

# **Islam dan Isu-Isu Global: Kontribusi Muslim dalam mengatasi Persoalan Kemanusiaan Global**

**Oleh Irfan Abubakar**  
(Advisory Board of CSRC UIN Jakarta)

## **Pendahuluan: Dimensi dan Karakteristik Globalisasi**

Kehadiran gobalisasi yang semakin dirasakan dua dekade terakhir telah memunculkan reaksi yang antagonistis. Satu sisi, globalisasi disambut positif karena meratakan jalan bagi pertumbuhan ekonomi dan investasi global, di mana lebih banyak pemain yang terlibat dalam pasar yang semakin terintegrasi. Negara-negara kekuatan ekonomi baru seperti China, India, Brasil dan Antlantik Utara tidak lagi terkendala untuk ikut menikmati kue eknomi yang menggiurkan dari pasar global. Globalisasi menjanjikan peningkatan kesejahteraan bagi negara-negara yang siap bersaing. Namun di sisi lain, globalisasi disambut pesimistik karena diyakini semakin menciptakan kerapuhan hidup manusia yang penanda utamanya, perubahan iklim dan kerusakan ekologi yang parah. Kemampuan bumi menjalankan mekanisme kerja alamiahnya semakin melemah akibat memikul beban berat dari penggunaan energi yang semakin massif (Eriksen, 2014, hal 2-3).

Terlepas dari sikap optimistik dan pesimistik dalam menyambut gobalisasi, tidak diragukan bahwa pasca Perang Dingin, yaitu akhir 1990-an, dunia menyaksikan peningkatan pesat aktivitas ekonomi dan perdagangan global yang menjadi *pretext* terbangunnya pasar global tunggal. Di sisi lain, globalisasi semakin menifest berkat kemajuan jaringan komunikasi yang ditopang oleh internet. Namun, paradoksnya, akibat dari eksposur yang semakin meningkat antara warga negara dari berbagai latar belakang yang berbeda, *tak pelak* memunculkan gesekan inter dan antar budaya yang melibatkan politik identitas pada tingkat kebangsaan, ras, etnik dan agama (Eriksen, 2014, hal 8-9).

Meskipun bersifat multidimensional dan kompleks, globalisasi dapat dikenali karakteristik utamanya. Menurut Eriksen (2014), terdapat delapan (8) karakteristik umum dari gejala yang disebut globalisasi. (1) hilangnya kesadaran akan jarak dalam interaksi manusia (*disembedding*). Hal-hal yang fisik telah semakin tampil dalam bentuk abtsrak. (2) komunikasi dan transportasi semakin cepat berkat teknologi internet, sehingga (3) menjadikan jaringan interaksi manusia semakin cepat dan luas, serta (4) melibatkan pergerakan bisnis dan aktivitas sosial yang tanpa henti dengan segala konsekuensi politik dan ekonominya. (5) Sebagai dampak dari meningkatnya interaksi global, kegiatan ekonomi setiap negara semakin terikat oleh standardisasi. Di aras budaya (6), pergerakan dan interaksi yang meningkat justru semakin memperkuat potensi percampuran budaya atau *cultural hybridity*. Namun, (7) pada saat yang sama terjadi

pengkaburan batas-batas antara negara sehingga pergerakan yang cepat memunculkan kerapuhan terhadap eksese, yang tidak mungkin bisa dihadapi sendiri oleh satu negara saja, tetapi membutuhkan kerjasama antar negara. Terakhir (8), kehidupan yang mengambang dan terkotak-kotak akibat hilangnya kesadaran akan jarak, justru mendorong tindakan untuk memperkuat jaringan komitmen moral terhadap kekuatan lokal, integrasi komunitas, dan identitas politik nasional dan daerah (Eriksen, 2014, hal 13-15).

### **Internet: Kontestasi dan Demokratisasi Otoritas Keagamaan**

Kemudahan komunikasi supercepat yang dihasilkan oleh teknologi internet telah memfasilitasi komunitas Islam dalam menjalankan aktivitas keagamaan secara *online*. Kegiatan keagamaan dalam bentuk ritual dan pembelajaran keagamaan telah membawa dampak kepada kontestasi otoritas keagamaan di mana otoritas keagamaan tradisional di lembaga-lembaga formal memperoleh penantang yang berpotensi melemahkan pengaruhnya. Namun, pada saat yang sama gejala keagamaan *online* ini telah menciptakan kondisi bagi berkembangnya aspirasi politik Islam terutama di kalangan Muslim terdidik yang belajar di universitas-universitas di luar negeri, seperti Eropa dan Amerika Utara. Hal itu dimungkinkan oleh sifat demokratis dari internet sebagai media baru yang membuka akses kepada kelompok agama manapun untuk menggunakannya. Menurut Brian S. Turner (2007, hal. 124) para pendakwah baru di internet memperoleh legitimasi otoritas keagamaan karena usaha pribadinya dan pengakuan yang diberikan audiens yang menilai nasihat-nasihat keagamaannya memenuhi kebutuhan khas mereka. Sebaliknya, otoritas keagamaan tradisional memperoleh legitimasinya dari kharisma dan kedudukannya dalam hirarki spiritual-keagamaan.

Dalam konteks Muslim diaspora, media baru, internet, telah memungkinkan anak-anak dari keluarga Muslim mendialogkan tradisi Islam dengan tantangan real yang mereka hadapi dalam kehidupan sosial di negeri sekuler yang tidak bersahabat dengan tradisi asal mereka. Di satu sisi, kebutuhan itu mencipta peluang bagi berkembangnya dakwah Islam di internet. Namun, di sisi lain, kegiatan yang sama mencipta konsekuensi *tak terduga* dalam bentuk menguatnya identitas politik di kalangan komunitas diaspora dan semakin menjauhnya mereka dari otoritas tradisional (Turner, 2007, hal. 127).

Menggunakan perspektif pembentukan tradisi diskursif dari Talal Asad (2009), internet telah memfasilitasi tradisi diskursif baru yang memiliki otentisitas dan keberlangsungannya sendiri yang berbeda dari tradisi diskursif yang dikenal secara historis (Asad, 2009). Salah satu ciri utama pola diskursif belajar Islam yang baru ini adalah tendensi menggunakan argumentasi rasional dalam artian setiap orang dapat mengecek sumber-sumber yang digunakan secara mandiri. Konsekuensinya, menurut Turner (2007, hal 127), pola tersebut memberikan peluang kepada kelompok-kelompok Islam *non mainstream* untuk dapat didengar oleh audiens Muslim yang luas tanpa rasa takut akan dilarang atau dihambat oleh otoritas agama resmi.

Dengan karakteristik demokratisnya, internet sebagai media baru dapat membawa angin segar dalam bentuk transformasi pemikiran dan perilaku seseorang atau organisasi keagamaan yang memungkinkan elite dan otoritas tradisional untuk menegosiasi ketegangan dan konflik dengan cara memenuhi tuntutan komunikasi digital guna meningkatkan penampilannya. Berbeda dengan

kesimpulan Brian S. Turner (2014) yang mengesankan bahwa dakwah di internet menyebabkan pelemahan otoritas keagamaan tradisional, studi Campbell & Tsuria (2021) menunjukkan dakwah digital justru memfasilitasi otoritas tradisional untuk mengembangkan strategi *online* yang memampukan mereka merebut kembali legitimasi dan pengaruhnya yang sempat diambil oleh para pendakwah baru atau dalam istilah Turner (2007), para “intelektual mikro baru” (Campbell & Tsuria, 2021).

### **Kebangkitan Identitas Politik: Konservatisme dan Komodifikasi Agama**

Seperti dipaparkan di awal tulisan ini, dimensi utama globalisasi adalah menguatnya politik identitas yang melibatkan rasa kebangsaan, rasial, etnik atau agama. Di Indonesia kontemporer, penguatan identitas politik Islam berkelindan dengan gerakan konservatisme agama yang disebut oleh Bruinessen (2014) dengan “*Conservative Turn.*” Bruinessen, sebagaimana dikutip (Sebastian dkk., 2021, hal. 6) mendefinisikan *Conservative Turn* sebagai berikut:

Istilah “*conservative*” mengacu kepada pelbagai gejala mutakhir yang menolak penafsiran ulang secara modernis, liberal atau progressif ajaran Islam dan tunduk kepada doktrin dan tatanan Islam yang mapan. Kalangan konservatif jelas berkeberatan terhadap ide kesetaraan gender dan menantang otoritas mapan dan juga pendekatan hermenetik modern dalam menafsirkan Kitab Suci. Terdapat orang-orang konservatif di kalangan Muslim tradisional dan pembaharu (yaitu Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah), begitu pula halnya orang-orang liberal dan progresif ada di dua kubu tersebut.

Para politisi Muslim konservatif di Indonesia dinilai menggunakan politik identitas dalam pertarungan elektoral dengan menyerang lawan politiknya dengan stigmatisasi yang berkonotasi anti Islam dan dengan cara yang sama memengaruhi arah kebijakan publik. Kebebasan berbicara dan berekspresi yang dijamin konstitusi dan demokrasi telah memungkinkan politik identitas digunakan secara leluasa tanpa pembatasan. Studi Sebastian dkk. (2021, hal. 3) menunjukkan mobilisasi masa Islam dalam jumlah ratusan ribu di Jakarta untuk melancarkan demonstrasi anti Basuki Tjahaya Purnama alias Ahok yang kala itu menjabat Gubernur DKI Jakarta Tahun 2017 adalah contoh penggunaan politik identitas oleh kalangan konservatif Islam.

Tren konservatisme agama di Indonesia bukan eksklusif Islam, melainkan telah menjadi gejala umum di agama lain, termasuk agama Kristen. Marthen Tahun (2014) dalam tulisannya memaparkan bagaimana Gerakan Pantekosta/Karismatik yang sebelumnya dianggap gejala konservatif dalam Kristen, dewasa ini telah berkembang menjadi arus utama kekristenan dan diakui sebagai suara Kristen yang mapan. Bahkan tendensi seperti gerakan Karismatik dapat dijumpai dalam tradisi Kristen yang lain, termasuk dalam Katolik Roma, Anglikan, Ortodoks, dan lain sebagainya (Tahun, 2014).

Globalisasi paradoksnya telah memperkuat identitas Islam dalam ranah kebudayaan dan memengaruhi gaya hidup masyarakat Muslim khususnya di perkotaan. Di Indonesia identitas kebudayaan Islam tampak dieskpresikan di ruang publik dalam bentuk simbol-simbol yang mewakili identitas Islam, seperti busana Muslim, kosa-kata-kosa kata Arab/Islam dalam komunikasi sehari-hari, musik Islam, wisata Islam, dsb. Kehadiran identitas Islam di mana-mana oleh sebagian dinilai sebagai bukti keberhasilan dakwah Islam. Namun, di sisi lain, ekspresi

simbolik Islam dinilai sebagai bentuk pendangkalan agama hanya pada eskpres permukaan dan mengabaikan penerapan nilai-nilai Islam yang substantif. Namun, apapun itu, krisis identitas yang diakibatkan oleh pengaruh globalisasi kebudayaan telah mendorong sebagian umat Islam melakukan pencarian kepastian moral dalam eskpresi yang menonjolkan identitas budaya Islam.

Tendensi pencarian identitas Islam ini ditangkap dengan tepat oleh pasar yang menyediakan barang-barang dan produk yang diasosiasikan dengan Islam. Dalam pemasaran barang dan produk tersebut pelaku usaha menggunakan simbol-simbol Islam untuk meningkatkan penjualan. Namun, sifat pasar pada dasarnya netral dan bertujuan memenuhi selera konsumen sehingga tidak seperti diduga oleh sebagian kalangan bahwa pasar bersifat emosional. Dalam konteks ini dapat diamati gejala yang disebut sebagai komodifikasi agama lebih merupakan gejala sosial-ekonomi yang memanfaatkan identitas budaya. Dugaan bahwa gejala komodifikasi agama adalah upaya arabisasi dan puritanisasi tampaknya tidak didukung fakta yang memadai (Fealy, 2008, hal. 16).

### **Krisis Ekologi dan “*Ecological Conversion*” dalam Islam**

Keprihatinan bahwa bumi semakin rusak dan perubahan iklim yang diakibatkan oleh penggunaan energi fosil telah menjadi diskursus global yang melibatkan negara-negara di dunia. Apa yang dapat dikontribusikan oleh agama dalam menghadapi krisis lingkungan adalah pertanyaan yang dewasa ini muncul dalam forum-forum dialog lintas iman. Dalam rangka menjawab pertanyaan fundamental itu Paus Franciskus menerbitkan “*Laudato Si*”. Menurut Zainal A. Bagir (2020), “*Laudato Si*” adalah teks keagamaan yang bukan hanya untuk masyarakat Katolik, tapi relevan untuk pemeluk agama lain guna mendorong dialog antara agama. Dalam teks tersebut, Paus Fransiskus menekankan pentingnya umat beragama melakukan semacam pertobatan ekologis atau istilahnya “*Ecological Conversion*.” Menurut Bagir (2020, hal. 39) konsep “*ecological conversion*” harusnya dilihat secara lebih mendalam bukan hanya sekedar meningkatkan kepekaan, melainkan pada upaya untuk menghadirkan kerangka tafsir teologis baru yang lebih ramah terhadap lingkungan (Bagir, 2020, hal. 39).

Hal penting lain yang ditekankan dalam teks “*Laudato Si*” adalah penghormatan terhadap hak-hak legal komunitas adat yang selama dengan kearifan lokalnya melindungi dan merawat hutan. Dalam perspektif pertobatan ekologis, Bagir (2020) menawarkan konsep yang lebih fundamental dalam kaitannya dengan dialog antar iman. Pelestarian lingkungan tidak dapat dipisahkan dari dialog antar iman dan perlindungan terhadap hak-hak komunitas adat. Dalam perspektif dialog antar iman, maka sudah saatnya pertobatan ekologis dipahami dalam kerangka menghormati keyakinan dan praktik keagamaan komunitas adat. Agama-agama dunia yang selama ini memandang sebelah mata keyakinan komunitas adat sudah saatnya melakukan transformasi teologis, yaitu melibatkan komunitas adat dalam forum-forum dialog antar iman dan memosisikan mereka dalam level yang setara dengan representasi agama-agama dunia (Bagir, 2020 hal. 49).

Sejauh mengenai respon pemuka Islam terhadap advokasi Zainal A Bagir bukan hal yang mudah untuk dapat diterima. Pasalnya, selain karena bertentangan dengan kepentingan dakwah Islam yang menjadi perhatian utama, respon positif terhadap ajakan pertobatan ekologis menuntut

persyaratan kultural di mana umat Islam dan para ulama telah meletakkan perlindungan ekologis dalam prioritas dakwahnya. Itu dulu yang mungkin terpikirkan untuk agenda transformasi.

Fikri dan Colombijn (2021) dalam artikelnya tentang *Green Islam* menunjukkan keraguannya bahwa umat Islam di Indonesia dapat memberikan kontribusi yang signifikan bagi upaya perlindungan lingkungan di masa dekat ini. Pasalnya, meski mengakui adanya inisiatif beberapa pesantren untuk melakukan penanaman kembali hutan yang telah gundul (reforestasi), mereka menilai, habitus umat Islam masih jauh dari praktik Green Islam. Kesadaran untuk tidak membuang sampah plastik sembarangan saja belum menjadi bagian dari praktik teologis apapun itu. Upaya untuk tercapainya proposal Zainal A. Bagir masih membutuhkan perjalanan jauh yang menuntut komitmen untuk melakukan transformasi dalam kerangka teologis dan praksis di semua lini pendidikan dan dakwah Islam. Harapannya perawata lingkungan menjadi habitus atau struktur bawah sadar yang memengaruhi persepsi dan apresiasi umat (Fikri & Colombijn, 2021, hal. 16,18).

### **Ruang Publik dan Pergeseran Paradigma Filantropi Islam Internasional**

Globalisasi tidak luput membawa konsep ruang publik Eropa ke dunia Islam. Namun, adaptasi masyarakat Islam melibatkan kreatifitas agensi dan tarik-menarik dalam arena budaya. Nilufer Göle dalam artikelnya menggambarkan bagaimana masuknya representasi Islamis ke ruang publik Turki yang sekuler telah menantang batas-batas dan makna dari ruang publik yang selama ini definisinya dimonopoli oleh kelompok sekuler (Göle, 2002).

Harus diakui bahwa tidak mudah memperkuat demokratisasi di dunia Islam. Tantangan justru datang dari kalangan sekuler yang dikesankan mendukung nilai-nilai demokrasi. Ketika seorang politisi perempuan yang merepresentasi politik Islamis mencoba tampil berhijab yang dikombinasikan dengan fashion *ala* Hollywood, mereka tergoncang dan menuntut siapapun yang hendak masuk ke ruang publik untuk menghormati selera budaya sekuler yang mereka definisikan. Di sisi lain, apa yang ditampilkan oleh politisi muda Turki tersebut tidak mudah diterima oleh masyarakat Muslim tradisional yang mendefinisikan ruang publik hanya milik laki-laki (Göle, 2002).

Kesulitan yang sama dihadapi oleh filantropi Islam internasional yang bekerja memberikan bantuan kemanusiaan ke masyarakat miskin di beberapa negeri Muslim. Kalangan organisasi humanitarian internasional masih mencurigai mereka sebagai instrumen politik Islamis atau paling hebat mejadikan filantropi untuk kepentingan dakwah. Sementara dinamika perjumpaan yang intens dengan lembaga humanitarian telah membawa transformasi dalam cara mereka menampilkan bantuan kemanusiaannya. Marie Juul Petersen (2015) membuka mata kita bahwa sudah saatnya menetakkan filantropi Islam sebagai bagian dari kerja-kerja humanitarian internasional. Sebaliknya, lembaga-lembaga filantropi Islam dituntut untuk meningkatkan komeitmennya agar dapat diterima dalam kancah humaniterianisme global. Mereka menegaskan dirinya sebagai kekuatan filantropi keagamaan yang siap berbagi dan bahu-membahu dengan lembaga humanitorianisme internasional untuk mengatasi berbagai masalah global yang menjadi tantangan kemanusiaan (Petersen, 2015).

## **Bahan Bacaan**

- Asad, T. (2009). The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle*, 17(2), 1–30.
- Bagir, Z. A. (2020). Reading Laudato Si' in a Rainforest Country: Ecological Conversion and Recognition of Indigeneous Religions. Dalam R. McKim (Ed.), *Laudato Si' and The Environment: Pope Francis' Green Encyclical* (hlm. 39–59). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Campbell, H. A., & Tsuria, R. (2021). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media* (2 ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429295683>
- Eriksen, T. H. (2014). *Globalization: The Key Concepts* (2 ed.). Bloomsbury.
- Fealy, G. (2008). Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia. Dalam G. Fealy & S. White (Ed.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Institute of Southeast Asian Studies.
- Fikri, I., & Colombijn, F. (2021). Is Green Islam going to support environmentalism in Indonesia? *Anthropology Today*, 37(2), 15–18. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12642>
- Göle, N. (2002). Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries. *Public Culture*.
- Petersen, M. J. (2015). *For Humanity or for the Umma? Aid and Islam in Transnational Muslim NGOs*. Hurst & Company.
- Sebastian, L. C., Hasyim, S., & Arifianto, A. (Ed.). (2021). *Rising Islamic conservatism in Indonesia: Islamic groups and identity politics*. Routledge/Taylor & Francis Group.
- Tahun, M. (2014). Fractured Ecumenism and Attempts at FenceMending: Relations Between Pentecostals and Non-Pentecostals in Indonesia. Dalam C. E. Gudorf, Z. A. Bagir, & M.

Tahun (Ed.), *Aspirations for Modernity and Prosperity: Symbols and Sources Behind Pentecostal/ Charismatic Growth in Indonesia*. ATF 'Theology.

Turner, B. S. (2007). Religious Authority and the New Media. *Theory, Culture & Society*, 24(2), 117–134. <https://doi.org/10.1177/0263276407075001>