

MEMBANGUN IDENTITAS PERADABAN DI ERA GLOBAL: Telaah Pemikiran Amartya Sen

Andi Rosadisastra
IAIN Serang
Rosadi_andi@yahoo.com

Abstrak

Teori “Benturan Peradaban” karya Samuel Huntington memiliki kebenarannya sendiri jika dilihat dari perspektif esensialis atau ajaran agama yang bernuansa eksklusif dan dipahami secara literalis radikal. Dalam konsepsi muslim eksklusif atau literalis radikal, term “jihad” dapat menjadi senjata ampuh untuk melakukan benturan peradaban ini. Oleh karena itu diperlukan upaya: Pertama, penggabungan spritualitas agama dengan keutamaan paham kebebasan. Kedua, dialektika simbiosis antar peradaban. Demikian juga argumen dan kritik Amartya Sen terhadap teori Benturan Peradaban, juga memiliki kebenarannya jika dilihat dari ajaran agama yang bertujuan teraplikasikannya nilai-nilai perdamaian. Karena menurutnya, setiap pemeluk agama memiliki keragaman identitas yang tidak hanya dibatasi oleh nilai-nilai agama, tetapi juga identitas lainnya berdasarkan nilai-nilai sosial, ekonomi, atau budaya. Oleh karena itu diperlukan analisis berdasarkan teori-teori sosial yang bersifat empirik dalam menghadapi atau mengantisipasi adanya konflik, baik konflik disebabkan oleh pemahaman keliru atau tidak utuh tentang agama atau aspek lainnya dari konflik peradaban.

Abstract

TO BUILD A CIVILIZATION IDENTITY IN THE GLOBAL ERA: STUDI OF AMARTYA SEN'S THOUGHT. The theory of “Clash of Civilizations” by Samuel Huntington has its own truth when it is viewed from the perspective of essentialist or from exclusive, nuanced religious teachings or from radical, literalist understandings. In an exclusive or literalist conception of radical Muslims, the term “jihad” can be a powerful weapon to the clash of civilizations. Therefore, some efforts are urgently needed :

First, the incorporation between religious spirituality and the primacy of liberty. Second, the dialectic symbiosis among civilizations. Viewing from a similar way, Amartya Sen arguments and critique against the clash of civilizations theory, also has the truth when it is viewed from religious teachings aiming at implementing the values of peace. According to Sen, every religious believer has multiple identities which are not only limited by religious values, but also other identities based on the social, economic, or cultural values . This means we need an empirical analysis based on social theories that to face with or to anticipate a conflict, whether the conflict is caused by erroneous or incomplete understanding of religion or other causes leading civilization conflict.

Kata Kunci : Teori “Benturan Peradaban”, makna jihad, spritualitas agama-agama, keragaman identitas.

A. Pendahuluan

Konflik Israel-Palestina yang mulai memanas kembali, bahkan berbagai Negara Arab menyiratkan bahwa konflik ini diakibatkan oleh pengakuan sepihak bangsa Israel yang mengklaim bahwa tanah Yerusalem dan sekitarnya merupakan tanah leluhur bangsa Yahudi yang ditempati oleh orang Palestina yang beragama Islam. Akibatnya konflik ini menjadi meluas, dari konflik etnis Arab-Palestina dengan etnis Yahudi Israel, menjadi konflik antara orang Islam dengan orang Yahudi, sebagai agama. Padahal kondisi zaman di era global ini, memungkinkan setiap individu beragama memiliki identitas yang beragam sesuai dengan pergaulan sosial yang diyakininya. Seorang muslim, tidak bisa disederhanakan dengan pasti akan berkonflik dengan seorang Yahudi, karena ia – bisa jadi – di sisi lain memiliki identitas pergaulan sosial dengan temannya yang kebetulan beragama Yahudi, dan demikian juga sebaliknya.

Dalam konteks ini, menarik untuk mengkaji kritik Amartya Sen atas wacana Benturan Peradaban yang dimunculkan Samuel Huntington. Pemikiran kritis Amartya Sen ini diuraikan dalam bukunya yang berjudul *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* yang dalamnya memuat hal-hal prinsipil yang memicu masyarakat untuk saling mempertahankan identitasnya.¹ Dalam hal ini analisa

¹ Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, (New York and

atas pemikiran Amartya Sen yang penulis lakukan menggunakan perspektif keagamaan esensialis meliputi konsep “*jihād*” dan konsep “*ummat*”. Konsep “*jihād*” dan “*ummat*” berasal dari konsepsi ideologis dari ajaran Islam, yaitu term “*jihād*” dan “*ummat*”, yang keduanya merupakan istilah dari teks al-Qur’an,² yang kemudian kedua istilah ini diintrodusir dalam berbagai teks hadis nabi Muhammad saw,³ yang bisa didapatkan di beberapa kitab hadis.⁴

Konsep dimaksud, memiliki signifikansi dan posisi masing-masing dalam menganalisis argumen kedua pemikir tingkat dunia, baik Amartya Sen atau Huntington. Di sisi lain, Amartya Sen (2006) dalam bukunya itu telah mengkritik teori “*The Clash Civilization*” (1996) karya Samuel Huntington (18 April 1927-24 Desember 2007), yang dalam salah-satu argumennya menyatakan sebagai berikut:

...Tesis benturan peradaban merupakan teori konflik yang berpengaruh kepada pemisahan budaya dan identitas yang

London : W.W. Norton & Company, 2006).

²Terdapat 42 ayat al-Qur’an yang menyebutkan lafal “*al-jihād*” dengan berbagai derivasinya. Lafaz *ummat* dalam bentuk *mufrad* (singular) disebut sebanyak 51 kali dalam al-Qur’an, sedangkan dalam bentuk jamak (plural) yaitu lafadz *umam* disebut sebanyak 11 kali, dua kali (lafadz *umaman*) sebagai keterangan kalimat, dua kali dalam bentuk kata majemuk (*idāfi*). Dengan demikian terdapat 65 kali penyebutan. Lihat Muhammad Fuād Abdul Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras li al-fāz al-Qur’ān al-Karīm*, (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), h. 232-233.

³Hadis nabi adalah segala perkataan, perbuatan, dan persetujuan Muhammad sebagai nabi Islam yang dilengkapi dengan sanad (rangkaian periwayat) dari pengumpul hadis dalam kitab hadis hingga sanad terakhir yaitu shahabat nabi Muhammad. Ringkasnya, hadis mengandung teks (matan) dan sanad (rangkaian periwayat). Lihat Muhammad Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs: ‘Ulūmhu wa Mustalahūhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), h.19.

⁴Beberapa buku hadis yang primer terkait dengan tema “Jihad” adalah misalnya dalam *Kutub as-Sittah* (enam kitab hadis): Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Shahih Muslim, Sunan Abū Dāwūd, Sunan at-Tirmidzi, Sunan Ibn Mājah, dan Muwaṭa’ Ibn Hanbal. Bahkan pada kitab-kitab sunan tersebut dan kitab shahih Muslim, secara eksplisit disebutkan ada bab tersendiri tentang “*jihad*”, sedangkan pada kitab ṣaḥīḥ Bukhārī metode penulisan kompilasi hadis-hadisnya tidak berdasarkan tema-tema hukum, tetapi berdasarkan periwayat hadis, maka untuk menelusuri hadis tentang jihad pada kitab dimaksud, dapat diketahui dengan bantuan kitab indeks hadis: “*mu’jam mufahras li al-fāz al-Ḥadīs*” karya A.J. Wenschink, seorang ahli manuskrip Islam dari Belanda. Semua kitab-kitab dimaksud berbahasa Arab dan ada juga yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dan kebanyakan kitab hadis tersebut dikodifikasi pada abad ketiga Hijriah (sekitar abad 9 Masehi).

berakibat pada konflik dan kelimpahan kekerasan. Konflik modern yang tidak bisa dianalisis secara memadai dengan keluar dari berbagai fenomena dan intrik kontemporer adalah kemudian ditafsirkan sebagai permusuhan kultural yang – kata orang – pelakunya telah ditakdirkan berperan dalam permainan turun-temurun. Padahal pendekatan “peradaban” terhadap konflik kontemporer menjadi sebuah tantangan intelektual tingkat tinggi untuk fokus secara penuh terhadap politik yang berpengaruh dan terhadap proses investigasi serta dinamika kontemporer yang dapat merangsang kekerasan.⁵

Karena itu maka teori konflik – sekaligus teori turunannya-, akan relevan digunakan dalam menganalisis buku dimaksud yang telah membantah teori “Benturan Peradaban” Huntington. Selanjutnya, konsepsi “*jihād*” dan “*ummat*” dapat relevan dijadikan analisis dalam konteks “Benturan Peradaban”, karena istilah “*ummat*” disebut oleh Huntington sebagai konsep yang lebih kuat dalam Islam bahkan bertolak belakang dengan konsep *nation/state*, dan istilah “*jihād*” biasanya seringkali dikemukakan oleh kelompok Islam fundamentalisme⁶ sebagai *mainstream* dalam wacana “Islam Politik”. Huntington juga berkeyakinan bahwa Islam memiliki

⁵Amartya Sen, *Identity and Violence (The Illusion of Destiny)*, (New York and London W.W. Norton & Company, 2006), h. 42-43.

⁶Menurut hasil Penelitian Kasinyo Harto, terdapat empat tipologi gerakan Islam fundamentalis: 1. Fundamentalis Rasional: a. objektivikasi nilai-nilai Islam dengan melibatkan pertimbangan rasio; b. pencerapan syariah dengan melihat situasi dan kondisi serta tidak membenturkan dengan sistem politik demokrasi yang sudah ada; c. wacana dan aksi penegakan syariat Islam yang menggunakan cara-cara yang simpatik dengan mengedepankan doktrin Universal. 2. Fundamentalis Literal: a. Pemahaman yang tekstual-skriptualis terhadap ajaran Islam; b. Anti hermeneutik dan takwil; c. Kembali ke pemahaman kaum salaf shaleh secara *taken for granted*; d. Menolak pluralitas pemikiran. 3. Fundamentalis Tradisional: a. Pensakralan terhadap *turas* (tradisi) pemikiran/warisan para ulama secara *a-historis*; b. Fanatisme dengan doktrin para ulama sehingga memunculkan pandangan, baik pemikiran maupun sikap kelompok yang paling benar (*truth claim*). 4. Fundamentalis Radikal: a. Penegakkan syariat Islam dengan sistem khilafah wacana dan aksi, dengan menggunakan cara-cara pemaksaan dan emosional dalam memperjuangkan ide-idenya; b. Penolakan dengan sistem kenegaraan yang sudah ada; c. Penolakan terhadap sistem ekonomi nasional; d. Anti Barat. Lihat: Kasinyo Harto; *Islam Fundamentalis di PT Umum: Kasus Gerakan Keagamaan Mahasiswa Universitas Sriwijaya Palembang*, dalam K. Yudian Wahyudi, *Gerakan Wahabi di Indonesia*, (Yogyakarta: Bina Harfa, 2009), h. 361.

potensi konflik dengan peradaban lainnya, terutama dengan Barat. Ia dengan lugas menyatakan:

...selama Islam tetap sebagai Islam (dan akan tetap demikian), Barat tetap Barat (yang tampaknya tidak dapat dipastikan), konflik fundamental antara dua peradaban besar dan dua pola hidup ini akan terus terjadi di masa yang akan datang, sebagaimana ia pernah terjadi empat belas abad yang lalu... Faham yang perlu diwaspadai terjadinya konflik Islam dan Barat (Kristen), adalah paham fundamentalis yang memiliki perbedaan konsep Islam menyangkut pandangan hidup, dan yang berusaha menyatukan agama dan negara/politik.... ... Walaupun begitu, tingkatan konflik antara Islam dengan Kristen senantiasa dipengaruhi oleh siklus pertumbuhan penduduk, kemajuan ekonomi, perubahan teknologikal, dan intensitas komitmen keagamaan.⁷

Terkait dengan ini, penulis hendak menjawab dua hal: [1]. Apa positif dan negatif dari statemen Samuel P. Huntington yang terdapat dalam buku Amartya Sen?, [2]. Bagaimana komentar penulis ?. Pertanyaan ini kemudian dan yang menjadikan penulis tertarik dalam membuat konstruksi singkat ini guna mengeksplorasi buku Amartya Sen yang telah menunjukkan adanya kelemahan dalam teori “Benturan Peradaban” Samuel Huntington.

B. Benturan Peradaban dan Konsep *mainstream* dalam ajaran Islam

Sebagaimana tersebut di atas, bahwa Huntington menyatakan bahwa peradaban Islam dan Barat, dimungkinkan

⁷Menurut Huntington, terdapat pelbagai faktor yang menjadi sebab terjadinya konflik antara Islam dengan Barat pada akhir abad XX. *Pertama*: banyaknya anak-anak muda yang menjadi kelompok Islamis dan bermigrasi ke Barat, *kedua*: keyakinan di kalangan umat Islam terhadap watak dan keluhuran peradaban dibanding peradaban Barat, *ketiga*: upaya Barat mempropagandakan nilai-nilai dan pranata yang mereka miliki serta interpersi mereka terhadap konflik yang terjadi di dunia Islam, *keempat*: runtuhnya komunisme yang menjadi sebab timbulnya keyakinan akan adanya musuh bersama antara Islam atau Barat, *kelima*: terjadinya hubungan dan percampuran antara orang Islam dengan Barat. Lihat: Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations: Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1997), h. 392-393.

terjadinya konflik, karena ajaran Islam itu sendiri yang meyakini dengan pandangan hidupnya hendak menyatukan antara agama dan Negara/politik, terutama paham fundamentalisme, walaupun paham ini bukan hanya satu-satunya yang berpandangan demikian. Pandangan ini merupakan pandangan *mainstream* dalam ajaran Islam (demikian menurut Huntington). Maka berikut ini akan didialogkan pernyataan Huntington dengan konsep Islam, berdasarkan sumber yang ada di dalam al-Qur'an. Untuk mengukur kebenaran pernyataan Huntington berdasarkan ajaran Islam itu sendiri.

Menurut Huntington, orang Islam menganggap bahwa budaya mereka memang sangat berbeda dari budaya Barat.⁸ "Problem utama bagi masyarakat Barat," tegas Huntington, bukanlah fundamentalisme Islam, melainkan Islam itu sendiri, sebuah peradaban yang berbeda dan umatnya percaya akan keunggulannya dari pada peradaban lain.⁹ Sementara itu Huntington yakin, bahwa sintesis antara sentimen Islam dan ide negara tidak mungkin. Loyalitas kaum muslim terhadap *ummat* begitu kuat sehingga hal itu mengalahkan solidaritas mereka terhadap negara bangsa. Di sinilah terletak efek negatif konsep *ummat*, yang akan terus membuat negara bangsa tidak stabil. Kaum muslim tidak akan berhasil, mengubah kesetiaan politik mereka dari *ummat* ke negara bangsa. Solidaritas *ummat* yang berakar kuat dalam kesadaran kaum muslim tidak memungkinkan tumbuhnya loyalitas terhadap negara bangsa di antara mereka. Huntington percaya, bahwa *ummat* dan negara bangsa merupakan dua hal yang saling bertentangan. Loyalitas kaum muslim terhadap *ummat* dan entitas primordial lainnya seperti keluarga dan suku lebih kuat dibanding loyalitas mereka pada negara bangsa.¹⁰

Konsekuensi berbeda dengan istilah "*ummat*" yang menjadi konsep pengikat akan kesadaran kaum muslim, sebagaimana disebut oleh Huntington di atas, selanjutnya istilah ini menurut M. Quraish Shihab, adalah: "ikatan persamaan apapun yang menyatukan makhluk hidup manusia - atau binatang - seperti

⁸*Ibid.*, h. 114.

⁹*Ibid.*, h. 114.

¹⁰*Ibid.*, h. 174-175.

jenis, suku, bangsa, ideologi, atau agama, dan sebagaimana, maka ikatan ini telah menjadikan mereka satu umat.”¹¹ Bahkan kata “*ummat*” tidak hanya digunakan untuk manusia-manusia yang taat beragama, karena dalam sebuah hadis nabi Muhammad, bersabda: “semua umatku masuk surga, kecuali yang enggan, beliau ditanyai, siapa yang enggan itu? Dijawabnya, siapa yang taat kepadaku dia akan masuk surga, dan yang durhaka maka ia telah enggan.” (Hadis Riwayat Imam Bukhari melalui Abu Hurairah). Penggunaan kata *ummat* dalam bentuk tunggal (*mufrad*) terulang lima puluh dua kali dalam al-Qur’an. Selanjutnya al-Damigani (abad ke-11 H/ 17 M), penulis buku “Kamus al-Qur’an” sebagaimana yang dikutip oleh M. Quraish Shihab, menyebutkan sembilan arti untuk kata itu, yaitu: kelompok, agama (tauhid), waktu yang panjang, kaum, pemimpin, generasi lalu, umat Islam, orang-orang non muslim, dan manusia seluruhnya.¹² Ali Syariati dalam bukunya “*al-ummat wa al-imāmat*” menyebutkan keistimewaan kata ini dibandingkan kata semacam “*nation*” atau *qabilah* (suku). Pakar ini mendefinisikan, sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab: kata *ummat* dalam konteks sosiologis, merupakan “himpunan manusiawi yang seluruh anggotanya bersama-sama menuju satu arah, bahu-membahu, dan bergerak secara dinamis di bawah kepemimpinan bersama”.¹³ Bahkan dalam al-Qur’an surat al-Baqarah [2]: 143, disebutkan bahwa “umat Islam” yang dituju oleh al-Qur’an hendaknya menjadi umat penengah (*ummattan wasaṭa*). Sikap moderasi ini dapat mengundang umat Islam untuk berinteraksi, berdialog, dan terbuka dengan semua pihak (agama, budaya, dan peradaban), karena mereka tidak dapat menjadi saksi maupun berlaku adil jika mereka tertutup atau menutup diri dari lingkungan dan perkembangan global.¹⁴ Dengan demikian kata atau istilah ‘*ummat*’ dalam al-Qur’an mencakup aneka makna dan menampung dalam kebersamaannya aneka perbedaan berdasarkan nilai-nilai manusiawi atau humanisme, bukan karena berdasarkan kesamaan agama.

¹¹M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsīr Maudū’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2007), cet.XIX, h. 327.

¹²*Ibid.*, h. 327.

¹³*Ibid.*, h. 328.

¹⁴*Ibid.*, h. 329.

Selanjutnya Huntington, menyatakan bahwa konsep *ummat* berbeda atau bahkan bertolak belakang dengan konsep Negara bangsa (*nation*), dan dalam pernyataannya berikut ini:

“Fundamentalisme” Islam...hanya satu unsur dari kebangkitan kembali Islam dalam wilayah yang lebih luas dari itu, Islam yang mencakup gagasan, praktik, retorika, dan yang dibarengi pula oleh penegasan kembali komitmen terhadap Islam oleh kaum Muslim. Kebangkitan ini telah mempengaruhi kaum Muslim di tiap negara dan sebagian besar aspek kemasyarakatan dan politik di banyak negara muslim...dalam manifesto politiknya, kebangkitan banyak Islam memperlihatkan kemiripan dengan Marxisme, dengan teks-teks yang dianggap suci, adanya visi tentang masyarakat sempurna, komitmen pada perubahan mendasar, penolakan terhadap kekuasaan yang ada dan konsep negara bangsa.”¹⁵

Padahal kebanyakan kata *ummat* dalam al-Qur’an, sebagian besar turun sebagai wahyu di periode Mekkah, dan dari semua kata “*ummat*” yang turun dalam periode Mekkah itu menunjukkan pada arti bangsa, bagian dari bangsa, atau generasi dalam sejarah. Menengok pada surat-suratnya, maka rumpun ayat yang pertama kali turun adalah yang terdapat dalam al-Qur’an surat al-A’râf [7]: 34, 38, 159, 160, 164, 168, dan 181. Ayat 34 menyebutkan, yang artinya: “*dan tiap-tiap umat mempunyai “batas waktu” (ajal). Maka apabila telah datang saatnya, mereka tidak dapat mengundurkannya barang sesaatpun dan tidak pula memajukannya.*” Menurut, Dawam Rahardjo,¹⁶ kebanyakan mufassir menafsirkan “batas waktu” itu

¹⁵Huntington, *The clash of.....*, h. 110.

¹⁶Ia telah menulis buku fenomenal (disebut fenomenal karena buku ini telah memuat indeks yang cukup memadai dan banyak, juga memiliki sumber referensi berbahasa Inggris yang jarang dikutip oleh para penulis tafsir al-Qur’an, di Indonesia khususnya) tentang tafsir *muqāran*, yaitu: “ensiklopedi al-Qur’an”. Buku ini merupakan buku tafsir *muqāran* (komparatif), yakni mengungkap berbagai pendapat para pakar terkait dengan tema-tema tertentu dalam al-Qur’an, yang banyak disangka orang sebagai tafsir tematik. Memang dalam tafsir tematik mengharuskan penafsir al-Qur’an mengetahui seluk-beluk bahasa Arab, berbeda dengan tafsir *muqāran* yang bisa memadai walaupun hanya dengan kemampuan menganalisis hasil penafsiran orang lain tentang al-Qur’an. Oleh karena itu, buku ini pernah disangka orang sebagai bukan buku tafsir al-Qur’an, atau dianggap tidak layak sebagai tafsir al-Qur’an, padahal metode komparatif (*al-manhaj al-muwāzan*; *al-muqāran*) yang telah dilakukan oleh para pakar tafsir al-Qur’an adalah bertujuan: *Pertama*, menyingkap

sebagai batas waktu kejayaan atau keruntuhan suatu bangsa atau peradaban. Jadi, hal itu berkenaan dengan eksistensi suatu bangsa yang terwadahi pada sistem politik tertentu.¹⁷ Bahkan dalam penelitian Syafi'i Ma'arif, disebutkan bahwa Islam dapat menjadi basis Negara bangsa.¹⁸

Islam tidak mengakui negara sebagai sesuatu yang sakral, karena ajaran doktrin dalam Islam hanya yang terkait dengan tauhid, keimanan, rukun Islam, dan surga neraka (*reward and punishment*). Ajaran selebihnya – baik yang bersifat umum atau partikuler –, seperti konsepsi tentang ilmu pengetahuan dan teknologi (*al-'ilmu*), musyawarah (*as-syūrā*), kerja keras yang lebih bersifat sosial kemasyarakatan (*al-jihād*), kepemimpinan politik berdasarkan kebebasan bersama (*al-khilāfah*), keadilan (*al-'adl*), juga kasih sayang Tuhan untuk semua makhluk (*ar-raḥmah*), dapat masuk ke dalam kategori ajaran-ajaran universal yang bisa maslahat bagi semua agama dan golongan. Apalagi dalam konsepsi negara bangsa, diakui adanya kemajemukan, dan menurut Nurcholish Madjid, kemajemukan (Bhinneka Tunggal Ika) termasuk ke dalam kategori *sunnatullāh* (sesuatu hukum yang akan tetap bisa berlangsung pada setiap masa), yang tak terhindarkan karena kepastiannya. Tentu saja, dan tidak perlu lagi ditegaskan, bahwa perbedaan yang dapat ditenggang itu ialah yang tidak membawa kepada kerusakan kehidupan bersama.¹⁹ Dalam pernyataan tersebut Cak Nur mengutip teks al-Qur'an:²⁰

realitas melalui tawaran berbagai ide atau dalil. *Kedua*, menyingkap tentang mufasir yang terpengaruh oleh perbedaan mazhab, dan menyingkap para mufasir yang mengungkap tentang berbagai ide atau mazhab tertentu yang berbeda. Lihat: Muhammad Ali Iyāzī, *al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Muassasat at-Ṭibā'at wa an-Nasyr Wizārat as-Ṣaqāfat al-Irsyād al-Islāmī, 1373 H), h. 51.

¹⁷Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, (Jakarta : Paramadina, 2002), cet.2, h. 487.

¹⁸Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam as the Basis of State: a Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia*, disertasi Doktor, the University of Chicago, 1983, h. 21.

¹⁹Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina 1992), cet. 2, h. 160.

²⁰*Ibid.*, h.176. tentang sunnatullah misalnya dikutip Q.S. al-Fāṭir [35]:43. Bahwa sunnatullah itu tetap dan tidak akan berubah.

“Bagi tiap umat diantara kamu, Kami (Tuhan) telah buat kan peraturan dan jalan. Kalau sendainya Allah menghendaki maka tentu dijadi kan-Nya kamu sekalian umat yang tunggal. Tetapi Dia hendak menguji kamu berkenaan dengan hal-hal (karunia; kelebihan) yang diberikan kepadamu. Maka berlomba-lombalah kamu sekalian untuk berbagai kebaikan. Kepada Allah tempat kembalimu semua, maka Dia akan memberitahu kamu berkenaan dengan hal-hal yang dahulu (di dunia) kamu berselisih di dalamnya.” (Q.S. al-Māidah [5]:48).

Dengan demikian secara konseptual, bahwa bentuk politik, “negara bangsa” adalah tidak bertolak belakang dengan konsep esensi ajaran Islam.

Walaupun dalam praktik di sejarah Islam, bahkan hingga kini, ada kelompok Islam yang menghendaki adanya konsep lain selain negara bangsa, seperti sistem dan konsep *khilāfah* yang pernah ada dalam sejarah Islam, tetapi itu bukan termasuk *mainstream* ajaran Islam, sebagaimana yang diduga oleh Huntington. Memang secara politis, bisa saja dipahami bahwa Islam memerintahkan adanya *ulil amri* (pemerintah) yang tidak boleh menyalahi ajaran al-Qur’an dan Muhammad, sebagai nabi Islam.²¹ Tetapi bukan berarti harus monolitik berbentuk *khilāfah* misalnya, sehingga negara bangsa atau demokrasi tidak diakui dalam Islam. Karena secara kuantitatif, kelompok Islam yang memahami monolitik seperti itu atau tidak mengakui pluralitas pemikiran adalah kelompok minoritas dalam Islam, yakni kelompok fundamentalis literal dan fundamentalis radikal.

Maka kemudian, jika Huntington berpandangan bahwa Islam pada dasarnya merupakan agama yang tidak toleran. Benturan antar peradaban, khususnya antara Islam dengan agama-agama lain, berakar pada karakteristik Islam yang tidak toleran. Bahkan kemudian, secara gamblang Huntington menyatakan:

Toleransi dan intoleransi umat Islam bersifat historis. Namun demikian, sekali sejarah membentuk memori kolektif tentang perasaan terancam, dan memori tersebut diperkuat kembali oleh berbagai pengalaman pahit, intoleransi keagamaan tampaknya akan tetap hadir. Kemudian muncul persepsi bahwa agama pada dasarnya tidak toleran, yang memunculkan konflik

²¹Lihat: Q.S. an-Nisā’ [4]:159.

antar agama.²² Islam dan Kristen, keduanya adalah agama universal yang masing-masing mengklaim sebagai satu-satunya agama yang benar bagi semua umat manusia. Keduanya adalah agama misi, di mana pemeluk mereka masing-masing punya kewajiban untuk memasukkan orang-orang di luar agama mereka ke dalam agama mereka. Dari awalnya Islam menyebar lewat penaklukan, dan kalau ada kesempatan agama Kristen juga demikian...karena itu sebab-sebab dari munculnya kembali konflik antara Islam dan Barat terletak pada masalah-masalah kekuasaan dan budaya yang bersifat mendasar. *Kto? Kovo?* Siapa yang berkuasa? Siapa yang dikuasai? ...sepanjang Islam tetap Islam (yang memang akan demikian) dan Barat tetap Barat (yang diragukan akan demikian), konflik antara dua peradaban besar dan pandangan hidup ini akan terus mempengaruhi hubungan di antara keduanya di masa yang akan datang, sebagaimana hal itu telah mempengaruhi hubungan antara keduanya sepanjang 14 abad terakhir.²³ Apapun pandangan keagamaan dan politik mereka, kaum muslim sependapat bahwa terdapat perbedaan mendasar antara kebudayaan Islam dengan kebudayaan Barat.²⁴

Jika Huntington tetap saja bersikeras bahwa benturan Islam dan Barat akan tetap terjadi, akibat adanya perbedaan mendasar antara kebudayaan Islam dengan kebudayaan Barat, dan pandangan kaum muslim yang eksklusif itu dalam penciptaan peradaban merupakan *mainstream* dalam ajaran Islam. Maka nampaknya *statement* dari Huntington tersebut, dalam konteks ajaran Islam dapat dicari pada konsep "*al-jihād*". Karena memang pemahaman konsep "*al-jihād*" (berjuang) dalam al-Qur'an, salahsatu maknanya adalah berperang dengan kelompok non muslim. Apakah sebenarnya motif peperangan dalam sejarah Islam, didasari atas konsep dari al-Qur'an atau motif lain? Jika, memang didasari konsep dari al-Qur'an, apa betul bahwa memang hal itu benar diakui sebagai konsep *mainstream* dalam ajaran Islam? Mengingat sifat al-Qur'an yang organik (*munāṣabat al-āyāt*), antar satu ayat dengan ayat lain saling menafsirkan, sehingga diperlukan pemahaman utuh, tidak

²²Huntington, *The clash of.....*, h. 210.

²³*Ibid.*, h. 210-212.

²⁴*Ibid.*, h. 214.

parsial ayat per ayat.²⁵ Namun di sini penulis tidak akan membahas makna jihad dalam perspektif sejarah Islam, karena yang dikritik oleh Huntington adalah pemahaman esensialis ajaran Islam dengan menjadikan pemahaman eksklusif sebagai *mainstream* ajaran Islam (walaupun ia sering menjadikan fakta historis sebagai salahsatu argumen teorinya).

Istilah “*al-qitāl*” (peperangan) dalam literatur Islam, menurut penelitian Lubenah dalam disertasinya, adalah:

“terdapat konsep jihād *qitāl* (peperangan secara fisik), *al-ḥarb* (perang diplomatis), *al-gazwah* (perang secara massif), dan *al-Fath* (penaklukan). Keempat konsep yang sering digunakan pada masa Nabi itu covernya adalah jihad. Jadi salah satu spesies dari *jihād* adalah *al-qitāl al-ḥarb*, *al-gazwah*, *futuhāt*. Al-Qur’an sendiri menyebut terma khusus untuk makna perang fisik, yaitu *al-qitāl* dan *al-muḥarabah*, atau *al-ḥirabah*, yang tentu memiliki syarat-syarat dan ketentuan-ketentuan tersendiri. Al-Qur’an mempunyai maksud tersendiri ketika harus membedakan antara *jihād* dan *qitāl* (perang fisik). *Jihād* tidak bisa disamakan dengan *qitāl*, karena al-Qur’an sendiri tidak menyamakannya. Artinya, *jihād* tidak identik dengan perang fisik, atau *qitāl*. Beberapa ulama klasik juga menyadari hal ini, sehingga untuk membicarakan konsep perang dalam Islam mereka lebih memilih terma *as-sayr*, atau *al-gazawāt* atau *al-ma’arakah*, daripada istilah *jihād*.²⁶.... Dalam pengertian yuridis, terminologi *jihād* memang mengandung dua bentuk yakni, *jihād an-nafs* (perjuangan melawan nafsu) dan *jihād dzāhir* (perjuangan dalam bentuk fisik). Yang terakhir ini terbagi dalam dua bentuk yaitu, pertahanan dan penyerangan. Pengertian kedua inilah yang menjadi manifestasi dari ‘perang suci’. Terjemahan *jihād* hanya sebagai ‘perang suci’ saja, terutama dalam pemikiran barat dan kelompok Islam fundamentalis, akan mereduksi

²⁵Mengetahui *munāsabah* atau keterkaitan antar ayat adalah persyaratan bagi para mufassir dalam memahami ajaran al-Qur’an. Ini adalah pendapat ulama tafsir dari sejak awal berkembangnya ilmu tafsir, dan menjadi pegangan semua ulama mazhab, termasuk mazhab yang literalis, seperti imam Hambali (abad 4 H/10 M). Lihat Imam As-Suyūfī, *al-Itqān*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 1979/1399), juz 1, h. 108. Burhanuddin Abu Ḥasan Al-Biqā’ī, *Nazm ad-Durar fi Tanāsub al-Ayāt wa Suwar*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, Beirut 1995), h. 3.

²⁶Lubenah, *Korelasi konsep Jihad dan Sabar dalam al-Qur’an*, Disertasi UIN (Jakarta: 2007), h. 5.

signifikansi spiritualitas *jihād* dalam konteks keberagaman kaum muslim”.²⁷

Untuk bisa memaknai signifikansi spiritual *jihād* berikut implementasinya yang luas adalah dengan mendasarkan dirinya pada prinsip keseimbangan dalam diri manusia bahkan dalam batang tubuh masyarakat manusia. Bila upaya *jihād* dihilangkan, pada aras individual (mental-psikologis) manusia akan mengalami disintegrasi dan alienasi, sementara dalam kehidupan masyarakat (fisik-sosiologis) akan muncul *chaos* (kekacauan). Dengan demikian, manusia harus menampilkan diri dalam semua momen kehidupannya untuk melakukan peperangan, luar maupun dalam, melawan kekuatan-kekuatan yang, jika tidak diperangi, bakal menghancurkan keseimbangan yang esensial ini. Semua bentuk *jihād* itu akan tetap tidak sempurna dan menumbuhkan eksternalisasi berlebih-lebihan pada umat manusia bila tidak disertai dan diiringi oleh upaya *jihād batini* atau *jihād spiritual*. Orientasi finalnya adalah reformasi diri, yakni perubahan akhlak, yakni perubahan etika sosial sebagai sesama umat manusia. Perang atau *qitāl* itu sendiri baru diizinkan oleh Tuhan untuk umat Muslim karena ada alasan penganiayaan. Sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Hajj [22]: 39-40: “Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya...”²⁸

Dengan demikian ajaran berperang dalam konsep Islam itu bersifat defensif, tidak ofensif. Bahkan dalam kesimpulan Lubenah, tentang konsep “*jihād*” adalah: “*baʿl al-wusʿi wa al-juhdī* (total endeavour) *li kulli al-insān*; pengerahan secara total dari seluruh tenaga, daya, dana dan pikiran untuk mewujudkan nilai-nilai Islam yang paling substansial seperti keadilan, kesetaraan dan kesejahteraan untuk semua, tanpa membedakan ras, suku, warna kulit, bahkan agama dan kepercayaan.”²⁹

Dengan demikian tidak beralasan secara konseptual dan esensial bahwa ajaran Islam mengandung ajaran yang bisa memunculkan benturan antar peradaban, karena justru pemahaman

²⁷*Ibid.*, h.21.

²⁸*Ibid.*, h.22.

²⁹*Ibid.*, h.126.

yang parsial dan picik atau ilusi saja yang bisa melahirkan adanya benturan peradaban, seperti pemahaman kaum fundamentalis literal dan radikal yang minoritas dalam Islam, bukan termasuk *mainstream* ajaran Islam. Biasanya adanya benturan peradaban karena adanya benturan antar kelompok fundamentalis, baik dari Islam atau Barat. Memang dalam kelompok Islam ada pemahaman bahwa jihad memerangi non Muslim adalah doktrin agama, dan mereka (non Muslim) bukan bagian dari makna “ummat” yang dinyatakan dalam al-Qur’an. Maka dibutuhkan term ‘*jihād*’ yang mengkaitkannya dengan konsep *ummat*, yaitu: “segala upaya atau perjuangan untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam berbagai perspektif ilmiah yang bertujuan untuk menciptakan tatanan masyarakat yang harmonis sesuai dengan konsep *al-ummat*.”³⁰ Bila upaya *jihād* dengan definisi ini (menyertakan tujuan dari konsep *ummat*) dihilangkan, maka pada aras individual (mental-psikologis) manusia akan mengalami disintegrasi dan alienasi, sementara dalam kehidupan masyarakat (fisik-sosiologis) akan muncul *chaos* (kekacauan). Dengan adanya istilah *ummat* dalam definisi jihad tersebut, maka entitas jihad bisa dilakukan dengan tujuan untuk mencari kesamaan identitas melalui dialog atau interaksi antar budaya, peradaban, dan kepentingan bersama yang harmonis.

C. Membangun Konflik atau Membangun Identitas Peradaban Global

Menurut Amartya Sen, tesis Benturan Peradaban dapat menjadi pemicu adanya konflik antar peradaban. Adanya kategorisasi peradaban akan melihat masyarakat secara eksklusif, juga pemisahan peradaban akan mengacaukan dalam analisis sosial bahkan dapat menjadi dentuman genderang bagi benturan peradaban. Apakah perbedaan peradaban mesti mengharuskan adanya pertentangan atau benturan. Diperlukan teori yang kontra teori benturan peradaban yang didasari keinginan baik untuk memiliki peradaban tersendiri yang berbeda dalam melihat konflik dan perselisihan peradaban. Karena pandangan yang hitam putih

³⁰Bandingkan definisi “jihad” yang dikemukakan oleh Francis Fukuyama,; jihad adalah sebuah upaya untuk pengakuan dan kesiapan kemauan untuk menawarkan pengorbanan terbesar dalam mencapai tujuan itu (*that goal*).

telah dapat memecah belah peradaban dunia ke dalam teori perang dingin.³¹

Sekalipun teori itu ada benarnya, tetapi menurut Sen, diperlukan pendekatan dengan analisis kebudayaan dan politik, berdasarkan politik yang berpengaruh, proses investigasi, dan mempelajari dinamika kontemporer terlebih dahulu.³² Tetapi pada faktanya, pernyataan Huntington, sangat sulit untuk didukung secara empirik.³³ Tetapi di sisi lain, Sen setuju bahwa perlunya menekankan ciri-ciri peradaban sebagaimana yang disebut oleh Huntington sebagai ciri utama modern seperti “pluralisme sosial”, sebuah perasaan individualisme dan tradisi hak-hak individu serta keunikan kebebasan di antara masyarakat yang telah beradab. Juga memperjuangkan politik kebebasan (*liberty*) dan toleransi keagamaan secara penuh pada bentuk kontemporer. Maka empat ciri tersebut yakni toleransi, pluralisme, politik kebebasan (*liberty*), dan toleransi keagamaan sosial harus dianut oleh semua peradaban.³⁴ Ciri ini telah terlihat sebagai salah-satu aspek terpenting dari nilai-nilai peradaban global.

Di samping itu, untuk menciptakan nilai-nilai peradaban global, diperlukan kerjasama antar agama, karena setiap agama memiliki ajaran yang bersifat sentripugal (daya pemecah belah) dan sentripetal (daya pemersatu). Adanya radikalisme dalam agama yang merupakan karakter sentripugal harus diwaspadai dalam unsur-unsur yang menyebabkannya, yaitu unsur-unsur eksternal dan internal. Ringkasnya unsur eksternal antara lain adalah: 1. Proses pengaruh-mempengaruhi dalam interaksi yang membawa ketidakpastian, 2. Krisis identitas, 3. Kehidupan sosial ekonomi yang makin sulit. Sedangkan unsur internalnya antara lain adalah: 1. Pluralisme tafsir, 2. Tendensi manipulative dan kiprah politis atau ekonomis agama, 3. Pola dasar spritualitas dan teologi ke arah ketakutan atau menuju akhirat *minded*, 4. Kecenderungan absolutis,

³¹Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, (New York and London : W.W. Norton & Company, 2006), h. 42.

³²*Ibid.*, h. 43.

³³*Ibid.*, h. 49.

³⁴*Ibid.*, h. 49.

5. Antusiasme naif dan eksekif atas nama agama (seringkali akibat panik dan perasaan inferior.³⁵

Menciptakan nilai-nilai global, mesti mengurangi berkembangnya virus-virus global itu yaitu radikalisme agama. Untuk merumuskan ini, Bambang I Sugiharto menyatakan:

“bahwa radikalisme perlu diatasi oleh sebab ia berbahaya bagi tata kehidupan ciptaan Tuhan umumnya, bertentangan dengan nilai-nilai luhur dan universal yang dicanangkan agama, tetapi juga karena dengan begitu ia merusak martabat agama itu sendiri. Membiarkan radikalisme agama ibarat membiarkan agama bunuh diri....peradaban rohani manusia perlu berevolusi ke arah tingkat yang lebih tinggi, sesuai dengan hakekat kehidupan, yang adalah “pertumbuhan” itu sendiri. Barangkali kata “pertumbuhan” itu yang kini mestinya dianggap penting sebagai paradigma keagamaan...pertumbuhan disini adalah dalam arti bagaimana kita bersama terus-menerus berupaya menciptakan dunia yang lebih baik lagi dan tata kehidupan yang lebih tinggi...dalam hal ini diperlukan wawasan tentang hakekat terdalam agama itu sendiri....untuk itu bidang-bidang yang perlu dijadikan proyek bersama adalah sebagai berikut: *Pertama*, secara intern di wilayah teologis masing-masing agama namun bersamaan, perlu dikembangkan jenis spritualitas dan gambaran ketuhanan yang *rumusannya lebih positif dan mendukung pertumbuhan bersama*. *Kedua*, di wilayah kognitif, perlu digalang sebagai proyek bersama forum-forum kajian yang berani membahas segala persoalan mendasar dunia manusia secara kritis, terutama otokritik, dan memungkinkan individu *menciptakan sendiri keyakinan-keyakinan sintesisnya secara mantap dan mandiri*. *Ketiga*, di wilayah kultural, yang perlu dilakukan adalah kegiatan *penciptaan dan ekspresi bersama* produk-produk budaya apapun bentuknya. *Keempat*, di wilayah ekonomi yang penting adalah upaya-upaya yang menjadikan kita lebih *produktif, ahli, dan profesional*, tidak terus-menerus konsumtif dan serba tergantung. Ini penting agar dalam percaturan global kita dapat mempunyai harga diri dan martabat selayaknya. *Kelima*, di wilayah politik perlu terus menerus ditekankan *kerjasama pluralistik* demi kepentingan bersama juga. Dengan

³⁵Lihat I. Bambang Sugiharto, “Radikalisme dan kerjasama antar umat beragama”, dalam buku *Masa depan bangsa dan radikalisme agama*, (Bandung : Gunung Djati Press, 2006), cet.1, h. 84-85.

demikian, radikalisme bisa diatasi dan agama akan meningkat signifikansinya.”³⁶

Di sisi lain diperlukan juga upaya-upaya untuk membangun dialog peradaban, Presiden Mohamad Khatami, misalnya ia menyatakan bahwa perlunya menggabungkan spritualitas agama dengan keutamaan paham kebebasan, keduanya merupakan dua hal yang konsisten dan saling melengkapi. Perlunya memanfaatkan pencapaian dan pengalaman dari seluruh peradaban yang ada untuk merekonstruksi peradaban bersama. Perlunya merekomendasikan pertukaran professor, penulis, akademisi, artis, jurnalis dan turis.³⁷ Langkah-langkah tersebut penting agar terjadi sebuah paradigma alternatif dalam era globalisasi, sebagai jawaban atas “benturan peradaban”, sehingga terjadi dialektika simbiosis antar peradaban. Terhadap hal ini, Arifin Bey, menyebutnya dengan “*the tao of symbiosis*” (Jalan menuju simbiosis), sebab menurutnya:

“saya tidak akan membatasi makna tentang “jalan menuju simbiosis” ini hanya pada mekanisme kerja bersama. Sistem alternatif harus mengilhami pada suatu pandangan dunia (*a world view*), sebuah filsafat atau spirit. Karena seluruh spritualitas adalah esensi kebijakan/kearifan timur. Mekanisme, atau persoalan, dan spirit adalah tidak dapat dipisahkan, sebagaimana ketiga hal itu telah secara komplit saling melakukan penetrasi...dalam penelitian para ahli fisika disebutkan: kita (para ahli fisika) sekarang dapat menyatakan dengan sangat percaya diri bahwa nilai-nilai kebijakan klasik (*ancient wisdom*) dari timur mampu menyediakan latarbelakang filsafat yang paling konsisten bagi teori ilmiah modern kita.... dalam penemuan Fritjop Capra, sebuah kesan atau tamsilan baru tentang alam semesta dan alam manusia (*the human nature*) adalah mulai munculnya kemirifan yang bertambah dan berasal dari filsafat spiritual timur (*the oriental spritual*)”disini juga kita harus memiliki referensi yang luas tentang praktek kapitalisme di Amerika (Barat) dan akar Teologi Pembebasan (*theology of liberation*)...kita memerlukan perjalanan sejarah, ideologis, filsafat sains, dan tentu saja ekonomi untuk mengenal peradaban yang tersesat dan juga untuk memformulasikan

³⁶*Ibid.*, h. 85-86.

³⁷Lihat Mohammad Khatami, *Membangun dialog peradaban*, (Bandung: Mizan, 1998), cet. ke-1, h. 154-155, 165.

sebuah paradigma alternatif...ada sebuah artikel penelitian tentang “takdir bangsa Jepang (*the destiny of Japan*), yang diawali dengan pertanyaan, dapatkah sebuah negara mempercayakan nasibnya ke negara lain yang memiliki sebuah masa depan?... kita harus mengisi dengan beberapa komentar, pandangan, dan visi dari kekhawatiran dan aspirasi dari para peneliti dan sarjana yang secara tulus telah memberikan perhatian kepada peradaban yang berlaku umum (*prevailing civilization*).³⁸

Peradaban yang berlaku umum, tentu saja peradaban yang mendahulukan kepentingan bersama, dan tidak bersifat politis. Manakala peradaban dikaitkan dengan tujuan politik tertentu, maka akan tercipta sebuah “prasangka-prasangka” negatif dalam proses dialektika peradaban dimaksud. Di sinilah pentingnya menerapkan teori fungsionalisme,³⁹ sebagai antitesa dari adanya teori “Benturan Peradaban” yang menjadi bagian dari teori konflik, sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Amartya Sen. Kemudian ia menyatakan berikut:

Tesis benturan peradaban merupakan teori konflik yang berpengaruh kepada pemisahan budaya dan identitas yang berakibat pada konflik dan kelimpahan kekerasan. Konflik modern yang tidak bisa dianalisis secara memadai dengan keluar dari berbagai fenomena dan intrik kontemporer adalah kemudian ditafsirkan sebagai permusuhan kultural yang pelakunya telah ditakdirkan berperan dalam permainan turun-temurun. Padahal pendekatan “peradaban” terhadap konflik kontemporer menjadi sebuah tantangan intelektual tingkat tinggi untuk fokus secara penuh terhadap politik yang berpengaruh dan terhadap proses investigasi serta dinamika kontemporer yang dapat merangsang kekerasan.

³⁸Arifin Bey, *Beyond Civilizational Dialogue: a Multicultural Symbiosis in Service of World Politics*, (Jakarta : Paramadina, 2003), cet. ke-1, h. 225-226.

³⁹Menurut para fungsionalis, masyarakat adalah statis atau masyarakat berada dalam keadaan berubah secara seimbang. Fungsionalis menekankan pada keteraturan masyarakat. Fungsionalis menyatakan bahwa setiap elemen masyarakat berperan dalam menjaga stabilitas. Fungsionalis cenderung melihat masyarakat secara informal diikat oleh norma, nilai, dan moral. Fungsionalis memusatkan perhatian kepada kohesi yang diciptakan oleh nilai bersama masyarakat. Dengan demikian teori konflik adalah kebalikan dari teori fungsional. Lebih detail lihat George Ritzer dan Douglas J Goodman, *Teori Sosiologi Modern* (terj), (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), cet.5, h.117-152, dan 153.

Tidak sulit untuk memahami mengapa seruan pendekatan peradaban sangat mengesankan, karena ia membutuhkan kekayaan sejarah dan jatuh bangunnya analisis kebudayaan, juga analisis politik yang bersifat segera, “sekarang dan kedisinian”. Ternyata kedalaman untuk mencari analisis peradaban pada teori benturan peradaban adalah juga tidak. Bagaimanapun, teori ini merupakan eksklusif dalam menuju jalan yang luas melalui analisis intelektual.⁴⁰

Sementara itu dialog peradaban ini, dalam konteks agama, Ninian Smart⁴¹ berpendapat kita memerlukan suatu *world view* bagi dunia yang juga tidak menjadikan seluruh agama itu sama, tetapi menekankan nilai-nilai komplementer agama dalam membantu membangun peradaban global yang sesungguhnya.... kita perlu melihat agama-agama dalam model konteks yang sama, sebagaimana demokrasi merupakan cara menghilangkan kekerasan dalam memilih kebijakan, demikian juga demokrasi spiritual seharusnya dapat menghilangkan kekerasan inter-religius dan inter-ideologis. Setidaknya perang dingin (dengan sisi religious yang dimiliki) berakhir, dan kita membutuhkan suatu pandangan dunia yang serba mencakup bagi seluruh umat manusia.⁴²

D. Penutup

Dengan demikian, teori “Benturan Peradaban” Samuel Huntington memiliki kebenarannya sendiri jika dilihat dari perspektif ajaran agama yang bernuansa eksklusif dan dipahami secara literalis radikal. Karena setiap agama memiliki ajaran yang bersifat sentripugal (daya pemecah belah) dan sentripetal (daya

⁴⁰Sen, *Identity and....*, h. 42-43.

⁴¹Ninian Smart, adalah seorang peneliti agama-agama. Ia memahami agama dengan pendekatan fenomenologi agama. Menurutnya, agama tidak hanya memiliki dimensi doktrin yang seringkali dimensi ini menjadikan terjadinya peperangan antar ideology/keyakinan agama, tetapi juga agama memiliki beberapa dimensi lainnya yaitu: 1. dimensi ritual, 2. dimensi mitologis, 3. dimensi etik, 4. dimensi sosial, 5. dimensi pengalaman, 6. Material, 7. Emotif, 8. Mistik, 9. Ekonomi. Dimensi agama tersebut berangkat dari fenomena beragama dan bersifat organik. Adapun dimensi awalnya adalah: a. dimensi pemikiran; b. dimensi perbuatan; c. dimensi persekutuan. Lihat: Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, (Collins UK : Fount Paperbacks, 1970).

⁴²Lihat Ninian Smart dalam Peter Connolly (Ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, (Yogyakarta : LKiS, 2002), pada bagian “Pengantar”, h. xiii.

pemersatu). Maka ajaran yang bersifat sentripugal dapat menjadikan terjadinya benturan peradaban. Dalam konsepsi muslim eksklusif atau literalis radikal, term '*jihād*' dapat menjadi senjata ampuh untuk melakukan benturan peradaban ini. Maka untuk menetralkan adanya kelompok fundamentalis dimaksud, dapat dilakukan misalnya beberapa rumusan berikut: *Pertama*, secara intern di wilayah teologis masing-masing agama namun bersamaan, perlu dikembangkan jenis spritualitas dan gambaran ketuhanan yang rumusannya lebih positif dan mendukung pertumbuhan bersama. *Kedua*, di wilayah kognitif, perlu digalang sebagai proyek bersama forum-forum kajian yang berani membahas segala persoalan mendasar dunia manusia secara kritis, terutama otokritik, dan memungkinkan individu menciptakan sendiri keyakinan-keyakinan sintesisnya secara mantap dan mandiri. *Ketiga*, di wilayah kultural, yang perlu dilakukan adalah kegiatan penciptaan dan ekspresi bersama produk-produk budaya apapun bentuknya. *Keempat*, di wilayah ekonomi yang penting adalah upaya-upaya yang menjadikan kita lebih produktif, ahli, dan professional, tidak terus menerus konsumtif dan serba tergantung. *Kelima*, di wilayah politik perlu terus menerus ditekankan kerjasama pluralistik demi kepentingan bersama juga. Dengan demikian, radikalisme bisa diatasi dan agama akan meningkat signifikansinya.

Demikian juga argumen dan kritik Amartya Sen terhadap teori Benturan Peradaban, juga memiliki kebenarannya jika dilihat dari ajaran agama yang bertujuan nilai-nilai perdamaian, dan setiap pemeluk agama memiliki identitas yang tidak hanya dibatasi oleh nilai-nilai agama, tetapi juga identitas lainnya baik sosial, ekonomi, atau budaya. Misalnya nilai-nilai agama dalam konsep Islam, terdapat term '*jihād*' yang dipahami oleh kaum literalis dapat menjadi benturan peradaban, tetapi kemudian jika maknanya dipahami secara utuh, ia dapat menciptakan nilai-nilai harmonis, yang tergambar dalam konsep *ummat*, sebagai bahagian dari makna jihad dalam Islam.

Kemudian terhadap konsep jihad ini dan terhadap tujuan nilai-nilai peradaban, diperlukan analisis penerapan teori fungsionalisme dalam sosiologis, misalnya sebagai antitesa dari akibat teori "Benturan Peradaban". Bahkan suasana konflik di

tangan Lewis A. Coser, dalam bukunya *the function of social conflict*, dapat ditemukan adanya fungsi positif dari konflik, yaitu dapat memperkokoh nilai-nilai integratif, dengan memperhatikan mekanisme dalam teori konflik yang digagasnya. Teori konflik ala Lewis Coser inilah yang nampaknya dapat identik dengan konsep jihad dalam *mainstream* ajaran Islam. Selanjutnya dimungkinkan dilakukan dialog antar peradaban dengan menggabungkan spritualitas agama-agama dan keutamaan paham kebebasan, nilai-nilai kompelementer agama-agama, dan demokrasi spritualitas, sehingga terjadi dialektika simbiosis antar peradaban.[]

Daftar Pustaka

- Bāqī, Muhammad Fuād Abdul, *al-Mu'jam al-Mufakhrash li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Indonesia: Maktabah Dahlan, tt.
- Bey, Arifin, *Beyond Civilizational Dialogue: a Multicultural Symbiosis in Service of World Politics*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- al-Biqā'ī, Burhanuddin Abu Hasan, *Nāz al-Durār fi Tanāsub al-āyāt wa Ṣuwār*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Connolly (Ed), Peter, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations: Remaking of the World Order*, New York: Simon and Schuster, 1997.
- Iyāzī, Muhammad Ali, *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Teheran: muassasat al-Ṭibā'at wa al-Nasyr Wizārat al-Ṣaqāfat al-Irsyād al-Islāmī, 1373 H.
- Khatami, Mohammad, *Membangun Dialog Peradaban*, Bandung: Mizan, 1998.
- al-Khātib, Muhammad Ajjaj, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Lubenah, *Korelasi Konsep Jihad dan Sabar dalam al-Qur'an*, Disertasi UIN Jakarta, 2007.

- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, *Islam as the Basis of State: a Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia*, disertasi Doktor, the University of Chicago, 1983.
- Madjid, Nurcholish, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Rahardjo, Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002.
- Ritzer, George dan Goodman J, Douglas, *Teori Sosiologi Modern* (terj), Jakarta: Prenada Media Group, 2008.
- Sen, Amartya, *Identity and Violence (The Illusion of Destiny)*, New York and London: W.W. Norton & Company, 2006.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudū'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007.
- Sugiharto, Bambang I., "Radikalisme dan Kerjasama Antar Umat Beragama", dalam buku *Masa depan bangsa dan radikalisme agama*, Bandung: Gunung Djati Press, 2006.
- as-Suyuṭī, Imam, *al-Itqān*, juz I, Beirut: Dār al-Fikr, 1979/1399.
- Wahyudi, K. Yudian, *Gerakan Wahabi di Indonesia*, Yogyakarta : Bina Harfa 2009.