

Dakwah Politik dalam Paradigma Simbiotik

Syamsul Yakin¹
syamsul.yakin@uinjkt.ac.id

Abstract: This paper examines the relationship between da'wah and politics based on a symbiotic paradigm. Through a historical-critical approach, this paper found that the relationship between da'wah and politics has an inseparable relationship. Historically, the Prophet Muhammad and the Muslim scholars have practised a symbiotic pattern of political da'wah. In this context, da'wah conducted within the frame of idealism, which is to spread the goodness of religious teachings. In this regard, various benefits and goodness for the community and get the pleasure of God. Furthermore, political propaganda emphasizes balance and benefit for the people. Therefore, propaganda and political symbiosis, at a certain level, have given room for the development of democracy. In this regard, it is necessary to have a proselytising management approach.

Abstrak: Tulisan ini mengkaji relasi dakwah dan politik dalam paradigma simbiotik. Melalui pendekatan historis-kritis, tulisan ini menemukan bahwa hubungan dakwah dan politik mempunyai hubungan yang tidak terpisahkan. Secara historis, Rasulullah dan para ulama telah memameratekan pola dakwah politik simbiotik. Dalam konteks ini, dakwah berada dalam bingkai idealisme, yakni menyebarkan kebaikan ajaran agama. Jika dakwah dilakukan melalui politik, maka orientasinya adalah berbagai keuntungan dan kebaikan untuk masyarakat dan mendapat ridha Tuhan. Lebih dari itu, dakwah politik dalam secara keislaman menekankan pada keseimbangan dan kemaslahatan rakyat. Oleh karenanya, simbiosisme dakwah dan politik, pada level tertentu, dipandang telah memberi ruang bagi berkembangnya demokrasi. Dalam menjaga tradisi dakwah politik yang berorientasi pada kemaslahatan umat tersebut, maka perlu kiranya pendekatan manajemen dakwah, baik fungsi perencanaan, pengorganisasian, pergerakan, dan pengendalian.

Kata Kunci: Dakwah politik, manajemen dakwah, kemaslahatan umat

¹ Dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Pendahuluan

Sebagai produk budaya, dakwah tidak terlepas dari dunia politik. Setidaknya, ada tiga paradigma terkait hubungan dakwah dan politik, yakni paradigma simbiotik, integralistik, dan instrumentalistik. Paradigma simbiotik memandang bahwa dakwah dan politik saling memerlukan secara timbal balik. Dalam hal ini, dakwah memerlukan politik, karena dengan politik, dakwah dapat berkembang. Inilah yang disebut dengan "berdakwah dengan politik". Sebaliknya, politik memerlukan dakwah, karena dengan dakwah, politik dapat jadi digdaya dalam bingkai etika dan moral. Inilah yang dikatakan "berpolitik dengan dakwah". Lalu paradigma integralistik memandang adanya integrasi antara dakwah dan politik. Wilayah dakwah meliputi juga politik. Oleh karena itu, menurut paradigma ini, politik merupakan lembaga dakwah. Selanjutnya, paradigma instrumentalistik adalah paradigma yang memposisikan politik sebagai instrumen atau alat bagi pengembangan dakwah.

Namun secara kritis, "berdakwah melalui politik" berbeda dengan "berpolitik melalui dakwah". Menurut F Adi Kusumo (2104, hlm.1), unsur utama frasa ini adalah "berdakwah". Dalam konteks ini, dakwah berada dalam bingkai idealisme, yakni menyebarkan kebaikan ajaran agama. Jika dakwah dilakukan melalui politik, maka orientasinya adalah berbagai keuntungan dan kebaikan untuk masyarakat dan mendapat ridha Tuhan. Jika seseorang berdakwah melalui politik lalu memperoleh jabatan dan kekuasaan tertentu, maka hal ini adalah amarah dan semata-mata untuk memperluas kawasan dakwah. Jabatan dan kekuasaan dipahami sebagai pemberian Tuhan dan bukan hasil dari sebuah kontrak politik dan berbagai bentuk kesepakatan lainnya.

Sedangkan frasa kedua, yakni "berpolitik melalui dakwah", aspek politik lebih diutamakan dibanding dengan aspek dakwah. Seseorang yang melancarkan gerakan "berpolitik melalui dakwah" kerap kali menggunakan berbagai atribut dakwah dalam melakukan lobi-lobi politik. Di sini kekuasaan politik menjadi tujuan utama berdakwah. Akibatnya, kebijakan dan arah perjuangannya dapat tiba-tiba berubah sesuai dengan dinamika politik yang ada agar cita-cita politik yang bersangkutan dapat berada di lingkaran kekuasaan, mendapat simpati

masyarakat, termasuk hal lain yang mengokohkan kepentingan politiknya dengan kendaraan dakwah. Biasanya alasan klasik yang diberikan dan seringkali diumbar dan diobral secara murah adalah dengan masuk ke dalam pusat kekuasaan politik kenegaraan baik legislatif, eksekutif, dan yudikatif, maka ekspansi dakwah kian luas dan mudah dilakukan (Kusumo, 2104, hlm.1). Inilah sebenarnya yang disebut "politisasi dakwah".

Atribut dakwah dalam frasa "berpolitik melalui dakwah" digunakan agar menjadi lebih menarik dan lebih bisa dijual serta lebih dipercaya masyarakat dengan tujuan memperoleh materi, kekuasaan, dan sesuatu yang diperoleh melalui praktik transaksi politik yang berdimensi duniawi untuk kepentingan pribadi dan kelompok. Penjelasan seperti ini bisa dipahami dalam konteks pernyataan bahwa "politik adalah politik" (Crick, 1964, hlm.4). Begitu juga Harold Lasswell dalam, *Politics: Who Gets Whats, When, How*, (1958), sesuai judul buku ini, ia menulis politik adalah "siapa memberi apa, kapan, dan bagaimana". Padahal politik secara generik berasal dari bahasa Yunani "polis" yang berarti kota dan dibatasi pada kajian negara dan mempunyai makna yang beragam.

Namun, politik dalam tulisan ini sependapat dengan perkataan Aristoteles dalam *The Ethics*, (1953, hlm. 44), yaitu "sesuatu yang memiliki kebaikan tertinggi". Tulisan ini memperkuat pandangan sementara ahli tentang hubungan simbiotik antara dakwah dan politik yang diharapkan dapat bersinergi. Oleh karena itu dalam tulisan ini tidak dipertentangkan dinamika dakwah dan dinamika politik dalam kehidupan kontemporer di Indonesia. Secara teoritis, dakwah dalam tulisan ini dianggap sebagai gerakan sosial (*social movement*). Ralph Turner dan Lewis Killian dalam *Collective Behavior* (1957) membagi gerakan sosial menjadi tiga.

Pertama, value-oriented movement atau gerakan berorientasi nilai. Menurut Asroni, Yusuf, dan Sofia (2013, hlm.30), kategori ini dicirikan dengan komitmen para anggotanya kepada suatu prinsip yang menolak segala bentuk kompromi demi satu tujuan yang dicitacitakan. *Kedua*, gerakan yang berorientasi pada kekuasaan atau *power-oriented movement* yang tujuan utamanya adalah mendapatkan kekua-

saan, status, dan pengakuan bagi para anggota gerakan itu sendiri. *Ketiga*, gerakan yang berorientasi pada partisipasi atau *participation-oriented movement*.

Kategori ketiga ini hanya menyorotkan adanya kekurangan dalam masyarakat, baik sarana dan prasarana, infrastruktur dan suprastruktur, rohani dan jasmani. Namun kelompok ini tidak berusaha aktif menutupi kekurangan yang ada tersebut. Hubungan dakwah dan politik dalam tulisan ditatap dengan model gerakan sosial kategori pertama, yakni *value-oriented movement* atau gerakan berorientasi nilai yang dikembangkan teori Ralph Turner dan Lewis Killian tersebut. Oleh karena itu, dalam pembahasan ini akan diungkapkan nilai-nilai atau prinsip-prinsip dakwah dan nilai-nilai atau prinsip-prinsip politik dalam Islam.

Setelah mendapatkan titik temu hubungan antara dakwah dan politik dengan melakukan analisa mengenai prinsip-prinsip dakwah dan prinsip-prinsip politik dalam al-Qur'an dan al-hadits, tulisan ini berupaya meletakkan dakwah dalam perspektif manajemen dakwah. Artinya dakwah sebagai gerakan sosial (*social movement*) di mana dakwah dan politik memiliki hubungan secara simbiotik dan dianggap bisa bersinergi dipandang oleh para pemikir dan pelaku dakwah dengan empat aspek dalam manajemen dakwah, yakni perencanaan dakwah atau *al-takhthith*, pengorganisasian dakwah atau *al-tanzhim*, pergerakan dakwah atau *al-tawjih*, dan pengendalian dan evaluasi dakwah atau *al-riqabah* (Muhammad Munir dan Wahyu Ilaihi (2009, hlm. xx-xxi). Dengan merujuk praksis dakwah politik dalam sejarah, secara konseptual-filosofis dan praktik implementatif, muara tulisan ini adalah adanya hubungan simbiosis antara dakwah dan politik dan keduanya tidak lagi dipandang secara diametral dan terbelah. Namun, kedua kata itu, yakni dakwah dan politik, penulis satukan menjadi dakwah politik.

Pengertian Dakwah Politik

Dakwah politik atau *da'wah siyasiyyah* adalah gerakan dakwah yang dilakukan dengan menggunakan kekuasaan. Aktifis dakwah bergerak mendakwahkan ajaran Islam supaya Islam dijadikan ideologi

negara. Atau paling tidak setiap kebijakan pemerintah selalu diwarnai dengan nilai-nilai ajaran Islam sehingga ajaran Islam melandasi kehidupan politik bangsa. Negara dipandang pula sebagai alat dakwah yang paling strategis (Saputra, 2011, hlm. 4). Menurut Kurdi Mustofa (2012, hlm. 65) berdakwah melalui kekuasaan adalah salah satu cara dakwah yang efektif dan sistematis. Dikatakan sistematis karena dalam birokratis budaya paternalistik masih kental. Siapa pemimpinya, maka dia yang akan dijadikan model. Semua tingkah lakunya mengharuskan orang lain untuk mengikutinya.

Dakwah politik sesungguhnya adalah aktivitas Islam yang berusaha mewujudkan bangsa dan negara yang berdasarkan atas ajaran Islam. Para pelaku politik menjunjung tinggi nilai-nilai keislaman. Penegakan ajaran Islam menjadi tanggung jawab negara dan pemerintah. Dalam perspektif dakwah politik, negara adalah instrumen yang paling penting dalam aktivitas mewujudkan negara adil makmur berdasarkan ajaran Islam (Saputra, 2011, hlm.4). Dengan kata lain, dakwah politik adalah ajakan untuk mengkampanyekan ajaran Islam secara teoritik dan praktik melalui jalur politik. Sedangkan sebaliknya, politik dakwah, menurut Andi Rosa (2014, hlm. 70) adalah strategi dalam melaksanakan dakwah lewat politik.

Prinsip-Prinsip Dakwah Politik

Muhammad Sayyid al-Wakil (2002, hlm. 107-132), menulis minimal ada sepuluh prinsip dakwah. Pertama, meyakini kebenaran apa yang didakwahkan. Kedua, memberi keteladanan yang baik. Ketiga, konsisten dalam berdakwah. *Keempat*, berlaku santun, baik perkataan dan perbuatan. Kelima, senantiasa bersabar pada dinamika masyarakat. Keenam, senantiasa rendah hati dan mengakui persamaan universal manusia. Ketujuh, mengambil seperlunya saja dari dunia. Kedelapan, tekun dan konsisten beribadah. Kesembilan, tanpa pamrih. Kesepuluh, tanggap terhadap kondisi sosiologis dan psikologis masyarakat.

Sedangkan Jum'ah Amin Abdul Aziz, seperti dikutip Moh Ali Aziz (2015, hlm. 175-189) menulis prinsip dakwah antara lain: Pertama, memberi keteladanan sebelum berdakwah. Kedua, mengenalkan sebelum memberi beban. Ketiga, memudahkan bukan membuat susah.

Keempat, membesarkan hati sebelum memberi ancaman. Semua prinsip-prinsip dakwah ini dapat dirujuk dalilnya dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Penulis menambahkan, prinsip kebebasan juga bagian dari prinsip dakwah.

Sedangkan dalam al-Qur'an dan al-Hadits, terdapat sejumlah prinsip-prinsip politik, ada empat prinsip dalam dakwah politik. Seorang Da'i harus memegang teguh prinsip tersebut dan meyakini kebenaran apa yang didakwahnya kepada masyarakat. Empat prinsip tersebut adalah sebagai berikut;

Pertama, musyawarah. Secara sosio-historis, praktik musyawarah telah dikenal pada masa Arab Islam, bahkan pra-Islam, sebagaimana terbukti dalam rujukan-rujukan bahasa Arab dan yang juga ditemukan dalam inskripsi-inskripsi kuno di Arabia Selatan (Artani Hasbi, 2001, hlm. 20). Dalam surat (Ali Imran (3):159), dijelaskan

"Maka disebabkan rahmat dari Allah kamu berlaku lemah-lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauh dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya".

Ayat tersebut sering dianggap sebagai dasar tuntutan kepada para penguasa untuk melakukan musyawarah, (Bernard Lewis, 1982, hlm. 774-782). Sedangkan dalam surat (al-Syura (42): 38), menjelaskan;

"Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan menafkahkan sebagian dari rizki yang Kami berikan kepada mereka".

Dalam konteks prinsip-prinsip dakwah, sudah barang tentu musyawarah ini memerlukan keteladanan secara praksis. Menurut Muhammad Asad (1999, hlm. 55), ayat ke-159 surat Ali Imran di atas terkait perang Uhud. Para sahabat memberi pendapat supaya Nabi keluar menentang orang-orang Quraiys di luar Madinah, dan Nabi meng-

ikuti. Tapi ternyata, setelah peperangan usai strategi yang benar adalah yang Nabi kemukakan, bukan hasil musyawarah dengan para sahabat. Tapi ayat ini turun dalam rangka mempertegas keharusan untuk melakukakan musyawarah dalam semua masalah yang harus dimusyawarahkan, kendati harus berbeda dengan Nabi sekalipun. Jadi, kata Muhammad Asad dengan mengutip Daniel W. Brown (2004, hlm. 51), kian jelas bahwa musyawarah merupakan salah satu prinsip dasar politik Islam. Kendati, dalam pelaksanaannya harus dikomunikasikan secara santun, sesuai prinsip dakwah.

Sedangkan surat al-Syura (42), hlm. 38), menurut Dhiauddin Rais (tt, hlm. 334), disebutkan bahwa Allah menerangkan tentang sifat-sifat yang membedakan orang mukmin dengan yang lainnya. Orang mukmin salah satu ciri khasnya adalah bermusyawarah dengan yang lainnya. Musyawarah disebutkan setelah perintah salat dan sebelum zakat menunjukkan betapa pentingnya musyawarah. Sebab turunya ayat ini, lanjut Dhiauddin Rais, adalah karena masalah khusus, yaitu untuk memuji kaum Anshar yang mengikuti sunnah untuk bermusyawarah. Tapi hukum yang dapat diambil dari ayat ini bersifat umum dan meliputi seluruh umat.

Perintah musyawarah sebenarnya sejalan dengan pandangan al-Qur'an sendiri bahwa manusia mempunyai potensi untuk bersatu dan disatukan dalam mencapai kebenaran. Al-Qur'an menggambarkan potensi manusia untuk bersatu atau berserikat tersebut sebagai berikut: "Manusia itu adalah umat yang satu". (Q.S. al-Baqarah (2):213).

"Hai manusia, sesungguhnya kami ciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan, dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah adalah orang yang paling takwa di antara kamu" (Q.S. Hujurat:13).

Dan mengenai potensi manusia untuk berserikat dan berkumpul, Allah menjelaskannya sebagai berikut:

"Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai-berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah menjinakkan antara hatimu lalu menjadikan

kamu karena nikmat Allah orang-orang yang bersaudara” (Q.S. Ali Imran (3):103).

Di samping musyawarah, prinsip dasar politik Islam juga tampak dalam eksistensi sosiologis dan politis manusia di bumi, secara berturut-turut al-Qur’an mengemukakan: ”Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi” (Q.S. al-Baqarah (2):30).

”Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal shaleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang yang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar keadaan mereka sesudah mereka berada dalam ketakutan menjadi aman sentosa”. (Q.S. al-Nur/24:55).

Dalam sejumlah sunnah yang berbentuk praktik operasional banyak ditemukan bukti yang menerangkan bahwa Rasulullah selalu bermusyawarah bersama para sahabat. Rasulullah tidak senang bersikeras dengan pendapatnya sendiri. (Ibn Taimiyah, 1969, hlm. 169). Misalnya dalam sebuah hadits Nabi saw bersabda: ”Minta bantuanlah dalam menyelesaikan permasalahan kalian melalui musyawarah”. ”Sebuah kaum yang bermusyawarah pasti akan mendapatkan petunjuk yang memberi jalan menyelesaikan permasalahannya” (Rais, tt, hlm. 334-335). Begitu pula pernyataan Nabi dalam sebuah hadits yang diriwayatkan Bukhari: ”Tidak akan menyesal orang yang bermusyawarah dan tidak merugi orang yang beristikharah” (al-Qurtubi, 1937, Juz 4, hlm. 251).

Kedua, keadilan. Ini adalah salah satu prinsip politik yang sangat beririsan dengan prinsip dakwah di atas, baik yang dikemukakan oleh Muhammad Sayyid al-Wakil maupun Jum’ah Amin Abdul Aziz. Keadilan adalah tujuan umum atau tujuan akhir politik Islam (Rais, tt, hlm. 325) dan juga tentu dakwah Islamiyah. Bahkan secara sosio-historis, bangsa-bangsa sebelum Islam, yakni orang-orang Kristen Romawi dan Yunani telah mempraktikkan keadilan dengan cara mereka

masing-masing dan dengan batasan yang mereka tentukan sendiri (Athabarah, tt, hlm. 290).

Berbeda dengan mereka, batasan dan perintah melaksanakan keadilan banyak ditemukan secara eksplisit dalam al-Qur'an. Ayat-ayat al-Qur'an menyuruh untuk berlaku adil dan Allah sendiri menjadikan keadilan itu sebagai tujuan dari pemerintahan, termasuk sejumlah hadits Nabi yang menerangkan pentingnya menjalankan keadilan dalam pemerintahan Islam. Keadilan dalam perspektif al-Qur'an dan Hadits berbeda secara diametral dengan prinsip-prinsip orang-orang Yunani dan Romawi (Thaib, 1990, hlm. 63).

Mengenai prinsip keadilan yang dijadikan dasar utama politik Islam, al-Qur'an memberi informasi:

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya, dan apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil" (Q.S. An-Nisa' (4):58).

Menurut al-Thabari (tt, hlm. 86), ayat 58 surat An-Nisa adalah seruan dari Tuhan kepada orang yang mengurus kekuasaan kaum muslimin agar melaksanakan amanat kepada yang memberi tanggung jawab, yakni rakyat, baik terkait hak maupun kewajiban. Hal itu bisa diraih dengan cara menegakkan keadilan di antara mereka dalam segala hal. Ayat yang relevan dengan ayat 58 surat An-Nisa di atas, misalnya terdapat dalam surat An-Nisa (4:135),:

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia terdakwa kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan".

Tentang pentingnya menegakkan keadilan sebagai prinsip dasar pemerintahan Islam dan pembinaan masyarakat dalam hadits riwayat Muslim, Nabi saw menyatakan: "Sesungguhnya orang-orang yang

sebelum kamu binasa lantaran apabila ada seorang tokoh terhormat mencuri mereka membiarkannya, dan tetapi apabila ada seorang lemah mencuri mereka melaksanakan hukum atasnya. Demi Allah seandainya Fatimah binti Muhammad mencuri niscaya aku akan potong tangannya” (Muslim, tt, hlm. 19973).

Berdasarkan ayat dan riwayat serta pendapat ulama di atas, maka kian jelas bahwa keadilan secara umum adalah melaksanakan hukum Tuhan. Spektrum keadilan meliputi makna umum dan makna khusus. Keadilan mengandung makna memberikan keseimbangan, menciptakan persamaan, dan mengakui hak-hak pribadi. Penegakan keadilan terkait juga dengan keadilan dalam hukum, dalam keuangan, dan keadilan dalam penegakan hak asasi manusia, termasuk keadilan dalam pembangunan dan kalangan minoritas. Bila semua bentuk keadilan ini diabaikan, maka yang terjadi adalah munculnya penindasan dan kelapangan, dan pada ujungnya nanti akan membentuk masyarakat berkelas (Asad, 1999, hlm. 21).

Ketiga, persamaan. Persamaan atau *equality* adalah doktrin Islam yang sangat mendasar yang dikemukakan dalam al-Qur'an dan Hadits. Kedua *nash* ini tidak membedakan siapapun dalam mentaati peraturan undang-undang, tidak ada yang lebih tinggi dari yang lain. Prinsip ini sejalan dengan prinsip dakwah yang menekankan manusia untuk senantiasa rendah hati dan mengakui persamaan universal manusia. Dengan demikian, antara pemimpin, para penguasa serta rakyat jelata mempunyai kedudukan yang sama, tidak memiliki perbedaan di muka hukum (Hasbi, 2001, hlm. 35). Jadi, dalam konteks ini, dalam Islam persamaan maknanya begitu dekat dengan keadilan dalam bidang pemerintahan. Asas filosofis persamaan pada dasarnya meliputi tiga hal, yakni bahwa semua manusia sama, semua manusia mempunyai hak untuk diperlakukan secara sama, dan semua manusia diciptakan sama oleh Tuhan.

Untuk bisa mempraktikkan prinsip persamaan dalam kehidupan, menurut Muhammad Asad (1999, hlm. 30), harus dipahami bahwa sumber persamaan itu adalah persaudaraan dan persatuan. Karena tujuan terpenting dari negara Islam adalah menyediakan kerangka

politik untuk mencapai persatuan dan kerjasama. Dalam hubungan ini al-Qur'an menyatakan:

"Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai-berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah menjinakkan antara hatimu lalu menjadikan kamu karena nikmat Allah orang-orang yang bersaudara" (Q.S. Ali Imran:103).

"Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara karena itu damaikanlah antara keduanya dan bertawakallah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat" (Q.S. al-Hujurat/49:10).

Prinsip yang harus dipegang teguh agar persamaan itu tetap utuh adalah bahwa manusia hendaknya tidak berbangga dengan nasab atau keturunannya, karena manusia pada dasarnya adalah satu dan sama, sebagaimana yang al-Qur'an kemukakan:

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan istrimu; dan daripada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak" (Q.S. An-Nisaa:1).

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal" (Q.S.al-Hujurat:13).

Secara praksis, pentingnya melaksanakan prinsip persamaan dalam Islam bagi setiap manusia secara pribadi maupun kelompok adalah agar masing-masing mau saling menghargai, bekerjasama demi tercapainya tujuan hidup yang lebih luas, bermartabat sehingga senantiasa menimbulkan tercapainya perbaikan dan kebaikan serta tujuan bernegara dan berbangsa. Mislanya, dalam bidang politik, prinsip persamaan membawa konsekuensi bahwa semua warga negara mempunyai hak yang sama untuk dipilih dan memilih dalam pemilihan umum.

Keempat, kebebasan. Prinsip kebebasan mutlak perlu dikembangkan dan dijamin pelaksanaannya untuk terjaminnya keutuhan masyarakat yang heterogen dan plural. (al-Syahrastani, 1951, hlm. 81). Kebebasan-kebebasan yang dibutuhkan manusia adalah kebebasan beragama, kebebasan dari perbudakan, kebebasan dari kekurangan, kebebasan dari rasa takut, kebebasan menyatakan pendapat, kebebasan bergerak, kebebasan dari penganiayaan, dan kebebasan berserikat dan berkumpul (Nasution dan Effendy, 1987, hlm. xi). Selain itu, kebebasan manusia juga terjadi ketika ia lepas dari pengaruh atau kekangan materi. Bila sudah demikian, manusia akan dengan mudah menggunakan kebebasannya seperti kebebasan beribadah atau beragama, kebebasan berpikir dan berpendapat, dan sebagainya (Ridwan., 1982, hlm. 251).

Kebebasan beragama bersandar pada prinsip kebebasan menentukan pilihan bagi seseorang dan tanggungjawabnya di hadapan Allah yang bersifat individual dan secara langsung, termasuk pula pertemuannya dengan Allah di akhirat dilakukan secara individual (Mubarak, 1984, hlm. 80). Mengenai kebebasan beragama, al-Qur'an mengatakan:

"Tidak ada paksaan untuk memasuki agama Islam. Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari pada jalan yang salah". (Q.S. al-Baqarah: 256).

Dalam sejarah pemerintahan Islam pada masa nabi kebebasan beragama dipraktikkan oleh Nabi dan para sahabat, kendati jumlah mereka waktu itu minoritas.

Mengenai kebebasan dari perbudakan, kebebasan dari kekurangan, kebebasan dari rasa takut, kebebasan menyatakan pendapat, al-Qur'an memberikan arahan dalam sejumlah ayat, yakni:

"Jika kamu bertelangan pendapat tentang suatu maka kembangkanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (Sunnah)". (Q.S. An-Nisa':59). "Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan umat yang menyeru pada kebajikan, menyuruh yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung". (Q.S. Ali Imran:104).

Keberanian untuk menyatakan kebenaran dan pendapat yang dianggap benar sudah dipraktikkan dalam sejarah pemerintahan Islam, misalnya, pada masa Abu Bakar dan Umar (Bakri, tt, hlm. 126-128).

Memang secara luas dakwah adalah membongkar perbudakan, tirani, dan semua praktik yang mengekang kebebasan berpendapat di muka umum untuk terjaminnya keutuhan masyarakat yang heterogen dan plural. Tentu, dalam pelaksanaannya, kebebasan ini juga harus dilakukan secara konsisten dan penuh kesabaran.

Manajemen Dakwah Politik

Manajemen dalam pengertian umum adalah proses yang khas terdiri dari tindakan-tindakan perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan dan pengawasan (Yuliyatun, 2016, hlm. 49). Meminjam pengertian Hasanuddin (2005, hlm. 68), manajemen dakwah politik dapat dipahami sebagai ilmu dan seni mengelola kegiatan dakwah melalui politik dengan cara memberdayakan pelaku dakwah demi tercapainya tujuan dakwah pada ranah kekuasaan. Menurut M. Manulang (1981, hlm. 15), manajemen juga diartikan sebagai sebuah proses. Artinya proses penyampaian pesan dakwah melalui politik yang terus menerus berlangsung dalam waktu tertentu. Dalam konteks ini, politik yang berimplikasi pada kekuasaan menjadi bidang garapan dakwah yang harus dikelola dengan baik. Apalagi di negeri kita, peluang untuk berdakwah melalui jalan politik itu terbuka luas, terlebih era pasca rejim Orde Baru.

Hanya saja, kekuasaan yang dimaksud tidak sebatas kekuasaan politik dan birokrasi sebab kekuasaan banyak macamnya, tidak hanya dalam pemerintahan. Namun bisa juga kekuasaan dalam ruang lingkup yang lebih kecil. Bisa dalam organisasi kemasyarakatan dan keagamaan. Bahkan kekuasaan bisa jadi adalah sebuah perusahaan di mana berdakwah kepada top leader pada sebuah perusahaan memiliki pengaruh positif yang sangat besar bagi bawahan (Mustofa, 2012, hlm. 65 & 68). Jadi menjadikan Islam sebagai landasan nilai bagi kekuasaan memerlukan perencanaan, pengorganisasian, pergerakan, dan pengendalian. Tentu berdakwah di lingkungan birokrasi dan pemerintahan

mempunyai tantangan yang tidak mudah. Namun ini menjadi kewajiban para pengemban dakwah yang memilih berdakwah melalui politik.

M. Natsir (1958, hlm. 157) mewajibkan setiap umat Islam untuk berpolitik sebagai sarana dakwah. Bagi M. Natsir, seorang muslim tidak dapat melepaskan diri dari politik, karena memang muslim juga makhluk politik. Sebagai makhluk politik, menegakkan Islam tidak dapat melepaskan diri dari menegakkan masyarakat. Jadi, dakwah dan politik bukan untuk dipertentangkan namun sedapat mungkin dikelola dan diatur serta direncanakan sehingga menimbulkan kebaikan bagi masyarakat. Inilah ungkapan M. Natsir (1993, hlm. 157) yang sangat terkenal, "kalau dulu kita berdakwah lewat politik, sekarang kita berpolitik lewat dakwah".

Pernyataan tersebut mempertegas bahwa M Natsir tidak mau membenturkan dakwah dan politik. Baginya "berdakwah lewat politik" atau dakwah politik dan "berpolitik lewat dakwah" atau politik dakwah, bukan sebuah persoalan yang perlu dianggap berbeda.

Sebab dakwah politik adalah ajakan mengembalikan tata cara mengurus dan mengatur masyarakat untuk memahami persoalan Islam dan kemasyarakatan secara seimbang dan saling menguntungkan. Apalagi paham simbiosisme dakwah dan politik memberi tempat bagi demokrasi, walaupun dalam keterbatasan. Artinya, dengan suatu perencanaan dakwah dan politik dapat berjalan beriringan untuk tegaknya kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Keteraturan agama sangat tergantung pada keteraturan politik, begitu pula jalannya pemerintahan sangat tergantung pada dakwah yang mengajak kepada kebaikan bersama. Sekali lagi, yang dibutuhkan adalah manajemen dakwah dan politik atau manajemen dakwah politik. Menurut Yuliyatun (2016, hlm. 48), istilah ini secara umum memuat makna pengelolaan kegiatan dakwah politik secara sistematis.

Dakwah Politik dalam Sejarah

Dalam sejarah praksis dakwah melalui jalan politik telah dilakukan oleh Imam al-Ghazali. Perlu dipertegas bahwa ide dasar dakwah politik al-Ghazali terhadap para penguasa adalah penegasan tentang adanya hubungan antara konsepsi metafisika terhadap dunia dengan

sanksi-sanksinya yang bersifat etik (Lambton, 1954, hlm. 48-49). Dengan tegas, kepada Sultan Saljuk yakni Muhammad Ibn Maliksyah, al-Ghazali menyatakan bahwa seorang penguasa harus memiliki akidah dan keimanan yang teguh.

Menurut al-Ghazali Allah telah memberikan nikmat kepada Muhammad Ibn Maliksyah. Ia telah menanamkan benih keimanan ke lubuk hatinya yang paling dalam. Ia menitipkan benih itu di relung hati Muhammad Ibn Maliksyah agar tumbuh subur. Ia menyuruhnya menyiraminya dengan air kepatuhan supaya benih itu tumbuh menjadi sebatang pohon yang akarnya mencapai bumi, sedangkan cabangnya menjulang tinggi ke langit. Jika akarnya tidak kuat oleh iman dan cabangnya tidak sempurna, pohon itu segera diterpa angin kematian atau kerusakan. Akhirnya akar itu tercabut dan pohonnya roboh. Jika demikian, ia akan mati tanpa iman dan menghadap hadirat Tuhan tanpa membawa kebajikan (al-Ghazali, 1988, hlm. 6).

Untuk memperoleh akidah dan keimanan yang kuat, al-Ghazali memberikan informasi, yakni bahwa Muhammad Ibn Maliksyah harus melakukan sebuah olah-ibadah yang ketat, mirip ibadah kaum sufi. Seperti diungkap Margaret Malamud (1994, hlm. 427-442) dan Lambton (1995, hlm. 19-36), *Nashihat al-Mulūk* yang ditujukan kepada Muhammad Ibn Maliksyah berkecenderungan sufistik.

Untuk mencapai hal itu, al-Ghazali menyatakan kepada Muhammad Ibn Maliksyah bahwa ia bisa melakukannya dengan meluangkan hari tertentu dalam seminggu, khusus untuk beribadah kepada Allah dan melakukan amal akhirat. Itulah jumat, sebagai hari raya umat Islam. Pada hari itu terdapat saat mulia. Kata al-Ghazali, barang siapa yang bermohon kepada Allah pada jam itu dengan niat tulus dan di tempat suci, Allah akan memenuhi permintaannya. Menurutnya, hal ini seperti seorang raja yang memiliki seorang hamba sahaya yang oleh rajanya disuruh meluangkan hari khusus dalam seminggu untuk berkhidmat kepada sang raja, agar ia dapat menyempurnakan kekurangannya dalam enam hari lainnya. Tapi ia membangkang perintah raja itu. Tentu sang raja akan marah. Padahal ia bukan “hamba” dalam arti sesungguhnya. Ia hanya hamba dalam arti metaforis. Sementara Baginda sendiri adalah hamba Allah yang sesungguhnya.

Secara praktis, al-Ghazali meminta Muhammad Ibn Maliksyah untuk menempuh laku spiritual. Misalnya, pada pada malam Jumat hendaknya berniat puasa. Lebih baik lagi jika di hari Kamis itu juga berpuasa, lalu Bangun pagi-pagi di hari jumat itu, dan langsung mandi. Setelah itu mengenakan pakaian dengan tiga kriteria, yaitu pakaian yang halal, bukan dari bahan sutera, tapi dapat digunakan untuk shalat. Pada musim panas, kenakan pakaian *dabiqi*, *qushb*, katun dan tuziri. Sedangkan pada musim dingin, al-Ghazali meminta Muhammad Ibn Maliksyah untuk mengenakan pakaian dari bahan sutera dan bulu halus asal Romawi. Selain itu, Muhammad Ibn Maliksyah harus shalat Subuh berjamaah dan terus-menerus berzikir (Al-Ghazali, 1988, hlm. 7-8).

Menurut Lambton (1954, hlm. 48), bila dianalisa *Nashihat al-Mulūk* karya al-Ghazali yang menekankan sikap baik yang harus dimiliki penguasa dan menjadi panduan praktis bagi pemerintahan, sebelum al-Ghazali ditemukan dalam *Siyasat-Nama*, karya Nizam al-Muluk. Dan sesudah al-Ghazali, karya seperti ini nantinya akan ditemukan dalam *Mirsad al-Ibād* karya al-Razi (w. 1256) dan *Zakhirat al-Mulūk* karya al-Hamadani (w. 1385). Inilah yang disebut Antony Black sebagai karya-karya genre “*Nashihat al-Mulūk*” atau *Fürstenspiegel* dalam istilah Carole Hillenbrand (1988, hlm. 91), di mana diungkapkan bahwa ciri khas penguasanya terletak dalam ketatan melaksanakan hukum Tuhan.

Selain yang telah disampaikan di atas, secara lebih luas, al-Ghazali mengkritik Muhammad Ibn Maliksyah untuk: *Pertama*, menyucikan diri, karena menurut al-Ghazali Allah Maha Suci. Letak kesucian Allah adalah bahwa Ia tak mengambil tempat, terlepas dari *kayf* (kualitas), dan dari pertanyaan: kenapa dan berapa? Ia tidak menyerupai sesuatu, dan tiada sesuatu pun menyerupai-Nya. Apa yang tergambar di angan, hayal, dan pikiran semuanya ilusi belaka. Allah Maha Suci dari semua itu. Sebab gambaran dan hayalan termasuk sifat mahkluk. Sedang Ia penciptanya, Ia mesti tidak bersifat demikian. Ia tak berada di dalam atau di atas tempat, karena tempat (*mahall*) tidak dapat mengatasinya. Segala yang ada di jagat raya berada di bawah naungan singgasana atau *‘arsy*-Nya. Sedang *‘arsy*-Nya berada di bawah kekuasaan-Nya dan tun-

duk kepada-Nya. Ia tak bermula. Wujudnya sebelum *'arsy*, dan Maha Suci dari tempat (Antony Black, 2001, hlm. 109).

Kedua, al-Ghazali meminta Muhammad Ibn Maliksyah untuk membandingkan kekuasaannya yang bersifat sementara dan fana dengan kekuasaan Allah. Menurut al-Ghazali Allah Maha kuasa atas segala sesuatu. Kerajaan dan kekuasaan-Nya sangat sempurna. Tak ada kekurangan dan keterbatasan. Apa yang sudah maupun yang akan dikehendaki, pasti terjadi. Tujuh langit dan bumi, kursi dan *'arsy*, semua berada di bawah kekuasaan dan kehendak-Nya. Ia adalah Raja Diraja; tiada kerajaan selain kerajaan-Nya (Al-Ghazali, 1988, hlm. 10). Kendati al-Ghazali kerap memanggil Muhammad Ibn Maliksyah sebagai "Sultan bagi seluruh Dunia dan Raja di Timur dan Barat" (F. R. C. Bagley, 1964, hlm. xvi-xviii), itu hanya pernyataan metaforis, kekuasaan Muhammad Ibn Maliksyah sangat temporer dan serba-nisbi. Muhammad Ibn Maliksyah sendiri diketahui dalam sejarah mendapatkan kekuasaan dengan cara kekerasan dan pertumpahan darah (Sou'yb, 1978, hlm. 84).

Ketiga, tentang ilmu dan kehendak Allah. Al-Ghazali menandakan kepada Muhammad Ibn Maliksyah agar memahami hakikat ilmu dan kehendak Allah. Dalam pandangan al-Ghazali Ilmu Allah meliputi segala yang ada. Tak ada sesuatu pun, di langit dan bumi, yang terlepas dari jangkauan ilmu-Nya. Sebab segala sesuatu lahir dan tercipta lantaran ilmu, kehendak dan kekuasaan-Nya. Ia mengetahui jumlah pasir di gurun dan tetes air hujan. Dedaunan, niat jahat tersembunyi, tiupan angin, udara dan cuaca serta bintang-bintang di langit, semua tak terlepas dari ilmu dan pengetahuan-Nya. Begitu juga, segala terwujud karena kemauan dan kehendak-Nya. Semua tak terkecuali besar-kecil, sedikit-banyak, santai-lelah, sehat-sakit, terjadi dengan hukum, peraturan, kehendak dan kekuasaan-Nya. Sekiranya jin, manusia dan setan dikumpulkan, mereka tak akan mampu menggerakkan, menghentikan, atau mengurangi dan menambahkan atom di jagat ini, kecuali ada kehendak, daya dan kekuatan dari Allah. Apa yang dikehendaki Allah akan terjadi. Kehendak Allah selalu pasti, tidak mengalami perubahan, baik yang sudah atau akan terjadi. Kehendak-

Nya selalu tetap, berada dalam pengaturan dan perintah serta kendali-Nya (Al-Ghazali, 1988, hlm. 10).

Keempat, tentang pendengaran dan penglihatan Allah, kalam Allah, dan perbuatan Allah. Menurut al-Ghazali, di samping mengetahui, Allah juga Maha Mendengar dan Melihat segala sesuatu. Dengan sekali pandang, Ia melihat jalannya semut hitam di tengah kegelapan malam. Di sisi lain, semua muslim mengaku percaya bahwa melihat Allah adalah puncak kebahagiaan manusia (Al-Ghazali, 1983, hlm. 111). Suara ulat di perut bumi pun tak luput dari pandangan dan pendengaran-Nya. Ia mendengar dan melihat bukan dengan telinga dan mata. Ilmu Allah bukan tercipta dari proses pemikiran. Perbuatan-Nya pun terjadi tanpa alat peraga dan persiapan. Ia berfirman kepada sesuatu: “Jadilah”, sesuatu itu pun terjadi (Al-Ghazali, 1988, hlm. 11).

Segala perintah Allah atas semua makhluk mesti terjadi. Apabila Ia menyampaikan berita tentang janji dan ancaman, itu benar adanya. Perintah Allah itu adalah firman-Nya. Di samping mengetahui, berkehendak, maha kuasa, mendengar dan melihat, Ia juga maha berfirman. Firman-Nya tanpa suara, bukan dengan lidah, mulut dan gigi. Kitab Suci, Al-Qur’an, Taurat, Injil, Zabur, dan kitab-kitab yang diturunkan kepada para Nabi, semua adalah firman-Nya. Firman ini sifat-Nya adalah qadim. Berbeda dari perkataan manusia yang berbentuk huruf dan suara. Kalam Ilahi tak berbentuk (Al-Ghazali, 1988, hlm. 11).

Menurut al-Ghazali perbuatan Allah melingkupi segala sesuatu. Segala yang ada di jagat raya ini adalah efek positif perbuatan-Nya. Kepada Muhammad Ibn Maliksyah, al-Ghazali menyatakan bahwa perbuatan Allah tidak ada satu pun yang sia-sia. Apa yang Dia ciptakan, berupa kelelahan, sakit, kekafiran, kelemahan atau kebodohan, tetap menunjukkan keadilan Tuhan. Sebab segala perbuatan-Nya tidak dapat di pandang zalim. Orang disebut zalim karena menggunakan hak milik orang lain, sedang Allah tidak pernah menggunakan dan melakukan itu, kecuali pada milik-Nya sendiri. Allah adalah pemilik tunggal. Segala yang sudah atau akan terjadi menjadi milik-Nya. Dia penguasa dan pemilik mutlak, tanpa ada yang menyerupai atau menyekutui-Nya. Tidak seorang dapat menghalangi dan membantah: “Kenapa dan bagaimana?” Ia pengambil ketetapan dan keputusan

untuk segala kelakuan-Nya. Tak seorang pun boleh membantah, melainkan harus tunduk dan memperhatikan ciptaan-Nya, serta menerima keputusan-Nya (Al-Ghazali, 1988, hlm. 12).

Kelima, tentang mengenal akhirat. Bisa dipahami tujuan al-Ghazali menyampaikan hal ini kepada Muhammad Ibn Maliksyah, agar ia mempersiapkan diri untuk menghadapi kehidupan eksatologis (Sibawaihi, 2001, hlm. 292). Secara tegas al-Ghazali menyatakan bahwa kiamat adalah hari perhitungan amal, hari pertanggungjawaban dan pembalasan. Pada hari itu manusia dibangkitkan kembali. Buku catatan pun digelar untuk memperlihatkan amal dan laku perbuatan umat manusia. Setiap orang melihat buku catatannya sehingga tahu perbuatannya. Buku itu menjadi saksi atas segala perbuatan manusia. Dari buku itu diketahui kadar kepatuhan dan kedurhakaan manusia bersangkutan. Pada hari itu pula, laku perbuatan manusia ditakar di timbangan amal (*mizan al-'amal*). Selanjutnya setiap orang diperintahkan melewati jembatan (*al-shirath*). Jembatan itu lebih kecil dari ujung rambut dan lebih tajam dari ujung pedang. Orang yang menempuh jalan lurus dan baik sewaktu di dunia akan menyebrangnya dengan santai. Sedangkan orang yang tidak mengikuti jalan terpuji dan tidak melakukan amal shaleh, tetapi justru durhaka pada Allah serta mengikuti hawa nafsunya, ia akan tercebur ke dalam neraka jahanam. Setiap orang berhenti di jembatan itu dan ditanya tentang laku perbuatannya. Orang jujur ditanya kejujurannya. Sedang orang munafik dan beribadah karena *riya'* (pamer), akan terkena fitnah dan dipermalukan (Al-Ghazali, 1988, hlm. 12-13).

Menurut al-Ghazali (1988, hlm. 13), sebagian ada yang masuk surga tanpa hisab. Ada yang dihisab dengan mudah dan yang lain dihisab dengan ketat. Sementara orang kafir digiring ke neraka jahanam. Sedangkan orang Islam yang patuh dipersilahkan masuk surga. Adapun orang Islam yang banyak melakukan dosa diceburkan ke neraka (al-Ghazali, 1975, hlm 563-577), kecuali mendapat syafaat para nabi, ulama dan wali Allah. Adapun orang yang mendapatkan syafaat, akan disiksa sesuai perbuatan dan dosanya. Selanjutnya ia akan dinaikkan ke surga sekiranya iman menyelamatkannya.

Secara praktis, kritik dan saran yang disampaikan yang ditujukan al-Ghazali kepada Muhammad Ibn Maliksyah berujung kepada perbaikan hubungan vertikal Muhammad Ibn Maliksyah dengan Tuhan dan hubungan horizontal antara dirinya dan masyarakat yang dipimpinnya. Hal ini tampak sangat jelas diuraikan al-Ghazali sebagai respons terhadap sepak terjang Muhammad Ibn Maliksyah. Menurut al-Ghazali, Muhammad Ibn Maliksyah harus menjalin komunikasi dalam dua jalur. Pertama, amal vertikal, hubungan antara Muhammad Ibn Maliksyah dengan Tuhan. Misalnya puasa, shalat, haji, menjauhkan minuman keras dan barang haram. Kedua, amal horizontal, perbuatan antara manusia. Misalnya, berbuat adil kepada rakyat dan mencegah tirani. Pada dasarnya, dalam hubungan vertikal itu Muhammad Ibn Maliksyah diminta untuk mematuhi perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Sedangkan dalam hubungan horizontal, al-Ghazali berharap Muhammad Ibn Maliksyah dapat meminta hak kepada rakyat. Begitu juga sebaliknya, jika orang lain jadi pemimpin dan Muhammad Ibn Maliksyah adalah seorang rakyat, tentu ia harus melakukan kewajiban dengan baik. Al-Ghazali meyakinkan Muhammad Ibn Maliksyah bahwa dalam hubungan vertical ia akan dengan mudah mendapatkan ampunan Tuhan. Tapi dalam hubungan horizontal, seperti penganiayaan terhadap sesama manusia, tak lepas dari tanggung jawabnya di hari kemudian. Bagi al-Ghazali hal ini sungguh mengkhawatirkan. Tak semua raja terancam, kecuali yang bertindak tak jujur dan tak adil. Pertanggungjawaban ini ditegaskan agar diketahui betapa keadilan dan kejujuran menjadi soal dan tuntutan berat di hari kiamat (Al-Ghazali, 1988, hlm. 15).

Saran dan kritik al-Ghazali di atas semakin mempertegas posisi al-Ghazali sebagai seorang cendekiawan yang sangat menguasai persoalan-persoalan politik dan mistik (Jonathan AC. Brown, 2006: 89). Oleh karena itu, Zainal Abidin Ahmad menyebut al-Ghazali “sufi-politikus”. Alasannya, al-Ghazali dianggap seorang yang senantiasa bersedia menentang para penguasa yang zalim. Sebagai protes, ia bersedia meninggalkan jabatannya di istana kerajaan dan dengan keras ia melancarkan kritik dengan sejumlah karangan, secara lisan, maupun dalam bentuk surat yang ditujukan langsung kepada para penguasa (Zainal

Abidin Ahmad, 1975, hlm. 138). Tak hanya mengkritik, al-Ghazali mempunyai sejumlah konsep terkait teori kenegaraan yang dinamakannya sebagai “negara moral” (Zainal Abidin Ahmad, 1975, hlm. 46).

Simpulan

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa simbiosisme dakwah dan politik, pada level tertentu, memberi ruang bagi berkembangnya demokrasi. Peralannya, dakwah politik dalam secara keislaman menekankan pada keseimbangan dan kemaslahatan rakyat. Secara historis, Imam al-Ghazali telah menunjukkan paradigma simbiostik dakwah dan politik ini dalam pusat kekuasaan Bani Saljuk yang dipimpin oleh Muhammad Ibn Maliksyah.

Lebih dari itu, dalam sejarah Islam yang ditunjukkan nabi, baik sebagai rasulullah maupun kepala negara, mempunyai misi yang sama, yaitu mewujudkan kemaslahatan hidup umat manusia.

Referensi

- Ahmad, Zainal Abidin. (1975). *Riwayat Hidup Imam al-Gazali*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Ghazali. (1975). *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Ghazali. (1983). *The Alchemy of Happiness*, diterjemahkan dari Bahasa Hindustan oleh Claud Field, London: The Octagon Press.
- Al-Ghazali. (1988). *al-Tibr al-Masbūk fi Nashīhat al-Mulūk*, Beirut-Libanon: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyah.
- Al-Syahrastani. (1951). *al-Milāl wa al-Nihal*, Kairo: Dār al-Fikr.
- Al-Wakil, Muhammad Sayyid. (2001). *Prinsip dan Kode Etik Dakwah*. Jakarta: Akademika Pressindo.
- Aristoteles. (1953). *The Ethics*. England: Penguin Books.

- Asad, Muhammad. (1999). *The Principle of State and Government in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Asroni, Ahmad. et. al. (2003). "Dakwah dan Politik: Menakar Kontribusi Organisasi Islam Sayap Partai Politik bagi Masyarakat Muslim Yogyakarta". *Jurnal Dakwah*, XIX.
- Aziz, Moh. Ali. (2015). *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Kencana.
- Bagley, F.R.C. (1964). *Ghazali's Book of Counsel for Kings*. London: Oxford University Press.
- Bakri, Abd Rahman Ahmad. (tth). *Min Hayāt Khalīfah 'Umar bin Khattab*. Beirut: al-Irsyād.
- Black, Antony. (2001). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Brown, Daniel W. (2004). *A New Introduction to Islam*. United Kingdom: Wiley-Blackwell.
- Brown, Jonathan AC. (2006). "The Last Day of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World: Abu Hamid al-Ghazzali's Letter to the Seljuq Vizier and Commentary". *The Muslim World*. Vol. 96.
- Crick, Bernard. (1964). *In Defence of Politics*. London: Pelican Books.
- Hasanuddin. (2005). *Manajemen Dakwah*. Jakarta: UIN Jakarta Press.
- Hasbi, Artani. (2001). *Musyawah dan Demokrasi: Analisis Konseptual Aplikatif dalam Lintasan Sejarah Pemikiran Politik Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Hillenbrand, Carole. (1988). "Islamic Orthodoxy or Realpolitik?: al-Ghazali's views on government", London, Iran; *Journal of the British Institute of Persian Studies*.
- Kusumo, F. Adi. (2014). *Berdakwah-Melalui-Politik-Vs-Berpolitik-Melalui-Dakwah*. Diakses dari <http://f-adikusumo.staff.ugm.ac.id/math/index.php/> pada 8 Oktober 2018.
- Lambton, Ann K.S. (1954). "The Theory of Kingship in the Nashihat al-Muluk of al-Ghazali", *The Islamic Quarterly*, Vol. I, No. 1.

- Lambton, Ann K.S. (1995). "Sufi and the State in Medieval Persia, Leiden, *Research School of The Netherlands*.
- Lasswell, Harold. (1958). *Politics: Who Gets Whats, When, How*. Cleveland: World Publishing Company.
- Lewis, Bernard. (1997). *The Political Language of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Malamud, Margaret. (1994). "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal Middle East Study*, 26.
- Manulang M. (1981). *Dasar-Dasar Manajemen*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Mubarak, Muhammad. (1984). *Nidzām al-Islām: al-Aqīdah wa al-Ibādah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Munir, Muhammad dan Ilaihi Wahyu. (2009). *Manajemen Dakwah*. Jakarta: Kencana.
- Mustofa, Kurdi. (2012). *Dakwah Di Balik Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Nasution, Harun dan Effendy, Bahtiar, (ed.). (1987). *Hak Azasi Manusi dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Rais, Dhiauddin. (tth). *al-Nadzriyāt al-Siyāsiyyat al-Islāmiyyah*. Kairo: Maktabah Dar al-Turats.
- Ridwan, H.R. (2007). *Fiqih Politik: Gagasan, Harapan, dan Kenyataan*. Yogyakarta: FH UII Press.
- Rosa, Andi. (2014). "Politik Dakwah dan Dakwah Politik di Era Reformasi Indonesia", *Walisongo*, 22.
- Saputra, Wahidin. (2011). *Pengantar Ilmu Dakwah*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Sibawaihi. (2001). *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Islamika.

- Taimiyah, Ibn. (1969). *al-Siyāsah al-Syar'īyah fī Isblāh al-Rāiy wa al-Rāiyyah*. ttp.: Dār al-Kutub al-'Arab.
- Thaib, Lukman. (1990). *The Nation of State in Islam*. Kuala Lumpur: Quill Publishers.
- Turner, Ralp, dan Killian, Lewis. (1957). *Collective Behavior*. New York: Prentice Hall.
- Yuliyatun. (2016). “*Manajemen Organisasi Islam: Menjawab Konflik Keberagamaan dan Intoleransi*”, *Tadir*, 2.