

Berebut Paling Shaleh: Penguatan Identitas Ulama di Era Milenial

Scrambling Most Shaleh: Strengthening the Identity of Scholars in the Millennial Era

Abu Bakar, MS

Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
Jl. Jalan Raya Pekanbaru - Sungai Pagar, Rimba Panjang, Pekanbaru, Riau
Email: abubakarms01@gmail.com

Imam Hanafi

Institute for Southeast Asia Islamic Studies (ISAIS)
Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
Jl. Jalan Raya Pekanbaru - Sungai Pagar, Rimba Panjang, Pekanbaru, Riau
Email: imam.hanafi@uin-suska.ac.id

Abstrak: Ulama menduduki posisi penting dalam masyarakat Islam. Ulama tidak hanya sebagai figur ilmuwan yang menguasai dan memahami ajaran-ajaran agama, tetapi juga sebagai penggerak, motivator dan dinamisor masyarakat ke arah pengembangan dan pembangunan umat. Perilaku ulama selalu menjadi teladan dan panutan. Ucapan ulama selalu menjadi pegangan dan pedoman. Seiring dengan perkembangan teknologi informasi yang menggglobal, maka semua orang bisa berbicara sebagai ulama. seakan telah meruntuhkan dinding-dinding pembatas dan menjadikannya sebagai sekat liberasi informasi. Kondisi ini, telah membawa masyarakat muslim Indonesia ke dalam dua tipologi ulama, Pertama, ulama selebritis, dan yang kedua, ulama tradisional.

Kata Kunci: *ulama, digitalisasi.*

Abstract: *Ulama occupy an important position in Islamic society. Ulama not only as a figure of scientists who master and understand the teachings of religion, but also as a motivator, motivator and dynamicator of society towards the development and development of the ummah. The behavior of the 'ulama is always an example and role model. Ulama's remarks have always been guidance and guidance. Along with the development of information technology that globalize, then everyone can speak as ulama. As if it had torn down the barriers and made it a barrier of information liberation. This condition has brought Indonesian Muslim society into two typologies of ulama, First, celebrity clerics, and secondly, traditional scholars.*

Key Words: *ulama, digitalization.*

A. Pendahuluan

Adalah Anthony Giddens,¹ yang meyakini bahwa modernitas merupakan sebuah keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar lagi kehadirannya. Desakan arus modernitas, menjadi bagian dari perjalanan ruang dan waktu yang mesti dilalui oleh semua manusia. Artinya, tidak bisa tidak, kita manusia hanya bisa menyesuaikan dan mengikuti perkembangan dan perubahan adanya modernitas tersebut. Sehingga, modernitas merupakan gejala yang dapat ditemukan dimana saja, baik di negara-negara maju, seperti Eropa Barat dan Amerika, tetapi juga berlaku dan dialami oleh negara-negara berkembang baik di Asia maupun di Afrika.

Pesatnya perubahan modernitas tersebut menurut Munir Mukhan dilatarbelakangi oleh adanya revolusi ekonomi, politik dan filosofis *renaissance* dan *aufklarung* abad ke 16, yang merupakan berakar dari ideologi: (1) bebas dari agama (gereja) dan; (2) fisika ditempatkan sebagai paradigma humaniora (kemanusiaan).² Sementara bagi Akbar Ahmed, modernitas ditandai dengan kepercayaan yang sangat tinggi pada sains.³

Arus perkembangan modernitas itu, menggiring kita pada hingar-bingar kecanggihan teknologi informasi yang berkembang begitu pesat. Beberapa ahli menyebut era ini dengan istilah *new wave technology*, yakni sebuah teknologi yang dapat menghubungkan antar individu dan kelompok. Salah satu media yang disebut *new wave technology* adalah internet, sebuah gerbang yang mudah diakses menuju jagad raya konten, yaitu *cyberspace*.⁴ Teknologi informasi ini, telah memberikan kemudahan bagi aktivitas manusia. Misalnya aktivitas komunikasi, baik pengiriman maupun penerimaan pesan dan informasi telah bisa dilakukan dengan berbagai macam media teknologi. Diantara bentuk dari teknologi informasi adalah media sosial, *wiki*, blog, dan jejaring sosial.

Menurut data *Internet World State*, angka pengguna teknologi informasi (*facebook*) di Indonesia setiap tahun selalu bertambah. Tahun 2000, jumlah pengguna internet masih berada pada angka 1 persen dari total populasi

penduduk Indonesia, atau berkisar 2 juta orang. Namun pada Maret 2017, masyarakat pengguna fasilitas dunia maya ini telah mencapai 50,4 persen atau sekitar 132,7 juta orang. ahkan statista.com meramalkan pada tahun 2021 pengguna internet di Indonesia akan mencapai 144,2 juta orang. Dari jumlah pengguna internet di atas, 129,2 juta memiliki akun media sosial yang aktif dan pengguna internet rata-rata menghabiskan waktu sekitar 3, jam per hari untuk konsumsi internet melalui telepon selular.⁵

Fenomena ini, telah menggeser cara berkomunikasi manusia, dari komunikasi di dunia nyata menjadi komunikasi di dunia maya. Bahkan eksistensi seseorang juga diukur dengan kepemilikannya akan akun di jejaring sosial.⁶ Adanya jejaring sosial facebook ini sangat berdampak pada kehidupan sosial, yakni hubungan antara orang perorang tidak ada lagi jarak dan berlangsung secara terbuka.⁷ Pada aras ini, orang berkomunikasi hanya hanya melalui aneka simbol yang berupa huruf dan angka.

Selain itu, media sosial tersebut kini bukan lagi sebagai sarana komunikasi dan interaksi, dan menjadi sarana untuk eksis melainkan juga sebagai sarana bisnis online, berbagi ide, menyebarkan informasi, bahkan efektif digunakan untuk berbagai praktik penipuan, intimidasi, fitnah, provokasi kebencian, dan sejenisnya. Singkatnya, media sosial kini dapat digunakan untuk tujuan apa pun dan sulit dibendung.

Dalam konteks relasi beragama, fenomena ini melahirkan peluang yang begitu besar bagi siapa saja untuk menyampaikan ujaran-ujaran yang disukainya. Salah satu konten media sosial yang belakangan menarik perhatian publik adalah konten ujaran kebencian (*hate speech*). Semua media sosial bisa menjadi sarana yang efektif bagi penggunanya, untuk menyampaikan pesan-pesan kebaikan yang bernilai ibadah maupun tidak. Sehingga sangat sulit untuk melakukan identifikasi siapa yang menyampaikan. Seorang anak kecil sekalipun bisa menyampaikan petuah-petuah kebaikan. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa dalam dunia maya, relasi yang terbangun adalah relasi yang bersifat horizontal, bukan

vertikal. Semua orang menjadi setara. Media sosial pada ahirnya juga dijadikan sebagai pertarungan wacana. Berbagai wacana bisa dikampanyekan dengan masif. Isu khilafah, penerapan syariah Islam, saling mengkafirkan, dan lainnya menghiasi media sosial. Konstruksi pewacanaan yang terkandung di dalam pernyataan yang mendefinisikan Indonesia sebagai negara kafir, jahiliyah, murtad, *thoghut*, begitu mudah dicari di dunia maya. Ujaran-ujaran kebencian terhadap tokoh-tokoh sekaliber Gus Mus, KH. Ma'ruf Amin, Quraish Shihab, Syafi'i Ma'arif, tidak sulit dijumpai di media sosial.

Perang berbagai wacana antar kelompok satu dengan kelompok yang berseberangan, semakin meneguhkan proses identifikasi pemikiran dan kelompok sebagai bagian dari eksklusi dari perang wacana tersebut. Eksklusi berfungsi mengelompokkan dan mengklasifikan wacana tandingan. Mengeksklusi pemikiran dan kelompok yang berseberangan dengan menghasilkan wacana perlawanan dan ujaran kebencian diantaranya wacana tentang bahaya Islam moderat dan Islam Nusantara, Syiah bukan Islam, perlawanan terhadap negara dan demokrasi, dan kampanye intoleransi dan kekerasan.

Tulisan ini, mengikuti pandangan Foucault, yang menyatakan bahwa kekuasaan dapat dilanggengkan melalui bahasa. Bahwa teks yang termediakan ke publik dianggap mampu menjaga hegemoni itu agar tetap lestari. Bahasa menjadi alat menjaga kekuasaan atau malah bisa menjadi penguasa itu sendiri. Teks-teks perlawanan diproduksi dan didistribusikan secara massif melalui media sosial yang efektif. Meskipun antara elit dengan engikut, antara ulama dengan pengikutnya tidak bertemu, wacana yang diproduksi elit komunitas tetap terjaga, diyakini dan diikuti.

B. Pembahasan

Ulama dan Problem "Kekuasaan"

Secara kebahasaan, kata ulama berasal dari kata kata *alim*, yang berarti orang yang berilmu atau yang berpengetahuan. Jika kata *alim*

disempurnakan dengan isim fail (kata kerja dari kata alima), maka ia berarti telah berilmu atau telah mengetahui. Oleh sebab itu, Ulama berarti orang-orang yang berilmu atau orang-orang yang mengetahui.⁸

Secara lebih spesifik, Sayyid Quttub menjelaskan makna Ulama adalah orang-orang yang memikirkan dan memahami kitab al-Qur'an.⁹ Sementara Hasan al-Bashri menyatakan bahwa ulama adalah orang yang takut kepada Allah yang tidak nampak, dan senang kepada yang disenangi Allah, serta meninggalkan apa-apa yang dibenci oleh Allah.¹⁰ Dawam Rahardjo memberikan indikasi bahwa ulama memiliki ciri-ciri sebagai berikut; 1). Sebagai pengemban tradisi agama; 2). Orang yang paham secara hukum Islam; dan 3). Sebagai pelaksana hukum fiqh.¹¹

Sehingga secara sosologis, penyebutan term keulamaan pada diri seseorang bukan melalui suatu proses formal, tetapi melalui pengakuan setelah melalui proses panjang dalam masyarakat itu sendiri dimana unsur-unsur keulamaan pada seseorang berupa integritas, kualitas keilmuan dan kredibilitas kesalehan moral dan tanggung jawab sosialnya dibuktikan. Keulamaan seseorang tidak akan termanifestasi secara riil jika tidak dibarengi dengan penampakan sifat-sifat pribadi yang pantas mereka miliki.¹²

Dalam konteks Indonesia, ulama juga mempunyai sebutan yang berbeda pada setiap daerah seperti; Kyai (Jawa),¹³ Ajengan (Sunda), Tengku (Aceh), Syeikh (Sumatera Utara/Tapanuli) dan Tuan Guru (Nusa Tenggara dan Kalimantan).

Kehadiran ulama di Indonesia, beriring serta dengan proses penyebaran Islam itu sendiri. Transformasi nilai keagamaan secara massif dilakukan oleh para ulama ini, terutama di lembaga-lembaga pendidikan tradisional seperti pesantren.¹⁴ Lebih-lebih telah terbukti secara historis bahwa secara ekstensif, terdapat keterkaitan antara umat Islam di Indonesia dengan para 'ulama di Jazirah Arab seperti Mekah dan Madinah, belakangan Kairo.¹⁵ Hubungan keagamaan yang sudah sedemikian *established* di antara

kedua komunitas Muslim ini pada gilirannya menciptakan sebuah iklim *intellectual exchanges* yang relatif dinamis dan dialektis antar mereka. Daratan Jazirah Arab selanjutnya dikenal sebagai oase subur yang memproduksi karya-karya intelektual ke-Islaman yang dikonsumsi oleh masyarakat Muslim di Indonesia. Proses transmisi epistemologis ini berlangsung melalui beragam cara, baik langsung maupun tidak langsung, mulai dari diseminasi hasil karya-karya intelektual 'ulama Timur Tengah di banyak lembaga pesantren maupun pengiriman generasi muda Islam yang ingin memperdalam ilmu agamanya ke negara-negara di wilayah ini.¹⁶

Namun demikian, proses transmisi tersebut, masih dikeluhkan oleh Cak Nur ketika berada di masjid KBRI Islamabad. Di sana Cak Nur mengeluhkan bahwa ulama sekarang tidak berani menembus batas keilmuan yang pernah dicapai ulama-ulama terdahulu.¹⁷ Para Ulama tersebut cenderung mengembangkan metode hafalan terhadap beberapa hal yang sudah terdapat dalam teks-teks karya para pemikir sebelumnya. Persoalannya adalah ketika tradisi tersebut berlangsung secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Sehingga tidak aneh jika kemudian kita sulit menemukan seorang ulama yang berhasil menelurkan *magnum opus* (karya agung) yang mampu menandingi ulama-ulama besar sekaliber imam al-Bukhari, Muslim, Ibn Taimiyyah, ataupun seperti seorang pemikir-filsuf Muhammad Iqbal dari Pakistan.

Keluhan Cak Nur di atas, barangkali berangkat dari kegagalan pendidikan¹⁸ agama Islam yang terlalu menitikberatkan pada hal-hal yang bersifat formal dan hafalan, bukan pada pemaknaannya atau substansinya. Budaya hafalan ini bahkan masih terpelihara di sebagian besar lembaga pendidikan Islam di negara-negara Arab sebagai basis ilmu-ilmu keislaman. Akibatnya, sampai saat ini mereka (baca: para alumninya) masih menghadapi problem metodologi dalam pembelajaran agama Islam. Pola transformasi nilai di lembaga-lembaga pendidikan Islam, lebih mengedepankan nuansa *fiqhiyah* (*Fiqh Oriented* atau *Fiqh Minded*) yang berorientasi pada benar-salah,

pahala-dosa. Demikian juga pada pengajaran yang bersifat informal, para ulama lebih menekankan metode “menakut-nakuti” jamaahnya dengan berbagai dimensi siksa kubur dan pedihnya adzab api neraka. Setelah itu ummat “dimanjakan” dengan “iming-iming” pahala yang besar dengan segala hitungan dan kelipatannya. Proses pendidikan Agama Islam, terlalu berusaha untuk “mendramatisir” kelipatan pahala ibadah-ibadah ritual; ramadhan, berumrah pada bulan ramadhan, kelipatan pahala orang yang bersedekah dan berzakat. Sehingga, peserta didik sedikit banyak dipengaruhi paradigma *pahalaisme* dan ketakutan yang semu.¹⁹

Sejatinya, ulama menduduki posisi penting dalam masyarakat Islam. Ulama tidak hanya sebagai figur ilmunan yang menguasai dan memahami ajaran-ajaran agama, tetapi juga sebagai penggerak, motivator dan dinamisator masyarakat ke arah pengembangan dan pembangunan umat. Perilaku ulama selalu menjadi teladan dan panutan. Ucapan ulama selalu menjadi pegangan dan pedoman. Ulama adalah pelita umat dan memiliki kharisma terhormat dalam masyarakat. Penerimaan atau penolakan masyarakat terhadap suatu gagasan, konsep atau program, banyak dipengaruhi oleh ulama.

Hal ini, sebagaimana yang disebutkan oleh Cak Nur bahwa; Tugas mulia lain daripada para ulama ialah menjaga akhlaq masyarakat. Pengetahuan dan pendalaman tentang ajaran agama yang dimilikinya memungkinkan para ulama bertindak selaku kekuatan moral. Dan jika kita kaji dengan teliti ketentuan al-Qur’ân tentang mereka yang mendalami agama, kita dapatkan antara lain tugas mereka selaku pemberi peringatan kepada masyarakat agar mereka tetap bertaqwa kepada Allah dengan menjalankan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya. Kesemuanya itu berujung kepada pelaksanaan budi pekerti luhur atau *al-akhlaq al-karîmah*, kehidupan etis dan bermoral.²⁰

Peran ulama bukan hanya pada aspek ibadah mahdhah, memberikan fatwa atau berdoa saja, tetapi juga mencakup berbagai bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, dan sebagainya, sesuai dengan komprehensifitas ajaran Islam itu sendiri. Membatasi peran ulama pada persoalan agama, fatwa dan akhlak saja, merupakan kekeliruan besar, karena hal itu dipandang sebagai *a historis*, sebab dalam sejarah peran ulama sangat luas. Kualitas dan kapasitas keilmuan yang dimiliki para ulama telah mendorong mereka untuk aktif membimbing masyarakat dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Modal keilmuan dan integritas diri menjadikan ulama sebagai tokoh sentral yang sampai saat ini paling bisa dipercaya.²¹

Sehingga tidak heran jika kemudian, Hiroko Horikoshi, berpendapat bahwa ulama mempunyai dua peran, yaitu memikirkan nasib rakyatnya, dan sebagai penanggung jawab dalam pengajaran ilmu-ilmu agama dan melestarikan praktek-praktek ortodoksi keagamaan para penganutnya.²² Peran yang terakhir ini, agaknya menjadi problem tersendiri dalam sejarah ulama. Misalnya, penguatan terhadap semangat fanatisme bisa terjaga bahkan melembaga. Lebih-lebih lagi jika ulama kemudian berkerjasama dengan penguasa, untuk melegalkan semangat fanatisme tersebut. Kisah yang terjadi pada masa Abbasiyah, pada masa Al-Ma'mun yang memberlakukan kebijakan *mihnah* terhadap ulama yang tidak sehaluan dengan faham kemakhlukan Al-Qur'an yang dipegangi doktrin Mu'tazilah,²³ menjadi bagian penting dari tesis Hiroko di atas. Di Indonesia lembaga fatwa MUI yang mengharamkan paham sekularisme, liberalisme, dan pluralisme, serta ahmadiyah juga menjadi contoh dari peran sentral ulama dalam kapasitasnya sebagai pelestari dari praktik-praktik keagamaan.

Banyak kasus-kasus lain yang menjadi kegagalan peran ulama. Hal ini yang menjadi kegelisahan Cak Nur, ketika melihat problem tersebut. Dalam hal ini, Cak Nur pernah menulis ;

... Yang amat penting, dan **hampir-hampir setara dengan suatu peringatan**, ialah bahwa kelebihan ulama kepada

orang awam terletak pada adanya ilmu mereka, bukan pada adanya wewenang suci, kekuasaan keruhanian atau keagamaan, semacam “otoritas ekslesiastik” (*ecclesiastical authority*).²⁴

Kegelisahan Cak Nur tersebut, menjadi wajar jika kemudian ulama – dengan fatwanya- justru tidak memberikan dampak *mashlahah* bagi kepentingan manusia. Ini tentu sangat membahayakan bagi kelangsungan keberagamaan umat manusia. Karena sesungguhnya, *ghayah maqsudah* (tujuan puncak) dari sebuah pensyariatan hukum adalah untuk mewujudkan kemashlahatan manusia yang tercermin dari hikmah yang dikandungnya.²⁵

Modernitas dan Problem Identitas

Ketika kita bicara modernitas, maka pembahasan tentang globalisasi menjadi penting untuk dibahas. Sebab, modernitas mengehendaki globalisasi. Terdapat beberapa teori yang mendiskusikan tentang persoalan globalisasi yang mengiringi modernitas, dan identitas, makna dan pengaruhnya terhadap masyarakat. Roland Robertson mengatakan bahwa globalisasi adalah "*the compression of the world and the intensification of consciousness of the world as a whole*".²⁶ Globalisasi membuat dunia menjadi tempat yang tunggal dan menghilangkan otonomi aktor, dan segala sesuatu yang berada dalam pusaran globalisasi dibatasi untuk memposisikan diri dan mendefinisikan identitasnya.²⁷

Sementara John Tomlinson menjelaskan bahwa : "... *the globalization of mundane experience may make a stable sense of "local" cultural identity (including national identity) increasingly difficult to maintain, as our daily lives become more and more interwoven with, and penetrated by, influences and experiences that have their origins far away*".²⁸ Globalisasi telah mengubah pola koneksi antara identitas dengan tempat geografis, yang semula saling berkaitan, namun kemudian berubah melalui penyebaran kebudayaan yang berbeda-beda, mobilisasi orang dari satu tempat ke tempat lain, serta mekanisme pasar yang memudahkan kebudayaan local, yang pada akhirnya

dapat mengubah identitas individu. Meskipun demikian, globalisasi mempunyai kekuatan yang sangat penting dalam menumbuhkan identitas kultural.²⁹

Manuel Castells mengatakan bahwa kehidupan saat ini dibentuk oleh kecenderungan konflik antara globalisasi dan identitas.³⁰ Globalisasi menciptakan apa yang disebut *"the widespread surge of powerful expressions of collective identity that challenge globalization"*.³¹ Sementara Giddens mendefinisikan globalisasi sebagai *"the intensification of worldwide social relations which link distant localities in such a way that local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice versa"*. Konsep Giddens mengenai *time-space distanciation* menjelaskan bahwa interaksi dan relasi sosial di dunia pada hari ini tidak tergantung pada kehadiran fisik dalam lokasi tertentu, sejak teknologi memfasilitasi dan membuat relasi serta interaksi di dunia tidak lagi tergantung pada kehadiran fisik dalam lokasi tertentu dan membuat hubungan yang semakin erat antara *"...orang lain yang 'tidak hadir', walaupun yang secara lokasi berjauhan pada situasi apapun"*³²

Dalam *Modernity and Self Identity: Self and Society in The Late of Modern Age*, Giddens menjelaskan bahwa modernitas adalah suatu tatanan post-tradisional. Beberapa konsep kuesional yang berkaitan dengan hal tersebut adalah "bagaimana seharusnya saya hidup?", "pakaian apa yang harus dikenakan?", "apa yang harus dimakan?", dan yang paling penting adalah "bagaimana memaknainya?". Itu semua adalah pertanyaan-pertanyaan yang dalam proses perkembangan identitas diri, merupakan pertanyaan yang harus dijawab dan diputuskan dalam kehidupan sehari-hari tentang bagaimana berperilaku di dunia modern.³³

Masyarakat post-tradisional adalah masyarakat yang mempertanyakan nilai-nilai dan sudut pandang tradisional; "Apa yang harus dilakukan? Bagaimana seharusnya bertindak? Harus menjadi apa? Pertanyaan-pertanyaan tersebut merupakan hal yang penting bagi setiap orang yang hidup dalam situasi modern.³⁴ Dengan kata lain, masyarakat post-

tradisional adalah masyarakat yang mengalami “ketidakpastian yang diciptakan” sebagai konsekuensi dari modernitas. Situasi ini merujuk pada ketidakpastian yang dialami manusia dalam kehidupan sehari-hari sebagai akibat dari perkembangan ilmu pengetahuan serta intervensi manusia terhadap kehidupan sosial dan alam –terutama melalui kemajuan teknologi komunikasi–sehingga menciptakan masyarakat kosmopolitan yang terhubung satu sama lain (*globalizing cosmopolitan society*) dan pada akhirnya menyebabkan tradisi yang sebelumnya menjadi pegangan di masyarakat menjadi terbuka untuk dipertanyakan.³⁵

Lalu ketika globalisasi menghilangkan nilai-nilai tradisional, maka identitas “...has to be created and recreated on a more active basis than before”.³⁶ Pada tahap inilah muncul yang disebut oleh Giddens sebagai fundamentalisme, yakni ketika individu mencari atau menciptakan ulang tradisi lain sekaligus meneguhkan identitas diri mereka di tengah pusaran globalisasi. Kelompok fundamentalis menurut Giddens berkeinginan untuk kembali kepada teks-teks suci dan membacanya secara literal dan berupaya menerapkan doktrin tersebut dalam kehidupan sosial, politik dan ekonomi.

Identitas merupakan entitas dinamis sebagai hasil dari negosiasi akar budaya lama dan sekarang, dari dialektika antar etnik, ras dan bangsa. Mercer, sebagaimana dikutip oleh Chris Wedon, menyatakan bahwa identitas seringkali menjadi isu krusial ketika sudah berada diambang krisis, ketika identitas yang diasumsikan pasti dan stabil digantikan oleh keraguan dan ketidakpastian.³⁷ Hal ini logis karena ketidakpastian (*uncertainty*) selalu membuat orang berusaha mencari identitas baru dan hidup dalam ketidakpastian tersebut. Dan ketidakpastian itu pada dasarnya disebabkan oleh unsur unsur pembentuk identitas yang beragam dan tidak semata berasal dari satu aspek budaya, terutama di era pasca kolonial dan global di mana orang-orang berbeda ras dan etnik berhubungan. Wedon lebih jauh menegaskan bahwa identitas dibentuk secara sosial, kultural dan juga institusional.³⁸

Secara sosial konstruksi identitas dipengaruhi oleh relasi antar manusia. Stuart Hall menegaskan bahwa identitas terbentuk melalui formasi diskursif dan hubungan dengan orang lain.³⁹ Konstruksi diri (*the self*) membutuhkan eksistensi Sang Lain' (*the other*). Secara kultural pembentukan identitas berkaitan dengan akar dan dinamika budaya; sedangkan secara institusional identitas seringkali dikonstruksi atas formalisasi institusi tertentu seperti negara yang memberikan atribut (identitas) penciri pada warganya.

Manusia Indonesia, tidak terkecuali diantaranya para ulama, yang terlibat langsung dalam proses globalisasi, tidak bisa tidak juga akan bersentuhan dengan problem identitas ini. Sesara sosiologis, mereka akan mengkontruksi dirinya pada kelompok-kelompok yang memiliki "identitas" yang sama dengan mereka.

Proses identifikasi yang dilakukan diantaranya adalah dengan mengkontruks dirinya dalam berbagai bentuk simbol. Misalnya aspek pertukaran dari transaksi-transaksi ekonomi keagamaan, terutama saat simbol keimanan digunakan untuk memasarkan produk-produk yang dikaitkan dengan Islam. Adanya akses kesejahteraan yang semakin baik di kalangan komunitas muslim, perjumpaannya dengan berbagai perkakas modernitas, seperti teknologi baru dalam berkomunikasi dan mengakses informasi (*cybermedia online*) menciptakan konstruksi dan ekspresi keberagaman yang unik dan menarik pula untuk diamati.

Bahkan tidak jarang, masing-masing ulama membuat jaringan dalam dunia maya dengan pengikutnya. Jika dimasa lalu, untuk mencari fatwa orang harus mencari jawaban pada para ulama. Dan atau juga menunggu siklus lima tahunan organisasi keagamaan, saat melangsungkan muktamar seperti yang dilakukan oleh NU dan Muhammadiyah dalam memutuskan perkara hukum dari fenomena yang berkembang di masyarakat, yang hasilnya dihimpun pula kedalam penerbitan cetak.

Digitalisasi dan Gejala Puritanisme Ulama

Dalam dunia digital, tidak sulit untuk melakukan pelacakan atas fenomena di atas. Diantara gejala yang menarik dalam proses tersebut adalah adanya peningkatan kegairahan dalam beragama. Seringkali kita disuguhkan oleh motivasi-motivasi untuk beragama. Namun disisi lain, kita juga disuguhi oleh ujaran-ujaran pengkafiran antar kelompok yang berbeda. Gejala ini, sesungguhnya tidak saja dilatarbelakangi oleh ketidakfahaman mereka tentang agama, melainkan juga adanya kemudahan dalam memperoleh informasi tentang agama di dunia maya.

Hal ini sebagaimana yang disebut oleh Ernest Gellner yang menyebutkan bahwa sesungguhnya kota yang modern, telah menyediakan basis yang tepat bagi gerakan keagamaan puritan, karena kekakuan (skriptualisme) dalam faham keagamaan membutuhkan kemampuan melekat huruf.⁴⁰

Dalam masyarakat kota, penyebaran penguatan gerakan keagamaan semakin memperoleh tempat. Sebab dalam masyarakat kota memiliki karena tingkat pendidikan yang tinggi. Tingkat pendidikan yang memadai, akan memudahkan masyarakat kota dalam memperoleh informasi-informasi keagamaan yang kuat pula. Selain itu, dalam masyarakat kota yang modern, akan mudah beradaptasi dengan masyarakat urban yang menganut pola hubungan transaksional, birokratis dan rasional.

Meskipun secara sosiologis, fenomena meningkatnya gairah keagamaan puritan tersebut bisa juga dianalisa melalui tiga kerangka. *Pertama*, pasca tumbanganya orde baru di tahun 1998, yang diringi oleh menjamurnya organisasi-organisasi keagamaan, telah melahirkan gairah keagamaan di negeri ini. *Kedua*, arus globalisasi yang menghendaki adanya perubahan-perubahan social, berdampak pada tradisi dan identitas diri individu. Individu yang berada dalam pusaran globalisasi mengalami kegagapan,

kecemasan dan ketidakamanan yang membuat mereka mencari cara untuk mengatasi situasi tersebut, yang dalam hal ini adalah prinsip-prinsip keagamaan yang ketat dan murni yang ditawarkan oleh organisasi Islam puritan. *Ketiga*, strategi yang digunakan organisasi Islam puritan dalam menjalankan dakwahnya mampu menjawab kebutuhan utama masyarakat.

Dalam skala yang lebih luas, gagasan tentang puritanisme beragama dalam Islam, didasarkan pada munculnya gerakan kaum Wahhabi di Arab Saudi yang terinspirasi dari pemikiran Muhammad ibn Abd al Wahhab (w.1206 H/1792 M). Dengan slogan *bid'ah*, gerakan ini sangat aktif menyerang kelompok-kelompok lain yang berbeda dengan mereka, lebih-lebih pada perilaku umat Islam yang menurut mereka tidak mencerminkan nilai Islam.

Wacana kembali ke Al Quran dan Hadits secara murni serta penerapan nilai-nilai Islam dalam berbagai aspek kehidupan menjadi tema pokok dalam gerakan Islam di Indonesia maupun global. Dalam berbagai literatur, fenomena tersebut ditandai dengan munculnya berbagai kelompok yang mengusung tema Islam dengan bermacam sebutan seperti puritanisme, revivalisme, fundamentalisme, Islam politik, dan sebagainya.

Melalui beberapa tahapan dan diwakili oleh munculnya berbagai gerakan atau kelompok, fenomena kebangkitan Islam global memiliki benang merah yaitu ketika dihadapkan pada perubahan sosial yang terjadi di masyarakat global. Menurut Ira M Lapidus, gerakan Islam kontemporer merupakan respon sekaligus reaksi terhadap kondisi-kondisi modernitas, -sentralisasi kekuasaan negara atau perkembangan ekonomi kapital serta kemajuan teknologi-di mana penekanan pada nilai-nilai keislaman bukanlah cara untuk kembali ke masa lalu tetapi sebaliknya usaha untuk mengatasi persoalan sosial kontemporer dengan cara peneguhan kembali pada nilai-nilai prinsip dalam Islam.⁴¹

Sementara Robert D. Lee melihat bahwa gerakan purifikasi muncul bukan semata karena aspek doktrinal Islam tetapi dipengaruhi oleh faktor

sosio-politik umat Islam di mana kebutuhan penemuan kembali Islam di negara-negara ketiga merupakan jawaban atas kegagalan developmentalisme, liberalisme dan modernism, di mana kalangan yang menolak ketiga isme tersebut berusaha untuk melawan dengan berpegang pada konsep keotentikan atau kemurnian.⁴²

Dalam konteks Indonesia, puritanisme terkait erat dengan tarik-menarik antara upaya untuk mengembalikan kemurnian ajaran Islam dengan pihak yang bersikap akomodatif terhadap budaya lokal. Sebagai wilayah dengan keragaman dan kekayaan budaya, maka Islam dianut oleh masyarakat Indonesia dengan beragam ekspresi, terutama pemahaman dan praktek Islam yang akomodatif terhadap budaya lokal.

Sebagai dampak dari gerakan itu. *Pertama*, ialah bahwa sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah, menjadi objek garapan yang sangat penting untuk dikembalikan sebagai rujukan utama dalam kehidupan beragama. Ini berarti bahwa kehidupan beragama semakin dekat menuju ke arah "*established Islam*" dari pada "*popular Islam*". *Kedua*, ialah bahwa semangat kebebasan individual untuk memanfaatkan akal pikiran dengan segala konsekuensinya menjadi semakin tinggi. Hal ini mutlak diperlukan bagi usaha dinamisasi ajaran Islam. Kebebasan individual untuk memahami ajaran Islam itu sebenarnya adalah inti dari ijtihad, sebagai lawan dari taqlid.⁴³

Dalam era digital dan global saat ini, gerakan purifikasi tersebut juga memberikan pengaruh yang cukup berarti dalam merosotnya otoritas ulama. Kebebasan individual untuk berijtihad menyebabkan hilangnya kendala psikologis maupun teologis untuk menggali secara bebas sumber-sumber ajaran Islam. Menurut Jinan, Merosotnya otoritas ulama itu tampak dalam gejala-gejala sebagai berikut: (1) Sekalipun terus bertumbuhnya ilmuwan dalam berbagai bidang ilmu, termasuk agama, ada kesan bahwa ulama dalam pengertian tradisional di kalangan gerakan puritan semakin langka. Jika ada keluhan langkanya kyai di kalangan gerakan puritan, sebenarnya itu

merupakan konsekuensi dari kebebasan individual tersebut di atas. Tampaknya masyarakat puritan terlalu mahal untuk memberikan gelar kyai kepada ilmuwan agama di kalangan mereka sendiri; (2) ikatan antara tokoh agama dan massa menjadi longgar dan lebih bersifat impersonal-rasional. Dengan kata lain, hubungan antar mereka lebih bersifat kontraktual dan demokratis.⁴⁴

Pertarungan Ideologis; *Antara yang Inklusif dan yang Eksklusif*

Diera digital saat ini juga, terdapat dua wajah atau ekspresi ulama Islam di Indonesia; *Pertama*, para ulama yang cenderung menampilkan sisi yang intoleran dan tidak ramah (*uncivil islam*) terhadap perbedaan, kurang santun dalam menyelesaikan persoalan-persoalan keragaman di Negeri ini. Sebagaimana yang tampak pada peristiwa konflik antar agama di Ambon Maluku serta konflik antar sesama komunitas muslim dalam satu agama yang memiliki perbedaan soal tafsir aliran, sebagaimana kekerasan yang menimpa jamaah Ahmadiyah dan pengikut Syi'ah. *Kedua*, para ulama islam yang saling bertegur sapa, saling bernegosiasi dan beradaptasi dengan modernitas di tengah pendulum globalisasi teknologi media informasi yang sangat akrab dengan kehidupan keseharian komunitas atau seorang muslim saat ini.

Kecendrungan tersebut, kemudian menjadi media bagi para penikmat dunia digital, untuk saling mendukung dan mencela kepada yang lainnya, yang berbeda. Bagi mereka, kecocokan ide dan pemahaman atas tafsir sang ulama tentang sesuatu, menjadi ukuran untuk "saling percaya" diantara mereka. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa munculnya sikap saling percaya setidaknya dilandasi oleh kebaikan yang dimilikinya, integritas, serta kompetensi atau kemampuan yang dimiliki orang tersebut.⁴⁵ Orang akan menaruh kepercayaan kepada ulama tertentu, yang dianggap memiliki kemampuan, keterampilan, atau pengalaman di bidang tertentu.

Menurut Rakhmat kepercayaan (*trust*) menjadi faktor yang sangat berpengaruh dalam komunikasi interpersonal. Kepercayaan ini dapat memberikan dampak yang signifikan karena dapat membuka saluran

komunikasi, serta memberikan peluang bagi seorang penyampai pesan untuk menyampaikan maksudnya dan orang lain dapat menerima pesan tersebut. Ketika saluran komunikasi mulai terbuka maka relasi interpersonal akan berkembang dengan baik hingga mengarah pada relasi yang akrab.⁴⁶

Hal yang serupa dikemukakan oleh Tompkins, bahwa untuk melanjutkan hubungan atau tetap dalam komunikasi khususnya komunikasi lewat dunia maya ataupun internet yang terus berkelanjutan, maka seseorang ataupun masyarakat membutuhkan minimal keberanian untuk mengembangkan kepercayaan relasional dalam hubungan komunikasi yang akan mereka bangun dalam interaksi mereka di dunia maya.⁴⁷

Dari sini, lalu dunia digital akan mengalami apa yang disebut oleh Nadirsyah Hosen sebagai “anarkhi informasi”. Semua umat Islam dapat berinteraksi satu sama lain dalam mengakses dan mendistribusikan informasi mengenai Islam ke seluruh dunia. Adanya *E-fatwa* (fatwa elektronik) yang disediakan oleh para sarjana agama secara *online* memberikan akses pada kalangan Muslim di Indonesia mengenai beragam pendapat ihwal Islam dan penafsiran-penafsirannya yang berbeda dan beragam. Masing-masing orang mempunyai hak akses yang sama, memperoleh informasi yang sama, dan yang paling berbahaya adalah siapa saja bisa menampilkan diri sebagai pemilik otoritas, membuat keputusan-keputusan dan mengeluarkan fatwa.

Jika para para kiai, mujtahid, ulama, imam ingin mempengaruhi cara berfikir atau *mind set* publik islam, ingin otoritas keulamaanya terjaga, maka ia harus memperkuat bahasa melalui media. Teks yang termediakan ke publik, dianggap mampu menjaga hegemoni itu agar tetap lestari. Bahasa bisa menjadi alat untuk menjaga kekuasaan atau malah bisa menjadi penguasa itu sendiri.

Dalam teori strukturasinya Antony Giddens, sosial media bisa saja mengubur otoritas keulamaan seseorang, namun juga bisa mengangkat popularitas untuk memperkuat otoritasnya bila mampu menggunakan dan mengkonstruksinya

kedalam pencitraan dirinya secara cerdas. Bahkan dapat mengkapitalisasi melalui efek pencitraan bahasa. Sebagaimana yang dilakukana beberapa ustadz selebritis, seperti Ustazd Yusuf Mansur, Ustadz (alm) Uje, panggilan Jeffry al-Buchori, Arifin Ilham dan AaGym.

Berbeda dengan para ulama yang tidak memiliki basis sosial media yang kuat, seperti para ulama yang berada di Pesantren atau di pedesaan, justru semakin tergeser oleh kapitalisasi bahasa para ulama modern. Pada ulama tradisional, masih mengenal *barokah* dan *kualat*, sebagai pranata social yang menciptakan ketaatan dan penghormatan masyarakat terhadap kepemimpinan sang ulama. Ketokohan sang ulama didasari oleh kemampuan pengetahuan agama yang luas, ketakwaan, keimanan yang mendalam, serta sikap dan akhlaknya yang mulia.

Sebagai pemimpin agama, ulama juga mengikuti sifat kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. Ada empat sifat yang dipegang teguh Nabi Muhammad SAW dalam menjalankan kepemimpinannya, yaitu: *shiddiq* (jujur), *tablîgh* (transparan, toleran, menyampaikan yang benar dan salah), *amânah* (bertanggung jawab), dan *fathânah* (cerdas).⁴⁸

Menurut Horikoshi, kekuatan ulama yang seperti ini, berakar pada (1) kredibilitas moral dan (2) kepemimpinan mempertahankan pranata sosial yang diinginkan.⁴⁹ Kalau kekuatan ulama berakar pada kredibilitas moral, selama ulama itu dianggap masyarakat memiliki moral yang baik, maka ulama itu tetap akan menjadi tokoh yang berpengaruh besar dalam masyarakat. Begitu pula selama doktrin dan klaim tentang ketaatan kepada ulama itu masih kuat ditengah masyarakat, maka kultur ketaatan terhadap ulama akan tetap tumbuh subur. Apalagi ayat yang selalu digunakan untuk menjaga pranata ini adalah *al-‘ulamâ’ waratsat al-anbiyâ’* (ulama adalah pewaris para nabi).

Justru yang menarik adalah adanya polarisasi model yang dikembangkan oleh para ulama tersebut, yaitu ulama milenial dan ulama tradisional. Para ulama model *pertama* di atas, lebih memiliki kecendrungan

untuk kembali pada al-Qur'an dan Sunnah. Meyakini bahwa doktrin Islam sebagai satu-satunya alternatif bagi kebangkitan Islam dan manusia. Mereka biasanya dikenal sangat *committed* pada aspek religius budaya Islam. Bagi mereka, Islam telah mencakup segala aspek kehidupan sehingga tidak memerlukan segala teori dan metode dari luar, apalagi Barat. Garapan utamanya adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya sekaligus peradaban, dengan menyerukan untuk kembali pada sumber asli (al-Qur'an dan Sunnah) dan mempraktekkan ajaran Islam sebagaimana yang dilakukan Rasul dan Khulafa' al-Rasyidin. Tradisi dan Sunnah Rasul harus dihidupkan kembali dalam kehidupan modern sebagai bentuk kebangkitan Islam.⁵⁰

Ulama model ini, selalu mengajak umat Islam untuk berupaya memanfaatkan instrumen modernitas, khususnya di tengah hadirnya teknologi komunikasi dan informasi, transportasi dan lainnya untuk mengekspresikan keberislaman di ruang publik sebagai bagian dari upaya meningkatkan motivasi religiusitas atau keimanan.⁵¹

Contoh lain adalah fenomena sebelum dan sesudah Pilkada Jakarta, terutama pada kasus "aksi bela Islam 212". Kelompok-kelompok seperti Front Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Gerakan Bela Negara, Majelis Mujahidin Indonesia, Partai Gerindra, Badan Kerjasama Pesantren Indonesia, Pimpinan Al Irsyad, dan Gerakan Indonesia Beradab, menggunakan media sosial sebagai ruang publik dalam mengukur keimanan atau religiusitas.⁵²

Kedua, tipikal ulama yang memiliki basis tradisional, baik diperkotaan maupun di pedesaan. Mereka berupaya mendasarkan prinsip keadilan Nabi Muhammad SAW, Dengan prinsip toleransi, para ulama model ini, seringkali berpikir moderat dan mudah menerima perbedaan pendapat, keyakinan, bahkan agama. Prinsip egalitarianisme dan kebersamaan membuat pesantren duduk sejajar dengan masyarakat sehingga terjalin komunikasi

dan hubungan yang akrab. Dengan prinsip persatuan, para ulama dapat menjadi proteksi bagi berkembangnya disintegrasi bangsa.

Ulama model ini, lebih cenderung menyandarkan diri sebagai penggerak utama dalam penyebaran agama Islam di Nusantara. Karena dianggap sebagai penggerak pemikiran serta pendekatan yang dilakukan oleh merekalah, maka Islam telah berkembang di Nusantara. Di samping itu, ulama juga memahami psikologi masyarakat, sehingga kehadiran agama dalam tradisi dan budaya masyarakat setempat tidak dianggap sebagai musuh yang menakutkan, tetapi hadir dalam keramahan dan dapat diterima oleh mereka.

Namun demikian, kedua tipologi ulama saat ini, memiliki kesamaan visi, yaitu menjaga moral masyarakat. Inilah yang merupakan inti pewarisan para ulama dari tugas suci para nabi. Sebab para nabi, seperti ditegaskan oleh Nabi kita, Muhammad s.a.w., dalam sebuah Hadîts yang amat terkenal, bertugas antara lain untuk menyempurnakan budi pekerti luhur. Seorang ulama yang mengabaikan tugas suci ini berarti melanggar kehormatan mereka sebagai pewaris para nabi. Dalam perbendaharaan literatur klasik Islam terdapat istilah *'ulamâ' al-sû'* (baca: *'ulamâ'-u-ssû'*, yakni, "ulama kebusukan"), sebagai sebutan untuk para ulama yang tidak lagi memperdulikan moral dan etika masyarakat tetapi tenggelam dalam *vested interest* mereka sendiri yang biasanya terkait dengan para penguasa (*al-umarâ'*) yang zalim.

Dalam kasus ini, dapat kita melihat dua posisi ulama yang berada dalam dua kutub yang berbeda. Pada satu sisi ulama merupakan alat legitimasi kekuasaan, yaitu menggunakan kekuatan bahasa dan komoditas melalui sosial media, dan pihak lain ulama ada yang tidak memanfaatkan media sosial sebagai jejaring komunikasi dengan umatnya. Problem lebih menarik lagi justru, para ulama digital atau milenial, lebih suka menghakimi kelompok muslim lain yang sesat dan menyesatkan. Kurang responsif

terhadap isu-isu toleransi dan pluralitas. Sementara ulama yang lainnya lebih responsif terhadap isu-isu toleransi dan pluralisme.

C. Penutup

Media sosial, selain memiliki dampak baik bagi kehidupan sosial, jika dimanfaatkan untuk menghancurkan tatanan sosial yang sudah ada akan berdampak besar terhadap kehidupan manusia. Ujaran kebencian akhir-akhir ini berujung pada tindak intimidasi dan kekerasan, pernyataan pendapat yang dijamin Undang-Undang belum dilakukan dengan bertanggung jawab. Tulisan ini akan mengkaji bagaimana respons pemerintah terhadap pelaku intimidasi dan kekerasan, serta pentingnya peran masyarakat menjaga ketertiban sosial.

Oleh karena itu, penting sekali peran Ulama yang memiliki visi pencerahan (*enlightment*), membebaskan ummat dari keterbelengguan (kejumudan) berfikir luas, optimisme dan paradigma etos kerja. Namun kebanyakan ulama lebih mengedepankan paradigma *Fiqhiyah*, yaitu kelipatan pahala dan sejenisnya, pahala sholat mana yang lebih besar atau ibadah mana yang lebih banyak “memproduksi pahala.” Kondisi ini menjadikan ummat menjalankan agama pada bentuk fiqhnya saja. Padahal perilaku terbentuk dari hasil pemahaman terhadap nilai ketauhidan, keyakinan terhadap “sesuatu” yang serba “Maha”.

Saat seorang ayah bangga terhadap anaknya yang hafal dan lancar membaca doa makan hanya dalam bentuk formal bacaan, anak tidak diberikan pemahaman pada siapa pemberi rezki makanan yang sedang disantapnya. Saat orang tua bangga anaknya hafal doa tidur, tanpa dibarengi pemberian pemahaman sikap kepasrahan terhadap kekuasaan Allah SWT yang dapat menghidupkan dan mencabut nyawa kita setiap saat. Saat anaknya disuruh bersedekah hanya difahamkan bahwa pahala yang didapatkan akan berlipat ganda, bukan pada pemahaman bahwa sesungguhnya uang yang kita punya pada hakikatnya bukan milik kita. Akumulasi dari sistem ini terciptalah generasi yang materialistis, sombong,

angkuh. Sebab sesungguhnya sikap dermawan, tidak sombong hanya bisa ditanamkan dengan pemahaman yang utuh terhadap ketauhidan bahwa hanya Allahlah yang maha kaya dan berkuasa atas tiap sesuatu.

Kondisi dan sikap peserta didik ini, didukung oleh fakta atau fenomena yang cenderung kepada krisis moral atau akhlaq; terjadinya tawuran siswa antar sekolah, hubungan seks diluar nikah, dan seterusnya. Hal ini, disebabkan oleh model pembelajaran agama Islam yang tidak menonjolkan pada penanaman rasa cinta dan kasih sayang, toleransi, respectasi, dan lainnya. ***Wallahu a'lam bi showab***

Catatan:

¹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, (California: Stanford University Press, 1990), hlm. 39

² Abdul Munir Mulkhan, *Spritualitas Lingkungan dan Moral Kenabian, dalam Kritik Sosial, dalam Wacana Pembangunan*. Editor. Moh. Mahfud MD Dkk. (Yogyakarta: UII-Pres 1999), hlm. 315

³ Akbar Ahmed, *Posmoderisme, Bahaya dan Harapan Bagi Islam*. (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 315

⁴ Mc. Quail, *Teori Komunikasi Massa*, (Jakarta: Salemba, 2011), hlm. 118

⁵ Thanon Aria Dewangga, *Media Sosial, Hoax, dan Runtuhnya Trust* dalam <http://setkab.go.id/media-sosial-hoax-dan-runtuhnya-trust/>

⁶ Agustina Zubair, *Fenomena Facebook: Keterlibatan Teknologi Komunikasi dalam Perkembangan Komunikasi Manusia*, dalam Jurnal ASPIKOM, vol. 1:1, (Juli, 2010), hlm. 6

⁷ *Ibid*

⁸ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta : Yayasan Penyelenggara Penerjemah Penafsir Al-Qur'an, 1973), h. 278.

⁹ Sayyid Qutb. *Fi Dzilalil Qur'an*, (Beirut : Ihyan al-Turats al-Arabi, 1967), h. 698.

¹⁰ Dikutip dari Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Jilid VIII, (Beirut : Dar al-Fikr, 1974), h. 127

¹¹ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 684

¹² M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Integensia dan Perilaku Politik Bangsa Risalah Cendikiawan Muslim*, (Bandung : Mizan, 1993), h. 196

¹³ Menurut Zamakhsyari Dhofier, istilah Kyai dalam masyarakat jawa tidak diperuntukkan pada orang yang ahli dalam agama Islam *an sich*, melainkan juga sebagai gelar kehormatan bagi barang-barang yang dianggap keramat. Misalnya Kyai Garuda Kencana, dipakai untuk sebutan Kereta Emasa yang ada di Keraton Yogyakarta. Juga gelar kehormatan untuk orang-orang tua pada umumnya. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta : LP3ES, 1985), h. 55. Lihat juga

penjelasan Manfred Ziemek dalam bukunya, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1986), h. 131

¹⁴ M. Atho Mudzhar, "In the Making of Islamic Studies in Indonesia (In Search for a *Qiblah*)," makalah disampaikan dalam seminar internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation*, di Jakarta 23-24 November 2000, h. 1.

¹⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Intelektual Ulama Nusantara*, (Bandung: Mizan, 1994).

¹⁶ Mona Abaza, *Indonesian Students in Cairo*, (Paris: EHESS, 1994).

¹⁷ Ahmad Fatoni, "Mendongkrak Pamor Pendidikan Islam" *Sriwijaya Pos*, Rabu, 05 Mei 2004.

¹⁸ Menurut Nurcholis Majid, membicarakan pendidikan melibatkan banyak hal yang harus direnungkan, sebab pendidikan meliputi keseluruhan tingkah laku manusia yang dilakukan demi memperoleh kesinambungan, pertahanan dan peningkatan hidup. Dalam bahasa agama, demi memperoleh ridla atau perkenan Allah. Lihat Pengantarnya "Pendidikan, Langkah Strategis Mempersiapkan SDM Berkualitas" dalam Indra Djati, *Menuju Masyarakat Belajar Menggagas Paradigma Pendidikan*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xi. Demikian pula, Zakiah Darajat, seperti dikutip Jalaluddin, menulis bahwa pendidikan merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari hidup dan kehidupan manusia. John Dewey menyatakan, bahwa pendidikan sebagai salah satu kebutuhan, fungsi sosial, sebagai bimbingan, sarana pertumbuhan yang mempersiapkan dan membukakan serta membentuk disiplin hidup. Lihat. Jalaluddin, *Teologi Pendidikan*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 65. Bahkan bukan hanya itu, pendidikan dalam sepanjang sejarah acapkali bukan hanya sebagai upaya penyadaran murni terhadap masyarakat, tetapi, pendidikan juga dijadikan sebagai alat untuk kepentingan kekuasaan. Pendidikan yang dibangun demi dan hanya untuk menciptakan kelanggengan kekuasaan. Kerajaan-kerajaan Tarumanagara, Sriwijaya, dan Majapahit untuk menjaga kelanggengan dan keagungan negara teokrasi memompakan pendidikan-pendidikan akhlak dan keagamaan di dalamnya. Lihat. Francis Wahono, *Kapitalisme Pendidikan Antara Kompetisi dan Keadilan* (Yogyakarta: Insist Press, 2001), hlm. 15

¹⁹ Lihat Munir Mul Khan, *Satu Tuhan Seribu Tafsir*, (Yogyakarta : Kanisius, 2007)

²⁰ Nurcholish Madjid, *Kedudukan dan Peran Ulama Dalam Islam*, Makalah untuk Klub Kajian Agama PARAMADINA Jakarta, 23 Mei 1997, h. 7

²¹ Ulama pada awal sejarahnya, bukan saja terpisah dari khalifah, tetapi juga kadang tampil sebagai sosok pengontrol kekuasaan dan penjaga hati nurani umat, dan tidak jarang pula, pada kasus-kasus paling ekstrim, membuat hadirnya suatu kelompok oposisi, bila melihat praktik-praktik khalifah yang dipandang menyimpang. Ini bersamaan dengan kemerosotan kekuasaan yang bersumbu pada ikatan keagamaan menjadi ikatan kesukuan. lihat Aswab Mahasin, "Keterkaitan dan hubungan Ulama dan Ulama dalam Islam", dalam Budhy Munawwar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 606

²² Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta : Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1983), h. 114

²³ Ibn Hanbal, seorang ulama ortodok yang berpegang teguh kepada artiliteral ayat dan hadis, adalah diantara ulama yang terkena kebijakan mihnah ini, ia diadili dan dipaksa untuk meyakini bahwa Al-Qur'an itu makhluk, akan tetapi ia tetap

berpegang teguh pada aqidahnya yang berkeyakinan bahwa Al-Qur'an itu kalam Allah dan Qadim. Akibatnya bisa di duga Ibn Hanbal disiksa dengan di cambuk dan dipenjarakan hingga penguasa berikutnya, mengganti Al-Ma'mun melepaskan Ibn Hanbal. lihat Richard W. Buliet, *The Patricians of Nishapur*, (Cambridge: Harvard University Press, 1972), h. 66

²⁴ Nurcholish Madjid, "Tentang Ulama dan Keulamaan dan Ketokohan K. H. Ali Yafie sebagai Cerin Keulamaan Sejati Masa Kini", dalam K. H. Ali Yafie, *Jati Diri Tempaan Fiqh*, (Jakarta : FKMPASS, 2001), h. viii

²⁵ Yusuf Al-Qaradhawi, *Fatawa Mu'ashirah*, (Beirut : Dar al-Ma'rifah, 1988), h. 26

²⁶ Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, (London, Sage, 1992), h. 8

²⁷ *Ibid*, 29

²⁸ John Tomlison, *Localization and Culture*, Cambridge: 1999, Polity Press, hal. 113

²⁹ John Tomlison, *Globalization and cultural identity*, Held D dan Mc Grew, A, "The Global Transformations Reader", Oxford: 2003, Polity Press, hal 269-277.

³⁰ Manuel Castells, *The Power of Identity* Malden. MA: 1997, Blackwell, hal. 1

³¹ *Ibid*

³² Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. (Cambridge: Polity Press, 1990), h. 18

³³ Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity: Self and Society in The Late of Modern Age*. (Cambridge: Polity Press, 1991), h. 14

³⁴ *ibid*, 70

³⁵ Chantal Mouffe, *On The Political, Thinking in Action*. Routledge, 2005, hal. 242.

³⁶ Giddens, *Runaway World: Bagaimana Globalisasi Merombak Kehidupan Kita*, terj. Andry Kristiawan S. dan Yustina Koen S., Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2001

³⁷ Chris Wedon, *Identity and Culture*. (New York: Open University Press, 2004), hlm. 1

³⁸ *Ibid*, hlm. 4

³⁹ Stuart Hall, "New Ethnicities", Dalam *Black British Cultural Studies: A Reader*. Editor. Houston A. Barker, Jr., Manthia Diawara and Ruth H. Lindeborg. (Chicago - London: The University of Chicago Press, 1996), hlm. 4

⁴⁰ Ernest Gellner, *Muslim Society*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 147

⁴¹ Ira M. Lapidus, *A History Of Islamic Societies*, (New York: Cambridge University Press, 1988).

⁴² Robert D. Lee telah menemukan empat model pencarian kemurnian Islam kontemporer. Ini tentu merupakan sumbangan yang amat berharga dalam upaya melihat wacana Islam autentik. Menurut Lee muara pencarian kemurnian Islam bisa dibedakan kedalam empat tipe: filosofis (Iqbal), radikalisme (Quthub), revolusioner (Syari'ati) dan rasional-kritis (Arkoun). Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Kritis Arkoun*. Terj. Ahmad Baiquni. (Bandung: Mizan. 1997), h. 2-3

⁴³ Mutohharun Jinan, "Dilema Gerakan Pemurnian Islam", dalam *Jurnal Ishraqi* Vol. IV Nomor 1, Januari-Juni 2008.

⁴⁴ *Ibid*

⁴⁵ Mayer, Davis, & Schoorman, *An Integrative Model of Organizational Trust*. In *Academy of Management Review*, 20: 1995) h. 709–734

⁴⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi komunikasi*. Edisi Keduabelas. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002)

⁴⁷ SP. Tompkins, "Truth, Trust, and Telepresence". In *Journal of Mass Media Ethics*, 18 (3&4), tahun 2003), h. 194–212

⁴⁸ Sudarnoto Abdul Hakim, *Bunga Rampai Pemikiran Islam Kebangsaan* (Jakarta: Baitul Muslimin Press, 2008), hlm. 32-33

⁴⁹ Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, ed. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa, (Jakarta: P3M, 1987), hlm.169

⁵⁰ Jubair Situmorang, "Fundamentalisme dalam Islam", dalam *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 194

⁵¹ Ini bisa dilihat bagaimana dunia maya, dipenuhi oleh gambar aktivitas-aktivitas ibadah seseorang. Sedang sholat, sedang haji atau umrah, dan seterusnya.

⁵² Misalnya adanya polarisasi yang muncul melalui media sosial seakan-akan menempatkan posisi para netizen (pengguna media sosial) jika Anti Ahok dianggap sebagai 'pendukung rasisme yang intoleran' dan jika mendukung Ahok sebagai 'pendukung keragaman (pluralisme) yang sekuler. Bahkan yang mendukung Ahok adalah muslim yang munafiq, sementara yang mendukung 212 adalah muslim sejati, pembela Islam. Lihat Arie Setyaningrum Pamungkas dan Gita Octaviani, "Aksi Bela Islam dan Ruang Publik Muslim: Dari Representasi Daring ke Komunitas Luring" dalam *Jurnal Pemikiran Sosiologi Volume 4 No. 2*, Agustus 2017.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas, Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta : Paramadina, 2001)
- Ahmad Fatoni, "Mendongkrak Pamor Pendidikan Islam" *Sriwijaya Pos*, Rabu, 05 Mei 2004.
- Ali Ashraf, *Horison Baru Pendidikan Islam*, (Jakarta : Pustaka Firdaus. 1996)
- Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Jilid VIII, (Beirut : Dar al-Fikr, 1974)
- Azyumardi Azra, *Jaringan Intelektual Ulama Nusantara*, (Bandung: Mizan, 1994).
- Budhy Munawwar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994)
- _____, *Argumen Islam untuk Sekularisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, (Jakarta : Grasindo, 2010).
- _____, *Membaca Nurcholish Madjid Islam dan Pluralisme*, Edisi Digital, (Jakarta : Democracy Project, 2011)
- Fazlur Rahman. "The Qur'anic Consept of God" dalam *Islamic Studies*, Jilid VI, no. 1. 1967,
- Francis Wahono, *Kapitalisme Pendidikan Antara Kompetisi dan Keadilan* (Yogyakarta: Insist Press, 2001)
- Hamka. *Filsafat Ketuhanan*. (Surabaya : Penerbit Karunia. 1985)
- Harun Nasotion, *Islam Rasional : Gagasan dan Pemikiran*, (Cet. V; Bandung: Mizan, 1998)
- Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta : Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1983)
- Imam Chanafie Al-Jauhari. *Hermeneutika Islam ; Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta : Ittaqa Press. 1999)
- Jalaluddin, *Teologi Pendidikan*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001)
- Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika*, (Cet. I; Bogor: Kencana, 2003)
- Komaruddin Hidayat, "Melampaui Nama-Nama Islam dan Postmodenisme" dalam edy A. Efendi (ed) *Dekonstruksi Mazhab Ciputat*. (Bandung : Zaman Wacana Mulia. 1999)
- Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta : Yayasan Penyelenggara Penerjemah Penafsir Al-Qur'an, 1973)
- Manfred Ziemek dalam bukunya, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1986)
- Muhammad Surya, "Integrasi Tauhid Ilmu dalam Sistem Pendidikan Nasional" dalam *Tauhi Ilmu dan Implementasinya dalam Pendidikan*. (Bandung : Nuansa. 2000)
- Munir Mulkhan, *Satu Tuhan Seribu Tafsir*, (Yogyakarta : Kanisius, 2007)
- Mona Abaza, *Indonesian Students in Cairo*, (Paris: EHESS, 1994).
- M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, (Jakarta : Paramadina, 1996)
- M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Integensia dan Perilaku Politik Bangsa Risalah Cendikiawan Muslim*, (Bandung : Mizan, 1993)

-
- M. Atho Mudzhar, "In the Making of Islamic Studies in Indonesia (In Search for a *Qiblah*)," makalah disampaikan dalam seminar internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation*, di Jakarta 23-24 November 2000
- M. Quraish Shihab. *Wawasan al-Qur'an* (Bandung : Mizan. 1999) hlm 234.
- Nurcholish Madjid, "Tentang Ulama dan Keulamaan dan Ketokohan K. H. Ali Yafie sebagai Cerin Keulamaan Sejati Masa Kini", dalam K. H. Ali Yafie, *Jati Diri Tempaan Fiqh*, (Jakarta : FKMPASS, 2001), h. viii
- _____, *Kedudukan dan Peran Ulama Dalam Islam*, Makalah untuk Klub Kajian Agama PARAMADINA Jakarta, 23 Mei 1997,
- _____, "Pendidikan, Langkah Strategis Mempersiapkan SDM Berkualitas" dalam Indra Djati, *Menuju Masyarakat Belajar Menggagas Paradigma Pendidikan*, (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Richard W. Buliet, *The Patricians of Nishapur*, (Cambridge: Harvard University Press, 1972)
- Sayyid Qutb. *Fi Dzilalil Qur'an*, (Beirut : Ihyan al-Turats al-Arabi, 1967).
- Stephen Hirstenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud ; Ajaran dan Kehidupan Spritual Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi*, (Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada, 2001)
- Taufik Abdullah, dkk., *Ensiklopedi Tematis Islam Asia Tenggara*, (Jakarta : Ihtiar Baru Van Hoeve, tt)
- Wan Mohd Nor Wan Daud. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. (Bandung : Mizan. 2003)
- Yusuf Al-Qaradhawi, *Fatawa Mu'ashirah*, (Beirut : Dar al-Ma'rifah, 1988)
- Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta : LP3ES, 1985)