

**BAGIAN PERTAMA**  
**PARADIGMA TEORITIS:**  
**ORIENTASI HISTORIS DAN FENOMENOLOGIS**  
**ATAS STUDI DAKWAH**

# 1

## PERKEMBANGAN ILMU DAKWAH DALAM SEJARAH DAN TANTANGAN MASA DEPAN

### A. PENDAHULUAN

Dakwah Islam dan Ilmu Dakwah (Islam) jelas memiliki perbedaan yang sangat jauh. Jelas sekali bahwa dakwah merupakan hal yang memang ada sejak adanya misi kenabian. Oleh karena itu dakwah merupakan aktivitas yang langsung menyatu dengan sejarah. Ibaratnya, untuk menulis sejarah dakwah, merupakan hal yang relatif lebih mudah.

Hal ini berbeda dengan Ilmu Dakwah. Walaupun dakwah sudah *in hert* dengan gerak Islam sejak awalnya, namun tidak serta merta memunculkan Ilmu Dakwah. Bahkan untuk ukuran sekarang ini, hampir 15 abad dari kehidupan Nabi Muhammad SAW, Ilmu Dakwah masih menjadi ilmu yang relatif baru, sehingga masih mendatangkan banyak pertanyaan tentang eksistensi Ilmu Dakwah itu sendiri. Satu hal yang jelas, bahwa sejarah perkembangan Ilmu Dakwah tidak dapat dilepaskan dari sejarah dakwah itu sendiri.

Sebagaimana dikemukakan oleh Ahmad Safe'i, dalam konteks pengembangan ilmu, Ilmu Dakwah merupakan disiplin yang paling "menderita" di antara disiplin-disiplin lain yang ada. Sebab sebagai disiplin yang masih baru, Ilmu Dakwah belum memiliki tradisi keilmuan yang mapan dibanding dengan disiplin ilmu lain, termasuk rekan-rekannya "sesama" ilmu keagamaan.<sup>1</sup>

Pada sisi lain, bahwa kebelum-adaannya pengalaman yang mapan dalam tradisi keilmuan ini justru menjadikan Ilmu Dakwah sebagai disiplin yang paling *challenging* (mendatangkan tantangan). Ia menjadi 'sesuatu' yang leluasa untuk diutak-atik sedemikian rupa, yang dapat menjadi lahan dan tantangan paling menjanjikan bagi *community of researchers*, terutama

---

<sup>1</sup> Agus Ahmad Safe'i, "Kajian Ontologi Dakwah Islam", dalam Aep Kusnawan (ed.), *Ilmu Dakwah (Kajian Berbagai Aspek)*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, hlm. 57.

staf pengajar di Fakultas Dakwah (dan Komunikasi) sendiri. Mereka memiliki keleluasaan untuk 'berijtihad'. Pertanyaannya: hendak dijadikan dan dibawa ke mana Ilmu Dakwah ini?<sup>2</sup> Sementara penulisan sejarah perkembangan Ilmu Dakwah adalah merupakan hal yang masih relatif "baru" di sini.

Kenyataan ini terasa agak pahit, meskipun Ilmu Dakwah sudah sekian tahun dikaji, namun belum diketahui sejarah perkembangannya, nasab dan silsilahnya, atau sanadnya. Oleh karenanya berbagai bentuk tulisan yang mengungkapkan sejarah perkembangan atau proses dakwah menjadi ilmu, harus segera dimulai, walau dengan risiko, untuk sementara ini akan terdapat banyak kekurangan.

Selain hal di atas, kebelum-adaan tradisi keilmuan dakwah yang panjang dan matang, juga membuat ia memiliki kesempatan banyak guna meminjam ilmu-ilmu lain yang sudah ada dan mapan, untuk dijadikan ilmu bantu dakwah. Tentu upaya "menjiplak" atau sekedar mengadopsi teori yang kemudian diberi bumbu kata-kata dakwah harus sebisa mungkin dihindarkan. Ilmu-ilmu sosial yang sudah mapan seperti sosiologi, komunikasi, psikologi, antropologi dan sejenisnya dapat diminta bantuannya untuk memperkokoh posisi dakwah sebagai ilmu, sekaligus dapat membantu penyusunan buku-buku Ilmu Dakwah.<sup>3</sup>

Sebelum melakukan itu semua, hal pertama yang harus dicari adalah konteks historis dari Ilmu Dakwah itu sendiri, karena dengan mengetahui sejarah perkembangannya, akan diketahui pula urgensi dan alasan-alasan mendasar Ilmu Dakwah untuk dikembangkan lebih lanjut. Untuk itulah, dengan segala keterbatasan yang masih ada, penulis memberanikan diri untuk mencoba menggali sejarah perkembangan Ilmu Dakwah ini.

Tulisan ini masih bersifat "prematurnya", dikarenakan tulisan-tulisan tentang sejarah Ilmu Dakwah masih langka. Bahkan dalam literatur-literatur Ilmu Dakwah sampai saat ini, masih belum menuliskan secara utuh bagaimana sejarah perkembangan Ilmu Dakwah tersebut. Demikian pula literatur tentang hal tersebut masih "sangat" kurang. Sementara

---

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Untuk itu, sudah seharusnya para aktivis dakwah, serta kalangan civitas akademik dakwah membaca buku Roland Roberston (ed.), *Sociology of Religion*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin, *Agama: dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali Press, cetakan ketiga, 1993.

menuliskan sejarah Ilmu Dakwah tidaklah hanya sekedar mengumpulkan *jigsaw-jigsaw* (potongan-potongan kecil penggambaran) pengetahuan. Sehingga, –meminjam bahasa Moh. Aziz–<sup>4</sup> untuk menuliskan sejarah perkembangan dakwah sebagai ilmu yang masih baru ini, didorong oleh rasa keberanian dan tanggung jawab, bahwa setiap ilmu memang harus memiliki sejarah dan perkembangannya yang jelas.

Penulis berharap, dari tulisan ini akan dapat dikembangkan melalui berbagai saran dan masukan dari berbagai tahapan diskusi dan forum yang berbicara tentang sejarah perkembangan Ilmu Dakwah. Penulis sangat menyadari bahwa Ilmu Dakwah ibarat hutan belantara yang masih perawan dan ‘menyeramkan’, yang menunggu kerja serta sentuhan tangan-tangan ‘dingin’ dan terampil untuk mengubahnya menjadi taman yang menyenangkan, dan enak untuk dijadikan tempat singgah.<sup>5</sup>

## **B. SELINTAS TENTANG ILMU DAKWAH**

Ilmu Dakwah dimaksudkan sebagai seperangkat keilmuan yang mempelajari tentang bagaimana dakwah atau proses pembumian Islam dilakukan.<sup>6</sup> Dalam ranah inilah, maka Ilmu Dakwah sebenarnya lebih dekat ke arah sebagai bagian dari ilmu-ilmu sosial.<sup>7</sup> Hal ini dikarenakan teori-teori

---

<sup>4</sup> Moh. Ali Aziz, *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Prenada Media, 2004, hlm. 216.

<sup>5</sup> Garis besar tulisan pada bab ini, penulis adopsi dari tulisan Muhammad Sholikhin, “Sejarah Perkembangan Ilmu Dakwah dan Tantangan Masa Depan”, makalah seminar kuliah Ilmu Dakwah (pasca-revisi), Program Pasca-Sarjana IAIN Walisongo Semarang, 2 April 2005.

<sup>6</sup> Oleh karena itu, pencarian atas literatur dakwah, jangan sampai hanya terjebak pada judul buku yang memakai kata “dakwah”, namun juga harus memperhatikan isi dan cakupan substansial suatu karya. Ketika buku tersebut berbicara tentang program pembumian nilai-nilai Islam (yang dalam kerangka khusus menyangkut ilmu dakwah), maka ia dapat disebut sebagai literatur dakwah. Contoh yang cukup baik karya dakwah, yang tidak memakai kata “dakwah” dalam judulnya, misalnya Fuad Amsyari, *Islam Kaffah Tantangan Sosial dan Aplikasinya di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995. Dalam buku ini penulis berbicara tentang tataran ideal Islam yang harus dibentuk, dan cara mewujudkannya. Kemudian hal itu dihubungkan dengan problematika kontemporer dan tantangan modern bagi Islam dan ummatnya. Baru kemudian memberikan kiat-kiat untuk mewujudkan prinsip-prinsip ideal, sejak dari urgensi, metode, problem, solusi dan berbagai segmen yang umum masuk dalam kerangka ilmu akwah.

<sup>7</sup> Sebagai bahan kajian awal yang cukup menarik dalam meletakkan ilmu dakwah pada kawasan ilmu-ilmu sosial ini, baca Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, terj. G.A.Ticoalu, *Sosiologi Islam Suatu Telaah Analitis atas Tesa Sosiologi Weber*, Jakarta: Rajawali Press, cetakan keempat, 1994.

dakwah yang hendak dibangun merupakan produk generalisasi dari fenomena sosial.<sup>8</sup> Oleh karenanya, Ilmu Dakwah dengan sendirinya merupakan bagian dari ilmu-ilmu sosial, yang dirumuskan dan dikembangkan dengan mengikuti norma ilmiah dari ilmu-ilmu sosial. Misalnya, teori-teori itu dirumuskan melalui pendekatan rasional, empiris, dan sistematis.<sup>9</sup>

Namun, sejatinya, secara objektif, memang dakwah dewasa ini sudah menjadi ilmu yang mandiri, karena persyaratan minimal dari sebuah ilmu sudah dimiliki oleh dakwah sejak lama. Untuk menjadi sebuah ilmu – secara metodologis– setidaknya dakwah harus memiliki lima syarat:<sup>10</sup>

- a. Mempunyai akar sejarah yang jelas.
- b. Ada orang-orang yang dikenal sebagai ahli Ilmu Dakwah yang mengembangkannya.
- c. Ada masyarakat akademis yang menaruh perhatian pada Ilmu Dakwah.
- d. Diakui oleh lembaga-lembaga akademisi yang memiliki reputasi ilmiah, dan
- e. Ada sejumlah penelitian yang mengembangkan metode-metode baru dalam Ilmu Dakwah.

Melalui survey sederhana atas literatur Ilmu Dakwah dan melihat perkembangan Ilmu Dakwah, termasuk institusi yang menaunginya, maka nampak bahwa dari kelima syarat tersebut sudah dimiliki oleh Ilmu Dakwah. Hanya saja memang masih terdapat beberapa kekurangan yang harus disempurnakan.

---

<sup>8</sup> Proses pembentukan ilmu dakwah dalam ranah gabungan ilmu sosial dan keagamaan dapat dilihat dalam skema NSQ Sukriadi Sambas, "Pokok Wilayah Kajian Ilmu Dakwah", dalam Aep Kusnawan, *op.cit.*, hlm. 133.

<sup>9</sup> Bandingkan Asep S. Muhtadi, "Mencari Landasan Ilmiah Pengembangan Ilmu Dakwah" dalam Aep Kusnawan, *Ibid.*, hlm. 119. Dalam hal ini, peran kajian antropologi juga dibutuhkan bagi pengembangan ilmu dakwah lebih lanjut. Karya tentang studi antropologi agama yang dapat dijadikan acuan dasar misalnya Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

<sup>10</sup> Jalaluddin Rakhmat, "Ilmu Dakwah Pendekatan Inter-disipliner", Makalah *Seminar Ilmu Dakwah*. Yogyakarta: Fakultas Dakwah IAIN Sunan Kalijaga, 14 Desember 1995, hlm. 1.

Salah satu hal yang masih perlu penyempurnaan adalah menyangkut faktor akar sejarah yang jelas. Meskipun Ilmu Dakwah memiliki akar sejarah yang jelas, akan tetapi belum direkonstruksi secara sistematis dengan tujuan akar kesejarahan tersebut mampu menjadi perspektif historis bagi Ilmu Dakwah tersebut. Di sinilah letak arti penting tulisan ini, yang diharapkan dengan tertorehkannya sejarah Ilmu Dakwah, maka dari kilasan sejarah tersebut akan mendapatkan gambaran yang jelas dan utuh tentang empat syarat berikutnya, sehingga secara sepiintas memang langsung terlihat akan posisi keilmuan dakwah.

### **C. LINGKUP PEMBAHASAN SEJARAH ILMU DAKWAH**

Sebagaimana ilmu-ilmu mandiri yang lain, Ilmu Dakwah memiliki sejarah pemikirannya sendiri, tahap-tahap perkembangan dari masa ke masa, dan tentu bahwa eksistensinya hanya akan kokoh karena banyaknya literatur yang berkembang menyangkut ilmu tersebut.

Oleh karena itu, dalam tulisan ini tentu saja tidak membicarakan perdebatan tentang keabsahan dakwah sebagai ilmu yang mandiri, karena tugas sejarah adalah menuliskan apa yang terjadi, yang dalam hal ini adalah sehubungan dengan muncul serta berkembangnya dakwah sebagai ilmu yang mandiri. Pembahasan di seputar lingkup-lingkup tersebut tentunya juga meniscayakan pembahasan arti penting perspektif historis ini bagi Ilmu Dakwah, yang akan penulis kemukakan mendahului sejarah perkembangan Ilmu Dakwah dan dikaji secara periodik.

Pada pembukaan sudah dinyatakan bahwa sejarah perkembangan Ilmu Dakwah tidak terpisah dari sejarah dakwah itu sendiri, maka hal ini akan semakin memperoleh pembenaran, bahwa walaupun Ilmu Dakwah memang belum ada bersamaan dengan muncul dan tumbuh berkembangnya Islam, akan tetapi jelas bahwa sejarah pemikiran dakwah tetap sudah ada sejak masa itu.

Dakwah sebagai aktivitas muncul semenjak Islam dihadirkan Allah atas manusia. Sementara Ilmu Dakwah akhirnya muncul dan berkembang, sehubungan dengan semakin berkembangkannya area dakwah sebagai aktivitas yang harus dihadapi. Jadi memang kemunculan dakwah sebagai ilmu, bukanlah berangkat dari konsep ilmu murni dalam perspektif pengetahuan modern. Jika kemudian, dakwah sebagai aktivitas (praktek), dan harus membutuhkan ilmu sebagai pijakan, tentu bukanlah hal yang salah. Sehingga dalam hal ini, menjadi penting untuk mem-bicarakan

tahap-tahap khusus perkembangan pemikiran dakwah, dan kemudian pentahapan sejarah perkembangan Ilmu Dakwah.

Walaupun posisi dan eksistensi dakwah sebagai ilmu yang mandiri masih belum menemukan bentuk yang tegas, juga masih diragukan oleh sebagian orang, namun sebagaimana nanti dapat dilihat dalam sejarahnya, penulisan karya ilmiah dan buku-buku yang menegaskan dakwah sebagai ilmu pengetahuan yang mandiri terus berkembang, dan terjadi sudah sejak masa akhir abad I Hijriyah, atau akhir abad VII Masehi.

Fakta yang terjadi pada masa akhir-akhir ini tentu memberikan harapan yang lebih besar bagi sejarah eksistensi Ilmu Dakwah di masa mendatang. Kita menyaksikan, satu per satu bermunculan karya-karya “berkenaan dengan Ilmu Dakwah” (bukan “berkenaan dengan dakwah”) yang ditulis oleh para intelektual, yang sebagian bahkan mengkhususkan diri pada pengembangan Ilmu Dakwah. Dengan karya-karya inilah yang pada akhirnya akan semakin meneguhkan keberadaan dakwah sebagai ilmu.

#### **D. ILMU DAKWAH DALAM PERSPEKTIF PEMIKIRAN ISLAM KONTEMPORER: URGENSI SEJARAH ILMU DAKWAH DAN PROBLEMATIKA**

Sebagaimana sudah dijelaskan di atas, diakui atau tidaknya dakwah sebagai sebuah ilmu masih menjadi polemik bagi sebagian orang. Ada yang sangat problematis dalam dunia akademisi Islam sejauh menyangkut Ilmu Dakwah.<sup>11</sup>

Kegiatan dakwah itu sendiri sebenarnya lahir bersamaan dengan kehadiran Nabi Muhammad SAW, ketika memperkenalkan sistem nilai Islam sebagai agama paripurna. Anehnya, untuk menentukan serta merumuskan Ilmu Dakwah itu sendiri, umat Islam sampai saat ini masih gagap. Apalagi untuk merumuskan konsep paradigma keilmuan, saat ini harus mengikuti kriteria metodologi keilmuan akademisi Barat.

---

<sup>11</sup> Sub-bab ini diolah kembali dari tulisan Muhammad Sholikhin, “Pemikiran-pemikiran Dakwah Mohammed Arkoun; Studi Analisis atas Konsep Kritik Nalar Islami dan Islamologi Terapan dalam Buku “Nalar Islami Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru”, Semarang: Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, 1999, hlm. 78-87.

Sebenarnya kunci dari semua persoalan itu terletak pada satu hal: kemauan kalangan akademisi muslim untuk menggali akar sejarah dakwah secara komprehensif, yang tidak hanya sebatas konsepsi historis dalam bentuk runtutan peristiwa numerik. Penelitian kesejarahan terkait erat dengan peristiwa sosiologis, antropologis dan terutama peristiwa kultural keislaman, serta analisis terhadapnya.<sup>12</sup>

Penelitian intensif dan komprehensif pada aspek ini akan berdampak positif pada syarat-syarat berikutnya. Sebab sebenarnya secara sosiologis dan juga secara kultur, dakwah itu sendiri telah berproses bersamaan dengan tumbuhnya masyarakat dan komunitas muslim di seantero dunia. Inilah yang perlu digali dalam bentuk pengkajian dan penelitian ilmiah. –Secara apologis– walaupun sebagian dunia akademik-ilmiah belum mengakui dakwah sebagai sebuah ilmu, tetapi secara historis mereka telah mengakui hasil dari proses dakwah itu sendiri serta dapat melihat realitasnya secara langsung,<sup>13</sup> sehingga sulit untuk diingkari bahwa pencapaian hasil penyebaran Islam (sebagai agama misi) adalah dilahirkan dari suatu konsep yang jelas dalam tatanan keilmuan. Hanya saja tatanan keilmuan itu masih berserakan di sana-sini, menunggu orang yang bisa bermain *jigsaw*, agar menjadi suatu "ilmu" yang ilmiah di kalangan intelektual. Sebab umumnya merekalah yang meributkan sah tidaknya sesuatu itu sudah saatnya diakui sebagai ilmu atau belum. Biasanya, yang masih meragukan dakwah sebagai disiplin ilmu mandiri hanya melihat proses sejak munculnya Ilmu Dakwah, bukan melihat keseluruhan proses utuh, dari periode dakwah sebagai aktivitas, yang memicu munculnya Ilmu Dakwah sebagai kerangka teoritik.

Dalam perkembangan intelektual muslim kontemporer, semisal pemikiran Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman, Hassan Hanafi sebenarnya terselip rumusan-rumusan dakwah yang cukup bagus untuk disatukan menjadi suatu sistem keilmuan dakwah.<sup>14</sup>

Sayangnya selama ini, sistem keilmuan dakwah baru dibangun hanya mendasarkan diri pada korpus-korpus kitab suci dan hadits yang

---

<sup>12</sup> Bandingkan Nourouzzaman Shiddiqi, *Menguak Sejarah Muslim Suatu Kritik Metodologis*. Yogyakarta, PLP2M, 1984, hlm. 1.

<sup>13</sup> Salah satunya dapat dibaca dalam karya W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*. London- Oxford-New York: Oxford University Press, 1961.

<sup>14</sup> Muhammad Sholikhin, *op.cit*.

sengaja disesuaikan dengan alam realitas. Dan kajian tentang Ilmu Dakwah selama ini masih menafikan perspektif filsafat, alur sosio-historis umat Islam serta perkembangan kebudayaan serta peradaban Islam itu sendiri. Sehingga sampai saat ini Ilmu Dakwah belum berkembang sesuai dengan kebutuhan masyarakat muslim, apalagi masyarakat dunia yang sudah masuk era millenium ketiga ini. Masyarakat masih berasumsi, bahwa yang penting sudah ada embel-embel kata “dakwah”nya.

Sebenarnya patut disayangkan, bahwa pendirian Fakultas Dakwah di Indonesia ini tidak berangkat dari konsepsi yang jelas dalam sistem paradigma keilmuan mutakhir. Ia hanya didasarkan pada tuntutan praktis kebutuhan masyarakat, utamanya kebutuhan masyarakat akan hadirnya muballigh yang bisa memberikan penerangan dan penyiaran keagamaan. Akhirnya produk keilmuan serta kurikulum di fakultas ini pun serba mengambang. Secara kalkulasi matematis, –materi– Fakultas Dakwah tidak jauh berbeda dengan publisistik atau komunikasi. Walaupun tentu saja, dakwah itu sendiri lebih dari sekedar publisistik dan komunikasi. Hanya saja di sini diberikan tambahan pelajaran keagamaan. Sehingga orientasi keilmuan alumnya juga sangat datar, tidak mengetahui harus ke mana penyaluran ilmu akademis yang didapatkan.

Sementara proses rekrutmen tenaga pengajarnya justru banyak didatangkan dari "luar", yang tidak mengenal gugus intelektual institusi keagamaan seperti IAIN. Ini makin memperparah kondisi akademis serta pemikiran mahasiswanya. Kalaupun yang direkrut itu setingkat guru besar, atau Doktorat, mungkin masih bisa dimaklumi karena yang dibutuhkan adalah pemikiran mereka, namun ternyata sejak dosen, asisten dosen pun, banyak yang dari luar dengan alasan mencari yang sejurus dengan mata kuliah yang diajarkan. Padahal seandainya alumni IAIN pembekalannya memadai dengan kurikulum yang mantap, maka kualitas itu pun bisa dipenuhi. Tentu saja pihak institut harus berani pula menyediakan anggaran untuk pendidikan lanjut pengambilan spesialisasi tenaga pengajarnya pada mata kuliah tertentu. Ibaratnya tantangan dakwah sudah seperti periode Madinah, sementara kondisi sumber daya dan sarana masih berkuat periode Makkah, bahkan malah periode pra-Islam.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Lihat Amrullah Ahmad (ed.), *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial Budaya*. Yogyakarta, PLP2M, 1985, hlm. 6.

Penggalian pemikiran-pemikiran mutakhir tentang Islamologi harus dikembangkan di Fakultas Dakwah, sebab pemikiran-pemikiran Islam kontemporer akan mampu memberikan kontribusi ideologis bagi perumusan Ilmu Dakwah secara komprehensif.

Secara sosiologis, kegamangan pengakuan dakwah sebagai ilmu sebenarnya lebih dipengaruhi oleh fakta dogmatisme modernis tentang pemilahan antara ilmu dan agama. Ini merupakan akibat tidak langsung dari kekalahan Islam Baghdad pada tahun 1258 dengan jatuhnya Granada. Sejak abad ke-13 itu sampai menjelang abad ke-20, dunia Islam tenggelam dalam "cengeraman" Barat, baik rakyatnya, alam pikirannya, ilmunya dan peradabannya.

Sementara di Barat sendiri berlangsung proses *aufklarung* yang mengantarkannya ke revolusi industri dengan perkembangan sains dan teknologi yang cukup menakjubkan. Semua itu dimulai dengan dilepaskannya ilmu dari kungkungan gereja. Ilmu dan agama berjalan sendiri-sendiri. Ilmu menurutkan akal nalurinya, sedang agama menurutkan naluri rasa dan intuisi religiusnya.

Tradisi pemisahan itulah yang merasuk pada kaum muslim dan budaya Islam hingga saat ini. Ini dapat dilihat dari fakta sederhana, kelas elite muslim tertarik ke arah pendidikan yang sekuler dan modern, kelas rakyat terbanyaknya terseret ke bawah oleh dunia mistik-animistik-dogmatik-sinkretik yang jauh dari sentuhan ilmu.

Yang terpisah akhirnya bukan semata ilmu dan agama serta orientasi peradabannya, tetapi juga masyarakatnya dan kelas sosialnya. Masyarakat kita akhirnya memiliki budaya ganda: budaya lapisan tipis orang atas yang elitis, sekuler dan modern: dan budaya lapisan tebal: orang bawah yang proletar, mistikal dan tradisional. Ini pulalah gambaran tipikal dan seluruh masyarakat muslim, dari *Maghrib* (ujung Barat) di Afrika Utara sampai *Masyrik* (ujung Timur) Asia Tenggara. Di sudut-sudut negara itulah lahir dua komunitas yang sering sulit bertemu: komunitas pemakai "bahasa ilmu" dan komunitas pemakai "bahasa dakwah".

Yang cukup menggembirakan, walaupun sampai saat ini, status keilmuan dakwah itu masih mengambang, namun justru lembaga-lembaga formal dakwah Islam semakin berkibar. Dan nampaknya di era kontemporer seperti sekarang justru jaringan dakwah seperti ini lebih

dibutuhkan daripada sekedar memperdebatkan persoalan absah tidaknya dakwah sebagai suatu ilmu yang mandiri.

Dengan berbagai lembaga dakwah yang muncul terutama untuk kalangan elite seperti Paramadina, Jakarta misalnya, wacana dakwah pun menjadi lebih memiliki muatan visioner. Dengan begitu dakwah Islam telah mengarah kembali pada proses dakwah melalui pemberdayaan budaya, terlepas dari kesempitan sekat mazhab bahkan agama sekalipun. Pendekatan kultural semacam ini membutuhkan bangunan konstruk keagamaan yang ilmiah, penuh keterbukaan dan tentu saja argumentatif-rasional.

Dari sudut pemikiran Islam kontemporer, ranah sistem dakwah – seperti ditulis oleh Amrullah Ahmad– memiliki fungsi mengubah lingkungan secara lebih rinci, dengan fungsi: meletakkan dasar eksistensi masyarakat Islam, menanamkan nilai-nilai keadilan, persamaan, persatuan, perdamaian, kebaikan dan keindahan, sebagai inti penggerak perkembangan masyarakat: membebaskan individu dan masyarakat dari sistem kehidupan zalim (tiranik, totaliter) menuju sistem yang adil: menyampaikan kritik sosial atas penyimpangan yang berlaku dalam masyarakat, dalam rangka mengemban tugas *nahi munkar* (mencegah kemungkaran), dan memberi alternatif konsepsi atas kemacetan sistem, dalam melaksanakan *amar ma'ruf* (mengajak berbuat kebajikan), meletakkan sistem sebagai inti penggerak jalannya sejarah: memberikan dasar orientasi keislaman kegiatan ilmiah dan teknologi: merealisasi sistem budaya yang berakar pada dimensi spiritual yang merupakan dasar ekspresi akidah: meningkatkan kesadaran masyarakat untuk menegakkan hukum: mengintegrasikan kelompok-kelompok kecil menjadi suatu kesatuan umat: merealisasikan keadilan dalam bidang ekonomi, dengan mempertemukan golongan kaya dengan golongan miskin dan memberikan kerangka dasar keselarasan hubungan manusia dengan alam lingkungannya.<sup>16</sup>

Berkaitan dengan itu, maka agar dakwah dapat dilaksanakan dengan baik, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan bagi pengembangan Ilmu Dakwah:

- a. Dakwah sering disalahmengertikan sebagai pesan dari luar. Sehingga membawa kesalahlangkahhan dakwah, baik formulasi

---

<sup>16</sup> Lebih jauh lihat dalam Amrullah Ahmad (ed.), *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Prima Duta, 1983.

pendekatan maupun metodologi serta formulasi pesannya. Pola pendekatan dakwah berdasar anggapan ini diwarnai dengan pendekatan interventif, di mana pelaku dakwah hadir sebagai orang asing, tidak terkait dengan yang dirasakan dan dibutuhkan masyarakat.

- b. Pengertian dakwah secara sempit (seperti ceramah). Penciutan makna ini membawa orientasi dakwah hanya pada hal-hal yang bersifat rohani belaka. Istilah "dakwah pembangunan" hanyalah sekedar contoh seakan-akan ada dakwah yang hanya merupakan titipan sponsor belaka.
- c. Masyarakat sebagai objek dakwah sering dianggap sebagai masyarakat yang *vacum* dan *steril*, padahal dakwah sekarang ini berhadapan dengan *setting* masyarakat dengan ragam corak dan keadaannya, dengan berbagai persoalan, masyarakat yang ragam nilai serta majemuk dalam tata kehidupan, masyarakat yang kerap mengalami perubahan secara cepat, yang mengarah pada masyarakat fungsional, masyarakat teknologis, saintifik dan masyarakat terbuka.
- d. Karena ada anggapan tugas kita hanya sekedar menyampaikan, sedang hasilnya hanya Allah yang tahu. Kerap kali dakwah Islam menafikan perencanaan, pelaksanaan terprogram, evaluasi dari kegiatan dakwah secara simultan. Padahal keberhasilan dakwah yang baik adalah apabila memenuhi prinsip-prinsip manajerial yang terarah dan terpadu. Tidak boleh hanya dilakukan secara sambil lalu dan asal-asalan.
- e. Untuk memenuhi janji Allah akan kemenangan yang hak, perlu diupayakan secara maksimal rancang bangun dakwah Islam. Hal ini tentunya terkait erat dengan "cara" yakni *al-hikmah*, *mau'izhah al-hasanah* dan *mujadalah bi al-lati hiya ahsan*. Hikmah berarti segala metode untuk menyampaikan *al-haq* tersebut, dengan menggunakan hukum-hukum alam dan hukum-hukum sosial, yang keduanya adalah sunnatullah juga. Dakwah yang menyangkut aspek informasi dan nilai, misalnya, akan berlaku sunnatullah yang menyangkut hukum-hukum tentang keberhasilan komunikasi, interaksi sosial, dan pendidikan, yang kesemuanya ini dapat diketahui oleh manusia

melalui Ilmu Komunikasi, sosiologi, psikologi dan lain sebagainya.<sup>17</sup>

Format dakwah dalam perspektif *tafkir al-Islami al-tusturiy* harus mendasarkan program serta berorientasi pada *basic need* suatu masyarakat. *Basic need* inilah yang akan mendorong seseorang untuk memiliki komitmen dan konsistensi akidah serta kebaikan pola keberagamaan.<sup>18</sup> Kebetulan dewasa ini justru yang terlihat sangat tanggap menangkap momentum ini adalah umat Kristiani yang menggunakan jalur-jalur dakwah seperti ekonomi, pendidikan, jalur pelayanan masyarakat (LSM) dan juga jalur politik.<sup>19</sup> Tentu dalam perumusan Ilmu Dakwah, hal semacam ini juga harus menjadi salah satu orientasi, sehingga dalam praktek dan aktualisasi dari Ilmu Dakwah yang dihasilkan, tetap terjadi adanya kebersentuhan aplikasi dakwah dengan kebutuhan masyarakat akan esensi dakwah tersebut.

Adapun persoalan mendasar yang dihadapi saat ini, yang juga menjadi sebagian problematika perumusan ilmu-ilmu Dakwah adalah:

- 1) Formulasi dakwah selama ini masih mendasarkan diri pada konteks penjagaan dari bentuk dogma-dogma agama tertentu, bahkan mazhab. Aliran maupun go-longan berlainan ketimbang upaya untuk menghidup-kan keimanan sejati dan jalan hidup Islami yang sesungguhnya. Sehingga justru akar-akar sektarian makin diperkokoh, dan kesatuan umat pun terbelah.
- 2) Kurangnya pemahaman akan pandangan-dunia para penerima dakwah. Dakwah efektif era informasi adalah membutuhkan pendekatan yang berubah-ubah dan metodologi yang sesuai dengan sejarah dan budaya komunitas sasaran. Sehingga pesan Islam perlu dirancang sesuai komunitas masyarakat tertentu.

---

<sup>17</sup> Lihat lebih lanjut dalam Didin Hafidhuddin, *Dakwah Aktual*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998, hlm. 69-70; juga Ahmad Watik Pratignya, "Konsep dan Metode Dakwah di Kalangan Generasi Muda", Bandung: makalah pada *Silaturrahmi dan Dialog Dakwah Generasi Muda*, 24 – 26 Maret 1989.

<sup>18</sup> Salah satu karya rintisan yang sudah cukup baik dalam hal ini adalah karya Ali Mustafa Yaqub, *Sejarah dan Metode Dakwah Nabi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

<sup>19</sup> Perhatikan Lukman Hakim (ed.), *Fakta dan Data*. Jakarta: Media Dakwah, 1991.

- 3) Salah satu dimensi dakwah yang terabaikan adalah konsep pengembangan masyarakat. Selama ini walau kaum muslim mencapai milyaran di dunia, namun kontribusinya hanya memiliki dampak terkecil di arena global, baik secara ekonomis, politis maupun intelek-tual. Otomatis dakwah telah kehilangan banyak dimensi makna sejatinya. Maka perlu pemberdayaan lewat dakwah aksional untuk menangani bidang-bidang kesediaan lapangan kerja bagi kalangan muda berpen-didikan, keterampilan yang tidak bisa dikaryakan, kemiskinan, buta huruf, rendahnya tingkat kesehatan umat, rendahnya kualitas fasilitas sanitasi, sumber daya alam yang tidak dilestarikan, dan lain-lain. Toh, tujuan akhir dakwah adalah kesejahteraan umat di muka bumi ini yang berdampak pada kesejahteraan ukhrawi.<sup>20</sup>

## E. SEKILAS TENTANG SEJARAH PEMIKIRAN DAKWAH

Perkembangan pemikiran dakwah perlu dikemukakan terlebih dahulu,<sup>21</sup> karena hal ini juga memiliki pengaruh besar terhadap proses terbentuknya Ilmu Dakwah. Di samping itu agar nantinya juga nampak nyata adanya perbedaan antara pemikiran dakwah dengan Ilmu Dakwah.<sup>22</sup>

Sejarah perkembangan pemikiran dalam dakwah Islam (yang bersifat falsafi), sebagaimana dikemukakan oleh Syukriadi Sambas,<sup>23</sup> dapat dikategorikan menjadi beberapa periode, yakni: periode *nubuwat*, *khulafa' al-Rasyidin*, *tabi'in*, *tabi' al-tabi'in*, *tabi' al-tabi' al-tabi'in*, dan modern.

Periode pertama adalah periode *nubuwat*, di mana semua nabi memang mengemban tugas memanggil, menyeru, dan mengajak manusia kepada agama Allah. Pada periode ini, materi seruan menyangkut *tauhidullah* yang menyebabkan manusia memiliki dua fungsi ganda:

---

<sup>20</sup> Bandingkan dengan Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1998, cet. II, hlm. 253-258.

<sup>21</sup> Dalam hal ini, sebaiknya ditelaah studi Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, cetakan ketiga, 1997, terutama bab-bab 1, 3-10.

<sup>22</sup> Tentang perkembangan pemikiran dakwah dan *rijal al-dakwah* dalam dunia Islam, sejak masa *al-khulafa' al-rasyidin* sampai awal abad ke-15 H, telah dikupas secara panjang lebar, dalam Muhammad Sholikhin, *op.cit.*, hlm. 2 – 39.

<sup>23</sup> Secara keseluruhan lihat H. Syukriadi Sambas, "Perkembangan Pemikiran Dakwah", dalam Aep Kusnawan, *op.cit.*, hlm. 33-38.

*khalifatullah* dan *'abidullah*. Selain itu juga pesan utama tentang perjalanan hidup manusia, *al-mabda'* (asal kehadiran manusia), *al-wasath* (keadaan manusia di alam kesadaran duniawi), dan *al-ma'ad* (tempat kembali mempertanggungjawabkan tugas kefitriannya).

Selama periode *nubuwat*, persoalan hermeneutika menjadi menu bagi proses dakwah (sejak Hermes/Idris), yang kemudian berkembang menjadi filsafat perennial pada masa Luqman, sebagai cikal bakal filsafat Yunani di kemudian hari.<sup>24</sup> Model hermeneutika dan nalar filosofis inilah yang sedikit banyak juga terwariskan dalam risalah Islam oleh Nabi Muhammad.<sup>25</sup>

Periode kedua, *khulafa' al-rasyidin*. Kesenambungan aktivitas dakwah mulai merambah ke persoalan teoritika keilmuan pada masa ini. Pemikiran dakwah yang berkembang pada periode ini adalah metode *al-naql* dan *al-'aql* secara seimbang, yang diorientasikan kepada gerakan futuhat di semenanjung Arabia. Pada masa ini, sifat Islam masih menekankan pada praktek amaliah dari ajaran keagamaan. Hasil kerja dakwah yang paling monumental adalah kodifikasi al-Qur'an.

Periode ketiga, masa *tabi'in* dengan *rijal al-dakwah* utama Said bin Musayyab, Hasan al-Bashri, Umar bin Abd al-Aziz, dan Abu Hanifah. Keempat tokoh ini menekankan proses ihtisab dengan memulai perbaikan pada diri sendiri, keluarga, kemudian perbaikan umat, pengembangan dakwah dengan surat, membina perasaan takut kepada Allah, berpegang teguh pada agama, dan memperhatikan umat non-muslim (toleransi). Pada periode ini pola penalarannya cenderung pada metode *muhadditsin*, dengan kecenderungan agak lebih berat kepada *nash* daripada *naql*, sebagaimana umumnya digunakan pada nalar *mutakallimin*.

Periode keempat, masa *tabi' al-tabi'in* pada masa tokoh-tokoh Malik bin Anas, Syafi'i dan Imam Ahmad. Periode inilah yang disebut periode salaf, yang kemudian menjadi periode transisi. Kajian lebih berorientasi pada syariat sebagai pesan dakwah. Pola penalaran teologis berkembang dengan baik, sehingga teori yang banyak berkembang adalah metode penalaran *mutakallimin*, yang tidak mengabaikan metode penalaran *muhadditsin*.

---

<sup>24</sup> Lihat bagan seutuhnya dalam *Ibid.*, hlm. 35.

<sup>25</sup> Tentang berbagai seluk beluk dakwah Nabi Muhammad, lihat secara keseluruhan dalam Ali Mustafa Yaqub, *op.cit.*

Periode kelima, masa *tabi' al-tabi' al-tabi'in*. era dimulainya era khalaf, sekitar 300 tahun setelah periode *nubuwwat* berakhir. Pada masa inilah sudah terjadi munculnya aneka corak pemikiran di berbagai bidang kajian keislaman sebagai hasil dari akumulasi interaksi antara budaya dalam perjalanan aktivitas dakwah sebagai aktualisasi dari pemikiran filosofis dakwah.

Pada periode ini, di kalangan umat Islam mulai berkembang pola penalaran dua golongan: (1) pengguna penalaran *isyraqi (illuminationisme)*, pendukung metode nalar dari Plato yang tetap memperhatikan metode *naql*. (2) kelompok pengguna penalaran *masya'i (paripatetisme)* yang lebih condong ke pemikiran model Aristoteles dalam Islam. Percaturan pemikiran antara *mu'tazili, sunni* dan *syi'i* sangat mendominasi pemikiran dakwah pada masa itu. Sementara sufisme juga mulai memproses ke arah sufisme filosofis, yang menekankan pada konteks dakwah *nafsiyah* (internalisasi ajaran Islam pada tingkat intra individu).

Periode keenam, era modern. Periode ini ditandai dengan semangat pemikiran untuk mengembalikan *ballance of power* terhadap hegemoni Barat. Pada era ini pulalah dakwah sebagai ilmu mandiri mulai menggeliat, dan muncul ke permukaan.

## **F. TAHAP-TAHAP PERKEMBANGAN ILMU DAKWAH**

Pembahasan masalah Ilmu Dakwah tidak bisa terlepas dengan proses perjalanan dakwah, yang akhirnya bermuara pada terbentuknya disiplin Ilmu Dakwah secara mandiri. Walaupun sebagai aktivitas dan secara substantif dakwah sudah ada berbarengan dengan adanya Islam di sepanjang sejarah kemanusiaan, namun tidak serta merta memuluskan terbentuknya dakwah sebagai ilmu yang mandiri.

### **1. Tahap-tahap Sejarah Pemikiran Dakwah**

Seperti nampak pada periodisasi pemikiran dakwah, dakwah sebagai aktivitas sudah dilaksanakan semenjak adanya kenabian dan seruan risalah bagi manusia. Pada periode kenabian sampai dengan jangka waktu yang sangat panjang, yakni akhir abad ke-19, apa yang disebut sebagai Ilmu Dakwah belumlah dikenal. Dakwah masih dalam bentuk aktivitas tabligh keagamaan, jihad politik, dan masih bersifat generik. Namun kenyataan

bahwa ilmu-ilmu bantu bagi pengembangan Ilmu Dakwah memang sudah mulai bermunculan, walaupun masih sangat berserakan. Inilah periode yang disebut dengan tahap konvensional.

Memasuki awal abad ke-20, sejarah Ilmu Dakwah menorehkan catatan manis, karena sudah mengalami alur sistematisasi ilmu, yang disebut tahap sistematis. Disusul kemudian dengan upaya serius mengokohkan dakwah sebagai disiplin ilmu yang mandiri, yang disebut sebagai tahapan ilmiah.<sup>26</sup> Di bawah ini akan sedikit dijelaskan garis besar tahapan-tahapan tersebut:

#### **a. Tahap Konvensional**

Tahap konvensional ditandai dengan aktivitas dakwah sebagai aplikasi kewajiban seorang muslim terhadap agamanya, yakni masih dalam bentuk kegiatan kemanusiaan yang berupa seruan atau ajakan untuk menganut dan mengamalkan ajaran Islam yang dilakukan secara konvensional, artinya dalam pelaksanaan secara operasional belum mendasar pada metode ilmiah, akan tetapi berdasarkan pengalaman perorangan. Oleh karena itu, tahapan ini juga disebut dengan tahapan tradisional atau konvensional.<sup>27</sup> Jadi sebagai aktivitas, dakwah memang sudah menjadi realitas sejarah, dan menjadi aksi dari hampir setiap pribadi kaum muslim, sebagai bagian dari aplikasi kontekstual atas doktrin jihad.

Secara substantif, kita dapat menemukan berbagai penjelasan dari karya tulis para ulama terdahulu mengenai dakwah dalam Islam, dan kadang juga dimasukkan dalam pembahasan jihad dalam Islam. Namun karya-karya tersebut belumlah bersifat utuh, dan masih bercerai berai, belum terfokus pada terbentuknya sebuah karya tulis ilmiah mengenai dakwah sebagai sebuah disiplin ilmu. Ini dapat dilihat misalnya bahwa Imam Ghazali sudah menulis tentang dakwah dalam bab *al-amru bi al-ma'ruf wa al-nahyu 'an al-munkar*,<sup>28</sup> begitu pula para ulama yang sezaman lainnya.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Tentang garis besar tahapan-tahapan sejarah perkembangan ilmu dakwah lihat Moh Ali Aziz, *op.cit.*, hlm. 216-217; juga Ahmad Hakim dan Muhammad Sulthon, modul perkuliahan Konsentrasi Dakwah Pasca Sarjana IAIN Walisongo Semarang, 2005, lembar 1 – 4.

<sup>27</sup> Moh Ali Aziz, *op.cit.*, hlm. 216.

<sup>28</sup> Al-Imam al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*. Kairo: Utsman Khalifah, 1933/1352, juz II, hlm. 269-312.

Dengan wataknya yang masih bercorak ekspansif sebagai gerakan agama baru tersebut, maka wajar jika kemudian fenomena-fenomena yang ada dalam tahapan ini belum tersusun secara sistematis sebagai bibit menuju ilmu pengetahuan dakwah. Dalam bahasa Amrullah Ahmad, pola dakwah yang bisa diidentifikasi pada periode ini belumlah cenderung pada konsep-konsep ilmiah, namun yang dominan adalah kesadaran amaliah.<sup>30</sup>

Oleh karena itu dimensi pemaknaan atas dakwah juga lebih cenderung pada konsep praktis yang meliputi: tabligh keagamaan, propaganda politik, dakwah sebagai aplikasi dari jihad politik, dan dakwah yang meliputi semua aspek kehidupan manusia.<sup>31</sup>

Akan tetapi bukan berarti bahwa Ilmu Dakwah sama sekali belum muncul. Bisa dikatakan embrio Ilmu Dakwah sudah mulai terbentuk pada masa ini. Fakta mengenai hal ini dapat dilacak dari misalnya pembahasan Imam al-Ghazali mengenai *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* dalam karyanya *Ihya' 'Ulum al-Din*.<sup>32</sup> Demikian juga dalam klasifikasi ilmu, walaupun belum dikategorikan sebagai ilmu mandiri, dakwah sudah termasuk dalam klasifikasi ilmu. Al-Ghazali dalam klasifikasi ilmunya memasukkan dakwah sebagai bagian dari pembahasan jihad, yang berada pada klasifikasi ilmu *fardh 'ain*,<sup>33</sup> dan juga sebagai bagian ilmu tentang kewajiban manusia kepada masyarakat. Tahun 1283, Quthb al-Din al-Syrazi memasukkan

---

<sup>29</sup> Bandingkan dengan penjelasan Aep Kusnawan, "Napak Tilas Upaya Pengembangan Ilmu Dakwah", dalam Aep Kusnawan, *op.cit.*; juga Syukriadi Sambas, "Strategi Pengembangan Keilmuan dan Kurikulum Pendidikan Tinggi Dakwah Islam", dalam *Ibid.*, hlm. 143.

<sup>30</sup> Amrullah Ahmad, "Dakwah Islam sebagai Ilmu: Sebuah Kajian Epistemologi dan Struktur Keilmuan Dakwah", *makalah*, 1996, hlm. 7-8.

<sup>31</sup> Modul perkuliahan Pasca Sarjana IAIN Walisongo, 2005, lembar 2.

<sup>32</sup> Al-Ghazali sedikit banyak sudah menguraikan tentang amar ma'ruf nahi munkar sebagai aktivitas dakwah. Pembahasan al-Ghazali dibagi menjadi empat bab: (1) kewajiban dakwah dan keutamaannya, hlm. 269-274; (2) rukun dan syarat amar ma'ruf, hlm. 274-294; (3) jenis-jenis kemungkaran yang harus diberantas, hlm. 294-300; (4) perintah untuk terlibatnya penguasa dalam proses amar ma'ruf nahi munkar, hlm. 300-312. Lihat *Ihya'*, *op.cit.*

<sup>33</sup> Bandingkan dengan A. Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad, 1970, hlm. 39.

dakwah sebagai *'ilm al-muhadharat* (wacana), yang menjadi bagian dari ilmu tentang cabang-cabang agama.<sup>34</sup>

### **b. Tahap Sistematis**

Tahapan ini menjadi masa transisi atau tahap pertengahan antara tahap konvensional dan tahap ilmiah.

Pada tahap ini dakwah yang berada dalam tahap konvensional di atas sudah mulai dibicarakan secara khusus oleh beberapa kalangan, sehingga muncul beberapa literatur yang membahas masalah dakwah.<sup>35</sup> Persoalan-persoalan dakwah sudah menjadi objek kajian akademik,<sup>36</sup> dan menjadi wacana dalam pertemuan-pertemuan kaum terpelajar muslim.

Masyarakat luas sudah memiliki perhatian yang besar terhadap pelaksanaan dakwah Islam, yang memunculkan budaya ilmiah seperti seminar, diskusi, sarasehan, dan pertemuan-pertemuan ilmiah lainnya, yang secara khusus membicarakan masalah yang berkenaan dengan dakwah.

Tahap ini merupakan tahap yang sangat menentukan dalam tahap atau pengembangan menuju tahapan ilmiah, karena indikasi dakwah sebagai ilmu yang mandiri sudah mulai nampak jelas kelihatan. Pada masa-masa inilah mulai muncul berbagai lembaga-lembaga akademik dakwah, yaitu *Dar al-Dakwah wa al-Irsyad* di Kairo pada tahun 1912, dan ditutup pada pasca Perang Dunia II: jurusan Dakwah di Universitas al-Azhar tahun 1942: jurusan dakwah Fakultas Ushuluddin PTAIN-IAIN tahun 1950-1960: berdirinya Perguruan Tinggi Dakwah Islam (PTDI) tahun 1962: menjadi Fakultas Dakwah pada tahun 1968 di IAIN Banda Aceh: mengalami penataan jurusan oleh

---

<sup>34</sup> Quthb al-Din al-Syrazī, *Durrat al-Taj li-Ghurraṭ al-Dibaj fi al-Hikma*. Teheran: Majlis, 1317-24, vol I, hlm. 189-193.

<sup>35</sup> Moh Ali Aziz, *op.cit.* hlm. 216.

<sup>36</sup> Para ulama Islam sejak masa al-Ghazali, sampai zaman intelektual pembaru Ibn Taymiyyah, hingga para pembaru modern seperti Muhammad Abduh, al-Afghani dan sebagainya, telah membahas berbagai persoalan-persoalan dakwah dalam karya-karya ilmiah mereka. Demikian juga tokoh semacam Muhammad Iqbal yang juga menulis tentang kebangkitan pemahaman keagamaan Islam. Lihat dalam Muhammad Sholikhin, *op.cit.*, hlm. 80-85.

Departemen Agama tahun 1974, dan menjadi fakultas yang menandakan pengakuan resmi sebagai disiplin ilmu mandiri sejak tahun 1982.<sup>37</sup>

Tentu saja bahwa kemunculan berbagai lembaga dan institusi dakwah, serta masuknya dakwah menjadi fakultas tersendiri, menandai peralihan dari masa sistematisasi menuju masa pentahapan ilmiah. Sehingga bisa dikatakan, masa sistematisasi berlangsung sampai pada sekitar tahun 1912, yang saat itu, untuk pertama kalinya lembaga dakwah yang sekaligus berfungsi sebagai “laboratorium” dakwah berdiri di Kairo.

### **c. Tahap Ilmiah**

Pada tahap ini dakwah telah berhasil tersusun sebagai ilmu pengetahuan setelah melalui tahap sebelumnya dan memenuhi syarat-syaratnya yang objektif, metodik, dan sistematis.<sup>38</sup>

Literatur-literatur mengenai Ilmu Dakwah mulai bermunculan, dengan pertanggungjawaban ilmiah yang jelas. Kemunculan kajian dakwah sebagai salah satu bidang Ilmu Islam, giat dilakukan setelah berdirinya perguruan tinggi Islam, seperti di Universitas al-Azhar Mesir misalnya, dakwah Islam dikaji dan ditangani dalam bentuk program studi. Di antara penulis tentang dakwah dari kalangan akademisi program studi tersebut adalah Syekh Ali Mahfuzh dengan bukunya *Hidayah al-Mursyidin*. Pada tahun 1935, Ahmad Ghalwusy juga menulis buku dengan judul *al-Da'wah al-Islamiyah*, di dalamnya dinyatakan bahwa dakwah Islam sudah menjadi disiplin ilmu yang mandiri sebagai bagian dari bidang Ilmu Islam.<sup>39</sup>

## **2. Sejarah Ilmu Dakwah dari Perspektif Penulisan Literatur**

Sejalan dengan pentahapan sejarah perkembangannya di atas, maka sejarah Ilmu Dakwah juga akan menjadi nampak jelas kemandiriannya sebagai ilmu, dari garis perjalanan penulisan literatur berkenaan dengan dakwah sebagai ilmu yang mandiri.

---

<sup>37</sup> Penjelasan lebih rinci dapat dilihat pada Muhammad Sulthon, *Desain Ilmu Dakwah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hlm. 11 – 25.

<sup>38</sup> Moh. Ali Aziz, *op.cit.*, hlm. 217.

<sup>39</sup> Perhatikan Aep Kusnawan, *op.cit.*, hlm. 1, 143.

Pada tahapan konvensional, ketersediaan literatur dakwah dimulai dengan pengumpulan naskah khutbah dari Rasulullah, yang dilakukan oleh Jabir ibn ‘Abdullah pada sekitar tahun 78 H/697 M, yang kemudian dikenal sebagai “Shahifah Jabir ibn ‘Abdullah”,<sup>40</sup> disusul kemudian dengan “Shahifah Hammam bin Munabbih” (40-110 H), yang sebenarnya adalah “Shahifah Abu Hurairah” (w. 58 H), yang berisi 138 hadits.<sup>41</sup> Bahkan kalau kumpulan surat Rasulullah yang dihimpun oleh ‘Amr bin Hamz dapat dimasukkan sebagai literatur dakwah, maka kitab yang sekarang dicetak bersama kitab *I’lam al-Sailin*-nya Ibn Tulun inilah literatur tertulis pertama dalam sejarah dakwah.<sup>42</sup>

Sampai pada sekitar abad ke-12, sudah muncul pula beberapa kitab atau buku yang membahas dakwah secara khusus, hingga pada abad ke-17.

Momentum penting terjadi pada tahun 1896, ketika Thomas W. Arnold menulis buku *The Preaching of Islam*, yang diperbarui pada tahun 1913, dan kemudian tahun 1930. Bisa saja dikatakan bahwa buku ini menandai lahirnya tahapan sistematis bagi sejarah perkembangan dakwah.

Sementara pembahasan dakwah sebagai ilmu secara ilmiah, dalam lembaga akademik baru terjadi pada tahun 1935, ketika Ahmad al-Ghalwusy menulis kitab *al-Da’wah al-Islamiyah*, dan disusul buku Syekh ‘Ali Mahfuzh yang berjudul *Hidayat al-Mursyidin*. Sejak masa itu, sampai tahun 2004, hadir buku-buku yang mengukuhkan dakwah sebagai ilmu yang

---

<sup>40</sup> Naskah ini berisi khutbah haji wada’ dari Rasulullah, dan beberapa khutbah di Madinah. Dalam sejarah literatur hadits, kumpulan khutbah ini dipandang sebagai “kitab” hadits yang pertama, yang kemudian diikuti oleh berbagai shahifah-shahifah yang lain, hingga akhirnya muncullah kitab *al-Muwatha’*, yang disebut sebagai kitab kodifikasi hadits pertama yang lengkap. Untuk keterangan lebih lengkap tentang sejarah penulisan dan pembukuan hadits-hadits Rasulullah sejak periode sahabat sampai abad ke-3 H, lihat Muhammad Musthafa al-A’zhamiy, *Dirasat fi al-Hadits al-Nabawiy wa Tarikh al-Tadwinih*. Riyadh: 1981, vol. I, hlm. 127.

<sup>41</sup> Shahifah Hammam bin Munabbih ini sudah dicetak dan di edit oleh Dr. Muhammad Hamidullah, dan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, serta diedarkan pertama kali oleh Lembaga Ilmu Pengetahuan Arab di Damascus. Lihat Hammam bin Munabbih, *Shahifah*, tahqiq Muhammad Hamidullah, Damascus, 1372/1953. Bandingkan Azami, *op.cit.*, hlm. 142, f. 2.

<sup>42</sup> Lihat catatan no. 35 di atas.

mandiri. Pada kesempatan kali ini, penulis belum sempat memaparkan rincian, dan perkembangan substansi ilmiahnya.<sup>43</sup>

Satu hal yang penulis kemukakan, bahwa sudah saatnya bagi kita untuk mulai benar-benar melakukan penelitian terhadap Ilmu-ilmu Dakwah, paling tidak dimulai dengan survey bibliografi dakwah, Sejak masa klasik Islam, hingga saat ini.

## G. ILMU DAKWAH DI INDONESIA

Di Indonesia, dengan dibukanya Studi Dakwah Islam, semula sebagai salah satu jurusan pada Fakultas Ushuluddin, dan menjadi fakultas di UIN dan IAIN, dan jurusan pada STAIN dan STAI, adalah bukti Ilmu Dakwah menjadi kajian dari bidang Ilmu Islam. Selain itu, LIPI sebagai lembaga yang berkompeten menentukan dan menetapkan status keilmuan suatu ilmu, sudah menetapkan Ilmu Dakwah sebagai ilmu mandiri, jurnal dan majalah ilmiah kedakwaan yang diterbitkan oleh Fakultas Dakwah UIN, IAIN, dan Jurusan Dakwah STAIN dan STAI sudah diberi pengakuan ISSN oleh LIPI.<sup>44</sup>

Oleh karenanya, bisa dikatakan bahwa sebenarnya krisis status keilmuan dakwah sebagai bagian dari Ilmu Islam yang mandiri sudah berakhir sejak tahun 1960-an. Pada tahun 1962, terjadi momentum yang menandai pengembangan dakwah sebagai wacana akademik, dengan diselenggarakannya Simpo-sium Dakwah di Surabaya tanggal 23 Pebruari 1962.<sup>45</sup> Sejak saat itu lahir berbagai karya ilmiah tentang dakwah sebagai ilmu yang mandiri, di samping juga banyak forum-forum yang dilaksanakan untuk mengukuhkan dakwah sebagai ilmu yang mandiri. Di bawah ini, penulis sampaikan ikhtisar upaya pengembangan Ilmu Dakwah yang dilaksanakan di Indonesia.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Sebagai acuan, lihat tampilan daftar yang berupa *table* penulisan buku, dan penerbitannya, walaupun belum merupakan bentuk survey bibliography ilmu dakwah dalam Muhammad Sholikhin, *Sejarah Perkembangan*, hlm. 51.

<sup>44</sup> Aep Kusnawan, *op.cit.*, hlm. 2, 143-144.

<sup>45</sup> Muhammad Sulthon, *op.cit.*, hlm. 19.

<sup>46</sup> Ikhtiar didasarkan pada tulisan Aep Kusnawan, *op.cit.*, hlm. 2-4.

- a. Pada tahun 1977, diadakan: "*Saresehan Nasional Ilmu Dakwah*" di Fakultas Dakwah Sunan Ampel Surabaya. Saresehan itu dilatarbelakangi kesadaran, bahwa pendirian Fakultas Dakwah bukan lahir dari "janin" disiplin keilmuan, melainkan dari pertimbangan aspek praktis akan kebutuhan praktisi da'i berkualifikasi "sarjana" sebagaimana dikemukakan di atas. Sayangnya acara ini kurang berhasil dari segi tujuan yang diinginkan.
- b. Tahun 1980 di Bandung diadakan juga sarasehan tentang, "*Dakwah sebagai Disiplin Ilmu*". Tidak hanya dari kalangan Civitas Akademika IAIN melainkan juga dari berbagai perguruan tinggi umum dengan berbagai latar belakang disiplin ilmu.
- c. Puncaknya, tahun 1982, "*Seminar Nasional Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*", yang diselenggarakan oleh PLP2M di Yogyakarta. Hasil seminar di Yogya itu berhasil dibukukan, dengan judul *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial*. Menurut penyuntingnya, Amrullah Ahmad, buku yang membuat pemikiran dakwah dari berbagai disiplin ilmu, mulai dari pakar Ilmu Dakwah, Pendidikan, Politik, Kedokteran, Filsafat, Ekonomi, Komunikasi, Fisika dan sebagainya. Buku ini dalam waktu satu tahun terjual sebanyak 15.000, eksemplar yang menandakan bahwa krisis Ilmu Dakwah memang sedang terjadi di Indonesia.
- d. Pada tahun 1983 di Bandung diadakan pula kajian sejarah dakwah, dengan tema "*Perkembangan Dakwah Islam di Indonesia*".
- e. Disusul kemudian pada tahun 1985 di kota yang sama diadakan seminar mengenai "*Pembinaan Etos Kerja melalui Da'wah bial-Hal*".
- f. Tahun 1990 tentang: "*Dakwah dan Perubahan Sosial*".
- g. Untuk melanjutkan upaya pengembangan keilmuan dakwah, masih pada tahun 1990 kembali diadakan, "*Seminar Nasional Pengembangan Ilmu Dakwah*" di Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang. Namun menurut beberapa pengamatan, pemikiran epistemologis yang berkembang pada seminar itu masih diwarnai oleh epistemologi rasionalis-empiris yang cenderung akan mengarah kepada 'sekularisasi keilmuan'. Di

samping itu, pemikiran keilmuannya masih terjebak kepada aspek praktis kegiatan dakwah.

- h. Kebelumjelasan di atas dicoba untuk dijawab di Fakultas Dakwah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, kembali diadakan, "*Seminar Nasional Dakwah sebagai Disiplin Ilmu*" pada tahun 1992, yang berusaha menjawab persoalan mendasar keilmuan Dakwah Islam. Seminar itu pun menghadirkan para pakar dari berbagai disiplin ilmu. Akan tetapi, tidak adanya ahli yang dapat mengakumulasikan "bangunan" Ilmu Dakwah. Pemikiran-pemikiran dari berbagai pakar tadi ibarat bahan-bahan yang masih tercecer. Sehingga belum jelas, apa yang jadi objek material dan formalnya, disiplin dan bagian-bagian disiplinnya, termasuk metodologi, jenis keahlian, jurusan serta prospek kerja pada lulusannya.
- i. Tahun 1993, kembali Fakultas Dakwah IAIN Syarif Hidayatullah mengadakan "*Seminar dan Lokakarya Kurikulum Fakultas Dakwah*". Namun menurut salah seorang dosen di Fakultas Dakwah Yogyakarta, hasil dari acara tersebut, arah kajiannya masih kurang mencer-minkan kurikulum yang dilandasi kerangka keilmuan dakwah yang menjadi pijakan teoritik, yang diturunkan dalam bentuk teknis kurikulum seperti yang dimaksud.
- j. Akhir tahun 1993 sebagai pertanda kemajuan yang mencerminkan kesungguhan para pakar dan segenap para pendukung dakwah, telah berhasil merekomen-dasikan 5 jurusan pada Fakultas Dakwah melalui Tim Penyusun Kurikulum dan pihak Departemen Agama RI. Kelima Jurusan yang direkomendasikan tersebut adalah: Manajemen Dakwah, Penyiaran dan Penerangan Agama Islam, Bimbingan dan Penyuluhan, Komunikasi Dawah Islam dan Pengembangan Masyarakat Islam. Setidaknya ini merupakan cerminan dari sebuah "ancang-ancang" epistemologi Ilmu Dakwah yang pijakannya masih belum terbaca secara jelas.
- l. Pertemuan lanjutan di Bandung, dengan tema: "*Pendekatan Studi Dakwah Islam dalam Teori dan Praktik*" yang disusul tahun 1998 seminar tentang "*Teori-teori Sosial yang Dibutuhkan dalam Dakwah*" masih di Bandung. Sehingga dari rangkaian kegiatan itu nampak adanya upaya untuk menghindari

keterputusan ide atau pengulangan bahasan yang sekiranya sudah jelas. Hasilnya pun semakin nyata, bahwa Ilmu Dakwah semakin berkembang dan semakin mengokohkan dirinya, meski dinamika dan perdebatan masih terus berlangsung.

- m. Kekokohan keilmuan dakwah, akhirnya ditandai di Hotel Lingga Bandung pada tanggal 13-14 Mei 2003, dengan diadakan "*Kongres Nasional I Profesi Dakwah Islam*" yang dihadiri oleh berbagai utusan dari IAIN, STAIN, ormas, pakar dan praktisi seluruh Indonesia. Pada Kongres itu berhasil dibentuk organisasi "*Asosiasi Profesi Dakwah Islam Indonesia*" disingkat APDII, dan terpilih sembilan orang formatur, dengan kepengurusan APDII pertama periode 1993-1998.

Dari ikhtisar tersebut nampak jelas bahwa pengakuan Ilmu Dakwah di Indonesia secara formal pertama kali dapat dilihat dengan dibukanya jurusan dakwah pada fakultas yang ada di IAIN dan ditambah dengan program pascasarjananya baik program S2 maupun program S3. Pengakuan masyarakat ilmiah tentang Ilmu Dakwah di atas juga diperkuat dengan hasil diskusi pembedangan ilmu agama Islam yang dilakukan oleh proyek pembinaan Perguruan Tinggi Agama Jakarta setelah mendapatkan pengakuan dari LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia) bahwa dakwah Islamiah telah memiliki disiplin Ilmu Dakwah, Bimbingan Islam, dan Psikologi Islam, Manajemen Islam, dan lain-lain. Sedangkan disiplin pembedangan-pembedangan dakwah yang lain ialah perbandingan agama dengan subdisiplin Sejarah Agama, Filsafat Agama, Sosiologi Agama, Ilmu Jiwa dan lain-lain.<sup>47</sup>

Nampaknya, prospek dakwah sebagai ilmu di Indonesia, selama tidak dikaitkan dengan konsep "pangsa pasar" tenaga kerja formal (utamanya PNS) memiliki prospek yang cerah.

## **H. ARAH KE DEPAN**

Dari sejarah perkembangan Ilmu Dakwah di atas, maka menjadi jelas, bahwa di tengah keraguan sementara orang mengenai eksistensi dakwah sebagai ilmu yang mandiri, pada saat yang sama, dakwah sebagai

---

<sup>47</sup> Moh Ali Aziz, *op.cit.*, hlm. 217-218.

ilmu juga semakin mengkristal mengokohkan dirinya sebagai disiplin ilmu tersendiri. Sejarah penulisan buku-buku Ilmu Dakwah membuktikan hal itu.

Oleh karenanya, sebenarnya tidak ada alasan untuk pesimis terhadap perkembangan Ilmu Dakwah pada masa mendatang. Masih terdapat banyak kesempatan, bahkan semakin terbuka, bagi pengembangan lebih jauh tentang Ilmu Dakwah agar semakin kokoh. Di antaranya adalah dilakukan dengan cara penulisan karya-karya ilmiah secara terus menerus, dan memfungsikan secara optimal keberadaan laboratorium dakwah.

Hanya dengan penulisan karya-karya ilmiahlah maka pertanyaan-pertanyaan “miring” tentang Ilmu Dakwah dapat terjawab. Dengan produktivitas karya ilmiah yang terus meningkat, maka pertanyaan ‘apakah Ilmu Dakwah merupakan sebuah ilmu yang mandiri’ akan menjadi tidak relevan lagi, dan bahkan salah alamat.

Sementara para civitas akademik Fakultas Dakwah, ataupun aktivis lembaga dakwah juga memiliki tugas berat dalam bentuk ‘pekerjaan mahal dan ruwet’, yakni memperbanyak penelitian dan penulisan di bidang Ilmu Dakwah. Salah satu tugas kita sekarang adalah, bukan lagi bersikap ragu-ragu atau ikut serta larut dalam keraguan masa depan Ilmu Dakwah, justru tugas berat kita adalah terus menerus berbuat bagi pengembangan Ilmu Dakwah.

Keberadaan jurnal dakwah harus dioptimalkan bagi publikasi karya penelitian. Eksplorasi gagasan dalam bentuk karya tulis akan banyak membantu membebaskan Ilmu Dakwah dari stigma publik sebagai ilmu yang masih ‘belum jelas arahnya’, sekaligus akan mampu mengeliminasi ‘gunjingan’ mengenai Fakultas Dakwah (sebagai ‘rumah’ Ilmu Dakwah) sebagai ‘fakultas banyak cakap’.<sup>48</sup>

Demikian juga, bahwa pengembangan Ilmu Dakwah lebih lanjut seharusnya menjadi salah satu agenda utama dari kerja “laboratorium dakwah” yang sudah ada –misalnya di IAIN Walisongo Semarang–.<sup>49</sup> Sehingga kerja laboratorium dakwah seharusnya lebih mengutamakan

---

<sup>48</sup> Bandingkan Agus Ahmad Safe'i, *op.cit.*, hlm. 58.

<sup>49</sup> Sebenarnya keberadaan laboratorium dakwah saat ini, menjadi momentum yang cukup tepat bagi upaya pengembangan lebih lanjut tentang keberadaan ilmu dakwah. Tentu saja prasyarat utamanya adalah ketersediaan peneliti-peneliti dakwah yang kompeten dalam bidang ilmu dakwah dan dalam bidang ilmu-ilmu bantuannya.

pada kerja keilmuan menyangkut eksistensi dan pengembangan dakwah sebagai ilmu. Karena sampai saat ini, masih terdapat satu tugas yang sangat berat bagi civitas akademika dakwah untuk menjawab pertanyaan “bagaimana dakwah dapat dikatakan sebagai disiplin ilmu mandiri?” Sebagaimana kita ketahui kekokohan suatu disiplin ilmu sangat ditopang oleh aktivitas penelitian yang terus menerus menyangkut disiplin ilmu itu sendiri. Sehingga keberadaan laboratorium dakwah memang harus menjadi “sarang” penelitian Ilmu-ilmu Dakwah.□

## 2

# KEHADIRAN PARA PEMIKIR-PEMbaru DAKWAH ISLAM

### A. Mencari Silsilah Pemikiran Dakwah Islam

Pemikiran dakwah Islam merupakan suatu format konstruktif bagi suatu program transmisi, transformasi dan sosialisasi –bahkan upaya asimilasi<sup>1</sup>– prinsip-prinsip dan nilai-nilai (*values*) Islam dalam kehidupan sehari-hari kaum muslim (penganut agama Islam), baik yang bersifat individual maupun kolektif guna membentuk konsepsi masyarakat yang Islami.

Idealisasi seperti itu tentu menjadi obsesi para intelektual, sebab memang sudah pernah terbentuk pola masyarakat impian tersebut. Hal ini disinggung oleh pengamat Barat, A.J. Arberry, bahwa formulasi ideal dari bangunan Islam adalah teokrasi, yang berfondasikan pada Kalam Allah dalam al-Qur'an, dan menemukan model elaboratifnya melalui Sunnah Nabi Muhammad SAW. Model ideal inilah yang telah mampu memberikan inspirasi bagi kalangan reformis muslim selama hampir 14 abad untuk mewujudkan konsepsi "Kota Tuhan" (*the city of God*) dalam naungan Islam, sebagaimana pernah terwujud pada masa Madinah di era Rasulullah dan keempat khalifah sesudahnya.<sup>2</sup>

Masa-masa Rasulullah dan *al-Khulafa' al-Rasyidin* itulah –hingga abad ke-3 H– yang oleh para ilmuwan muslim disebut sebagai masa *salaf al-shalih*, yakni elaborasi dan aktualisasi nilai-nilai Islam masih benar-benar mengacu pada konsepsi al-Qur'an sebagai *al-mashdar al-ula*, sementara *al-*

---

<sup>1</sup> Proses asimilasi ini, di Indonesia sering “nyasar” dan disalahpahami menjadi paham sinkretisme antar agama, atau antara agama dan aliran kepercayaan, seperti agama Baha'i, yang dijadikan agama resmi di Indonesia sejak akhir Mei 2000 lalu.

<sup>2</sup> A.J. Arberry, *Aspect of Islamic Civilization; as Depicted in the Original Texts*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1964, hlm. 72.

*sunnah* (bukan cuma al-hadits)<sup>3</sup> sebagai *al-mashdar al-tsani* dalam Islam.<sup>4</sup> Justru oleh banyak pengamat Barat, masyarakat Islam pada masa

---

<sup>3</sup> Terdapat perbedaan yang sangat jauh antara konsep hadits dan sunnah. Jika hadits hanya terbatas pada “berita-berita” tentang dan mengenai Rasulullah Muhammad SAW, maka *al-sunnah* merupakan tradisi yang terwarisi dari beliau. Jika hadits hanya bisa dirujuk pada kitab-kitab hadits, sehingga penggambaran tentang Rasulullah beserta aplikasi religiusnya sangat terbatas, maka *al-sunnah* merupakan rujukan perilaku keagamaan dengan Rasul sebagai modelnya, yang dapat diperoleh baik dari kitab-kitab hadits, tarikh, *tarikh al-shahabah*, tradisi masyarakat Madinah dan fakta-fakta sejarah lainnya. Dari segi kodifikasinya, juga terdapat perbedaan dan jarak yang jauh, antara proses kodifikasi sunnah dengan hadits. Jadi berbeda dari yang selama ini kita pahami, sebenarnya literatur kedua setelah al-Qur’an pada masa awal Islam (era *salaf al-shalih*), bukan kumpulan hadits, melainkan koleksi naskah dokumen-dokumen kenabian. Dokumen inilah yang dipandang mencerminkan sunnah dan keteladanan nabi secara menyeluruh. Selain dokumen tertulis kenabian seperti naskah-naskah perjanjian, yang juga pertama-tama dikumpulkan adalah kumpulan khutbah Nabi. Salah satu kumpulan penting ini ialah *Khutbah al-Rasul* (Pidato-pidato Rasul), hasil kompilasi Muhammad al-Khatib, Dar al-Fadhilah, Kairo, 1373 H, yang salah satu isinya adalah *al-khutbah al-Wada’* yang sangat terkenal itu. Setelah catatan-catatan dokumen dan pidato itu, kemudian yang termasuk literatur paling dini dalam Islam ialah catatan biografi (*sirah*) Nabi, sebagaimana dirintis Ibn Ishaq (w. 150 H/767 M) dan diteruskan oleh Ibn Hisyam (w. 213 H/828 M). dari kumpulan dokumen, pidato dan sirah itulah umat Islam awal memahami sunnah dan keteladanan Nabi hingga wafatnya beliau. Sementara *genre* hadits semula hanyalah merupakan usaha pribadi para shahabat, terutama menyangkut peribadatan dan muamalah. Sayangnya lembaran-lembaran (*shahifah* atau *shuhuf*) para sahabat ini kebanyakan hilang. Hanya saja masih ada naskah skunder seperti shahifah Hammam ibn Munabbih (w. 110 H/719 M), seorang pengikut Abu Hurayrah (w. 58 H/677 M) yang berasal dari Yaman. Dari Abu Hurayrah ini, Hammam mencatat sebanyak 138 hadits, dan inilah yang merupakan catatan hadits paling awal. Imam Bukhari sendiri mencatat dalam sahnya bahwa sahabat-sahabat seperti Said bin Ubaddah al-Ansori dan Abdullah bin Abi Aufa memiliki shahifah yang diwariskan kepada generasi berikutnya. Dari sekian banyak sahabat, kita akan mendapati beberapa shahifah yang paling terkenal, antara lain shahifah; Jabir bin Abdullah (w. 78 H) tentang manasik haji dan khutbah wada’, shahifah Abdullah bin Amr (65 H) yang memuat 1000 pernyataan Nabi yang disebut sebagai “ash-shahifah al-shadiqah”, shahifah Amru bin Syu’ib (120 H) yang banyak memuat UU kemasyarakatan, peperangan, tawanan dan tentang ra’yu. Lalu ada shahifah Abdullah bin Abbas yang memiliki shahifah terbanyak di antara para sahabat, dan baru kemudian shahifah Hammam bin Munabbih di atas. Shahifah ini sebenarnya adalah shahifah Abu Hurayrah sendiri, sebab Hammam lahir tahun 40 H, dan Abu Hurayrah wafat tahun 58 H, di mana Hammam menuliskannya ketika Abu Hurayrah masih hidup dan menyaksikannya. Dan inilah satu-satunya shahifah yang selamat sampai di tangan kaum muslim sekarang, dan menjadi cikal bakal penulisan hadits pada masa khalifah Umar bin Abdul Aziz pada abad II H, yang melahirkan banyak imam besar hadits seperti al-Bukhari, Muslim dan sebagainya. Adapun kodifikasi hadits paling dini ditulis oleh Malik ibn Anas (w. 179/795) berjudul *al-Muwatha’*.

<sup>4</sup> Lihat muqaddimah Dr. Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, Dar al-Fikr, Beirut, Cet. II, 1971, hlm. 1.

Rasulullah itulah yang benar-benar mencerminkan model masyarakat modern. Sehingga kondisi alam modern sekarang ini sebenarnya sekedar upaya pengulangan zaman modern dari masyarakat Islam di era Rasulullah di Madinah. Bahkan terlalu modern untuk ukuran sekarang, sehingga hampir-hampir hal semacam itu tidak akan pernah bisa muncul kembali sampai kapanpun.<sup>5</sup>

Kemodernan itu lebih disebabkan karena Islam merupakan ajaran yang bersifat sangat urban secara radikal<sup>6</sup> dengan corak perkotaan yang cukup menonjol, yakni bercirikan kosmopolitanis Islam yang diajukan sebagai responsi positif dan amat kuat terhadap iklim modernitas.<sup>7</sup>

Sebelum kita memasuki relung-relung terdalam konsep keislaman kita, terlebih dahulu, kita harus menguak sejarah pemikiran Islam selama ini, sehingga kita memperoleh "silsilah" pemikiran itu sampai ke Rasulullah, dan tentunya, juga kita akan melihat konteks sejarah pemikiran itu pada wacana Islam-Indonesia. Di sinilah kita menemukan alasan mendasar dari sabda Nabi, bahwa Allah akan menurunkan *mujaddid* (pembaru)nya setiap 100 tahun, agar umat Islam selalu bisa memiliki kesadaran sejarah, menyadari pasang surut komunitasnya di tengah dunia global, dan akhirnya mampu mempersiapkan diri dalam setiap pergolakan sejarah yang selalu terjadi.<sup>8</sup>

## **B. KEHADIRAN MUJADDID DAKWAH SETIAP ABAD**

Prediksi normatif dari kehadiran pembaru dan reformer keagamaan dalam Islam, tersirat dalam firman Allah: "Allah berjanji kepada orang-orang yang benar-benar beriman dan berbuat baik, kepada mereka pasti akan diangkat khalifah-khalifah di bumi ini, sebagaimana telah diangkat khalifah-khalifah kepada kaum sebelum mereka." (QS. 24: 56)

---

<sup>5</sup> Marshal G.S. Hadgson, *The Venture of Islam*, dikutip Dr. Nurcholish Madjid, *Tradisionalisme Islam; Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, Paramadina, Jakarta, 1997, hlm. 85.

<sup>6</sup> Dr. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. II, Februari 1992, hlm. 315.

<sup>7</sup> *Tradisionalisme Islam*, hlm. 11, juga hlm. 163.

<sup>8</sup> Uraian secara keseluruhan lihat tulisan Muhammad Sholikhin, "Mengenal Mujaddid Islam dari Abad ke Abad", *Majalah M/SSI*, Edisi Mei 09/XXIV/1997.

Abdullah Yusuf Ali dalam kitab tafsirnya memberikan komentar tentang 'khalifah' dari QS. 2: 30, bahwa khalifah yang sempurna adalah yang mempunyai kemampuan inisiatif sendiri, tetapi kebebasan bertindakya memantulkan adanya kehendak penciptanya yang sempurna.<sup>9</sup> "Kehendak penciptanya" itu secara nyata merupakan ilham, kecerdasan dan hikmah dari Allah.

Berdasarkan QS. 24: 56 di atas dapat disimpulkan bahwa khalifah yang secara teknis diartikan sebagai pengganti Rasulullah yang empat (*al-Khulafa' al-Rasyidin*) merupakan definisi etimologis yang sempit, yang harus diderifasikan untuk kepentingan dan kelanggengan risalah Islam. Pengertian itu menjadi benar jika otoritasnya dihubungkan dengan otoritas politik-kekuasaan, sehingga tidak ada khalifah lagi sesudah yang empat itu.

Akan tetapi seperti nampak secara eksplisit dari ayat di atas, khalifah akan selalu diangkat oleh Allah setiap waktu, yang oleh Yusuf Ali disebutkan prasyaratnya adalah mempunyai kemampuan inisiatif sebagai interpretasi (pantulan kehendak berdasar Iradah Allah) dari wahyu Tuhan yang global dan universal untuk selalu menyesuaikan pemahaman keagamaan dalam konteks waktu dan tempatnya. Kemampuan inisiatif yang berupa interpretasi itulah yang disebut sebagai kerangka *tajdid* (pembaruan pemahaman keagamaan), dan pelakunya secara teknis disebut *mujaddid*.

Maka dalam definisi secara variabelik, Khalifah sebagai pengganti Nabi untuk membimbing umat agar setiap pemahaman keagamaannya tetap sesuai dengan konteks tempat dan zaman, sekaligus tetap selaras dalam rel wahyu dan sunnah, akan selalu muncul seiring dengan perkembangan yang mengiringi umat Islam.

Dan itu semua secara futurologis telah diprediksikan oleh Nabi SAW, "*Allah akan selalu mengangkat di kalangan umat ini (Islam) pada setiap permulaan tiap abad (setiap masa 100 tahun), yaitu orang-orang yang memperbarui (Mujaddid) yang membina dan memelihara agamanya (Islam).*"<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an (al-Qur'an, Terjemah dan Tafsirnya)*, penerjemah Ali Audah, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1994, hlm. 89, catatan kaki No. 47

<sup>10</sup> *Sunan Abu Daud*, jld. II, hlm. 424.

Ramalan ini sangat sejalan dengan firman Allah di atas, bahwa akan selalu dan pasti diangkat khalifah-khalifah (baca: *mujaddid*) pada setiap masa yang akan tetap mengadakan inovasi-inovasi kreatif dalam pemahaman keagamaan di kalangan umat Islam. Dengan demikian memperhatikan dan menyimak kemunculan para *mujaddid* menjadi sangat urgen bagi kita untuk menentukan arah pembaruan pemahaman agama ini agar selalu aktual dan progresif untuk ukuran masa dan tempat masing-masing.

Adapun waktu kedatangan *mujaddid* yang dicandra (diprediksikan) oleh Rasulullah setiap masa 100 tahun itu lebih lanjut dapat kita simak dalam QS. 47: 3 (Al-Qadr), yang menyatakan tentang konsepsi generik "*laylat al-qadr*" untuk setiap masa 1000 (seribu) bulan.

Yang perlu mendapatkan penegasan di sini adalah bahwa kalimat "*khairun min alfi syahrin*" tidak hanya berdimensi satu makna, bahwa amalan pada malam itu lebih baik dari seribu bulan. Namun dalam makna yang lebih luas dapat dikatakan bahwa dalam jangka 1000 bulan itu ada saat/masa yang sangat bernilai, yaitu saat malaikat (yang diidentifikasi sebagai Jibril) dan Ruh (yang lebih tinggi kedudukannya dari Malaikat, setara dengan wahyu atau ilham untuk *mujaddid* dengan kemampuan analisis dan interpretatifnya) turun ke bumi dengan izin Allah.

Jadi turunnya malaikat dalam gambaran ayat itu tidak hanya satu malam setiap tahun pada bulan Ramadhan, namun dalam makna lebih luas, setiap masa 1000 bulan Malaikat akan membawa "Ruh" kepada seseorang dalam artian wahyu (Ilmu dan Hikmah) yang dengan itulah seseorang diangkat menjadi khalifah atau *mujaddid*, penerus Rasulullah (dari konsep Nabi: "*al-'ulama' al-waratsat al-anbiya'*") di kalangan umat Islam. Ia bertugas menginterpretasikan pemahaman wahyu agar tetap sesuai dengan realitas zaman dan tempatnya, yang setiap satu abad memerlukan *re-interpretasi* (penginterpretasian kembali).

Adapun masa 1000 bulan jika dihitung sama dengan 83 tahun 6 bulan. Maka dalam setiap abad dalam hitungan 16 tahun 8 bulan (atau jika dibulatkan berbanding 83:17) di awal abad atau sebagian akhir satu abad dan sebagian awal abad berikutnya, masa itulah yang dinamakan *laylat al-qadr* atau "malam-malam takdir". "Malam-malam" munculnya *mujaddid* Islam untuk masa satu abad setelahnya.

Ciri-ciri dari *mujaddid* yang diprediksikan Nabi pasca *al-Khulafa' al-Rasyidin* pada setiap abad adalah:

- a. Ia "mendakwakan" dirinya dan memaklumkan pembaruannya dalam kapasitas sebagai *mujaddid*, dalam masa 17 tahun permulaan setiap abad.
- b. Secara implisit mereka menerima "wahyu" dari Allah dengan menyerukan konsep reinterpetasinya baik secara lisan maupun tulisan.
- c. Ada bagian-bagian dari syariat (fiqih atau hasil pemahaman dogma agama) yang diperbarui pemahamannya atau yang dijelaskan hikmah-hikmahnya.
- d. Pembaruannya itu belum tentu diterima oleh keseluruhan umat pada masanya.
- e. Dalam jangka waktu yang relatif lama (kurun satu abad berikutnya), ide pembaruannya itu akan diterima oleh umat dan cenderung diikuti oleh kebanyakan umat.

Para reformer itulah yang kemudian ikut menorehkan tinta sejarah pemikiran Islam hingga dewasa ini. □

## 3

# PASANG SURUT SEJARAH PEMIKIRAN DAKWAH ISLAM

## A. SEJARAH PEMIKIRAN DAKWAH ISLAM SAMPAI ABAD KE-15 H

Dalam perjalanan sejarahnya yang awal,<sup>1</sup> pemikiran Islam –yang mencakup tentang pemikiran Islam (*an sich*) itu sendiri, pemikiran tentang Islam, pemikiran dakwah Islam, pemikiran tentang dakwah Islam– mencatatkan suatu kekuatan yang sangat kreatif dan dinamis. Hal ini dapat dilihat dengan banyaknya mazhab pemikiran, baik teologi<sup>2</sup> maupun fiqih<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Lihat penelitian Muhammad Sholikhin, "Pemikiran-Pemikiran Dakwah Mohammed Arkoun; Studi Analisis atas Konsep Kritik Nalar Islami dan Islamologi Terapan dalam Buku "Nalar Islami Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru", skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang, 1999, hlm. 1-24.

<sup>2</sup> Teologi; ilmu ketuhanan atau ilmu tentang Tuhan, sebenarnya berasal dari luar konteks Islamologi, yang merupakan perkembangan evolusif tentang ilmu Kalam dan filsafat ketuhanan. Tentang penggunaan teknis istilah ini lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, UI Press, Jakarta, cet. V, 1986, hlm. ix-x. Lihat juga Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani; Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari*, Tiara Wacana Yogyakarta, April 1997, hlm. 1-12. Ibn Khaldun menggunakan kata "ilm al-kalam" sama dengan "al-'aqaid al-imaniyyah" dan "al-tawhid", lihat al-'Allamah 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (selanjutnya disebut MIK), Dar al-Jil, Beirut, tt., tdp., hlm. 507-517. Kitab klasik ini telah diterjemahkan oleh Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun; The Muqaddima An Introduction to History* [3 Volume] (selanjutnya disebut Rosenthal), Routledge & Kegan Paul, London, 1967. Rosenthal mengartikannya sebagai *speculative theology*, lihat Jl. III, hlm. 34-54. Dalam edisi Indonesia diterjemahkan oleh Ahmadi Thaha, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (selanjutnya disebut Thaha), Pustaka Firdaus, Jakarta, Juli 1986. Tentang ilmu kalam lihat hlm. 589-623.

<sup>3</sup> Fiqih atau hukum Islam dan kadang disalah mengertikan dengan syari'ah, telah menjadi istilah yang identik dalam penggunaannya dewasa ini, meskipun konsep terminologisnya dari sudut historis dan literal berbeda satu dengan yang lain. Tentang istilah yang identik lihat misalnya Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Pengantar Hukum Islam*, cet.III., Bulan Bintang, Jakarta, 1963. Adapun yang membedakan istilah tersebut, Muhammad Sa'id al-'Asymawi, "Fikih Islam" dalam Johannes den Heijer dan

yang memiliki corak masing-masing, sesuai dengan latar belakang sosio-kultural, sejarah dan politik tempat paham-paham hasil pemikiran itu tumbuh dan berkembang.

Pemikiran Islam dan juga sekaligus pemikiran dakwah Islam, sejak masa Rasulullah hingga kurun waktu abad ke-3 H berjalan dalam mekanisme yang sistematis dan praktis. Misalnya tentang kodifikasi al-Qur'an, pola pemilihan khalifah (politik) dan sebagainya. Sementara dalam lapangan *al-'aqidah wa al-syari'ah*, umat Islam pada masa itu membiarkan teks-teks korpus Qur'ani dan *qawliyyah* Nabi "berbicara apa adanya". Era itu –yang penuh dengan idealisme kreatif, suasana damai, egaliter, terbuka dan inklusif– yang disebut para intelektual sebagai era *salaf al-shalih* umumnya mengacu pada sikap atau pendirian para ulama Islam dari generasi paling awal, dalam bidang akidah, atau mengacu kepada golongan umat Islam yang bersikap dan berpendirian seperti yang dimiliki oleh para ulama dari generasi salaf tersebut.<sup>4</sup>

Pada periode salaf ini, kita banyak menjumpai para intelektual yang berpegang pada rumusan akidah Islam, tidak lebih dari seperti apa yang tertera dalam al-Qur'an dan Hadis seperti Malik bin Anas dan sebagainya. Kita juga mendapati ulama-ulama yang sudah memunculkan ijtihadnya seperti Umar bin al-Khathab (592-644), Ali bin Abi Thalib (w. 40 H/661 M), Abu Hanifah an-Nu'man (699-767), al-Khalil bin Ahmad (pakar linguistik al-Qur'an, w. 791), Sibawaih (penulis kitab *Sibawaiyh*, ahli grammatika, 761-793), Muhammad bin al-Hassan al-Syaibani (ahli hukum internasional penulis *al-Siyar al-Kabir*, yang lebih baik dibanding buku Grocius dari Belanda [1583-1645] sehingga al-Syaibani dijuluki "Bapak Hukum Internasional", 752-804). Kebanyakan dari ulama salaf hingga abad ke-9 M

---

Syamsul Anwar (Edt.), *Islam, Negara dan Hukum*, INIS, 1993, hlm. 127-131. Sedang untuk perkembangan terminologi fiqh dan syari'ah dalam perjalanan historis, lihat Ash-Shiddiqy, *op.cit.*, hlm. 17-23. Juga Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. A. Garnadi, Pustaka, Bandung, 1984, hlm. 1-10. Untuk perkembangan linguistik, lihat Hammudah 'Abd al-'Ati, *The Family Structure in Islam*, American Trust Publications, 1977, hlm. 13-15. Sedangkan Ibn Khaldun membedakan antara Ushul fiqh sebagai ilmu syari'ah terpenting, lihat *MIK*, hlm. 501-505, Rosenthal, hlm. 25-28, Thaha, hlm. 579, selanjutnya hh. 580-586; sedangkan fiqh adalah sebagai ilmu al-khilafiyah, persoalan-persoalan kontemporer, *the controversial questions*, *MIK*, hlm. 505-6, Rosenthal, hlm. 30-31, Thaha, hlm. 587. Sedang tentang ilmu fiqh dan cabang-cabangnya, *MIK*, hlm. 493-500, Rosenthal, 123-33, Thaha, 564-77.

<sup>4</sup> Tim Penyusun IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam*, PT. Djambatan, Jakarta, 1990, hlm. 831.

(3 H) adalah termasuk dalam jajaran 100 tokoh sejarah muslim,<sup>5</sup> di mana pemahaman mereka terhadap akidah adalah sejalan dengan apa bunyi teks dari suatu korpus, sekaligus dengan merujuk sunnah, mereka mengkontekstualisasikannya sesuai dengan kebutuhan umat. Namun mungkin perkembangan pola pemikiran saat itu, yang belum melangkah pada formulasi ilmu kalam, lebih disebabkan oleh faktor kebutuhan umat. Sebab dari jajaran nama-nama para intelektual di atas, kita bisa melihat betapa inovatif, kreatif dan dinamisnya hasil pemikiran mereka yang bisa dinikmati umat Islam sampai saat ini.

*Alhasil* pemikiran Islam dan dakwahnya saat itu betul-betul mencapai puncak pemikiran dalam iklim yang kondusif. Ibn Khaldun mencatat bahwa ilmu pengetahuan hanya berkembang dalam peradaban dan kebudayaan yang berkembang pesat.<sup>6</sup> Dan salah satu ciri perkembangan budaya adalah sikap pluralitas internal umat beragama, dalam keanekaragaman pemahamannya masing-masing. Selain itu, kita juga mendapati banyak ulama besar yang mengambil sikap non-partisan, mengambil jarak seimbang dengan politik, seperti Imam al-Hasan al-Bashri (w. 110/728), seorang tokoh kekuatan moral, dan tokoh perintis gerakan tasawuf. Wajar bila kemudian dia menjadi acuan berbagai pemahaman dan pemikiran Islam yang berkembang sesudahnya. Kita juga mendapati sarjana hadits Ibnu Syihab al-Zuhri (w. 124/742) yang diminta oleh Khalifah Umar II untuk mencatat dan meneliti hadits sebagai bahan rujukan penetapan hukum. Kenyataan yang cukup menarik, kita menjumpai pada kurun ini, seorang tokoh sufi wanita pertama, Rabi'ah al-'Adawiyah (w. 184/801) yang terkenal dengan ajaran *al-hubb*-nya dalam mendekati Allah.

Dari sekian banyak tokoh abad pertama ini, menurut Jurjawi Syarqawi yang menjadi *mujaddid* (reformer) keagamaan pertama adalah

---

<sup>5</sup> Husayn Ahmad Amin, *Seratus Tokoh dalam Sejarah Islam*, terj. Bahrudin Fannani, Remaja Rosda Karya, Bandung, 1995. Husayn Ahmad Amin dalam buku mencatat 100 tokoh berdasarkan kehadirannya di tiap abad (disusun kronologis) sampai awal abad ke-20 M/awal abad ke-14 H. Pakar biografis lain, Jamil Ahmad memiliki perspektif yang berbeda. Dalam Buku *Seratus Muslim Terkemuka* (penerjemah Tim Penerjemah Pustaka Firdaus), Pustaka Firdaus, Jakarta, cet. IV, Maret 1994, Jamil Ahmad mengklasifikasikan 100 tokoh berdasar profesionalismenya. Dan antara keduanya juga memiliki perbedaan beberapa tokoh tentang yang masuk 100 besar sampai awal abad ke-20. Tentu seiring perjalanan waktu konsepsi 100 besar tokoh sejarah muslim ini akan berkembang pula, tidak mutlak.

<sup>6</sup> MIK, hlm. 482-483; Roshental, Vol. I, hlm. 433-436; Thaha, hlm. 541-543.

Khalifah Umar bin Abdul Aziz.<sup>7</sup> Selain itu juga muncul *mujaddid* lokal seperti Imam Hanafi dengan kitab *Fiqh al-Akbar*, dan Imam Malik dengan *al-Muwatha'-nya*.

Pada abad ke-2 dan ke-3 H, kita juga menjumpai para tokoh dengan karyanya, seperti: Imam Syafi'i (w. 204/819) yang menggabungkan metode penalaran Imam Hanafi (sebagai imamnya kaum rasionalis) dengan metode otoritas tradisi Maliki (sebagai imamnya kaum tradisional). Untuk melengkapi pemberlakuan metode baru itu, dia merumuskan teori penalaran hukum Islam (*Ilmu al-Ushul al-Fiqh*, serta meletakkan teori tentang pengujian keabsahan hadits (*Ilmu Dirayah*) yang kemudian dilaksanakan oleh Imam al-Bukhari (w. 256 H). Oleh karena itulah, Imam Syafi'i dikenal sebagai imamnya kaum moderat. Pemahaman ini kemudian diteruskan oleh Imam Ahmad bin Hanbali (w. 241/855), namun lebih mengkhususkannya pada paham riwayat, sehingga beliau dikenal sebagai imam kaum fundamentalis.

Dengan kecemerlangan dan sumbangannya terhadap dunia Islam tersebut, akhirnya Imam Syafi'i diakui sebagai *mujaddid* atau reformer dunia Islam pada abad kedua. Di samping beliau juga Imam Hanbali dinobatkan pula sebagai *mujaddid*. Hal ini terjadi karena bisa saja dalam satu abad terdapat dua orang *mujaddid*.

Pada kurun yang sama, seorang tokoh sufi membuat "geger" dunia tasawuf waktu itu, Zhunnun al-Mishri (w. 246/861) yang terkenal dengan ucapan kontroversial-nya "*subhani*" (mahasuci aku). Selain itu, pada akhir abad ke-3, awal abad ke-4, pemikiran Islam lebih banyak bergerak ke dalam bidang pemikiran teologis dengan munculnya Imam Asy'ari (w. 300/ 913), serta Imam al-Maturidi (w. 333/945) yang mengembangkannya ilmu Kalam, dan terumus dalam teologi gerakan Sunni. *Mujaddid* pada abad ke-3 disandang oleh Imam al-Asy'ary, karena keberhasilannya memadukan dan menyeimbangkan dogma-teologis dengan akal. Sementara al-Maturidi diakui sebagai tokoh yang berhasil membangun ulang sistematika akidah Sunni secara lebih proporsional.

Sayangnya pada kurun waktu ini, terjadi kegelapan sejarah "pencerahan", dengan dihukum-matinya Abu Manshur al-Hallaj, seorang

---

<sup>7</sup> Muhammad bin Muhammad Nairaghi Jarjawi Syarqawy, *Tuhfat Al-Muhtadiin Fii Asbiyaani Asmaai Al-Mujaddidiin*, koleksi perpustakaan Kairo, Mesir, nomor katalog 1987.

penerus paham sufisme Zhunnun al-Mishri. Al-Hallaj terkenal dengan ucapannya “*ana al-Haqq*” (aku adalah sang kebenaran), yang mengisyaratkan identifikasi dirinya dengan Tuhan. Setelah ini, kemudian pemikiran Islam bergerak ke tataran filsafat, yang berawal dari mengkristalnya pola pemikiran teologis dengan spiritualitas. Maka mucullah ilmuwan-ilmuwan besar setela-h ini seperti al-Farabi (w. 339/950), Ibnu Sina (w. 428/1038).

Perkembangan pemikiran Islam pada generasi paling awal itu dapat berlangsung dengan begitu kreatif dan dinamis, disebabkan karena didorong oleh paling tidak empat faktor, seperti dicatat oleh Taufik Adnan Amal:<sup>8</sup> *Pertama* adalah dorongan keagamaan. Islam merupakan sumber norma dan nilai normatif bagi kehidupan kaum muslim, maka kebutuhan untuk membumikannya ataupun mengintegrasikan kehidupan kaum muslim ke dalamnya selalu muncul ke permukaan. Demikian pula pemikiran dakwah Islam harus mampu memberikan alternatif pemikiran konsepsi dakwah yang bisa memberikan solusi terhadap problem-problem baru bagi masyarakat. Sebab di samping dorongan keagamaan di atas, perkembangan perubahan sosial pun ikut mempengaruhi arus perkembangan pemikiran dakwah Islam itu. Dan dorongan keagamaan itu akan selalu eksis sepanjang sejarah Islam yang mengambil bentuk dalam konsep atau *anggitan* (Jawa: pemahaman) ijtihad yang oleh Iqbal disebut dengan tepat sebagai: "prinsip gerakan dalam struktur Islam sebagai prinsip-prinsip abadi yang mengatur kehidupan kolektif...yang memberikan kita tempat berpijak dalam dunia yang berubah-ubah secara tetap."<sup>9</sup>

*Kedua*, akibat meluasnya wilayah Islam sejak masa Umar bin Khathab, terjadilah pergeseran-pergeseran sosial yang menimbulkan sejumlah besar problem baru yang harus dipecahkan oleh produk pemikiran Islam, dan sekaligus menuntut pemikiran dakwah yang lebih luas cakupannya berkaitan dengan sosio-kultur yang lebih kompleks. Untuk itulah kemudian Umar tampil dengan sejumlah kebijakan, hasil pemikiran yang sangat radikal yang belakangan sering dijadikan sumber justifikasi terhadap gagasan-gagasan pembaruan pemikiran Islam pada periode

---

<sup>8</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Mizan, Bandung, cet. II, Juni 1990, hlm. 33-34.

<sup>9</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Religious Thought in Islam*, (penerjemah Osman Raiiby), Bulan Bintang, Jakarta, cet. III, 1983, hlm. 204.

modern.<sup>10</sup> Dengan keberhasilan Umar melebarkan sayap "pembebasan" wilayah kepada Islam, maka Michael H. Hart meletakkan Umar sebagai tokoh terbesar ke-3 di antara 100 tokoh yang paling berpengaruh dalam sejarah dunia setelah Nabi Muhammad dan Nabi Isa (Yesus).<sup>11</sup> Faktor pengaruh Islam yang makin membuana serta perubahan sosial yang semakin hebat ini kemudian memunculkan suatu kelas spesialis dalam pemikiran Islam (*scholarship*), yang kaum muslim memperoleh pimpinan keagamaan untuk kehidupannya sehari-hari.

Faktor *ketiga*, independensi para intelektual muslim dari kekuasaan politik, sekaligus independen dari sikap taqlid terhadap para pendahulunya. Hal ini mengakibatkan mereka dapat dengan bebas melenggangkan hasil-hasil pemikirannya selaras dengan pemahaman masing-masing dalam konteks yang melatarbelakanginya. Snouck Hurgronye menyebutkan, kemandirian para pemikir Islam awal ini bermula dari pemisahan kekuasaan spiritual dan temporal pada masa dinasti Umayyah, padahal semula merupakan sumber imajinatif dan kreatifitas para intelektual muslim salaf.<sup>12</sup>

*Keempat*, yang paling menentukan adalah, fleksibelitas nilai-nilai Islam itu sendiri (terutama hukum yang paling banyak menyedot produk pemikiran dakwah Islam) yang memungkinkannya untuk berkembang mengatasi lingkup batas ruang dan waktu. Hasil-hasil pemikiran Umar bin Khathab menjadi ilustrasi paling tepat tentang hal ini.

---

<sup>10</sup> Tentang kebijaksanaan Umar lihat, ash-Shiddiqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Bulan Bintang, Jakarta, 1966, hlm. 20-23, juga Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad* (penerjemah, Anas Mahyuddin), Pustaka Bandung, 1983, terutama bab terakhir. Secara lebih mendalam lihat, Dr. Amiur Nuruddin, *Ijtihad 'Umar ibn al-Khaththab; Studi Tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Rajawali Press, Jakarta, 1991. Adapun untuk ungkapan-ungkapan bijak Umar di berbagai bidang, lihat Dr. Muhammad Ahmad Asyur, *Khutbah dan Pesan Umar ibn al-Khattab*, Pustaka Firdaus Jakarta, 1997, xvi+208 hlm.).

<sup>11</sup> Lihat Michael H. Hart, *Seratus Tokoh Yang Paling Berpengaruh Dalam Sejarah*, Pustaka Jaya, Cet.8, 1986, hlm. 266. Di sini Hart menggunakan kata "penaklukan", sebagai istilah khas Orientalis yang menggambarkan Islamisasi wilayah luar jazirah Arab dengan senjata, dan sayangnya juga seringkali digunakan para sejarawan muslim pula. Suatu hal yang agak salah dalam pengamatan dan pengungkapan mereka terhadap program pembebasan Islam yang tanpa paksaan.

<sup>12</sup> Lihat catatan Snouck Hurgronye, "Islam" (dalam De Bids, 1886) diterjemahkan dan diterbitkan ulang dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronye*, jl. II (Penerjemah Soedarsono Soekarno dan Rahayu S. Hidayat), INIS, Jakarta, 1995, hlm. 64-67.

Pada paruh akhir abad ke-3 dan mulai memasuki abad ke-4, perkembangan pemikiran Islam yang semula dinamis dan kreatif pada masa awal kemudian menjelma ke dalam bentuk mazhab-mazhab atas inisiatif beberapa pemikir terkenal. Akan tetapi ada hal yang sangat penting menjadi terkorbankan, di mana kristalisasi mazhab dan aliran pemikiran tersebut, justru kemudian “merebut” kebebasan berinisiatif melalui ijtihad: yang semula hanya dibatasi, kemudian dinyatakan “tertutup”.

Dengan demikian, maka tumbuhnya *al-ulama al-mutaakhhirin* atau khalaf dimulai pada sekitar abad ke-4 setelah diskursus pemikiran umat Islam telah memasuki pola-pola pemaknaan terhadap teks, yang makin lama, teks bacaan utama umat semakin bergeser pada produk pemikiran *ulama bi al-madzahib* –ulama yang terikat mazhab–, dan jarang bisa berpikiran mandiri. Hal ini terjadi ketika wacana linguistik Kitab Suci dan hamparan luas *al-sunnah* telah dipadukan dengan hermeneutik *ala* filsafat Yunani, mempersempit *al-sunnah* hanya pada produk-produk hadits, serta pendapat para ulamanya yang hanya bersandar kepada para pendahulu. Umat Islam dilanda kemalasan untuk berjihad.

Corak ulama *mutaakhhirin* ini bisa kita lihat pada tokoh mujaddid untuk abad ke-4: Imam Qadhi Abu Bakar Al-Baqillany (wafat di Baghdad 403 H/1013 M). Ia adalah penganut mazhab Malikiyyah, dan menjadi perintis ilmu Kalam di samping Asy'ariyyah dan Maturidiyyah. Selain itu juga dikenal sebagai peletak doktrin politik yang handal. Lewat bukunya yang berjudul *Al Tamhid fir-Radd 'alal Mulkidah war-Rafidah wal-Khawarij wal-Mu'tazilah* –sebuah kitab heresiografi terhadap golongan Syi'ah, Khawarij dan Mu'tazilah–, beliau berusaha membersihkan paham-paham Kristen yang menyelinap masuk ke dalam ajaran Islam, sehingga seakan-akan menjadi paham baku di dalam Islam. Misalnya tentang doktrin masih hidupnya Nabi Isa di langit sampai sekarang.

Pemikiran Islam mulai abad ke-4 ini, dikatakan dinamis, namun tidak cukup kreatif. Tentu saja kemunduran pemikiran Islam ini juga antara lain disebabkan mulai munculnya mazhab-mazhab yang primordial, yang dimulai semenjak perpecahan politik di masa Khalifah Ali, diperparah kemudian dengan ekstrimisme Mu'tazilah pada masa al-Mutawakkil. Para ulama dan cendekiawan bukannya melahirkan pemikiran kreatif untuk menuntaskan persoalan yang makin besar, justru waktunya tersita habis untuk berpolemik. Kemunduran awal ini terutama diakibatkan karena kondisi politik umat sebagai akibat adanya *al-fitnat al-kubra* pertama,

dengan terbunuhnya Utsman, sehingga memecah-belah umat Islam dalam faksi Mu'awiyah dan 'Alawiyah. Disusul dengan datangnya fitnah kedua, di mana Panglima al-Hajjaj bin Yusuf (tokoh teknik irigasi dan pemberi syakal atau harakat pada al-Qur'an), atas perintah dan restu Raja Yazid bin Mu'awiyah, membasmi perlawanan Abdullah bin Zubair (pembela anak cucu Rasul dalam kemelut politik), sehingga Ka'bah dan sekitarnya penuh dengan genangan darah dan syuhada'. Fitnah kedua ini terjadi pada masa pemerintahan Abd al-Malik ibn Marwan (w. 86/705).

Bahkan pada abad ke-12 M/akhir abad ke-5 H, warna polemik keagamaan semakin kental, dan tidak lagi terbatas pada polemik bidang politik, namun masuk ke wilayah teologi dan falsafah, dengan kehadiran sang mujaddid *hujjatul Islam*, Imam Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111/450-505), perumus fiqih dengan pendekatan etik melalui kitab monumentalnya, *Ihya-u 'Ulum al-Din*, dan diperparah polemik itu pada abad ke-6 H/akhir abad ke-12 M dengan pembelaan Ibn Rusyd (1126-1198) terhadap serangan al-Ghazali dalam bidang filsafat. Akibatnya pertumbuhan pemikiran Islam yang pada awalnya merupakan mercusuar peradaban dunia pada masanya,<sup>13</sup> pada abad ke-13 mengalami kemerosotan tajam, di mana hasil pemikiran ulama dalam literatur keislaman tidak lagi menunjukkan orisinalitasnya, tetapi cuma mengulang-ulang dari apa yang ditulis para pendahulunya.<sup>14</sup> Namun secara spiritualitas, pemikiran Islam terus mendapatkan "angin segar" dengan kemunculan al-Shuhrawardi al-Maqtul (w. dibunuh 587), yang mengalami nasib sama seperti al-Hallaj, dibunuh ulama formalis, karena paham kesufiannya.

Pada kurun abad ke-5 sampai abad ke-8 H, nampaklah bahwa dominasi ulama sufi sangat nampak, dalam proses pemikiran dalam Islam. Ini nampak dengan datangnya corak *mujaddid* baru, Abdul Qadir al-Jailani (470-561 H/1077-1165 M). Seorang ulama yang menganut mazhab Hanbaliyyah, dianggap sebagai seorang wali suci dan berakhlak luhur di kalangan pengikutnya terutama ahli tarekat Qadiriyyah dan sebagian Naqsabandiyyah (yang digabungkan menjadi satu tarekat *Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah*). Lahan pembaruannya adalah di bidang akhlak atau

---

<sup>13</sup> Dr. M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, Januari 1995, hlm. 16.

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas; tentang Transformasi Intelektual*, (penerjemah Ahsin Muhammad), Pustaka, Bandung, cet. II, 1995, hlm. 181, lihat juga hlm. 43-45.

mentalitas ulama yang kala itu banyak berafiliasi dengan raja/penguasa dinasti Abbasiyyah yang cenderung zalim. Kitabnya yang terkenal adalah *Mafatihul-Ghaib* (pembuka tirai kegaiban) yang berisi 84 ajaran pola pelaksanaan keagamaan bagi seorang muslim.

Pada abad ini juga muncul seorang pembaru di bidang filsafat dan fiqih perbandingan, Ibn Rusyd (w. 594 H) yang banyak menyampaikan kritik kepada Imam Ghazali lewat kitabnya *Tahafut Al-Tahafut* untuk bidang filsafat. Sedang untuk Fiqih-Perbandingan beliau menyumbangkan karya besarnya yang berjudul *Bidayah Al-Mujtahid* yang merangkum semua pendapat imam mazhab di kalangan Sunni dalam bidang fiqih praktis.

Kemudian pada awal abad ke-7, muncul tokoh spiritual dengan pemikiran-pemikiran briliannya, Muhyiddin Ibn al-'Arabi (w. 638/1240), seorang pemikir sufi yang luar biasa kaya ide dan kreatif. Pada dirinyalah paham *wahdat al-wujud* mencapai puncaknya, sehingga mendapatkan gelar *al-syaikh al-akbar* (Guru Besar Agung).

Kondisi kemunduran pemikiran Islam seperti nampak di atas, berawal sejak pertengahan abad ke-3 H/9 M, ketika muncul gagasan bahwa hanya ulama-ulama besar masa lampaulah yang berhak melakukan ijtihad, dan gagasan ini mulai mendapat tempat pada abad yang sama. Kondisi ini lambat laun berkembang menjadi "penutupan pintu ijtihad" yang secara logis mengarahkan kepada kebutuhan terhadap taqlid, suatu istilah yang pada umumnya diartikan sebagai penerimaan *bi la kayfa* terhadap doktrin mazhab-mazhab dan otoritas yang telah mapan (*established*).<sup>15</sup>

Ini berarti secara teoritis, pintu ijtihad tidak pernah dinyatakan tertutup. Tetapi dengan kualifikasinya yang ditempa sedemikian teknis serta dengan diidealkannya capaian-capaian masa lampau, telah mengakibatkan ijtihad berada di luar jangkauan manusia.<sup>16</sup> Hal ini dilukiskan Iqbal:

"Kemungkinan teoritis dari derajat ijtihad ini telah diterima oleh para Ahli Sunnah, tetapi dalam praktek ia telah selalu dimungkirkan sejak berdirinya mazhab-mazhab itu, melihat ide ijtihad penuh dipagari oleh syarat-syarat yang hampir tidak mungkin

---

<sup>15</sup> Lihat Ash-Shiddiqy, *Pengantar Hukum Islam*, hlm. 75.

<sup>16</sup> Tentang syarat-syarat ijtihad yang hampir tidak mungkin terdapat dalam diri seseorang itu, lihat dalam K.H. Abdurrahman Wahid dkk., *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 1990, terutama hlm. 3-25.

melaksanakannya pada seseorang manusia (tidak ada kemungkinan pada diri seseorang untuk merealisasikan ijtihad, karena syarat yang tidak mungkin itu).<sup>17</sup>

Lebih tegas, Iqbal menekankan ketidaksetujuannya terhadap doktrin tertutupnya pintu ijtihad:

"Penutupan pintu ijtihad itu adalah dongeng semata-mata yang disarankan untuk sebagiannya oleh kristalisasi pemikiran hukum dalam Islam, dan untuk sebagiannya lagi oleh kemalasan pikiran yang terutama dalam kemerosotan rohani (spiritual), telah membikin pemikir-pemikir besar itu menjadi patung-patung (berhala-berhala yang dipuja)."<sup>18</sup>

Berdasarkan hal tersebut, kemudian Iqbal menjelaskan posisi intelektual modern tentang doktrin tersebut: "Jika beberapa para ulama dikemudian hari telah menjunjung tinggi dongeng ini, maka Islam modern tidaklah terikat pada penyerahan diri secara sukarela dari kebebasan akal itu."<sup>19</sup>

Penyebab subur tumbuhnya budaya taqlid ini diakibatkan oleh "ketidakberanian intelektual". Sebab di kalangan muslim sunni tersebar doktrin bahwa setelah periode *tabi'u al-tabi'in*, kondisi umat, baik secara moral dan intelektual, makin memburuk, apalagi hal ini didukung oleh beredarnya hadits-hadits yang menyatakan bahwa generasi sesudah paling baik adalah generasi para sahabat masa Nabi, makin jauh dari masa itu akan makin buruk keadaan kultur, sosial dan intelektualnya.<sup>20</sup> Doktrin ini nampaknya yang berada di balik idealisasi hasil-hasil masa lampau dan menimbulkan ketidakberanian intelektual untuk berijtihad. Sehingga kemudian kalangan Sunni memanfaatkan kekuatan mengikat syariat dan dengan memperkeras struktur sistem hukumnya.

---

<sup>17</sup> Iqbal, *op.cit.*, hlm. 205. Kata dalam kurung berasal dari penulis untuk menjelaskan maksud pernyataan itu.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 239

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

<sup>20</sup> Lihat misalnya dalam *Sahih Muslim*, Dar al-Ihya wa al-Kutub al-'Arabiyyah, Indonesia, tt., tdp., jl. II, hlm. 410-412, di bawah judul *fadhil al-shahabah tsumma al-lazhina yalaunahum tsumm al-lazhina yalaunahum*.

Ditambah lagi –menurut Iqbal– pengaruh sufisme yang lambat laun berkembang di bawah pengaruh-pengaruh yang bukan bersifat Islam di mana tekanan yang diberikannya pada perbedaan antara zhahir dan batin (*appearance and reality*) telah menimbulkan sikap acuh tak acuh terhadap segala yang dipergunakan bagi zhahir dan tidak batin. Pemikiran dalam hal ini dikelompokkan pada konsepsi duniawi yang zhahir. Mungkin berkembang-pesatnya sufisme-pasif ini diakibatkan perkembangan pemikiran Islam semenjak abad ke-10 sampai dengan abad ke-13, yang banyak didominasi oleh perkembangan tasawuf-bathini (tasawuf falsafi).<sup>21</sup>

Namun penyebab paling menentukan arah doktrin "tertutupnya pintu ijtihad" adalah runtuhnya Baghdad sebagai pusat segala intelektualisme Islam ke tangan Hulagu Khan pada tahun 1258. Penyerbuan kaisar Tar-Tar ini telah mengakibatkan kejatuhan politik umat Islam yang parah. Karena kekhawatiran akan timbulnya perpecahan yang lebih besar lagi dalam tubuh umat Islam –yang biasanya terjadi dalam kemerosotan politik seperti itu– para pemikir konservatif Islam kemudian memusatkan perhatian mereka pada keseragaman kehidupan sosial umat Islam yang *uniform* dengan melarang segala jenis pembaruan yang substansial dalam

---

<sup>21</sup> Dalam dunia tasawuf, pemahaman dan pengamalan konsep kesufian dikenal dalam bentuk dua aliran. *Pertama*, tasawuf-falsafi, suatu pemahaman tasawuf melalui jalur filsafat, pemikiran dan konsep-konsep ilmu hudhuri, yang umumnya bersifat pribadi. *Kedua*, tasawuf-tarekat, suatu pola pengamalan konsep kesufian melalui aliran tarikat yang diciptakan oleh mursyid awal dari tarekat itu dan bersifat organisasional. Perbedaan secara tegas lihat, Abd. Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, INIS, Jakarta, 1995. Sedang Abu Bakar Atjeh membaginya dengan nama Tasawuf Aqidah dan Tasawuf Tariqat, lihat, Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tarekat*, Ramadhani, Solo, Cet. II, 1984. Untuk sejarah perkembangan keduanya, lihat misalnya Prof. Dr. Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pertumbuhan*, Yayasan Nurul Islam, Cet. VII, 1978 dan juga A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, Mizan, Bandung, 1985. Khusus tentang tasawuf falsafi lihat misalnya; R.A. Nicholson, *Tasawuf Mengungkap Cinta Ilahiyah*, Rajawali Press, Jakarta, Cet. II, November 1993; Syayk Ibrahim Gazur I-Ilahi, *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur al-Hallaj; "Ana al-Haq"*, Rajawali Press, Jakarta, Cet. II, Juli 1993. Untuk tahapan-tahapan penempuh sufi (salik) falsafi; al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, Mizan, 1992; al-Qusyairi, *Risalah Sufi al-Qusyairi*, Pustaka, Bandung, 1994. Sedang tasawuf tarekat; Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, Mizan, Bandung, 1995; *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia*, Mizan, Bandung, 1992. Untuk kaitan tasawuf falsafi dengan kemodernan, Khan Sahib Khoja Khan, B.B., *Cakrawala Tasawuf*, Rajawali Press, Jakarta, Februari 1987. Adapun untuk memahami seluk-beluk teoritis dan praktis tasawuf pada era dewasa ini lihat Muhammad Sholikhin, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil*, Semarang: Pustaka Nun, 2004.

hukum Islam. Otomatis dengan demikian kreatifitas pemikiran Islam yang pernah jaya sebelum abad ke-10 telah dimatikan.

Tragedi besar jatuhnya Baghdad tersebut makin diperparah oleh kalahnya –pemerintahan Islam– Spanyol yang menjadi alasan kuat kejatuhan Islam. Keruntuhan Baghdad dan kejatuhan Spanyol memiliki sebab yang sama: permusuhan internal, perpecahan umat dalam berbagai sekat mazhab dan aliran dan korupsi para penguasa. Kejatuhan Spanyol diawali semenjak Boadbil, Pangeran Moor dari Granada berlutut di hadapan Raja Ferdinand, 2 Januari 1492 dan menyerahkan kunci-kunci kota Granada yang mengakhiri 800 tahun kejayaan Islam di Spanyol (Eropa).<sup>22</sup>

Bisa dikatakan detik itulah mahkota dan mahligai kemegahan intelektual Islam mengalami degradasi sampai pada titik minimal. Para ulama telah tidak memiliki kepercayaan diri lagi untuk memegang doktrin ijtihad sebagai *soko guru* masa depan agamanya yang digantikan dengan taqlid.

Ulama (ortodoks) saat itu memiliki kekhawatiran akan dua hal: *pertama*, al-Qur'an akan ditafsirkan seenaknya, baik oleh pembaca atau para profesional yang tidak memiliki syarat teologis. Tentu hal ini merupakan alasan yang logis dan tulus-ikhlas dari para ulama. Hal ini terkait dengan kekhawatiran *kedua* yang tidak proporsional, perkembangan naskah-naskah tertulis telah mulai menggunakan otoritas dan kendali yang dipegang ulama, baik terhadap penguasa muslim maupun masyarakat.

Berdasar kekhawatiran kedua ini para ulama membuat reaksi yang menjadi penyebab kemunduran intelektual: (1) mereka mempersempit konsep ilmu dari "semua ilmu pengetahuan" menjadi hanya "ilmu pengetahuan agama", (2) mereka merubah konsep ijma' dari "konsensus masyarakat" menjadi "konsensus orang berilmu" yaitu konsensus ulama itu sendiri, dan (3) mereka menutup pintu Ijtihad: pemikiran bebas terhadap masalah-masalah agama menjadi tidak syah.

Akibat dari ketidakberanian intelektual di atas adalah kehancuran Islam dan masyarakat muslim yang ditandai: ijtihad berubah menjadi taqlid (mengikuti secara membabi buta): pemikiran spekulasi dan kreasi diganti

---

<sup>22</sup> Lihat analisis Ziauddin Sardar dan Zafar Abbas Malik, *Mengenal Islam; For Beginners* (penerjemah Quwayfa), Mizan, Bandung, Juli 1997, hlm. 127.

dengan peniruan: penafsiran al-Qur'an menjadi beku dalam sejarah. Dengan tidak adanya gagasan-gagasan baru, refleksi dan pemahaman perubahan situasi, umat Islam berpikir kaku. Akibat secara luasnya, budaya muslim kehilangan dominasinya dan mundur, sehingga masyarakat muslim berubah dari masyarakat terbuka menjadi masyarakat tertutup.

Dalam latar belakang seperti itulah, pada permulaan abad ke-14/akhir abad ke-7 memasuki awal abad ke-8, muncul ke panggung sejarah pembaruan pemikiran Islam, al-Hafizh Ibn Taimiyyah (668-728/1263-1328). Ia mengklaim ijtihad mutlak pada dirinya serta menyeru kaum muslim untuk kembali ke akar spiritual mereka berupa al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Selain itu, tokoh inilah pula yang berhasil merombak konsep tasawuf, menjadi sufisme positif, sehingga oleh Fazlur Rahman disebut sebagai pencetus dan pendiri gerakan neo-sufisme dalam Islam. Beliau banyak melakukan pembaruan di bidang tafsir Qur'an, akidah, dan berusaha menghilangkan bid'ah-bid'ah yang banyak terdapat dalam praktek keagamaan umat Islam. Ajarannya kemudian berkembang di Arab Saudi yang terakumulasi dalam paham Wahabi, karena tokoh penyebarannya bernama Muhammad bin Abdul Wahhab. Selain itu nampaknya Ibn Taymiyyah mulai menjabarkan praktek syariat Islam dalam segi-segi sosial kemasyarakatan. Paradigma akidahnya terutama bertumpu pada falsafah dan kalam yang membongkar kepalsuan logika aristotalianisme di kalangan ahli Ilmu Kalam, terutama paham Asy'arisme. Kitabnya yang terkenal antara lain *Al-Radd 'alal Mantiqiyyin* dan *Al-Qiyas fi Al-Syar'i wa al-Islahi*.

Mulai saat inilah diskursus tentang konsep kepengikutan kepada ulama salaf menjadi ramai dan menguat melalui seruan-seruan lisan maupun tulisan Ibn Taimiyyah yang menyuarakannya dengan lantang.

Sayang sekali bahwa "genderang" yang sudah ditabuh Ibn Taimiyyah, belum bisa sepenuhnya direspon positif oleh pemikiran Islam saat itu. Seandainya, tidak ada generasi penerus yang konsisten, yakni Ibn Qayyim al-Jawziyyah (salah seorang peletak dasar tarekat Neo-Sufisme yang dirintis oleh Ibn Taymiyyah), mungkin ajaran Ibn Taimiyyah tidak sampai pada kita sekarang, sebab pemikiran Islam masih cenderung pada pola pemikiran taqlidi.

Pola tersebut nampak dari pemikir-pemikir besar (mujaddid setelah Ibn Taimiyyah) pada kurun waktu abad kedelapan, hingga abad ketigabelas. Pada abad ke-8, muncul Hafizh Ibn Hajar al-Asqalany (733-852 H), yang melakukan program reformasi terutama di bidang tafsir Qur'an dan Hadits,

karena memang keahliannya di bidang tafsir Qur'an dan Hadits, di samping dalam bidang fiqh dengan kitab *Tuhfah*-nya. Ia menjadi hakim pada usia 21 tahun di Mesir, sekaligus menjadi khatib di masjid al-Azhar Kairo. Bidang yang sama itu, kemudian diteruskan dan dikembangkan oleh seorang pemikir cemerlang abad kesembilan, Imam Abdurrahman Jalaluddin al-Shuyuti (849-911 H), yang banyak melakukan *tajdid* di bidang tafsir al-Qur'an, dengan karya monumentalnya *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim* yang dikenal dengan sebutan tafsir *Jalalain*, karena semula yang menuliskan adalah gurunya Imam Jalaluddin al-Mahalli. Selain itu, juga menulis kita *al-Kimya-u al-Qur'an* yang membahas unsur serta rumus kimiawi dari huruf-huruf dan kalimah al-Qur'an. Di bidang fiqh beliau mengarang kitab yang sangat populer di dunia pesantren, *Al-Ashbah wa Al-Nadhair*.

Kemunduran dunia pemikiran Islam semakin mundur pada abad ke-10 H dan seterusnya. Pada abad ke-10, hadir Imam Muhammad Thahir Gujarati (914-986 H) yang banyak melakukan pembaruan di bidang akidah terutama membongkar paham-paham mistik Hindu yang banyak masuk ke dalam umat Islam. Selain itu juga banyak mengarang buku-buku di berbagai bidang, termasuk fiqh dan Ilmu Jiwa. Disusul dengan kehadiran Syaikh Ahmad Faruki Syirhindy (971-1034 H/1593-1624 M) pada abad kesebelas. Seorang teolog dan ahli *tarbiyyah* (pendidik) muslim India yang memainkan peran dalam menghidupkan kembali ajaran-ajaran ortodoks Islam setelah pengaruh pantheisme ajaran Hindu dan sufi India di Hindustan dihilangkan dari struktur kesufian Islam. Beliau membersihkan pengaruh Hindu dan Budha terhadap Islam di India. Biasa digelari dengan Alif Tsani Syarhandi dan dalam banyak ajarannya tentang sufi, terutama serangan-serangannya kepada ajaran Ibn Arabi dalam konsep *Wahdat al-Wujud*. Syukurlah pada abad yang sama juga terdapat pembaru bidang tasawuf lain yakni Shadr Al-Din Al Shirazi (w. 1050) yang dikenal dengan nama Mulla Shadra yang mengembangkan paham *Iluminasionisme (al-Isyraqiyyah)*, dan dianggap sebagai seorang pemikir Islam terbesar pada zaman mutakhir, dengan meneruskan pemikiran *isyraqiyyah* al-Shuhrawardi, sang guru besar dari tarekat Syathariyyah.

Pada abad ke-12, hadir seorang tokoh kharismatik, Syaikh Waliyullah Ad-Dihlawi (1114-1171 H/1703-1762 M). Lahir di kota Delhi (India). Beliau banyak berusaha memperbaiki antara lain paham umat Islam yang dipengaruhi paham Budhisme, bid'ah dan khurafat di India. Beliau juga berusaha membangkitkan kesadaran Islam yang lebih segar pada masa bangsa Moghul. Beliau berusaha membangkitkan semangat juang kaum

muslim dalam perbenturannya dengan kenyataan makin kuatnya Hindu di bagian barat India. Beliau berusaha untuk mengasimilasikan antara fiqh dan tasawuf untuk ajaran pembaruannya yang banyak disesuaikan dengan struktur sosial masyarakat India kala itu. Perjuangannya itu nantinya diteruskan oleh Sayyid Ahmad Khan yang dikenal sebagai tokoh Modernisme Islam India. Selain itu juga diteruskan oleh tokoh abad ketigabelas Sayyid Ahmad Bahrelvi (1201-1246 H), yang banyak memperbaiki akidah umat Islam dengan memberantas bid'ah-bid'ah teologis di India.

Fajar baru gerakan Islam kembali muncul pada abad ke-13 H/18 M. Seruan Ibn Taimiyyah mendapatkan tanggapan cukup serius dari Muhammad bin Abd al-Wahab (1702-1791) di Arabia, dan Syah Waliyullah ad-Dihlawi (1114-1171/1703-1762) di India. Muhammad bin Abd al-Wahab dengan gerakan "Wahabi"nya memang merupakan manifestasi paling terorganisir dari pemikiran Ibn Taimiyyah. Akan tetapi karakteristiknya yang anti-intelektual dan anti-sufisme mengharuskan membedakannya dengan gerakan Waliyullah di India, di samping dengan Ibn Taimiyyah.<sup>23</sup> Tentulah gerakan Wahabi belum bisa disebut sebagai gerakan pemikiran atau intelektual, walaupun bisa disebut sebagai gerakan dakwah atau pembaruan. Sedangkan pembaruan Syah Waliyullah di samping tetap mempertahankan sufisme, juga telah memahkotai sistemnya dengan suatu penafsiran sufistik yang pasti, yang menjalin kembali sufisme dengan syari'ah serta tradisi keagamaan lain.

Pada periode modern dunia Islam, seruan keagamaan Ibn Taymiyyah kembali mendapatkan tanggapan positif dari kalangan pembaru muslim, sebagai kelanjutan dari gerak pembaruan abad ke-18. Problematika modernitas dan perubahan sosial yang demikian cepat telah memancing para pembaru yang memunculkan sikap *concern* mereka pada relevansi agamanya bagi dunia modern.

Upaya provokasi terhadap modernisme Barat tetap berlangsung hingga awal abad ke-20 M atau paruh akhir abad ke-14 H dengan munculnya "bapak modernisme Islam" Muhammad Abduh (1261-1323/1845-1905) bersama murid sekaligus sahabatnya, Muhammad Rasyid Ridha, yang menyerukan pembukaan pintu ijtihad dan penentang taqlid,

---

<sup>23</sup> Lihat, Muhammad Sholikhin, "Mengkritisi Paham dan Gerakan Wahabi", Majalah *Panji Masyarakat*, No. 846, 1-15 Januari 1996, hlm. 39-44.

serta penganjur ijtihad bagi umat Islam. Teologi agresif dikembangkan oleh Muhammad Abduh untuk menghadapi penetrasi kultural Barat pada kaum muslim. Sehingga lahan dakwahnya berkisar pada ukhuwwah Islamiyyah, teologi kontemporer dan pemahaman keagamaan secara rasional. Dan semua itu mencoba dipenuhi oleh Muhammad Abduh.

Namun gerakan-gerakan dakwah (pembaruan) itu sampai dewasa ini belum mencapai titik sasaran yang tepat dan menyelesaikan masalah. Hal ini diakibatkan oleh miskinnya metode dan metodologi yang menopang gerakan-gerakan pembaruan tersebut.

Tantangan-tantangan yang dihadapi kaum muslim pada periode modern benar-benar memiliki implikasi serius terhadap masa depan agamanya. Kaum muslim di samping menghadapi serangan-serangan para kritikus Barat dan benturan-benturan kebudayaan Barat, juga menghadapi kalangan Barat sebagai bekas penjajahnya. Atau paling tidak sebagai bangsa yang inferior terhadap Barat. Segala titik modernisme berkiblat ke Barat. Struktur-struktur sosial, budaya warisan abad pertengahan tergilas oleh industrialisasi, sebagai bukti nyata dari kondisi psikis umat Islam yang menderita penyakit *inferiority complex* atas hegemoni peradaban dan kebudayaan Barat (Eropa dan Amerika).

Ketika dunia telah memasuki era informasi yang merupakan implikasi logis dari pergeseran industrialisasi, membutuhkan penanganan problematika yang dihadapkan pada agama untuk diselesaikan dengan penyelesaian bersifat dialektis, bukan normatif. Lebih jauh lagi, globalisasi semakin menyebarkan serba-“isme ala Barat” di negeri-negeri muslim. Semuanya itu membutuhkan penanganan keagamaan yang cukup serius. Sehingga penyegaran dan pembaruan pemikiran keagamaan dan hadirnya sejumlah pembaru di dunia muslim –yang telah dicandra (diprediksikan) oleh Nabi hadir setiap kurun 100 tahun– merupakan suatu keharusan sejarah.<sup>24</sup> Non-eksistensi hal ini dalam peta pemikiran Islam pada periode modern akan membawa akibat yang tidak dapat dibayangkan bagi masa depan Islam dan umatnya.

---

<sup>24</sup> Tentang peta kehadiran para tokoh mujaddid sejak abad I sampai XIV secara lengkap, lihat Muhammad Sholikhin, “Mengenal Mujaddid dari Abad ke Abad”, Majalah *M/SSI*, edisi 09, th. XXIV, 1996, hlm. 40-42. Untuk abad ke-15 sekarang ini, banyak nama yang bisa kita nominasikan menjadi mujaddid, misalnya Prof. Dr. Fazlur Rahman, Prof. Dr. Mohammed Arkoun, Syaikh Muhammad al-Ghazali atau Syaikh Yusuf al-Qadhawi.

Tetapi persoalan yang mendasar adalah, bahwa metode pemikiran yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab persoalan belum memuaskan. Tentu saja akhirnya keberadaan umat Islam di masa modern tengah membutuhkan suatu basis yang lebih tegar dan konsisten. Dengan kata lain, pembaru Islam dewasa ini, jika menginginkan tingkat keberhasilan pemikiran dakwah Islam yang komprehensif dan berkembang secara konsisten, adalah merumuskan suatu metodologi sistematis yang memiliki akar Islami yang kukuh.

Dalam iklim pembaruan pemikiran dakwah Islam yang lesu seperti itulah, yakni ketika umat Islam berada di awal abad ke-15 H atau abad ke-21 M yang disebut sebagai kebangkitan era milenium ke-3 oleh para kalangan *New Age*, maka banyak hadir para intelektual muslim progresif seperti Mohammed Arkoun, dengan pemikiran-pemikiran keislamannya yang kreatif ibarat hembusan angin segar bagi dunia muslim.

## **B. PEMIKIRAN ISLAM MEMASUKI ERA MILENIUM KETIGA**

Dengan latar belakang historis di atas, dan karena realitas sekarang dengan maraknya pemikiran Islam kontemporer yang kadang dianggap "menyalahi" konsepsi jumbuh dan ijma', maka penelusuran pemikiran modern yang tidak tercerabut dari akar khazanah intelektual klasik sangat diperlukan. Kehadiran intelektual seperti Mohammed Arkoun, Shorous, Nashr Abu Zaid, dan Hassan Hanafi di awal abad ke-15 H dan awal milenium ke-3 M sekarang ini, tampaknya memenuhi kebutuhan ini.

Abad ke-15 H dipenuhi dengan perbenturan peradaban Barat-Islam, globalisasi dan seterusnya. Sehingga sampai saat ini yang cukup kompatibel menyandang gelar *mujaddid*, dengan melihat skala pengaruhnya yang demikian luas nampaknya Prof. Dr. Fazlur Rahman (1340-1409 H/1919-1988 M) pantas diunggulkan lewat karya-karya monumentalnya: *Islam* (1979), *The Philosophy of Mulla Shadra* (1975), *Major Themes of the Quran* (1980), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982), *Islamic Methodology in History* (1965) dan sebagainya. Meliputi berbagai bidang sejak tafsir Qur'an, Hadits, Ilmu Kalam dan Filsafat, Tasawuf, konsep pendidikan Islam dan lain-lain. Namun untuk kedua yang terakhir nampaknya masih perlu mengadakan kajian secara lebih komprehensif. Selain itu ada nama besar seperti Yusuf al-Qardhawi dan Muhammad al-Ghazali. Sedangkan dalam konteks pemikiran spiritual, ada nama-nama Sayyed Hosein Nasr, Muhammad Isa Nurdin dan lain-lain.

Tetapi yang menonjol, walaupun pengaruh pemikirannya belum dibuktikan secara signifikan sampai saat ini, salah satunya adalah Prof. Dr. Mohammed Arkoun, ilmuwan dari Aljazair yang menetap dan menyuarakan pemikiran-pemikirannya yang atraktif, progresif serta bercorak rekonstruktif-dekonstruktif tentang Islam dari kota Sorbonne, Perancis. Arkoun merupakan dekonstruktor peradaban Islam dewasa ini, disamping Hassan Hanafi.

Kajian-kajian serius mengenai pemikiran keagamaan Mohammed Arkoun, apalagi dengan pemikiran dakwahnya, hingga kini tampaknya belum muncul. Memang telah ada beberapa tulisan terutama tentang pemikiran keagamaannya, akan tetapi tulisan-tulisan itu baru mengupas kulit luarnya dan terlalu beragam gambaran yang ditampilkan, bahkan bertentangan antara satu dengan lainnya, mengenai sosok pemikiran Arkoun.

Johan Hendrik Meuleman, dalam tulisan-tulisannya yang masih merupakan suatu "kajian awal" atau pengantar bagi buku-buku dan artikel Arkoun<sup>25</sup> mengungkapkan berbagai informasi tentang kehidupan dan pribadinya beserta pokok-pokok pikiran keagamaannya. Meuleman juga mengungkapkan bahwa dalam memahami pemikiran keagamaan Arkoun, kita harus terlebih dahulu menyadari, bahwa dalam pemikiran Arkoun mengandung dua masalah utama: *pertama*, dari segi teoritis—di mana karya Arkoun sendiri bersifat sangat teoritis—, Arkoun memakai banyak istilah dan anggitan (penalaran) tanpa rumusan yang jelas atau dalam berbagai arti yang berbeda. Hal ini antara lain dikarenakan keanekaragaman sumber rujukan yang dipakai di samping karena latar belakang geografis kehidupan Arkoun, Aljazair dan Perancis yang sangat mempengaruhi bagaimana ia mengembangkan pemikiran keislamannya. Ini nampak misalnya, ketika Arkoun berupaya mendekonstruksi wacana klasik, baik korpus Kitab Suci maupun karya ulama terdahulu, banyak menggunakan ungkapan-ungkapan filsafat sebagai pisau bedah analisisnya. Pemikir yang banyak mempengaruhinya misalnya, Michael Foucault, Jaques Derrida, Paul Ricoeur, Northrop Frye dan lain-lain. Namun begitu Arkoun juga tidak tercerabut dari akar Islam, sebab kebanyakan tulisan Arkoun sendiri tampaknya memusatkan perhatian pada berbagai teks dari

---

<sup>25</sup> Pengantar Meuleman dalam buku Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, INIS Jakarta, 1994, hlm. 1-37, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, INIS Jakarta, 1997, hlm. xi-xiv.

tokoh klasik yang besar: Miskawaih (pokok persoalan disertasinya), al-Hassan al-'Amiri, al-Syafi'i, al-Ghazali, al-Syatibi, at-Tabari dan sebagainya, atau juga beberapa tokoh kontemporer yang mewakili tradisi besar tertentu seperti pemikir Syi'ah al-Sayyid Husain Yusuf Makki al-'Amili dan tokoh Sunni, Abu Zahrah.

*Kedua* dan terpokok dan masalah terbesar, dalam karya Arkoun terkandung jarak pemikirannya yang sangat dipengaruhi berbagai perkembangan pemikiran dan ilmu pengetahuan mutakhir Barat, dan pemikiran umat Islam pada umumnya. Selain itu, kebanyakan tulisan Arkoun bersifat agak abstrak, atau menurut Karl Mannheim, terkesan sebagai pemikiran yang utopis. Salah satu akibat dari jarak pemikiran yang "demikian jauh" itu, apalagi untuk muslim Indonesia yang jauh dari cafe Paris yang terkenal sebagai lahan subur munculnya filosof besar dunia, adalah kesulitan menerjemahkan karyanya ke dalam bahasa-bahasa utama umat Islam, termasuk bahasa Indonesia. Padahal terjemahan yang biasa saja oleh para intelektual dinyatakan sebagai "bohong" bagi terjemahan yang enak dibaca dan mudah dipahami –sebab pasti jauh "lari" dari teks asli, sintaksis aslinya diubah ke dalam bahasa Indonesia–, atau terjemahan itu "bodoh" sebab sangat dekat konteksnya dengan teks asli –di mana sintaksis asli dipertahankan, yang ini hampir tidak mungkin terdapat dalam terjemahan ke bahasa lain.<sup>26</sup>

Kesimpulan Meuleman terhadap pemikiran Arkoun adalah: terdapat banyak gagasan dan analisis yang sangat bermutu dan bisa bermanfaat, bersama karya pemikir dan ilmuwan lain, dalam usaha menciptakan suatu pemikiran Islami yang terbuka dan dinamis serta dapat menjadi sarana kemajuan umat Islam dan pembebasannya dari berbagai belenggu yang diciptakannya sendiri atau oleh orang lain. Hanya, supaya karya Arkoun dapat membawa hasilnya, perlu banyak usaha menjembatani jarak antara karyanya dan umat Islam pada umumnya, usaha berupa teks pengantar misalnya. Karya ini juga berupaya untuk mempersempit jarak tersebut dengan masyarakat muslim Indonesia, untuk merumuskan sebagian dari konstruk dakwah Islam di Indonesia.

Namun Luthfi Syaukani memiliki nada pesimis tentang pemikiran Arkoun. Luthfi menyebut bahwa Arkoun –bersama-sama pemikir Hassan

---

<sup>26</sup> Dr. Nurcholish Madjid pada pengantar buku W. Montgomery Watt, *Islam dan Peradaban Dunia Pengaruh Islam atas Eropa Abad Pertengahan*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1995, hlm. xii

Hanafi, Afghani, Iqbal, Maududi, Rahman, Shari'ati dan Nasr yang hadir di tanah air Indonesia— adalah fenomena. Mereka menjadi "besar" karena sikapnya yang radikal terhadap tradisi Islam. Mereka sangat kritis terhadap usaha-usaha tradisionalisasi Islam. Di tanah air Arkoun bersama Hanafi, seperti halnya pula pemikiran Soroush, Abu Zaid, Asghar Engeener, Ahmad Na'im, dan Mohammed Thoha sangat digandrungi oleh kaum muda yang justru akan membawa efek negatif berupa pemujaan dan menelan pemikirannya bulat-bulat. Sehingga Luthfi menganggap jika itu terjadi maka upaya Arkoun justru digagalkan oleh pengikutnya. Dan bagi Luthfi, "Hanafi dan Arkoun akan berlalu, meninggalkan kesan atau tidak, memberikan pengaruh atau tidak." Sikap Luthfi ini nampak semata dilandasi keinginannya agar umat Islam Indonesia tidak terjatuh dalam kebingungan berlarut-larut menyikapi dua pemikir yang penuh kontroversi itu.

Terlepas dari pro dan kontra itu, Arkoun sendiri berpendapat tentang masa depan pemikirannya di Indonesia:

"Sebenarnya saya yakin bahwa masyarakat Indonesia kontemporer lebih dapat menerima pemikiran Islami yang kritis, pembaru, berkembang dibandingkan dengan banyak masyarakat Islam lainnya yang terlalu didominasi oleh mendesaknya perjuangan politik. Tujuan yang ingin dicapai bagaimanapun, adalah pemersatuan berbagai kemampuan besar yang berdaya cipta dari generasi-generasi muda yang sudah kita lihat dinamisme dan jumlahnya di seluruh lingkungan muslim kontemporer."<sup>27</sup>

Berangkat dari pernyataan Arkoun tersebut, maka kita harus merasa optimis dan bersemangat tentang masa depan pemikiran Islam, terutama di Indonesia sebagaimana prediksi Arkoun itu. Apalagi dari sudut pandang (perspektif) materi dakwah, Arkoun dan para tokoh dekonstruktor yang disebutkan di atas, bisa disebut sebagai pelopor dan penarik gerbong usaha-usaha rekonstruksi dan dekonstruksi dalam berbagai wacana pemikiran dakwah Islam. Tentu ini sangatlah penting untuk diteliti secara mendalam. Sebab untuk menyongsong gerakan umat Islam di masa mendatang, umat Islam tidak hanya membutuhkan konstruk pemikiran yang sekedar modern, namun harus lebih dari itu yang umumnya disebut

---

<sup>27</sup> Pengantar Arkoun untuk edisi terjemahan Indonesia, buku *Nalar Islami Nalar Modern*, hlm. 41.

sebagai pemikiran alternatif, pemikiran kontemporer, atau juga pemikiran mutakhir. Di sinilah Mohammed Arkoun memantapkan garis pendiriannya.

Sebagai seorang intelektual –atau sebutan lain menurut Dr. Mukti Ali, seorang guru–, Arkoun tidak peduli apakah gagasan-gagasannya itu diterima atau tidak, dianggap sesuai atau tidak untuk masanya, disetujui atau tidak. Yang penting ia melontarkan pendapat dan teguh, kokoh berpegang pada pendapatnya itu. Sebab mungkin walau untuk masanya belum sesuai, maka hal yang dilontarkan itu akan memiliki urgensi paradigmatik bagi masa berikutnya. Kewajiban seorang guru adalah selalu menambah ilmu, sehingga ia harus berani berbuat sesuai dengan ilmunya sekalipun berbeda dengan kemauan banyak orang. Seorang guru dengan ilmunya berani mengatakan sesuatu sekalipun perkataannya itu tidak dimengerti orang. Ilmuah yang menjadi tujuan, bukan orang.<sup>28</sup>

Perbedaan sudut pemikiran dan pemahaman memang tidak bisa dihindarkan dengan pangkal tolak bahwa Islam merupakan sistem atau jalan hidup yang lengkap serta memiliki proporsi seimbang antara nilai-nilai dan prinsip-prinsipnya, dan dalam tataran realitas sosial ia memiliki garis sekularisme (*secularism-ridden*)<sup>29</sup>, yang menjadi landasan perkembangan dunia muslim pada masa-masa berikutnya.

Jadi, justru dikarenakan Islam merupakan sistem syar'i yang lengkap itu, maka ia membuka diri pada berbagai wacana pemikiran untuk mewujudkan kesempurnaan sistem yang dijanjikan tersebut. Dari sini dapat dipahami asumsi bahwa Islam adalah agama yang dari sisi universal bersifat *hanif*. Sedangkan secara partikular, ia merupakan agama *ishlah*: yakni suatu tatanan yang selalu menuntut perbaikan dalam sikap maupun pertumbuhan. Ini berarti secara kultural dan historis, ia harus selalu selalu bersifat reformatif, tidak boleh berhenti. Di sini dibutuhkan inovasi-inovasi dan kreatifitas pemikiran yang selalu makin meningkat dalam rangka menciptakan cita-cita peradaban Islam yang hegemonik. Dan inilah tugas besar pemikiran Dakwah Islam pada era millenium ketiga dewasa ini,

---

<sup>28</sup> Bandingkan dengan Dr. Mukti Ali, dalam kata sambutan untuk buku Prof. Dr. Nourouzzaman Shidiqi, *Fiqh Indonesia; Pengagas dan Gagasannya*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, Juni 1997, hlm. vii-x; juga dalam buku *Alam Pikiran Modern di Indonesia*, Yayasan Nida, Yogyakarta, 1971, bab terakhir.

<sup>29</sup> Khursid Ahmad (Edt.), *Studies in Islamic Economics*, The Islamic Foundation, UK, 1981, hlm. xiii.

sebagai era "milik" para dekonstruktor keagamaan seperti Prof. Dr. Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Nashr Abu Zaid, dan sejenisnya.□

## 4

# ORIENTASI PEMIKIRAN PEMBARUAN ISLAM GENERASI KEDUA

### A. ARTI PENTING KEHADIRAN GENERASI KEDUA

Sejak dicanangkan pertama kali pada tahun 70-an, wacana pembaruan Islam di Indonesia telah memasuki dua generasi.

Seiring dengan kondisi yang telah jauh berubah dan berkembang selama dua generasi terakhir, maka pembaruan generasi kedua juga dituntut adanya upaya perubahan stereotipikal gerakan itu sendiri, terutama perlunya proses 'eksplisitisasi' wacana pembaruan telah menjadi tuntutan utama, yang selama ini karena kondisi yang belum segar bagi gerakan pembaruan pemikiran terpaksa diimplisitkan.<sup>1</sup>

Sampai sejauh ini konsep dasar pembaruan itu sendiri masih terselimuti kabut, dan kurang transparan, padahal aspek itu yang merupakan kunci konsep pembaruan itu sendiri yakni proses "sekulerisasi" sebagai pijakan pembaruan yang orientasinya mengarah pada proporsionalisasi konsep akal dan wahyu dalam katasfora pemahaman agama. Maka eksplisitisasi di atas menuntut "keterusterangan" akan bagaimana rasionalitas akal-wahyu itu terus bermain. Jika kita konsisten dengan paradigma pembaruan pemikiran selama ini, maka dengan tegas era generasi kedua harus berani mengatakan bahwa –meminjam paradigma pemikiran Mu'tazilah– proses interpretasi harus 'dimenangkan' dalam memahami tekstualitas korpus wahyu (berikut hadits) untuk mendekati 'kebenaran' wahyu tersebut. Karena hanya dengan upaya itulah maka manusia dapat mendekati "pemikiran" Tuhan yang sebenarnya. Toh

---

<sup>1</sup> Lihat selengkapnya dalam tulisan Muhammad Sholikhin, "Menggagas Orientasi Pemikiran Pembaruan Islam Era Generasi Kedua", Artikel Tabloid *AMANAT*, edisi LXII/Desember 1995.

bagaimana pemikiran Tuhan itu sendiri tidak mungkin untuk diketahui hanya dengan membiarkan wacana teks berbicara menurut teks itu sendiri.

Sebagai akibat lebih lanjut dari upaya mengedepankan interpretasi tekstual wahyu, pembaruan ini harus secara tegas melakukan dekonstruksi atau pembongkaran terhadap konsep-konsep teologis yang selama ini masih sering dimitologiskan. Dari usaha inilah nanti akan didapati dua kenyataan unsur rasional dalam agama dan unsur suprarasional yang selama ini masih sering dikeramatkan. Konsep-konsep suprarasional inilah yang perlu diprioritaskan dalam gerakan pembaruan dengan misi penekanan pemahaman bahwa Islam adalah agama yang menghargai prestasi kerja. Sehingga konsep hijrah, Isra'-Mi'raj, kematian, alam akhirat justru akan menjadi konsep "real" dalam membentuk etos kerja umat. Bukan hanya sekedar menjadi atribut kabar gembira ataupun peringatan bagi manusia.

## **B. DEKONSTRUKSI WACANA TEOLOGIS**

Sosialisasi sekuleritas dalam kehidupan agama membutuhkan prasyarat yang agak berat. Yakni gerakan pembaruan yang selama ini baru menitikberatkan pada upaya rasionalisasi (pembaruan pemikiran) intern umat Islam Indonesia, sekarang harus mengarah pada legitimasi dan justifikasi gerakan itu dan kacamata sejarah Islam, untuk meyakinkan umat yang belum sepenuhnya menerima dan juga bagi sementara golongan (ekstrim?) yang meragukan bahkan cenderung *over collective* melemparkan tuduhan kafir dan sebagainya.

Untuk hal inilah generasi pembaruan harus mampu melakukan pelacakan sejarah terhadap kenyataan tekstualitas doktrin keagamaan yang bermuara pada "pembenaran" pembaruan yang "sanad"nya sampai pada apa yang ada pada masa Rasulullah SAW. Tentu saja dengan penegasan asumsi bahwa "matan" yang ber"sanad" itu itu harus dipandang sebagai kenyataan universal dan agama yang dampaknya orang akan menyadari bahwa "matan" tersebut lahir dengan latar belakang sosio-kultural dan bermuatan partikular. Sehingga dalam wacana ini pembaruan memang telah menjadi fenomena sejarah dalam Islam yang diberitahukan oleh Rasulullah

Pada tataran konsepsional partikular inilah maka akan dapat diterima keabsahan upaya pembaruan praktis yang mengacu pada tiga ranah garapan dekonstruksi keagamaan, yaitu dekonstruksi bidang

historiografi Islam, dekonstruksi konsep-konsep fiqih untuk memproduk "fiqih baru" dan fleksibel dengan kondisi waktu dan tempat (fiqih lokal dan hanya untuk masa tertentu), serta dekonstruksi bidang penafsiran al-Qur'an dan Sunnah yang sudah saatnya dilakukan dengan pendekatan visi peradaban dan kemanusiaan yang lebih pas pada saat ini dan satu abad mendatang.

Adapun arah dekonstruksi tersebut harus lebih terfokus pada konstruk pemberdayaan umat serta dominasi peran dalam struktur masyarakat Indonesia sejak era Orde Baru nampak tenggelam. Dan upaya ini harus mencakup seluruh bidang-bidang strategis terutama ekonomi dan politik. Di sinilah letak pentingnya lembaga-lembaga seperti MISSI, Puskami, Paramadina dan lain-lain. Akan lebih baik jika lembaga yang sudah ada didukung dengan laboratorium pusat penelitian Islam yang solid yang ditunjang dengan penerbitan dan pers sebagai wahana sosialisasi efektif.

Untuk melengkapi tiga upaya dekonstruksi di atas tidak kalah pentingnya upaya perumusan teologi sebagai pijakan dasar kehidupan umat. Untuk ini, tidak tepat lagi umat kita hanya memegang salah satu dan jenis teologi yang pernah ada, seperti Ahl al-Sunnah (Asy'ariyah atau Maturidiyah), Mu'tazilah, Qadariyyah dan sebagainya.

Namun sebagai basis kehidupan sekarang masa datang, umat harus diarahkan pada konsep antar-lintas teologis. Misalnya, dalam konsep akal dan wahyu berpegang pada Mu'tazilah, sedang konsep pemberdayaan Iradah dan Qudrah berhaluan Qadariyyah, dan untuk wacana sikap serta ibadah memakai konsep Ahl al-Sunnah dan seterusnya.

Berarti dalam berteologi kita harus sudah menentukan arah pergeseran dari era teologi formal ke era "teologi populis", dan dari teologi dialektik *par excellence* ke arah teologi dialektik empiris. Sifat teologi ini secara vertikal populis dan secara honsorital demokratis, dua hal yang selama ini sering kita pisahkan. *Concern* teologik ini bermuara pada kesesuaian antara realitas kehidupan dan semangat doktrinal yang dinamis. Bukan kesesuaian realitas pemahaman dengan doktrin statis. Pada sisi lain teologi ini berwatak substansial dengan orientasi substantif dan bersifat terbuka sehingga memungkinkan penerimaan terhadap perbedaan pendapat dan dapat membuka pilihan terbaik dari berbagai sistem teologi yang dibangun, bahkan terbuka untuk membangun paradigma teologi baru.

Bukan berwatak formal dengan orientasi pada bentuk yang cenderung tertutup.

### C. ARAH PENENTUAN PERAN

Format gerakan pembaruan pada era generasi kedua juga menuntut upaya penggalangan kesadaran umat secara epistemologis akan perlunya bangsa ini beragama Islam, sehingga benar-benar absah –meminjam istilah Cak Nur– untuk disebut sebagai "bangsa muslim" (*Muslim Nation*) walaupun bukan "negara Islam" (*Islamic State*).<sup>2</sup>

Kemajuan bangsa ini akan memberi dampak kredit kepada umat Islam yang akan berpengaruh positif pada situasi dakwah secara lebih luas. Sedang kemunduran bangsa Indonesia akan berdampak diskredit yang akan berpengaruh negatif pada situasi dakwah. Maka umat Islam (yang sudah identik dengan rakyat di Indonesia ini) tidak memiliki pilihan lain kecuali berpartisipasi dan mendukung Pembangunan Nasional. Ini menyangkut pemikiran tentang suatu peran yang tepat bagi umat Islam Indonesia yang kurang lebih berpusat pada tiga hal:

*Pertama*, dukungan kepada negara Nasional (RI) yang secara *inheren* juga mendukung prinsip-prinsip kenegaraan, khususnya filsafat dasar Pancasila dan konstitusionalnya UUD '45 sebagai suatu yang telah sah (*legitimated*) sepenuhnya dan telah "final". Dari sudut Pandang Islam – lewat pendekatan analogik (Qiyas)– Pancasila merupakan '*kalimatun sawa*', kalimat yang disepakati (QS. 3: 64) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara yang multi agama, ras, golongan dan sebagainya. Dan secara bersama Pancasila serta UUD '45 dapat dipandang sebagai "*social contract*" (atau '*uqd*' menurut al-Mawardi<sup>3</sup>) yang mengikat seluruh sendi kemasyarakatan.

*Kedua*, mengembangkan pemahaman agama Islam sebagai sumber kesadaran makna hidup yang tangguh bagi masyarakat yang sedang mengalami perubahan pesat dan menjadi industrial. Perubahan dari era agrarian menjadi industrial berekses pada perubahan bentuk masyarakat paguyuban (*gemainschaft*) menjadi bentuk masyarakat petembayan

---

<sup>2</sup> Istilah-istilah yang digunakan oleh (alm.) Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Yayasan Paramadina, Jakarta, Juli 1995.

<sup>3</sup> Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Shulthaniyyah*, Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1978.

(*gesellschaft*) dan menimbulkan krisis yang tidak kecil serta memerlukan penanggulangan yang tidak mudah.

*Ketiga*, pengembangan prasarana sosio-kultural guna mendukung proses pembangunan menuju masyarakat industrial yang maju. Di sinilah Islam –melalui interpretasi umatnya– harus mampu menjawab tantangan peran industrial yang pada gilirannya nanti secara timbal balik akan menghasilkan proses saling menguatkan antara agama dan masyarakat.

Prasarana sosio-kultural yang harus diambil adalah:<sup>4</sup>

- i) pengembangan kesadaran hukum yang berorientasi pada tinjauan metodologis (*manhaj*), tidak lagi mengacu pada ketetapan *qawl (ad hoc)*.
- ii) pengembangan etos kerja, mengingat Islam sebenarnya merupakan agama yang menekankan sisi "*achievement-oriented*" yang qadariyyah, sesuai dengan kodrat manusia sebagai makhluk *mukhayyar*.
- iii) menanggulangi ekses perubahan sosial, dan ini telah dicanangkan oleh B.J. Habibie dengan pola pengembangan *equilibriumitas* antara Iptek dan Imtaq (iman dan takwa), dalam rangka Kebangkitan Nasional kedua bangsa ini. Ini pula yang diinginkan oleh Alvin Toffler bahwa untuk membangun dunia era gelombang ketiga perlu prasarana dasar struktur kehidupan yang menekankan "makna hidup" sebagai basis psikologis yang menopang paradigma psikis maupun fisik.

Secara ringkas dapat dikemukakan bahwa orientasi pemikiran pembaruan generasi kedua seharusnya lebih ditekankan pada upaya mencari kemungkinan bentuk peran tepat umat Islam Indonesia masa sekarang dan masa depan. Yakni:

- a. pengembangan etos iptek di kalangan umat.
- b. pluralisme intra-umat beragama berdasarkan ajaran ukhuwwah.
- c. pluralisme antar-umat beragama.
- d. pengembangan demokrasi dan keadilan sosial.
- e. masalah tradisionalitas dan modernitas.

---

<sup>4</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, *op.cit.*

f. upaya antisipasi abad informasi dan globalisasi.

Tentunya bentuk peran tepat itu lahir dari wacana upaya seluruh dekonstruksi di atas dalam wacana partikularitas Islam di Indonesia, yang pada tempat lain memerlukan partikularitas yang berbeda pula. □

## 5

# ILMU DAKWAH SEBAGAI KOMUNIKASI YANG KHAS

### A. MENUJU KEMANDIRIAN ILMU DAKWAH

Kemandirian dakwah sebagai sebuah ilmu, tidak bisa hanya berasal dari dirinya sendiri. Sebagaimana halnya segala sesuatu, kemandiriannya pasti ditopang atau atas jasa bantuan yang lain. Bentuk “jasa” ilmu-ilmu yang lain tersebut dapat bersifat membantu mengokohkan, atau sebaliknya memiliki unsur “menentang”. Karena memang kekokohan sesuatu, di samping karena daya topang yang lain, juga terjadi karena “serangan” yang lain juga. Ilmu Dakwah menjadi berdiri sendiri juga setelah mengalami berbagai proses interaksi dengan berbagai disiplin ilmu yang lain, sehingga kemudian mendatangkan pengakuan kemandirian dakwah sebagai ilmu. Akan tetapi, dakwah (demikian juga Ilmu Dakwah sebagai konsekuensi dari aktivitas dakwah), merupakan hal yang kemunculannya murni dalam kandungan al-Islam sendiri.<sup>1</sup>

Dakwah dan komunikasi sebagai aktivitas manusia, sama-sama tua, setua sejarah manusia itu sendiri. Komunikasi ada sejak kelahiran manusia, demikian pula dakwah sebagai kegiatan dan proses sudah ada sejak kelahirannya. Bahkan secara ekstrem dapat dikatakan, keduanya sudah ada semenjak manusia masih berada dalam kandungan. Proses komunikasi, dan proses dakwah (bagi yang beragama) sudah terjadi. Secara kebetulan bahwa interaksi dakwah dan komunikasi, yang pada akhirnya juga memunculkan Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi juga nampak selalu saling mendukung. Dakwah dikembangkan dengan Ilmu Komunikasi, dan Ilmu Komunikasi juga semakin mengalami perluasan area dan perkembangan

---

<sup>1</sup> Perhatikan uraian maksud “agama dakwah” dan motivasi utama umat muslim melancarkan seruan atau dakwah ke berbagai penjuru dunia, oleh Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam Sejarah Dakwah Islam*, terj. Nawawie Rambe. Jakarta: Widjaya, cetakan kedua, 1981, hlm. 1-9.

melalui intensitas dakwah, yang selalu membutuhkan kreatifitas dan pengembangan metode, materi dan sebagainya.<sup>2</sup>

Bahkan ketika keilmuan dakwah sudah menyembul menjadi terinstitusikan, terjadi integrasi yang cukup menarik di antara keduanya, sehingga melahirkan jenis kajian baru yang disebut dengan “Komunikasi Dakwah”. Tentu menimbulkan pertanyaan, apa pula jenis ilmu ini?

Dengan latar belakang seperti itulah, pembahasan mengenai Ilmu Dakwah dan Komunikasi menjadi menarik, untuk memecahkan persoalan sejauh mana keterkaitan antar keduanya, serta sejauh mana perbedaan yang terjadi, baik dalam konteks keilmuan teoritis maupun dalam kontekstualisasi praktis.

## **B. PEMBIDANGAN ILMU**

Sebelum lebih lanjut membahas persoalan hubungan dan keterikatan masing-masing antara Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi, maka perlu dikemukakan terlebih dahulu masalah pembidangan Ilmu Komunikasi dan Dakwah.

Sebagaimana dikemukakan oleh Littlejohn, teori komunikasi mengetengahkan pembahasan tentang komunikasi dengan orang atau pihak lain melalui pesan, tentang berbagai gejala bagi kehidupannya.<sup>3</sup> Sehingga dalam Ilmu Komunikasi diketengahkan tentang teori sistem, teori simbol dan bahasa, *discourse*, produksi pesan, resepsi dan prosesi pesan, interaksi simbol –strukturasi– konvergensi, realitas sosial budaya, teori pengalaman dan interpretasi atas pesan.<sup>4</sup>

Sementara Ilmu Dakwah mengkaji berbagai teori-teori dakwah, bagaimana menyampaikan isi dan substansi keagamaan kepada orang dan pihak lain, berbagai hal terkait dengan proses dakwah. Sehingga memang di antara Ilmu Komunikasi dan Ilmu Dakwah memiliki titik singgung, terutama dalam hal produksi pesan dan resepsi pesan.

---

<sup>2</sup> Lihat buku Djamilul Abidin Ass, *Komunikasi dan Bahasa Dakwah*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

<sup>3</sup> Stephen W Littlejohn, *Theories of Human Communication*, Australia: Wadsworth, 2001, hlm. 3.

<sup>4</sup> Lihat daftar isi bagian II buku Littlejohn tersebut di atas.

Hal tersebut didasarkan atas beberapa asumsi, terutama adalah bahwa beberapa unsur yang identik memang didapatkan, baik pada Ilmu Komunikasi maupun dalam Ilmu Dakwah. Unsur-unsur tersebut antara lain: persoalan komunikator, audien, substansi pesan, proses komunikasi verbalik, dan proses retorika, berikut kepribadian komunikator, sebagai pusat produksi dan interaksi pesan.

Oleh karena itu, pembahasan masalah Ilmu Komunikasi dan Ilmu Dakwah dalam tulisan pada bab ini, lebih difokuskan pada persoalan-persoalan mendasar interaksi di antara keduanya.

### C. KOMUNIKASI DAN PROSES DAKWAH

Dakwah sebagai proses informasi nilai-nilai keislaman membutuhkan apa yang dinamakan proses pengkomunikasian. Kandungan ajaran Islam yang didakwahkan merupakan sekum-pulan pesan-pesan yang dikomunikasikan kepada manusia. Di sinilah berlaku pola proses dakwah dengan proses komunikasi.

Apalagi bahwa ajaran-ajaran keagamaan tidak semuanya berupa bentuk keterangan yang gamblang. Sebaliknya kebanyakan pesan keagamaan justru berupa lambang-lambang atau simbol-simbol yang harus diuraikan dan diinterpretasikan, agar dapat dipahami oleh manusia. Sehingga peran komunikasi secara umum bagi dakwah sangat dominan.<sup>5</sup>

Menurut Osgood, proses komunikasi ditinjau dari peranan manusia dalam hal memberikan interpretasi (penafsiran) terhadap lambang-lambang tertentu (*massage*= pesan). Pesan-pesan disampaikan (*encode*) kepada komunikan (dalam bahasa dakwah disebut *mad'u*), untuk kemudian ditafsirkan (*interpret*) dan selanjutnya disampaikan kembali kepada pihak komunikator, dalam bentuk pesan-pesan baik berupa *feedback* atau respons tertentu sebagai efek dari pesan yang dikomunikasikan.<sup>6</sup>

Jika dianalisa keseluruhan proses dakwah, sampai pada tahapan tanggapan *mad'u*, serta pelaksanaan ajaran keagamaan sebagai hasil dari proses dakwah, maka dapat dilihat bahwa terjadi keselarasan antara proses

---

<sup>5</sup> Peran komunikasi dalam dakwah dapat efektif jika memenuhi prinsip-prinsip komunikasi yang diaplikasi dalam ilmu dakwah. Tentang prinsip-prinsip komunikasi dalam corak ini lihat Djamalul Abidin Ass, *op.cit.*, hlm. 30-37.

<sup>6</sup> Lebih lanjut lihat C.E. Osgood, G.J. Suci & P.H. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*, Urbana: University of Illinois Press, 1957, hlm. 228.

komunikasi dengan proses dakwah. Maka wajar saja jika banyak orang yang mengatakan bahwa proses dakwah adalah proses komunikasi itu sendiri. Tentu saja yang dimaksud adalah proses komunikasi keagamaan. Maka, sebagaimana kebutuhan Ilmu Dakwah terhadap disiplin ilmu yang lain, di sini Ilmu Dakwah dapat dikembangkan melalui Ilmu Komunikasi. Namun agak berbeda dengan disiplin yang lain, maka Ilmu Komunikasi juga menemukan bentuk yang sangat aplikatif dan responsif yang sangat real dalam proses dakwah seperti ini. Proyek proses dakwah dapat menjadi uji coba dan alat ukur bagi perkembangan Ilmu Komunikasi di tingkat praktis dan dalam skala lokal muslim Indonesia.

Ditinjau dari aspek praktis ini, dapat juga dinyatakan sebagaimana halnya dengan komunikasi, dakwah menyatu dengan manusia dalam kerangka membentuk suatu komunitas atau masyarakat.<sup>7</sup> Jadi nampaknya memang antara komunikasi dengan dakwah sebagai proses yang sama-sama dibutuhkan oleh manusia, kelahirannya bersamaan juga dengan sejarah kelahiran manusia itu sendiri.

Dakwah dalam kerangka proses komunikasi inilah yang di dalam berbagai istilah Islam disebut sebagai *tabligh*, yang menjadi inti dari komunikasi dakwah.<sup>8</sup> *Tabligh* di sini harus dipahami secara lebih luas. Sebab makna *tabligh* sebenarnya adalah proses penyampaian pesan keagamaan secara keseluruhan, bukan semata-mata pengajian umum sebagaimana selama ini dipahami.

Apalagi jika *tabligh* ini dikaitkan dengan sifat dan fungsi utama Rasul, tidak mungkin *tabligh* ini hanya diartikan sebagai “menyampaikan” pesan keagamaan saja, apalagi dibatasi dengan penyampaian hanya secara lisan. Fungsi *tabligh* terkait erat dengan tugas kersalahan, di mana *tabligh* di sini merupakan keharusan tugas dan efek bagi orang muslim, karena Islam merupakan agama Risalah dan Dakwah.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Lihat hlm. Departemen Penerangan RI, *Komunikasi dalam Praktek*, Deppen RI, Jakarta, t.t., hlm. 11-13.

<sup>8</sup> Tentang perbedaan antara istilah *tabligh* dan dakwah perhatikan H.M. Hafi Anshari, *Pemahaman dan Pengamalan Dakwah*, Surabaya: al-Ikhlash, 1993, hlm. 10-12.

<sup>9</sup> Untuk perbedaan istilah Islam sebagai Agama Risalah dan Islam sebagai Agama Dakwah ini perhatikan, Muhammad Natsir, *Fiqh Da'wah*, Malaysia: I.I.F.S.O., 1986, hlm. 19-46.

Sehingga istilah tabligh di sini nampaknya lebih pas jika diartikan sebagai proses penyampaian pesan atau risalah keagamaan, melalui berbagai metode, bermacam media, dan mencakup materi-materi keagamaan umumnya, sehingga manusia yang menjadi sasarannya dapat menerima dan memahami pesan dari tabligh tersebut, baik dalam bentuk *feedback* langsung (menolak atau meneima), atau responsi perbuatan langsung. Sehingga Endang Saefuddin Anshari mengartikan dakwah secara terbatas sebagai menyampaikan Islam kepada manusia baik dengan lisan, secara tulisan, atau secara lukisan (panggilan, seruan, ajakan kepada manusia kepada Islam).<sup>10</sup>

Sehingga nampak bahwa istilah tabligh,<sup>11</sup> yang menyatu dalam sifat Rasul memiliki kandungan makna yang sangat mendalam dan luas, serta sangat futuristik. Dari istilah inilah menjadi nampak bahwa fungsi kerasulan tidak hilang, walaupun secara fisik Rasul itu sendiri sudah wafat. Di sini pula terdapat sebagian relevansi dari istilah religius tentang fungsi dan tugas ulama yang disebut sebagai *waratsat al-anbiya*.<sup>12</sup> Istilah tabligh merupakan istilah yang terkait erat dengan fungsi ulama ini.

#### **D. ILMU DAKWAH DAN UNSUR KOMUNIKASI DI DALAMNYA**

Dakwah merupakan kegiatan ajakan kepada manusia dengan cara bijaksana kepada jalan yang benar sesuai dengan perintah Tuhan, untuk kemaslahatan dan kebahagiaan mereka di dunia dan di akhirat.<sup>13</sup> Sementara Ilmu Dakwah secara umum adalah suatu ilmu pengetahuan yang berisi cara-cara dan tuntunan, bagaimana seharusnya menarik

---

<sup>10</sup> E.S. Anshari, *Pokok-pokok Pikiran tentang Islam*, Jakarta: Usaha Enterprises, 1976, hlm. 87.

<sup>11</sup> Uraian tentang berbagai istilah yang berkaitan dengan dakwah secara etimologis dan historis lihat dalam tulisan Muhammad Sholikhin, "Sejarah Ilmu Dakwah dan Tantangan Masa Depan", *makalah seminar Mata Kuliah Ilmu Dakwah*, Program Pasca Sarjana IAIN Walisongo Semarang, 2 April 2005, hlm. 15-35. Makalah ini kemudian dipublikasikan dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, vol. 25, No. 1, Januari-Juni, tahun 2005.

<sup>12</sup> Untuk kepentingan ini sangat bagus untuk diperhatikan buku karya Muhammad Ash-Shobbaagh, *Kriteria Seorang Da'i*, terj. AM. Basalamah. Jakarta: Gema Insani Press, Cetakan Kedua, 1991.

<sup>13</sup> Toha Yahya Omar, *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Wijaya, 1971, hlm. 1.

perhatian manusia untuk menganut, menyetujui, melaksanakan suatu ideologi –pendapat– pekerjaan tertentu.<sup>14</sup>

Dalam hal ini komunikasi dan sebagian dari Ilmu Komunikasi memiliki peran agar dengan proses dakwah yang melibatkan komunikasi tersebut, dapat terjadi penjabaran, penterjemahan, dan pelaksanaan Islam dalam perikehidupan dan penghidupan manusia, yang di dalamnya termasuk politik, ekonomi, sosial, pendidikan, ilmu pengetahuan, kesenian, kekeluargaan dan sebagainya.<sup>15</sup>

Pembahasan tentang Ilmu Dakwah tidak lepas dari kajian tentang lapangan dakwah yang cukup luas, mencakup semua aktivitas manusia itu sendiri. Pembahasannya juga melibatkan adanya kewajiban dakwah bagi setiap muslim, yang sifatnya adalah *conditio sine quanon*, tidak mungkin dihindarkan dari kehidupannya. Dakwah karenanya melekat erat bersamaan dengan pengakuan seorang yang mengidentifisir diri sebagai penganut muslim. Sebagai setiap muslim, dia adalah seorang juru dakwah.

Dalam kerangka ini, perlu dipahami dakwah merupakan proses menyatakan sebagai bagian integral dari dakwah secara keseluruhan.<sup>16</sup> Maka fungsi komunikasi bagi seorang muslim merupakan bagian yang integral pula dari kehidupannya. Dengan komunikasi itu ia dapat menyatakan diri, dan dapat menyampaikannya yang diinginkannya kepada pihak lain. Sebagai acuan umum dalam dakwah, terdapat pernyataan al-Qur'an, bahwa dakwah disampaikan dengan *al-hikmah*, yang sering diartikan dalam pengertian bijaksana, yaitu suatu pendekatan sedemikian rupa terhadap pihak komunikan, sehingga seakan-akan apa yang dilakukan oleh pihak komunikan timbul atas keinginannya sendiri, tidak merasa ada paksaan, konflik, apalagi perasaan tertekan.

Dalam bahasa komunikasi, *hikmah* menyangkut apa yang disebut sebagai *frame of reference and field of experience*, yaitu situasi total yang mempengaruhi sikap dari pihak komunikan. Dapat dikatakan bahwa *bi al-hikmah* merupakan suatu metode pendekatan komunikasi yang dilakukan atas dasar persuasif. Karena dakwah bertumpu secara *human oriented*, maka konsekuensi logisnya adalah pengakuan dan penghargaan pada

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Anshari, *loc.cit.*

<sup>16</sup> Lihat QS. Ali Imran: 64.

pihak-pihak yang bersifat demokratis adalah suatu bidang yang penting untuk diperhatikan dalam proses dakwah tersebut, sehingga fungsi dakwah yang sangat menonjol dalam hal ini adalah fungsi yang bersifat informatif, menyampaikan semata-mata.<sup>17</sup>

Dalam hal ini, dakwah ditinjau dari segi komunikasi merupakan suatu proses penyampaian pesan-pesan berupa ajaran Islam yang disampaikan secara persuasif dengan harapan agar komunikan dapat bersikap dan berbuat amal saleh sesuai dengan ajaran yang didakwahkan.<sup>18</sup> Pada konteks inilah kemunculan muballigh-muballigh kenamaan yang dipopulerkan melalui media massa (terutama televisi), mendapatkan posisinya. Para da'i populer seperti Abdullah Gymnastiar, Muhammad Arifin Ilham, Ihsan Tanjung, Jefri al-Bukhari dan sebagainya merupakan sosok muballigh-muballigh "instant" yang berhasil, bukan hanya karena "penguasaan" agamanya saja, namun menjadi besar justru karena kemampuan komunikasi, baik alat maupun teori dan cara yang mereka pakai, yang lebih dekat ke arah komunikasi daripada "dakwah" dalam arti konvensional.

Dapat dikatakan bahwa proses dakwah merupakan bentuk komunikasi itu sendiri, tetapi bukan komunikasi semata. Dakwah adalah komunikasi khas, yang membedakan dengan komunikasi secara umum adalah cara dan tujuan yang akan dicapai. Tujuan dari komunikasi mengharapkan adanya partisipasi dari komunikan atas ide-ide atau pesan yang disampaikan sehingga dengan pesan-pesan tersebut terjadi perubahan sikap dan tingkah laku yang diharapkan. Dalam dakwah demikian juga. Seorang da'i sebagai komunikator, yang diharapkan partisipasinya, dan kemudian berharap agar komunikan dapat bersikap dan berbuat sesuai isi pesan yang disampaikan.<sup>19</sup>

Ciri khas yang membedakannya adalah terletak pada pendekatannya yang dilakukan secara persuasif, dan tujuannya yaitu

---

<sup>17</sup> Bandingkan Toto Tasmara, *Komunikasi Dakwah*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1987, hlm. 37-38.

<sup>18</sup> Uraian secara gamblang lihat H.M. Hafi Anshari, *op.cit.*, hlm. 14-16.

<sup>19</sup> *Ultimate goal* dakwah, memiliki keterkaitan dengan berbagai dimensi ilmu sosial lain secara integral. Sehingga guna mencapai tujuan dakwah, tiak bisa tidak, ilmu dakwah perlu menggandeng ilmu-ilmu sosial lain, agar tujuan dakwah tercapai secara optimal. Sebagai contoh lihat H.M. Arifin, *Psikologi Dakwah Suatu Pengantar Studi*. Jakarta: Bina Aksara, 1993, cetakan kedua, hlm. 4-5.

mengharapkan terjadinya perubahan/pembentukan sikap dan tingkah laku sesuai dengan ajaran-ajaran agama Islam. Dakwah adalah proses komunikasi, namun tidak semua komunikasi menjadi proses dakwah.

Kekhasan dakwah sebagai proses komunikasi ini dapat kita perhatikan dari segi:

- a. Pelakunya (komunikator) adalah da'i atau muballigh. Dalam al-Qur'an profesi ini harus khusus (*takhash-shus*), khusus mendalami ajaran Islam yang kemudian disampaikan kepada umat.<sup>20</sup> Jadi sebagai da'i atau muballigh atau juga *mu'allim*,<sup>21</sup> seharusnya merupakan pilihan profesi, bukan sampingan aktivitas, dan kon-sekuensinya masyarakat atau pemerintah berkewajiban terhadap da'i sehubungan dengan profesinya itu.
- b. Pesan utama dakwah adalah risalah Allah yang mencakup: (1) menyempurnakan hubungan manusia dengan *Khaliq*-nya, *hablun min Allah*, atau *mu'amalah ma'a al-Khaliq*, (2) menyempurnakan hubungan manusia dengan sesama manusia, *hablun min al-nas*, atau *mu'amalah ma'a al-nas*, (3) mengadakan keseimbangan antara keduanya dan mengaktifkannya agar sejalan dan berjaln, untuk kepentingan semesta.<sup>22</sup>
- c. Metode pendekatan yang dipakai yang secara garis besar ditentukan oleh al-Qur'an, *bi al-hikmah, al-mau'izhah al-hasanah, wa jadilhum bi al-lati hiya ahsan*. Dari pendekatan inti ini kemudian dikembangkan dalam bentuk aneka ragam metode dakwah. Demikian pula menyangkut metode pengembangan ilmu dakwahnya.
- e. Tujuan komunikasi dakwah adalah *amar ma'ruf nahi munkar*, dan juga penyempurnaan akhlak.

## E. ILMU KOMUNIKASI DAN KEBUTUHAN DAKWAH TER-HADAPNYA

---

<sup>20</sup> *Da'i* atau *mubaligh* sebagai profesi ini dapat dikaitkan dengan pesan utama QS. Al-Taubah: 122.

<sup>21</sup> Tentang perkembangan istilah-istilah ini, serta profesi-profesi terkait lihat dalam Muhammad Sholikhin, "Sejarah Perkembangan Ilmu Dakwah", *op.cit.*, hlm. 15-32; bandingkan pula dengan bab 1 bagian pertama buku ini.

<sup>22</sup> Bandingkan QS. Al-Ahzab: 39; juga Muhammad Natsir, *Fiqhud Da'wah*, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, Jakarta: 1977, hlm. 36.

Komunikasi merupakan suatu proses dari hubungan antar individu atau organisasi dalam menyampaikan informasi dengan menggunakan lambang-lambang yang sudah saling dimengerti dan disetujui.<sup>23</sup> Sehingga di dalamnya terkandung maksud bahwa hasil komunikasi adalah dihasilkannya pertukaran maksud, dan adanya perolehan tanggapan yang tepat.

Ilmu Komunikasi memiliki berbagai perangkat teori keilmuan tentang cara-cara menyampaikan pesan kepada sasaran, secara efektif dan efisien. Teori-teori komunikasi dalam perkembangannya sampai dewasa ini bukan hanya mencakup persoalan komunikasi konvensional. Komunikasi telah berkembang menyentuh hampir semua aspek kehidupan masyarakat. Oleh karenanya terdapat apa yang disebut sebagai komunikasi sosial, komunikasi organisasi, komunikasi perusahaan, komunikasi politik, dan sebagainya. Untuk segmen masyarakat juga sudah terdapat segmentasi komunikasi masyarakat pedesaan, komunikasi masyarakat perkotaan, komunikasi urban, dan sebagainya, sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan baru yang muncul.

Ilmu Komunikasi juga memiliki perangkat teori tentang media komunikasi,<sup>24</sup> pola-pola komunikasi, dan sebagainya, yang sesungguhnya dapat diadopsi ke dalam keilmuan dakwah. Jadi sekata-sekat komunikasi klasik dengan komunikasi modern sudah hampir tidak ditemukan lagi di era sekarang, karena ternyata dalam pola komunikasi, semua teori yang berkembang dalam komunikasi hampir saling bertaut dan berkelindan, seiring dengan perkembangannya.

Dari hal-hal tersebut nampak bahwa, guna pengembangan Ilmu Dakwah, semestinya diperlukan suatu kajian baru atas keilmuan komunikasi, untuk dapat dicari pola pengembangannya didalamnya. Dewasa ini, Ilmu Dakwah membutuhkan banyak ilmu bantu guna penyempurnaan dirinya menjadi ilmu yang mandiri. Sehingga ia tidak mungkin menutup mata dari perkembangan Ilmu Komunikasi dan prosesnya, yang dapat dimanfaatkan bagi pengembangan keilmuan dakwah itu sendiri. Karena saling membantu dan membutuhkan dalam dunia keilmuan sesuatu yang niscaya. Demikian pula ilmuwan dakwah,

---

<sup>23</sup> Departemen Penerangan, *op.cit.*, hlm. 41.

<sup>24</sup> Hal ini terkait dengan teori-teori media massa atau pers. Lihat tentang teori-teori pers dalam Fred S. Siebert, Theodore Peterson, Wilbur Schramm, *Empat Teori Pers*, terj. Putu Laxman Sanjaya Pendet, Jakarta, Intermasa, 1986.

sudah semestinya memiliki penguasaan Ilmu Komunikasi yang memadai, walau tidak harus ahli (spesifik). Sebab harus disadari lebih lanjut, Ilmu Dakwah sebagaimana dakwah, berkembang seiring dengan perkembangan komunikasi dan ilmunya pula.

Kalaupun kemudian Ilmu Dakwah lebih lambat dan lebih belakangan muncul dibanding Ilmu Komunikasi yang sama-sama menginduk pada Ilmu Sosial, maka hal ini karena Ilmu Komunikasi lebih diuntungkan oleh suasana perkembangan pesat keilmuan di Barat, dan didukung perangkat teknologi informasi dan komunikasi dari Barat juga. Namun hal ini memberi pelajaran yang cukup penting bagi pengembangan Ilmu Dakwah, untuk segera merangkul teknologi informasi dan komunikasi bagi kajian-kajiannya dan pengembangan keilmuannya.

Pada format inilah, terdapat jawaban mengapa aktivis dakwah yang memaksimalkan alat informasi dan komunikasi relatif lebih “berhasil” dibanding yang lain, yang kurang menyentuh aspek teknologi komunikasi. Sehingga pada orientasi dunia Islam abad ke-21, para aktivis dakwah yang memaksimalkan perangkat teknologi, justru akan lebih memperoleh posisi yang kokoh dibanding mereka yang hanya memakai metode konvensional.

## **F. ILMU DAKWAH DAN KOMUNIKASI**

Antara dakwah dan komunikasi terdapat kesamaan dalam beberapa segi, juga perbedaan dalam cara dan tujuan yang dihasilkan dalam proses masing-masing. Komunikasi dalam hal ini memiliki sifat netral secara keilmuan, sementara dakwah dan ilmunya, mau tidak mau tetap tidak netral dalam hasil yang diinginkannya. Dakwah memiliki tujuan yang sifatnya absolut, sementara komunikasi tidak. Oleh karenanya penyusunan dan pengembangan wacana keilmuan dakwah relatif lebih sulit dan lambat dibanding perkembangan komunikasi dengan ilmunya.

Namun satu hal yang menjadi titik temu antara keduanya, bahwa pengembangan metode dakwah dan metode pengembangan dakwah beserta ilmunya, sebagaimana komunikasi dan ilmunya dapat merambah ke dalam bidang-bidang lain, dalam upaya mewujudkan nilai pesan yang ingin dihasilkan.

Memperhatikan uraian di atas, tentu saja dapatlah diterima jika kemudian muncul jenis disiplin baru yang dinamakan “komunikasi

dakwah". Tujuannya tidak jauh dari tujuan dakwah, namun terkombinasi dengan tujuan komunikasi, yaitu:<sup>25</sup>

- a. Bagi setiap pribadi muslim, dengan melakukan dakwah berarti bertujuan untuk melaksanakan salah satu kewajiban agama, dan memenuhi kebutuhan eksistensi dirinya dalam agama.
- b. Tujuan dari komunikasi dakwah ini, adalah terjadinya perubahan tingkah laku, sikap atau perbuatan yang sesuai dengan pesan kerisalahan al-Qur'an dan Sunnah.

Jika disusun secara ringkas, maka model komunikasi dakwah ini dapat dibuat dengan tabel seperti di bawah ini.

**Tabel: Komunikasi Dakwah, Da'i/Muballigh sebagai Profesi**

No	Komponen	Uraian
1	Sumber (source)	- al-Qur'an dan Sunnah <sup>26</sup>
2	Komunikator	- Khusus: Ulama (thafi-atun liyatafaqqahu fi al-din) - Umum: Setiap muslim yang mukallaf.
3	Pesan (message)	- al-Qur'an dan Sunnah - penjabaran al-Qur'an dan Sunnah dalam kehidupan
4	Approach	- hikmah - kasih sayang dan toleransi kehidupan - persuasive
5	Tujuan (destination)	- perubahan sikap dan tingkah laku sesuai dengan isi dan harapan dari pesan yang disampaikan. - Terwujudnya amal saleh yaitu perbuatan yang selaras dengan al-Qur'an dan Sunnah.

Dengan pola tersebut, maka seharusnya dakwah dan keilmuan dakwah dapat bersentuhan dengan berbagai bidang ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang, di mana metode keilmuan dakwah menjadi

<sup>25</sup> Toto Tasmara, *op.cit.*, hlm. 47.

<sup>26</sup> Bandingkan Dzikron Abdullah, *Metodologi Dakwah*, Semarang: Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, 1992, Hlm. 18-20.

basis bagi aplikasi nilai-nilai keislaman di berbagai bidang kehidupan manusia, serta mewarnai berbagai profesi kemasyarakatan dan kemanusiaan.

Jadi nampak bahwa dakwah adalah bentuk komunikasi yang khas, atau bisa disebut sebagai komunikasi-plus. Perbedaan terjadi khususnya pada sumber, komunikator, pesan, *approach* dan tujuan. Sampai pada tingkat inilah maka dakwah, di mana pelakunya adalah da'i atau muballigh dituntut menjadi profesi pilihan, yang memerlukan keahlian khusus pula. Maka sampai di sini pulalah dibutuhkannya Ilmu Dakwah yang khusus, sehingga meniscayakan adanya konsep jelas keilmuan dakwah yang tentu sifatnya independen atau mandiri sebagai ilmu yang khusus.

## **G. DAKWAH DI ERA KOMUNIKASI BISNIS**

Komunikasi, utamanya komunikasi massa, pada era globalisasi media dan kapitalisme ekonomi dewasa ini, juga mengalami kapitalisasi dalam aplikasinya. Hampir segala bentuk praktek komunikasi dewasa ini memiliki celah-celah bisnis. Komunikasi yang sudah bersentuhan dengan prinsip-prinsip ekonomi, dalam hal ini sudah merupakan bidang bisnis, yang menuntut profesionalitas.<sup>27</sup>

Maraknya dakwah, paling tidak melalui sarana komunikasi TV akhir-akhir ini tidak terlepas dari gejala global, di mana segala bentuk komunikasi dapat menjadi profesi, yang dalam hal ini bersentuhan dengan bisnis, walaupun kenyataan ini sering menjadi kontroversi di masyarakat.

Salah satu contoh aktual adalah dakwah melalui saluran telepon atau model SMS yang dilakukan oleh Aa Gym dan teman-temannya, dengan menggandeng pengusaha muslim Amerika. Demikian pula Arifin Ilham, Jefri al-Bukhori dan lainnya yang memaksimalkan sarana teknologi, dalam cakupan audien lebih banyak memperoleh sambutan, walaupun mungkin materi keagamaan yang disampaikan relatif sederhana. Tendensi dari dakwah itu, tentu saja adalah bisnis, bukan semata-mata dakwah. Contoh lainnya, tampilnya para muballigh yang bersentuhan dengan glamournya televisi, terkait dengan industri media, dalam genggaman

---

<sup>27</sup> Uraian lebih lanjut tentang dakwah dan komunikasi Islam dalam kaitannya dengan bisnis di era informasi dan komunikasi global lihat analisis Muhammad Sholikhin, "Implementasi Ilmu Komunikasi dalam Dakwah", *Jurnal Ilmu Dakwah*, vol. 25, No. 2, Juli-Desember 2005.

kapitalisme ekonomi, yang ujung-ujungnya adalah bisnis. Tentu saja niatan muballigh adalah syiar Islam, akan tetapi ketika berkaitan dengan ekonomi media, maka persoalan meluber kepada ekses ekonomi. Media mendapatkan pemasukan iklan dari program acara yang dijual, sebaliknya media harus pula membayar nara sumber, dengan standar ekonomi media, yang didahului dengan kontrak. Suatu jenis “kebohongan” dalam teori komunikasi modern, jika orang yang bersentuhan dengan industri media sama sekali tidak memiliki tendensi ekonomi.

Dalam hal ini seharusnya konteks profesi dakwah dipertimbangkan. Ketika masyarakat tidak mempersalahkan muballigh yang tampil di TV menerima honor sesuai dengan profesinya, mengapa ketika muballigh mendapatkan “amplop” dari masyarakat dipermasalahkan? Sebaliknya, fakta muballigh tetap membutuhkan ekonomi, merupakan hal yang tidak bisa dipungkiri. Maka ketika mereka sudah menjadikan profesi dakwah sebagai bagian kehidupannya, tentu, dalam konteks tinjauan komunikasi modern tersebut, tidak ada salahnya jika dakwah dimanajemen secara ekonomi, yang mengimplikasikan adanya biaya-biaya yang ditanggung oleh kelompok masyarakat yang menghendaki, bagi kepentingan dakwah, dan nara sumbernya tersebut.

#### **H. DAKWAH DAN ORIENTASI MASYARAKAT *MARHAMAH***

Kesimpulan dan penutup dari pembahasan antara Ilmu Dakwah dan Komunikasi dapat dikemukakan bahwa komunikasi dakwah pada akhirnya menjadi sarana yang sangat menentukan bagi proses terjadinya interaksi sosial keagamaan, yang darinya diharapkan terwujudnya masyarakat yang *marhamah*.<sup>28</sup> Sehingga kesimpulan yang dapat dikemukakan adalah:

Komunikasi merupakan dasar pokok bagi terwujudnya interaksi sosial, di mana dengan komunikasi itu dimungkinkan terjadinya *mutual response* –respon saling menguntungkan– serta *the give and take stimuli* sebagai suatu syarat interaksi.

Dakwah sebagai suatu bentuk komunikasi yang khas, di mana stimulus yang disampaikannya berupa pesan-pesan atas dasar kasih sayang

---

<sup>28</sup> Tentang pola kaitan antara proses dakwah hingga terbentuknya relasi sosial kemasyarakatan ini lihat dalam Syaikh Abdurrahman Abdul Khaliq, *Metode dan Strategi Dakwah Islam*, terj. Marsuni Sasaki & Mustahab Hasbullah, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999, hlm. 41-46

(silaturahmi). Harapannya apabila dakwah tersebut cukup efektif, interaksi sosial yang terjadi akibatnya, akan mewujudkan suatu hubungan antar manusia atau suatu interaksi sosial yang diwarnai oleh paham dan landasan kasih sayang tersebut. Apabila masyarakat merupakan suatu kumpulan jaringan interaksi sosial, sedangkan interaksi yang terjadi adalah interaksi silaturahmi, maka masyarakat demikian yang kita kenal sebagai masyarakat *marhamah* –yang senantiasa dalam perikehidupan kasih sayang–. Sehingga dengan demikian, dakwah sebagai salah satu faktor yang banyak mempengaruhi bagi terbentuknya suatu masyarakat *marhamah* tersebut.

Maka penyempurnaan Ilmu Dakwah sebagai disiplin ilmu yang mandiri, tidak perlu “malu” untuk menggunakan bantuan ilmu-ilmu sosial yang lain. Apalagi bahwa sasaran akhir dari kajian-kajian ilmu-ilmu sosial hampir semuanya sama,<sup>29</sup> yakni manusia.<sup>30</sup> Karenanya, bukan berarti ketika masih membutuhkan bantuan ilmu-ilmu lain, Ilmu Dakwah belum menjadi ilmu yang mandiri. Sebab semua disiplin ilmu yang ada, hampir semuanya saling membutuhkan bantuan satu sama lain dalam mengokohkan kemandiriannya, sebagai disiplin ilmu yang dipelajari secara khusus. □

---

<sup>29</sup> Mengenai konsep dasar ilmu-ilmu sosial dan hubungannya dengan cabang ilmu sosial yang lain, perhatikan Abu Ahmadi, *Pengantar Sosiologi*, Solo: Ramadhani, 1989, hlm. 24-26.

<sup>30</sup> Perhatikan dan bandingkan dengan Jamaluddin Kafie, *Psikologi Dakwah Bidang Studi dan Bahan Acuan*. Surabaya, Indah, 1993, hlm. 41-47.

## **BAGIAN KEDUA**

### **PARADIGMA PRAKTIS:**

### **STRATEGI DAN AKTUALISASI DAKWAH SEBAGAI SOLUSI PROBLEMATIKA KONTEMPORER**

# 1

## ORIENTASI DAKWAH ISLAM KEINDONESIAAN DAN AKTUALISASI NILAI-NILAI LOKAL

### A. WACANA PEMIKIRAN ISLAM-KEINDONESIAAN

Pembicaraan mengenai Islam sebagai sistem ideologi dan sebagai fenomena budaya –kebudayaan sebagai proses kreativitas dan inovasi manusia *par-exellence*– merupakan tema yang selalu aktual dan menarik sepanjang masa, di samping memancing polemik yang berkepanjangan sejak terbentuknya agama-agama itu sendiri hingga perkembangan agama dan keberagamaannya dewasa ini. Sebab fenomena samalah yang menjadi penyebab dominan pasang surutnya perkembangan pemikiran di berbagai kawasan benua Islam seperti kita ketahui di atas. Di tengah universalisme Islam serta hegemoni kulturalnya, ternyata Islam dalam aplikasinya memiliki ragam-variasi, sesuai dengan masa dan tempat di mana Islam itu diamalkan oleh pemeluknya. Maka kita pun memiliki keharusan untuk membaca wacana Islam keindonesiaan kita.<sup>1</sup> Namun untuk itu, kita juga perlu menguasai argumentasi dasarnya terlebih dahulu, mengapa wacana Islam-Keindonesiaan perlu dikemukakan?

Untuk memancing persoalan ini, penulis akan berangkat dari firman Allah yang berarti kurang lebih, “... pada hari ini, telah Kusempurnakan bagimu agama (yang harus kamu anut), dan Aku cukupkan nikmat-Ku atasmu, serta Aku ridhakan untuk kamu Islam sebagai (sebuah sistem) agama bagimu.”<sup>2</sup>

Firman Allah tersebut memiliki tiga elemen kunci: (1) “penyempurnaan agama”, (2) “pencukupan nikmat”, dan (3) “perelaan

---

<sup>1</sup> Tulisan pada bab ini didasarkan pada tulisan Muhammad Sholikhin, *Islam Kosmopolitan: dalam Wacana Universitas dan Partikularitas*, diskusi periodik HMI Komisariat Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang, Sabtu, 16 September 1995.

<sup>2</sup> QS. Al-Maidah/5: 3

Tuhan atas Islam sebagai sistem keagamaan manusia". Dalam hal ini *perelaan Islam sebagai agama* merupakan manifes-tasi dari kehendak Tuhan untuk *mencukupkan nikmat* atas umat manusia, yaitu menyempurnakan wahyu-Nya kepada mereka.<sup>3</sup>

Dengan konsep di atas tampak bahwa Tuhan dalam membimbing manusia melalui suatu proses yang dinamis dengan pengutusan para Rasul bagi setiap komunitas manusia sebagai pemberi petunjuk, baik itu dikisahkan al-Qur'an maupun tidak.<sup>4</sup> Ini mengidentifikasi bahwa dalam pewayhuan setiap agama terdapat suatu unsur transendentalitas yang sama dalam semua agama yang pernah hadir dan ada di muka bumi ini, yakni doktrin keesaan Tuhan dengan segala implikasinya bagi manusia.<sup>5</sup> Pada visi inilah diharapkan bahwa agama-agama harus mampu menyumbangkan visi spiritual, paradigma etik dan moral, serta kekuatan profetik yang dapat mendukung peradaban manusia agar dapat bertahan dan berkembang.<sup>6</sup>

Pada aspek peranan ini terletak dimensi lain dari agama, bahwa agama sebenarnya merupakan sebuah fenomena sejarah dan budaya yang berkembang dengan setting *sosio-historis* yang selalu berkembang.

Secara sederhana rumusan agama sebagai sebuah "ideologi" nampak pada ranah transendensinya, sedang sebagai sebuah budaya adalah pada *setting* praxisme agama tersebut. Per-soalannya sekarang bagaimana membuktikan asumsi dasar ini?

Pada dataran konseptualisasi agama dengan *setting* sosio-historis, kita sangat membutuhkan bantuan dari perspektif sosiologi pengetahuan<sup>7</sup> dalam menempatkannya sebagai sebuah ideologi atukah sebuah sistem budaya? Untuk memahaminya maka paparan secara per-definitif akan

---

<sup>3</sup> Din Syamsudin, *Agama-agama di Dunia, Masalah Interelasi, Kontinuitas dan Perkembangan*, Makalah KKA Paramadina seri ke-60, Januari 1992

<sup>4</sup> QS. Al-Mukmin/Ghafir/40: 78

<sup>5</sup> QS. Al-Anbiya/21: 25

<sup>6</sup> Din Syamsudin, *op.cit.* Hlm. 4

<sup>7</sup> Sosiologi pengetahuan merupakan jenis ilmu pengetahuan yang relatif baru di Indonesia ini yang dikembangkan oleh seorang pemikir Jerman, Karl Mannheim dengan memaparkan sudut pandang pengetahuan secara sosiologis. Lihat Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, Kanisius, Yogyakarta, 1991.

sangat diperlukan dalam pemahaman ranah teologis menjadi sebuah sistem anthropomorphisme-transendental ini.

Suatu pengetahuan manusia yang sudah dicampuri oleh perasaan, kepentingan, dan faktor-faktor subjektivitas lainnya dari individu atau kelompok, di mana pengetahuannya tidak lagi bersifat absolut dan universal, maka ia disebut sebagai sebuah ideologi,<sup>8</sup> yakni sejenis pengetahuan yang memang dipakai (sadar atau tidak) untuk menipu (bersifat propagandis) orang demi kepentingan perbuatan atau penganut ideologi tersebut.<sup>9</sup>

Dalam istilah Mannheim, konsep dan pemahaman ideologi berangkat dari suatu jenis pendekatan pada suatu masalah pada tahap abstraksi dan tahap kekonkretan yang diharapkan orang untuk mencapainya, sehingga dengan cara yang sama terkait dengan kehidupan sosial.<sup>10</sup>

Ini sejalan dengan pengertian ideologi secara umum atau populer (terutama secara politis) yang dimaknakan sebagai sesuatu yang tidak sesuai dengan kebenaran. Pengetahuan yang bersifat ideologis berarti pengetahuan yang lebih sarat dengan keyakinan subjektif daripada fakta empiris sehingga memiliki ciri:

- a. Tidak berdasar pada informasi faktual untuk memperkaya keyakinan.
- b. Penganutnya cenderung menolak sistem pikiran lain yang tidak sejalan dengan ideologinya, dan yang tidak sama dalam menjelaskan kenyataan yang sama.
- c. Hanya kesimpulan yang didasarkan pada ideologi mereka yang dianggap logis dan benar.

---

<sup>8</sup> Yaitu bentuk definisi ideologi dalam konteks artikulasi sempit dan negatif, namun populer dikalangan masyarakat selama ini, karena kata ideologi nampaknya sudah sedemikian akrabnya dengan istilah politik dan kekuasaan, sehingga pengertian asalnya menjadi kabur dan tercerabut dari makna substansinya.

<sup>9</sup> Arief Budiman, dalam pengantar buku Karl Mannheim, *op.cit.*, hlm. xv

<sup>10</sup> *Ibid*, hlm. 301

- d. Akhirnya orang yang menganut sebuah ideologisasi tertentu akan mengalami kesukaran untuk mengerti dan memahami serta berhubungan dengan penganut ideologi lain.<sup>11</sup>

Dengan demikian, jika sebuah agama disebut sebagai ideologi, maka pada konsep ini hanya terbatas pada agama-agama yang secara parsial terkotak-kotak dalam sebuah institusi aliran dan sekte (sistem kultisme) tertentu. Maka istilah ideologi jenis ini sangat tidak tepat dilekatkan ke dalam *station* agama dalam konstruk substansialnya, yang memiliki nuansa universalitas sebagai dasar pijakannya.

Adapun definisi ideologi yang terartikulasi secara sempit (reduksionistis) tersebut dalam wacana sosiologi pengetahuan diberi nuansa makna yang baru dengan membandingkannya dengan *utopia* yang memiliki makna populer angan-angan yang tidak realistis karena terlalu tinggi (melangit). Di mana ideologi sama dengan utopia, yang keduanya merupakan gejala sosial yang belum terjadi, keduanya bukan merupakan fakta empiris. Sedang letak perbedaannya bila ideologi adalah proyeksi ke depan (*futurist*) tentang gejala-gejala yang akan terjadi di kemudian hari berdasarkan “sistem yang ada”, maka utopia adalah ramalan tentang masa depan yang didasarkan pada sistem lain, yang “pada saat ini” sedang tidak berlangsung. “Dengan menyebut segala sesuatu yang melampaui tatanan yang ada sekarang sebagai utopis, orang meredam kegelisahan yang bisa muncul dari utopia-utopia relatif yang dapat diwujudkan di dalam tatanan yang lain,” demikian kata Mannheim.<sup>12</sup>

Pada garis inilah agama menempati lahan khusus dalam konteks sosiologi pengetahuan, karena agama mengatur tatanan dunia, sekaligus memberikan deskripsi maupun fatamorgana-empirikal tatanan kehidupan akhirat pasca kematian seluruh alam. Dan pada konteks terakhir ini, maka cita dan ide keagamaan pada hakikatnya merupakan jenis ideologi (ranah *syari'ah* dan *mu'amalah*), sekaligus merupakan sebuah kenyataan utopia (ranah “idealisme” iman, takwa dan Islam dengan implikasi ukhrawiyahnya). Maka sistematika *la takhaf wa la takhzan, inna'l-laha ma'ana* (=janganlah takut dan bersedih hati, sesungguhnya Allah beserta kita) adalah menunjukkan kenyataan agama yang *ideological-utopianist*.

---

<sup>11</sup> *The Word Book Encyclopedia*, 1990, vol. X, hlm. 97.

<sup>12</sup> Karl Mannheim, *op.cit.*, hlm. 214.

Untuk menghindari kerancuan makna antara konsep kata ideologi *klasik*, ideologi definisi baru dan utopia agar tidak tumpang tindih, maka lebih tepat jika saya menggunakan istilah *doktrin* untuk menyebut ranah agama dalam wacana ideologi (I besar)-utopia dalam istilah Mannheim di atas.

Maka kita sampai pada konseptualisasi wacana sosiologi pengetahuan dalam memahami sudut fenomena keagamaan mengajarkan pola keterpisahan antara “api” yang bersifat permanen essensif-signifikansif, dengan “abu”nya yang bersifat temporal dan simbolis, dengan tujuan agar mendapatkan inti yang sebenarnya, dengan tanpa adanya preseden mengingkari ajaran agama secara formal.

Inti ajaran setiap agama tentu saja bukan abunya, yang coba kita tafsirkan secara kreatif dengan permasalahan sosial yang ada sekarang. Dengan demikian agar dapat selalu terjadi dengan kesegarannya yang baru, ajaran agama kita laksanakan secara kreatif-inovatif, tidak pasif dan stagnatif. Inilah yang nantinya dapat membedakan indikasi “pemeluk” agama dengan “dipeluk” oleh agama.<sup>13</sup> Dan jika ini dikembalikan pada firman Allah di atas, maka agama secara ideologis-doktrinal telah sempurna. Namun ini masih memerlukan usaha untuk ter“cukupi”nya nikmat atas kita. Sempurna karena dalam hal-hal transenden manusia tidak bisa mengkutak-katik lagi konsepsional-operatifnya (wacana *tauhidiyyah* dan *ubudiyyah mahdhah*), sedang nikmat “cukup” berarti manusia masih diberi hak daya kreatifitas yang dominan, terutama dalam bidang ibadah-ibadah muamalah dan kerangka tauhid-sosial.<sup>14</sup> Dengan yang terakhir inilah maka manusia bisa disebut telah “memeluk” agama. Namun jika belum mampu berkreasi dalam pola keberagamaan, maka orang itu baru dalam kerangka “dipeluk” oleh agama yang biasanya dialami oleh orang yang mengikuti pola “ideologi” dalam artikulasi negatif (populer) di atas, dengan corak sektarianismenya.

---

<sup>13</sup> “Pemeluk” agama merupakan penganut agama yang mampu memberikan sentuhan warna dalam praktek keagamaannya, setelah memahami makna substantif dari pesan-pesan verbal korpus *kanonik* (al-Quran dan Sunnah-Haditsah) menjadi semacam tradisi hidup non-verbalik dalam praxisme agama. Sedang orang yang “dipeluk” oleh agama, adalah *prototype* penganut agama yang hanya mampu melaksanakan pesan tekstual, tidak mampu memberi warna kehidupan pada agama, atau hanya bersikap *taqlid* buta dalam beragama.

<sup>14</sup> Tentang wacana ini lihat M. Amien Rais, *Tauhid Sosial*, Mizan, Bandung, 1998.

Kreatifitas dalam beragama diperlukan agar tidak terjadi suatu proses pembekuan dalam pola keberagamaan. Karena jika kondisi kebekuan (*stagnan/jumud*) tetap berlangsung, maka friksi dan kontradiksi antara doktrin agama dengan realitas sosial yang selalu berubah, ilmu pengetahuan dan teknologi yang selalu berkembang tidak dapat dihindarkan. Maka perlu kembali dipupuk pola kesadaran bahwa proses purifikasi dan puritanisme Islam berpangkal pada apa yang telah ada semenjak 15 abad yang lalu, dengan sebab-sebabnya atau yang disangka sebagai penyebab turunnya aksiomatika normatif tersebut, karena *nash* adalah pengucapan situasional dari sesuatu yang melatarinya. Dan lagi pula dalam proses pembentukan hukum-hukum baru, tidak ada yang lepas begitu saja dari perkembangan masyarakat. Maka verbalisasi yang sekarang terkodifikasikan dalam teks-teks “mati” kitab suci dan hadits selalu menuntut re-orientasi dan reformulasi kontekstual bagi pembentukan struktur masyarakat beragama yang akan membentuk suatu budaya. Untuk itu sudah saatnya dilakukan dekonstruksi terhadap konsep-konsep *fihiyyah* dalam kitab-kitab keagamaan yang selama ini diacu dan “disucikan” oleh mayoritas umat Islam, yang sebagiannya sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan peradaban yang muncul sekarang maupun yang akan datang. Bukankah agama adalah sebuah sistem yang menyumbang terbentuknya peradaban?

Agama akan selalu bertahan dan dianut oleh pengikutnya apabila secara antropologis, sosiologis dan psikologis mampu memenuhi kebutuhan manusia. Di samping itu selain merupakan doktrin, ia harus mampu mengakomodir faktor-faktor kultural dalam upaya pemerian konsepsional sosio-hiistorisnya. Tanpa itu semua agama akan mengalami kegagalan dalam memberi sumbangan terbentuknya peradaban dalam skala mondial.

Termasuk pula agama Islam, bagaimanapun sempurnanya ia, apabila tidak bisa memberikan solusi bagi problematika kemanusiaan, akan mengalami nasib yang sama. Maka layak apabila sifat Islam yang paling mendasar adalah bukan agama yang sempit<sup>15</sup> dan mudah untuk dilaksanakan, sebagaimana yang dikehendaki oleh Tuhan sendiri.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> QS. al-Hajj/22 ; 78

<sup>16</sup> QS. al-Baqarah/2 : 185, al-Nisa/4 ; 28. Al-Qur'an juga “dimudahkan” dalam pembacaan dan pemahamannya, lihat QS. ad-Dukhan/44; 58, al-Qamar/54 ; 17.

Termasuk dalam pola kesempurnaan Islam sebagai satu-satunya agama, bahwa Islam yang diklaim oleh Allah sebagai satu-satunya wacana agama dan sistem keagamaan yang diterima –*inna l-dina ‘inda’l-Lah-i al-Islam*<sup>17</sup>– harus lebih dipahami pada dataran pengertian yang substantif daripada pengertian atributif atau asosiatif.

Identitas seperti ini menghendaki peliputan nilai-nilai yang tidak hanya agama Islam dalam skala formalnya yang diturunkan lewat Nabi Muhammad SAW, akan tetapi juga semua agama yang menekankan nilai-nilai keislaman dalam bentuk karakter yang disandangnya (kebaikan, kesejahteraan, keselamatan dan kedamaian). Pada ranah ini konstruk Islam secara ideal merupakan esensi dari agama-agama yang pernah diturunkan Tuhan kepada umat manusia.

Ini dapat kita lacak dalam al-Qur’an, karena Islam merupakan agama yang dianut oleh Ibrahim<sup>18</sup>, Isa<sup>19</sup> serta pada semua Nabi dan Rasul yang pernah diutus oleh Allah.<sup>20</sup> Bahkan jika kita simak doa Nabi Ibrahim, nampak seluruh nabi-nabi setelah Ibrahim secara formal-esensial beragama Islam, dengan menyebut dirinya sebagai *muslim*.<sup>21</sup>

Seorang pakar tafsir al-Qur’an modern, Abdullah Yusuf Ali menafsirkan surat Ali Imran/3 ayat 85 bahwa “kedudukan Islam sudah jelas. Seorang muslim tidak akan menuntut agamanya itu khusus untuk dirinya sendiri. Islam bukan agama sekte, bukan agama etnis. Dalam pandangannya semua agama itu satu, karena kebenaran itu satu. Itulah agama yang telah diajarkan para nabi sebelumnya, yang ditetapkan dalam wahyu ...”<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> QS. Ali Imran/3 ; 19

<sup>18</sup> QS. al-Baqarah/2: 132, Ali Imran/3: 67 dan al-An’am/6: 161

<sup>19</sup> QS. Ali Imran/3: 52.

<sup>20</sup> QS. Ali Imran/3: 84

<sup>21</sup> Indikasi kemusliman ini juga diidentikan dengan kenyataan bahwa semua Nabi hanya memiliki satu kepercayaan, yakni tauhid, lihat QS. al-Baqarah/2: 133, sehingga konsekuensinya jelas, Nabi Muhammad sebagai mata rantai terakhir membenarkan Nabi dan Rasul yang terdahulu, lihat QS. Ali Imran/3: 81 dan ash-Shaffat/37: 37.

<sup>22</sup> Abdullah Yusuf Ali, *Al-Qur’an Terjemah dan Tafsirnya*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1991, hlm. 145, catatan no. 418.

Sayangnya doktrin Islam yang membudaya tersebut –per-nah mencapai puncak kejayaan sebagai peradaban dunia– kemudian diideologisasikan secara parsial, seiring dengan ter-bentuknya percaturan teologis dengan perkembangannya yang selalu berubah dan saling menyerang. Ini nampak sampai saat ini, dalam buku-buku sejarah dan teologi penuh dengan sektaria-nisme mazhabiyah untuk membela ideologi masing-masing.<sup>23</sup> Inilah yang dimaksud oleh Jalaluddin Rakhmat bahwa ideologi adalah *weltanschauung* yang menjelaskan realitas dalam perspektif tertentu. Ideologi adalah cara memandang realitas.<sup>24</sup> Pada konteks ini ideologi Islam sebenarnya hanya merupakan sema-cam bentuk semu dari sektarianisme golongan tertentu dengan perspektif ideologi dengan artikulasi yang sempit dan negatif.

Adapun maksud Fazlur Rahman ketika mengatakan masyarakat muslim berdiri berdasarkan ideologi Islam<sup>25</sup> adalah pada dataran ideologi kesempurnaan yang berangkat dari artikulasi umum Qur'an surat al-Baqarah/2 ayat 256, yang menyatakan bahwa tidak bisa pola keagamaan itu dipaksakan. Abdullah Yusuf Ali menafsirkan bahwa pemaksaan (dalam bentuk ideologis) bertentangan dengan semangat agama itu sendiri, sebab : (1) agama tergantung pada iman dan kemauan, tidak ada artinya untuk didesakkan secara kekerasan, (2) kebenaran dan keburukan itu telah jelas, yang diperlihatkan dengan adanya perintah Allah yang tidak diragukan lagi, terdapat di dalam setiap orang yang berkemauan baik sebagai dasar iman, (3) perlindungan Tuhan yang selalu berkesinambungan dan kehendaknya selalu membimbing keluar dari kegelapan.<sup>26</sup>

Dengan demikian Tuhan sendiri mencatat bahwa penurun-an wahyu berlangsung dalam kontinuitas dan perkembangan yang dimulai sejak awal sejarah kemanusiaan dan sempurna dengan al-Qur'an. Namun kendati pada dimensi syariat wahyu Tuhan bersifat dinamis sejalan dengan

---

<sup>23</sup> Kebanyakan buku sejarah Islam dan teologi Islam masih bercorak *apokrifik*, bahkan cenderung mengalami mitologisasi karena semangat ashabiyyahnya (rasa kegolongan) yang berlebihan.

<sup>24</sup> Jalaluddin Rakhmat dalam (Edt.) Budhi Munawwar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Yayasan Paramadina Jakarta, 1994, hlm. 73.

<sup>25</sup> Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, Pustaka, Bandung, 1983, hlm. 62.

<sup>26</sup> Abdullah Yusuf Ali, *op.cit.*, hlm. 103, catatan no. 300

perkembangan kedewasaan peradaban manusia, ia pada dimensi akidah tetap statis dengan kandungan nilai intrinsik inti keesaan Tuhan (tauhid) sebagai titik sentral dan kardinal agama. Inilah kunci dari keseluruhan proses teleologis agama-agama yang menuju pada terciptanya nilai-nilai universal bagi kemanusiaan (kesatuan doktrin/ideologi).

Nilai universal dengan unsur transendentalitasnya itu (akidah) – dengan keyakinan kita agama bersal dari Tuhan dan merupakan jalan menuju Tuhan–, mau tidak mau tetap mengalami bentuk transformasi telologis dari corak teologi ilahiyah ke dalam bentuk teologi insaniyyah dengan bentuk kehidupan beragama sebagai fenomena budaya. Artinya manifestasi keberagaman sebagai mengambil tempat dalam pelataran budaya. Yang beragama manusia, dan manusia adalah mahluk budaya yang tidak luput dari pengaruh jaring-jaring kebudayaan dalam prilakunya.<sup>27</sup>

Berbicara masalah jaring kebudayaan dan agama dalam konteks Indonesia ini, kita dapat melihat bahwa beberapa intelektual muslim – (alm.) Nurcholish Madjid misalnya– telah benar-benar melakukan upaya serius untuk menggali dan memberi makna secara substansial kepada segala jenis ritual dan seremonial

Menyimak fenomena ritual dan seremonial keagamaan itu, secara *inhern* adalah juga membicarakan persoalan sosial. Sehingga dalam kajian filsafat hukum Islam (Ushul Fiqih), misalnya, pasti kita dapati proses pengambilan hukum Islam yang berangkat dari persoalan sosial, yang berarti pendasaran penetapannya tidak hanya atas dasar *nash* Tuhan belaka, melainkan juga dengan dasar atas kebaikan bersama (*masalah mursalah*) dalam suatu masyarakat yang pada giliran selanjutnya akan melahirkan corak dan warna Islam yang berlainan.

Nurcholish Madjid berupaya mempertemukan dua fenomena yang seakan kontradiktif itu dengan pisau bedah analisis bentuk Islam universal dan partikularnya. Pada satu sisi Islam merupakan dimensi yang universal, bebas dari pengaruh budaya setempat, sedang pada pihak lain, Islam harus hadir di bumi dengan penyebarannya dan penerimaannya oleh umat manusia dalam keadaan terbungkus oleh budaya setempat. Karenanya ajaran Islam universal itu hanya dapat ditangkap dalam bentuk nilai (*value*),

---

<sup>27</sup> Komaruddin Hidayat dalam *Agama-Agama di Dunia, Masalah Interelasi, Kontinuitas, dan Perkembangan*, op.cit., hlm. 14.

sehingga ketika ia turun dan jatuh ke tangan manusia, ia menjadi bentuk – dalam artian– budaya.

Dalam bentuk budaya inilah Islam muncul dalam berbagai bentuk, warna dan corak (satu Islam seribu warna). Karenanya dengan begitu Islam sangat dikenal akomodatif terhadap budaya-budaya setempat dengan prinsip dasar “mempertahankan yang lama dan baik, serta mengambil yang baru yang lebih baik”.<sup>28</sup>

Maka Cak Nur sampai pada kesimpulan bahwa suatu bentuk budaya Islam yang ada di negeri kita ini adalah sepenuhnya *absah*, dan tidak bisa dipandang kurang “Islami” dibanding dengan tempat-tempat lain yang berkebudayaan Islam.<sup>29</sup> Maka terciptalah rumus agama dalam sistem budaya adalah tidak bisa dipisahkan, namun harus dibedakan, dan tidaklah dapat dibenarkan mencampur adukkan antara keduanya.<sup>30</sup> Maka antara agama, skema doktrin (*ideological*) dan budaya (dan struktur peradabannya) adalah bersifat kontaminan/*contaminated*.

Pembedaan antara agama dan budaya ini bertujuan agar terdapat kejelasan wilayah-wilayah doktrinal absolut dengan yang relatif, di mana manusia dalam, proses upaya “mencukupkan” nikmat –sebagai implementasi “kesempurnaan” agama. Dapat melakukan kreatifitas dan inovasi-inovasi (*re-improvementasi*) bentuk praktis– kontekstual agama.

Sehingga akan jelas bahwa agama *an sich* (sistem doktrinal) bernilai mutlak, tidak berubah menurut waktu dan tempat..., tetapi budaya sekalipun yang berdasar agama dapat berubah dari waktu ke waktu, tempat ke tempat. Ini meyakinkan kita bahwa ada budaya berdasar agama –dengan peranan agama di dalamnya–, namun tidak pernah terjadi agama yang berdasarkan budaya.

Inilah yang dapat dipahami dari wahyu Tuhan kepada para Nabi dan Rasul. Jadi agama bersifat primer dan budaya bersifat skunder. Budaya dapat merupakan ekspresi hidup keagamaan, karenanya *sub-ordinate* terhadap agama, tidak pernah sebaliknya.<sup>31</sup> Di sinilah letak perbedaan

---

<sup>28</sup> Lihat Dr. Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Yayasan Paramadina, Jakarta, Juli 1995, hlm., vii-ix.

<sup>29</sup> *Ibid*, hlm., 35

<sup>30</sup> *Ibid*, hlm., 36

<sup>31</sup> *Ibid*.

antara agama dan budaya, sejauh menyangkut segi-segi proporsionalitasnya.

Sedangkan letak ketidak-terpisahannya, bahwa budaya juga merefleksikan dirinya sebagai identitas ibadah dan karakter amal saleh sebagai pola wacana etika dan moralitas yang merupakan inti dari ajaran agama.

Ibadah (yang mentradisi sebagai budaya, lahir dari praktik *sunnah* yang bermakna model atau contoh dari Rasul, sahabat, tabi'in dan seterusnya) merupakan bingkai dan pelembagaan iman, yang membuatnya mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk tingkah laku dan tindak-tanduk nyata. Juga sebagai usaha pemeliharaan dan penambah iman itu sendiri (di mana iman merupakan doktrin-dogmatis paling mendasar dari setiap agama dan memiliki sifat sentimentil yang cukup tinggi, yang sanggup mengontrol emosionalitas manusia [sebuah sistem ideologi-dogmatis]). Karena iman bukanlah statis, ia dinamis yang menegenal pertumbuhan negatif (menurun, berkurang atau melemah *-naqis/yanqushu*) maupun pertumbuhan positif (menaik, bertambah, menguat *-yazid*) yang memerlukan upaya pemeliharaan terus menerus secara maksimal.<sup>32</sup> Dengan kata lain, ibadah adalah bentuk *preferensi-konstitutif* dari sistem tradisi keimanan.

Realitas tersebut mengindikasikan bahwa agama dengan ajaran transendentalitas-ritualnya saja tidaklah cukup, di mana pengkhususan diri pada hal-hal yang ritualistik dan formal (dalam wacana doktrin) akan sama dengan peniadaan tujuan agama yang hakiki.<sup>33</sup> Adapun bentuk ideal dalam kehidupan keagamaan adalah *equilibriumitas* antara simbolisasi dan substansi.<sup>34</sup> *Pertama*, merupakan tradisi/budaya (simpul peradaban), sedang *kedua*, adalah doktrin (sistem ideologi dogmatis-teologis) agama.

## **B. MEMPERTIMBANGKAN ASPEK LOKALITAS KEINDONE-SIAAN**

Jadi memang wajar menggunakan simbolisme sedemikian rupa sehingga agama tetap memiliki daya cekam (magnetisme) kepada

---

<sup>32</sup> QS. 48 ; 4. Lihat Dr. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Yayasan Paramadina, Jakarta, cet. II, 1992, hlm., 62

<sup>33</sup> Nurcholish Madjid dalam Budhi Munawwar Rachman (Edt.), *op.cit.*, hlm. 454

<sup>34</sup> *Ibid*, hlm. 458

masyarakat, namun harus tetap ada kesadaran bahwa suatu simbol memiliki nilai instrumental dan ide intrinsik (tidak hanya menjadi tujuan dalam dirinya sendiri), melainkan mengarah kepada suatu nilai yang tinggi.<sup>35</sup> Maka akhirnya Islam-Keindonesiaan pun juga tidak kehilangan preferensinya sebagai bagian menyeluruh dari Islam.

Sayangnya sampai saat ini, upaya-upaya penggalian corak Islam-Keindonesiaan masih sangat minim. Padahal umat Islam Indonesia punya dan memiliki bahan yang tidak kurang dibanding umat Islam dikawasan lain –bahkan Timur Tengah sekalipun—untuk mencari jati diri keislamannya sendiri. Hal ini diakibatkan antara lain, karena kepedulian umat kita terhadap keislamannya sendiri masih minim, dan penghargaan terhadap para pemikir Islam asal Indonesia sendiri sangatlah kurang. Padahal kita banyak memiliki pemikir Islam yang telah menginternasional, di mana mereka telah berhasil pula meletakkan dasar-dasar keislaman yang tidak melulu “import” dari kawasan lain.

Pada abad ke-13 dan ke-14, di mana saat-saat itulah Islam menyebar kehampir semua kawasan Indonesia, para ulama yang tergabung dalam lembaga “Walisongo” –karena anggotanya diambil 9 orang, setiap ada yang pergi, selalu dicari gantinya agar tetap berjumlah 9, sehingga pada kenyataannya, jumlah anggota “Walisongo” secara keseluruhan berjumlah puluhan, bahkan seandainya tetap lestari sampai sekarang, bisa mencapai ratusan ulama–,<sup>36</sup> mereka cukup berhasil menghadirkan Islam berwajah keindonesiaan, baik dalam teologi, politik, ekonomi dan sebagainya. Tentu saja unsur-unsur perennial dan eternal keagamaan secara teologis dan fiqhiyyah selalu berada pada tataran universalisme Islam. Di antara salah satu corak khas Islam-Keindonesiaan yang memiliki berbagai ragam wajah itu adalah untaian kalung tasawuf yang sangat kuat, dengan pengaruh ajaran sufi yang dominan adalah dari Muhyiddin Ibn ‘Arabi dan Syaikh Imam al-Ghazali.

Di samping para ulama Walisongo, kita juga memiliki tokoh tasawuf yang juga mendunia, seperti Nuruddin al-Raniri, dan Syamsuddin al-Sumatrani. Belum lagi tokoh legendaris Syaikh Yusuf dengan kitab *Safinat*

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Untuk mengetahui lebih jelas persoalan ini perhatikan analisis Muhammad Sholikhin, *Sufisme Syekh Siti Jenar Kajian Kitab Serat dan Suluk Siti Jenar*. Yogyakarta: Narasi, 2004, hlm. 3-6; bandingkan Widji Saksono, *MengIslamkan Tanah Jawa Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*. Bandung: Mizan, 1995, hlm. 17-24.

*al-Najat*-nya, juga Syaikh Ahmad al-Khatib, atau Abdussamad al-Palimbani. Adapun yang sebanding, baik pemahaman maupun nasibnya, dengan sufi martir Abu Mansur al-Hallaj adalah tokoh historis kontroversial, Syaikh Siti Jenar, yang ajaran-ajarannya hingga saat ini masih sangat subur hidup di tengah masyarakat Jawa.<sup>37</sup> Pemikiran-pemikiran keislaman mereka sangat khas, dan merupakan aset yang sangat berharga bagi masa depan pemikiran Islam di Indonesia masa depan, jika segera kita sosialisasikan secara intensif. Apalagi, salah satu corak dari Islam-Keindonesiaan yang paling menonjol adalah Islam Tasawuf, baik yang tarekati maupun falsafi.

Jadi Islam-Keindonesian bisa kita telusuri dan kemudian kita rumuskan secara lebih sistematis, dengan mengembangkan teks-teks “lokal”. Toh apa yang kita sebut sebagai teks lokal itu, sebagian juga justru malah dicetak dan diterbitkan, serta lebih dikenal di kawasan Timur Tengah. Nah, teks-teks lokal itulah yang seharusnya sekarang kita “ambil” kembali ke Indonesia setelah diterima universal oleh dunia Islam.<sup>38</sup> Misalnya, kita memiliki ulama besar Kiai Muhammad Nawawi Banten (1815-1897) dengan traktat kecilnya, *Nur al-Dhalam*, yang merupakan teks dasar seluruh pengajaran Islam tradisional di tanah air. Bahkan kiai ini malah diberi gelar “pemuka ulama Makkah dan Madinah” (*sayyid al-‘ulama al-Hijaz*), namun agak terlupakan di negeri sendiri. Beliau memiliki kitab legendaris *Hadits al-Arba’in*, yang hampir digunakan sebagai pengajaran wajib ilmu hadits seluruh organisasi Islam di Indonesia. Padahal di dunia muslim, himpunan kitab 40 hadits (yang disusun berdasar ujaran Nabi, bahwa siapa yang hafal 40 hadits, akan masuk surga) hanya ada dua kitab, yakni kitab Syaikh Nawawi Banten itu, dengan Kitab 40 Haditsnya Imam Khomeini bertitel (dalam edisi Inggris) *40 Hadits: An Exposition of Ethical and Mystical Tradition* (The Islamic Foundation, Teheran, 1989). Hanya saja ada perbedaan dari dua kitab tersebut, jika Imam Khomeini memuat 40 hadits mistik dan akhlak, maka Syaikh Nawawi menghimpun hadits-hadits teologis, ritual dan akhlaq. Selain itu, jika dalam kitab Khomeini benar-benar hanya mencantumkan 40 hadits, maka Imam Nawawi memberikan “diskon” menjadi 43 hadits. Selain itu, beliau menulis

---

<sup>37</sup> Tentang Islam-Jawa dan peran Syekh Siti Jenar, lihat buku Muhammad Sholikhin, *Sufisme Syekh Siti Jenar* di atas.

<sup>38</sup> Ulasan informatif tentang tokoh-tokoh lokal dan karya besarnya dapat dibaca dalam Abdurrahman Wahid, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

kitab tafsir terkenal, yakni tafsir *Murah Labib* atau juga dikenal sebagai *al-Munir*.

Gelar profesor, bukan hanya dimiliki Imam Nawawi ini. Kita masih memiliki tokoh internasional, Kiai Muhammad Ihsan dari Jampes, Kediri yang meninggalkan dua karya besar, yaitu *Siraj al-Thalibin*, sebuah komentar atas traktat al-Ghazali yang berumur ribuan tahun itu, *Minhaj al-'Abidin*. Karya dua jilid ini sangat memiliki nilai tinggi, sehingga dijadikan buku wajib pada kajian *post graduate* di Al-Azhar dan beberapa Perguruan Tinggi lain di Timur Tengah, yang ironisnya tidak dikenal oleh orang-orang akademisi IAIN misalnya. Karya kedua adalah *Minhaj al-Imdad*, komentar atas traktat *Irsyad al-'Ibad*, yang diburu Kiai Mas'ud Banyumas untuk diterbitkan di Mesir.

Atau, mungkin kita ingin mengembangkan Islam-Keindonesiaan dari teks yang lebih lokal lagi, kita tidak akan kekurangan bahan. Misalnya karya-karya ulama modern pertama di Indonesia, K.H. Muhammad Shalih bin Umar dari Darat, Semarang, seperti *Sabil al-'Abid* yang merupakan syarah ilmu teologi *Jauhar al-Tauhid*, atau karya orisinal beliau *al-Majmu'at al-Syari'ah al-Kafiyat li al-'Awam*. Boleh dibilang, Kiai Sholeh Darat inilah yang menjadi penjaga gawang ajaran al-Asy'ari, al-Ghazali, dan Ibn al-'Arabi sekaligus di Indonesia. Selain itu, beliau –yang guru dari KH. Muhammad Hasyim Asy'ari dan KH. Ahmad Dahlan itu–, juga dikenal sebagai ulama moderat yang menggabungkan paham Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Hal ini nampak misalnya pada pemahaman beliau tentang kemakhlukan al-Qur'an. Beliau menyatakan, al-Qur'an secara zhahiri (yang bisa dibaca, ditulis, dipegang) adalah *makhluq*, sedang yang *qadim* adalah yang tidak dalam bentuk suara, tidak tertulis dan tidak tersaksikan manusia. Hanya saja hal ini perlu disosialisasikan secara hati-hati.<sup>39</sup> Sedang di era modern sekarang ini, kita memiliki banyak pakar lokal seperti K.H. Sahal Mahfuzh, K.H. Said Agil Siraj, Dr. Nurcholish Madjid, Dr. Quraish Shihab dan lain-lain.

Penulis ingin menekankan, dalam wacana pemikiran ulama-ulama besar di atas, terkandung suatu jenis teologi atau pemikiran keagamaan yang khas bercorak ke-Indonesiaan, di mana antara doktrin dan tradisi bersama-sama mengembang membentuk wacana Islam otentik, sebagaimana dahulu *al-sunnah* terbentuk di era Nabi Muhammad SAW.

---

<sup>39</sup> K.H. Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *al-Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam*, Penerbit Toha Putra Semarang, t.t., hlm. 16.

Maka kesatuan doktrin dan budaya dalam sistem keberagamaan merupakan –dalam istilah Abdullah Yusuf Ali–penyatuan diri kita dengan Islam, bukan hanya sekedar melapisi atau menampakkan diri di luar saja,<sup>40</sup> yang berarti memiliki kausalitas hukum yang wajib dalam rengkuhan Islam *kaffah*.

Yang diperlukan adalah, setelah pemahaman yang benar dan tepat tentang keuniversalan ajaran (secara doktrin atau ideologis –penulis), ialah pemahaman yang benar dan tepat pula akan lingkungan budaya (Islam partikular sebagai sistem kebudayaan praktis), dan bagaimana memenuhi tuntutan-tuntutannya yang pasti tidak terhindarkan itu.<sup>41</sup>

*Wa Allah-u a'lam-u bi al-shawab-i.* □

---

<sup>40</sup> Abdullah Yusuf Ali, *op.cit.*, hlm. 199, catatan no. 428, yang merupakan penafsiran dari QS. Ali Imran/3: 102 tentang *Islam kaffah*.

<sup>41</sup> Dr. Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan, op.cit.*, hlm. xviii.

## 2

# PERAN DAN FUNGSI ULAMA UNTUK UMAT ISLAM INDONESIA MASA DEPAN

### A. ULAMA SEBAGAI DA'I

Kata "ulama", secara *letterlijk* (*harfiyah*) dalam al-Qur'an hanya disebutkan 2 kali. *Pertama*, pada QS. Asy-Syu'ara/26: 197. Dalam ayat ini perkataan ulama dimaksudkan sebagai "ahli-ilmunya orang-orang Bani Israil (kelompok Yahudi dan Nashrani) yang meragukan keabsahan Al-Qur'an. Ayat tersebut berada dalam rangkaian antara ayat 192 s.d. 220 yang secara garis besar menegaskan tentang proses sifat penurunan Al-Qur'an yang dibawa oleh Jibril dalam bentuk bahasa Arab. Dan yang dipermasalahkan oleh ulama Yahudi adalah, mengapa dalam bahasa Arab, padahal kitab sebelumnya dalam bahasa kaum Yahudi (Ibrani)-lah yang terpilih sebagai bahasa Kitab Suci. ini juga menunjukkan ketidakrelaan bangsa Yahudi-Nashara akan keterpilihan Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi yang berbangsa Arab (keturunan Ibrahim lewat jalur Ismail) bukan dari rumpun bangsa Yahudi (keturunan Ibrahim dari jalur Ishaq dan Ya'qub yang juga digelar "Isra-el"). Sebab mereka sudah merasa sebagai umat pilihan Tuhan, sehingga dengan "ketakaburan itu mereka menganggap selain bangsa mereka tidak berhak diangkat sebagai Nabi. Maka sampai saat ini pun, mereka selalu bereaksi negatif terhadap segala apa yang dibawa Muhammad dengan kompendium al-Qur'an.<sup>1</sup>

Pada rangkaian ayat-ayat itu jelas yang disebut ulama adalah mereka yang tidak memiliki keraguan secuil pun bahwa al-Qur'an turun dari Allah melalui malaikat Jibril, dan diturunkan pada Nabi Muhammad SAW dalam bahasa Arab. Kemudian mempercayai bahwa itu telah dinubuwatkan dalam kitab-kitab sebelumnya. Lalu mempelajari,

---

<sup>1</sup> Uraian menyeluruh tentang hal ini, dan aspek-aspek penting pada bab ini lihat Muhammad Sholikhin, "Mempertimbangkan Eksistensi Ulama untuk Masa Depan Indonesia", dalam *Bulletin Jum'at Tombo Ati*, No. 015/Th. I, 12 September 1997.

memahami dan mengamalkan secara konsisten ilmu-ilmu yang terkandung di dalamnya. Setelah itu kemudian dia berkewajiban memberi peringatan dan mengajarkan al-Qur'an kepada keluarga dan kerabat dekat, dan memasyarakatkannya pada lingkup sosial secara lebih luas.

Sifat ulama selanjutnya, mereka bersikap rendah hati terhadap orang yang mengikutinya untuk beriman, serta bersikap lemah lembut terhadap orang yang menentangnya sambil mengatakan: "*Sesungguhnya aku tidak bertanggung jawab terhadap apa yang kamu kerjakan*" (QS. Asy-Syu'ara/26: 216). Selebihnya dari itu, Ulama selalu bertawakal kepada Allah dalam segala kondisi. Serta menyadari akan kemaha-hadiran" (*Omnipresent*) Allah dalam segala prilaku kehidupan, termasuk dalam ibadah *zhahiriyyah* (eksoteris/materil/*fiqhiyyah mahdhah*) maupun *bathiniyyah* (esoteris/spiritual/prilaku tasawwufi).

Dengan kriteria seperti itu, maka kemudian Allah menegaskan tentang citra ulama di antara seluruh makhluk hidup sebagai berikut: "*Dan di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warna dan jenisnya). Sesungguhnya yang (lebih/paling) takut kepada Allah di antara hamba-hambanya hanyalah para ulama. Sesungguhnya Allah maha perkasa lagi Maha Pengampun*". (QS. Fathir/35: 28)

Pada ayat sebelumnya Allah menjelaskan berbagai fenomena lahir alam semesta yang kasat mata dan dapat dipelajari oleh akal manusia dengan nalar ilmiah. Sehingga ulama adalah yang paling takut kepada Allah, sebab dengan kedalaman Pengetahuan yang dimilikinya, ia makin sadar akan kebesaran dan kekuasaan Allah. Inilah derajat termulia dari makhluk Allah.

Mungkin muncul pertanyaan mengapa "takut" menjadi parameter yang terlalu penting bagi Allah tentang citra ulama, yang disebut memiliki kedudukan tertinggi di antara para makhluk? Imam Al-Qusyairi –seorang sufi terbesar, lahir Rabi' ul Awwal 376/986 di Iran Timur Laut, meninggal Rabi'ul Awwal 465/31 Desember 1072– menyatakan bahwa "takut adalah masalah yang berkaitan dengan masa depan dan dengan kejadian yang akan datang. Maka takut kepada Allah berarti takut kepada hukum-Nya di dunia dan di akhirat.

Oleh karena itu Allah telah menjadikan (perasaan) "takut" sebagai kewajiban bagi hamba-hamba-Nya, dengan perintah-Nya, maka takutlah

kepada-Ku jika kamu (benar-benar) orang yang beriman." (QS. An-Nahl/16: 51).<sup>2</sup>

Secara lebih mendalam Syaikh Abu 'Ali ad-Daqqaq -seorang guru sufi besar ahli teologi, hadits, tafsir dan fiqh Syafi'i, putra dari seorang pakar *'irfan* (puncak pengetahuan sufi), Abu Junaid al-Baghdadi, (w, 297/910) cucu kelima ulama besar Bashrah, Hasan al-Bashri cucu-cicit dari Ali bin Abi Thalib menantu Rasulullah SAW- menjelaskan: "Takut memiliki berbagai tahapan: *Khauf*, yakni kondisi iman dan kriterianya berdasar firman "*takutlah kepada-Ku, jika kamu orang beriman.*" (3: 175). *Khasy-yah*, salah satu kondisi pengetahuan lahir, karena Allah berfirman, sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya adalah para ulama (35: 28). Dan (puncak tertinggi) *Haybah*, salah satu kondisi pengetahuan bathin, sebab Allah berfirman, "*Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)Nya* (3: 28). Abul Qasim al-Hakim menambahkan, *Khasy-yah* adalah takut dengan cara berlingung kepada Allah dengan pengendalian pengetahuan yang di dasarkan pada hukum kebenaran.

Dengan segala kelebihanannya seperti itu, maka layak jika predikat sebagai "Ulama adalah pewaris para Nabi" yang memiliki keistimewaan, satu-satunya kelompok yang diharapkan memperbaiki visi kemanusiaan serta menyelamatkan manusia dari kehancuran peradabannya. Maka suatu hal yang amat penting bagi kita semua untuk mempertimbangkan fungsi dan peran para ulama di Indonesia ini pada masa yang akan datang.

## **B. POTENSI UMAT ISLAM DI INDONESIA**

Indonesia merupakan negara yang hampir keseluruhan masyarakatnya memeluk Islam sebagai agama. Ini menjadikan Indonesia memiliki potensi memberi daya manusia Islam terbesar di Indonesia. Sedangkan dalam sebuah negara demokratis lebih-lebih berdasarkan hukum, seharusnya –karena umat Islam merupakan mayoritas– Islam menjadi dominan secara kultur, ekonomi, sosial maupun politik. Kemudian –sekali lagi, seharusnya, umat Islám memiliki saham sumber daya alam yang diutamakan kepemilikannya. Apalagi umat Islam juga memiliki sejarah perjuangan yang cukup lama, sehingga tidak berlebihan kalau mereka mengklaim negara ini sebagai hasil perjuangannya. Umat Islam juga

---

<sup>2</sup> Lihat Al-Qusyairi, *Principles of Sufi* (terj. dari *Latha 'if al-Isyarat bi Tafsir al-Qur'an*, terj. Ind. Risalah Sufi al-Qusyairi, hlm. 54.

memiliki organisasi dan lembaga berpengalaman dalam membina dan mengembangkan umat. Dan terutama, umat Islam memiliki ulama, cendekiawan, pengusaha, politisi dan lain-lain SDM yang *concern* terhadap misi Islam.

Sayang seribu sayang, semua potensi itu belum teroptimalisasi penggunaannya. SDM-nya secara kualitatif masih sangat tertinggal dibanding umat Islam di negara lain, misalnya Malaysia atau Brunai Darussalam dan Singapura. Selain itu, mental umat Islam masih sering minder untuk menampakkan identitas keislamannya, apalagi di sektor bisnis, ekonomi dan politik.

Kenyataan yang paling memprihatinkan, bahwa nilai-nilai Islam tidak/belum menjadi rujukan utama dalam pola perilaku sehari-hari. Karenanya, seorang wartawan *Far Eastern Economic Review* berkata, (*Vaticotis*) "saya sering lupa bahwa saya berada di negara yang mayoritas berpenduduk muslim". Alasannya, "karena dia tidak melihat nilai-nilai Islam tersosialisasi di masyarakat". Selain itu, tradisi keilmuan –ciri khas semangat Islam awal– belum memasyarakat. Dalam hal ini kita masih selalu menjadi konsumen ketimbang menjadi produsen.

Yang juga menyedihkan kita adalah, di samping kita mempunyai sejarah perjuangan yang panjang, tetapi kita juga memiliki sejarah perpecahan yang panjang juga. Sehingga fanatisme golongan/kelompok seringkali menghancurkan-potensi yang tersebut di atas. Termasuk sebagian dari yang menyebut dirinya "ulama" sering masih meniup-niupkan aroma khas fanatisme berlebihan terhadap organisasinya, dengan mengkafirkan yang di luar kelompoknya. Mereka lupa bahwa sikap dan sifat *takfir* itu justru berbalik kepada dirinya sendiri. Akibat fatalnya, kita tidak bisa memiliki pemimpin baik ulama, cendekiawan maupun politisi yang bisa diterima oleh semua golongan muslim. Sehingga ini pun mengakibatkan semakin memperlemah SDM serta penggunaan Sumber Daya Alam yang kita miliki. Dan tentu saja mengakibatkan paramater-parameter dari moralitas dan akhlaq kebangsaan menjadi kabur. Tepatlah jargon Muhammad Abduh, "Kebangkitan Islam terhalangi oleh orang/umat Islam itu sendiri."

### **C. MEMPERTANYAKAN PERAN ULAMA**

Sebagaimana pada awal tulisan ini, kita harus menyadari bahwa ulama adalah inti kekuatan umat. Sepanjang sejarah, nilai-nilai Islam

dilestarikan dan disebarikan lewat para ulama. Untuk itu kita akan membahas tiga peran sentral ulama: Peran Ghirah Keislaman, Peran Keumatan dan Peran Kebangsaan.

Peran ghirah Keislaman meliputi dua hlm. *Pertama*, untuk menjemput era kebangkitan Islam, maka perlu kembali mantra-disikan sikap keterbukaan dalam memperkaya hikmah keilmuan umat Islam. Islam adalah agama yang mengajarkan keterbukaan, terutama dalam mengambil hikmah. Rasulullah bersabda: "Corak keberagamaan yang lebih disukai disisi Allah adalah sikap lapang-dada (berjiwa terbuka) dalam menggali kebenaran."<sup>3</sup>

Ali bin Abi Thalib RA selalu menyatakan pada muridnya, "Hikmah itu barang berharga yang hilang dari seorang mukmin. Karena itu di mana pun dia menemukan hikmah, maka akan memungutnya. Ambillah hikmah itu walaupun dari orang munafik."<sup>4</sup> Dalam hal ini Imam Ali kembali menggemakan seruan Sang manusia Agung, Muhammad SAW. "ambillah hikmah, dan jangan merisaukan kamu dari mana hikmah itu keluar."

Namun untuk dapat memperjuangkan sikap keterbukaan dalam pencarian hikmah kebenaran ini memerlukan keberanian dan *ghirah* jihad yang besar. Sebab akan tidak sedikit yang menentangnya. Rasulullah memperjuangkan keterbukaan kebenaran, dengan harus mempertaruhkan segenap jiwanya melawan "abad Jahiliyyah" era Makkah. Abu Bakar harus memerangi Musailamah al-Kazhab. Umar harus terbunuh oleh Abu-Lu'lu'ah. Utsman harus wafat di ujung pedang para pemuda yang gelap mata dan hati untuk melihat cahaya keterbukaan, dan Ali harus "rela" dipecundangi Mu'awiyah yang haus kekuasaan, serta harus syahid diujung pedang budak hitam Ibn Muljam.

Ratusan tahun sesudahnya, Henry Corbin menemukan pengganti Socrates, yang menganjurkan keterbukaan 800 tahun sebelumnya dan mati diracun, yakni pemuda Syihabuddin Shuhrawardi, yang harus rela terbunuh pada usia 39 tahun atas perintah Sultan Shalahuddin al-Ayyubi karena desakan ulama yang anti keterbukaan pemahaman agama. Padahal Shuhrawardi merupakan pendiri aliran *Isyraqiyyah* (illuminationisme) dalam filsafat Islam, yang telah mampu menulis puluhan kitab tebal. Dia

---

<sup>3</sup> *Sahih Bukhari*, jil. I, hlm.15.

<sup>4</sup> Imam Ali bin Abu Thalib, *Jauhar Nahjul-Balaghah*, Terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1989, hlm. 46.

filosof yang dikaruniai Allah kemampuan menulis yang tak tertandingi pada masanya. Hasil karya hebatnya *al-Ghurbah al-Gharbiyyah*, dinilai lebih mempesona daripada *Alls Sprach Zarathustra*-nya Nietzsche.

Maka perlu ditekankan jihad untuk kembali membina paham keterbukaan untuk membentuk peradaban Islam yang inklusif: mau belajar dari manapun, tidak fanatik mazhab, yang non-sektarian dan mencintai dialog. “carilah ilmu walaupun sampai ke negeri Cina”. Kata pepatah yang sering disandarkan sebagai sabda Nabi Muhammad SAW.

*Kedua*, perlu aktualisasi nilai-nilai Islam. Ketika sedang ramai-ramainya kasus *The Satanic Verses*-nya Salman Rusydi, umat Islam gagal menggalang persatuan untuk meboikot novel bermasalah tersebut. Bahkan Arab Saudi yang pro-Inggris dengan sahabat-sahabatnya berhasil memberhentikan gerakan anti Rusydi yang berlari ke Inggris. Hanya sekelompok kecil Muslim Inggris dari *Jemaat Ahle Sunnat* pimpinan Dr. Siddique yang menentangnya. Saat pemerintah Inggris berhasil membujuk kelompok muslim moderat untuk membujuk kelompok tersebut, sambil mengatakan tidak perlu ada unjuk aksi mendukung fatwa hukuman mati atas Salman Rusydi, toh al-Qur’an sudah mengutuk dan menetapkan hukuman bagi penghina Islam. “Dengan begitu toh selesai *kan* hukuman Rusydi. Mari kita arahkan dakwah yang positif dengan selalu membaca al-Qur’an.” Kata kelompok kaum moderat yang pro-Inggris. Dr. Siddique menjawab, “Hanya dengan membaca al-Qur’an tidak menyelesaikan masalah. Al-Qur’an harus diaktualisasikan dalam kekuatan politik muslim lewat partisipasi massa dalam gerakan dakwah Islam.”

Kita menyalakan dua macam Islam: konseptual dan aktual. Islam konseptual terdapat dalam al-Qur’an, Sunnah-Hadits, buku dan kitab, ceramah dan lain lain. Islam aktual terdapat dalam perilaku pemeluknya. Walaupun secara konseptual Islam membenci kezaliman, namun ia tidak bisa menghilangkannya. Islam aktual yang mampu mengubah jalannya sejarah. Kita harus berpegang pada doktrin: kekuatan kaum muslim terletak pada tindakan mereka, bukan hanya pada teks-teks suci yang mereka yakini.

#### **D. AKTUALISASI ISLAM**

Aktualisasi dan sosialisasi nilai-nilai ajaran Islam, merupakan suatu tugas yang berat untuk masa sekarang ini. Fakta ini pun jauh-jauh hari telah diantisipasi oleh Rasulullah dalam sabdanya: “...Suatu saat nanti, akan

datang suatu masa, ulamanya sedikit, walaupun bahan rujukannya banyak. Saat itu, huruf-huruf al-Qur'an dipelihara, namun ajaran-ajarannya banyak diabaikan, banyak penanya tapi sedikit yang bisa menjawab, mereka memanjangkan khutbah (kebanyakan konsep/teori) dan memendekkan shalat (amat minim dalam pengamalan), mereka mendahulukan nafsu mereka sebelum perbuatan."<sup>5</sup>

Kata-kata "suatu masa" tersebut, sekarang ini sudah banyak kita temukan, dan itu masih ditambah dengan beberapa ciri yang menjadi gejala kemunduran umat ini. Seperti: konflik yang selalu muncul di kalangan umat sendiri yang menyebabkan perpecahan berkepanjangan antar kelompok, keserba-ketergantungan umat kepada media informasi Barat, pemahaman yang parsial dari segi-segi ajaran Islam, terputusnya mata rantai "warisan Islam klasik", konsumerisme dan materialisme sebagian besar umat (*hubb al-dunya wakarawat al-maut*), kekurangpahaman akan bahasa agama dan dakwah, materi dakwah yang sulit berkembang, kurangnya konsolidasi aspek politik, sosial dan ekonomi, degradasi (penurunan) semangat hijrah dan jihad di sebagian besar umat, anggapan bahwa ajaran Islam telah mencapai titik final, dan sebagainya.

## E. PERAN KEUMATAN ULAMA

Dalam kondisi seperti tersebut di atas, ada empat peran keumatan yang menjadi beban para ulama. *Pertama*, ulama harus berperan sebagai pengawal ajaran Islam. "Pengawalan" di sini terutama dilakukan dari dua kelompok, yaitu para pendusta ajaran Allah (QS. Ali Imran: 11, al-A'af: 36, 37, 39, 147, 182, Thaha: 51, al-Ankabut: 48, 49, 68, dan az-Zumar: 59). Kelompok kedua adalah orang-orang yang berpaling dari ajaran agama (QS. Ali Imran: 32, al-Maidah: 92, asy-Syura: 5-6, az-Zukhruf: 36, dan al-Jin: 17). Sebagaimana perintah yang pernah turun pada nabi Musa dan Isa, maka Allah memerintahkan juga kepada Nabi Muhammad dan umatnya, "*Tegakkanlah Agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya.*" (QS. Asy-Syura/42: 13).

*Kedua*, sebagai juru bicara aspirasi dan kepentingan umat Islam. Peran ini meliputi aspirasi terutama bidang ekonomi dan politik. *Ketiga*, sebagai rujukan umat dalam mengatasi persoalan yang mereka hadapi.

---

<sup>5</sup> M. Abdullah Samman, *Nahnu wa Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Maktabah, 1964, hlm. 32.

Peran ini merupakan konsekuensi dari perintah Allah, “*maka bertanyalah kepada yang mempunyai pengetahuan berilmu) jika kamu tidak mengetahui.*” (QS. An-Nahl/16: 43, al-Anbiya/21: 7). Jika umat wajib bertanya, maka ulama wajib memberikan keterangan-keterangan sebagai jawaban segala persoalan dengan merujuk pada Al-Qur’an dan Sunnah yang dibawa Nabi (QS. Al-Nahl/16: 44).

Peran keumatan *keempat*, sebagai integrator umat yang dapat/mampu menyatukan seluruh potensi umat. Allah sudah mengisyaratkan, bahwa pada awalnya umat manusia (Islam) merupakan satu, umat yang tunggal. Namun kemudian banyak yang berselisih. Maka tugas ulama adalah menyatukan mereka kembali (QS. Al-Baqarah/2: 213, Yunus/10: 19). Bukannya malah ikut memperuncing perselisihan yang sudah terjadi. Ini menuntut kesadaran para ulama, bahwa sebenarnya Allah memiliki kehendak agar umat manusia ini bersatu, akan tetapi justru manusianya itulah yang selalu berselisih pendapat (QS. Hud/11:118). Arti penting dari pola integrasi antar berbagai potensi umat itu merupakan langkah awal mewujudkan tiga impian umat, yaitu: (1) mengangkat otoritas sebagai umat yang menunjukkan kepada yang hak (QS. al-A’raf/7: 181). (2) menjadikan diri sebagai umat yang terbaik, mencapai cita-cita umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia (QS. 3: 110) serta umat teradil yang dipilih Allah menjadi saksi atas perbuatan manusia (QS. 2: 143). (3) dengan jiwa moderat menegakkan *amar ma’ruf nahi munkar* (QS. 2: 243, 3: 104, al-A’raf/7: 159).

Tentu saja untuk mengambil peran seperti di atas, ulama tidak hanya cukup dengan berbekal ilmu-ilmu agama, tafsir, fiqh dan segala ilmu formal (Islam konseptual) lainnya. Namun para ulama (dan tentunya secara keseluruhan segenap umat Islam) juga harus memiliki keluasan pengetahuan seorang filosof, kebersihan kepribadian para sufi, dan ahli *’irfan*. Dan militansi adalah syarat yang paling pokok dengan mengajak umat untuk diajak kembali mengikuti kepemimpinan para ulama, dengan catatan ulama berkriteria seperti diterangkan di atas.

Dengan potensi di atas, Insya Allah, tidak musykil bagi kita mencapai apa yang sering didengungkan sebagai abad kebangkitan umat Islam, yakni bukan sekedar kebangkitan yang berupa munculnya kesadaran beragama yang lebih *intens* atau tampak lahiriyahnya secara syiar kesyariaan yang ritual-formalistik, atau diaktualkannya potensi yang ada; seperti memperoleh kekuasaan politik dan ekonomi, tetapi kita memperoleh

kebangkitan yang sebenarnya, yakni kebangkitan yang didasarkan atas ukuran dari sejauh mana kita berhasil mengaktualisasikan potensi kita yang masih membutuhkan beberapa fungsi para ulama yang bersifat kebangsaan.

## **F. ULAMA DAN PERAN KEBANGSAAN**

Secara garis besar peran ulama dalam proses kebangsaan di Indonesia itu antara lain adalah:

*Pertama*, para ulama harus menghadirkan wacana Islam di Indonesia secara historis, sosial-psikologis dan teologis di samping tetap mempertahankan sakralisasi spiritualnya. Selain itu harus ada pemisahan pemahaman antara mana yang berupa “inti keagamaan” dan mana yang merupakan “kesaksian per-jalanan Islam” melalui para ulama pembawanya. Lalu juga perlu dipilah-pilah antara unsur-unsur tambahan yang terbawa dalam kehidupan sosial dengan unsur-unsur yang dilekatkan pada agama melalui mitos. Ini perlu untuk menghindari kerancuan pemahaman umat Islam terhadap ajarannya guna menghadapi tantangan modernitas yang kian mengglobal seperti saat ini.

*Kedua*, menggunakan dua jalur pendekatan guna menghadapi era industrialisasi. Pendekatan tradisionalisme yang melihat bahwa seluruh problematika modern merupakan hal yang wajar dari sebuah poses pembangunan dan kemanusiaan yang menuntut kita untuk berpacu meningkatkan kemampuan IPTEK kita. Pendekatan kedua adalah jalur keislaman, dengan menghapus dendam unsur negatif peradaban yang semakin memasuki kehidupan kita. Dan secara pasti namun perlahan kita tanamkan kesadaran umat antara hubungan organik Islam klasik (tradisional) dengan modernitas sendiri pada tingkat doktrinal dan sejarah. Sehingga dengan begitu umat Islam akan lebih memiliki rasa percaya diri menyongsong masa depan.

*Ketiga*, kalau modernisme hanya mengandalkan aspek akal (rasionalitas), kita perlu mengingatkan bahwa itu bisa menjadi sumber malapetaka untuk kemanusiaan. Karena itu kita harus semakin mensosialisasikan konsep syariah yang mengajarkan pola tanggungjawab serta kebersamaan, sehingga disebut oleh Marshal G. Hadgson sebagai

unsur yang mengagumkan dan sangat mendukung modernisme (kemajuan zaman).<sup>6</sup>

*Keempat*, menegakkan sistem disiplin sebagai acuan sikap dalam seluruh perilaku kehidupan kita. Inilah yang masih sangat sulit. Sehingga para ulama harus bekerja ekstra-keras untuk mewujudkan disiplin sebagai etos keumatan. Hal inilah yang disinggung Allah dalam QS. al-'Asyr 1-4 bahwa manusia setiap detiknya akan selalu menderita kerugian kalau tidak beriman, beramal saleh, bernasihat-menasihati dalam kebenaran dan kesabaran. Inti yang ditekankan dalam ayat ini adalah faktor disiplin waktu, disiplin ibadah, disiplin bekerja, disiplin moral dan sosial. Bukankah ini masih menjadi kendala terbesar bagi umat Islam Indonesia dalam menatap masa depan?

Menurut ajaran kitab suci, pola disiplin dalam Islam merupakan konsep kunci tentang "balasan setimpal" (*reward and punishment*), balasan pahala dan dosa sebagai implementasi dari Iman dan amal saleh. Lihat misalnya kualitas ibadah personal maupun kolektif pasti diukur dari kedisiplinannya (QS. an-Nisa/4: 103, Hud: 114, dan al-Isra:78). Demikian pula pernyataan rasul bahwa shalat yang disukai Allah adalah "Shalat yang tepat pada waktunya" (HR. Bukhari). Kita juga dilarang untuk menunda pekerjaan itu sampai esok hari tanpa alasan yang masuk akal.

*Kelima*, globalisasi merupakan gerakan "budaya satu arah" dengan informai sebagai tulang punggungnya. Untuk itu ulama dituntut untuk bersikap terbuka dan menanamkan keyakinan bahwa informasi merupakan bukti-bukti pengungkapan ayat-ayat Allah secara menyeluruh. Perhatikan firman Allah, "*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri. Sehingga menjadi jelas bagi mereka bahwa al-Qur'an adalah yang benar. Dan apakah tidak cukup bagi kamu, bahwa Tuhanmu menyaksikan segala sesuatu?*" (QS. Fushshilat/41: 53). Melihat ayat tersebut, muncul pertanyaan berat bagi ulama dan kita semua, bagaimana agar seluruh proses kemodernan dan semakin membludaknya informasi itu, justru dapat semakin meningkatkan keimanan umat secara benar? Maka mau tidak mau kita harus menyiapkan kiat-kiat strategis untuk dakwah kita sekarang.

*Keenam*, memasyarakatkan kembali ajaran Allah dalam QS. 31: 13-19 yang isinya, jangan mempersekutukan Allah, berbakti kepada orang tua,

---

<sup>6</sup> Marshal G.S. Hadgson, *The Venture of Isam*, vol. III, hlm. 182.

sadar akan akibat amal perbuatannya, beribadah secara total pada Allah, memperjuangkan tegaknya standar moral masyarakat, tabah menanggung derita, memperlihatkan harga diri, tidak suka membanggakan diri, sederhana dalam tingkah laku dan sederhana dalam ucapan.

*Ketujuh*, berupaya secara maksimal untuk memberikan landasan ke arah terbentuknya “masyarakat belajar” (*learning society*), suatu tatanan masyarakat yang telah “keranjingan belajar” yang tumbuh atas kemauannya sendiri. Di sinilah makna jargon–jargon besar keagamaan kita seperti “mencari ilmu adalah wajib atas kaum muslim pria maupun wanita”, yang harus dilaksanakan semenjak masih dalam kandungan sampai meninggal dunia, walaupun kesulitan biaya yang dibutuhkan dan pertentangan ideologisnya diibaratkan mencari ilmu ke Cina, yang pada masa Nabi tentu masih sangat sukar untuk ditempuh.

Fungsi utama dari terbentuknya pola masyarakat semacam itu adalah, agar umat muslim tidak menjadi terpinggir pada kancah pertarungan informasi, sehingga aspek-aspek keagamaan tetap dapat dimainkan dengan tanpa mengorbankan aspek lain. Selain itu agar perwujudan keimanan kita tidak semu, yakni ada pola keseimbangan antara iman dalam hati dengan iman dalam perbuatan, sehingga tidak ada kesenjangan moral dalam masyarakat.

Dengan peran-peran strategis di atas, maka *Insy Allah* umat Islam Indonesia akan menemukan apa yang dicarinya, yakni kebangkitan kembali umatnya menemukan dunia Islam Indonesia yang telah sekian lama menghilang, “kejayaan Islam dan kemenangan” pemeluknya di bumi pertiwi. Toh Islam itu katanya “mulia lagi tinggi, dan tidak ada yang dapat melebihi ketinggian dan kemuliannya.” □

## 3

# STRATEGI DAKWAH ISLAM KEKINIAN

## A. DAKWAH DAN ERA GLOBAL VILLAGE

Diskursus da'i (baca muballigh) dengan proses transmisi dan transformasi ajaran Islamnya (konsep dakwah) serta kapabilitas keilmuan merupakan totalitas yang membentangkan garis lurus benang merah yang akan mampu meng-elastisitas-kan konteks keislaman dalam realisasi sosial.<sup>1</sup>

Namun dalam kenyataannya, sampai saat ini masih sering terjadi dalam masyarakat bentuk sosialisasi dakwah yang "monoton" (jumud), yakni proses dakwah yang dengan segala loyalitas "*ananiyah*"nya masih berandai-andai dengan konteks masa lalu yang sebenarnya sudah kurang begitu relevan dengan perkembangan zaman dewasa ini, apalagi di masa mendatang. Dan ini pun tidak mengecualikan kota-kota besar maupun kecil yang ada di Indonesia saat ini. Sebab mau tidak mau seluruh pelosok Indonesia dewasa ini dan yang akan datang harus mulai terlibat dalam konteks perkembangan masyarakat yang telah membentuk *network of global village* dunia.<sup>2</sup>

Untuk itu, sudah saatnya umat Islam Indonesia mulai memikirkan pola dan strategi dakwah Islamiyyah di masa dewasa ini, di mana perkembangan arus informasi sudah sedemikian pesat, oleh karenanya pola dakwah pun harus melibatkan beberapa teori komunikasi yang mendasari pembentukan globalisasi informasi saat ini. Tulisan dalam bab

---

<sup>1</sup> Selengkapnya lihat dalam Muhammad Sholikhin, "Idealisme Da'i dan Konteks Realitas Dakwah", Majalah *MISSI*, No. 07/XXII/1994; juga Muhammad Sholikhin, "Menggagas Strategi Penyampaian Da'wah Islam Kekinian", Makalah untuk diskusi *Forum Komunikasi Mubaligh* Kab. Karanganyar Surakarta, 23 Pebruari 1999.

<sup>2</sup> Perhatikan analisis selengkapnya dalam Malcolm Waters, *Globalization*. (London: Routledge, 1995).

ini bermaksud menyumbangkan gagasan tersebut demi tercapainya kemajuan Islam-Keindonesiaan dewasa ini.

## **B. PERSPEKTIF DA'I DAN KONTEKS DAKWAH KEKINIAN**

Perkembangan akhir-akhir ini terutama dalam bidang ilmu pengetahuan, teknologi dan informasi telah begitu meninggalkan umat Islam jauh di belakangnya. Bahkan dalam perkembangan pemikiran umat Islam sendiri pun belum tersosialisasikan dengan baik. Lagipula dalam kajian-kajian ilmiah bidang keagamaan justru kalah dan tertinggal dari "orang lain" yang mengkaji keislaman, terutama apabila dibandingkan dengan para Orientalis Barat. Juga dalam penerimaan terhadap pemikiran baru, mayoritas umat Islam masih terkesan "menutup diri" dari perkembangan pemikiran keislaman. Dan realitas ini banyak kita jumpai pada daerah-daerah Indonesia, terutama Jawa, yang memiliki tipologi masyarakat yang terkesan masih sangat –meminjam istilah Eric Fromm– mitologis dan kultis dengan corak eksklusif dan sektarian. Sehingga mayoritas umat Islam sekarang ini mengalami dis-informasi yang berakibat timbulnya "keterbelahan jiwa" atau *mental dis-order* ketika berhadapan dengan segala sesuatu yang dianggapnya baru serta modern. Karena daya *inferiority complex* yang berlebihan itu banyak umat Islam kita yang terkesan phobi terhadap gejala-gejala baru dalam pemahaman keagamaan yang mereka anggap sebagai produk Barat. Walaupun itu menyangkut perkembangan umat Islam sendiri. Sehingga sikap yang diperlihatkan terkesan amat ambiguistis.

Hal ini paling tidak disebabkan oleh tiga hal:

- a. Umat Islam kurang *respect* terhadap perkembangan informasi-informasi baru baik dalam skala umum ataupun religi lewat media-media yang tersedia baik cetak maupun lainnya. Bahkan masih banyak para da'i yang membuat jalur pemisah antara faktor agama dengan faktor yang dianggapnya profan seperti pembangunan nasional umpamanya. Sehingga materi tentang pembangunan nasional tidak termasuk dalam agenda dakwah mereka.
- b. Akibat dari yang pertama, para da'i yang selama ini menjadi kunci informasi religius bagi umat beragama kurang/tidak mampu memberikan dan mensosialisasikan informasi-informasi

yang sangat dibutuhkan umat sehubungan dengan perkembangan yang terjadi.

- c. Kedua dilema di atas berakibat metoda dakwah sampai saat ini simplifikasinya masih dalam tataran fiqih-sentris (Ibadah dan amaliyah-mahdhah *par excellence*).

Hal itu dapat sedikit diantisipasi dengan upaya memperluas cakrawala pengetahuan para ulama dan cendekiawan kita, Karena problem yang ada selama ini, masih banyak da'i yang masih terjebak dalam kondisi berpikir 'ala mazhabi yang berakibat dakwahnya terkesan sangat eksklusivistik dan sektarianis. Mereka terperembab dalam sudut pemahaman normatifitas *an sich*, tanpa memperimbangkan aspek empiris-praksis dalam sosial kemasyarakatan. Akibatnya Islam seakan-akan hanya menjadi sejumlah konsep hukum epistimologis yang tidak memiliki kemampuan pembaruan aspek-aspek sosio-kultural, ekonomi dan politik, (*contradictio in-terminis*). Padahal tiga konsep inilah yang dapat mendatangkan perubahan umat Islam menuju kemajuannya (*'izzu al-Islam wa al-muslimin*).

Sedangkan pada masa ketika agama dihadapkan pada problematika zaman baik sosial atau lingkungan seperti saat ini, yang disinyalir sebagai krisis global, dalam era dunia yang serba absurd dan tidak menentu, dengan segala kompleksitas permasalahannya terutama bidang bioteknologi, dibutuhkan da'i-da'i yang "tercerahkan" yang mampu menampilkan Islam secara *kaffah* (prima) baik dalam segi eksoteris maupun esoterisnya.

Sehingga yang dibutuhkan bukan lagi Islam yang tersekat dalam Sunni ataupun Syi'i, apalagi Islam Syafi'i dan yang lebih kecil lagi, karena Islam yang demikian itu bukanlah Islam yang terkategorikan dalam al-Qur'an, namun Islam yang benar adalah Islam Universal (*kaffah*) yang memandang realitas selalu dalam skala normatifitas-empiris murni dengan prinsip ekuilibriumnya, yang membawa kemampuan maksimal dalam peran pembangunan yang diambil dalam konstruk akademis-intelektual maupun praxis-aktual. Sehingga pada saatnya nanti Islam mampu menampilkan diri sebagai agama yang bukan hanya "sekadar agama", namun bisa menjawab seluruh rangkaian program zaman, yang tidak menutup kemungkinan Islam harus mampu menampilkan teologi "parsial" dalam dimensi Insaniyyah, seperti teologi ekologi, teologi biotik, teologi medis dan bentuk teologi

developmentalisme lain dalam rangka mewujudkan Islam yang mampu "mendikte" zaman.

### C. DA'I YANG TERCERAHKAN

Da'i yang tercerahkan pada hakikatnya wujud implementasi *ulul albab* dalam skema Qur'an, atau "*rausan fikir*" menurut Ali Syariati, yaitu da'i yang memiliki ciri antara lain :

1. Memiliki sikap pluralis, sehingga mampu memandang suatu kebenaran agama dalam tataran universal-holistis, dengan sikap *al-hanafiyyat-u al-samhah* sebagai porosnya, dan mau serta mampu untuk melakukan dialog dalam rangka *ta`a-lau ila-kalimatin sawa-'* dengan pihak lain. Sehingga Islam dapat diterima dalam konteks antar-lintas mazhab dan aliran.
2. Memiliki diskursus keilmuan yang komprehensif dalam bidang-bidang sosial kemasyarakatan (di samping bidang spesifikasinya), bukan hanya sekedar memiliki dogma akidah-tauhidiah yang minim dengan dalil-dalil normatif-subjektif yang membentuk skema fiqih-sentris yang selama ini menjadi "senjata sakti" kebanyakan muballigh.
3. Memiliki wawasan keilmuan/pemikiran dan daya empiris yang luas dan kuat, sehingga premis-premis dan postulasi yang dikeluarkannya berdaya ilmiah (argumentatif-filosofis) dan mampu membawa umat pada dimensi *ulil abshar*, bukan sekedar mendakwahkan surga dan neraka serta hal-hal yang membatalkan shalat belaka.
4. Mempunyai daya kepekaan sosial dan wawasan lingkungan yang cukup, yang dapat menimbulkan ghirah intelektual yang mapan, bukan sekedar intelegensia yang marginal.
5. Selalu intens dengan perkembangan-perkembangan baru dalam skala nasional maupun internasional dan mampu mentransformasikannya pada umat dengan tanpa menimbulkan kegelisahan atau perpecahan umat itu sendiri, sedang logika universalitas holistik dijadikan poros sistem-sistem yang mondial (*think globally and act locally*).

Dengan kapasitas yang demikian itulah, maka seorang da'i bukan hanya sekedar menjadi *mubasysyiran wa nazhiran* semata, namun otomatis menjadi mobilisator dan katalisator perubahan umat (*agen of social change*) menuju arah masa depan dalam keseimbangan dimensi *dunya wa al-akhirah*.

Dalam kerangka ini patut direnungkan keteladanan Ibn Taimiyyah (1262-1328 M) sebagai da'i yang memiliki ciri global: *Pertama*, simbol da'i yang bersifat egaliterianis murni yang tidak tersekat dalam *taqlidiyah-madzhabi*, bahkan menganjurkan paham mazhab komparatif untuk memajukan pemikiran umat Islam. *Kedua*, Da'i harus mampu menjadi seorang konseptor dan revolusioneris sekaligus, yang selalu menghendaki untuk mengadakan tajdid pemikiran dan memiliki kemampuan mengaktualisasikan nilai-nilai Islam yang dimilikinya. *Ketiga*, Memiliki orientasi pemikiran netral, baik dalam pemikiran keislaman (salaf atau khalaf) maupun pemikiran beragama secara umum dalam sendi-sendi substantifnya serta mampu mengintegrasikan nilai normatif Islam dengan nilai-nilai ilmiah yang selama ini diprofankan umat.

Di sinilah maka peran para ulama dan cendekiawan, serta lembaga atau institusi yang mewadahnya sangat diharapkan agar mampu membentuk kader-kader da'i semacam itu, dengan langkah pertama yang harus di ambil adalah membenahi umat dari situasi "stabilitas dalam kekakuan" dalam pemahaman agama untuk menciptakan ulama-intelektual (ulama plus) yang bisa membawa bendera Islam dalam "bentuk asli"nya.

Karena dengan kiblat dunia saat ini yang sedang bergeser ke arah era pasca-modernis, maka ulama yang dibutuhkan pun adalah ulama yang mampu menerjemahkan konsepsi idealisme akidah Ilahiyah (dengan syariahnya yang khas dan sangat universal) ke dalam realisme akidah insaniyyah dengan orientasi sosial, ekonomi, ekologi dan keseluruhan aspek kehidupan manusia.

Sedangkan pengkaderan yang selama ini berlangsung masih berkuat pada sisi metodologi-teoritis-teknis dengan materi-materi keislaman yang eksklusif-statis, dengan berpenampilan skripturalisme-tradisionalis, yang mungkin pada suatu saat nanti akan terdesak ke pinggir (marginal) dalam konteks masyarakat yang metropolis di tingkat pandang dunia. Karena masyarakat yang demikian itu menghendaki basic-substansif yang mampu melakukan kolaborasi nilai-nilai antagonistis maupun distinctif yang membentuk elipsitas tata nilai religius.

Itulah yang saat ini dibutuhkan umat, dan lagi pula dakwah bukan hanya sekedar menyampaikan materi secara retorik-dialektis, namun merupakan konsep menyeluruh tentang transmisi dan transformasi nilai-nilai objektif Islam dalam kehidupan sosial kemasyarakatan yang pada titik kulminasinya nanti Agama akan mampu memberikan pengkajian menurut prinsip-prinsip yang tinggi dan universal. Sehingga agama mampu menjadi kritik fundamental yang meliputi tiga aspek :

*Pertama*: Agama akan membela nilainya sendiri secara prinsipal, andaikata ia di serang dan diambiguitaskan. *Kedua*: Agama akan memberi evaluasi kritis dan prinsipal jika ia dalam perubahan nilai-nilai humanistik dan religiusnya dilanggar atau dibahayakan. *Ketiga*: Secara lebih praktis kritik itu diajukan jika nilai-nilai intrinsik di biang yang lebih rendah, baik sosial maupun politik dan ekonomi di lalaikan atau dikorupsikan, walaupun mungkin secara vokal diakui atau dipertahankan.

#### **D. MENGGAGAS METODOLOGI DAKWAH KINI DAN MENDATANG**

Berdasar pada konteks pemikiran di atas, maka gagasan mengenai integrasi antara pola dakwah Islam dengan pola Ilmu Komunikasi, terutama *human relation* patut kita perhatikan. Prinsip awal metode ini adalah bahwa sistem kerja *human relation* dalam dakwah tetap mengikuti pola-pola umum dari *human relation* itu sendiri, yang menurut Michael J. Jucius, tersusun dalam tiga tingkatan:

1. Memindahkan dari situasi yang mengganggu.
2. Lebih memperbaiki situasi yang telah mengarah menjadi baik.
3. Pengadaan situasi-situasi yang membantu situasi yang baik.

Konsep-konsep tersebut sangat sejalan dengan konsep normatif dari dakwah itu sendiri yaitu "...Serulah mereka ke jalan Tuhanmu dengan penuh hikmah, *mauizhah hasanah*, dan *mujadalah billati hiya ahsan....*".

Konseptualisasi hikmah, merupakan perpaduan antara akar ilmu dan amal, yang melahirkan pola kebijakan dalam mensikapi orang lain, yang dalam sistem di atas digambarkan dengan analog pertama, menghilangkan segala bentuk yang meng-ganggu.

Adapun *mauizhah hasanah* sering diberi arti tutur kata yang baik, nasihat yang baik dan sebagainya, sebenarnya lebih mengacu pada upaya perbaikan sistem dan situasi serta kondisi yang terkait dengan dakwah itu sendiri. Dimensi yang tercakup dalam kaitan ini adalah bahwa "*al din-u al nashihah*", Agama merupakan pola pelaksanaan amanat atau loyalitas untuk Allah, Rasulullah, dan seluruh umat Muslim. Sementara konsep *mauizhah hasanah* itu sendiri sebenarnya hanyalah sebuah simbol agar pelaksanaan agama mampu mengadakan sisi *equilibrium* (keseimbangan) dalam pelaksanaan kehidupan keagamaannya, termasuk pola dakwah. Dan *mauizhah hasanah* inilah konsep kunci penerapan *human relation* dalam dakwah, selama kita artikan itu sebagai sebuah mekanisme perbaikan pola dakwah dalam konsep *bil-lisan* dan *bil-hal* yang berlandaskan pada konteks kemaslahatan manusia.

*Mujadalah billati hiya ahsan* merupakan kerangka teori upaya kreatif dan adaptif pelaku dan pelaksanaan agama, antara etik moral keagamaan dengan etik sosio-historis yang berjalan di tengah-tengah masyarakat. Dalam arti bingkai doktrin keagamaan tidak bisa begitu saja terlepas dari bingkai doktrin tradisi dan budaya masyarakat dalam pola pelaksanaan agama secara ritualnya.

Sampai di sini kita akan tahu, apabila kerangka dakwah di laksanakan dengan bungkus teori *human relation* yang benar, maka akan menghasilkan pola disiplin keagamaan yang positif, yang pada masa mendatang sangat dibutuhkan oleh masyarakat muslim di Indonesia ini.

Menurut Spriegel disiplin positif merupakan hasil dari pendidikan, hasil dari kebiasaan, tradisi di mana seseorang dapat menyesuaikan dirinya dengan keadaan di sekelilingnya. Otomatis disiplin keagamaan yang dianut pun bukanlah corak keagamaan yang reaktif dalam arti negatif. Melainkan corak keagamaan yang damai dan bersahabat, serta mempertimbangkan aspek-aspek sosial setempat dalam pelaksanaannya. Di sini agama berfungsi sebagai pembentuk sejarah, sekaligus mengkritisi sejarah yang telah lewat, namun bukan memberontak terhadap sejarah itu sendiri.

Disiplin positif adalah disiplin yang konstruktif, suatu kebiasaan yang baik, suatu reaksi terhadap nilai-nilai serta norma-norma yang berlaku di dalam suatu masyarakat. Dalam hal ini pengaruh disiplin positif akan dapat pula menentukan corak keagamaan seseorang, karena disiplin positif sebagai hasil penerapan metode dakwah dengan pendekatan *human relation*-nya, memberikan warna kebebasan dalam pola beragama, bukan

hanya menekankan agama dalam dogmatika dosa dan pahala, sehingga akan terpenuhilah peranan dari *human relation* itu untuk mewujudkan tujuan dari pelaksanaan dakwah. Dengan kata lain pola *human relation* dalam dakwah adalah merupakan *overlapping of interest*.

Untuk itu pula maka juga diperlukan suatu bentuk penyadaran di kalangan umat Islam yang berperan sebagai da'i, baik muballigh, penulis maupun cendekiawan serta yang lain, bahwa sampai saat ini masih banyak muballigh (dalam arti luas) yang memanipulasikan emosi jamaah, dan kurang melatih daya kritis mereka. Keberagamaan yang emosional memang memberikan kehangatan dan gairah, tetapi ia biasanya tidak tahan banting. Dalam kompetisi pemikiran (*al-ghazwu al-fikriy*), yang emosional akan mudah tersisih oleh yang rasional.

Memang penelitian komunikasi menunjukkan bahwa perubahan sikap lebih cepat terjadi dengan imbauan (*appeals*) emosional. Tetapi dalam jangka lama, imbauan rasional memberikan pengaruh yang lebih kuat dan lebih stabil. Iman segera naik lewat sentuhan hati, tetapi perlahan-lahan akan turun kembali, sedang lewat sentuhan otak, iman akan naik secara lambat tetapi pasti.

Dengan gagasan tersebut, maka sebenarnya para cendekiawan-lah yang paling berpeluang menjadi garda depan pada pola pembentukan kerangka penyampaian dakwah ajaran Islam di Indonesia ini. Karena hampir seluruh sarana yang dibutuhkan dalam konsep di atas, terdapat dalam tubuh fisiologis para ulama-intelektual, baik wacana konseptual-teoritis, maupun prasarana yang mendukung upaya aktualisasi-praxis. Tinggal sekarang bagaimana kemampuan efektifitasnya? Mungkin inilah yang sedang ditunggu-tunggu dan diharapkan umat dengan maraknya intelektual-intelektual baru, dengan segenap institusi yang mewadahnya. □

## 4

# DAKWAH BAGI MASYARAKAT MASA DEPAN: ANTARA SAINS, PERADABAN DAN PERENNIALISME

### A. KEGAGALAN PERADABAN MODERN

Dewasa ini Indonesia sedang menapaki era PJP II –pembangunan jangka panjang tahap dua– yang pada era inilah bangsa Indonesia bertekad untuk menjadi bangsa yang maju dan modern sejajar dengan bangsa-bangsa lain di dunia. Pada era ini dapat digambarkan bahwa kondisi kehidupan bangsa Indonesia secara umum memiliki ciri khas sebagai berikut:<sup>1</sup>

1. Masyarakat yang berubah dari masyarakat agraris menjadi masyarakat industri, yang dibarengi dengan makin derasnya urbanisasi.
2. Globalisasi informasi.
3. Makin tingginya tingkat intelektual.

Untuk memahami secara lebih tepat perubahan dinamis yang sedemikian cepat kondisi ini maka teori Alvin Toffler tentang gelombang-gelombang peradaban manusia dapat membantu kita. Ciri pertama merupakan peralihan dari gelombang pertama (masyarakat agraris) ke gelombang kedua (masyarakat industri), sedangkan ciri yang kedua adalah menggambarkan kondisi masyarakat gelombang ketiga (masyarakat informasi), peralihan dari gelombang kedua. Dengan demikian jika di negara-negara maju persoalannya hanya dimunculkan oleh karena peralihan dari dua gelombang, maka Indonesia memiliki permasalahan

---

<sup>1</sup> Munawir Sazhali, *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini*, Jakarta: UI-Press, 1994, hlm. 1.

yang lebih berat karena gejala empat gelombang sekaligus bertemu dan berada pada masa dan tempat yang sama, Indonesia saat ini.

Pada setiap peralihan antar gelombang, akan memicu persoalan-persoalan yang cukup mendasar terhadap pola-pola kehidupan masyarakat, di mana untuk Indonesia saat ini gejala-gejala itu sudah nampak dengan wujud gejala sosial yang negatif seperti dislokasi, disorientasi, deprivasi dan ketercerabutan akar budaya (*cultural uprooting*), dan lain-lain.

Mental *dis-order* yang muncul pada jiwa masyarakat lebih banyak disebabkan karena belum mampunya mereka mensinkronisasikan antara nilai-nilai baru yang dimunculkan oleh gejala modernisasi yang semakin maju, dengan ajaran agama yang dianut, tersebut masih rendahnya daya serap mereka terhadap agama secara essensif yang bersifat religio-perennis (dengan sikap-sikap *hanif* dan *'arif* sebagai acuan). Juga karena kekecewaan mereka atas ketidak-bisaannya mengikuti arus perkembangan yang terjadi di hadapan mereka, karena masih terikat erat dengan gejala-gejala alami yang mereka kerap rasakan pada era agraris dahulu untuk tergantung pada gejala-gejala alami. Akibatnya mereka merasakan hidup yang hampa akan makna.

Nilai "hampa makna" inilah yang di sinyalir oleh Alvin Toffler, di mana pada pertukaran gelombang kedua ke arah gelombang ketiga akan mengakibatkan runtuhnya struktur dan "makna hidup" manusia. Padahal setiap individu membutuhkan struktur, sebab tanpa struktur itu berarti merupakan realitas yang tanpa makna dan berakibat pada keruntuhan.

Karena ketiadaan struktur dan kehilangan makna itulah, maka manusia modern cenderung mencari apa saja untuk di jadikan sebagai *way of life*-nya. Indikasi ketidakpastian fundamental dalam bidang moral dan etik, terjadi disintegrasi dan disorganisasi sosial yang menimbulkan dehumanisasi yang berujung pada sikap individualistis, perlombaan materi, dan terpuruk pada kungkungan material dengan kenikmatan sesaat.

Selain itu, karena gejala individualitas tersebut ditunjang dengan kepuasan sesaat karena hasil-hasil pembangunan teknis, tanpa dukungan keseimbangan aspek spiritual, terjadilah proses alienasi (keterasingan) pada pribadi anggota masyarakat. Ini terjadi sebab kadang dalam menikmati hasil modernitas itu, menjadikan manusia lupa akan jati diri yang sebenarnya: secara tidak sadar ia justru diperbudak oleh modernitas

yang semakin melingkupi dan memenjarakan jiwanya. Dari sinilah kompleksitas gejala negatif bagi kemanusiaan dimulai.

Secara kolektif manusia mengalami gejala keterasingan jiwa, atau paling tidak keterbelahan jiwa (*split personality*). Keterbelahan jiwa ini telah mengerosikan sisi terdalam dari kema-nusiaan, yakni batin, perasaan atau spiritualitas baik immanen maupun transenden: teknikalisisasi industri telah memunculkan proses de-humanisasi secara akut, kolektif dan tiba-tiba.

Inti dari definisi alienasi ini dijelaskan oleh Eric Fromm, bahwa alienasi pada masyarakat industri hampir total, yang meliputi manusia dengan pekerjaannya, benda-benda yang dikonsumsi, negara, pada sesamanya, dan pada diri sendiri. Ia menciptakan tonggak-tonggak sosial yang membentuk bangunan teknis, namun setelah bangunan itu tegak justru bangunan itu menguasai diri dan jiwanya, dan manusia pun mempertuhankan apa yang ia ciptakan itu, menghilangkan Tuhan (yang haqiqi) dengan mengambil tuhan-tuhan lain (yang nisbi), yang dalam istilah Fromm dikatakan "*the idol represents his own life-force in on alienated form*" (berhala, produk yang dipuja, hasil dari industrialisasi) yang telah merepresentasikan daya hidupnya, dalam suatu bentuk yang mengalami alienasi).

Masa peralihan dari era agrarian ke era industrial terjadi bersamaan dengan proses masuknya gelombang era informasi dunia, maka terjadilah benturan antara dua kepentingan. Di satu pihak kritik-kritik terhadap gejala dan kecenderungan industrialisasi dilancarkan, baik dengan wacana agama maupun wacana ilmu-ilmu sosial yang lain, namun pada lain pihak perkembangan teknologi yang paling canggihpun tetap diperlukan dan digerakkan untuk membangun bukan saja sarana modern, namun termasuk pula sarana tradisional.

Pada kondisi tersebut, praktis mentalitas agrarian tidak mendapatkan tempat yang layak, padahal mentalitas industrial belum terbentuk pada masyarakat. Untuk menopang pembentukan nilai-nilai baru yang akan menyangga paradigma kehidupan bangsa kembali pada norma dan tatanan nilai ideal, mutlak diperlukan bentuk wacana pembangunan sosial, yang menekankan pembangunan bukan saja semata sebagai persoalan pertumbuhan mekanik, namun yang dimaksud adalah proses perubahan yang dapat menjamin adanya konsolidasi sistem dan membuka peluang-peluang baru bagi tatanan pergaulan yang lebih luas. Otomatis

ketika wacana pembangunan sosial mencoba untuk dirintis kembali sebagai sarana penyeimbang (*balancing*) pembangunan ekonomi maka persoalan yang dicakup dalam spektrum tersebut adalah justru wilayah-wilayah yang berada di luar garis ekonomi itu sendiri, namun meliputi masalah pokok yang muncul sebagai implikasi dari pembangunan ekonomi, yang kini semakin menggejolak yakni transformasi pada pranata-pranata sosial, pada teknologi, nilai-nilai dan perilaku yang menitikberatkan pada program perbaikan (*improvement*) pada sisi mentalitas para pelaku dan pelaksana pembangunan itu sendiri, yang akhirnya mau tidak mau mengharuskan kembali pada konsepsionalisme idealis agama sebagai dasar landasan kebenaran norma dan nilai objektif dan absolut.

Kondisi kemasyarakatan kita masih diperparah dengan ambruknya moral kebangsaan secara general. Terjadi degradasi keimanan di segala sektor. Dalam pola pemikiran terjadi sikap *double standart* dalam penerapan nilai-nilai objektifitas terhadap agama, budaya dan peradaban. Sementara mental umat masih terjerat pada gejala *inferiority complex*, baik teoritis maupun praktis. Akibat lebih jauh dari krisis modernitas di atas, kontrol sosial masyarakat semakin longgar: bahkan mulai terlepas dari relnya. Ini ditandai dengan makin kendornya serta menghilangnya simbol-simbol religiusitas.

Yang paling memprihatinkan: kitab suci telah kehilangan elan vitalnya; substansi ajaran dan daya spiritual yang mampu menggugah etos ilahiyyah untuk mewujudkan kebahagiaan. Makin langka dan makin mahal orang yang benar-benar menyentuh al-Qur'an dengan penuh kecintaan dan kasih sayang: sentuhan zahir dan batin, ilmiah dan amaliah sekaligus.

Jika kita urai secara lebih rinci kita akan menemukan lobang-lobang lain yang sulit sekali untuk sekedar ditambal atau dijahit, tetapi sudah saatnya diganti secara total.

Otomatis di sinilah peran dan tantangan agama, dan lebih khusus adalah umat Islam sebagai umat mayoritas yang memiliki tanggung jawab paling besar terhadap segala proses yang sedang berlangsung: sampai sejauh mana peran agama itu bermain dalam pembangunan untuk berpartisipasi melakukan transformasi sosial budaya yang menyangkut perubahan-perubahan sikap dan tingkah laku. Sehingga agama di alam Indonesia bukan hanya sekedar sebagai *contradictio in terminis* (rumus yang bertentangan dengan apa yang akan dirumuskan).

Ini era *new age*, kata para saintis-spiritual: suatu era "milik" para dekonstruktor. Para dekonstruktor pola keberagamaan diperlukan sebab di samping hal-hal di atas, kecenderungan akhir-akhir ini menunjukkan, hegemoni peradaban yang dibangun atas landasan modernisme Barat mulai runtuh. Konsepsi sains-eksak yang berdiri kokoh pada fondasi Cartesian, Newtonian atau Baconian mulai diragukan oleh banyak saintis mutakhir.<sup>2</sup> Untuk itu kelompok yang menamakan dirinya New Age melirik suatu jenis "sains baru" yang menjanjikan kesejahteraan umat manusia di masa mendatang, yakni sains yang dibungkus dengan perennialisme keagamaan (religiusitas). Sains sekarang diyakini dapat menjadi jalan memahami realitas kosmos. Di samping misalnya mistik. "*Mystics have known about it for thousands of years. Science is now discovering it,*" kata Michael Talbot. Sains tidak lagi mendominasi, tapi melengkapi jalan agama dalam membicarakan tema-tema religiusitas. Kesadaran (yang menjadi dasar religiusitas manusia) dan alam semesta berhubungan: ada "*the cosmic connection*". Paham inilah yang memunculkan "religiusitas baru".<sup>3</sup>

Para saintis telah meyakini bahwa kosmologi memang bisa menjadi dasar untuk kesadaran "agama baru". Tapi perlu diingat: bukan agama dalam arti konvensional. Barangkali sejenis agama sekuler dalam baju deisme baru.

Dari penggambaran di atas, maka sebuah persoalan yang cukup mendasar telah menghadang kita semua, bagaimana for-mulasi esensial dari dakwah Islamiyah menghadapi problematika tersebut di atas. Sebab walau bagaimanapun konsepsi-konsepsi –terutama secara teoritis– dakwah yang ada sampai saat ini belum secara keseluruhan mencapai sasaran yang tepat bagi masyarakat masa depan, yakni masyarakat yang penuh keterbukaan, sehingga nampaknya diperlukan formulasi baru dalam gerakan dakwah, melengkapi yang selama ini sudah ada.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Perhatikan Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban*. Yogyakarta: Bentang, 1997.

<sup>3</sup> Lihat Muhammad Sholikhin, "Titik Balik Sebuah Peradaban; Cara Baru Beragama Lewat Sains", dimuat *Suara Merdeka* Jum'at 9 Mei 1997, hlm. 7.

<sup>4</sup> Penulis mengucapkan terima kasih kepada Muhammad Sholikhin, yang sudah memberikan bahan-bahan penulisan untuk keseluruhan bab ini. Termasuk makalah ujian komprehensifnya di Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, pada 26 Mei 1998 dengan judul "Mendakwahkan Islam untuk Masyarakat Masa Depan (Perspektif Sains, Peradaban dan Perennialisme)". Namun demikian pertanggungjawaban keseluruhan tulisan ini tetap ada pada penulis.

## B. KEGAMANGAN MANUSIA INDONESIA DI ERA MODERN

Istilah kemodernan sebenarnya muncul beriringan dengan kemunculan renaissance di Eropa pada abad XVII. Istilah zaman modern ini lebih mengacu pada segi teknologis perkembangan pola industris. Zaman tersebut sebenarnya lebih tepat disebut dengan "zaman teknik" (*technical age*), "*karena pada munculnya zaman itu, adanya peran sentral teknikalisme serta bentuk-bentuk kemasyarakatan yang terkait dengan teknikalisme itu*" -demikian kata Marshal G. Hudgson-, "*...dan ...wujud keterkaitan antara segi teknologis sebagai dorongan besar pertama untuk manusia memasuki zaman sekarang ini, yaitu revolusi industri (teknologis)...*

Berkaitan dengan gerakan modernisme ini, Mamarduke Pichthal menulis "tak ada sedikit pun dalam Islam, demikian pula dalam Kristen, ajaran yang menghambat kemajuan. Soalnya adalah bahwa beberapa waktu yang lalu kekristenan telah mendapatkan suatu "modus vivendi" untuk hidup modern, sedangkan Islam belum sampai ke situ, walapun (begitu) justru sekarang inilah proses itu sedang dilaksanakan".

Namun perlu ditekankan terlebih dulu, kita perlu introspeksi diri agar tidak begitu saja terbuai oleh jargon-jargon Modernismenya secara formal. Sebab sekat-sekat modernis dan tradisional dalam skala formal sudah tidak relevan lagi untuk di gunakan sebagai jargon dalam upaya membangun umat sekarang ini.

Hal tersebut disebabkan karena ukuran-ukuran yang digunakan sebagai standar kemodernan dan ketradisional baru terletak pada basis sosialnya, yaitu skema sekolah-modern-pedagang-kota-jawa-luar jawa, yang diperhadapkan dengan pesantren-tradisional-petani-desa-jawa-pedalaman, dan hanya pada skematika masalah *ikhtilafiyah-madzhab* yang tidak essensial dan tidak menjadi issu dalam masa sekarang ini.

Selain itu diskriminasi antara tradisionalisme dan modernisme mulai banyak dikritik dan cenderung ditinggalkan karena :

1. Makna istilah tradisional dan modern itu dianggap kabur, untuk dijadikan sebagai alat klasifikasi masyarakat atau kelompok masyarakat,

2. Teori yang melatar-belakangi wawasan ini hanya sedikit memberikan penjelasan tentang proses bagaimana masyarakat berkembang,
3. Ada banyak bukti bahwa pertumbuhan ekonomi dan modernisasi yang maju sekalipun tidak serta merta menghilangkan pola tindak tradisional, nilai-nilai dan kepercayaan, sebaliknya masyarakat modern tidak pula serta merta mendukung prestasi.

Maka untuk menghindari problem modernitas dalam pola keagamaan itu, kita harus membedakan antara dua istilah yang sering mengalami kerancuan, terutama saat memahami jargon "menghidupkan kembali rasionalisme dalam Islam".

Yang perlu diperhatikan di sini, bahwa yang digerakkan kembali itu adalah prinsip rasionalisasinya bukan rasionalisme agama. Sebab rasionalisme agama berarti akan menafikan sisi transendensi-spiritual atau ruh agama itu sendiri, sehingga gerakan yang berdasar pada prinsip rasionalisme tidak bisa di terima oleh semua umat Islam, apalagi dengan kultur masyarakat Indonesia yang masih sangat heterogen ini.

Sebab seperti di ungkapkan oleh Kingley Davis, sifat non-rasional agama memainkan fungsi masyarakat pribadi manusia, dan karena itu tidak bisa diatasi dengan mengganti keterangan religius dengan keterangan ilmiah begitu saja (rasionalisme). Yakni manusia tidak akan puas dengan penjelasan rasional dan masih membutuhkan penjelasan yang non rasional namun tetap manusiawi. Berarti pula –menurut David Tracy– keterangan-keterangan rasional (ilmiah) khususnya untuk dapat dipahami dan diterima, memerlukan keterlibatan diri dengan soal ketuhanan dan agama.

Untuk itulah maka yang diperlukan adalah sebatas rasionalisasi agama, yakni penempatan yang proporsional tentang mana yang seharusnya diprofankan dan mana yang seharusnya ditransendensikan (mirip dengan sekularisasi).

Namun, di samping rasionalisasi juga sangat diperlukan kesadaran kita akan wujud transendensi agama seperti di singgung di atas, yang merupakan jasa terbesar yang diberikan agama terhadap manusia, yakni mengarahkan perhatian umat manusia kepada masalah usaha penting yang selalu menggoda pada masalah "arti dan makna" (*the problem of meaning*) yang menuntun manusia ke arah "kepastian kognitif" tentang perkara-

perkara yang tidak dapat dielakkan akal pikiran, kesusilaan, disiplin, penderitaan, nasib akhir manusia: yang terhadap soal-soal tersebut agama memberikan arah dan tujuan dengan syarat manusia itu mampu dan mau menerima nilai-nilai terakhir dan tertinggi (*ultimate goal*) dari agama.

Rasionalisasi diperlukan dalam agama karena selain merupakan fenomena transenden, agama juga sekaligus merupakan fenomena sejarah dan budaya, di mana agama-agama tersebut berkembang dalam setting sosio-historis dan budaya tertentu yang tidak saja mempengaruhi pemikiran keagamaan, tetapi juga pada perkembangan doktrin-doktrin agama. Selain itu juga untuk menjawab tantangan modernitas, sebab agama diharapkan selalu mampu memberikan konstribusinya terhadap pengembangan peradaban dan kemanusiaan. Agama yang gagal menjawab tantangan modernitas akan hilang dari peredaran. Atau meminjam istilah Ahmad Syafi'i Maarif, sebuah Islam yang tidak mampu memecahkan masalah-masalah kemanusiaan yang riil mungkin tidak mempunyai masa depan yang cerah. Maka peranan agama di sini sejalan dengan L. Peacock adalah –mengutip Benyamin Nelson dalam Thomas O'dea– menjadikan agama sebagai suatu "*directive sistem*" yang tersusun dari nilai-nilai normatif yang mencetak dan membentuk jawaban kita atas banyak tingkat pemikiran, perasaan dan perbuatan (manusia)...menurut cara yang diinginkan (agama).

Pada pendahuluan bab ini telah dijelaskan bahwa keterasingan manusia dari jiwanya sendiri (alienasi) terjadi karena manusia telah mempertuhankan hasil-hasil industri yang dihasilkan oleh tangan mereka sendiri. Alienasi ini dari sudut pandang psikologi memang wajar. Industri merupakan implikasi logis dari kemodernan. Ketika teknologi telah mendominasi, bahkan melampaui ilmu pengetahuannya, maka saat itu perkembangan psikologi masyarakat terlampaui kecepatannya, jadilah kesenjangan psikologis secara massal, dan memunculkan alienasi tersebut (akibat dari *technical age*). Toffler menyebut hal ini sebagai *future shock* (kejutan masa depan). Manusia selalu dibuat terkejut setiap terjadi capaian-capaian ilmu pengetahuan pada teknologinya, sementara rumus-rumus ilmiahnya kadang masih belum selesai dibuat.

Maka dakwah Islam sebenarnya bukan lagi hanya masalah halal dan haram, sebab kriteria itu sekarang menuntut perangkat penelitian yang berhajat pada iptek tadi. Halal-haram tidak lagi nampak di depan mata, ia menjadi absurd bagi mata telanjang dan indera manusia. Nah, saat seperti

ini dakwah perlu lebih menekankan pada lahan garap psikologi massa, penekanan '*la rayba fih*' dalam ber-Islam, penanganan patologis, penanggulangan deviasi sosial. Konsep *amar ma'ruf* di sini tak lebih merupakan hanya tinggal fakta sejarah atau hal yang sudah menyenarai untuk dirujuk kembali saat diperlukan. *Amar ma'ruf* adalah fosil bagi *nahi munkar*.

Tetapi realitas yang akan membentuk sejarah adalah penanganan psikologis terhadap masyarakat modern. Mereka terasing secara psikis dan klinis, mereka tidak lagi membutuhkan janji-janji dan doktrin agama yang sudah dianggap biasa dan lagi pula kaku. Mereka mengharapkan siraman keagamaan yang mampu memberi terapi pada kedalaman jiwanya yang dihilangkan dan dikaburkan oleh hasil-hasil kemodernan. Mereka telah kehilangan "makna hidup", sehingga untuk membentuk masyarakat era gelombang ketiga (sebutan Toffler untuk masyarakat masa depan), "makna hidup" harus menjadi pondasinya. Bila demikian, berarti, bukankah agama harus pula menitikberatkan pada "makna hidup" agar kemanusiaan kembali terwujud? Dan bukankah ini membutuhkan pendekatan keagamaan yang esoteris serta substantif?

Untuk menyentuh aspek tentang makna hidup itulah, maka peranan dakwah Islam harus dikembalikan pada proses pembedahan segi-segi spiritualitasnya yang banyak menjanjikan kekayaan dan kebahagiaan batin secara sempurna. Otomatis ini menggiring kita pada pemaknaan yang paling esensial dari agama itu sendiri yakni konsepsi perennialisme keagamaan. Inilah yang perlu kita bahas sekarang di antara wacana gerakan modernisme dan spiritualitas.

### **C. KOLABORASI MODERNISME DAN TRADISIONALISME-SPIRITUAL**

Gerakan modernisme di sini dimaksudkan pada sektor pemikiran dan ideologi keumatan. Dalam hal ini Fazlur Rahman pernah membagi gerakan Islam menjadi modernis, neo-modernis, revivalis dan neo-revivalisme. Anehnya Rahman tidak menyebut-kan gerakan tradisional atau neo-tradisional, yang sesungguhnya pada tahun-tahun kehidupan Rahman sudah menjadi salah satu trend gerakan Islam dunia. Bisa saja Rahman masih kurang dalam membuat kriteriologi gerakan Islam dewasa ini.

Modernisme yang dicanangkan oleh tokoh-tokoh sejenis Rahman di Indonesia, dikomandoi oleh Harun Nasution, Johan Effendi, Utomo

Danandjaya, Nurcholish Madjid (dan group Paramadina) dan lain-lain. Yakni modernisme pemahaman keagamaan. Yang dimaksudkan perubahan (dekonstruksi?) pemahaman di sini adalah pemahaman agama yang bertumpu pada tiga dataran sekaligus: spiritual, filosofis dan sosiologis-historis.

Namun kemudian dalam dataran praktisnya, tidak semudah idealisasi tersebut. Akhirnya (mungkin sebagai *flash back* [atau feed-back?]) terhadap model pemahaman yang diberi stempel "tradisional" yang umumnya melekat pada NU), gerakan ini justru lebih didominasi oleh pemahaman yang bersifat filosofis dan sosial-historis. Wacana spiritualitasnya agak terabaikan (walaupun mungkin hal ini tidak disengaja, dan tidak dimaksudkan oleh para kaum modernis itu sendiri).

Kelemahan ini mendatangkan akibat yang lumayan fatal: para pengikutnya (yang umumnya terdiri dari para mahasiswa di perguruan tinggi dan organisas-organisasi muda keagamaan) justru menjadi fanatik akibat gandrung pada gerakan modernisme ini.

Mungkin para tokoh penarik gerbongnya benar bisa menyeimbangkan ketiga pola pemahaman di atas secara komprehensif, namun justru di tingkat pengikutnya: lebih bercorak Mu'tazili ekstrem, dengan menafikan spiritualitas transenden dari agama-agama. Akibatnya justru modernisme pemahaman malah menjadi ajang pemu'tazilahan pola pemikiran, bukan mengembalikan akar sunnah sebagaimana niat semula. Ini bukan berarti Mu'tazilah itu buruk apalagi sesat. Corak Mu'tazili dalam berbagai hal bisa diperlukan kerangka metodologisnya, namun apresiasi tradisional (dalam makna yang sebenarnya) jangan sampai kehilangan vitalitasnya. Kita harus ingat, budaya bangsa secara anthropologis tetap masih (dan *Insya Allah* akan tetap) mengakar di sebagian besar rakyat dan masyarakat kita. Dan budaya itu sangat erat dengan konsep-konsep spiritual bahkan eskatologis dalam agama. Tinggal bagaimana kita mengarahkan pemahaman terhadap "budaya" tersebut agar tidak menyimpang dari agama kita, bukannya mengikis habis "hal-hal baru" yang –tentu dan pasti– tidak terdapat pada zaman Rasul itu, dan tentunya sangat jauh dari alam modern ala Barat.

Maka modernisme yang dijalankan harus bertumpu pada nilai-nilai spiritual: dan ini diurai dengan cara filosofis maupun sosial-historis. Bukannya ketiga hal itu diletakkan sebagai kacamata yang dipakai tiga

orang, tetapi kita sekaligus menggunakan ketiga teropong bidik itu untuk mengamati gejala-gejala zaman yang muncul.

Kelemahan modernisme kita dewasa ini: orientasi pemahaman lebih bertitik tolak pada bidikan filosofis dan sosial-historis daripada spiritualitasnya. Di sisi lain, konsepsi filosofis dan sosial-historis itu sendiri diletakkan sebagai kerangka luar atau berada di luar jangkauan spiritualitas. Yang terjadi tetaplah kesenjangan pemahaman terhadap pola keberagamaan. Penalaran tersebut, ketika diterapkan pada konsepsi filosofis *kalimatun sawa*, akan membawa arah pemahaman "pembenaran" semua agama "formal". Sedangkan secara spiritual, titik temu itu terjadi pada dataran *sophia perennis* dari nilai-nilai dan ajaran agama-agama, bukan pada agama "formal"nya. Adapun penyebutan nama formal agama, hanyalah untuk memudahkan pemahaman saja: bukan sebagai legitimasi "kebenaran" agama yang ajaran dan nilai-nilainya "diletakkan sama" dengan Islam (dengan I besar: Islam I besar lebih mengarah pada nama Islam spiritual yang sudah dipeluk semenjak Nabi Nuh –untuk masa Nabi Adam sampai Idris yang jaraknya ada 10.000 tahun sampai masa Nuh, belum bisa dilacak melalui konsepsi Qur'aniyyah– sampai Isa, dan menemukan bentuk sejatinya pada masa Muhammad sehingga diformalkan sebagai Agama yang sempurna. Sedang Islam dengan i kecil merupakan agama Islam yang kita "peluk" atau mungkin baru "memeluk" kita. Namun ini tidak boleh kita hilangkan sebab kita baru bisa ber-Islam hanya melalui Islam [secara formalistis] itu sendiri).

Kenyataan inilah yang pernah disindir oleh John Naissbitt dan Patricia Aburdence, bahwa termasuk salah satu dari trend besar abad ke-21 adalah kembalinya manusia pada konsepsi spiritualisme, dan 'menolak' terhadap agama formal: *spiritualism yes, organized religion no*.<sup>5</sup>

Tesis ini tentunya tidak bisa kita terima begitu saja, sebab Islam menghendaki adanya wadah agama formal. Namun juga perlu diingat, bahwa Islam juga menekankan sisi pemahaman esensialis atau substansinya.

Ini yang menjadikan persoalan mendasar bagi umat Islam Indonesia, sebab mayoritas masih terjebak pada pola bentuk agama formal, belum masuk ke wilayah esensinya.

---

<sup>5</sup> John Naissbit & Patricia Aburdence, *Megatrends 2000*, edisi Ringkasan untuk Eksekutif. Jakarta: Pemburu Warta Ekonomi, 1996, hlm. 8.

Padahal kenyataan itulah yang justru menunjukkan kelemahan umat Islam secara mendasar. Sebab kepicikan dan kesempitan sebuah agama akan terjadi jika kebenaran agama diidentikkan hanya dengan bentuknya, "*Islam spread through the world like lightning by virtue of its substance, and its expansion was brought to a halt by reason of its form*" (Islam menyebar ke seluruh dunia bagaikan kilat berkat substansinya, dan penyebarannya terhenti dikarenakan bentuknya)," kata Fritjof Schuon.<sup>6</sup>

Oleh karena itu di samping maraknya kemunculan bangunan-bangunan keagamaan secara fisik, seharusnya diimbangi dengan kemajuan di tingkat penghayatan dan pemahaman keagamaan secara spiritual (esoteris). Ini dimaksudkan agar keseimbangan yang menjadi pokok ajaran agama tidak menjadi limbung.

Islam telah mampu menghadirkan keseimbangan pola beragama yang pertama kali terdapat pada monoteisme Ibrahim, sebagai sosok manusia saleh sejak masa mudanya. Keseimbangan yang dihadirkan adalah keseimbangan antara eksoteris dengan esoteris. Namun demikian, walaupun antara monoteisme Muhammad diyakini sebagai pemulihan monoteisme Ibrahim, terdapat perbedaan yang cukup mendasar antara keduanya.

Monoteisme Ibrahim memanifestasikan keseimbangan yang tidak mengenal perbedaan antara konsepsi "huruf" dan "roh". Konsepsi "huruf" merupakan agama formal berdimensi eksoterisme (bentuk) sebagai warisan Nabi Musa dalam agama Yahudi, sedangkan "roh" berdimensi esoterisme yang merupakan kelanjutan paham Kristen Nabi Isa.

Sedangkan monoteisme Muhammad memanifestasikan keseimbangan antara dua aspek tersebut dengan mengenal perbedaan antara keduanya, namun tidak secara dikotomis atau dualistis: tetap menyatu/komprehensif, bagaikan dua sisi dari satu mata uang. Justru di sinilah sejarah Islam mencatat perseteruan yang cukup panjang terjadi antara kelompok fiqih (syariah) dengan ulama tasawuf sebab kesempitan pandangannya tentang dua aspek pola beragama itu, sehingga memunculkan dendam keagamaan antar masing-masing golongan atau kelompok keagamaan di balik jargon-jargon kebenaran dan penyelamatan yang diserukan.

---

<sup>6</sup> Fritjof Schuon *Islam and the Perennial Philosophy* (terj. J. Peter Hobson), World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976, hlm. 198.

Namun yang juga perlu disadari, kehadiran Islam bukan berarti membatalkan konsepsi monoteisme dua agama yang mendahuluinya secara menyeluruh. Karena monoteisme Yahudi dan Nasrani yang mendahuluinya tidak bisa dibatalkan begitu saja dengan cara apapun oleh kehadiran Islam. Sebab semua agama yang dihidirkan Ilahi merupakan wujud concern bagi umat manusia dengan suatu keputusan untuk memilih salah satunya ataukah memilih kedua-duanya melalui jalur alternatif Islam. Sehingga dalam QS. Ali Imran: 64 ditegaskan agar orang-orang mukmin mengajak kaum ahli al-Kitab menuju titik temu keberagamaan yang tunggal (*kalimatun sawa'*) menegakkan konsepsi tauhid (ketuhanan Yang Mahaesa, dengan berbagai ragam penafsirannya).

Ketidakbisaan pembatalan itu disebabkan karena dipandang sebagai kesatuan sabda Ilahi yang abadi, sehingga Maimonides menyatakan, "*our Torah is for all eternity, nothing can be added to it and nothing taken away from it.*" (Kitab Taurat kita akan ada sepanjang masa, tak satu pun dapat ditambahkan kepadanya, dan tak satupun dapat diurangi darinya)".

Maka kehadiran al-Qur'an sebagai kitab terakhir, di samping mengklaim sebagai penyempurna, sekaligus tetap merasa perlu menyebutkan secara langsung kitab suci yang mendahuluinya seperti Zabur, Taurat dan Injil. Ini menandakan kitab-kitab itu pun dapat kita jadikan rujukan dalam pola keagamaan, terutama yang menyangkut aspek geografi, sosiologi dan historiografi kenabian dan aspek spiritualitasnya. Dan meamang pembatalan satu agama terhadap agama yang lain hanya berlaku secara relatif, sementara inti hakikat agama tetap bersifat mutlak, karena bersifat Ilahi.

Kemauan dan kemampuan menerima kebenaran dengan sifat keterbukaan seperti ini merupakan kunci membina kesalehan kolektif, di mana Nabi bersabda: "*agama (yang diterima disisi Allah) adalah (sikap) yang lurus lagi penuh kelapangan (pada kebenaran).*"

Maka dapat dikemukakan bahwa kebenaran suatu agama bukan semata terletak pada agama apa yang dipeluk, tetapi justru pada komitmen kebenaran moral dan sosial yang dimunculkan oleh pemeluk suatu agama. Bukan pada bentuk formalitas agama, tetapi pada pemahaman dan pelaksanaan substansi yang terwujud dalam pribadi pemeluknya.

Namun pemahaman secara esensial dan substantif itu, di Indonesia masih menjadi sesuatu yang langka, sebab kebanyakan umat

kita masih terkotak-kotak dalam aliran-aliran yang dianggapnya paling benar dan menganggap yang lain salah. Sehingga mereka tidak mau menerima asumsi kebenaran pihak lain. Mereka masih menganggap hanya kelompoknya yang paling benar. Tentu saja sikap ini berlawanan dengan sabda Nabi yang sudah terkutip di atas. Dan inilah yang disebut sebagai *al-ahmaq* oleh Nabi Isa, di mana mereka itu adalah orang yang menderita penyakit yang tidak mampu disembuhkannya. Penyakit itu adalah: *"yaitu orang-orang yang kagum kepada pendapatnya sendiri dan diri sendiri, yang memandang semua keunggulan ada padanya dan tidak melihat beban (cacat) baginya, yang memastikan semua kebenaran hanya untuk dirinya sendiri. Itulah orang-orang yang dungu yang tidak ada jalan untuk mengobatinya."* Dalam bahasa Islam disebut sebagai *jahilun murakkab* (kedunguan ganda), dan dalam dunia kaum sufi disebut sebagai orang yang *la yadri wa la yadri annahu la yadri* (tidak tahu, dan dia tidak sadar bahwa dirinya tidak tahu).

Keadaan umat seperti ini dilukiskan dalam kisah dari novel karya besar Jane Austen (1775-1817), *Mansfield Park* yang diterbitkan pertama kali tahun 1814, dan menjadi koleksi Penguin Popular Classic yang terbit ulang tahun 1994 setebal 479 halaman. Terjemahan bebas petikan tersebut adalah: *"Fanny hampir pingsan. Kecilnya rumah itu, tipisnya dinding-dindingnya, membawa segala sesuatu begitu dekat desanya, yang ditambah dengan kelelahan akibat perjalanannya, dan seluruh agitasi yang dilakukannya belakangan ini, hampir tak tahu lagi bagaimana merasakannya..."*

Edward W. Said juga memberikan ilustrasi yang hampir sama, "Dalam ruangan yang begitu sempit, anda tidak dapat melihat dengan jelas: anda tak dapat berpikir dengan jernih, anda tidak dapat menerapkan peraturan atau perhatian yang layak."

Dua petikan dari karya besar yang mewakili dua abad yang berbeda jauh itu mengisaratkan satu hal: masyarakat yang berada dalam kondisi "ibarat katak dalam tempurung". Tentu saja sikap seperti ini tidak mendukung terbentuknya pola peradaban masyarakat masa depan.

Di sinilah perlunya kita meletakkan dua dimensi: modernitas dan tradisionalitas dalam tempat yang proporsional. Banyak saintis dan spiritualis yang sadar bahwa manusia dewasa ini mengalami krisis modernitas sebagai akibat "kejatuhan spiritual" semenjak 300-an tahun

yang lalu,<sup>7</sup> saat dimulainya era modern Barat. Era Modern Barat yang muncul dengan *Renaissance*-nya adalah berangkat dari ketidakpercayaan para ilmuwan terhadap ajaran-ajaran agama yang mereka anut. Lahirlah ilmuwan-ilmuwan yang atheis atau paling tidak agnostik.

Dan ilmu-ilmu pengetahuan yang dewasa ini tegak bahkan diadopsi oleh sebagian besar umat Islam (hampir tanpa reserve), sebenarnya dibangun oleh ilmuwan-ilmuwan seperti itu: atheis dan agnostik. Lihat misalnya psikolog Sigmund Freud, biolog Charles Darwin, Emmanuel Kant, atau John Lock. Walau mungkin secara formal mereka memeluk Kristen, tetapi itu sekedar "mengakui" Kristen, sebab ajaran-ajarannya tidak mereka percayai. Bahkan ilmuwan-ilmuwan kondang dewasa ini pun masih bersikap atheis dan agnostik seperti Stephen Hawking, Carl Sagan dan lain-lain.

Ilmu yang kita konsumsi dewasa ini adalah jenis ilmu yang terlepas dari akarnya. Dan akar itu adalah tradisionalisme, yakni sisi perennial dari spiritualitas agama-agama.

Tidak aneh jika ilmuwan Barat sekalipun dewasa ini getol mengadakan pencarian yang mengawali era kebangkitan kembali tradisi. Dan ini bermuara pada pencarian ajaran-ajaran "ketimuran" yang disebut Hossein Nasr sebagai "penemuan kembali kesucian". Sementara kesucian itu sendirilah sebenarnya yang mampu menjadi faktor dan fakta pembebas manusia.

Dan jika orang-orang sekaliber Eric Fromm, Marshal McLuhan atau Alvin Toffler telah memprediksi tentang gejala keterasingan manusia modern (alienasi) yang memunculkan gerakan *escape from freedom* (atau kultisme menurut teori Toffler dan Ernest Gellner): ini mau tidak mau merupakan bentuk lahir dari gejala hilangnya "makna hidup" dari dimensi kehidupan manusia modern sebab terlindas oleh industrialisasi secara mekanik. Maka kesadaran itu perlu dan patut disyukuri, sebab bagi manusia yang (sudah) merasa "terasing" di dunia ini, sudah merupakan tanda kebangunan spiritual.

Modernisme telah mengakibatkan prinsip identifikasi bagi jiwa manusia. Manusia terjebak pada pengkotak-kotakan untuk bisa "menjadi"

---

<sup>7</sup> Muhammad Sholikhin, *Tasawuf - Aktual Menuju Insan Kamil*. Semarang: Pustaka Nun, 2004, hlm. 329.

apa, siapa atau bagaimana. Inilah yang memunculkan paganisme baru yang disebut sebagai jahiliyyah modern oleh Said Hawwa. Keinginan untuk "menjadi" itu, walapun dari dataran filosofis atau sosio-historis bernilai positif atau malah dianggap sebagai kewajaran (yang berarti adalah "benar"), maka dalam dataran tradisionalitas (spiritualitas) merupakan bentuk pengotoran ruhani manusia. Akibatnya manusia kemasukan kuman dan virus yang menggoncangkan kejiwaannya (*stress, post power syndrome* dll). Ini adalah pengotoran prinsip keimanan atau tauhid yang dalam bahasa agama disebut sebagai syirik. Maka sudah saatnya modernisme yang ada, tetap berlangsung, namun diimbangi dengan penggalan "pengetahuan suci" (*scientia sacra*).

Melalui pengetahuan suci, manusia (akan) berhenti untuk menjadi apa ia ingin menjadi, untuk menjadi apa ia sebenarnya dalam kehidupan yang abadi dan yang ia tidak pernah berhenti untuk menjadi apa. Melalui pengetahuan suci ini manusia menjadi sadar akan tujuan apa ia diciptakan dan mencapai kebebasan spiritual yang tidak terbatas dan pembebasan yang secara sendirian adalah berharga bagi orang lain, jika saja ia merealisasikan siapakah ia.

Maka menjadi amat menarik, jika kita mengamati perkembangan intelektual dewasa ini di dunia Barat, terutama dalam dua hal: pertama, dataran pencarian kembali intelektualitas yang berbasis tradisionalisme ketimuran. Kedua, berubahnya peta haluan para pelaku usaha (bisnis dan politik) dunia Barat (Eropa), dari perhitungan managerial-eksak yang ekonomis dan kapitalis, ke arah wacana spiritual.

Pada dataran pertama, kita menemukan kenyataan yang cukup paradoks. Pada abad 19, yang dari titik pandang metafisik merupakan puncak kemunduran tradisi di Barat, (sekaligus) juga menjadi saksi penyebaran terhadap minat dalam kajian ketimuran serta penterjemahan naskah-naskah suci dan karya-karya yang bersifat sapiensial ke dalam berbagai bahasa Eropa. Ini memungkinkan tersedianya hymne-gnosis dan teofani-metafisika murni seperti Upanishad, Tao Te-Ching dan berbagai sastra Sufi Islam misalnya karya-karya besar Jalaluddin Rumi, Muhammad Iqbal dan sebagainya.

Sebagian dari (sedikit) tokoh-tokoh besar perintis dan penggali spiritualitas-tradisional ini dapat kita sebut misalnya: Fritjof Schuon, Sayyed Hossein Nasr (dari kalangan Islam), Bagawan Dash (Hindu-India), Paul Knitter, Arthur J. D'Adamo (Kristen), dan tokoh besar saintis-falsafi

Fritjof Capra dengan buku terkenalnya, *The Tao of Phisic* (1975) dan *The Turning Point* (1981).

Ajaran-ajaran ketimuran yang dimaksud, kebanyakan bermuara pada konsepsi ajaran Hindu-Budha, Taoisme China, Yahudi, Kristen dan Islam.

Mungkin di sinilah kaum agamawan dari masing-masing agama memiliki kesempatan berkhiprah menyumbang program besar penyelamatan manusia dari kehancuran peradaban yang nampaknya segera akan terjadi dewasa ini. Pertimbangan lain perlunya kajian ini dikembangkan oleh kaum agamawan maupun ilmuwan (Indonesia) adalah sebab –seperti kata Dr. Simuh– globalisasi justru memungkinkan penggalan budaya-budaya spiritualitas suci), yang mungkin berasal dari tingkat yang paling lokal sekalipun. Maka upaya Dr. Simuh untuk menggali secara intens spiritualisme Jawa yang Islami patut dihargai. Sebab globalisasi (informasi) justru akan semakin memancing besarnya minat untuk "kembali" pada corak kelokalan dan tradisi masing-masing. Sementara gelombang informasi yang makin membuat pandangan kehidupan kian absurd dan semu akan menggelitik orang mencari "daya" spiritual yang sudah menghilang, sebab yang "pasti" hanyalah "sesuatu" (berupa wujud abadi) yang bersemayam dalam hati manusia, yang mendatangkan kebahagiaan sejati.

Maka terjadinya kolaborasi antara modernisme dan tradisionalitas akan mampu menyelamatkan krisis modernitas ke ambang kehancuran peradaban hegemoni Barat dewasa ini. Tanpa ini, manusia harus akan memulai dari "titik nol" peradaban.

Sementara pada sisi pandang kedua, bahwa para pialang bisnis dan politik di AS justru mengalihkan kegandrungannya ke arah dunia spiritual, dan mulai mengesampingkan perhitungan-perhitungan managerial dan ekonomis. Demikian pula penulisan buku *best seller* didominasi dengan penerbitan buku tentang manfaat spiritualisme bagi dunia modern.

Sebagian profesional pemasaran di Amerika misalnya, sekarang tidak melulu berbicara tentang keuntungan dan komisi besar. Tetapi juga mengobrol tentang ketenangan jiwa dan makna hidup. Buku-buku bacaan mereka bukan lagi tentang strategi-strategi bisnis secara ekonomis yang sangat kapitalis itu, tetapi tas tangan mereka sering berisi buku tentang petunjuk bagaimana mengenal jati diri lebih baik.

Di kalangan para "pemburu dollar" telah terjadi kecenderungan spiritualistik yang tidak kalah besar pada kaum "pemburu pahala". Jika pada era 10 tahun lalu dikenal sebagai "dekade keserakahan" di mana bisnis adalah bisnis dan kehidupan pribadi juga bisnis, sementara agama adalah sektor yang lain. Sekarang kenyataan ini telah terbalik.

Ringkasnya, tulis S&MM, kecenderungan spiritualistik telah cukup merasuk dalam masyarakat Amerika (dan dunia, termasuk Indonesia yang sedang menggeliat). Sayangnya, –jauh dari bayangan kita– kecenderungan itu belum merupakan kecenderungan "laku keras"nya agama-agama mapan seperti Kristen, Islam dan yang lain. Kecenderungan itu bukan menuju pada yang disebut Naisbitt sebagai *organized religion*. Lebih tepat, kemungkinan, kecenderungan menuju spiritualitas pribadi –kenal diri sendiri, menggali makna hidup, motivasi diri, berbuat baik dan lainnya– tanpa ikatan pada agama tertentu.

Mungkin kecenderungan besar di lingkungan bisnis ini, dapat kita baca dari "perjalanan karir" Deepak Chopra di bidang "bisnis" spiritual (tidak sekedar isu jual beli Jin seperti dinegeri kita). Pria ini telah menulis 19 buku, lebih dari 30 kaset audio, video dan CD. Tak tanggung-tanggung, bukunya dalam bahasa Inggris saja telah laku terjual lebih dari 10 juta eksemplar. Dan yang paling banyak terjual adalah *The Seven Spiritual Laws of Success* di samping misalnya, *Quantum Healing*, *Return of the Rishi*, *Ageless Body*, *Timeless Mind: The Path to Love*, dan *Journey into Healing*.

"Guru spiritual" ini bahkan menjadi penasihat pribadi pesohor seperti George Horison, Michael dan Demi Moor. Ia juga terjun di dunia pengobatan dengan bekal pengetahuan tentang Ayuverda, ilmu pengobatan tradisional India yang berumur ratusan tahun, lebih dari lima abad lalu. Pengobatan ini pun melayani macam-macam, sejak penyembuhan penyakit sampai perawatan kecantikan dan pijat sekujur tubuh yang dipusatkan di *The Chopra Well Being Centre*, California.

Buku *The Seven Spiritual Laws of Success* (Tujuh Hukum Spiritual Kesuksesan) itu sendiri didasarkan atas tujuh hukum alami (spiritualitas India): yakni hukum potensialitas sejati, hukum memberi, hukum karma atau sebab akibat, hukum minimalitas energi, hukum pamrih dan keinginan, hukum tindak-netralitas dan hukum "dharma" atau tujuan hidup. Buku ini menghancurkan mitos bahwa sukses adalah ramuan antara kerja keras, rencana eksak dan dorongan ambisi.

Inti daripada kolaborasi modernitas dan spiritualitas dari yang tersebut di atas adalah terletak pada visi transformatif yang merupakan sintesis antara fisika dan filsafat, spiritualitas dan praktis(me), serta kebijaksanaan klasik dunia Timur dengan ilmu modern dunia Barat. Dan jika kita lihat secara komprehensif, ajaran Islam memiliki visi transformatif yang sama. Ini yang perlu untuk segera kita rumuskan, baik secara teoritis maupun men-sosialisasikannya dalam bentuk praktis bagi masyarakat muslim. Penulis yakin ini bukan hanya sekedar ambisi yang kosong.

#### **D. SPIRITUALISME ISLAM DAN KEARIFAN PERENNIAL**

Sebagaimana disebutkan di atas, kajian-kajian perennialisme berangkat dari apa yang disebut sebagai krisis modernitas. Bahwa manusia mengalami kejatuhan spiritual [yang kedua kali] baru pada 300-an tahun dengan sebab utamanya adalah tidak terpakainya lagi filsafat tradisional (Timur) oleh filsafat modern. [Adapun kejatuhan spiritualitas pertama adalah "kecerdasan murni manusia yang terlupakan sejak hilangnya Firdaus" pada manusia generasi pertama].<sup>8</sup>

Juga seperti yang sudah kita singgung, semenjak deru renaissance abad ke-17 berlangsung hingga paruh akhir abad ke-20 ini, perkembangan Ilmu Pengetahuan yang menyertainya, telah tumbuh terlepas dari "akar"-nya, yakni akar teologis atau ketuhanan. Kebanyakan dicipta oleh orang-orang atheis atau agnostik.

Nah, kaum tradisional menawarkan aroma kesejukan filsafat perennial sebagai obat generik krisis tersebut, walaupun mungkin untuk tataran Indonesia ini baru akan mendapatkan "akar" pemahamannya 20 atau 30 tahun mendatang (ini jika kita menggunakan parameter evolusi pengetahuan yang berkembang di Indonesia yang selalu tertinggal puluhan tahun dari tempat asalnya).

Apa itu filsafat perennial? Secara singkat dapat diberikan jawaban dari Aldous Huxley dalam bukunya *The Perennial Philosophy*, yaitu: (1) Metafisika yang memperlihatkan sesuatu hakikat kenyataan Ilahi dalam segala sesuatu: kehidupan dan pikiran, (2) Suatu psikologi yang memperlihatkan adanya sesuatu dalam jiwa manusia (soul) yang identik dengan kenyataan Ilahi itu, dan (3) Etika yang meletakkan tujuan akhir

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

manusia dalam pengetahuan –yang bersifat imanen maupun transenden– mengenai seluruh keberadaan.

Maka definisi singkat apa itu perennial secara teknis dapat dirumuskan: pengetahuan yang selalu ada dan akan selalu ada.

Intinya, kaum neo-tradisionalisme sekarang ini menyerukan perlunya kesadaran dan upaya penyadaran mempertemukan kembali serpihan ajaran agama-agama untuk menghadapi krisis modernitas. Atau dalam bahasa kerennya "berteologi (beragama) di tengah agama-agama". Dalam hal ini dua agama yang paling ditantang adalah Islam dan Kristen (tentu saja dengan tidak menafikan agama lainnya yang sama-sama penting serta memiliki kepentingan yang sama).

Inilah pula yang menjadi agenda pokok dalam *"Konferensi Internasional Hubungan Islam-Kristen: dulu, kini dan esok,"* pada 8-9 Agustus 1997 di Jakarta. Hampir semua pemuka agama dan intelektual yang hadir sepakat bahwa Islam, Yahudi dan Kristen secara iman dan teologis adalah "satu (sumber) agama" dengan Ibrahim sebagai Bapak Rohaninya. Maka perlu antara Islam-Kristen saling menyadari akar teologis itu untuk menghadapi bahaya globalisasi yang akan memunculkan primordialisme dan bersemainya kembali konflik antar agama, disebabkan oleh penampakan identitas kelompok yang menonjol.

Dengan demikian maka, seruan kerukunan beragama seharusnya bukan saja menjadi agenda pemerintah dan institusi di bawah pemerintah, tetapi juga menjadi acuan bagi lembaga agama-agama itu sendiri. Maka seruan yang sama pun harus digaungkan oleh para kiai atau pendeta dan tokoh agama-agama di masjid, gereja, kuil, vihara dan dalam tempat-tempat peribadatan serta umat masing-masing. Ini akan lebih efektif.

Bisa dikatakan bahwa pendekatan neo-tradisionalisme agama-agama itu adalah bentuk lain dari gerakan neo-sufisme, namun bukan sufisme populer semacam tarekat yang umum dianut bangsa Indonesia. Sayangnya tradisi perennialisme ini belum bisa menjadi arus kuat di Indonesia. Kemungkinan hal ini disebabkan karena tokoh-tokoh perennial seperti Hosein Nasr dan Frithjof Schuon tidak memiliki murid atau pembela di Indonesia. Berbeda dengan modernisme ala Fazlur Rahman yang memiliki tokoh benteng semacam Nurcholish Madjid (alm.) dan A. Syafi'i Ma'arif misalnya. Atau aliran dekonstruksionisme pemikiran seperti

Mohammed Arkoun yang memiliki akses di Indonesia melalui Amin Abdullah atau Komaruddin Hidayat.

Dari keseluruhan perspektif di atas, kita masih menyisakan bidang garapan penelitian lebih lanjut dalam tiga tataran berikut: bahwa peradaban Islam hanya akan tegak jika kembali mengacu pada perspektif spiritualitas (tradisionalisme murni): globalisasi informasi merupakan bentuk uji pengayaan batin dan kekuatan spiritualitas-praktis masyarakat muslim yang bisa menentukan kokoh tidaknya *power/force* umat di masa mendatang, dan: Penggunaan aspek ajaran spiritualitas demi terjaganya titik balik peradaban modern yang mungkin segera terjadi.

## **E. KEBERAGAMAAN MASA DEPAN**

Bahwa salah satu karakteristik keagamaan masa depan adalah munculnya kesadaran kembali akan pola keberagamaan yang tradisionalistik. Bahwa semenjak masa modern marambah dunia, manusia justru hanya berterima kasih kepada ilmu pengetahuan (rasional) dan dirinya sendiri, tidak kepada Tuhan. Sejak itulah ilmu pengetahuan diyakini sebagai "agama baru" yang mampu menjawab berbagai kebutuhan manusia, sehingga memunculkan banyak sekali orang-orang yang atheis dan agnostik seperti Hawking, Freud, Reusseou dan sebagainya.

Aspek metafisika yang sakral arenanya hilang dan segala sesuatu dipandang hanya secara materi belaka. Di sinilah inti modernisme yang ditolak kaum tradisionalisme, yaitu suatu pandangan yang hanya melulu mempercayai suatu materi. Padahal esensi agama memandang sesuatu pada sudut hakikatnya yang sebenarnya merupakan realitas sejati.

Meminjam ungkapan Arnold-Arnold bahwa agama yang cocok untuk dunia modern adalah keberagamaan kaum sufi atau esoterisme Tao, karena keduanya dinilai sangat humanis, inklusif dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip antropis dan hukum alam. Agama masa depan adalah agama yang memperjuangkan prinsip-prinsip antropik-spiritualisme yang menempatkan manusia sebagai subjek sentral dalam jagad raya, tetapi *inhern* dalam kemanusiaannya itu tumbuh kesadaran spiritual yang senantiasa berorientasi kepada Allah. Kesadaran spiritual ini ditopang dengan ilmu pengetahuan sehingga bisa memberikan peta kosmologis yang benar sehingga seseorang mengetahui di mana dan berjalan ke mana kereta ruang dan waktu yang ditumpangnya.

Lebih lanjut bisa dikemukakan, bahwa agama yang muncul nanti bukan berarti berbeda sama sekali dengan agama formal yang sudah ada, namun harus dijalankan secara lebih tulus untuk diterima sebagai buah kebenaran Tuhan yang sama. Sehingga akan memunculkan suatu paham keagamaan yang eklektis dan lebih bersifat humanistik-universal. Sikap agama mendatang adalah sikap keberagamaan yang menekankan dan menghargai persamaan nilai-nilai luhur pada setiap agama yang disebut secara umum sebagai prosesi *'amil al-shalihah* (pelaksanaan amal kebaikan) secara berkesinambungan.

Jadi pola keberagamaan yang kita kembangkan sekarang pun hendaknya menuju ke arah pemahaman yang *relatively-absolute*. Dikatakan absolut karena setiap nama mempunyai klaim dan orientasi ketuhanan, tetapi semua itu relatif karena klaim dan keyakinan agama itu tumbuh dan terbentuk dalam sejarah.

Uniknya Johan Wolfgang von Goethe justru menamakan sikap keberagamaan yang eklektik itu dengan nama "Islam" yang justru merangkum seluruh spiritualisme agama-agama yang dibutuhkan oleh masyarakat modern.<sup>9</sup>

## F. WACANA POLEMIS TENTANG 73 GOLONGAN<sup>10</sup>

Berkaitan dengan adanya "penyatuan paham-paham spiritual keagamaan" itu layak kita pertimbangkan adanya sebuah hadits yang sangat populer dari Nabi bahwa perpecahan pendapat adalah rahmah. Justru berangkat dari kenyataan inilah, sehingga Nabi meramalkan bahwa umatnya akan terpecah sampai 73 golongan sementara yang selamat hanya satu golongan saja, sedang lainnya semua ke neraka. Satu golongan itu adalah *'allahina hum 'ala maa ana 'alayhi wa ashhabih'*. Akan tetapi justru Imam Ghazali menyebutkan hadits yang berlawanan, bahwa umat yang 73 golongan itu semuanya selamat kecuali satu saja yang masuk ke neraka, yakni kaum *kafr zindiq*, yakni kaum yang tidak mempercayai keberadaan Nabi Muhammad. Selanjutnya Al-Ghazali menjelaskan bahwa mempercayai Nabi itu ada lima tingkatan, yang setiap orang yang berbeda tingkat itu tidak boleh saling mengkafirkan. Kelima tingkat itu adalah

---

<sup>9</sup> Perhatikan Muhammad Sholikhin, "Ahl al-Kitab: Antara Perspektif Ayat dan Tradisi Islam", makalah seminar kelas *"Islam and The West"* Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 24 Desember 2005, hlm. 16.

<sup>10</sup> Pembahasan tentang hal ini, lihat *Ibid.*, hlm. 17-18.

golongan *essensial*, *indera*, *khayal*, *rasional*, dan *metaforis*. Sehingga perbedaan itu merupakan sesuatu yang sangat niscaya, sebab mustahil seluruh orang berada dalam satu tingkat pemahaman yang sama.

Dr. Sulayman Dunya juga ikut memberikan penjelasan terhadap hadits tersebut ketika menjelaskan buku '*Aqa'id*-nya Muhammad Abduh. Menurut Dunya, hadits itu telah memberikan pengetahuan bagi kita tentang terpecahnya umat Islam dalam berbagai kelompok, sedang yang selamat hanya satu golongan saja yaitu yang selalu bersama-sama tradisi Nabi dan sahabat. Namun bagaimana mengikuti tradisi-tradisi itu belum pernah dijelaskan caranya secara pasti. Dan jumlah kelompok yang disebut Nabi itu kini sudah terbukti, bahkan mungkin berlebih yang dengan argumentasinya masing-masing mengaku sebagai pengikut setia Nabi dan Sahabat. Karenanya semua kelompok tersebut menjadi satu golongan yaitu kelompok yang mengaku mengikuti tradisi Nabi dan para Sahabat, dan kelompok itulah yang diterima oleh Nabi nantinya.

Maka layak kita perhatikan firman Allah, "*Dan sesungguhnya inilah jalan-Ku yang lurus, maka ikutlah olehmu semua jalan itu. Dan janganlah kamu mengikuti berbagai jalan yang lain, sebab kamu akan mengalami perpisahan dari jalan-Nya. Demikianlah Dia berpean kepadamu semua, semoga kamu bertakwa.*" (QS. al-An'am/6: 153). Lalu Allah menekankan: "*Sesungguhnya mereka yang memecah belah agama mereka kemudian menjadi bergolong-golongan, engkau (Muhammad) tidak sedikitpun termasuk mereka...*" (QS. 6: 159).

Marilah kita arahkan pola jamaah kita yakni jamaah yang inklusif, bukan yang eksklusif sektarianisme, yang hanya mengaku golongannya sendiri yang paling benar, yang lainnya pasti salah. Eksklusifisme pasti membawa perpecahan. Sedangkan inklusifisme membawa persaudaraan sebagai simpul amal saleh. Firman Allah, "*Wahai sekalian orang yang beriman! janganlah suatu golongan menghina golongan lain, kalau-kalau mereka yang dihina itu lebih baik daripada mereka yang menghina...*"(QS. al-Hujurat/49: 11). Begitu seharusnya kita bersikap jika benar-benar ingin selamat dunia akhirat.

*Wa Allah-u a'lam-u bi al-shawab, wa ma tawfiqiy illa billahi.* □

## 5

### DAKWAH SOSIO-ANTROPOLOGIS ATAS MUSLIM-TIONGHOA

*"Hai manusia, sesungguhnya Kami (Allah) menciptakan kamu dari seorang lelaki dan seorang perempuan serta menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya saling kenal mengenal (dalam pluralitas segala aspek). Sesungguhnya orang yang paling mulia di antaramu semua di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu." (QS. al-Hujurat/49: 13)*

*"Sesungguhnya di antara orang-orang mukmin itu adalah bersaudara, Karena itu ishlah-kanlah di antara saudara-saudaramu dan bertakwalah kepada Allah, agar kamu mendapatkan rahmat." (QS. al-Hujurat/49: 10)*

"Pada sisi ini, tugas Nabi adalah menghapuskan pandangan ascriptive (paham kesukuan/'ashabiyyah) berdasar keturunan dan kesukuan (tribalisme) yang "primitive" itu, untuk diganti dengan pola kehidupan sosial dengan tatanan kepemimpinan yang mapan dan logis (rasional)." <sup>1</sup>

Islam merupakan agama yang universal, egaliter dan inklusif. Tiga sifat mendasar itulah yang memberikan nuansa lebih dibanding berbagai tradisi agama yang lain. Dari prinsip-prinsip fundamental itu, kemudian melahirkan nilai-nilai dogmatis yang bisa diejawantahkan dalam tradisi-tradisi demokratis, kosmopolit dan pluralis: suatu ciri dari pola peradaban modern dan bervisi futuristik.

---

<sup>1</sup> Syaikh Ibn Taymiyyah, *Minhaj al-Sunnah*, jil. I, hlm. 187.

Tidak mengherankan jika sejak awal kehadirannya sebagai "agama resmi" dunia sekitar tahun 611 M, secara kultur, peradaban Islam telah berkenalan dengan peradaban besar timur lain, yakni Cina. Ini nampak dari sebagian apresiasi Nabi terhadap kemajuan ilmu pengetahuan Cina dalam sabdanya, "Carilah ilmu walau harus sampai ke negeri Cina". Pernyataan ini mencerminkan bahwa, bukan saja pada tingkat jarak serta tingkat kesukaran proses pencarian ilmu saja, namun juga tentang proses alih (transfer) teknologi beserta *asimilasi*, *akulturasi* dan *amalgamasi* sosio-kultural dan ideologi keagamaan sangat mendapatkan tempat dalam ajaran Islam.

Dari pandangan yang seperti itu, maka sebenarnya proses gerakan dakwah etnis Tionghoa, tidaklah harus dipandang sebagai sesuatu yang "lain" dari poses gerakan dakwah terhadap etnis lain di Indonesia ini, dalam rangka mewujudkan niat dan minat *li-ta'arafu* antar kultur, komunitas sosial, linguistik dan sebagainya. Sehingga kajian mengenai dakwah etnis Tionghoa, pada hakikatnya hanyalah salah satu bentuk kajian yang seharusnya juga dilakukan civitas dan akademisi dakwah terhadap etnis dan folklor lain seperti Jawa, Sunda, Dayak, Madura dan lain-lain yang ada di Indonesia yang amat kaya dengan segala bentuk heterogenitas dan unsur pluralitas ini.

#### **A. AL-ZHAN AL-SYU'UBIYYAH (PRASANGKA RASIALIS)**

Hubungan rasial yang memadukan bermacam etnis beserta elemennya merupakan masalah yang amat peka dan mudah meledak – terutama pasca robohnya dinding otoritarianisme di tengah kebelumsiapan mental bangsa menerima pluralisme etnis, "kemampuan" dan budaya medio Mei 1998 sampai saat ini–, dan sebenarnya bukan hanya masalah pribumi dan non-pribumi saja. Persoalan rasialisme telah menjadi wacana universal yang tak akan ada habisnya. Di Amerika rasialisme perbedaan warna kulit hitam-putih dan agama tetap ada dalam doktrin WASP (*White, Anglo-Saxon and Protestant*): di Afrika antara kulit hitam dengan India, di Eropa pernah ada perburuan orang-orang Yahudi secara besar-besaran, di Srilangka antara orang-orang Tamil dan Sinhala, di Iran antara orang Parsi dengan Arab (terakumulasi dalam garis Syi'i dan Sunni-Kurdistan); dan di Asia Tenggara antara pribumi dan Cina.

Umumnya, persoalan rasialisme pribumi dan non pribumi dikaitkan dengan persaingan ekonomi dan pembagian kue pembangunan (terutama

era Kolonialisme dan Orde Baru) yang dianggap sebagai sumber munculnya sentimen dan prasangka-prasangka, yang berubah menjadi dendam komunal yang tak berkesudahan. Seiring berbagai kerusuhan tidak jelas asal-usulnya, yang hanya disebabkan oleh desas-desus serta hasutan yang lebih memberikan dorongan bagi tindakan brutal yang sulit dikendalikan: hanya memandang etnisnya apa, tanpa mem-pertimbangkan faktor humanisme dan keagamaan (Cina Islam juga sering jadi korban kerusuhan). Kasus-kasusnya mungkin bisa diselesaikan, akan tetapi akibat-akibatnya dapat terus berkembang menjadi dendam yang tidak tampak di permukaan dan sulit untuk dihapus begitu saja dari pola tradisi-etnisitas.

Kajian tentang gerakan dakwah etnis Tionghoa, seharusnya memang diarahkan secara terbuka, bukan semata mengkaji secara internal etnis Tionghoa-muslim tersebut, namun justru berupaya bagaimana agar pola kesadaran humanitas dan akan religiusitas antar etnis itu bisa diminimalisir. Sekat-sekat etnisitas Cina dan etnis pribumi sampai saat ini masih sangat kental, bahkan di antara sesama muslim pun (yang etnisnya berbeda). Mungkin adanya berbagai parpol Islam yang mengakomodir suara saudara-saudara Cina merupakan preseden yang cukup baik dalam gerakan dakwah, akan tetapi itu bisa disebut baru sebatas komoditi politik. Sebab organisasi keislaman Indonesia yang selama ini mampu mengakomodir perbedaan etnis dan golongan "di luar" tradisi dirinya sangat minim, itu pun mengalami tentangan internal secara konstan. Seperti nampak pada organisasi NU misalnya.

Bahkan sebutan Tionghoa itu sendiri masih menunjukkan corak rasialisme kita terhadap etnis Cina. Sebab menurut Dr. Leo Suryadinata, istilah Tionghoa adalah sebutan yang diberikan untuk orang-orang Cina di Indonesia, sebagai pernyataan hormat dan rasa sayang. Sementara istilah Cina dirasa memiliki konotasi negatif dan bahkan mengandung bias kebencian, keirian dan sebagainya. Padahal masyarakat Cina sendiri pada mulanya asing dengan istilah Tionghoa yang dulunya diperkenalkan kolonialisme Belanda untuk memberikan jarak pasti adanya etnis Cina dan Pribumi untuk diperhadapkan dalam kutub yang berbeda.

Sehingga istilah Cina nampaknya justru lebih manusiawi, untuk tidak melepaskan akar kultural leluhur Cina, serta untuk mencari benang merah yang amat kuat keterhubungannya dengan fenomena kehadiran orang-orang Cina (dan dakwah Islam etnis Cina) di negara-negara lain seperti Singapura, Malaysia, Hong Kong, Thailand, dan negara-negara Islam serta

berpenduduk muslim lain. Masalah etnisitas umumnya banyak dihadapi oleh negara-negara baru (yang berdiri pasca perang dunia II) seperti Malaysia, Singapura dan Indonesia. Hanya saja persoalan yang muncul adalah pribumi dengan Cina, entah Cina Canton, Cina Taiwan, Cina Ke, dan lain-lain.

Padahal di Indonesia ini sejak lama sebenarnya terdapat penduduk-penduduk asing seperti India, Arab, Portugis dan sebagainya. Darinya terbentuklah suatu komunitas penduduk baru, golongan peranakan, turunan dari perkawinan campuran antara orang-orang pribumi dengan pendatang asing.

Lambat-laun golongan peranakan ini mengembangkan kebudayaan tersendiri yang memadukan baik unsur-unsur kebudayaan pribumi maupun asing: namun sekaligus yang kemudian berbeda dengan kebudayaan pribumi maupun asing itu sendiri. Golongan peranakan ini pada waktunya tumbuh menjadi golongan yang merupakan ras tersendiri, bukan Cina *totok* (tulen), Arab *totok* dan sebagainya. Ia merupakan golongan sosial tersendiri, di luar golongan ras asalnya. Mungkin dari sini pula awal munculnya istilah Tionghoa yang identik dengan Cina peranakan.

Maka pembauran menjadi suatu keniscayaan dalam sistem pluralitas kesukuan yang ada di Indonesia, termasuk pembauran tradisinya, yang secara otomatis, beberapa tradisi "*furu'iyah*" keagamaan juga akan ikut terkena imbas "pembauran" ini.

Tanpa usaha-usaha khusus, pembauran Cina dengan pribumi-muslim sangatlah sulit dikarenakan perbedaan yang sangat mencolok dalam hal: faktor kepercayaan/agama, adat-istiadat serta kebudayaan, status sosial, tingkat penghasilan, keyakinan politik dan sebagainya. Ada beberapa sebab yang menajamkan permusuhan etnis ini:

*Pertama*, mengenai perbedaan ras itu sendiri yang kemudian dilebarkan ke arah tingkat kemakmuran ekonomik.

*Kedua*, perbedaan status sosial antara etnis Cina dan Pribumi pada masa Kolonial yang sangat menyakitkan hati, di mana orang-orang Cina-non-muslim bisa diakui berderajat sama dengan orang Eropa (berkulit putih) dengan perlakuan hukum dan politik secara khusus. Sedang Cina-Muslim ditempatkan hanya sama dengan pribumi, namun dalam beberapa hal masih mendapatkan beberapa kemudahan dibanding pribumi muslim. Inilah yang kemudian berkembang menjadi dendam sejarah etnis di

Indonesia, sehingga persoalan etnis pribumi dengan Cina sangat tajam dibanding dengan etnis lain: India dan Arab, yang hampir tidak muncul persoalan. (Mungkin ini pula sebabnya kajian dakwah etnis Tionghoa menjadi Istimewa, di samping karena Islam sejak masa pertama hadirnya, sudah lebih dulu sampai ke Cina dibanding Indonesia. Namun Cina-muslim Indonesia sampai saat ini hampir kehilangan akar budaya Islam yang sudah pernah ada itu).

Maka di sinilah kemudian pentingnya perekatan rasa nasionalisme dan religiusitas, spiritual agama-agama Timur. Hal ini mengindikasikan, kajian pola dakwah etnis Cina harus juga disertai dengan kajian-kajian pendekatan unsur tradisionalisme masing-masing kepercayaan awal (Kong Hu Cu, dan tradisi Cina lain), untuk bisa lebih dikembangkan ke pangkuan tradisi keislaman. Sehingga akar-akar tradisional masing-masing etnis tetap ada, di mana corak keindonesiaan, kecinaan dan lain-lain dalam ragam warna keislaman menjadi khazanah yang sangat penting bagi pengembangan peradaban Islam di masa mendatang. Kekayaan folklor di masa millenium ketiga dewasa ini sangat memegang peranan penting bagi suatu jenis budaya dan peradaban untuk menjadi kekuatan hegemoni di tingkat dunia. Toh dahulu corak keislaman pernah hadir dalam bingkai "warna" ke-araban yang pengaruhnya masih bisa kita rasakan cukup kental sampai sekarang ini.

*Ketiga*, sikap beberapa orang Cina terhadap perjuangan kemerdekaan Indonesia (yang dimotori kelompok nasionalisme-religius-pribumi terutama) dan kelompok nasionalisme-sekuler, yang secara ideologis lebih bersikap parsialis: di mana sikap apatis, kurang apresiatif terhadap perjuangan itu semakin memperlebar jurang permusuhan yang ada. Ini diperparah dengan ketidakpastian kewarganegaraan orang Cina (yang baru dikuatkan pada tahun 1962), dan keraguan dari pihak orang-orang pribumi mengenai ketulusan hati bahkan terhadap mereka yang memilih kewarganegaraan Indonesia sekalipun.

*Keempat*, kesenjangan sosial-ekonomi, yang mana kelompok Cina lebih mendominasi sebagai kelompok ter/diuntungkan. Sedang mayoritas pribumi justru hanya menjadi penonton dan objek pelengkap penderita.

*Kelima*, persaingan perdagangan antara pribumi dengan Cina sebelum era krisis ekonomi 1998-1999; kelompok pebisnis pribumi sering (terkesan sebagai kelompok muslim fanatik) mempolitisir sentimen keagamaan kaum pribumi untuk mengompromi kebencian mereka pada etnis

Cina. Kelompok pedagang baru ini memang memprediksikan dirinya sebagai embrio kelas pedagang yang sedang berproses dalam persaingan dengan kelompok Cina.

*Keenam*, aspek ketidak-sukaan pada yang serba asing (*xenophobic*), sikap negatif orang-orang nasionalis yang mendalam semakin mendorong munculnya sekat pemisah pri dan nonpri: diperparah dengan sikap kecongkakan budaya dan pandangan rendah terhadap orang-orang Indonesia di antara sebagian orang Cina, terutama yang paling *chauvinis* – [menganggap diri sebagai bangsa terbaik]–, ikut menyuburkan perasaan tidak suka warga pribumi.

Secara antropologis, hal ini diperkuat dengan peranan Islam dalam sejarah perkembangan masalah ini. Islam dulu masuk melalui pedagang-pedagang Parsi dan Arab serta India, juga telah menumbuhkan pedagang-pedagang Islam Indonesia. Perasaan nasionalisme yang tumbuh di antara mereka, dan pandangan, perlawanan terhadap orang-orang kafir atau murtad para pendatang asing. Kembali lagi, unsur Cina-Islam di sini menjadi terabaikan oleh umat muslim Indonesia sendiri. Belum lagi pandangan bahwa Cina seberang telah menjadi suatu negara berideologi yang mengancam Indonesia, yang dimungkinkan menjadi "koloni kelima" dalam peristiwa-peristiwa perselisihan di Asia Tenggara. Apalagi dalam benak mayoritas kaum muslim Cina telah identik dengan komunisme yang pernah terpupuk pada era Orde Lama.

*Ketujuh*, kebanggaan etnisitas dalam bentuk komunitas tersendiri yang disebut pecinan, yang dirasa kurang/tidak memberi ruang gerak leluasa bagi kaum pribumi untuk bisa berkembang di bidang usaha, pada tempat-tempat yang strategis.

Sebab-sebab tersebut, harus makin bisa dikikis, agar di masa mendatang, keutuhan kebangsaan dan visi keagamaan bisa terjaga. Dalam hal ini peranan dakwah Islam etnis Tionghoa sangat berperanan penting untuk menyadarkan komunitasnya akan prinsip persamaan, persaudaraan, ta'aruf budaya dan "pembagian" sektor fasilitas baik alamiah maupun non-alamiah sesama warga Indonesia. Demikian pula kemampuan dakwah secara umum juga harus mampu membidik ke arah "penyatuan" keagamaan ini, guna mewujudkan ukhuwwah Islamiyyah yang salah satu kendalanya adalah perbedaan antar etnis.

## **B. PENCAIRAN SOSIO-KULTURAL**

Paparan di atas adalah paparan fakta sosio-historis. Perkembangan yang sekarang nampak, secara antropologis lebih mengarah pada berlangsungnya pencairan sosio-kultural masyarakat Tionghoa. Sehingga sekarang kita akan kesulitan untuk melihat bahwa ada sub-kultur Tionghoa dan sub-masyarakat Tionghoa di Indonesia. Sekat-sekat ras dan agama dan etnis keturunan hampir-hampir telah "sukses" membaaur, karena secara kultural, sudah tidak bisa dilihat lagi dalam kerangka rujukan masyarakat dan kebudayaan Cina klasik.

Menurut Donald Earl Willmott, pengaruh Indonesia dan Belanda telah mampu mengubah komunitas keturunan Tionghoa itu. Ditambah lagi dengan proses "peranakisasi" –istilah Leo Suryadinata– yakni peningkatan jumlah kaum peranakan Tiong-hoa secara mencolok era 1961 hingga 1971, terutama di Jawa.

Kita melihat, dalam bidang keagamaan, keturunan Tionghoa tidak lagi dapat didefinisikan semata-mata sebagai penganut Confusian, Taoisme dan Budhisme. Agama-agama besar seperti Katholik, Protestan dan Islam telah menduduki posisi penting sebagai pertimbangan dan perimbangan agama dan kepercayaan kaum Tionghoa. Tentu saja hal ini bisa dianggap sebagai cermin penyimpangan kultural yang penting, sebab dalam gambaran agama Confusian klasik perbedaan kultural antara agama-agama Samawi dengan Confusionisme sangatlah besar. Sebab menurut Max Weber, agama-agama samawi bersifat teosentrik, sedang Confusionisme bersifat kosmosentrik. Perbedaan konsep terdapat pada pengertian tentang Tuhan, tentang kesempurnaan manusia, dan tentang dosa. Dalam konsep Weberian, Confusionisme tidak mengenal Tuhan yang personal, tidak mengenal cita-cita kesempurnaan manusia dalam sistem kependetaan, dan dosa adalah lebih sebagai penyelamatan diri daripada sesuatu yang diancam hukuman oleh Tuhan. Perbedaan konsep ini dikemukakan untuk menunjukkan betapa perubahan telah terjadi pada etnis Tionghoa yang telah memeluk agama-agama Samawi. Ini tentu berpengaruh pada pencairan-pencairan kultural dan sosial secara menyeluruh.

Dalam hal inilah, mengapa harus ada "hal khusus" dalam dakwah etnis Tionghoa, sebab transformasi spiritual, sosial dan kultural itu, secara tradisional sangatlah "mengejutkan" bagi kenyataan tradisional Cina, dan tentunya juga bagi mayoritas Cina-komunis ketika melihat kenyataan kepemelukan agama Samawi bagi kaum Cina perantauan.

Dari perspektif inilah, nyata bahwa gerakan dakwah kaum Cina bisa dikatakan lebih memiliki kekayaan warna dibanding gerakan dakwah etnis lain, bahkan dakwah masyarakat Indonesia. Jika ini mampu diakomodasikan secara seimbang dan secara komprehensif, maka akan sangat nampak cerahnya proses dakwah Islam di Indonesia menuju masyarakat madani, di mana proses persaudaraan antar etnis dalam satu agama (dengan Cina dan Indonesia sebagai simbol) memegang kunci sukses dakwah sosial dan moral yang sementara ini ambruk. Kita bisa memandang kerusakan yang memecah persaudaraan keagamaan dan kebangsaan merupakan –salah satunya adalah– cermin kegagalan dakwah: sebab belum adanya pola perpaduan dakwah antar etnis yang ada. Pluralitas baru terjadi pada bungkus simbol, belum mewujud pada pluralitas gerakan dakwah, yang bisa diakumulasi dalam ragam peta dan program dakwah Islam Indonesia secara menyeluruh.

Di sini mungkin perlu direnungkan, bahwa dari perspektif perennial, masing-masing agama dan kepercayaan itu pada hakikatnya memiliki titik temu yang sama sebagai simpul kontinuitasnya. Antara Islam, Kristen, Budha dan Hindu –menurut Fritjof Schuon– berada pada jalur spiritual yang sama. Menurut Arkoun, mereka adalah *ahl al-kitab*, di mana umat Islam –sebagai fenomena terakhir secara simbolis– berkewajiban mengembangkannya menjadi "Masyarakat Kitab". Apalagi Ibn Rusyd menandakan bahwa tidak menutup kemungkinan bahwa semua agama dan aliran kepercayaan besar yang ada seperti Hindu, Budha, Taosime, Confusionisme dan lain-lain adalah *ahl al-kitab* yang disebut al-Qur'an.

Demikian pula pada tataran para Rasul, ada kemungkinan, secara anthropo-teologis kata-kata Lao-Tze adalah mengacu pada nama Nabi Luth, Siddharta Gautama dalam Budha adalah Nabi Zhulkifli: bahkan perkembangan pemikiran Islam juga mengenal bahwa para filosof besar (termasuk yang muncul di daratan Cina) kemungkinan adalah pada Nabi yang bukan Rasul. Tidak aneh pula jika sekarang ini muncul aliran keagamaan yang mempercayai adanya seorang Nabi dan Rasul sebelum Nabi Ibrahim yang telah memperkenalkan agama monoteisme murni, yang Nabi itu lahir, besar, hidup dan wafat di daratan Jawa. Jadi "agama" monoteisme di Jawa lebih tua daripada monoteisme Ibrahim yang dikenal oleh tiga agama besar (Yahudi, Nashrani dan Islam).<sup>2</sup> Tentu kemungkinan

---

<sup>2</sup> Lihat Muhammad Sholikhin, "Islam Jawa: dari Prabu Jayabaya sampai Berdirinya Kerajaan Demak", *Jurnal Dewaruci*, edisi No. 10, Januari-Juni 2005.

ini perlu mendapatkan perhatian dengan mengadakan kajian ilmiah teologis dan antropologi keagamaan Jawa, bukannya ditolak begitu saja secara apriori, hanya karena sudut pandang paham teologi yang telah mengakar selama ini.<sup>3</sup>

Paparan ini guna menunjukkan bahwa proses gerakan dakwah etnis Cina secara metodologis dan materi, bisa lebih menjanjikan ragam rujukan dan acuan dakwah Islam. Namun pada sisi lain juga perlu untuk mengembangkan gerakan dakwahnya secara lebih terbuka, keluar untuk mengakomodir kemungkinan-kemungkinan pengembangan yang lebih "maju".

Hal ini sekarang telah menemukan momentumnya, sebab secara simbolis antara muslim Tionghoa dan muslim lain, kita telah menyaksikan ragam kesamaan tingkat barang-barang konsumsi yang dipakai. Pakaian, makanan, hiburan dan sebagainya telah menembus batas-batas etnisitas. Pola konsumsi, rekreasi dan ilmu tidak lagi dimonopoli sebuah etnis. Budaya massa –hasil industrialisasi dan modernisasi– telah mendekatkan keturunan Tionghoa dengan etnis lain. Dan tentunya visi keislaman seharusnya mampu menjadi *kalimatun sawa'* bagi semua kalangan untuk tetap berada dalam persaudaraan yang egaliter, berprinsip pada semangat *equality*. Inilah salah satu makna *al-hanafiyat al-samhah* dari Islam, sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah SAW.

### C. MENUJU "ASIMILASI" AGAMA: MUNGKINKAH?

Di muka telah banyak dipaparkan berbagai proses sisio-historis, dan antropologis yang mencairkan berbagai kekuatan etnis yang ada –walau untuk waktu-waktu sekarang ini–, pencairan itu membeku kembali karena aspek politis dan faktor sentimen misi keagamaan tertentu.

Sebagian proses itu bersifat natural, sebagian lagi merupakan hasil proses kebijakan sosio-kultural oleh mayoritas.

Bagaimana dengan asimilasi yang selama Orde Baru banyak disuarakan? Pada mulanya asimilasi dicetuskan sebagai upaya memecahkan masalah integrasi golongan minoritas Cina ke dalam masyarakat Indonesia, yang secara politik telah dimulai sejak sebelum kemerdekaan. Sejak tahun 1932, Partai Tionghoa Indonesia (PTI)

---

<sup>3</sup> Perhatikan Majalah *GAMMA*, pertengahan Juni 1999.

mencetuskan ide asimilasi. Ide ini kembali hangat dibicarakan pasca kemerdekaan, ketika menteri sosial dijabat oleh Moeljadi Djodjomartono yang mengadakan pertemuan dengan 12 orang pemuda peranakan Cina untuk membicarakan masalah perubahan nama pada tanggal 22 Pebruari 1960.

Usaha untuk merubah nama, dan semakin meninggalkan usaha dan kegiatan eksklusif untuk memudahkan tercapainya asimilasi kultural, ekonomis, bahkan biologis, mendapatkan reaksi keras dari Baperki yang menganggap asimilasi itu tidak bijaksana dan tidak demokratis serta melanggar hak azasi manusia. Pertentangan itu menjadi polemik panjang (bahkan hingga saat ini).

Asimilasi –terutama di kalangan nasionalis– dimaksudkan bukan hanya berarti asimilasi biologis atau ganti nama, namun yang lebih penting adalah asimilasi kultural, asimilasi politik, ekonomi dan sosial, di samping asimilasi kekeluargaan melalui pernikahan dan lain-lain. Semuanya harus dilaksanakan secara serentak melalui pembauran yang agresif, terutama dari pihak Cina sendiri sebagai golongan minoritas yang harus mengambil prakarsa. Tentunya gerakan dakwah Tionghoa juga mengarah ke sana, terutama asimilasi tradisi dengan kaum muslim Indonesia. Proses ini diharapkan akan memunculkan akulturasi tradisi Islam –Cina dengan tradisi Islam– (etnis lain) Indonesia.

Sebab ternyata dengan asimilasi itu, rasa kebersamaan dan rasa kebangsaan cepat tumbuh. Demikian pula asimilasi bidang pendidikan dengan menyatukan antar etnis dalam sekolah yang sama telah menumbuh-kembangkan persaudaraan dan kebersamaan ini. Rasa kebangsaan yang tinggi bisa dipupuk di sini, sehingga banyak keturunan Cina yang karena dorongan kebersamaannya, dalam lingkungan masyarakat penduduk asli begitu besar, tidak merasa dirinya sebagai keturunan bangsa lain.

Bagaimana dengan asimilasi agama? Dalam literatur tentang hubungan antaretnis, dikenal setidaknya tiga macam konsep:<sup>4</sup> *Pertama*, asimilasi ialah ideologi budaya golongan mayoritas yang dipaksakan kepada minoritas, supaya minoritas mengenakan identitas budaya mayoritas. *Kedua*, amalgamasi ialah ideologi minoritas agar dalam masyarakat tidak

---

<sup>4</sup> Perhatikan lebih lanjut dalam Muhammad Sholikhin, "Dakwah Islam Etnis Tionghoa; Perpektif Sosiologi dan Anthropologi", Majalah *MISSI*, Juni 1999.

terjadi dominasi kultural mayoritas tetapi terjadi peleburan bersama. Ketiga, pluralisme kultural ialah adanya identitas budaya plural sebagaimana diinginkan oleh golongan minoritas yang ingin tetap mempertahankan identitas budaya.

Apa yang terjadi dalam pola hubungan Tionghoa dengan orang Indonesia lain, adalah lebih bersifat asimilasi dengan berbagai variasinya seperti: etnisisasi, masyarakat Tionghoa mengambil budaya etnis tempat menetap, seperti berasimilasi dengan budaya Jawa, kemudian bersama orang Jawa mengenal identitas nasional: Indonesianisasi dengan pola pendidikan budaya nasional yang mereka peroleh baik secara formal maupun non-formal/informal. Di perkotaan bahkan kadang Indonesianisasi tanpa disertai dengan etnisisasi, sebab adanya proses massifikasi. Demikian pula pluralisme budaya terjadi dalam kebiasaan makan yang telah mendudukkan seni masak-mema-sak Tonghoa menjadi bagian seni dapur Indonesia, yang secara khusus disebut kemudian dengan masakan Tionghoa "Islam".

Asimilasi struktural juga terjadi dalam berbagai jalan seperti pembagian kerja yang relatif "merata", di mana pembedangan sektor-sektor tertentu tidak lagi dapat dipertahankan. Justru persoalan ekonomi di sini muncul antara modal besar dan modal kecil, masalah ekonomi yang harus diselesaikan secara kebijakan ekonomi pula. Asimilasi struktural juga telah merambah dalam pola-pola sosial, termasuk birokrasi dan kepartaian. Lebih-lebih sekarang di era reformasi, asimilasi ini makin kentara dengan "hak sama" dalam struktur parpol baru, dan diharapkan pula dalam soal eksekutif dan legislatif nantinya. Tentu hal ini perlu dicermati dalam program gerakan dakwah bersama antar etnis Tionghoa dengan gerakan dakwah orang-orang Indonesia.

Dalam proses Islamnya orang-orang Cina-Indonesia dan gerakan dakwahnya, yang terjadi bukan lagi semata-mata asimilasi. Ini lebih jelas lagi bila kita melihat "asimilasi" agama, terutama banyaknya etnis Tionghoa yang memeluk Islam, dan maraknya gerakan dakwah (internal) yang mereka lakukan. Demikian pula gejala kian banyak kemunculan da'i dan intelektual dari kalangan Cina-muslim-Indonesia. Konsep asimilasi yang menyarankan kemenangan ideologi mayoritas tidak berlaku lagi. Dengan memeluk Islam, keturunan Tionghoa bukan memeluk agama mayoritas, tetapi memeluk agama Allah, yang tidak mengenal mayoritas maupun minoritas. (Tentu saja proses itu melalui proses asimilasi kultural antara

tradisi Islam lokal (parsial-tradisional) dengan kultur atau tradisi orang-orang Cina-Indonesia). Ini akan membentuk bersama sebuah umat tidak saja berarti Indonesia, tetapi lebih dari itu, umat manusia sebagai wujud *rahmatan lil 'alamin* Islam. Sehingga aspek-aspek terakhir inilah yang nampaknya perlu ditekankan pada gerakan dakwah etnis Tionghoa (demikian juga etnis yang selama ini berinteraksi dengannya), untuk lebih memberi nilai pengayaan, kesadaran dan kebersamaan spiritualitas-religius guna mewujudkan konsep idealis *'izz al-Islam wa al-muslimin* dengan proses  *Jihad fi sabilillah* bersama-sama *li i'la li kalimat-i Allah*.

#### **D. FORMASI GERAKAN DAKWAH ETNIS TIONGHOA**

Sampai saat ini, gerakan dakwah etnis Tionghoa masih terkesan amat tertutup, eksklusif dan masih belum memasyarakat, sehingga umat Islam "di luar"-nya belum bisa ikut berperan serta dalam dakwah yang lintas-etnis. Gerakan dakwah muslim Cina-Indonesia baru nampak secara personal, dengan tampilnya banyak tokoh individual, seperti KH. Anton Medan, KH. M. Syafi'i Antonio, Hembing Wijayakusuma dan lain-lain. Atau baru nampak dalam sosok lembaga seperti Yayasan Karim Oei, Yayasan Sam Pho Kong dan semacamnya. Sedang kenyataan dakwah yang berlangsung bagi dan untuk etnis Tionghoa belum nampak di permukaan, sehingga belum mampu dikenal secara luas oleh umat Islam etnis lain.

Kiprah lembaga-lembaga milik Cina-muslim serta dakwah personal oleh muballigh Tionghoa di atas pun, diketahui masyarakat dengan sasaran masyarakat muslim Indonesia secara umum. Bisa dikatakan belum terjadi pola perimbangan dakwah secara universal, kesannya –sebagaimana kesan dakwah secara umum– parsial, sektarian dan primordial.

Nampaknya gejala *group minded* antar faksi Islam di Indonesia juga terjadi dalam proses dakwah etnis Tionghoa. Namun secara sosiologis ini bisa dimaklumi sebab etnis non-Cina nampaknya justru lebih sulit untuk "membaur" dengan etnis Tionghoa, dibanding keinginan kelompok Cina-muslim untuk membaurkan diri dengan konteks keindonesiaan secara kaffah. Tentu ini juga akibat "warisan" sudut pandang subjektif, bahwa kesan Cina-Konfusonis, Cina-Budha dan Cina-Kristiani, bahkan Cina-Komunis justru masih mendominasi image mayoritas masyarakat Indonesia. Kenyataan bahwa sekitar sepertiga dari etnis Tionghoa adalah muslim, belum bisa "ditangkap" oleh mayoritas muslim Indonesia. Maka proses asimilasi sampai saat ini pun, masih lebih banyak terjadi hanya antar

tradisi etnis: padahal jika dipertemukan dengan normatisme Islam, tentu asimilasi itu akan terjadi secara lebih tulus, ikhlas dan lebih natural. Dan tentu ini akan mengurangi beban banyak pihak, baik pemerintah maupun masyarakat.

Nampaknya hal inilah yang menjadi tantangan terberat saat ini bagi gerakan dakwah etnis Tionghoa. Dari situ, dapat diambil pola dasar strategi gerakan dakwah, minimal dalam tiga landasan utama:<sup>5</sup>

1. Bagaimana cara memperkenalkan visi Islam kepada orang Cina Indonesia secara umum, baik dilakukan oleh warga Tionghoa muslim maupun oleh masyarakat muslim Indonesia pada umumnya, sehingga perkembangan Islam bagi etnis Tionghoa tidak hanya terjadi dalam lingkungan intern Tionghoa muslim yang sudah ada, namun sanggup mengembang kepada warga Cina-Indonesia secara umum. Dan tentunya juga harus diupayakan pula adanya integrasi dan asimilasi budaya antara Cina-Indonesia muslim dengan Cina-Indonesia non-muslim. Di sini pengenalan citra Islam ideal menjadi hal yang sangat penting.
2. Apa dan bagaimana yang harus dilakukan oleh komunitas etnis Tionghoa muslim untuk menembus dinding batas yang selama ini menjadi penghambat sosialisasi dan pembauran masyarakat muslim tionghoa dengan komunitas muslim pada umumnya.
3. Berkebalikan dengan point ke-2, maka apa dan bagaimana pula yang harus dilakukan oleh komunitas muslim Indonesia (pribumi), agar pola *ukhuwwah Islamiyyah* terjalin tanpa dinding penyekat dengan muslim etnis Tionghoa.

Point-point di atas menjadi topik yang sangat menarik untuk ditindaklanjuti oleh seluruh umat Islam Indonesia dalam bentuk aksi, demi mengembangkan wawasan Islam Indonesia yang *rahmatan lil 'alamin*.

Namun secara garis besar dapat dikemukakan bahwa, dalam gerakan dakwah Islam, yang harus dihidirkan adalah nuansa Islam yang substantif, visi Islam sebagai agama perdamaian, agama keselamatan, agama yang menjanjikan kebahagiaan hidup di dua dunia, dan sebagai agama paripurna yang universal. Sedang untuk bentuk parsialistik pola

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

ibadah, muamalah dan hal-hal lain yang juga meniscayakan "bermain"-nya tradisi parsial, harus diberikan ruang gerak kebebasan inovasi secara positif. Di sinilah nampak bahwa Islam meniscayakan suatu bentuk dialog budaya yang dinamis. Pengemukaan tema juga harus menyentuh konsepsi Islam-sosial sebagaimana diletakkan fondasi dasarnya dalam QS. al-Hujurat, di mana prinsip-prinsip *freedom and equality*, juga keterbukaan, demokrasi sangat dijamin oleh wacana Islam dengan visi kebenaran dan keadilan-nya (*al-haqq wa al-'adl*).

Secara sosial, pola interaksi kemasyarakatan dalam bentuk dakwah bil-hal yang dilakukan secara bersama-sama antar organisasi, lembaga atau antar jamaah yang lintas etnis harus dibina dan ditingkatkan di segala sektor: terutama sektor pendidikan dan ekonomi. Mungkin semacam jaringan bisnis yang menyatukan pebisnis muslim-Cina dengan pebisnis muslim-etnis Indonesia lain perlu dirintis, sehingga dari situ nanti diharapkan juga bisa menjangkau konsumen yang juga "membraur" di samping memiliki akses langsung pada produsen yang dijamin kehalalannya. Diharapkan dari jaringan ini nanti, justru pula terjadi pengembangan yang menjembatani kerjasama kelompok *pri* dan *nonpri*, baik di tingkat produsen, penyedia kebutuhan konsumsi dan konsumen, baik muslim dan non-muslim, sehingga semakin mengangkat citra Islam yang inklusif dan egaliter.

Umat Islam Indonesia secara umum, juga harus bersikap terbuka dan positive-thinking terhadap kelompok etnis Tionghoa, berdasar jiwa ketulusan untuk membraurkan diri, tradisi dan juga segalanya (dengan jaminan kebebasan inovasi parsialistik pula), sehingga interaksi gerakan dakwah bisa terjalin dan berlangsung secara manusawi dan alamiah. Di sini peran lembaga-lembaga dakwah dan para tokoh-tokoh agama dari berbagai pihak sangat diutamakan.

Kemampuan mereka untuk memobilisasi dan mensosialisasikan format gerakan dakwah sebagaimana gagasan di atas, sebagian kesuksesannya terletak pada langkah-langkah strategis yang bisa ditempuh dan ditampilkan oleh lembaga-lembaga dan tokoh-tokoh keislaman tersebut, di samping kemampuan pemerintah dan masyarakat untuk menciptakan suatu kondisi politik yang sehat.

Tidak kalah pentingnya adalah peran-peran lembaga-lembaga agama non-muslim juga memegang peranan penting. Sebab sentimen

antar pemeluk agama kadang secara "diam-diam" mendapatkan pembenaran dari organisasi keagamaannya.

Di sini, umat Islam juga harus mampu untuk bisa memelopori "dakwah bersama" antar berbagai agama. Namun agama lain juga harus memiliki tanggapan dan sikap positif yang sama. Kasus-kasus kerusuhan seperti Ambon, Sambas, pengeboman masjid Istiqlal, gereja, dan kasus-kasus serupa, merupakan pelajaran bahwa ternyata kadang masyarakat suatu agama tertentu tidak rela dan tidak tulus melihat keberhasilan agama lain dalam pengembangan dakwahnya. Pola-pola kolonialisme ini harus dibuang jauh-jauh jika ingin menciptakan Indonesia masa depan yang tetap menjadi negara kesatuan serta berkeinginan menjadi negara model bagi yang lain. Mungkin kemampuan "asimilatif" antar muslim-Cina-Indonesia dengan muslim-Indonesia lain, (juga berbagai faksi Islam Indonesia yang ada) adalah gerbang utama menuju Indonesia baru itu.

"Sesungguhnya keimanan terhadap para Nabi bukanlah hanya sekedar mengetahui tentang ada dan keberadaan mereka (adanya para nabi itu) dan mengakui kebenaran mereka sebagai pembawa syariat. Akan tetapi yang jelas dari hal itu ialah (keharusan) memikul syariat mereka, bagaimana hal itu tidak diragukan."<sup>6</sup> □

---

<sup>6</sup> Ayatullah Ruhullah Imam Khumaini, *Ta'liqat 'ala Syarh Fushush al-Hikam wa Mishbah al-Uns*, 1410, hlm. 184.

## 6

# ORIENTASI PEMBERDAYAAN EKONOMI UMAT DALAM DAKWAH

### A. DAKWAH DAN KESENJANGAN SOSIAL-EKONOMI UMAT

Dalam al-Qur'an konsepsi dakwah menjadi tema sentral konteks perubahan sosial masyarakat. Jika kita mengambil pelajaran dari kisah-kisah dakwah, sangat jelas bahwa gerakan dakwah yang dilancarkan oleh individu-individu yang tangguh akan mampu menghasilkan perubahan tingkat sosial masyarakat yang ideal.

Misalnya kasus pemuda *ash-hab al-kahfi*, ketika melancarkan gerakan dakwah kemudian ditolak raja Romanus dan karena intimidasi yang sangat kuat, maka terpaksa mereka melarikan diri ke hutan dan bersembunyi di dalam sebuah gua. Ratusan tahun kemudian, ketika mereka dibangkitkan, mereka menemukan bahwa masyarakat yang ada sekarang adalah masyarakat pada tingkat kondisi ideal sebagaimana diserukan mereka ratusan tahun yang lalu.

Kisah Nabi Ibrahim tidak berbeda jauh. Yang mereka serukan justru pada saat seruan datang akan menemukan tantangan yang cukup berat. Ibrahim disiksa, dikucilkan dan dilempari karena seruan dakwahnya. Namun ratusan bahkan ribuan tahun kemudian seruan agama tauhid Ibrahim dijadikan panutan tiga agama besar di dunia yaitu Yahudi, Nasrani dan Islam. Beliau sendiri diberi gelar bapak monoteisme dan bapak rohani dunia.

Itu semua menunjukkan bahwa suatu proses merekayasa kondisi sosial masyarakat tidak bisa langsung jadi begitu dimulai, namun harus menunggu proses panjang dan lama. Di sinilah letak relevansinya jihad dalam berdakwah. Dan jihad yang paling menuntut pengorbanan besar saat ini adalah upaya meningkatkan kemampuan sektor finansial umat

Islam atau dikenal dengan upaya pemberdayaan ekonomi umat.<sup>1</sup> *Pertama*, kesenjangan sosial yang berawal dari kecemburuan ekonomi yang hanya terpusat pada kelompok terbatas, rakyat umum sebagai korban "sapi perah" kapitalisme ala Indonesia yang kolusif dan koruptif. *Kedua*, kefakiran ekonomi bisa membawa penganut agama menjadi kafir. *Ketiga*, dakwah akan bisa berjalan secara mapan apabila ekonomi telah terjamin. *Keempat*, gerakan pemberdayaan ekonomi kerakyatan lebih bermanfaat daripada hanya bersandar pada kebijakan pemerintah.

## B. UPAYA TINGKAT NEGARA

Pada tingkat negara ada dua langkah yang diprioritaskan. *Pertama*, mengikis kecenderungan korupsi. Langkah ini tidak secara langsung memiliki keterkaitan dengan pemberdayaan ekonomi umat Islam, akan tetapi umat ini mayoritas dan para pemegang tampuk pemerintahan nota bene muslim, maka hal ini menjadi sangat penting. Dan yang perlu diingat saat ini posisi hutang negara kita berada di atas ambang psikologis. *Kedua*, menyusul upaya pemberantasan korupsi serta upaya perbaikan ekonomi, ternyata upaya-upaya tersebut belum mampu menempatkan kembali kekuatan mata uang rupiah terhadap sistem keuangan dunia, bahkan menunjukkan indikasi semakin terpuruk.

Ulama yang terlembaga dalam kesatuan MUI, MDI dan lain-lain perlu merekomendasikan pada pemerintah beberapa upaya antisipasi yang perlu diusahakan bersama yakni:<sup>2</sup>

- 1) Kebijakan ekonomi harus mengacu ke masa depan untuk menciptakan struktur ekonomi yang kokoh.
- 2) Mempersiapkan diri dengan memperkokoh mental guna menghadapi krisis yang muncul setiap saat dengan menggenjot produktifitas dan efisiensi yang selama ini rendah, serta mempertajam peningkatan ekspor non-migas yang selama ini cenderung lambat.
- 3) Dalam ekonomi global bangsa Indonesia dituntut mampu meningkatkan daya saing yang beberapa waktu lalu disorot nomor dua terendah di dunia. Daya saing tinggi itu guna

---

<sup>1</sup> Muhammad Sholikhin, "Menggagas Orientasi Pemikiran Pembaruan Islam Era Generasi Kedua", Artikel Tabloid *AMANAT*, edisi LXII/Desember 1995.

<sup>2</sup> *Ibid.*

mangasilkan produk dan jasa yang juga mampu bersaing tidak saja secara domestik, tapi juga internasional.

- 4) Selama ini, struktur industri nasional sangat rapuh, di mana kita masih sangat tergantung pada impor negara industri maju. Implikasi negatifnya adalah makin besarnya defisit transaksi berjalan, sementara perolehan devisa menurun. Untuk ini diperlukan langkah jangka pendek dalam bentuk penghapusan bagi eksportir seperti perijinan, kemudian mendapatkan kembali pembayaran pajak, dan kemudian administratif lain. Dalam hal ini, sebelum krisis kemarin terjadi kita telah salah langkah di mana peningkatan ekspor dalam jangka pendek diperlukan dengan mendepresiasi rupiah.

Sedang dalam jangka menengah dan panjang kebijaksanaan dalam mendukung transformasi industri dalam rangka menghasilkan produk yang berkualitas harus dilakukan. Ini hanya dapat dicapai dengan meningkatkan SDM dan penguasaan teknologi menengah dan tinggi. Dan dapat diwujudkan dalam bentuk penguasaan keterampilan pekerja untuk meningkatkan produktifitas dengan pemanfaatan teknologi canggih. Di sinilah kerja sama pemerintah dengan swasta serta kesadaran masyarakat luas diperlukan.

Pada tataran-tataran ini pengusaha muslim memiliki peluang besar berpartisipasi penuh mengatasi krisis perekonomian.

### **C. TINGKAT INTERN UMAT ISLAM**

Sedang pada tingkat umat Islam secara umum diperlukan langkah-langkah menyangkut masalah pemberdayaan ekonomi rakyat, antara lain peningkatan etos kerja dan SDM umat, menyusun kurikulum pendidikan yang berorientasi kerja di samping peningkatan intelektualitas, peningkatan sarana teknologi tepat guna untuk lingkungan lembaga pendidikan Islam seperti pesantren dan lain-lain.

Langkah utama adalah peningkatan penggalakan zakat, infaq, dan shadaqah. Langkah ini lebih baik tidak dikelola oleh negara secara langsung, biarlah ditangani oleh lembaga-lembaga keislaman yang terpercaya (independen), dengan alasan:

- 1) Kepercayaan masyarakat pada BAZ (Badan Amil Zakat) bentukan pemerintah luntur karena sebab-sebab antara lain: tidak pernah

adanya laporan (neraca akhir tahun) secara transparan di muka umum dan tentang penggunaan dana telah ada ketetapan Pemda bahwa sejak tingkat RT sampai lembaga tingkat Propinsi mendapatkan komisi dalam prosentase yang cukup besar. Padahal dalam agama memang Amil mendapatkan jatah, akan tetapi yang utama adalah penanganan fakir miskin dan kaum papa yang lain:

- 2) Kecenderungan korupsi, manipulasi dan kolusi masih sangat besar, sehingga masyarakat khawatir dana ZIS (zakat, infaq, shadaqah) justru malah akan terkorupsi tanpa ketahuan *jluntrungan*-nya (kejelasan arah distribusi, dll.).
- 3) ZIS merupakan dana umat maka pengelolannya pun diserahkan pada lembaga milik umat sendiri.

Dalam hal ini upaya-upaya seperti yang dilakukan oleh dompet Dhu'afa Republika misalnya, harus didukung secara penuh. Sebab pentasarufan (penyaluran) dana ZIS sangat jelas, sementara dana tersebut digunakan bukan dengan begitu saja diberikan. Namun disertai dengan pembinaan sektor skill dan diupayakan ada pengembalian modal setelah memperoleh keuntungan pada jangka waktu tertentu.

Demikian upaya beberapa LAZ (Lembaga Amil Zakat) yang juga memiliki kejelasan penggunaan dana, yakni pengentasan kemiskinan intelektual umat melalui penerbitan buku-buku bermutu dan pendirian berbagai lembaga pendidikan dengan kualitas internasional. Dalam rangka upaya pemberdayaan lain, seharusnya para alim ulama, muballigh atau khatib memelopori bergabung dengan bank dengan sistem syariah. Bukan sekedar berceramah namun juga ikut berpartisipasi, memberikan kesadaran bahwa umat Islam telah memiliki bank tersendiri, yang sesuai dengan syariat.

Dalam wacana praktis tingkat pedesaan, hendaknya para takmir masjid juga mengelola keuangannya dalam manajemen yang rapi dan terencana secara profesional. Misalnya uang takmir yang terkumpul dari infaq Jum'at, dari para donatur tetap masjid dan dari sumber yang lain seperti ZIS, diinventarisir secara sistematis dan jelas. Kemudian mengalokasikan dana khusus untuk dikembangkan sekaligus mengangkat kemiskinan di sekitar lingkungan masjid.

Secara sederhana, para takmir bisa bekerja sama dengan pedagang kecil di sekitar masjid, atau penduduk sekitar yang berminat pada dunia bisnis walaupun secara kecil-kecilan, masjid memberikan modal dari pengumpulan uang tadi, lalu di atas kertas diterangkan perjanjian kerjasama dengan sistem bagi hasil.

Kita harus menyadarkan masyarakat muslim tentang potensi dan kekuatan ekonominya. Kalau bisa mendikte produsen, bahkan kalau memang bisa mengapa tidak menjadi produsen sekalian saja dengan memenuhi kriteria syariatnya? Sebenarnya potensi pasar ada di pihak kita. Kalau potensi pasar di pihak muslim, tetapi produsennya non muslim, itu menimbulkan suatu pertanyaan mendasar. Apa hal ini tidak berarti membuang kesempatan untuk pengusaha muslim? Tetapi memang untuk menyadarkan hal ini membutuhkan waktu yang cukup lama. Kalaupun kesadaran ini belum ada, itulah bagian dari tantangan kita untuk berdakwah memberdayakan ekonomi umat kita yang mayoritas dalam kuantitas ini, namun kualitasnya tetap *under-ground*. Oleh minoritas, kita tetap tertinggal, dan oleh karenanya tertindas. *Wallahu a'lam.* □

## 7

# STRATEGI UMAT ISLAM MEMBENTUK PERADABAN GLOBAL

Era masa depan merupakan era yang penuh dengan teka-teki, yang membuat umat Islam harus bermain *jigsaw* (mengumpulkan potongan-potongan gambar yang sekarang mulai nampak dan yang di masa lalu telah dialami) jika ingin menemui sukses peradaban di masa depannya. Tentu saja permainan *jigsaw* ini tidak dapat hanya secara asal-asalan, namun harus memperhitungkan fenomena dan wacana kesejarahan, sosiologis maupun konteks psikologis masyarakat Islam yang telah jauh berkembang karena pengaruh modernitas berikut arus telekomunikasi dan informasi yang menandai era *global village* atau dunia mondial.<sup>1</sup>

Jika tidak segera diupayakan konsep antisipasi terhadap akses globalisasi tersebut, maka umat akan terpuruk dalam ketertinggalan yang makin jauh. Ini akan mengakibatkan apa yang disebut sebagai bentrokan antar peradaban oleh Samuel P. Huntington.<sup>2</sup> Bahkan mungkin benturan itu justru terjadi di dalam umat Islam atau bangsa Indonesia sendiri. Akan tetapi jika konsep antisipasi ini dapat dilaksanakan, niscaya umat Islam atau bangsa kita akan mampu membuat perhitungan terhadap peradabannya sendiri di masa depan.

Konsep strategis yang harus segera kita aktualisasikan secara komprehensif, kontinu dan konsisten tersebut terangkum dalam bentuk "tiga-belas teori peranan umat" berikut latar belakang serta prediksi masa depan yang meliputi:

---

<sup>1</sup> Analisis dalam bab ini didasarkan pada hasil penelitian Muhammad Sholikhin, "Merumuskan Strategi Umat Islam di Era Globalisasi", yang dipublikasikan pada harian umum *Pelita*, 27-28 April, 1996.

<sup>2</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization*, Musim Semi 1992.

*Pertama*, kehidupan masa depan, menurut Mohammed Arkoun hanya dapat dihadapi dengan wacana Islam yang futuristik dan final, Islam yang menjadi *way of life* dan kerangka berpikir.<sup>3</sup> Untuk itu strategi yang ditempuh adalah proses tipikal pola peleburan religiusitas dalam kehidupan manusia yang menuntut pola kesadaran ruhani sebagai kekuatan untuk mengubah sejarah objektif, yang mungkin dan potensial, yang menekan kepada sejarah sakral, yang transenden, yang bebas dari ruang dan waktu duniawi.

Islam harus ditampilkan secara historis, sosial-psikologis dan teologis, karena pemikiran Islam "modern" akan tetap tertinggal di belakang dari masalah-masalah hakiki selama cukup denan menghadapi situasi-situasi historis-sosial dengan kompensasi "spiritual" belaka. Sampai di sini kita sudah mendapatkan khazanah yang cukup kaya, berupa acuan global pola keseimbangan kebahagiaan hidup dunia-akhirat dalam perspektif aksi lahiriyah dari Islam.

*Kedua*, sebagai implikasi logis dari yang pertama, –masih menurut Arkoun– maka dalam menganalisa identitas Islam secara keseluruhan harus selalu membedakan: awalnya, antara inti keagamaan yang tetap dan lestari dalam kehidupan keyakinan, dengan rangkaian kesaksian di seputar perjalanan menuju yang mutlak, yang dikemukakan sepanjang masa oleh pribadi-pribadi Islam yang besar.<sup>4</sup> Antara unsur-unsur tambahan yang dibawa oleh kehidupan sosial dengan unsur-unsur yang dilekatkan pada "agama" melalui mitos yang senantiasa dominan dalam lingkungan Islam.

*Ketiga*, peran umat Islam dalam memasuki era industrialisasi –lewat peranan para cendekiawan– adalah ikut meratakan jalan bagi terjadinya proses penerimaan dan pelaksanaan dari modernitas yang sedang berlangsung. Untuk konteks ini –menurut Nurcholish Madjid–<sup>5</sup> dapat dilakukan dengan dua jalur pendekatan. Pendekatan pertama, adalah pendekatan dari jurusan tradisionalisme, dalam artian melihat konteks permasalahan bagi bangsa Indonesia di era modern sebagaimana yang sedang dihadapi oleh keseluruhan bangsa dan negara, dalam hal ini pendekatan ini boleh kita kesampingkan. Sedang pendekatan kedua adalah

---

<sup>3</sup> Mohammed Arkoun & Louis Gardent, *Islam kini dan Esok*, Bandung: Pustaka, 1997.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997.

pendekatan dari jurusan keislaman. Ini dapat dilakukan dengan terlebih dahulu berusaha melepaskan umat Islam –sebanyak mungkin– dari trauma kesejarahan tentang hubungan permusuhannya dengan "Barat", yang secara "kebetulan" – sampai saat ini – masih menjadi sumber utama teknikalisis dan industrialisasi yang sedang/masih berlangsung walaupun pada awalnya memang diadopsi secara metodologi dari dunia muslim.<sup>6</sup>

Namun, secara kultural kita juga tidak bisa begitu saja mengesampingkan faktor negatif dari budaya Barat. Karena itu kita perlu memilah dan mengambil budaya positif dan kita akomodasikan untuk menunjang pola pelaksanaan Islam dalam pengembangannya bagi kehidupan yang bertumpu pada asas kemakmuran, ilmu pengetahuan dan kebebasan.<sup>7</sup>

Di samping itu kita juga harus memberikan pola penyadaran akan adanya hubungan organik Islam (masa) klasik dengan modernitas itu sendiri pada peringkat doktrinal dan historis. Adalah suatu hal yang cukup mengagetkan bila Robert N. Bellah memandang bahwa masyarakat Islam pada masa Nabi Muhammad adalah masyarakat yang sangat modern sehingga tidak ada sistem lain –baik sebelum maupun sesudahnya.<sup>8</sup> Sehingga Hadgson sampai pada kesimpulan bahwa kosmopolitanisme (sebagai ciri khas modernitas) yang telah ada pada masa pertengahan Islam terulang kembali pada paradigma peradaban Barat.

Dari kesadaran historis semacam itu diharapkan kaum muslim lebih memiliki rasa percaya diri yang lebih besar untuk berpeluang menyumbang secara positif dan konstruktif terhadap masalah modernisasi ini dengan cara melakukan perubahan besar (*trans-mutation*) terhadap peradabannya sendiri untuk kembali membentuk pola masyarakat Madani seperti – setidaknya-tidaknya agak mendekati– pada masa Rasulullah.

*Keempat*, kembali kepada konsep syariah. Modernisme yang hanya menyandarkan pada aspek rasionalismenya (yakni rasionalitas ekstrem) justru akan terbukti menjadi pangkal malapetaka yang lebih besar, karena akan membawa kegagalan dari sistem peradaban yang kita bangun. Maka – menurut Hadgson– dari unsur-unsur ajaran Islam yang mempunyai potensi

---

<sup>6</sup> Lihat, Bernard Lewis, *The Middle East*, New York: Scribner, 1996.

<sup>7</sup> Lihat Marshal G. Hadgson, *The Venture of Islam*, Chicago: The Chicago of University Press, 1974, vol. III, hlm. 195.

<sup>8</sup> Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion*, New York: 1968, hlm. 150-151.

mengagumkan untuk mendukung modernisasi adalah syariah yang mengajarkan pola tanggung-jawab pribadi, egaliterianisme, kebersamaan (kolektifitas) dan universalisme serta merkan-tilisme, sehingga memunculkan semangat *entrepreneurship* yang tinggi.

Hanya saja yang perlu diingat, syari'ah-minded tidaklah cukup menopang konsep modernisme itu bila dalam pelaksanaannya tidak disejajarkan dengan spiritualisme-tasawufi sebagai sarana pemenuhan kebutuhan keagamaan manusia. Karena –ternyata– agama juga mengajarkan nilai-nilai intrinsik yang dalam dirinya orang akan menemukan apa yang disebut oleh Toffler sebagai makna hidup.<sup>9</sup>

Jika konsep perbaikan dunia (*Ishlah fi al-ardl/word reform*, lihat QS. 4: 114, 11: 88, 7: 56-8) sejalan dengan prinsip modernisme secara utiliter, "*amelioration of the condition of this word*", maka ada hal-hal yang tidak bisa diperhitungkan secara utilitarianistik, yakni kesadaran tentang kebenaran terakhir yang hakiki, bahwa tugas suci kita adalah menjadi "saksi" Tuhan di atas bumi (QS. 2: 143).

Di sini kita dituntut untuk sekaligus memerankan dua fungsi, '*abid-u-llah* yang bertugas untuk tunduk patuh secara vertikal terhadap Allah, yang fungsi pemberian syafaat Nabi nanti di akhirat berarti menjadi saksi bagi kita akan penyembahan kita itu, dan sekaligus saat ini dengan tugas ibadah vertikal tersebut pada hakikatnya kita menjadi saksi Allah dan saksi Nabi di dunia ini untuk sesama kita. Sedang fungsi kedua sebagai Khalifah Allah, yang memikul beban ibadah-horizontal, demi kemanusiaan (*bi al-mu'amalah*). Beban Khalifatullah ini pula yang menuntut peran kesejarahan, aksi-sosial dari kita semua sehingga di akhirat kelak kita harus mampu menjadi saksi satu sama lain.

Fungsi Khalifah pada diri manusia ini –sekaligus sebagai '*abid* (hamba) Allah– terlihat dalam pola hubungan segi tiga dalam kesatuan *theo-anthropo-logy* (Tuhan-manusia-alam). Dan unsur ketigalah yang menjaga unsur pertama dan kedua, sehingga jika yang ketiga ini tidak/kurang berfungsi akan terjadi ketimpangan yang berupa inkonsistensi pola pelaksanaan keagamaan.

---

<sup>9</sup> Lihat Alvin Toffler, *The Third Wave - Gelombang Ketiga*, Jakarta: Pantja Simpati, 1991.

*Kelima*, adalah peran menegakkan sistem disiplin sebagai acuan sikap dalam seluruh perilaku hidup dan kehidupan kita. Dalam katasfora keislaman nama lain agama adalah *al-din* yang berasal dari kata *dana, yadinu* yang berarti tunduk, patuh dan taat: maka 'agama' adalah sistem ketundukan, kepatuhan dan ketaatan: atau secara umum berarti sistem disiplin. Menurut Mohamad Asad,<sup>10</sup> bahwa ketundukan manusia ini berangkat dari kesadaran akan kemahadiran Tuhan (*omnipresent*), yang berimplikasi pada keyakinan bahwa kehidupan kita yang *observable* (teramati). Sehingga kita akan memiliki keyakinan tinggi bahwa hidup kita ini punya makna dan tujuan.

Dari konsep disiplin seperti inilah maka kemudian melahirkan konsep keagamaan yang berupa tindakan *fahsya'* dan *munkar*, karena jiwa muslim tidak saja hanya menjauhi hal-hal yang merugikan diri sendiri (konsep *fahsya'*), akan tetapi –lebih jauh lagi– juga menjauhi tindakan yang merugikan orang lain (konsep *munkar*). Maka pribadi mukmin seperti ini kemudian mengembangkan aspek kepedulian sosial yang begitu pekat dengan jargon hidup yang menegaskan, "melalui pemenuhan kepentingan masyarakat secara luas, realisasi kepentingan seseorang secara individual dapat terpenuhi dengan dengan sebaik-baiknya".<sup>11</sup>

Sehingga sebagai akibat mentalnya, konsep teologis mengajarkan sikap sabar (*shabr*) yang memiliki arti sebagai ketabahan, kesanggupan menahan diri dan kesediaan untuk tidak mendahulukan kepentingan sendiri dengan merugikan kepentingan orang lain. Pada kajian selanjutnya disiplin seperti inilah yang ternyata akan menghasilkan kebahagiaan yang lebih besar, lebih awet dan lebih hakiki.

Tentang konsep *shabr* seperti ini, tentunya kita sudah sangat akrab dengan pepatah melayu yang mengatakan: "berakit-rakit ke hulu, berenang-renang ke tepian: bersakit-sakit dahulu, bersenang-senang kemudian." Hal ini juga sejalan dengan jargon dalam ilmu strategi, "*You may lose the battle, but you should win the war*" (anda boleh kalah dalam pertempuran, akan tetapi anda harus menang dalam peperangan). Pertempuran adalah segi taktis, jangka pendek sedangkan peperangan adalah sisi strategis, jangka panjang. Orang Jawa bilang, "*Sugih tanpo*

---

<sup>10</sup> Mohamad Asad, *The Message of the Quran*, 1980.

<sup>11</sup> Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, Januari 1997.

*bondho, nglurug tanpo bholo, menang tanpo ngasorake*" (kaya tanpa harta benda, menyerang tanpa tentara, dan menang tanpa merendahkan).

Dapat kita simpulkan bahwa pola disiplin dalam wacana Islam merupakan konsep kunci tentang "balasan setimpal" (*reward and punishment*), balasan (pahala) dan dosa, yang membawa penganutnya kepada keimanan kepada *yaum al-hisab* dan konsep eskatologis lain, sebagai implementasi langsung dari keimanan kepada Allah –sehingga dalam wacana Al-Qur'an kata *amanna bi-llah* selalu langsung disambung dengan *wal-yaumul akhir*. Adapun hal-hal yang terletak di antara keduanya (iman kepada Allah dan hari akhir) disebut sebagai *'amal shalih*.

*Keenam*, untuk menegaskan prinsip disiplin di atas maka, masyarakat Islam harus kembali memompakan aspek keimanan yang semakin hambar ditekan materialisme-modern. Karena nampak sekali bahwa aspek iman hanya tinggal pada tataran permukaan saja, sedang dimensi spiritualitasnya hilang.

Memang ketertinggalan kita pada aspek materialisme-industrial cukup memilukan, namun kemunduran ini hendaknya kita lihat dalam perspektif Sunnatullah, yang salah satu hukumnya adalah prinsip perputaran/*mudawalah*<sup>12</sup> atau kita kenal dengan istilah *cokro-manggilingan*, "roda kehidupan yang selalu berputar". Inilah inti tersirat dari firman Allah QS. 3: 140-141, yang turun sehubungan dengan peristiwa Perang Uhud ketika Nabi dan pasukannya menderita kekalahan yang cukup tragis, karena kurang disiplinnya pasukan terhadap perintah Rasul. Dalam ayat ini kembali lagi faktor disiplin sangat diutamakan.

Dari pernyataan ayat serta peristiwa yang melatarbela-kangnya itu dapat kita peroleh gambaran bahwa ketertinggalan ini tidak akan berlangsung terus-menerus, ada saat akan berakhir, dan itulah saat peradaban kita tampil ke permukaan.

Selain itu walau dari segi sains dan teknologi kita tertinggal, pada segi religiusitas (keimanan) kita memiliki keunggulan dengan ajaran *al-Islam*-nya (kepasrahan dan ketundukan pada Tuhan) di mana kita sebagai muslimin (orang-orang yang menyandarkan kepasrahan kepada Tuhan),

---

<sup>12</sup> Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 1997, hlm. 29.

dapat memiliki kesempatan berikhtiyar di balik konsep kepasrahan dan ketundukan tersebut.

Fakta ini diakui oleh Ernest Gellner bahwa, dengan kriteria universalitas, skripturalitas, egaliter, spiritualitas dan partisipasi penuh keumatannya maka Islam lebih dekat ke modernitas dibanding agama yudeo-kristiani.<sup>13</sup>

Lebih lanjut Gellner menyatakan bahwa walaupun sumber modernitas itu Barat (dari dataran Eropa Barat Laut dalam revolusi Industri, Revolusi Prancis dan Revolusi Amerika) tetapi Islam adalah sebagai pihak yang justru paling banyak mendapatkan kemanfaatan dari peradaban modern tersebut.

Dan ternyata kajian Gellner tersebut sangat konsisten, sebab ketika ia memberikan analisa tentang model keberagamaan umat Islam yang terbagi dua yakni Islam rendah (*low Islam*) dan Islam tinggi (*high Islam*), Gellner menyebutkan tipologi masyarakat Islam modern di atas sebagai jenis *high Islam* dengan ciri-ciri menakankan monotheisme murni dan sifat keislaman yang nomokratis, sangat berpegang teguh terhadap larangan washilah antara Tuhan dan manusia, yang menuju orientasi puritanisme dan skripturalisme.<sup>14</sup>

*Ketujuh*, globalisasi merupakan gerakan *mono-cultur*. Krisis yang ditimbulkannya termisalkan dalam krisis urbanisasi, dislokasi (relatif), ketercerabutan akar sosial budaya, radikalisme, kultisme dan lain-lain.

Dalam hal ini seharusnya abad informasi kita pahami sebagai salah satu faktor yang merupakan pengungkapan ayat-ayat Allah yang menyeluruh dan komprehensif. Dengan itu tidak ada lagi yang tersembunyi sebagai misteri kemanusiaan dan tidak ada lagi tempat untuk dongeng-dongeng dan mitologi. Sehingga umat dapat menemukan keimanannya secara benar (lihat QS. 41: 53). Oleh karena itu kaum muslim dapat menatap masa depannya dengan mantab dan penuh keyakinan. Justru dalam era yang sepenuhnya mengembangkan rasionalitas itu, maka ajaran tauhid dan tujuannya akan terwujud sepenuhnya dengan bimbingan hidayah Allah.

---

<sup>13</sup> Ernest Gellner, *Moslem Society*, London: 1981, hlm. 7.

<sup>14</sup> Baca Ernest Gellner, *Menolak Posmodernisme*, Bandung: Mizan, 1994; bandingkan dengan Bryan S. Turner, *Weber and Islam; A Critical Study*, 1974.

Maka layak bila seorang ahli ilmu pengetahuan, A.D. White menunjukkan bahwa, "keunggulan agama Islam adalah terletak dari adanya konsekuensi paling logis antara pola tauhid, ilmu pengetahuan dan rasionalitas. Keunggulan Arab Muslim dibanding Barat-Kristen adalah dalam hal ini: ilmu pengetahuan adalah karena ajaran tauhid... dan al-Qur'an memiliki pengaruh besar terhadap usaha penyebaran (dan penjabaran) ilmu pengetahuan terhadap pemeluk Islam."<sup>15</sup>

*Kedelapan*, peran ini khusus ditujukan kepada para ilmuwan atau intelektual agama yang terutama untuk menumbuhkan kesadaran kelas menengah dituntut satu peran utama yaitu harus mengartikulasikan berbagai nilai positif dalam agama-agama serta kemungkinan untuk menghasilkan kepada masyarakat secara kreatif, menzaman dan kembali relevan. Tentu saja ini harus berangkat dari rumusan-rumusan normatif pada:<sup>16</sup> 1) Keimanan kepada Allah, 2) Keimanan bahwa Allah sebagai pencipta alam termasuk manusia, 3) Manusia adalah makhluk yang bertanggung jawab, 4) Upaya untuk selalu menjalani kehidupan ini dengan kepribadian terbaik (doa agar dijauhkan dari neraka), 5) Sederhana dalam menggunakan harta (tengah-tengah, kalkulasi rasional), 6) Bertauhid, 7) Tidak membunuh sesamanya kecuali dengan alasan yang sah, 8) Menjaga kehormatan diri (tidak berzina, 9) Tidak menjadi saksi palsu, 10) Secara terhormat menghindarkan diri dari kemuspraan, 11) Bersikap kritis kepada ajaran-ajaran agama, 12) Berusaha menciptakan keluarga bahagia, 13) Usaha untuk menjadi yang terdepan dalam menjalani ajaran agama.

Sedangkan dalam QS. 31: 13-19 diajarkan: 1) Jangan mempersekutukan Tuhan, 2) Berterima kasih kepada Orang tua, 3) Sadar akan akibat amal perbuatannya, 4) Beribadah kepada Tuhan, 5) Memperjuangkan tegaknya standar moral masyarakat, 6) Tabah menanggung penderitaan, 7) Memperlihatkan harga diri kepada orang lain, 8) Tidak suka membanggakan diri, 9) Sederhana dalam tingkah laku, 10) Sederhana dalam ucapan.

Benyamin Franklin –sebagaimana dikutip oleh Nurcholish Madjid– meskipun pernah menyatakan tidak pernah ke gereja karena kesibukan belajar, tetapi ia menegaskan, "*I was never without religious principles*"

---

<sup>15</sup> A.D. White, *A History of the Warfare of the Science with Theology in Christendom*, London: 1960, hlm. 39.

<sup>16</sup> Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam*, *op.cit.*

(saya tidak pernah terlepas dari prinsip-prinsip agama). Ia merumuskan nilai-nilai luhur keagamaan dalam 13 nilai yang sangat berguna baik untuk pribadi maupun kebangsaan dan sejalan dengan pesan kitab suci di atas, yang sampai saat ini dijadikan sebagai acuan dasar bagi etik kaum WASP Amerika:<sup>17</sup>

- 1) Sederhana (*temperate*), makan dan minum tidak berlebihan.
- 2) Diam (*silence*), bicara yang berguna, menghindari omong kosong.
- 3) Tertib (*order*), menempatkan barang pada tempatnya, melakukan pekerjaan pada waktunya.
- 4) Ketegasan (*resolute*), tegas dalam melaksanakan keputusan dan melaksanakan keputusan dengan kesungguhan.
- 5) Hemat (*frugal*), jangan menggunakan uang kecuali untuk kebaikan diri dan orang lain, jangan menyia-nyiakan sesuatu.
- 6) Kerja (*industry*), jangan membiarkan waktu tersia-sia, berupaya untuk selalu kerjakan sesuatu yang berguna.
- 7) Ikhlas (*sincere*), jangan menyakiti orang lain dengan menipu, berpikir secara jernih dan adil, berbicara seperlunya.
- 8) Adil (*justice*), Jangan menzalimi orang lain.
- 9) Sikap tengah (*moderation*), menjauhi keekstriman, tahan sedapat-dapatnya untuk tidak menyakiti orang lain sebagaimana kau lihat itu benar.
- 10) Bersih (*clean*), menjaga kebersihan badan, pakaian dan tempat.
- 11) Tenang (*tranquility*), jangan mudah terpengaruh oleh hal-hal sepele.
- 12) Kehormatan diri (*chastity*), jangan berzina.
- 13) Rendah hati (*humility*), tirulah Isa al-masih dan Socrates. (dalam konteks terakhir ini, oleh al-Qur'an kita disuruh untuk meniru dan menjadikan model pada Nabi Ibrahim dan Nabi Muhammad SAW)

---

<sup>17</sup> Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius, op.cit.*

*Kesembilan*, dari sudut pandang perubahan sosial politik, peranan kaum intelektual lebih diarahkan pada krisis-krisis yang muncul karena faktor politis sosiologis tersebut.<sup>18</sup>

*Kesepuluh*, yang nampaknya juga agak berat adalah peran untuk memberi kesadaran untuk menerima prinsip pluralisme Islam dalam aspek-aspek pemikiran baik teologi, fiqih maupun moralitas. Islam sangat mengutamakan keterbukaan interpretasi terhadap khazanah doktrin yang memunculkan pluralisme masyarakat.

*Kesebelas*, untuk menopang sendi-sendi peran aktif tersebut di atas maka langkah selanjutnya adalah memberikan landasan ke arah "masyarakat belajar" (*learning society*) yang merupakan konsekuensi logis dan respons seharusnya terhadap era informasi. Suatu tatanan masyarakat dapat dikatakan telah berada pada kondisi ini apabila telah memiliki ciri – secara kualitatif– keranjingan belajar, di mana-mana dalam masyarakat tertradisi dengan ini yang tumbuh atas dasar kemauan dan upaya sendiri (*self-helf learning*).

Di sinilah makna jargon-jargon besar seperti, "mencari ilmu adalah kewajiban bagi orang muslim laki-laki maupun wanita," yang harus dilaksanakan "semenjak masih di alam kandungan sampai ke liang lahat," walaupun kesulitannya mencapai tingkat maksimal dari kemampuan yang diumpamakan sebagai "carilah ilmu walaupun sampai ke negeri Cina (yang pada masa Nabi belum terdapat kemudahan-kemudahan seperti saat ini)".

Untuk dapat membentuk kondisi masyarakat belajar tersebut, perlu ditopang dengan empat syarat utama, yang menjadi peran dan tanggung jawab keduabelas. Empat kesadaran yang pada masa Nabi sangat dijunjung tinggi itu adalah: 1) watak kosmopolitanisme Islam, 2) sikap inklusif, 3) watak egaliter, dan 4) equilibriumitas dunia akhirat.

Dengan gempuran modernitas yang demikian seru, kadang seseorang dengan mudahnya terjebak pada pola keagamaan yang parsial. Seperti misalnya pola yang dikaji oleh Rudolf Otto yang melukiskan bahwa pengalaman empiris seseorang kadang dimulai dengan suatu perasaan gentar (*tremendum*) ketika berhadapan dengan "yang kudus" (*nomonous*)

---

<sup>18</sup> Perhatikan juga uraian pada bab terakhir/epilog buku ini "Agama, Peradaban Perkotaan, dan Rekayasa Masyarakat Madani", sub bagian ( C) "Peran Kaum Intelektual dan Pelaku Dakwah".

yang nampaknya misterius (*mysterium*).<sup>19</sup> Tetapi untuk langkah selanjutnya ternyata yang misterius itu "menyenangkan" (*fascinasum*). Langkah penghayatan religius semacam ini kemudian dikenal dengan rumusan *mysterium tremendum et fascinatum*.

Hal itu juga berangkat dari tesis tersebut Peter L. Berger yang menyatakan bahwa teologi tetap merupakan sesuatu yang mungkin, meskipun "langit suci" telah dirobek-robek oleh sekularisme.<sup>20</sup> Namun berbeda dengan teologi konvensional selama ini yang mendasarkan diri pada konsep kewahyuan, Berger mendasarkan diri pada konsep pengalaman empiris sehari-hari yang disebutnya sebagai "iman yang induktif". Yang oleh Karl Lowith –seperti dikutip Gouzhwaard– sebagai sejarah yang tidak akan diputar kembali.<sup>21</sup> Kejanggalan konsep teologis ini tentunya adalah apabila dihadapkan pada pertanyaan, lalu ke mana tujuan akhir hidup sejarah manusia? Di sinilah maka diperlukan konsep pendasaran teologis pada "kewahyuan" sebagai sumber rujukan yang dikenal sebagai "iman yang deduktif". Akan tetapi sebaliknya jika "iman deduktif" ini tidak disertai dengan yang induktif yang terjadi adalah ekstrimitas keberagamaan yang semu, karena tanpa adanya penyertaan aksi-kesejarahan sosial sebagai wujud fungsi agama yang *rahmatan li-l'alam*.

*Ketigabelas*. peranan paling besar yang dapat diperbuat oleh kalangan intelektual adalah dan merupakan kewajiban terberat serta butuh waktu yang sangat lama adalah –dengan mengambil refleksi fenomena hijrah Nabi Muhammad SAW– , kita dituntut mengambil peran transformasi menuju masyarakat madani, yang dalam skala dunia belum pernah terbentuk kecuali pada masa Rasulullah.

Seorang futurolog Inggris, Wifrid Scawen Blunt telah jauh-jauh meramalkan bahwa kebangkitan Islam akan terjadi dalam kurun waktu yang tidak lama lagi. Ini dikarenakan adanya empat faktor pendukung yakni 1) ibadah haji, 2) adanya sistem khilafah, 3) kota suci Makkah yang mempertemukan jamaah muslim dan 4) adanya semangat reformasi.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Lihat Gadis Arivia Effendi, *Jurnal Filsafat* 1/2, 1992.

<sup>20</sup> Peter L. Berger, *Kabar Angin dari Langit*, Jakarta: LP3ES, 1992, hlm. 77.

<sup>21</sup> Gouzhwaard, *Capitalism and Progress; A Diagnosis of Western Society*, 1979, hlm. 119.

<sup>22</sup> Wifrid Scawen Blunt, *The Future of Islam*, 1971.

(Sayangnya keempat hal ini sampai sekarang baru menjadi "ibadah yang mati", belum tertransformasikan dalam aksi-aksi sosial umat Islam).

Adanya semangat reformasi ini mengindikasikan agar setiap saat dilakukan lagi penataan ulang (reformulasi), dekonstruksi sekat-sekat yang mengabsahkan stagnasi pemikiran dan praktis keberagamaan berdimensi sosial, serta menyediakan alternatif yang amat signifikan dengan kemaslahatan umat tanpa mensterilisasi dimensi "ketakwaan sosial" dan transendensi populistik dari bingkai keberagamaan.

Inilah yang telah dilakukan oleh Rasulullah dan para sahabatnya dalam konteks historis hijrahnya. Apa yang dilakukannya bukanlah mewujudkan kegagalan dakwah di Makkah melainkan sebagai suatu praksis reformasi ideal yang berwacana kemanusiaan dan integrasi sosial di tengah masyarakat pluralistik.

Bahkan Houston Smith (*The Religion of Man*, 1978) menyatakan bahwa hijrah merupakan titik balik dalam sejarah dunia. Karena kemudian terbukti di Madinah bahwa Rasulullah dalam menghadapi berbagai masalah dianugerahi bakat yang luar biasa: menjadi politikus mahir dan negarawan (W. Montgomery Watt, 1978). Pemerintahannya menggambarkan komposisi ideal antara keadilan dan rasa kasih sayang. Ini pun masih ditopang dengan kemampuan Nabi dalam mempersatukan lima kabilah yang saling berbeda sehingga menjadi konfederasi yang teratur.<sup>23</sup>

Itu semua menunjukkan bahwa dalam pribadi Nabi terdapat pilar persatuan, penegak persaudaraan kerakyatan, kemanusiaan dan kenegaraan yang kemudian dietoskan sebagai universalitas dalam memintal pergumulan sosial yang patut dijadikan preseden kesejarahan di kalangan muslim maupun non-muslim di masa selanjutnya.

Maka konsekuensi dari itu semua, umat Islam yang menjadi *waratsah al-anbiya'* harus mampu menjadi pelaku yang menunjukkan jatidiri kemanusiaannya yang memiliki tiga fungsi sekaligus. *Pertama*, fungsi sebagai *mujtahid*: agen pembaru atau perubah. *Kedua*, Sebagai *mujaddid*: penggali kebenaran dan *ketiga*, *mujahid*: pembongkar penyimpangan moral atau komplikasi penyakit sosial (*social disease*).

---

<sup>23</sup> Baca pula Muhammad Husein Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, Jakarta: Lentera 1991.

Maka momentum Hijrah pada setiap tahun Hijrah, adalah tuntutan bagi kita untuk melakukan transformasi nilai-nilai yang mampu mengangkat prestasi kehidupan berbangsa, bernegara, bermasyarakat, berbudaya. Salah satu persyaratan mutlak bagi transformator adalah keberanian meninggalkan paradigma kehidupan yang keluar dari *link* moral-keberagamaan yang menjadi biang kekacauan (*chaos*).

Keberanian memperbarui dan meninggalkan sekat-sekat eksklusif, diskriminatif, dan ketidak-adilan sosial, ekonomi, hukum, politik, dan ideologi merupakan spirit perjuangan (*ruh al-jihad*) yang akan berdampak pada hubungan emosionalitas positif antar warga dan penguasa; hubungan harmonis dan inklusif antara sesama warga di tengah pluralisme sosial dan keagamaan di Indonesia.

Maka di sinilah nampak Islam sangat menekankan pemeluknya untuk aktif menggalang kerja sama yang konstruktif, menegakkan kebenaran dan keadilan, kehidupan yang berperadaban serta membumikan serta meninggikan prinsip "kemanusiaan" (pemartabatan) manusia. Maka di sini dikenal istilah *khair-u al-nas anfa'uhum li al-nas*.

Corak dari masyarakat berperadaban seperti telah disinggung di muka adalah adanya "masyarakat madani"/*civil society* yang menekankan adanya suatu keadaan masyarakat yang terfondasi dan memancarkan etika dan tanggungjawab nasionalistik, pemerting dan pengunggulan kemaslahatan kemanusiaan dan kenegaraan secara universal. Ini hanya dapat dicapai bila konstruksinya ditopang oleh komitmen (amanat) kolektif umat, yang dalam konsepsi Islam syarat sifat amanah merupakan pilar utama kepemimpinan dalam siyasah.<sup>24</sup>

Ini telah pernah ditunjukkan oleh Nabi ketika pertama kalinya memunculkan manifesto politik Madinah yang dikenal dengan sebutan "Piagam Madinah". Dan berangkat dari konsepsi tersebut, selama 10 tahun Nabi mencatat keberhasilan dalam membangun masyarakat madani yang bernuansakan keadilan, inklusif, demokratis. Ini juga dibarengi dengan bingkai pengedepanan sikap antikelas sosial, sikap empatik dan simpatik dalam memberlakukan prinsip hukum dan keadilan dan menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia. Oleh karenanya Rasulullah berani menandakan bahwa: "Kehancuran umat di masa lalu disebabkan jika 'orang atas' (kaya

---

<sup>24</sup> Bandingkan dengan konsep *civil society* tersebut dalam buku Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil*, Bandung: Mizan, 1996.

atau penguasa) melakukan kejahatan dibiarkan saja, sedangkan jika 'orang bawah' yang melakukannya dikenai hukuman yang sebenarnya."(HR. Bukhari).

Ini mengisyaratkan bahwa keadilan yang berhasil dilaksanakan akan mengantarkan pada kondisi pencerahan peradaban. Sebaliknya kekacauan, kekerasan dan kejahatan jika dibiarkan akan mencabik kehidupan masyarakat karena keadilan dimatikan.

Keadilan, kejujuran, ketegasan, kebijakan, dan sikap keberpihakan terhadap penderitaan umat telah menjadi kekuatan moral yang melahirkan masyarakat madani. Inilah yang sejak awal tulisan ini dikemukakan tesis Robert N. Bellah yang memandangnya sebagai suatu sistem yang sangat modern untuk masanya, bahkan terlalu modern, sehingga pasca Rasulullah tiada lagi pemimpin yang mampu mengartikulasikan dan mengapresiasikannya.

Tentunya tesis tersebut juga mengingatkan kita semua, umat Islam untuk kembali melakukan koreksi tentang objektivitas tugas-tugas kekhalfahan di atas bumi ini. Dalam alam yang lebih menampakkan kebidaban ini kiranya cukup beralasan jika disampaikan gugatan (disegarkan) kembali pertanggung-jawaban umat Islam untuk semakin memaksimalkan konvergensi ketuhanan (*rabbaniyyah*), kerakyatan (*isytirakiyyah*), kemanusiaan (*basyariyyah*) dan kenegaraan (*wathaniyyah*), sebab hanya dengan kekuatan ketuhanan yang berhasil memancar dalam kehidupannya maka semangat untuk menegakkan harkat dan martabat kemanusiaan yang beradab menjadi bersinar kembali.

*Insya Allah* apabila kita secara konsisten, simultan dan komprehensif dapat mewujudkan tiga belas hal di atas dengan peningkatan sumber daya manusia muslim di seputar lingkungan kita, maka wacana peradaban Islam yang telah lama hilang dapat kita temukan dan wujudkan kembali. Semoga. *Wa Allah-u a'lam-u bi al-shawab-i.* □

## 8

# BERBAGAI MASALAH KEBERAGAMAAN MASYARAKAT MODERN DALAM PERSPEKTIF PSIKOLOGI SOSIAL

### A. KEGAMANGAN PSIKOLOGIS MASYARAKAT MODERN

Pertama-tama perlu penulis tekankan, karena tulisan pada bab ini merupakan bentuk renungan, maka tidak mensyaratkan pola kesesuaian secara penuh dengan data akademik, walaupun penulis juga berupaya untuk "melarikan" asumsi yang muncul dengan referensi yang dapat dijumpai.

Penulis tidak membuat pemilahan secara diametris antara ilmu psikologi yang dianggap sebagai ilmu profan dengan faktor keberagamaan yang kadang diabsahkan orang sebagai pencerminan pelaksanaan syariat yang "harus" dibenarkan. Justru di sini lebih menitikberatkan aspek keberagamaan masyarakat sebagai gejala psikologis yang layak dijadikan kerangka acuan, guna disesuaikan dengan "tuntunan" keberagamaan yang *hanif* (lurus). Dalam arti ada aspek-aspek tertentu dari gejala kejiwaan manusia yang kadang-kadang "menyimpang" dari apa yang dikehendaki oleh kejiwaan di bawah pancaran al-Qur'an (*nafs al-muthmainnah*).

Oleh karena itu pula, bila memang ada beberapa hal yang nampak masih "asing", janganlah diasumsikan sebagai hal yang merupakan pemberontakan atau distorsi terhadap agama kita. Secara keberagamaan mungkin "ya", namun dari segi agama adalah tidak. Sebab yang seharusnya adalah "orang memeluk agama", bukannya "dipeluk agama". Dengan nalar ijtihadnya Rasulullah membiarkan Muazh, Abu Bakar, Umar melakukan pewarnaan terhadap keberagamaan mereka. Akibatnya mereka tidak merasa terkungkung oleh agama yang mereka anut. Apakah kita sudah bisa merasakan bahwa agama itu sebagai kebutuhan dan alat pembebasan? Ataukah masih merasa sebagai suatu kewajiban yang memberi kungkungan? Di sinilah diri kita dapat diletakkan di mana kita

menempatkan diri, Sudahkan kita memeluk agama Islam? Ataukah hanya sekedar "dipeluk" oleh Islam, sehingga Islam bukan atau bahkan tidak mampu menjadi *din* untuk diri kita sendiri?

Dalam wacana psikologi, penulis lebih menekankan pada kenyataan yang umum terjadi, tidak mengikatkan diri secara ketat dengan *tetek-bengek* teori psikologi (sosial) selama ini. Penulis berharap dengan pola-pola tersebut, kita lebih memahami praktik keberagamaan kita dan masyarakat disekitar kita: yang kenyataannya masih banyak memiliki –atau justru menambah– kesenjangan antara bingkai doktrin dengan aplikasi yang membentuk bingkai tradisi keberagamaan.

Tidak aneh bila pada tulisan ini kita membicarakan cukup banyak elemen sosial-psikologis yang berkembang di masyarakat kita saat ini, bahkan selalu meloncat-loncat dari satu soal ke soal lain, seolah tidak sistematis. Yang kita harapkan adalah munculnya kesadaran kita, orang muslim, untuk kembali merumuskan konsepsi keberagamaan kita, dan tentu saja penanganan permasalahan-permasalahan psikologi-sosial secara lebih arif lewat pendekatan keagamaan.<sup>1</sup>

Dalam mencoba memahami pola keberagamaan masyarakat, antara konsepsi psikologi, sosiologi dan religiusitas hendaknya jangan dipisahkan secara ketat. Sebab jika ini terjadi, akan menghasilkan kesimpulan yang fatal. Ini yang dapat kita ambil pelajaran dari sosiolog August Comte (1798-1857) dengan dalil pertumbuhan masyarakat yang menetapkan perkembangan pengetahuan berpikir manusia dalam tiga fase: fase teologis yakni fase yang mempergunakan ajaran-ajaran agama sebagai sebab bagi segala kejadian: fase kedua ialah fase metafisik, fase yang menaruh kepercayaan bahwa segala sesuatu mempunyai sesuatu tenaga tersendiri untuk bergerak dan untuk merubah bentuk dan sifat-sifatnya yang asli: fase ketiga adalah fase positif di mana manusia telah dapat memahami analisa dan sifat-sifat sesuatu dengan jalan membandingkan dengan hal-hal lain yang bersamaan dan yang berbeda.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Mengenai pokok-pokok pembahasan berikut, lihat Muhammad Sholikhin, "Berbagai Masalah Keberagamaan Masyarakat Modern dalam Perspektif Psikologi Sosial (Sebuah Renungan Sosiologis)", makalah pengantar diskusi kelas *Psikologi Sosial* IAIN Walisongo, Kamis 23 Oktober 1997.

<sup>2</sup> Lihat Prof. Dr. John Dewey, *Perihal Kemerdekaan dan Kebudayaan*, terj. E.M. Aritonang, Jakarta: Saksama, cetakan ke-2, 1955, hlm. 193-194.

Sayangnya lagi, tipologi ini sampai sekarang masih sering kita adopsi. Padahal Comte membagi tipologi tersebut pada awal abad ke-19 dalam pola masyarakat yang jenuh dengan keberagamaan Kristiani yang kaku. Mungkin kalau itu kita terapkan untuk masyarakat pedalaman yang animis mungkin benar. Tapi untuk kasus Islam, jelas-jelas menunjukkan tipologi yang amat salah dan tidak seimbang. Itu adalah korban penggunaan wacana sosiologi tanpa psikologi dan religiusitas dalam penelitian sikap keberagamaan.

Sedang kesalahan lain dibuat oleh Freud, ketika sampai pada kesimpulan bahwa keberagamaan seseorang muncul karena sikap ketergantungannya kepada orang tua. Sehingga ia mengakumulasi bahwa sikap seseorang yang berdoa pada Tuhan adalah implementasi psikologis kerinduan seorang terhadap seorang bapa. Ini korban penggunaan psikologi tanpa sosiologi dan religiusitas. Yang jelas kedua macam kesalahan itu muncul sebab wacana ilmu-ilmu sosial tidak diletakkan pada diafragma keberagamaan, di samping karena digunakan sepintas lalu pada ranah masing-masing. Dan ini harus kita hindari mulai sekarang.

Atau mungkin kita ingin contoh kegagalan eksperimen wacana sosiologis dan psikologis tetapi menafikan religiusitas? Banyak contoh yang bisa dikemukakan, terutama dengan kemunculan teori eksistensialisme yang dipelopori, misalnya oleh Soren Kierkegaard, Nietzsche, Paul Sartre, Martin Heidegger, Ortega Y Gasset, atau yang diakibatkan oleh suatu alam pikiran yang ditandai kebebasan mutlak yang melahirkan tokoh serta filosof besar seperti Dostoyevski, Khalil Gibran, Albert Camus dan sebagainya.

Yang paling banyak memunculkan kontroversi dari mereka tentunya adalah Frederick Nietzsche dengan Als Spract Zarathustra-nya. Ia mengatakan "*Could it be possible? the old saint in the forest has not yet heard anything of this, that God is dead.*" (Mungkinkah demikian? Orang alim di hutan tadi belum mendengar berita bahwa Tuhan sudah mati?) Atau lihat dendang Zarathustra-nya yang lain, "*I teach you the overman (12), Once the sin against God was the greatest sin: but God died, and these sinners died with him (13)*" (Aku ajarkan kepadamu manusia unggul. Dahulu dosa yang terbesar adalah dosa melawan Tuhan: tetapi, Tuhan sudah mati, dan bersama dia matilah pula mereka yang berdosa itu").<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Lihat Frederick Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* [terj. Walter Kaufmann], Viking Press Inc. New York, 5-th pr., 1968.

## B. KETERASINGAN JIWA TERHADAP AGAMA DI TENGAH DERU MODERNITAS

Kita akan memulai wacana ini dari sebuah sabda Nabi SAW, "*Islam yang muncul dianggap sebagai hal yang asing, akan kembali asing seperti semula, dan beruntunglah orang-orang yang terasing, –yaitu– yang mengadakan perbaikan apa saja yang dirusak manusia*". Kata *gharib* berarti "sesuatu yang asing", atau bisa juga diartikan sebagai "sesuatu yang aneh". Dan nyatanya ajaran agama memang selalu dianggap asing oleh manusia. Bukan agamanya yang dianggap asing, tetapi –substansi hadits ini adalah– kebenaran ajaran dan nilai yang dikandungnyalah yang diasingkan dari aplikasi kehidupan manusia modern.

Maka, yang perlu kita cermati dewasa ini, anggapan aneh atau asing terhadap pola doktrin agama yang lebih bernuansa psikologis. Yang dimaksud bukanlah keasingan sebagai sebuah tradisi atau adat istiadat, di samping bukan agama secara formal. Sebab semua manusia hampir-hampir mau menerima agama formal sebagai "pakaian" selain yang terang-terangan menyatakan atheis.

Keanehan yang lantas dianggap asing pada masa permulaan Islam dapat kita ambil contoh seperti: penghormatan secara wajar terhadap kehormatan posisi wanita, hidup sederhana, tidak hidup konsumtif, tidak mengandalkan kekuatan fisik, marga atau harta, tidak bersikap primordial, eksklusif dan sebagainya. "Allah" saat itu pun bukan merupakan sesuatu yang asing pada lingkungan masyarakat Arab, namun yang "diasingkan" oleh masyarakat jahiliyyah adalah seruan kebenaran Tuhan melalui utusannya, di samping pokok utama, yakni doktrin keesaan Tuhan.

Pada era modern ini, banyak hal dari wacana agama ataupun keagamaan yang dianggap *aneh bin asing* seperti: pengembangan tauhid, tawakkal, tidak menyembah materi, sikap *nrimo (qana'ah)*, *lillahi ta'ala*, ikhlas, jujur melawan arus, dan sebagainya. Namun Rasulullah menyebutkan, *gharib* yang paling dianggap aneh oleh manusia modern adalah: memperbaiki kerusakan yang dibuat manusia. Tidak gampang, kontroversial, terkesan melawan arus, juga mungkin berbahaya. Dimensinya lebih merupakan tindakan *nahi munkar* daripada *amar ma'ruf*.

Psikolog Eric Fromm (1983) menyebutkan bahwa keterasingan manusia dari jiwanya sendiri (*alienasi*) terjadi karena manusia telah mempertuhankan hasil-hasil industri yang dihasilkan oleh tangan mereka

sendiri. Alienasi ini dari sudut pandang psikologi memang wajar. Industri merupakan implikasi logis dari kemodernan. Modern itu sendiri tumbuh dari era teknikalisis sebagai akibat lebih lanjut dari *renaissance* Barat yang melahirkan ilmu pengetahuan dan teknologi. Ketika teknologi telah mendominasi, bahkan melampaui ilmu pengetahuannya, maka saat itu perkembangan psikologi masyarakat terlampaui kecepatannya, jadilah kesenjangan psikologis secara massal, dan memunculkan alienasi tersebut (akibat dari *technical age* tadi= modern). Toffler (1988) menyebut hal ini sebagai *future shock* (kejutan masa depan). Manusia selalu dibuat terkejut setiap terjadi capaian-capaian ilmu pengetahuan pada teknologinya, sementara rumus-rumus ilmiahnya kadang masih belum selesai dibuat. Inilah Sunnatullah yang harus kita hadapi, sekaligus harus kita selesaikan.

Maka dakwah Islam sebenarnya bukan lagi hanya masalah halal dan haram, sebab kriteria itu sekarang menuntut perangkat penelitian yang berhajat pada iptek tadi. Halal dan haram tidak lagi nampak di depan mata, ia menjadi absurd bagi mata telanjang dan indera manusia. Nah saat seperti ini, dakwah perlu lebih menekankan pada lahan garap psikologi massa, penekanan '*laa rayba fiih*' dalam berislam, penanganan patologis, dan penanggulangan deviasi sosial. Konsep *amar ma'ruf* di sini tak lebih merupakan hanya tinggal fakta sejarah, atau hal yang sudah menyejarah untuk dirujuk kembali saat diperlukan. *Amar ma'ruf* adalah fosil bagi *nahi munkar*.

Tetapi realitas yang akan membentuk sejarah adalah penanganan psikologis terhadap masyarakat modern. Mereka terasing secara psikis dan klinis, mereka tidak lagi membutuhkan janji-janji dan doktrin agama yang sudah dianggap biasa dan lagi pula kaku. Mereka mengharapkan siraman keagamaan yang mampu memberi terapi pada kedalaman jiwanya yang dihilangkan dan dikaburkan oleh hasil-hasil kemodernan. Mereka telah kehilangan "makna hidup", kata Toffler: sehingga untuk membentuk masyarakat era gelombang ketiga (*the thirth wave*, sebutan Toffler untuk masyarakat masa depan), "makna hidup" harus menjadi pondasinya. Bila demikian, berarti, bukankah Agama harus pula menitikberatkan pada "makna hidup" agar kemanusiaan kembali terwujud? Dan bukankah ini membutuhkan pendekatan keagamaan yang esoteris serta substantif?

### **C. DARI KREDO MENUJU KREDIT**

Sering ketika kita menyerukan kebenaran ajaran agama, kita mendapatkan jawaban masyarakat yang kurang sedap. Misalnya: pada zaman mencari yang haram saja sulit *kok* bicara pemberantasan korupsi, di saat orang jalan harus *mlipir-mlipir* saja perlu kehati-hatian, *kok* bersemboyan "katakan yang benar walaupun akibatnya pahit", bukakan aurat saja tidak laku, eh... *kok* disuruh *brukut*. Itu semua kan aneh bin *gharib* namanya. Itulah jawaban orang sekarang.

Kerusakan yang harus kita benahi kadang bisa nampak sangat transparan seperti pembakaran hutan, pencemaran air bersih oleh limbah industri dan sebagainya. Bisa juga tersembunyi di balik kenikmatan sesaat.

Bila akhlak tergantikan oleh matematika demi kepentingan teknologi, di saat miras diproduksi dan diproteksi keberadaannya demi melupakan sekejap keruwetan duniawi, jika pergaulan bebas tanpa kendali agama telah dibiarkan demi modernisasi, dan lokalisasi diabsahkan untuk pemasukan devisa dan lain-lain, maka apa jadinya masyarakat religius yang kita dambakan?

Demikian pula ketika urusan telah diserahkan bukan lagi kepada ahlinya, amanah telah dipersetankan demi gengsi gaya hidup kekinian, ini yang tersembunyi, yang baru akan nampak jika azhab Allah turun dan bala' menimpa.

Benarlah apa yang dikaji oleh Komaruddin Hidayat,<sup>4</sup> 'kredo' telah tergantikan oleh 'kredit' di abad modern ini. Menurut Anthonio Sampson (1991), sekarang lembaga keagamaan, yang sangat berperan pada masyarakat tradisional, telah diambil alih oleh lembaga keuangan yang tidak kalah kekuatannya, dalam mengendalikan dan menciptakan perubahan sosial. Sebuah ungkapan klasik *money alone sets all the world in motion* semakin memperkuat kecenderungan ini. Sedemikian kuatnya pengaruh uang dalam masyarakat modern sehingga –menurut Sampson– agama yang paling dominan saat ini disebutnya sebagai *the religion of money* (dalam *The Midas Touch*).

Struktur, spirit dan kinerja lembaga keagamaan telah diambil alih oleh lembaga keuangan dengan lembaga teknologi yang lebih canggih lagi sehingga dampak sosialnya lebih kuat ketimbang lembaga keagamaan.

---

<sup>4</sup> Komaruddin Hidayat, "Agama: Antara Kredo dan Kredit", *Kompas*, 17 Oktober 1997, hlm. 6.

Gereja yang dahulunya –mengklaim– menjadi pusat kredo keselamatan (*claim of salvation*) digantikan oleh bank-bank yang menawarkan kredit untuk memperoleh kenyamanan hidup. Sakralitas yang melekat pada konsep kredo tidak lagi dijumpai pada konsep kredit yang konotasinya memang sangat sekuleristik dan hedonistik. Para missionaris dan pendeta yang dulunya gigih menyebarkan berita keselamatan digantikan oleh para banker, fund manager dan customer service yang mengejar para calon debitur untuk ditahbiskan dan diikat sebagai nasabah. Kesaksian iman (syahadat) berubah bentuk dan prosedurnya menjadi sebuah transaksi administratif di bawah sanksi hukum positif.

Maka jika kita ingat Perang Salib, psikologisasinya sekarang: terjadi perang antar nilai mata uang yang telah membuat beberapa negara Asia harus menderita. Pendeknya struktur dan kinerja lembaga keagamaan yang pernah berjaya di masa lalu telah kehilangan dimensi spiritualnya, dan kini digantikan oleh lembaga perbankan yang selalu mengejar untung, tidak mengenal kasih sayang dalam relasi sosialnya. Ia selalu siap menghisap darah para nasabah.

Pergeseran ini diperkuat lagi oleh pemikiran filsafat Barat yang sekuleristik, sejak dari Freudianisme, Darwinisme, Marxisme dan sejenisnya, yang berusaha melakukan klasifikasi paradigma agama dengan paradigma filsafat empirisme-positivisme.

Bagi masyarakat sekuler jika memperoleh kesulitan di tengah jalan bukanya mencari gereja atau masjid untuk berdoa, melainkan datang ke ATM (*automated teller machine*) yang langsung bisa mengabulkan permohonan berupa uang tunai, sedangkan doa pada Tuhan tidak bisa diukur maupun dibuktikan secara langsung hasilnya. Orang modern bisa merasa hidup nyaman tanpa agama, tetapi tersiksa tanpa uang.

Demikianlah kredo agama yang tadinya menjembatani dan mengikat antara seseorang dengan Tuhan, kini tidak ampuh lagi sebab orang lebih tertarik untuk menciptakan ikatan dan komunikasi antara dirinya dengan orang atau lembaga sekuler yang menawarkan kucuran uang karena uang diyakini bisa menawarkan kenikmatan dan keselamatan yang bersifat instan. Memang dari sisi keagamaan ini adalah jahiliyyah dan musyrik, akan tetapi bagi orang modern, bukankah ini gejala psikologis yang memang "seharusnya" terjadi?

Istilah *money* sendiri diduga berasal dari kata *moneta*, julukan bagi dewa Kuno dalam legenda Romawi Kuno yang artinya "dia yang selalu mengingatkan". Di kuil *moneta* inilah orang Romawi kuno membuat kepingan logam sebagai alat tukar perdagangan, menggantikan alat tukar lama dari tulang, kulit, kerang dan sebagainya.

Di era modern ini dalil-dalil ekonomi lebih menarik dikaji daripada dalil-dalil Kitab suci ataupun filsafat yang dipandang spekulatif. Namun untungnya walau begitu, kita masih dapat meghibur diri, sebab baik agama maupun uang yang sama-sama menjanjikan jalan keselamatan dan tawaran kebahagiaan, namun antara keduanya tetap terdapat perbedaan mendasar dalam hal substansi nilai dan jangka masa berlakunya.

Dalam agama yang berpusat di vihara atau mesjid, janji dan doktrin keselamatan disebut *kredo*, sedangkan dalam lembaga keuangan yang berpusat di bank-bank dinamakan *kredit* uang, keduanya memiliki makna yang sama, yaitu sebuah transaksi untuk memperoleh jaminan keselamatan yang didasarkan atas dasar kepercayaan.

Dalam agama janji keselamatan lebih bersifat metafisis dan sebagian besar pemenuhannya masih harus ditunggu di alam akhirat, sedangkan transaksi kredit hasilnya langsung bila dinikmati dalam waktu yang relatif dekat. Dalam filafat Cina, huruf untuk uang dilambangkan sebagai emas yang diapit oleh dua tombak. Tombak pertama bermakna untuk mencari uang, manusia harus berjuang keras memperebutkannya, kalau perlu harus rela menusuk temannya. Tombak kedua bermakna, kesiapan mental batin, pergolakan batin, sebab kemiskinan lebih merupakan kondisi batin (mental) daripada kondisi lahir.

Walaupun dari segi materi manusia kaya, namun jika tetap bermental miskin, maka akumulasi kekayaanlah yang selalu dikejar tidak peduli apapun jalan yang ditempuh, korupsi, kolusi, menipu dan merampas harta rakyat serta kekayaan negara. Mereka terjangkiti virus *love of money for its own sake* dan telah mengkhianati misi dan makna uang sebagai alat tukar untuk mendukung produksi dalam rangka menyejahterakan masyarakat.

Di sinilah letak perbedaan mendasar antara efek ajaran agama Tuhan dengan agama uang ciptaan manusia. Agama wahyu selalu membentuk kepribadian untuk selalu bersyukur pada Tuhan dan berbagi kasih sayang pada sesama, sedangkan moralitas *the religion of money*

adalah selalu ingin menaklukkan yang lain. Agama mengajarkan bahwa kesalehan dan kemuliaan justru dalam berempati dengan penderitaan sesamanya, namun agama uang memunculkan kebanggaan melihat orang lain miskin dan hidup menderita.

Tentunya yang ideal adalah kekayaan materi yang didukung oleh kekayaan batin sehingga materi tidak akan menjajah terhadap pemiliknya, melainkan melayaninya. Jadi kalau sering kita dengar bahwa pembangunan ini berhasil dan pendapatan rata-rata penduduk naik, bahkan bagi sementara orang bukan hanya sekedar naik, tapi berlipat-lipat ganda, mengapa masih saja terdapat pejabat tinggi dan orang kaya yang mau korupsi dan mengambil kekayaan rakyat? Mengapa banyak orang muslim kaya tak mau zakat? Mungkinkah mereka telah menambahkan investasi uang sebesar-besarnya sebagai rukun iman ketujuh?

#### **D. LAISSEZ-FAIRE INDIVIDUALISME**

Jika kita memperhatikan polah masyarakat modern dengan teologi uangnya dewasa ini, maka kita dapat menyimpulkan, masyarakat kita sekarang memiliki gejala pola kemasyarakatan mundur kebelakang 200-an tahun yang lalu. Masyarakat kita mulai menganut paham *laissez-faire individualism*.

Ajaran *laissez-faire individualism* ini sangat berpengaruh kuat di negeri Inggris pada akhir abad 18 dan awal abad 19. Ajaran ini dimulai sesudah buku *The Wealth of Nations* –walaupun bukan untuk ini sebenarnya buku ini ditulis– karya Adam Smith (1723-1826) –pelopor ekonomi modern yang sekarang dianut hampir di seluruh dunia dengan proyek ekonomi kapitalisme–liberalis model Amerika. Sekarang Indonesia mengadopsi sistem ekonomi liberal ini dengan tanpa *reserve* lewat proyek AFTA maupun APEC, berbeda dengan Malaysia yang menerimanya dengan berbagai persyaratan sesuai keadaan masyarakatnya. Belum lagi jepitan kredit melalui IMF yang sudah mulai digugat “niat baik”nya itu. Sehingga kalau kebijakan ini tidak segera ditinjau ulang, ekonomi negeri kita akan menjadi yang paling buruk di masa mendatang dikawasan ASEAN (terbukti pada krisis ekonomi sepanjang tahun 1998 hingga saat ini).

*Laissez-faire individualisme* lahir ketika orang-orang Inggris hendak membebaskan dirinya dari pengaruh tuan-tuan tanah yang waktu itu sangat berkuasa. *Laissez-faire individualisme* berarti: individualisme yang sebesar-besarnya atau kebebasan yang mutlak dalam melakukan usaha-

usaha yang disukai. Teori ini langsung berkaitan erat dengan teori "utilitarianisme" yang dirintis oleh Jeremy Bentham (1748-1833) dan John Stuart Mill (1806-1873), yang berpendapat bahwa setiap tindakan haruslah bertujuan perbaikan dan kemajuan bagi umum, ataupun penduduk yang terbesar: maksudnya adalah kaum buruh dan kaum tani kecil. Bahkan Mill-lah yang berjasa menetapkan dasar ajaran *laissez-faire* dalam bukunya "*logic*" yang dinilai penganut paham ini sebagai sangat berjasa dalam memberi bimbingan dan ketegasan dalam gerakan individualisme yang saat itu berada dalam masa pertumbuhan. Dasar itu adalah, "manusia di dalam bentuk sesuatu masyarakat tidaklah mempunyai sifat-sifat lain daripada sifat-sifat yang terdapat dalam semua orang, ataupun yang berintikan sifat-sifat setiap orang sebagai individu".<sup>5</sup>

Jadi semula teori ini memang baik, pembela kaum tani dan buruh, namun pada giliran berikutnya seperti dituturkan oleh John Dewey, kemudian berubah, menjadi ajaran yang memeras kaum tani dan kaum-kaum buruh serta kaum kecil sesudah perindustrian dan pembangunan mengalami kemajuan-kemajuan yang sangat pesat akibat kemajuan lapangan ilmu pasti dan teknologi.<sup>6</sup> Kedudukan para tuan tanah digantikan oleh pengusaha-pengusaha besar, kaum kapitalis dan para penguasa yang memperkaya dirinya baik dari korupsi, kolusi, praktek monopoli, oligopoli dan usaha-usaha "ilegal" lain.

Jelas sekali gaya *laissez-faire* ini mempergunakan teori pertentangan, yaitu konkurensi untuk menjamin kemajuan. Di kemudian hari sistem ini dipinjam oleh Marxisme untuk melawan kapitalisme dan agama. Tidak menutup kemungkinan kondisi keberagamaan sekarang ini telah terhunjam pada sistem *laissez-faire* tersebut. Demikian juga sistem sosial psikologis masyarakat sekitar kita.

Lucu memang, di saat agama dijadikan maskot ideologi kemasyarakatan, dan ketika tingkat psikologis –baik dari dataran ilmu maupun praktik– masyarakat sedemikian tinggi saat ini, kita masih menjumpai pola perlakuan kemanusiaan yang justru menunjukkan taraf pengetahuan tentang psikologi yang sangat dangkal, malahan bisa dikatakan bahwa manusia hanya dipandang sebagai alat saja, ibarat mesin. Atau sekarang malah mesin-mesin industri itu lebih dihargai daripada

---

<sup>5</sup> Dewey, *op.cit.*, hlm. 244.

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 207.

manusia. Manusia diperlakukan sebagai barang milik oleh penguasa dan pengusaha atau produsen. Dalam pola beragama juga merambah sistem ini, seolah penganut agama menjadi barang milik pemuka agama atau kelompok keagamaan, politisi, penguasa dan pengusaha produksi, yang bisa dicap dengan stempel apa saja di suatu saat. Sehingga harga-harga ekonomi terus melambung bukan didasarkan pada kemampuan konsumen dan kemauan konsumen akan peningkatan mutu, tetapi lebih mengutamakan keuntungan atau laba produsen, untuk lebih mengibarkan panji kepengusahaannya.

Kajian ini membawa ingatan kita pada pembagian babak sejarah manusia yang dikemukakan Dewey dalam *magnum opus*-nya *Freedom and Culture*. Sampai pada dekade 1950-an, sejarah manusia terbagi dalam tiga babak besar yang bersambungan secara gradual. Babak pertama adalah babak kekuasaan alam: dalam babak ini, walaupun sifat manusia itu diberikan sesuatu pengakuan, pengakuan itu sangat terbatas dan sangat dipermudahkannya: sifat-sifat manusia di-*reduseer* sedemikian rupa sehingga manusia itu semata-mata menjadi subjek atau alat saja.

Babak kedua adalah babak atas reaksi atas permudahan ini dan atas perlakuan-perlakuan dan tindakan yang diakibatkannya: dengan memandang manusia hanya sebagai subjek saja dan mempergunakannya sebagai alat untuk kepentingan alam atau Tuhan, sudah tentu pertalian kesulitaan yang ada antara seseorang dengan orang lainnya menjadi hilang: dan lagi ini akan menjadi bibit pertumbuhan gerakan-gerakan anarkistis. Babak ketiga, babak yang sekarang berlangsung dan belum berakhir, dan belum dapat kita pastikan adakah babak keempat nanti? Pada babak ini berangsur-angsur diusahakan pembebasan nilai kemanusiaan dan sifat-sifat manusia dari kekangan-kekangan yang dialaminya selama 2000 tahun babak pertama, dan menempatkannya dalam peranan yang sewajarnya dengan menggali tentang dimensi-dimensi kemanusiaan dan kebudayaan termasuk pola keagamaannya. Entah berapa puluh atau berapa ratus tahun ini akan berlangsung sebelum mencapai titik optimal.

Maka sebagaimana pada masa John S. Mill hidup, demikian pula mulai saat ini nampak bahwa ajaran *laissez-faire* bukan semata-mata merupakan teori belaka yang diperdebatkan oleh ahli pikir, namun sungguh-sungguh aktual yang merata di kalangan banyak orang. Walaupun buku-buku teori dan penelitian dibutuhkan, ini hanyalah dipergunakan sebagai pedoman dalam perdebatan para ilmuwan, atau untuk menutupi

apa yang sesungguhnya telah terjadi antara kelompok penguasa dan pengusaha terhadap masyarakat kebanyakan.

#### **E. UPAYA PEMBARUAN DAKWAH DENGAN KONSEP PSIKOLOGIS DAN KEBERAGAMAAN SOSIAL**

Mengapa umat muslim sendiri sekarang ini berlaku sangat konsumtif dan kurang memiliki kepekaan sosial sebagaimana diajarkan pada doktrin keagamaannya? Ya, sebab semua elemen mendasar agama yang bernama kredo itu, sekarang sudah menjadi *gharib* untuk masyarakat muslim sendiri, tergantikan oleh *laissez faire-individualism* karena kredit materialisme. Keghariban itu semua –sekali lagi– gejala psikologi sosial, deviasi mental secara massal dan distorsi nilai kemanusiaan secara umum. Maka pendekatan yang bisa kita ambil adalah pendekatan psikologi massa secara praktis. Kita harus bersiap dan berani memunculkan teori psikologi Islam dari al-Qur'an dan Sunnah. Kita harus kembali menggali konsepsi dakwah yang selama ini sudah menjadi usang.

Perintah *dakwah bil hikmah, mauizhah hasanah* dan *mujadalah bi ahsan* merupakan corak dakwah dalam proses pentahapan transmisi, transformasi dan sosialisasi. Transmisi merupakan pendekatan zhahiriyah-kejasmanian: transformasi adalah pendekatan sosiologis berfenomena massa, dan sosialisasi adalah pendekatan psikologis. Itu semua menampilkan fakta-fakta sejarah, fakta fiqih bernuansa sosial, syariat yang membumi, sekaligus tasawuf ala Nabi.

Rasa-rasanya perangkat untuk penyusunan konsep ini sudah cukup tersedia. Metodologi dapat kita adopsi dari konsepsi paradigma Barat, histori dari sisi tarikh di samping ungkapan peristiwa masa lalu dalam al-Qur'an yang memiliki warna psikologis masyarakatnya secara kental (dikemas dalam bentuk bahasa teologis sebagai dosa, azab maupun pahala), sosiologi adalah konsep pengembalian (pembalikan?) pada kaidah ushuliyah dan kilas balik tersusunnya fiqih; psikologi adalah aspek-aspek akhlaq-tasawufi. Dan kesemuanya itulah yang membentuk kesempurnaan trilogi Iman, Islam dan Ihsan atau paradigma simbolik dari syariat, tarikat, ma'rifat dan hakikat. Iman adalah gejala psikologis, Islam adalah metodologis dan Ihsan adalah aspek sosial: dari sini kita rumuskan aplikasi psikologi sosial yang disebut sebagai konsep luas dari amal saleh.

Sebelum kita masuk ke arena pola sikap keberagamaan sosial ini terlebih dulu harus kita topang dengan sikap-sikap toleransi, saling

pengertian, egaliter, inklusif. Umat Islam harus menyadari, secara psikis dalam masyarakat Indonesia modern tidak semua orang akan menjadi pemeluk agama yang saleh. Di samping ada yang Kristen, Hindu dan sebagainya, akan ada pula orang-orang yang skeptis terhadap agama dan ide-ide ketuhanan. Kompleksitas masyarakat modern seperti itu harus kita terima bersama, mau atau tidak. Salah satu ciri masyarakat kontemporer adalah kesediaan menerima segala bentuk heterogenitas.

Hal kedua adalah adanya kesadaran kita bahwa dalam masyarakat yang mengalami modernisasi yang cepat, selalu ada jurang pemisah yang lebar antara modernis dan tradisi. Kalau jurang ini tidak terjembatani, yang akan terjadi adalah krisis besar. Konsepsi dan pendekatan psikologis di lingkup sosial masyarakat Islam memegang peranan yang menonjol di sisi ini.

Hampir di semua negara berpenduduk mayoritas muslim, terdapat pola masyarakat yang sepenuhnya *francophile*—sangat terbawa semangat modernitas—sekuler dari pola peradaban Barat kontemporer. Di lain pihak ada pula segolongan masyarakat yang ingin secara intens beragama dan menerapkan syariat secara kaku, formalistik. Keduanya tidak pernah bertemu. Diharapkan tokoh-tokoh moderat mampu menjembatani lintasan jurang tersebut.

Hal ketiga, dalam pengelolaan lembaga-lembaga yang memakai simbolisasi Islam, seperti pers, telekomunikasi dan lain-lain, terutama yang bergerak dalam kancah informasi, harus dikembangkan dan dikedepankan unsur tanggung jawab dan masalah hati nurani. Kedua unsur ini pulalah penunjang psikologis paling efektif guna membentuk manusia bermoral. Maka pengingkaran hati nurani disebut sebagai tindakan *munkar*, yakni ketika manusia selalu berkelanjutan dalam kejahatan (*munkar* berarti "diingkari" oleh hati nurani) azabnya adalah ukhrawi, bukan duniawi. Penyakit masyarakat modern yang terbanyak adalah bidang ini.

Dan memang kemodernan yang kita nikmati sekarang, sebenarnya mendatangkan nestapa yang amat sangat, dan cukup memprihatinkan. Jika kita menggunakan teori Toffler, bangsa kita hidup dalam tiga gelombang sekaligus, budaya agraris, industrial dan informatika. Namun selain itu, kita juga masih memiliki kantong-kantong antropologis eksotik yang bahkan belum masuk pada gelombang yang pertama (atau belum tahu pertanian dan pengolahan tanah seperti telah dirintis oleh bangsa Sumeria 5000-6000 tahun lalu). Kita dipenuhi kompleksitas masalah yang sedemikian tinggi.

Dan mungkin karena loncatan modernitas yang langsung membawa kita ke gelombang ketiga tanpa melalui tahapan gelombang sebelumnya, maka kita tidak memiliki dan tidak mengenal teologi tanah? *Wa Allah-u a'lam.*

Dengan demikian kita tahu, masyarakat kita sekarang sedang dalam krisis yang amat gawat. Kemajuan pembangunan dan perubahan-perubahan sosial yang diakibatkannya telah menimbulkan gejala-gejala sosial-psikologis: dislokasi, disorientasi dan deprivasi relatif pada kelompok-kelompok sosial tertentu.

Salah satunya adalah krisis identitas. Karena itu muncul gejala penegasan identitas diri (sikap yang semakin *assertive*) dengan ekspresi ketegaran dan kekerasan. Ini diikuti oleh gejala *kemaruk*: yang kaya sok kaya, (*syndrom nouveau riche*, orang kaya baru), yang kuasa sok kuasa, pintar sok pintar, *over-expressive*. Itu semua adalah sindrom usaha pemaksimalan penggunaan fasilitas atau alat yang tersedia guna menegaskan harga diri (secara tidak benar), gengsi dan *gumede* (sombong).

Kalau sudah seperti itu, krisis identitas juga menyeruak ke lembaga keagamaan, maka muncullah model Islam aliran dengan *cultural barriers*-nya masing-masing. Bentuk kelompok seperti ini mengakibatkan *broken logics* dalam berargumen di kalangan umat. Penggunaan teori belah bambu dan standart ganda dalam mengukur kebenaran makin menyeruak. Maka yang diperlukan adalah upaya kesadaran dan pendewasaan diri. Dan ini harus dimulai dari diri-sendiri seperti sabda Nabi. Mudah kita tebak, siapa yang tidak berani memulai dari dalam dirinya atau takut memulai: berarti ia telah terkena wabah deviasi (penyimpangan) secara psikologis, itulah awal depresi mental, atau dengan kata lain sakit jiwanya.

Bila wacana primordialisme beragama telah muncul, maka idiom-idiom keras dalam keberagamaan pun akan kembali laku. Sebab kemunculannya, secara sosiologis akan banyak berhubungan dengan *collective memory* umat. Dalam sejarah umumnya mereka menjadi pihak yang tersisih. Pengalaman ini menyakitkan dan menggiring mereka untuk memilih idiom-idiom keras dan kaku.

Maka dalam mengupayakan peran agama untuk masyarakat sosial, sebagai perubah masyarakat perlu kita tanamkan kesabaran wacana perubahan, yakni: perubahan dunia moral dan kebudayaan makan waktu lebih lama ketimbang perubahan ekonomi. Perasaan manusia yang terdalam jauh lebih sulit untuk berubah. Ini yang harus kita sadari dalam

berdakwah. Dan ini mensyaratkan bagi kita penguasaan psikologis massa secara memadai.

Di sini kita akan tahu, bahwa pertumbuhan ekonomi yang cepat (yang dalam teologi kredit disetarakan sebagai mu'jizat dalam kredo) tanpa penyetaraan dengan konsepsi psikis masyarakat, akan memunculkan ketimpangan gaya hidup, membawa pada inkonsistensi keimanan, pengingkaran terhadap budaya dan tradisi sendiri, serta memunculkan sikap *adigang-adigung-adiguna*.

## **F. AGAMA DAN PERUBAHAN SOSIAL**

Peranan agama dalam perubahan suatu sistem, baik sosial maupun politik, suatu saat bisa berfungsi sebagai pendorong perubahan dan pada saat lain bisa berfungsi sebagai penjaga status quo. Perbedaan posisi ini dapat dijelaskan dengan melihat lokasi sosial agama. Ada kriteria yang dapat mendeskripsikan lokasi sosial agama dalam masyarakat (Mac Guire:1981, 200). Dengan ketiga kriteria ini dapat ditentukan: apakah agama akan mendorong atau menghambat perubahan, memihak status quo atau menentangnya?

*Pertama*, keterpisahan agama dengan elemen-elemen masyarakat yang lain. Bila agama, dalam pengertian nilai agama, terdifusi secara baik dalam keseluruhan lembaga-lembaga sosial yang lain, maka kemungkinan kecil agama akan mendorong ke dalam tatanan sosial. Bila ini sudah tercapai, agama akan cenderung "jalan di tempat" dan mempertahankan kondisi ini.

Sebaliknya bila agama terpojok dan hanya menjadi bagian yang terpisah dari masyarakat, agama akan mendorong perubahan ke arah difusi nilai agama. Bila para pemimpin agama mendorong, bahkan menjadi aktor perubahan sosial maka artinya agama sudah terpisah dari masyarakat modern. Semakin besar jarak keterpisahan, maka agama akan semakin kuat mendorong perubahan sosial. Bukan kemodernan yang mengendalikan arah keberagamaan kita, namun pola laku keagamaanlah yang akan menentukan nasib kemodernan di masa depan, dan kemodernan yang ada akan memiliki pewarnaan yang kuat dari konsepsi keberagamaan masyarakat.

*Kedua*, adalah kedudukan agama sebagai motivator aktivitas masyarakat. Dalam masyarakat terdapat suatu bentuk kepercayaan (*biliefe*)

yang berfungsi sebagai motivator berbuat. Weber misalnya, menggambarkan motivasi masyarakat Barat untuk melakukan sebagai tindakan ekonomis adalah untuk meraih kesejahteraan duniawi berdasar iman Kristiani, atau meminjam istilah Weber *inner-worldly ascetism*. Menurutnya, motif-motif religius merupakan dasar bagi lahirnya semangat *entrepreneurship* di kalangan masyarakat Protestan.

Dalam kaitannya dengan perubahan sosial, agama akan menjadi alat yang sangat efektif untuk mendorong perubahan itu bila dalam masyarakat tidak terdapat motif-motif lain yang menyaingi agama sebagai motivator berbuat. Ketika dorongan-dorongan religius masih mendasari segala aktivitas manusia, maka pada saat itu agama akan dengan mudah menjadi pendorong perubahan, demikian pula sebaliknya.

*Ketiga*, adalah posisi pemimpin agama dalam masyarakat. Ada dua sisi dalam kriteria ini: sisi pengakuan kepemimpinan oleh umatnya dan pengakuan kepemimpinan pemimpin agama oleh pemimpin lain. Bila pengakuan kepemimpinan yang diberikan umat kepada pemimpin kuat, sementara pengakuan pemimpin lain lemah maka hal ini akan menjadi pendorong perubahan. Bila pengakuan kepemimpinan yang diberikan umat kuat, dan pemimpin lain juga kuat, maka hal ini kurang mendorong perubahan sosial. Selanjutnya bila pengakuan kepemimpinan seorang pemimpin agama dari umat dan pemimpin lain lemah, hal ini akan menghambat perubahan sosial. Hambatan juga terjadi manakala kepemimpinan seseorang diakui secara kuat oleh pemimpin lain tetapi tidak oleh umatnya.

Tegasnya, saat ini sebenarnya agama memiliki kesempatan tepat sebagai agen perubahan sosial, sebab para pemimpin agama kurang diakui oleh pemimpin lain, namun berakar kuat pada umatnya. Tinggal bentuk representasinya saja yang masih memerlukan peningkatan.

Namun pada sisi lain, bila agama hanya bisa memberikan penjelasan normatif (*teodisi*) dan menjadi sumber mistifikasi, maka ia akan ditinggalkan. Dan hal inilah yang menyebabkan melemahnya peranan agama dan pemimpinnya. Satu-satunya kemungkinan untuk meletakkan agama dalam lokus yang tepat, yaitu bila agama tidak terpisah dari kehidupan masyarakat, menjadi sumber inspirasi dan motivasi berbuat masyarakat, serta para pemimpin agama mendapat pengakuan yang wajar, maka agama harus mengembangkan dirinya, sehingga dapat memberikan

legitimasi kognitif. Dari pada justifikasi kepada status quo, agama diharapkan memberikan pandangan kritis terhadap *establishment*.

### **G. RASIONALISASI: DARI PEMAHAMAN SOSIOLOGIS KE PEMAHAMAN PSIKOLOGIS**

Rasionalisasi keberagamaan sangat diperlukan sekarang ini mengiringi perubahan-perubahan yang kian cepat akibat kemodernan. Rasionalisasi dalam kehidupan agama melahirkan perubahan persepsi dalam diri pemeluknya. Bila sebelumnya persoalan dan ajaran agama lebih sering dipahami secara sosiologis di mana tuntutan-tuntutan normatif agama akan diterjemahkan secara struktural dan sosial, maka setelah rasionalisasi pemahaman lebih dititikberatkan pada kacamata psikologis.<sup>7</sup> Dengan pemahaman psikologis, tuntutan normatif agama akan dipahami secara individual lebih dahulu –berdasar pengalaman yang dimiliki– baru kemudian dikembalikan ke masyarakat sebagai produk individual yang bersifat objektif dan rasional.

Sebagai misal adalah peristiwa hijrah Nabi Muhammad dan pendirian negara Madinah. Peristiwa ini pada awalnya dimengerti secara sosiologis dan akan diikuti dengan langkah-langkah sosial-struktural, misalnya langkah-langkah Kartosuwiryo dan partai-partai politik Islam zaman Orde Lama: tetapi setelah rasionalisasi, peristiwa tersebut diterima sebagai suatu perjalanan psikologi atau perjalanan eksistensial seorang Muhammad. Para pengikutnya akan mengikuti dengan perjalanan psikologis, bukan sosiologis. Demikian pula pemahaman terhadap fakta-fakta kenabian lainnya. Atau mungkin fakta *manaqibiyah* yang tercermin dalam hikayat para auliya' bagi pengikut tarekat.

Dengan pendekatan psikologis, agama akan dipahami bukan sebagai realitas-realitas dengan kerangka acuan fakta-fakta eksternal, tetapi akan diterima sebagai realitas-realitas yang dipahami dengan kerangka acuan fakta-fakta yang terletak dalam kesadaran (internal). Sebagai contoh, perjanjian Hudaibiyah Raulullah dengan orang-orang Makkah akan dipahami sebagai suatu realitas dengan kerangka pemahaman pengalaman individual pengikut Muhammad. Dengan demikian, seluruh peristiwa keagamaan akan diterima sebagai sebuah kesatuan sistem simbol yang

---

<sup>7</sup> Peter L. Berger, *Kabar Angin dari Langit*, Jakarta: LP3ES, 1991, hlm. 195.

akan diinterpretasikan. Dengan cara ini agama, sebagai kesatuan sistem simbol dan sistem nilai, akan senantiasa *revive*.

Secara demikian, nilai-nilai absolut agama yang bersifat universal, melintasi batas waktu dan tempat, bersifat trans-sejarah, akan diterima oleh individu penganut agama tersebut berdasar persepsi dan kerangka acuan internal (internalisasi). Lebih jauh, internalisasi ini akan menghasilkan gagasan-gagasan tentang masyarakat tempat individu ini tinggal. Kemunculan gagasan-gagasan ini oleh Berger dikemukakan sebagai eksternalisasi nilai-nilai dalam realitas sosiologis individu yang bersangkutan. Eksternalisasi ini juga berupa proses objektivikasi yang memberikan hasil sebuah realitas baru yang objektif.<sup>8</sup> Selanjutnya eksternalisasi ini akan menghasilkan realitas baru yang objektif berupa kerangka nilai bagi masyarakat.

Sesungguhnya pemahaman agama secara sosiologis juga memberikan kerangka nilai. Hanya saja, kerangka nilai yang dihasilkan bersifat subjektif. Pemahaman zakat misalnya, pada pemahaman sosiologis akan dilihat dari kewajiban seluruh umat Islam kepada lembaga agama yang bila ditolak akan diperangi (melihat realitaas sosiologis masyarakat Islam era Abu Bakar). Pembayaran zakat dengan kacamata ini dikaitkan dengan keimanan seseorang, dan penolakan terhadapnya adalah kafir. Pada kondisi ini, nilai objektif zakat yang berupa keadilan sosial menjadi tertutupi oleh nilai subjektifisme, iman atau tidak iman. Terhadap umat Islam hal ini tidak menimbulkan masalah, tetapi membuat kandungan objektifnya menjadi sia-sia.

Bila zakat dipahami secara psikologis (internalisasi), maka yang muncul pada individu adalah nilai keadilan sosial. Nilai zakat ini, ketika dimunculkan secara objektif (eksternalisasi) akan dapat diterima oleh pihak lain. Bahkan tidak mungkin praktek dan operasionalisasi juga bisa dikembangkan dalam kehidupan masyarakat. Dengan demikian, nilai-nilai zakat (keadilan sosial) secara objektif dapat diterima sebagai nilai yang bersifat trans-agama.

Jadi legitimasi kognitif yang menuntut rasionalisasi agama menghasilkan perubahan persepsi pemeluk agama dari sosiologis ke psikologis. Perubahan persepsi ini, pada akhirnya menghadirkan sebuah kerangka nilai yang bersifat objektif dan trans-agama. Selanjutnya, dengan

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm. 4.

memperhatikan lokasi sosial dan fungsi legitimatif yang dimiliki agama, kerangka nilai yang objektif dan trans-agama ini akan memiliki daya dorong ke arah perubahan-perubahan yang lebih jauh di dataran simbol dan sistem sosio-kultural (ekosistem sosial). Kerangka nilai ini juga bisa dijadikan dasar dan arah bagi perubahan sosial. Misalnya kita mengharapkan perubahan sistem distribusi kekuasaan ke arah yang lebih demokratis (demokratisasi). Atau harapan lebih besar, pluralisme agama yang agak berkembang ini nanti mewujudkan lebih nyata dalam bentuk konvergensi agama-agama.

## H. PRASYARAT PSIKOLOGIS WACANA MASYARAKAT RELIGIUS

Sekarang, mari kita mencoba mencari konsepsi syarat-syarat psikologis bagi terbentuknya suatu tatanan masyarakat religius dalam perspektif al-Qur'an. Walaupun sudut pengambilannya dari al-Qur'an, hakikatnya sikap psikologis ini berlaku universal, tidak mengenal pengkotak-kotakan pemberlakuannya yang khusus untuk masyarakat Islam. Kalau masyarakat Islami, mungkin "ya", sebab corak Islami tidak/belum mensyaratkan formalitas Islam yang mendahuluinya. Sebaliknya belum tentu formalitas Islam itu akan mampu membentuk masyarakat yang Islami. Di sini penulis hanya mengambil point-point pentingnya saja.

Dalam konsepsi al-Qur'an, manusia memiliki dua dimensi hidup yakni dimensi kehidupan ketuhanan dan dimensi kehidupan kemanusiaan. Dua hal ini pulalah yang menjadi bahan cukup menarik bagi kajian-kajian ilmu-ilmu sosial. Dan dua dimensi hidup ini, oleh Qur'an disebut sebagai syarat-syarat psikologis dari suatu sistem masyarakat yang ideal. Hanya saja masyarakat ideal baru akan terbentuk setelah sikap psikologis tersebut mengalami transformasi sosial menjadi sikap psikologis secara kolektif

### 1. Dimensi Hidup Ketuhanan

Dimensi hidup ketuhanan dalam diri seseorang oleh al-Qur'an disebut sebagai jiwa *rabbaniyyah* (3:79) atau jiwa *ribbiyyah* (3:146). Adapun wujud nyata atau substansi jiwa (psikologi) ketuhanan ini berbentuk dalam kristalisasi nilai-nilai keagamaan pribadi yang sangat penting untuk diwariskan pada generasi berikutnya.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 1997.

- a. Iman: suatu sikap batin yang penuh kepercayaan pada Allah. Ini tidak hanya berupa sikap percaya akan adanya Allah saja, tetapi harus diikuti dengan sikap mempercayai keberadaan Allah dan menaruh kepercayaan kepada Allah.
- b. Islam, suatu sikap pasrah kepadanya, sebagai konsekuensi dari Iman.
- c. Ihsan: sikap kesadaran penuh akan kemahadiran Tuhan (*omnipresent*). Ini akan menimbulkan keinginan melakukan yang terbaik dalam penampilan di dunia ini, serta memberikan kemanfaatan yang sebesar-besarnya dalam hidup.
- d. Takwa: sikap menyadari sepenuhnya akan pengawasan Allah, yang memunculkan sikap penghindaran secara mati-matian dari segala yang bathil, dan terbentuklah pribadi *ahlaq al-karimah*.
- e. Ikhlas: kemurnian dalam bertingkah laku serta perkataan. Dengan inilah manusia akan dapat mencapai nilai karsa batinnya yang tertinggi.
- f. Tawakkal (ejaan yang lebih tepat sebenarnya tawakkul): sikap senantiasa bersandar kepada Allah dengan pertimbangan Allah-lah yang sejati menjadi penolong. Sejauh kita percaya, mempercayai dan menaruh kepercayaan kepada Allah, maka tawakkal merupakan suatu keharusan dan keniscayaan, jika tidak kondisi kejiwaan akan mengalami ketimpangan (*split/inkonsistensi batin*).
- g. Syukur: berterima kasih kepada Allah akan nikmat-Nya, berupa sikap optimistik kepada kehidupan dan upaya pemanfaatan nikmat secara maksimal.
- h. Sabar: sikap tabah menghadapi segala macam kondisi kepahitan hidup, lahir-batin: fisiologis-psikologis: tidak mudah goncang. Ini adalah simpul dari sikap istiqamah setelah beriman.

## 2. Dimensi hidup kemanusiaan

Nilai-nilai dari dimensi kemanusiaan yang harus diaplikasikan dalam hidup seseorang dan masyarakat adalah:<sup>10</sup>

---

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

- a. *Shilaturrehmi*: pertautan rasa cinta dan kasih kita kepada sesama manusia.
- b. *Ukhuwwah* (persaudaraan): harus ada keterikatan persaudaraan yang kental.
- c. *Al-musawwah* (persamaan): sikap pandangan bahwa manusia adalah sama. Sedang ukuran perbedaannya hanya pada dimensi takwa. Pandangan akan kesamaan kemanusiaan ini sebagai implikasi dari ukhuwwah. Jadi sikap ukhuwwah Islamiyyah harus dikembangkan secara lebih luas pada dimensi ukhuwwah insaniyyah.
- d. *Adil*: wawasan pola ekuilibriumitas, pola keseimbangan (wasath). Tidak bersikap apriori dalam segala hlm.
- e. *Husn azh-zhan* (berbaik sangka): sikap penuh baik sangka kepada sesama berdasarkan opini bahwa pada dasarnya manusia itu memiliki asal dan hakikat yang sama. Semua manusia berasal baik yakni makhluk yang berkecenderungan kepada kebenaran dan kebaikan (*hanif*).
- f. *Tawadhu'* (rendah hati): sikap yang tumbuh karena keinsyafan bahwa segala sesuatu kemuliaan itu milik Tuhan semata, maka tidak pantas bagi manusia mengklaim kemuliaan itu kecuali dengan pikiran yang baik dan perbuatan yang baik, yang itu pun hanya Allah-lah yang akan memberi penilaian.
- g. *Al-wafa'* (menepati janji atau amanat): sebagai satu sifat mendasar manusia beriman. Peningkaran teradap pola ini akan meruntuhkan sendi kemasyarakatan.
- h. *Insyirah* (lapang dada): penuh kesediaan menghargai orang lain dengan pendapat dan pandangannya, terbuka serta kesediaan bermusyawarah secara demokratis. Sikap ini sangat terkait erat dengan jiwa budi luhur.
- i. *Al-amanah* (dapat dipercaya): konsekuensi keimanan adalah perwujudan pribadi yang dapat dipercaya. Keteguhan masyarakat membutuhkan pribadi-pribadi amanah yang memiliki rasa tanggungjawab besar.
- j. *'Iffah* (perwira): sikap penuh harga diri tetapi tidak sombong, tidak mudah menunjukkan sikap memelas atau mengiba-iba dengan maksud agar mendapatkan belas kasihan orang lain.

- k. *Qawamiyyah* (hemat): sikap tidak boros (*israf*) tidak bersikap kikir (*qatr*) dalam penggunaan harta.
- l. *Al-munfiqun* (dermawan): kesediaan besar untuk selalu menolong sesama manusia (kata *al-munfiqun* bermakna "orang yang menjalankan infaq"). □

# 9

## STRATEGI DAKWAH PADA ABAD KE-21

### A. ISLAM DAN ERA ABAD 21

Abad ke-21 dewasa ini, merupakan era yang penuh dengan tantangan-tantangan baru bagi umat Islam, yang menyangkut masalah kelangsungan hidup baik fisik maupun budaya umatnya. Paling tidak itulah yang digambarkan oleh Ziaduddin Sardar, seorang futurolog (ahli yang memprediksi dan mengkonstruksi masa depan suatu bangsa, kultur dan peradaban).<sup>1</sup>

Tantangan-tantangan khusus yang kini sudah terbentang di depan mata itu, harus di atasi demi eksistensi dan kontinuitas kehidupan fisik dan budaya umatnya. Muncullah persoalan-persoalan yang cukup signifikan untuk segera ditangani. Haruskah umat Islam menganut teknologi yang kompulsif dan totaliter dengan risiko timbulnya tipe ketergantungan manusia yang lebih menghancurkan, ataukah harus melestarikan sumber daya mereka yang langka dan bernilai dengan mengabaikan perubahan-perubahan teknologis informatif dengan risiko menyerahkan pengendalian nasib ke bangsa Barat? Padahal dengan teknologi dan informasi itu suatu bangsa dapat menguasai dunia, memanipulasikan dan mengendalikan bangsa-bangsa dunia.

Abad tersebut merupakan datangnya era elektrik yang didominasi oleh informasi yang membentuk opini publik secara global dan menyatukan dunia menjadi sebuah desa buana (*global village*), sehingga dikenal dengan istilah era globalisasi.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ziaduddin Sardar, *Information And The Muslim World ; A Strategy For The Twenty First Century*, New York: Albany Press, 1988.

<sup>2</sup> Perhatikan selengkapnya dalam Muhammad Sholikhin, "Strategi Islam Menghadapi Abad ke-21", Majalah *Suara Hidayatullah*, No. 09, vol. VII, Sya'ban 1415, hlm. 64.

Era globalisasi sebagaimana nampak sekarang, merupakan masa peradaban gelombang ketiga yang menggantikan gelombang industrial, sebagai ciri gelombang peradaban kedua. Gelombang ketiga ini ditandai dengan proses revolusi informasi yang telah mengalihkan jutaan pekerjaan kantor dan pabrik yang terpusat (sentralisasi) ke rumah-rumah yang telah berubah menjadi pondok-pondok elektronik (desentralisasi). Keadaan ini memunculkan efek negatif di mana manusia berada dalam kondisi terisolasi dari lingkungan sosial dan teralienasi dari norma-norma yang ada dalam masyarakat, baik agama maupun sosial. Bahkan gejala ini, sekarang sudah memasuki kawasan pedesaan, di pelosok-pelosok Indonesia.

Kecenderungan-kecenderungan besar, yang dulu pernah dikemukakan John Naissbit dan Patricia Aburdence dalam buku *Megatrends 2000: Ten New Directions For The 1990's* (1990), kini telah merasuki hampir seluruh masyarakat dunia melalui proses globalisasi dan hegemonisasi peradaban Barat.

Awal millennium ketiga, sudah ditandai oleh ketegangan “perang peradaban”, karena kekhawatiran munculnya tandingan peradaban terhadap Barat. Inilah sebenarnya yang menjadi salah satu alasan, mengapa Amerika meluluhlantakkan Irak, Afghanistan, dan pusat-pusat munculnya peradaban Islam masa lalu. Sikap tersebut berlatarkan pada analisis Samuel P. Huntington yang menyatakan akan munculnya bentrokan antar peradaban sebagai pengganti perang ideologi yang di tandai dengan runtuhnya ideologi komunis.<sup>3</sup> Peradaban tandingan itu, menurut Huntington adalah Islam dan Cina. Islam pada konteks ini ditempatkan sebagai kekuatan abad 11 (dicap sebagai fundamentalis religius dan ekologis), yang harus dilawan oleh kekuatan abad 21 yang diwakili oleh negara-negara Barat liberal. Oleh karenanya liberalisasi harus dimasukkan sebagai program global, “mensterilkan” Islam, sesuai harapan Barat. Barat mengandalkan segenap kekuatan politik, ekonomi, teknologi komunikasi dan informasi; yang umumnya masyarakat muslim dan dunia Timur lain masih dalam kondisi teralienasi dan terisolasi dari teknologi informasi.

Alasan lain Barat bernafsu menguasai Islam dan Timur adalah, karena kekhawatiran akan terjadinya semangat nasionalisme etnis, nasionalisme kultural, “kekeluargaan” keagamaan, yang akan mengancam

---

<sup>3</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization*, Foreign Affairs, 1992.

kepentingan Barat untuk menjaga hegemoni peradabannya. Dalam kerangka-kerangka itulah, maka Barat selalu “mewaspada” Islam dan kekuatan Timur lain, yang oleh Barat dipandang sebagai kekuatan peradaban tandingan, yang berpotensi menggusur hegemoninya di masa mendatang.

## **B. KONSEP FUTUROLOGI ISLAM**

Konsep futurologis Islam sangat berbeda dengan Barat dari segi essensifnya. Jika Barat hanya berlandaskan pada paradigma kultural-ekologis, maka Islam memiliki sifat yang Integral.

Islam memandang segi futurologi dalam waktu yang amat panjang yang bertitik kulminasi pada peristiwa eskatologis dan disusul dengan proses kebangkitan makhluk (*yaumul ba'tsi*) dan berakhir dengan pengadilan Tuhan terhadap manusia sebagai puncak futurologi yang dihasilkan manusia baik konteks individu (*habl min Allah*) maupun dalam katasfora sosial (*habl min al-nas*).

Secara fenomenologis konsep futurologi Islam terbagai dalam kelompok tekstual dan kontekstual, yang walaupun sumber normatifnya sama namun implikasinya amat berbeda.

Kesadaran futurologis dalam Islam sudah ada bersamaan dengan munculnya Islam sejak pertama kali oleh Nabi SAW, yang pada awalnya sangat bersifat linier pesimistis. Ini disebabkan oleh hadits Nabi riwayat Bukhari bahwa sebaik-baik masa adalah masa Nabi yang disusul dengan masa-masa berikutnya yang makin lama makin buruk.

Pada tahap berikutnya pandangan linier pesimistik ini memiliki berkas pandang optimistik dengan hadits riwayat Imam Ahmad yang menyatakan bahwa periode zaman itu terbagai atas zaman kenabian, zaman kekhalifahan, zaman fitnah, zaman penindasan dan berakhir dengan zaman kekhalifahan kedua (Imam Mahdi) di akhir zaman.

Namun dalam hadits tersebut tidak dijelaskan batasan waktu Imam Mahdi di akhir zaman tersebut, sehingga warna pesimistis tetap berlangsung di lingkungan kaum muslim sampai abad sekarang ini. Inilah kondisi futurologis tekstual yang hanya menimbulkan penantian yang tak kunjung selesai di kalangan umat Islam akan hadirnya sang Imam Mahdi yang belum jelas konsepnya.

Optimisme positif sebenarnya telah muncul dengan hadits riwayat Muslim yang menyatakan bahwa setiap 100 tahun Allah akan mengutus pembaru (*mujaddid*) dalam Islam. Ini menjamin dinamisme sejarah umat Islam, dan ini sebenarnya telah menjadi karakter khas kesadaran futurologi Islam.

Sayangnya umat Islam menanggapi hadits ini secara pasif, yang melahirkan sikap penantian terhadap *mujaddid* yang dijanjikan itu. Padahal essensi dari hadits itu adalah suruhan Rasul terhadap umatnya agar mempersiapkan dirinya sendiri menjadi *mujaddid* yang memperbarui ajaran Islam agar tetap sesuai dengan kondisi masa dan tempat di mana Islam itu berada. Di mana *mujaddid* itu akan mempersatukan umat Islam di bawah satu kekhalfahan (identitas ukhuwah Islamiyah).

Dan jargon ukhuwah ini telah menjadi obsesi futurolog-futurolog muslim yang melihat proses bahwa abad 21 merupakan abad kebangkitan Islam. Ukhuwah itu telah dicoba dengan upaya pan-Islamisme, Rabithah Alam Islami ataupun Organisasi Konferensai Islam (OKI). Namun ternyata semuanya belum mampu menjawab problematika umat Islam di bawah kultur informatif-westernis yang makin memojokkan posisi umat Islam. Dan pada segi lain informasi yang makin melaut itu ternyata bukannya mendatangkan manfaat besar bagi manusia akan tetapi daya mudharatnya lebih besar lagi. Dan ini di buktikan oleh futurolog barat, Donald Michael bahwa premis yang menyatakan makin banyak informasi makin banyak pengetahuan dan makin banyak pengetahuan akan makin banyak dapat di lakukan pengendalian, telah terpatahkan dengan kegagalan Barat Modern.<sup>4</sup> Justru dengan informasi yang makin menggila ini ternyata manusia telah kehilangan Tuhan yang sesungguhnya, dan menuhankan ciptaan dan produk industrinya sendiri.<sup>5</sup>

Untuk membangkitkan kesadaran kembali umat Islam dari keterlenaan menanti sang Imam Mahdi tersebut, maka MM. Syarif, futurolog Inggris asal Pakistan menawarkan konsep baru tentang Al Mahdi. Al Mahdi bagi Syarif bukanlah seorang figur sebagaimana kebanyakan diyakini umat Islam, namun Al Mahdi adalah seorang pemimpin Islam yang

---

<sup>4</sup> Donald Michael, *Competence and Compassion in an Age of Unvertainly*, 1983.

<sup>5</sup> Eric Fromm, *The Sane Society*, 1990.

mampu menggunakan sarana-sarana modern dalam perjuangannya menegakkan Islam.

Tanpa menguasai alat modern sebagai produk teknologi yang melahirkan lautan informasi umat Islam tidak akan memenangkan pertarungan abad 21 melawan Barat ini. Untuk inilah mantan deputi kebudayaan Mesir, Muhammad Farid Abdul Khaliq menyatakan bahwa,

"Islam mengajak kita untuk mengambil yang terbaik dari segala sesuatu dan menegaskan bahwa kebijaksanaan adalah barang hilang milik kaum muslim yang di manapun ia di temukan dialah yang paling berhak untuk memilikinya. Tidak ada halangan bagi kita untuk mengambil dari peradaban Barat atau peradaban lainnya yang bermanfaat dan menerapkannya sesuai dengan kaidah-kaidah agama, sistem hidup dan kebutuhan umat".<sup>6</sup>

Sejalan dengan itu, untuk menghadapi gelombang informasi global yang penuh tantangan tersebut, Sardar mengajukan konsep dengan cara membentuk semacam jaringan informasi muslim serta referensi Islam internasional, Ini dimulai dengan membentuk perpustakaan mobil dan perpustakaan desa di negeri-negeri muslim, yang dipadu dengan program komputerisasi, dengan tugas untuk menyaring informasi dan pengetahuan Barat yang akan membentuk *global village* dunia muslim.

Proyek raksasa ini dimaksudkan untuk menghadapi era perbenturan Islam dan Barat yang telah memasuki masa yang ketiga. Di mana benturan Islam pertama adalah perang Salib yang berakhir abad XVII dengan dihentikannya pasukan Utsmaniyyah di Wina, sedang benturan kedua adalah kolonialisme Eropa terhadap dunia muslim abad XVIII-XIX. Dan benturan ketiga ini merupakan serangan terhebat yang dilancarkan Barat kepada kaum muslim. Karena serangan ini tidak berbentuk, dan muncul dalam kemasan yang tak terduga dalam tempat-tempat yang terpencil sekalipun, sehingga Islam sangat mudah untuk di serang.<sup>7</sup> TV dan VCR tidak memerlukan batasan tempat dan waktu untuk mempengaruhi alam bawah sadar manusia. Ini mengakibatkan terjadinya intervensi terhadap moral dan mental manusia. dan inilah yang sedang di alami oleh Islam di permukaan

---

<sup>6</sup> Johannes den Heijer, Syamsul Anwar (Red.), *Islam, Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993.

<sup>7</sup> Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme, Bahaya dan Harapan bagi Islam*, Bandung: Mizan, 1993.

dunia. Karena yang di serang adalah wilayah dalam diri kita yang paling peka, wilayah psikologis yang berada di alam bawah sadar diri kita. Inilah wilayah terakhir yang harus kita rebut dan kita pertahankan dari intervensi budaya dan peradaban Barat.

### **C. STRATEGI ALTERNATIF**

Selain tawaran-tawaran di atas baik dari MM Syarif maupun Sardar yang belum cukup untuk menangkal bahaya informasi, justru yang paling penting untuk dikembangkan adalah dengan membentuk benteng diri untuk menghadapi era tersebut di mana serbuan informasi audio visual tidak dapat dihadang dengan benteng tekstual. Wilayah terakhir –yakni alam bawah sadar kita, yang berupa akal dan opini– dari intervensi Barat dalam diri kita harus kita rebut kembali.

Ada lima macam sikap dan strategi umum yang telah dan akan di upayakan untuk ini.

*Pertama*, sikap adoptif yang mengambil semua produk barat tanpa filter dengan maksud untuk mengejar ketinggalan-ketinggalan dari bangsa Barat. Ini pernah di terapkan pemerintah Turki pada awal abad XIX, yang menemui kegagalan. Dan ini harus ditepis.

*Kedua*, strategi isolatif, yang menganggap Islam sebagai alternatif dasar peradaban. Sebagai konsekuensinya kita menolak semua produk Barat, kecuali sains dan teknologinya. Kita harus sama sekali memutus rantai hubungan kultural dengan Barat. TV dan radio kita buang. Ini yang dilakukan oleh kaum fundamentalis.

*Ketiga*, strategi selektif, dengan cara menyeleksi acara-acara TV dan radio yang kita lihat dan kita dengar. Tradisi ini di jalankan oleh kaum tradisional. Walaupun teknologi memungkinkan namun ini akan menimbulkan budaya sensor yang mematikan kreatifitas anak.

*Keempat*, strategi alternatif, di mana kita harus menguasai sarana penyiaran alternatif yang diisi dengan acara-acara Islami dan berani bersaing dengan jaringan televisi sekuler. Ini membutuhkan dana yang cukup besar, yang juga membutuhkan sarana-sarana penunjang yang banyak serta waktu relatif lama.

*Kelima*, yang mungkin merupakan strategi yang paling realistis adalah strategi integratif, dengan membentuk sekolah-sekolah alternatif

komplementer yang memanfaatkan audio visual dengan tayangan yang Islami. Dan secara bertahap membangun suatu jaringan sistem TV terbatas dalam pemukiman Islami, dengan *production house*-nya sendiri. Di lengkapi dengan perpustakaan dan jaringan informasi sebagai tempat *research*. Jadi dalam memenangkan serbuan informasi global kita bukan menghilangkan produk Baratnya, akan tetapi dengan menyainginya lewat komunitas informasi lokal yang pada gilirannya terjaring masyarakat informasi regional Islami yang integratif, dan pada akhirnya akan membentuk kerjasama jaringan telemedia global Islami dan mampu menyebarkan informasi-informasi tandingan terhadap informasi Barat.

Adapun pembentengan yang dapat dilakukan untuk keluarga muslim dapat mengambil bentuk strategi selektif, dengan konsep seleksi acara TV yang sesuai dengan taraf perkembangan psikologis anak, dibarengi dengan strategi alternatif dengan jalan memberi alternatif normatifisme agama dari acara-acara yang di ikuti, yakni penjelasan-penjelasan lisan maupun tauladan perbuatan yang baik. Jangan biarkan generasi muda Islam kita menyerap informasi media massa tanpa di barengi dengan konsep futurologi muslim sebagai kunci membangun generasi Islami di masa depan.

*Wa Allah-u a'lam bi muradiah.* □

## EPILOG:

# AGAMA, PERADABAN PERKOTAAN, DAN REKAYASA MASYARAKAT MADANI

Sebagaimana sudah dikemukakan dalam berbagai bab sebelumnya, bahwa globalisasi mengakibatkan dunia terbentuk dalam satu *global village* (desa buana) yang mensyaratkan adanya desa-desa yang "di/terkotakan". Seluruh pelosok dunia menjadi kota atau metropolis dengan gebyar kemodernan yang dipoles oleh wajah teknikalisisi dan berlanjut dengan urbanisasi serta industrialisasi. Atau paling tidak, seluruh pelosok desa menjadi terkotakan karena efek arus komunikasi dan informasi. Jaringan komunikasi nir-kabel telah memungkinkan masyarakat di pelosok desa mampu mengakses informasi, dan melakukan komunikasi lintas negara.

Sesuai kategori yang dibuat oleh Egon Ernest Bergel,<sup>1</sup> yang disebut kota adalah suatu wilayah yang secara geografis didiami oleh lebih dari 10.000 orang (*the city*) atau yang jumlahnya tidak ditentukan lagi tapi sudah didukung oleh modernitas-industrialis (*the metropolis*). Maka karakter yang sesuai untuk Indonesia baru terbatas pada sektor kota-kota seperti terutama Jakarta, Semarang, Bandung, Surabaya, Surakarta dan Yogyakarta. Akan tetapi, faktor kemajuan komunikasi dan informasi dengan segenap perangkat canggihnya, menjadikan suatu desa menjadi kota tidak secara geografis, tetapi secara antropologis-kultural, yang mana masyarakatnya menjadi berbudaya kota (urban).

Fenomena itulah yang kini terjadi. Oleh karenanya, pembicaraan globalisasi yang bercirikan kondisi mondial (menyatu-padunya dunia karena arus telekomunikasi dan informasi) –di mana sekat-sekat desa dan kota hanya terletak pada kondisi geografis semata, sementara faktor-faktor sosial dan budaya telah menyatu-padu– maka analisa pada bab ini justru

---

<sup>1</sup> Egon Ernest Bergel, *Urban sociology*. New Jersey, 1955.

dititikberatkan pada proses “pengkotaan” (urbanisasi) budaya dan keberagaman dalam masyarakat kita dewasa ini.

Bila hal tersebut tidak segera disikapi, maka justru pernyataan Samuel P. Huntington tentang bentrokan antar peradaban,<sup>2</sup> justru akan terjadi dalam lingkungan umat beragama bangsa Indonesia sendiri, dalam bentuk benturan dan kejutan-kejutan berbudaya dan beragama, yang tentu menjadikan iklim bermasyarakat tidak seimbang dengan faktor peradaban yang kian maju.

## A. AGAMA DAN MASYARAKAT KOTA

Untuk menyederhanakan permasalahan tentang kehidupan di lingkungan perkotaan (baca: wacana kemodernan), atau kehidupan masyarakat corak perkotaan ini akan dikemukakan tentang dua teori modernitas dalam corak kehidupan warga perkotaan.

*Pertama*, teori modernisasi yang umumnya diikuti oleh para sosiolog dan berakar pada teori dasar Talcot Persons tentang sistem sosial atau tentang struktur dan proses sosial dalam masyarakat modern. Dalam teori ini proses modernisasi dilihat sebagai proses segitiga yang sisi-sisinya saling kait-mengkait, di mana perubahan yang terjadi pada sisi-sisi lain, yaitu segi struktural yang menyangkut proses diferensiasi struktur-struktur kelembagaan, perubahan, orientasi sikap hidup individual ke arah yang lebih progresif dan segi spesialisasi fungsional dalam proses sosial.<sup>3</sup>

*Kedua*, teori yang muncul lebih belakangan yang dipelopori oleh Alvin Toffler<sup>4</sup> dan John Naisbitt<sup>5</sup> & Patricia Aburdence.<sup>6</sup> Teori ini mencoba menunjukkan adanya gejala baru di berbagai negara yang telah mencapai tingkat kemajuan, bahwa ada kecenderungan masyarakat untuk kembali kepada hal-hal yang bersifat alamiah dan hubungan-hubungan

---

<sup>2</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization*, Foreign Affairs, 1992.

<sup>3</sup> M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1993, hlm. 373-4.

<sup>4</sup> Alvin Toffler, *The Third Wave*, Bantam Books, 1990.

<sup>5</sup> John Naisbitt, *Global Paradox*, 1992.

<sup>6</sup> John Naisbitt & Patricia Aburdence, *Megatrends 2000; Ten New directions for the 1990's*, 1991.

kemanusiaan. Teori ini mempunyai pananganan tersendiri terhadap apa yang disebut modern.

Teori kedua ini pada dasarnya senada dengan pandangan para sosiolog yang mengatakan bahwa agama (Tuhan) dibutuhkan ketika manusia tidak lagi mampu menyelesaikan problem berat kehidupan yang dihadapinya; dan fungsi agama akan kelihatan menonjol pada masyarakat agraris. Namun demikian teori ini pada sisi lain bertentangan dengan kenyataan akhir-akhir ini, bahwa sebagian masyarakat modern sangat merindukan kehadiran Tuhan, meskipun kenyataan ini lebih tepat kita katakan sebagai gejala.

Berdasarkan pada cara pandang teori pertama (teori Talcot Parsons), maka modernisasi terjadi dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat perkotaan. Adapun corak dasar masyarakat perkotaan secara sosiologis cenderung materialistik, individualistik, hedonistik, rasionalistik, formalistik dan satroposentrik, sehingga sikap-sikap ini pun juga mempengaruhi cara keberagamaan orang perkotaan.

Cara keberagamaan "orang kota" yang terobsesi oleh kemodernan-materialistik yang dimaksud adalah: *Pertama*, terjadi sekularisasi dalam kehidupan agama. Secara sosilogis ini terbagi dua,

- 1) ekstrem, ialah cara pandangan hidup atau ideologi yang mencita-citakan otonomi nilai duniawi yang terlepas dari campur tangan Tuhan dan pengaruh agama. Pandangan yang ateistik ini jelas bertentangan dengan kenyataan historis dalam semua agama, Islam misalnya, karenanya hampir tidak ditemukan dalam masyarakat Islam, sekaligus juga berbeda sama sekali dengan kehidupan orang Barat.
- 2) moderat, pandangan hidup atau ideologi yang mencita-citakan otonomi nilai-nilai duniawi dengan mengikutsertakan Tuhan dan agama. Dalam batas-batas tertentu ini masih positif sebagaimana juga semakin nampak di Indonesia ini. Corak (1/ekstrem) bisa disebut sebagai sekulerisme yakni sebagai bentuk gerakan sosial, sedang corak (2/moderat) adalah yang oleh Nurcholish Madjid disebut dengan sekularisasi yakni suatu gerakan sosial yang diarahkan kepada perwujudan otonomi duniawi dari nilai-nilai keagamaan atau dengan kata lain disebut

dengan pengertian rasionalisasi antara mana yang harus diprofankan dan mana yang seharusnya ditransendenkan.<sup>7</sup>

*Kedua*, pemahaman atau persepsi keagamaan masyarakat telah mengalami pergeseran bahkan perubahan. Pada masyarakat agraris agama dipahami sebagai sumber moral, etika dan norma hidup serta menjadi motif dari seluruh gerak, namun sekarang sumber dan motif itu telah dikacaukan oleh yang lain (modernisme-industrialis). Dan bila masa lalu agama benar-benar sakral, penuh kekhidmatan serta memiliki nilai kesucian yang tinggi, sekarang terasa hambar, walaupun pergi ke masjid – misalnya– nilai kekudusan telah hilang.

*Ketiga*, nilai-nilai transenden dan moralitas banyak diremehkan orang. Sehingga seorang "moralis" (agamawan) dalam status sosialnya mengalami pergeseran. Dulu memiliki kharisma dan status tinggi, sekarang telah diduduki oleh kelas *the have*, baik status sosial karena jabatan atau karena harta.

*Keempat*, agama hanya sekedar sebagai alat instrumen kehidupan serta alat legitimasi dari apa yang diperbuat. Dalam wacana politis, ini sangat efektif sebagai pengokoh *status quo*. agama menjadi alat justifikasi kepentingan pribadi dan kelompok. Sehingga banyak bermunculan organisasi sekuler yang diberi label keagamaan.

*Kelima*, dalam menghadapi problematika kehidupan, agama tidak memiliki peranan langsung sebagai alat memecahkan masalah, malah kadang tidak tampil sama sekali, ia dijadikan sebagai privat bisnis. Mungkin dalam masyarakat religius ia menjadi pusat aktifitas, dari dalam masyarakat perkotaan hanya berfungsi sebagai sub kecil saja. Sehingga fungsi sosial para agamawan hanya sebagai suplemen.

*Keenam*, otoritas agama melemah, lembaga-lembaga keagamaan hanya diminati oleh sebagian kecil masyarakatnya. Tesis Weber menunjukkan bahwa satu-satunya kelompok dalam masyarakat yang merupakan pendukung kesalehan etis adalah kelompok perkotaan tertentu yang hanya ada di kalangan kelas bawah dan menengah.<sup>8</sup>

*Ketujuh*, sektor-sektor umum yang dominan seperti industri, politik serta hukum telah dilepaskan dari dominasi tujuan-tujuan agama yang

---

<sup>7</sup> Nurcholish Madjid, *Islam dan Kemodernan*, Bandung: Mizan, 1983.

<sup>8</sup> Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, 1991.

mengikat sedemikian rupa sehingga kita memahami dunia yang spasial dan tidak *establist*. Maka ada kaitan penting antara perubahan struktural yang diabaikan oleh produksi kapitalis dan kekosongan empiris kepercayaan moral yang menjadi kian tak menetap.

Tetapi walaupun carut-marut keberagamaan itu akan pasti ada, kita masih cukup merasa "terhibur", karena beberapa tokoh sosiolog tetap berpendapat bahwa agama tidak akan pernah hilang dari kehidupan lalu diganti dengan kehidupan yang sepenuhnya sekuler, seperti yang dituturkan oleh Emile Durkheim<sup>9</sup> dan Roland Roberston.<sup>10</sup> Demikian pula Clifford Geertz<sup>11</sup> masih tetap percaya akan hal itu, hanya saja agama akan mengalami perubahan, namun hal itu terjadi pada aspek-aspek tradisi keagamaan atau sistem keyakinan, bukan hanya teks atau doktrin-doktrinnya.

Teori kedua (kategori Toffler dan Naisbitt) cenderung moderat dan kritis dalam menghadapi modernisasi. Walaupun modernisasi memiliki pengaruh terhadap kehidupan masyarakat, namun dalam segmen-segmen tertentu tidak sampai merubah apalagi menghilangkannya dalam masyarakat kota sekalipun. Bahkan ada gejala sebaliknya dengan terpaksa menolak beberapa segi dari modernitas itu sendiri. Dalam hal ini berlaku semboyan, "*Setia pada nilai-nilai religius, dan terbuka pada modernitas.*" Ini ditandai dengan munculnya kesadaran baru terhadap kehidupan spiritualisme yang ditandai dengan bangkitnya agama serta etika kehidupan di negara-negara maju sebagaimana diramalkan oleh Toffler maupun Naisbitt.

Di Indonesia pun ada indikasi yang cukup menggembirakan dengan munculnya lembaga atau institusi keagamaan yang cukup modern serta mendapatkan tempat tersendiri bagi kalangan elite atau *the have* seperti LSAF, Group Tazkia, liMAN, dan Paramadina. Demikian juga muncul lembaga pengkajian yang langsung bersentuhan dengan kepentingan masyarakat luas seperti CIDES dan lain-lain. Selain itu juga muncul banyak muballigh "selebritis" yang menggunakan alat-alat modern seperti telepon seluler, TV, dan internet sebagai media dakwahnya.

---

<sup>9</sup> Emile Durkheim, *Elementary forms of Religions life*, New York, 1985.

<sup>10</sup> Roland Roberston, *Sociology of Religions*, 1988.

<sup>11</sup> Clifford Geertz, *Religion of Java*, 1989.

Dalam wacana ini, maka gejala konsumerisme dan materialisme di sebagian umat, bahkan pemuka agamanya, sepintas lalu, memang nampak logis, karena corak industrialisasi yang merupakan kelanjutan dari pola teknikalisis sebagai ciri menonjol memasuki zaman modern. Hal ini secara otomatis menimbulkan dampak gejala materialisme karena pilihan-pilihan utama pada hasil rekayasa masyarakat teknik menuju masyarakat industri.

Dengan kata lain dapat kita katakan bahwa adanya gejala kesadaran beragama pada masyarakat perkotaan yang secara langsung tersentuh oleh proses modernisasi, di mana mereka tetap menerimanya dalam batas-batas tertentu, namun sekaligus berusaha tetap mempertahankan agama yang diyakininya, belum bisa dikatakan secara pasti sebagai bentuk permanen kebangkitan agama di perkotaan yang mengiringi kebangkitan bangsa Indonesia di bidang IPTEK. Masih terdapat kesenjangan lebar antara pola keseimbangan IPTEK dengan IMTAQ.

## **B. NASIB AGAMA DI PERKOTAAN**

Melihat kenyataan-kenyataan yang sedang atau akan kita hadapi tersebut di atas, maka tentunya kita harus memiliki visi dan strategi pemahaman keagamaan di masa mendatang. Untuk ini pun maka kita perlu menyadari kenyataan dengan adanya dua kemungkinan tentang nasib agama bagi masyarakat modern (khususnya perkotaan) pada masa mendatang. *Pertama*, agama tidak akan lagi relevan dan fungsional dalam konteks modernisasi yang proses dan dampaknya terhadap masyarakat perkotaan telah kita lihat pada ciri-ciri masyarakat perkotaan dalam beragama di atas, yang sebagian besar telah terjadi di sekitar kita.

Kemungkinan *kedua*, agama akan kembali memainkan peran dan fungsinya, sementara itu masyarakat memperoleh kesadaran baru akan pentingnya agama sebagai petunjuk hidup, sebagaimana juga telah mulai muncul akhir-akhir ini.

Kedua kemungkinan di atas sangat tergantung kepada usaha para pengemban agama secara bersama-sama. Kehidupan modern sebagaimana dikemukakan tadi hanya akan mempertimbangkan agama yang "sesuai" dengan ciri kehidupan tersebut. Misalnya, agama yang dapat dipahami secara rasional: agama yang diperkenalkan secara fungsional dan kontekstual, dan bukan agama yang sulit dipahami oleh kenyataan hidup: agama yang dibawakan secara "prestise", bukan asal-asalan: dan agama

yang dipahami secara rahmah, bukan penuh ketegangan dan hanya pada wacana hitam-putih.

Untuk tujuan itu maka diperlukan pola pengembangan pemahaman keagamaan dengan langkah-langkah:

- 1) reinterpretasi ajaran-ajaran agama guna mengkontekstualisasikannya dengan kebutuhan-kebutuhan riil masyarakat modern;
- 2) mengelola instansi-instansi dan institusi-institusi keagamaan serta dakwah Islam secara profesional dengan memperhatikan psikologi masyarakat perkotaan (modern);
- 3) memperkenalkan Islam kepada masyarakat modern melalui berbagai media yang memungkinkan secara arif dan persuasif, bukan hanya mengandalkan khutbah-khutbah di masjid-masjid, dengan kata lain dakwah agama adalah dakwah *bi al-hal* (implementasi untuk aksi);
- 4) Meninggalkan struktur pemahaman masyarakat yang berpola pikir parsial, puritan-mutlak dan primordial menuju ke arah transformasi masyarakat berpola pikir kosmopolit, egaliter dan universal.

### **C. PERAN KAUM INTELEKTUAL DAN PELAKU DAKWAH**

Berdasarkan analisis di atas, maka untuk saat ini, dapatlah dirumuskan berbagai peran kaum ulama, cendekiawan dan aktivis dakwah.

Dari sudut pandang perubahan sosial politik, peranan kaum intelektual dalam pengembangan sikap keagamaan pada umat meliputi hal-hal berikut: *pertama*, lebih diarahkan pada krisis-krisis yang muncul akibat faktor politis sosiologis yang mengiringi proses pembangunan yang menjadi keharusan proses kemodernan (*developmentalism*) tersebut, yakni:

- 1) Deprivasi relatif: perasaan tersisih, tersingkir, tidak dapat mengikuti laju pertumbuhan dan kesulitan menyesuaikan diri.
- 2) Dislokasi: perasaan tidak mempunyai tempat dalam tatanan sosial yang sedang berkembang, terutama kaum marginal di pinggiran perkotaan akibat urbanisasi.

- 3) Disorientasi: perasaan tidak mempunyai pegangan hidup akibat yang ada selama ini tidak lagi dipertahankan karena merasa tidak mampu. Ini mengakibatkan munculnya perasaan sulit untuk mengenali diri sendiri (kehilangan identitas).
- 4) Negativisme, perasaan yang mendorong ke arah pandangan yang serba negatif kepada sistem keamanan, dengan sikap-sikap tidak percaya, curiga, bermusuhan dan sebagainya dan menjurus kepada gerakan anarkisme, fasisme serta sadisme, yang sudah nampak nyata di hadapan kita akhir-akhir ini.

Kepada mereka sebaiknya diberi arahan tentang berbagai hal:

- 1) Hakikat perubahan zaman yang global dan mondial ini.
- 2) Pengertian yang cukup lengkap tentang budaya bangsa sendiri sehingga mengetahui titik singgung antara pola kebudayaan nasional dan mondial, dengan harapan dapat membuatantisipasi.
- 3) Akomodasi positif sikap keagamaan kepada perubahan, karena perubahan itu sendiri merupakan kemestian.

*Kedua*, peran yang menantang adalah, memberi kesadaran untuk menerima prinsip pluralisme beragama dalam aspek-aspek pemikiran baik fiqih (aturan formal keagamaan) maupun moralitas (etika sosial kemasyarakatan makro). Tentu saja pendekatan ini harus mengesampingkan aspek-aspek teologis yang mendasar. Dari sudut pandang kesejarahan kita dapat melihat contoh dalam Islam yang sangat mengutamakan keterbukaan interpretasi terhadap khazanah doktrin yang memunculkan pluralisme masyarakat sedemikian kompleks, bahkan pada aspek teologi sekalipun.

Dalam Islam, pluralisme sebagai ciri mutlak masyarakat modern bukanlah hal yang asing lagi dengan alasan:

- 1) Islam mengakui bahwa masyarakat manusia itu selamanya akan tergolong dalam bangsa-bangsa yang berbeda. Perbedaan bangsa, bahasa dan warna kulit, seperti dikatakan al-Qur'an justru menjadi bukti kebesaran Tuhan.
- 2) Sifat dakwah Islam itu sendiri yang bercorak persuasif, karena pada prinsipnya, keyakinan agama tidak dapat dipaksakan kepada orang lain dengan jalan apapun.

- 3) Pengakuan al-Qur'an bahwa sampai hari kiamat pun di dunia ini akan terdapat berbagai agama.

Jadi pluralisme internal dan eksternal adalah realitas yang harus diterima oleh semua agama dalam kehidupan bermasyarakat. Dakwah agama seyogianya membawa pesan Kitab suci bahwa kelompok-kelompok masyarakat yang plural itu harus saling harga-menghargai satu sama lain, dan –menurut terminologi al-Qur'an– dapat mencari *kalimatun sawa'* (titik temu dalam kehidupan bersama, QS. 3: 64). Dengan cara itu prinsip *fastabiq al-khairat* (berlomba-lomba dalam kebaikan, baik intra umat beragama maupun antar umat beragama) akan menjadi nilai positif.

*Ketiga*, untuk menopang sendi-sendi peran aktif tersebut, maka langkah selanjutnya adalah memberikan landasan ke arah terbentuknya "masyarakat belajar" (*learning society*) yang merupakan konsekuensi logis dan respons seharusnya terhadap era globalisasi informasi –sebagai konsekuensi tersendiri dan langsung dari kemodernan.

Suatu tatanan masyarakat dapat dikatakan telah berada pada kondisi ini apabila telah memiliki ciri –secara kualitatif– keranjingan belajar, di mana-mana dalam masyarakat tertradisi dengan "suatu kondisi belajar" yang tumbuh atas dasar kemauan dan upaya sendiri (*self-helf learning*).

Untuk dapat membentuk kondisi masyarakat belajar tersebut, perlu ditopang dengan empat syarat utama, yang dalam tulisan ini diadopsi dari kebiasaan masyarakat Islam masa Nabi dan menjadi tanggung jawab peran intelektual yang keempat.

Empat kesadaran yang pada masa Nabi sangat dijunjung tinggi itu, dan sekarang harus dibangkitkan lagi pada masyarakat kita adalah:

- 1) Watak kosmopolit umat Islam. Watak ini telah ada semenjak awal terbentuknya komunitas muslim, sehingga Islam kaya akan pengembangan kebudayaan, dan berhasil membentuk kultur hegemonik tersendiri bagi dunia saat itu sampai pada masa pertengahan.<sup>12</sup> Karena sifatnya yang kosmopolit itulah maka orang-orang muslim adalah yang pertama kali menginternasionalisasikan ilmu pengetahuan yang menjadi milik dari seluruh umat manusia. Padahal, sebelum mereka,

---

<sup>12</sup> Bernard Lewis, *The Middle East; The Brief History of the Last 2,000 year's*, 1996.

ilmu pengetahuan dan peradaban sangat dipersempit oleh batas-batas nasionalisme serta parokhialisme dan sektarianisme kepercayaan.

- 2) Sifat terbuka terhadap ide-ide dari luar. Dengan sifatnya ini secara historis umat Islam merupakan umat yang memiliki dinamika kreatifitas dan inovasi yang amat menonjol, bahkan melebihi umat lain pada masa itu –merujuk rentang waktu dari abad ke-8 hingga ke-15. Islam sanggup menjunjung tinggi peradaban dunianya. Ini pula yang dicatat oleh ahli-ahli sejarawan Barat sebagai upaya yang amat besar yang dengan kegeniusannya sendiri sanggup mengakomodasikan berbagai kebudayaan melalui transmisi pembelajaran yang memberikan kontribusi amat berharga bagi sains.<sup>13</sup> Dan juga Islam terbukti telah mampu mengharmonisasikan sistem terutama prinsip-prinsip peradaban yang diakomodasinya dari Filsafat Yunani, Filsafat Helenistik, Hindu dan Persia.<sup>14</sup>
- 3) Sikap egaliter dalam mempelajari dan mewarisi ilmu. Dalam hal ini Islam tidak mengenal diskriminasi berdasarkan stratifikasi sosial. Segala ilmu asal tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip urgen dari akidah Islam, boleh dan seharusnya dipelajari oleh siapapun.
- 4) Pola keseimbangan antara dimensi keduniaan dan keakhiratan, yang dikenal dengan konsep iman dan amal saleh.

Fungsi utama dari terbentuknya masyarakat belajar ini tentu saja untuk mensikapi kehidupan abad global yang oleh berbagai kalangan – terutama agamawan– sangat dikhawatirkan, karena globalisasi ini secara langsung berada disekitar dan di dalam rumah serta dalam pola hidup keseharian kita, yang kehadirannya kadang melebihi volume kemampuan penerimaan atau daya sedot kita saking derasnya (*overloading*). Di samping itu kekhawatiran tersebut juga cukup beralasan karena Globalisasi dari Barat, sebagian besar menghilangkan aspek-aspek spiritual kebudayaan

---

<sup>13</sup> Baca dalam T.W. Wallbank, A.M. Taylor & N.M. Boilkely; *Civilization; Past and Present*, Illionis, 1975, hlm. 162.

<sup>14</sup> Lihat C.J.H. Hayes, M.W. Baldwin & C.W. Cole; *History of Western Civilization*, New York, 1967, hlm. 107.

dan agama, menyentuh langsung pada kelangsungan hidup fisik dan kultur umat manusia,<sup>15</sup> sehingga agama sangat mudah untuk "diserang".

Fungsi lain dari terbentuknya masyarakat belajar di atas adalah: agar dalam pola aktualisasi nilai keagamaan selalu seimbang antara pola "iman yang deduktif" dan pola "iman induktif". Di sinilah maka dikenal konsep pendasaran teologis pada "kewahyuan" sebagai sumber rujukan yang disebut sebagai "iman yang deduktif". "Iman deduktif" ini bila tidak disertai dengan "iman yang induktif" akan mengakibatkan terjadinya ekstrimitas keberagaman yang semu, karena tanpa adanya penyertaan aksi-kesejarahan sosial yang merupakan pesan dari agama sebagai *rahmatan li-l 'alamin*.

*Wa Allah-u a'lam-u bi al-shawab-i.* □

---

<sup>15</sup> Ziauddin Sardar, *Information and the Muslim World; A Strategy for the Twenty First Century*, 1988.

## LAMPIRAN:

### Perkembangan Karya Ilmiah (Buku) Ilmu Dakwah dalam Sejarah (Pembahasan Dakwah sebagai Ilmu yang berdiri sendiri)<sup>1</sup>

No	Tahun	Penulis	Judul & Penerbit/Ketr.
1.	50 H	'Amr bin Hamz al-Anshari	<i>Kumpulan Surat</i> Rasulullah dalam kitab <i>I'lam al-Sailin</i> karya Ibn Tulun. Kitab pertama yang dihimpun memuat surat-surat Rasulullah.
2.	60 H	Abdullah bin Amr (w. 65 H)	" <i>Al-Shahifah al-Shadiqah</i> " yang memuat 1000 pernyataan Nabi.
3.	65 H	Abdullah bin 'Abbas (3 SH – 68 H)	Pemilik <i>Shahifah</i> terbanyak di antara para sahabat. Juga menulis tafsir al-Qur'an yang sekarang dikenal sebagai tafsir <i>Tanwir al-Miqbas</i> .
4.	78 H/697	Jabir ibn 'Abdullah	<i>Shahifah Jabir ibn 'Abdullah</i> : Kitab pertama berisi kumpulan khutbah Nabi.
5.	100 H	Hammam ibn Munabbih (w. 110 H/719 M)	shahifah Hammam ibn Munabbih. Kumpulan hadits riwayat Abu Hurayrah.
6.	110 H	Amru bin Syu'aib (w. 120 H)	<i>Shahifah</i> Amru bin Syu'ib yang banyak memuat UU kemasyarakatan, peperangan, tawanan dan tentang ra'yu.
7.	980-an	Ibn Nubathah – Abu Yahya 'Abd al-Rahim	Mengumpulkan materi-materi Ilmu Dakwah menjadi satu kitab
8.	1100	Imam al-Ghazali	"al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar", salah satu bab kitab <i>Ihya' 'Ulum al-Din</i> , jl. II.
9.	Sekitar	'Abd al-Mahmud	<i>Athwaqz Zanab fi al-Mawa'iz wa al-</i>

<sup>1</sup> Tabel ini penulis susun berdasar hasil penelitian sementara Muhammad Sholikhin, sebagai lampiran pada "Sejarah Perkembangan Ilmu Dakwah dan Tantangan Masa Depan", *Makalah kuliah Ilmu Dakwah*, Program Pascasarjana IAIN Walisongo, Semarang, 2 April 2005. Sehubungan dengan tabel ini, perlu disampaikan 3 catatan. (1) Bahwa tabel ini tidak memuat semua buku-buku mengenai ilmu dakwah. Yang dicantumkan baru sebatas yang dapat ditelusuri, dalam waktu dan tempat yang sangat terbatas. Tegasnya, tabel tersebut belum disandarkan pada penelitian khusus. (2) Dalam tabel tersebut juga belum disertakan hasil survey terhadap buku-buku teks mengenai ilmu dakwah yang sangat mungkin dibuat oleh tenaga-tenaga edukatif Fakultas Dakwah IAIN/STAIN/PTAI se-Indonesia. Survey bibliography seperti ini sebenarnya sangat penting bagi upaya mengukuhkan suatu disiplin ilmu, apalagi masih baru. (3) Peneliti juga belum mensurvey berbagai jurnal dakwah yang ada di tanah air, apalagi yang ada di dunia internasional.

	1140	Zamachsari	<i>Da'wah.</i>
10.	1283	Quthb al-Din al-Syrazi	<i>'Ilm al-Muhadharat</i>
11.		Al-Alusi	<i>Ghaliyat al-Mawa'iz</i>
12.	1377	Ibn Khaldun	Pembahasan Da'wah " <i>al-Da'wat al-Diniyyah</i> " dalam <i>Muqaddimah</i>
13.	1870	Jamal al-Din al-Afghani	<i>Qasm al-Wa'iz wa al-Khithabah</i>
14.	1896.	Thomas W Arnold	<i>The Preaching of Islam.</i> Revisi 1913
15.	1933	'Abd Allah Ba'lawi al-Haddad	<i>Al-Da'wat al-Tammah wa al-Tadzkirah al-Ammah</i>
16.	1935	Muhammad Ahmad al-Adawi	<i>Dakwah al-Rasul ila Allah.</i> Mesir. Musthafa al-Babi al-Halabi
17.	1935	Ahmad Ahmad al-Ghalwusyi	<i>Al-Da'wah al-Islamiyyah.</i> Kairo, Dar al-Kitab al-Mishri
18.	1937	HAMKA	<i>Pedoman Muballigh Islam (Da'wah Jum'at)</i>
19.	1954	Muhammad al-Ghazali	<i>Fi Maukib al-Da'wah</i>
20.	1958	Syekh 'Ali Mahfuzh	<i>Hidayah al-Mursyidin ila Thariq al-Wa'zhi wa al-Khithabah.</i> Kairo: Mathba'ah al-Utsmaniyah al-Mishriyyah. Edisi awal ditulis sekitar 1935.
21.	t.t.	Thomas W. Arnold	<i>Al-Da'wah ila al-Islam Bahts fi Tarikh Nashr al-'Aqidah al-Islamiyyah.</i> Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah
22.	1961	Muhammad al-Ghazali	<i>Dirasat fi al-Da'wah wa al-Du'a</i>
23.	1961	Barmawie Umarie	<i>Asas-asas Ilmu Da'wah.</i> Solo: Ramadhani
24.	1962	Abu Bakar Zakri	<i>Al-Da'wah ila al-Islam</i>
25.	t.t.	'Abd Allah ibn 'Alwi al-Hadad	<i>Al-Da'wah al-Tammah wal al-Tadzkirah al-'Ammah.</i> Surabaya, Syirkah Ahmad bin Nabhan
26.	1964	Shalahuddin Sanusi	<i>Pembahasan Sekitar Prinsip-prinsip Dakwah Islam</i>
27.	1964	Isa Anshari	<i>Mudjahid Da'wah.</i> Bandung: Diponegoro
28.	1965	M. Canard	"Da'wa", entry pada B. Lewis, CH Pellat and J. Schacht, <i>The Encyclopaedia of Islam</i> , II. Leiden: E.J. Brill
29.	1965	Mahmud Yunus	<i>Pedoman Dakwah Islamiyah</i>
30.	1966	Abu al-A'la al-Maududi	<i>Tadzkirat al-Du'at al-Islam</i> (terj. Indonesia, <i>Beberapa Petunjuk untuk Juru Dakwah</i> , Aswadi Syukur. Bandung: Al-Ma'arif, 1984)
31.	t.t.	Hasan al-Banna	<i>Muzhakkirat al-Da'wah wa al-Da'iyah</i>

32.	1969	Abu al-Hasan Ali al-Husni al-Nadwi	<i>Rijal al-Fikr wa al-Da'wah fi al-Islam</i>
33.	1969	Muhammad Natsir	<i>Fiqihud Dakwah</i> . Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah. Edisi IIFSO, Kuala Lumpur, Malaysia, 1406-1986.
34.	1969	Sayyid Quthb	<i>Fiqih al-Da'wah</i>
35.	1969	Masdar Helmy	<i>Problemaika Da'wah Islam dan Pedoman Muballigh</i> , CV. Toha Putra, Semarang
36.	1971	Chodijah Nasution	<i>Ilmu Dakwah</i> . Yogyakarta: Fak. Ushuluddin IAIN Suka
37.	1971	Abu Bakar Atceh	<i>Beberapa Catatan Mengenai Dakwah Islam</i>
38.	1971	H.S.M. Nasaruddin	<i>Teori dan Praktek Dakwah Islamiyah</i> . Jakarta: Firma Dara
39.	1972	Pusat Dakwah Islam Indonesia	<i>Forum Dakwah</i>
40.	1973	Masdar Helmy	<i>Dakwah dalam Alam Pembangunan</i> . Semarang: Toha Putra
41.	1973	Hamzah Ya'qub	<i>Publisistik Islam Seni dan Teknik Dakwah</i>
42.	1973	R.H. Suminto	<i>Problematika Dakwah</i>
43.	1973	A. Suryadi	<i>Dakwah Islam dengan Pembangunan Masyarakat Desa</i> . Bandung: Alumni
44.	1974	A. Hasymi	<i>Dustur Dakwah Menurut al-Qur'an</i> . Jakarta: Bulan Bintang
45.	1974	Ki Musa al-Mahfuzh	<i>Filsafat Dakwah Ilmu Dakwah dan Penerapannya</i>
46.	1974	Nazaruddin	<i>Publisistik dan Dakwah (Persamaan dan Perbedaannya)</i>
47.	1975	'Abd al-Karim Zaidan	<i>Ushul al-Da'wah</i> . Kairo: t.dp. Edisi Muassasah al-Risalah, Maktabah al-Basyair, 'Amman, 1990/1411.
48.	1976	Nasaruddin Razak	<i>Metodologi Dakwah</i> . Semarang: Toha Putra
49.	1976	Toha Yahya Omar	<i>Ilmu Dakwah</i> . Jakarta: Wijaya
50.	1977	M. Arifin	<i>Psikologi Dakwah</i>
51.	1977	A. Rosyad Saleh	<i>Manajemen Dakwah Islam</i> . Jakarta: Bulan Bintang
52.	1978	'Abd Allah Syatahah	<i>Al-Da'wah al-Islamiyah wa al-I'lam al-Din</i> . Kairo: Jamiah Dar al-Ulum
53.	1978	Arifin	<i>Pokok-pokok tentang Bimbingan dan Penyuluhan Agama</i> . Jakarta: Bulan Bintang
54.	1978-1979	Effendi Zarkasyi, dkk	<i>Metodologi Dakwah kepada Suku Terasing</i> . Jakarta: Depag RI
55.	1400	Muhammad Ash-	<i>Min Shifaat al-Da'wah</i> . Damascus: al-

	H/1980	Shobbagh	Maktab al-Islami, cetakan ketiga.
56.	1980	M. Masyhur Amin	<i>Metode Dakwah</i>
57.	1981	Muhammad al-Ghazali	<i>Ma'a Allah: Dirasat fi al-Da'wah wa al-Du'at</i> . Kairo: Dar al-Kutub al-Islamiyah
58.	1981	Anwar Masy'ari	<i>Studi tentang Ilmu Dakwah</i>
59.	1981	Endang Saefuddin	<i>Publisistik dan Dakwah</i> . Jakarta: Bina Ilmu
60.	1981	Hamzah Ya'kub	<i>Publisistik Islam Teknik Dakwah dan Leadership</i> , CV. Diponegoro, Bandung, Cet. III,
61.	1981	Farid Ma'ruf Nur	<i>Dinamika dan Akhlak Dakwah</i>
62.	1982	Abdul Kadir Munsyi	<i>Metode Diskusi dalam Dakwah</i> . Surabaya. Al-Ikhlash
63.	1982	P. Muttaqin	<i>Peranan Dakwah dalam Pembangunan Manusia</i> . Jakarta: Bina Ilmu
64.	1982	A.H.Hasanuddin,	<i>Rethorika Da'wah dan Publisistik dalam Kepemimpinan, Usaha Nasional</i> , Surabaya
65.	1983	Amrullah Ahmad	<i>Dakwah Islam dan Perubahan Sosial</i> , Prima Duta, Yogyakarta
66.	1983	Asyuni Syukir	<i>Dasar-dasar Strategi Dakwah Islam</i> . Surabaya: al-Ikhlash
67.	1984	Ahmad Ahmad al-Ghalusi	<i>al-Da'wat-u al-Islamiyyah Ushuluha wa Wasailuha</i> , Darr al-Kitab, Kairo, Mesir
68.	1984	Khursyid Ahmad, Ismail Raji Faruqi, Muhammad Rasyidi	<i>Dakwah Islam dan Missi Kristen Sebuah Dialog Internasional</i> , Risalah, Bandung
69.	1985	Amrullah Ahmad (ed.)	<i>Tabligh Islam dan Perubahan Sosial</i> . Yogyakarta: PLP2M
70.	1985	Al-Islah Amin Ahsan	<i>Metode Dakwah Menuju Jalan Allah</i> . Jakarta: Lentera Antar Nusa
71.	1985	Aminuddin Sanwar	<i>Pengantar Ilmu Dakwah</i> . Semarang: Fak. Da IAIN Walisongo
72.	1985	Ra'uf Syalabi	<i>Al-Da'wah al-Islamiyah fi 'Ahdih al-Makky: Manahijuha wa Ghayatuha</i> . Kairo: al-Fajr al-Jadid
73.	1986	Muhammad al-Ghazali	<i>Al-Risalah fi al-Da'wah ila Allah</i> . Madinah al-Munawwarah: Mathabi' al-Jami'ah al-Islamiyah.
74.	1986	Abdullah Syihata	<i>Dakwah Islamiyyah</i> , Depag, Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana PTA, Jakarta.
75.	1987	Ahmad Ghalusy	<i>Al-Da'wah al-Islamiyah</i> . Kairo: Dar al-Kitab al-Mishr
76.	1987	Al-Bahy al-Khauy	<i>Tazhkirat al-Du'at</i> . Kairo: Maktabah Dar al-Turas
77.	1987	Fathi Yakan	<i>Benturan-benturan Dakwah</i> , Gema

			Insani Press, Jakarta
78.	t.t.	Aminah al-Shawi & Abd al-Aziz Syarif	<i>Nazhariyah al-I'lam fi al-Da'wah al-Islamiyah</i> . Al-Fujalah: Maktabah Mishr
79.	1988	Yusuf Qardlawi	<i>Tsaqafah al-Da'iyah</i> . Kairo: Maktabah Wahbah
80.	1988	Abu Zahrah	<i>Al-Da'wah al-Islamiyah</i> . Beirut: Dar al-Ma'arif
81.	1988	'Abd al-Shabur Marzuq	<i>Adab al-Da'wah fi Ashr al-Nubuwwah</i> . Kairo: Dar al-Kitab al-Mishr
82.	1989	Ali ibn Shalih al-Mursyid	<i>Mustalzat al-Dakwah fi al-'Ashr al-Hadhir</i> . Jeddah: Maktabah al-Layinah.
83.	1989	Shamim ash-Shiddiqi	<i>Methodology of Da'wah</i> . New York: The Forum of Islamic Work
84.	1989	Ahmad Watik Pratignya	<i>Konsep dan Metodologi Dakwah di Kalangan Generasi Muda</i> , Makalah pada Silaturrahi dan dialog dakwah generasi muda, Bandung, 24-26 Maret
85.	1989	Imam Sayuti Farid & Abd Jabbar Adlan	<i>Tafsir Dakwah</i> . Surabaya: Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel
86.	1989	Sjudi Sjiradj	<i>Ilmu Dakwah, Suatu Tinjauan Metodologis</i> . Surabaya: IAIN Sunan Ampel
87.	1989	Imam Sayuti Farid	<i>Intisari Filsafat Dakwah</i> . Surabaya: IAIN Sunan Ampel
88.	1990	Choirul A Bashori	<i>Ilmu Dakwah dalam kaitannya dengan Ilmu Lain</i> . Semarang: Makalah Seminar
89.	1990	Jalaluddin Rakhmat	<i>Ilmu Dakwah dalam kaitannya dengan Ilmu Lain</i> . Semarang: Makalah Seminar
90.	1990	Ali Abdul Halim Mahmud	<i>Al-Da'wah al-Fardhiyah</i> . Kairo
91.	1990	Ali Gharisah	<i>Kami Da'i Bukan Teroris</i> , Pustaka Mantiq, Solo.
92.	t.t.	M. Mansur Amin	<i>Metode Dakwah Islam dan Beberapa Keputusan Pemerintah tentang Aktivitas Keagamaan</i> . Yogyakarta: Sumbangsih
93.	1991	Kuntowijoyo	<i>Paradigma Islam</i> . Bandung. Mizan
94.	1991	Arifin	<i>Psikologi Dakwah Suatu Pengantar Studi</i> , Bumi Aksara, Jakarta
95.	1991	Moerad Oesman	<i>Tafsir Ayat-ayat Dakwah</i> . Jakarta: Kalam Mulia
96.	1992	M. Syafaat Habib	<i>Buku Pedoman Dakwah</i> . Jakarta: Widjaya
97.	1992	Larry Poston	<i>Islamic Da'wah in The West, Muslim: Missionary Activity and the Dynamics Conversion to Islam</i> . New York: Oxford University Press
98.	1992	M. Quraish Shihab	<i>Dakwah dalam al-Qur'an dan Sunnah</i> .

			Jakarta: makalah seminar
99.	1992	Selo Soemardjan	<i>Dakwah Suatu Tinjauan Sosiologis</i> . Jakarta: makalah seminar
100.	1992	Zhikron Abdullah	<i>Metodologi Dakwah</i> . Fakultas Dakwah IAIN Walisongo
101.	1993	Hafi Anshari	<i>Pemahaman dan Pengamalan Dakwah</i> . Surabaya: al-Ikhlash
102.	1993	Jamaluddin Kafie	<i>Psikologi Dakwah</i> . Surabaya: Indah
103.	1993	Zhikron Abdullah	<i>Filsafat Dakwah</i> . Semarang: Fakultas Dakwah IAIN Walisongo
104.	1994	Said bin Ali Qahthani	<i>Dakwah Islam Dakwah Bijak</i> . Gema Insani Press, Jakarta
105.	1994	Syekh 'Abd al-Rahman 'Abd al-Khaliq	<i>Fushuul min al-siyasat Syar'iyat fi Da'wat ila Allah</i> . Riyadh: al-Faishal
106.	1996	Jum'ah Amin Abdul Aziz	<i>Al-Da'wah Qawa'id wa Ushul</i> . Mesir: Dar al-Da'wah
107.	1996	Abdurrahman Abdul Khaliq	<i>Strategi Dakwah Syar'iyah</i> . Solo: Pustaka Manthiq
108.	1996	Amrullah Ahmad	" <i>Dakwah Islam sebagai Ilmu: Sebuah Kajian Epistemologi dan Struktur Keilmuan Dakwah</i> ", makalah seminar Dakwah sebagai Ilmu Fakultas Dakwah IAIN Sumatera Utara
109.	1996	Abdul Munir Mul Khan	<i>Ideologisasi Gerakan Dakwah</i> . Yogyakarta. Sipress.
110.	1996	Zaini Muhtarom	<i>Dasar-dasar Manajemen Dakwah</i> . Yogyakarta: Al-Amin dan Ikfa.
111.	1996	Musthofa Mansyur	<i>Qudwah di Jalan Dakwah</i> . Solo: Citra Islami Press
112.	1996	Djamalul Abidin Ass	<i>Komunikasi dan Bahasa Dakwah</i> . Jakarta: Gema Insani Press.
113.	1997	Muhammad Hasan Abdullah	<i>Metodologi Dakwah dalam al-Qur'an</i> . Jakarta: Lentera Basritama
114.	1997	Toto Tasmara	<i>Komunikasi Dakwah</i> . Jakarta: Gaya Media Pratama
115.	1997	Wardi Bachtiar	<i>Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah</i> . Jakarta: Logos
116.	1997	Ali Mustafa Yaqub	<i>Sejarah dan Metode Dakwah Nabi</i> . Jakarta: Pustaka Firdaus.
117.	1998	Syukriadi Sambas	<i>Sembilan Pasal Pokok-pokok Filsafat Dakwah</i> . Bandung. KP Hadid. Fakultas Dakwah IAIN Sunan Gunung Djati
118.	1998	Didin Hafidhuddin	<i>Dakwah Aktual</i> . Jakarta: Gema Insani Press
119.	1998	Hamzah Ya'qub	<i>Publisistik Islam dan Teknik Dakwah</i> . Jakarta: Diponegoro
120.	1999	Muhammad Husain	<i>Di balik Strategi Dakwah Rasulullah</i> .

		Yusuf	Bandung: Mandiri Press
121.	2000	Ali Musthofa Ya'qub	<i>Sejarah dan Metode Dakwah Nabi.</i> Jakarta: Pustaka Firdaus
122.	2002/14 23	Muhammad Ahmazun, Prof. Dr.	<i>Manhajun Nabiyy fi al-Da'wah min Khilali al-Sirah al-Shahihah: al-Ma'rifah, al-Tarbiyah, al-Thakhhith, al-Tanzhim.</i> Mesir: Dar al-Salam
123.	2002	Mustofa al-Rifa'i	<i>Potret Juru Dakwah.</i> Jakarta: Pustaka al-Kautsar
124.	2002	Andy Darmawan, dkk	<i>Metodologi Ilmu Dakwah.</i> Yogyakarta: LESFI
125.	2002	Asep Muhyiddin – Agus Ahmad Safei	<i>Metode Pengembangan Dakwah.</i> Bandung: Pustaka Setia
126.	2003	Munzier Suparta, Harjani Hefni (ed)	<i>Metode Dakwah.</i> Jakarta: Prenada
127.	2003	Muhammad Sulthon	<i>Menjawab Tantangan Zaman Desain Ilmu Dakwah.</i> Yogyakarta: Pustaka Pelajar-Walisongo Press
128.	2004	Moh. Ali Aziz	<i>Ilmu Dakwah.</i> Jakarta: Prenada Media
129.	2004	Aep Kusnawan	<i>Ilmu Dakwah (Kajian Berbagai Aspek).</i> Bandung: Pustaka Bani Qurasy.
130.	2004	Faiq Abdurrahman MZ	<i>Panduan dan Bekal Dakwah.</i> Jakarta: Iqra Insan Press

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Dzikon, *Metodologi Dakwah*, Semarang: Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, 1992.
- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, Januari 1995
- Ahmad, Amrullah (ed.), *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Prima Duta, 1983.
- , (ed.), *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial Budaya*. Yogyakarta, PLP2M, 1985
- Ahmad, Jamil, *Hundred Great Muslims*. Terj. Tim Penerjemah, *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, cetakan keempat.
- Ahmad, Khursid (Edt.), *Studies in Islamic Economics*, The Islamic Foundation, UK, 1981.
- Ahmadi, Abu, *Pengantar Sosiologi*, Solo: Ramadhani, 1989.
- Ahmed, Akbar S., *Posmodernisme, Bahaya dan Harapan bagi Islam*, Bandung: Mizan, 1993.
- Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Qur'an (al-Qur'an, Terjemah dan Tafsirnya)*, penerjemah Ali Audah, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1994.
- Ali, Mukti, *Alam Pikiran Modern di Indonesia*, Yayasan Nida, Yogyakarta, 1971.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Mizan, Bandung, cet. II, Juni 1990.
- Amin, Husayn Ahmad, *Seratus Tokoh dalam Sejarah Islam*, terj. Bahruddin Fannani, Remaja Rosda Karya, Bandung, 1995.
- Amin, Ahmad, *Fajr al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1975.
- Amin, Muhammad Masyhur, *Sejarah Peradaban Islam* (Bandung: Indonesian Spirit Foundation, 2004)
- Amsyari, Fuad, *Islam Kaffah Tantangan Sosial dan Aplikasinya di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Anshari, E.S., *Pokok-pokok Pikiran tentang Islam*, Jakarta: Usaha Enterprises, 1976.
- Anshari, H.M. Hafi, *Pemahaman dan Pengamalan Dakwah*, Surabaya: al-Ikhlas, 1993.
- Arberry, A.J., *Aspect of Islamic Civilization: as Depicted in the Original Texts*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1964.
- , *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, Mizan, Bandung, 1985.
- Arifin, H.M., *Psikologi Dakwah Suatu Pengantar Studi*. Jakarta: Bina Aksara, 1993, cetakan kedua.
- Arnold, Thomas W., *The Preaching of Islam Sejarah Da'wah Islam*, terj. Nawawie Rambe. Jakarta: Widjaya, cetakan kedua, 1981.
- Arkoun, Mohammed & Louis Gardent, *Islam kini dan Esok*, Bandung: Pustaka, 1997.
- Arkoun, Mohammed, *Nalar Islami Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, INIS Jakarta, 1994, hal. 1-37, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, INIS Jakarta, 1997.
- Asad, Mohamad, *The Massage of the Quran*, 1980.
- Asyur, Muhammad Ahmad, *Khathbu Amirul Mukminin Umar ibn al-Khaththab*, terj. Abdul Rosyad Shiddiq, *Khutbah dan Pesan Umar ibn al-Khattab*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997
- Atjeh, Aboe Bakar, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tarekat*, Ramadhani, Solo, Cet. II, 1984.

- Aziz, Moh. Ali, *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Prenada Media, 2004
- al-'Ati, Hammudah 'Abd, *The Family Structure in Islam*, American Trust Publications, 1977.
- Bellah, Robert N., *Tokugawa Religion*, New York: 1968.
- Bergel, Egon Ernest, *Urban sociology*. New Jersey, 1955.
- Berger, Peter L., *Kabar Angin dari Langit*, Jakarta: LP3ES, 1991, 1992.
- Blunt, Wifrid Scawen, *The Future of Islam*, 1971.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, Mizan, Bandung, 1995.
- , *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Mizan, Bandung, 1992.
- al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Shahih al-Bukhari*, Singapore: Sulaiman Marie, t.t.
- CD-R Hadits Muttafaq 'Alaiyh *Al-Bayan*. Riyadh: Sakhr Production, 1997.
- Departemen Penerangan RI, *Komunikasi dalam Praktek*, Deppen RI, Jakarta, t.t.
- Djamalul Abidin Ass, *Komunikasi dan Bahasa Dakwah*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Dewey, John, *Perihal Kemerdekaan dan Kebudayaan*, terj. E.M. Aritonang, Jakarta: Saksama, cetakan ke-2, 1955.
- Durkheim, Emile, *Elementary forms of Religions life*, New York, 1985.
- Effendi, Gadis Arivia, *Jurnal Filsafat* 1/2, 1992.
- Fritjof Schuon *Islam and the Perennial Philosophy* (terj. J. Peter Hobson), World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976
- Fromm, Eric, *The Sane Society*, 1990.
- Geertz, Clifford, *Religion of Java*, 1989.
- Gellner, Ernest, *Membangun Masyarakat Sipil*, Bandung: Mizan, 1996.
- , *Menolak Posmodernisme*, Bandung: Mizan, 1994.
- , *Moslem Society*, London: 1981.
- al-Ghalusiy, Ahmad Ahmad, *al-Da'wah al-Islamiyah*, Dar al-Kitab al-Mishri, Kairo, t.t.
- al-Ghazali, al-Imam, *Ihya' 'Ulum al-Din*. Kairo: Utsman Khalifah, 1933/1352
- Goudzwaard, *Capitalism and Progress: A Diagnosis of Western Society*, 1979.
- Grunebaum, G.E. Von, *Classical Islam A History 600 - 1258* (trans. Katherine Watson), Chicago: Aldine Publishing Company, 1970.
- Hadgson, Marshal G., *The Venture of Islam*, Chicago: The Chicago of University Press, 1974.
- Haekal, Muhammad Husein, *Sejarah Hidup Muhammad*, Jakarta: Lentera 1991.
- Hafidhuddin, Didin, *Dakwah Aktual*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998
- Haikal, Muhammad Husain, *Sejarah Hidup Muhammad*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1995, hlm. 415-416.
- Hakim, Ahmad dan Muhammad Sulthon, modul perkuliahan Konsentrasi Dakwah Pasca Sarjana IAIN Walisongo Semarang, 2005
- Hakim, Lukman (ed.), *Fakta dan Data*. Jakarta: Media Dakwah, 1991.
- al-Hakim, Muhammad bin 'Abdillah, *Ma'rifat 'Ulum al-Hadits*. Hyderabat: Jam'iyah Da'irah al-Ma'arif al-Utsmaniyah, t.t.
- Hamka, *Tasawwuf Perkembangan dan Pertumbuhan*, Yayasan Nurul Islam, Cet. VII, 1978.
- Hammam bin Munabbih, *Shahifah*, tahqiq Muhammad Hamidullah, Damascus, 1372/1953.
- Hasan, A., *The Erarly Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad, 1970
- Hassan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. A. Garnadi, Pustaka, Bandung, 1984.
- Hart, Michael H., *Seratus Tokoh Yang Paling Berpengaruh Dalam Sejarah*, Pustaka Jaya, Cet.8, 1986.

- Hayes, J.H., M.W. Baldwin & C.W. Cole: *History of Western Civilization*, New York, 1967.
- Heijer, Johannes den, dan Syamsul Anwar (Edt.), *Islam, Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993.
- Hidayat, Komaruddin, "Agama: Antara Kredo dan Kredit", *Kompas*, 17 Oktober 1997.
- al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, Mizan, 1992: al-Qusyairi, *Risalah Sufi al-Qusyairi*, Pustaka, Bandung, 1994.
- Hurgronje, Snouck, "Islam" (dalam De Bids, 1886), *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, jil. II (Penerjemah Soedarsono Soekarno dan Rahayu S. Hidayat), INIS, Jakarta, 1995.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilization*, Foreign Affairs, 1992.
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman bin Muhammad, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Beirut: Dar al-Jil, t.t.
- Ibnu Khaldun, *al-Muqaddima*, terj. Ahmadie Thaha, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Pustaka Firdaus, Jakarta, Juli 1986.
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1977
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Zad al-Ma'ad*, Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.t.
- Ibn Tulun, *I'lam al-Sailin 'an Kutub Sayyid al-Mursalin*, Damascus: al-Quds, t.t.
- Ihamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari*, Tiara Wacana Yogyakarta, April 1997.
- I-lahi, Syayk Ibrahim Gazur, *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur al-Hallaj: "Ana al-Haq"*, Rajawali Press, Jakarta, Cet. II, Juli 1993.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction Religious Thought in Islam*, (penerjemah Osman Raliby), Bulan Bintang, Jakarta, cet. III, 1983.
- Jurnal UQ No. 3, vol. 1, 1989
- Jurnal UQ No. 4, vol. 4, 1993.
- Kafie, Jamaluddin, *Psikologi Dakwah Bidang Studi dan Bahan Acuan*. Surabaya, Indah, 1993.
- Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East form the sixth to the eleventh century*. London & New York: Longman, 1986.
- Khaldun, 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (selanjutnya disebut MIK), Dar al-Jil, Beirut, tt.
- Khaliq, Syaikh Abdurrahman Abdul, *Methodo dan Strategi Da'wah Islam*, terj. Marsuni Sasaki & Mustahab Hasbullah, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.
- Khan, Khan Sahib Khoja, B.B., *Cakrawala Tasawwuf*, Rajawali Press, Jakarta, Februari 1987.
- Kusnawan, Aep (ed.), *Ilmu Dakwah (Kajian Berbagai Aspek)*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004
- Lewis, Bernard, *The Middle East: The Brief History of the Last 2,000 year's*, New York: Scribner, 1996.
- Littlejohn, Stephen W, *Theories of Human Communication*, Australia: Wadsworth, 2001.
- Majalah GAMMA, pertengahan Juni 1999
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Yayasan Paramadina, jakarta, Juli 1995.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*, Yayasan Paramadina, Jakarta, cet. II, 1992.
- , *Islam dan Kemodernan*, Bandung: Mizan, 1983.
- , *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, Januari 1997.

- , *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 1997
- , *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, Paramadina, Jakarta, 1997.
- Mahfudz, Syekh 'Ali, *Hidayat al-Mursyidin ila Thariq al-Wa'dzi wa al-Khithabah*, Mathba'ah al-'Utsmaniyyah al-Mishriyyah, Kairo, 1935.
- Malcolm Waters, *Globalization*. (London: Routledge, 1995).
- Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia*, Kanisius, Yogyakarta, 1991.
- al-Mawardi, Imam, *al-Ahkam al-Shulthaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1416/1996.
- Meuleman, Johan Hendrik (Peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, LKIS, Yogyakarta, cet. II, November 1996.
- Michael, Donald, *Competence and Compassion in an Age of unvertainly*, 1983.
- Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Munawir Sadzali, *Islam dan Era Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: UI-Press, 1997.
- Muslim, Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairiy al-Nisaburi, *al-Jami' al-Shahih*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Naisbitt, John, *Global Paradox*, 1992.
- Naisbitt, John & Patricia Aburdence, *Megatrends 2000: Ten New directions for the 1990's*, 1991.
- Natsir, Muhammad, *Fiqh Da'wah*, Malaysia: I.I.F.S.O., 1986.
- , *Fiqhud Da'wah*, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, Jakarta: 1977.
- Nasution, Chodijah, *Ilmu Dakwah*, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1971.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, cetakan ke-9
- , *Teologi Islam*, UI Press, Jakarta, cet. V, 1986.
- Nicholson, R.A., *Tasawuf Menguak Cinta Ilahiyah*, Rajawali Press, Jakarta, Cet. II, November 1993.
- Niezssche, Frederick, *Thus Spoke Zarathustra* [terj. Walter Kaufmann], Viking Press Inc. New York, 5 th pr., 1968.
- Nuruddin, Amiur, *Ijtihad 'Umar ibn al-Khatthab: Studi Tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Rajawali Press, Jakarta, 1991.
- Omar, Toha Yahya, *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Wijaya, 1971.
- Osgood, C.E., G.J.Suci & P.H.Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*, Urbana: University of Illinois Press, 1957.
- Poston, Larry, *Islamic Da'wah in The West, Muslim: Missionary Activity and the Dynamics Conversion to Islam*. New York: Oxford University Press, 1992
- Pratignya, Ahmad Watik, "Konsep dan Metode Dakwah di Kalangan Generasi Muda", Bandung: makalah pada *Silaturrehmi dan Dialog Dakwah Generasi Muda*, 24 – 26 Maret 1989.
- Putro, Suadi, *Mohammed Arkoun tentang Islam & Modernisme*, Penerbit Paramadina, Jakarta, cet. I, Januari 1998.
- Rahardjo, M. Dawam, *Pesantren dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1993, hlm. 373-4.
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, (penerjemah Ahsin Muhammad), Pustaka, Bandung, cet. II, 1995
- , *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, cetakan ketiga, 1997.

- , *Membuka Pintu Ijtihad* (penerjemah, Anas Mahyuddin), Pustaka Bandung, 1983.
- , *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, Pustaka, Bandung, 1983.
- Rais, M. Amien, *Tauhid Sosial*, Mizan, Bandung, 1998.
- Rakhmat, Jalaluddin, "Ilmu Dakwah Pendekatan Inter-disipliner", Makalah *Seminar Ilmu Dakwah*. Yogyakarta: Fakultas Dakwah IAIN Sunan Kalijaga, 14 Desember 1995
- Roberston, Roland (ed.), *Sociology of Religion*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin, *Agama: dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali Press, cetakan ketiga, 1993.
- Rosenthal, Franz, *Ibn Khladun: The Muqaddima An Introduction to History* [3 Volume], Routledge & Kegan Paul, London, 1967.
- Sadzali, Munawir, *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini*, Jakarta: UI-Press, 1994
- Sahih Muslim*, Dar al-Ihya wa al-Kutub al-'Arabiyyah, Indonesia, tt.
- al-Samarani, K.H. Muhammad Shalih bin Umar, *al-Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam*, Penerbit Toha Puitera Semarang, t.t.
- Sardar, Ziaduddin, *Information And The Muslim World : A Strategy For The Twenty First Century*, New York: Albany Press, 1988.
- Sardar, Ziauddin dan Zafar Abbas Malik, *Mengenal Islam: For Beginners* (penerjemah Quwayfa), Mizan, Bandung, Juli 1997.
- Shiddiqy, T.M. Hasbi ash-, *Pengantar Hukum Islam*, cet.III., Bulan Bintang, Jakarta, 1963.
- , *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Bulan Bintang, Jakarta, 1966.
- Shidiqi, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia: Pengagas dan Gagasannya*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, Juni 1997.
- , *Menguak Sejarah Muslim Suatu Kritik Metodologis*. Yogyakarta, PLP2M, 1984
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1998.
- Shobbaagh, Muhammad Ash-, *Kriteris Seorang Da'i*, terj. AM. Basalamah. Jakarta: Gema Insani Press, Cetakan Kedua, 1991.
- Sholikhin, Muhammad, "Dakwah Islam Etnis Tionghoa: Perpektif Sosiologi dan Anthropologi", *Majalah MISSI*, Juni 1999.
- , "Implementasi Ilmu Komunikasi dalam Dakwah", *Jurnal Ilmu Dakwah*, vol. 25, No. 2, Juli-Desember 2005.
- , *Islam Kosmopolitan: dalam Wacana Universitas dan Partikularitas*, diskusi periodik HMI Kom. Fak.Dakwah IAIN Walisongo Semarang, Sabtu, 16 September 1995.
- , "Islam Jawa: dari Prabu Jayabaya sampai Berdirinya Kerajaan Demak", *Jurnal Dewaruci*, edisi No. 10, Januari-Juni 2005.
- , "Mempertimbangkan Eksistensi Ulama untuk Masa Depan Indonesia", dalam *Bulletin Jum'at Tombo Ati*, No. 015/Th. I, 12 September 1997.
- , "Merumuskan Strategi Umat Islam di Era Globalisasi", harian umum *Pelita*, 27-28 April, 1996.
- , "Mendakwahkan Islam untuk Masyarakat Masa Depan (Perspektif Sains, Peradaban dan Perennialisme)", makalah Ujian Komprehensif pada Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, 26 Mei 1998.
- , "Mengenal Mujaddid dari Abad ke Abad", *Majalah MISSI*, edisi 09, th. XXIV, 1996, hal. 40-42.

- , "Mengkritisi Fahaman dan Gerakan Wahabi", *Majalah Panji Masyarakat*, No. 846, 1-15 Januari 1996, hal. 39-44.
- , "Mengenai Mujaddid Islam dari Abad ke Abad", *Majalah MISSI*, Edisi Mei 09/XXIV/1997.
- , "Menggagas Orientasi Pemikiran Pembaharuan Islam Era Generasi Kedua", *Artikel Tabloid AMANAT*, edisi LXII/Desember 1995.
- , *Pemikiran-pemikiran Dakwah Mohammed Arkoun: Studi Analisis atas Konsep Kritik Nalar Islami dan Islamologi Terapan dalam Buku "Nalar Islami Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru"*, Semarang: Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, 1999.
- , "Berbagai Masalah Keberagamaan Masyarakat Modern dalam Perspektif Psikologi Sosial (Sebuah Renungan Sosiologis)", makalah pengantar diskusi kelas *Psikologi Sosial* IAIN Walisongo, Kamis 23 Oktober 1997.
- , "Sejarah Perkembangan Ilmu Dakwah dan Tantangan Masa Depan", *Makalah kuliah Ilmu Dakwah*, Program Pascasarjana IAIN Walisongo, Semarang, 2 April 2005.
- , "Strategi Islam Menghadapi Abad ke-21", *Majalah Suara Hidayatullah*, No. 09, vol. VII, Sya'ban 1415.
- , *Sufisme Syekh Siti Jenar Kajian Kitab Serat dan Suluk Siti Jenar*. Yogyakarta: Narasi, 2004.
- , "Titik Balik Sebuah Peradaban: Cara Baru Beragama Lewat Sains", dimuat *Suara Merdeka* Jum'at 9 Mei 1997.
- , "Ahl al-Kitab: Antara Perspektif Ayat dan Tradisi Islam", makalah seminar kelas *"Islam and The West"* Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 24 Desember 2005.
- , *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil*. Semarang: Pustaka Nuun, 2004.
- Siebert, Fred S., Theodore Peterson, Wilbur Schramm, *Empat Teori Pers*, terj. Putu Laxman Sanjaya Pendit, Jakarta, Intermasa, 1986.
- Sulthon, Muhammad, *Desain Ilmu Dakwah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Syamsudin, Din, *Agama-agama di Dunia, Masalah Interelasi, Kontinuitas dan Perkembangan*, Makalah KKA Paramadina seri ke-60, Januari 1992
- Syarqawy, Muhammad bin Muhammad Nairaghi Jarjawi, *Tuhfat Al-Muhtadiin Fii Asbiyaani Asmaai Al-Mujaddidiin*, koleksi perpustakaan Kairo, Mesir, nomor katalog 1987.
- Tasmara, Toto, *Komunikasi Dakwah*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1987.
- Team Penyusun Textbook Sejarah dan Kebudayaan Islam Depag, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Ujungpandang: IAIN Alauddin-Depag, 1981/1982)
- The Word Book Encyclopedia*, 1990, vol. X.
- Tim Penyusun IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam*, PT. Djambatan, Jakarta, 1990.
- Toffler, Alfin, *The Third Wave*, New York: Bantam Books, 1990.
- , *The Third Wave Gelombang Ketiga*, Jakarta: Pantja Simpati, 1991.
- , *Previews and Premies*, New York: Bantam Books, 1993.
- Turner, Bryan S., *Weber and Islam: A Critical Study*, 1974.
- Turner, Bryan S., *Weber and Islam*, terj. G.A.Ticoalu, *Sosiologi Islam Suatu Telaah Analitis atas Tesa Sosiologi Weber*, Jakarta: Rajawali Press, cetakan keempat, 1994.
- Umarie, Barmawie, *Asas-asas Ilmu Dakwah*, Ramadhani, Solo, 1961.

- Wahid, K.H. Abdurrahman, dkk., *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 1990.
- Wallbank, T.W., A.M. Taylor & N.M. Boilkely: *Civilization: Past and Present*, Illionis, 1975.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Theology and Philosophy*, terj. Umar Basalim, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*. Jakarta: P3M, 1987.
- , *Islam dan Peradaban Dunia Pengaruh Islam atas Eropa Abad Pertengahan*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1995.
- , *Muhammad Prophet and Statesman*. London- Oxford-New York: Oxford University Press, 1961.
- , *The Majesty that was Islam*, terj. Hartono Hadikusumo, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- White, A.D., *A History of the Warfare of the Science with Theology in Christendom*, London: 1960.
- Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*. Bandung: Mizan, 1995.
- Yaqub, Ali Mustafa, *Sejarah dan Metode Dakwah Nabi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Yunus, Abd. Rahim, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, INIS, Jakarta, 1995.
- Zaidan, 'Abdul Karim, *Ushul al-Da'wah*. Muassasah al-Risalah, Maktabah al-Basyair, Amman, 1990/1411.

## BIODATA PENULIS



Ahmad Anas, lahir di desa Gubug, Grobogan 13 Mei 1966. Menikah tahun 1987 dengan Dra. Hj. Siti Alfiaturoh-maniah, dan telah dikaruniai tiga orang putra-putri: Ahmad Farih Alfian (1988), Muhammad Dhiyaulhaq (1991), dan Qothrunnada al-Munawwaroh (1999).

Menyelesaikan pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah 6 tahun (1979), Madrasah Tsanawiyah "Yasua" Pilang Wetan (1981), SMA Yasiha Gubug (1984), UNU Surakarta (1984-1985), Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang (1990), Program Pascasarjana (S-2) IAIN Walisongo Semarang (2002). Selain itu juga pernah "nyantri" di Pondok Pesantren Hasan Anwar Gubug, Ponpes Darul Ulum Jombang, Ponpes Kauman Kaliwungu, dan Ponpes Al-Qur'any Surakarta.

Penulis pernah aktif sebagai Ketua Korp Da'i Islam (KORDAIS), PMII rayon Dakwah, Sekretaris Komisi Dakwah MUI Jawa Tengah, Ketua PW-LDNU Jawa Tengah, dan sekarang sebagai Wakil Ketua Tanfiziyah PWNU Jawa Tengah.

Di samping sebagai dosen pada Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, juga sebagai Ketua Forum Kajian Tasawuf Semarang (FKTS). Penulis juga Pengasuh Pondok Pesantren Riyadhul Jannah Semarang.