

Prof. Dr. Ahidul Asror, M.Ag

Percikan Pemikiran Dakwah di Tengah Arus Perubahan **SOSIAL KONTEMPORER**





**PERCIKAN PEMIKIRAN DAKWAH
DI TENGAH ARUS PERUBAHAN
SOSIAL KONTEMPORER**

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

Prof. Dr. Ahidul Asror, M.Ag

Percikan
Pemikiran Dakwah
di Tengah Arus Perubahan
SOSIAL
KONTEMPORER

Copyright ©2025, Bildung
All rights reserved

Percikan Pemikiran Dakwah di Tengah Arus Perubahan Sosial
Kontemporer

Prof. Dr. Ahidul Asror, M.Ag

Editor: Erfan Efendi, M.Pd.I
Desain Sampul: Ruhtata
Layout/tata letak Isi: Tim Redaksi Bildung

x + 234 halaman; 14 x 20,5 cm
ISBN: 978-634-7417-29-9

Cetakan Pertama: Desember 2025

Penerbit:

CV. Bildung Nusantara

Jl. Raya Pleret KM 2

Banguntapan Bantul Yogyakarta 55791

Email: bildungpustakautama@gmail.com

Website: www.penerbitbildung.com

Anggota IKAPI

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku tanpa seizin tertulis dari Penerbit dan Penulis

Pengantar Penulis

Perubahan sosial kontemporer yang menjadi konteks lahirnya berbagai pemikiran yang ditulis dalam buku ini, merujuk kepada terjadinya transformasi dalam struktur sosial masyarakat saat ini. Transformasi itu terjadi karena pengaruh globalisasi, kemajuan teknologi, dan dinamika perubahan budaya. Fenomena ini tampak dalam berbagai aspek, seperti terjadinya pergeseran nilai-nilai tradisional, perubahan hubungan sosial dan pola interaksi, meningkatnya kesadaran terhadap masalah kesetaraan dan lingkungan serta hak asasi manusia. Peran media sosial dalam proses perubahan ini menjadi lebih dominan, terutama dalam membentuk opini publik dan memobilisasi berbagai isu dan gerakan sosial secara lebih cepat. Pada sisi lain, dominasi peran media sosial tersebut memunculkan fenomena disinformasi, krisis identitas, dan kesenjangan literasi. Demikian pula, perubahan ini melahirkan transformasi ekonomi digital yang turut mengubah pola kerja sekaligus menciptakan peluang baru yang jika tidak mampu dimanfaatkan akan melahirkan ketimpangan dan masalah-masalah baru. Perubahan sosial ini menuntut kesiapan setiap orang untuk terus belajar, berinovasi, dan terus menerus menjaga keseimbangan antara kemajuan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Dengan perubahan ini, maka setiap elemen masyarakat perlu memiliki kesadaran kritis agar dapat beradaptasi dalam menghadapi berbagai tantangan.

Konteks perubahan sosial saat ini juga merujuk kepada sebuah kondisi, di mana masyarakat semakin terdorong mengembangkan pola pikir kritis dan kolaboratif dalam menghadapi kompleksitas masalah. Era perubahan ini ditandai dengan lahirnya komunitas digital yang tumbuh dalam ruang-ruang baru untuk berbagi gagasan, memperjuangkan isu sosial, membangun solidaritas lintas batas geografis dan antar budaya. Arus informasi mengalir deras sehingga menuntut masyarakat memiliki kemampuan literasi, yaitu wawasan serta kemampuan dalam memilah, memahami dan menggunakan informasi secara tepat. Inovasi sosial dalam proses perubahan menjadi kunci untuk menciptakan solusi tepat dan berkelanjutan. Inovasi ini dimaksudkan untuk memperkuat peran aktif masyarakat dalam membentuk dan menentukan arah perubahan secara lebih manusiawi. Dalam situasi itu, dibutuhkan pengembangan etika sebagai fondasi membangun kehidupan masyarakat yang tidak hanya cerdas secara teknologi, tetapi juga bijaksana dalam bertindak. Perubahan sosial kontemporer dengan demikian bukan hanya menuntut perlunya pola adaptasi dengan kemajuan, tetapi juga perlunya mengedepankan upaya menjaga tumbuh kembangnya nilai-nilai.

Perubahan sosial dengan berbagai masalahnya tersebut menjadi konteks berbagai pemikiran dakwah yang disajikan dalam buku ini. Percikan pemikiran ini dihadirkan karena dalam pandangan penulis, dakwah tidak cukup dipahami sebagai sarana untuk penyebaran informasi, tetapi lebih sebagai instrumen penting dalam melakukan transformasi sosial yang dilandasi nilai-nilai agama dan nilai-nilai kemanusiaan. Dalam era globalisasi dan digitalisasi yang sarat dengan disrupsi nilai

saat ini, dakwah terutama dibutuhkan memberikan kontribusi sebagai penyeimbang antara kemajuan teknologi dan kebutuhan tumbuhnya etika. Pemikiran dakwah ini diharapkan mampu menjawab berbagai masalah krusial, seperti krisis identitas, disinformasi, dan degradasi nilai moral dalam budaya masyarakat. Selain itu, untuk menyikapi transformasi sosial yang kerap kali melahirkan keretakan dalam struktur sosial dan disharmoni, maka dakwah perlu diposisikan sebagai sarana untuk memperkuat solidaritas sosial, memperjuangkan hak-hak kemanusiaan, dan lebih didorong untuk menciptakan partisipasi masyarakat dalam membangun peradaban yang humanis. Dengan memfungsikan atau memposisikan dakwah pada realitas kontemporer ini, maka sama halnya dengan menempatkan agama sebagai kekuatan transformatif, di mana agama tidak hanya berfungsi sebagai pembimbing, tetapi berkontribusi nyata dalam membentuk tatanan sosial.

Percikan pemikiran yang disajikan dalam buku ini merupakan buah dari kegelisahan akademik penulis selama menekuni bidang pemikiran dakwah. Sebagian besar tema yang ditulis dalam buku ini merupakan refleksi dari pengalaman mengampu perkuliahan Filsafat Dakwah yang penulis jalani selama menjadi dosen di berbagai perguruan tinggi. Buku ini hadir sebagai upaya untuk menjembatani pemikiran-pemikiran dakwah dalam konteks klasik dengan perubahan sosial kontemporer yang memiliki masalah sosial lebih kompleks dan dinamis. Melalui buku ini, penulis berharap dapat menyajikan perspektif dalam melihat dakwah yang tidak semata dipahami sebagai kegiatan menyampaikan pesan, tetapi menjadi sarana transformasi sosial.

Penulis mengharapkan kritik dan saran yang konstruktif untuk penyempurnaan buku ini di masa-masa yang akan datang. Penulis berharap kehadiran buku ini dapat memberikan kontribusi positif dalam memperkaya khazanah pengetahuan dan pemikiran dalam bidang kajian dakwah, khususnya keberadaan dakwah dalam dinamika perubahan saat ini. Pemikiran dalam buku ini juga memberi ilustrasi bahwa eksistensi dakwah sebagai bidang kajian perlu diperhitungkan dalam memperkaya pemikiran Islam era kontemporer. Penulis juga berharap hadirnya buku ini menjadi inspirasi bagi pembaca untuk berpikir lebih kritis dalam menempatkan dakwah sebagai sarana strategis di tengah arus perubahan sosial.

Akhirnya, ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Penerbit Bildung yang menyediakan tenaga untuk membaca sebelum buku ini diterbitkan dan didistribusikan. Penulis juga sampaikan terima kasih kepada seluruh pihak yang mendukung terbitnya buku ini, baik secara langsung maupun tidak langsung. Selamat membaca.

Jember, Oktober 2025

Penulis

Daftar Isi

Pengantar Penulis	v
Daftar Isi.....	ix
1 Nalar Dialektik Paradigma Ilmu Dakwah Merespons Masalah Kemanusiaan	1
2 Rekonstruksi Pemikiran Pendekatan Dakwah dalam Peradaban Kontemporer.....	48
3 Dakwah dan Pengembangan Kepribadian dalam Sistem Masyarakat Digital	64
4 Dakwah Multikultural Abdurrahman Wahid dalam Transformasi Islam di Indonesia	85
5 Dakwah Transformatif Pesantren dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer	113
6 Kontribusi Dakwah Membangun Etika Komunikasi Sosial di Era Kontemporer	141
7 Mewujudkan Kesejahteraan Sosial Melalui Dakwah Pemberdayaan Masyarakat	160
8 Dakwah Berbasis Ekoteologi dalam Menjaga dan Mewujudkan Kelestarian Alam	177
9 Dakwah Digital dalam Menangkal Konten Negatif Media Sosial	196
10 Radikalisme sebagai Tantangan Dakwah dalam Masa Transisi Demokrasi.....	213
Tentang Penulis	233



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

Nalar Dialektik Paradigma Ilmu Dakwah Merespons Masalah Kemanusiaan

Dasar Pemikiran

Ilmu pengetahuan perlu mengembangkan paradigmanya dengan berpijak kepada perubahan realitas karena dunia sosial terus berubah dan menghadirkan persoalan-persoalan yang kompleks.¹ Jika paradigma ilmu tetap statis dan tidak responsif terhadap perubahan tersebut, maka ilmu akan kehilangan relevansi dan tidak berdaya dalam menjawab tantangan kemanusiaan. Dengan menyesuaikan paradigma terhadap realitas yang berubah, maka ilmu pengetahuan dapat menjadi sarana yang strategis untuk memahami serta memecahkan berbagai persoalan.² Pendekatan ini juga mendorong keterlibatan aktif antara ilmuwan dan masyarakat sehingga ilmu tidak hanya menjadi wacana akademik, tetapi

1 Paradigma menurut George Ritzer adalah pandangan yang paling mendasar dari seorang ilmuwan tentang apa yang menjadi pokok persoalan yang semestinya dipelajari oleh suatu cabang ilmu pengetahuan. Paradigma merupakan konsensus terluas yang terdapat dalam satu cabang ilmu pengetahuan yang membedakan komunitas ilmuwan yang satu dengan komunitas yang lain. Lihat penjelasan tentang paradigma dalam George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science* (New York: Allyn and Bacon, 1980), 8.

2 Lihat proses lahirnya paradigma baru ilmu pengetahuan dalam Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Third Edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).

menjadi kekuatan transformatif di masyarakat. Dalam konteks ini, lahirnya paradigma baru dalam sebuah disiplin ilmu tidak berarti untuk mengganti yang lama.³ Kelahirannya harus dimaknai sebagai bagian dari upaya memperluas cara pandang dalam memahami sebuah bidang kajian. Jika pola seperti ini diterapkan dalam studi Islam, maka sangat membuka peluang bagi studi Islam melahirkan pengetahuan yang lebih relevan dan mampu menjawab berbagai tantangan. Hal ini sejalan dengan tujuan dikembangkannya studi Islam sendiri, yaitu sebagai sarana memecahkan masalah-masalah sosial keagamaan yang terus berkembang.

Sikap responsif dan bahkan revolusioner dalam perubahan paradigma ilmu pengetahuan telah dijelaskan oleh Imre Lakatos yang menyebutkan bahwa ilmu berkembang melalui serangkaian program penelitian yang dapat saja mengalami kemunduran ataupun kemajuan, tergantung kepada kemampuannya dalam merespons berbagai peristiwa yang muncul.⁴ Ketika suatu program tidak lagi mampu menjawab tantangan, maka akan lahir krisis yang akan mendorong lahirnya pendekatan-pendekatan baru. Contoh hal ini dapat ditemukan dalam bidang fisika, ketika teori Ptolemaik tentang geosentrisme digantikan oleh model atau teori heliosentris yang dikenalkan oleh Copernicus dan kemudian disempurnakan penerusnya seperti Kepler dan Galileo.⁵ Demikian halnya dalam studi Islam,

3 Lihat pandangan tentang pergeseran paradigma dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li Nudzum al-Ma'rifah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahidah al-Arabiyyah, 1992), 50.

4 Lihat Imre Lakatos dalam Worrall J, Currie G, eds. *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), iii-iv.

5 Lihat dalam Todd Timberlake dan Paul Wallace, *Finding our Place in the Solar*

ditemukan perbedaan antara pendekatan yang digunakan oleh Fakhr al-Din al-Razi, yang lebih menekankan sintesis antara akal dan wahyu,⁶ dengan pendekatan al-Kindi yang rasional.⁷ Perbedaan pendekatan juga ditemukan di dalam pemikiran Nasir al-Din al-Tusi dan Suhrawardi yang mewakili tradisi rasional dan iluminatif.⁸ Jadi, dengan perbedaan dan pergeseran tersebut, kemungkinan dapat memunculkan metode-metode yang tidak mesti sebagai kelanjutan.⁹

Perbedaan dan pergeseran paradigma seperti itu menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan semata-mata adalah hasil konstruksi dari pemikiran manusia yang bersifat relatif dan kontekstual. Kebenaran ilmu pengetahuan tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang mutlak atau bebas dari kritik. Pergeseran paradigma sering kali terjadi melalui dekonstruksi terhadap cara berpikir lama dengan tujuan untuk menguji kembali keaslian dari sebuah tradisi intelektual. Contoh dalam konteks ini adalah Mohammad Arkoun yang dikenal dengan pemikirannya yang dekonstruktif. Pemikiran ini terutama diarahkan untuk mengkritisi khazanah pengetahuan Islam klasik. Ia mengatakan bahwa kritik terhadap teori pengetahuan bertujuan untuk membuka ruang bagi lahirnya

System: The Scientific Story of the Copernican Revolution, 1 ed. (Cambridge University Press, 2019).

6 Karya tafsirnya dikenal menggunakan pendekatan yang menggabungkan beberapa disiplin ilmu. Lihat Fahrudin al-Razi, *Tafsir Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Maktabah al-Fikr, 1981).

7 Ya'qub bin Ishaq al-Kindi, *Rasail Al-Kindi al-Falsafiyah*, *Muhaqqiq: Muhammad Abd al-Hadi Abu Ridah* (Almenia: Mathba' Syatrawus, 1999).

8 Lihat Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah* (Teheran: Syirkah Dar al Ma'arif al-Islamiyah, 1963).

9 Lihat Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith (New York: Harper and Row, 1976), 191.

pemikiran yang lebih relevan.¹⁰ Pandangan ini sejalan dengan Paul K. Feyerabend yang menyatakan bahwa tidak ada metode ilmiah tunggal dan absolut. Bahkan, kemajuan ilmu pengetahuan itu sendiri sering kali terjadi melalui pelanggaran metodologis yang sudah mapan.¹¹ Dengan demikian, kritik ilmiah bukanlah sebuah bentuk penolakan terhadap ilmu, melainkan merupakan bagian dari proses penyempurnaan dan pengembangan ilmu itu sendiri dalam memecahkan masalah-masalah yang berkembang.

Dari berbagai sudut pandang tersebut, maka dapat dipahami bahwa pengembangan ilmu-ilmu dalam studi Islam juga membutuhkan tradisi pemikiran kritis terhadap paradigma yang sudah mapan. Tujuannya tidak lain adalah untuk mencegah anggapan bahwa pengetahuan keagamaan bersifat mutlak dan tidak boleh dikritik. Mohammed Arkoun dalam hal ini menyebutnya dengan istilah penyucian pemikiran keagamaan (*taqdis al-aqfar al-diniyyah*), yang menurutnya dapat menyebabkan terjadinya kemacetan tradisi berpikir serta tertutupnya pintu ijtihad.¹² Pemikiran Arkoun ini lebih dapat dipahami, sebab jika ijtihad tidak dilakukan, maka perkembangan ilmu akan mengalami kemunduran. Dengan

10 Lihat Siti Rohmah Soekarba, "The Critique of Arab Thought: Mohammed Arkoun's Deconstruction Method" dalam *Makara, Sosial Humaniora*, Vol. 10, No. 2, Desember 2006: 79-87.

11 Andréia Patrícia Gomes, et al., "Epistemological anarchism of Paul Karl Feyerabend and medical education," *Revista Brasileira de Educação Médica* 37, no. 1 (2013): 39-45.

12 Lihat Mohammed Arkoun, *Tarikhyyah al-Fikr al-'Araby al-Islami*, trans. Hasim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma', 1986), 87. Bandingkan dengan penilaian Arkoun terhadap Pemikiran Islam yang dikatakannya mempunyai ruang perkembangan yang sempit dan belum membuka diri pada kemoderenan pemikiran dan karena itu tidak dapat menjawab tantangan yang dihadapi umat Islam kontemporer. Lihat dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), 6.

kurangnya tradisi kritik dalam studi Islam, maka produk teori akan melemah dan kurang relevan dalam menjawab persoalan kemanusiaan kontemporer. Akibatnya, studi Islam tidak akan lagi berkembang sesuai tujuannya, yaitu untuk memberi solusi atas berbagai masalah dalam kehidupan manusia.

Pendekatan dan pemikiran kritis inilah yang digunakan untuk mengkaji kembali paradigma ilmu dakwah. Sebagai bagian dari studi ilmu-ilmu keislaman, ilmu dakwah saat ini masih menghadapi persoalan mendasar. Meskipun aktivitas dakwah sudah berlangsung sejak agama pertama kali diturunkan di muka bumi, tetapi kedudukannya sebagai disiplin ilmu, baru diakui secara akademis pada abad ke-20. Salah satu tonggak penting sejarah berdirinya ilmu dakwah ini diletakkan oleh Syekh Ali Mahfudz melalui definisi dakwah yang ia kemukakan pada tahun 1942.¹³ Ia memberi pengertian dakwah sebagai aktivitas mendorong manusia kepada kebaikan dan petunjuk serta memerintahkan kepada yang makruf dan mencegah dari kemungkaran untuk memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Sejak lahir definisi itu, maka dakwah dipandang sebagai bidang kajian sekaligus awal mula berdirinya ilmu dakwah di perguruan tinggi.

Menyandang status sebagai ilmu pengetahuan yang muda usianya, apabila dibanding dengan beberapa bidang dalam rumpun studi Islam, maka wajar apabila ilmu dakwah menghadapi keterbatasan dalam pengembangan konsep dan teori-teorinya. Keterbatasan itu misalnya ditunjukkan dengan munculnya beberapa masalah, antara lain sebagai berikut:

¹³ Baca dalam Syaikh Ali Mahfudz, *Hidayat al-Mursyidin ila Turuqil Wa'dzi wal Khitobah* (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1952). Bandingkan dengan Ahmad Ghalwusi, *Al-Da'wah al-Islamiyah* (Kairo: Dar Kutub al-Mishri, 1987), 10.

Pertama, masih ada perdebatan para sarjana tentang apakah dakwah dapat disebut sebagai ilmu atau hanya sekedar aktivitas sosial-keagamaan. Kedua, masih ada sebagian kalangan yang menilai bahwa teori-teori yang dihasilkan dalam ilmu dakwah belum semapan teori dalam bidang ilmu keislaman lainnya. Ketiga, masih muncul perdebatan mendasar tentang kedudukan ilmu dakwah, apakah kategori ilmu agama atau ilmu sosial.¹⁴ Masalah terakhir ini dinilai penting sebab berkaitan langsung dengan paradigma atau pendekatan yang menjadi dasar pengembangan keilmuannya. Dalam konteks ini, paradigma yang dimaksud menyangkut hal-hal mendasar, seperti apa obyek kajian, bagaimana metode, dan untuk apa manfaat serta tujuannya.

Pembahasan tentang posisi paradigma ilmu dakwah itu menjadi hal yang paling krusial oleh karena masalah ini akan sangat menentukan bagaimana arah pengembangan ilmu pada masa mendatang, terutama dikaitkan dengan perkembangan realitas sosial yang terus berubah. Sebagaimana diketahui bahwa sampai saat ini masih sedikit literatur yang membahas atau mendiskusikan tentang kemungkinan-kemungkinan ilmu dakwah mengembangkan pendekatan yang mampu menghubungkan dua kutub paradigma yang sampai saat ini digunakan untuk mendasari pengembangan keilmuannya. Paradigma yang dimaksud adalah pandangan dakwah sebagai ilmu agama dan ilmu sosial, di mana masing-masing berjalan secara dikotomi. Sebagai akibat dari cara pandang dikotomi ini, maka ilmu dakwah dinilai belum mampu secara maksimal

¹⁴ Perdebatan tentang ilmu dakwah sebagai ilmu agama dan ilmu sosial dapat ditemukan dalam beberapa karya yang ditulis oleh pakar ilmu dakwah. Lihat dalam Moh. Ali Aziz, *Ilmu Dakwah*. Cet. II (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), 60.

menjawab berbagai masalah serta tantangan-tantangan yang berkembang, terutama dalam merespons masalah atau isu kemanusiaan kontemporer. Hal ini mengurangi tujuan pengembangan ilmu dakwah sendiri, sebagaimana diharapkan menghasilkan pengetahuan yang berkontribusi untuk membantu memecahkan masalah di masyarakat.

Berdasarkan pemikiran-pemikiran tersebut, maka tulisan ini menawarkan pendekatan nalar dialektik, sebagai sebuah orientasi dalam pengembangan ilmu dakwah. Pendekatan ini merupakan bagian dari paradigma kritis yang sudah berkembang dalam beberapa bidang kajian yang lain. Nalar dialektik berusaha menghubungkan antara teks agama yang bersifat normatif dengan realitas sosial yang bersifat historis. Tujuan pendekatan ini adalah membangun ilmu dakwah sebagai ilmu sosial keagamaan yang lebih kritis, terutama dalam menghasilkan pengetahuan yang dapat digunakan untuk mengubah keadaan masyarakat dengan bermacam persoalan di dalamnya agar terwujud keadaan yang lebih baik. Dalam ranah epistemologinya, pengetahuan ini tidak saja bersumber dari teks-teks agama normatif, tetapi juga berasal dari realitas sosial atau pengalaman empiris yang berkembang di masyarakat. Keduanya secara dialektis dipertimbangkan untuk menghasilkan pengetahuan yang berpijak kepada kepentingan kemanusiaan. Pendekatan pengembangan ini disebut dengan nalar dialektik, sebagaimana nalar ini berkembang dalam berbagai studi ilmu agama dan sosial kontemporer, seperti studi dalam ilmu tafsir yang menggunakan pendekatan hermeneutik atau ilmu-ilmu sosial dengan menggunakan pendekatan teori kritis.¹⁵

15 Pandangan ilmu dalam teori kritis mengajarkan bahwa tugas ilmu tidak semata-

Dialektika dalam Studi Ilmu Agama dan Sosial

Menjadi hal yang niscaya apabila dalam sebuah disiplin ilmu terdapat lebih dari satu macam paradigma. Perbedaan paradigma dalam satu disiplin ilmu lebih disebabkan oleh karena beberapa hal, antara lain oleh perbedaan landasan filosofis yang digunakan ilmuan di dalamnya.¹⁶ Sebagai konsekuensi logis dari perbedaan landasan filosofis ini, maka perspektif teori yang dikembangkan oleh masing-masing komunitas ilmuan dalam disiplin ilmu tertentu juga mengalami perbedaan. Demikian pula dengan penggunaan paradigma dialektik dalam pengembangan studi ilmu-ilmu keislaman. Sebagaimana diketahui bahwa pendekatan dialektik sudah berkembang dalam studi ilmu-ilmu keislaman kontemporer.¹⁷ Walaupun dalam beberapa bidang kajian tertentu, pendekatan ini kurang mendapat fokus perhatian.¹⁸ Di Indonesia, kajian-ilmu-ilmu keislaman di perguruan tinggi, baru menerapkan pola pikir ini tidak kurang dalam kurun satu dasawarsa terakhir. Visi baru kajian Islam ini misalnya telah dikenalkan pemikir progresif, seperti Amin Abdullah

mata menjelaskan realitas yang dikaji, tetapi mengubahnya untuk mencapai keadaan-keadaan yang lebih baik. Kecenderungan teori kritis adalah teori dengan tujuan praktis serta anti kemapanan. Lihat penjelasan masalah ini dalam karya Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Cet. III (Yogyakarta: Kanisius, 1993).

16 Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm*, 8.

17 Amin Abdullah dalam hal ini menyampaikan bahwa kegelisahan ini sangat dirasakan oleh pemikir Muslim kontemporer seperti Arkoun yang menginginkan agar metodologi dan teori yang dibangun dalam tradisi ilmu-ilmu sosial dijadikan alat analisis dalam studi Islam. Lihat penjelasan tentang ini dalam Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Cet. III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 54.

18 Baca ilustrasi yang dibuat untuk mendasari pentingnya pendekatan positif-konstruktif dalam studi agama di Indonesia. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 3-4.

dan beberapa orang koleganya yang mengenalkan pendekatan integrasi antara agama dan sains. Upaya ini ditempuh karena kesadaran bahwa studi Islam harus menjadi bagian penting dari pengembangan ilmu yang berfungsi untuk menyumbang atau menjelaskan masalah yang berkembang di masyarakat.

Dalam karya yang berjudul *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Amin Abdullah mengenalkan visi baru program reintegrasi epistemologi keilmuan. Program visioner ini dimulai dengan penjelasan tentang agama yang diakuinya sebagai sumber kebenaran, etika, hukum, kebijaksanaan dan pengetahuan. Namun, agama menurut pandangan Amin Abdullah tidak menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber memperoleh pengetahuan. Untuk mendukung pandangannya ini, Amin Abdullah mengenalkan istilah *teoantro-posentris*.¹⁹ Sebuah istilah yang mempunyai makna bahwa sumber pengetahuan itu ada dua macam, yaitu pengetahuan yang berasal dari Tuhan dan pengetahuan yang bersumber dari manusia. Dalam paradigma inilah ditemukan semangat dialektik, di mana studi Islam perlu menimbang beragam sumber pengetahuan. Kritik modernisme dan sekularisme disampaikan dalam gagasan ini sebab keduanya menghadirkan diferensiasi yang ketat dalam berbagai bidang kehidupan. Ia juga menghendaki agar pemikiran Islam pasca modern memerlukan perubahan dengan menyuntikkan gagasan dediferensiasi, yaitu istilah yang merujuk kepada penyatuan kembali agama dengan sektor-sektor kehidupan lain di masyarakat, termasuk di dalamnya adalah rujuknya agama dan ilmu pengetahuan.²⁰

¹⁹ Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 102.

²⁰ Ibid., 103

Penyatuan kembali paradigma keilmuan ini menurut Amin Abdullah tidak akan mengakibatkan sama sekali berkurangnya kuasa Tuhan (sekularisme) atau bahkan menyebabkan manusia teralienasi dari dirinya sendiri, masyarakat, dan lingkungan sosial di mana ia hidup.²¹ Namun sebaliknya, pendekatan integrasi ini akan sangat membantu untuk kepentingan manusia dalam menyelesaikan problem sosial yang melingkupi kehidupannya.²² Hal demikian sangat dimungkinkan sebab asumsi paradigma yang digagasnya memperhatikan kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi manusia. Artinya, bangunan keilmuan tidak boleh berdiri sendiri karena merasa dapat menyelesaikan persoalan sendiri dan tidak memerlukan bantuan ilmu lain. Amin Abdullah menambahkan bahwa jika persoalan ini terjadi, maka muncul apa yang disebut dengan fanatisme partikularitas disiplin keilmuan. Ia juga menginginkan agar dalam menyelesaikan problem kemanusiaan, ilmu pengetahuan perlu untuk saling menyapa, membantu, mengkoreksi, berhubungan dalam memahami kompleksitas masalah kehidupan, dan memecahkannya secara bersama. Dengan pandangannya ini, maka Amin Abdullah menawarkan paradigma integratif-interkoneksi. Paradigma ini merupakan jawaban atas problem dikotomi antara ilmu-ilmu umum dan agama yang dirumuskan dalam konsep jaring laba-laba dengan

²¹ Ibid., 104

²² Metode kajian Islam diharapkan dapat menyumbang penyelesaian masalah sosial. Lihat Amin Abdullah, "The Intersubjective Type of Religiosity: A Contribution (a fresh ijtihad) of Indonesian Islamic Studies to a Multicultural Society", dalam *A Paper Presented in the 14th of Annual International Conference of Islamic Studies (AICIS), Responding the Challenges of Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies*, Balikpapan, Indonesia, November 21st -24th, 2014.

coraknya yang *teoantroposentris-integralistik*.²³

Dialektika dalam pemikiran Amin Abdullah juga tampak sangat nyata dalam gagasannya tentang Falsafah Islam dan Kalam. Keduanya menurut Amin Abdullah seharusnya mempunyai kontribusi dalam konteks pembangunan di masyarakat. Menurutnya, Kalam dan Falsafah Islam klasik memang tidak berhadapan dengan masalah-masalah yang muncul pada era industrialisasi dan informasi seperti saat ini. Namun, pada masa sekarang aspek historis itu harus direspon melalui jawaban yang memadai tanpa menepikan aspek normativitas dan moralitas al-Qur'an. Paradigma ilmu Kalam dan juga Falsafah Islam kontemporer menurut Amin Abdullah harus bersentuhan dengan psikologi modern, sosiologi, sejarah agama-agama, falsafat Barat kontemporer sehingga diskursus itu dapat memberikan kontribusi nyata dalam proses pembangunan.²⁴ Dalam tulisannya, Amin Abdullah mempertegas pandangan dialektiknya dengan mengutip pandangan John Bousfield yang menitikberatkan perlunya titik singgung epistemologi yang mempertemukan aspek normativitas dan historisitas.²⁵

Kerangka berpikir dialektik juga ditemukan pada tradisi pemikiran Islam neo-modernisme. Model ini dikenalkan oleh pemikir Muslim yang sangat kritis, Fazlur Rahman. Ia menggunakan pendekatan dialektik dalam pembacaannya terhadap al-Qur'an. Fazlur Rahman sangat dikenal mempunyai latar belakang keilmuan Islam secara mapan dan tradisi

²³ Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 107.

²⁴ Lihat Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1985), 89.

²⁵ *Ibid.*, 90.

pemikiran Barat yang sangat kritis. Neo-modernisme yang dilekatkan kepada dirinya lebih karena pemikirannya yang kritis terhadap tradisi pemikiran Islam dan wacana keilmuan Barat. Pemikirannya dimulai dari riset historisnya bahwa sejak penghujung abad pertama hijriyah, umat Islam telah mengembangkan suatu sikap yang kaku dengan pendekatan yang a-historis, literalis, dan atomistik dalam memahami kedua sumber utama ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Menurut Rahman, upaya kontekstualisasi ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat Muslim kontemporer belum mendapatkan perhatian secara proporsional. Oleh karena itu, untuk menjawab masalah-masalah tersebut, Rahman menawarkan metode sistematis dan komprehensif yang disebutnya dengan *double movement* (gerakan ganda).²⁶

Fazlur Rahman merintis metode itu sejak berada di Pakistan pada dekade 60-an. Namun, rumusannya secara sistematis dan komprehensif baru dapat diselesaikannya ketika ia berada di Chicago. Metodologi *double movement*, merupakan dialektika penalaran induksi dan deduksi. Pertama, dari yang khusus (partikular) kepada yang umum (general). Kedua, dari yang umum kepada yang khusus. Gerakan ganda dipahami dengan tiga langkah metodologi utama dengan pendekatan *socio-histori* dan *shintetis-logis*. Pendekatan historis ini disertai dengan pendekatan sosiologis, yang khusus memotret kondisi sosial yang terjadi pada masa al-Qur'an diturunkan. Gerakan ganda mencoba masuk ke akar sejarah untuk menemukan ideal moral suatu ayat dan membawa ideal moral itu ke dalam

²⁶ Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1980), 6-8.

konteks kekinian.²⁷ Pendekatan ini terutama digunakan untuk menafsirkan tentang ayat-ayat hukum. Sedangkan sintetis-logis adalah pendekatan yang digunakan membahas suatu tema dengan cara mengevaluasi ayat-ayat yang berhubungan dengan tema yang dibahas. Pendekatan ini digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat metafisis-teologis. Metodologi Fazlur Rahman yang menekankan dialektika antara wahyu dengan sejarah ini mengantarkannya sebagai salah seorang pemikir yang berjasa merumuskan pemikiran dalam membaca al-Qur'an.

Selain Fazlur Rahman, pemikir Muslim kontemporer yang sangat kritis terhadap tradisi keilmuan Islam adalah Mohammed Arkoun. Dialektika antara nalar islami dan nalar modern sangat tampak dalam pemikiran Arkoun. Tujuan Arkoun mendialektikkan kedua nalar tersebut tidak lain adalah keinginannya agar nalar islami tidak mengalami kejumudan, keterbatasan, dan ketertutupan sehingga Islam kembali menjadi sarana emansipasi yang kuat bagi umat manusia.²⁸ Keinginan Arkoun menerapkan kemajuan teori-teori ilmu sosial-kebahasaan kontemporer ke dalam bangunan keilmuan Islam terlihat jelas ketika dia menerapkan metode kritik linguistik modern sebagai alat analisis dalam mengkaji al-Qur'an. Metode linguistik modern setidaknya digunakan oleh Arkoun dengan pertanyaan-pertanyaan yang sangat kritis, yaitu tentang (1) Apa teks itu; (2) Apa tujuan kita

²⁷ Lihat Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectual and Qur'an* (London: Oxford University Press and The Institute of Isma'ili Studies, 2006), 58.

²⁸ Lihat Johan Meuleman, "Islam dan Pasca-Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam Johan Henrik Meuleman (ed.), *Membabaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LkiS, 2012), 169.

membaca teks; dan (3) Bagaimana membaca teks.²⁹ Ketiga pertanyaan dalam alur linguistik modern itu dapat digunakan untuk memahami bagaimana metodologi yang dikembangkan dalam kritik terhadap studi Islam secara keseluruhan.³⁰

Secara operasional, bagaimana menggunakan analisis linguistik modern untuk membaca al-Qur'an, khususnya surat al-Fatihah, Arkoun mengajukan dua tahap, yaitu tahap linguistik kritis dan hubungan kritis. Pertama, linguistik kritis dimulai dengan memeriksa tanda-tanda bahasa, sebab tanda-tanda bahasa ikut mempengaruhi produksi makna. Oleh karena al-Qur'an berbahasa Arab, maka tanda-tanda bahasa yang diperhatikan Arkoun adalah tanda-tanda dalam bahasa Arab dan dia mendasarkannya pada teks Arab bukan pada teks terjemahan. Semakin dapat ditegaskan tanda-tanda bahasa itu, maka semakin dapat dipahami pula apa yang dimaksudkan oleh penutur.³¹ Linguistik kritis ini sebenarnya sudah diterapkan oleh para mufasir klasik yang biasanya menggunakan analisis sintaksis. Arkoun menggunakannya untuk tujuan mengungkapkan tatanan mendalam yang ada di balik penampakan teks yang seolah-olah tidak teratur. Dengan cara ini, maka Arkoun berharap dapat menangkap keseluruhan teks sebagai keseluruhan sistem hubungan-hubungan internal. Hubungan internal dianalisis sehingga teks tidak tampak seperti kumpulan kata, melainkan sebuah sistem.³²

29 Lihat St. Sunardi, "Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun", dalam Johan Henrik Meuleman (ed.), *Membabaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LkiS, 2012), 87.

30 Ibid.

31 Ibid., 121.

32 Ibid., 109.

Kedua, tahap hubungan kritis. Linguistik kritis yang lebih terarah kepada analisis sintaksis dan semantik menurut Arkoun masih kurang memadai. Metode analisis itu tidak mempertimbangkan hubungan antara pembaca dan apa yang sedang dibaca. Kedudukan pembaca dipinggirkan oleh kepentingan analisis linguistik seobyektif mungkin. Implikasi yang terjadi dari metode itu adalah teks menjadi kering. Arkoun ingin melepaskan keterbatasan-keterbatasan metodologis itu dengan mengajukan langkah berikutnya, yaitu tahap hubungan kritis. Arkoun melangkah dari aras analitis menuju aras relasional. Pada tahap ini, pembacaan tidak diarahkan untuk tapak tilas lewat peran-peran yang ada di dalam teks, tetapi diarahkan kepada petanda akhir. Dalam hal ini, Arkoun menolak pandangan Jacques Derrida yang mengatakan bahwa makna bahasa berubah jika pelakunya berubah, bersifat dinamis, relasional, dan rujukannya bersifat tidak terbatas. Untuk mencari tujuan petanda akhir, Arkoun menempuh dua cara, yaitu eksplorasi historis dan eksplorasi antropologis.³³ Eksplorasi historis dipergunakan untuk menggali khazanah tafsir Islam klasik. Adapun eksplorasi antropologis digunakan menelusuri tujuan petanda akhir melalui teori mitos yang dengannya diungkap bagaimana bahasa digunakan dalam berbagai jenis simbol.

Kerangka berpikir dialektik dalam rancang bangun ilmu pengetahuan keislaman ditemukan pula dalam sistem pemikiran Hasan Hanafi yang dikenal sebagai seorang pemikir dan pembaru Kiri Islam.³⁴ Hanafi mengusung gagasan *turats*

³³ Ibid., 112.

³⁴ Lihat Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. Imam Aziz dan Jadul Maula (Yogyakarta: LKiS, 1993).

dan *tajdid* yang dibangun di atas konsep dialektika yang terbagi atas kemarin (*al-madhi*) yang merujuk *turast qadim* (khazanah klasik), esok (*al-mustaqbal*) yang merujuk kepada *turats gharbi* (khazanah barat), dan sekarang (*al-hali*) yang merujuk kepada realitas kontemporer (*al-waqi*). Menurut Hanafi, manusia berada pada ketiga lingkaran yang telah disebutkan itu. Dengan pendekatan dialektik ini, Hanafi berpandangan bahwa *turats* bukan sekedar peninggalan masa lampau yang tidak memiliki makna. Sebaliknya, di dalamnya ada kekuatan dan daya dobrak tentang kesadaran berpikir dan berperilaku. Demikian pentingnya *turast* sehingga dapat dijadikan sebagai elemen pijakan setiap generasi.³⁵

Dalam *turats* dan *tajdid*, Hanafi berusaha menyajikan upaya baru dalam menafsirkan al-Qur'an dalam hubungannya dengan realitas. Dialektika teks dan realitas dia tunjukkan sebagai hal yang tidak dapat terpisah, teks bagaimana pun merujuk kepada realitas. Al-Qur'an tidak akan turun tanpa kaitan jelas dengan kepentingan masyarakat masa itu.³⁶ Metode tafsir Hanafi diinspirasi oleh ushul fiqh terutama konsep *asbabun nuzul*, *nasikh-mansukh*, dan *maslahah*. Relasi wahyu dan realitas yang menjadi hal paling penting dalam metode tafsir al-Qur'an karena itu *asbabun nuzul* dihadirkan Hanafi dalam rangka menunjukkan supremasi realitas. Konsep *nasikh-mansykh* menunjukkan gradualisme dalam penetapan aturan hukum, sedang *maslahah* merujuk kepada pentingnya tujuan wahyu sebagai peristiwa-peristiwa

35 Lihat dalam pengantar buku Hasan Hanafi, *Islamologi Terapan 1 Dari Teologi Statis Ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2003).

36 Lihat pengantar Amin Abdullah dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan Metode Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), xxv.

yang dapat melahirkan wahyu. Konsep-konsep itu dihadirkan sebagai pengakuan preferensi wahyu pada realitas. Wahyu tidak menjadi sebab lahirnya peristiwa sejarah, tetapi sebaliknya. Dapat disimpulkan bahwa hubungan dialektik wahyu dan realitas menurut Hanafi pada hakekatnya adalah merefleksikan relasi antara pengetahuan dan tindakan. Wahyu merupakan pembentuk realitas, dan realitas adalah wahyu pembentuk dalam pikiran.³⁷ Tampak jelas bahwa pemikiran Hanafi mengarah kepada praksis, yakni beroperasinya dialektika antara teks dan realitas, interpretasi dan aksi, serta teori dan praktik.³⁸

Nalar dialektik dalam rancang bangun ilmu juga ditemukan dalam tradisi pemikiran ilmu sosial-keagamaan.³⁹ Peter L. Berger dan Thomas Luckman adalah contoh dari ilmuwan sosial penggagas pendekatan dialektika. Dalam sosiologi pengetahuan yang sering dijadikan rujukan bagi kerangka berpikir ilmu-ilmu sosial, Peter L. Berger bersama rekannya Thomas Luckmann mengenalkan teori konstruksi sosial.⁴⁰ Melalui teori ini, mereka menggambarkan proses di mana melalui tindakan dan interaksinya, manusia menciptakan secara terus-menerus sebuah kenyataan yang dimiliki bersama, yang dialami secara faktual obyektif dan penuh makna secara subyektif. Teori Berger dan Luckmann

37 Ibid., 135.

38 Lebih lanjut baca Hasan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Nawesea, 2007).

39 Beberapa karya dalam studi Islam telah banyak memperkenalkan pandangan dialektika Berger dan Luckmann sebagai perspektif untuk membaca kehidupan keagamaan Muslim di Indonesia. Lihat misalnya Ahidul Asror, *Islam Kreatif: Dinamika Terbentuknya Tradisi Islam Perspektif Konstruktivisme* (Jember: STAIN Jember Press, 2008). Lihat pula Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

40 Lihat karya Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990).

yang bekerja dalam orientasi fenomenologi ini merupakan kritik atas paradigma fakta sosial Emile Durkheim. Berger dan Luckmann lebih mengedepankan pandangan dialektik ketika mereka melihat hubungan antara manusia dan masyarakat; manusia menciptakan masyarakat, demikian pula dalam waktu yang sama, masyarakat menciptakan manusia.⁴¹ Hal tersebut tertuang dalam pandangan Berger dan Luckmann yang dikenal dengan istilah eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi ketika melihat hubungan antara manusia, masyarakat, dan agama.⁴²

Pertama, agama mengalami proses eksternalisasi ketika agama menjadi norma yang berfungsi mengontrol tindakan masyarakat. Eksternalisasi merupakan momen adaptasi diri dengan dunia sosio-kultural. Oleh karena adaptasi merupakan proses penyesuaian, maka dimungkinkan adanya variasi tindakan. Melalui eksternalisasi, masyarakat merupakan produk manusia. Kedua, agama mengalami proses obyektivasi ketika berada di luar diri manusia, seperti ketika agama berada di dalam teks—menjadi tata nilai. Obyektivasi merupakan momen interaksi sosial di dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan. Melalui obyektivasi, masyarakat menjadi realitas *sui generis*, unik. Ketiga, agama mengalami proses internalisasi ketika realitas obyektif itu ditarik kembali ke dalam diri individu sehingga seakan-akan menjadi realitas subjektif. Melalui internalisasi inilah, manusia merupakan produk masyarakat, di mana ia hidup di dalamnya.

41 Asia M. Friedman, "Perceptual Construction: Rereading *The Social Construction of Reality* Through the Sociology of the Senses," *Cultural Sociology* 10, no. 1 (2016): 77–92.

42 Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), 4–5.

Pada momen eksternalisasi, kita dapat memahami manusia sebagai makhluk yang tidak terlepas dari kontinuitas pencurahan dirinya ke dalam dunia di mana ia tinggal bersama. Manusia sangat terkait dengan keberadaannya di dalam lingkungan dan masyarakatnya (sosio-kultural). Ia bukan sesuatu yang tinggal di dalam dirinya (lingkungan interioritas yang tertutup). Eksistensi manusia terajut dalam proses penciptaan dunia bagi dirinya sendiri. Ia secara terus menerus berada dalam proses menangkap dan menemukan dirinya dengan membangun dunianya. Manusia menghasilkan dirinya sendiri dalam suatu dunia.

Pada momen obyektivasi, hakekatnya adalah mengungkap tentang berlangsungnya interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang sudah dilembagakan (institusionalisasi). Obyektivasi menunjuk kepada hasil (baik mental maupun fisik) yang telah dicapai dari proses eksternalisasi. Ia menjadi hasil ciptaan yang otonom berhadapan dengan penciptanya, suatu faktifitas yang berada “di luar” dan berbeda dari manusia yang menghasilkannya. Dalam hal ini, masyarakat merupakan produk yang berakar dalam eksternalisasi manusia.

Sedangkan momen internalisasi dapat dijelaskan merujuk kepada aktivitas manusia yang menyerap kembali realitas obyek, suatu proses transformasi struktur dunia obyektif ke dalam kesadaran subyektif. Pada tahap ini, masyarakat berfungsi sebagai pembentuk bagi kesadaran individu. Individu menangkap dunia obyektif sebagai fenomena yang berada di dalam kesadarannya, sekaligus sebagai fenomena yang ada di luar kesadarannya. Keseluruhan proses dialektik itu menjelaskan bahwa kesadaran manusia dan struktur bukanlah dua hal yang eksklusif. Ini berarti bahwa realitas

tidak dapat semata-mata didekati secara struktural.⁴³

Merujuk kepada ketiga bentuk hubungan dialektik antara eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi dalam teori konstruksi sosial, Berger dan Luckmann ingin mengedepankan pola-pola mekanisme pemberdayaan diri subyek. Subyek dapat mengolah secara seimbang kebudayaan (*balanced absorption of culture*) dan menginternalisasikan ke dalam dirinya. Penyerapan budaya obyektif yang seimbang dapat berfungsi sebagai seperangkat cara bagi subyek dalam menciptakan substansi kepribadiannya yang terolah atau termekarkan (*cultivated individu*). Konsep seperti itu menunjuk kepada kapasitas manusia untuk menyempurnakan kepribadian dengan mengasimilasikan dan menginternalisasi pengaruh-pengaruh eksternal yang berhadapan dengan wilayah personal. Konsep ini sepadan dengan sebuah proses aktif *deobyektivasi*,⁴⁴ yakni proses rekonsiliasi bagi kontradiksi internal kebudayaan, rekonsiliasi antara budaya obyektif dan subyektif.⁴⁵ Perspektif konstruktif dipergunakan sebagai langkah kritik atas teori-teori yang menggunakan pendekatan struktural-obyektivistik, di mana pendekatan ini lebih cenderung memiskinkan kenyataan sosial, termasuk meremehkan kemampuan manusia

43 Bandingkan dengan penjelasan tentang teori kritis dalam Michael Root, *Philosophy of Social Science: The Methods, Ideals, and Politics of Social Inquiry* (Cambridge: Blackwell Publisher, 1993), 231-232.

44 Deobyektivasi merupakan konsep yang menjelaskan upaya sadar terhadap pemberdayaan eksistensi subyek melalui refleksi-kritis—atau meminjam istilah kaum post-strukturalis disebut pemikiran kritis-dekonstruktif—atasi nilai dan makna obyek. Dalam pengertian yang lebih luas ialah mendudukan kembali peran subyek sebagai “tuan” atas obyek (yang dalam proses sebelumnya berada sebagai tuan dan berlawanan dengan subyek).

45 Bandingkan dengan teori Pierre Bourdieu yang menjelaskan tentang rekonsiliasi antara subyek dan obyek dalam George Ritzer- Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada Media, 2003), 517.

sebagai subyek yang aktif membangun realitas sosialnya.⁴⁶

Perkembangan dan Masalah Ilmu Dakwah

Tidak banyak literatur yang memberi informasi tentang perkembangan pemikiran ilmu dakwah yang semula masih merupakan bentuk kegiatan keagamaan kemudian berubah status menjadi disiplin ilmu. Karya-karya yang tersedia saat ini lebih didominasi oleh bahasan tentang dakwah sebagai aktivitas keagamaan. Keberadaan ilmu dakwah, sebagaimana disebutkan pada bagian awal, tergolong masih muda usianya apabila dibanding dengan disiplin ilmu lain dalam studi ilmu-ilmu keislaman.⁴⁷ Tantangan sebagai ilmu pengetahuan yang berkaitan langsung dengan berbagai persoalan yang berkembang di masyarakat saat ini menjadi masalah paling pokok. Padahal disadari bahwa ruang lingkup kajian yang menjadi bahasan ilmu ini tergolong sangat luas, meliputi seluruh kegiatan keagamaan yang bertujuan merealisasikan kebahagiaan manusia di dunia maupun akhirat. Keluasan kajian ini pada satu sisi dinilai sebagai titik lemah apabila tidak didukung dengan sistem pemikiran ilmu yang memadai. Artinya, sebagai disiplin ilmu yang berkait dengan masalah sosial keagamaan, sangat dibutuhkan upaya terus-menerus dalam rangka membangun paradigma keilmuan yang relevan.

46 Bandingkan dengan pendekatan yang pernah dipopulerkan Anthony Giddens yang mengatakan bahwa pemikiran fungsionalis dan strukturalis adalah "imperialisme obyek sosial" atas subyek, atau tradisi yang memberi prioritas pada struktur (*structure*) dengan merelativir pelaku (*actor*). Proyek Giddens ini selanjutnya dikenal dengan teori strukturasi. Lihat B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta:Gramedia, 2002), x.

47 Lihat penjelasan sejarah perkembangan ilmu dalam Enjang dan Aliyuddin, *Dasar-dasar Ilmu Dakwah Pendekatan Filosofis dan Praktis* (Bandung: Widya Padjadjaran, 2009), 102.

Dalam sejarah berdirinya Ilmu Dakwah, Moh. Ali Aziz secara garis besar membagi tahap perkembangannya menjadi tiga, yaitu tahap konvensional, tahap sistematis, dan tahap ilmiah.⁴⁸ Pertama, tahap konvensional. Pada tahap ini dakwah masih berupa kegiatan seruan kepada agama atau ajakan untuk menganut dan mengamalkan ajaran Islam yang dilakukan secara konvensional. Dalam tahap ini, Ali Aziz menjelaskan bahwa kegiatan dakwah belum mengenal atau menggunakan metode-metode ilmiah, tetapi lebih berdasar kepada pengamalan seseorang secara individu. Pada masa ini, kegiatan dakwah belum tersusun secara sistematis. Tahap konvensional ini mempunyai kemiripan dengan tahap dakwah sebagai fenomena tauhid sebagaimana dijelaskan dalam pandangan Enjang dan Aliyuddin yang mengacu kepada keterbatasan literatur ilmu dakwah. Tulisan Imam Ghazali sendiri berkembang dalam kategori tahap perkembangan konvensional melalui bahasannya tentang *amar nahi munkar* dalam kitab *Ihya 'Ulumuddin*.⁴⁹ Demikian pula Thomas W. Arnold dengan karya mashurnya, *The Preaching of Islam*.⁵⁰

Kedua, tahap sistematis. Pada tahap ini ditandai dengan berkembangnya beberapa literatur yang secara khusus membahas tentang masalah dakwah. Menurut Ali Aziz, pada tahapan ini sudah ada perhatian secara khusus oleh masyarakat luas tentang permasalahan dakwah Islam.

48 Moh. Ali Aziz, *Ilmu Dakwah*, 79.

49 Al-Ghazali salah seorang yang mengetengahkan bahwa dakwah yang disampaikan kepada masyarakat luas berdimensi politik dan senantiasa bersentuhan dengan kekuasaan. Oleh karena itu, ia menjelaskan juga tentang pelaksanaan dakwah yang disampaikan kepada para penguasa. Lihat dalam Enjang dan Aliyuddin, *Dasar-dasar Ilmu Dakwah*, 103.

50 Lihat Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of The Propagation of The Muslim Faiths* (Delhi : Low Price Publication, 1995).

Berbagai seminar, diskusi, dan pertemuan ilmiah oleh para ilmuwan secara khusus sudah membicarakan tentang dakwah. Gejala-gejala tentang proses lahirnya ilmu sudah mulai ada sehingga menentukan kondisi pada tahap berikutnya. Ketiga, tahap ilmiah. Pada tahap ini pengetahuan dakwah telah tersusun sebagai ilmu pengetahuan oleh karena semakin banyak dan berkembangnya penelitian yang mengkaji dakwah, baik melalui riset kepustakaan atau hasil penelitian empiris. Dari hasil penelitian inilah, lahir berbagai teori pengetahuan dakwah yang berkembang hingga sekarang. Di Indonesia khususnya, perkembangan pengetahuan dakwah direpresentasikan oleh hasil penelitian para dosen dan mahasiswa yang ada di Fakultas Dakwah dan Komunikasi, yang tersebar di berbagai Perguruan Tinggi Keagamaan Islam.

Sejarah perkembangan pemikiran dakwah hingga berdiri sendiri menjadi disiplin ilmu pengetahuan di perguruan tinggi juga dipaparkan oleh Enjang dan Aliyuddin. Keduanya membagi menjadi tiga tahap, yang meliputi tahap pemikiran dakwah sebagai fenomena tauhid, tahap pemikiran dakwah sebagai kajian akademik di perguruan tinggi, dan tahap pemikiran dakwah dengan pendekatan epistemologi tertentu di perguruan tinggi.⁵¹ Demikian pula, sejarah perkembangan pemikiran dakwah juga dikemukakan oleh Samsul Munir Amir, meskipun ia tidak membaginya ke dalam beberapa tahapan. Samsul Munir Amir dalam hal ini lebih memilih menjelaskan secara deskriptif perkembangan ilmu dakwah dari sejak masa awal perkembangan Islam hingga sejarah kelahiran ilmu pada perguruan tinggi. Deskripsi tersebut lebih didasarkan kepada hasil karya sarjana Timur-Tengah sampai berkembangnya

⁵¹ Enjang dan Aliyuddin, *Dasar-dasar Ilmu Dakwah*, 102 – 118.

berbagai kajian tentang dakwah di Indonesia,⁵² sehingga secara sistematis dapat diketahui alur perkembangannya.

Seiring perkembangan pemikiran di atas, muncul masalah mendasar pada tahap perkembangan ilmu dakwah yang pada awal mula berdirinya belum dilandasi dengan sistem pemikiran dan struktur fundamental keilmuan yang memadai. Hal ini dilatarbelakangi oleh karena pada awal mula berdirinya, ilmu dakwah lebih diorientasikan untuk memenuhi keinginan lahirnya juru dakwah. Sistem pemikiran ilmu dakwah masih terjebak kepada asumsi-asumsi dasar dengan sifatnya yang pragmatis, yaitu mengidentikkan dakwah dengan kegiatan tabligh. Pemikiran ini terefleksi pada pandangan Abdul Karim Zaidan, yang mengidentifikasi sub sistem dakwah sebagaimana terdiri atas juru dakwah (*da'i*), penerima dakwah (*mad'u*), metode (*ushlub*) dan media dakwah (*wasilah*).⁵³ Abdul Karim Zaidan meskipun dalam uraiannya mengatakan bahwa dakwah meliputi semua aspek kehidupan, tetapi perspektifnya tentang sub sistem tidak cukup digunakan untuk menganalisis sifat menyeluruh dari dakwah yang sub sistemnya saling berkaitan. Di samping itu, masalah pokok yang ditemukan dalam pandangan Abdul Karim Zaidan adalah asumsinya tentang dakwah yang identik dengan tabligh.

Selain masalah tersebut, pengaruh pemikiran pakar ilmu dakwah pada tahap awal perkembangannya masih dirasakan hingga saat ini, terutama di Indonesia. Tidak sedikit literatur yang mengutip pandangan itu sebagai pijakan pokok dalam

⁵² Lihat sejarah pertumbuhan ilmu dakwah dalam Samsul Munir Amin, *Ilmu Dakwah* (Jakarta: AMZAH, 2009), 40 – 49.

⁵³ Abd al-Karim Zaidan, *Ushul al-Da'wah* (Baghdad: Dar al-Wafa', 1992), 5.

menentukan obyek material yang dikaji ilmu dakwah. Sebagian besar kutipan menjadikan ajaran pokok agama sebagai obyek yang dikaji.⁵⁴ Dengan menjadikan ajaran pokok agama sebagai obyek material ini, maka sama dengan menjadikannya sebagai premis mayor sehingga masalah kemanusiaan yang berkembang di tengah masyarakat kurang mendapat sentuhan secara memadai dan seimbang oleh aktivitas dakwah. Artinya, dengan meletakkan teks-teks agama sebagai obyek material ilmu, maka sama halnya dengan membangun ilmu dakwah dengan corak epistemologi yang lebih bersifat idealisme-transendentalisme.⁵⁵ Paradigma ini akan mengajarkan pola berpikir deduktif dengan menjadikan teks-teks agama sebagai premis mayor. Kelemahan pola pikir deduktif adalah kurangnya kontribusi ilmu dalam merespon masalah-masalah kemanusiaan yang berkembang.⁵⁶

Di samping masalah tersebut, ilmu dakwah juga menghadapi masalah mendasar yang lain, yaitu belum sepenuhnya mampu menjelaskan hubungan di antara rumpun ilmu agama, ilmu sosial dan ilmu humaniora yang sama-sama dikaji dan berkembang dalam satu fakultas. Akibatnya, masing-masing disiplin ilmu berjalan dengan arahnya sendiri tanpa hubungan atau keterkaitan yang jelas. Ilmu-ilmu agama

54 Lihat Amrullah Ahmad, "Konstruksi Keilmuan Dakwah dan Jurusan-Konsentrasi Studi", dalam Makalah Seminar dan Lokakarya Pengembangan Keilmuan Dakwah dan Prospek Kerja yang diselenggarakan Asosiasi Profesi Dakwah Islam Unit Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, Semarang 19-20 Desember 2008.

55 Lihat penjelasan tentang beberapa masalah yang dihadapi ilmu dakwah dalam Ilyas Supena, *Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman Integrasi Nalar dan Wahyu dalam Perspektif Filsafat Ilmu* (Semarang: Fatawa Publishing & FDK UIN Walisongo, 2022), 94.

56 Lihat pentingnya kritik terhadap ilmu-ilmu dalam tradisi Islam yang terkungkung atau didominasi oleh nalar teks dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000),

seperti tafsir, hadis, fiqh, kalam, dan tasawuf; ilmu-ilmu sosial seperti sosiologi, psikologi, komunikasi dan manajemen; dan ilmu-ilmu humaniora seperti filsafat, sejarah, dan bahasa, masing-masing berkembang dengan arahnya sendiri. Ketiga kelompok rumpun ilmu tersebut belum mampu menopang pengembangan ilmu dakwah dalam satu sistem pemikiran ilmu yang terintegrasi, baik melalui metode interdisipliner maupun multidisipliner. Masalah inilah yang menjadi dasar mengapa rekonstruksi paradigma ilmu perlu dijalankan. Dengan rekonstruksi itu, maka diperoleh landasan filosofis agar masing-masing rumpun ilmu untuk dapat berkontribusi secara metodologis dan fungsional.⁵⁷

Belum jelasnya hubungan berbagai disiplin ilmu pada rumpun yang berbeda dalam satu fakultas, maka menyebabkan pula ketidakjelasan arah pengembangan ilmu dakwah di sebuah fakultas. Akibatnya, kurikulum sering kali disebut sebagai penyebab dari kurang jelasnya kompetensi mahasiswa. Kompetensi mahasiswa yang dirancang sulit terwujud karena tidak tersedianya perangkat pembelajaran yang mencerminkan hubungan berbagai disiplin ilmu. Tidak tercapainya kompetensi mahasiswa pada masing-masing

⁵⁷ Ismail Razi al-Faruqi mengatakan bahwa dakwah merupakan tugas besar yang harus ditunaikan oleh orang Islam bukan saja merupakan keharusan yang harus ditunaikan oleh seorang. Menurut al-Faruqi, dakwah bukan saja merupakan keharusan, melainkan merupakan tugas terbesar kaum Muslim yang mesti ditunaikan. Oleh sebab itu, dapat dipahami apabila semangat untuk menyampaikan dan memperjuangkan kebenaran Islam itu terus ada dalam jiwa kaum Muslim. Bahkan cita-cita hidup seorang Muslim adalah membawa manusia kepada Islam dalam seluruh aspeknya, baik teologi, hukum, akhlak. Islam dapat diterima dan menjadi sistem hidup seluruh umat manusia. Oleh karena itu, diperlukan pembaruan secara terus menerus. Lihat penjelasan ini dalam Ismail Razi al Faruqi dan Lois Lamya al Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), 187.

program studi, selanjutnya akan memunculkan masalah baru, yaitu orientasi pembelajaran yang kurang terprogram. Demikian pula, tidak tercapainya hasil riset ilmu yang semula diharapkan dapat memecahkan masalah-masalah kemanusiaan yang berkembang. Kondisi ini dapat mengarah kepada lahirnya krisis ilmu pengetahuan.⁵⁸

Dialektika dalam Paradigma Ilmu Dakwah

Paradigma merupakan kerangka sistematis yang mengandung prinsip mendasar dalam disiplin ilmu pengetahuan. Paradigma berfungsi sebagai fondasi dalam memahami, mengembangkan, dan menerapkan ilmu secara konsisten dan rasional. Urgensi paradigma ilmu terletak pada kemampuannya mengarahkan perkembangan ilmu agar terorganisir dan berorientasi pada pemecahan masalah-masalah secara lebih konkret. Dengan paradigma yang jelas, maka diharapkan para peneliti dan praktisi dapat mengidentifikasi berbagai kelebihan sekaligus titik kelemahan dari ilmu pengetahuan, merumuskan pertanyaan penelitian yang relevan, serta mengembangkan inovasi yang memiliki dampak. Oleh karena itu, pemahaman terhadap paradigma ilmu pengetahuan sangat penting untuk menjaga

⁵⁸ Penyebab krisis ilmu pengetahuan disebut oleh Habermas salah satunya disebabkan oleh karena tidak adanya hubungan atau pertautan antara teori dan kepentingan praktis. Ilmu pengetahuan modern dengan metode yang dilatarbelakangi oleh tradisi filsafat Barat dalam hal ini menganggap dirinya mampu menjelaskan dunia secara empiris ditambah bukti meyakinkan dalam bentuk teknologi. Ilmu-ilmu itu kemudian menganggap dirinya otonom dan berada di luar filsafat. Menurut Habermas, konsep seperti itu adalah ilusi yang membahayakan. Sebab, dengan klaim menyembunyikan kaitan pengetahuan dengan kepentingan serta menganggap dirinya obyektif, maka sama halnya ilmu pengetahuan melaksanakan kepentingannya. Lihat Fransisco Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik, dan Postmodernisme Menurut Jurgan Habermas*. Cet.V (Yogyakarta: Kanisius, 2013), 31.

kesinambungan dan kemajuan suatu disiplin ilmu. Tanpa paradigma yang kokoh, ilmu pengetahuan berisiko kehilangan arah dan tujuan sehingga sulit memberikan kontribusi nyata untuk masyarakat. Paradigma juga memungkinkan terjadinya integrasi antar berbagai disiplin ilmu, yang semakin penting dalam menghadapi kompleksitas masalah yang berkembang. Dengan demikian, paradigma penting sebagai pemandu pengembangan ilmu pengetahuan.⁵⁹

Seiring dengan terjadinya dinamika perubahan sosial, budaya, dan teknologi yang terjadi secara terus-menerus, paradigma ilmu tidak dapat lagi bersifat statis. Oleh karena itu, menjadi keniscayaan apabila terjadi perubahan atau pergeseran paradigma.⁶⁰ Perubahan paradigma ilmu menjadi keniscayaan agar disiplin ilmu tetap relevan dan mampu menjawab tantangan-tantangan baru yang muncul di tengah kehidupan masyarakat. Tantangan kontemporer seperti krisis lingkungan, disrupsi digital, dan kompleksitas hubungan antar manusia menuntut pendekatan ilmu pengetahuan untuk berkembang lebih adaptif, interdisipliner, dan kontekstual. Namun, pembaruan paradigma harus mempertimbangkan atau diarahkan kepada penguatan integrasi antara teori dan praktik serta keterbukaan terhadap perspektif yang lahir dari pengalaman-pengalaman empiris. Jadi, dengan melakukan transformasi paradigma ilmu secara berkelanjutan, ilmu pengetahuan dapat terus berkembang sebagai sarana efektif untuk memahami dan menyelesaikan persoalan dengan

59 Baca uraian tentang ini dalam Ignas Kleden dan Taufik Abdullah (ed.), *Paradigma Ilmu Pengetahuan dan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial dan Humaniora di Indonesia*. Cet.I (Jakarta: LIPI Press, 2017).

60 Lihat uraian Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific*, 5.

mempertimbangkan kemanfaatannya.⁶¹

Perubahan paradigma ilmu juga sangat penting ketika ilmu pengetahuan menghadapi berbagai persoalan mendasar yang dapat menghambat efektivitas dan relevansinya disebabkan oleh beberapa hal. Di antaranya, perihal konsep ilmu yang sudah tidak sesuai dengan konteks zaman, pendekatan dan sumber pengetahuan yang kurang relevan dengan realitas sosial yang berkembang. Ketidaksesuaian konsep ilmu sangat berkorelasi dengan lahirnya kurikulum yang tidak tepat sasaran dan akan disusul oleh kompetensi dan atau hasil belajar yang kurang mencerminkan kebutuhan masyarakat. Ketidaksesuaian konsep juga menunjukkan bahwa paradigma lama sudah tidak lagi mampu menjawab tantangan secara memadai. Oleh karena itu, diperlukan rekonstruksi secara menyeluruh atas paradigma ilmu, baik pada aspek ontologi, epistemologi dan aksiologinya sebagai dasar pengembangan keilmuan di masa yang akan datang. Rekonstruksi paradigma dalam hal ini bertujuan agar apa yang dikaji oleh ilmu tidak saja berkembang secara teoritis, tetapi mampu menghasilkan pengetahuan praktis.

Mengikuti paparan tentang masalah mendasar yang terjadi dalam ilmu dakwah, terutama pada awal mula kelahirannya diperoleh penjelasan bahwa pada awal mula berkembangnya, ilmu ini lebih diorientasikan untuk menghasilkan juru dakwah sehingga berdampak kepada lahirnya konsep yang kurang lebih identik dengan konsep

⁶¹ Baca tentang tantangan besar yang dihadapi oleh ilmuan adalah bagaimana melakukan integrasi ilmu pengetahuan dengan berbagai disiplin untuk permasalahan yang semakin kompleks dalam Luvy Sylviana Zanthi (ed.), *Paradigma dan Nilai: Mengupas Filsafat di Balik Ilmu Pengetahuan* (Bandung: Kimia Mandiri, 2024), 192.

tabligh. Secara terminologis, tabligh berarti menyampaikan pesan atau ajaran, di mana hal ini merupakan salah satu aspek dari kegiatan dakwah. Identifikasi makna dakwah seperti itu dalam konteks sekarang dipandang sudah tidak relevan. Dakwah dalam konteks saat ini perlu dipahami dalam pengertian yang lebih luas, yakni mencakup proses komunikasi sosial, transformasi sosial, pemberdayaan dan penguatan masyarakat, serta pembinaan manusia secara utuh dan menyeluruh. Ketika dakwah direduksi hanya sebagai aktivitas penyampaian ajaran, maka melahirkan pendekatan yang bersifat satu arah serta kurang memperhatikan konteks sosial yang terus berubah. Hal ini menyebabkan keberadaan ilmu dakwah menjadi kurang efektif dalam menjawab persoalan aktual yang berkembang di masyarakat, seperti kemiskinan, konflik sosial, atau krisis moral. Oleh karena itu, penting dalam hal ini dilakukan rekonstruksi atau perubahan pada aspek ontologisnya agar tidak semata fokus pada proses penyampaian, tetapi berorientasi kepada perubahan secara berkelanjutan.

Dalam konteks perubahan sosial saat ini, ontologi dakwah perlu disesuaikan secara lebih kontekstual.⁶² Pemaknaan konsepnya perlu digeser dari yang semula hanya berfokus kepada proses transmisi ajaran menjadi proses transformasi sosial. Sebagai proses transformasi, eksistensi dakwah dapat tampil sebagai kekuatan untuk menjawab tantangan masyarakat dengan pendekatan yang relevan dan penuh hikmah serta lebih humanis. Pada era globalisasi

⁶² Baca tentang peran filsafat dalam pengembangan ilmu pada karya Rika Yohana Sari et.al. "Tinjauan Ontologis Terhadap Ilmu Pengetahuan dalam Filsafat Ilmu", dalam *Academy of Social Science and Global Citizenship Journal*. Vol.4., Issue 1(2024), 12-20.

dan digitalisasi yang sarat dengan disrupsi nilai seperti yang terjadi saat ini, dakwah dapat menunjukkan eksistensinya sebagai penyeimbang antara kemajuan digital dengan kebutuhan mengembangkan etika dalam kehidupan sosial. Demikian pula, dalam mensikapi kemajuan yang sering sekali melahirkan keretakan struktur sosial dewasa ini, dakwah perlu memposisikan eksistensinya sebagai sarana untuk memperkuat solidaritas sosial, memperjuangkan hak-hak kemanusiaan, dan mendorong terciptanya partisipasi aktif masyarakat.⁶³ Singkatnya, dakwah tidak berhenti fungsinya sebagai pembimbing masyarakat, tetapi juga perlu berkontribusi dalam membentuk tatanan sosial yang konkret berdasarkan prinsip-prinsip moral dan kemanusiaan. Berdasar pemikiran-pemikiran tersebut, maka hakekat dakwah dapat dimaknai dalam cakupan konsep yang lebih luas, yaitu sebagai kegiatan mewujudkan ajaran Islam di dalam seluruh aspek kehidupan manusia dengan strategi dan tujuan tertentu agar diperoleh kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.⁶⁴

Konsep dakwah sebagai kegiatan mewujudkan ajaran Islam dalam seluruh aspek kehidupan umat manusia dengan strategi dan tujuan tertentu untuk meraih kebahagiaan dunia dan akhirat tersebut, mengandung semangat dialektika yang kuat. Hal ini tercermin dari adanya proses interaktif antara nilai-nilai ideal Islam dan realitas sosial yang terus berubah. Dakwah tidak bersifat statis atau sekadar proses

63 Lihat bahasan tentang pentingnya dakwah terlibat dalam masalah-masalah sosial kemasyarakatan, khususnya keterlibatan dalam filantropi, pada karya Murodi, *Dakwah dan Filantropi: Jalan Menuju Kesejahteraan Umat* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2019).

64 Lihat pengertian dakwah dalam karya Ahidul Asror, *Paradigma Dakwah: Konsepsi dan Dasar Pengembangan Ilmu* (Yogyakarta: LKiS, 2018).

menyampaikan dogma atau ajaran saja, melainkan proses transformasi yang melibatkan pemahaman konteks, penyesuaian metode, dan pengembangan strategi yang relevan agar ajaran Islam dapat diimplementasikan secara nyata dalam kehidupan masyarakat.⁶⁵ Proses dialektika ini menunjukkan bahwa dakwah adalah medan dialog antara wahyu dan akal, antara tradisi dan modernitas, serta antara idealisme dan pragmatisme, yang keseluruhannya bertujuan untuk membentuk sebuah kehidupan beradab sesuai dengan nilai-nilai Islam. Dalam proses dakwah, terjadi dialog aktif antara nilai-nilai Islam yang bersifat universal dengan kondisi-kondisi sosial yang bersifat lokal dan atau temporal sehingga dapat menjadi sarana kontekstualisasi ajaran Islam. Proses dakwah menuntut dai untuk mampu membaca realitas sosial secara kritis, agar strategi penyampaian ajaran agama tidak hanya normatif dan tekstual tetapi juga memberi solusi atas persoalan. Dengan demikian, dakwah menjadi ruang dialektika antara idealisme ajaran dan dinamika sosial yang terus berkembang dengan tanpa kehilangan esensinya.

Implementasi dakwah yang menggambarkan terjadinya proses dialektika antara ajaran dengan realitas sosial yang historis dapat digambarkan pada saat dai tidak hanya berhenti menyampaikan teks-teks agama secara literal, tetapi juga menafsirkan teks-teks agama secara kontekstual agar relevan dengan masalah kemanusiaan, seperti kemiskinan, konflik sosial dan atau krisis moral. Misalnya, ajaran tentang zakat tidak hanya dipahami sebagai kewajiban ritual, tetapi

65 Lihat berbagai perspektif yang dikemukakan oleh para pakar yang membahas tentang eksistensi dakwah di tengah situasi yang berubah dalam Amrullah Achmad (ed.), *Dakwah dan Perubahan Sosial*. Cet.1 (Yogyakarta: Prima Duta & PLP2M, 1983).

dijadikan penyelesaian konkret atas masalah ketimpangan ekonomi. Contoh lain dalam kasus konflik sosial akibat perbedaan keyakinan adalah ketika dakwah dilakukan dengan berbasis kepada nilai-nilai toleransi, persaudaraan, dengan jalan dialog antar umat beragama, sebagaimana diajarkan al-Qur'an. Dai dalam hal ini perlu pula terlibat secara aktif di wilayah multikultural, menginisiasi forum silaturahmi lintas iman, membangun narasi damai berdasar ayat-ayat al-Qur'an dan sumber lain seperti hadis. Ia juga dapat mengambil contoh dari sikap ketika Rasulullah SAW dalam Piagam Madinah menjamin hak hidup berdampingan secara damai meskipun dilatarbelakangi oleh perbedaan keyakinan.⁶⁶ Dengan contoh seperti itu, maka dakwah menjadi sarana transformasi sosial yang tidak saja berfungsi membimbing menuju kebahagiaan di akhirat, tetapi juga menghadirkan keadilan di dunia dan menjadikan Islam sebagai rahmat untuk seluruh alam.

Dalam sejarahnya, praktik dakwah transformatif seperti itu dapat ditemukan dalam gerakan dakwah yang dilakukan oleh Nabi dan para rosul. Dakwah yang mereka jalankan tidak sekedar berkait dengan upaya menghilangkan pengingkaran manusia terhadap keberadaan Allah sebagai satu-satunya Dzat yang wajib untuk disembah (dimensi teologis), tetapi juga berkaitan dengan masalah-masalah kemanusiaan kontemporer di zamannya, seperti pemberantasan terhadap praktik sosial yang timpang dan tidak humanis (dimensi antropologis). Gerakan ini sebagaimana dicontohkan di

⁶⁶ Baca isi perjanjian yang dilakukan antara orang Islam dengan orang-orang di luar Islam yang tertuang pada Piagam Madinah dalam Muhammad Sa'id Ramadhani Al-Bhuty, *Sirah Nabawiyah: Analisis Ilmiah Manhajiah Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasulullah*, terj. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid (Jakarta: Rabbani Press, 1999), 180-181.

dalam Al-Qur'an, seperti ketika Nabi Musa dan Nabi Harun berdakwah menghadapi masyarakat mereka yang mengalami degradasi moral dan praktik dehumanisasi; Nabi Luth yang berdakwah ketika umat manusia melupakan kodrat kemanusiaannya dengan melakukan perilaku tidak bermoral, seperti homoseksual. Demikian pula dengan dakwah yang dijalankan oleh Nabi Muhammad ketika berupaya menata masyarakat agar tidak melenceng dari ajaran tauhid,⁶⁷ di samping menekankan rasa kasih sayang.

Lahirnya konsep dakwah transformatif melalui nalar dialektik ini memiliki pengaruh signifikan terhadap bangunan paradigma ilmu dakwah. Obyek material ilmu dakwah yang semula didominasi oleh kajian terhadap ajaran atau teks-teks agama ikut mengalami perubahan. Teks agama dan realitas sosial dengan dimensi kesejarahannya secara dialektik sama-sama dijadikan sebagai obyek material ilmu dakwah sehingga upaya ini akan memperkaya lahirnya teori atau pengetahuan baru bidang dakwah. Demikian pula perubahan pada metodanya, pendekatan dialektik membawa ilmu dakwah lebih dekat kepada metode berpikir secara lebih kritis. Ini berbeda dengan metode ilmu dakwah yang sebelumnya lebih didominasi oleh model ilmu-ilmu yang bertumpu pada teks-teks agama normatif (idealisme), dan kurang menimbang pentingnya menyertakan kajian terhadap realitas sosial yang bersifat historis (humanisme). Pola pikir deduktif dalam pengembangan ilmu dakwah sebelumnya kurang lebih melemahkan sensitivitas dakwah pada masalah-masalah konkret. Kelemahan ilmu pengetahuan dengan corak

67 Periksa Enjang As, "Penelusuran Makna Dakwah", dalam Asep Kusnawan (ed.), *Ilmu Dakwah: Kajian Berbagai Aspek* (Jakarta: Pustaka Bani Qurays, 2004), 7-12.

idealis dan pola pikir deduktif terletak pada kecenderungan pemikirannya yang bertolak dari konsep-konsep normatif dengan sifatnya yang universal. Narasi-narasi universal ini sering kali mengabaikan kompleksitas dan dinamika yang terjadi di dalam dunia nyata.⁶⁸ Akibatnya, ilmu dakwah menjadi ilmu yang tidak efektif karena menjauhi atau kurang mampu menyentuh masalah masyarakat, seperti kemiskinan, konflik sosial, atau perubahan budaya dalam dinamika global.

Nalar dialektik pada paradigma ilmu dakwah dengan demikian tidak saja menjadikan teks-teks agama dengan sifatnya yang normatif sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Namun, membuka ruang bagi pengalaman manusia dalam realitas sosial sehari-hari sebagai sumber pengetahuan yang dianggap sah. Inilah inti dari epistemologi ilmu yang mengedepankan nalar dialektik dan menjadi bagian paling mendasar dari proses pengembangan ilmu dakwah, baik melalui metode interdisipliner ataupun multidisipliner.⁶⁹ Pengetahuan atau teori-teori dakwah yang dilahirkan dari kajian yang bersumber dari dialektika antara teks-teks agama dan realitas sosial seperti ini lebih menghasilkan pengetahuan yang responsif terhadap kebutuhan zaman. Oleh karena itu, menjadikan dialektika sebagai fondasi epistemologi ilmu dakwah merupakan langkah strategis untuk menjadikan ilmu ini memiliki kekuatan transformatif yang relevan. Artinya, ilmu dakwah pada masa-masa mendatang akan terus berkembang

68 Lihat tulisan Johan Setiawan dan Ajat Sudrajat, "Pemikiran Post Modernisme dan Pandangannya Terhadap Ilmu Pengetahuan" dalam *Jurnal Filsafat*, Vol.28, No.1 Februari (2018), 25-46.

69 Untuk mendasari pandangan ini baca M. Amin Abdullah, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Kembali Ilmu Agama dan Umum* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003).

secara kontekstual serta berusaha menjawab tantangan kemanusiaan secara komprehensif.

Pengembangan ilmu dakwah dengan nalar dialektik menjadi pendekatan penting karena membuka ruang dialog antara epistemologi bayani dan burhani.⁷⁰ Epistemologi bayani berperan dalam memahami teks-teks agama yang menjadi sumber pesan-pesan dakwah, sementara epistemologi burhani digunakan untuk memahami realitas sosial masyarakat yang menjadi sasaran dakwah. Dengan menghubungkan keduanya, maka fungsi ilmu dakwah tidak hanya semata menyampaikan ajaran agama secara tekstual, tetapi juga menyesuaikannya dengan situasi dan kondisi sosial yang dihadapi masyarakat. Pendekatan ini juga mendorong terlaksananya integrasi ilmu secara intensif, di mana rumpun ilmu-ilmu agama atau ilmu-ilmu sosial dan atau ilmu-ilmu humaniora terlibat saling melengkapi secara organis. Munculnya kajian dan disiplin baru yang dibelajarkan di fakultas, seperti Tafsir Dakwah, Fiqh Dakwah, Komunikasi Dakwah, Psikologi Dakwah, Sosiologi Dakwah, Manajemen Dakwah, Konseling Dakwah dan Filsafat Dakwah menunjukkan kesadaran metodologis bahwa ilmu ini telah berkembang melalui metode interdisipliner dan multidisipliner.

Dengan kerangka pikir seperti ini, maka ilmu dakwah sekaligus telah berhasil mengintegrasikan proses pembelajaran berbagai disiplin ilmu yang selama ini berjalan bersama dengan arahnya masing-masing. Kurikulum dan perangkat

⁷⁰ Baca tawaran tentang pendekatan baru dalam studi Islam yang lebih relevan dengan tantangan zaman modern dan post-modern dalam M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Ilmu Agama & Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2021), 120.

pembelajaran juga akan menjadi saling terkait antara satu dengan lainnya. Keberhasilan mengintegrasikan ilmu-ilmu ini dengan sendirinya menghasilkan ilmu pengetahuan melalui riset, di mana hasil riset tersebut bermanfaat untuk menjelaskan fenomena sekaligus memecahkan masalah-masalah yang berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Dengan demikian, ilmu dakwah telah menempatkan posisinya sebagai bidang kajian dalam studi Islam yang responsif terhadap berbagai masalah dan perubahan.⁷¹

Perubahan konsep dan pergeseran epistemologi ini mempengaruhi pula pergeseran pada aspek aksiologinya. Pergeseran ini terutama terletak pada orientasi dan tujuan dakwah yang sungguh-sungguh didasarkan kepada tujuan sebagaimana tertuang di dalam teks-teks agama yang dikontekstualisasikan dalam realitas sosial. Dalam hal ini, ajaran Islam diposisikan sebagai konsep yang mengandung pedoman dalam segala aspek kehidupan manusia, sedangkan dakwah adalah aktivitas untuk mewujudkan konsep-konsep tersebut. Sebagai sarana untuk mengimplementasikan ajaran Islam, maka seluruh aktivitas dakwah tidak boleh terlepas dari tujuan pokoknya, yaitu sebagai transformasi sikap kemanusiaan (*attitude of humanity transformation*) atau dalam terminologi al-Qur'an disebut dengan istilah *al-ikhrajin min dzulumat ila al-nur* (keluar dari situasi yang gelap menuju situasi yang terang).⁷² Kata *nur* ini berarti cahaya yang dalam pandangan tafsir merupakan karakteristik asal kemanusiaan

⁷¹ Keterbukaan pengembangan ilmu-ilmu keislaman dengan bantuan kemajuan ilmu-ilmu sosial kontemporer mendapat dukungan dari pemikir-pemikir Islam kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hasan Hanafi dan kolega-koleganya. Lihat Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 301.

⁷² Q.S. al-Baqarah (2): 527.

(fitrah). Hidup manusia bersinar apabila mengikuti fitrah kemanusiaannya. Adapun kata *al-dzulm* berarti gelap yang menunjuk kepada situasi penyimpangan manusia dari karakter asalnya.⁷³

Dari aspek aksiologi, orientasi *attitude of humanity transformation* tersebut menunjukkan bahwa tujuan ilmu dakwah tidak sekedar menjelaskan realitas sosial, sebagaimana ada dalam ilmu-ilmu sosial konvensional dengan kecenderungan positivistik. Namun, ilmu dakwah adalah ilmu pengetahuan yang bertujuan menghadirkan perubahan sosial dengan berlandaskan kepada dimensi spiritual dan etis.⁷⁴ Orientasi pengembangan ilmu dakwah ini senada dengan apa yang pernah dikemukakan oleh Kuntowijoyo melalui konsep “Ilmu Sosial Profetik”. Menurut Kuntowijoyo, Ilmu Sosial Profetik adalah ilmu yang tidak sekedar bertujuan melakukan perubahan untuk perubahan, melainkan perubahan yang didasarkan kepada cita-cita etik dan profetik tertentu. Ilmu Sosial Profetik secara sadar memuat kandungan nilai dan cita-cita perubahan yang diinginkan oleh masyarakat dalam kehidupan sosial. Nilai-nilai yang dimaksud dapat digali dari misi historis dakwah, seperti humanisasi, liberasi, dan transendensi. Humanisasi berisi tentang cita-cita untuk mengembalikan manusia kepada jati dirinya di tengah kehidupan sosial yang makin jauh dari rasa kemanusiaan. Liberasi berarti membebaskan manusia dari kekejaman serta

73 Lihat pandangan ahli tafsir Abu Zahrah dalam Ilyas Ismail dan Priyo Hatman, *Filsafat Dakwah: Rekaya Membangun Agama dan Peradaban Islam* (Jakarta: Kencana, 2011), 58.

74 Lihat tentang tujuan dakwah dalam al-Qur'an, misalnya menegakkan fitrah manusia (Q.S. al-Rum (30): 30 dan memproporsikan ibadah kepada Allah (Q.S. al-Baqarah (2): 56).

kemiskinan struktural, keangkuhan teknologi, dan pemerasan yang dilakukan oleh kaum feodal. Sementara transendensi berarti sebuah perasaan bahwa kehidupan di dunia ini merupakan rahmat Tuhan.⁷⁵

Keperpihakan terhadap nilai-nilai dan cita-cita tersebut menunjukkan bahwa dakwah merupakan ilmu pengetahuan yang tidak bebas nilai (*value free*). Tujuan dakwah berkembang berdasar moralitas al-Qur'an, berisi prinsip-prinsip hidup yang terus ditransformasikan dalam kehidupan sosial.⁷⁶ Demikian pula, kegiatan dakwah dilaksanakan dengan mempertimbangkan kondisi psikologi, sosial, dan budaya masyarakat sebagai sasaran dakwah. Dalam konteks ini, tampak bagaimana dialektika antara aspek normativitas agama dengan aspek historisitas dalam memberikan orientasi untuk menyusun tujuan dakwah. Pola pengembangan dan orientasi keilmuan ini sejalan dengan apa yang digagas oleh Fazlur Rahman yang menginginkan agar al-Qur'an menjadi kohesif terhadap alam serta kehidupan, sebagaimana tuntutan ini dapat dilaksanakan dengan jalan mensintesisakan berbagai tema-tema secara logis di dalam al-Qur'an.⁷⁷ Dalam konteks ini pula, dapat dijelaskan, mengapa perumusan tujuan dakwah dilakukan dengan mengambil dasar moralitas al-Qur'an dan prinsip yang hidup dalam pengalaman (*experience*) manusia. Jawabannya adalah bahwa pengalaman manusia merupakan sesuatu yang otentik dan pelajaran yang sangat bernilai

⁷⁵ Lihat dalam Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistimologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 87-88.

⁷⁶ Fazlur Rahman berpendapat bahwa semangat dasar al-Qur'an adalah semangat moral (*the basic elan of the Qur'an is moral*). Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1976), 32.

⁷⁷ Lihat Sa'dullah Assa'idi, *Pemahaman Tematik Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 2013.

harganya.⁷⁸

Dasar-dasar menyusun tujuan dengan prinsip dan moralitas al-Qur'an serta pengalaman hidup tersebut sangat ditekankan dalam ajaran Islam. Misalnya, prinsip tentang bagaimana mewujudkan masyarakat yang adil dan makmur, damai dan sejahtera di bawah limpahan rahmat, karunia dan ampunan Allah. Dalam al-Qur'an Allah berfirman: *"Makanlah olehmu dari rizki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun"*.⁷⁹ Dalam ayat ini Allah menceritakan Negeri Saba' yang merupakan contoh masyarakat ideal, yaitu masyarakat yang memperoleh limpahan rizki dan ampunan dari Allah berkat rasa syukur mereka dan kemurahan yang dianugerahkan Allah dengan memberi maaf atas segala kesalahan yang mereka kerjakan.⁸⁰ Proses dialektik ini menuntut setiap dai memiliki kemampuan memahami gambaran hidup ideal dan dibutuhkan oleh masyarakat yang hidup pada saat ini. Di sini, tampak bahwa tujuan dakwah dirumuskan dengan mewujudkan sikap beragama sesuai al-Qur'an serta memiliki relevansi dengan nilai-nilai yang terus berkembang.

Al-Qur'an juga menggambarkan idealisme hidup agar manusia mengikuti jalan lurus yang telah digariskan oleh Allah SWT sehingga mereka selamat dalam kehidupan dunia

⁷⁸ Baca Amin Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik Ke Integratif-Interkonektif" dalam Amin Abdullah, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007), 17.

⁷⁹ Q.S.al-Saba': 15

⁸⁰ Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*. Jilid XIII, Juz 22, (Kairo : Musthafa al-Halaby, 1394 H/1974 M), 69. Lihat juga Sayyid Quthub, *Tafsir fi Zhilal al-Qur'an*. Jilid IV, Juz XIII, Cet. XIV (Kairo : Dar al-Syuruq, 1408 H/1987 M), 2901

dan akhirat. Secara esensial, al-Qur'an mengajak kepada manusia mengubah keadaannya menjadi lebih baik, secara fisik maupun mental (*min al-dlulumat ila al-nur*). Allah berfirman: “Katakanlah : Inilah jalan (agama)ku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujjah yang nyata, Maha Suci Allah, dan aku tiada termasuk orang-orang musyrik”⁸¹ Dari sini, tujuan dakwah secara fungsional diarahkan untuk mewujudkan kualitas *khairul ummah* yang didukung oleh muslim yang berkualitas *khairul bariyyah*.⁸² Tercapainya *khairul ummah* didahului oleh terwujudnya *khairul bariyyah*, karena ummah merupakan konsep kesatuan fikrah dan jama'ah Islam, sedangkan *khairul bariyyah* merupakan konsep kualitas sumber daya *syahsyiyyah*. Basis integritas *khairul bariyyah* bersifat determinatif atas terwujudnya *khairul usrah* dan seterusnya *khairul usrah* bersifat determinatif atas terwujudnya *khairul jama'ah* dan pada akhirnya *khairul jama'ah* menjadi syarat terwujudnya *khairul ummah*.⁸³ Dengan demikian, dalam merumuskan tujuan dan orientasi dakwah, al-Qur'an dan pengalaman hidup manusia perlu dibaca secara dialektik sehingga benar-benar dapat berfungsi untuk menata kehidupan masyarakat.

Daftar Pustaka

Abdullah, Amin. “The Intersubjective Type of Religiosity: A Contribution (a fresh ijtihad) of Indonesian Islamic Studies to a Multicultral Society”, dalam *A Paper Presented in the 14th of Annual International Conference of Islamic Studies (AICIS), Responding the Challenges of*

81 Q.S. Yusuf:108

82 Q.S. al-Bayyinah:7-8

83 Lihat Amrullah Ahmad, *Dakwah Islam sebagai Ilmu*, 25

- Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies*, Balikpapan, Indonesia, November 21st -24th, 2014.
- , *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Kembali Ilmu Agama dan Umum*. Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
- , *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Ilmu Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka, 2021.
- , "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik Ke Integratif-Interkonektif" dalam Amin Abdullah, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*. Yogyakarta: SUKA Press, 2007.
- , dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan Metode Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- , *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1985.
- , *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Cet. III. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- , *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Ahmad, Amrullah. (ed.), *Dakwah dan Perubahan Sosial*. Cet.1. Yogyakarta: Prima Duta & PLP2M, 1983.
- , "Konstruksi Keilmuan Dakwah dan Jurusan-Konsentrasi Studi", dalam Makalah Seminar dan Lokakarya Pengembangan Keilmuan Dakwah dan Prospek Kerja yang diselenggarakan Asosiasi Profesi Dakwah Indonesia Unit Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, Semarang 19-20 Desember 2008.
- Amin, Samsul Munir. *Ilmu Dakwah*. Jakarta: AMZAH, 2009.

- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- , *Tarikhyyah al-Fikr al-'Araby al-Islami*, trans. Hasim Shaleh. Beirut: Markaz al-Inma', 1986.
- Arnold, Thomas W. *The Preaching of Islam: A History of The Propagation of The Muslim Faiths*. Delhi: Low Price Publication, 1995.
- Asror, Ahidul. *Islam Kreatif: Dinamika Terbentuknya Tradisi Islam Perspektif Konstruktivisme*. Jember: STAIN Jember Press, 2008.
- , *Paradigma Dakwah: Konsepsi dan Dasar Pengembangan Ilmu*. Yogyakarta: LKiS, 2018.
- Aziz, Moh. Ali. *Ilmu Dakwah*. Cet. II. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009.
- Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Enjang dan Aliyuddin. *Dasar-dasar Ilmu Dakwah Pendekatan Filosofis dan Praktis*. Bandung: Widya Padjadjaran, 2009.
- Enjang. "Penelusuran Makna Dakwah", dalam Asep Kusnawan (ed.), *Ilmu Dakwah: Kajian Berbagai Aspek*. Jakarta: Pustaka Bani Qurays, 2004.
- Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith New York: Harper and Row, 1976.
- Friedman, Asia M. "Perceptual Construction: Rereading *The Social Construction of Reality Through the Sociology of the Senses*," *Cultural Sociology* 10, no. 1 (2016).
- al Faruqi, Ismail Raji dan Lois Lamya al Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company, 1986.
- Ghalwusi, Ahmad. *Al-Da'wah al-Islamiyah*. Kairo: Dar Kutub al-Mishri, 1987.

- Gomes, Andréia Patrícia. et al., "Epistemological anarchism of Paul Karl Feyerabend and *medical education*," *Revista Brasileira de Educação Médica* 37, no. 1. (2013).
- Hanafi, Hasan. *Islamologi Terapan 1 Dari Teologi Statis Ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih.Yogyakarta: LKiS, 2003.
- , *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, terj. Yudian Wahyudi.Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- Hardiman, Fransisco Budi. *Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik, dan Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas*. Cet.V.Yogyakarta: Kanisius, 2013.
- , *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Cet. III.Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Ilyas Supena, *Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman Integrasi Nalar dan Wahyu dalam Pespektif Filsafat Ilmu*.Semarang: Fatawa Publishing & FDK UIN Walisongo, 2022.
- Ismail, Ilyas dan Priyo Hatman. *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*.Jakarta: Kencana, 2011.
- al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudzum al-Ma'rifah al-'Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahidah al-Arabiyyah, 1992.
- , *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso.Yogyakarta: LKiS, 2000.
- al-Kindi, Ya'qub bin Ishaq. *Rasail Al-Kindi al-Falsafiyah, Muhaqqiq: Muhammad Abd al-Hadi Abu Ridah*. Almenia: Mathba' Syatrawus, 1999.
- Kleden, Ignas. dan Taufik Abdullah (ed.), *Paradigma Ilmu Pengetahuan dan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial dan Humaniora di Indonesia*. Cet.I.Jakarta: LIPI Press, 2017.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Third Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

- Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistimologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Lakatos, Imre. dalam Worrall J, Currie G, eds. *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Mahfudz, Syaikh Ali. *Hidayat al-Mursyidin ila Turuqil Wa'dzi wal Khitobah*. Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1952.
- al-Maraghi, Ahmad Mushtafa. *Tafsir al-Maraghi*. Jilid XIII, Juz 22. Kairo: Musthafa al-Halaby, 1394 H/1974 M.
- Meuleman, Johan Henrik. "Islam dan Pasca-Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam Johan Henrik Meuleman (ed.), *Membabaca Al-Qu'an Bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Michel Foucault. *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith. New York: Harper and Row, 1976.
- Muhammad Sa'id Ramadhani Al-Bhuty, *Sirah Nabawiyah: Analisis Ilmiah Manhajiah Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasulullah*, terj. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Rabbani Press, 1999.
- Murodi, *Dakwah dan Filantropi: Jalan Menuju Kesejahteraan Umat*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2019.
- Peter L. Berger. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago University Press, 1980.
- , *Islam*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1976.
- al-Razi, Fahrurddin. *Tafsir Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Maktabah al-Fikr, 1981.
- Ritzer, George - Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan. Jakarta: Prenada Media, 2003.

- Ritzer, George. *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. New York: Allyn and Bacon, 1980.
- Root, Michael. *Philosophy of Social Science: The Methods, Ideals, and Politics of Social Inquiry*. Cambridge: Blackwell Publisher, 1993.
- Sa'dullah Assa'idi. *Pemahaman Tematik Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Sadra, Mulla. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*. Teheran: Syirkah Dar al Ma'arif al-Islamiyah, 1963.
- Saeed, Abdullah. "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectual and Qur'an*. London: Oxford University Press and The Institute of Isma'ili Studies, 2006.
- Sari, Rika Yohana.et.al. "Tinjauan Ontologis Terhadap Ilmu Pengetahuan dalam Filsafat Ilmu", dalam *Academy of Social Science and Global Citizenship Journal*. Vol.4., Issue 1(2024), 12-20.
- Setiawan, Johan dan Ajat Sudrajat, "Pemikiran PostModernisme dan Pandangannya Terhadap Ilmu Pengetahuan" dalam *Jurnal Filsafat*, Vol.28, No.1 Februari (2018).
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. Imam Aziz dan Jadul Maula. Yogyakarta: LKiS, 1993.
- Soekarba, Siti Rohmah. "The Critique of Arab Thought: Mohammed Arkoun's Deconstruction Method" dalam *Makara, Sosial Humaniora*, Vol. 10, No. 2, Desember 2006.
- Sunardi, St. "Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun", dalam Johan Henrik Meuleman (ed.), *Membabaca Al-Qu'an Bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Timberlake, Todd dan Paul Wallace, *Finding our Place in the Solar System: The Scientific Story of the Copernican Revolution*, 1 ed. Cambridge University Press, 2019.
- Zaidan, Abd al-Karim. *Ushul al-Da'wah*. Baghdad: Dar al-Wafa', 1992.
- Zanthy, Luvy Sylviana (ed.), *Paradigma dan Nilai: Mengupas Filsafat di Balik Ilmu Pengetahuan*. Bandung: Kimia Mandiri, 2024.



Rekonstruksi Pemikiran Pendekatan Dakwah dalam Peradaban Kontemporer

Dasar Pemikiran

Pembaharuan pemikiran terus digaungkan oleh para pemikir Muslim untuk tujuan membangun peradaban yang lebih maju. Pembaharuan itu diperlukan karena beberapa alasan. Pertama, dunia telah mengalami perubahan dengan tantangan-tantangan yang memerlukan pola adaptasi baru, seperti perubahan sosial budaya, globalisasi, perubahan politik dan ekonomi, serta kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kedua, ajaran Islam perlu diimplementasikan secara efektif dalam konteks kehidupan masyarakat yang terus berubah sehingga mampu memberikan jawaban atas berbagai persoalan yang berkembang. Pembaharuan semacam ini diperlukan agar Islam tetap relevan dengan setiap perubahan waktu. Ketiga, dibutuhkan pemahaman dan interpretasi yang kritis dan kontekstual terhadap ajaran agama sehingga dapat terhindar dari pemahaman yang kaku serta kurang sesuai dengan realitas yang berkembang pada masa kontemporer. Dalam konteks itulah, pembaharuan pemikiran Islam diharapkan memberikan kontribusi, yaitu memperkuat identitas budaya dan keagamaan umat Islam serta menegakkan nilai tauhid, keadilan, toleransi, dan kemanusiaan dalam realitas sosial yang berubah. Pembaharuan pemikiran dengan

demikian menjadi kunci bagi kemajuan dan memastikan bahwa peradaban Islam tetap berkembang serta memberikan manfaat bagi manusia.¹

Berkait pembaharuan tersebut, sejauh ini telah diketahui bahwa para pemikir Muslim telah berupaya secara serius mengembangkan berbagai wacana dan pemikiran sosial-keagamaan yang menyentuh problem kemanusiaan kontemporer. Sejumlah nama seperti Abdullah An-Naim, Muhammad Arkoun, dan Hassan Hanafi merupakan contoh dari pemikir Muslim yang pandangan-pandangannya memiliki pengaruh dalam peradaban Islam. An-Naim memiliki gagasan pentingnya rekonstruksi syari'ah agar sesuai dengan hukum internasional. Isu reformulasi hukum Islam diperlukan karena menurutnya syari'ah Islam tidak bertentangan dengan demokrasi dan hak asasi manusia. Prinsip demokrasi seperti kebebasan berpendapat, kebebasan beragama, dan hak-hak dasar lainnya telah diatur di dalam Islam.² Adapun Muhammad Arkoun, ia selama ini dikenal sebagai pemikir kritis dalam mengenalkan pentingnya reinterpretasi teks-teks agama untuk menjawab tantangan kontemporer dengan pendekatan sejarah.³ Kritik epistemologi Arkoun bertujuan agar umat Islam tidak terkungkung dan terhindar dari praktik pensucian pemikiran keagamaan. Demikian pula dengan Hassan Hanafi, pemikirannya menekankan pentingnya kesadaran terhadap kondisi sosial, politik dan ekonomi.

1 Liyakat Takim, "The Concept of an Islamic Reformation," dalam *Shi'ism Revisited*, 1 ed., Liyakat Takim (Oxford University Press New York, 2021).

2 Yurike Siti Mariyam, et.al. "Shariah Deconstruction: The Thought of Abdullah Ahmed An-Na'im," *Hukum Islam* 23, no. 1 (2023): 124.

3 Makmun Syar'i, "Mohammed Arkoun's Thought on Sharia Deconstruction: A Historical and Anthropological Approach," *Mazahib* 21, no. 2 (2022): 291–314.

Gagasannya menekankan agar umat Islam berperan aktif dalam proses perubahan sosial dan politik, berperan aktif dalam menciptakan keadilan sosial dan pembebasan dari segala jenis penindasan. Hanafi juga menekankan pentingnya merevitalisasi warisan intelektual Islam klasik.⁴ Keseluruhan gagasan itu bertujuan menghidupkan kembali semangat ijtihad untuk kemajuan melalui tawaran berbagai konsep yang relevan dengan peradaban kontemporer.

Rekonstruksi berbagai konsep dan pemikiran Islam diperlukan seiring dengan perkembangan watak dan sistem hidup dunia saat ini. Sistem hidup dimaksud memiliki ciri-ciri sebagaimana dikenal dalam peradaban masyarakat kontemporer, sebagaimana berikut: Pertama, peradaban masyarakat kontemporer menyediakan ruang yang memungkinkan manusia melakukan pertukaran budaya dengan sangat cepat, termasuk di dalamnya terjadi fenomena asimilasi dan sinkretisme budaya.⁵ Dalam sistem ini tercipta ruang perdebatan yang kompleks dan terbuka dengan munculnya ragam interpretasi subyektif ajaran agama dan kebudayaan dari berbagai perspektif. Kedua, sistem kepercayaan agama dalam masyarakat kontemporer lebih memberi kebebasan dan hak beragama bagi setiap individu.⁶ Ketiga, peradaban masyarakat kontemporer lebih memberi ruang bagi tumbuh dan kembangnya paham pluralisme agama.⁷ Implementasi paham ini menjadi norma baru bagi

4 Amy Maulana, "Islamic Thought in the Postmodern Era: The Philosophy of Hasan Khanafi," *Logos et Praxis*, no. 2 (Oktober 2022): 43–50.

5 Jelena Petković, "Multiculturalism of Contemporary Societies: Between Achieving and Disputing of Democracy," *Kultura*, no. 160 (2018): 58–80.

6 Derrick M. Nault, et.al. ed., *Experiencing Globalization: Religion in Contemporary Contexts*, 1 ed. (Anthem Press, 2013).

7 Asher Alkoby, "Three Images of 'Global Community': Theorizing Law and

masyarakat, di mana agama-agama hidup berdampingan secara damai dalam satu komunitas. Oleh karena itu, dialog serta kerjasama antar pemeluk dan lintas agama seringkali terjadi karena didukung sebuah kesadaran serta kemajuan ilmu pengetahuan.

Watak peradaban masyarakat kontemporer tersebut menjadi babak baru yang perlu direspon dengan pengembangan nalar kritis dalam ajaran agama. Salah satunya melalui pengembangan nalar dakwah. Rekonstruksi nalar dalam bidang ini sangat dibutuhkan oleh karena dakwah memiliki posisi strategis dalam proses transformasi Islam di masyarakat. Secara normative, dakwah dalam konsep al-Qur'an dilakukan untuk mencapai memperoleh tujuan tertentu, seperti mewujudkan keadaan masyarakat yang lebih baik. Masyarakat sebagaimana dicita-citakan al-Qur'an adalah masyarakat yang hidupnya diterangi jalan iman dan amal shaleh,⁸ masyarakat yang memiliki orientasi pada tercapainya keadilan dan kesejahteraan,⁹ dan masyarakat yang selalu berpegang teguh kepada tali Allah dengan terus mengembangkan sikap persaudaraan bagi sesama.¹⁰ Al-Qur'an juga memberikan panduan moral serta mengajarkan nilai-nilai luhur seperti kejujuran, integritas, dan kebaikan esensial untuk pembangunan karakter individu dan masyarakat.¹¹ Untuk mengimplementasikannya, dibutuhkan rekonstruksi nalar dakwah yang relevan. Upaya mewujudkan Islam dalam

Community in a Multicultural World," *International Community Law Review* 12, no. 1 (2010): 35–79.

8 Qur'an 24: 55.

9 Qur'an 5: 8

10 Qur'an 3: 103

11 Qur'an 2: 42

masyarakat kontemporer melalui aktivitas dakwah menjadi kebutuhan mutlak. Narasi ini sesuai dengan watak peradaban yang menjunjung toleransi, perdamaian, anti kekerasan, saling menghormati, serta menghindari perilaku merusak.

Berdasar pemikiran di atas, maka tulisan ini mencoba melakukan kajian tentang rekonstruksi pemikiran dalam bidang dakwah agar eksistensinya tetap relevan dalam menghadapi perubahan zaman. Rekonstruksi pemikiran dakwah difokuskan pada pembahasan tentang pendekatan yang digunakan dalam aktivitas dakwah. Fokus bahasan ini dipandang penting karena dalam peradaban kontemporer telah terjadi perubahan masyarakat yang dibarengi dengan munculnya ragam gejala dan isu sosial keagamaan kontemporer, seperti radikalisme, pluralisme, konvergensi budaya beragama yang dipenuhi dengan sikap toleransi, di samping munculnya sekularisme. Rekonstruksi pendekatan dalam aktivitas dakwah ini juga dipandang penting untuk mendasari proses integrasi nilai-nilai Islam dengan realitas sosial kontemporer secara nyata dan berkesinambungan. Hal ini dimaksudkan untuk memastikan agar pesan dakwah yang terkandung dalam al Qur'an dapat dengan mudah tersampaikan kepada masyarakat. Dengan fokus bahasan ini, maka secara akademik, pengetahuan tentang pendekatan dakwah yang relevan dapat dipilih sesuai dengan perkembangan masyarakat. Dengan pembahasan ini pula, maka diperoleh prinsip pengetahuan yang dijadikan sebagai dasar melaksanakan kegiatan dakwah rahmatan lil alamin dengan misi utama menjunjung tinggi martabat manusia.

Pendekatan Dakwah Kontemporer

Keberhasilan mewujudkan ajaran dan nilai-nilai Islam di masyarakat salah satunya dipengaruhi oleh kemampuan pelaku dakwah membaca kecenderungan dan atau mengidentifikasi berbagai masalah. Identifikasi dapat dijadikan sebagai dasar dalam mendesain pendekatan dakwah yang dinilai sesuai dengan kebutuhan sasaran dakwah. Sebagaimana diketahui bahwa watak peradaban masyarakat kontemporer mengenalkan beberapa karakter unik yang mengharuskan dilakukannya rekonstruksi beberapa konsep dalam nalar dakwah. Peradaban masyarakat kontemporer pada satu sisi menawarkan gejala baru yang dinilai sebagai peluang untuk terus ditumbuh kembangkan. Gejala-gejala itu bahkan diperlukan dalam konteks membangun kemajuan peradaban manusia.¹² Namun, pada sisi lain, lahir gejala-gejala baru yang dapat mengancam keberlanjutan peradaban universal yang menjunjung tinggi martabat manusia. Perubahan cepat yang terjadi di dalam masyarakat kontemporer, secara langsung atau tidak langsung melahirkan sebuah norma baru, yaitu tingginya tuntutan pemenuhan kebutuhan masyarakat secara lebih cepat. Di samping itu, dalam kehidupan sosial keagamaan, muncul fenomena radikalisme, intoleransi serta sikap anti keberagaman. Keadaan ini berkorelasi dengan munculnya krisis moral serta kaburnya nilai dalam keseharian hidup masyarakat. Gejala ini diperparah dengan berkembangnya masalah baru di era digital, di mana ruang digital dipenuhi dengan fenomena ujaran kebencian, fitnah

¹² Agnieszka Cybal & Michalska, "A World of Diverse Opportunities – on the Need for Proactive Career Capital Renewal in the Globalizing Society," conf. paper presented pada 13th International Conference on Applied Human Factors and Ergonomics (AHFE 2022), 2022.

dan berita bohong.¹³

Menghadapi berbagai tantangan tersebut, maka konsepsi dakwah sebagai kegiatan transformasi Islam perlu mendapat sentuhan untuk direkonstruksi. Konsepsi dakwah tidak cukup dipahami sebagai kegiatan menyampaikan pesan agama melalui kemampuan retorika, tetapi memerlukan keterlibatan langsung dalam memecahkan problem kemanusiaan. Misalnya, dalam menghadapi radikalisme yang mengenalkan paham agama monolitik, pelaku dakwah perlu menawarkan pendekatan kritis dan terbuka. Interpretasi Islam yang kritis dan terbuka berarti memberi ruang bagi cara-cara beragama sesuai konteksnya. Tafsir agama dilakukan dengan mempertimbangkan kondisi riil yang dihadapi masyarakat sehingga Islam sebagai ajaran universal selalu relevan dengan keadaan-keadaan yang berkembang. Interpretasi wahyu Islam bersifat terbuka karena melibatkan kemampuan akal manusia dalam membaca situasi-situasi yang berkembang. Menghadapi radikalisme yang memiliki cara pandang beragama monolitik, pelaku dakwah dapat menggunakan pendekatan moderat dan inklusif. Pendekatan ini mengajarkan tiadanya kebenaran tunggal, di mana masing-masing penganut agama harus saling menghargai atas kesungguhannya menjalankan agama. Pendekatan moderat dan inklusif menekankan terealisasinya sikap saling menghargai, bertoleransi dalam perbedaan, menghormati keragaman, dan sikap memberi atau mempromosikan kesempatan yang sama-sama adil.¹⁴

13 Marcin Konieczny, "Ignorance, Disinformation, Manipulation and Hate Speech as Effective Tools of Political Power," *Policija i sigurnost* 32, no. 2 (2023): 123–34.

14 Rasyidi, et.al. "Inclusive Communities Through Religious Moderation Villages: Study of Literature," *KnE Social Sciences*, advance online publication, 8 Oktober 2024.

Pendekatan dakwah moderat dan inklusif sangat diperlukan dalam peradaban masyarakat kontemporer yang memiliki ciri demokratis. Pendekatan ini menjamin hadirnya agama di ruang publik yang ditampilkan seluruh penganutnya dengan penuh keramahan dan adil tanpa memandang perbedaan kelompok mayoritas atau minoritas. Masyarakat seperti ini dicita-citakan oleh al Qur'an dengan istilah *ummatan wasathan*, sebuah masyarakat yang menjunjung tinggi terlaksananya nilai keadilan dan toleransi.¹⁵ Meminjam pandangan Jurgen Habermas, pada era postsekuler dewasa ini, agama perlu hadir dan memberi pengaruh yang relevan dalam kehidupan individual, kehidupan kultural serta kehidupan politik.¹⁶ Dalam hal ini, pendekatan dakwah yang moderat dan inklusif akan menegaskan pentingnya menghindari konflik, memberi kebebasan dalam keyakinan serta rekonsiliasi konflik agama dan sosial dengan penuh rasa hormat. Dalam konteks masyarakat postsekuler, Habermas menekankan akan pentingnya koeksistensi antara masyarakat religius dan masyarakat sekuler dalam negara demokratis, melalui proses belajar yang saling melengkapi. Masyarakat religius perlu memberikan pengakuan kepada kelompok sekuler yang mendasarkan hidupnya dari validitas independen ilmu pengetahuan saintifik. Sementara kelompok sekuler perlu memberi apresiasi bahwa diskursus agama dapat memberikan makna yang dapat diterjemahkan dalam diskursus sosial politik sekuler.

¹⁵ Qur'an 2:143

¹⁶ Jonas Jakobsen dan Kjersti Fjørtoft, "In Defense of Moderate Inclusivism: Revisiting Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere," *Etika Praksis - Nordic Journal of Applied Ethics*, no. 2 (November 2018): 143–57.

Selain pendekatan moderat dan inklusif, aktivitas dakwah dalam peradaban masyarakat kontemporer memerlukan pendekatan dialogis. Pendekatan ini dibutuhkan untuk mensikapi berkembangnya fenomena asimilasi dan sinkretisme budaya. Dalam fenomena ini, masyarakat kontemporer secara sosiologis menyediakan ruang yang memungkinkan individu melakukan pertukaran budaya secara cepat dan berakibat munculnya perubahan adaptasi secara cepat pula. Beberapa dampak negatif dari situasi ini adalah munculnya krisis identitas, konversi, dan komersialisasi agama dalam masyarakat.¹⁷ Fenomena perubahan pola adaptasi secara cepat dapat menyebabkan ketidakseimbangan antara perkembangan teknologi dan adaptasi budaya yang dalam istilah William Fielding Ogburn disebut *cultural lag*.¹⁸ Krisis identitas menyebabkan individu dan masyarakat merasa asing dalam nilai-nilai tradisional yang dulu menjadi pedoman hidup mereka, seperti keluarga, komunitas, atau keyakinan agama yang diwariskan. Krisis identitas juga membawa kepada situasi di mana individu dan masyarakat tidak lagi mempercayai agama sebagai institusi yang dapat memenuhi kebutuhan spiritual mereka. Proses pertukaran budaya juga membuat akses terhadap informasi agama yang berbeda menjadi mudah sehingga memungkinkan individu membuat pertimbangan untuk melakukan konversi agama. Dalam kasus yang sangat ekstrem, individu yang pindah agama mungkin mengalami kekerasan bahkan ancaman terhadap

17 Nisa Auliya dan Pujawati, "Dampak Positif dan Negatif Globalisasi Terhadap Peran Keagamaan di Tengah Masyarakat Kontemporer," *Integritas Terbuka: Peace and Interfaith Studies* 2, no. 2 (2023): 119–28.

18 Rudi Volti, "William F. Ogburn 'Social Change with Respect to Culture and Original Nature,'" *Technology and Culture* 45, no. 2 (2004): 396–405.

keselamatannya sehingga melahirkan konflik.

Sistem masyarakat kontemporer yang memberi kebebasan beragama kepada individu serta berkembangnya paham pluralisme juga menjadi alasan perlunya dikembangkan pendekatan dialogis dalam dakwah.¹⁹ Komunikasi dua arah yang menjadi ciri khas dari pendekatan dialogis akan mengurangi kesalahpahaman serta mengajak sasaran dakwah berpikir lebih kritis. Dalam al-Qu'an, pendekatan dialogis ini misalnya ditemukan dalam dialog antara Nabi Ibrahim dengan kaumnya. Dalam dialog tersebut, Nabi Ibrahim bertanya kepada kaumnya tentang apakah berhala-berhala yang mereka sembah dapat mendengar doa serta dapat memberi manfaat dan mudharat. Mendapat pertanyaan seperti itu, kaum Nabi Ibrahim menjawab bahwa mereka menyembah berhala karena telah mendapati kebiasaan ritual penyembahan itu sejak nenek moyang mereka.²⁰ Di sini, proses dialogis dalam aktivitas dakwah menggambarkan penghormatan kepada sasaran dakwah yang jauh dari perilaku memaksakan kehendak. Proses dialogis ini menempatkan posisi sasaran dakwah sebagai pihak yang perlu didengar masalahnya sehingga lahir sikap saling mengerti. Demikian pula, proses dialogis di samping mendorong rasa saling mengerti, juga dapat menumbuhkan perasaan simpati dan persaudaraan.

Kebutuhan untuk saling menghormati dalam masyarakat kontemporer yang menjunjung tinggi semangat pluralisme senyatanya juga membutuhkan pendekatan

19 Jaffary Awang, et.al. "Inter-Religious Dialogue As A Medium of Contemporary Islamic Da'wah," *Mimbar Agama Budaya* 36, no. 1 (2019): 1–11.

20 Qur'an 42: 70-74

dakwah multikultural.²¹ Pendekatan ini diharapkan dapat menumbuhkan rasa saling menghormati di antara kelompok budaya dan agama yang beragam.²² Dari praktik inilah akan lahir situasi harmoni sosial, rasa solidaritas dan persatuan. Persatuan menjadi kebutuhan kunci yang mutlak dibutuhkan untuk memperoleh tujuan dan cita-cita bersama dalam masyarakat, sebagaimana hal ini sangat ditekankan dalam Islam.²³ Islam mengajarkan pentingnya manusia untuk saling mengenal di antara bermacam-macam makhluk manusia yang diciptakan Allah dengan latar belakang suku dan bangsa-bangsa yang beragam.²⁴ Selain landasan normative tersebut, secara historis pelajaran berharga pentingnya aktivitas dakwah membutuhkan pendekatan multikultural dapat diperoleh dari praktik bagaimana Nabi Muhammad membangun masyarakat Madinah. Nabi membangun masyarakat dengan prinsip kesetaraan, persaudaraan, dan solidaritas meskipun mereka hidup dengan latar keyakinan dan kultur berbeda. Kehidupan beragam diikat oleh sebuah konstitusi yang disepakati bersama.²⁵ Dengan konstitusi itu, Madinah di bawah kepemimpinan Nabi telah mempromosikan komunitas multikultural yang harmonis. Nabi sendiri menjamin semua yang menghuni wilayah Madinah untuk taat dan menjaganya dari serangan musuh baik yang datang dari dalam ataupun luar.

21 Mohd Farid Mohd Sharif dan Roshimah Shamsudin, "Intercultural Da'wah Taxonomy for a Pluralist Society," *Journal of KATHA* 13, no. 1 (2017): 94–117.

22 Lendrit Qell, "Contemporary Understanding of The Paradigms Of Multiculturalism," *Knowledge - International Journal* 58, no. 1 (2023): 207–11.

23 Qur'an 3: 103

24 Qur'an 49: 13

25 Nasir Hassan Wani, "The City-State of Madina: Administrative And Constitutional Policies of Prophet Mohammad [PBUH]," *Al-Arfa: Journal of Sharia, Islamic Economics and Law* 1, no. 2 (2023): 56–66.

Fakta historis tentang bagaimana Nabi membangun masyarakat Madinah tersebut meneguhkan keyakinan pentingnya pendekatan multikultural dalam aktivitas dakwah. Pendekatan ini dinilai dapat meneguhkan keyakinan bahwa Islam perlu diwujudkan secara damai dan penuh kasih sayang. Pelaku dakwah dalam hal ini tidak semata-mata menyampaikan pesan-pesan agama secara kaku, tetapi juga berusaha memberikan penghargaan terhadap keragaman latar belakang budaya, memahami tradisi dan kebiasaan yang ada dan berlaku di masyarakat. Dengan pendekatan ini, maka aktivitas dakwah dapat dikenal sebagai jembatan yang dapat dilalui untuk membangun kerjasama antar budaya. Perbedaan budaya dinilai sebagai kekayaan yang dapat menghantarkan terciptanya pola hidup yang harmonis penuh pemahaman. Dengan pola hidup ini, maka potensi untuk menciptakan kesejahteraan hidup masyarakat juga semakin terbuka karena masing-masing dapat saling membantu dalam memberdayakan komunitas. Kedekatan antar warga dengan berbagai perbedaan keyakinan dan budaya dengan sendirinya menciptakan perdamaian, sebagaimana hal tersebut menjadi salah satu inti dari ajaran Islam.²⁶

Perdamaian yang tercipta karena terjembatani oleh proses dakwah dengan pendekatan multikultural tersebut memiliki relevansi dengan semangat masyarakat global.²⁷ Mereka menjauhi konflik dan terutama sangat mendambakan kehidupan non sektarian. Narasi yang mereka bangun

²⁶ Qur'an 49: 10

²⁷ Mary Kaldor dan Denisa Kostovicova, "Global Civil Society, Peacebuilding, and Statebuilding," dalam *The Oxford Handbook of Peacebuilding, Statebuilding, and Peace Formation*, 1 ed., ed. oleh Oliver P. Richmond dan Gözüm Visoka (Oxford University Press, 2021).

selalu berpijak kepada keinginan mewujudkan perdamaian dengan mengupayakan kerja perdamaian melalui lembaga-lembaga yang dibangun secara berkelanjutan. Perdamaian didambakan dalam peradaban masyarakat global untuk menjamin terciptanya keamanan, kemakmuran, dan stabilitas. Keadaan itu merupakan kebutuhan dasar demi kelangsungan peradaban bangsa-bangsa yang menjunjung semangat perdamaian. Jaminan keamanan bagi masyarakat kontemporer menjadikan mereka fokus pada kemajuan dan pembangunan. Demikian pula, dengan adanya jaminan keamanan, maka masyarakat semakin terkonsentrasi bekerjasama mengatasi persoalan bersama dan bersifat umum, seperti kemiskinan, pemanasan iklim global serta penyakit. Jaminan keamanan juga menciptakan lingkungan kondusif untuk meningkatkan kualitas masyarakat. Dalam konteks universal, keamanan dan perdamaian adalah tujuan utama dan kondisi dasar yang diperlukan bagi terciptanya kelangsungan peradaban serta kesejahteraan masyarakat.

Kesimpulan

Peradaban masyarakat kontemporer yang mengenalkan sistem dan pola hidup baru perlu mendapat respons dalam pemikiran bidang dakwah. Sebagai upaya mentransformasikan ajaran Islam di masyarakat, dakwah harus dipastikan dapat berjalan meski dalam situasi-situasi sosial yang terus berubah. Keadaan masyarakat dengan fenomena dan nilai-nilai baru yang di dalamnya, seperti terjadinya pertukaran dan asimilasi budaya agama, kebebasan dan interpretasi subyektif dalam agama, serta tumbuh-kembangnya paham pluralisme agama, harus dibarengi dengan upaya merekonstruksi pendekatan

dakwah. Rekonstruksi pendekatan dalam aktivitas dakwah menjadi keniscayaan agar misi Islam dalam menjunjung martabat manusia dapat berlangsung dengan tanpa kehilangan prinsip utamanya, yaitu menegakkan tauhid, keadilan, toleransi, dan kemanusiaan. Hasil kajian yang bersumber dari berbagai literatur ini memberikan kesimpulan perlunya implementasi pemikiran dakwah dalam peradaban kontemporer dengan beberapa pendekatan sebagaimana berikut: Pertama, pendekatan moderat dan inklusif, diperlukan untuk masyarakat kontemporer yang menjunjung tinggi kebebasan dengan cirinya demokratis, toleran dan anti kekerasan. Kedua, pendekatan dialogis, dibutuhkan untuk menumbuhkan keadaan masyarakat kontemporer yang berubah sangat cepat karena pertukaran dan sinkretisme budayanya. Ketiga, pendekatan multikultural, diperuntukkan bagi masyarakat kontemporer yang memimpikan terwujudnya harmoni sosial, solidaritas, dan persatuan meskipun mereka memiliki latar belakang dan kultur yang berbeda.

Daftar Pustaka

- Alkoby, Asher. "Three Images of 'Global Community': Theorizing Law and Community in a Multicultural World," *International Community Law Review* 12, no. 1 (2010).
- Aulia, Nisa dan Pujawati. "Dampak Positif dan Negatif Globalisasi Terhadap Peran Keagamaan di Tengah Masyarakat Kontemporer," *Integritas Terbuka: Peace and Interfaith Studies* 2, no. 2 (2023).
- Awang, Jaffary. et.al. "INTER-RELIGIOUS DIALOGUE AS A MEDIUM OF CONTEMPORARY ISLAMIC DA'WAH," *Mimbar Agama Budaya* 36, no. 1 (2019).

- Cybal, Agnieszka & Michalska. "A World of Diverse Opportunities – on the Need for Proactive Career Capital Renewal in the Globalizing Society," conf. paper presented pada 13th International Conference on Applied Human Factors and Ergonomics (AHFE 2022), 2022.
- Jakobsen, Jonas dan Kjersti Fjørtoft. "In Defense of Moderate Inclusivism: Revisiting Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere," *Etika Praksis - Nordic Journal of Applied Ethics*, no. 2 (November 2018).
- Kaldor, Mary dan Denisa Kostovicova. "Global Civil Society, Peacebuilding, and Statebuilding," dalam *The Oxford Handbook of Peacebuilding, Statebuilding, and Peace Formation*, 1 ed., ed. Oliver P. Richmond dan Gëzim Visoka. New York: Oxford University Press, 2021.
- Konieczny, Marcin. "Ignorance, Disinformation, Manipulation and Hate Speech as Effective Tools of Political Power," *Policija i sigurnost* 32, no. 2 (2023).
- Mariam, Yurike Siti. et.al. "Shariah Deconstruction: The Thought of Abdullah Ahmed An-Na'im," *Hukum Islam* 23, no. 1 (2023): 124.
- Maulana, Amy, "Islamic Thought in the Postmodern Era: The Philosophy of Hasan Khanafi," *Logos et Praxis*, no. 2 (Oktober 2022).
- Nault, Derrick M. *Experiencing Globalization: Religion in Contemporary Contexts*, 1 ed. (Anthem Press, 2013).
- Petković, Jelena. "Multiculturalism of Contemporary Societies: Between Achieving and Disputing of Democracy," *Kultura*, no. 160 (2018).
- Qell, Lendrit. "CONTEMPORARY UNDERSTANDING OF THE PARADIGMS OF MULTICULTURALISM," *KNOWLEDGE - International Journal* 58, no. 1 (2023).
- Rasyidi, et.al. "Inclusive Communities Through Religious

- Moderation Villages: Study of Literature,” *KnE Social Sciences*, advance online publication, 8 Oktober 2024.
- Sharif, Mohd Farid Mohd Sharif dan Roshimah Shamsudin. “Intercultural Da’wah Taxonomy for a Pluralist Society,” *Journal of KATHA* 13, no. 1 (2017).
- Syar’i, Makmun. “Mohammed Arkoun’s Thought on Sharia Deconstruction: A Historical and Anthropological Approach,” *Mazahib* 21, no. 2 (2022).
- Takim, Liyakat. “The Concept of an Islamic Reformation,” dalam *Shi’ism Revisited*. 1 ed. Liyakat Takim. New York : Oxford University Press, 2021.
- Volti, Rudi. “William F. Ogburn ‘Social Change with Respect to Culture and Original Nature,’” *Technology and Culture* 45, no. 2 (2004).
- Wani, Nasir Hassan. “The City-State of Madina: Administrative And Constitutional Policies of Prophet Mohammad [PBUH],” *Al-Arfa: Journal of Sharia, Islamic Economics and Law* 1, no. 2 (2023).



3

Dakwah dan Pengembangan Kepribadian dalam Sistem Masyarakat Digital

Dasar Pemikiran

Masyarakat global dengan keunikan karakternya telah terbentuk dalam proses perkembangan teknologi informasi. Fenomena masyarakat baru ini oleh banyak pakar disebut dengan istilah masyarakat digital.¹ Secara umum, masyarakat digital adalah masyarakat yang interaksi sosial dan kebutuhan hidup dalam kesehariannya sangat dipengaruhi serta dipenuhi oleh tersedianya informasi digital. Masyarakat model ini memiliki jaringan koneksi yang sangat luas dan terbuka serta memiliki ketergantungan terhadap tersedianya berbagai kecerdasan yang disediakan oleh perangkat-perangkat informasi digital. Para pakar berpendapat bahwa dalam memperoleh target dan tujuan hidup, masyarakat ini mengedepankan sistem kerja yang efektif dan efisien.² Kerangka berpikir dan sistem hidup masyarakat dalam menggunakan perangkat digital ini dipandang sebagai hal

1 Çağrı Emin Şahin dan Metin Hasde, "Digital Society: Basic Framework and Concepts," dalam *Advances in Human and Social Aspects of Technology*, ed. Rengin Sine Nazlı dan Gülşah Sari (IGI Global, 2023).

2 Oleksandra Patriak, "Digital society: State and development prospects," *Scientific journal "Library Science Record Studies Informology"* 20, no. 2 (2024): 60–67.

lazim dan digunakan untuk mencapai produktivitas kerja. Demikian pula, jaringan kerja masyarakat selalu digantungkan kepada tersedianya informasi dari platform digital. Keberadaan masyarakat digital dengan ciri-cirinya, sebagaimana disebutkan di atas, sering dihubungkan dengan masyarakat penghuni ruang virtual melalui tersedianya jaringan informasi digital.³

Keberadaan masyarakat yang dikenal sebagai penghuni ruang virtual mengubah kelangsungan sistem hidup yang selama ini ada. Perubahan sangat jelas dapat dilihat dari terjadinya pola-pola interaksi sosial baru yang terjadi pada berbagai bidang. Interaksi sosial baru terjadi selaras dengan gaya hidup digital kontemporer. Platform digital yang mereka manfaatkan memungkinkan terjadinya pertukaran ide dan gagasan secara langsung walaupun berjarak dari sisi tempat. Pola ini memungkinkan anggota masyarakat terlibat dalam wacana waktu yang nyata sehingga melahirkan berbagai pergeseran. Misalnya, pergeseran bidang pendidikan, terjadi adaptasi baru dari pola pengetahuan statis ke interaksi jaringan yang dinamis. Hierarki tradisional dalam pendidikan digantikan oleh transmisi pengetahuan banyak agen yang menuntut peserta didik memiliki kemampuan untuk menavigasi informasi yang terus berkembang.⁴ Sistem hidup masyarakat digital juga mengubah pola pendidikan dengan mempromosikan pembelajaran interaktif, yakni interaksi

3 Maan Chibli, "Future Sociability in Public Spaces," dalam *The Dialectics of Urban and Architectural Boundaries in the Middle East and the Mediterranean*, ed. Suzan Girginkaya Akdağ, et.al. The Urban Book Series (Springer International Publishing, 2021).

4 Marina Shulga, et.al., "Philosophy of Education in The Digital Age: Transformation of Knowledge and Learning," *Epistemological Studies in Philosophy Social and Political Sciences* 7, no. 2 (2024): 115–23.

online yang dinilai dapat meningkatkan keterlibatan dan efisiensi pengalaman belajar. Integrasi teknologi ini mengubah pedagogi, meningkatkan keterlibatan siswa, dan mendorong model pembelajaran privat. Hal ini mengubah pula peran pendidikan dan pengajaran tradisional menjadi pembelajaran kolaboratif dengan fasilitas digital.⁵

Perubahan juga terjadi dalam ranah sosial budaya. Perubahan pada ranah ini ditandai dengan lahirnya pertukaran budaya sangat cepat karena dibentuk oleh interaksi manusia melalui media sosial digital. Identitas baru lahir dan menggerus identitas lama serta institusi yang sudah lama tertanam, seperti keluarga dan otoritas agama. Perubahan ekspresi identitas pada ranah sosial budaya ini pada satu sisi merupakan satu kemajuan, tetapi pada sisi lain melahirkan krisis, seperti perampasan identitas sosial dan budaya masyarakat. Krisis identitas disebabkan oleh sistem pertukaran informasi digital yang telah berlangsung pada akhirnya melahirkan ketidakpastian. Otoritas agama yang selama ini bertindak sebagai pemandu hidup masyarakat pada sisi spiritual mengalami disfungsi. Agama yang semestinya menjadi spirit dalam mengkonstruksi kepribadian masyarakat terancam oleh hal-hal negatif dengan sifatnya yang merusak, seperti munculnya fitnah, ujaran kebencian, serta berkembangnya fenomena hoaks sebagai bentuk informasi yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Kesemuanya menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari praktik sistem hidup masyarakat digital. Padahal, agama seharusnya menjadi standar untuk membentuk kepribadian masyarakat. Agama

5 Carol Linda Kingston, et. al., *Transforming Education for Digital Age* (FSH-PH Publications, 2024).2-1.

dengan norma dan nilai yang tersedia semestinya berfungsi menangkal dampak negative yang terstruktur dalam sistem hidup masyarakat digital yang berkembang dewasa ini.

Sebagian pakar berpendapat bahwa salah satu masalah kepribadian yang disebabkan oleh dampak negative penggunaan teknologi digital secara terus menerus adalah munculnya kecanduan gawai. Dampak negative ini secara pasti diikuti oleh gangguan-gangguan lainnya. Misalnya, seseorang yang kecanduan menggunakan gawai akan mengalami kelelahan dan ketidakseimbangan antara menyelesaikan tuntutan kerja dengan kehidupan pribadi.⁶ Jika hal ini dibiarkan, maka kecanduan akan dapat mempengaruhi seseorang dalam beraktivitas, bertindak, serta berinteraksi dengan lingkungan sosialnya. Dalam kasus yang ekstrim, mereka yang mengalami kecanduan gawai dapat terbawa kepada situasi sulitnya melakukan interaksi sosial, di mana kondisi ini merupakan salah satu bentuk dari gangguan kesehatan mental. Perilaku ini setidaknya dapat memunculkan rasa kesepian di tengah keramaian, kurangnya rasa empati, dan juga kurangnya pemahanan diri terhadap perasaan orang lain. Demikian pula, kondisi kesulitan melakukan interaksi sosial akan diikuti gangguan emosional, seperti kecemasan dan perasaan mudah tersinggung, terutama terjadi pada kelompok usia.⁷ Gangguan kesehatan mental dalam masyarakat juga ditandai dengan munculnya nomofobia,⁸ yang dapat terjadi pada semua

6 Bahadır Bozoglan, ed., *Multifaceted Approach to Digital Addiction and Its Treatment*; Advances in Psychology, Mental Health, and Behavioral Studies, ed. by Harish Chandan (IGI Global, 2019).

7 Ni Komang Galuh Ayu Wraspati, et.al., "The Relationship between Gadget Addiction and Emotional Disturbance in Adolescents," *Basic and Applied Nursing Research Journal* 5, no. 2 (2024): 141–46.

8 Janiffa Saidon, et.al., "Device Features and/or Personality Traits? Disentangling

kelompok usia dan ditandai dengan gejala perasaan negatif, seperti kecemasan dan ketakutan.

Berdasar permasalahan tersebut, maka tulisan ini diarahkan untuk mengkaji eksistensi dakwah dalam sistem hidup masyarakat digital. Pembahasan difokuskan bagaimana melalui pesan-pesannya, dakwah dapat digunakan sebagai proses rekayasa sosial, menangkal dampak negatif yang dapat mengganggu dan merusak kepribadian seseorang dalam kehidupan di masyarakat. Aktivitas dakwah, terutamamelalui kekuatan pesannya dalam tulisan ini diarahkan untuk mengatasi gangguan kepribadian masyarakat digital. Sebagaimana diketahui bahwa ajaran Islam sangat mengajurkan terwujudnya generasi yang tumbuh dengan kuat serta memiliki kepribadian yang sehat.⁹ Hal ini berhubungan dengan misi dakwah Nabi Muhammad, yaitu sebagai utusan yang bertugas menyempurnakan akhlak manusia. Perilaku yang baik dalam hal ini sangat bergantung kepada baiknya kepribadian yang tertanam di dalam diri. Oleh karena itu, terhadap berbagai gangguan mental masyarakat digital, dakwah memiliki peran penting untuk melakukan pengembangan kepribadian. Sebagaimana keinginan ini dicita-citakan oleh al-Quran, yaitu bahwa keselamatan manusia bergantung kepada keselamatan jiwanya dari simpton patologis serta perbuatan dosa.¹⁰ Di hadapan Allah di hari pembalasan kelak, mereka yang kepribadiannya terbebas dari simpton-simpton patologis dan dosa adalah orang-orang yang selamat.

the Determinants of Smartphone Nomophobia and Pathology among Urban Millennials," *Information Management and Business Review* 15, no. 4(SI)I (2023): 447-55.

⁹ Qur'an 10: 57.

¹⁰ Qur'an 42: 88-89

Dakwah dan Pengembangan Kepribadian Era Digital

Dakwah adalah piranti transformasi ajaran Islam agar pesan-pesan agama dapat sampai atau terwujud secara nyata dalam kehidupan masyarakat.¹¹ Melalui keberhasilan dakwah akan dapat dilihat bagaimana nilai-nilai ajaran Islam diamalkan secara benar dan atau dipedomani oleh masyarakat. Pada posisi seperti itu, dakwah menjadi sarana membangun kehidupan masyarakat dan mengarahkannya untuk membentuk pribadi-pribadi yang taat berdasar prinsip ajaran Islam. Ketaatan berdasar prinsip ajaran agama inilah yang memposisikan dakwah sebagai sistem pembentuk kepribadian manusia. Selanjutnya, melalui proses dakwah akan terbentuk pula ikatan solidaritas sosial antar sesama manusia, sebagaimana hal ini dicita-cita al Qur'an yang hendak menegakkan kedamaian hidup yang penuh kasih sayang.¹² Ajaran ini sangat bermakna dalam mendasari proses sosial yang selalu memimpikan terciptanya lingkungan sosial yang harmonis dan beradab. Dengan demikian, proses dakwah bukanlah semata-mata mencita-citakan sampainya pesan kepada masyarakat, tetapi lebih dari itu, ialah agar bagaimana dapat membentuk nilai dan moral masyarakat sehingga tercipta keadaan masyarakat yang semakin baik.¹³

Fungsi dakwah sebagai perangkat pembentuk kepribadian tergantung kepada sejauhmana keberhasilannya melakukan proses perubahan atas kondisi dan atau situasi

11 Lihat Ahidul Asror, *Paradigma Dakwah: Konsepsi dan Dasar Pengembangan Ilmu* (Yogyakarta: LKiS, 2018). 14-15.

12 Qur'an 9:128.

13 Qur'an 3: 110.

yang dialami individu di dalam masyarakat. Dalam kaitan ini, ditemukan beberapa literatur yang mengenalkan tentang konsep kepribadian yang diinginkan sebagaimana dimaksud. Perspektif psikologi misalnya mengatakan bahwa kepribadian adalah gaya pemikiran, perilaku, dan respon emosional yang relatif stabil dan khas yang mencirikan adaptasi seseorang dengan lingkungannya. Dari perspektif ini, diperoleh gambaran bahwa kepribadian menunjukkan sebuah pola pikiran, perasaan, dan perilaku seseorang yang stabil dari waktu ke waktu. Kepribadian mencakup pola unik yang mencirikan respon dan interaksi seseorang dengan lingkungan sosialnya.¹⁴ Dengan pengertian ini, maka yang dimaksud dengan pengembangan kepribadian melalui dakwah adalah proses perubahan pola pikir, perasaan, dan perilaku individu yang selama ini tertanam kuat ke arah perubahan yang lebih baik sebab terbentuk oleh proses terwujudnya pesan dakwah yang bersumber dari ajaran agama Islam. Al Qur'an dalam hal ini sangat menganjurkan terwujudnya pribadi yang hidup di masyarakat agar tebebas dari sifat-sifat dan kebiasaan buruk, seperti kemusyrikan, kemunafikan, dan perbuatan dosa.¹⁵ Pribadi yang baik menurut pandangan al Qur'an adalah pribadi mereka yang memiliki iman, amal shaleh, dan menghindari dosa.¹⁶

Kondisi ideal yang tersurat di dalam ayat-ayat al-Qur'an tersebut dalam realitasnya berlawanan dengan berkembangnya gangguan-gangguan kepribadian yang muncul dalam kehidupan masyarakat digital, seperti kepribadian antisosial,

14 Brent W. Roberts dan Hee J. Yoon, "Personality Psychology," *Annual Review of Psychology* 73, no. 1 (2022): 489–516.

15 Qur'an 4: 48.

16 Qur'an 8: 2; Qur'an 4: 48.

depresi dan kecemasan, perundungan siber, dan nomophobia sebagaimana hal-hal ini akan dijelaskan. Pertama, munculnya gangguan kepribadian antisosial.¹⁷ Seseorang yang mengalami gangguan ini secara konsisten melakukan berbagai pelanggaran terhadap norma sosial dan hak-hak orang lain tanpa ada rasa penyesalan. Gangguan ini ditandai dengan gejala menyendiri oleh pelaku secara konsisten dan biasanya akan diikuti dengan sikap manipulatif, impulsif, serta tidak memiliki empati kepada orang lain. Perilaku manipulatif disamping merugikan diri sendiri juga berdampak kepada lingkungan. Bagi pelakunya, sikap manipulatif membawa menjadi pribadi yang lebih memilih cara hidup mengasingkan diri sehingga dapat menimbulkan kerusakan sisi emosional. Adapun bagi orang lain, efek sikap manipulative dapat melahirkan ketidakpercayaan, baik kepada pelaku sendiri ataupun kepada orang lain. Dalam waktu yang lama, ketidakpercayaan ini akan mengakibatkan terhambatnya perkembangan kepribadian seseorang disebabkan oleh kesulitan untuk melakukan kerjasama. Kepribadian antisosial dengan gejala impulsif ini sangat merugikan. Gangguan kepribadian antisosial juga melahirkan sikap atau tindakan tergesa-gesa. Hal ini dapat merugikan karena dimungkinkan akan menutup kebenaran atau kesalahan dalam mengambil sebuah keputusan. Proses yang disebut impulsif ini berimplikasi kepada resiko yang tidak diinginkan, seperti tekanan dan kecemasan. Demikian pula dengan tidak adanya rasa empati kepada orang lain, sebagai akibat dari gangguan kepribadian antisosial. Gangguan ini dapat melanggar hak orang lain tanpa ada perasaan menyesal

¹⁷ Jahangir Moini, et.al., "Personality Disorders," dalam *Foundations of the Mind, Brain, and Behavioral Relationships* (Elsevier, 2024).

atau bersalah dan bisa berakibat kepada masalah hukum.

Sikap manipulatif, impulsif, dan tidak adanya rasa empati kepada orang lain adalah sikap yang dilarang dalam ajaran Islam. Keberadaannya dapat dikategorikan sebagai sumber perbuatan dosa. Perbuatan yang biasa lahir dari sikap manipulatif adalah berbohong. Dalam kaitan ini, al Qur'an sangat mengecam keberadaan orang yang melakukan kebohongan dengan cara menyebarkan berita dari mulut ke mulut padahal tidak disertai dengan pengetahuan tentang masalah sebenarnya.¹⁸ Kedustaan dalam al Qur'an bahkan disebut sebagai penyakit hati yang akan diganjar oleh Allah dengan siksa yang pedih.¹⁹ Dusta dan bohong adalah penyakit mental yang sangat berbahaya dan menjadi ciri umum dalam diri orang munafik, sebagaimana hal ini disebutkan dalam hadis.²⁰ Sama halnya kecaman terhadap dengan sikap impulsif, yakni tergesa-gesa dalam mengambil keputusan sebagai dasar bertindak.²¹ Tergesa-gesa merupakan sifat manusia yang harus dihindari karena berasal dari tabiat syetan, meskipun ada ajaran tentang beberapa hal yang perlu disegerakan. Demikian pula, ajaran Islam melarang tidak adanya rasa empati dalam hidup untuk sesama manusia. Islam tegas memerintahkan secara agar perasaan empati dan kepedualian dapat dikembangkan dalam kehidupan sesama manusia. Anjuran agar sesama manusia mengedepankan rasa saling tolong-menolong dalam kebaikan sebagai manifestasi dari rasa empati disebutkan

¹⁸ Qur'an 24: 15.

¹⁹ Qur'an 2: 10.

²⁰ Al Bukhari Al Bukhari, *Matn al Bukhari bi Hasiyah al Sanadi* (Sulaiman Mar'i, tt.), 15.

²¹ Qur'an 17: 11.

dengan sangat jelas di dalam al Qur'an.²²

Kedua, munculnya gangguan kepribadian berupa depresi dan kecemasan.²³ Depresi dan kecemasan menjadi gejala umum masyarakat digital disebabkan oleh keinginan individu untuk dapat secara terus-menerus terhubung dengan jaringan digital. Secara umum, seseorang yang depresi ditandai munculnya perasaan sedih dalam jangka waktu yang lama serta hilangnya keinginan melakukan aktivitas menyenangkan yang selama ini dinikmati. Meski merupakan gangguan emosional, tetapi gangguan ini bisa berdampak kepada masalah psikis dan sosial. Gejala yang ditimbulkan dari seseorang yang terkena depresi antara lain, mudah marah, gelisah, serta hilangnya konsentrasi. Kondisi ini memerlukan intervensi psikologi sosial sebagai upaya yang diarahkan untuk menciptakan kesejahteraan dan fungsi sosial. Dampak negatif seperti marah, gelisah, dan hilangnya konsentrasi jelas merugikan baik bagi kehidupan pribadi maupun sosial. Selain itu, penggunaan sarana digital secara terus menerus berdampak kepada munculnya kecemasan disebabkan rasa ketidakmampuan, ketidakpuasan, dan perasaan terisolasi.²⁴ Terdapat hasil penelitian yang menjelaskan digunakannya digital sebagai sarana untuk melampiaskan ekspresi kebebasan sehingga muncul peristiwa perundungan siber.²⁵

²² Qur'an 5: 2.

²³ Gisbert Wilhelm Teepe, et.al., "Increasing Digitalization Is Associated with Anxiety and Depression: A Google Ngram Analysis," *PLOS ONE* 18, no. 4 (2023).

²⁴ Humera Waseem Khan dan Arti Jain, "Stress and Anxiety in the Digital Age: The Dark Side of Digital Technology," dalam *Advances in Human and Social Aspects of Technology*, ed. oleh Shaveta Malik dkk. (IGI Global, 2022).

²⁵ Charity T. Turano dan Jean A. Saludez, "Participation and Nonparticipation in Cyberbullying: A Semiotic Exploration on a Twitter Encounter among Young Digital Natives," dalam *Handbook of Social Media Use Online Relationships, Security, Privacy, and Society, Volume 2* (Elsevier, 2024).

Kecemasan dan depresi sebagai akibat dari penggunaan informasi dan sarana digital sangat tidak diinginkan terjadi dalam kehidupan masyarakat. Pesan-pesan dakwah dalam al Qur'an secara jelas tidak menginginkan kehidupan pribadi dihantui oleh munculnya depresi dan kecemasan. Sebaliknya, Islam sangat mendorong terwujudnya kepribadian manusia yang dipenuhi dengan ketenangan jiwa dan kekonsistenan dalam melaksanakan amal ibadah kepada Allah. Mudah marah sebagai gejala yang umum muncul karena depresi menunjukkan rapuhnya kepribadian. Kondisi ini memposisikan manusia sebagai pribadi yang rendah sesuai dengan naluri primifnya. Dalam pandangan ajaran Islam, marah adalah gejala nafsu yang dapat membayakan diri manusia kepada perbuatan yang merugikan. Kemarahan muncul akibat dari ketidakmampuan akal di dalam mengendalikan godaan hawa nafsu sehingga menimbulkan ucapan-ucapan yang berlebihan dan tindakan tidak pantas.²⁶ Marah juga dikategorikan sebagai penyakit hati yang dapat mengganggu emosi, dimana jika tidak dikendalikan akan dapat merusak kesehatan mental serta kesejahteraan spiritual seseorang. Dalam hadis, Nabi menjelaskan bahwa orang yang perkasa adalah pribadi yang dapat menahan marah. Demikian pula, anjuran hadis Nabi agar menahan marah karena ia bersumber dari syetan.

Terdapat pesan dakwah dalam al Qur'an yang berkait dengan pentingnya mewujudkan kepribadian manusia yang tenang dan jauh dari rasa gelisah. Al Qur'an memberikan petunjuk tentang pentingnya ketenangan batin. Dengan tegas disebutkan anjuran untuk selalu melakukan dikir kepada

²⁶ Amir Najjah, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2000), 1

Allah agar diperoleh ketenangan batin dimaksud.²⁷ Anjuran ini memiliki makna bahwa kegelisahan dapat dihilangkan dengan perilaku dikir kepada Allah serta konsisten dalam melaksanakan perintah-perintahNya. Kegelisahan jiwa juga bisa diperoleh melalui cara hidup orang beriman yang mendepankan sikap tawakal. Di dalam tawakal ada usaha manusia, tetapi harus ada pula kesadaran bahwa hasil akhir tidak dapat terlepas dari kehendakNya. Pandangan hidup inilah yang membuat batin manusia menjadi tenang dan tidak gelisah atas segala peristiwa yang menimpah. Termasuk berkait pembagian rizki yang diterima manusia, Islam menyandarkan kesadaran bahwa kesemuanya sudah ditentukan oleh Allah. Manusia hanya berusaha sebaiknya-baiknya dan tidak dapat memaksakan diri mendapatkan semua bagian sesuai keinginannya. Pola hidup seperti ini yang seharusnya ada dalam sistem kerja. Hal ini perlu diimplementasikan untuk mencegah gangguan kepribadian yang mengganggu kesehatan mental. Artinya, sistem kerja yang tidak hanya dikonsentrasikan menciptakan produktivitas, tetapi juga perlu menimbang aspek spiritual yang penting dan manusiawi.

Ketiga, munculnya praktik perundungan siber yang seringkali terjadi dalam masyarakat digital.²⁸ Ajaran Islam sangat tidak meremomendasikan kehidupan sosial yang dipenuhi dengan praktik perundungan atas nama kebebasan dalam berekspresi.²⁹ Semua bentuk perilaku dan perbuatan manusia dalam Islam sungguh-sungguh akan

²⁷ Qur'an 13: 28.

²⁸ Kowalski, et.al., *Cyber Bullying Bullying in the Digital Age*, 1st ed. (2008), <https://www.perlego.com/book/2756853/cyber-bullying-bullying-in-the-digital-age-pdf>.

²⁹ Qur'an 48: 11.

dipertanggungjawabkan di hadapan Allah di akhirat kelak. Tidak ada kebebasan ekspresi apapun dalam Islam kecuali hal itu akan dipertanggungjawabkan kepada Allah. Perbuatan baik, perbuatan jahat, dan dosa, kesemuanya akan diganjar oleh Allah dengan balasan yang sesuai.³⁰ Ini sangat berkaitan dengan Maha Adilnya Allah di samping kemurahan dan kasih sayang kepada makhlukNya. Demikian pula, semua perbuatan yang tersembunyi sekalipun, tidak ada yang terlepas dari pengetahuan Allah. Meskipun pelaku perundungan dalam di dunia maya sulit dilacak identitas, tetapi hal itu tidak berlaku bagi Allah. Allah adalah Dzat Yang Maha tahu atas segala peristiwa, baik yang tampak ataupun yang tersembunyi.³¹ Perundungan siber akan tetap menjadi hal terlarang meskipun keberadaannya sulit dilacak. Perundungan siber bukan saja merupakan praktik jahat, tetapi juga perbuatan dosa yang sudah pasti akan dimintai pertanggungjawabannya di hadapan Allah. Di samping itu, dalam konteks sosial perundungan dapat merusak sendi kehidupan.³²

Secara khusus, perundungan siber melahirkan dampak psikologis yang bisa sangat membahayakan bagi mereka yang menjadi korban. Dalam konteks ini, korban perundungan siber akan mengalami ketidakpercayaan diri, merasa tidak berharga, dan bahkan meragukan kemampuan yang mereka miliki. Mereka yang telah mengalami ketidakpercayaan diri tidak dapat merasakan kesejahteraan psikologis juga dalam interaksi sosial. Ketidakpercayaan diri rentan memunculkan

30 Qur'an 17: 7.

31 Qur'an 67: 14.

32 Anang Fathoni dan Bayu Prasodjo, "Perundungan Dunia Maya dan Dampaknya Bagi Perkembangan Sosial Remaja," *Faktor : Jurnal Ilmiah Kependidikan* 9, no. 3 (2022): 306.

masalah-masalah, seperti ketidakmampuan mengatasi persoalan-persoalan dalam pengalaman hidup.³³ Sampai pada taraf ini, korban dapat menyalahkan diri sendiri dan kemudian frustrasi. Merasa tidak berharga juga merupakan kondisi emosional negative yang berbahaya bagi korban perundungan siber. Masalah ini jika tidak tertangani dengan baik akan melahirkan masalah lainnya, seperti merasa malu serta putus asa. Konsekuensi jangka panjangnya adalah dapat saja korban melakukan penarikan diri, isolasi, dan berakhir kepada kesulitan dalam berinteraksi sosial.³⁴ Demikian pula dengan dampak masalah meragukan kemampuan diri sendiri. Dampaknya akan menjadikan seseorang menyalahkan diri sendiri, cemas, dan depresi sehingga dapat mengganggu kinerja akademik dan pengembangan pribadi.³⁵ Jadi, ancaman perundungan siber akan menjadikan seseorang menjadi pribadi yang tidak aman secara pribadi dan sosial walaupun mereka berada di rumah atau jauh dari keramaian.

Penguatan iman dan spiritualitas menjadi satu keharusan dalam dakwah terutama dalam menangkal bahaya ketidakpercayaan diri serta frustrasi.³⁶ Penguatan iman dan spritualitas sebagai upaya mengembalikan seseorang menemukan kembali rasa kepercayaan diri yang hilang. Internalisasi nilai-nilai positif dalam agama seperti kesabaran

33 Binji Ju, "Impacts of Cyberbullying and Its Solutions," *Lecture Notes in Education Psychology and Public Media* 29, no. 1 (2023): 254–58.

34 Joanna Lizut, "Cyberbullying Victims, Perpetrators, and Bystanders," dalam *Research Anthology on Combating Cyber-Aggression and Online Negativity*, ed. oleh Information Resources Management Association (IGI Global, 2022).

35 Francisco Alonso Esquivel dkk., "Emotional impact of bullying and cyber bullying: perceptions and effects on students," *Revista Caribeña de Ciencias Sociales* 12, no. 1 (2023): 367–83.

36 Qur'an 12: 87.

dalam menghadapi ujian, istiqomah menjalankan segala kebaikan, serta berdo'a secara perlahan akan membangkitkan kembali semangat dan optimisme. Kepercayaan bahwa Allah sebagai satu-satunya Dzat Yang Maha Kuasa dalam memberi pertolongan terus dipupuk dalam hati sehingga segala jenis kesulitan hilang dengan sendiri atas pertolonganNya. Dengan keimanan ini niscaya akan memperkuat batin seseorang.³⁷ Di samping itu, cara dakwah paling utama menghadapi masalah ini adalah memberi dukungan,³⁸ di mana lingkungan sosial harus mau mendukung dan menerima keadaan korban perundungan. Artinya, lingkungan sosial turut mendukung upaya menumbuhkan kepercayaan diri, melalui pemberian harapan agar korban dapat menyingkirkan rasa frustasi dan ketidakmampuan diri.

Keempat, munculnya fenomena yang disebut dengan istilah nomophobia dalam masyarakat digital. Istilah ini merujuk kepada munculnya perasaan takut secara berlebihan yang terjadi pada diri seseorang. Ketakutan ini terutama didasarkan kepada rasa kehilangan atau tertinggal informasi yang disediakan oleh perangkat digital, seperti smartphone dan lainnya. Ketika seseorang mengalami ketakutan saat terputus dengan jaringan digital, maka dengan sendirinya telah terjadi model ikatan psikologis yang mendalam serta tekanan gaya hidup dalam sistem jaringan.³⁹ Tidak dapat dihindari bahwa situasi ini menciptakan ketergantungan, di mana seseorang akan mengalami kecemasan atau perasaan

³⁷ Qur'an 3: 139.

³⁸ Qur'an 49: 10.

³⁹ Jiayi Li dan Wenfeng Chen, "Addiction, Doughnut, or Extended Self? An Analysis of Interpretive Concepts of Nomophobia," preprint, PsyArXiv, 28 November 2024.

tidak nyaman apabila tidak terhubung dalam jaringan. Ketidakseimbangan antara kehidupan yang terhubung dalam jaringan dengan yang tidak terhubung ini menyebabkan pola ketidakseimbangan. Keadaan yang terakhir ini menyebabkan seseorang kehilangan kemampuan pada saat dirinya tidak terhubung dalam jaringan digital. Nomophobia dengan demikian bukan sekedar masalah teknologi, tetapi juga masalah yang berkaitan dengan gangguan kesehatan mental yang berjangkit secara luas dalam masyarakat digital.⁴⁰ Gangguan kesehatan mental yang dimaksud berupa perasaan cemas, depresi, dan stress yang dapat berpengaruh terhadap fisik seseorang dengan istilah gangguan muskuloskeletal. Gangguan ini menyerang sistem kerja tulang, otot, sendi, saraf, dan jaringan yang berfungsi memberi struktur dan sarana gerak tubuh.⁴¹

Terhadap bermacam gangguan kesehatan mental yang muncul dan atau disebabkan oleh dampak nomophobia tersebut, maka dakwah dapat memilih strategi konseling berbasis agama. Strategi ini dititikberatkan kepada pemahaman individu melalui bimbingan spiritual oleh konselor, yaitu membantu mengatasi masalah individu dengan pendekatan berbasis nilai agama. Dalam konteks ini, konselor dapat memberikan bimbingan tentang tujuan dan makna hidup berdasar nilai-nilai yang bersumber dari ajaran Islam serta memberi dukungan emosional secara kuat. Konselor

40 Tianyi Zhang, et.al., "Nomophobia, Psychopathology, and Smartphone-Inferred Behaviors in Youth With Depression: Longitudinal Study," *JMIR Formative Research* 9 (Februari 2025).

41 Mohammed Sh. Nadar, et.al., "Impact of Nomophobia on Musculoskeletal Problems in the Upper Extremity among Adults: Implications for Occupational Therapy," *Occupational Therapy In Health Care* 39, no. 1 (2025): 177–92.

secara kongkrit dapat memberi layanan terapi dengan tujuan memperkuat keimanan dan pemurnian spiritual, melalui praktik sholat, dikir, dan do'a.⁴² Terapi sholat memiliki aspek penting di mana seseorang dapat dilatih berkonsentrasi dan dengan itu lahir ketenangan dan kekhusyuan.⁴³ Aspek lain dari shalat secara berjamaah adalah kebersamaan, yang merupakan implementasi dari dukungan sosial yang kuat. Dalam terapi dikir, konselor dapat membantu penderita gangguan mental untuk menghilangkan stres dan cemas melalui lafal dikir yang direnungkan sampai ke dalam hati sehingga tubuh dan pikiran menjadi lebih rileks. Dengan rileks itu, maka stress dan cemas dapat berkurang. Dikir yang dilakukan dengan sungguh-sungguh juga dapat mendatangkan ketenangan jiwa.⁴⁴ Adapun dengan terapi do'a, konselor mengajak seseorang memiliki harapan, yang dengannya muncul perasaan lega serta optimisme.⁴⁵ Harapan dalam do'a menggiring kepada kesejahteraan emosional. Sebab, dengan itu seseorang tidak lagi mengharap terhubung terus-menerus dengan perangkat digital. Namun, selalu terhubung dengan Allah melalui do'a.

Kesimpulan

Perkembangan masyarakat digital dengan segala kelebihanannya dewasa ini tidak dapat luput dari munculnya

42 Dini Sari, et.al., "Nomophobia: Phenomena and Therapy (Analysis in Psychology and Islamic Perspectives)," dalam *Proceedings of the 3rd International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies, ICIIIS 2020, 20-21 October 2020, Jakarta, Indonesia* (Proceedings of the 3rd International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies, ICIIIS 2020, 20-21 October 2020, Jakarta, Indonesia, Jakarta, Indonesia: EAI, 2021).

43 Qur'an 2: 45

44 Qur'an 13: 28

45 Hasan Bin Ahmad Hammam, *Terapi Dengan Ibadah "Istighfar, Sedekah, Doa, Al-Qur'an, Shalat, Puasa* (Solo: Aqwam, 2010), 81-82.

berbagai masalah. Teknologi digital yang menjadi perangkat utama dalam struktur masyarakat telah membantu membentuk jaringan komunikasi sekaligus menyediakan layanan informasi dengan sangat cepat. Kondisi ini menyebabkan terjadinya perubahan pola dan perilaku manusia dalam berinteraksi pada berbagai sisi kehidupan. Perubahan ini sekaligus melahirkan pergeseran nilai yang berujung kepada munculnya bermacam masalah, salah satunya diidentifikasi sebagai bentuk gangguan kepribadian manusia, seperti masalah antisosial, depresi dan kecemasan, perundungan, dan nomophobia. Berbagai masalah ini menjadi sumber lahirnya penyakit yang dapat mengganggu kesehatan mental masyarakat. Anti sosial berkembang melahirkan gangguan mental berupa perilaku manipulatif, impulsif, dan tidak memiliki empati kepada orang lain. Gejala lain sebagai gangguan kesehatan mental masyarakat digital adalah mudahnya seseorang meletakkan amarah, gelisah, serta hilangnya konsentrasi sebagai pengaruh dari depresi dan kecemasan. Perilaku lain yang muncul sebagai pengaruh dari penggunaan perangkat teknologi digital adalah munculnya perundungan siber yang dipandang oleh pelaku sebagai bentuk kebebasan berekspresi di dunia maya. Demikian pula dengan nomophobia, gangguan kepribadian ini disebabkan rasa takut dan cemas apabila tidak terhubung dalam jaringan informasi yang tersedia secara digital. Menghadapi berbagai masalah tersebut, dakwah memiliki peran dalam pengembangan kepribadian masyarakat melalui ragam pesan dan strategi pendakwah yang difokuskan melalui kegiatan konseling berbasis nilai agama, nilai spiritual, dan nilai sosial.

Daftar Pustaka

- Asror, Ahidul. *Paradigma Dakwah: Konsepsi dan Dasar Pengembangan Ilmu*. Yogyakarta: LKiS, 2018.
- Bozolan, Bahadir.ed., *Multifaceted Approach to Digital Addiction and Its Treatment*., Advances in Psychology, Mental Health, and Behavioral Studies, ed. by Harish Chandan (IGI Global, 2019).
- Bukhari, Al Bukhari Al Bukhari, *Matn al Bukhari bi Hasiyah al Sanadi*. Sulaiman Mar'i, tt.
- Chen, Jiayi Li dan Wenfeng. "Addiction, Doughnut, or Extended Self? An Analysis of Interpretive Concepts of Nomophobia," preprint, PsyArXiv, 28 November 2024.
- Chibli, Maan. "Future Sociability in Public Spaces," dalam *The Dialectics of Urban and Architectural Boundaries in the Middle East and the Mediterranean*, ed. Suzan Girginkaya Akdağ, et.al. The Urban Book Series (Springer International Publishing, 2021).
- Esquivel, Francisco Alonso, et.al., "Emotional impact of bullying and cyber bullying: *perceptions* and effects on students," *Revista Caribeña de Ciencias Sociales* 12, no. 1 (2023): 367–83.
- Fathoni, Anang dan Bayu Prasodjo, "Perundungan Dunia Maya dan Dampaknya Bagi Perkembangan Sosial Remaja," *Faktor : Jurnal Ilmiah Kependidikan* 9, no. 3 (2022).
- Hammam, Hasan Bin Ahmad. *Terapi Dengan Ibadah 'Istighfar, Sedekah, Doa, Al-Qur'an, Shalat, Puasa*. Solo: Aqwa, 2010.
- Ju, Binji. "Impacts of Cyberbullying and Its Solutions," *Lecture Notes in Education Psychology and Public Media* 29, no. 1 (2023).
- Khan, Humera Waseem Khan dan Arti Jain. "Stress and Anxiety in the Digital Age: *The Dark Side of Digital*

- Technology,” dalam *Advances in Human and Social Aspects of Technology*, ed. oleh Shaveta Malik dkk. (IGI Global, 2022).
- Kinston, Carol Linda. et. al., *Transforming Education for Digital Age* (FSH-PH Publications, 2024).
- Kowalski, et. al., *Cyber Bullying Bullying in the Digital Age*, 1st ed. (2008). <https://www.perlego.com/book/2756853/cyber-bullying-bullying-in-the-digital-age-pdf>.
- Lizut, Joanna. “Cyberbullying Victims, Perpetrators, and Bystanders;” dalam *Research Anthology on Combating Cyber-Aggression and Online Negativity*, ed. oleh Information Resources Management Association (IGI Global, 2022).
- Moini, Jahangir. et.al., “Personality Disorders,” dalam *Foundations of the Mind, Brain, and Behavioral Relationships* (Elsevier, 2024).
- Nadar, Mohammed Sh. et.al., “Impact of Nomophobia on Musculoskeletal Problems in the Upper Extremity among Adults: Implications for Occupational Therapy,” *Occupational Therapy In Health Care* 39, no. 1 (2025).
- Najjah, Amir. *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2000.
- Patriak, Oleksandra. “Digital society: State and development prospects,” *Scientific journal “Library Science Record Studies Informology”* 20, no. 2 (2024).
- Robert, Brent W. dan Hee J. Yoon, “Personality Psychology,” *Annual Review of Psychology* 73, no. 1 (2022).
- Sahin, Çağrı Emin dan Metin Hasde, “Digital Society: Basic Framework and Concepts,” dalam *Advances in Human and Social Aspects of Technology*, ed. Rengim Sine Nazlı dan Gülşah Sari (IGI Global, 2023).
- Saidon, Janiffa. et.al., “Device Features and/or Personality Traits? Disentangling the Determinants of Smartphone

- Nomophobia and Pathology among Urban Millennials,” *Information Management and Business Review* 15, no. 4(SI)I (2023).
- Sari, Dini. et.al., “Nomophobia: Phenomena and Therapy (Analysis in Psychology and Islamic Perspectives),” dalam *Proceedings of the 3rd International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies, ICIIS 2020, 20-21 October 2020, Jakarta, Indonesia* (Proceedings of the 3rd International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies, ICIIS 2020, 20-21 October 2020, Jakarta, Indonesia, Jakarta, Indonesia: EAI, 2021).
- Shulga, Marina. et.al., “Philosophy of Education in The Digital Age: Transformation of Knowledge and Learning,” *Epistemological Studies in Philosophy Social and Political Sciences* 7, no. 2 (2024).
- Teepe, Gisbert Wilhelm, et.al., “Increasing Digitalization Is Associated with Anxiety and Depression: A Google Ngram Analysis,” *PLOS ONE* 18, no. 4 (2023).
- Turano, Charity T. dan Jean A. Saludadez, “Participation and Nonparticipation in Cyberbullying: A Semiotic Exploration on a Twitter Encounter among Young Digital Natives,” dalam *Handbook of Social Media Use Online Relationships, Security, Privacy, and Society, Volume 2* (Elsevier, 2024).
- Wiraspati, Ni Komang Galuh Ayu. et.al., “The Relationship between Gadget Addiction and Emotional Disturbance in Adolescents,” *Basic and Applied Nursing Research Journal* 5, no. 2 (2024).
- Zhang, Tianyi. et.al., “Nomophobia, Psychopathology, and Smartphone-Inferred Behaviors in Youth With Depression: Longitudinal Study,” *JMIR Formative Research* 9 (Februari 2025).

Dakwah Multikultural Abdurrahman Wahid dalam Transformasi Islam di Indonesia

Dasar Pemikiran

Secara historis, ajaran Islam yang disampaikan Nabi Muhammad saw berkembang melalui kegiatan dakwah. Demikian pula, hal yang sama terjadi pada seluruh risalah yang dibawa oleh para rasul sebelumnya. Semuanya berkembang dalam kehidupan umat manusia melalui kegiatan dakwah. Tentu praktik dakwah yang dilakukan oleh para rasul tersebut mengambil bentuk kegiatan yang berbeda-beda, sesuai dengan kebutuhan dan kondisi manusia di zamannya. Di dalam al-Qur'an, ditemukan beberapa kisah mereka dalam menghadapi masalah kaumnya. Di antara kisah itu, terdapat gambaran dakwah dalam menghadapi berbagai perilaku kaum yang menyimpang, seperti kisah Nabi Luth ketika berhadapan dengan kelompok manusia yang melakukan penyimpangan perilaku seksual.¹ Kisah Nabi Ibrahim berhadapan dengan kaum dan bahkan ayahnya sendiri yang melakukan penyimpangan perilaku dalam bertauhid.² Demikian pula, kisah Nabi Muhammad saw saat berhadapan dengan kekejaman dan atau

¹ Lihat Qur'an 29: 28

² Lihat Qur'an 9:13

kemusyrikan yang dilakukan oleh kelompok kafir Quraisy di Makkah.³ Jadi, seluruh nabi dan rasul, baik yang diceritakan di al-Qur'an ataupun tidak, menyebarluaskan agama dengan bentuk kegiatan dakwah yang berbeda. Namun, mereka tetap sama-sama mengajarkan dan menjunjung tinggi nilai-nilai dan ajaran tauhid.⁴

Prinsip yang dapat diambil dari berbagai kisah di dalam al-Qur'an tersebut ialah bahwa semua gerakan dakwah harus selalu memperhatikan kondisi atau keadaan masyarakat yang menjadi sasaran dakwah. Artinya, pembawa pesan dakwah harus memiliki pemahaman terhadap keadaan sosio kultural masyarakat. Masalah ini menjadi prioritas utama di dalam al-Qur'an, sebagaimana al-Qur'an mengajarkan agar dakwah dilaksanakan dengan mengedepankan cara-cara yang penuh dengan hikmah, mauidloh hasanah, dan bermujadalah dengan cara lebih baik.⁵ Penerapan ketiga prinsip ini sangat menentukan keberhasilan kegiatan dakwah. Bahkan, di dalam melaksanakan amar makruf serta mencegah kemungkaran sekalipun, al-Qur'an mengajarkan agar dilakukan dengan cara-cara penuh kesadaran dan selalu mengedepankan prinsip-prinsip dimaksud. Dasar-dasar normatif itu harus terus diimplementasikan dalam gerakan dakwah dengan berbagai bentuknya, baik pada kegiatan tabligh, penyuluhan agama, serta kegiatan pengembangan masyarakat dengan berbagai teknisnya. Dengan demikian, dakwah mutlak harus memperhatikan kondisi-kondisi masyarakat yang menjadi sasarannya.

3 Lihat Qur'an 17: 81

4 Lihat Qur'an 21: 25

5 Lihat Qur'an 16: 25

Penerapan prinsip itu terlebih sangat diperlukan sebagai dasar dalam melaksanakan dakwah dalam konteks Indonesia yang masyarakatnya dikenal sangat beragam dalam berbagai latar belakang kultur dan dimensinya. Implementasi dakwah di Indonesia membutuhkan pemikiran tersendiri, terutama dalam melakukan transformasi Islam pada masyarakat yang memiliki latar kultur yang beragam. Oleh karena itu, hadirnya wacana yang dapat digunakan sebagai perspektif dalam mendekati gerakan dakwah di Indonesia merupakan sebuah keniscayaan. Perspektif dakwah dalam konteks Indonesia sangat diperlukan agar pesan moral dalam ajaran Islam dapat teraktualisasi secara lebih maksimal. Terlebih dalam menghadapi karakter kehidupan bangsa yang dewasa ini ditandai dengan semakin sempitnya sekat-sekat budaya, suku, dan agama. Karakter tersebut dipengaruhi kehidupan masyarakat global yang mengidealkan gagasan demokrasi dan kesetaraan. Di sinilah, secara tegas diperlukan diskursus dakwah yang dapat diaktualisasikan dalam situasi masyarakat Indonesia dengan cirinya yang multikultural. Diskursus ini paling tidak dimaksudkan untuk mencapai tujuan agar masyarakat dapat bergerak dalam keragaman dan bertoleransi dalam perbedaan. Tujuan tersebut menekankan jalan dialog dalam rangka mencari titik temu dan berusaha berbagi cara untuk sesuatu yang tidak dapat diraih dalam kesepakatan. Dalam perspektif ini pula, wacana dakwah perlu digagas untuk mewujudkan tatanan masyarakat, di mana mayoritas dilarang untuk memaksa minoritas. Inilah prinsip yang dikenal dalam sejarah dakwah Nabi untuk mewujudkan visi kehidupan sosial yang adil.⁶

6 Piagam Madinah adalah sebuah dokumen konstitusi yang disusun oleh Nabi

Berdasar pemikiran-pemikiran tersebut, maka tulisan ini difokuskan untuk mengkaji pemikiran yang dikembangkan intelektual Muslim Indonesia yang memiliki spirit dan tujuan-tujuan sebagaimana dimaksud. Kajian ini diarahkan untuk melihat bagaimana intelektual Muslim membangun wacana dakwah agar Islam dapat berkembang di tengah keragaman masyarakat dengan berbagai kulturnya. Pemikiran ini lahir di samping bertumpu dari substansi ajaran Islam, juga karena wujud respon terhadap berkembangnya fenomena politik identitas di Indonesia yang memiliki pengaruh besar terhadap bidang-bidang lain di dalam kehidupan berbangsa, seperti pendidikan, kebudayaan, dan khususnya dakwah serta masa depan Islam di tengah kehidupan berbangsa. Sangat disadari bahwa keterbukaan yang terjadi dalam masa transisi demokrasi di Indonesia turut mempengaruhi lahirnya sikap dan perilaku sebagian kelompok orang yang dinilai melenceng dari nilai Islam dan atau tidak konstitusional. Misalnya, sikap saling menyalahkan pihak lain, bertindak kasar, serta memaksakan kehendak dengan cara kurang bermartabat. Keadaan ini diperparah dengan munculnya fitnah dan ujaran kebencian di ruang publik.⁷ Indikasinya dapat dilihat dari berbagai gugatan hukum yang dilakukan oleh antar pihak. Fenomena ini dinilai telah mencederai demokrasi yang menjunjung tinggi hak asasi manusia, kesetaraan, dan kedudukan yang sama dalam hukum.

Muhammad saw, yang berisi tentang perjanjian antara Nabi dengan semua suku dan kaum penting di wilayah Yatsrib dan kemudian berubah nama menjadi Madinah. Lihat penjelasan Piagam Madinah dalam https://id.wikipedia.org/wiki/Piagam_Madinah. Diakses pada 12 Oktober 2021.

- 7 Lihat Dian Junita Ningrum, Suryadi, dan Dian Eka Chandra Wardhana, "Kajian Ujaran Kebencian di Media Sosial", dalam *Jurnal Ilmiah Korpus*, Volume II, Nomor III, Desember 2018.

Secara khusus, tulisan ini fokus mengkaji pemikiran dan gerakan dakwah yang dilakukan Abdurrahman Wahid atau dikenal dengan sebutan Gus Dur. Kajian ini dilakukan karena alasan berikut: Pertama, Gus Dur adalah sosok yang memiliki keinginan kuat memperjuangkan Islam agar dapat terwujud secara nyata pada kehidupan manusia tanpa memandang suku, ras, jenis kelamin, dan atau golongan tertentu. Gus Dur memiliki misi penyebarluasan Islam untuk seluruh alam dan manusia tanpa terkecuali.⁸ Kedua, pesan-pesan yang terkandung di dalam pemikiran Gus Dur lebih merefleksikan pentingnya mengaktualisasikan moral Islam serta budi pekerti bagi keberlangsungan hidup manusia. Pemikiran ini sejalan dengan perintah al-Qur'an agar umat mengajak berbuat baik dan mencegah kemungkaran.⁹ Alasan ini memiliki relevansi dengan tugas dakwah yang dijalankan oleh Nabi Muhammad, yaitu menyempurnakan akhlak manusia agar dapat keluar dari kegelapan menuju cahaya iman.¹⁰ Ketiga, pemikiran Gus Dur mengajarkan sebuah jalan yang seharusnya ditempuh dalam penyebaran Islam. Jalan dimaksud adalah gerakan penyebaran Islam secara damai, tidak diskriminasi, tidak memaksakan kehendak, dan apalagi menggunakan cara-cara kekerasan.¹¹ Artinya, penyebar Islam harus memposisikan Islam sebagai agama yang mengajarkan toleransi dan memberikan rahmat untuk seluruh alam. Keempat, Gus Dur selalu menempatkan pemikirannya di dalam ruang demokrasi yang dialogis dengan sangat menghargai perbedaan kultur yang berkembang di

8 Lihat Qur'an 34: 28

9 Lihat Qur'an 3: 104;110

10 Lihat Qur'an 33: 33

11 Lihat Qur'an 2: 256

masyarakat.¹² Alasan ini memperlihatkan kepaiwaiannya, sebagai komunikator dalam membawa misi dakwah Islam di tengah keragaman masyarakat. Di sini, Gus Dur membiarkan masyarakat menilai pesan dakwahnya, sesuai kearifan yang mereka miliki. Kelima, visi gerakan Gus Dur selalu berorientasi kepada masa depan demi memperoleh kemaslahatan manusia dalam jangka panjang. Hal ini membuktikan bahwa Gus Dur adalah intelektual Muslim yang memiliki orisinalitas gagasan yang tidak terpisahkan dari tujuan dakwah, yaitu mewujudkan kebahagiaan hidup bagi manusia di dunia dan akhirat.¹³

Berbagai alasan di atas membuktikan bahwa gagasan Gus Dur memiliki kaitan sangat erat dengan gerakan dakwah, yakni gerakan mentransformasikan Islam kepada seluruh manusia tanpa terkecuali. Prisma pemikiran Gus Dur yang sangat kompleks hampir belum pernah disentuh dalam perspektif ilmu dakwah. Nyaris tidak terdengar hadirnya sebuah kajian ilmiah yang menjelaskan tentang bagaimana tipe dakwahnya. Pengamatan terhadap sosok Gus Dur sejauh ini lebih banyak diorientasikan untuk melihatnya sebagai seorang pemikir dan penggerak demokrasi yang berhasil melakukan langkah pembaharuan dalam bidang pendidikan Islam di pesantren, kebudayaan, dan politik kebangsaan. Bidang-bidang tersebut diakui berhasil menempatkan posisi Gus Dur sebagai pemikir Muslim yang sangat disengani. Berbagai hasil kajian itu mengantarkannya sebagai sosok yang layak memperoleh

12 Gus Dur memiliki keyakinan bahwa keyakinan akan kebenaran merupakan hak bagi setiap warga untuk memperjuangkannya dalam kehidupan demokrasi. Lihat penjelasan ini dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 286.

13 Tujuan dakwah ini dapat dilihat dalam Syaikh Ali Mahfudz, *Hidayat al-Mursyidin ila Thuruq al-Wa'dzi wa al-Khitabah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah).

beragam sebutan, misalnya sebutan sebagai seorang Neo Modernis.¹⁴ Ada pula yang melekatkan namanya dengan sebutan seorang Post Tradisionalis.¹⁵ Dengan tanpa bermaksud mengesampingkan berbagai posisi itu, maka tulisan ini secara khusus mengkaji tipe pemikiran Gus Dur dalam perspektif ilmu dakwah agar dapat diperoleh penjelasan konsep dan model dakwahnya.

Model Transformasi Islam Abdurrahman Wahid

Dakwah merupakan kegiatan mentransformasikan ajaran Islam agar menjadi nyata dalam kehidupan umat manusia. Bentuk transformasi ini tentu tidak dapat dibatasi dengan satu bentuk gerakan. Jika disepakati bahwa sejarah kehidupan Nabi adalah sejarah dakwah, maka dapat dikatakan bahwa transformasi Islam yang dilakukan oleh Nabi mengambil bentuk yang sangat beragam. Keseluruhan tindakan bahkan surat-surat dan tulisan yang pernah dikirim Nabi kepada pihak lain merupakan bagian dari media transformasi Islam.¹⁶ Demikian pula dengan cara Nabi bertutur dan bertindak kepada orang lain dengan bijak menggambarkan kepribadian seorang reformer sejati yang sangat dihormati. Kebijakan

14 Greg Barton dalam tesisnya menempatkan Gus Dur sebagai salah satu intelektual Muslim Indonesia beraliran Neo-Modernis bersama Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, dan Ahmad Wahib. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, Adikarya IKAPI, Ford Foundation, 1999).

15 Lihat masalah ini dalam Rumadi, *Islamic Post Tradisionalism in Indonesia* (Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2015).

16 Lihat dalam Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Sirah Nabawiyah: Analisis Ilmiah Manhajiah: Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasulullah SAW*, ter. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid (Jakarta: Rabbani Press, 2000), 329. Lihat pula Ja'far Subhani, *Ar-Risalah: Sejarah Kehidupan Rasulullah SAW*, ter. Hasyim Muhammad dan Meth Kieraha (Jakarta: Lentera, 1996), 481.

dan keramahan Nabi merupakan prinsip bagaimana Islam ditransformasikan sehingga dapat meluluhkan kerasnya hati kalangan kafir Quraisy di Makkah. Dalam waktu yang relatif tidak terlalu lama, Islam tersebar ke seluruh wilayah Arab dan bahkan ke seluruh dunia. Proses dakwah tersebut bukan semata-mata karena keperpihakan Nabi dalam memaknai tauhid secara sempit. Namun, keperpihakan Nabi dalam memperjuangkan kebenaran yang perlu dinyatakan dalam kehidupan nyata tanpa membedakan jenis kelamin, warna kulit, suku, dan bahkan keyakinan dan agama.¹⁷ Tampak sangat jelas bahwa transformasi Islam yang dilakukan Nabi terjadi dengan spirit yang dinilai melampaui zamannya. Apalagi jika hal tersebut dilihat dari sisi masyarakat Arab yang saat itu hidup dengan model kesukuan. Dalam sistem kesukuan, semangat demokrasi sama sekali menjadi barang mati karena seluruh keputusan menjadi otoritas kepala suku atau kekuasaan model dispotik dari raja. Pada sistem ini, dipastikan bahwa transformasi nilai kemanusiaan yang dijunjung dalam norma masyarakat dan ajaran Islam mengalami pembajakan.

Transformasi nilai kemanusiaan dalam dakwah dapat ditemukan dalam pemikiran dan gerakan transformatif Islam model Gus Dur untuk membangun masyarakat Indonesia yang multikultural. Pemikiran dan gerakan transformasi Islam Gus Dur ini dikenal sangat orisinal, sebagaimana ditemukan di dalam salah satu pernyataan Gus Dur tentang demokrasi di Indonesia. Ia memaknai demokrasi sebagai upaya menyetarakan derajat dan kedudukan warga negara

¹⁷ Lihat Muktarruddin, "Dakwah Humanis Rasulullah SAW: Harmonisasi antara Konsepsi dan Aplikasi" dalam Muhammad Habibi Siregar, *Dakwah Humanis* (Bandung: Cita Pustaka Media, 2014), 172-182.

di muka undang-undang, dengan tidak memandang asal-usul etnis, agama, jenis kelamin, dan bahasa.¹⁸ Bagi Gus Dur, memperjuangkan demokrasi di Indonesia bukanlah jalan mulus dan datar. Perjuangan itu penuh tantangan, termasuk di dalamnya menghadapi ragam masyarakat yang memiliki pandangan berbeda dalam memahami hakekat nilai dasar dari masing-masing perspektif kelompok. Untuk mewujudkan demokrasi dalam masyarakat yang multikultur, Gus Dur membutuhkan jalan transformasi. Di dalam melihat kasus perbedaan agama, ia berpandangan bahwa setiap agama harus mampu merumuskan kembali pandangan mereka mengenai martabat manusia, kesederajatan manusia, dan solidaritas hakiki antar sesama umat manusia. Setiap agama menurut Gus Dur harus mampu mengupayakan tercapainya nilai-nilai dasar universal yang dapat mendudukkan hubungan antar agama dalam tatanan kehidupan bermasyarakat. Agama dalam pandangannya memberikan layanan kepada masyarakat dalam bentuknya yang konkrit, seperti melakukan penanggulangan kemiskinan, penegakan kedaulatan hukum, dan kebebasan menyatakan pendapat.¹⁹

Pandangan Gus Dur sebagaimana tersebut, bukan saja berisi konsepsinya tentang agama dalam masyarakat demokrasi, tetapi juga keinginan luhur agar agama lebih memperhatikan derajat dan martabat kemanusiaan.²⁰ Artinya, agama bagi kaum penggerak dakwah harus dimanifestasikan secara sungguh-sungguh agar dapat memelihara dan melindungi hak asasi manusia dan mengembangkan struktur

¹⁸ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan*, 287.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Lihat Abdurrahman Wahid, *Tabayyun Gus Dur*. Cet. III (Yogyakarta: LKiS, 2010), 12.

masyarakat yang adil serta beradab.²¹ Pada saat membicarakan hubungan antara agama dan kebudayaan, Gus Dur bahkan membuat pernyataan tentang ukuran mengenai apa yang perlu dilakukan, meskipun ia sendiri mengakuinya bahwa kalangan Islam belum tentu mau mendengarnya. Gus Dur menyatakan bahwa selalu saja ada kesenjangan antara apa yang tersurat secara tekstual dalam Kitab Suci dan Sunah Nabi dengan kehidupan manusia yang senantiasa berkembang. Menghadapi kenyataan seperti itu, Gus Dur berpendapat bahwa agama harus menjunjung prinsip meninggikan martabat manusia. Bahkan, ajaran agama kadang perlu “mengalah” untuk ditafsirkan ulang karena kerap kali wawasan kemanusiaan yang dikembangkan dalam kebudayaan justru lebih menghargai martabat manusia.²² Pernyataan bahwa agama perlu “mengalah” ini berarti bahwa agama melalui proses transformasinya harus bertindak mencari jalan untuk memecahkan masalah-masalah yang berkembang. Ketika norma-norma sudah diterima sebagai aturan atau pendapat umum karena dinilai mendukung dalam proses meninggikan martabat manusia, maka pendakwah juga harus berpartisipasi dalam mewujudkannya.

Di negara demokrasi seperti Indonesia, impian-impian tersebut menurut Gus Dur merupakan agenda nasional. Umat Islam meskipun dikenal sebagai mayoritas seyogyanya menghindari eksklusivisme dan menekankan terwujudnya kepentingan nasional untuk semua kelompok, baik minoritas maupun non-pribumi. Eksklusivitas dalam pandangan Gus Dur

²¹ Adurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: DESANTARA, 2001), 89.

²² Ibid.

justru akan merugikan umat Islam sendiri. Hal ini menurutnya karena umat Islam tidak dapat memperoleh perlakuan yang menguntungkan dari pemerintah dan kelompok lain kepada umat Islam dalam memperjuangkan demokrasi, hak asasi, pembangunan hukum, kebebasan berpendapat, dan berkumpul. Tegasnya, eksklusivitas akan mendekatkan umat Islam kepada kepentingan-kepentingan jangka pendek dan akan menjauhkannya dari kepentingan-kepentingan nasional, berupa upaya-upaya memperbaiki kehidupan rakyat dalam berbagai bidang, seperti ekonomi, pendidikan, politik, dan sebagainya. Gus Dur dalam hal ini tidak setuju jika demokrasi mendorong kalangan Islam di Indonesia mewujudkan cita-citanya untuk mendirikan negara Islam, tetapi lebih mementingkan kepentingan nasional dengan ragam agama, etnis, kultur, sosio-ekonomi yang berkembang di dalamnya.²³ Artinya, pendakwah jangan sampai terjebak oleh kepentingan mendirikan negara Islam yang dikhawatirkan dapat mengganggu kebhinekaan yang menjadi ciri Indonesia.

Di samping mengganggu kebhinekaan, ketidaksetujuan Gus Dur agar kalangan Islam Indonesia tidak mencita-citakan berdirinya negara Islam sangat berkait dengan pandangannya tentang konsep negara Islam. Menurutnya, Islam adalah jalan hidup (syari'ah) yang tidak memiliki konsep yang pasti tentang bentuk negara.²⁴ Selama pencariannya, Gus Dur tidak menemukan apa yang disebut Negara Islam. Oleh karena itu, ia menyimpulkan bahwa Islam tidak memiliki konsep bagaimana negara harus dibuat. Beberapa alasan mendasar

²³ Ibid., 98.

²⁴ Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: DEMOCRASY PROJECT Yayasan Abad Dekorasi, 2011), 81.

yang diajukannya adalah tidak adanya pendapat baku dalam dunia Islam tentang dua hal. Pertama, Islam tidak mengenal pandangan yang jelas dan pasti tentang proses pergantian pemimpin, sebagaimana hal itu terjadi dalam masa pergantian khulafaurrasyidun. Kedua, Islam tidak memiliki konsep tentang seberapa besar batas wilayah kekuasaannya. Dengan kata lain, tidak ada kejelasan ukuran negara Islam, dalam skala mendunia atau sebuah bangsa saja (wawasan etnis), negara-bangsa (*nation state*), atau negara kota (*city state*). Gus Dur juga mengatakan bahwa gagasan Negara Islam, di samping tidak memiliki dasar konseptual juga tidak menjadi pandangan mayoritas dari kaum Muslimin. Artinya, keinginan untuk mendirikan hanya oleh sebagian pemimpin yang terlalu memandang Islam dari sudut institusionalnya.²⁵

Islam yang dipandang sebagai jalan hidup dan bukan sebagai institusi formal, menurut Gus Dur lebih diposisikannya sebagai nilai-nilai yang dapat memberikan perlindungan atau jaminan hidup bagi siapapun, tanpa memandang latar belakang etnis dan sosio-kultur. Pernyataan ini didukung pandangannya mengenai konsep universalisme Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam. Universalisme Islam tampak di dalam rangkaian ajaran Islam, seperti pada hukum agama (*fiqh*), keimanan (*tauhid*), dan etika (*akhlak*). Kesemuanya menurut Gus Dur menampilkan kepedulian yang sangat besar dan nyata terhadap unsur-unsur utama dari kemanusiaan. Gus Dur mengelaborasinya dengan menjelaskan tentang kesempurnaan ajaran Islam yang menampilkan universalismenya dalam memberikan lima jaminan dasar,

²⁵ Ibid., 84. Lihat juga Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Cet. V (Yogyakarta: LKiS, 2010), 110-111.

yaitu keselamatan fisik dari tindakan badani di luar ketentuan hukum (*hifdzu al nafs*), keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan (*hifdzu al din*), keselamatan keluarga dan keturunan (*hifdzu al nasl*), keselamatan harta benda dan milik pribadi dari gangguan di luar prosedur hukum (*hifdzu al mal*), dan keselamatan hak milik serta profesi (*hifdzu al aql*).²⁶ Kepedulian terhadap unsur utama kemanusiaan ini perlu juga diimbangi dengan kearifan yang muncul dari keterbukaan peradaban Islam, sebagaimana terjadi dalam kebangkitan Islam saat berjumpa dengan berbagai peradaban bangsa lain di seluruh dunia.²⁷

Selama melakukan transformasi Islam di Indonesia, Gus Dur dikenal sebagai pribadi yang memberikan perhatian serius bagi terwujudnya univesalisme Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam. Pada setiap kesempatan, Gus Dur selalu mengajak kepada semua golongan agar berpegang teguh kepada nilai-nilai universal agama, nasionalisme, dan menjunjung tinggi sikap keterbukaan dan segala kemungkinan menerima perbedaan.²⁸ Tipikal pemikiran Gus Dur inilah yang menjadi dasar bagi berkembangnya konsep dakwah multikultural, yang sangat bermanfaat dalam merawat hubungan antara Islam dan kebangsaan. Diskursus dakwah yang dikonstruksi Gus Dur untuk Indonesia tidak lain adalah bagian dari upaya membangun masa depan kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Di dalam konteks ini, Gus Dur sangat mendambakan kehidupan yang terbebas dari segala bentuk diskriminasi serta kekerasan, baik yang bersifat struktural maupun kultural.

²⁶ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan*, 5.

²⁷ Abdurrahman Wahid, *Islamku*, 80.

²⁸ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan*, xii

Hal itu diperjuangkannya dengan tujuan untuk menciptakan kehidupan masyarakat yang dapat terjamin dari sisi keadilan hukum dan saling bertoleransi antar sesama manusia di dalam satu wadah negara kesatuan. Untuk kepentingan ini, Gus Dur tidak pernah pandang bulu dan atau membedakannya untuk kepentingan satu kelompok agama, etnis, warna kulit, dan bahkan posisi sosial.²⁹

Dalam upaya mengajak kepada semua golongan untuk berpegang teguh kepada nilai-nilai universal Islam, nasionalisme, dan sikap terbuka menerima perbedaan inilah, Gus Dur terlibat dalam berbagai peristiwa penting di Indonesia. Peristiwa-peristiwa itu antara lain adalah keterlibatan Gus Dur pada Maret 1992 di stadion utama Senayan Jakarta, di mana melalui organisasi NU yang dipimpinnya, ia menegaskan sikap kembali kesetiiaannya terhadap Pancasila sebagai ideologi negara dan falsafah hidup bangsa Indonesia.³⁰ Terkait hal ini, dalam awal artikelnya, Douglas E. Ramage mencatat pernyataan Gus Dur bahwa tanpa Pancasila, negara Indonesia tidak akan pernah ada. Bagi Gus Dur Pancasila adalah serangkaian prinsip-prinsip yang bersifat lestari karena ia memuat ide yang baik tentang hidup bernegara yang mutlak diperjuangkan. Dalam artikel itu juga dikatakan bahwa Gus Dur siap mempertahankan Pancasila yang murni dengan jiwa raganya. Meskipun ia mengakui bahwa dalam kenyataannya tidak jarang Pancasila banyak dimanipulasi oleh segelintir orang yang memiliki kepentingan, termasuk oleh kalangan Islam sendiri.³¹ Gus Dur dalam kesempatan itu juga menyatakan

²⁹ Abdurrahman Wahid, *Islamku*, V.

³⁰ Lihat dalam https://id.wikipedia.org/wiki/Abdurrahman_Wahid

³¹ Douglas E. Ramage, "Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Paska Asas Tunggal" dalam Ellyasa KH. Dharwis, *Gus*

agar Pancasila tidak sekedar dijadikan sebagai mantra untuk melengkapi isi pidato. Sebaliknya, ia menginginkan agar Pancasila ditempatkan sebagai jawaban atas masalah-masalah utama yang berkembang dalam politik dan kemasyarakatan.³²

Komitmen Gus Dur dalam memperjuangkan nilai kemajemukan dan demokrasi ini dicatat oleh Greg Barton dan sekaligus mempetakannya ke dalam madhab pemikiran Islam Neo Modern.³³ Madhab pemikiran ini menurut Greg Barton disematkan kepada Gus Dur berdasar pemikiran-pemikiran keIslamannya yang mengintegrasikan antara kemajemukan, demokrasi, dan nasionalisme. Visi pemikiran yang memberi jalan bagaimana hubungan antara Islam dan nasionalisme. Artinya, tidak ada pertentangan antara Islam dan nasionalisme. Atau, bagi Gus Dur Islam adalah agama yang dapat tumbuh berkembang dengan baik dalam kerangka negara nasional yang majemuk. Komitmen Gus Dur menumbuhkembangkan Islam pada kerangka hidup yang penuh kemajemukan dan demokratis ini jelas memperlihatkan sebuah wacana pemikiran dakwah yang berbeda. Karakter pemikiran dakwah ini sungguh berbeda dengan jalan yang ditempuh sebagian intelektual Muslim yang menginginkan agar Islam tampil lebih formal sebagai sebuah institusi. Bahkan, berbeda jauh dengan visi perjuangan kalangan Islam fundamentalis yang semakin marak pada saat Indonesia mulai memasuki masa reformasi. Perjuangan Islam yang dikenal dengan model dakwah radikal-skriptualis ini lahir dengan tampilnya partai

Dur NU dan Masyarakat Sipil (Yogyakarta: LKiS, 1994), 101-102.

³² Ibid, 103.

³³ Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999), 39.

Islam yang mengembangkan semangat politik aliran.³⁴

Dalam membingkai Gus Dur ke dalam madhab pemikiran Neo Modernis, Greg Barton mencontohkan bagaimana Gus Dur memperjuangkan demokrasi di Indonesia. Barton mengutip tulisan Gus Dur yang berisi pandangan agar intelektual Muslim ikut terlibat dalam melakukan perubahan-perubahan di masyarakat. Intelektual menurutnya harus memberi perhatian terhadap penderitaan-penderitaan yang dirasakan oleh masyarakat dan bersiap untuk turun tangan dalam proses memperjuangkan demokrasi. Gus Dur mencemooh rasa puas diri yang muncul di sebagian kalangan dengan mengatakan bahwa kehidupan demokrasi perlu diperjuangkan, seperti halnya kemerdekaan yang tidak datang dengan sendirinya. Sebaliknya, kemerdekaan harus diperoleh dengan cara pengorbanan-pengorbanan. Perjuangan itu harus dimulai dengan kesediaan untuk menumbuhkan moralitas baru dalam kehidupan bangsa, yaitu moralitas merasa terlibat dengan penderitaan yang dirasakan rakyat.³⁵ Barton dalam hal ini memberikan kesimpulan bahwa pemahaman Gus Dur tentang perubahan yang demokrasi dan penciptaan situasi masyarakat yang toleran adalah buah dari pemahaman Gus Dur terhadap substansi Islam yang memiliki komitmen kemanusiaan.

Dakwah Multikultural Abdurrahman Wahid

Dakwah merupakan salah satu bentuk komunikasi sehingga muncul istilah komunikasi dakwah.³⁶ Konsep ini

³⁴ Ibid., 429.

³⁵ Ibid., 425.

³⁶ Lihat Toto Tasmara, *Komunikasi Dakwah* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997).

Lihat juga Harjani Hefni, *Komunikasi Islam* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2017).

merujuk kepada kegiatan komunikator yang menyampaikan pesan kebenaran bagi umat manusia untuk berbuat baik dan mencegah kemungkaran melalui strategi tertentu yang diperbolehkan dalam Islam agar manusia memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Komunikasi dakwah dengan demikian bukan sekedar komunikasi biasa yang bertujuan memenuhi kebutuhan artifisial, tetapi sebuah bentuk komunikasi yang bertujuan mewujudkan agar manusia dapat hidup bersama-sama, tanpa memandang perbedaan latar belakang sosial budayanya dalam rangka mencapai derajat hidup yang lebih baik. Pencapaian derajat manusia itu disebut di dalam al-Qur'an dengan konsep *khair al ummah*.³⁷ Perjuangan untuk memperoleh derajat manusia yang demikian bukan persoalan mudah. Sebab, di samping dibutuhkan sosok pemberani yang mampu memahami pesan moral yang terkandung dalam al-Qur'an, juga kemampuan membaca situasi sosial di mana pesan moral itu hendak disampaikan.³⁸ Menafikan satu di antaranya berarti sama halnya dengan menunggu tibanya kegagalan proses dakwah. Perspektif inilah yang digunakan melihat pemikiran dan gerakan yang dilakukan Gus Dur dalam transformasi Islam di Indonesia.

Dalam perspektif komunikasi dakwah, Gus Dur adalah tipikal penggerak yang memiliki ketegasan dan keberanian dalam menyampaikan gagasannya. Tidak sedikit kalangan yang menyebut bahwa isi pesan komunikasi yang disampaikan Gus Dur kepada masyarakat dinilai tidak biasa. Penilaian tersebut bukan saja muncul dari kalangan yang mendukungnya,

³⁷ Lihat Qur'an 3: 110

³⁸ Lihat tentang sikap moral da'i dalam Ahidul Asror, *Paradigma Dakwah: Konsepsi dan Dasar Pengembangan Ilmu* (Yogyakarta: LKiS, 2018), 104-107.

tetapi juga datang dari pihak lain yang dikenal kurang senang terhadap kiprahnya.³⁹ Penilaian tidak biasa atau yang sering dikatakan kenyelenehannya dalam menyampaikan pesan dan gagasannya kepada publik menjadi hal yang biasa terdengar. Dalam perspektif komunikasi dakwah, sikap Gus Dur yang demikian merupakan satu kelebihan dan sangat diperlukan. Sebagaimana dalam proses dakwah, dibutuhkan sikap berani seorang dalam menyampaikan nilai-nilai dan kebenaran. Secara normatif, sangat mudah memahami sikap Gus Dur karena al-Qur'an memberikan dasar serta penjelasan tentang hubungan antara keimanan dengan keberanian, di mana keimanan merupakan prasyarat dari keberanian. Al-Qur'an menyebut bahwa orang-orang yang memiliki keimanan dan kesabaran adalah mereka yang memiliki derajat tinggi. Meski dalam hal ini Gus Dur menerima kritik dari pihak lain, tetapi keimanan dan keyakinannya tidak menjadikannya takut menghadapi berbagai tantangan.⁴⁰ Sebaliknya, keberaniannya menjadi sumber optimis dan keyakinan bahwa apa yang disampaikan adalah kebenaran yang harus diwujudkan dalam masyarakat.

Ketegasan dan keberanian Gus Dur juga diketahui dari sikapnya menolak berkompromi dengan pihak-pihak yang berseberangan dengannya karena perbedaan pilihan politik.

39 Beberapa tulisan Gus Dur antara awal tahun 1970 an dan akhir 1980 an berisi pemikiran yang dianggap sebagai "jendela pemikiran kaum santri". Esai Gus Dur saat itu dianggap banyak berseberangan dengan kebijakan Pemerintah Orde Baru. Lihat Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*. Cet. III (Yogyakarta: LKiS, 2010). Lihat juga Greg Fealy, "Percikan Api Mukhtamar 1994: Abdurrahman Wahid, Sukses dan Perlawanan Atas Kontrol Negara", dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Pergulatan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1996), 220-237.

40 Qur'an 2: 155-156.

Sikap ini menegaskan bahwa ia bukanlah sosok pejuang yang mengejar kedudukan. Contoh terpilihnya Gus Dur menjadi presiden Republik Indonesia ke-4 adalah lebih karena kapasitasnya yang berhasil dipilih karena dianggap mampu menjadi pengayom masyarakat yang sedang bergejolak saat itu. Sebagaimana diketahui sikap masyarakat dan parlemen sebelum terpilihnya Gus Dur terbelah menjadi dua kubu, yaitu kubu pendukung Megawati yang mewakili partai pemenang pemilu dengan kubu partai yang diduga akan mengembangkan politik identitas. Gus Dur kemudian terpilih menjadi presiden melalui kelompok Poros Tengah.⁴¹ Realitas ini menunjukkan bahwa Gus Dur adalah sosok yang memiliki kapasitas sebagai pemimpin, bukan karena sikap pragmatisme. Gus Dur terpilih bukan karena politik pencitraan yang menjadikannya populer dan pragmatis. Namun, ia terpilih karena kapasitasnya sebagai pejuang bangsa.⁴² Gus Dur dalam hal ini lebih dikenal sebagai bapak bangsa yang sangat gigih memberi pengayoman kepada masyarakat, tanpa membedakan suku, ras, golongan, dan agama. Sebuah sikap yang sangat dibutuhkan di dalam misi komunikasi dakwah.

Kemajemukan, demokrasi, dan nasionalisme dalam gerakan dan sikap Gus Dur, dalam konteks mewujudkan misi dakwah Islam kontemporer menjadi sangat penting. Hal ini terutama menjadi sarana bagi terwujudnya kerukunan dan mempersempit konflik sosial di masyarakat.⁴³ Dengan sikap itu

41 Lihat Abdurrahman Wahid, *Islamku*, 21.

42 Lihat dalam Greg Barton, *Biografi Gusdur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* (Yogyakarta: Diva Press, 2016).

43 Lihat kajian tentang “Fikih Siyash: Wacana Keislaman Baru Menuju Masyarakat Demokrasi dalam Djohan Effendi, *Pembaharuan Tanpa Menbongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010) 183-210.

pula, maka latar belakang Indonesia yang multikultural dari berbagai aspek dapat menjadi wadah bagi berkembangnya seluruh potensi bangsa. Dalam kehidupan beragama khususnya, setiap agama dan penganutnya ditempatkan sejajar dan demikian pula posisi agama memiliki kesetaraan di depan hukum. Setiap agama dan keyakinan diberi kebebasan dalam menjalankan ajarannya tanpa tekanan dan intimidasi dari pihak manapun.⁴⁴ Dalam pandangannya tentang demokrasi, Gus Dur telah menegaskan bahwa setiap agama patut diberikan hak dan posisi yang sama untuk berbuat dan atau berkarya serta membuat sebuah keputusan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan bersama. Keputusan-keputusan tersebut, tentu harus dibuat berdasarkan nilai dasar dalam kehidupan demokrasi yaitu kemanusiaan, persamaan, dan keadilan. Dalam gerakan dakwah kontemporer, sangat tidak dimungkinkan, seseorang hidup tidak berinteraksi dengan orang lain yang memiliki perbedaan keyakinan. Dalam hal ini, Gus Dur sering mengutip al-Qur'an Surat Al-Hujurat ayat 13 yang mengandung ajaran bahwa manusia diciptakan dengan perbedaan untuk saling mengenal.⁴⁵

Sikap demokratis Gus Dur sebagaimana ditunjukkan dalam melihat posisi agama dengan penganutnya juga dapat mengurai benang kusut problematika dakwah Islam kontemporer yang muncul di Indonesia. Problematika ini berkaitan dengan kemunculan gerakan Islam radikal yang secara eksklusif menginginkan terjadinya perubahan mendasar

44 Lihat Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokrasi", dalam Th. Sumartana (ed.) *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat* (Yogyakarta: Dian Interfidei, 1994), 272.

45 Lihat Zainul Fuad, *Diskursus Pluralisme Agama, Pemikiran dan Tokoh-tokoh Muslim dan Kristen di Indonesia* (Bandung: Cita Pustaka Media, 2007), 99.

dalam praktik kehidupan agama dan sosial-politik. Secara eksklusif, radikalisme Islam menginginkan agar umat Islam memilih jalan dalam mengamalkan Islam secara skriptural-tekstualis serta membersikannya dari unsur-unsur kebudayaan lokal. Gerakan ini sering diidentifikasi oleh Gus Dur sebagai gerakan Arabisasi Islam. Gus Dur mengatakan bahwa bahaya dari proses Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Arab akan mengakibatkan tercerabutnya agama dengan akar budaya. Gus Dur dalam hal ini menampikannya dengan mengusung gagasan pribumisasi Islam. Konsep ini merujuk ajakan Gus Dur agar menghindari polarisasi antara agama dengan budaya. Gus Dur dalam hal ini berpendapat bahwa pembauran Islam tidak boleh terjadi dalam arti menghilangkan sifat-sifatnya yang asli. Islam menurutnya juga harus tetap berkembang pada sifat Islamnya.⁴⁶ Sebagai contoh, al-Qur'an harus tetap ada dalam bahasa Arab, sedang interpretasi terhadap al-Qur'an hanyalah upaya untuk memahami, bukan untuk menggantikannya, seperti tuduhan oleh kaum radikal.

Nilai-nilai yang diperjuangkan Gus Dur untuk membangun Indonesia yang multikultur sebagaimana tersebut di atas mencirikan pesan dakwah yang tepat bagi keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Ia memberi contoh tentang bagaimana ajaran Islam yang cinta damai disebarluaskan dengan pendekatan kultural di masyarakat. Gus Dur menolak jalan ideologisasi Islam karena dianggap tidak sesuai dengan praktik Islam di Indonesia yang ramah dan moderat.⁴⁷ Penjelasan Gus Dur tentu tidak lepas dari proyeknya

⁴⁶ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara*, 119.

⁴⁷ Lihat M. Syafi'i Anwar, "Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Membingkai Potret

dalam pengembangan kebudayaan Islam di Indonesia. Bahkan, kehadiran Islam itu sendiri di bumi Nusantara.⁴⁸ Dalam konteks ini, Gus Dur sering dihubungkan dengan gagasannya tentang “Pribumisasi Islam”. Dalam gagasan ini tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran normatif berasal dari Allah diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia, tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Pribumisasi bukan berarti menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan budaya setempat, tetapi agar budaya itu tidak hilang. Demikian pula, program ini dimaksudkan agar tidak terjadi polarisasi antara agama dan budaya. Gus Dur dalam hal ini memberi jawaban atas munculnya “Politik Identitas Islam” yang ingin menebarkan “Arabisasi”, yaitu proses identifikasi diri seperti model budaya Timur Tengah. Arabisasi menurutnya menjadi sebab bagi tercerabutnya cara beragama dari akar budaya sendiri.⁴⁹

Terlihat dalam paparan di atas bahwa Gus Dur adalah sosok pemikir sekaligus penggerak agama Islam yang lebih menekankan sasaran dakwahnya agar melakukan penghayatan terhadap nilai-nilai Islam. Keberhasilan dakwah di sini tidak diukur dari sekedar reaksi masyarakat dengan ragam kulturenya terhadap apa yang disampaikan, tetapi lebih kepada terwujudnya proses penghayatan dan pengamalan nilai-nilai Islam dalam berbagai aspek hidup bermasyarakat. Sebuah gagasan dan tipe dakwah yang jauh dari ide formalisasi ajaran

Pemikiran Politik KH. Abdurrahman Wahid”, dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku*, xvii

48 Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara*, 203.

49 Lihat M. Imdadun Rahmat, “Islam Pribumi, Islam Indonesia”, dalam M. Imdadun Rahmat et.al., *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003), xx. Lihat juga Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara*, 117.

Islam dalam manifestasi kebudayaan bangsa yang multikural. Gus Dur memilih jalan dakwah transformatif dengan selalu mempertimbangkan kebutuhan yang berkembang di tengah-tengah masyarakat dengan penuh keadilan. Wahyu Allah olehnya dipahami dengan cerdas dan lebih kontekstual dengan tanpa kehilangan sifatnya yang asli. Proses itu menurutnya sama sekali tidak merubah Islam sebagai ajaran suci yang berlaku bagi seluruh umat manusia kapan dan di manapun. Namun, lebih merupakan bagian dari upayanya memanifestasikan Islam universal ke dalam keseluruhan hidup manusia yang fitrahnya tercipta dengan penuh keragaman.⁵⁰

Dalam kerangka pikir itu, Gus Dur menghadirkan Islam bukan sebagai ancaman bagi hilangnya kebudayaan masyarakat Indonesia yang sangat beragam.⁵¹ Namun sebaliknya, ia memberi sebuah ruang bagi berkembangnya kearifan-kearifan budaya lokal yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan universal. Pengakuan Islam terhadap eksistensi keragaman budaya masyarakat lokal dalam hal ini dilandasi oleh kaidah ushul fiqh, seperti *al 'adat muhakkamah* (kebiasaan tertentu yang berlaku di masyarakat dapat menjadi sumber hukum). Kemungkinan inilah yang dimaksud dengan ungkapan: ketika norma-norma sudah diterima sebagai aturan atau pendapat umum karena dinilai mendukung dalam proses meninggikan martabat manusia, maka kalangan pendakwah Islam juga harus berpartisipasi dalam mewujudkannya.⁵² Dengan ungkapan lain, Islam seharusnya diajarkan dengan cara yang bijaksana dan selalu memperhatikan keadaan

⁵⁰ Lihat Qur'an 49: 13.

⁵¹ Bandingkan dengan pandangan madhab kultural dalam Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2008), 537.

⁵² Adurrahman Wahid, *Pergulatan Negara*, 89.

masyarakat.⁵³ Sebagaimana juga, para nabi mendakwahkan Islam dengan jalan mendialogkan dengan kultur masyarakat. Al-Qur'an dalam hal ini menggunakan istilah "*lisan kaum*";⁵⁴ yang ditafsirkan sebagai kebudayaan masyarakat setempat.

Memperhatikan uraian di atas, maka catatan penting dari karakter pesan dakwah yang disampaikan Gus Dur untuk Indonesia yang multikultur antara lain ialah pesan yang tidak bertentangan nilai kemanusiaan universal.⁵⁵ Pesan ini dikontekstualisasikan dalam ranah kehidupan masyarakat Indonesia yang beragam secara budaya, agama, etnis, jenis kelamin dan lain sebagainya. Selain nilai kemanusiaan universal, karakter pesan dakwah Gus Dur adalah pesan yang membawa perdamaian, sebagaimana "Islam" yang diartikan sebagai agama penebar kedamaian atau jalan keselamatan. Jalan ini diperjuangkan Gus Dur tanpa membedakan latar sosio-kultur sehingga mengantarkannya sebagai sosok penting dalam melindungi hak asasi manusia. Perjuangan Gus Dur pada sisi kemanusiaan dengan cara memberi kemudahan atau jalan tengah (moderat) telah menggambarkan pula karakter dakwahnya.⁵⁶ Kemudahan yang dimaksud ialah kemudahan yang dilandasi dengan kaidah-kaidah yang dapat dipertanggungjawabkan.⁵⁷ Demikian pula, gerakan dakwah

⁵³ Lihat Qur'an 16: 125.

⁵⁴ Lihat Qur'an 14: 4.

⁵⁵ Lihat tentang karakter pesan dakwah dalam Abdul Basit, *Filsafat Dakwah* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2013), 144.

⁵⁶ Lihat Nasarudin Umar, "Menebar Moderasi Islam", dalam Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010), xiv

⁵⁷ Berbagai pemikiran Gus Dur yang dilandasi oleh model interpretasi menggunakan instrumen ushul fiqh dan kaidah fikih. Lihat Said Aqil Siraj, "NKRI Sebagai Peradaban Islam Nusantara Kontemporer", dalam Yahya Cholil Staquf (ed.), *Ijtihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fiqih Siyasah Melalui*

Gus Dur menggambarkan karakter pesan Islam yang sangat mendalam, yaitu sangat menghargai perbedaan-perbedaan dan komitmen Islam yang melarang umatnya untuk tidak berbuat memaksa.

Kesimpulan

Memperhatikan misi transformasi Islam yang terefleksi baik di dalam gagasan maupun gerakan yang dilakukan oleh Gus Dur, maka tampak jelas bahwa misi tersebut bertujuan untuk mewujudkan masyarakat dengan segala macam perbedaannya agar dapat hidup berdampingan dengan penuh keadilan serta lebih bermartabat. Gerakan transformasi Islam yang ditunjukkan Gus Dur mengandung pesan utama bahwa dakwah Islam tidak cukup dilaksanakan melalui jalur formal, tetapi lebih penting dari itu adalah memilih jalur atau model kultural. Formalisasi Islam dihindari Gus Dur karena secara fundamental akan menggerus dan atau akan mengabaikan pilar penting dalam Negara Indonesia yang masyarakatnya dikenal sangat plural. Upaya-upaya inilah yang dapat mengantarkan kategori konsep dakwah Gus Dur dengan sebutan Model Dakwah Multikultural. Tipe dakwah ini dinilai sebagai resep untuk menghindarkan Islam sebagai agama yang berpotensi dibajak oleh individu atau kelompok individu yang tidak bertanggung jawab. Dalam aksinya, mereka biasanya menghadirkan wacana penafsiran Islam secara tekstual. Bahkan, pada situasi tertentu, ketika hendak mewujudkan tujuannya, kelompok ini tidak segan mengambil jalan kekerasan dan memaksa. Keadaan ini jika dibiarkan akan dapat mengancam keberadaan Indonesia yang multikultural.

Daftar Pustaka

- Anwar, M. Syafi'i. "Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Membingkai Potret Pemikiran Politik KH. Abdurrahman Wahid", dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: DEMOCRASY PROJECT Yayasan Abad Dekorasi, 2011.
- Asror, Ahidul. *Paradigma Dakwah: Konsepsi dan Dasar Pengembangan Ilmu*. Yogyakarta: LKiS, 2018.
- Barton, Greg. *Biografi Gusdur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Yogyakarta: Diva Press, 2016.
- . *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Terj. Nanang Tahqiq. Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, Adikarya IKAPI, Ford Foundation, 1999.
- Basit, Abdul. *Filsafat Dakwah*. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2013.
- Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Sirah Nabawiyah: Analisis Ilmiah Manhajiah: Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasulullah SAW*, ter. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Rabbani Press, 2000.
- Effendi, Djohan. *Pembaharuan Tanpa Menmbongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010.
- Fealy, Greg. "Percikan Api Muktamar 1994: Abdurrahman Wahid, Suksesi dan Perlawanan Atas Kontrol Negara", dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Pergulatan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Fuad, Zainul. *Diskursus Pluralisme Agama, Pemikiran dan Tokoh-tokoh Muslim dan Kristen di Indonesia*. Bandung: Cita Pustaka Media, 2007.

- Hefni, Harjani. *Komunikasi Islam*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2017.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2008.
- Mahfudz, Ali. *Hidayat al-Mursyidin ila Thuruq al-Wa'dzi wa al-Khitabah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Muktarruddin, "Dakwah Humanis Rasulullah SAW: Harmonisasi antara Konsepsi dan Aplikasi" dalam Muhammad Habibi Siregar, *Dakwah Humanis*. Bandung: Cita Pustaka Media, 2014.
- Ningrum, Dian Junita, et.al., "Kajian Ujaran Kebencian di Media Sosial", *Jurnal Ilmiah Korpus*, Volume II, Nomor III, Desember 2018.
- Rahmat, M. Imdadun. "Islam Pribumi, Islam Indonesia", dalam M. Imdadun Rahmat et.al., *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- Ramage, Douglas E. "Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Paska Asas Tunggal" dalam Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Rumadi, *Islamic Post Tradisionalism in Indonesia*. Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2015.
- Siraj, Said Aqil. "NKRI Sebagai Peradaban Islam Nusantara Kontemporer", dalam Yahya Cholil Staquf (ed.), *Ijtihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fiqih Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid Asy-Syari'ah*. Kediri: Lirboyo Press, 2015.
- Subhani, Ja'far. *Ar-Risalah: Sejarah Kehidupan Rasulullah SAW*, ter. Hasyim Muhammad dan Meth Kieraha. Jakarta: Lentera, 1996.
- Tasmara, Toto. *Komuniaksi Dakwah*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997.

- Umar, Nasarudin. "Menebar Moderasi Islam", dalam Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010.
- Wahid, Abdurrahman. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Cet. V. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- _____. "Agama dan Demokrasi", dalam Th. Sumartana (ed.) *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*. Yogyakarta: Dian Interfidei, 1994.
- _____. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- _____. *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: DEMOCRASY PROJECT Yayasan Abad Dekorasi, 2011.
- _____. *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*. Cet. III. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- _____. *Tabayyun Gus Dur*. Cet. III. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- _____. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: DESANTARA, 2001.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

Dakwah Transformatif Pesantren dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer

Dasar Pemikiran

Sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia, Pesantren telah mengalami dinamika dan perkembangan yang sangat luar biasa. Dinamika dan perkembangan pesantren tersebut telah dikaji oleh banyak pengamat baik dari dalam maupun luar negeri, sehingga referensi pengetahuan tentang pesantren hingga kini terus mengalami perkembangan. Banyak aspek yang dapat dipelajari dari kehidupan pesantren di Indonesia, mulai dari sejarah berdiri,¹ sistem pendidikan,² peran dalam kehidupan sosial-politik,³ hingga tentang konstruksi nilai yang ditawarkannya.⁴ Dari sisi sejarah,

- 1 Baca karya Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982). Baca pula Karel A. Stennbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1986).
- 2 Periksa Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 17.
- 3 Periksa keterlibatan kyai pesantren pada tulisan Greg Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (Ed), *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nadlatul Ulama dan Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1997), 1-34. Lihat pula peran yang dimainkan oleh ulama pesantren dalam karya Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- 4 Lihat bagian tulisan tentang "Pesantren : Lembaga Pendidikan dan Pusat Ortodoksi Islam", dalam karya Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 141.

awal mula berdirinya pesantren tidak bisa lepas dari proses masuknya Islam di Nusantara. Peran pesantren dalam proses penyebaran Islam bisa dilihat dari kegiatan dakwah Walisongo di wilayah Jawa. Bukti-bukti hubungan antara lahirnya pesantren dan proses penyebaran Islam, selain tercatat secara memadai dalam naskah akademik hasil penelitian para pakar, juga bisa dilihat dari berbagai situs sejarah Islam yang tersebar di wilayah Nusantara. Dapat dipastikan bahwa pada hampir semua kantong peradaban Islam ditemukan hubungannya dengan pesantren.⁵

Sistem pendidikan yang ditawarkan pesantren juga menjadi hal menarik bagi para pemerhati pendidikan Islam di Indonesia. Nurcholish Madjid misalnya, dalam salah satu pandangannya mengatakan bahwa seandainya Indonesia tidak mengalami penjajahan, maka pertumbuhan sistem pendidikan Indonesia akan mengikuti jalur atau model pendidikan pesantren.⁶ Pandangan Nurcholish ini didasarkan kepada pengalaman negeri Barat, di mana cikal bakal hampir semua universitas terkenal adalah perguruan-perguruan yang semula berorientasi kepada masalah-masalah keagamaan. Meski tidak sedikit pengamat yang mengatakan bahwa sistem pendidikan Islam pesantren sudah dikenal sangat lama di tempat lain, seperti di India dan Irak,⁷ tetapi Nurcholish Madjid tetap mengatakan bahwa sistem pendidikan pesantren adalah sistem pendidikan, yang di samping menjunjung

5 Lihat Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), 58.

6 Lihat Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren* (Jakarta: Paramadina, 1997).

7 Bandingkan dengan tulisan Ali Haidar, "Akar Tradisi Pesantren dalam Masyarakat Indonesia", dalam *Tarekat, Pesantren dan Budaya Lokal* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 1999), 69.

tinggi nilai-nilai Islam, juga nilai-nilai asli (*indigenous*) yang berkembang di lingkungannya. Dengan kata lain, pesantren dibangun dari pengalaman masyarakat Islam Indonesia dalam kegiatan transmisi ajaran Islam dengan berbagai karakternya yang sangat unik.⁸

Dalam kegiatan sosial-politik, peran pesantren tidak cukup dikatakan sebatas pada skala regional. Sejarah Indonesia modern mencatat bahwa pesantren secara langsung terlibat dalam merespon berbagai masalah nasional, seperti ketika bangsa Indonesia menghadapi tantangan kolonial Barat. Pada zaman kolonialisme tersebut, lembaga pendidikan pesantren tercatat sudah bergerak dalam memperjuangkan kepentingan bangsa dengan kekuatan dan nilai-nilai yang dibangunnya sendiri. Oleh kolonialisme Barat, pesantren bahkan bukan saja dianggap telah mengganggu tujuan-tujuan mereka, tetapi juga dipandang amat berbahaya karena digunakan sebagai tempat persemaian kader bangsa untuk menentang penjajah. Dalam skala global, pesantren juga berpartisipasi aktif dalam pembentukan Komite Hijaz. Pembentukan komite ini bertujuan mengusulkan kepada pemerintah Arab Saudi agar memberi kebebasan bagi praktik bermadhab dalam menjalankan ajaran agama.⁹

Selain aspek-aspek penting di atas, sisi lain yang cukup menarik bagi peneliti pesantren di Indonesia adalah tentang

8 Lihat Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000), 51. Bandingkan dengan Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 49.

9 Lihat tentang latar belakang berdirinya NU yang dimotori oleh ulama pesantren dalam Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*. Cet III (Surabaya: Duta Akasara Mulia, 2010), 78.

warisan kultur atau nilai budaya yang dibangunnya. Ideologi yang selama ini berkembang di dunia pesantren adalah keyakinan bahwa seluruh kehidupan adalah ibadah. Kehidupan duniawi adalah subordinasi dari rangkuman nilai Ilahi yang diyakini sebagai sumber nilai tertinggi. Dari ajaran pokok inilah, lahir bermacam nilai-nilai luhur pesantren, seperti keikhlasan, kesederhanaan, tanggung-jawab, dan kemandirian. Nilai-nilai inilah yang dijadikan pesantren sebagai basis perjuangan dalam mengembangkan pendidikan dan aktivitas dakwahnya kepada masyarakat secara luas. Karakteristik nilai yang dikembangkan pesantren mempunyai posisi strategis untuk mensikapi berbagai persoalan yang berkembang pada masa kontemporer, seperti dampak negatif dari pola hidup manusia modern dan globalisasi yang menciptakan masalah baru seperti ketergantungan, kemiskinan, dan pola hidup konsumerisme. Dalam banyak kegiatan dakwah di era kontemporer ini, pesantren juga telah melakukan proses penterjemahan nilai-nilai luhurnya dalam bentuk kegiatan dakwah transformatif. Dalam konteks ini, pesantren tidak saja dikenal sebagai lembaga pendidikan dengan tugas utama transmisi ajaran, tetapi juga dikenal sebagai lembaga dakwah yang mempunyai perhatian khusus dalam memecahkan berbagai problem sosio-kultural.¹⁰ Dengan kata lain, pesantren telah berperan menjadi institusi dalam proses transformasi sosial.

Dari berbagai pemikiran dan ungkapan fakta-fakta di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa pesantren dengan

¹⁰ Lihat Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: Dharma Bhakti, 1984). Lihat juga pengantar oleh Agus Maftuh Abegebriel, "Madhab Islam Kosmopolitan Gus Dur", dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), xviii.

karakter uniknya telah memainkan peran penting dalam kehidupan sosial-keagamaan masyarakat Islam di Indonesia. Peran pesantren telah menghadirkan eksistensi dirinya sebagai salah satu lembaga yang berfungsi dalam menstimulasi lahirnya peradaban Islam di wilayah Nusantara.¹¹ Peran-peran tersebut tidak sebatas kepada persoalan artifisial belaka, tetapi lebih bermakna dengan cara menyentuh persoalan-persoalan riil yang lebih substansial di masyarakat. Salah satu fakta yang telah diungkap adalah tentang partisipasi dan peran aktif institusi pesantren dalam transformasi sosial melalui aktualisasi nilai-nilai luhurnya dalam kehidupan masyarakat. Legitimasi pesantren semakin kuat setelah pemerintah mengesahkan Undang-undang Pesantren nomor 18 Tahun 2019, di mana di dalamnya dijelaskan tentang fungsi pesantren sebagai penyelenggara kegiatan pendidikan, dakwah dan fungsi pemberdayaan masyarakat. Berdasar fakta-fakta tersebut, tulisan ini disajikan khusus membahas tentang: Bagaimana dakwah transformatif pesantren dalam menghadapi permasalahan-permasalahan kemanusiaan kontemporer?

Diskursus tentang Dakwah Transformatif

Sebagai aktivitas sosial-keagamaan dengan prinsip utama mewujudkan kondisi masyarakat yang lebih baik,¹² maka keberadaan dakwah sebagai aktivitas agama dipastikan mempunyai usia sangat tua. Pada hampir setiap komunitas

11 Lihat penjelasan tentang pengaruh pengajaran pesantren yang disebut sebagai tradisi agung (*great tradition*) dalam Bruinessen, *Kitab Kuning*, 17-20

12 Lihat kandungan al-Qur'an, 3:104 yang artinya: "Hendaklah ada di antara kamu segolongan yang mengajak kepada kebaikan, menyuruh berbuat baik, dan melarang (mencegah) dari perbuatan mungkar (perbuatan keji)".

masyarakat Islam di belahan dunia mana pun, ditemukan adanya gejala aktivitas sosial-keagamaan sebagaimana dimaksud. Bahkan, dalam perkembangannya sekarang ini, dakwah bukan hanya sekedar istilah yang berkaitan dengan aktivitas sosial-keagamaan, tetapi sudah menjadi bidang ilmu sendiri yang dikaji secara luas di berbagai perguruan tinggi.¹³ Sayangnya, pada umur yang sudah sangat tua tersebut, produk pemikiran dakwah tergolong masih minim, terutama dalam menghasilkan teori pengetahuan yang dapat berfungsi memberi penjelasan terhadap fenomena sosial-keagamaan, khususnya tentang bagaimana proses merealisasikan Islam dalam kehidupan umat. Hal ini bisa diketahui dari terbatasnya literatur yang mengkaji konsep yang berkaitan dengan dakwah, baik sebagai aktivitas keagamaan atau sebagai ilmu.

Demikian pula dengan gagasan, konsep, dan istilah dakwah transformatif. Dalam literatur studi Islam, kajian tentang istilah ini juga tergolong masih minim. Meski demikian, ada beberapa pakar yang telah mencoba mensistematisasikan konsep dakwah yang dekat dengan apa yang dimaksud dengan istilah dakwah transformatif. Saiful Muhtadi dan Ahmad Safei misalnya, mengartikan dakwah sebagai proses rekayasa sosial menuju tatanan masyarakat ideal.¹⁴ Pada makna ini, dakwah merupakan bagian dari gerakan agama yang tidak dapat

13 Kajian ilmu dakwah di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) sudah berkembang sedemikian rupa. Ilmu dakwah yang semula hanya merupakan nama salah satu mata kuliah, kini sudah berubah menjadi bidang ilmu tersendiri yang dikaji dengan berbagai bidang ilmu lain, seperti sosiologi, psikologi, komunikasi dan lain sebagainya. Bahkan, Fakultas Dakwah yang ada di berbagai PTAI sekarang telah berhasil mengembangkan bermacam program studi, sebagian lagi menjadikan ilmu dakwah sebagai konsentrasi studi di program pascasarjana.

14 Lihat Asep Saiful Muhtadi dan Agus Ahmad Safei, *Metode Penelitian Dakwah* (Bandung: Pustaka Setia, 2003), 15

terpisahkan atau senantiasa bersentuhan dengan persoalan-persoalan yang berkembang di dalam kehidupan masyarakat, di mana aktivitas dakwah itu dilaksanakan. Ditambahkan oleh Saiful Muhtadi dan Ahmad Safei, bahwa sebagai proses rekayasa sosial, dakwah perlu merujuk kepada pola-pola dan perilaku yang dilakukan Nabi dan sahabatnya, dengan melakukan dakwah yang berorientasi kepada pemecahan terhadap masalah-masalah yang berkembang.¹⁵

Selanjutnya, dengan berpijak kepada penafsiran al-Qur'an dan sejarah perjuangan yang dilakukan para nabi, Enjang mendefinisikan dakwah sebagai proses sistematis untuk memerdekakan manusia dari dominasi sosial yang memalingkan dan memalsukan fitrah kemanusiaannya. Menurutnya, dakwah yang dilakukan oleh para nabi tidak sekedar berkaitan dengan upaya menghilangkan pengingkaran manusia terhadap keberadaan Allah sebagai satu-satunya Dzat yang wajib disembah (dimensi teologis), tetapi juga berkaitan dengan masalah pemberantasan terhadap praktik sosial yang timpang dan tidak humanis (dimensi antropologis). Enjang mencontohkan diutusnya Nabi Musa dan Nabi Harun ketika kondisi manusia saat itu mengalami degradasi moral dan praktik dehumanisasi; Nabi Luth diutus ketika manusia melupakan kodrat kemanusiaannya dengan dengan praktik free sex dan homoseksual, dan Nabi Muhammad saw untuk menyempurnakan akhlak manusia yang jauh dari ajaran tauhid. Jadi, dakwah menurutnya adalah proses yang membawa perubahan sosial lebih baik bagi individu dan masyarakat sesuai ajaran Islam.¹⁶

¹⁵ Ibid., 16

¹⁶ Periksa Enjang As, "Penelusuran Makna Dakwah", dalam Asep Kusnawan, *Ilmu*

Konseptualisasi dakwah yang semakna dengan maksud dakwah transformatif juga ditawarkan oleh Ilyas Ismail dan Priyo Hotman. Keduanya mengartikan dakwah sebagai upaya mengajak manusia untuk menuju sistem moral yang dilandasi atas ide *al-ma'ruf*, sekaligus mengantisipasi dari kemungkinan terjerembab dalam *al-munkar*. Dakwah harus mengintervensi seluruh lingkup kehidupan manusia dan mengkonsolidasikannya dalam bentuk sistem hidup yang penuh moral dan kemanusiaan (*full of morality and humanity system*). Dakwah dalam pengertian ini mengharuskan upaya-upaya preventif yang menghalangi setiap kemungkinan pergeseran sistem ke arah berlawanan. Ismail dan Hotman juga menegaskan bahwa hakekat dakwah merupakan merupakan kendaraan untuk menyampaikan pesan-pesan moral dalam Islam, dan mengkonsolidasikannya dalam format kehidupan yang bermoral-kemanusiaan (*meaningfull morality of human life*).¹⁷

Pendapat lain dikemukakan Amrullah Ahmad. Menurutny, dakwah Islam adalah usaha dan kegiatan orang beriman dalam mewujudkan ajaran Islam dengan menggunakan sistem dan cara tertentu ke dalam kenyataan hidup perorangan (*fardiyah*), keluarga (*usrah*), kelompok (*thaiifah*), masyarakat (*mujtama'*) dan negara (*daulah*) merupakan kegiatan yang menjadi sebab (instrumental) terbentuknya komunitas dan masyarakat Muslim serta peradabannya. Tanpa adanya dakwah, maka masyarakat Muslim tidak akan dimungkinkan keberadaannya. Dengan

Dakwah: Kajian Berbagai Aspek (Jakarta: Pustaka Bani Qurays, 2004), 7-12.

¹⁷ Lihat dalam A. Ismail dan Priyo Hotman, *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam* (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), 37-38.

demikian, dakwah merupakan pergerakan yang berfungsi mentransformasikan Islam sebagai ajaran (doktrin) menjadi kenyataan tata masyarakat dan peradabannya yang berdasarkan pada pandangan dunia Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Oleh karenanya, dakwah merupakan faktor dinamik dalam mewujudkan masyarakat berkualitas yang biasa disebut dengan istilah *khairah ummah* dan *daulah thayyibah*.¹⁸

Amrullah Ahmad menambahkan bahwa secara substansial dakwah Islam dapat dipandang dari dua sudut pandang, yaitu: pertama, dakwah sebagai ilmu dan kedua, dakwah sebagai aktivitas. Sebagai ilmu, dakwah merupakan kesatuan pengetahuan yang tersusun secara sistematis yang antar bagian-bagiannya saling berhubungan dan memiliki tujuan tertentu yang bersifat teoritis maupun praktis. Dakwah sebagai ilmu menempati posisi teoritis sebagai penjelas dan yang menentukan arah aktivitas dakwah dimasa kini dan yang akan datang sejalan dengan perkembangan ilmu dan teknologi. Sedangkan dakwah sebagai aktivitas hakikatnya merupakan pergerakan (*harakah*) transformasi Islam menjadi tatanan kehidupan pribadi, keluarga, dan jama'ah.¹⁹ Pandangan ini mirip dengan dengan apa yang telah disampaikan oleh Sukriyanto yang mendefinisikan dakwah sebagai transformasi ajaran dan nilai-nilai Islam, yaitu sebagai proses internalisasi, pengamalan, dan pentradisian ajaran dan nilai-nilai Islam,

¹⁸ Pandangan ini disampaikan Amrullah Ahmad dalam makalah yang berjudul "Konstruksi Keilmuan Dakwah dan Pengembangan Jurusan-Konsentrasi-Studi" pada acara seminar dan lokakarya "Pengembangan Keilmuan Dakwah dan Prospek Kerja", yang diselenggarakan oleh APDI Unit Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, Semarang 19-20 Desember 2008.

¹⁹ Ibid.

perubahan keyakinan, sikap, dan perilaku pada manusia dalam relasinya dengan Allah SWT, sesama manusia, dan lingkungan sosialnya.²⁰

Pendapat lain juga dikemukakan oleh Yunan Yusuf yang mengartikan dakwah sebagai segala aktivitas yang berupaya merubah situasi, dari situasi kehidupan yang bukan Islami kepada nilai kehidupan yang Islami. Aktivitas dan kegiatan dakwah tersebut dilakukan dengan jalan mengajak, mendorong, menyeru, tanpa tekanan, paksaan, dan tujuan provokasi, dan bukan pula dengan bujukan dan rayuan. Yunan Yusuf menambahkan bahwa dakwah harus dilakukan dengan metode yang sesuai. Metode atau cara yang digunakan harus sesuai pula dengan materi dan tujuan yang hendak dicapai di dalam dakwah. Penggunaan metode atau cara yang benar merupakan sebagian keberhasilan dakwah. Menurut Yunan Yusuf, sekurangnya ada tiga metode dalam dakwah, yaitu metode hikmah, mauidlotul hasanah, dan mujadalah.²¹

Di dalam merumuskan obyek kajian ilmu dakwah, Muhammad Sulthon juga membuat konsep tentang dakwah yang dekat makna dakwah sebagai kegiatan transformatif. Sulthon mengelaborasi sumber ajaran Islam yang secara tegas membedakan antara kebenaran dan kebatilan serta antara yang ma'ruf dan yang munkar. Dakwah Islam menurutnya harus memihak kepada kebenaran dan ma'ruf karena kedua hal itu mempunyai kesesuaian dengan fitrah manusia. Ada hubungan antara Islam, dakwah, dan fitrah. Dakwah Islam

20 Lihat artikel yang ditulis Sukriyanto, "Filsafat Dakwah", dalam Andy Dermawan, *Metodologi Ilmu Dakwah*. Cet. II (Yogyakarta: LESFI, 2002), 2

21 Baca Yunan Yusuf, "Metode Dakwah: Sebuah Pengantar Kajian", dalam Munzier Suparta dan Harjani Hefni, *Metode Dakwah* (Jakarta: Prenada Media, 2003), XVI-XVI.

merujuk kepada fitrah manusia karena di dalam fitrah itu ada kebenaran yang hadir pada diri mad'u dan diterima dengan ketulusan. Dengan kata lain, tidak ada paksaan, tidak ada tipu muslihat, dan pendangkalan akal yang terjadi di dalam dakwah. Berdasar pemikiran seperti itu, Sulthon mempunyai pandangan tentang makna dakwah, yaitu mengajak manusia kembali kepada hakikat fitri yang tidak lain adalah jalan Allah serta mengajak manusia untuk kembali kepada fungsi dan tujuan hakiki keberadaannya dalam bentuk mengimani ajaran kebenaran dan mentransformasikan imam menjadi amal shaleh.²²

Pada hakekatnya, jika dicermati, diskursus tentang konsep dakwah yang sesuai dengan maksud dan tujuan dakwah transformatif, sebagaimana dikemukakan oleh para pakar di atas, merupakan gerakan dakwah yang telah dilaksanakan oleh Nabi Muhammad saw dalam menata masyarakat. Dari berbagai pandangan dan pendapat yang dikemukakan para pakar tersebut, maka dapat dikemukakan bahwa hakekat dakwah transformatif adalah dakwah yang mengacu kepada: (1) upaya mewujudkan Islam sebagai tatanan masyarakat secara menyeluruh (*kaffah*) dalam seluruh aspek kehidupan: ideology, politik, social, budaya, ekonomi, dan pendidikan, (2) upaya memecahkan masalah yang berkembang secara konkrit dalam wilayah kehidupan sosial, (3) upaya mengaktualisasikan nilai-nilai Islam dalam segala aspek kehidupan perorangan (*fardiyah*), keluarga (*usrah*), kelompok (*thaiifah*), masyarakat (*mujtama'*) dan negara (*daulah*), dan (4) upaya menciptakan sistem hidup yang penuh moral dan kemanusiaan (*full of*

²² Lihat Muhammad Sulthon, *Desain Ilmu Dakwah: Kajian Ontologis, Epistimologis, dan Aksiologis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 56.

morality and humanity system).

Transformasi Pesantren Masa Kontemporer

Dinamika yang terjadi di dunia pesantren, mengantarkan posisi lembaga ini tidak semata-mata berfungsi sebagai institusi pendidikan dengan tugas utama memperkaya pikiran santri dengan teks-teks agama (*tafaqquh fi al-din*), tetapi bergerak lebih jauh dengan berupaya meningkatkan tegaknya moral dan aktualisasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan sosial. Kondisi ini sejalan dengan tujuan utama pesantren yang sejak awal terus diupayakan, yaitu menegakkan Islam di tengah-tengah kehidupan sosial dengan selalu mempertimbangkan kondisi sosial dan budaya masyarakat yang ada di sekitarnya. Kondisi demikian membawa pesantren dikenal luas sebagai lembaga yang sangat fleksibel dalam berdialektika dengan perubahan zaman. Fleksibilitas ini sesuai dengan slogan yang selama ini populer di dunia pesantren: *al-muhafazah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhdu bi al-jadid al-aslah*²³ (memelihara nilai-nilai terdahulu yang sudah baik dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik).

Jika dilihat dalam sejarah perjuangannya, pesantren memang tidak pernah diam menghadapi problem sosial-keagamaan.²⁴ Peran pesantren bahkan tidak cukup dikatakan sebatas dalam skala regional. Pesantren pernah terlibat merespon persoalan global: pertama, pesantren pernah merespon tantangan global ketika menghadapi kolonialisme

23 Lebih jauh tentang asal-usul kaidah ini, lihat dalam Ahmad Zahro, *Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999: Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 21.

24 Lihat peran kyai pesantren pada masyarakat dalam Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, ter. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987), 3.

bangsa Barat yang pada saat itu sedang melakukan ekspansi ke negeri-negeri jajahannya, termasuk Indonesia. Semasa kolonialisme Belanda, lembaga pendidikan pesantren tetap hidup dan berkembang di atas kekuatannya sendiri. Bahkan, bagi pemerintah Belanda, lembaga ini bukan saja dipandang tidak bermanfaat bagi tujuan-tujuan kolonial, akan tetapi dipandang amat berbahaya sebab pesantren merupakan tempat persemaian yang amat subur bagi kader-kader yang menentang praktik penjajahan di muka bumi. Pesantren di masa penjajahan mengalami tekanan yang amat berat. Hal ini terjadi karena para kiai di pesantren memberikan pengajaran kepada santrinya tentang cinta tanah air (*hub al-watan*) serta menanamkan sikap patriotik, meski awalnya merupakan lembaga yang memberikan perhatian pada bidang keagamaan.²⁵

Kedua, kalangan pesantren yang tergabung dalam Komite Hijaz yang dipelopori elit ulama pernah memperjuangkan hukum bermadhab kepada pemerintahan Arab Saudi yang menganut faham Wahabi. Komite ini bertujuan mengusulkan kepada pemerintahan Saudi agar memberi kebebasan kepada praktik bermadhab dalam menjalankan agama.²⁶ Komite internasional yang terbentuk di Surabaya ini dihasilkan melalui forum rapat yang dihadiri oleh pada ulama dari berbagai pesantren, berbarengan dengan lahirnya keputusan mereka yang akan mendirikan Jam'iyah Nahdaltul Ulama (NU).²⁷

25 Baca Mahpuddin Noor, *Potret Dunia Pesantren: Lintasan Sejarah, Perubahan, dan Perkembangan Pondok Pesantren* (Bandung: Humaniora, 2006), 12

26 Muchith Muzadi, *NU dan Fiqih Kontekstual* (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1994), 68-69

27 Lihat dalam Nur Kholik Ridwan, *NU dan Neoliberalisme: Tantangan dan Harapan Menjelang Satu Abad* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 1.

Dua peristiwa tentang peran ulama pesantren itu mencerminkan bahwa dalam menghadapi persoalan sosial, baik dalam skala lokal, regional, maupun global, pesantren telah berusaha melakukan transformasi sosial untuk menjawab tantangan yang berkembang di masanya. Fungsi sebagai lembaga transformasi sosial tersebut masih berlangsung hingga masa sekarang, yaitu dengan keterlibatan dan peran aktif pesantren merespon berbagai isu kontemporer umat, seperti isu korupsi, terorisme, dan gerakan eksterimisme agama. Bahkan, tidak sedikit referensi yang telah mencatat nama-nama pesantren yang tersebar di berbagai wilayah di tanah air yang terlibat dalam aksi nyata, seperti pemberdayaan masyarakat sipil melalui ekonomi, politik, dan aksi sosial lain yang mempunyai relevansi dengan tujuan pesantren: menegakkan moral dan nilai-nilai Islam secara menyeluruh dalam berbagai aspek.

Memberdayakan Masyarakat Sipil

Konsep *civil society* (masyarakat sipil) memiliki sejarah panjang dan pengertian yang sangat beragam sesuai dengan konteksnya. Oleh karena itu, pengertian masyarakat sipil masih akan berkembang dan terbuka kemungkinan adanya perbedaan-perbedaan. Pengertian masyarakat sipil di sini lebih cenderung menggunakan formula konsep yang berkembang pada awal abad ke-20 yang didominasi oleh pemahaman tentang sebuah masyarakat yang mempunyai kemampuan mengambil jarak dengan negara dan mencoba melakukan fungsi sebagai penyeimbang. Wacana masyarakat sipil di Indonesia menurut Abd A'la pertama kali muncul di dalam konferensi yang diadakan oleh Monash University pada

akhir tahun 1998. Konferensi itu mengangkat tema tentang *State and Civil Society in Contemporary Indonesia*. Jika dilihat dari kelahirannya, maka wacana ini termasuk relatif baru dalam pengalaman Indonesia.²⁸

Perbincangan tentang pemberdayaan masyarakat sipil dalam konteks Indonesia, tidak bisa mengesampingkan peran pesantren. Sebab, lembaga ini sejak kemunculannya tidak bisa lepas dari perannya di masyarakat. Pesantren didirikan dengan tujuan mengadakan transformasi sosial untuk wilayah yang ada di sekitarnya.²⁹ Sebagian besar pesantren berkembang di wilayah-wilayah pedesaan, mempresentasikan sebagai masyarakat muslim pedesaan. Oleh karenanya, jika terdapat perkembangan pemikiran dan interpretasi keagamaan yang datang dari luar pesantren, maka pengaruhnya bagi masyarakat pedesaan sangatlah kecil. Fakta inilah yang melandasi pemikiran bahwa pemberdayaan masyarakat sipil yang sebagian besar hidup di pedesaan akan sangat sulit tercapai jika tidak melibatkan kalangan pesantren. Dengan kata lain, pesantren merupakan institusi yang sudah sangat kuat mengakar di masyarakat bawah. Hal ini merupakan modal yang tidak ternilai dalam proses mewujudkan masyarakat sipil, berupa adanya sinergi dan kepercayaan yang terbangun secara kuat antara pesantren dengan masyarakat yang ada di sekitarnya.

Kepercayaan dan sinergi yang kuat sebagaimana tersebut di atas, ditemukan dalam kiprah beberapa

28 Lihat Abd Ala, *Pembaharuan Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006), 44.

29 Lihat penelitian tentang peran kyai pesantren pada masyarakat yang mengalami perubahan dalam Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, ter. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987), 3.

pesantren di Indonesia, misalnya Pesantren Annuqayah,³⁰ Guluk-Guluk Madura Jawa Timur. Fiqih-sufistik sebagai salah satu karakteristik pesantren menjadi tema besar yang dikembangkan pesantren kepada santri dan masyarakat luas. Pola demikian mengantarkan terbentuknya masyarakat pada pola hidup yang mencerminkan nilai-nilai keagamaan yang substansial. Pemberdayaan masyarakat melalui pemahaman fiqih-sufistik membawa masyarakat sekitar pesantren akrab dengan ketentuan-ketentuan yang bersifat agama serta mulai mengenal nilai-nilai moralitas yang dijadikan sebagai pijakan dalam kehidupan mereka.³¹ Pada tataran strategis, Pesantren Annuqayah membuat Program Pengembangan Masyarakat. Melalui strategi ini lahir program penyelamatan lingkungan yang dilakukan melalui kegiatan penghijauan hutan dan bukit-bukit yang sudah gundul. Pesantren Annuqayah, melalui Biro Pengabdian Masyarakat (BPM) juga mengembangkan usaha bersama bersifat kemitraan.³² Beberapa kegiatan biro ini misalnya pengrajinan tikar, pemberian kredit pupuk, dan pembaruan cara pembakaran gamping. Pengaruh dari kegiatan tersebut alah meningkatnya kesejahteraan masyarakat sehingga meredahnya kekerasan dalam tradisi mereka.³³

Dalam tataran kultur dan nilai yang diperjuangkannya, seperti kemadirian, pesantren juga mempunyai kesamaan dengan visi perwujudan *civil society*. Kemandirian yang selalu

³⁰ Lihat hasil penelitian tentang transformasi sosial yang dilakukan Pesantren Annuqayah dalam Bisri Effendi, *Annuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura* (Jakarta: P3M, 1990).

³¹ A'la, *Pembaharuan Pesantren*, 45.

³² Ibid., 65.

³³ Sebagaimana diketahui, Madura merupakan salah satu wilayah yang masyarakat dikenal mempunyai tradisi carok. Lihat dalam A. Latief Wiyata, *Carok Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

ditekankan pesantren kepada seluruh santrinya merupakan gerakan yang secara perlahan tetapi pasti. Kultur ini mampu memposisikan pesantren sebagai agent sosial yang berfungsi di dalam membentuk masyarakat yang lebih mandiri dan bermartabat. Karakteristik kultur seperti ini mengantarkan pesantren kepada eksistensinya sebagai lembaga yang benar-benar berbeda dengan pola-pola hirarkis yang selama ini dimainkan negara dalam menerapkan konsep pembangunan di masyarakat. Negara dengan segala kekuatannya mempunyai posisi tawar sangat tinggi, sementara masyarakat berada pada posisi lemah. Kenyataan ini dapat dilihat dari program-program pemerintah yang diberikan kepada masyarakat miskin dan tertinggal, seperti bantuan tunai langsung dan yang sejenisnya.

Selain Annuqayah yang ada di Madura, pesantren lain yang mengemuka namanya dalam kegiatan pemberdayaan masyarakat sipil adalah Pesantren Sidogiri, Pasuruan Jawa Timur. Pesantren ini sampai sekarang dikenal masyarakat luas, bukan saja karena jumlah alumni yang besar dan menyebar di seluruh Pulau Jawa dan bahkan penjuru wilayah Indonesia, tetapi juga dikenal karena upayanya dalam menumbuhkan kedaulatan dan secara bebas melakukan aktivitas sosial sesuai dengan tradisi, kultur, dan budayanya. Sejak tahun 1990-an, Pesantren Sidogiri serius menyiapkan organisasi atau asosiasi, penguatan ekonomi masyarakat, kemandirian, dan pencerdasan. Mengutip apa yang sudah disampaikan oleh Sulthan Fatoni dalam penelitiannya:

“Fenomena Sidogiri dalam pandangan Alexis de Tocqueville (1994), adalah civil society yang menggejala sosial dalam masyarakat modern

mengingat Sidogiri sudah melakukan apa yang diistilahkan dengan voluntary (kesukarelaan), self-generating (keswasembadaan), dan self-supporting (keswadayaan), kemandirian tinggi berhadapan dengan negara, dan keterikatan dengan norma-norma atau nilai-nilai hukum yang diikuti oleharganya.”³⁴

Pesantren Sidogiri juga mempunyai usaha-usaha di bidang ekonomi yang cukup kuat dan mandiri. Bahkan, telah terjadi proses pembagian peran antara Pesantren Sidogiri dan masyarakat desa. Pada tataran praktis, Pesantren Sidogiri memposisikan dirinya sebagai leading sector dan masyarakat sebagai pelaku ekonomi di sektor riil. Sampai saat ini, Pesantren Sidogiri memilih mendirikan koperasi berbasis syari’ah. Pilihan mendirikan koperasi berbasis syari’ah ini, merupakan upaya memberikan muatan aktivitas ekonomi dengan persoalan religiusitas sehingga masyarakat tetap mempunyai nilai-nilai yang berasal dari agama. Masyarakat dalam setiap tindakan sosial dan organisasi sosial selalu dilandasi oleh nilai agama. Agama, meminjam istilah Peter L. Berger di sini adalah “langit suci”³⁵ yang berfungsi sebagai penjaga moral. Pada sisi lain, pilihan membentuk koperasi oleh Pesantren Sidogiri adalah untuk memperluas keterlibatan masyarakat. Masyarakat sipil yang diperjuangkan adalah masyarakat yang mampu memiliki sikap kritis dan sekaligus menolak dominasi ekonomi pasar (kapitalistik) serta memperkuat partisipasi aktif.

34 Lihat Sulthan Fatoni, *Masyarakat Pesantren dan Civil Society Analisa Kapital Sosial* (Jakarta: eLSAS, 2008), 87.

35 Lihat dalam karya Peter L. Berger, *Langit Suci Agama Sebagai Realitas Sosial*, ter. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991).

Mengembangkan Toleransi dan Anti Kekerasan

Salah satu fenomena yang muncul dalam masa transisi demokrasi dan sekaligus menyedot perhatian masyarakat (baca;pesantren) adalah fenomena kekerasan yang dilakukan atas nama agama.³⁶ Kekerasan yang muncul atas nama agama lebih dikarenakan oleh kurangnya sikap toleran dalam menghadapi perbedaan paham. Pola penanganan terhadap kasus-kasus tersebut sebelumnya dikenal lebih menekankan pendekatan kekuasaan, terutama ketika bangsa ini berada di bawah kekuasaan rezim Orde Baru. Pengalaman Indonesia di bawah kekuasaan Orde Baru yang militeristik, terbukti gagal meredam fenomena kekerasan yang tumbuh berkembang di beberapa wilayah di Indonesia. Bahkan, sejak runtuhnya rezim Orde baru, tepatnya ketika kran demokrasi dibuka secara lebar, tindak kekerasan atas nama agama dan kelompok-kelompok sektarian semakin menjadi fenomena yang tumbuh subur di Indonesia. Terhadap fenomena tersebut, media pernah mencatat pandangan pengamat bahwa bangsa Indonesia seakan-akan kehilangan jati dirinya, sebagai bangsa yang menjunjung etika dan sopan santun adat ketimuran.³⁷

Selain aksi kekerasan, transisi demokrasi juga ditandai oleh ledakan partisipasi masyarakat melalui retorika Islamisme yang memunculkan Islam politik di Indonesia.³⁸ Geliat arus

³⁶ Lihat Mun'im A. Sirry, *Membendung Militansi Agama: Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern* (Jakarta: Erlangga, 2003), 78.

³⁷ Kompas. Com pada 23 Desember 2012 memuat komentar Direktur Yayasan Deni JA, Novriantoni Kahar, dalam jumpa pers di Kantor Lingkaran Survei Indonesia (LSI), Jakarta. Lihat <http://internasional.kompas.com/read/2012/12/23/15154962/Lima.Kasus.Diskriminasi.Terburuk.Pascareformasi> (Diakses 1 November 2013).

³⁸ Lihat Ahidul Asror, "Radical Islamic Movement in the Era of Democratic Transition in Indonesia", dalam Imam Subchi et.al, *Mozaik Pemikiran Islam Bunga Rampai Pemikiran Islam Indonesia* (Jakarta: Dirjen Pendis dan Diktis

Islam politik yang terjadi demikian cepat berkembang seolah menafikan model perjuangan Islam kultural yang tumbuh sebelumnya. Bahkan, retorika Islamisme cenderung agresif dan mengesankan sebagai sebuah tafsir tunggal, termasuk di dalamnya menyangkut tentang hubungan antara agama (baca; Islam) dan demokrasi. Masalah kontemporer yang lahir dari relasi antara Islam dan demokrasi ini adalah munculnya gerakan radikalisme agama yang mempunyai watak keras, eksklusif, dan ekstrim. Watak inilah yang disinyalir sebagai faktor pendorong lahirnya aksi teroris yang akhir-akhir ini marak terjadi di beberapa wilayah di Indonesia.³⁹

Fenomena kontemporer pada masa transisi demokrasi berupa tindak kekerasan serta sikap beragama yang ekstrimis-fundamentalis direspon oleh pesantren dengan mengembangkan pola keberagamaan yang ramah dan moderat. Perbedaan paham dan pola-pola ekspresi keberagamaan disikapi dengan mengembangkan sikap toleran dan saling menghargai. Pesantren yang direpresentasikan oleh para kiai banyak terlibat dalam kegiatan diskusi dan kerjasama untuk mengembangkan wacana toleransi dan moderatisme dalam kehidupan beragama. Bahkan, beberapa kiai menunjukkan kesungguhannya mengembangkan sikap ini, dengan melakukan kerjasama baik dengan sesama lembaga dalam maupun lembaga luar negeri. Semangat dakwah pesantren

Kementerian Agama RI, 2011), 247.

39 Tentang kebangkitan Islam, John L. Esposito mengatakan bahwa kebangkitan Islam adalah bagian dari pencarian bentuk, identitas dari komunitas Islam. Radikalisme Islam menurut Esposito merupakan bentuk *civil Islam* yang melakukan perlawanan terhadap perlakuan tidak adil dari sebuah rezim. Jika salah mengorganisir, maka gerakan ini di samping menjadi inspirasi pembebasan juga bisa menjadi sumber ekstrimisme. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 73.

tergambar dalam salah satu kutipan di bawah ini:

“Para ulama sepakat agar toleransi menjadi salah satu alternatif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena toleransi bukan sekedar hak, tetapi kewajiban. Tuhanpun dalam kitab suciNya disebut Mahapengasih, Mahapenyayang, Mahapengampun, dan Mahapemaaf. Karena itu, Sila Ketuhan yang Maha Esa harus dipahami dalam konteks mengimplementasikan nilai-nilai ketuhanan itu secara konsekuen dan konsisten, utamanya dalam hal toleransi”.⁴⁰

Kutipan tersebut menggambarkan sebuah upaya dakwah transformatif kalangan pesantren terhadap masalah kontemporer yang sedang berkembang di zamannya, yakni fenomena kekerasan dan intoleransi dalam kehidupan bernegara, khususnya kehidupan beragama. Dalam derajat tertentu masalah tersebut bisa membayakan kelangsungan hidup berbangsa yang masyarakatnya terdiri atas bermacam suku dan agama. Dakwah transformatif dilakukan dengan cara mensemai atau menghidupkan kembali nilai-nilai Islam yang sudah dikembangkan sejak lama di dunia pesantren. Sebagaimana diketahui, dalam setiap gerak dan langkahnya,⁴¹ Islam pesantren selalu mengajarkan sikap hidup berhaluan *ahl sunnah wa al jama'ah* (aswaja) yang berisi tentang nilai : *tawasut-i'tidal* (moderat), *tasammuh* (toleran), dan *tawazun* (seimbang).⁴² Selama ini, nilai-nilai tersebut populer digunakan

⁴⁰ Lihat Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010), 33.

⁴¹ Periksa tentang langkah kalangan pesantren dalam dinamika sosial-politik di Indonesia pada tulisan Andree Feillard, “Nahdlatul Ulama dan Negara: Fleksibilitas, Legitimasi dan Pembaharuan”, dalam Ellyasa KH. Darwis, *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 1-53

⁴² Lihat Said Aqiel Siradj, “Ahlussunah wal Jama'ah di Awal Abad XXI”, dalam Imam Baehaqi (ed), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*

untuk melandasi gerak warga Nahdlatul Ulama (NU) dalam mensikapi seluruh persoalan. Hal ini menunjukkan kuatnya relasi timbalik antara NU dan pesantren. Sebagaimana pernah diungkapkan Sahal Mahfudz dalam ilustrasi metaforisnya yang mengatakan bahwa NU adalah pesantren besar, sedang pesantren adalah miniatur NU.⁴³

Memperjuangkan Keadilan Gender

Gender merupakan salah satu persoalan kontemporer-krusial yang juga menyita perhatian kalangan agama, tidak terkecuali kalangan pesantren. Gender mempunyai makna yang berbeda dengan seks (jenis kelamin).⁴⁴ Seks berhubungan dengan ciri-ciri biologis dan fisik tertentu, sementara gender dibentuk oleh persepsi sosial dan budaya tentang stereotipe perempuan dan laki-laki dalam sebuah masyarakat. Oleh karena gender ditentukan secara sosial, maka wawasan masyarakat, kultur, ideologi sangat mempengaruhi proses pembentukan identitas gender. Dalam ruang sosial itulah, keberadaan pesantren sebagai salah sub-kultur, turut berperan memberi warna dalam proses pembentukan identitas gender di masyarakat. Peran tersebut ditemukan dalam sejumlah tulisan yang dipublikasikan kepada masyarakat.⁴⁵

(Yogyakarta: LKiS, 2000), 139.

43 Lihat Thoha Hamim, *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer: Dialektika Kehidupan Politik, Agama, Pendidikan dan Sosial Masyarakat Muslim* (Suarabaya: Diantama, 2004), 173.

44 Lihat Heddy Shri Ahimsa Putra, "Gender dan Pemaknaannya", dalam Muhammad Yazid, (ed), *Pemberdayaan Perempuan Melalui Pemahaman Ajaran Agama* (Surabaya: PSG IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2003), 28-40

45 Baca misalnya tulisan Husein Muhammad, "Hak Reproduksi Perempuan Menurut Islam", *Makalah Pelatihan Penguatan Hak-Hak Kesehatan dan Reproduksi Perempuan di kalangan Masyarakat*. Yogyakarta, Agustus, 1995. Baca pula Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* (Jakarta:

Kalangan pesantren pada dekade terakhir juga aktif terlibat dalam memperjuangkan terwujudnya kesetaraan dan keadilan gender. Hal ini tidak sekedar berhenti pada orientasi dan wacana, tetapi sudah menjadi kesadaran dan aksi nyata. Fakta-fakta ini misalnya dapat dipelajari dari sebagian kutipan wawancara KH. Muhyidin Abdusshomad, pengasuh Pesantren Nurul Islam, Jember Jawa Timur, dalam menjawab pertanyaan tentang kepemimpinan perempuan pesantren yang terjadi pada beberapa tahun terakhir:

“Saya kira ini tidak lepas dari kerja orang-orang yang mempunyai kesadaran kesetaraan gender. Para tokoh penggerak itu semisal Kyai Masdar, Lies Marcoes, Bu Sinta Nuriyah, Farcha Ciciek, dan adanya LSM-LSM seperti P3M, Rahima, Puan Amal Hayati. Mereka bekerja keras lebih dari sepuluh tahun, hampir lima belas tahun. Dan mereka keluar masuk pesantren, melakukan halaqah, pelatihan, tadarus, seminar di pesantren. Itu mempunyai pengaruh besar dalam mengubah pola pikir perempuan pesantren....Saya bangga sekali di beberapa pesantren, seperti Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo (Situbondo, Jawa Timur), Ibu Nyai sampai bisa menyelesaikan promosi S3 dan sudah profesor. Di Jombang Ibu Nyai sudah banyak yang doktor....”⁴⁶

Proses pembentukan identitas gender oleh pesantren lebih jauh juga sudah menyentuh langsung kepada hak-hak perempuan dalam kehidupan keluarga santri, seperti tergambar dalam rancangan proyek kerjasama pelatihan “Fiqh an-Nisa’ untuk Penguatan Hak-Hak Reproduksi Perempuan”,

P3M, 1996).

⁴⁶ http://www.pondokpesantren.net/ponpren/index.php?option=com_content&task=view&id=391 (Diakses 2 November 2013)

dalam proposal kerjasama yang dilakukan antara Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk Madura dengan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).⁴⁷ Di Madura sendiri, pengaruh pesantren dalam proses pembentukan identitas gender dapat ditemukan dari hasil penelitian oleh Soebahar dan Hamdanah. Dalam penelitian ini ditemukan variasi orientasi identitas gender hasil konstruksi pesantren tentang hak-hak reproduksi perempuan. Diantaranya adalah pandangan moderat kiai-kiai pesantren di Madura tentang hak-hak reproduksi perempuan. Moderatisme ini menyajikan pemahaman kiai secara proporsional, kontekstual, dan interpretatif terhadap kitab-kitab yang selama ini populer digunakan di berbagai pesantren, seperti kitab '*Uqud al Jain*' dan '*Adab al Mar'ah*'. Bahkan, di antaranya juga ditemukan pandangan-pandangan modern yang didasarkan kepada pertimbangan praktis.⁴⁸

Kesimpulan

Dari berbagai sumber yang disajikan dalam tulisan ini, dapat diambil beberapa pernyataan umum: Keberadaan pesantren di Indonesia dari sejak berdiri hingga sekarang dikenal sebagai institusi yang terus-menerus melakukan kegiatan dakwah transformatif. Kegiatan dakwah ini dilakukan dalam rangka memberikan kepedulian sekaligus upaya memberikan jalan keluar bagi pemecahan masalah yang terjadi dalam kehidupan sosial. Dalam kegiatan dakwah transformatifnya, pesantren telah berperan aktif memberikan

⁴⁷ Lihat dalam Abd Halim Soebahar dan Hamdanah Utsman, *Hak Reproduksi Perempuan dalam pandangan Kiai* (Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1999),1.

⁴⁸ Ibid., 46.

respon terhadap masalah-masalah kontemporer yang terjadi di Indonesia dewasa ini, diantaranya: (1) memberdayakan ekonomi masyarakat sipil yang tengah dihipit oleh kapitalisme global, (2) mengembangkan sikap toleran dan terbuka, melarang setiap bentuk kekerasan yang diusung ideologi Islam radikal yang berwatak keras dan eksklusif, (3) memperjuangkan terwujudnya identitas gender yang penuh dengan semangat kesetaraan dan berkeadilan.

Daftar Pustaka

- A'la, Abd. *Pembaharuan Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006.
- Abegebriel, Agus Maftuh. "Madhab Islam Kosmopolitan Dus Dur", dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Ahmad, Amrullah. "Konstruksi Keilmuan Dakwah dan Pengembangan Jurusan-Konsentrasi-Studi" Makalah Seminar dan Lokakarya "Pengembangan Keilmuan Dakwah dan Prospek Kerja", APDI Unit Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, Semarang 19-20 Desember 2008.
- Ambary, Hasan Muarif. *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Anam, Choirul. *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*. Cet III. Surabaya: Duta Akasara Mulia, 2010.
- As, Enjang. "Penelusuran Makna Dakwah", dalam Asep Kusnawan, *Ilmu Dakwah: Kajian Berbagai Aspek*. Jakarta: Pustaka Bani Qurays, 2004.
- Asror, Ahidul. "Radical Islamic Movement in the Era of Democratic Transition in Indonesia", dalam Imam Subchi et.al, *Mozaik Pemikiran Islam Bunga Rampai*

- Pemikiran Islam Indonesia*. Jakarta: Dirjen Pendis dan Diktis Kementerian Agama RI, 2011.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000.
- Berger, Peter L. *Langit Suci Agama Sebagai Realitas Sosial*, ter. Hartono. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1999.
- _____. *NU: Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Dhofier, Zamakhsyari. Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihat Umat Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Effendi, Bisri. *Annuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura*. Jakarta: P3M, 1990.
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Fatoni, Sulthan. *Masyarakat Pesantren dan Civil Society Analisa Kapital Sosial*. Jakarta: eLSAS, 2008.
- Fealy, Greg. "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (Ed), *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nadlatul Ulama dan Negara*. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Feillard, Andree. "Nadlatul Ulama dan Negara: Fleksibilitas, Legitimasi dan Pembaharuan", dalam Ellyasa KH. Darwis, *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Haidar, Ali. "Akar Tradisi Pesantren dalam Masyarakat Indonesia", dalam *Tarekat, Pesantren dan Budaya Lokal*. Surabaya: Sunan Ampel Press, 1999.

- Hamim, Thoha. *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer: Dialektika Kehidupan Politik, Agama, Pendidikan dan Sosial Masyarakat Muslim*. Surabaya: Diantama, . 2004.
- Horikoshi, Hiroko. *Kiai dan Perubahan Sosial*, ter. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa. Jakarta: P3M, 1987.
- Ismail, A dan Priyo Hotman. *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*. Jakarta: Prenada Media Group, 2011.
- Madjid, Nurcholish. *Bilik-bilik Pesantren*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mas'ud, Abdurahman. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*. Jakarta: P3M, 1996.
- Misrawi, Zuhairi. *Pandangan Muslim Moderat Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010.
- Muhammad, Husein. "Hak Reproduksi Perempuan Menurut Islam", *Makalah* Pelatihan Penguatan Hak-Hak Kesehatan dan Reproduksi Perempuan di kalangan Masyarakat. Yogyakarta, Agustus, 1995.
- Muhtadi, Asep Saiful dan Agus Ahmad Safei. *Metode Penelitian Dakwah*. Bandung: Pustaka Setia, 2003.
- Muzadi, Muchith. *NU dan Fiqih Kontekstual*. Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 2004.
- Noor, Mahpuddin. *Potret Dunia Pesantren: Lintasan Sejarah, Perubahan, dan Perkembangan Pondok Pesantren*. Bandung: Humaniora, 2006.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa. "Gender dan Pemaknaannya", dalam Muhammad Yazid, (ed), *Pemberdayaan Perempuan Melalui Pemahaman Ajaran Agama*. Surabaya: PSG IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2003.

- Ridwan, Nur Kholik. *NU dan Neoliberalisme: Tantangan dan Harapan Menjelang Satu Abad*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Siradj, Said Aqiel. "Ahlusunah wal Jama'ah di Awal Abad XXI", dalam Imam Baehaqi (ed), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Sirry, Mun'im A. *Membendung Militansi Agama: Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- Soebahar, Abd Halim dan Hamdanah Utsman. *Hak Reproduksi Perempuan dalam pandangan Kiai*. Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1991.
- Stennbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Sukriyanto. "Filsafat Dakwah", dalam Andy Dermawan, *Metodologi Ilmu Dakwah*. Cet. II. Yogyakarta: LESFI, 2002.
- Sulthon, Muhammad. *Desain Ilmu Dakwah: Kajian Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Wahid, Abdurrahman. *Bunga Rampai Pesantren*. Jakarta: Dharma Bhakti, 1984.
- Wiyata, A. Latief. *Carok Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Yusuf, Yunan. "Metode Dakwah: Sebuah Pengantar Kajian", dalam Munzier Suparta dan Harjani Hefni, *Metode Dakwah*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Zahro, Ahmad. *Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999: Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

6

Kontribusi Dakwah Membangun Etika Komunikasi Sosial di Era Kontemporer

Dasar Pemikiran

Globalisasi dan perkembangan teknologi informasi berlangsung dengan sangat pesat. Dalam era ini, pola komunikasi sosial mengalami perubahan yang signifikan. Media sosial dan platform digital telah menjadi sarana utama dalam berinteraksi. Namun, pada sisi lain, muncul berbagai tantangan seperti penyebaran hoaks, ujaran kebencian, dan degradasi nilai-nilai etika dalam berkomunikasi.¹ Fenomena ini menunjukkan perlunya sebuah pendekatan yang mampu membangun kembali kesadaran etika dalam komunikasi sosial. Dakwah sebagai aktivitas penyampaian pesan nilai-nilai Islam memiliki peran strategis dalam membentuk karakter dan perilaku masyarakat, termasuk dalam aspek komunikasi. Melalui dakwah, nilai kejujuran, kesantunan, empati, dan tanggung jawab sosial dapat ditanamkan dan dikembangkan. Oleh karena itu, penting untuk dikaji bagaimana dakwah dapat berkontribusi dalam membangun etika komunikasi sosial

¹ Mohammad Nurhafiz Hassim, et.al., "HATE SPEECH IN THE DIGITAL AGE: A STUDY IN TERMS OF IMPACT AND SOCIAL IMPLICATIONS," *International Journal of Law, Government and Communication* 9, no. 38 (2024): 01–12.

yang sehat dan konstruktif.² Artinya, dakwah memainkan peran penting membentuk pola komunikasi yang tidak saja menekankan sampainya pesan, tetapi juga membangun hubungan saling menghargai agar tercipta kedamaian.

Kontribusi dakwah dalam kehidupan sosial sejauh ini sudah dirasakan oleh masyarakat. Melalui beberapa sub disiplin kajiannya, ilmu dakwah berperan menyumbang dalam memecahkan problem kontemporer yang berkembang di masyarakat. Melalui ilmu Bimbingan Konseling Islam, dakwah berkontribusi memberi cara bagaimana melakukan pendekatan terhadap anak yang mengalami kekerasan dalam lingkungan keluarga atau rumah tangga.³ Melalui ilmu Bimbingan Konseling Islam pula, ditemukan metode serta teknik membantu menyelesaikan problem kenakalan yang menimpa pada remaja, penyalahgunaan obat-obatan terlarang, dan penanganan untuk anak-anak yang memiliki kebutuhan khusus.⁴ Masalah kemanusiaan kontemporer lain juga mendapat perhatian dari sub disiplin ilmu dakwah, seperti ada dalam ilmu Pengembangan Masyarakat Islam. Sejumlah hasil penelitian dalam studi ini menjelaskan kontribusi dakwah melahirkan pengetahuan tentang bagaimana membangun lingkungan sosial, keseimbangan ekosistem alam, dan pemberdayaan masyarakat.⁵

2 Ilham, et.al., "Peran Komunikasi Islam dalam Meningkatkan Moral dan Etika di Era Masyarakat Digital," *Khazanah : Journal of Islamic Studies* 4, no. 2 (2025): 62–69.

3 Asti Haryati, et.al., "Upaya Konselor Islami Dalam Penanganan Spiritualitas Pada Korban Trauma Kekerasan Dalam Rumah Tangga," *Consilium : Berkala Kajian Konseling dan Ilmu Keagamaan* 9, no. 1 (2022)..

4 Dilla Astarini dan Hermi Pasmawati, "Islamic Counseling as a Therapy to Reduce Impulsive Behavior In Autism Children," *An Nadwah* 29, no. 1 (2023).

5 Andi Awaludin, Building Environmental Awareness through the Da'wah Movement: Theoretical and Practical Approaches," *PROGRESIF: Jurnal Dakwah*,

Demikian pula, dalam berbagai hasil kajian lainnya diketahui bahwa ilmu dakwah memiliki peran strategis dalam melakukan transformasi sosial pada masyarakat modern saat ini. Transformasi ini memiliki kedudukan penting dalam proses perubahan sosial menuju kepada keadaan yang lebih baik. Contoh konkret adalah keterlibatan para penggerak dakwah dalam mengembangkan kemandirian ekonomi masyarakat untuk mengurangi kemiskinan melalui pemberian akses dan pelatihan kerja serta penguatan ekonomi berbasis syariah.⁶ Berbagai hasil penelitian lain juga menjelaskan peran aktivitas dakwah yang sudah menyentuh persoalan kaum disabilitas.⁷ Sebagaimana diketahui bahwa pada sebagian komunitas tertentu, kalangan disabilitas sering mengalami perlakuan tidak adil. Namun, melalui pendekatan dakwah inklusif, penyandang disabilitas diberikan akses pembelajaran yang setara serta difasilitasi terlibat dalam berbagai aktivitas. Peran dakwah dalam hal ini ialah menekankan pentingnya solidaritas sosial.

Secara umum, kontribusi dakwah dalam membangun etika komunikasi sosial di era kontemporer terletak pada perannya sebagai sarana pembinaan moral di masyarakat. Di tengah arus globalisasi dan kemajuan teknologi yang sering kali mengaburkan batas-batas antara kebebasan berekspresi dan tanggung jawab sosial, dakwah dapat memainkan perannya dalam menanamkan nilai-nilai, seperti kejujuran, kesantunan,

Sosial, dan Komunikasi 2, no. 1 (2025): 31–40.

6 Afdhal Yaman, "Mosque Economic Empowerment through Sharia Microfinance Institutions," *Waiheru* 10, no. 1 (2024): 107–114.

7 Komariah Komariah, "Efektivitas Bimbingan dan Konseling Islam untuk Meningkatkan Penerimaan Diri pada Penyandang Tunanetra," *Tarbawy: Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 1 (2019): 35–42.

empati, dan toleransi. Dalam konteks ini, posisi dakwah tidak hanya berfungsi sebagai sarana untuk menyampaikan pesan agama, tetapi dapat membentuk kesadaran kolektif menjaga harmoni sosial melalui komunikasi yang dilandasi etika. Dengan kekuatan nilai di dalamnya, dakwah dapat menjadi kekuatan transformatif untuk mendorong masyarakat dapat berinteraksi secara sehat, saling menghargai, dan menghindari konflik yang dapat merusak tatanan sosial. Hal ini menunjukkan bahwa dakwah memiliki relevansi tinggi dalam membentuk karakter masyarakat digital, tanpa kehilangan arah moral dalam berkomunikasi dan berinteraksi. Oleh karena itu, keberadaannya sangat berarti sebagai instrumen strategis membangun transformasi.⁸

Berdasar pemikiran di atas, tulisan ini disusun dengan fokus kajian tentang bagaimana etika komunikasi sosial dibangun melalui proses dakwah beserta prinsip-prinsip yang mendasarinya di era kontemporer. Fokus kajian ini memiliki manfaat yang berhubungan dengan maraknya praktik komunikasi masyarakat yang semakin terbuka, sebagai akibat kemajuan teknologi informasi. Praktik komunikasi sosial yang terbuka dewasa ini terkadang dapat dinilai mencederai berbagai pihak karena tidak hadirnya etika komunikasi sosial. Praktik komunikasi sosial yang semakin cepat dan terbuka, meski pada satu sisi berdampak positif, tetapi di sisi lain berpotensi menimbulkan dampak negatif jika terlepas dari nilai-nilai moral. Dalam konteks ini, dakwah memiliki peran strategis sebagai sarana pembinaan perilaku masyarakat serta penanaman nilai-nilai etis dalam komunikasi sosial.

8 Novita Lestari, "OPTIMALISASI DAKWAH DI ERA MODERN MELALUI MEDIA SOSIAL", *Qawwam : The Leader's Writing* 5, no. 1 (2024): 35–42.

Manfaat kajian ini adalah lahirnya pengetahuan dakwah yang dijadikan sebagai landasan membangun karakter dan budaya masyarakat.

Kontribusi Membangun Etika Komunikasi

Etika komunikasi merupakan bagian dari ilmu yang mengkaji tentang prinsip-prinsip moral dalam proses penyampaian pesan antar individu atau kelompok yang ada di masyarakat. Apa yang sangat ditekankan dalam hal ini adalah pentingnya menerapkan seperangkat nilai dalam praktik komunikasi dan interaksi sosial di masyarakat.⁹ Nilai-nilai moral seperti kejujuran, tanggung jawab, perasaan hormat, dan empati perlu ditampilkan dalam proses komunikasi kepada masyarakat, baik secara lisan, tulisan ataupun melalui sarana digital.¹⁰ Proses komunikasi sosial yang dilandasi dengan etika sosial adalah upaya untuk menjaga kelangsungan hidup masyarakat yang bermartabat dan ditujukan kepada semua pihak. Dalam konteks dakwah, di mana aktivitasnya berisikan penyampaian pesan kepada masyarakat, etika komunikasi menjadi penting diterapkan berdasar nilai-nilai agama agar pesan dakwah yang disampaikan kepada masyarakat memiliki hikmah. Proses dakwah yang dijalankan dengan etika komunikasi ini dapat berperan menciptakan keadaan-keadaan yang dibutuhkan membangun masyarakat.

Etika komunikasi dalam dakwah merupakan upaya penanaman nilai moral untuk menjaga kemurnian pesan-

9 Joko Susanto, "ETIKA KOMUNIKASI ISLAMI," *WARAQAT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 1, no. 1 (2020): 24.

10 Wina Sumiati dan Taosyekh Nawawi, "Digital Da'wah in the Modern Era: The Role of NU Garis Lucu, AISNU, and Pondok Sanad in Engaging the Younger Generation," *Digital Muslim Review* 2, no. 2 (2025): 153–75.

pesan keagamaan dari distorsi, provokasi, dan penyalahgunaan informasi. Hal ini berfungsi sebagai pelindung nilai-nilai luhur dalam ajaran Islam seperti kejujuran, kesantunan, dan tanggung jawab sosial dalam proses penyampaian dakwah kepada masyarakat.¹¹ Pada saat yang sama, etika komunikasi juga berperan sebagai jembatan sosial yang menghubungkan antara dai dan masyarakat, menciptakan ruang dialog yang sehat, membangun kepercayaan, dan memperkuat ikatan sosial di tengah keberagaman. Dalam konteks dakwah kontemporer, penerapan etika komunikasi menjadi sangat penting agar pesan-pesan dakwah tidak hanya diterima secara intelektual, tetapi dapat menyentuh hati dan membentuk kesadaran kolektif. Di sini, dakwah mampu menjadi kekuatan transformatif dalam membangun masyarakat inklusif dan saling menghargai.¹² Dengan kata lain, penerapan etika menjadi syarat keberhasilan untuk menciptakan perubahan sosial yang positif dan berkelanjutan.

Urgensi penerapan etika dalam komunikasi sosial memiliki relevansi di era yang sekarang disebut oleh banyak pakar sebagai era disrupsi. Era ini ditandai dengan terjadinya perubahan-perubahan secara cepat pada hampir seluruh sektor kehidupan manusia, sebagai akibat dari penggunaan teknologi komunikasi dan informasi.¹³ Berbagai tantangan dan

11 Burhanudin dan Abdul Rahman Rojali, "Membangun Harmoni Kehidupan Dengan Etika Komunikasi Islam," *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan* 26, no. 1 (2022): 51–69.

12 Ahmad Anas dan Hendri Hermawan Adinugraha, "Dakwah Nabi Muhammad terhadap Masyarakat Madinah Perspektif Komunikasi Antarbudaya," *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 11, no. 1 (2017): 53–72, <https://doi.org/10.15575/idaajhs.v11i1.1356>.

13 Peter F. Cowhey dan Jonathan D. Aronson, *Information and Production Disruptions*, vol. 1 (Oxford University Press, 2017).

peluang baru muncul di era ini. Sayangnya, segi etika sering kali menjadi sesuatu yang terabaikan oleh banyaknya kepentingan individu dan atau kelompok. Kenyataan ini menghadapkan masyarakat beragama kepada pentingnya kesadaran untuk terus melakukan penerapan etika dakwah, sebagai gerakan transformasi Islam yang dilandasi semangat hidup bersama.¹⁴ Sebagaimana diketahui bahwa kesadaran beragama di era disrupsi ini tidak jarang menampilkan pola-pola gerakan kelompok. Tidak sedikit di antara kelompok itu mengabaikan prinsip hidup bersama. Di antaranya muncul revitalisasi Islam dengan karakternya yang ekstrem dan radikal.¹⁵ Gerakan Islam dalam kelompok ini dinilai telah membajak Islam untuk kepentingan tertentu.

Etika komunikasi dakwah sebagai prinsip yang bersumber dari al-Qur'an mencita-citakan hadirnya kehidupan sosial yang penuh kedamaian di tengah ragam kepentingan di dalam kehidupan masyarakat. Dalam konteks ini, al-Qur'an selalu mengajarkan pentingnya menyampaikan pesan dakwah yang sesuai dengan kondisi masyarakat dengan tidak memaksakan kehendak. Islam mengajarkan agar dakwah dapat berperan menjaga kelangsungan masyarakat dengan tidak mengganggu praktik-praktik yang selama ini sudah berjalan dengan baik.¹⁶ Ajaran ini misalnya dapat ditemukan dalam konsep *amar ma'ruf nahi munkar* yang berulang kali disebut di dalam al-Qur'an. Al-ma'ruf dalam konteks dakwah memiliki makna sebagai sesuatu

14 Edi Amin, "ETIKA DAKWAH: KONTEKSTUALISASI DAKWAH PROFESIONAL," *TAJIDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 16, no. 1 (2017): 19–34.

15 Samuel Musa dan Samuel Bendett, *Islamic Radicalization in the United States: New Trends and a Proposed Methodology for Disruption* (2012).

16 Boydo Rajiv Hutagalung, "Jalan Damai Sufi Nusantara: Gagasan Dan Karya Wali Songo, Hamzah Fansuri, & Syamsuddin As-Sumatrani Bagi Perdamaian," *Spiritualita* 4, no. 2 (2020).

yang diketahui baik, tidak bertentangan dengan ajaran agama, dengan akal sehat, dan dengan kebiasaan umum yang berlaku di tengah masyarakat. Sebaliknya, sesuatu yang diketahui bertentangan dengan nurani dan akal sehat, dengan kebiasaan yang berlaku di masyarakat, dan bertentangan dengan ajaran agama tidak dapat dikategorikan sebagai *al-ma'ruf*. Kategori ini dalam konteks dakwah dikenal dengan istilah *al-munkar*, sesuatu yang diingkari fitrah manusia sebagai hal yang dapat mendatangkan keburukan.¹⁷

Dalam melakukan komunikasi sosial dengan tujuan untuk mewujudkan transformasi Islam di masyarakat tersebut, dakwah sangat memperhatikan sekali penerapan norma-norma dan nilai-nilai moral yang bersumber dari al-Qur'an. Penerapan norma dan nilai-nilai itu ditemukan pula dalam konsep *tabligh*, yang diartikan sebagai kegiatan menyampaikan informasi yang benar dan mencerahkan kepada masyarakat umum. Memberikan informasi yang benar dan mencerahkan kepada publik adalah tanggung jawab sosial yang melekat dalam aktivitas dakwah. Sebagaimana hal ini merupakan sebagian dari tugas kenabian yang diperintah Allah kepada para utusan. Menyampaikan informasi yang benar, baik secara lisan ataupun tulisan, memiliki tujuan agar masyarakat penerima pesan dakwah memperoleh literasi yang cukup untuk dijadikan sebagai dasar dalam berperilaku. Sebagaimana dikatakan dalam teori komunikasi bahwa tindakan manusia dipengaruhi benar dan salahnya informasi yang diterima. Pernyataan ini semakin menegaskan bahwa

17 Idlofi Idlofi dan Ahmad Rezy Meidina, "Konsep Amar Ma'ruf Nahi Munkar Dalam Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili;," *Jurnal Dirosah Islamiyah* 5, no. 3 (2023): 561-72.

kegiatan *tabligh* yang berisikan penyampaian informasi yang benar, menjadi sarana transformasi penanaman nilai-nilai etis bagi tindakan masyarakat. Bentuk tanggung jawab sosial dari dakwah dalam konteks ini adalah keinginan mewujudkan tindakan sosial yang benar oleh karena diterimanya informasi yang disampaikan para dai kepada masyarakat sebagai penerima pesan dakwah.

Konsep *tabligh* dengan demikian merupakan salah satu pilar utama dalam dakwah Islam yang berfungsi sebagai sarana penyampaian pesan kebenaran dan nilai-nilai moral yang dibutuhkan untuk membangun masyarakat. Dalam konteks pembentukan perilaku sosial, *tabligh* memiliki peran strategis karena melalui proses penyampaian informasi yang benar, masyarakat memperoleh pemahaman yang sesuai tentang ajaran Islam. Informasi yang disampaikan melalui *tabligh* tidak hanya bersifat informatif, tetapi juga edukatif sehingga mampu membentuk cara pandang, sikap, dan tindakan individu dalam kehidupan sehari-hari. Ketika pesan-pesan *tabligh* dikemas dengan pendekatan yang sesuai dengan kondisi sosial budaya masyarakat, maka ia menjadi kekuatan yang mampu mengarahkan perilaku kolektif berdasar nilai-nilai yang sesuai, seperti kebenaran serta kejujuran. Tanggung jawab sosial melalui *tabligh* terletak kepada aktivitas menyampaikan pesan agama dengan benar dilandasi dengan kejujuran.

Perihal kejujuran dai sangat ditekankan dalam etika dakwah.¹⁸ Sebab, ajaran Islam sangat menegaskan larangan mencampuradukkan antara yang haq dengan yang batil,

¹⁸ Harjani Hefni, *Komunikasi Islam* (Jakarta: Fajar Interpratama Mandiri, 2015), 239.

sebagaimana tercantum dalam Surah al-Baqarah ayat 42: *"Dan janganlah kamu campuradukkan kebenaran dengan kebatilan, dan janganlah kamu sembunyikan kebenaran, sedang kamu mengetahuinya"*.¹⁹ Dalam konteks sosial keagamaan, sikap jujur menjadi sangat relevan ketika masyarakat menghadapi arus relativisme nilai yang dapat mengaburkan batas antara ajaran Islam yang murni dengan praktik yang bertentangan. Islam mendorong umatnya bersikap terbuka dan toleran, tetapi tegas dalam menjaga kemurnian ajaran dengan tidak mengorbankan prinsip demi penerimaan sosial.²⁰ Mencampuradukkan yang haq dengan yang batil dapat menimbulkan kebingungan, merusak identitas keagamaan, dan melemahkan komitmen terhadap nilai-nilai Islam yang sejati. Untuk itu, dalam dakwah ditekankan pemahaman yang kuat terhadap akidah dan prinsip syariat agar tidak mudah terpengaruh oleh ideologi atau praktik menyimpang. Keteguhan bersikap jujur merupakan bentuk tanggung jawab moral dan spiritual dalam membangun masyarakat yang berlandaskan nilai-nilai Islam.²¹

Keharusan menyampaikan pesan penuh kejujuran agar memiliki dampak yang baik untuk masyarakat menjadi prinsip utama dalam berdakwah. Oleh karena itu, pesan dakwah yang disampaikan dengan penuh kejujuran harus memiliki karakter sebagaimana dijelaskan sebagaimana berikut: Pertama, pesan mengandung kebenaran. Pesan kebenaran merupakan karakteristik dan fondasi utama yang tidak dapat

¹⁹ Qur'an 2: 42.

²⁰ Munzier Suparta dan Harjani Hefni, "Kode Etik Dakwah" dalam *Metode Dakwah* (Jakarta: Prenada Media, 2003), 85.

²¹ Muhammad Najmuddin dan Kamaluddin Tajibu, "Avoiding Fitnah: A Review of Islamic Communication Ethics," *Palakka : Media and Islamic Communication* 4, no. 1 (2023): 15–24.

dipisahkan apalagi dihilangkan. Kebenaran dalam hal ini merujuk kepada ajaran yang bersumber dari wahyu Allah dan sunnah Rasulullah. Oleh karena itu, setiap pesan dakwah yang disampaikan dilandasi dengan hal-hal yang tidak menyimpang dari ajaran Islam. Kebenaran dalam hal ini bukan saja bersifat teoritis, tetapi juga praktis, berupa ajakan kepada manusia menuju jalan yang lurus, memiliki perilaku yang baik serta membangun kehidupan yang lebih bermakna. Kebenaran dalam pesan dakwah juga menjadi tolok ukur bagi keabsahan apa yang disampaikan oleh para dai. Pesan yang benar akan melahirkan kepercayaan serta membangkitkan kesadaran spiritual bagi sasaran dakwah. Menyampaikan kebenaran dalam hal ini adalah bentuk tanggung jawab moral yang bernilai tinggi. Oleh karena itu, setiap dai perlu memastikan materinya selaras dengan Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama Islam.

Kedua, pesan mengandung perdamaian. Dakwah yang dijalankan harus berisi pesan perdamaian yang mencerminkan nilai-nilai Islam *rahmatan lil 'alamin*, yaitu membawa kasih sayang dan kedamaian bagi seluruh alam. Dalam konteks sosial, dakwah yang damai akan mampu meredam konflik, mempererat ukhuwah, dan membangun harmoni antar sesama umat manusia, tanpa memandang latar belakang kulturalnya. Pesan perdamaian juga menunjukkan bahwa Islam menolak kekerasan, kebencian, dan permusuhan dalam bentuk apa pun. Oleh karena itu, seorang dai harus menyampaikan dakwah dengan penuh kelembutan, hikmah, dan pendekatan yang menyejukkan hati, agar pesan Islam dapat diterima dengan baik dan membawa manfaat bagi kehidupan bersama. Dakwah yang mengedepankan

perdamaian akan lebih mudah diterima oleh masyarakat yang majemuk dan beragam. Pesan yang menenangkan jiwa akan membuka ruang dialog yang sehat dan saling menghormati antar kelompok. Dalam sejarah dakwah, Nabi selalu mengedepankan perdamaian ketika menyampaikan risalahnya. Bahkan, kepada pihak yang menentangnya, Nabi menunjukkan sikap hormat. Pesan perdamaian dalam dakwah mencerminkan sebuah kematangan spiritual dan intelektual seorang dai. Dengan membawa pesan damai, dakwah menjadi sarana untuk membangun peradaban yang dilandasi dengan kasih sayang.²²

Ketiga, pesan memberi kemudahan. Pesan dakwah dalam hal ini seharusnya membuat hidup seseorang menjadi lebih mudah, tidak membingungkan, dan atau tidak memberatkan. Inti dari dakwah adalah menyampaikan ajaran Islam dengan cara yang sederhana dan mudah dipahami. Jika dakwah disampaikan dengan bahasa yang ringan dan penuh empati, maka orang yang mendengarnya akan merasa dekat dan nyaman. Pesan dakwah ini berarti mempermudah dan tidak menghakimi dan dengan itu akan membantu seseorang memahami kebaikan dan menjalankannya sesuai kemampuan. Dengan demikian, dakwah yang baik itu bukan hanya berkait dengan materi pesan yang akan disampaikan, tetapi juga berkait dengan bagaimana cara-cara menyampaikannya. Apabila dakwah dilaksanakan secara rumit, maka seseorang dapat merasa semakin jauh dari agama dan atau enggan untuk belajar agama. Dai yang bijaksana dalam hal ini sudah

²² Zein, I. M dan El-Wakil. A, "Remembering the covenants of the prophet muhammad: shared historical memory of good governance and peaceful co-existence". *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, 25, no. 2 (2020): 219-262.

mengetahui bagaimana cara berbicara dengan sasaran dakwahnya. Jadi, pesan dakwah yang mudah akan membuka hati penerimanya. Dengan pendekatan yang ringan dan mudah, pesan dakwah menjadi inspirasi untuk membangun masyarakat.²³

Selain menyuguhkan karakter-karakter pesan sebagaimana tersebut di atas, etika komunikasi sosial dapat terbangun dari kesantunan berbicara. Kesantunan berbicara merupakan prinsip yang sangat penting karena mencerminkan akhlak mulia dan sikap hormat terhadap sesama. Islam mengajarkan agar setiap kata yang diucapkan membawa kebaikan, tidak menyakiti hati orang lain, serta disampaikan dengan lemah lembut dan penuh hikmah. Dalam berdakwah, tutur kata yang santun menjadi kunci untuk menyentuh hati pendengar, menciptakan suasana yang kondusif untuk menerima pesan-pesan keimanan, dan menunjukkan teladan yang baik sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW. Kesantunan dalam berbicara bukan hanya etika, tetapi juga bagian dari ibadah dan wujud kasih sayang dalam menyampaikan kebenaran agama. Ucapan yang baik dapat menjadi pintu masuk hidayah bagi seseorang yang sedang mencari kebenaran. Sebaliknya, kata-kata kasar dan merendahkan dapat menjauhkan seseorang dari nilai-nilai yang diajarkan di dalam Islam. Pada konteks inilah, pelaksanaan dakwah lebih banyak mengedepankan kelembutan dan kebijaksanaan.²⁴

²³ Burhanuddin, "MEMBANGUN POLA KOMUNIKASI DAKWAH SEBAGAI ALTERNATIF MENCEGAH SIKAP INTOLERANSI BERAGAMA," *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan* 21, no. 1 (2019): 19–42.

²⁴ Qur'an 3: 159.

Ucapan kasar dan penghinaan dalam dakwah sangat dihindari sekalipun kepada mereka yang berbeda keyakinan dan agama. Nilai dakwah yang mendukung pengembangan etika komunikasi sosial ditemukan dengan diimplementasikannya sikap moral untuk tidak menghina sembah orang lain. Islam melarang menghina sembah non-Muslim, sebagaimana tercantum dalam Surah al-An'am ayat 108: *"Dan janganlah kamu memaki sembah-sembah yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan".*²⁵ Larangan ini menunjukkan betapa sangat pentingnya menjaga kehormatan dan kedamaian dalam hubungan sosial antar umat beragama agar tidak terjadi permusuhan dan konflik sosial.²⁶ Islam mengajarkan kesantunan berbicara dan tidak menghina apalagi menyakiti perasaan orang lain. Sikap ini mencerminkan nilai-nilai universal dalam Islam yang menjunjung tinggi keadilan dan kasih sayang terhadap sesama manusia. Dasar-dasar dakwah yang dilakukan dengan kelembutan dan penghormatan akan lebih mudah diterima dan membuka ruang dialog yang konstruktif. Jadi, menjaga tutur kata merupakan bagian dari strategi membangun harmoni dan memperkuat persaudaraan.

Sejalan dengan kesantunan berbicara yang dapat melahirkan harmoni dan persaudaraan, dakwah juga menekankan sikap menghormati perbedaan dan toleransi. Dakwah yang dilakukan dengan jalan menghormati perbedaan dan toleransi memiliki peran penting dalam menciptakan harmoni dan memperkuat nilai-nilai kemanusiaan. Dalam

²⁵ Qur'an 6: 108.

²⁶ Suud Sarim Karimullah, et.al., "Da'wah for Social Justice: Creating Awareness of Social Issues Through a Religious Approach," *Jurnal Dakwah Risalah* 34, no. 2 (2023): 110.

masyarakat yang majemuk dewasa ini, pendekatan dakwah yang inklusif dan penuh empati dapat membuka ruang dialog yang sehat, menghindari konflik, serta memperkuat rasa saling menghormati antar individu maupun kelompok. Dengan memahami bahwa setiap orang memiliki latar belakang, keyakinan, dan pandangan yang berbeda, maka dakwah menjadi sarana untuk menyampaikan kebaikan tanpa melakukan pemaksaan. Sikap toleran dalam berdakwah bukan hanya mencerminkan perilaku mulia, tetapi juga menunjukkan kedewasaan dalam menyampaikan pesan-pesan spiritual untuk membangun persatuan. Sebagaimana diketahui bahwa Nabi di dalam berdakwah dikenal sangat mengedepankan rasa persatuan dan persaudaraan.²⁷

Demikian pula, etika komunikasi sosial dapat terbangun dari rasa simpati dan empati dai dengan masyarakat yang menjadi sasaran dakwah. Dakwah beretika tidak hanya menyampaikan pesan agama, tetapi juga menunjukkan kepedulian terhadap kondisi emosional dan sosial sasaran. Simpati berarti merasakan dan memahami penderitaan orang lain, sementara empati melibatkan kemampuan untuk menempatkan diri dalam posisi mereka, sebagaimana ini menjadi karakter kepribadian Nabi.²⁸ Dengan pendekatan dan cara ini, dai mampu membangun hubungan yang hangat dan penuh kasih sehingga pesan dakwah lebih mudah diterima dan berdampak positif dalam kehidupan sosial umat. Dakwah dengan mengedepankan simpati dan empati mencerminkan perilaku mulia dan menjadikannya sebagai sarana membangun

²⁷ Fazluddin Farahmand dan Zaheeruddin Awab, "The Social Factors of Unity According to the Prophetic Tradition," *International Journal of Cultural and Religious Studies* 4, no. 2 (2024): 21–27.

²⁸ Qur'an 9: 128.

solidaritas kemanusiaan. Dengan demikian, simpati dan empati merupakan fondasi utama dalam membangun komunikasi sosial yang efektif di masyarakat. Saat dai mampu hadir sebagai sosok yang memahami dan merasakan apa yang dirasakan umat, maka dakwah tidak hanya menjadi ajakan spiritual, tetapi juga menjadi penguat rasa solidaritas sosial. Hal inilah yang menjadi esensi sejati dakwah, mengajak dengan hati, menyentuh dengan kasih, dan membimbing dengan keteladanan.

Kesimpulan

Perubahan sosial yang saat ini terjadi akibat globalisasi, digitalisasi, dan dinamika perubahan budaya yang cepat telah membawa banyak kemajuan, tetapi di sisi lain juga menimbulkan tantangan baru seperti keretakan struktur sosial dan melemahnya nilai kebersamaan. Komunikasi sosial yang seharusnya berlangsung kondusif, pada masa perubahan ini tergeser oleh kepentingan pragmatis dan mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan. Dalam situasi seperti ini, dakwah memiliki kontribusi menjadi sarana mewujudkan etika komunikasi sosial yang sehat. Dai dalam hal ini memiliki peran melakukan transformasi nilai dari berbagai karakter pesan dakwah, seperti menyampaikan pesan kebenaran, pesan perdamaian, dan pesan memudahkan bagi penerimanya. Demikian pula, komunikasi sosial yang sehat juga dapat diwujudkan melalui implementasi nilai-nilai dalam etika dakwah, seperti kejujuran, kesantunan, toleransi, serta rasa simpati dan empati. Dakwah beretika menjadi jembatan untuk merawat nilai-nilai kemanusiaan yang retak dan terpinggirkan oleh arus perubahan. Dengan penerapan karakter pesan dan

nilai-nilai dalam etika, maka dakwah mampu berkontribusi menghidupkan kembali semangat kebersamaan dan solidaritas sosial di tengah masyarakat. Oleh karena itu, penguatan etika oleh pelaku dakwah menjadi fondasi utama untuk mewujudkan komunikasi sosial yang sehat dan lebih beradab.

Daftar Pustaka

- Amin, Edi. "ETIKA DAKWAH: KONTEKSTUALISASI DAKWAH PROFESIONAL," *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 16, no. 1 (2017).
- Anas, Ahmad dan Hendri Hermawan Adinugraha. "Dakwah Nabi Muhammad terhadap Masyarakat Madinah Perspektif Komunikasi Antarbudaya," *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 11, no. 1 (2017).
- Astarini, Dilla Astarini dan Hermi Pasmawati. "Islamic Counseling as a Therapy to Reduce Impulsive Behavior In Autism Children," *An Nadwah* 29, no. 1 (2023).
- Awaludin, Andi. "Building Environmental Awareness through the Da'wah Movement: Theoretical and Practical Approaches," *PROGRESIF: Jurnal Dakwah, Sosial, dan Komunikasi* 2, no. 1 (2025).
- Burhanuddin, "MEMBANGUN POLA KOMUNIKASI DAKWAH SEBAGAI ALTERNATIF MENCEGAH SIKAP INTOLERANSI BERAGAMA," *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan* 21, no. 1 (2019).
- Burhanudin dan Abdul Rahman Rojali, "Membangun Harmoni Kehidupan Dengan Etika Komunikasi Islam," *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan* 26, no. 1 (2022).
- Cowhey, Peter F. dan Jonathan D. Aronson, *Information and Production Disruptions*, vol. 1. New York: Oxford

University Press, 2017.

- Farahmand, Fazluddin dan Zaheeruddin Awab. "The Social Factors of Unity According to the Prophetic Tradition," *International Journal of Cultural and Religious Studies* 4, no. 2 (2024).
- Hassim, Mohammad Nurhafiz. et.al., "HATE SPEECH IN THE DIGITAL AGE: A STUDY IN TERMS OF IMPACT AND SOCIAL IMPLICATIONS," *International Journal of Law, Government and Communication* 9, no. 38 (2024).
- Hayati, Asti. et.al., "Upaya Konselor Islami Dalam Penanganan Spiritualitas Pada Korban Trauma Kekerasan Dalam Rumah Tangga," *Consilium: Berkala Kajian Konseling dan Ilmu Keagamaan* 9, no. 1 (2022)..
- Hefni, Harjani. *Komunikasi Islam*. Jakarta: Fajar Interpratama Mandiri, 2015.
- Hutagalung, Boydo Rajiv. "Jalan Damai Sufi Nusantara : Gagasan Dan Karya Wali Songo, Hamzah Fansuri, & Syamsuddin As-Sumatrani Bagi Perdamaian," *Spiritualita* 4, no. 2 (2020).
- I.M. Zein dan El-Wakil, A. "Remembering the covenants of the prophet muhammad: shared historical memory of good governance and peaceful co-existence". *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, 25, no. 2 (2020).
- Idlofi dan Ahmad Rezy Meidina, "Konsep Amar Ma'ruf Nahi Munkar Dalam Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili," *Jurnal Dirosah Islamiyah* 5, no. 3 (2023).
- Ilham. et.al., "Peran Komunikasi Islam dalam Meningkatkan Moral dan Etika di Era Masyarakat Digital," *Khazanah: Journal of Islamic Studies* 4, no. 2 (2025).
- Karimullah, Suud Sarim, et.al., "Da'wah for Social Justice: Creating Awareness of Social Issues Through a Religious Approach," *Jurnal Dakwah Risalah* 34, no. 2 (2023).

- Komariah Komariah, "Efektivitas Bimbingan dan Konseling Islam untuk Meningkatkan Penerimaan Diri pada Penyandang Tunanetra," *Tarbawiyat: Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 1 (2019).
- Lestari, Novita. "OPTIMALISASI DAKWAH DI ERA MODERN MELALUI MEDIA SOSIAL", *Qawwam: The Leader's Writing* 5, no. 1 (2024).
- Musa, Samuel dan Samuel Bendett. *Islamic Radicalization in the United States: New Trends and a Proposed Methodology for Disruption* (2012).
- Najmuddin, Muhammad Najmuddin dan Kamaluddin Tajibu. "Avoiding Fitnah: A Review of Islamic Communication Ethics," *Palakka: Media and Islamic Communication* 4, no. 1 (2023).
- Sumiati, Wina dan Taosyekh Nawawi. "Digital Da'wah in the Modern Era: The Role of NU Garis Lucu, AISNU, and Pondok Sanad in Engaging the Younger Generation," *Digital Muslim Review* 2, no. 2 (2025).
- Suparta, Munzier Suparta dan Harjani Hefni. Kode Etik Dakwah" dalam *Metode Dakwah*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Susanto, Joko. "ETIKA KOMUNIKASI ISLAMI," *WARAQAT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 1, no. 1 (2020).
- Yaman, Afdhal. "Mosque Economic Empowerment through Sharia Microfinance Institutions," *12 Waiheru* 10, no. 1 (2024).

Mewujudkan Kesejahteraan Sosial Melalui Dakwah Pemberdayaan Masyarakat

Dasar Pemikiran

Dakwah bukan sebatas penyampaian informasi ajaran agama secara lisan, tetapi juga proses transformasi sosial yang bertujuan untuk menciptakan kehidupan masyarakat yang lebih baik, adil, dan sejahtera. Dalam konteks sekarang, dakwah perlu dikembangkan dengan pendekatan yang berorientasi untuk memecahkan masalah, misalnya melalui pemberdayaan masyarakat. Pendekatan ini menempatkan dakwah sebagai instrumen pembangunan sosial yang menyentuh langsung kebutuhan dan potensi masyarakat. Kesejahteraan sosial merupakan salah satu tujuan utama ajaran Islam, sebagaimana tercermin dalam prinsip keadilan, tolong-menolong, dan pengentasan kemiskinan. Artinya, dakwah tidak hanya berbicara tentang persoalan ibadah, tetapi juga mengurus masyarakat agar dapat hidup lebih berdaya dan bermartabat. Bentuk pemberdayaan dakwah ini misalnya dapat dilakukan melalui pemberian pelatihan keterampilan, penguatan bidang ekonomi, dan atau rehabilitasi lingkungan alam sekitar.¹ Dengan cara-cara seperti ini, makan dakwah

¹ Dian Diniyati, et.al., "POTENSI DAN PERAN PESANTREN SEBAGAI LEMBAGA

akan menjadi lebih konkret dan memiliki dampak kepada masyarakat.

Dalam praktiknya, dakwah berbasis pemberdayaan masyarakat menuntut para dai dan aktivis sosial untuk lebih memahami kondisi riil di lapangan.² Mereka perlu hadir di tengah masyarakat, mendengarkan aspirasi, serta mengenali potensi dan masalah yang ada. Dengan menggunakan pendekatan partisipatif dan empatik, dakwah pemberdayaan tidak lagi bersifat satu arah, melainkan menjadi proses dialog dalam membangun kesadaran dan kemandirian. Ketika dakwah mampu menyentuh aspek kehidupan sehari-hari, seperti ekonomi keluarga, pendidikan anak, dan kesehatan lingkungan, maka ajaran agama akan lebih mudah diwujudkan oleh masyarakat secara utuh. Hal ini juga membantu membangun kepercayaan antara dai dan masyarakat, karena dakwah dirasakan sebagai sesuatu yang relevan dan bermanfaat. Dakwah yang menyatu dengan kehidupan sosial akan lebih efektif dalam membentuk karakter dan perilaku masyarakat. Pendekatan ini juga membuka ruang kolaborasi antara lembaga-lembaga agama dengan berbagai pihak yang memiliki kepedulian terhadap pembangunan masyarakat. Dakwah pemberdayaan masyarakat dengan demikian menjadi gerakan yang tidak hanya berfungsi menyampaikan nilai-nilai abstrak, tetapi bergerak melakukan perubahan yang nyata di masyarakat.

Berbagai riset tentang pendekatan pemberdayaan masyarakat yang digunakan untuk meningkatkan kualitas

PELAKSANA KEGIATAN REHABILITASI HUTAN DAN LAHAN (RHL)," *Jurnal Penelitian Sosial dan Ekonomi Kehutanan* 7, no. 1 (2010).

2 Teguh Ansori, "Dakwah sebagai Pendorong Pembangunan Ekonomi Berkelanjutan di Masyarakat," *AL-MIKRAJ Jurnal Studi Islam dan Humaniora* (E-ISSN 2745-4584) 5, no. 01 (2024): 1179–86.

hidup manusia telah dilakukan pada banyak tempat. Misalnya, hasil penelitian di Sukabumi tentang pemberdayaan masyarakat sebagai suatu proses untuk meningkatkan kemampuan individu dan kelompok membuat pilihan dan mewujudkan perubahan serta mendorong partisipasi dalam pembangunan masyarakat. Pendekatan ini menangani berbagai isu, termasuk kemiskinan, kesehatan, dan keadilan sosial, melalui keterlibatan aktif masyarakat.³ Hasil riset tentang pemberdayaan masyarakat juga dilakukan di Majalengka. Riset ini berisi gambaran tentang peningkatan kualitas hidup masyarakat dengan memberikan pelatihan ekonomi kreatif untuk mendorong ketahanan dan kemampuan beradaptasi di antara anggota masyarakat. Pendekatan ini berhasil meningkatkan potensi lokal, seperti peningkatan pengetahuan, sikap, dan keterampilan yang krusial bagi pengembangan masyarakat yang efektif dan mandiri.⁴ Ada pula hasil penelitian yang dilakukan di Surabaya, difokuskan kepada penguatan masyarakat melalui pengelolaan sampah di wilayah pesisir.⁵ Riset khusus tentang dakwah dengan pendekatan pemberdayaan masyarakat dapat ditemukan, antara lain tentang peran Pondok Pesantren Wali Songo dalam melaksanakan dakwah bil hal untuk

3 Kantirina Rachaju, "Program Pemberdayaan Pemerintah Dalam Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat Desa di Wilayah Kabupaten Sukabumi," *ijd-demos* 4, no. 2 (2022).

4 Asep Saepudin, et.al., "Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pelatihan Ekonomi Kreatif dalam Mewujudkan Kemandirian Masyarakat di Desa Jayi Kecamatan Sukahaji Kabupaten Majalengka," *E-Coops-Day* 4, no. 1 (2023).

5 Desita Sukma Ramdhani dan Tjitjik Rahaju, "Pemberdayaan Masyarakat Pesisir (Studi pada Komunitas Bank Sampah Bintang Mangrove Kelurahan Gunung Anyar Tambak, Kecamatan Gunung Anyar, Kota Surabaya)," *Publika*, 1 Juli 2022, 953–68.

memberdayakan ekonomi masyarakat di Ngabar, Jawa Timur.⁶ Demikian pula, tentang kontribusi Pesantren Al-Ittifaq dan Al-Idrisiyyah dalam peningkatan pembangunan ekonomi melalui pelibatan masyarakat, pelatihan, dan keteladanan sehingga meningkatkan keterampilan santri dan rasa percaya masyarakat. Hal ini sekaligus menumbuhkan kewirausahaan dan kemandirian santri serta meningkatkan kesejahteraan masyarakat.⁷

Berdasarkan pemikiran-pemikiran di atas, tulisan ini mengkaji tentang dakwah dengan pendekatan pemberdayaan masyarakat. Pendekatan ini dipandang sebagai langkah strategis karena dakwah tidak hanya berfokus pada aktivitas penyampaian ajaran Islam secara verbal, tetapi lebih ditekankan pada upaya mendorong terjadinya transformasi sosial secara berkelanjutan. Pendekatan pemberdayaan masyarakat, sangat memungkinkan dakwah berjalan secara lebih kontekstual karena dapat menyentuh langsung persoalan dan kebutuhan riil masyarakat, seperti peningkatan ekonomi, pelestarian lingkungan, dan kesehatan. Melalui pendekatan pemberdayaan, dakwah menjadi gerakan nyata yang dapat mendorong lahirnya kemandirian, kesadaran, dan partisipasi aktif masyarakat dalam memperbaiki kualitas hidup sesuai dengan nilai-nilai yang diajarkan dalam Islam. Kelebihan lainnya, pendekatan dakwah ini tidak hanya menjadikan masyarakat sebagai objek, melainkan subjek yang aktif dalam

6 Sudarno Shobron, et.al., "Dakwah Bil-Hal Pesantren Walisongo Ngabar Ponorogo Jawa Timur dalam Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Tahun 2013-2014," 2016.

7 Deden Purbaya, et.al., "Empowerment of Students In An Effort To Improve The Economy of Islamic Boarding Schools (Case Study of Al-Ittifaq Islamic Boarding School in Bandung and Al-Idrisiyyah Islamic Boarding School Tasikmalaya)," *IJGIE (International Journal of Graduate of Islamic Education)* 3, no. 2 (2022): 251-73.

proses perubahan. Oleh karena itu, tulisan ini difokuskan pada pembahasan tentang bagaimana konsep dakwah yang diintegrasikan dengan pendekatan pemberdayaan serta bentuk kegiatan dakwah yang mampu mendorong transformasi sosial dalam rangka meningkatkan kesejahteraan sosial.

Mewujudkan Kesejahteraan Melalui Pemberdayaan

Masalah utama yang diangkat dalam kajian dakwah dengan pendekatan pemberdayaan masyarakat adalah bagaimana dakwah dapat bertransformasi dari sekadar penyampaian ajaran keagamaan menjadi gerakan sosial yang menyentuh langsung kehidupan masyarakat. Dalam praktiknya, dakwah sering kali terjebak dalam bentuk verbal atau simbolik serta kurang memiliki dampak pada perubahan nyata di masyarakat. Padahal, banyak komunitas menghadapi persoalan riil seperti kemiskinan, rendahnya akses pendidikan dan kesehatan, serta kerusakan lingkungan. Oleh karena itu, dakwah perlu diintegrasikan dengan pendekatan pemberdayaan agar mampu menjawab berbagai tantangan konkret. Dakwah bil hal menjadi solusi strategis karena model ini mengedepankan aksi nyata membangun kapasitas masyarakat, mendorong masyarakat berpartisipasi aktif, dan memperkuat nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini menggambarkan bahwa dakwah memiliki potensi menjadi kekuatan transformatif menciptakan kesejahteraan masyarakat.⁸

Beberapa pakar mendefinisikan istilah pemberdayaan masyarakat. Sebagian di antaranya mengartikannya sebagai

8 Muhammad Alifuddin, et.al., "Da'wah Bil hal: A Study of Muhammadiyah's Social Movements in Wolo During the Political Dynamics of the Old and New Order Eras," *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 18, no. 1 (2024): 133–52.

sebuah proses di mana masyarakat, khususnya yang mempunyai akses ke sumber daya pembangunan, didorong untuk meningkatkan kemandiriannya. Menurut Ali Aziz, pemberdayaan masyarakat adalah siklus yang berjalan secara terus menerus, merupakan proses partisipatif di mana anggota masyarakat bekerja sama dalam kelompok formal untuk berbagi pengetahuan dan pengalaman serta berusaha untuk mencapai tujuan bersama.⁹ Dengan demikian, pemberdayaan masyarakat bukan saja menitikberatkan kepada peningkatan ekonomi, melainkan meliputi beberapa aspek, seperti aspek sosial, budaya, kesehatan, pendidikan, dan politik dengan tujuan untuk membangun masyarakat mandiri, memiliki daya saing, dan kemampuan dalam menghadapi tantangan yang terus berkembang. Pemberdayaan masyarakat ini berarti upaya atau proses membangun kesadaran masyarakat. Masyarakat dalam hal ini menyadari posisinya bahwa mereka adalah bagian dari proses perubahan itu sendiri.

Pengertian dan fungsi pemberdayaan sebagaimana tersebut di atas dapat diintegrasikan dengan dakwah yang bertujuan menciptakan keadaan masyarakat yang lebih baik.¹⁰ Sebagaimana dalam dakwah dikenal istilah bil hal, yaitu aktivitas mewujudkan ajaran Islam dalam kehidupan umat manusia melalui aksi-aksi konkret yang merupakan implementasi ajaran dalam kehidupan sehari-hari. Berbeda dengan dakwah bil lisan (dengan ucapan) dan bil kitabah (dengan tulisan), kegiatan dakwah bil hal lebih menitikberatkan pada upaya memberikan keteladanan,

9 Moh. Ali Aziz, et.al., *Dakwah Pemberdayaan Masyarakat: Paradigma Aksi Metodologi*, 1 ed. (Yogyakarta: LKiS, 2002).

10 Qur'an 3: 104

pelayanan sosial, dan aksi nyata yang memberikan manfaat kepada masyarakat. Misalnya, kegiatan pemberdayaan ekonomi, pendidikan, kesehatan, atau pemeliharaan lingkungan yang dilakukan atas dasar nilai-nilai keislaman. Dakwah bil hal menunjukkan bahwa ajaran tidak semata disampaikan secara normatif, melainkan juga diwujudkan pada praktik pemberdayaan. Dengan pendekatan ini, maka dakwah akan menjadi lebih kontekstual, menyentuh masalah dan kebutuhan riil serta berkontribusi pada perubahan yang terjadi pada kehidupan masyarakat secara berkelanjutan.¹¹

Beberapa ahli mengartikan dakwah bil hal dengan berbagai batasan sesuai dengan latar belakangnya masing-masing. Amrullah Achmad misalnya menyatakan bahwa dakwah bil hal merupakan bentuk dakwah yang dilakukan melalui proses pendampingan dengan tujuan agar masyarakat mengalami kemajuan dan perubahan nasib menuju kehidupan yang lebih sejahtera.¹² Ini berarti dakwah bil hal lebih menekankan kepada bentuk tindakan nyata untuk memecahkan masalah dalam waktu dan ruang tertentu. Tindakan ini dijalankan berdasar prinsip-prinsip, antara lain kemampuan mengkontekstualisasikan ajaran Islam dengan masalah dan keadaan yang berkembang di masyarakat, kemampuan menggali dan menggerakkan potensi yang dimiliki masyarakat untuk memecahkan masalah, serta kemampuan meningkatkan daya sekaligus memberi kontribusi

11 Fadri Ari Sandi, "DAKWAH BIL-HAL: MUHAMMADIYAH STRATEGY IN THE EMPOWERMENT OF DISABILITIES GROUPS IN YOGYAKARTA," *IJASOS-International E-journal of Advances in Social Sciences*, 25 Desember 2017, 965–75.

12 Amrullah Ahmad, "KONSTRUKSI KEILMUAN DAKWAH DAN PENGEMBANGAN JURUSAN-KONSENTRASI STUDI" Lokakarya Pengembangan Keilmuan Dakwah dan Prospek Kerja", APDI Unit Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, Semarang 19-20 Desember 2008.

untuk orang lain. Adapun menurut Suisyanto, dakwah bil hal dimaknai sebagai pendekatan dakwah melalui tindakan nyata yang bertujuan untuk menumbuhkan kesadaran dan mengembangkan kemampuan kelompok, dalam bentuknya seperti menciptakan lapangan pekerjaan, memberikan keterampilan, dan bentuk-bentuk aksi sosial relevan.¹³

Konsepsi sebagaimana disampaikan oleh para pakar di atas, menjadi dasar argumen bahwa dakwah bil hal adalah bentuk kegiatan dakwah yang sangat terkait dengan upaya untuk mewujudkan kesejahteraan sosial. Yang dimaksud kesejahteraan sosial di sini adalah keadaan di mana manusia dapat memenuhi kebutuhan hidupnya secara layak, baik material maupun spiritual.¹⁴ Kelayakan itu menjadikan manusia memiliki martabat hidup, merasa aman, dan produktif dalam lingkungan sosialnya. Kesejahteraan sosial dan dakwah bil hal dengan demikian memiliki hubungan erat, di mana tujuan dakwah sendiri adalah tercapainya kondisi kesejahteraan lahir dan batin. Melalui dakwah bil hal, bukan saja kebutuhan material seperti penghidupan ekonomi yang layak, tetapi juga keadaan lain seperti ketenangan hati, kehidupan yang bermakna, dan kepedulian untuk sesama dapat terwujud. Dengan kata lain, pendekatan dakwah bil hal mengupayakan terwujudnya manusia hidup berdaya secara material dan spiritual. Atau mengupayakan sebuah keadaan di mana manusia tidak mengalami ketertindasan, ketidakadilan, dan diabaikan lingkungan sosialnya. Keadaan-keadaan itu

¹³ Suisyanto, “Dakwah Bil-Hal (Suatu Upaya Menumbuhkan Kesadaran dan Mengembangkan Kemampuan Jamaah),” *Aplikasi* 3 (Desember 2002), 184.

¹⁴ Muhamad Fauzi, et.al., “Konsep Kesejahteraan Sosial Lakatosian dalam Perspektif Maqashid Shariah,” *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman* 11, no. 2 (2022): 167–84..

menjadikan manusia lemah dan tidak berdaya.

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam, dalam hal kesejahteraan sangat mengajarkan agar umat manusia hidup berdaya dan memiliki kepedulian kepada sesama. Di beberapa ayat ditemukan ajaran untuk menegakkan keadilan,¹⁵ membantu fakir miskin,¹⁶ menyantuni anak yatim,¹⁷ dan membuat kerusakan.¹⁸ Kebajikan dalam Islam bukan saja berkaitan dengan berbagai ibadah ritual, tetapi kebajikan yang dapat diwujudkan dengan menegakkan keadilan untuk sesama. Al Qur'an bahkan secara tegas menyatakan bahwa yang disebut pendusta agama adalah orang yang tidak peduli dengan anak yatim dan tidak mau membantu orang miskin.¹⁹ Nabi sendiri dikenal sosok utusan yang sangat peduli dengan kesejahteraan hidup anak yatim. Ini berarti bahwa memperhatikan kesejahteraan sosial merupakan bagian integral dari ibadah dan keimanan. Islam sangat menaruh perhatian kepada terciptanya perekonomian yang adil, mengharamkan riba, serta menganjurkan agar terwujud keadaan masyarakat yang seimbang. Nabi juga bahkan sangat menganjurkan untuk berbuat adil dengan cara memperhatikan hak-hak orang lain, seperti memberi makan kepada orang lapar dan memberi pertolongan bagi yang siapa yang mengalami kesusahan. Demikian pula, selama membangun masyarakat di Madinah, Nabi dikenal sebagai sosok yang sangat mengupayakan terwujudnya sistem sosial yang adil.²⁰

¹⁵ Qur'an 16: 90

¹⁶ Qur'an 2:177

¹⁷ Qur'an 2:220

¹⁸ Qur'an 26:183

¹⁹ Qur'an 107:1-3

²⁰ Nuradlin Syafini Nawi, "The Medina Charter as the Basis of Social Unity for

Dasar-dasar normatif sebagaimana disebutkan dalam al Qur'an dan sejarah hidup Nabi di atas mengajarkan bahwa kesejahteraan sosial merupakan bagian integral dari kehidupan beragama. Islam tidak hanya menekankan hubungan spiritual antara manusia dengan Tuhan, tetapi juga menuntut kepedulian terhadap sesama, misalnya melalui zakat, sedekah, perlakuan adil, dan penghapusan kesenjangan. Al-Qur'an dan Sunah Nabi juga secara konsisten mendorong umat untuk menciptakan masyarakat yang saling membantu,²¹ menghormati hak-hak orang lain,²² dan menjaga keadilan sosial.²³ Dengan demikian, kesejahteraan sosial bukan sekadar nilai tambahan, melainkan bagian dari manifestasi keimanan sejati. Kesejahteraan sosial dianggap sebagai wujud nyata dari keimanan dan bukti bahwa ajaran agama tidak terlepas dari kehidupan duniawi. Oleh karenanya, kesejahteraan sosial harus diperjuangkan sebagai bagian dari tanggung jawab kolektif membangun masyarakat.

Dalam banyak praktiknya, bentuk dakwah bil hal dalam upaya mewujudkan kesejahteraan sosial tersebut dapat dilakukan oleh institusi dan atau lembaga sosial keagamaan, misalnya dilakukan melalui program filantropi Islam.²⁴ Lembaga sosial keagamaan juga melakukan berbagai bentuk layanan, seperti kegiatan konseling dan pendampingan sosial, pemberian beasiswa pendidikan, layanan kesehatan

Multi-Ethnic Communities in Medina," *Islamiyyat* 46, no. 2 (2024): 220–28.

²¹ Qur'an 5:2

²² Qur'an 49:13

²³ Qur'an 16:90

²⁴ Abrori dan Ahmad Kharis, "DAKWAH TRANSFORMATIF MELALUI FILANTROPI: FILANTROPI ISLAM DALAM MENGENTAS KEMISKINAN DAN KETIDAKADILAN," *JURNAL AL-IJTIMA'IYYAH* 8, no. 1 (2022): 102.

masyarakat, dan penyediaan lapangan pekerjaan. Dengan pendekatan dakwah pemberdayaan masyarakat ini, mereka menyediakan pola layanan yang seimbang antara kebutuhan material dan spiritual. Bentuk-bentuk layanan ini menjadi jembatan antara ajaran Islam dengan realitas kehidupan sekaligus dapat memperkuat peran agama membangun masyarakat yang adil dan sejahtera. Implementasi bentuk program ini dengan mudah melahirkan kepercayaan masyarakat terhadap lembaga keagamaan sebagai agen perubahan.²⁵ Kepercayaan masyarakat ini menunjukkan bahwa masyarakat dalam hal ini merasa mendapatkan perlindungan sekaligus bimbingan.

Dalam beberapa hasil riset telah banyak ditemukan pula bentuk kegiatan dakwah bil hal untuk mewujudkan kesejahteraan sosial. Konseling dan pendampingan sosial menjadi salah satu bentuk yang sering dilakukan lembaga pendidikan Islam, khususnya pesantren.²⁶ Konseling dan pendampingan sosial di pesantren misalnya berfokus pada bimbingan belajar, sosial, pribadi, dan karier untuk mendukung kesehatan mental siswa dalam mempersiapkan mereka menghadapi tantangan di masa depan. Pesantren juga menekankan upaya penanggulangan kenakalan remaja dengan menekankan pengembangan moral dan disiplin santri. Bentuk lain misalnya tentang pengendalian diri dan pembinaan mengurangi perilaku kenakalan remaja.²⁷

²⁵ Dhimas Muhammad Ramadhan dan Karismatul Hidayah, "Hubungan Dakwah dan Pemberdayaan Masyarakat," *AKSIOLOGI: Journal of Community Development* 1, no. 1 (2024): 51–59.

²⁶ Diana Vidya Fakhriyani dan Ishlakhatus Sa'idah, "Bimbingan dan Konseling di Pesantren Sebagai Upaya Menjaga Kesehatan Mental Santri," *JURNAL BIMBINGAN DAN KONSELING AR-RAHMAN* 10, no. 2 (2024): 379.

²⁷ Wilda Nur Anjila, et.al., "Enhancing Self-Control and Peer Attachment:

Demikian pula dengan upaya pesantren dalam mewujudkan layanan kesehatan. Terdapat hasil penelitian tentang edukasi, advokasi, dan pemberdayaan yang menghasilkan kader dengan tugas mempromosikan perilaku hidup sehat kepada masyarakat.²⁸ Pesantren dengan demikian, selain melaksanakan tugas sebagai lembaga pendidikan agama, juga telah melakukan fungsi tanggung jawab sosial.

Eksistensi dakwah bil hal yang dilakukan institusi agama dalam mewujudkan kesejahteraan sosial dikenal dengan bentuk kegiatan yang beragam. Sekarang ini, beberapa masjid telah melakukan fungsinya bukan saja sebagai tempat melaksanakan ibadah ritual. Masjid telah bertransformasi menjadi institusi sosial keagamaan yang dekat dengan kebutuhan hidup dan layanan kepada masyarakat. Sebagian di antaranya dikenal telah melakukan revitalisasi manajemen dengan menerapkan fungsi-fungsi sosial, seperti kesejahteraan ekonomi,²⁹ pendidikan,³⁰ dan kesehatan.³¹ Dari hasil-hasil riset ini diketahui bahwa masjid telah berfungsi sebagai lembaga pendidikan yang sangat vital, memberikan landasan yang

Counseling Strategies for Reducing Juvenile Delinquency in Islamic Boarding School," *Jurnal Bimbingan dan Konseling Terapan* 9, no. 1 (2025): 15–24.

28 Haerawati Idris, "Initiation of the Establishment of Poskestren (Islamic Boarding School Health Center) at the Kampung At-Tauhid Islamic Boarding School, Ogan Ilir Regency," *Jurnal Pengabdian kepada Masyarakat (Indonesian Journal of Community Engagement)* 9, no. 3 (2023): 153.

29 Moh. Arifin, et.al., "Mosque Management Revitalization Through Economic Empowerment of Ummah," *International Journal of Islamic Thought and Humanities* 3, no. 1 (2024): 70–80.

30 Suud Sarim Karimullah, "THE ROLE OF MOSQUES AS CENTERS FOR EDUCATION AND SOCIAL ENGAGEMENT IN ISLAMIC COMMUNITIES," *Jurnal Bina Ummat: Membina dan Membentengi Ummat* 6, no. 2 (2023): 151–66.

31 Alvi Mahessa, et.al., "Revitalisasi Fungsi Sosial Masjid: Menjadikannya Sebagai Pusat Pelayanan Kesehatan di Lingkungan Masyarakat," *Moral: Jurnal kajian Pendidikan Islam* 1, no. 4 (2024): 216–32.

kuat dalam pemahaman agama, etika, dan keterampilan yang praktis sehingga dapat memberdayakan komunitas masyarakat. Masjid telah menempatkan dirinya dan berfungsi sebagai institusi yang berperan menumbuhkan rasa tanggung jawab sosial di tengah kehidupan masyarakat. Bahkan, dalam perkembangan terakhir, telah ditemukan masjid yang bergerak mendirikan lembaga keuangan mikro syariah dengan tujuan membantu proses pengentasan kemiskinan serta meningkatkan kualitas hidup masyarakat.³²

Transformasi masjid mendirikan lembaga keuangan syariah dengan tujuan menciptakan pengentasan kemiskinan dan keadilan ekonomi mencerminkan berjalanya kegiatan dakwah bil hal. Peran-peran strategis masjid dalam pemberdayaan ekonomi umat, melalui Lembaga Amil Zakat Infaq dan Shadaqah (LAZIS), Baitul Maal wat Tamwil (BMT), dan Koperasi berbasis syariah yang tumbuh di berbagai tempat adalah langkah konkret yang bertujuan untuk mengoptimalkan potensi dana umat, memperkuat kemandirian ekonomi masyarakat, serta menyediakan layanan keuangan yang sesuai dengan prinsip Islam. Dengan dukungan komunitas dan pengelolaan yang profesional, masjid dapat menjadi pusat inklusi keuangan syariah yang berkelanjutan dan berkeadilan. Pernyataan ini memberi gambaran tentang peran masjid sebagai lembaga sosial-agama yang aktif mewujudkan kesejahteraan sosial. Melalui pengelolaan zakat, infak, dan sedekah secara terorganisir, masjid mampu menyalurkan bantuan kepada kaum lemah, mendukung pendidikan melalui pemberian beasiswa, dan membiayai program kesehatan

³² Afdhal Yaman, "Mosque Economic Empowerment through Sharia Microfinance Institutions," *12 Waiheru* 10, no. 1 (2024): 107–14.

dan pemberdayaan ekonomi berbasis komunitas. Dengan demikian, masjid menjadi motor penggerak solidaritas sosial dan keadilan ekonomi yang tidak hanya menekankan penguatan spiritual, tetapi juga meningkatkan kualitas hidup masyarakat secara menyeluruh.

Kesimpulan

Berbagai pandangan dan fakta empiris di atas menegaskan terwujudnya kesejahteraan sosial melalui dakwah dengan pendekatan pemberdayaan masyarakat. Pendekatan ini menekankan proses secara berkelanjutan melalui berbagai bentuk program dan kegiatan konkret dalam rangka memecahkan masalah-masalah riil yang dihadapi masyarakat dalam kehidupan sehari-hari berdasarkan prinsip ajaran Islam. Pendekatan pemberdayaan menempatkan masyarakat tidak semata-mata sebagai sasaran dakwah, tetapi memfungsikannya sebagai agen perubahan sosial melalui proses penyadaran terhadap berbagai masalah untuk dipecahkan secara bersama-sama. Pendekatan pemberdayaan dalam dakwah, memungkinkan masyarakat berdasar prinsip Islam berperan memaksimalkan potensi yang dimiliki sekaligus memberi manfaat untuk lingkungan sosialnya sehingga tercipta tanggung jawab dalam menciptakan keadilan. Melalui konsep dakwah bil hal yang dilakukan berbagai lembaga sosial keagamaan seperti pesantren dan masjid, aktivitas dakwah melalui pendekatan pemberdayaan telah tumbuh dan berkembang secara luas. Keduanya memiliki peran vital dalam memecahkan masalah. Melalui gerakan nyata, seperti program pengentasan kemiskinan, program pemenuhan kesehatan, dan pendampingan sosial, lembaga-lembaga sosial

keagamaan itu bergerak dalam meningkatkan kualitas hidup masyarakat sehingga kesejahteraan dapat diwujudkan.

Daftar Pustaka

- Abrori dan Ahmad Kharis, "DAKWAH TRANSFORMATIF MELALUI FILANTROPI: FILANTROPI ISLAM DALAM MENGENTAS KEMISKINAN DAN KETIDAKADILAN," *JURNAL AL-IJTIMAIYYAH* 8, no. 1 (2022).
- Ahmad, Amrullah. "KONSTRUKSI KEILMUAN DAKWAH DAN PENGEMBANGAN JURUSAN-KONSENTRASI STUDI" Lokakarya Pengembangan Keilmuan Dakwah dan Prospek Kerja", APDI Unit Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, Semarang 19-20 Desember 2008.
- Alifuddin, Muhammad. et.al., "Da'wah Bil hal: A Study of Muhammadiyah's Social Movements in Wolo During the Political Dynamics of the Old and New Order Eras," *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 18, no. 1 (2024).
- Anjila, Wilda Nur. et.al., "Enhancing Self-Control and Peer Attachment: Counseling Strategies for Reducing Juvenile Delinquency in Islamic Boarding School," *Jurnal Bimbingan dan Konseling Terapan* 9, no. 1 (2025).
- Ansori, Teguh. "Dakwah sebagai Pendorong Pembangunan Ekonomi Berkelanjutan di Masyarakat," *AL-MIKRAJ Jurnal Studi Islam dan Humaniora* (E-ISSN 2745-4584) 5, no. 01 (2024).
- Arifin, Moh. et.al., "Mosque Management Revitalization Through Economic Empowerment of Ummah," *International Journal of Islamic Thought and Humanities* 3, no. 1 (2024).
- Aziz, Moh. Ali. et.al., *Dakwah Pemberdayaan Masyarakat: Paradigma Aksi Metodologi*, 1 ed. (Yogyakarta: LKiS, 2002).

- Diniati, Dian. et.al., "POTENSI DAN PERAN PESANTREN SEBAGAI LEMBAGA PELAKSANA KEGIATAN REHABILITASI HUTAN DAN LAHAN (RHL)," *Jurnal Penelitian Sosial dan Ekonomi Kehutanan* 7, no. 1 (2010).
- Fakhriyani, Diana Vidya dan Ishlakhatu Sa'idah. "Bimbingan dan Konseling di Pesantren Sebagai Upaya Menjaga Kesehatan Mental Santri," *JURNAL BIMBINGAN DAN KONSELING AR-RAHMAN* 10, no. 2 (2024).
- Fauzi, Muhamad. et.al. "Konsep Kesejahteraan Sosial Lakatosian dalam Perspektif Maqashid Syariah," *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman* 11, no. 2 (2022).
- Idris, Haerawati. "Initiation of the Establishment of Poskestren (Islamic Boarding School Health Center) at the Kampung At-Tauhid Islamic Boarding School, Ogan Ilir Regency," *Jurnal Pengabdian kepada Masyarakat (Indonesian Journal of Community Engagement)* 9, no. 3 (2023).
- Karimullah, Suud Sarim. "THE ROLE OF MOSQUES AS CENTERS FOR EDUCATION AND SOCIAL ENGAGEMENT IN ISLAMIC COMMUNITIES," *Jurnal Bina Ummat: Membina dan Membentengi Ummat* 6, no. 2 (2023).
- Mahesa, Alvi Mahessa. et.al., "Revitalisasi Fungsi Sosial Masjid: Menjadikannya Sebagai Pusat Pelayanan Kesehatan di Lingkungan Masyarakat," *Moral: Jurnal kajian Pendidikan Islam* 1, no. 4 (2024).
- Navi, Nuradlin Syafini. "The Medina Charter as the Basis of Social Unity for Multi-Ethnic Communities in Medina," *Islamiyyat* 46, no. 2 (2024).
- Purbaya, Deden. "Empowerment of Students In An Effort To Improve The Economy of Islamic Boarding Schools (Case Study of Al-Ittifaq Islamic Boarding School in Bandung and Al-Idrisiyyah Islamic Boarding School Tasikmalaya)," *IJGIE (International Journal of Graduate*

- of Islamic Education*) 3, no. 2 (2022).
- Rachaju, Kantirina. "Program Pemberdayaan Pemerintah Dalam Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat Desa di Wilayah Kabupaten Sukabumi," *ijd-demos* 4, no. 2 (2022).
- Ramadhan, Dhimas Muhammad dan Karismatul Hidayah, "Hubungan Dakwah dan Pemberdayaan Masyarakat," *AKSIOLOGI: Journal of Community Development* 1, no. 1 (2024).
- Ramdhani, Desita Sukma Ramdhani dan Tjitjik Rahaju. "Pemberdayaan Masyarakat Pesisir (Studi pada Komunitas Bank Sampah Bintang Mangrove Kelurahan Gunung Anyar Tambak, Kecamatan Gunung Anyar, Kota Surabaya)," *Publika*, 1 Juli 2022.
- Saepudin, Asep. et.al, "Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pelatihan Ekonomi Kreatif dalam Mewujudkan Kemandirian Masyarakat di Desa Jayi Kecamatan Sukahaji Kabupaten Majalengka," *E-Coops-Day* 4, no. 1 (2023).
- Sandi, Fadri Ari. "DAKWAH BIL-HAL: MUHAMMADIYAH STRATEGY IN THE EMPOWERMENT OF DISABILITIES GROUPS IN YOGYAKARTA," *IJASOS- International E-journal of Advances in Social Sciences*, 25 Desember 2017.
- Shobron, Sudarno.et.al., "Dakwah Bil-Hal Pesatren Walisongo Ngabar Ponorogo Jawa Timur dalam Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Tahun 2013-2014," 2016.
- Suisyanto, "Dakwah Bil-Hal (Suatu Upaya Menumbuhkan Kesadaran dan Mengembangkan Kemampuan Jamaah)," *Aplikasi* 3 (Desember 2002).
- Yaman, Afdhal. "Mosque Economic Empowerment through Sharia Microfinance Institutions," *12 Waiheru* 10, no. 1 (2024).

Dakwah Berbasis Ekoteologi dalam Menjaga dan Mewujudkan Kelestarian Alam

Dasar Pemikiran

Dalam beberapa waktu terakhir, sering kali diadakan diskusi dan perbincangan akademik membahas tentang terjadinya kerusakan alam dan lingkungan. Dalam perbincangan tersebut, disampaikan bahwa laju kerusakan alam dan lingkungan semakin mengkhawatirkan sebagai akibat dari aktivitas manusia dalam mengelola dan memanfaatkannya. Dampak nyata dari kerusakan alam ini misalnya dapat dilihat dari munculnya pemanasan global,¹ cuaca ekstrem, dan semakin mencairnya es di wilayah kutub.² Di wilayah yang dulu dikenal sebagai kawasan hutan tropis saat ini juga mulai berkurang akibat penebangan hutan yang makin tidak terprogram dengan baik sehingga menyebabkan bencana banjir dan mengganggu siklus air yang bersumber dari hutan. Penebangan hutan untuk kepentingan industri,

1 Oksana Evseeva, et.al., "The impact of human activity on the global warming," *E3S Web of Conferences* 284 (2021): 11017.

2 Edward Hanna dan Richard J. Hall, "Earth, Air, Fire and Ice: Exploring Links between Human-induced Global Warming, Polar Ice Melt and Local Scale Extreme Weather," dalam *Science, Faith and the Climate Crisis*, ed. oleh Sally Myers, et.al., (Emerald Publishing Limited, 2020).

perkebunan, dan pemukiman berpengaruh kepada hilangnya keanekaragaman hayati. Pertumbuhan industri juga disinyalir melahirkan polusi udara sekaligus menghasilkan limbah kimia yang dapat mencemari sumber air seperti sungai dan laut. Demikian pula dengan kerusakan bumi sebagai akibat dari aktivitas penambangan yang tidak terkendali sehingga menyebabkan kerusakan lingkungan secara permanen. Eksploitasi bumi yang dilakukan perusahaan tambang, penebangan hutan untuk pengembangan wilayah industri dan pemukiman, serta limbah kimia dari pabrik yang tidak terolah adalah fenomena yang jika dibiarkan akan dapat berdampak sangat membahayakan bagi kelangsungan hidup manusia dan ekosistem di sekitarnya.

Kerusakan alam yang terus berlangsung tersebut menuntut perhatian serius dari seluruh lapisan masyarakat dan pemangku kebijakan. Jika tidak segera ditangani dengan langkah nyata dan berkelanjutan, maka akan berdampak bukan saja terhadap alam itu sendiri, tetapi juga terhadap kelangsungan hidup manusia. Upaya pelestarian alam dan lingkungan seperti reboisasi, pengelolaan limbah yang ramah lingkungan, serta pengurangan emisi karbon harus menjadi prioritas utama dalam pembangunan.³ Selain itu, edukasi kepada masyarakat tentang pentingnya menjaga keseimbangan ekosistem alam dan penerapan gaya hidup berkelanjutan juga menjadi kunci dalam mengurangi laju kerusakan alam. Kolaborasi antara pemerintah, dunia industri,

3 G.S. Vijaya, "Addressing Contemporary Environmental Challenges: A Focus on Climate Change, Waste Management, Biodiversity Conservation, and Sustainable Development," *Abstracts of the 6th World Conference on Business, Management, Finance, Economics and Marketing*, Eurasia Conferences, 25 Oktober 2024, 12–12.

dan masyarakat sangat diperlukan agar alam lingkungan tetap menjadi tempat yang layak dihuni bagi generasi sekarang dan yang akan datang. Tanpa perubahan kebijakan yang berpihak pada kelestarian alam dan lingkungan, eksploitasi sumber daya alam akan terus berlangsung tanpa kendali. Di sinilah dibutuhkan teknologi hijau dan energi terbarukan untuk didorong sebagai alternatif mengurangi ketergantungan pada sumber daya alam. Kesadaran kolektif dan aksi nyata dari semua pihak adalah fondasi utama untuk membalikkan arah kerusakan menuju pemulihan.

Mengelola dan mencegah kerusakan alam serta lingkungan dalam ajaran Islam sangat dianjurkan. Dalam pandangan Islam, alam merupakan amanah dari Allah yang harus dijaga dan dilestarikan oleh manusia sebagai khalifah di bumi.⁴ Seluruh ciptaan Allah di bumi memiliki tujuan serta manfaat sehingga apabila merusaknya berarti mengkhianati amanah yang telah diberikan. Tanggung jawab ini tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga bersifat spiritual. Sebab, menjaga alam dan lingkungan merupakan bagian dari ibadah serta bentuk rasa syukur atas nikmat yang telah diberikan Allah. Oleh karena itu, setiap tindakan yang sifat merusak, seperti pencemaran, pembalakan liar, dan eksploitasi secara berlebihan sangat bertentangan dengan Islam. Islam sangat menekankan keseimbangan, keadilan, dan kasih sayang terhadap seluruh makhluk hidup.⁵ Dalam Al-Qur'an Allah berfirman bahwa Dia tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan di muka bumi, sebagai peringatan agar manusia tidak berbuat semena-

4 Qur'an 2:30

5 Qur'an 21:107

mena terhadap alam.⁶ Ini berarti pula merawat alam sama halnya dengan menjaga kelangsungan hidup manusia di masa mendatang.

Berdasarkan pemikiran tersebut, tulisan ini akan fokus membahas tentang urgensi menjaga dan melestarikan alam dan lingkungan hidup berbasis ekoteologi Islam serta mengeksplorasi bentuk kegiatan dakwah yang dapat dilakukan dalam rangka membangun kesadaran ekologis masyarakat. Dengan pendekatan analisis konseptual dan studi literatur, tulisan ini bertujuan untuk memperkuat peran dakwah sebagai instrumen perubahan sosial yang dilandasi oleh nilai-nilai keislaman dan kepedulian terhadap lingkungan hidup, sekaligus menjawab tantangan zaman dengan pendekatan yang relevan dan transformatif. Ekoteologi Islam dalam tulisan ini dijadikan sebagai basis pendekatan dalam membangun kesadaran ekologis. Kesadaran ini tidak hanya menekankan pentingnya hubungan manusia dengan Allah, tetapi memandang alam sebagai bagian dari ciptaan-Nya. Artinya, alam bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan bagian dari sistem ciptaan Allah dan memiliki nilai sakral yang harus dijaga dengan penuh tanggung jawab.

Dakwah Berbasis Ekoteologi untuk Kelestarian Alam

Dalam menjaga alam dan lingkungan, Islam sangat menekankan kesadaran berbasis ekoteologis,⁷ yakni pemahaman dan sikap spiritual bahwa menjaga alam

6 Qur'an 2:205

7 Abdul Quddus, "Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan," *Ulumuna* 16, no. 2 (2017): 311–46.

merupakan bagian dari tanggung jawab keimanan dan ibadah kepada Allah SWT. Islam mengajarkan bahwa manusia adalah khalifah di bumi,⁸ yang diberi amanah untuk memelihara keseimbangan dan kelestarian lingkungan dan bukan merusaknya.⁹ Kesadaran ini mencakup penghargaan terhadap ciptaan Allah, pemanfaatan sumber daya secara bijak, serta penghindaran dari perilaku yang menimbulkan kerusakan atau pencemaran alam dan lingkungan. Dengan kesadaran berbasis ekoteologis ini, seluruh manusia didorong untuk hidup selaras dengan prinsip-prinsip keberlanjutan, keadilan, dan keseimbangan dan keteraturan, sebagaimana tercermin dalam ajaran Al-Qur'an.¹⁰ Dengan menjadikan alam sebagai bagian dari tanggung jawab keimanan ini, maka seharusnya manusia berperan aktif melakukan pelestarian alam dan lingkungan secara adil dan berkelanjutan serta menjauhi perilaku merusak.

Oleh karena manusia dan alam merupakan bagian dari sistem ciptaan Allah, maka dibutuhkan pengetahuan mendasar tentang posisi manusia dalam hubungannya dengan alam serta bagaimana prinsip-prinsip mengelola serta memanfaatkannya.¹¹ Al Qur'an sebagaimana tersurat dalam al-Baqarah menegaskan bahwa manusia adalah khalifah yang bertugas mengelola sumber daya alam yang diciptakan Allah.¹² Manusia diberi amanah untuk mengolah dan memanfaatkan

8 Qur'an 2:30

9 Qur'an 7:56

10 Qur'an 55:7-8

11 Jaelan, "Teologi Islam: Ekosufisme Dalam Harmonisasi Ketuhanan, Kemanusiaan, Dan Alam," *Lentera: Multidisciplinary Studies* 3, no. 2 (2025): 625-37.

12 Qur'an 2:30

alam dengan sebaik-baiknya. Alam bukanlah objek yang bebas dieksploitasi, melainkan entitas yang memiliki hak untuk dijaga dan dilestarikan. Dalam surat al-A'raf, Allah juga mengingatkan agar manusia tidak membuat kerusakan di muka bumi setelah Dia memperbaikinya.¹³ Ini menunjukkan bahwa tindakan merusak adalah bentuk pengingkaran terhadap amanah yang diberikan Allah kepada manusia. Di sini pula dapat dipahami bahwa kesadaran ekologis dalam Islam bukan saja bersifat etis, melainkan juga teologis karena mencerminkan kepatuhan terhadap kehendak Allah.

Dengan posisi sebagaimana dijelaskan di atas, maka manusia memerlukan pengetahuan tentang prinsip-prinsip dalam mengolah alam dan lingkungan yang ada di sekitarnya, sebagaimana dijelaskan sebagai berikut: Pertama, prinsip keseimbangan dan keteraturan. Al-Qur'an menegaskan bahwa alam diciptakan oleh Allah dengan sistem yang seimbang dan teratur, sebagaimana tercantum dalam surat al-Rahman ayat 7 sampai 8 yang menyebutkan bahwa Allah telah meninggikan langit dan meletakkan keseimbangannya. Prinsip ini menunjukkan bahwa pengelolaan alam harus dilakukan secara adil, bijak, dan tidak berlebihan agar tidak merusak tatanan ekologis yang telah ditetapkan oleh Allah. Pemanfaatan sumber daya alam di sini harus dilakukan dengan menghindari perilaku berlebihan. Ini sangat terkait pula bahwa alam telah diciptakan Allah dengan hukum keseimbangan dan keteraturan. Perilaku berlebihan dengan demikian bertentangan atau melawan hukum Allah yang dapat berdampak kepada kelangsungan hidup manusia sendiri. Misalnya, kegiatan penebangan hutan secara

¹³ Qur'an 7:56

besar-besaran tanpa memperhatikan pola keseimbangan dapat mengakibatkan banjir bandang. Peristiwa ini selain membahayakan lingkungan hidup manusia juga dapat menghilangkan ekosistem lain yang hidup di hutan.

Kedua, prinsip kebersihan alam dan lingkungan. Al-Qur'an sangat memperhatikan pentingnya kesucian dan kebersihan.¹⁴ Selain ajaran Allah dalam al-Qur'an yang mengajarkan tentang pentingnya kebersihan, Nabi sendiri dalam hal ini menyatakan bahwa kebersihan merupakan bagian dari iman.¹⁵ Menjaga kebersihan berarti bagian dari perintah Allah yang harus diaktualisasikan dalam hidup manusia sekaligus merupakan bagian dari iman seseorang. Implementasinya dapat dilihat dari dalam setiap aktivitas manusia, termasuk dalam mengolah dan memanfaatkan alam. Kebersihan bukan hanya soal fisik, tetapi juga mencerminkan spiritualitas dan tanggung jawab moral terhadap ciptaan Allah. Dalam konteks ini, menjaga lingkungan yang bersih berarti menjaga keberlangsungan hidup makhluk-makhluk lain yang juga merupakan bagian dari ciptaan-Nya.¹⁶ Perkembangan industri yang ditandai dengan berdirinya pabrik-pabrik dengan produk sampah dan limbah kimia yang tidak terolah dapat mengakibatkan pencemaran tanah atau air sungai. Baik tanah ataupun air sungai, keduanya sangat dibutuhkan dalam hidup manusia. Selain mengganggu kesuburan lahan, pencemaran dapat mengakibatkan matinya ragam hayati dalam air. Padahal, keanekaragaman hayati diperlukan untuk menjaga rantai kehidupan. Pencemaran

14 Qur'an 2:222

15 H.R. Muslim Nomor 223

16 Himmatul Hurria Kamila, "Konservasi Keanekaragaman Hayati dalam Islam," *Es-Syajar: Journal of Islam, Science and Technology Integration* 2, no. 1 (2024): 160–66.

akan dapat memutus rantai yang girilannya membahayakan kelangsungan hidup manusia. Oleh karena itu, tindakan yang berkaitan dengan lingkungan harus memperhatikan aspek kebersihan dalam rangka pelestarian ekosistem.

Ketiga, prinsip pelestarian dan keberlanjutan. Pengelolaan alam berdasarkan prinsip pelestarian dan keberlanjutan sangat penting dalam ajaran Islam karena alam adalah ciptaan Allah yang harus dijaga dan dimanfaatkan secara bertanggung jawab. Islam mengajarkan bahwa manusia adalah khalifah di bumi, sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Baqarah ayat 30. Ini berarti bahwa salah satu tugas mulia manusia adalah merawat dan melestarikan alam lingkungan dan bukan merusaknya. Prinsip keberlanjutan ini menekankan bahwa pemanfaatan sumber daya alam harus dilakukan dengan mempertimbangkan kelangsungan hidup untuk generasi mendatang dan keseimbangan ekosistem. Dalam surat al-Rum ayat 41, Allah memperingatkan bahwa kerusakan di darat dan laut adalah akibat ulah manusia sehingga pengelolaan alam harus diarahkan untuk mencegah kerusakan tersebut. Dengan demikian, dalam menjaga kelestarian dan keberlanjutan alam, manusia tidak boleh hanya memenuhi tanggung jawab ekologis, tetapi juga kesadaran dalam menjalankan perintah agama. Aktivitas manusia seperti penggalian tambang yang tidak diikuti dengan upaya pemulihan lahan akan menyebabkan kerusakan permanen pada tanah dan lingkungan sekitarnya. Selain masalah tambang, eksplorasi energi tak terbarukan dari perut bumi secara besar-besaran akan menghilangkan kesempatan bagi generasi mendatang untuk memanfaatkan sesuai dengan kebutuhan generasinya.¹⁷

17 Laura J. Sonter, et.al., "Conservation Implications and Opportunities of Mining

Berdasar posisi manusia sebagai khalifah serta prinsip-prinsip pengelolaan di atas, maka dakwah dalam rangka menjaga dan mewujudkan kelestarian alam menjadi bagian integral dari misi keagamaan yang harus dijalankan oleh setiap orang. Dakwah berbasis ekoteologi adalah pendekatan dakwah dengan cara menggabungkan nilai-nilai keagamaan dengan kesadaran ekologis.¹⁸ Dalam pendekatan ini, dakwah tidak hanya membahas hubungan manusia dengan Allah dan sesama, tetapi juga dengan alam dan lingkungan hidup sebagai bagian dari ciptaan Allah. Tujuan dakwah dengan pendekatan ini adalah memperkuat peran agama dalam menyikapi permasalahan alam dan lingkungan melalui proses penyadaran masyarakat agar memiliki kepedulian dalam menjaga alam serta gaya hidup yang ramah lingkungan. Di sini, peran dakwah menjadi sarana edukasi dan transformasi sosial yang mendorong perilaku ramah lingkungan, seperti pengurangan sampah, pelestarian sumber daya alam, dan gaya hidup berkelanjutan. Dengan demikian, dakwah berbasis ekoteologi berperan penting dalam membentuk masyarakat yang tidak hanya taat secara spiritual, tetapi juga bertanggung jawab terhadap kelestarian alam.

Eksistensi dakwah berbasis ekoteologi bukan merupakan hal baru, hal ini paling tidak dapat ditemukan dalam beberapa hasil riset para akademisi. Riset-riset tersebut selain menyajikan isu tentang bagaimana pemahaman tentang ekoteologis,¹⁹

Activities for Terrestrial Mammal Habitat," *Conservation Science and Practice* 4, no. 12 (2022).

18 Yuyun Affandi, et.al., "Da'wah Qur'aniyah Based on Environmental Conversation: Revitalizing Spiritual Capital Ecotheology, Environmentally Friendly, Gender Responsive," *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities* 30, no. 1 (2022): 159-70.

19 Jamiluddin Marpaung, "Analysis of Eco-Theology Understanding of Islamic

juga mendeskripsikan tentang berbagai kegiatan dakwah sesuai dengan masalah yang berkembang di masyarakat, seperti gerakan pengelolaan sampah, aktivitas pelestarian hutan, gerakan penghijauan, dan penyadaran gaya hidup bersih dan sehat bagi masyarakat.²⁰ Kegiatan dakwah dalam upaya menciptakan perilaku ramah kepada alam lingkungan misalnya dilakukan oleh beberapa pesantren, masjid, dan lembaga agama atau komunitas masyarakat. Terdapat hasil penelitian tentang bagaimana dakwah berbasis ekoteologi yang fokus menyorot tentang upaya pesantren melakukan internalisasi konsep ekoteologi bagi santri yang mengarah kepada upaya peningkatan sikap dan perilaku terhadap perlindungan lingkungan dalam konteks keagamaan.²¹ Bahkan, terdapat pesantren yang aktif menyelenggarakan pendidikan tingkat kejuruan yang memiliki perhatian khusus dalam upaya melestarikan hutan.²² Hasil-hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kesadaran ekologis sudah dikenal di pesantren walaupun implementasinya perlu ditingkatkan.²³

Boarding Schools in North Sumatra," *International Journal Of Humanities Education and Social Sciences (IJHESS)* 4, no. 2 (2024).

- 20 Laily Bunga Rahayu, "PERAN DAI DALAM MENJAGA KELESTARIAN ALAM (Studi Kasus Penanggulangan Bencana Banjir di Desa Tempursari Kabupaten Madiun)," *Sahafa Journal of Islamic Communication* 4, no. 1 (2022): 1.
- 21 Muhammad Afwan Romdloni, et.al., "Eco-Theology; Habits and Lifestyle of Santri in Indonesian Islamic Boarding Schools," *E3S Web of Conferences* 482 (2024).
- 22 Fikri Mahzumi, et.al., "THE FOREST WARRIOR OF WALISONGO ISLAMIC BOARDING SCHOOL TUBAN: Supporting Students as Ecotheology Based Forest Conservator," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 20, no. 1 (2019): 46–69.
- 23 Khazanah pengetahuan pesantren tentang kesadaran ekologi dapat ditelusuri dari fikih. Kitab-kitab seperti *Ihya' Ulumuddin* karya Imam Al-Ghazali menyinggung etika terhadap alam dalam konteks spiritualitas dan kesederhanaan hidup. Dalam *Al-Majmu'* karya Imam Nawawi, terdapat juga pembahasan tentang kebersihan dan larangan mencemari air, yang menunjukkan perhatian terhadap kelestarian sumber daya alam. Sementara itu, *Bidayatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd membahas hukum-hukum yang berkaitan dengan pemanfaatan lahan

Dakwah berbasis kesadaran ekoteologis dijalankan pesantren, misalnya dalam bentuk memperhatikan kesehatan dan kebersihan lingkungan.²⁴ Salah satunya hasil riset yang memaparkan tentang upaya pesantren dalam menggalakkan hidup bersih dan menyadarkan santri melakukan pola hidup bersih dengan menjaga kebersihan lingkungan. Melalui aktivitas olah raga dan kegiatan bersih-bersih menjadikan tumbuhnya rasa kepedulian santri untuk menjadi pribadi yang menempuh pola hidup sehat serta memiliki kepedulian terhadap kebersihan lingkungan.²⁵ Demikian pula, hasil riset tentang gerakan dakwah berbasis kesadaran ekologis yang dilakukan para dai dalam mempromosikan kesadaran dan pemberdayaan lingkungan melalui program “dakwah hijau”.²⁶ Program ini merupakan salah satu gerakan dakwah melalui cara menggabungkan nilai-nilai keislaman dengan kepedulian terhadap lingkungan hidup yang bertujuan membangun kesadaran ekologis umat melalui pendekatan spiritual dan aksi nyata. Aktivitas nyata dari gerakan dakwah ini misalnya dilakukan dengan bentuk aksi menanam pohon atau pengelolaan sampah organik.²⁷ Melalui gerakan

dan sumber daya secara adil. Karya-karya ini menjadi landasan normatif bagi santri dalam membangun kesadaran ekologis yang tidak hanya bersifat praktis, tetapi juga teologis dan etis, sehingga menjaga lingkungan menjadi bagian dari ibadah dan pengabdian kepada Tuhan

24 Lihat “Pesantren Salafiyah Kauman Pemalang Gagasan Kurikulum Hijau, Ekoteologi dan Fiqh Al-Bi’ah Jadi Kerangka Baru”, dalam <https://www.nu.or.id/nasional/pesantren-salafiyah-kauman-pemalang-gagas-kurikulum-hijau-ekoteologi-dan-fiqh-al-bi-ah-jadi-kerangka-baru-GQzUC>.

25 Fatmawati, et.al., “Student Service to Increase Awareness of Clean and Healthy Living Behavior among Students at the Darul Aman Tegal Islamic Boarding School,” *Jurnal Pengabdian Al-Amin* 2, no. 1 (2024): 66–71.

26 Laily Bunga Rahayu, “PERAN DAI DALAM MENJAGA KELESTARIAN ALAM (Studi Kasus Penanggulangan Bencana Banjir di Desa Tempursari Kabupaten Madiun).”

27 Novi Diah Wulandari, et.al., “PEMBERDAYAAN EKONOMI PESANTREN

dakwah ini, pesantren di samping melakukan pengelolaan sampah organik, juga berpartisipasi menjaga lingkungan dan menghasilkan manfaat ekonomi.

Gerakan dakwah berbasis kesadaran ekoteologis juga dijalankan oleh masjid melalui berbagai aktivitas yang berusaha menumbuhkan kepedulian terhadap lingkungan hidup.²⁸ Fungsi masjid di sini tidak hanya menjadi tempat ibadah, tetapi juga pusat edukasi dan aksi nyata dalam menjaga kebersihan serta kesehatan lingkungan sekitar. Misalnya, melalui program Jumat Bersih, para jamaah diajak untuk membersihkan area masjid dan lingkungan sekitarnya secara rutin. Selain itu, masjid juga mengadakan kegiatan seperti penanaman pohon, pengelolaan sampah berbasis komunitas, dan kajian keislaman yang mengaitkan nilai-nilai spiritual dengan tanggung jawab ekologis.²⁹ Upaya ini mendorong tumbuhnya kesadaran kolektif umat untuk menjalani pola hidup sehat dan berwawasan lingkungan sebagai bagian dari pengamalan ajaran Islam. Masjid di sini memiliki potensi besar dalam membentuk perilaku kolektif umat terhadap pentingnya menjaga lingkungan. Dengan menjadikan isu lingkungan sebagai bagian dari materi kajian, masjid mampu menyentuh aspek spiritual sekaligus sosial dalam membangun kesadaran ekologi. Keterlibatan aktif pengurus masjid dalam

MELALUI OPTIMALISASI PENGELOLAAN SAMPAH DENGAN TEKNOLOGI MESIN PENCACAH ORGANIK DI PONDOK PESANTREN AN-NUR," *Jurnal Abdi Insani* 11, no. 4 (2024): 3022–30.

28 Al Kahfi dan Mona Qonitah, "Green Dakwah: The Transformation of Mosques as Agents of Nature Conservation in the Digital Age," *Abdurrauf Journal of Islamic Studies* 4, no. 2 (2025): 152–75.

29 Winda Putri Diah Restya, et.al., "Dari Eco-Masjid Menuju Green Campus: Transformasi Kesadaran Lingkungan Melalui Peran Strategis Masjid," *Aksiologi: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 8, no. 4 (2024).

program pelestarian lingkungan juga menjadi teladan nyata bagi jamaah untuk ikut serta dalam aksi ramah lingkungan. Kolaborasi antara masjid dan lembaga lingkungan hidup lokal memperkuat efektivitas dakwah ekoteologis melalui berbagai program berbasis kearifan masyarakat.

Selain, pesantren dan masjid, lembaga sosial keagamaan juga memainkan peran penting dalam mengembangkan dakwah berbasis kesadaran ekoteologis.³⁰ Salah satu contoh nyata adalah Nahdlatul Ulama (NU) melalui Lembaga Dakwah PBNU dan LPBI-NU (Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim NU). Organisasi ini aktif mempromosikan kesalehan ekologis sebagai bagian dari pengamalan ajaran Islam. NU menyusun panduan nasional penerapan ekoteologi di masjid, yang mencakup materi khutbah bertema lingkungan, pengelolaan sampah organik, dan desain arsitektur masjid ramah lingkungan.³¹ NU sebagai organisasi keagamaan terbesar di Indonesia telah menunjukkan komitmen kuat dalam dakwah lingkungan melalui pendekatan teologis dan aksi nyata. Sejak tahun 1980-an, NU telah merumuskan konsep fikih lingkungan hidup yang dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti KH Sahal Mahfudh dan KH Ali Yafie.³² Dalam

³⁰ Moh. Mufid, "Green Fatwas in Bahtsul Masail: Nahdlatul Ulama's Response to the Discourse on the Environmental Crisis in Indonesia," *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 15, no. 2 (2020): 173–200.

³¹ Lihat "LD PBNU-Kemenag Susun Panduan Nasional tentang Ekoteologi di Masjid", dalam <https://islam.nu.or.id/nasional/ld-pbnu-kemenag-susun-panduan-nasional-penerapan-ekoteologi-di-masjid-wzLZi>.

³² Lihat "Respon Ulama Nusantara Terhadap Isu Lingkungan Hidup", dalam <https://mubadalah.id/respon-ulama-nusantara-terhadap-isu-lingkungan-hidup/>. Lihat pula "Fiqih "Lingkungan Hidup" KH. Ali Yafie, Pedoman Menghadapi Krisis Iklim", dalam <https://nubanyumas.com/hadapi-krisis-iklim-dengan-fiqh-lingkungan-hidup/>. Atau lihat "KH. Ali Yafie, Peletak Dasar Fiqih Lingkungan di Indonesia", dalam <https://nu.or.id/obituari/kh-m-ali-yafie-peletak-dasar-fiqih-lingkungan-hidup-di-indonesia-arlSi>.

forum-forum bahtsul masail, NU secara konsisten membahas isu-isu lingkungan, termasuk menyatakan bahwa menjaga hutan adalah kewajiban serta mengategorikan pencemaran lingkungan sebagai perbuatan maksiat. Semangat ini kemudian diwujudkan dalam pembentukan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim NU (LPBI-NU) pada Mukhtamar ke-32 di Makassar tahun 2010, yang menjadi ujung tombak NU dalam penanggulangan bencana, perubahan iklim, dan pelestarian lingkungan.³³

Organisasi Islam selain NU yang memiliki konsen dalam dakwah lingkungan adalah Muhammadiyah.³⁴ Sejak awal 2000-an, Muhammadiyah mendirikan Majelis Lingkungan Hidup (MLH) sebagai wadah khusus untuk merespons isu-isu ekologis secara sistematis. MLH aktif menyelenggarakan kajian teologi lingkungan, pelatihan kader lingkungan, serta advokasi kebijakan publik yang berkeadilan ekologis. Dalam perspektif epistemologinya, Muhammadiyah telah mengusung gagasan dalam paradigma yang disebut teoantroposentris. Paradigma ini menempatkan manusia sebagai khalifah di bumi dengan tanggung jawab spiritual dan sosial untuk menjaga keseimbangan alam.³⁵ Pendekatan paradigma ini diwujudkan dalam berbagai program seperti, Hutan Berkemajuan, Green Deen, Green Hajj, dan Adiwiyata

33 Lihat "Tiga Kontribusi Utama NU terhadap Kelestarian Lingkungan Hidup", dalam <https://nu.or.id/nasional/tiga-kontribusi-utama-nu-terhadap-kelestarian-lingkungan-hidup-gxlKA>.

34 Lihat "Peran Muhammadiyah dalam Gerakan Lingkungan Hidup", dalam <https://tajdid.id/2023/01/10/peran-muhammadiyah-dalam-gerakan-lingkungan-hidup/>.

35 Lihat "Muhammadiyah Luncurkan Lima Program untuk Lingkungan", dalam <https://muhammadiyah.or.id/2025/03/muhammadiyah-luncurkan-lima-program-untuk-lingkungan/>.

Berkemajuan, yang diluncurkan secara nasional oleh MLH PP Muhammadiyah. Program-program tersebut tidak hanya berfokus pada konservasi alam, tetapi juga pada edukasi masyarakat agar memahami bahwa menjaga alam dan lingkungan adalah bagian dari pengamalan iman dan ibadah kepada Allah. Melalui dakwah yang mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan kesadaran ekologis inilah, Muhammadiyah telah berupaya membangun masyarakat untuk berperilaku ramah lingkungan dan berkontribusi aktif dalam pelestarian bumi sebagai amanah Allah.

Kesimpulan

Dakwah berbasis kesadaran ekoteologis telah menjadi pendekatan penting dalam merespons krisis alam dan lingkungan. Dasar-dasar serta prinsip tentang dakwah berbasis ekoteologis banyak ditemukan dalam ajaran Islam. Dalam berbagai hasil riset telah ditemukan bentuk-bentuk aktivitas dakwah berbasis ekoteologis, seperti gerakan kebersihan lingkungan, menanam pohon, pelesarian hutan, dan pengelolaan sampah. Implementasi dakwah berbasis ekoteologis telah dijalankan oleh pesantren, masjid, dan lembaga sosial keagamaan, seperti NU dan Muhammadiyah. Pesantren, sebagai pusat pendidikan Islam tradisional, telah mengintegrasikan nilai-nilai kebersihan dan kesehatan lingkungan dalam kehidupan santri melalui kegiatan seperti olahraga, bersih-bersih, dan edukasi pola hidup sehat. Demikian pula, masjid turut berperan sebagai pusat dakwah dan aksi lingkungan, dengan program seperti Jumat Bersih, penanaman pohon, dan pengelolaan sampah berbasis komunitas yang memperkuat kesadaran ekologis umat.

Lembaga sosial keagamaan juga aktif mengembangkan dakwah lingkungan melalui pelatihan, kampanye, dan kolaborasi lintas sektor, menjadikan pelestarian alam sebagai bagian dari tanggung jawab spiritual. NU, melalui beberapa tokohnya merumuskan fikih lingkungan hidup dan mendirikan lembaga seperti LPBI-NU untuk mengarusutamakan isu ekologi dalam dakwah. Sementara itu, Muhammadiyah melalui Majelis Lingkungan Hidup (MLH) juga mengembangkan berbagai program seperti Green Deen dan Hutan Berkemajuan, serta mengusung paradigma teoantroposentris yang menempatkan manusia sebagai khalifah yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan alam.

Daftar Pustaka

- Affandi, Yuyun. et.al., "Da'wah Qur'aniyah Based on Environmental Conversation: Revitalizing Spiritual Capital Ecotheology, Environmentally Friendly, Gender Responsive," *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities* 30, no. 1 (2022).
- Al Kahfi dan Mona Qonitah, "Green Dakwah: The Transformation of Mosques as Agents of Nature Conservation in the Digital Age," *Abdurrauf Journal of Islamic Studies* 4, no. 2 (2025).
- Evseeva, Oksana Evseeva, et.al., "The impact of human activity on the global warming," *E3S Web of Conferences* 284 (2021).
- Fatmawati. "Student Service to Increase Awareness of Clean and Healthy Living Behavior among Students at the Darul Aman Tegal Islamic Boarding School," *Jurnal Pengabdian Al-Amin* 2, no. 1 (2024).
- Hanna, Edward dan Richard J. Hall, "Earth, Air, Fire and Ice: Exploring Links between Human-induced Global

- Warming, Polar Ice Melt and Local Scale Extreme Weather,” dalam *Science, Faith and the Climate Crisis*, ed. oleh Sally Myers, et.al., (Emerald Publishing Limited, 2020).
- Jaelan, “Teologi Islam: Ekosufisme Dalam Harmonisasi Ketuhanan, Kemanusiaan, Dan Alam,” *Lentera: Multidisciplinary Studies* 3, no. 2 (2025).
- Kamila, Himmatul Hurria. “Konservasi Keanekaragaman Hayati dalam Islam,” *Es-Syajar: Journal of Islam, Science and Technology Integration* 2, no. 1 (2024).
- Mahzumi, Fikri. et.al., “THE FOREST WARRIOR OF WALISONGO ISLAMIC BOARDING SCHOOL TUBAN: Supporting Students as Ecotheology Based Forest Conservator,” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 20, no. 1 (2019).
- Marpaung, Jamiluddin. “Analysis of Eco-Theology Understanding of Islamic Boarding Schools in North Sumatra,” *International Journal Of Humanities Education and Social Sciences (IJHESS)* 4, no. 2 (2024).
- Mufid, Moh. “Green Fatwas in Bahtsul Masail: Nahdlatul Ulama’s Response to the Discourse on the Environmental Crisis in Indonesia,” *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 15, no. 2 (2020).
- Quddus, Abdul. “Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan,” *Ulumuna* 16, no. 2 (2017).
- Rahayu, Laily Bunga. “PERAN DA’I DALAM MENJAGA KELESTARIAN ALAM (Studi Kasus Penanggulangan Bencana Banjir di Desa Tempursari Kabupaten Madiun),” *Sahafa Journal of Islamic Communication* 4, no. 1 (2022).
- Restya, Winda Putri Diah. et.al., “Dari Eco-Masjid Menuju Green Campus: Transformasi Kesadaran Lingkungan Melalui Peran Strategis Masjid,” *Aksiologi: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 8, no. 4 (2024).

- Romdhoni, Muhammad Afwan.et.al., "Eco-Theology; Habits and Lifestyle of Santri in Indonesian Islamic Boarding Schools," *E3S Web of Conferences* 482 (2024).
- Sonter, Laura J. et.al., "Conservation Implications and Opportunities of Mining Activities for Terrestrial Mammal Habitat," *Conservation Science and Practice* 4, no. 12 (2022).
- Vijaya, G.S. Vijaya, "Addressing Contemporary Environmental Challenges: A Focus on Climate Change, Waste Management, Biodiversity Conservation, and Sustainable Development," *Abstracts of the 6th World Conference on Business, Management, Finance, Economics and Marketing*, Eurasia Conferences, 25 Oktober 2024.
- Wulandari, Novi Diah. et.al., "PEMBERDAYAAN EKONOMI PESANTREN MELALUI OPTIMALISASI PENGELOLAAN SAMPAH DENGAN TEKNOLOGI MESIN PENCACAH ORGANIK DI PONDOK PESANTREN AN-NUR," *Jurnal Abdi Insani* 11, no. 4 (2024).

Sumber Online

- "Peran Muhammadiyah dalam Gerakan Lingkungan Hidup", dalam <https://tajdid.id/2023/01/10/peran-muhammadiyah-dalam-gerakan-lingkungan-hidup/>.
- "Fiqih "Lingkungan Hidup" KH. Ali Yafie, Pedoman Menghadapi Krisis Iklim", dalam <https://nubanyumas.com/hadapi-krisis-iklim-dengan-fiqh-lingkungan-hidup/>.
- "KH. Ali Yafie, Peletak Dasar Fiqih Lingkungan di Indonesia", dalam <https://nu.or.id/obituari/kh-m-ali-yafie-peletak-dasar-fiqih-lingkungan-hidup-di-indonesia-arLsi>.
- "LD PBNU-Kemenag Susun Panduan Nasional tentang Ekoteologi di Masjid", dalam <https://islam.nu.or.id/nasional/ld-pbnu-kemenag-susun-panduan-nasional-penerapan-ekoteologi-di-masjid-wzLZi>.
- "Muhammadiyah Luncurkan Lima Program untuk Lingkungan",

dalam <https://muhammadiyah.or.id/2025/03/muhammadiyah-luncurkan-lima-program-untuk-lingkungan/>.

“Pesantren Salafiyah Kauman Pemalang Gagasan Kurikulum Hijau, Ekoteologi dan Fiqh Al-Bi’ah Jadi Kerangka Baru”, dalam <https://www.nu.or.id/nasional/pesantren-salafiyah-kauman-pemalang-gagas-kurikulum-hijau-ekoteologi-dan-fiqh-al-bi-ah-jadi-kerangka-baru-GQzUC>.

“Respon Ulama Nusantara Terhadap Isu Lingkungan Hidup”, dalam <https://mubadalah.id/respon-ulama-nusantara-terhadap-isu-lingkungan-hidup/>.

“Tiga Kontribusi Utama NU terhadap Kelestarian Lingkungan Hidup”, dalam <https://nu.or.id/nasional/tiga-kontribusi-utama-nu-terhadap-kelestarian-lingkungan-hidup-gxlKA>.



Dakwah Digital dalam Menangkal Konten Negatif Media Sosial

Dasar Pemikiran

Perkembangan teknologi informasi dan komunikasi telah membawa perubahan besar dalam cara manusia berinteraksi dan menyebarkan informasi. Media sosial sebagai salah satu produk utama era digital telah menjadi ruang publik baru yang sangat berpengaruh dalam membentuk opini, perilaku, dan bahkan keyakinan masyarakat.¹ Namun, di balik manfaatnya yang besar, media sosial juga menjadi lahan subur bagi penyebaran konten negatif seperti bullying, flexing, hoaks, fitnah, dan ujaran kebencian yang dapat merusak tatanan kehidupan sosial dalam masyarakat, menimbulkan konflik sosial, dan bahkan dapat mengancam persatuan bangsa.² Menghadapi tantangan tersebut, dakwah perlu menawarkan alternatif untuk dapat menangkalnya. Aktivitas dakwah diharapkan tidak hanya terbatas ada di mimbar masjid atau majelis taklim, tetapi dilakukan juga di media sosial. Dakwah dalam hal ini diharapkan mampu memanfaatkan platform digital sebagai sarana menyampaikan pesan dengan tujuan

1 Iga Alit Suryawati, et.al., "The Influence of Social Media on Public Opinion: An Analysis from Literary and Cultural Perspectives," *The Journal of Academic Science* 1, no. 8 (2024): 1171–78.

2 Lilia Nikitenko, et.al., "Social media as an emerging threat to national security," *Revista Amazonia Investiga* 13, no. 82 (2024): 100–111.

menangkal konten-konten negatif.³

Munculnya konten negatif di media sosial tersebut mengharuskan setiap dai bergerak membekali diri dengan keterampilan digital serta pemahaman tentang media, agar dapat dijadikan sebagai sarana menyampaikan pesan-pesan dakwah secara efektif dan menarik. Di samping itu, kegiatan dakwah melalui platform digital tidak cukup ditekankan pada penguasaan materi dakwah semata, tetapi juga pada bagaimana mengemas materi tersebut melalui penyajian gambar atau bahasa yang sesuai dengan karakter pengguna media sosial yang reratanya adalah generasi milenial.⁴ Dakwah dalam hal ini perlu memperhatikan langkah membangun komunitas generasi muda untuk saling mendukung melalui kreasi konten positif serta aktif merespons isu-isu aktual.⁵ Artinya, aktivitas dakwah perlu ditekankan pada fungsinya sebagai penyaring informasi di tengah derasnya informasi yang penuh dengan konten negatif, seperti bullying, flexing, hoaks, fitnah, dan ujaran kebencian.

Derasnya informasi yang disajikan di media sosial tersebut, tidak bisa tidak harus diimbangi dengan kecepatan dakwah. Dalam konteks inilah dibutuhkan model dakwah yang dalam istilah sekarang disebut dengan nama dakwah digital. Konsep dakwah ini adalah kegiatan menyampaikan ajaran Islam dan pesan kebaikan melalui platform digital

3 Wahidah Suryani, et.al., "Constructing Trust in Media Through Islamic Values: Countering Hoaxes and Disinformation," *Al-Ulum* 23, no. 1 (2023): 21–39.

4 Lihat penjelasan ini dalam tulisan Puput Puji Lestari, "Dakwah Digital Untuk Generasi Milenial", *Jurnal Dakwah* 21, no. 1 (2020): 41–58.

5 Di era digital, dai dituntut dapat menampilkan konten kreatif yang relevan. Lihat dalam Novianto Puji Raharjo, *LIterasi Digital Dakwah: Pedoman dalam Melakukan Dakwah di Era Digital* (Pasuruan: Basya Media Utama, 2024).

seperti media sosial, website, aplikasi, podcast, video YouTube, dan berbagai platform komunikasi lainnya.⁶ Tujuannya sama dengan kegiatan dakwah konvensional pada umumnya, yaitu menyebarkan ajaran dan nilai-nilai Islam, tetapi dilakukan dengan memanfaatkan teknologi informasi secara lebih efektif untuk menjangkau masyarakat, terutama generasi muda yang aktif di dunia maya. Dakwah digital memiliki fungsi sangat penting dalam menangkal penyebaran konten-konten negatif yang telah menggejala dan beredar sangat cepat. Melalui platform digital ini, pesan-pesan kebaikan dan nilai-nilai keagamaan akan dapat disebarluaskan dengan jangkauan yang sangat luas dan cepat kepada masyarakat. Selain itu, dengan kredibilitas dai di media sosial, dakwah digital dapat menjadi rujukan menjawab isu-isu sensitif agar masyarakat tidak mudah terprovokasi.⁷

Berangkat dari urgensi dakwah digital dalam menghadapi derasnya arus informasi dan konten negatif tersebut, maka diperlukan upaya yang tidak hanya kreatif, tetapi juga strategis serta relevan. Dai dan pegiat dakwah dalam hal ini harus mampu memahami karakteristik media digital, termasuk algoritma dan kecenderungan konten serta pola-pola konsumsi informasi masyarakat agar pesan dakwah dapat tersampaikan secara efektif dan tidak tenggelam di tengah membanjirnya beragam informasi. Selain itu, penting pula dakwah digital dibangun dengan ekosistem dakwah yang kolaboratif, di mana pelaku dakwah, konten kreator, dan komunitas Islam saling

6 Nazar Naamy, "Da'wah on new media and religious authorities in Indonesia," *Jurnal Ilmu Dakwah* 43, no. 1 (2023): 268–80, <https://doi.org/10.21580/jid.v43.i1.18307>.

7 Lihat kaitan penjelasan masalah dakwah di era digital dalam karya Badrah Uyuni, *Media Dakwah Era Digital* (Jakarta: Assofa Publishing, 2023).

mendukung dalam menciptakan konten-konten edukatif, inspiratif, dan menyejukkan. Literasi digital dalam hal ini perlu ditempatkan sebagai bagian dari dakwah dengan tujuan agar masyarakat tidak hanya menjadi konsumen, tetapi mampu memilah dan mengkritisi serta menyebarkan konten-konten yang positif. Dengan demikian, dakwah digital bukan sekadar respons terhadap perkembangan teknologi, tetapi juga menjadi tanggung jawab dalam menjaga kehidupan beragama dan kehidupan sosial serta membangun peradaban masyarakat di era digital.⁸

Berdasar pemikiran-pemikiran di atas, maka tulisan ini fokus mengkaji tentang bagaimana dakwah digital dapat digunakan menangkal konten negatif yang sering kali tampil di media sosial, seperti berkembangnya fenomena bullying, flexing, hoaks, fitnah, dan ujaran kebencian. Dakwah digital perlu dihadirkan untuk menangkal tantangan-tantangan tersebut agar masyarakat dapat dituntun memiliki basis informasi yang benar dan bermanfaat. Dengan basis informasi tersebut, maka dakwah digital berfungsi meredam provokasi dan membangun kesadaran kritis untuk masyarakat dalam menyikapi isu-isu sensitif. Dengan konten positif dan dai yang kredibel, dakwah digital dapat memperkuat literasi sehingga masyarakat tidak terpengaruh oleh narasi menyesatkan. Oleh karena itu, eksistensinya menjadi bagian penting dari upaya untuk menjaga masyarakat dari bahaya konten negatif yang merugikan. Adapun tujuan kajian ini adalah memaparkan peran dakwah pada era digital.

⁸ Lihat penjelasan masalah tanggung jawab sosial dengan etika komunikasi digital pada tulisan Bustami et.al., “Etika Komunikasi Media Digital di Era Post-Truth”, dalam *Jurnal Paradigma: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Pascasarjana Indonesia*. Vol. 5 No.1 (2024).

Dakwah Digital Menangkal Konten Negatif

Konten-konten negatif yang menyebar di media sosial saat ini sangat bertentangan dengan ajaran Islam. Konten-konten itu misalnya mencakup berbagai bentuk perilaku dan penyebaran informasi yang tidak sesuai dengan nilai-nilai agama, di antaranya adalah penyebaran berita bohong (hoaks),⁹ fitnah yang dapat merusak kehormatan individu maupun kelompok,¹⁰ ujaran kebencian yang menimbulkan permusuhan dan ketidakadilan,¹¹ serta konten yang mengandung unsur pornografi atau vulgaritas yang bertentangan dengan prinsip menjaga perilaku. Konten negatif lainnya yang sering muncul adalah tindakan menunjukkan kekayaan secara berlebihan (riya),¹² perundungan (bullying), serta pelecehan verbal.¹³ Jadi, Islam sangat menekankan pentingnya menampilkan pesan, baik lisan atau tulisan serta menggunakan media sebagai sarana menangkal keburukan. Sebaliknya, konten dakwah melalui media apapun selalu ditekankan untuk mewujudkan persatuan, membangun persaudaraan dan menebarkan nilai-nilai kebaikan sehingga memiliki relevansi dengan upaya-upaya membangun peradaban masyarakat yang bermartabat.¹⁴

9 Lihat ajaran Islam agar mengecek kebenaran berita dalam Q.S Al Hujurat (49): 6.

10 Larangan menggunjing dapat menimbulkan fitnah dalam Q.S. Al-Hujurat (49): 12.

11 Larangan kebencian dapat menimbulkan ketidakadilan dalam Q.S. Al-Maidah (5): 8.

12 Larangan riya dalam amal ibadah dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 264. Larangan bermewah-mewah harta benda lihat dalam Q.S. Al-Hadid (57): 20.

13 Larangan membuli, berprasangka, mengolok, mencela, dan memanggil dengan panggilan yang merendahkan dapat dilihat dalam Q.S. Al-Hujurat (49): 11.

14 Lihat Zohora Azmin Shompa, et. al., "Guiding Social Media Use: Proposed Values and the Role of Maqasid al-Shari'ah," 2018 *International Conference on Information and Communication Technology for the Muslim World (ICT4M)*, IEEE, Juli 2018, 53–57.

Sebagaimana diketahui, munculnya konten negatif seperti hoaks di media sosial akan dapat menimbulkan dampak dan akibat serius dalam kehidupan agama dan masyarakat.¹⁵ Dalam kehidupan beragama, berita hoaks bisa merusak keyakinan, menimbulkan kesalahpahaman terhadap ajaran Islam, serta memicu perpecahan di antara umat manusia. Sementara dalam kehidupan sosial dan masyarakat, hoaks dapat menciptakan kepanikan, konflik antar kelompok, dan menurunkan kepercayaan masyarakat terhadap institusi atau individu. Penyebaran berita hoaks sangat bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang sangat menekankan pentingnya kejujuran, tabayyun (klarifikasi), dan tanggung jawab dalam menyampaikan informasi. Oleh karena itu, Islam menganjurkan untuk selalu memverifikasi informasi sebelum menyebarkannya agar tidak menjadi bagian dari penyebaran keburukan dan fitnah. Dalam sejarah Islam, peristiwa tersebarnya berita bohong pernah menimpah dan mengguncang kehidupan Nabi, serta memiliki dampak sosial dan mempengaruhi keharmonisan keluarganya. Peristiwa ini terjadi saat Aisyah, istri Nabi diberitakan berselingkuh dengan sahabatnya setelah pulang dari peperangan. Peristiwa ini sangat mengganggu konduktivitas Madinah saat itu. Keguncangan ini meredah dan ditepis oleh Nabi setelah Allah menurunkan wahyu kepadanya.¹⁶

15 Yopita Desriana Butar, "Analisis Penyebaran Hoax Di Media Sosial Dan Dampaknya Terhadap Masyarakat," *Jurnal Pendidikan, Bahasa dan Budaya* 3, no. 2 (2024): 252–58.

16 Lihat dalam Shahih Bukhori, hadis ke 3829, "Telah menceritakan kepadaku Yahya telah menceritakan kepada kami Waki' dari Nafi' bin Umar dari Ibnu Abu Mulaikah dari 'Aisyah radliallahu 'anha ketika ia membaca (firman Allah) "idz talaqqaunahu bi alsinataikum" (Ketika kalian menerima berita bohong itu dari mulut-mulut kalian)", dia berkata; "(talaqqau dari kata) al walqu artinya kedustaan." Ibnu Abu Mulaikah berkata; 'Aisyah adalah orang

Fitnah dan ujaran kebencian pada sisi lain juga merupakan ancaman serius bagi kehidupan agama dan sosial. Fitnah dan ujaran kebencian dalam hal ini dapat merusak persatuan, menimbulkan permusuhan, dan menghancurkan kepercayaan antar individu maupun kelompok. Dalam konteks beragama, fitnah dapat menyesatkan umat, mencemarkan nama baik seseorang, serta dapat memicu konflik antar kelompok atau golongan. Dalam sejarah Islam ada nama Abu Sufyan yang sebelum masuk Islam dikenal sebagai tokoh penghasut yang selalu menyebarkan fitnah dan kebencian terhadap Nabi dan para pengikutnya melalui strategi yang licik.¹⁷ Ia memanfaatkan kedudukannya sebagai pemuka Bani Umayyah untuk menggalang kekuatan dan memprovokasi masyarakat Makkah agar menolak ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi. Siasat liciknya menyebabkan penderitaan dan konflik berkepanjangan di masyarakat sehingga sangat mengganggu proses dakwah yang dilakukan oleh Nabi. Demikian pula dalam kehidupan sosial, fitnah dan ujaran kebencian menjadikan masyarakat terpecah belah, menimbulkan diskriminasi, bahkan memicu kekerasan. Islam dalam hal ini sangat tegas melarang fitnah dan kebencian karena bertentangan dengan prinsip kejujuran, kasih sayang, dan rasa persaudaraan. Oleh karena itu, menjaga lisan dan tulisan dari fitnah serta ujaran kebencian adalah bagian dari tanggung jawab sosial dan spiritual yang relevan dalam dakwah digital. Dai dalam hal ini perlu mengedepankan upaya membangun kedamaian dan harmoni masyarakat.

yang paling tahu (tentang hal itu) daripada orang lain, karena memang ayat itu turun tentang dirinya."

17 Syeda Maryum Shah dan Sajila Kousar, "A Historical Analysis of Conduct of Abu Sufyan RA (Before Islam)," *Al-Idah* 40, no. 1 (2022).

Selain konten-konten negatif yang sangat dilarang tersebut, Islam juga sangat menekankan tentang bagaimana prinsip menggunakan media sosial. Dalam ajaran Islam, prinsip bermedia menekankan pada nilai-nilai etika, kejujuran, dan tanggung jawab sosial.¹⁸ Setiap aktivitas media, baik dilakukan oleh konsumen maupun produsen informasi, harus dilandasi dengan niat yang baik agar tidak menimbulkan kerusakan bagi diri sendiri maupun orang lain. Islam mengajarkan agar umatnya menyebarkan informasi yang benar, menjauhi fitnah, hoaks, dan ujaran kebencian, serta menjaga kehormatan dan privasi orang lain. Media sosial dalam hal ini harus menjadi sarana untuk menyebarkan nilai kebaikan, mempererat tali persaudaraan, dan menegakkan keadilan. Bukan sebaliknya, yaitu sebagai sarana yang dapat merusak dan memecah belah umat. Prinsip ini sejalan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an atau sunnah Nabi Muhammad SAW yang menekankan pentingnya menjaga lisan dari hal-hal yang tidak bermanfaat atau merugikan orang lain.¹⁹ Menjaga lisan memiliki manfaat besar bagi orang lain karena dapat menciptakan lingkungan sosial yang aman, nyaman, dan penuh rasa hormat menghormati. Ketika seseorang berbicara atau menulis dengan kehati-hatian dan penuh pertimbangan, maka ia sekaligus mencegah tersebarnya fitnah dan kebencian yang menyakitkan.

18 Lihat bahasan tentang etika dalam kehidupan sosial sesuai dengan ajaran nilai-nilai yang diajarkan dalam Islam, dalam Sukron Kamil, *Etika Islam: Kajian Etika Sosial dan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021).

19 Lihat hadis dalam Imam Bukhori nomor 6018 yang artinya: "*Barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir, maka hendaklah ia berkata yang baik atau diam.*" Atau hadis dalam Imam Muslim nomor 64 yang artinya: "*Seorang Muslim adalah orang yang kaum Muslimin selamat dari gangguan lisan dan tangannya.*"

Prinsip-prinsip dan berbagai larangan dalam Islam di atas harus menjadi landasan yang menyadarkan para dai untuk melakukan dakwah digital dengan memfungsikan media sosial sebagai sarana untuk menangkal konten negatif, antara lain dengan cara-cara sebagai berikut: Pertama, menjadikan media sosial sebagai sarana untuk menyebarkan kebenaran dan kebaikan. Tugas ini mencakup penyajian konten yang mendidik, membangun moral, dan memperkuat nilai-nilai sosial serta keagamaan. Misalnya, konten yang benar dibuat seobyektif mungkin mengacu kepada fakta yang bersumber dari agama dan atau kehidupan sosial.²⁰ Sementara dalam hal kebaikan, media dapat difungsikan oleh para dai sebagai sarana menyebarluaskan kampanye anti bullying dan kekerasan, mempromosikan toleransi antar umat beragama dengan cara mengangkat kisah inspiratif yang memotivasi masyarakat untuk berbuat baik. Di sisi lain, media juga diperankan sebagai sarana untuk mencegah keburukan dengan cara mengedukasi masyarakat untuk menghindari hoaks, fitnah, ujaran kebencian atau perilaku-perilaku destruktif lainnya. Melalui prinsip ini, media sosial tidak hanya menjadi sumber informasi, tetapi juga dapat menjadi agen dalam perubahan yang berkontribusi dalam menciptakan masyarakat yang lebih adil dan damai.²¹ Media dalam hal ini dapat menjadi sarana pendidikan yang efektif untuk semua anggota masyarakat. Hal

20 Salah satu tantangan era digital adalah munculnya kecenderungan mendasarkan kebenaran kepada emosi dan keyakinan pribadi dan kurang memperhatikan fakta obyektif. Atau mencampuradukkan antara fakta dengan kebohongan. Lihat

21 Untuk memperdalam masalah ini dapat dibaca atau dibandingkan pembahasan tentang “Kekuasaan Media” dalam Henry Subiyakto & Rachmah Ida, *Komunikasi Politik, Media, & Demokrasi* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), 103-111.

ini sejalan dengan apa yang diajarkan dalam Islam yang selalu mendorong penyebaran kebaikan dan pelurusan informasi yang tidak benar. Dengan menyebarkan konten media bernilai kebenaran dan kebaikan, maka dakwah dapat menangkalkan dampak negatif di media sosial.

Kedua, menjadikan media sosial sebagai sarana menyebarkan semangat persaudaraan dan kasih sayang.²² Di era digital saat ini, dai memiliki peluang besar untuk menyebarkan pesan persaudaraan dan kasih sayang melalui media sosial. Platform digital seperti Instagram, TikTok, dan YouTube sangat memungkinkin dakwah dengan menjangkau berbagai lapisan masyarakat, melampaui batas geografis dan budaya. Dengan konten dakwah yang bijak, santun, dan penuh empati, dai dapat membangun suasana yang harmonis di tengah keragaman, mengajak umat untuk saling menghargai, mencintai, dan menjaga persaudaraan. Di sini, media sosial dapat difungsikan bukan hanya sebagai media komunikasi, tetapi juga lahan untuk melakukan tindakan yang strategis untuk menanamkan nilai-nilai persaudaraan dan memperkuat ikatan kemanusiaan.²³ Di tengah berkembangnya konten negatif yang menyuguhkan perpecahan dan konflik sosial, melalui pesan dakwah dapat disebarkan pesan persaudaraan dan kasih sayang bagi sesama manusia. Di media sosial, dai dapat menjadi penyejuk di tengah panasnya konflik dan perdebatan melalui konten dakwah yang menenangkan dan

22 Baca Jin Young Hwang, "Social media's impact on community building and social movements," *Magna Scientia Advanced Research and Reviews* 13, no. 2 (2025): 175–87.

23 Sindy Anzani, et.al., "Media Sosial Sebagai Sarana Publikasi dan Promosi Kemanusiaan di Era Digital," *Arini: Jurnal Ilmiah dan Karya Inovasi Guru*. Vo. 1., No.2 (2024): 115–27.

membangun persatuan.

Ketiga, menjadikan media sosial sebagai sarana menyebarkan empati dan perilaku kesederhanaan. Menunjukkan sikap empati dan perilaku sederhana di media sosial sangat penting dijalankan para dai, baik saat tampil di media ataupun dalam kehidupan sehari-hari. Media digital dalam hal ini adalah sarana yang dapat mencerminkan perilaku mulia, sebagaimana menjadi inti ajaran Islam. Sikap empati akan dapat membuat dai lebih dekat dengan masyarakat atau memahami persoalan masyarakat dari perspektif masyarakat itu sendiri.²⁴ Sementara perilaku sederhana, baik dalam gaya hidup maupun gaya berkomunikasi dapat menunjukkan keteladanan yang membumi dan mudah diterima oleh berbagai kalangan. Di tengah membudayanya gaya hidup mewah masyarakat yang ditampilkan di media sosial, kehadiran dai yang rendah hati dan penuh empati menjadi sumber spirit kesederhanaan. Sikap ini tidak hanya memperkuat pesan dakwah, tetapi juga sangat membantu dalam membangun kepercayaan dan rasa hormat dari masyarakat. Sebaliknya, memamerkan harta, kendaraan mewah, atau gaya hidup glamor di media sosial dapat menimbulkan kecemburuan sosial dan bertentangan dengan nilai-nilai kesederhanaan. Islam melarang gaya hidup *tabarruj* (berlebihan dalam penampilan) dan *israf* (berlebihan dalam pengeluaran) karena keduanya bisa menjauhkan hati dari rasa syukur dan kepedulian terhadap sesama.²⁵ Dai dalam hal ini

24 Baca pada karya Ardi Marinda, "Empati dan Responsibility Dai Terhadap Masyarakat dalam Melaksanakan Dakwah di Kecamatan Bittuang Kabupaten Tana Toraja", Tesis Magister, UIN Alauddin, Makassar, 2024.

25 Baca tulisan Zilal Afwa Ajidin dan Nafkhatul Wahidah, "Fenomena Flexing di Media Sosial dan Kaitannya dengan Israf", dalam *Islamic Business and Finance*.

dapat mengajarkan kepada masyarakat atau menjadi teladan untuk menghindari dari perilaku konsumtif dan mengarahkan fokus kepada nilai-nilai spiritual dan kemanusiaan.

Keempat, menjadikan media sosial sebagai sarana menyebarkan pesan persatuan dan menjaga toleransi.²⁶ Di tengah dinamika kehidupan masyarakat yang semakin kompleks dan beragam, dai memiliki peran strategis di media sosial untuk menyebarkan pesan persatuan dan menjaga toleransi.²⁷ Media sosial bukan hanya ruang berbagi informasi, tetapi juga arena pembentukan opini dan sikap sosial, sehingga dai perlu hadir dengan konten menyejukkan, merangkul semua kalangan, dan menghindari narasi yang memecah belah. Dengan menyampaikan pesan dakwah inklusif di media, dai dapat memperkuat semangat kebersamaan antar umat beragama, suku, dan budaya, serta mengajak masyarakat untuk saling menghormati perbedaan sebagai bagian dari rahmat Allah. Toleransi bukan berarti mengorbankan prinsip, tetapi menunjukkan kedewasaan dalam menyikapi keragaman dengan bijak dan penuh kasih. Ketika dai mampu menjadi teladan dalam menyebarkan nilai-nilai persatuan, mereka tidak hanya memperkuat persaudaraan Islam, tetapi juga berkontribusi menciptakan perdamaian sosial yang lebih luas. Di era digital ini, satu unggahan yang bijak bisa menjadi sumber inspirasi, sementara satu kata yang kasar bisa memicu konflik. Untuk menghindari hal-hal negatif itu, media sosial

Vol. 4., No.2., April (2023).

26 Baca Muhammad Najib, et.al., "Peranan Penggunaan Media Sosial Untuk Meminimalisasi Isu Konflik Sara di Indonesia" *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik*, Vol.2., No.5 (2023), 127-136.

27 Selanjutnya baca karya M. Quraish Sihab, *Toleransi, Ketuhanan, Kemanusiaan dan Keberagaman* (Jakarta: Lentera Hati, 2022).

harus difungsikan sebagai sarana menyampaikan konten dakwah yang disusun secara berhati-hati, santun berbicara, dan penuh dengan hikmah. Dengan toleransi, maka dakwah akan jauh dari perilaku negatif, seperti mencela dan menghina pihak yang berbeda.

Kelima, menjadikan media sosial sebagai sarana membangun kritik dan sikap responsif terhadap masalah kemanusiaan.²⁸ Sangat disadari bahwa media sosial saat ini juga dijadikan sebagai media konspirasi jahat dan propaganda politik kelompok tertentu untuk melemahkan pihak lain. Konten negatif berupa tayangan gambar dan tulisan di media sosial kadang menampilkan ironi dan ketimpangan. Misalnya, tayangan kekerasan dalam perang yang diklaim sebagai upaya perdamaian padahal sejatinya merupakan konspirasi yang syarat dengan pelanggaran hak asasi manusia. Konspirasi jahat dan propaganda politik untuk kepentingan kelompok tertentu seperti ini harus disikapi melalui dakwah digital. Melalui perannya, dai dapat menjelaskan isu-isu kemanusiaan dengan memanfaatkan media sosial karena platform ini memungkinkan penyebaran pesan moral secara cepat dan luas. Contoh nyata adalah saat tragedi kemanusiaan di Palestina, banyak dai menggunakan Instagram, YouTube, dan TikTok untuk menyuarakan kepedulian, mengedukasi umat tentang pentingnya solidaritas, serta mengkritik ketidakadilan yang terjadi. Sikap kritis dan responsif ini dapat dilanjutkan dengan melakukan gerakan konkret. Misalnya, menjadikan media sosial sebagai sarana menggalang donasi untuk meringankan

²⁸ Penerapan atau penggunaan media sosial perlu didasari dengan nilai-nilai Islam. Baca dalam Yasmina San, *Kritis dalam Menggunakan Media Sosial* (Yogyakarta: An Nizam Media, 2025).

beban dan masalah-masalah kemanusiaan, seperti membantu mereka yang sedang mengalami kelaparan akibat peperangan atau mereka yang dilanda bencana alam.

Kesimpulan

Media sosial sebagai salah satu produk era digital telah menjadi ruang publik baru yang dapat berpengaruh dalam membentuk opini, perilaku, dan bahkan keyakinan masyarakat. Media sosial pada satu sisi memiliki banyak manfaat, tetapi pada sisi lain sangat rentan digunakan dalam menyebarkan berbagai konten negatif, seperti penyebaran bullying, flexing, berita bohong, fitnah, ujaran kebencian, tayangan pornografi, tindakan pamer kekayaan, perundungan, serta pelecehan verbal. Untuk menangkal berbagai konten negatif tersebut, maka perlu dilakukan aktivitas dakwah digital, yaitu kegiatan dakwah yang dijalankan melalui platform digital seperti media sosial, website, aplikasi, podcast, video YouTube, dan berbagai platform komunikasi lain yang bertujuan menyebarkan nilai dan ajaran Islam dengan memanfaatkan kecepatan dan keluasan jangkauan teknologi informasi digital. Dalam konteks ini, dakwah digital tidak hanya menjadi sarana penyebaran nilai-nilai Islam, tetapi juga berfungsi sebagai benteng moral yang mampu menyeimbangkan arus informasi yang begitu cepat dan masif. Dengan pendekatan yang kreatif dan penuh hikmah, dakwah digital dapat membentuk kesadaran masyarakat untuk selektif dalam mengonsumsi konten serta mendorong terciptanya ruang digital yang sehat.

Dakwah digital menuntut dai memiliki keterampilan dan bersikap bijaksana dalam menggunakan media untuk menangkal beredarnya konten negatif. Dai dalam hal ini

dituntut untuk dapat melaksanakan aktivitas dakwahnya dengan memfungsikan media sosial sebagaimana berikut: Pertama, menjadikan media sosial sebagai sarana menyebarkan pesan kebenaran dan kebaikan. Kedua, menjadikan media sosial sebagai sarana menyebarkan pesan persaudaraan dan kasih sayang. Ketiga, menjadikan media sosial sebagai sarana menanamkan sikap empati dan perilaku hidup yang sederhana. Keempat, menjadikan media sosial sebagai sarana menyebarkan pesan persatuan serta toleransi bagi sesama. Kelima, menjadikan media sosial sebagai sarana untuk mewujudkan terciptanya masyarakat yang memiliki sikap kritis dan responsif terhadap masalah kemanusiaan. Jadi, dengan memfungsikan media sosial secara baik, dapat menjadi agen perubahan yang mampu membentuk opini publik ke arah yang positif dan konstruktif. Hal ini sekaligus berimplikasi kepada upaya menangkal dampak dari berbagai konten negatif. Memfungsikan media sosial sebagai sarana menyebarkan konten positif dan penuh hikmah akan menjadikan dakwah digital sebagai kekuatan besar membangun masyarakat yang kritis dan beradab.

Daftar Pustaka

- Ajidin, Zilal Afwa dan Nafkhatul Wahidah. "Fenomena Flexing di Media Sosial dan Kaitannya dengan Israf", dalam *Islamic Business and Finance*. Vol. 4., No.2., April (2023).
- Anzani, Sindy. et.al., "Media Sosial Sebagai Sarana Publikasi dan Promosi Kemanusiaan di Era Digital," *Arini: Jurnal Ilmiah dan Karya Inovasi Guru*. Vo. 1., No.2 (2024).
- Bustami et.al., "Etika Komunikasi Media Digital di Era Post-Truth", dalam *Jurnal Paradigma: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Pascasarjana Indonesia*. Vol. 5 No.1 (2024).

- Butar, Yopita Desriana. "Analisis Penyebaran Hoax Di Media Sosial Dan Dampaknya Terhadap Masyarakat," *Jurnal Pendidikan, Bahasa dan Budaya* 3, no. 2 (2024).
- Hwang, Jin Young. "Social media's impact on community building and social movements," *Magna Scientia Advanced Research and Reviews* 13, no. 2 (2025).
- Kamil, Sukron. *Etika Islam: Kajian Etika Sosial dan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021.
- Lestari, Puput Puji. "Dakwah Digital Untuk Generasi Milenial," *Jurnal Dakwah* 21, no. 1 (2020).
- Marinda, Ardi. "Empati dan Responsibility Dai Terhadap Masyarakat dalam Melaksanakan Dakwah di Kecamatan Bittuang Kabupaten Tana Toraja", Tesis Magister, UIN Alauddin, Makasar, 2024.
- Naamy, Nazar. "Da'wah on new media and religious authorities in Indonesia," *Jurnal Ilmu Dakwah* 43, no. 1 (2023).
- Najib, Muhammad. et.al., "Peranan Penggunaan Media Sosial Untuk Meminimalisasi Isu Konflik Sara di Indonesia" *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik*, Vol.2., No.5 (2023).
- Nikitenko, Lilia.et.al., "Social media as an emerging threat to national security," *Revista Amazonia Investiga* 13, no. 82 (2024).
- Raharjo, Novianto Puji. *Literasi Digital Dakwah: Pedoman dalam Melakukan Dakwah di Era Digital* (Pasuruan: Basya Media Utama, 2024).
- San, Yasmina. *Kritis dalam Menggunakan Media Sosial*. Yogyakarta: An Nizam Media, 2025.
- Shah, Syeda Maryum dan Sajila Kousar. "A Historical Analysis of Conduct of Abu Sufyan RA (Before Islam)," *Al-Idah* 40, no. 1 (2022).
- Shompa, Zohora Azmin.et. al., "Guiding Social Media Use: Proposed Values and the Role of Maqasid al-Shari'ah," *2018 International Conference on Information and*

Communication Technology for the Muslim World (ICT4M), IEEE, Juli 2018.

Sihab, M. Quraish. *Toleransi, Ketuhanan, Kemanusiaan dan Keberagaman*. Jakarta: Lentera Hati, 2022.

Subiyakto, Henry & Rachmah Ida. *Komunikasi Politik, Media, & Demokrasi*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.

Suryani, Wahidah. et.al., "Constructing Trust in Media Through Islamic Values: Countering Hoaxes and Disinformation," *Al-Ulum* 23, no. 1 (2023).

Suryawati, Iga Alit. et.al., "The Influence of Social Media on Public Opinion: An Analysis from Literary and Cultural Perspectives," *The Journal of Academic Science* 1, no. 8 (2024).

Uyuni, Badrah. *Media Dakwah Era Digital*. Jakarta: Assofa Publishing, 2023.



Radikalisme sebagai Tantangan Dakwah dalam Masa Transisi Demokrasi

Dasar Pemikiran

Dinamika masyarakat terus berjalan seiring dengan tantangan zaman yang semakin kompleks. Hal itu terjadi terutama sejak bergulirnya reformasi pada 1998 yang ditandai dengan ledakan partisipasi masyarakat melalui retorika Islamisme yang memunculkan Islam politik di Indonesia. Geliat arus Islam politik yang demikian cepat berkembang seolah menafikan model perjuangan Islam kultural yang telah tumbuh sebelumnya. Bahkan, retorika Islamisme cenderung agresif dan mengesankan sebagai sebuah tafsir tunggal, termasuk di dalamnya menyangkut tentang hubungan antara agama (baca; Islam) dan demokrasi. Sebagian kalangan memandang bahwa Islam itu anti demokrasi sebab ajarannya diyakini final dan bersifat Ilahiyah, kebenaran tunggal ada di tangan Tuhan yang termaktub di dalam kitab suci, para Nabi dan pemimpin agama. Sebagian lagi menyebut bahwa Islam memang datang dari Tuhan, tetapi ajarannya kompatibel dengan demokrasi.¹

Terkait dengan hal tersebut, guru besar ilmu sejarah Georgetown University Amerika Serikat, John O'Voll pernah

¹ Lihat Mun'im A. Sirry, *Membendung Militansi Agama: Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern* (Jakarta: Erlangga, 2003), 78.

mengajukan sebuah tesis menarik tentang relasi antara Islam radikal dan demokrasi. Dalam sebuah seminar bertema "Demokrasi dan Terorisme di Negara-negara Muslim", O'Voll mengatakan adanya kenyataan hubungan yang paradoks antara demokrasi dan kelahiran gerakan Islam radikal. Pada satu sisi, tidak adanya demokrasi di beberapa negara Muslim memunculkan gerakan Islam radikal. Sementara pada sisi lain, adanya proses demokratisasi menuju demokrasi (transisi) juga melahirkan gerakan Islam radikal.²

Meski diakui oleh banyak kalangan bahwa gerakan Islam radikal bukan merupakan gerakan yang dominan, tetapi asumsi yang mengatakan bahwa proses demokratisasi dapat menghilangkan gerakan Islam radikal ternyata tidak berlaku secara mutlak pada semua negara. Fenomena terakhir yang terjadi di negara Indonesia justru menunjukkan kenyataan yang sebaliknya. Gerakan Islam radikal di Indonesia justru lahir setelah keran demokrasi dibuka selebar-selebarnya. Data terakhir yang dapat dihimpun untuk mendukung tesis ini pernah diungkap oleh Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT). Menurut BNPT, meskipun tidak ada serangan teror terbuka sepanjang tahun 2023 dan 2024, tetapi proses radikalisasi justru mengalami peningkatan. Fenomena ini disebut sebagai bagian dari "teori gunung es", di mana aktivitas radikal berlangsung di bawah permukaan. Kepala BNPT bahkan pernah menyatakan bahwa telah terjadi proses

² "Transisi Demokrasi" tidak selalu berjalan secara mulus dalam arti dapat mengantarkan kehidupan bernegara yang benar-benar demokratis. Kesalahan dalam mengelola masa transisi justru memungkinkan akan melahirkan ketidakpastian atau bahkan berujung kepada munculnya pemerintahan baru yang lebih otoriter. Lihat Sammuel P. Huntington, *Gelombang Demokratisasi Ketiga* (Jakarta: Grafiti Press, 1997), 155-157.

konsolidasi dan proses radikalisasi di Indonesia yang perlu terus diwaspadai meskipun tidak terjadi serangan secara terbuka. Indikatornya bisa berupa menguatnya sel-sel terorisme yang tertangkap bersama penyitaan senjata dan amunisi.³

Indikator di atas menggambarkan sebuah peristiwa bahwa menguatnya Islam radikal dalam konteks ke-Indonesiaan sekarang ini tidaklah bisa dilepaskan dari fenomena terakhir. Artinya, kelahiran kelompok Islam radikal dalam panggung demokrasi tidak cukup hanya dipandang sebagai reaksi terhadap modernisasi yang sedang berlangsung pada alam demokrasi, tetapi juga harus dikatakan bahwa kelahiran gerakan Islam radikal merupakan produk dari demokrasi itu sendiri. Kondisi ini membedakan karakter Islam radikal di Indonesia dengan tipikal gerakan Islam yang terjadi di negara lain. Secara umum, kebangkitan Islam masa terakhir itu ditanggapi Esposito dengan mengatakan bahwa kebangkitan tersebut adalah bagian dari pencarian bentuk, identitas dan komunitas Islam. Sebuah bagian dari salah satu bentuk perlawanan terhadap perlakuan tidak adil sebuah rezim.⁴

Di Indonesia khususnya, salah satu bentuk perlawanan paling fenomenal adalah kebangkitan Islam yang menjelma dalam bentuk pencarian khazanah Islam klasik yang digunakan sebagai model dalam kehidupan sosial, politik dan keagamaan. Pencarian khazanah Islam klasik itu merupakan karakteristik pemikiran kebangkitan Islam, baik dari kalangan modernis

3 Ardito Ramadhan dan Dani Prabowo, "BNPT Ungkap Tren Radikalisasi Meningkat, Meski Tak Ada Aksi Terorisme", baca dalam: <https://nasional.kompas.com/read/2024/02/20/20222701/bnpt-ungkap-tren-radikalisasi-meningkat-meski-tak-ada-aksi-terorisme>.

4 John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 73.

ataupun kalangan Islamis. Pencarian identitas Islam yang terjadi pada dekade terakhir bukan saja terfokus pada masalah pemikiran Islam skripturalis, tetapi juga menghadirkan Islam dalam perspektif tafsir yang monolitik. Bahkan, tidak jarang berubah menjadi gerakan Islam yang terjebak kepada manipulasi teks sebagai alat untuk membenarkan berbagai tindakan melawan hukum.⁵ Keadaan ini sekaligus menjadi tantangan tersendiri, khususnya bagi gerakan dakwah dalam rangka mewujudkan Islam ramah bagi seluruh masyarakat tanpa terkecuali. Gerakan dakwah dengan menjunjung tinggi Islam sebagai ajaran dengan kekuatan moderat, yaitu kekuatan yang selalu berupaya mewujudkan keadilan masyarakat tanpa jalan kekerasan dan memaksa.

Melacak Pengertian Radikalisme

Secara terminologis, istilah Islam radikal di dunia akademik hingga kini masih menyisahkan perdebatan. Salah satu dasar perdebatan itu terletak pada penggunaan istilah Islam radikal itu sendiri. Apakah istilah ini cocok digunakan untuk menamakan gerakan radikal di dalam Islam atau tidak? Sebagian pakar lebih memilih menggunakan istilah fundamentalisme untuk menjelaskan fenomena gerakan Islam radikal yang dilakukan oleh Maulana Maududi yang bertujuan hendak merevitalisasi nilai-nilai Islam. Seyyed Vali Reza Nasr lebih jauh menjelaskan istilah Islam radikal yang menurutnya tidak cukup digunakan untuk menjelaskan fenomena gerakan penafsiran agama yang didasarkan kepada *scripture*, tetapi gerakan yang berkaitan dengan persoalan

5 Lihat Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama," dalam *Tashwirul Afkar*. Edisi No.13 Tahun 2002.

politik dan pembentukan identitas dalam masyarakat yang plural.⁶ Senada dengan pandangan itu, John L. Esposito memilih istilah revivalisme karena istilah fundamentalisme mengandung asumsi dalam agama Kristen dan pelabelan oleh Barat. Esposito memilih istilah *Islamic revivalism* karena istilah tersebut mempunyai akar sangat kuat dalam tradisi reformasi Islam.⁷

Pendapat lain dikemukakan oleh Emmanuel Sivan yang memilih menggunakan istilah Islam radikal untuk menggambarkan terjadinya proses pembangkitan ide-ide Islam abad pertengahan sebagai jalan menuju kehidupan dunia yang modern.⁸ Pandangan ini hampir sama dengan pandangan yang dikemukakan oleh Marty yang melihat radikalisme Islam dengan ciri dan karakter sebagai berikut: (1) gerakan yang muncul sebagai bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama, seperti sekularisasi dan tata nilai Barat pada umumnya; (2) gerakan yang menolak terhadap sikap kritis dalam menafsiri teks, di mana Al-Qur'an harus dipahami secara literal; (3) gerakan yang menolak terhadap pluralisme yang merupakan pemahaman keliru terhadap doktrin-doktrin kitab suci; dan (4) gerakan yang menolak terhadap perkembangan historis yang membawa manusia semakin jauh dari doktrin-doktrin yang ada di dalam kitab suci.⁹

6 Lihat Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996), 4.

7 Lihat Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna," dalam *Tashwirul Afkar*. Edisi No.13 Tahun 2002.

8 Emmanuel Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics* (Yale University Press, Enlarged Edition, 1985), x.

9 Lihat dalam Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 10.

Dalam beberapa kasus di Indonesia, gerakan Islam radikal bukanlah fenomena baru. Ada sebuah realitas sejarah yang memiliki kesinambungan dengan gerakan-gerakan Islam radikal yang terjadi saat ini. Sebagaimana pakar membagi tipologi gerakan-gerakan Islam radikal yang berkembang di Indonesia ke dalam dua model kategori, yaitu: gerakan Islam radikal-kritis dan gerakan Islam radikal-fundamentalis.¹⁰ Gerakan Islam radikal-kritis muncul bukan karena kesadaran ideologis pada nilai-nilai dan ajaran Islam. Namun, gerakan tersebut muncul disebabkan oleh adanya tekanan sosial, kesewenang-wenangan dan ketidakadilan sosial yang dilakukan oleh pemerintah kolonial terhadap golongan pribumi. Contoh kongkrit dari gerakan ini adalah pemberontakan petani di Banten dan peristiwa Garut tahun 1919 yang muncul dan bermula dari kebijakan pemerintahan Hindia Belanda yang melakukan pemaksaan para petani agar menjual hasil padi mereka kepada pemerintah Belanda sehingga peristiwa ini melahirkan kemarahan warga.¹¹

Peristiwa-peristiwa tersebut menunjukkan secara jelas bahwa radikalisme yang terjadi di kalangan umat Islam, di antaranya adalah bukan karena disebabkan oleh dorongan ideologi Islam dan cita-cita untuk mendirikan negara Islam, tetapi lebih disebabkan oleh karena semangat melakukan perlawanan terhadap tatanan sosial yang tidak adil, yang secara langsung besentuhan dengan kepentingan masyarakat Muslim. Dalam kasus pemberontakan petani di daerah Banten, Sartono Kartodirjo berpendapat bahwa kondisi sosio-kultural

¹⁰ Lihat tentang tipologi gerakan Islam radikal di Indonesia dalam Al-Zastrow Ng., *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepemimpinan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 52.

¹¹ Ibid. 53

daerah tersebut kondusif bagi lahirnya gerakan kebangkitan kembali kehidupan beragama, bukan saja karena masyarakat Banten dikenal sebagai penganut Islam taat, tetapi juga karena ambruknya tatanan tradisional dan keresahan sosial secara terus menerus.¹²

Di antara ciri khusus yang membedakan gerakan Islam radikal-kritis dengan gerakan radikal Islam lainnya adalah sebagai berikut: (1) meski gerakan ini tidak bisa lepas dari institusi agama, seperti pesantren, jama'ah tarikat dan ulama, tetapi peran kelompok-kelompok tersebut tidak menjadi dominan karena mereka lebih berperan sebagai simbol dan instrumen meningkatkan solidaritas dan kohesitas; (2) gerakan ini lebih merupakan saluran ketidakpuasan dan frustrasi atas realitas dan struktur sosial yang ada, seperti ketimpangan dan ketidakadilan sosial; (3) gerakan ini masih memberikan tempat bagi tradisi tradisi dan kepercayaan lokal; (4) meski menggunakan simbol, tetapi gerakan ini tidak mempunyai misi dan orientasi ideologis, seperti mendirikan negara; dan (5) bersifat lokal, dalam arti tidak mempunyai hubungan institusional ataupun ideologis dengan gerakan Islam yang ada diluar komunitasnya dan apalagi dengan luar negeri.¹³

Model selanjutnya adalah gerakan Islam radikal-fundamentalis, yang memiliki orientasi, misi dan pendekatan yang berbeda dengan gerakan Islam radikal-kritis. Gerakan Islam radikal-fundamentalis lebih tampak sebagai gerakan ideologis daripada gerakan sosial, lebih mementingkan tertanamnya ideologi Islam dalam struktur sosial daripada

12 Lihat Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 207.

13 Al-Zastrouw, *Gerakan Islam Simbolik*, 55-58.

memperhatikan terwujudnya tatanan sosial yang adil melalui proses perubahan sosial. Oleh karena wataknya yang demikian itulah, maka gerakan ini tidak saja diarahkan kepada kelompok di luar Islam, tetapi juga kepada kelompok sesama Islam yang berbeda pemahaman dengannya. Bahkan, lebih jauh gerakan ini tidak segan-segan menyerang kelompok sesama pemeluk Islam yang dianggap sesat dan menyimpang. Bentuk kongkrit dari gerakan Islam radikal-fundamentalis dapat dilihat dalam kasus perang Padri di daerah Sumatera yang menyerukan praktik Islam murni dan orisinal. Asumsi yang menjadi latar belakang munculnya gerakan ini adalah bahwa kemunduran dan keterbelakangan kaum Muslimin disebabkan oleh ajaran Islam yang diamalkan secara tidak murni, tercampur dengan bid'ah, khurafah, tahayyul, tradisi lokal serta terkontaminasi pemikiran Barat. Oleh karena itu, Islam perlu dimurnikan kembali. Dari situ kemudian muncul gerakan pembaharuan yang berorientasi purifis.¹⁴

Jika ditelusuri dalam sejarah, gerakan purifikasi di Indonesia muncul pertama kali pada abad XVIII M., yakni ketika ulama Minangkabau kembali dari tanah suci. Mereka adalah Haji Miskin, Haji Sumanik dan Haji Piobang. Paham dan ajaran agama yang mereka ajarkan mengikuti pola gerakan Wahabi yang didirikan oleh Syaikh Muhammad bin Abdul Wahab. Maksud utama gerakan Padri yang disebarkan ulama itu adalah membersihkan masyarakat Minangkabau dari adat buruk yang seringkali mereka lakukan seperti menyabung ayam, minum arak dan perang batu antarkampung. Ajaran yang dibawa ini mendapat sambutan hangat dari delapan

¹⁴ Lihat Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: Rajawali Press, 1999), 48.

ulama terkemuka yang dipelopori oleh Tuanku Nan Renceh. Akan tetapi, gerakan Padri ini memicu konflik yang tajam di tengah-tengah masyarakat. Sebab, gerakan ini menolak ide kekerasan dan harmonisasi antara adat dan Islam. Kaum Padri mendasarkan gerakannya pada konsep *Islam al-Din wa al-Dawlah* (Islam, agama dan negara). Menurut konsepsi mereka, antara Islam, agama dan negara tidak dapat dipisah-pisahkan yang membentuk hubungan simetris.¹⁵

Munculnya gerakan Islam radikal-fundamentalis ini tidak bisa dipisahkan dari gerakan pembaharuan (revivalisme) Islam Timur Tengah, khususnya di Arab Saudi yang dimotori oleh Muhammad bin Abdul Wahab.¹⁶ Gerakan pembaharuan yang kemudian populer dengan sebutan gerakan Wahabi ini menggoyang pendulum reformasi Islam di sana menuju titik yang sangat ekstrim, fundamentalisme Islam radikal. Pemimpinnya, Muhammad bin Abdul Wahab bekerja sama dengan kepala kabila lokal di Nejd, Ibn Sa'ud untuk melancarkan jihad terhadap kaum Muslimin yang dipandangnya telah menyimpang dari ajaran Islam, banyak mempraktikkan bid'ah, khurafat dan tahayyul. Dalam upayanya melakukan purifikasi di bidang tauhid, mereka tidak segan-segan menempuh jalan kekerasan dengan melakukan penumpahan darah dan penjarahan terhadap kota Makah dan Madinah. Tindakan seperti itu biasanya juga diikuti dengan pemusnahan monumen-monumen historis yang dipandang sebagai medium bagi praktik menyimpang. Selain itu, mereka

¹⁵ Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1982), 73-96. Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).

¹⁶ Lihat Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 7.

berpendapat bahwa kemunduran yang dialami umat Islam lebih diakibatkan oleh praktik-praktik tasawuf dan mistisisme.

Gerakan Islam radikal-fundamentalis yang terjadi di Indonesia secara umum dapat diidentifikasi ciri dan karakternya sebagai berikut: (1) gerakan ini bersifat ideologis; dalam arti berpretensi melakukan proses islamisasi secara radikal dan tidak memiliki kepekaan terhadap tradisi lokal dan realitas sosial. Orientasi gerakan ini bukanlah penciptaan struktur sosial yang baik dan adil, melainkan lebih pada terlaksananya ideologi Islam yang suci dan murni, sesuai dengan apa yang mereka pahami; (2) gerakan ini bersifat anti dialog dan eksklusif, tidak mengenal kompromi, yang setuju dengan pemahaman mereka akan dilindungi sementara yang menolak akan diperangi meskipun berasal dari kalangan sesama Muslim; (3) gerakan ini tidak memberikan kesempatan dan ruang kepada tradisi dan nilai lokal oleh karena hal ini dianggap membelokkan ajaran Islam; (4) gerakan ini tidak saja ditujukan kepada kelompok di luar Islam, tetapi juga kepada sesama pemeluk Islam yang tidak sepaham dengan pandangan mereka; dan di samping itu (5) gerakan ini merupakan bagian dari gerakan-gerakan internasional sejenis. Hal ini bisa dilihat dari hubungan tokoh gerakan Islam di Timur Tengah, seperti gerakan Padri yang memiliki hubungan dengan pemimpin Wahabi dan gerakan Islam radikal masa berikutnya yang memiliki hubungan dengan tokoh Ikhwannul Muslimun.¹⁷

Radikalisme Masa Transisi Demokrasi

Sejakdetikawalsetelahruntuhnya rezimSoeharto, muncul antusiasme yang cukup luas terhadap demokrasi. Banyak

¹⁷ Al-Zastrouw, *Gerakan Islam Simbolik*, 64-65.

kalangan meyakini pandangan bahwa demokrasi dan pemilu akan menyediakan solusi bagi problem ekonomi dan politik yang menghantam negara Indonesia. Namun, sangat disadari bahwa transisi demokrasi tersebut memang merupakan sebuah fase yang sangat sulit. Kesulitan itu sebagian karena transisi demokrasi bukan hanya menuntut perubahan dalam institusi politik, tetapi juga menuntut perubahan dalam kultur politik. Dalam masyarakat di mana konsep kekuasaan dan kepemimpinan mengakar kuat dalam keyakinan-keyakinan keagamaan, seperti Indonesia, transformasi kultur politik menuntut refleksi teologis yang lebih serius. Pertarungan berbagai paham dan tafsir keagamaan berlangsung secara terbuka dan mempunyai implikasi terhadap perkembangan politik.

Sammuel Huntington pernah mencatat bahwa jatuhnya rezim otoriter hampir selalu ditandai dengan lahirnya perasaan gembira yang penuh semangat.¹⁸ Luapan yang terkesan sangat ilusif itu, didasari oleh impian warga masyarakat akan lahirnya "gelombang demokratisasi".¹⁹ Jatuhnya rezim otoriter paling tidak memberikan pengandaian baru munculnya kemenangan demokrasi dalam sebuah negara. Namun, seringkali pula terjadi bahwa asumsi kukuhnya demokrasi itu terpankas oleh rezim pengganti yang kurang lebih sama tidak demokratisnya dengan rezim sebelumnya. Apa yang digambarkan oleh Huntington ini menjadi fenomena *par-exellence* pasca

18 Huntington, *Gelombang Demokratisasi Ketiga*, 216.

19 Gelombang demokrasi secara sederhana dimaknai dengan "sekelompok transisi dari rejim non-demokratis ke rejim demokratis yang dalam kurun waktu tertentu dan jumlahnya secara signifikan lebih banyak daripada transisi menuju ke arah sebaliknya...biasanya mencakup liberalisasi atau demokratisasi sebagian pada sistem-sistem politik yang tidak sepenuhnya menjadi demokratis.Ibid., 44.

mundurnya Soeharto sebagai presiden selama kurang lebih 32 tahun. Luapan kegembiraan hampir menyelimuti semua lapisan masyarakat yang mempunyai kesadaran atas kebijakan Soeharto dalam proses penyelenggaraan negara yang militeristik. Luapan paling kentara adalah munculnya kelompok penekan (*pressure group*) ekstra-parlementer, khususnya dari kalangan mahasiswa. Banyak dari mereka yang meluapkan kegembiraan dengan cara melakukan sujud syukur di senayan setelah mendengarkan pengunduran Soeharto tanggal 21 Mei 1998 silam.

Sejak saat itu, perubahan-perubahan penting terus dilakukan di berbagai segmen kehidupan kebangsaan. Perubahan paling fundamental ditunjukkan pada format politik negara. Perubahan tersebut ditandai oleh perubahan Undang-Undang Keparintaan maupun Undang-Undang Pemilihan Umum yang memberikan kebebasan dan prosedur sangat longgar untuk mendirikan partai politik. Meski perubahan-perubahan tersebut masih dalam tingkat yang sangat terbatas, tetapi demokrasi transisional menjadi fenomena yang memunculkan diskursus lebih menarik. Transisional itu ditandai dengan munculnya kebangkitan gerakan-gerakan Islam radikal di tanah air. Kenyataan ini membuktikan tesis yang pernah dikemukakan oleh William Liddle bahwa ketika sistem politik sudah mengalami perubahan pasca Orde Baru, maka Islam skripturalis, sebagai akar ideologi dari gerakan Islam radikal akan menemukan momentumnya dalam melakukan metaformosa.²⁰

20 Lihat William Liddle, "Skriptualisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru," dalam Mark R. Woodward ed. *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 304

Faktor penting yang dapat ditunjuk untuk memberikan peluang timbulnya organisasi-organisasi berbasis Islam radikal ini ialah "kebebasan" dan "keterbukaan" yang melekat pada kedirian demokrasi itu sendiri. Era transisi menuju demokrasi di Indonesia membawa implikasi signifikan bagi tumbuh dan berkembangnya aspirasi masyarakat yang selama masa Orde Baru terhambat oleh kebijakan depolitisasi dan penyeragaman dalam segala sektor kehidupan publik. Depolitisasi Islam mencapai puncaknya berkaitan dengan kebijakan fusi partai-partai politik Islam yang terjadi pada tahun 1973 dan dengan ideologi politik yang dimanifestasikan dalam kebijakan yang mengharuskan semua partai politik dan organisasi massa untuk menerima Pancasila sebagai satu-satunya ideologi pada tahun 1985. Namun, perubahan mulai terjadi pada akhir tahun 80-an, ketika pemerintahan Orde Baru menerapkan kebijakan akomodasi politik Islam. Lahirnya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) merupakan bukti akomodasi Orde Baru terhadap pemikiran kalangan Islam untuk dipertimbangkan dalam proses pembuatan kebijakan nasional. Pada era ini semangat menampilkan kembali simbol-simbol Islam sudah mulai kelihatan,²¹ meski berada dalam ruang terbatas.

Dalam perspektif politik, perubahan sikap dan arah kebijakan sejak pertengahan 1980-an hingga semakin kasat mata pada awal 1990-an dapat diinterpretasikan sebagai gambaran adanya kepentingan baru dalam merangkul Islam. Islam dianggap oleh pemerintahan Soeharto sebagai basis dan penyokong dalam menciptakan keseimbangan dan dukungan.

²¹ Lihat M. Imdadun Rahmat et.al., "Partai-Partai Islam: Transformasi Gerakan Islam dan Ruang Demokrasi," dalam *Tashwirul Afkar*. Edisi No. 4 Tahun 1999.

Pada saat Soeharto merasa tidak lagi dapat bertahan dan berdiri di atas satu kaki yang disangga oleh kekuatan militer, maka ia harus mencari basis dan penyokong baru. Dengan kata lain, diperlukan penyangga lagi untuk menyokong kaki yang lain. Langkah Soeharto ini memberikan dua keuntungan sekaligus, yaitu menjamin tegak berdirinya sebuah rezim dan sebagai peringatan kepada melemahnya dukungan militer. Ada beberapa peristiwa yang secara nyata menggambarkan terjadinya perubahan arah kebijakan rezim Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto, antara lain penggalangan dana untuk mendirikan Bank Syari'ah yang kemudian dikenal dengan Bank Mu'amalat serta publikasi tentang kodifikasi hukum Islam tentang perkawinan yang telah disesuaikan dengan fikih.

Selanjutnya, meski akomodasi peran Islam dalam negara telah berada dalam momentumnya, tetapi kebebasan yang sesungguhnya baru mulai di era reformasi. Kebebasan ini menguatkan hak beragama bagi masyarakat sehingga banyak lahir gerakan keagamaan sebagai bentuk dari munculnya *civil Islam* di tanah air. Keberadaaan gerakan Islam itu berhasil mendominasi wacana politik Islam kontemporer dan mengambil alih peran politik negara yang selama ini dipegang kalangan NU dan Muhammadiyah. Abdurrahman Wahid dalam salah satu pernyataannya mengatakan bahwa secara kuantitas gerakan Islam radikal tidak sebanding dengan Islam moderat, tetapi belakangan suara Islam garis keras tampak mendominasi wacana politik meski pengikutnya tidak sebanding dengan Islam moderat.²² Prediksi yang sama juga

²² Abdurrahman Wahid, "Tantangan Bagi Islam Moderat untuk Ambil Inisiatif," dalam *Kompas*, 20 Desember 2001.

dilontarkan Ulil Abshar Abdalla bahwa dalam masa mendatang Islam Indonesia yang didominasi NU dan Muhammadiyah akan diwarnai wacana pemikiran Islam non-mainstream.²³

Fenomena politik aliran yang muncul pada masa-masa reformasi juga bisa diajukan sebagai bukti munculnya radikalisme Islam yang berpeluang membuka kembali perdebatan tentang peran dan posisi Islam dalam kehidupan bernegara. Fenomena tersebut mempunyai hubungan dengan memunculkan gerakan Islam radikal, baik yang berbasis massa atau organisasi kemasyarakatan dan bahkan berbentuk partai politik. Islam yang dipeluk oleh sebagian besar masyarakat Indonesia dijadikan sebagai klaim untuk membenarkan berbagai tindakan yang kadang tidak sesuai dengan semangat Islam sebagai agama rahmat untuk semua. Gerakan pensyari'atan muncul melalui isu amandemen UUD 1945 dan Peraturan Daerah (Perda) Syari'at Islam. Gerakan ini adalah bagian dari isu yang terus bergulir mengiringi gerakan massa yang didukung penggalangan opini oleh kelompok Islam militan, seperti Jama'ah Islamiyah, Majelis Mujahidin, Laskar Jihad dan lain sebagainya. Secara paradigmatis, gerakan-gerakan tersebut memilih cara penyeragaman dalam memahami Islam.²⁴

Lahirnya gerakan-gerakan Islam tersebut menegaskan tentang adanya hubungan timbal balik antara agama (baca: Islam) dan demokrasi. Pada satu sisi, agama dapat menjadi *empowering* bagi demokrasi dan pada sisi lain dapat juga

23 Ulil Abshar Abdalla, "Kelompok Islam Non-Mainstream Harus Diperhitungkan," dalam *Kompas*, 12 Desember 2001.

24 Baca artikel Zaini Rahman, "Terorisme dan Artikulasi Ruang Publik" dalam Shadatul Kahfi, *Terorisme di Tengah Arus Global Demokrasi* (Jakarta: Spectrum, 2006), 131-151.

dikatakan bahwa untuk *empower* agama dibutuhkan demokrasi. Sebagai konsekuensinya, hubungan antara agama dan pemerintahan dapat mengambil beberapa bentuk, yaitu tergantung kepada bagaimana agama itu diorganisir. Transisi demokrasi yang terjadi dengan demikian bukan hanya menyuguhkan adanya situasi ketidakpastian dalam struktur politik, ekonomi, pendidikan maupun budaya, tetapi juga struktur agama. Semua institusi publik termasuk juga struktur keagamaan mulai terbebas dari kendali yang dilakukan oleh pemerintah. Kemudian semua institusi itu diarahkan untuk menuju tujuan akhir yang paling cocok sehingga melahirkan iklim yang kondusif bagi konsolidasi. Cara bagaimana agama diorganisir itu sangat mementukan interaksinya dengan pemerintah, hukum dan kehidupan di ranah publik. Namun, peran penting dalam era transisi demokrasi bagi agama adalah kemampuannya dalam mengemban misi profetik, yaitu partisipasi membentuk kehidupan bersama pada ruang publik sehingga tercipta pola kehidupan yang egaliter dan membebaskan.

Dengan kenyataan seperti itu, maka lebih adil kiranya membahas radikalisme tidak semata-mata dari sudut pandang internal keagamaan. Deskripsi ini memaklumkan kajian literatur yang lebih mendalam lagi untuk mengetahui secara lebih tepat tentang faktor-faktor penyebab kelahirannya. Namun, secara sepintas dapat diajukan hipotesis bahwa fenomena radikalisme tidak terjadi di dalam ruang atau situasi vakum. Oleh karenanya, mengkaitkannya dengan masalah ekonomi, sosial dan politik dengan persoalan tersebut menjadi sebuah keniscayaan. Pemahaman tentang radikalisme dengan demikian tidak cukup hanya dikaitkan dengan faktor *religious-*

centered yang diarahkan kepada sesuatu yang bersifat normatif, tetapi lebih jauh menyangkut masalah sangat kompleks.

Kesimpulan

Transisi demokrasi merupakan sebuah proses politik yang sangat kompleks, melibatkan berbagai kelompok yang berjuang untuk kepentingan masing-masing, termasuk di dalamnya kelompok Islam. Transisi demokrasi menjadi momentum menguatnya artikulasi ruang publik untuk kekuatan Islam yang pada masa-masa sebelumnya mengalami berbagai tekanan baik terkait dengan masalah struktural ataupun non-struktural. Mencermati paparan di atas, maka dapat direfleksikan bahwa secara teoritis faktor struktural yang melarbelakangi lahirnya hubungan paradoks antara demokrasi dan munculnya radikalisme Islam adalah adanya sekularisasi *vis a vis* Islamisasi negara. Faktor tersebut berangkat dari fenomena umum yang muncul di berbagai negara yang mengalami perubahan dalam rangka mempercepat proses transisi. Masalah tersebut misalnya berhubungan dengan sistem konstitusi negara, yang isinya antara lain berkaitan dengan hubungan antara agama dan negara. Kegagalan menyelesaikan masalah ini berkorelasi langsung dengan munculnya radikalisme Islam.

Dalam konteks ke-Indonesiaan, fenomena tersebut tergambar pada masa awal reformasi, yaitu ketika terjadi tarik-ulur kekuatan politik antara faksi Nasionalis-Religius Sekuler dengan faksi Islamis. Masing-masing faksi memiliki pandangan berbeda dalam meletakkan hubungan antara agama dan negara. Perdebatan ini memunculkan sebuah diskursus dalam proses perumusan konstitusi negara pada era transisi demokrasi, yaitu sekularisasi negara *versus* Islamisasi negara.

Tarik-ulur tersebut akhirnya dimenangkan faksi Nasionalis-Religius Sekuler. Kekalahan faksi islamis dalam upaya melakukan "reformulasi konstitusi" negara akhirnya memicu kebangkitan gerakan Islam radikal di Indonesia. Kenyataan ini menunjukkan bahwa pemapanan konstitusi melalui amandemen Undang-Undang Dasar yang menjadi salah satu indikator munculnya redemokratisasi gradual dalam masa transisi justru memunculkan aksi radikalisme Islam.

Di samping itu faktor struktural itu, radikalisme Islam di Indonesia juga muncul sebagai akibat dari ketidakmampuan penguasa menjaga stabilitas pemerintah pengganti rezim otoriter. Ketidakmampuan penguasa tersebut antara lain ditunjukkan melalui ketidakmampuan aparat pemerintah menjalankan tugas penegakan hukum (*law enforcement*) dalam rangka menciptakan tatanan masyarakat yang ideal. Misalnya, penegakan hukum terhadap menjamurnya tempat-tempat hiburan malam yang melanggar ketentuan dan pranata sosial pada umumnya, seperti minum-minuman keras, berjudi, prostitusi dan lain sebagainya. Ketidakmampuan penguasa melalui aparat hukum itu disinyalir menjadi faktor pemicu lahirnya gerakan radikalisme Islam. Gerakan ini dapat dinyatakan sebagai manifestasi rasa frustrasi yang tinggi dari masyarakat terhadap penegakan hukum oleh aparat pemerintah. Oleh karena itu, jalan ditempuh adalah menunjukkan kekuatan Islam melalui jargon islamisasi masyarakat dengan cara-cara yang intoleran serta mengarah kepada jalan kekerasan.

Model dakwah yang menggunakan kekerasan dan intoleransi tidak dapat dibenarkan karena bertentangan dengan prinsip dasar Islam sebagai agama yang ramah bagi

seluruh alam. Islam mengajarkan dakwah yang dilakukan dengan hikmah, nasihat yang baik, dan dialog yang santun. Pendekatan kekerasan dan intoleransi sebaliknya justru akan merusak citra Islam serta menjauhkan masyarakat dari nilai-nilai keislaman. Pendekatan itu bahkan dapat menjadi pemicu lahirnya konflik sosial di masyarakat. Meskipun kekecewaan terhadap lemahnya penegakan hukum oleh negara bisa dipahami, tetapi dalam dakwah hal itu tidak boleh dijadikan alasan untuk membenarkan tindakan radikal. Dakwah seharusnya menjadi sarana membangun, bukan mengajak dengan jalan memaksa. Solusi tepat adalah pendekatan dakwah humanis yang diharapkan dapat menyentuh perasaan masyarakat sehingga tercipta rasa aman dan damai.

Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar. "Kelompok Islam Non-Mainstream Harus Diperhitungkan," dalam *Kompas*, 12 Desember 2001.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- _____, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Rajawali Press, 1999.
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Hasyim, Syafiq, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna," dalam *Tashwirul Afkar*. Edisi No.13 Tahun 2002.
- Huntington, Samuel P. Huntington. *Gelombang Demokratisasi Ketiga*. Jakarta: Grafiti Press, 1997.
- Kartodirjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.

- Liddle, William. "Skriptualisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru," dalam Mark R. Woodward ed. *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Nasr, Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Ng. Al-Zastrouw. *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepemimpinan FPI*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Rahman, Zaini. "Terorisme dan Artikulasi Ruang Publik," dalam Shadatul Kahfi, *Terorisme di Tengah Arus Global Demokrasi*. Jakarta: Spectrum, 2006.
- Rahmat, M. Imdadun et.al., "Partai-Partai Islam: Transformasi Gerakan Islam dan Ruang Demokrasi," dalam *Tashwirul Afkar*. Edisi No. 4 Tahun 1999.
- Sirry, Mun'im A. *Membendung Militansi Agama: Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- Sivan, Emmanuel. *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*. Yale University Press, Enlarged Edition, 1985.
- Wahid, Abdurrahman. "Tantangan Bagi Islam Moderat untuk Ambil Inisiatif," dalam *Kompas*, 20 Desember 2001.
- Zulkarnen, Iskandar. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Tentang Penulis

AHIDUL ASROR dilahirkan di Gresik Jawa Timur pada 6 Juni 1974 dan saat ini tercatat sebagai dosen di Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember. Perjalanan pendidikannya dimulai di Madrasah Ibtidaiyah kemudian Madrasah Tsanawiyah, masing-masing lulus pada tahun 1987 dan 1990 di Gresik. Ia meneruskan pendidikan menengah di Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Bahrul Ulum Tambakberas Jombang dan lulus pada 1993. Pendidikan sarjananya diselesaikan di Fakultas Dakwah pada 1998, memperoleh gelar Magister Agama konsentrasi Pemikiran Islam pada 2000 dan doktor Studi Islam pada 2006 dari Universitas Islam Negeri Sunan Ampel (UINSA) Surabaya. Pernah menjadi peserta Academic and Research Skill Short Course di Melbourne University (2010) dan Visiting Professor di Universiti Sains Islam Malaysia (2024). Karirnya sebagai dosen dimulai pada tahun 2000 dan meraih jabatan Guru Besar Filsafat Dakwah pada 2019. Aktivitas kesehariannya dicurahkan dalam tridharma perguruan tinggi: mengajar, meneliti dan melaksanakan pengabdian kepada masyarakat. Selama menjadi dosen, ia pernah dipercaya menjabat sebagai Dekan Fakultas Dakwah selama dua periode, 2015-2019 dan 2019-2023. Saat ini, ia menjabat sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora UIN KHAS Jember. Beberapa karya telah dihasilkannya, salah satunya buku berjudul, Paradigma Dakwah: Konsepsi dan Dasar Pengembangan Ilmu. Di luar

kampus, ia dikenal aktif dalam kegiatan kemasyarakatan, seperti membina yayasan dan pendampingan. Ia juga pernah dipercaya menjadi Ketua Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) dan saat ini menjadi Wakil Ketua Tanfidziyah, Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama (PCNU) Jember.



Percikan

Pemikiran Dakwah

di Tengah Arus Perubahan

SOSIAL KONTEMPORER

Buku ini mengurai berbagai pemikiran dakwah dalam merespons arus perubahan sosial yang terjadi saat ini. Pemikiran itu dihadirkan di tengah transformasi sosial dengan kompleksitas masalah masyarakat di dalamnya, seperti terjadinya pergeseran nilai, perubahan pola interaksi, serta meningkatnya kesadaran terhadap berbagai isu baru, seperti kesetaraan, hak asasi, dan masalah lingkungan. Buku ini juga memaparkan pemikiran tentang bagaimana dakwah dijalankan di tengah dominasi dan kekuatan media informasi digital, terutama untuk membangun literasi masyarakat. Derasnya informasi digital dengan segala permasalahan di dalamnya direspons dengan menghadirkan pemikiran dakwah sesuai kebutuhan yang relevan. Demikian pula, buku ini menghadirkan pemikiran tentang posisi dakwah sebagai sarana transformasi sosial. Eksistensi dakwah tidak cukup dipahami sebagai sarana untuk menyampaikan pesan agama. Namun, buku ini lebih memosisikannya sebagai sarana untuk mengembangkan etika dalam kehidupan sosial berdasar nilai-nilai agama dan moral. Di tengah era perubahan yang sarat disrupsi nilai, buku ini menghadirkan dakwah sebagai upaya mengimplementasikan Islam untuk menata kehidupan sosial dengan pendekatan moderat dan humanis.

Bildung



+6281227475754



Bildung



@sahabatbildung



bildungpustakautama@gmail.com



www.penerbitbildung.com

ISBN 978-634-7417-29-9



9

786347

417299