“gegeri” oleh kelompok radikal: (1) perihal pemerintahan, (2) perihal amaliyah dan tradisi keagamaan, (3) perihal non-muslim.<sup>52</sup> Berangkat dari ketiga fokus tadi, sebenarnya Wahabi tidak berdiri sendiri. Ada kelompok yang bernama Ikhwanul Muslimin. Khususnya Ikhwanul Muslimin-nya Sayyid Qutb, dia lah yang kemudian mampu mempengaruhi jama’ahnya sehingga ada istilah jihad dengan bom bunuh diri.<sup>53</sup>

Gerakan Wahabi dan Ikhwanul Muslimin sebenarnya juga berbeda dan sendiri-sendiri. Ikhwanul Muslimin pola gerakannya lebih kepada menyerang pemerintahan, sedangkan Wahabi lebih kepada amaliyah dan tradisi keagamaan. Kemudian muncullah tokoh bernama Surur Zainal Abidin yang menggabungkan dua gerakan tersebut. Dafid Fuadi menambahkan dari Surur Zainal Abidin inilah muncul benih-benih kelompok ekstrim lainnya.

Secara garis besar Wahabi dan kelompok radikal lainnya sebenarnya tidak mengakui adanya pluralitas. Mereka hanya mengakui homogenitas mereka

---

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.



sendiri sebagai entitas yang benar. Padahal nabi Muhammad telah mencontohkan adanya pluralitas dengan peristiwa piagam madinah. Peristiwa piagam madinah saat itu menandakan bahwa pluralitas adalah keniscayaan, dan sebagai warga negara hendaknya mengakui adanya perbedaan.

#### **D. Abdul Wahab Ahmad**

##### **1. Biografi Abdul Wahab Ahmad**

Abdul Wahab Ahmad atau biasa disebut dengan Gus Wahab adalah salah satu tokoh agama muda yang cukup aktif di media sosial. Akun *Facebook*-nya saat ini telah diikuti oleh 51.000 orang. Dalam postingannya Abdul Wahab Ahmad terkesan membentengi Ahlussunnah wal Jama'ah dari dalam. Dafid Fuadi berkata bahwa postingan dari pada Abdul Wahab Ahmad memang cenderung “dalam” dan perlu telaah khusus dalam memahaminya.<sup>54</sup> Pendapat sedikit berbeda disampaikan oleh Ma'ruf Khozin, baginya postingan Abdul Wahab Ahmad di *Facebook* itu lebih mengedepankan sisi pengawalan akidah dan fikih. Sehingga memang terkesan serius dan “dalam”.<sup>55</sup> Selain *Facebook*, Abdul Wahab Ahmad juga memiliki website pribadi yakni *guswahab.com*.

Gus Wahab lahir di Jember pada tanggal 12 Januari 1984. Saat mengenyam pendidikan SMP, Abdul Wahab Ahmad menempuhnya di jenjang Pesantren, tepatnya di Pesantren Darussholah Jember. Kemudian pada tingkat Aliyah, ia tamatkan di Pondok Pesantren al-Khoziny Buduran Sidoarjo. Karir pendidikan Abdul Wahab Ahmad tergolong ideal. Hal ini dibuktikan dengan

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Khozin, “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital.”

pasca dari al-Khoziny ia melanjutkan pendidikan S1 di STAIN Jember dengan jurusan Syariah. Sedangkan jenjang S2 ia tempuh di IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan jurusan yang sama. Baru kemudian Abdul Wahab Ahmad menyelesaikan S3 nya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan disertasi yang berjudul “Metode Istinbat LBM PWNU Jawa Timur atas Mas’al Qanuniyyah”.

Gus Wahab juga tercatat sebagai Dosen di Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember di tengah kesibukannya dalam mengabdikan diri di sebuah peantren tempatnya tinggal. Sebagaimana aktivis organisasi pada umumnya Abdul Wahab Ahmad juga sering kali terlibat dikegiatan PCNU Jember. Sejak tahun 2009 aktif sebagai pengurus Lembaga Bahtsul Masail (LBM) dan di tahun 2012 sampai dengan 2015 Gus Wahab aktif sebagai Direktur Aswaja NU Center Jember. Karir ke-NU-an Gus Wahab semakin “moncer” setelah pada tahun 2015 sampai 2019 ia menjadi Wakil Katib Syuriyah PCNU Jember. Dan saat ini beliau menjabat sebagai Wakil Sekretaris PCNU Jember.

Gus Wahab juga dikenal sebagai penulis muda yang konsen dalam bidang ilmu kalam dan fikih. Tulisannya banyak diterbitkan di NU Online dan tersebar di media sosial, utamanya *Facebook*.<sup>56</sup> Gus Wahab juga memiliki karya berupa buku yang diterbitkan oleh *Sahifa Publishing* yang berjudul “Kerancuan Akidah Wahabi: Membela Akidah Ahlussunnah wal Jamaah yang Disesatkan Wahabi”.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Abdul Wahab, “Tentang | Gus Wahab,” April 21, 2020, accessed June 14, 2022, <https://guswahab.com/tentang/>.

<sup>57</sup> Abdul Wahab Ahmad, *Kerancuan Akidah Wahabi: Membela Akidah Ahlussunnah wal Jamaah yang Disesatkan Wahabi*, Cetakan pertama. (Depok: Sahifa Publishing, 2020).

Gus Wahab bercerita bahwa buku tersebut lahir atas dasar komentar dari seorang Salafi-Wahabi terhadap artikel yang ia tulis di *situswahab.wordpress.com*.<sup>58</sup> Salafi-Wahabi tersebut mengklaim bahwa Gus Wahab telah memfitnah Salafi-Wahabi. Gus Wahab menilai bahwa perdiskusian yang berawal dari komentar tersebut menarik untuk dibukukan. Tujuannya adalah agar nantinya orang-orang punya pegangan dalam berdialog dengan Salafi-Wahabi. Dengan tegas ia mengatakan bahwa hadirnya buku itu adalah upaya pembelaan terhadap akidah Ahlussunnah wal Jamaah yang asli yang kini banyak dirusak oleh Salafi-Wahabi yang juga mengaku sebagai Ahlussunnah.<sup>59</sup>

## **2. Abdul Wahab Ahmad dan Kritik Atas Wahabi**

Abdul Wahab Ahmad walaupun relatif masih muda secara usia dari pada keempat subjek yang peneliti jelaskan sebelumnya, ia juga termasuk salah seorang yang fokus dalam kajian ilmu kalam. Pendapat ini disampaikan oleh Ma'ruf Khozin di moment persiapan bedah buku “Kerancuan Akidah Wahabi”, ia mengatakan bahwa Gus Wahab adalah pribadi yang mendalami penguasaan akidah, tidak hanya akidah *Asy'ariyah* melainkan juga menguasai secara detail akidah di luar Aswaja.<sup>60</sup>

Karakter Gus Wahab yang demikian sangat wajar terbentuk, mengingat ia lahir dan berkembang di daerah “pusat episentrum” pengkaderan ilmu Aswaja

---

<sup>58</sup> Abdul Wahab Ahmad, “Ketika Salafi-Wahabi Menyusun Ensiklopedi,” *Situsnya Abdul Wahab*, July 2, 2012, accessed June 14, 2022, <https://situswahab.wordpress.com/2012/07/02/ketika-salafi-wahabi-menyusun-ensiklopedi/>.

<sup>59</sup> Ahmad, *Kerancuan Akidah Wahabi*, 24.

<sup>60</sup> “Ikuti Bedah Buku Kerancuan Akidah Wahabi Malam Ini,” *NU Online Jatim*, accessed June 14, 2022, <https://jatim.nu.or.id/metropolis/ikuti-bedah-buku-kerancuan-akidah-wahabi-malam-ini-vMseM>.

di ujung timur pulau Jawa, yakni Jember. Secara tidak langsung Gus Wahab telah mendapat bimbingan dari “pendekar” Aswaja seperti KH. Muhyiddin Abdussomad, KH. Abdullah Syamsul Arifin (Gus Aab), bahkan hingga Ustadz Idrus Romli.

Dalam wacana kritiknya atas Wahabi, Abdul Wahab Ahmad pernah menulis artikel yang berjudul “Ketika Salafi-Wahabi Menyusun Ensiklopedi”. Menurut Gus Wahab Salafi-Wahabi tidak pernah memiliki akar sejarah yang sampai dengan kalangan ulama *salaf*.<sup>61</sup> Menurutnya gerakan Salafi-Wahabi hanya bermuara pada Muhammad ibn Abd al Wahab dari Najed yang banyak meramu pemikirannya dari pendapat Ibnu Taimiyah al Harrani dan murid-muridnya. Ia juga memaklumi jika Salafi-Wahabi mengeklaim bahwa gerakannya bersumber dari al-Quran dan hadist. Kemudian atas dasar klaim tersebut Salafi-Wahabi menyebarkan gerakannya ke seluruh dunia dengan label pemurnian agama. Bagi kaum Salafi-Wahabi pemahaman agama telah dikotori dengan bidah dan kemusyrikan.

Atas dasar itulah, Gus Wahab merasa janggal bila mana Salafi-Wahabi akan membuat ensiklopedi tentang akidah dan metode pengajaran para intelektual muslim dari zaman sahabat hingga kini. Ensiklopedi yang dimaksud oleh Abdul Wahab Ahmad berjudul *Mausū‘ah Mawāqif al Salaf fī al-‘Aqīdah*

---

<sup>61</sup> Ulama salaf didefinisikan sebagai ulama yang mengikuti generasi awal Islam yang berkarakter mendahulukan wahyu daripada akal dan menjaga diri tetap berpegang pada manhaj atau mazhab Sahabat. Sementara, khalaf secara bahasa adalah masa yang datang sesudah. Ulama khalaf secara sederhana didefinisikan sebagai ulama’ masa kini yang meyakini bahwa kebenaran Islam bisa ditegakkan dengan dasar-dasar rasio. Selengkapnya baca di Ahmad Zainul Hamdi, “Wajah Baru Islam Indonesia: Dari Kontestasi ke Pembentukan Lanskap Baru,” *Tashwirul Afkar* 38, no. 01 (November 23, 2020): 63.

*wa al-Manhaj wa al-Tarbiyah* yang ditulis oleh Abu Sahl Muhammad dan diterbitkan di Kairo oleh penerbit al-Maktabah Islamiyah.<sup>62</sup>

Menurut Gus Wahab Ensiklopedi tersebut tidak dapat dikatakan objektif dan netral. Ia mengatakan bahwa ternyata ensiklopedi tersebut adalah sebuah disertasi doktoral dari sang penulisnya dan masih banyak catatan di dalamnya. Sehingga karya yang berukuran besar dan ada sepuluh jilid tersebut tak lebih dari sekadar apologi dan klaim terhadap ajaran Salafi-Wahabi dengan “bersembunyi” di belakang nama-nama besar para ulama.

Setidaknya Gus Wahab memberikan dua catatan terhadap ensiklopedi buatan Salafi-Wahabi itu: (1) pandangan ulama *Salaf* tentang masalah bidah, (2) pandangan ulama *Salaf* dalam masalah takwil.

#### **a. Pandangan Ulama *Salaf* tentang Masalah Bidah**

Ulama dari kalangan Syafi’iyah secara umum membagi bidah menjadi dua yakni bidah *hasanah* dan bidah *sayyi’ah*. Secara detail bidah dibagi menjadi lima yakni wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram. Pembagian tersebut dikatakan oleh Abdul Wahab Ahmad sudah *mafhum* dan masyhur diungkapkan oleh beberapa ulama seperti Imam asy-Syafi’i, Imam al-Qurtubi, Imam Izz ibn Abd as-Salam, Imam Abu Syamah ad-Damasyqi, Imam ibn Hajar Asqalani, bahkan Imam Nawawi.

Namun pendapat dalam konteks bidah di atas dianggap sesat oleh Salafi-Wahabi. Mereka justru membahas pendapat dari Ibn Taimiyah al-Harrani dalam memandang bidah yang tentu saja dianggap lebih otoritatif bagi mereka.

---

<sup>62</sup> Ahmad, *Kerancuan Akidah Wahabi*, 28.

Meskipun sudah jelas bahwa ada perbedaan pemahaman antara Ibn Taimiyah al-Harrani dengan ulama-ulama besar sebelum dan sesudah eranya.<sup>63</sup>

#### **b. Pandangan Ulama *Salaf* dalam Masalah Takwil**

Gus Wahab mengatakan bahwa sudah menjadi kemakluman dalam kajian-kajian hadits dan tafsir bahwa sahabat Ibn Abbas pernah melakukan takwil terhadap ayat sifat Allah.<sup>64</sup> Misalnya ayat dari surat al-Qalam yang mentakwil kata “betis” dengan arti “kesulitan”. Takwilan yang dilakukan oleh Ibn Abbas tersebut diikuti oleh ulama-ulama setelahnya. Dan terdokumentasikan dengan rapi dalam kitab-kitab tafsir *salaf* seperti at-Thabari, al-Qurthubi, dan Ibn Katsir.

Namun bagi Salafi-Wahabi pentakwilan tersebut adalah kesesatan sehingga bisa dipastikan tidak ada dalam literatur ataupun ensiklopedi mereka. Bahkan Salafi-Wahabi juga sangat anti terhadap para *Asy'ariyah* yang notabene adalah kaum Ahlussunnah wal Jama'ah dan pengikut Imam Abu Hasan Asy'ari. Bagi mereka yang diagung-agungkan tetaplah pendapat Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyum al-Jauziyah yang jauh lebih *khalaf* dari pada Imam Abu Hasan Asy'ari.

Gus Wahab menilai ensiklopedi yang dibuat oleh Salafi-Wahabi tersebut sangat menyalahi norma keilmuan karena menyembunyikan kebenaran tentang posisi ulama *Salaf* dalam memandang banyak permasalahan. Salafi-Wahabi melalui ensiklopedi-nya secara terang-terangan menunjukkan bahwa mereka adalah kelompok yang membuang komentar-komentar para ulama *Salaf* yang bertentangan dengan keyakinan pribadinya.

---

<sup>63</sup> Ibid., 29.

<sup>64</sup> Ibid., 30.

### **BAB III**

#### **KONTESTASI WACANA PARA “KIAI MEDSOS” NAHDLATUL ULAMA DI JAWA TIMUR**

Wacana moderasi beragama telah menjadi isu nasional. Namun Masdar Hilmy mengatakan bahwa konsep moderasi beragama tidak bisa dirumuskan dengan baik kecuali batas-batas ekstremitas dalam beragama dapat diidentifikasi dengan baik dan jelas.<sup>1</sup> Terlepas dari moderasi beragama secara konseptual, Indonesia sebagai negara yang multi-kultur, budaya, agama, dan keyakinan merupakan realitas yang tidak terbantahkan. Di sisi lain, dalam konteks agama Islam juga perlu diingat bahwa sejarah tidak menafikan munculnya faksi kelompok Islam di tanah air. Bahkan menurut Abdul Jamil Wahab, sejarah mengakuinya secara objektif sebagai sumber refleksi.<sup>2</sup>

Menanggapi pernyataan tersebut Abdul Muchith Muzadi mengatakan bahwa pada dasarnya proses penyiaran Islam di Indonesia cenderung berlangsung dengan damai dan sukarela. Berbeda dengan proses penyiaran Islam di negara-negara lain seperti Timur Tengah, Afrika, Eropa, dan lain sebagainya yang diwarnai kekerasan dan bahkan peperangan. Kalaupun dalam sejarah Islam Indonesia terjadi tindak kekerasan antar pemeluk agama yang berbeda, biasanya karena sebab-sebab di luar agama yang kemudian di“agama”kan.<sup>3</sup> Kedamaian dan kesukarelaan ini yang

---

<sup>1</sup> Masdar Hilmy, “Cetak-Biru Moderasi Beragama: Urgensi Panduan Normatif dan Aplikatif,” in *Moderasi Beragama: Dari Indonesia Untuk Dunia*, ed. Ahmala Arifin, Cetakan I. (Sewon, Bantul, Yogyakarta: LKiS, 2019), 399.

<sup>2</sup> Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal Dan Moderat: Diskursus Dan Kontestasi Varian Islam Indonesia* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019), 2.

<sup>3</sup> A. Muchith Muzadi, *Mengenal Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Khalista, 2006), 1.

menyebabkan Islam di Indonesia berkembang dan menemukan corak sendiri secara utuh sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin*.

Walaupun moderasi beragama telah menjadi isu nasional. Ternyata masih ada kelompok tertentu yang dengan seenaknya melabelkan kelompok lain sesat, kafir, taghut, dan bahkan “dianggap” halal darahnya. Kelompok itu –meminjam istilah Khaled Abou el Fald— disebut dengan Islam Puritan.<sup>4</sup> Khazanah Islam dalam sejarahnya tidak pernah ada kesepakatan deskripsi khusus mengenai puritan ataupun radikal. Namun untuk menggambarkan konstruksi sosial kelompok itu, peneliti menggunakan pengertian Islam radikal menurut Ainur Rofiq Al Amin. Berdasarkan pengamatan dan pembacaan dalam konteks era sekarang di Indonesia, kelompok Islam radikal menurut Rofiq adalah mereka yang mau mengganti dasar negara Pancasila, atau mengganti sistem politik NKRI dengan negara Islam. Juga mereka yang memiliki cara pandang sempit dan “sinis” terhadap keberagaman dengan melabelinya sebagai kafir dan syirik.<sup>5</sup>

Saat ini kontestasi wacana Islam moderat dan Islam radikal telah merambah ruang digital dengan hadirnya “Kiai Medsos” *nahdliyin* —yang mewakili kubu moderat— turut serta dalam melakukan kontranarasi terhadap kelompok muslim puritan atau radikal. Oleh karena itu peneliti ingin memfokuskan pembahasan kontestasi wacana pada dua isu yang berkaitan dengan moderasi beragama di Indonesia, yaitu: (1) Relasi Islam dan Negara: Pancasila, *Nation State*, dan Khilafah, dan (2) Kritik terhadap Islam Salafi-Wahabi.

---

<sup>4</sup> Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from The Extremists*, 1st ed. (New York, NY: HarperSanFrancisco, 2005), 16.

<sup>5</sup> Ainur Rofiq Al- Amin, *Kontranarasi Melawan Kaum Khilafers: Bacaan Praktis Bagi Gen Y dan Gen Z*, Cetakan pertama. (Yogyakarta: Bildung, 2020), 94.



## A. Relasi Islam dan Negara: Pancasila, *Nation State*, dan Khilafah

Perumusan Islam sebagai dasar negara bukanlah cerita baru dalam perjalanan bangsa Indonesia. Sampai kemudian kelompok Islam puritan atau radikal seperti Hizbut Tahrir ataupun Salafi-Wahabi menginginkan adanya aturan *syariat* dalam proses bernegara. Pada tahun 1957 sampai dengan 1959 Majelis Konstituante telah melakukan cara-cara konstitusional untuk memperjuangkan Islam sebagai dasar negara. Kelompok dari Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) juga pernah melakukan upaya itu dengan cara dialektis antar kampus. Bahkan S.M Kartosoewirjo dengan DI/TII nya juga tidak ketinggalan dengan cara radikalnya.

Namun jauh sebelum beberapa peristiwa di atas terjadi, Indonesia pernah pada perdiskusian besar dalam menentukan jejak langkah ke depan sebagai negara. Wacana tentang Islam sebagai dasar negara sebenarnya sudah muncul saat perumusan Piagam Jakarta. Salah satu rumusan yang menjadi nyawa dalam Piagam Jakarta adalah kalimat yang berbunyi: “Ketuhanan dengan Kewajiban Menjalankan Syariat Islam bagi Pemeluknya” yang kemudian dikenal sebagai “tujuh kata”. Secara politis kemudian “tujuh kata” tersebut diganti dengan kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa”.<sup>6</sup>

Piagam Jakarta yang telah direvisi tersebut saat ini menjadi “narasi” pembuka di UUD 1945. Ada lima pokok pikiran dalam pembukaan UUD 1945 yang kemudian dinamakan dengan Pancasila yakni: (1) Ketuhanan Yang Maha Esa, (2) Kemanusiaan yang adil dan beradab, (3) Persatuan Indonesia, (4) Kerakyatan yang

---

<sup>6</sup> Kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa” diusulkan oleh KH. Wahid Hasyim yang notabene adalah anggota PPKI dan Tokoh Islam dari kalangan Nahdlatul Ulama. Selengkapnya Rendy Andiwilaga, “Piagam Jakarta dan Implikasinya Terhadap Konstruksi Pemikiran Islamisme Indonesia Kontemporer,” *IJID-Demos* 1, no. 1 (2019): 38–53.

dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan, dan (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Apakah kemudian kandungan ajaran Islam dihilangkan dalam penerapan dasar negara, tentu saja tidak. Sila pertama Pancasila jelas berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa” merupakan kalimat yang memiliki kandungan paham ketauhidan yang dalam Islam berarti Allah sebagai Tuhan. Namun dikarenakan Indonesia adalah negara heterogen maka konsepsi “Ketuhanan Yang Maha Esa” bisa diterima dan disesuaikan oleh kelompok agama lain.

Kelompok Islam radikal seperti menutup mata akan pemahaman tersebut. Bagi mereka *al-Islām dīn wa dawlah* yakni Islam adalah agama dan negara.<sup>7</sup> Artinya ada keyakinan pada diri kelompok Islam radikal bahwa negara dan agama adalah satu kesatuan, dimana kedaulatan negara ada di tangan Tuhan dengan *syariah* sebagai hukum positif. Lebih ekstrem lagi, salah satu pentolan Islam radikal dunia yang juga tokoh Hizbut Tahrir berpendapat:<sup>8</sup>

والقعود عن اقامة خليفه للمسلمين معصية من أكبر المعاصي، لأنها قعود عن

القيام بفرض مناهم فروض الإسلام، بل يتوقف عليه وجود الإسلام في معترك الحياة.

*Artinya: “Berpangku tangan dari usaha mendirikan seorang khalifah bagi kaum muslim adalah termasuk perbuatan dosa yang paling besar, karena hal tersebut berarti berpangku tangan dari melaksanakan diantara kewajiban Islam yang paling penting, dan bahkan wujudnya Islam dalam kancah kehidupan tergantung pada adanya khalifah.*

<sup>7</sup> Wahab, *Islam Radikal Dan Moderat*, 24.

<sup>8</sup> Taqiyyuddin an Nabhani, *as-Syakhshiyah al-Islamiyyah*, 3 (Beirut: Dar al-Ummah, 1994), 19.

Secara tegas dan berlebihan an-Nabhani menganggap orang yang tidak ikut memperjuangkan khilafah maka ia adalah orang yang berdosa besar. Seolah-olah bagi umat muslim tidak ada kewajiban lain yang lebih penting dari pada tegaknya khilafah.

Tim Aswaja NU Center Jawa Timur yang di dalamnya ada kumpulan “pendekar Aswaja Jawa Timur” (salah satunya Ma’ruf Khozin) dalam buku *Khazanah Aswaja* mengatakan bahwa pada dasarnya ulama terdahulu telah memaparkan pentingnya khilafah serta segala hal yang terkait dengannya dalam kitab-kitab klasik. Namun yang lebih penting dari pada itu adalah bahwa harus dijelaskan pula khilafah bukan termasuk rukun iman dan bukan pula rukun Islam.<sup>9</sup>

Pada tahun 1985 Presiden Soeharto melalui UU nomor 3 tahun 1985 menyerukan kepada partai atau organisasi untuk menggunakan Pancasila sebagai asas tunggalnya. Perdebatan sengit terjadi di masyarakat menyikapi hal tersebut. Elemen masyarakat menduga bahwa UU tersebut adalah akal-akalan pemerintah untuk mengamankan “kekuatan”nya. Saat banyak dari elemen masyarakat menggunjingkan kebijakan itu. NU justru menerima asas tersebut. Padahal NU saat itu telah menjadi basis masa yang memiliki kekuatan besar dan menjadi pesaing utama pemerintah apabila dianggap sebagai “lawan politik”. Ma’ruf Khozin dalam postingan Facebooknya memberikan alasan mengapa ulama (NU) Indonesia tidak menerapkan negara Islam dan justru menerima asas tunggal Pancasila.<sup>10</sup>

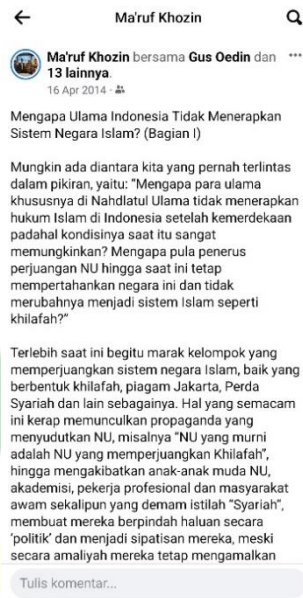
---

<sup>9</sup> Aswaja NU Center PWNNU Jawa Timur, ed., *Khazanah Aswaja: Memahami, Mengamalkan, Dan Mendakwahkan Ahlussunah Wal Jama’ah*, Cetakan I. (Surabaya: Aswaja NU Center PWNNU Jawa Timur, 2016), 352.

<sup>10</sup> “Ma’ruf Khozin | Facebook,” accessed June 6, 2022, <https://www.facebook.com/makruf.khozin>.

### (Gambar 3.1)

“Mengapa Ulama Indonesia Tidak Menerapkan Sistem Negara Islam?”



Ma'ruf Khozin mengatakan bahwa NU bukan paranoid terhadap sistem negara Islam, NU juga tidak anti terhadap apa saja yang berbau “syariah Islam”. Penerimaan NU terhadap asas tunggal adalah sebagai strategi untuk menjalankan ajaran Islam secara merdeka bagi umat Islam di Indonesia tanpa ada disintegrasi bangsa, tanpa perang, tanpa kekerasan dan lainnya sebagaimana Rasulullah Saw menerima perjanjian damai *Hudaibiyah*<sup>11</sup> yang seolah merugikan Islam, namun kenyataannya disanalah titik balik menyebarnya Islam tanpa perang dan senjata.

*Kemudian bagaimana NU memposisikan Pancasila sehingga mau menerimanya sebagai asas tunggal? Kenapa tidak dengan tegas menentang pemerintah misalnya dengan mendirikan negara Islam?.* Maruf Khozin

<sup>11</sup> Perjanjian Hudaibiyah juga dikenal sebagai Sulah Hudaibiyah adalah salah satu peristiwa yang terjadi pada tahap awal Islam. Di dalamnya berisi perjanjian perdamaian antara Nabi Muhammad SAW dengan suku Quraisy pada bulan Dzulhijjah tahun 6 H (638 M) lebih lengkapnya “Kisah Latar Belakang Terjadinya Perjanjian Hudaibiyah,” *Islami[Dot]Co*, last modified January 17, 2020, accessed June 25, 2022, <https://islami.co/kisah-latar-belakang-terjadinya-perjanjian-hudaibiyah/>.

mengatakan bagi ulama NU, posisi Pancasila bukanlah dianggap sebagai agama. Oleh karenanya selamanya Pancasila tidak akan menggantikan Islam. Justru dengan NU menerima Pancasila, umat Islam di Indonesia bisa melaksanakan ajaran Islam kesehariannya dengan aman dan tanpa rasa takut.<sup>12</sup>

Pembahasan mengenai relasi Islam dengan negara khususnya dalam konteks dasar negara dimanfaatkan oleh kaum Islam radikal yang menganut sistem khilafah. Kelompok Islam radikal melontarkan statemen jika Pancasila diyakini mengandung muatan ajaran Islam, maka seharusnya khilafah juga bisa diterima sebagai dasar negara. Karena khilafah (menurut kelompok Islam radikal) juga bagian dari ajaran Islam, bukan malah menolak dan menentang.

Rofiq dalam status *Facebook*-nya justru mempertanyakan kejelasan mengenai khilafah yang mereka tawarkan. Apakah benar ajaran Islam atau hanya bentukan dari para kapitalis dengan *case* “khilafahisme” dan “wahabisme”.<sup>13</sup>

**(Gambar 3.2)**

“Jenderal Polisi: Negara Adidaya dan Khilafahisme serta Wahabisme”



<sup>12</sup> “Ma’ruf Khozin | Facebook.”

<sup>13</sup> “Ainar Rofiq Al Amin | Facebook,” accessed June 21, 2022, <https://web.facebook.com/ainur.amin.54>.

Walaupun sarat akan makna konspirasi, Rofiq mengatakan bahwa ada yang tidak mereka sadari, yakni konsep khilafah itu beragam, bukan tunggal. Terbukti ada khilafah ala ISIS, khilafah ala HTI, khilafah ala Ahmadiyah, dan lain-lain.<sup>14</sup> Ini yang kemudian masih perlu diperdebatkan lagi. Namun, Abu Hamid al-Ghazali atau biasa disebut Imam Ghazali melalui kitab *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* telah berpesan bahwa kajian tentang khilafah sebenarnya tidak terlalu penting. Bagi Ghazali masalah khilafah akan berpotensi melahirkan sikap fanatik yang justru merugikan.<sup>15</sup>

Urgensi kehadiran khilafah sebagai sebuah sistem dan dasar negara sebenarnya berangkat dari sikap ekstrem dan semangat yang *over* dalam menyikapi khilafah, sampai pada batas menafikan Islam ketika khilafah tidak ada. Padahal tidak ada seorang pun dari ulama yang menganggap bahwa Islam tidak ada ketika khilafah tidak ada.<sup>16</sup>

Pernyataan tersebut tentu berlebihan dan fatal, terlebih Pancasila sebagai dasar negara adalah sebuah manifestasi keberagaman dengan semangat kebersamaan. Artinya sudah sesuai untuk negara yang heterogen seperti Indonesia ini. Adapun adanya sikap berlebihan dari kelompok Islam radikal memang perlu dipantau dan dibuatkan kontra-narasinya. Sebelum akhirnya banyak yang terpengaruh dan akhirnya dari sikap Islam radikal berubah menjadi terorisme. Untuk memperjelas batasan antara Islam radikal dan Islam moderat, peneliti akan memaparkan *keyword* yang berkaitan dengan perbedaan di antara keduanya:

---

<sup>14</sup> Amin, *Kontranarasi Melawan Kaum Khilafers*, 240.

<sup>15</sup> Abu Hamid al Ghazali, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, Muwaffaq Fauzi al-Jabr. (Beirut: al-Hikmah, 1994), 200.

<sup>16</sup> Aswaja NU Center PWNNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, 353.

(Tabel 3.1)

“Keyword Perbedaan Islam radikal dan Islam moderat”

No.	Isu-isu	Persepsi	
		Islam Radikal	Islam Moderat
1.	Relasi Islam dan Negara	Konsepsi <i>al-Islamu dinu wa daulah</i> yakni ada pola integratif antara agama dan negara. Sedangkan konsep negara yang ideal adalah <i>khilafah Islamiyah</i> (negara Islam).	Agama dan negara adalah dua hal yang saling membutuhkan dan bisa beriringan. Konsep negara ideal adalah NKRI dengan dasar negara Pancasila
2.	Pemberlakuan Syariat Islam	Allah-lah yang hanya berkah menjadi <i>al-Hakim</i> , tidak ada hukum yang autentik kecuali hukum Allah, dan penegakan <i>Syariat Islam</i> adalah wajib.	Implementasi syariat Islam dilakukan melalui pranata hukum negara. Konsepsi negara sejalan dengan kandungan syariat Islam yakni adil, makmur, dan berketuhanan Yang Maha Esa.
3.	Konsep Jihad dan Terorisme	Jihad dimaknai sebagai berperang di jalan Allah, tujuannya adalah <i>li 'ila Kalimatillah</i> , menghilangkan kemusyrikan, dan memerangi kaum kafir yang melawan umat Islam, dan hukumnya adalah wajib. Praktik Jihad bernilai pahala.	Jihad tidak dimaknai hanya sebagai perang. Mejalankan ibadah wajib, mencari ilmu, jujur dan adil dalam berdagang, dan mencari nafkah bagi kepala keluarga juga termasuk jihad. Praktik jihad yang mengarah pada tindakan terorisme adalah haram.

4.	Toleransi dan Moderasi Beragama	Cenderung intoleran, menjauhi, dan memusuhi non-muslim ataupun sesama muslim yang tidak sepaham.	Menjunjung sikap toleransi, mampu hidup berdampingan, dan berhubungan baik dalam konteks sosial. Mengedepankan konsep Islam <i>rahmatan lil 'alamin</i> .
----	---------------------------------	--	---

Menanggapi hal ini Abdul Wahab Ahmad dalam *Facebook*-nya mengatakan bahwa ancaman ideologi radikal itu nyata<sup>17</sup>, dan sebelum berkembang menjadi penyimpangan yang berujung pada tindakan terorisme, maka tugas kita adalah melawannya dalam artian memberikan pemahaman kepada masyarakat akan bahayanya paham radikal tersebut.

(Gambar 3.3)

“Ancaman Ideologi Radikal”

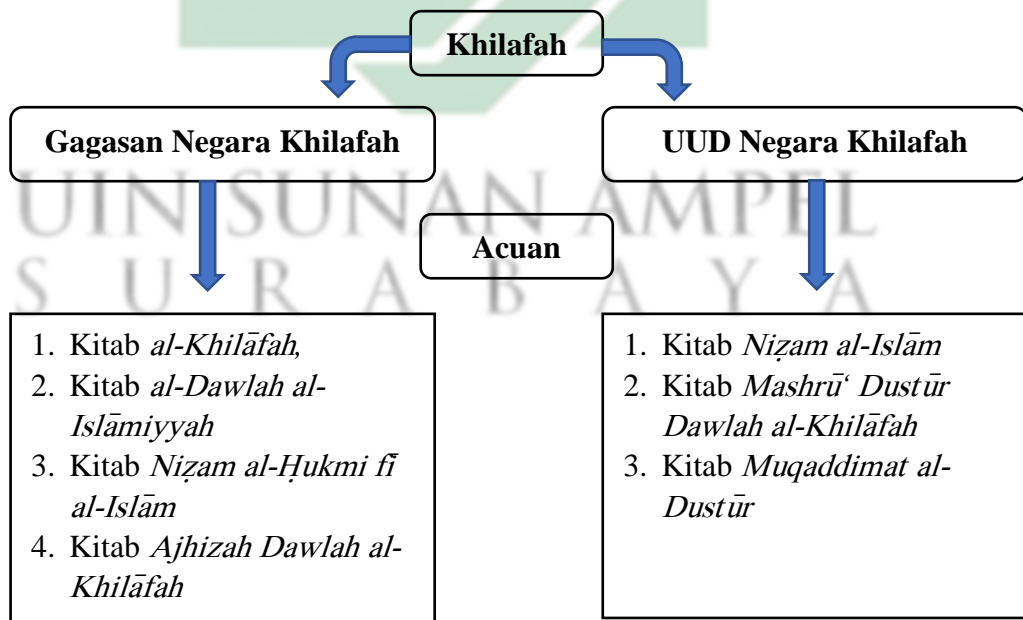


<sup>17</sup> “Abdul Wahab Ahmad | Facebook,” accessed June 21, 2022, <https://web.facebook.com/wahabjember>.



Mengganti dasar negara yang sudah terbukti mampu memayungi segala golongan adalah sebuah mimpi yang terkesan hiperbola, setidaknya misi itulah yang sedang dilakukan oleh kelompok Islam radikal, termasuk HTI. Namun tetap perlu diwaspadai. Walaupun sejatinya secara organisasi HTI sudah dibubarkan oleh pemerintah, akan tetapi secara ideologi Hizbut Tahrir tetap hidup dan—meminjam istilah Rofiq—bergentayangan. Rofiq dalam bukunya yang berjudul “Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir” mengatakan Hizbut Tahrir telah memiliki konstitusi dan sistem politik yang siap untuk diterapkan.<sup>18</sup> Manakala ada kudeta, penggulingan, *people power* atau apapun namanya Hizbut Tahrir akan siap untuk menyambutnya. Berikut peneliti paparkan sumber gagasan yang telah disiapkan Hizbut Tahrir terkait Negara Khilafah dan UUD Negara Khilafah:<sup>19</sup>

(Bagan 3.1)  
 “Acuan Gagasan Negara Khilafah dan UUD Negara Khilafah”



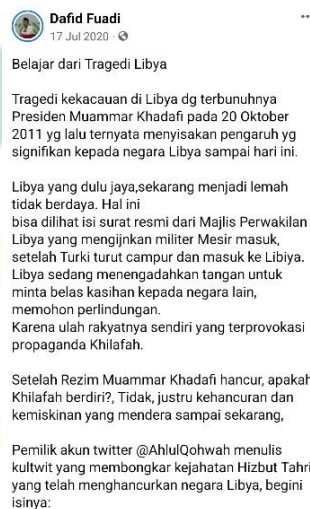
<sup>18</sup> Ainur Rofiq Al Amin, *Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir*, Cetakan Kedua. (Jakarta: Wahid Foundation, 2019), 184.

<sup>19</sup> Ibid.

Menanggapi hal tersebut Dafid Fuadi mempertanyakan prestasi apa yang pernah dilakukan oleh kelompok Islam radikal khususnya HTI sampai kemudian getol sekali ingin menegakkan khilafah. Dafid justru memberikan contoh akibat provokasi khilafah yang terjadi di Libya.

**(Gambar 3.4)**

**“Belajar dari Tragedi Libya”**



Propaganda yang dilakukan kelompok Islam radikal di Libya dengan menggunakan isu negara Islam ataupun khilafah Islam nyatanya tidak membuat negara tersebut makmur. Sebaliknya setelah Muammar Qadafi tumbang, Libya juga tidak menjadi negara khilafah justru malah menjadi negara yang hancur dan sarat akan konflik saudara dan memberikan pengaruh yang signifikan bagi negara Libya sampai hari ini. Libya yang dulu jaya, sekarang menjadi lemah tidak berdaya. Hal ini bisa dilihat isi surat resmi dari Majelis Perwakilan Libya yang mengijinkan militer Mesir masuk, setelah Turki turut campur dan masuk ke Libya. Libya sedang menengadahkan tangan untuk minta belas kasihan kepada negara lain, memohon perlindungan. Karena ulah rakyatnya sendiri yang terprovokasi propaganda Khilafah. Setelah Rezim Muammar Khadafi hancur, apakah Khilafah berdiri?, Tidak, justru kehancuran dan kemiskinan yang mendera sampai sekarang. Pemilik akun twitter @AhlulQohwah menulis kultwit yang membongkar kejahatan Hizbut Tahrir yang telah menghancurkan negara Libya, begini isinya:

perlindungan. Dafid Fuadi menegaskan bahwa hal itu terjadi akibat ulah rakyat Libya sendiri yang terprovokasi propaganda khilafah.<sup>20</sup>

Bukti kejayaan Libya sebelum terkena imbas propaganda antara lain bahwa Libya adalah negara terkaya di benua Afrika dengan *Gross Domestic Product* (GDP) tertinggi bahkan pemerintah memberikan pelayanan publik gratis meliputi listrik, air, pendidikan, dan kesehatan.<sup>21</sup> Dafid menambahkan Libya di bawah kepemimpinan Muammar Qaddafi juga memiliki tingkat kepuasan rakyat yang cukup tinggi. Libya menjadi negara yang aman dengan tingkat kejahatan sangat rendah.<sup>22</sup>

Kepuasan dan tingkat kesejahteraan rakyat yang tinggi tentu membuat Libya sulit untuk dikooptasi. Hizbut Tahrir kemudian membuat strategi cantik menggunakan *proxy* dengan cara menyebar fitnah, manipulasi, dan disinformasi. Hal ini wajar terjadi karena dari genetiknya, Hizbut Tahrir memang dirancang untuk menggulingkan pemerintah yang sah. Dafid dengan lantang memberikan contoh di Indonesia, bagaimana HTI bersikap terhadap Libya saat itu.

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>20</sup> “Dafid Fuadi | Facebook,” accessed June 22, 2022, <https://www.facebook.com/DafidFuadi>.

<sup>21</sup> “Libya: Ten Things About Gaddafi They Don’t Want You to Know,” *Global Research*, last modified November 30, 2018, accessed June 22, 2022, <https://www.globalresearch.ca/libya-ten-things-about-gaddafi-they-dont-want-you-to-know/5414289>.

<sup>22</sup> “Dafid Fuadi | Facebook.”

(Gambar 3.5)  
“HTI dan Konflik Libya”



Sebagaimana dikutip dari hidayatullah.com -yang notabene adalah media afiliasi Islam radikal- Dafid ingin menunjukkan bahwa HTI turut serta memperkeruh keadaan media sosial dengan menyebarkan *proxy war*. Mereka *rebranding* Muammar Qadafi seolah-olah ia adalah pemimpin yang *inkarussunnah* dan tidak berpihak pada rakyat.<sup>23</sup> Lebih ekstrem lagi media Hizbut Tahir Inggris mengatakan bahwa rezim Muammar Qadafi memerangi Islam.

(Gambar 3.6)  
“Hizbut Tahrir Inggris dan Konflik Libya”



<sup>23</sup> “HTI Dukung Rakyat Libya Gulingkan Qadhafi,” *Hidayatullah.Com*, November 30, 1AD, accessed June 22, 2022, <https://www.hidayatullah.com/berita/nasional/read/2011/02/27/46721/hti-dukung-rakyat-libya-gulingkan-qadhafi.html>.

Setelah media diperkeruh suasananya dengan isu propaganda, skenario Hizbut Tahrir adalah *people power* dan demonstrasi besar-besaran baik di Libya maupun disemua negara di mana Hizbut Tahrir beroperasi, termasuk Indonesia.<sup>24</sup> Setelah demonstrasi sukses tibalah saatnya Hizbut Tahrir melakukan *playing victim*. Mereka memberitakan daftar panjang “korban kekerasan rezim Qadafi” dengan masif. Setelah sukses dan Qadafi tumbang Hizbut Tahrir akan memainkan skenario akhirnya, menolak peran barat dan cuci tangan.

**(Gambar 3.7)**

“Hizbut Tahrir Indonesia Demo”

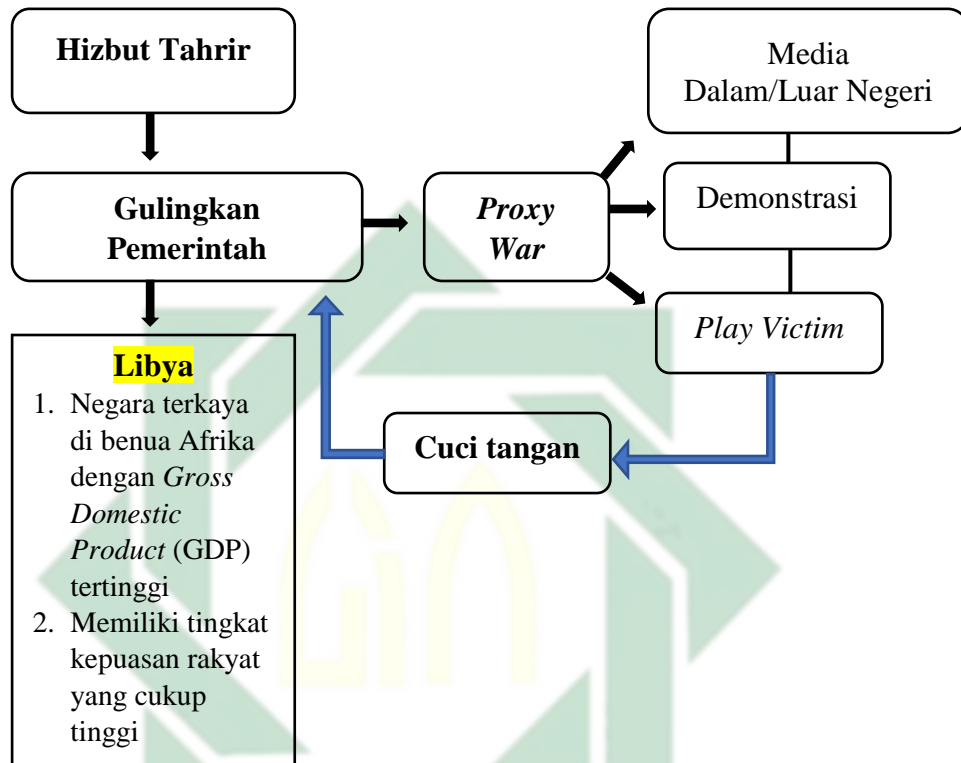


Itulah yang terjadi di Libya dan menurut Dafid bisa jadi kapan saja mereka akan melakukannya di Indonesia. Agar lebih mudah dipahami peneliti akan menggambarkan bagan bagaimana alur “permainan” Hizbut Tahrir dalam memporak-porandakan sebuah negara Libya menurut Dafid Fuadi.

<sup>24</sup> “Ratusan Massa HTI Demo Tolak Khadafi dan Anti Serangan Sekutu,” *detiknews*, accessed June 22, 2022, <https://news.detik.com/berita/d-1602935/ratusan-massa-hti-demo-tolak-khadafi-dan-anti-serangan-sekutu>.

(Bagan 3.2)

“Skenario Hizbut Tahrir dalam Konflik Libya”



Belajar dari Libya propaganda kelompok Islam radikal sangat mungkin terjadi di Indonesia. Apalagi kesadaran akan nasionalisme di tengah masyarakat masih rendah dan kepentingan egosentris kelompok terus meningkat. Maka perlu adanya integrasi nasional sehingga negara bangsa atau *nation state* bisa tetap kokoh. Indonesia pada dasarnya adalah negara yang terdiri dari berbagai suku, bangsa, dan agama. Secara historis, kesemuanya disatukan dengan lima sila (Pancasila) sebagai dasar negara. Pancasila sebagai dasar negara dan Indonesia sebagai *nation state* adalah kunci agar tidak mudah terkecoh dengan propaganda kelompok Islam radikal.

Adapun *nation state* dalam rumusan yang paling dasar dimaknai sebagai negara dengan penduduk yang memiliki pandangan bahwa mereka sebagai suatu bangsa. Ia merupakan entitas legal yang memiliki garis-garis batas geografis di bawah pemerintahan tunggal yang penduduk di dalamnya memandang diri mereka sebagai saling berkaitan satu sama lain.<sup>25</sup>

Sebagai *counter* atas tindakan kelompok Islam radikal, maka kelompok Islam moderat tidak boleh tinggal diam. Nahdlatul Ulama (NU) sebagai representasi Islam moderat di Indonesia telah lama mencontohkan betapa pentingnya memahami Indonesia sebagai *nation state* dan Pancasila sebagai dasar negara. Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama NU 1983 di Situbondo dan Mukhtamar NU ke 27 tahun 1984 Situbondo menjadi buktinya. Saat itu NU dengan “gagah”-nya menerima aturan pemerintah mengenai penggunaan Pancasila sebagai asas tunggal organisasi. Sikap NU tersebut didasari dari pandangan kemaslahatan nasional dan menyelamatkan keutuhan bangsa dengan pendekatan fikih.<sup>26</sup>

Apakah dengan menerima Pancasila sebagai dasar negara berarti mengenyampingkan Islam dalam bernegara, tentu tidak. Menanggapi hal tersebut Rofiq pernah mengunggah postingan di *Facebook*-nya mengenai kisah KH. Ali Ma'sum Krapyak dan Kiai NU lainnya saat polemik penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal:

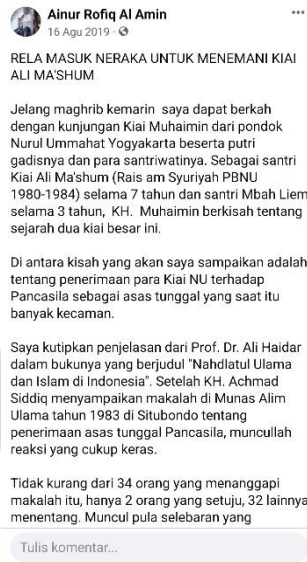
---

<sup>25</sup> Daniel S. Papp, *Contemporary International Relations: Frameworks for Understanding*, 6th ed. (New York: Longman, 2002), 19.

<sup>26</sup> M. Imdadun Rahmat, *Islam Nusantara, Islam Indonesia: Ijtihad Kemaslahatan Bangsa*, Cetakan I. (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta bekerjasama dengan SAS-Said Aqil Siroj Institute, 2018), 127.

### (Gambar 3.8)

“KH. Ali Ma’sum dan Penerimaan Asas Tunggal”



Pada saat penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal, Nahdlatul Ulama menempatkan Pancasila sebagai asas organisasi dalam anggaran dasar dan Islam sebagai akidah.<sup>27</sup> Bagi KH. Ali Ma’sum menurut Rofiq para kiai NU saat itu tidak ada yang bermaksud menafikan Islam, justru mereka sangat mencintai Islam lewat jalan kecintaannya kepada Indonesia. Senada dengan KH. Ali Ma’sum, Ma’ruf Khozin menganalogikan hubungan agama dan negara dengan “jalan” dan “tujuan”.

<sup>27</sup> Adalah Kiai Achmad Siddiq yang merupakan arsitek dalam rancangan NU kembali ke Khittah 1926 dengan menuliskan Khittah Nahdliyyah, risalah penting untuk memahami Khittah NU serta penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal organisasi dengan menyusun deklarasi hubungan Pancasila dengan Islam dibantu KH Abdurrahman Wahid, dan kiai-kiai lainnya pada tahun 1983-1984. Kiai Achmad Siddiq sendiri menjelaskan secara gamblang Pancasila sebagai asas dalam sudut pandang teologis. Dalam Al-Qur’an, tiga kali dipergunakan lafadh asas yang ketiga-tiganya mengenai asas pendirian masjid (ibadah), yaitu takwa. Pancasila merupakan ideologi dan dasar negara yang menjadi asas bangsa Indonesia. Deklarasi hubungan Islam dan Pancasila dalam pandangan Kiai Achmad Siddiq bukan berarti menyejajarkan Islam sebagai agama dan Pancasila sebagai ideologi kehidupan berbangsa dan bernegara. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, Cet. 3. (Surabaya: Diterbitkan bersama Khalista [dan] Lajnah Ta’lif Wan Nasyr (LTN NU) Jawa Timur, 2005).



### (Gambar 3.9)

#### “Hubungan Agama dan Negara”



Perlu digaris bawahi bahwa NU adalah organisasi kemasyarakatan dan keagamaan pertama yang menuntaskan penerimaannya atas ideologi Pancasila. M. Imadudin Rahmat menambahkan NU bukan hanya pertama yang menerima, tetapi juga yang paling mudah menerima Pancasila.<sup>28</sup> Keputusan paradigmatic penerimaan NU atas Pancasila dan keberadaan *nation state* dikenal dengan “Deklarasi tentang Hubungan Pancasila dengan Islam”.<sup>29</sup> Deklarasi ini merupakan simpul dan titik akhir dari *bahstul masa'il* ulama NU tentang Pancasila sebagai dasar negara, tentang wawasan kebangsaan, dan posisi Islam dalam *nation state*.

<sup>28</sup> Rahmat, *Islam Nusantara, Islam Indonesia*, 130.

<sup>29</sup> Lebih jelasnya baca islami.co Idris Masudi, “NU Dan Deklarasi Tentang Hubungan Pancasila Dengan Islam,” *Islami[Dot]Co*, last modified May 31, 2017, accessed June 23, 2022, <https://islami.co/nu-dan-deklarasi-tentang-hubungan-pancasila-dengan-islam/>.

(Gambar 3.10)

“Naskah Deklarasi tentang Hubungan Pancasila dengan Islam”



Apa yang dilakukan oleh NU mengenai *positioning* Pancasila sebagai dasar negara ataupun Indonesia sebagai *nation state* secara tidak langsung akan meningkatkan rasa nasionalisme pada jemaahnya. Di sisi lain nasionalisme merupakan landasan bangunan yang kuat bagi terciptanya *nation state* itu sendiri.<sup>30</sup> Artinya ketika ada nasionalisme yang kuat maka *nation state* akan terbentuk. Namun, justru kelompok Islam radikal menolak adanya nasionalisme tersebut.

Ainur Rofiq Al Amin dalam bukunya “Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir” mengatakan Hizbut Tahrir sangat getol menolak nasionalisme.<sup>31</sup> Nasionalisme oleh

<sup>30</sup> Papp, *Contemporary International Relations*, 12.

<sup>31</sup> Amin, *Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir*, 199.

Hizbut Tahrir disebut sebagai *asabiyyah*<sup>32</sup> (fanatisme jahiliyah yang dilarang) dianggap sebagai penghalang dalam memperjuangkan khilafah. Mereka berkeyakinan bahwa nasionalisme adalah akal-akalan “barat” untuk melakukan *divide et impera* atau politik pecah belah.

Rofiq dalam bukunya yang lain mengatakan bahwa Hizbut Tahrir menganggap nasionalisme bertentangan dengan hukum Islam, dan dengan tegas mengatakan bahwa al-Quran dan as-Sunnah mewajibkan umat Islam untuk memerangi nasionalisme. Bagi siapapun yang menyerukan pada nasionalisme - menurut Hizbut Tahrir- berarti telah melakukan dosa yang sangat besar dan kemungkaran yang jelas.<sup>33</sup> *Lantas solusi apa yang ditawarkan Hizbut Tahrir?* Apalagi kalau bukan khilafah. Seperti yang dikatakan oleh mantan juru bicara Hizbut Tahrir Indonesia Ismail Yusanto dalam majalah al-Wa’ie bahwa umat Islam di dunia termasuk Indonesia seharusnya hidup di bawah satu kepemimpinan yang tunggal, yakni khilafah.<sup>34</sup>

Ma’ruf Khozin pernah membahas masalah nasionalisme dalam status *Facebook*-nya. Ia mengatakan bahwa sudah barang tentu orang yang berkeinginan menegakkan khilafah menolak nasionalisme. Karena nasionalisme dianggap sebagai penghalang. Makanya mereka menolak apapun yang berkaitan dengan nasionalisme, termasuk slogan NU: *hubbul wathan minal iman*.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> M.R. Kurnia, “Asabiyyah Sebuah Malapetaka,” *al-Wa’ie: Media Politik dan Dakwah Membangun Kesadaran Umat*, 2001, 13.

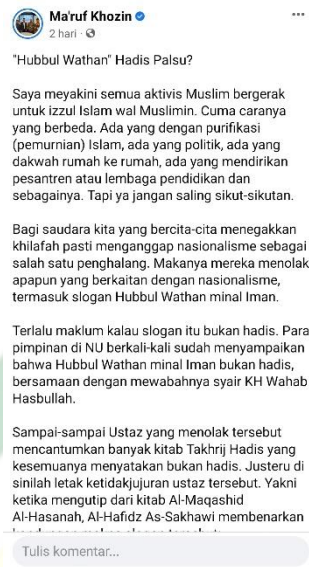
<sup>33</sup> Ainur Rofiq Al Amin, *Proyek Khilafah HTI: Perspektif Kritis*, Edisi revisi. (Sewon, Bantul, Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2015), 113.

<sup>34</sup> Muhammad Ismail Yusanto, “Kebangkitan Islam Menantang Modernisasi dan Globalisasi,” *al-Wa’ie: Media Politik dan Dakwah Membangun Kesadaran Umat*, 2006, 56.

<sup>35</sup> “Ma’ruf Khozin | Facebook.”

### (Gambar 3.11)

“Nasionalisme: Hubbul Wathan Hadis Palsu?”



Slogan *hubbul wathan minal iman* yang artinya adalah mencintai tanah air adalah sebagian dari iman merupakan penggalan syair yang dibuat oleh KH. Wahab Hasbullah Jombang. Ma'ruf Khozin memang membenarkan bahwa itu bukan hadis. Namun makna dari slogan tersebut sudah benar. Sebagaimana yang dikatakan Syekh Muhammad ibn Abdur Rahman al-Hafidz as-Sakhawi dalam kitab al-Maqashid al-Hasanah<sup>36</sup>:

حب الوطن من الإيمان، لم أقف عليه، ومعناه صحيح

Artinya: “Cinta tanah air adalah bagian dari iman”. Saya tidak menemukan sebagai hadis, tapi maknanya sudah benar.

Ma'ruf Khozin mengatakan bahwa cinta tanah air merupakan saripati dari doa nabi Muhammad Saw. dalam hadis sahih. Ia mengutip hadis riwayat al-Bukhari

<sup>36</sup> Muḥammad Ibn-‘Abd-ar-Raḥmān as-Saḥāwī, ‘Abdallāh Muḥammad aṣ-Ṣadīq, and ‘Abd-al-Laṭīf Ḥasan ‘Abd-ar-Raḥmān, *al-Maqasid al-ḥasana fi bayan katir min al-ahadis al-muṣṭahara ‘ala ‘l-alsina*, Ṭab‘a 1. (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 2004), 297.

اللَّهُمَّ حَبِّبِ الْيَنَّا الْمَدِينَةَ كَحَبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ

Artinya: *Ya Allah, jadikanlah kami cinta Madinah, sebagaimana cinta kami kepada Makkah, atau melebihi Makkah.*

Berdasarkan hadis tersebut Ma'ruf Khozin ingin menjelaskan bahwa di manapun nabi Muhammad Saw. menjalani kehidupan, nabi selalu mencintai negerinya.<sup>37</sup> Sudah jelas bahwa walaupun secara langsung nabi tidak mengatakan cinta tanah air, namun berdasarkan kitab dan hadis di atas bahwa mencintai tanah air atau nasionalisme adalah sesuatu yang baik.

Hal yang perlu dipertanyakan kepada Hizbut Tahrir dan kelompok Islam radikal yang menentang nasionalisme adalah bagaimana kemudian mereka mengkampanyekan sebuah konsep untuk bersatu dalam “satu bendera”? Kalau nasionalisme dan turunannya seperti cinta golongan, kelompok, ataupun komunitas tertentu dianggap bagian dari *asabiyyah*. Mengapa Hizbut Tahrir pada kesempatan lain mengajak untuk megakkan khilafah? Bukankah itu sama saja.

Menjawab pertanyaan tersebut, Rofiq berpendapat jika kemudian Hizbut Tahrir mengajak orang-orang untuk membuat kelompok tertentu, dan itu tidak dianggap bagian dari *asabiyyah* asalkan pembentukan kelompok tersebut bukan merupakan tujuan namun hanya sekadar sarana untuk menyeru Islam dan ber-*amar ma'ruf nahi munkar*. Maka apabila ada orang yang mengatakan bahwa gerakan nasionalisme hanya sekadar sarana untuk ber-*amar ma'ruf nahi munkar*, Hizbut Tahrir seharusnya juga tidak menganggapnya sebagai *asabiyyah*.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> “Ma'ruf Khozin | Facebook.”

<sup>38</sup> Amin, *Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir*, 200.

## B. Kritik terhadap Islam Salafi-Wahabi

Sebelum membahas kritik terhadap Islam Salafi-Wahabi peneliti ingin menunjukkan definisi Salafi-Wahabi menurut Khaled Abou El Fadl dalam bukunya yang cukup fenomenal berjudul “*The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*”. Khaled dalam buku tersebut memaknai Salafi sebagai sebuah istilah yang dimanfaatkan oleh setiap gerakan yang ingin mengklaim bahwa ia berpijak pada otentisitas Islam. Sedangkan Salafi sebagai faham (Salafisme) adalah faham yang didirikan pada akhir abad kesembilan belas oleh para pembaharu Muslim seperti Jalal al-San'ani, Muhammad al-Shawkani, Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad 'Abduh, dan Muhammad Rashid Ridha. Beberapa orang bahkan mengaitkan asal usul akidah dengan Ibn Taymiyya dan muridnya Ibn Qayyim al-Jawziyya.<sup>39</sup>

Sebenarnya penggunaan kata salafi ini menimbulkan kerancuan tersendiri bagi khazanah keilmuan Islam. Kata salafi sebenarnya adalah kata yang dinisbatkan kepada generasi yang dibatasi oleh sebuah penjelasan Rasulullah Saw. dalam hadisnya yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim:

حَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوكَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوكَهُمْ

Artinya: *Sebaik-baik manusia adalah (yang hidup) dimasaku, kemudian yang mengikuti mereka (tabi'in), kemudian yang mengikuti mereka (tabi' at-tabi'in).*

Berdasarkan hadis tersebut maka yang dinamakan Salafi sebenarnya adalah generasi sahabat nabi, *tabi'in*, dan *tabi' at-tabi'in* termasuk para Imam Mazhab

---

<sup>39</sup> Abou El Fadl, *The Great Theft*, 75.

karena mereka semua hidup di tiga abad pertama sepeninggal Rasulullah Saw.<sup>40</sup> Hingga pada akhirnya istilah salafi menjadi tercemar akibat propaganda yang gencar dilakukan oleh kelompok Islam radikal yang mengaku-ngaku sebagai satu-satunya kelompok Salaf.

Kelompok Islam radikal yang mengklaim dirinya adalah Salafi, dahulu dikenal sebagai Wahabi. Khaled mengatakan Wahabi adalah sebutan bagi pengikut Muhammad bin Abdul Wahab. Wacana utama yang digemborkan oleh Abdul Wahab adalah bahwa umat Islam telah salah dengan menyimpang dari jalan Islam yang lurus, maka hanya dengan kembali ke satu agama yang benar mereka dapat memperoleh kembali keridhaan dan penerimaan Allah. Abdul Wahab berusaha untuk membersihkan Islam dari semua kerusakan yang dia yakini telah menyusup ke dalam seluruh aspek agama termasuk tasawuf, doktrin syafaat, rasionalisme, dan praktik yang dia anggap sebagai Bidah Bidah.<sup>41</sup>

Antara Salafi dan Wahabi sebenarnya dua pemaknaan yang berbeda. Sampai kemudian ketika keduanya diekspor ke luar Saudi dan bergabungnya tokoh Muhammad Nashiruddin al-Albani, kedua istilah itu ibarat dua sisi pada sekeping mata uang. Maka istilah paling tepat untuk menyebut mereka adalah Salafi-Wahabi. Mengenai penggunaan istilah ini Salafi-Wahabi bahkan juga sering menggunakan *ahlussunnah* tanpa diikuti kata *wal jamaah*.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi: Mereka Membunuh Semuanya, Termasuk Para Ulama*, Cet. 1. (Bantul, Yogyakarta: penerbit & distribusi, Pustaka Pesantren, 2011), 23.

<sup>41</sup> Abou El Fadl, *The Great Theft*, 45.

<sup>42</sup> Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, 27.

Mengenai konteks gerakan dan sifatnya, sebenarnya Khaled tidak menggunakan diksi Islam radikal ataupun Islam fundamentalis. Ia lebih sering menggunakan istilah Islam puritan. Ia mengatakan:

*Those I am calling puritans have been described by various writers as fundamentalists, militants, extremists, radicals, fanatics, jihadists, and even simply Islamists. I prefer the label puritans, because the distinguishing characteristic of this group is the absolutist and uncompromising nature of its beliefs. In many ways, this orientation tends to be purist, in the sense that it is intolerant of competing points of view and considers pluralist realities to be a form of contamination of the unadulterated truth.*<sup>43</sup>

Khaled menjelaskan mengapa ia lebih suka menamai mereka dengan puritan karena ciri pembeda dari kelompok ini adalah sifat keyakinannya yang absolut dan tidak kenal kompromi. Dalam banyak hal, kelompok ini cenderung “murni”, dalam arti tidak toleran terhadap pandangan yang saling bersaing dan menganggap realitas pluralis sebagai bentuk pencemaran terhadap kebenaran yang murni. Ia menambahkan istilah ekstremis, fanatik, dan radikal memang menawarkan alternatif yang masuk akal. Namun demikian, jika dilihat dari pemikiran kelompok-kelompok ini dalam berbagai persoalan, tampak bahwa mereka secara konsisten dan sistematis bersifat absolut, dikotomis, dan bahkan idealis.<sup>44</sup>

Adapun mata rantai Salafi-Wahabi di Indonesia, Dafid Fuadi mengatakan bahwa sebenarnya cukup rumit untuk dijelaskan. Bukan rumit karena tidak ada datanya, melainkan mengandung sensitifitas yang tinggi bila diuraikan secara rinci.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Abou El Fadl, *The Great Theft*, 18.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>45</sup> Dafid Fuadi, “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi ‘Kiai Medsos’ Nahdlatul Ulama di Jawa Timur,” interview by Iqbal Hamdan Habibi, June 12, 2022.



Untuk kepentingan penelitian ini peneliti akan memulai mata rantai Salafi-Wahabi di Indonesia pada medio awal tahun 1980-an.

Pada awal tahun 1980-an Indonesia mulai didatangi elemen pergerakan dakwah Islam dari luar negeri. Ini menyul terjadinya “internasionalisasi” bagi jamaah-jamaah dakwah tertentu pada tahun 1970-an. Kemudian di tahun 1980-an itu muncullah dipermukaan Indonesia kelompok dakwah seperti Tarbiyah (Ikhwanul Muslimin), Jamaah Tabligh (JT), Hizbut Tahrir (HT), Jamaah Islamiyyah (JI), dan lain-lain. Sedangkan Salafi yang merupakan nama lain dari Wahabi mulai populer di Indonesia pada tahun 1995 yang ditandai dengan terbitnya Majalah Salafy yang dibidani oleh Ja’far Umar Thalib dan kawan-kawan.

**(Gambar 3.12)**

“Beberapa Majalah Salafy di Indonesia”<sup>46</sup>



Dafid Fuadi menjelaskan secara umum Salafi-Wahabi dibagi menjadi dua aliran: (1) Salafi-Wahabi Rasmi dan (2) Salafi-Wahabi Jihadi. Selain itu Salafi-

<sup>46</sup> “Yusuf Maulana - Ja’far Umar Thalib Dulu Ia Terkagum Pada Gerakan... | Facebook,” accessed June 24, 2022, [https://mobile.facebook.com/story.php?story\\_fbid=pfbid0iCp8PyQVWcfpD3AxAuVXhV66zWW4ATG2mrrWHvRWdNACAQTnqVDUBYAF66ZF69Zzl&id=1223566627&\\_rdc=1&\\_rdr](https://mobile.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0iCp8PyQVWcfpD3AxAuVXhV66zWW4ATG2mrrWHvRWdNACAQTnqVDUBYAF66ZF69Zzl&id=1223566627&_rdc=1&_rdr).

Wahabi ternyata mengalami perpecahan yang “dahsyat”. Mulai dari dua aliran yang diterangkan oleh Dafid di atas ditambah dengan keterangan dari Idahram dalam bukunya yang berjudul “Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi”. Idarham menjelaskan cukup rinci perpecahan yang ada pada Salafi-Wahabi sehingga terbentuklah faksi-faksi. Adapun kelompok Islam seperti Ikwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Jamaah Tabligh, Jamaat Islam, Negara Islam Indonesia, dan sebagainya menurut Idarham memiliki gerakan serupa dengan Salafi-Wahabi faksi Haraki.<sup>47</sup>



Paradigma Salafi-Wahabi secara garis umum pernah dikatakan oleh Abdul Mannan dalam bukunya yang berjudul “Wahabi: Tantangan Umat Islam Indonesia” bahwa bagi Salafi-Wahabi siapapun yang memiliki keyakinan (akidah) yang tidak

<sup>47</sup> Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, 59.

sesuai dengan keyakinan mereka maka hukumnya sama dengan kafir, musyrik, atau murtad bahkan halal untuk dibunuh dan hartanya halal dirampas.<sup>48</sup>

Pendapat tersebut sesuai dengan pernyataan dari Ma'ruf Khozin. Ia menggambarkan pandangan akidah dari sudut pandang Asy'ariyah dan Wahabi.

**(Gambar 3.14)**

“Perbandingan Akidah Asy’ari dan Wahabi”



Ma'ruf Khozin juga mengatakan bahwa Mazhab Hanbali menolak kehadiran Salafi-Wahabi. Ia mengutip kitab *al-Sādah al-Hanābilah wa Ikhtilāfihim ma'a al-Salafīyah al-Mu'āṣirah* karya Syekh Musthofa Hamdu Aliyan al-Hanbali mengatakan bahwa mazhab Hanbali menolak Salafi-Wahabi masakini sebab mana mungkin ada “salaf” di masa kini.<sup>49</sup>

Bila dikatakan Salafi-Wahabi memiliki kerangka berpikir yang “puritan”<sup>50</sup> sebagaimana yang dikatakan Khaled di pembahasan sebelum-sebelumnya. Hal ini juga dibenarkan oleh Rofiq, menurutnya membenaran atas sikap Salafi-Wahabi bisa

<sup>48</sup> Abdul Mannan, *Wahabi: Tantangan Umat Islam Indonesia* (t.t: t.p, 2012), 20.

<sup>49</sup> Musthofa Hamdu Aliyan al Hanbali, *al-Sādah al-Hanābilah wa Ikhtilāfihim ma'a al-Salafīyah al-Mu'āṣirah* (Saudi Arabia: Dar an-Noor, 2014), 125.

<sup>50</sup> Abou El Fadl, *The Great Theft*.

ditebak dengan sederhana. Awalnya mereka akan mengklaim bahwa orang yang menganut Asy'ariyah adalah bagian dari Syi'ah, sedangkan yang mewakili Sunni adalah Salafi-Wahabi. Kemudian mereka akan mengklaim bahwa tidak ada Islam selain Salafi-Wahabi. Terakhir mereka akan mengatakan selain Salafi-Wahabi adalah kafir.

(Gambar 3.15)

“Klaim Wahabi terhadap Asy’ari”



Berangkat dari pernyataan itu—dalam konteks Indonesia—secara sepihak Salafi-Wahabi akan menyalahkan ritus-ritus keagamaan dan tradisi muslim Indonesia seperti: ziarah kubur, keabsahan sholat, rutinitas di bulan Ramadhan, *tahlilan*, ritual haji, *tabarruk*, bahkan puasa-puasa sunnah. Ma’ruf Khozin sudah sering membantah tuduhan Salafi-Wahabi kepada “tradisi” umat muslim Indonesia baik di media sosial maupun berupa buku. Terakhir Ma’ruf Khozin membuat buku dengan judul *100 Hujjah Aswaja yang Dituduh Bidah, Sesat, Syirik, dan Kafir*.<sup>51</sup>

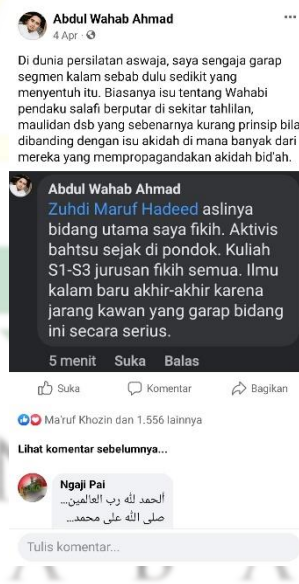
<sup>51</sup> Ma’ruf Khozin, *100 Hujjah Aswaja yang Dituduh Bid’ah, Sesat, Syirik, dan Kafir*, Cetakan I. (Surabaya: Muara Progresif, 2022).

Dalam buku tersebut Ma'ruf dengan gamblang menjawab seratus tuduhan Salafi-Wahabi dengan menggunakan dalil-dalil yang otoritatif.

Tidak hanya perihal amaliyah atau tradisi saja. Secara akidah Salafi-Wahabi menganggap para pengikut Asy'ari atau golongan Aswaja (Indonesia) telah mengalami pencemaran dan kecacatan. Persinggungan Salafi-Wahabi terhadap akidah ditanggapi oleh Abdul Wahab Ahmad di *Facebook*-nya. Saat peneliti temui, Gus Wahab mengatakan bahwa fokus kontranarasi yang ia buat di *Facebook* adalah pembahasan mengenai akidah yang diklaim sesat oleh Salafi-Wahabi.<sup>52</sup>

**(Gambar 3.16)**

“Konteks Pembahasan di Facebook Abdul Wahab Ahmad”



Menanggapi hal tersebut Gus Wahab mengatakan bahwa Asy'ariyah adalah madzhab akidah terbesar di dunia yang di dalamnya ada banyak nama para ulama besar sekaliber al-Hafidz Ibnu Hajar dan Imam Nawawi, dan ilmu-ilmu Islam dari

<sup>52</sup> Abdul Wahab Ahmad, “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi ‘Kiai Medsos’ Nahdlatul Ulama di Jawa Timur,” interview by Iqbal Hamdan Habibi, June 19, 2022.

masa ke masa disebarakan oleh ulama Asy'ariyah.<sup>53</sup> Jadi bagaimana mungkin Asy'ariyah adalah sesat dan kafir padahal fakta sejarahnya adalah semua golongan Islam termasuk Salafi-Wahabi sendiri, bahkan orientalis sekalipun mempelajari ilmu-ilmu keislaman dari orang-orang beraliran Asy'ariyah atau sepaham dengan Asy'ariyah meskipun tidak menyebut dirinya sebagai Asy'ariyah. Justru sebaliknya Gus Wahab mengatakan bahwa apa yang selama ini dilakukan oleh Salafi-Wahabi dalam aspek akidah sangat dekat dengan pemikiran Mujassimah. Mujassimah adalah aliran sesat yang meyakini bahwa Allah memiliki bentuk fisik bahkan susunan organ-organ tubuh selayaknya makhluk. Akidah Mujassimah disebut dengan *tajsim* dan Mujassim adalah sebutan bagi orang yang meyakiniinya.<sup>54</sup>

**(Gambar 3.17)**  
 “Bidahnya Wahabi”



Dalam postingan yang lain, Dafid Fuadi memaparkan bukti bahwa “sekte” Salafi-Wahabi terbukti berakidah *tajsim* sehingga menyimpang dari prinsip tauhid:

<sup>53</sup> Abdul Wahab Ahmad, *Kerancuan Akidah Wahabi: Membela Akidah Ahlussunnah wal Jamaah yang Disesatkan Wahabi*, Cetakan pertama. (Depok: Sahifa Publishing, 2020), 37.

<sup>54</sup> Ibid.

### (Gambar 3.18)

#### “Salafi-Wahabi Mujassim”



Gus Wahab berpendapat bahwa sangat menggelikan jika ada orang yang berkelakar “*madzhabnya syafi’iyah, (tapi) akidahnya asy’ariyah*”. Seolah-olah beraliran Asy’ariyah di Indonesia yang notabene bermazhab Syafi’iyah adalah sebuah ketidakcocokan. Padahal apabila ditarik ke dalam konteks sejarah Imam Syafi’i memang tidak menyukai ilmu Kalam karena konteks saat itu memang lebih baik menjauhi ilmu Kalam. Namun perlu diingat, di zaman selanjutnya ilmu kalam menjadi pembahasan para ulama karena dirasa butuh untuk dibahas.

Ibnu Taimiyah -ulama yang dijadikan rujukan oleh Salafi-Wahabi- adalah salah satu tokoh yang sering membahas ilmu kalam (akidah). Bahkan Ibnu Taimiyah sampai pada kesimpulan bahwa Allah berada di arah tertentu dan arah itu bisa ditunjuk. Sebuah kesimpulan yang tidak pernah diucapkan oleh ulama “salaf” manapun. Gus Wahab mengatakan jika Imam Abu Hasan asl-Asy’ari yang berkata bahwa Allah tidak berada di arah tertentu sesuai akidah “salaf” dianggap dibenci oleh Imam Syafi’i, maka apalagi Ibnu Taimiyah yang akidahnya berkesimpulan

bahwa orang yang di atas gunung lebih dekat dengan Allah daripada orang yang ada di lembah.<sup>55</sup>

Perlu diingat pula bahwa tidak semua pendapat Ibnu Taimiyah docap sebagai Mujassim oleh Asy'ariyah. Gus Wahab secara pribadi meyakini Ibnu Taimiyah bukan Mujassim, tapi cenderung pada akidah *tajsim* karena banyaknya komentar Ibnu Taimiyah yang pro-*tajsim*. Perihal mujassim dengan tegas Sayyid Muhammad Alawi al-Maliki al-Hasani dalam kitab *Mafāhim* mengatakan siapapun yang memiliki keyakinan menyamakan antara *khaliq* dan makhluk maka dia telah kafir.<sup>56</sup>

Bagaimana pun produk pemikiran Islam Salafi-Wahabi telah mendapatkan kritik di belahan bumi manapun, termasuk Indonesia. Dalam wilayah Jawa Timur sendiri baik di dunia nyata maupun di ruang digital, produk pemikiran Salafi-Wahabi telah mendapatkan kritik telak dari empat “Kiai Medsos”: Ma’ruf Khozin, Ainur Rofiq Al Amin, Dafid Fuadi, dan Abdul Wahab Ahmad. Khusus Rofiq, kritiknya terhadap Salafi-Wahabi banyak dijumpai di *Facebook*-nya. Karya Rofiq yang berupa buku membahas seputar kontranarasi kepada Hizbut Tahrir. Berikut peneliti tunjukkan buku karya keempat “Kiai Medsos”:

---

<sup>55</sup> Ibid., 40.

<sup>56</sup> Sayyid Muhammad Alawi al-Maliki, *Mafahim Yajib an-Tushohhah*, trans. Abdus Salam Ammar and Moh. Hasib Dawam Dawam, Cetakan 1. (Surabaya: Yayasan Hai’ah ash-Shofwah al-Malikiyyah, 2013), 14.



(Tabel 3.2)

“Buku Kritik dan Kontranarasi dari Kiai Medsos terhadap Kelompok Islam radikal”

No.	Kiai Medsos	Judul Buku
1.	Ma'ruf Khozin	1. <i>100 Hujjah Aswaja yang Dituduh Bidah, Sesat, Syirik, dan Kafir</i> 2. <i>Menjawab Tuduhan sebagai Penyembah Kuburan</i> 3. Dan lain-lain
2.	Ainur Rofiq Al Amin	1. <i>Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir</i> 2. <i>Kontranarasi Melawan Kaum Khilafers</i> 3. Dan lain-lain
3.	Dafid Fuadi	1. <i>Mengurai Sejarah Tiga Aliran di Luar Ahlussunnah wal Jamaah</i>
4.	Abdul Wahab Ahmad	1. <i>Kerancuan Akidah Wahabi: Membela Akidah Ahlussunnah wal Jamaah yang Disesatkan Wahabi</i> 2. <i>Dialog Akidah Versus Salafi-Wahabi: Membongkar Akidah Bidah dan Membela Asy'ariyah</i> <sup>57</sup>

Misalnya saat Salafi-Wahabi mengeluarkan statemen “*Ikuti nabi! Jangan ikut ulama! Ulama tidak Maksom, kalau Nabi sudah pasti Maksom. Makanya ikuti Nabi, jangan ikut Ulama*”. Secara sepintas memang tidak ada yang salah dengan statemen ini. Namun ada beberapa catatan kerancuan nalar Salafi-Wahabi untuk dipahami bersama: (1) menafikan ulama dalam memahami ayat-ayat al-Quran dan hadis nabi adalah sesuatu yang tidak tepat, (2) Salafi-Wahabi meminta untuk tidak mengikuti ulama, mereka meminta mengikuti nabi dan di sisi lain mereka mengikuti pendapat Syekh Albani, apakah Syekh Albani nabi? Tentu bukan.

<sup>57</sup> Abdul Wahab Ahmad, *Dialog Akidah Versus Wahabi-Salafi: Membongkar Akidah Bid'ah dan Membela Asy'ariyah* (Sidoarjo: Bina Aswaja, 2013).

### (Gambar 3.19)

#### “Kerancuan Nalar Wahabi”



Dalam postingan di atas Ma'ruf Khozin mengatakan bahwa inti dari statemen mereka adalah jangan ikuti ulama selain ulama mereka. Padahal secara nyata mereka taklid kepada ulamanya sendiri. Salafi-Wahabi memang pandai dalam membangun narasi seolah-olah yang diyakini oleh Ahlussunnah wal Jamaah adalah salah, dan yang benar hanyalah apa yang mereka yakini.<sup>58</sup>

Selain kerancuan dalam bernalar, Salafi-Wahabi juga gemar “bersilat lidah” terlebih ketika mereka sudah terpojok dalam sebuah perdiskusian. Sebagaimana yang pernah dialami oleh Dafid Fuadi.

<sup>58</sup> “Ma'ruf Khozin | Facebook.”

### (Gambar 3.20)

“Ketika Salafi-Wahabi Terpojok”



Bila Gus Wahab di atas tadi menyamakan Salafi-Wahabi sebagai akidah yang berhaluan Mujassimah, Dafid Fuadi menambahkan bahwa Salafi-Wahabi adalah Khawarij dan bukan bagian dari Ahlussunnah wal Jamaah.<sup>59</sup> Salafi-Wahabi dikatakan Khawarij karena ada ajaran penting di kalangan Khawarij yang menjadi ajaran Salafi-Wahabi, yaitu *takfir al-mukhalif* dan *istihlāl dima' al-mukhalifin* (mengkafirkan dan menghalalkan darah kaum Muslimin yang berbeda dengan mereka).

Persoalannya bahwa kaum Salafi-Wahabi juga merujuk terhadap kitab-kitab tafsir dan hadits yang menjadi rujukan Ahlussunnah wal Jamaah, tetapi hal ini bukan alasan menganggap mereka dianggap sebagai Ahlussunnah wal Jamaah. Dafid menambahkan jika kita mempelajari ilmu hadits, dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Muslim dan lain-lain, tidak sedikit para perawi hadits yang mengikuti aliran Syiah,

<sup>59</sup> Dafid Fuadi, *Mengurai Sejarah Tiga Aliran di Luar Ahlussunnah wal Jamaah*, Cetakan ketiga. (Kediri: Aswaja NU Center PCNU Kab. Kediri, 2019), 28.

Khawarij, Murjiah, Qadariyah dan lain-lain. Namun para ulama kita, termasuk dari kalangan ahli hadits, sangat toleran dengan siapapun, sehingga tidak menghalangi menerima hadits-hadits yang diriwayatkan oleh para perawi ahli Bidah untuk dimasukkan dalam kitab-kitab mereka dan kemudian menjadi rujukan utama kaum muslimin Ahlussunnah wal Jamaah.

Dalam kitab *al-Durar al-Saniyyah fi al-Ajwibat al-Najdiyyah* karya Syaikh Abdurrahman bin Muhammad bin Qasim, ulama Wahabi kontemporer, ada pernyataan Muhammad bin Abdul Wahab, bahwa ilmu fiqih dan kitab-kitab fiqih madzhab empat yang diajarkan oleh para ulama adalah ilmu syirik, sedangkan para ulama yang menyusunnya adalah setan-setan manusia dan jin.<sup>60</sup> Artinya Muhammad bin Abdul Wahab menganggap kaum muslim yang mengikuti madzhab fiqih empat adalah orang yang kafir.

Dafid Fuadi dalam bukunya juga merinci alasan kesamaan antara Salafi-Wahabi dengan Khawarij.<sup>61</sup> Untuk memudahkan identifikasi peneliti akan menyajikan rincian tersebut ke dalam tabel di bawah ini:

**(Tabel 3.3)**  
“Kesamaan Salafi-Wahabi dengan Khawarij”

No.	Persoalan	Pandangan	
		Khawarij	Salafi-Wahabi
1.	Pelaku Dosa dan Takfiri	Mengucilkan diri dari seluruh kaum muslim dengan berpendapat bahwa pelaku dosa besar itu kafir.	Mengucilkan diri dari kaum Muslimin dengan mengkafirkan kaum Muslimin karena perbuatan dosa menurut asumsinya.

<sup>60</sup> Abdul Rahman ibn Muhammad ibn Qasim, *al-Durar al-Saniyyah fi al-Ajwibat al-Najdiyyah*, Juz 3. (Makkah al-Mukarramah: Maṭba‘at Umm al-Qurá, 1937), 56.

<sup>61</sup> Fuadi, *Mengurai Sejarah Tiga Aliran di Luar Ahlussunnah wal Jamaah*, 32.

2.	Negara Islam	Negara Islam yang penduduknya melakukan dosa besar sebagai negara harbi, yang dihalalkan darah dan harta bendanya.	Menghukumi Negara Islam sebagai negara harbi meskipun penduduknya orang yang paling taat beribadah kepada Allah dan paling saleh.
3.	Ekstremisme Agama	Memaknai “hukum itu hanyalah milik Allah (Q.S. Yusuf: 40)”, dengan membuat semboyan, “tidak ada hukum selain dari Allah”	Memaknai “hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan”, (QS. Al Fatihah: 5, dengan slogan “tidak ada yang disembah selain Allah”, dan “syafa’at hanya milik Allah”
4.	Bidah	Ibn Taimiyah berkata, “Aliran Khawarij adalah Bidah pertama yang muncul dalam Islam, lalu pengikut Khawarij mengkafirkan dan menghalalkan darah kaum Muslimin”.	Salafi-Wahabi Bidah terakhir dalam Islam, pengikutnya mengkafirkan dan menghalalkan darah kaum Muslimin.
5.	Keterangan Hadis	Hadis-hadis shahih yang menerangkan tentang Khawarij dan keluarnya mereka dari agama, sebagiannya sesuai dengan aliran Salafi-Wahabi	

Kemudian kritik juga dilayangkan oleh Ainur Rofiq mengenai sikap Salafi-Wahabi yang ekstrem. Menurutnya dari paham Salafi-Wahabi itulah muncul bibit-

bibit teroris. Rofiq mencontohkan salah satunya terjadi pada Sofyan Tsauri seorang santri yang jadi polisi lalu termakan “hasutan” Salafi-Wahabi dan akhirnya memusuhi NKRI.

### (Gambar 3.21)

#### “Akibat Hasutan Salafi-Wahabi”

 **Ainur Rofiq Al Amin** 23 Apr 2021 · 🌐

DARI SANTRI MENJADI POLISI, IKUT WAHABI, LALU MENJADI TERORIS

Beliau bernama Sofyan Tsauri. Baru saja saya jampi dan menyampaikan pernah mondok di Ploso, Kediri. Baru kelas dua lalu boyong karena Krismon 1998.

Selanjutnya masuk polisi. Saat itulah mulai banyak mendapatkan buku-buku kelompok radikal. Berkutnya mulai tertarik ingin ikut jihad. Kata beliau, lama-lama hanyut tertarik ikut Wahabi secara “kaffah”. Akhirnya beliau keluar dari polisi dan memusuhi NKRI. Simak video menarik pengakuannya yang baru diunggahnya: <https://youtu.be/l5xNirhy5hE>

\*\*\*

Poin yang ingin saya tegaskan, seseorang yang masih berpegang kepada tradisi ajaran muslim mayoritas, sulit untuk menjadi teroris. Tapi kalau sudah pindah menuju Salafi-Wahabi (beberapa alumni pesantren ada yang pindah menjadi Wahabi-Salafi), maka peluang untuk menjadi teroris semakin terbuka. Sekali lagi jangan lupa dengan apa yang saya tulis tentang “identifikasi ciri terdapat teroris” di [https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=908562196607872&id=100023623007183](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=908562196607872&id=100023623007183)

Mengenai tujuan akhir Salafi-Wahabi Sayyid Alawi al-Maliki pernah berkata bahwa tujuan dari tindakan mereka itu tidak lain adalah ingin memecah-belah persatuan umat Islam. Sayyid Alawi al-Maliki berpesan bahwa untuk mengatasi gerakan mereka para kaum muslimin hendaknya seslalu percaya kepada Allah dan *husnudzan* kepada para pejabat pemerintah (yang selalu menggunakan akal) dan selalu membangkitkan ketenangan dalam jiwa dengan tidak mengambil ucapan orang-orang yang sealalu mengadu domba dan menyebarkan fitnah (seperti Salafi-Wahabi).<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> al-Maliki, *Mafahim*, ix.

**BAB IV**  
**KONTRIBUSI “KIAI MEDSOS”**  
**DALAM MENGAWAL ISU MODERASI BERAGAMA**  
**PERSPEKTIF TEORI DISKURSUS JURGEN HABERMAS**

Pada bab-bab awal peneliti mengatakan bahwa kontestasi dan perebutan wacana di ruang publik sesungguhnya sesuatu yang biasa terjadi. Kemudian akibat dari perkembangan teknologi media kontestasi wacana di ruang publik pun mengalami pergeseran, yang semula di ruang nyata kini merambah hingga ruang digital. Di sisi lain tradisi dan paradigma yang berlainan dalam agama atau pun bahkan etnis, golongan, kelompok, dan seterusnya adalah sesuatu yang heterogen dan tidak bisa direduksi pada homogenitas tertentu.<sup>1</sup>

Namun dewasa ini orang-orang semakin sensitif terhadap tendensi-tendensi totaliter dalam—meminjam istilah Hardiman—universalisme palsu yang dipaksakan secara sepihak. Perlu kewaspadaan atas kemungkinan gerakan antialog dari kelompok Islam puritan atau radikal. Sehingga masyarakat perlu tahu mengenai urgensi pengarustamaan opini moderat dalam rangka deliberasi publik dengan cara memahami kritik yang dilayangkan “Kiai Medsos” terhadap kelompok Islam puritan atau radikal.

**A. Sirkulasi Opini “Kiai Medsos” dalam Proses Deliberasi Publik**

“Kiai Medsos”—sebagai representasi kelompok Islam moderat—telah mempertimbangkan hakikat diskursus. Hasil daripada penelusuran peneliti, semua konten yang disajikan baik bersifat opini ataupun kontranarasi semuanya membuka

---

<sup>1</sup> Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, 200.

ruang dialog. Ini sesuai dengan pendapat Habermas yang pernah peneliti masukkan dalam bab pertama bahwa pola komunikasi yang terbangun di dalam sebuah diskursus haruslah bersifat dialogis bukan monologis.

Habermas mengatakan ruang publik—termasuk media sosial—adalah arena diskursif yang menjadi “rumah” bagi debat (*debate*), musyawarah (*deliberation*), konsensus (*agreement*), dan tindakan (*action*).<sup>2</sup> Setiap postingan dari “Kiai Medsos” tidak pernah mematikan fitur komentar sehingga tidak jarang terjadi interaksi argumentatif antara “Kiai Medsos” dan pembacanya. Berdasarkan fakta tersebut pola interaksi akun media sosial dari “Kiai Medsos” bisa dikatakan masuk dalam kategori rasio komunikatif, karena mereka tidak mengabaikan hakikat komunikasi yang memungkinkan adanya interaksi antarmanusia dan menjadikannya sebagai makhluk sosial.<sup>3</sup>

Sebagai salah satu contoh dapat dilihat dalam postingan Abdul Wahab Ahmad yang bertajuk *Bidahnya Wahabi Ada Dua*.<sup>4</sup> Pada kolom komentar yang isinya menanggapi sifat Salafi-Wahabi itu, banyak dijumpai komentar dari pembaca baik yang sependapat ataupun yang kontra. Tidak hanya pada postingan Gus Wahab, adanya interaksi argumentatif juga peneliti dapati dalam postingan Dafid Fuadi yang bertajuk *Salah Satu Bukti Bahwa Penganut Sekter Wahabi Itu Berakidah Tajsim*<sup>5</sup>, postingan Ma’ruf Khozin yang bertajuk *Akidah Madzhab Asy’ari*<sup>6</sup>, dan postingan Ainur Rofiq Al Amin yang bertajuk *Klaim Wahabi*

---

<sup>2</sup> Villa, “Postmodernism and the Public Sphere.”

<sup>3</sup> William L Rivers, *Media Massa dan Masyarakat Modern*, trans. Haris Munandar and Dudy Prima (Jakarta: Prenada Media, 2003), 26.

<sup>4</sup> “Abdul Wahab Ahmad | Facebook.”

<sup>5</sup> “Dafid Fuadi | Facebook.”

<sup>6</sup> “Ma’ruf Khozin | Facebook.”



terhadap Asy'ari.<sup>7</sup> Isu soal akidah Asy'ari *vis-à-vis* Salafi-Wahabi atau Islam puritan memang seringkali banyak menimbulkan pro-kontra di kalangan netizen. Namun “Kiai Medsos” masih memposisikan ruang publik menjadi “rumah” deliberasi. Sementara konsensus pada tindakan komunikatif telah diterima secara spontan dan dipakai oleh para anggota komunikasi. Maka dapat dikatakan bahwa diskursus yang menjadi pembahasan “Kiai Medsos” menjadi tanda bentuk komunikasi modern yakni setiap individu tidak begitu saja menerima sesuatu dengan pemahaman-pemahaman yang berkembang, akan tetapi menguji hal itu dengan pertimbangan rasional. Seperti yang dikatakan oleh Hardiman bahwa diskursus adalah bentuk komunikasi yang bersifat kritis dan terbuka.<sup>8</sup>

Habermas dalam diskursus ruang publik memiliki pandangan mengenai proses deliberasi publik. Dalam konsep tersebut Habermas mengatakan semua opini publik yang relevan untuk masyarakat diuji secara publik melalui prosedur diskursif sehingga tercapainya sebuah konsensus. Secara umum ada dua klasifikasi ruang publik menurut Habermas. Pertama publik lemah atau *das schwache Publikum* dan publik kuat atau *das starke Publikum*.<sup>9</sup> Dari pengamatan peneliti, sifat dari pada kelompok Islam puritan di media sosial sesuai dengan struktur komunikasi publik lemah yang bersifat informal dan terbentuk kurang lebih spontan atau—jika meminjam istilah Habermas—liar dan anarkis.<sup>10</sup> Jika kemudian semua elemen anarkis (kelompok Islam puritan) dapat menemukan akses ke dalam proses pengambilan keputusan kolektif akan tercipta kondisi ruang publik yang buruk.

---

<sup>7</sup> “Ainur Rofiq Al Amin | Facebook.”

<sup>8</sup> Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, 45.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 147.

Keberadaan “Kiai Medsos” adalah sebagai pembanding sehingga menjadi opini alternatif secara diskursif. Seluruh opini yang ada baik dari “Kiai Medsos” maupun kelompok Islam radikal akan melalui proses penyaringan dalam ruang publik sehingga opini-opini tersebut dapat dikualifikasi sebagai “opini publik” setelah lulus dari ujian-ujian diskursif. Peneliti telah mengelompokkan tipologi keagamaan yang ada pada kelompok Islam moderat yang diwakili oleh “Kiai Medsos” antara lain: (1) dalam memahami Islam tidak hanya menggunakan teks namun juga melibatkan konteks terjadinya suatu hukum, (2) memahami Islam dan akidahnya sebagai paham tanpa kekerasan dalam penyebarannya, (3) mengedepankan *wasathiyyah* yang diaplikasikan dalam sikap toleransi serta kerukunan antar sesama, dan (4) menghargai pencapaian Islam di masa lalu kemudian mereaktualisasi pada konteks saat ini.

Temuan-temuan tipologi “Kiai Medsos” tersebut didasarkan pada media sosial yakni akun *Facebook* berupa narasi pandangan keagamaan yang mencoba mengimbangi gerakan Islam radikal yang dinilai mulai mendominasi ruang digital.

**(Bagan 4.1)**  
 “Tipologi Keagamaan Kiai Medsos”



Hadirman mengatakan bahwa masalah agama dalam ruang publik juga masuk dalam keprihatinan terori diskursus Habermas.<sup>11</sup> Hal ini berkaitan dengan keyakinan-keyakinan kelompok Islam radikal di dalam ruang publik dengan segala propagandanya menurut peneliti menjadi penghalang apresiasi religius atas wajah Islam itu sendiri. Kelompok Islam radikal menurut peneliti seperti menghendaki terjadinya dominasi politis agama dalam masyarakat melalui ruang digital. Kelompok Islam radikal dengan alasan-alasan religiusnya mencoba mempengaruhi pengambilan kebijakan publik. Misalnya dalam konflik Libya seperti yang dicontohkan Dafid Fuadi di akun *Facebook*.<sup>12</sup> Saat itu kelompok Islam radikal di Libya mencoba mempengaruhi publik dengan segala propaganda baik di dunia nyata maupun dunia maya sehingga meletuslah peristiwa penggulingan presiden Muammar Qadafi.

Dampak dari propaganda tersebut juga dirasakan di Indonesia dengan banyaknya aksi unjuk rasa yang dilakukan oleh Hizbut Tahrir Indonesia yang menuntut pemerintah untuk mendukung keputusan Duta Besar Libya untuk RI yang mengundurkan diri sebagai bentuk protes terhadap tindak kekerasan aparat keamanan Libya.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Ibid., 156.

<sup>12</sup> “Dafid Fuadi | Facebook.”

<sup>13</sup> “HTI Dukung Pengunduran Diri Dubes Libya Untuk RI,” accessed July 13, 2022, <https://news.detik.com/berita/d-1578118/hti-dukung-pengunduran-diri-dubes-libya-untuk-ri>.

**(Gambar 4.1)**

“HTI Dukung Pengunduran Diri Dubes Libya untuk RI”



Sebelumnya HTI juga mendukung rakyat Libya untuk menggulingkan presiden Muammar Qadafi sebagaimana yang dimuat dalam *hidayatullah.com*.<sup>14</sup> Poin yang peneliti amati adalah bagaimana kemudian Hizbut Tahrir mampu mewarnai ruang digital sehingga konflik Libya seolah-olah harus menjadi *headline news* di Indonesia. Sementara jika kita lihat dalam situs *hidayatullah.com* tersebut tidak terjadi proses deliberasi publik. Artinya tidak ada kegiatan interaksi diskursus atau argumentatif karena tidak tersedianya ruang komentar untuk mendiskusikannya. Ini sesuai dengan apa yang dikatakan Agus Surya Bakti dalam bukunya yang berjudul *Deradikalisasi Dunia Maya: Mencegah Simbiosis*

<sup>14</sup> “HTI Dukung Rakyat Libya Gulingkan Qadhafi.”

*Terorisme dan Media* bahwa sifat media Islam radikal salah satunya adalah menyentuh alam bawah sadar dan nalar religiusitas masyarakat.<sup>15</sup> Tergambar dalam postingan *hidayatullah.com* karena sifatnya yang ingin menyentuh alam sadar manusia, berita yang ditulis tersebut penuh muatan doktrin ditandai dengan tidak adanya ruang dialog sehingga tidak diperkenankan dibantah ataupun dikritisi.

Menariknya menanggapi kasus di atas, para “Kiai Medsos” juga mencoba memberikan alternatif informasi. Seperti yang dilakukan oleh Dafid Fuadi dengan menuliskan artikel bertajuk *Belajar dari Libya* yang ditulis di akun *Facebook*-nya.<sup>16</sup> Dalam artiikel tersebut Dafid menjelaskan duduk perkara terjadinya konflik di Libya dan bagaimana upaya Hizbut Tahrir dalam memanfaatkan momen tersebut guna mengakomodir kepentingannya yakni terciptanya negara khilafah. Apa yang dilakukan oleh Dafid sesuai dengan prinsip deliberatif Habermas yang mengatakan bahwa keyakinan-keyakinan religius tetap harus dijelaskan secara rasional, karena setiap individu memerlukan sikap epistemis atau *epitemische Einstellung* untuk memungkinkan deliberasi publik.<sup>17</sup> Artinya yang dimaksud bukanlah mendialogkan isi doktrin religius eksklusif, namun mengambil isi rasional inklusif dalam—meminjam istilah Hardiman, iman religius—yang bersentuhan dengan persoalan universal.

Diskursus dalam paham deliberatif menghargai sikap saling belajar untuk mengerti dari posisi “patner diskursus”. Apalagi saat ini kita memasuki masyarakat yang disebut oleh Habermas sebagai masyarakat “pasca-sekular” (*postsakulare*

---

<sup>15</sup> Agus Surya Bakti, *Deradikalisasi Dunia Maya: Mencegah Simbiosis Terorisme Dan Media*, Cetakan 1. (Jakarta: Daulat Press, 2016), 101.

<sup>16</sup> “Dafid Fuadi | Facebook.”

<sup>17</sup> Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, 159.

*Gesellschaft*) yang artinya setiap masyarakat baik yang beriman ataupun yang sekuler memiliki hak komunikasi yang sama. Artinya logika oposisi-binner<sup>18</sup> sudah tidak relevan bila diterapkan saat ini dalam konteks ruang digital. Karena cara pandang semacam ini membahayakan apalagi dalam ruang publik demokratis seperti Indonesia.

Secara umum berdasarkan data di bab tiga, peneliti telah mengantongi tipologi kelompok Islam radikal yang kemudian mereka kampanyekan di ruang digital antara lain: (1) persebaran wacana dan gagasan disampaikan secara bebas dan tidak terkontrol, (2) sifat gerakan kelompok Islam radikal melibatkan alam bawah sadar dan nalar religiusitas masyarakat, (3) proses pengelolaan isu sangat terorganisir dan sistemik, (4) segmentasi gerakan kelompok Islam radikal menyasar semua segmentasi usia, pekerjaan, bahkan kecenderungan minat.

Kemudian postingan para “Kiai Medsos” ini seperti membentuk sebuah percakapan ideal atau yang disebut oleh Habermas sebagai *the ideal speech situation*. Barbara Weber dalam jurnalnya yang berjudul *J. Habermas and the Art of Dialogue: The Practicability of the Ideal Speech Situation* mengatakan bahwa *the ideal speech situation* memberikan kriteria yang dapat diverifikasi secara empiris yang menjamin untuk membuat argumen semua orang didengar. Kemudian klaim validitas pada akhirnya membantu untuk mengidentifikasi ketidaksepakatan yang mungkin terjadi pada tingkat kebenaran teoretis sehingga perlu menunjukkan

---

<sup>18</sup> Logika berpikir opisisi-biner merupakan ciri orang yang hanya melihat dengan dua asumsi: saya benar-kamu salah. Oposisi-biner membagi realitas ke dalam dua sisi yang saling bertentangan (oposisi) secara diametral. Single truth (kebenaran tunggal) adalah pedoman yang mereka pegang teguh dalam memandang segala sesuatu. Mustofa, *Kematian rasionalitas komunikatif media online radikal di Indonesia*, 114.

bukti, atau pada tingkat ketepatan sehingga perlu menemukan argumen untuk kesesuaian, atau pada tingkat kejujuran sehingga perlu ditunjukkan melalui perilaku, bahkan pada tingkat pemahaman sehingga perlu mencoba untuk mengulangi pernyataan.<sup>19</sup>

Bagaimana kemudian para “Kiai Medsos” secara serentak menyepakati klaim validitas bisa dilihat dalam postingan mereka. Misalnya saat menyikapi Salafi-Wahabi yang seringkali membidahkan bahkan mengkafirkan sesama umat Islam. Ma’ruf Khozin dengan lugas mengatakan bahwa perbandingan dari akidah mazhab Asy’ari—yang mewakili Islam moderat—mengenalkan manusia pada Allah, namun sebaliknya akidah versi Salafi-Wahabi justru mengajarkan *takfiri* dan membunuh manusia.<sup>20</sup> *Bagaimana klaim validitas pernyataan tersebut?*

*Pertama*, bila dilihat dari klaim kebenaran (*truth*) jelas sudah banyak yang mengatakan bahwa apa yang dikatakan oleh Ma’ruf adalah sebuah kebenaran, seperti Syaikh Idahram dalam *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi* atau bahkan sekaliber Sayyid Muhammad bin Alawi al-Maliki dengan *Mafāhīm Yajib an Tuṣāḥḥah*-nya. *Kedua*, bila dilihat dari klaim kejujuran (*sincerety*) apa yang dikatakan oleh Ma’ruf di akun media sosial adalah jujur darinya, bukan dari orang lain ataupun bahkan admin media sosial serta bisa dikonfirmasi autentikasinya. *Ketiga*, bila dilihat dari klaim ketepatan (*rightness*) yang melibatkan intersubjektif, apa yang dikatakan oleh Ma’ruf juga didukung oleh “Kiai Medsos” lainnya seperti Dafid Fuadi, Abdul Wahab Ahmad, dan Ainur Rofiq Al Amin.

---

<sup>19</sup> Barbara Weber, “J. Habermas and the Art of Dialogue: The Practicability of the Ideal Speech Situation,” *Analytic Teaching* 28, no. 1 (2008): 6.

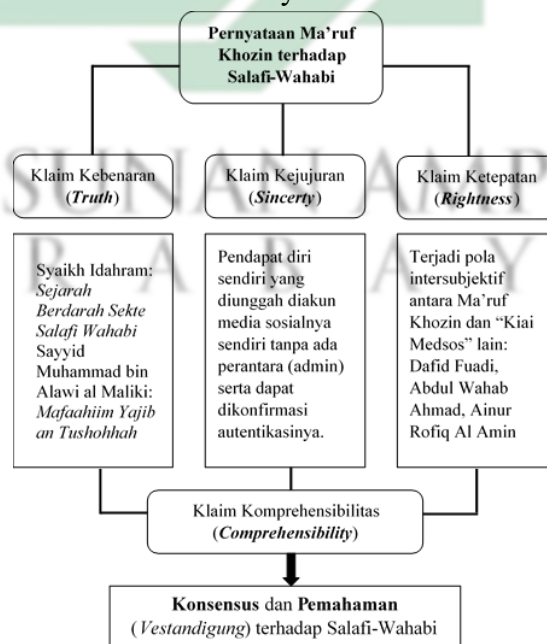
<sup>20</sup> “Ma’ruf Khozin | Facebook.”

Perlu digaris bawahi bersama juga bawa para “Kiai Medsos” dalam interaksi intersubjektif menggunakan medium yang sama yakni media sosial *Facebook*. Sehingga sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Habermas bahwa masyarakat komunikatif melakukan kritik bukan melalui revolusi kekerasan melainkan melalui diskursus argumentatif.<sup>21</sup>

Terpenuhinya klaim-klaim validitas (*validity claims*) terhadap apa yang dikatakan oleh Ma’ruf Khozin menandakan bahwa telah tercapainya klaim komprehensibilitas (*comprehensibility*) yang kemudian mengarah pada konsensus dan pemahaman (*Vestandigung*) terhadap Salafi-Wahabi.

Berikut peneliti sajikan bagan bagaimana konsensus terbentuk berdasarkan klaim validitas dari pernyataan Ma’ruf Khozin terhadap Salafi-Wahabi:

**(Bagan 4.2)**  
**“Klaim Validitas Pernyataan Ma’ruf Khozin”**



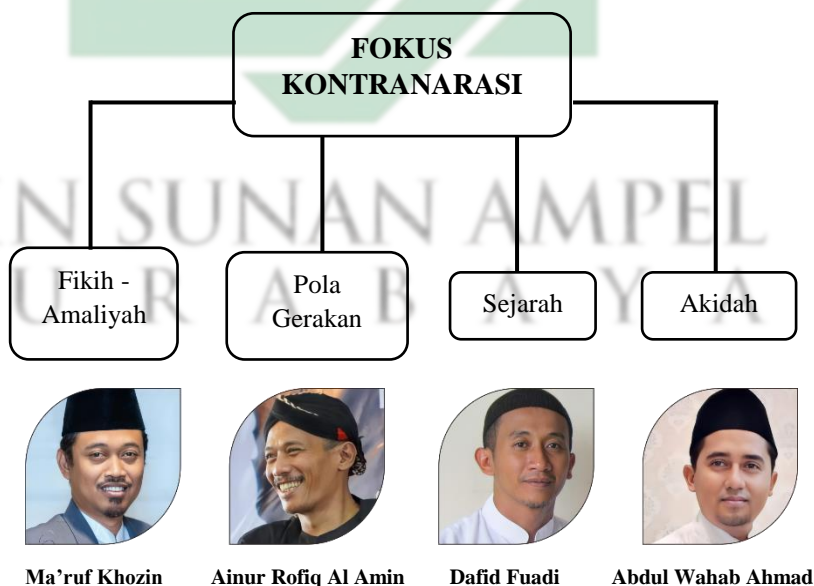
<sup>21</sup> Hardiman, *Menuju masyarakat komunikatif*, xxii.



*Facebook* bagi “Kiai Medsos”—sebagaimana wawancara peneliti—memang mereka gunakan sebagai media kontranarasi terhadap gerakan kelompok Islam radikal. Keempat “Kiai Medsos” dalam aktivisme di ruang digital secara tidak langsung berperan dalam empat klasifikasi kontranarasi. *Pertama*, Ma’ruf Khozin mayoritas postingannya bersifat kontranarasi terhadap amaliyah yang disalahkan oleh kelompok Islam radikal. *Kedua*, Ainur Rofiq Al Amin kontranarasinya lebih fokus kepada pola gerakan kelompok Islam radikal. *Ketiga*, Dafid Fuadi memfokuskan kontranarasinya berdasarkan konteks kesejarahan. *Keempat*, Abdul Wahab Ahmad “meladeni” kaum Islam radikal yang mencoba membuat rancu pemahaman akidah.

**(Bagan 4.3)**

“Fokus Kontranarasi Kiai Medsos NU di Jawa Timur”



Segala aktivisme yang dilakukan “Kiai Medsos” khususnya dalam akun *Facebook*-nya dapat ditarik benang merah bahwa mereka adalah salah satu representasi Islam moderat di Indonesia khususnya di ruang digital. Kemudian berdasarkan data yang telah peneliti dapatkan di bab sebelumnya, terdapat kriteria rasio komunikatif dalam statemen ataupun opini yang dibuat oleh “Kiai Medsos”. Tanggapan, pemaknaan, atau bahkan penafsiran yang dilakukan secara kontekstual maupun tekstual yang merujuk pada literasi yang otoritatif telah di lalui oleh “Kiai Medsos”. Sehingga isu-isu moderasi beragama dan segala tantangannya yang berkembang di tengah masyarakat dapat diulas secara detail dengan perspektif *wasathiyah*.

Kemudian dari segi rasionalitas yang dipahami oleh Habermas sebagai konsep relasi pengetahuan, yakni apa yang diyakini dapat diartikulasikan dalam bentuk pernyataan juga dilakukan oleh “Kiai Medsos”. Yang mana sesuai dengan pendapat Habermas bahwa rasionalitas—yang dilakukan oleh “Kiai Medsos”—dapat diartikan sebagai interaksi argumentatif yang mengarah pada konsensus, mengatasi pandangan subjektif, dan saling mempercayai secara rasional khususnya pada ruang publik.<sup>22</sup>

Dengan demikian komposisi “Kiai Medsos” Nahdlatul Ulama di Jawa Timur sudah sangat proposional untuk melakukan deliberasi publik sehingga paham oposisi-biner yang mendewakan *single truth* oleh kelompok Islam radikal bisa ditekan dan diminimalisir. Apalagi di era kekinian media massa—baik *online*

---

<sup>22</sup> Habermas mengatakan ruang publik yang sehat adalah ruang publik bersifat netral dan bersifat bebas-kritis. Bebas artinya setiap pihak berhak untuk berbicara dan berpartisipasi. Sedangkan kritis adalah sikap siap bertanggung jawab secara adil dalam menyoroti setiap proses pengambilan keputusan yang bersifat publik. Menoh, *Agama Dalam Ruang Publik*, 86.

maupun konvensional—adalah instrumen terbaik untuk mencerdaskan orang sekaligus meningkatkan harkatnya sebagai makhluk rasional, moral, dan sosial.<sup>23</sup> Mengingat bahwa untuk menemukan sebuah kebenaran melalui proses penalaran manusia hampir dipastikan membutuhkan akses informasi dan gagasan. Maka adanya “Kiai Medsos” di ruang digital bisa menjadi salah satu unsur intersubjektif sehingga tercapai konsensus dan pemahaman yang sesuai dengan konteks permasalahan.

## **B. Kritik sebagai Diskursus: “Kiai Medsos” *vis-à-vis* Islam Salafi-Wahabi**

Sebelum membahas kritik sebagai diskursus, peneliti akan lebih dulu memaparkan kembali pemahaman mengenai diskursus (*der Diskurs*). Habermas mengatakan diskursus adalah bentuk komunikasi reflektif dengan tingkat (*niveau*) yang tinggi dengan menggunakan argumentasi rasional untuk mencapai suatu konsensus tanpa paksaan.<sup>24</sup> Artinya diskursus sangat berbeda dengan komunikasi sehari-hari yang mengandaikan kebenarannya begitu saja. Dengan kata lain diskursus muncul pada saat sesuatu diproblematisasikan sehingga kemudian muncullah klaim-klaim kesahihan, seperti: kebenaran, ketepatan, atau kejujuran dari pernyataan-pernyataan.

Oleh sebab itu dalam sub bab ini peneliti akan memaparkan hasil temuan dari pembahasan “Kiai Medsos” *vis-à-vis* Islam Salafi-Wahabi. Kemudian dalam konteks ini peneliti akan menyingkir dari opini milik dikeluarkan Salafi-Wahabi di ruang digital yang ditelaah ditanggapi oleh “Kiai Medsos”.

---

<sup>23</sup> Rivers, *Media Massa dan Masyarakat Modern*, 89.

<sup>24</sup> Francisco Budi Hardiman, *Filsafat Fragmentaris: Deskripsi, Kritik, dan Dekonstruksi* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007), 119.

Misalnya dalam hal klaim kafir yang dilontarkan oleh Salafi Wahabi terhadap penganut Ahlul-sunnah wal Jama'ah, dapat kita lihat dalam status *Facebook* Dafid Fuadi yang menanggapi klaim kafir oleh Yazid Abdul Qadir Jawaz—tokoh Salafi-Wahabi Indonesia—kepada umat Islam yang menggunakan *bedug* dalam ritus agamanya. Penggunaan *bedug* dalam ritus keagamaan di Indonesia sepertinya sudah wajar digunakan. Hampir di mushola dan masjid Nahdlatul Ulama di Indonesia menggunakan *bedug* sebagai sarana tanda masuk waktu sholat. *Lantas apakah kemudian dengan menggunakan bedug sebagai sarana tanda waktu sholat seseorang bisa dikatakan kafir?* Dengan statemen sedikit “guyon” Dafid mengatakan:

*Mestinya bapak Yazid Abdul Qadir Jawaz tidak perlu pakai Youtube untuk cerama, karena Youtube itu buatan orang kafir, milik orang kafir dan keuntungannya juga masuk kepada orang kafir.*<sup>25</sup>

Dari pengamatan peneliti, setidaknya Yazid telah mengeluarkan empat pernyataan yang mengandung—meminjam istilah Habermas dalam Saiful Musthofa—kematian rasionalitas komunikatif, antara lain: (1) *bedug* sama dengan alat musik yang lain, hukumnya haram, (2) menabuh *bedug* tidak ada hubungan apapun dengan ajaran Islam, (3) *bedug* bukan dari ajaran Islam, (4) menabuh *bedug* adalah kebiasaan orang kafir.

Jika diamati, pernyataan yang disuguhkan oleh Yazid dengan membahas *bedug* itu banyak sekali menafikan rasionalitas komunikatif. *Pertama*, jelas pernyataan itu menerjang klaim kebenaran (*truth*), karena yang ia katakan tidak

---

<sup>25</sup> “Dafid Fuadi | Facebook.”

objektif. Adapun objektivitas yang ia lahirkan adalah objektivitas yang subjektif karena pada kenyataannya esensi penggunaan *bedug* itu tidak terkurung dalam konteks akidah, melainkan sarana sebagaimana Yazid menggunakan *Youtube* sebagai media dakwahnya. Ma'ruf Khozin mengatakan sebelum memvonis penggunaan *bedug*, terlebih dahulu pahami apa itu *bedug* dan fungsinya. Kemudian secara hukum apakah *bedug* cenderung ke alat musik yang diharamkan atau malah bisa ditemukan padanannya di zaman nabi.

*Jangan langsung vonis tidak ada dalam Islam. Lampu yang kita pakai di Masjid pun bukan buatan ulama sarjana Muslim. Microphone juga bukan hasil temuan orang Timur Tengah.*<sup>26</sup>

Kemudian dalam menanggapi single *truth* Yazid, Maruf mengutip pendapat Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari mengenai pengertian *bedug* dan fungsinya.

فِي حُكْمِ ضَرْبِ الطَّبَلِ الْكَبِيرِ الَّذِي اسْتَعْمَلَهُ مُسْلِمُو أَرْضِ جَاوَاهِ فِي مَسَاجِدِهِمْ لِإِعْلَامِ  
بِدُخُولِ الْوَقْتِ وَالِدَّعْوَةِ إِلَى الْجَمَاعَةِ وَهِيَ حَشْبَةٌ كَبِيرَةٌ طَوِيلَةٌ جِدًّا يُنْحَتُ جَوْفُهَا نَحْتًا  
وَاسِعًا وَيُجْعَلُ عَلَى وَجْهَيْهَا جِلْدٌ نَحْوِ جَامُوسٍ وَيُسَمَّرُ عَلَيْهَا بِمَسَامِيرٍ كَبِيرَةٍ مِنْ حَشْبِ  
تُضْرَبُ بِحَشْبَةٍ صَغِيرَةٍ فَيَخْرُجُ مِنْهَا صَوْتُ دَوِيٍّ .... قُلْتُ ضَرْبُ الطَّبَلِ الْمَذْكُورِ لِلْعَرْضِ  
الْمَذْكُورِ مُبَاحٌ نَطَقْتُ بِذَلِكَ التُّقُولُ الْمَذْكُورَةَ بَلْ هُوَ دَاخِلٌ فِي الْبِدْعَةِ الْمَحْمُودَةِ

Artinya: *Hukum tentang Bedug yang digunakan oleh umat Islam Jawa di masjid-masjid mereka, untuk memberi tahu masuknya waktu salat dan mengajak berjamaah. Bedug adalah kayu berukuran besar yang sangat panjang, yang didalamnya diberi lubang yang luas yang kedua tepinya ditutupi semisal kulit kerbau, dipaku dengan beberapa paku bersa yang terbuat dari kayu, kemudian ditabuh dengan kayu kecil, sehingga*

<sup>26</sup> "Ma'ruf Khozin | Facebook."

*mengeluarkan suara gemuruh... Saya katakan: Menabuh bedug dengan tujuan di atas adalah boleh, bahkan masuk dalam bidah yang terpuji.*<sup>27</sup>

Kemudian mengenai alasan diperbolehkannya *bedug*, Hasyim Asy'ari mengatakan *bedug* memiliki kesamaan dengan *terbang* atau *rebana*. Sebagaimana hadis hasan yang tertera dalam *al Maqāṣid al Ḥasanah*:

أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالْأُفِّ

Artinya: *Ramaikanlah pernikahan, jadikan pernikahan di masjid dan tabuhkanlah dengan terbang.*<sup>28</sup>

Ma'ruf Khozin mengatakan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Turmudzi, walaupun Turmudzi menilainya *dlaif* dan ulama yang lain juga mendlaifkannya. Namun ahli hadis al-Hafidz as-Sakhawi berkata bahwa hadis ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Ibnu Mani' dan lainnya. Dengan demikian hadis ini berstatus hasan karena diperkuat (*mutaba'ah*) oleh riwayat lain.

*Kedua*, apa yang dikatakan oleh Yazid mengenai *bedug* juga tidak masuk dalam kategori klaim kesepakatan (*rightness*). Karena sudah peneliti jelaskan di bab sebelum-sebelumnya bahwa legalitas klaim ketepatan adalah dengan menyepakati norma-norma yang berlaku di masyarakat yang tentunya melibatkan intersubjektif pernyataan. Maka kalau kemudian dari pendapat Dafid Fuadi menyikapi Yazid ini didukung oleh “Kiai Medsos” seperti Ma'ruf Khozin di atas adalah sebuah bentuk wajar karena *bedug* itu sudah lama menjadi bagian dari kehidupan masyarakat.

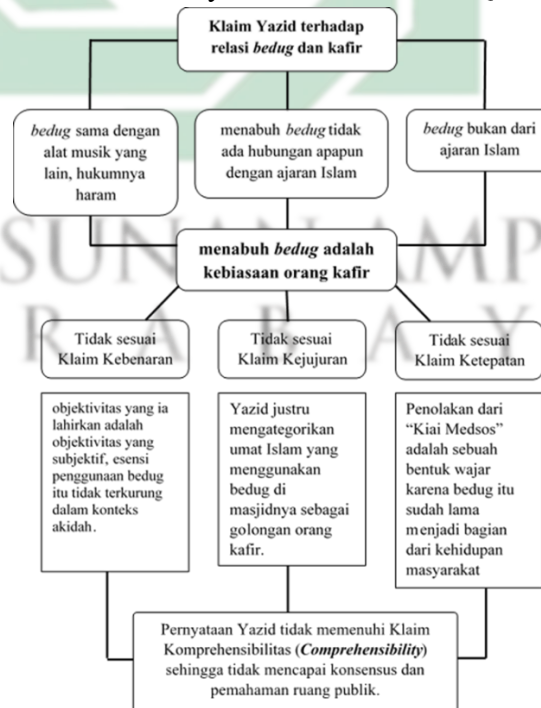
<sup>27</sup> Hasyim Asyari, *al-Jasus fi Bayani Hukmi al-Naqus* (t.t: t.p, t.th), 13.

<sup>28</sup> Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān Sakhāwī, *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahirah ‘alá al-‘Alsinah* (Bairūt: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1979), 125.

*Ketiga*, apa yang dikatakan Yazid juga tidak masuk kriteria klaim kejujuran (*sincerety*). Alih-alih mendukung, Yazid justru mengategorikan umat Islam yang menggunakan *bedug* di masjidnya sebagai golongan orang kafir. Ditambah ia juga mebidahkan ritus tersebut. Andaikat ia mau menghormati dan mengakui bahwa itu bagian dari tradisi keagamaan Indonesia tentu akan lain cerita. Akhirnya bukan malah merawat kerukunan dan kedamaian melainkan malah menebar kebencian dan memecah belah umat. Dalam perspektif Habermas yang dikutip Saiful maka pernyataan semacam itu menodai unsur penting dalam komunikasi yakni upaya untuk saling memahami.<sup>29</sup>

Dengan demikian ketika tiga klaim kesahihan tidak terpenuhi maka otomatis klaim komprehensif atau konsensus untuk saling memahami tidak bisa terwujud.

**(Bagan 4.4)**  
 “Klaim Validitas Pernyataan Yazid Abdul Qadir Jawaz”



<sup>29</sup> Mustofa, *Kematian rasionalitas komunikatif media online radikal di Indonesia*, 118.

Perihal vonis kafir yang dilakukan Salafi-Wahabi seperti Yazid di atas, Sayyid Muhammad Alawi al Maliki pernah mengingatkan bahwa banyak orang yang keliru dalam memahami berbagai penyebab yang bisa menjadikan seseorang itu keluar dari Islam dan jatuh pada kekufuran. Ia menambahkan mereka—Salafi Wahabi, *pen*—dengan cepat menghukum seorang muslim sebagai kafir, hanya karena berbeda pendapat semata. Sehingga seakan di dunia ini hanya sedikit yang bisa dinilai tetap sebagai muslim.<sup>30</sup> Dengan bahasa yang lebih sederhana Abdul Wahab Ahmad mengatakan bahwa bidahnya Salafi Wahabi itu salah satunya adalah suka membuat syariat baru berupa pelarangan sesuatu yang sebenarnya tidak dilarang oleh syariat.<sup>31</sup>

Berdasarkan peristiwa “*bedug* sebagai tanda kekafiran” tersebut, masyarakat Indonesia khususnya yang berpaham ahlussunnah wal jamaah apalagi asy’ariyah perlu mengetahui perkembangan teologi asy’ariyah dan tantangan-tantangannya. Kita tentu ingat dengan tragedi runtuhnya gedung kembar WTC di Washington (2001) ataupun bahkan peristiwa Bom Bali (2002). Kejadian-kejadian tersebut mengakibatkan hadirnya kembali agama di ruang publik setelah beberapa dekade sebelumnya “sempat hilang”. Menurut Muhammad Yunus Masrukhin maraknya simbol keagamaan di ruang publik juga menandai adanya semangat hijrah secara dangkal dari muslim.<sup>32</sup> Artinya menurut Salafi-Wahabi dan kelompok Islam radikal lainnya jika seorang muslim masih mengabaikan hal-hal simbolik keagamaan

---

<sup>30</sup> al-Maliki, *Mafahim*, 2.

<sup>31</sup> “Abdul Wahab Ahmad | Facebook.”

<sup>32</sup> Mohammad Yunus Masrukhin, *Menjadi Muslim Moderat: Teologi Asy’ariah Di Era Kontemporer* (Tangerang Selatan: Organisasi Internasional Alumni Al-Azhar (OIAA) Cabang Indonesia bekerjasama dengan Penerbit Mirra Buana Media, 2020), 138.



dianggap belum tuntas keberislamannya, termasuk misalnya perdebatan penggunaan *bedug* dalam ritus keagamaan di Indonesia.

Terlebih munculnya usaha untuk membawa agama ke ruang publik juga diiringi dengan berkembangnya media sosial yang memberikan ruang baru bagi penggunaannya untuk menunjukkan identitas keagamaan. Artinya kesempatan untuk menjelaskan tentang Islam tidak lagi diuji kelayakannya, dengan kata lain setiap muslim di ruang publik yang difasilitasi oleh media sosial mempunyai kesempatan yang sama untuk berbicara tentang Islam.

Hal inilah yang kemudian memberikan kesadaran bagi “Kiai Medsos” untuk memberikan wacana kritis terhadap perkembangan Islam itu sendiri. Secara umum “Kiai Medsos” memberikan penjelasan kepada publik tentang apa yang sebenarnya sedang berubah dalam kehidupan sehari-hari khususnya terhadap problematika permasalahan. Di antara pokok yang dijelaskan oleh “Kiai Medsos” adalah bahwa hari ini terjadi perubahan sikap beragama ke arah yang lebih radikal di dalam ruang publik merupakan akibat dari munculnya sekelompok orang yang mengklaim diri sebagai ulama tetapi tidak menenuhi standar keulamaan. Lebih lanjut seperti yang dikatakan Yunus dan sebagaimana yang dilakukan oleh “Kiai Medsos” bahwa jari ini mereka memberikann penjelasan banding tentang bagaimana iman dan keyakinan seseorang yang baik dengan memberikan penekanan pada aspek kemoderatan.<sup>33</sup>

Aspek kemoderatan ini juga dijelaskan oleh Abdul Wahab Ahmad khususnya dalam bidang akidah *Asy'ariyah*. Gus Wahab mengatakan mazhab *Asy'ariyah*

---

<sup>33</sup> Ibid., 144.

adalah mazhab yang moderat sehingga dianut oleh mayoritas ulama. Adapun wujud moderatismenya sebagaimana dikutip dari kitab *Tabyin al-Kadzib al-Muftari*, Imam Ibnu Asakir menjelaskan wujud moderatisme pendapat Imam Abu Hasan Asy'ari adalah selalu memilih jalan tengah di antara dua pendapat ekstrem.<sup>34</sup> Lebih jelasnya peneliti akan sajikan tabel beberapa wujud kemoderatan *Asy'ariyah* sebagaimana dikutip Gus Wahab dari Imam Abu Hasan Asy'ari.

(Tabel 4.1)  
 “Beberapa Wujud Kemoderatan Asy’ariyah”

No	Kasus	Pendapat I	Pendapat II	Asy’ariyah
1.	Perbuatan Manusia	Jahm bin Shafwan: Manusia tidak mampu mencipta perbuatan apa pun atau melakukannya.	Muktazilah: Manusia mampu mencipta perbuatan atau pun melakukannya.	Manusia tidak mampu mencipta perbuatan, tapi mampu melakukannya.
2.	Lokasi Allah	Najjariyah: Allah ada di semua tempat, tetapi tanpa merasuk dan tanpa arah spesifik.	Hasyawiyah dan Mujassimah: Allah berlokasi di Arasy dan Arasy menjadi tempat baginya dan bahwa Allah duduk di atasnya.	Allah ada saat tidak ada tempat apa pun, kemudian menciptakan Arasy dan Kursi sedangkan Allah tidak membutuhkan tempat apa pun.
3.	Sifat Khabariyah	Muktazilah: Allah mempunyai tangan berupa kekuasaan dan nikmat. Allah mempunya wajah berupa	Hasyawiyah: Allah mempunyai tangan berupa organ, wajah-Nya adalah bentuk rupa.	<i>Yad Allah</i> adalah sifat, <i>wajh Allah</i> adalah sifat, seperti halnya sifat mendengar dan melihat.

<sup>34</sup> “Abdul Wahab Ahmad | Facebook.”

		keberadaannya sendiri.		
4.	Kalam Allah	Muktazilah: Kalam Allah adalah makhluk yang diciptakan.	Hasyawiyah: Huruf-huruf, media yang ditulisi kalam Allah, warna yang digunakan menulisnya, serta apa pun di antara dua cover (depan dan belakang) mushaf adalah qadim dan azali.	Kalam Allah adalah qadim, tidak berubah dan bukan makhluk, bukan hal yang sebelumnya tidak ada atau pun hal yang dibuat belakangan.
5.	Kebebasan dari Konsekuensi Dosa	Murji'ah: Siapa yang pernah murni beriman pada Allah sekali saja, maka dia tidak bisa kafir dengan murtadnya, tidak ada kekafiran dan tidak pula dicatat dosa besar apa pun.	Muktazilah: Pelaku dosa besar meskipun beriman dan taat akan masuk neraka seratus tahun tanpa keluar sedikit pun.	Mukmin bertauhid yang melakukan dosa nasibnya tergantung pada kehendak Allah. Hukuman yang terus menerus serta kekal, maka tidak dijatuhkan pada dosa besar yang dilakukan terpisah serta bersifat temporer.

Selain aspek kemoderatan secara akidah di atas, pendapat tambahan disampaikan oleh Yunus. Menurutnya aspek kemoderatan yang menjadi perhatian utama saat ini dapat disarikan dalam tiga hal pokok: (1) kesalehan, (2) kewargaan, dan (3) nasionalisme atau cinta tanah air.<sup>35</sup> Dengan kata lain—walaupun masih ada

<sup>35</sup> Masrukhin, *Menjadi Muslim Moderat*, 158.

yang mempermasalahkan—topik mengenai teologis klasik seperti pembahasan tentang Tuhan, kenabian, serta sifat-sifatnya telah tergantikan dengan pokok-pokok pembahasan yang lebih praktis dalam tiga kelompok besar di atas.

Hadirnya “Kiai Medsos” menurut peneliti cukup mampu memberikan prioritas utama terhadap kecenderungan teologis yang sesuai dengan masa sekarang, yakni menghadirkan Islam yang ramah sebagai—meminjam istilah Yunus—kesadaran teologis khususnya di ruang digital. Kemudian pengarusutamaan besar-besaran terhadap prinsip kesalehan sebagai sikap teologis Muslim di Indonesia adalah bukti kontribusi “Kiai Medsos” sebagai upaya untuk menjaga kesalehan publik yang mulai berubah ke arah lebih radikal dan tidak ramah karena pengaruh kelompok Islam puritan.

Adapun Islam ramah yang peneliti maksud adalah upaya untuk menciptakan suasana damai tanpa adanya perasaan terancam terhadap pandangan keagamaan yang berbeda. Seperti halnya pernyataan Yunus bahwa keramahan dalam keagamaan yang jauh dari pandangan radikal adalah kesalehan praktis yang bersumber dari sikap teologis yang ramah.<sup>36</sup> Akhirnya diharapkan romantisme relasi Islam dan Negara Kesatuan Republik Indonesia semakin terjaga baik di ruang publik maupun ruang digital.

---

<sup>36</sup> Ibid., 160.

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

*Pertama*, “Kiai Medsos” adalah tokoh agama yang memiliki akun media sosial dan aktif menggunakannya sebagai salah satu sarana atau media dakwah. Sebagai representasi Islam moderat “Kiai Medsos” sering mengeluarkan opini dan tanggapan terhadap postingan kelompok Islam radikal yang sarat akan kebohongan, ketidak-benaran, dan ketidaktepatan dalam menanggapi isu ataupun fenomena yang menyebabkan munculnya kegaduhan dan mengancam wacana moderasi beragama di ruang digital.

*Kedua*, kontestasi wacana moderasi beragama antara “Kiai Medsos” *vis-à-vis* kelompok Islam radikal di Indonesia bisa dilihat dari cara pandang mereka terhadap relasi Islam dan negara. Dalam penentuan dasar negara “Kiai Medsos” menyepakati Pancasila sebagai dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Sedangkan kelompok Islam radikal tetap teguh pada slogan *al-Islām dīn wa dawlah* yakni Islam adalah agama dan negara.

*Ketiga*, kontribusi “Kiai Medsos” ialah melakukan pengarusutamaan konten moderat (positif) di ruang digital. Secara *validity claims* tindakan komunikatif “Kiai Medsos” sudah terpenuhi sehingga tercapai sebuah konsensus di ruang publik. “Kiai Medsos” tidak mudah terjebak pada penafsiran yang melenceng atau komunikasi yang terdistorsi dari makna sesungguhnya. Terbukti opini yang diunggah “Kiai Medsos”—selain mengimbangi konten kelompok Islam radikal—mayoritas bernuansa moderat dan sarat akan kesalehan dalam bermedia sosial.

## **B. Implikasi Teoretis**

Secara teoretis temuan peneliti paling tidak berimplikasi pada tiga hal. *Pertama*, teori diskursus Jurgen Habermas khususnya perihal rasio komunikatif adalah upaya meninjau ulang pendekatan tekstual dan pemahaman *single truth* yang dilakukan oleh kelompok Islam radikal. *Kedua*, agar berimbang upaya kontranarasi yang dilakukan oleh “Kiai Medsos” juga bisa diuji *validity claims*-nya melalui teori tersebut. *Ketiga*, pemahaman yang dianut oleh kelompok Islam radikal khususnya di Indonesia sudah tidak sesuai dengan nilai-nilai moderasi beragama yang mengakibatkan kegaduhan digital dan mengancam stabilitas kerukunan umat beragama di Indonesia.

## **C. Keterbatasan Penelitian**

Meskipun penelitian ini menghimpun kontestasi wacana “Kiai Medsos” *vis-à-vis* kelompok Islam radikal, namun demikian peneliti merasa penelitian ini memiliki keterbatasan antara lain: (1) tidak semua isu moderasi beragama dielaborasi dalam penelitian ini, (2) pemanfaatan teori diskursus Jurgen Habermas sebagai pisau analisis, dan (3) pelibatan data-data yang diperoleh baik langsung maupun hasil dari data lainnya terutama dalam kaitannya dengan isu moderasi beragama di ruang digital. Sehingga apabila terlepas dari keterbatasan di atas secara mendalam akan menjadikan tema tentang isu moderasi beragama di ruang digital menjadi lebih kaya dan faktual.

#### **D. Saran**

Penelitian ini diharapkan berguna terutama bagi muslim—dan masyarakat umum—Indonesia sebagai refleksi pemahaman yang mungkin selama ini telah terkontaminasi dengan propaganda kelompok Islam radikal. Lebih dari itu, “Kiai Medsos” dan kelompok Islam moderat lain setidaknya juga harus sigap dalam mengambil sikap. Artinya pengarusutamaan moderasi beragama dan kasalehan digital harus menjadi titik fokus agar ekosistem ruang digital menjadi lebih sejuk dan damai.

Kemudian perlu ada penelitian lanjutan terkait tema moderasi beragama khususnya di ruang digital mengingat media sosial—dan teknologi pada umumnya—saat ini menjadi salah satu sumber pengetahuan yang *easy access*. Tentu dengan perkembangan kekinian dan dilengkapi data-data empiris, terutama kaitannya dengan isu moderasi beragama dan ruang digital yang sangat dinamis.

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## DAFTAR PUSTAKA

### BUKU

- Abbas, Siradjuddin. *40 Masalah Agama*. Cetakan Keenam. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2008.
- Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from The Extremists*. 1st ed. New York, NY: HarperSanFrancisco, 2005.
- Ahmad, Abdul Wahab. *Dialog Akidah Versus Wahabi-Salafi: Membongkar Akidah Bidah dan Membela Asy'ariyah*. Sidoarjo: Bina Aswaja, 2013.
- . *Kerancuan Akidah Wahabi: Membela Akidah Ahlussunnah wal Jamaah yang Disesatkan Wahabi*. Cetakan pertama. Depok: Sahifa Publishing, 2020.
- Ali, Muhammad Ma'shum bin. *al-Amtislah at-Tasrifiyyah*. t.t: t.p, 1965.
- Al Fanani, Zainuddin al Malibari. *Fathul Muin Syarh Qurrah al'In*. t.t: Dar al Kutub al Ilmiyyah, n.d.
- Al Amin, Ainur Rofiq. *Kontranarasi Melawan Kaum Khilafers: Bacaan Praktis Bagi Gen Y dan Gen Z*. Cetakan pertama. Yogyakarta: Bildung, 2020.
- . *Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir*. Cetakan Kedua. Jakarta: Wahid Foundation, 2019.
- . *Membongkar Proyek Khilafah Ala Hizbut Tahrir Di Indonesia*. Cet. 2. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- . *Proyek Khilafah HTI: Perspektif Kritis*. Edisi revisi. Sewon, Bantul, Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2015.
- Aqil Al-Hasyimy, Syaikh Abdulloh Bahauddin. *Syarah Ibnu Aqil Ala Alfiyyah Ibnu Malik*. t.t: al Haramain, t.th.
- Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, ed. *Khazanah Aswaja: Memahami, Mengamalkan, Dan Mendakwahkan Ahlussunah Wal Jama'ah*. Cetakan I. Surabaya: Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, 2016.
- Asyari, Hasyim. *al-Jasus fi Bayani Hukmi al-Naqus*. t.t: t.p, t.th.
- Bakti, Agus Surya. *Deradikalisasi Dunia Maya: Mencegah Simbiosis Terorisme Dan Media*. Cetakan 1. Jakarta: Daulat Press, 2016.



- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. SAGE, 2014.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Cet. 9 rev. Jakarta: LP3ES, 2015.
- El Fadl, Khaled Abou. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Translated by Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Fuadi, Dafid. *Mengurai Sejarah Tiga Aliran di Luar Ahlussunnah wal Jamaah*. Cetakan ketiga. Kediri: Aswaja NU Center PCNU Kab. Kediri, 2019.
- Ghazali, Abu Hamid al. *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*. Muwaffaq Fauzi al-Jabr. Beirut: al-Hikmah, 1994.
- Habermas, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen. Reprinted. Cambridge: Polity, 2007.
- . *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984.
- . *Theorie des Kommunikativen Handelns*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Haidar, M. Ali. *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- Hanbali, Musthofa Hamdu Aliyan al. *as-Sadat al-Hanbilah wa Ikhtilafihim ma'a as-Salafiyah al-Mu'ashirah*. Saudi Arabia: Dar an-Noor, 2014.
- Hardiman, Francisco Budi. *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum Dan Ruang Publik Dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009.
- . *Filsafat Fragmentaris: Deskripsi, Kritik, dan Dekonstruksi*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007.
- . *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- . *Menuju masyarakat komunikatif*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993.
- Hilmy, Masdar. "Cetak-Biru Moderasi Beragama: Urgensi Panduan Normatif Dan Aplikatif." In *Moderasi Beragama: Dari Indonesia Untuk Dunia*, edited by Ahmala Arifin. Cetakan I. Sewon, Bantul, Yogyakarta: LKiS, 2019.

- Huda, M. Syamsul. *Kiai Tabib: Khazanah Medical Islam Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2020.
- Idahram. *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi: Mereka Membunuh Semuanya, Termasuk Para Ulama*. Cet. 1. Bantul, Yogyakarta: penerbit & distribusi, Pustaka Pesantren, 2011.
- Jawi, Muhammad Nawawi bin Umar al. *Quut al Habib al Gharib: Tausyih 'ala Fathi al Qarib al Mujib*. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 2015.
- Jazari, Ibn al Atsir al. *al-Kamil fi at-Tarikh*. Jakarta: Dar al Kutub al Ilmiyyah, t.th.
- Khozin, Ma'ruf. *100 Hujjah Aswaja yang Dituduh Bidah, Sesat, Syirik, dan Kafir*. Cetakan I. Surabaya: Muara Progresif, 2022.
- . *Jawaban Amaliyah dan Ibadah Yang Dituduh Bidah Sesat Kafir dan Syirik*. Surabaya: Al Miftah, 2013.
- . *Menjawab Tuduhan Sebagai Penyembah Kuburan: Bantahan Terhadap Buku Mantan Kyai, "Ahlussunnah Kok Nyembah Kuburan."* Surabaya: Muara Progresif, 2014.
- Krippendorff, Klaus. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. Fourth Edition. Los Angeles: SAGE, 2018.
- Maliki, Sayyid Muhammad Alawi al. *Mafahim Yajib an-Tushohhah*. Translated by Abdus Salam Ammar and Moh. Hasib Dawam Dawam. Cetakan 1. Surabaya: Yayasan Hai'ah ash-Shofwah al-Malikiyyah, 2013.
- Mannan, Abdul. *Wahabi: Tantangan Umat Islam Indonesia*. t.t: t.p, 2012.
- Masrukhin, Mohammad Yunus. *Menjadi Muslim Moderat: Teologi Asy'ariah Di Era Kontemporer*. Tangerang Selatan: Organisasi Internasional Alumni Al-Azhar (OIAA) Cabang Indonesia bekerjasama dengan Penerbit Mirra Buana Media, 2020.
- Menoh, Gusti AB. *Agama Dalam Ruang Publik: Hubungan Antara Agama Dan Negara Dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Mustofa, Saiful. *Media Online radikal dan Matinya Rasionalitas Komunikatif*. Tulungagung: Akademia Pustaka, 2019.
- Muzadi, A. Muchith. *Mengenal Nahdlatul Ulama*. Surabaya: Khalista, 2006.

- Nabhani, Taqiyyuddin an. *as-Syakhshiyah al-Islamiyyah*. 3. Beirut: Dar al-Ummah, 1994.
- Nurdin, Ismail, and Sri Hartati. *Metodologi Penelitian Sosial*. Surabaya: Media Sahabat Cendekia, 2019.
- Papp, Daniel S. *Contemporary International Relations: Frameworks for Understanding*. 6th ed. New York: Longman, 2002.
- ibn Qasim, Abdul Rahman ibn Muhammad. *al-Durar al-Saniyyah fi al-Ajwibat al-Najdiyyah*. Juz 3. Makkah al-Mukarramah: Maṭba‘at Umm al-Qurá, 1937.
- Qurtuby, Sumanto Al. *Jihad Melawan Ekstremis Agama, Membangkitkan Islam Progresif*. Cet. 1. Semarang: Borobudur Indonesia Pub, 2009.
- Raghib Isfahani, Safwan Adnan Dawudi. *Mufradat Alfaz al-Qur’an*. Dimashq: Dar Al-Quran, 2011.
- Rahmat, M. Imdadun. *Islam Nusantara, Islam Indonesia: Ijtihad Kemaslahatan Bangsa*. Cetakan I. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta bekerjasama dengan SAS-Said Aqil Siroj Institute, 2018.
- Rivers, William L. *Media Massa dan Masyarakat Modern*. Translated by Haris Munandar and Dudy Prima. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Saḥāwī, Muḥammad Ibn-‘Abd-ar-Raḥmān as-, ‘Abdallāh Muḥammad aṣ-Ṣadiq, and ‘Abd-al-Laṭīf Ḥasan ‘Abd-ar-Raḥmān. *al-Maqasid al-ḥasana fi bayan katir min al-ahadis al-muštahara ‘ala ‘l-alsina*. Ṭab‘a 1. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 2004.
- Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. *al-Maqāsid al-ḥasanah fi bayān kathīr min al-aḥādīth al-mushtahirah ‘alā al-alsinah*. Bairūt: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1979.
- Siddiq, Achmad. *Khitthah Nahdliyyah*. Cet. 3. Surabaya: Khalista dan Lajnah Ta’lif Wan Nasyr (LTN NU) Jawa Timur, 2005.
- Siyoto, Sandu, and Muhammad Ali Sodik. *Dasar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2018.

- Taylor, Steven J., Robert Bogdan, and Marjorie DeVault. *Introduction to Qualitative Research Methods: A Guidebook and Resource*. John Wiley & Sons, 2015.
- Thompson, John Brookshire. *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia*. Translated by Haqqul Yaqin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2014.
- Tim Penyusun Kementerian Agama RI. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- Wahab, Abdul Jamil. *Islam Radikal Dan Moderat: Diskursus Dan Kontestasi Varian Islam Indonesia*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019.
- Yusuf, A Muri. *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, Dan Penelitian Gabungan*. Jakarta: Kencana, 2017.

## JURNAL

- Al Amin, Ainur Rofiq. "Kritik Pemikiran Khalifah Hizbut Tahrir Yang Autokratik." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 7, no. 2 (December 4, 2017): 434–458.
- . "Demokrasi Perspektif Hizbut Tahrir versus Religious Mardomsalari Ala Muslim Iran." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. 1 (August 25, 2014): 28.
- . "Konstruksi sistem Khilafah Hizbut Tahrir." *Jurnal Review Politik* 07, no. 02 (2017): 24.
- Andiwilaga, Rendy. "Piagam Jakarta dan Implikasinya Terhadap Konstruksi Pemikiran Islamisme Indonesia Kontemporer." *IJID-Demos* 1, no. 1 (2019): 38–53.
- Bashori, Ahmad Dumyathi. "Konsep Moderat Yusuf Qardhawi." *Dialog* 36, no. 1 (August 31, 2013): 1–18.
- Beckers, Dennis, and Peter van den Besselaar. "The Tales of The Three Digital Cities of Amsterdam: The Application of ICT for Social and Political Participation." *CM - casopis za upravljanje komuniciranjem* 9, no. 30 (2014): 105–129.

- Burhanuddin, Hamam, and Fahmi Khumaini. "Memperkuat Paham Moderasi Beragama Dalam Menangkal Narasi Kebencian Di Media Sosial." *Ta'allum: Jurnal Pendidikan Islam* 9, no. 2 (2021): 388–416.
- Downe-Wamboldt, Barbara. "Content Analysis: Method, Applications, and Issues." *Health Care for Women International* 13, no. 3 (January 1992): 313–321.
- Hiqmatunnisa, Hani, and Ashif Az Zafi. "Penerapan Nilai-Nilai Moderasi Islam dalam Pembelajaran Fiqih di PTKIN Menggunakan Konsep Problem Basic Learning." *JIPIS* 29, no. 1 (April 16, 2020): 27–35.
- Huda, Syamsul, and Iqbal Hamdan Habibi. "Wahdat Al-Wujūd, Pesantren, and Religious Moderation Model in Indonesia." *Religió: Jurnal Studi Agama-agama* 11, no. 2 (September 18, 2021): 203–222.
- Kawangung, Yudhi. "Religious Moderation Discourse in Plurality of Social Harmony in Indonesia." *International journal of social sciences and humanities* 3, no. 1 (April 25, 2019): 160–170.
- Menoh, Gusti AB. "Aplikasi Etika Diskursus Bagi Dialog Interreligius." *Diskursus-Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara* 14, no. 2 (2015): 193–220.
- Mustofa, Saiful. "Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi di Ruang Publik Dunia Maya." *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* 15, no. 1 (June 26, 2019): 58–74.
- Nurhidayah, Nurhidayah, Andika Putra, Dion Pratama Putra, Mursyidatul Fadhliah, and Yassirly Amrona Rosyada. "Moderasi Beragama Perspektif Pluralisme Abdurahman Wahid (Gus Dur)." *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2, no. 2 (2022): 360–369.
- Sefriyono. "Jihad Digital: Pembungkahan Narasi Kontra Radikalisasi NU Online di Dunia Maya." *FIKRAH* 8, no. 1 (May 29, 2020): 19.
- Sumarto, and Emmi Kholilah Harahap. "Mengembangkan Moderasi Pendidikan Islam Melalui Peran Pengelolaan Pondok Pesantren." *Ri'ayah: Jurnal Sosial dan Keagamaan* 4, no. 01 (July 3, 2019): 21.

- Syauqi, Muhammad Labib. "Islam (Di) Nusantara; Esensi, Genealogi Serta Identitasnya Islam (in) Archipelago; Its Essence, Genealogy, and Identity." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 15, no. 2 (2015): 321–333.
- Villa, Dana R. "Postmodernism and the Public Sphere." *American Political Science Review* 86, no. 3 (September 1992): 712–721.
- Weber, Barbara. "J. Habermas and the Art of Dialogue: The Practicability of the Ideal Speech Situation." *Analytic Teaching* 28, no. 1 (2008).
- White, Marilyn Domas, and Emily E. Marsh. "Content Analysis: A Flexible Methodology." *Library Trends* 55, no. 1 (2006): 22–45.
- Zainul Hamdi, Ahmad. "Wajah Baru Islam Indonesia: Dari Kontestasi ke Pembentukan Lanskap Baru." *Tashwirul Afkar* 38, no. 01 (November 23, 2020): 59–78.

#### **SUMBER INTERNET**

- Ahmad, Abdul Wahab. "Ketika Salafi-Wahabi Menyusun Ensiklopedi." *Situsnya Abdul Wahab*, July 2, 2012. Accessed June 14, 2022. <https://situswahab.wordpress.com/2012/07/02/ketika-salafi-wahabi-menyusun-ensiklopedi/>.
- . "Tentang | Gus Wahab," April 21, 2020. Accessed June 14, 2022. <https://guswahab.com/tentang/>.
- . "Abdul Wahab Ahmad | Facebook." Accessed June 21, 2022. <https://web.facebook.com/wahabjember>.
- Al Amin, Ainur Rofiq. "Ainur Rofiq Al Amin | Facebook." Accessed June 21, 2022. <https://web.facebook.com/ainur.amin.54>.
- Fuadi, Dafid. "Dafid Fuadi | Facebook." Accessed June 22, 2022. <https://www.facebook.com/DafidFuadi>.
- Facebook. "Bagaimana Cara Meminta Lencana Terverifikasi Di Facebook? | Pusat Bantuan Facebook." Accessed June 6, 2022. <https://www.facebook.com/help/1288173394636262>.
- Forman, Jane, and Laura Damschroder. "Qualitative Content Analysis." In *Advances in Bioethics*, 11:39–62. Elsevier, 2007. Accessed May 24, 2022.

[https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1016/S1479-3709\(07\)11003-7/full/html](https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1016/S1479-3709(07)11003-7/full/html).

Hosen, Nadirsyah. "Syekh Abdullah al-Harari: Pendekar Aswaja." *Khazanah GNH*, n.d. Accessed June 14, 2022.

<https://nadirhosen.net/kehidupan/internasional/244-syekh-abdullah-al-harari-pendekar-aswaja/>.

Kemenag RI. "Al-Baqarah - البقرة | Qur'an Kemenag." Accessed June 13, 2022. <https://quran.kemenag.go.id/sura/2/143>.

Kemenag RI. "Asy-Syura - الشورى | Qur'an Kemenag." Accessed June 15, 2022. <https://quran.kemenag.go.id/sura/42/11>.

Khozin, Ma'ruf. "Mana Gelar Akademisnya." Accessed June 6, 2022. <https://www.facebook.com/makruf.khozin/posts/pfbid02RwLTsVe1apd3MnXEgcnSuQAedXKjm7NMM11yXm1UuYb1MDZp7TPL3C2V1SPtE Sjl>.

———. "Ma'ruf Khozin | Facebook." Accessed June 6, 2022. <https://www.facebook.com/makruf.khozin>.

Kwagean. "Biografi Pendiri KH. Abdul Hannan Ma'shum." *Kwagean*, n.d. Accessed June 14, 2022. <https://kwagean.net/pesantren/biografi-pendiri/>.

Masudi, Idris. "NU Dan Deklarasi Tentang Hubungan Pancasila Dengan Islam." *Islami[Dot]Co*. Last modified May 31, 2017. Accessed June 23, 2022. <https://islami.co/nu-dan-deklarasi-tentang-hubungan-pancasila-dengan-islam/>.

Najwa Shihab. *Mata Najwa - Karena Bendera: Pengakuan Mantan Anggota HTI Soal Bendera (Part 3)*, 2018. Accessed June 7, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=rLkI2B752Ew>.

Susanto, Elik. "Kemenkumham Beberkan 5 Poin Alasan Pembubaran HTI." *Tempo*. Last modified July 19, 2017. Accessed June 8, 2022. <https://nasional.tempo.co/read/892605/kemenkumham-beberkan-5-poin-alasan-pembubaran-hti>.

- “HTI Dukung Pengunduran Diri Dubes Libya Untuk RI.” Accessed July 13, 2022. <https://news.detik.com/berita/d-1578118/hti-dukung-pengunduran-diri-dubes-libya-untuk-ri>.
- “HTI Dukung Rakyat Libya Gulingkan Qadhafi.” *Hidayatullah.Com*, November 30, 1AD. Accessed June 22, 2022. <https://www.hidayatullah.com/berita/nasional/read/2011/02/27/46721/hti-dukung-rakyat-libya-gulingkan-qadhafi.html>.
- “Ikuti Bedah Buku Kerancuan Akidah Wahabi Malam Ini.” *NU Online Jatim*. Accessed June 14, 2022. <https://jatim.nu.or.id/metropolis/ikuti-bedah-buku-kerancuan-akidah-wahabi-malam-ini-vMseM>.
- “Kisah Latar Belakang Terjadinya Perjanjian Hudaibiyah.” *Islami[Dot]Co*. Last modified January 17, 2020. Accessed June 25, 2022. <https://islami.co/kisah-latar-belakang-terjadinya-perjanjian-hudaibiyah/>.
- “Libya: Ten Things About Gaddafi They Don’t Want You to Know.” *Global Research*. Last modified November 30, 2018. Accessed June 22, 2022. <https://www.globalresearch.ca/libya-ten-things-about-gaddafi-they-dont-want-you-to-know/5414289>.
- “Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK): Makhluq Apakah Itu?” *nu.or.id*. Accessed June 7, 2022. <https://www.nu.or.id/opini/madrasah-aliyah-program-khusus-mapk-makhluq-apakah-itu-vTn0J>.
- “Ratusan Massa HTI Demo Tolak Khadafi dan Anti Serangan Sekutu.” *detiknews*. Accessed June 22, 2022. <https://news.detik.com/berita/d-1602935/ratusan-massa-hti-demo-tolak-khadafi-dan-anti-serangan-sekutu>.
- “Sah! HTI Resmi Dibubarkan.” Accessed June 8, 2022. <https://www.jawapos.com/nasional/hukum-kriminal/19/07/2017/sah-hti-resmi-dibubarkan/>.
- “Sejarah | alfalhploso.net,” n.d. Accessed June 6, 2022. <https://alfalhploso.net/profil/sejarah/>.
- “Sekilas Lirboyo.” *Pondok Pesantren Lirboyo*, n.d. Accessed June 14, 2022. <https://lirboyo.net/pesantren/>.



“Yusuf Maulana - Ja’far Umar Thalib Dulu Ia Terkagum Pada Gerakan... | Facebook.” Accessed June 24, 2022.  
[https://mobile.facebook.com/story.php?story\\_fbid=pfbid0iCp8PyQVWcfpD3AxAuVXhV66zWW4ATG2mrrWHvRWdNACAQTnqVDUBYAF66ZF69Zzl&id=1223566627&\\_rdc=1&\\_rdr](https://mobile.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0iCp8PyQVWcfpD3AxAuVXhV66zWW4ATG2mrrWHvRWdNACAQTnqVDUBYAF66ZF69Zzl&id=1223566627&_rdc=1&_rdr).

## MAJALAH

Kurnia, M.R. “Asabiyyah Sebuah Malapetaka.” *al-Wa’ie: Media Politik dan Dakwah Membangun Kesadaran Umat*, 2001.

Suseno, Franz Magnis. “Tahun Jurgen Habermas.” *Basis Nomor 11-12 tahun ke-53, November–Desember 2004* (n.d.).

Yusanto, Muhammad Ismail. “Kebangkitan Islam Menantang Modernisasi dan Globalisasi.” *al-Wa’ie: Media Politik dan Dakwah Membangun Kesadaran Umat*, 2006.

## WAWANCARA

Ahmad, Abdul Wahab. “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi ‘Kiai Medsos’ Nahdlatul Ulama di Jawa Timur,” Interview by Iqbal Hamdan Habibi, June 19, 2022.

Al Amin, Ainur Rofiq. “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi ‘Kiai Medsos’ Nahdlatul Ulama di Jawa Timur.” Interview by Iqbal Hamdan Habibi, June 11, 2022.

Fuadi, Dafid. “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi ‘Kiai Medsos’ Nahdlatul Ulama di Jawa Timur,” Interview by Iqbal Hamdan Habibi, June 12, 2022.

Khozin, Ma’ruf. “Wawancara Moderasi Beragama di Ruang Digital: Studi tentang Kontribusi ‘Kiai Medsos’ Nahdlatul Ulama di Jawa Timur,” Interview by Iqbal Hamdan Habibi, June 9, 2022.

## RIWAYAT HIDUP

**Iqbal Hamdan Habibi** lahir di Tulungagung 14 Juli 1996 adalah Wakil Ketua II Bidang Kaderisasi PW IPNU Jawa Timur, Staf Koordinator Bidang Pengkaderan PWNU Jawa Timur, Pengurus LTN NU PCNU Tulungagung, dan Tim Kaderisasi “Sapta Jayakarta” PP IPNU. Sejak kecil *Ibun*—panggilan lain dari Iqbal—sudah aktif dalam kegiatan organisasi mulai Ketua OSIS saat SMP, Sekretaris OSIS saat SMA, Paskibraka, hingga Jam’iyyah Sholawat. Setelah menamatkan pendidikan dasar di desa kelahirannya, pada tahun 2009 Iqbal belajar di Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi’ien Ngunut Tulungagung. Selama di Pesantren, Iqbal juga mengenyam pendidikan formal di SMP Islam Sunan Gunung Jati (lulus 2012) dan SMA Islam Sunan Gunung Jati (lulus 2015). Pada 2019 menyelesaikan S-1 Tasawuf Psikoterapi (S.Ag) dari Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah IAIN Tulungagung dengan predikat sebagai lulusan terbaik I jurusan dan terbaik III fakultas.

Iqbal semasa SMA hingga S-1 seringkali mengikuti pelatihan dan kegiatan sosial, antara lain: pelatihan Jurnalistik Radar Tulungagung Jawa Pos Grup (2012), menjadi salah satu pendiri Majalah Madani PPHM SGJ Ngunut (2013), pelatihan Masa Kesetiaan Anggota PR IPNU Kaliwungu (2015), Latihan Kader Muda PAC IPNU Boyolangu (2016), Latihan Kader Utama PC IPNU Tulungagung (2016), dan Latihan Instruktur PW IPNU Jawa Timur (2017). Terbaru pada 2021 telah mengikuti Latihan Kepemimpinan Nasional PP IPNU.

Beberapa tulisan Iqbal dapat dibaca di media online, berupa karya buku, ataupun jurnal seperti: *Alif.Id- Dakwah di Desa Samir*, *Alif.Id- PPKM dan Curhatan Pria Pemilik Warung Penyetan*, *Antologi Aku dan IPNU IPPNU*, dan *Religio: Wahdat al-Wujūd, Pesantren, and Religious Moderation Model in Indonesia*. Selain itu, Iqbal adalah seorang *content creator and writer* dalam konten #MasDek, #Cengkerama, #Penasadewa di platform Instagram dan Twitter.

Iqbal dapat dihubungi di alamat email [iqbalhamdanhabibi@gmail.com](mailto:iqbalhamdanhabibi@gmail.com) dan media sosial Facebook, Instagram, dan Twitter dengan nama akun @iqbalibun.