

RADIKALISME AGAMA-AGAMA ABAD 21

Afif Muhammad

Dosen LAIN Sunan Gunung Djati Bandung

ملخص

كنا نأمل، بحلول العصر الألفي الجديد ، أن يتحقق السلام العالمي ولكن الأمر بعكس ذلك حيث إن الواقع يدل على تباعه بظهور أعمال العنف الديني الذي يزيد وضع العالم السياسي سوءا . ولم تحدث هذه الأعمال من قبل المسلمين في الشرق فقط وإنما حدثت أيضا من قبل الديانات الأخرى في الغرب. إنما حدثت الأعمال العنيفة من قبل المسلمين في الشرق لأسباب منها : (الأول) تطور ألوان المفاهيم الإيديولوجية في أوساط المسلمين وفقا لمساعدتهم في التحرر من أغلال الاستعمار. (الثاني) تطور الأفكار الإسلامية التي تفهم النصوص الدينية بطريقة حرفية معيارية والتي ترفض إمكانية مجيء الحق من المصادر الأخرى. وهذا من شأنه أن يزيد حدة النزاع أكثر مما حدث قبل . (الثالث) الاضطرابات السياسية في بعض دول العالم الإسلامي مثل فلسطين وأفغانستان بينما الغرب يقف منها موقفا غير عادل. أما أعمال العنف في الغرب فتظهر لأسباب منها النزعة الرأسمالية التي انتهت إلى النزعة الاستعمارية. وفي نفس الوقت ما يزال الغرب في خوف من الحركات العنيفة التي يمكن أن تحدث من قبل بعض المسلمين الذين يقومون بمقاومة ضد موقف الغرب الغير العادل. وفي إندونيسيا ظهرت أعمال العنف إثر حادثة ١١ سبتمبر 2001 وهي النزاع بين القبائل التي يتورط فيها أصحاب الأديان المختلفة وانفجار القبائل في بعض المعابد وفي جزيرة بالي وفي فندق مريوت، هذه الأحداث كلها تهدد الأمن لحياة المجتمع بصفة عامة. في مثل هذه الظروف لا بد لكل إنسان -أيا كان دينه- أن يحاول بكل جهد لحل هذه القضية بفتح الحوار بين الأديان والثقافات بالإضافة إلى نشر العدالة سواء كانت في المجال الاقتصادي أم السياسي.

Abstrak

When the world will come to the millennium era, there are some hopes that the world will be more peaceful. However, the phenomena emerged prior to the millennium era is on the other way around. One of the phenomena is the rise of religious radicalism which worsened the political system of the world.

Religious radicalism is not only happened in Muslim world, but it also happened to other religions in the West. In the East, Islamic radicalisms are occurred due to some factors. First, the development of ideological understanding in Muslim society is happened simultaneously with their struggle too free their countries from Western colonialism. Second, normative and textual understanding of Islam developed which disregard the truths from other parts. The third is uprising of the resistant attitudes of Muslims in several parts of the world such as Palestine and Afghanistan, along with the unjust way of behaving of Western countries to some Muslims. Meanwhile, religious radicalism in the West was, due, in part, to capitalism and colonialism. In Indonesia, religious radicalism emerged along with the incident of 11 September 2000. Religious conflicts and Bali Bombings are several of the religious radicalism. Therefore, all the adherents of any religions should try their best to overcome this problem by conducting religious and cultural dialog among them, along with the fair and just attitude among them as well.

Keywords: radikalisme agama, era globalisasi, pluralisme, kekerasan

A. Pendahuluan

Ketika kita berbicara tentang agama, di situ terdapat dua pengertian penting yang terlebih dulu harus dijelaskan. Pertama, agama sebagai suatu doktrin dan ajaran yang termuat dalam kitab-kitab suci, dan kedua agama sebagai aktualisasi dari doktrin tersebut yang terdapat dalam sejarah.¹ Doktrin-doktrin agama bersifat ideal. Ia menghendaki para pemeluknya untuk mengamalkan doktrin-doktrin tersebut dalam bentuknya yang paling baik. Namun dalam kenyataannya, seringkali pengamalan tersebut jauh dari bentuk ideal yang dikehendaki agama tersebut. Karenanya, agama acapkali menampakkan diri sebagai sesuatu yang berwajah ganda,

¹Nurcholish Madjid membedakan kedua pengertian ini dengan istilah *Doktrin* dan *Peradaban*. "Islam Doktrin," misalnya, adalah Islam yang terdiri dari seperangkat ajaran ideal dalam bentuk wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., yang kemudian dihimpun dalam kitab suci al-Qur'an. Sedangkan Islam peradaban adalah Islam yang diamalkan oleh para pemeluknya yang memiliki sifat historis, yakni pengamalan-pengamalan yang menyejarah dalam kehidupan umat manusia. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992). Sementara Sayyed Hossein Nashr menggunakan istilah Islam Ideal dan Islam Realita. Lihat Sayyed Hossein Nashr, *Islam Cita dan Islam Fakta*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1984).

dalam arti bahwa, wujud dari pengamalan ajaran suatu agama berbeda jauh dari ajaran yang sebenarnya diinginkan oleh agama itu sendiri. Semua agama, misalnya, menyerukan perdamaian, persatuan dan persaudaraan. Tetapi pada tataran pengamalan ia menampakkan diri sebagai kekuatan yang garang, beringas, penyebar konflik, bahkan tak jarang menimbulkan peperangan.² Wajah ganda tersebut terlihat, pertama-tama, dalam doktrin-doktrin agama itu sendiri; yakni seruan menuju keselamatan yang dibarengi dengan kewajiban untuk mengajak orang lain menuju keselamatan tersebut. Setiap agama memiliki kedua sisi tersebut, dan dari sisi yang disebut terkemudian itulah, lazimnya, konflik dan kekerasan terjadi. Singkatnya, agama menjanjikan perdamaian dan menyerukan keselamatan, tapi pada saat yang sama ia sering menebar kekerasan. Sesekali ia dapat merupakan faktor pemersatu, dan pada kali lain ia dapat mencabik-cabik persatuan ia anjurkan sendiri.

Tulisan ini mencoba menguraikan hubungan antar umat beragama yang ada pada abad industri dan era globalisasi. Pembicaraan tidak ditujukan pada pemaparan konflik-konflik yang terjadi di dalamnya, atau yang muncul di wilayah tertentu, tetapi lebih diarahkan pada pelacakan sumber-sumber yang diduga kuat mewarnai hubungan tersebut. Dengan demikian, analisis yang dilakukan, difokuskan pada fenomena-fenomena sangat umum yang mewarnai era globalisasi. Selanjutnya, sekiranya bisa, tulisan ini juga akan mengemukakan langkah-langkah yang dipandang mungkin untuk dilakukan dalam menghindari konflik-konflik. Pendekatan yang dilakukan lebih bercorak sosio-historico-fenomenologis. Yakni memahami peristiwa-peristiwa sebagai fenomena dari interaksi sosial yang dilatarbelakangi oleh cara pandang dan pemahaman tertentu yang dimiliki oleh para penganut berbagai agama. Penelusurannya kadang-kadang dilakukan hingga agak jauh ke belakang.

B. Agama pada Era Industri dan Globalisasi

Saat ini umat manusia telah memasuki abad ke-21 yang sekaligus merupakan millenium baru. Secara populer era yang kita masuki dewasa

²Johan Effendi, "Dialog Antar Agama, Biasakah Melahirkan Teologi Kerukunan," dalam *PRISMA*, No. 5, Juni 1978, (Jakarta : LP3ES), hlm. 13.

ini disebut dengan era informasi dan era globalisasi. Perubahan-perubahan yang terjadi di dalamnya menyentuh hampir seluruh aspek kehidupan manusia, sejak aspek ekonomi hingga aspek nilai-nilai dan moral. Secara sederhana era global dapat diilustrasikan dengan persaingan sengit dalam bidang ekonomi dan politik, kemajuan sains dan teknologi, arus informasi yang sangat cepat, dan perubahan sosial yang sangat tinggi.³

Jika di awal abad ke-20 orang masih merasakan adanya sekat-sekat kebudayaan, maka dengan topangan teknologi tinggi dalam bidang komunikasi informasi berjalan sangat cepat dan menyebabkan sekat-sekat budaya itu kini semakin mencair dan kabur. Dalam era informasi ini, budaya umat manusia yang beragam dapat bertukar-tempat secara sangat cepat bagaikan air pasang yang mengalir ke mana ia mau. Membendung dan menghindari arus informasi, saat dunia sudah kehilangan batas-batas geografisnya, betul-betul merupakan usaha yang sia-sia.

Era global juga berarti pasar terbuka yang diwarnai dengan persaingan sengit dalam bidang ekonomi dan politik. Proteksi-proteksi, dengan begitu, dipandang sebagai penentangan terhadap keterbukaan, yang karenanya semua bangsa diharuskan membuka pintu selebar-lebarnya bagi produk-produk asing dalam bentuknya yang mana pun, tak terkecuali kebudayaan. Itu sebabnya, salah satu isu yang diasumsikan bakal mencuat secara kuat ke permukaan adalah pluralisme. Di situ perbedaan-perbedaan dipandang sebagai suatu kemestian, bahkan dijadikan tulang punggung bagi eksistensi suatu negara,⁴ sementara penekanan dan pemasangan pendapat dipandang sebagai pelanggaran terhadap hak-hak asasi manusia. Dalam hubungan ini, kita diingatkan oleh semangat Peguy, sebagaimana dikutip Andre Siegfried, yang mengatakan, "Kita menolak untuk menerima dogma-dogma negara yang selalu mendikte, sama seperti penolakan kita terhadap dogma-dogma

³ John Naisbitt, *Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives*, (New York: Warner Books, 1984), hlm. 35.

⁴ J. Bronowski & Bruce Mazlish, *The Western Intellectual Tradition*, (New York, Harper and Row, 1962), hlm. 391.

gereja. Lebih baik menciptakan seratus jiwa yang bebas daripada beribu-ribu jiwa tanpa bentuk dan terbelenggu.”⁵

Dengan hilangnya batas-batas geografis ini, segala persoalan yang muncul di satu bagian dunia secara langsung merupakan persoalan umat manusia secara keseluruhan. Peristiwa yang terjadi hari ini di bagian paling timur dunia, dalam waktu yang sama dapat diketahui oleh seluruh bagian dunia lainnya. Dalam kondisi global seperti ini, persoalan-persoalan yang semula dapat diselesaikan secara intern oleh suatu negara dan bangsa sudah tidak lagi dapat dipecahkan tanpa melibatkan negara atau bangsa lain. Ketika negara-negara di Asia-Pasifik berbicara tentang pasar bebas, maka saat itu pula hak-hak asasi manusia di kawasan ASEAN langsung dipersoalkan, dan ketika Prancis berhadapan dengan masalah pengangguran dan ketenagakerjaan, mereka tak lagi dapat menyelesaikan persoalan yang mereka hadapi itu tanpa melibatkan Aljazair dan Maroko.⁶

Dalam dua kondisi ini, umat manusia dihadapkan pada persaingan sengit yang membuat setiap bangsa semakin terdorong untuk menguasai sebanyak mungkin sumber-sumber kekayaan dan pasar-pasar bagi berbagai produk.⁷ Dengan demikian, yang muncul pada era global adalah masyarakat industri yang merupakan hasil dari modernisme dan kapitalisme yang dilahirkan oleh renaissans Barat. Alfin Tofler mengilustrasikan industrialisme sebagai suatu peradaban dan sistem sosial. Ia bukan sekedar suatu sistem ekonomi dan politik semata, melainkan suatu kebudayaan, yakni seperangkat institusi sosial, suatu epistemologi, dan suatu gaya hidup yang terintegrasi.⁸

Masyarakat industri hanya bisa terwujud jika terdapat produksi secara mekanis dalam pabrik-pabrik dan perusahaan-perusahaan — hal-hal yang menjadi ciri dari, dan yang memberi bentuk pada, masyarakat

⁵ Andre Siegfried, *Nations have Souls*, (New York: Putnam's Sons, 1952), hlm. 52.

⁶ Roger Garaudy, *al-Uṣūliyyat al-Mu'āsirat: Asbābuhā wa Madzāhibuhā*, (Paris: Dar 'Am Alfain, 1992), hlm. 24. Terjemah Indonesia untuk buku ini telah penulis kerjakan dan diterbitkan dengan judul *Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Lainnya*, (Bandung: Pustaka Salman, 1994).

⁷ Eric Formm, *Memiliki dan Menjadi; tentang Dua Modus Eksistensi*, (Jakarta, LP3ES, 1987), hlm. 21.

⁸ Alfin Tofler, *Future Shock*, (New York: Bantam Book, 1970), hlm. 11.

industri. Usaha-usaha ini dapat berupa pemilikan alat produksi dan pengelolaan perorangan seperti yang terdapat dalam kapitalisme, atau pemilikan dan pengelolaan alat-alat produksi oleh negara seperti yang terdapat dalam komunisme. Apa pun bentuk yang diterapkan, unsur yang tidak dapat ditinggalkan adalah usaha kolektif yang diaplikasikan berdasar penerapan metode ilmu pengetahuan atau semangat ilmu pengetahuan.⁹ Di situ nilai-nilai moral acapkali harus dikorbankan. Karenanya, selain bercorak kapitalistik, masyarakat industri adalah masyarakat sekular yang materialistis, pragmatis, dan hedonis.

Tiba di sini kita melihat bahwa, pluralisme dan keterbukaan yang muncul pada era industri dan globalisasi menampakkan diri dalam bentuk persaingan sengit. Di situ manusia dihadapkan pada persaingan global dalam semua bidang. Siapa yang kuat dialah yang akan memenangkan persaingan, dan siapa yang lemah dia harus menyerah pada sistem yang dianut oleh pihak yang kuat. Di situ akan muncul pihak yang menang dan pihak yang kalah. Dalam kondisi seperti ini, menurut Bassam Tibi, peradaban Barat, tanpa bisa dibendung, akan membanjiri seluruh penjuru negeri-negeri Muslim.¹⁰

Dalam fenomena ini, keadilan sosial jelas tidak akan terwujud. Sebab, meski pun para teoritis sosial mengatakan bahwa, dalam masyarakat industri ketidaksetaraan ekonomi akan semakin rendah, namun dalam praktiknya justru terlihat semakin tinggi dan tajam. Ketidakadilan sebagaimana tercermin dalam ketidaksetaraan distribusi pendapatan dalam struktur sosial masyarakat industri, merupakan faktor yang sangat potensial dalam melahirkan konflik.

Pengaruh abad industri tidak saja menyentuh aspek ekonomi, tetapi juga moral dan agama. Agama pada era ini juga mengalami proses “industrialisasi” — sebuah proses yang mereduksi agama sedemikian rupa, sehingga kehilangan nilai-nilai kasih-sayang yang dilambangkan dalam unsur keibuan (matriasentris).

Seperti yang dikatakan Backhofen, masyarakat manusia disusun sesuai dengan dua prinsip: Matriasentris dan Patriasentris. Prinsip

⁹ Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), hlm. 48.

¹⁰ Bassam Tibi, *Krisis Peradaban Islam Modern*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. 5.

Kebundaan berpusat pada gambaran seorang ibu yang penuh kasih-sayang. Prinsip ini adalah prinsip cinta-kasih tanpa syarat; ibu mencintai anak-anaknya bukan karena anak-anak itu menyenangkan, tetapi karena anak-anak itu adalah anak-anaknya (atau anak-anak wanita lain). Karenanya, cinta kasih seorang ibu tidak dapat diperoleh dengan perilaku baik dan tidak dapat hilang oleh kemaksiatan. Dalam bahasa Ibrani, kasih sayang adalah *Rachamim*, berasal dari *Rechem*, artinya “rahim” seorang ibu.

Sebaliknya, cinta kasih seorang ayah adalah cinta-kasih yang bersyarat. Ia tergantung pada prestasi dan perilaku baik si anak. Ayah adalah orang yang sangat mencintai anaknya yang mirip dengan dirinya. Cinta kasihnya dapat hilang karena pembangkangan si anak, namun dapat diperoleh kembali jika si anak menyesali perbuatannya yang keliru dan menunjukkan ketaatannya kembali. Dengan demikian, cinta kasih ayah didasarkan atas prinsip keadilan.¹¹

Unsur kasih sayang tanpa syarat dan cinta kasih berdasar keadilan tersebut diperlihatkan oleh Islam dalam sifat Rahman dan Rahim Allah. Para mufassir biasanya menginterpretasikan Al-Rahman dengan kasih-sayang Allah yang tidak terbatas dan bersyarat. Allah memberikan segala kebutuhan hamba-Nya di dunia ini tanpa perduli apakah mereka kafir dan musyrik kepada-Nya, atau beriman dan tunduk kepada perintah-Nya. Sedangkan Al-Rahim lebih diartikan sebagai kasih-sayang Allah hanya bagi orang-orang yang patuh dan taat kepada-Nya kala mereka menghadap kepada-Nya di akhirat.¹² Kasih sayang yang seperti ini adalah kasih sayang yang didasarkan atas prinsip keadilan.

Pada abad industri dan globalisasi, agama Kristen-Katholik telah kehilangan unsur keibuan, dan agama Islam nyaris kehilangan unsur Rahman. Yang lebih menonjol pada agama-agama tersebut adalah unsur ayah dan unsur Rahim. Artinya, para penganut agama-agama abad industri dan era globalisasi hanya bersikap santun kepada orang-orang yang mau

¹¹J. Backhofen, *Myth, Religion and the Mother Right: Selected Writing of Johann Jakob Backhofen*, edited by J. Campbell, (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 68.

¹²Lihat Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1978), j. I; Hasbi Ash-Shiddiqie, *Tafsir al-Nur*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1969), j. I; dan kitab-kitab tafsir lainnya.

memeluk agama mereka, dan cenderung bersikap memusuhi terhadap orang-orang yang memeluk agama lain.

Abad industri dan era global adalah abad kejayaan sains dan teknologi. Pada era ini temuan-temuan yang dihasilkan oleh umat manusia tampak sangat spektakular dan bergerak demikian cepat. Pesatnya kemajuan sains dan teknologi terlihat dari susul-menyusulnya temuan-temuan yang dihasilkan umat manusia. Dalam waktu yang sangat cepat suatu temuan menghasilkan temuan yang lain, sebelum orang mempunyai cukup waktu untuk menyadari temuan yang pertama, sehingga suatu temuan yang semula dianggap canggih, tiba-tiba saja telah menjadi usang hanya dalam tempo beberapa tahun saja. Perubahan begitu cepat terjadi, sampai-sampai Alvin Tofler menggunakan istilah “Future Shock” untuk melukiskan penyakit paling mengganggu yang dihadapi umat manusia di masa depan. Yakni, “kepeningan yang sangat hebat karena manusia terlalu cepat sampai ke depan.”¹³

Cepatnya perkembangan sains dan teknologi hampir tak dapat diikuti bahkan dengan imajinasi sekali pun. Contoh yang sangat bagus untuk itu adalah dua benda yang dipamerkan oleh Lembaga Smithsonian. Yang satu komputer komersial pertama, yang sekarang sudah menjadi benda antik dalam usia enambelas tahun, dan yang lain adalah kapsul luar angkasa John Glenn. Umurnya, saat dipamerkan, belum lebih dari tiga tahun, tetapi sudah menjadi benda kuno yang disimpan di museum.¹⁴

Karena adanya fenomena seperti itu, maka sains dan teknologi pada abad industri dan era globalisasi nyaris didewakan. Tetapi karena wataknya yang bebas nilai (*value free*) dan sarat dengan materialisme, ia justru menggusur nilai-nilai kemanusiaan manusia sendiri. Eric Fromm mengatakan bahwa, masyarakat industri adalah masyarakat yang semata-mata dikuasai oleh mesin dan diarahkan untuk mendapatkan hasil sebanyak mungkin, kemudian menggunakannya. Mereka diatur oleh komputer, dan dalam proses ini manusia sendiri hanya menjadi bagian dari seluruh mesin itu: diberi makan dan dihibur secukupnya, dan dengan demikian ia bersikap pasif, tidak hidup, dan mempunyai perasaan yang

¹³ Alvin Tofler, *Future Shock*, hlm. 11.

¹⁴ Brickman & Lehrer, *Automation, Education and Human Values*, (New York: Thomas Crowell Company, 1969), hlm. 55.

kerdil.¹⁵ Penguasaan atas sains dan teknologi telah membuat manusia, dari waktu ke waktu, semakin yakin akan kecakapan dirinya dalam menaklukkan alam. Lalu alam pun dieksploitasi dan diperkosa. Sayangnya, harga yang harus dibayar terlalu mahal: masyarakat dirusakkan oleh persaingan yang kejam, hilangnya norma-norma tradisional, lingkungan yang hancur, dan lenyapnya nilai-nilai spiritual.¹⁶ Pendeknya, dengan teknologi yang diciptakannya manusia tampaknya mau menggali lubang kuburnya sendiri. Manusia menjadi terasing dari lingkungannya, masyarakatnya, dan menjadi tidak paham tentang dirinya sendiri. Ia seakan hanya menjadi roda penggerak dalam sistem produksi-konsumsi.¹⁷

Pertanyaannya adalah: mengapa sains dan teknologi yang telah berhasil menyinari dan meningkatkan nilai eksistensi manusia pada waktu yang bersamaan dapat memurukkan martabat manusia itu sendiri?

Salah satu jawabannya adalah karena sejak awal sains dan teknologi lahir dari, dan dibesarkan oleh, pertarungan sengit antara kaum ilmuwan melawan Gereja yang untuk periode tertentu berlaku bengis terhadap dirinya. Akibatnya, sains dan teknologi memiliki watak menentang Tuhan dan memendam dendam kesumat terhadap agama. Inilah yang melahirkan eksistensialisme dan sekularisme yang menjadi biang keladi bagi hilangnya nilai-nilai spiritual dari diri masyarakat industri. Dalam hubungannya dengan sains dan teknologi, manusia membayangkan dirinya sebagai Tuhan,¹⁸ dan melalui industri manusia ditempatkan, kalau tidak menjadi permainan sains dan teknologi, pasti sebagai penguasa tunggal atas alam, seraya menolak otoritas Tuhan dalam mengatur alam dan masyarakat.¹⁹

Rasionalisasi dan sekularisasi adalah salah satu gaya hidup masyarakat industri. Dalam kerangka ini agama ditempatkan secara terpisah

¹⁵Erich Fromm, *The Revolution of Hope*, (New York: Bantam Books, 1968), hlm. 1.

¹⁶E. F. Schumacher, *Keluar dari Kemelut*, terjemah Mochtar Pabotinggi, (Jakarta: LP3ES, 1981), hlm. 11.

¹⁷Ernest Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan*, terjemah Alois A. Nugroho, (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 4.

¹⁸Eric Fromm, *The Revolution of Hope*, hlm. 187.

¹⁹Sayyed Hossein Nasr, *Nestapa Manusia Modern*, (Bandung: Pustaka Salma, 1985), hlm. 98.

dari kegiatan ekonomi dan industri, sosial dan politik, juga dari sains dan teknologi. Kendati demikian, akan tetap muncul “agama” baru dalam bentuk sistem yang menjadi penggerak dan rujukan perkembangan masyarakat industri. Eric Fromm menyebut agama baru itu sebagai “Agama Industri.” Agama ini berakar dalam struktur watak masyarakat modern, tetapi tidak diakui sebagai agama. Pusatnya adalah rasa takut dan ketaatan pada otoritas-otoritas keayahan (jantan) yang penuh kuasa. Yang keramat dalam agama industri ini adalah unsur kerja, kekuasaan, keuntungan, pemilikan, dan pembuyaran ikatan-ikatan solidaritas. Agama ini bisa disebut sebagai agama “rahasia,” dalam arti, jika seseorang, misalnya memuja kekuasaan, sementara secara formal ia mengaku sebagai penganut agama cinta-kasih, maka agama kekuasaan adalah agama rahasianya, sedangkan agama resminya, misalnya Kristen, hanyalah suatu ideologi.²⁰ Di situ agama industri mereduksi manusia menjadi budak ekonomi dan mesin-mesin yang mereka buat dengan tangan mereka sendiri.

Karena itu kritik terhadap sains dan teknologi yang dilancarkan para sarjana, baik di Barat, dan lebih-lebih lagi di Timur, mulai bermunculan. Pada umumnya, kritik tersebut ditujukan pada kegagalan sains dan teknologi dalam meningkatkan nilai eksistensi manusia. Alih-alih memberikan ketenteraman hidup kepada manusia, yang diberikan oleh sains dan teknologi justru kegelisahan dan konflik. Bertrand Russel mengatakan, “Manusia secara abadi terlibat dalam tiga konflik dasar: melawan alam, melawan orang lain, dan melawan dirinya sendiri.”²¹

Akibat sikap sekular sains dan teknologi ini, maka agama menjadi terasing dari kehidupan sosial, dan lama kelamaan mengalami apa yang disebut dengan krisis relevansi. Krisis relevansi adalah ungkapan tentang posisi agama di luar kehidupan sosial dan tidak adanya konsep-konsep yang diberikannya dalam menyelesaikan problem-problem kemanusiaan. Agama seakan terpenjara dalam hati, pasif dan tidak teraktualisasikan dalam kehidupan nyata. Ia seakan hanya merupakan himpunan nilai, ide, norma, doktrin dan keyakinan, yang tidak peduli terhadap kejadian

²⁰ Eric Fromm, *The Revolution of Hope*, hlm. 165-176.

²¹Bertrand Russel, *New Hopes for a Changing World*, (London: George Allen and Unwin, 1951), hlm 18.

dan problem sosial yang ada di sekitarnya. Karenanya, abad 20 juga ditandai dengan munculnya gerakan yang menuntut partisipasi aktif agama dalam menyelesaikan problem kemanusiaan. Tuntutan seperti ini terlihat, misalnya, dalam munculnya gerakan yang kemudian populer disebut dengan Teologi Pembebasan di Amerika Latin.

Teologi Pembebasan muncul di Amerika Latin ketika negara-negara di kawasan ini berhadapan dengan pemerintahan yang korup, tiranik, dan totaliter. Para pendirinya, yakni Kardinal Gutierrez, seorang Protestan dari Peru, Leonardo Pouf, seorang Franciscan dari Brazil, Ellacoria, seorang Yesuit dari Salvador, dan Segundo, seorang Yesuit dari Uruguay, menegaskan bahwa, tidaklah cukup bagi Gereja dengan hanya menyodorkan firman-firman dan pesan-pesan moral yang terlepas dari sejarah dan kehidupan sehari-hari. Karena itu mereka mengaitkan pembebasan manusia secara historis, yakni pembebasan sosial dan politik, dengan pembebasan dari dosa. Teologi harus sadar akan tugas penting dan pengalaman sosial Gereja yang telah menetapkan agar ia menentukan sendiri perjalanan hidupnya yang khas. Oleh karena itu, wajib dilakukan perombakan terhadap teologi tradisional.²² Maksudnya, teologi hendaknya juga melibatkan diri dalam persoalan-persoalan pembangunan dan pembebasan umat manusia dari penderitaan dan kemiskinan. Dalam pemerintahan yang korup, tiranik dan totaliter seperti pada banyak pemerintahan di Amerika Latin, teologi diharapkan tidak hanya memainkan peranan sebagai pelayan rohaniah, yaitu fungsi yang sangat sempit dan suplementer, tetapi harus melibatkan diri dalam pergulatan politik.²³ Jauh sebelum itu, Paul Tillich juga merasakan adanya ketidak-perdulian Gereja terhadap dekadensi yang ada di sekitarnya. Karenanya, dia menegaskan tentang perlunya pendekatan kontekstual terhadap sistem-sistem teologia. Menurutnya, setiap sistem teologi harus memenuhi dua syarat dasar yang mencakup, pertama, ungkapan tentang kebenaran Injil, dan kedua, interpretasi atas kebenaran tersebut di setiap generasi. Dengan kata lain, teologi harus bergerak antara dua kutub, yakni "The eternal truth of its

²² Roger Garaudy, *al-Uṣūliyyat al-Mu'āṣirat: Asbābuhā*, hlm. 24.

²³ Th. Sumartana, "Teologi Pembebasan, Kepala Tangan Sang Uskup," dalam *Agama dan Tantangan Zaman* (Pilihan Artikel Prisma Tahun 1975-1984), (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 299.

foundation, and the temporal situation in which the eternal truth must be received.”²⁴

Gema Teologi Pembebasan ini menjalar pula ke Asia. Kardinal Sin dari Philipina melibatkan diri secara intensif dalam perjuangan menumbangkan pemerintahan Ferdinand Marcos,²⁵ dan keterlibatan agama dalam pembangunan di Indonesia pun semakin dipersoalkan.²⁶ Karena itu, manusia pada era industri kembali melirik kepada agama. Agama, dengan nilai-nilai spiritual yang dimilikinya, diharapkan memberikan sumbangan bagi pemecahan berbagai problem yang sekarang dihadapi umat manusia. Harapan bagi keterlibatan agama dalam problem-problem kemanusiaan di masa mendatang diasumsikan semakin meningkat. Karenanya, bukanlah tanpa alasan jika Naisbitt menyebut abad mendatang sebagai Abad Kebangkitan Agama.²⁷

Masyarakat industri yang hidup pada era globalisasi yang bercirikan pluralisme, sangat membutuhkan agama yang sanggup memaknai hidup dan kehidupan manusia, bersikap terbuka dan toleran. Ia haruslah agama yang tidak saja mengajarkan doktrin-doktrin teologis, tetapi juga harus dapat memberikan landasan-landasan keilmuan dan keimanan dalam memecahkan berbagai problem kemanusiaan.²⁸ Ia haruslah agama yang, selain memberikan nilai-nilai spiritual, juga alternatif dalam bentuk institusi-institusi yang memiliki karakter integratif-inovatif.²⁹

²⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology*, (London: Nesbet and Company, 1955), j. I, hlm. 3.

²⁵ Afif Muhammad, “Teologi Pembebasan, Proses De-Sekularisasi Yang Mulai Bergerak,” *Jurnal Wawasan*, (Bandung, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati, 1985), No. XVII, hlm. 16.

²⁶ Di Indonesia muncul teologi pembangunan di kalangan NU dan Teologi Transformatif di kalangan Muhammadiyah, dengan tujuan yang hampir sama dengan tujuan yang dimiliki oleh Teologi pembebasan. Lihat Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan*, (Yogyakarta: LKPSM, 1989). Nurcholish Madjid juga menegaskan pentingnya kaum Muslim memiliki moralitas yang serupa dalam membasmi kemiskinan dan meningkatkan kesejahteraan. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 409-422.

²⁷ John Naisbitt, *Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives*, hlm. 124.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 124.

²⁹ Fazlur Rahman, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Pustaka Salman, 1985), hlm. 48.

C. Pemahaman dan Pengamalan Agama pada Era Globalisasi dan Pengaruhnya terhadap Konflik Antar Pemeluk Agama

Hilangnya unsur keibuan dalam agama Kristen dapat dilacak dari perkembangan industrialisasi di Eropa Barat semenjak Renaissance. Tidak perlu dibuktikan lagi bahwa, sejarah industrialisasi Eropa adalah sejarah tentang penaklukan, penindasan, kekerasan, dan pendudukan. Hampir tidak ada satu bangsa di Eropa pun yang bisa dikecualikan dari ciri-ciri tersebut. Dengan reformasinya, Luther telah menciptakan agama Kristen yang patriarkal di Eropa Utara, yang bertumpu pada kelas menengah di kota-kota dan penguasa-penguasa sekular, serta menjadikan kerja sebagai inti dari religiusitasnya. Di balik agama Kristen yang sejati, muncul agama baru, yakni "Agama Industri." Dengan pemujaannya terhadap kekuatan, kekuasaan, dan pemilikan, manusia dirubah menjadi serigala-serigala yang saling memangsa satu sama lain (*Homo homini lupus*).

Dengan begitu, pada dasarnya yang melahirkan kekerasan adalah rantai-rantai peradaban. Alih-alih melahirkan perdamaian dan memeratakan keadilan, industrialisasi dan globalisasi justru menciptakan kekerasan dan penindasan. Persaingan akan mendorong pihak yang lemah untuk mempertahankan diri, dan jika keadilan tetap tidak dapat diwujudkan dengan cara damai, maka kekerasan pun akan muncul. Walhasil yang sebenarnya yang menciptakan kekerasan adalah ketidakadilan itu sendiri, dan itu merupakan kekerasan dalam bentuknya yang lain. Di situ industrialisasi merubah manusianya Rousseau menjadi manusianya Hobbes. Jika Rousseau mengatakan bahwa, "Manusia pada dasarnya merupakan ciptaan yang polos, mencintai diri secara spontan, altruis dan tidak egois,"³⁰ maka Hobbes mengatakan bahwa, "Kekerasan merupakan keadaan alamiah manusia (state of nature) dan hanya suatu pemerintahan yang menggunakan kekerasan dan memiliki kekuatanlah (Leviatant) yang dapat mengatasi keadaan itu."³¹

Sementara itu, kemajuan sains, dan teknologi yang tak terkendali, seperti yang telah disinggung terdahulu, telah menyebabkan hilangnya nilai-nilai spiritual dan terjadinya alienasi. Keterasingan tersebut

³⁰ Franz Magnis Suseso, *Etika Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1987), hlm. 238.

³¹ *Ibid*, hlm. 200.

menyebabkan manusia modern melarikan diri dan bergabung dalam kelompok-kelompok spiritual dan sekte-sekte keagamaan radikal, seperti kelompok Jim Johnes, David Coresh, dan yang paling akhir Heaven's Gate yang dipimpin oleh Marshall Applewhite, yang melakukan bunuh diri massal. Fenomena ini dapat dipahami sebagai gerakan protes terhadap tatanan masyarakat yang mengabaikan nilai-nilai spiritual dan menjadi budak sains dan teknologi.

Uraian di atas menunjukkan bahwa, agama Kristen dan Katholik yang ada pada masa industri adalah agama yang pada dirinya tersembunyi watak keras. Semangatnya adalah semangat kekuasaan dan kekuatan, yang memandang orang lain di luar dirinya sebagai musuh. Ia adalah agama yang menonjolkan unsur keayahan yang harus dipatuhi dan ditaati, dan bukan agama yang memiliki unsur keibuan yang memberikan kasih-sayang kepada seluruh umat manusia.

Ketika ia disebarkan ke luar Eropa melalui imperialisasi dan pendudukan negeri-negeri jajahan, watak itulah yang dibawanya. Ia menganggap bangsa-bangsa lain sebagai orang-orang kafir yang harus dikuasai dan ditundukkan di bawah perintahnya. Ia menganggap orang-orang lain yang berada di luar agamanya sebagai orang-orang kafir yang mesti dikuasai dan dipaksa menjadi pengikutnya. Jika tidak mau, mereka bisa dibunuh. Karena itu Luther mengatakan, "*Heretics are not to be disputed with, but to be condemned unheard, and whilst they perish by fire, the faithful ought to pursue the devil to its source and bathe their hands in the blood of the Catholics bishop,*" maka St. Augustine membalasnya dengan mengatakan, "*It was better that heretics should be purged of their sin than that they should be die unsave.*"³²

Hasilnya adalah kolonialisasi negeri-negeri Timur yang mayoritas penduduknya berbeda agama dengan mereka. Sekitar abad ke-16 orang-orang Barat mulai menjelajahi negeri-negeri Timur. Dengan semangat kekuasaan dan pemilikannya, negeri-negeri baru itu mereka jadikan negeri-negeri jajahan yang dieksploitasi bukan untuk kesejahteraan negeri-negeri itu, melainkan untuk kemakmuran mereka sendiri.

Industrialisasi dan kolonialisasi Barat atas Timur, melahirkan dampak yang sangat besar tidak saja pada bidang sosial dan politik, tetapi

³² Vernon, *Sociology of Religion*, hlm. 254.

juga dalam bidang keagamaan. Ia telah menciptakan suatu bentuk pemahaman keagamaan yang khas di negeri-negeri yang mereka jajah, khususnya negeri-negeri Muslim. Karakter ini sangat berpengaruh terhadap bentuk hubungan antara umat beragama yang sarat dengan sengketa dan bentrokan-bentrokan yang berkepanjangan.

Pada dasarnya bangsa Timur adalah bangsa yang cinta damai dan toleran, memelihara keselerasan dengan lingkungan dan menyatu dengan alam. Negeri-negeri mereka adalah negeri-negeri para resi dan pendeta yang menekankan kehalusan budi dan anti kekerasan. Kehalusan dan kelembutan itu bahkan tetap terlihat ketika, misalnya, Gandhi melakukan perlawanan melalui Gerakan Swadesinya. Gerakan Swadesi adalah perlawanan terhadap kekejaman dan kekerasan dengan kelembutan dan kebisuan, karena di dalam kelembutan dan kebisuan itu tersimpan kekuatan yang maha dahsyat. Tetapi industrialisme dan kolonialisme telah merubah negeri para pertapa itu menjadi negeri-negeri yang penuh pergolakan.

Jika di Barat agama telah mengalami industrialisasi, maka di Timur, agama—khususnya Islam—mengalami suatu proses yang mungkin dapat disebut sebagai ideologisasi. Ideologisasi ini terjadi ketika bangsa-bangsa Timur harus berjuang membebaskan dirinya dari kekuasaan penjajah. Di situ, agama dijadikan landasan perjuangan, yang dengan demikian perjuangan tersebut memperoleh nilai-nilai sakralnya. Lantas muncullah jargon-jargon “Jihad fi Sabilillah,” “Perang Sabil,” dan “Mati syahid,” bahkan “Perang Agama.”³³

Proses tersebut dimulai dengan identifikasi (pemberian identitas) yang memisahkan secara tegas mana kawan dan mana lawan, kemudian

³³Ketika Amerika Serikat dan pasukan Multi-nasional menyerbu Irak, Presiden Saddam Hossein memaklumkan bahwa, perang yang diterjuni negaranya adalah Perang Agama. Dengan begitu dia berharap bangsa-bangsa di negeri-negeri Muslim lainnya akan berpihak kepadanya. Sebab, “Perang Agama” adalah perang suci yang dapat menembus batas-batas geografis dan kebangsaan, dan dengan begitu melibatkan secara total kaum Muslim di seluruh dunia. Kalau hal itu terjadi, maka Perang Dunia pasti tak dapat dihindari. Itu sebabnya, maka Munawir Syadzali, Menteri Agama RI waktu itu, menolak seruan itu, seraya menegaskan bahwa, Perang Irak dan Amerika Serikat tersebut bukan Perang Agama.

dilanjutkan dengan redefinisi total ajaran Islam yang diarahkan untuk menegaskan identitas tersebut. Identifikasi dan redefinisi tersebut dilakukan tidak saja pada ajaran agama dalam pengertian sempit, misalnya yang menyangkut definisi iman-kufur, Mukmin-kafir, tetapi meluas ke seluruh aspek kehidupan misalnya, Negara Islam-Negara Kafir, Masyarakat Islam-Masyarakat Jahiliah, bahkan hingga hal-hal yang sangat kecil, misalnya cara berpakaian.³⁴ Dengan pendefinisian tersebut dunia dan masyarakat dibelah menjadi dua dengan warna kontras hitam dan putih: Islam-kafir, masyarakat Islam-masyarakat jahiliah, Negara Islam-Negara kafir.

Usaha-usaha seperti ini, menurut Fachry Ali, pada akhirnya akan menimbulkan idealisasi ajaran-ajaran Islam dalam bentuk yang hampir-hampir mirip sebuah ideologi.³⁵ Yakni, himpunan nilai, ide, norma, kepercayaan, dan keyakinan (*waltanschauung*) yang dimiliki seseorang atau sekelompok orang yang menjadi dasar dalam menentukan sikap terhadap kejadian dan problem politik yang dihadapi, dan yang menentukan tingkah-laku politiknya.³⁶ Usaha para pemimpin Islam seperti Hasan al-

³⁴Pada masa perjuangan kemerdekaan Indonesia, fenomena ini muncul, misalnya, pada penyamaan Barat atau Belanda dengan Kristen. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1981), hlm. 9. Maknanya, Barat atau Belanda adalah penjajah, dan karena Belanda beragama Kristen, maka Kristen identik dengan penjajah. Dalam bentuknya yang lebih rigid dan sedikit berlebihan hal itu kita temukan pada digunakannya hadis Nabi yang berbunyi, “*Man tasyabbaha bi qaumin fabuwa minhum*,” dengan hasil: memakai pantalon dan sepatu hukumnya haram.

³⁵Fachry Ali, *Islam, Ideologi Dunia dan Dominasi Struktural*, (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 96.

³⁶Pengertian ini merupakan pengembangan dari pengertian yang semula dimaksudkan untuk istilah ideologi. Pengertian ini, antara lain, kita temukan dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 319-320.

Istilah ideologi (*ideology*) ditemukan oleh Dastutt de Tracy pada tahun 1796, yang memaksudkannya sebagai ilmu tentang ide-ide (*science of ideas*). Lihat Paul Edwards (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Macmillan Publishing Company & The Free Press, 1972), vol. IV, hlm. 125. Gabungan dari kedua istilah Yunani ini (*idea = ide, logos = ilmu*) dimaksudkan oleh de Tracy sebagai ilmu yang mempelajari ide-ide dalam pengertian paling luas yang bisa dicakup oleh istilah itu, yaitu “sekumpulan realitas kesadaran, baik sifat-sifat dan hukum-hukumnya, maupun interaksinya dengan aspek-aspek yang sejenisnya, khususnya yang berkaitan dengan sumbernya.” Lihat Ma`n Ziyadah (Editor in Chief), *Al-Mawsū`at al-Falsafiyat al-`Arabiyat*, (Kairo: Ma`had al-Inma` Al-`Arabi, 1986), v. I, hlm. 158-159. Istilah ini kemudian berkembang dan akhirnya memperoleh pengertian seperti yang dikemukakan di atas.

Banna dan Sayyid Quthb di Mesir, Abul A'la Maududi dan Hasan al-Nadwi di Pakistan, dan M. Natsir di Indonesia, untuk memperjuangkan Islam sebagai dasar negara, agaknya, muncul dari ide-ide seperti itu.

Makna dari idealisasi ini, menurut Jansen, menunjukkan bahwa Islam merupakan cara hidup total yang menyangkut seluruh isi kehidupan manusia, ekonomi maupun politik, hukum maupun budaya, nasional maupun internasional.³⁷ Implikasinya, Islam tidak saja dijadikan tolok ukur bagi realitas kehidupan, tetapi—lebih dari itu—ia dijadikan landasan idil bagi perubahan sosial.

Haruslah diakui bahwa idealisasi dan redefinisi seperti itu telah melahirkan dampak yang sangat besar di negeri-negeri Muslim khususnya, dan negeri-negeri jajahan pada umumnya. Dengan Islam seperti itulah gerakan-gerakan kemerdekaan muncul di Benua Asia dan Afrika, sehingga pada paruh pertama abad ke-20 negeri-negeri jajahan di Timur berhasil meraih kemerdekaannya. Bahkan kekuatan itu pulalah yang akhirnya membentuk negara-negara non-blok yang tidak mau bergabung dengan Barat Kapitalis dan Timur Komunis. Jansen menegaskan bahwa, tanpa Islam yang seperti itu gerakan Asia-Afrika mungkin sudah gugur sebelumnya. Tanpa negara-negara Asia-Afrika tidak akan ada Negara Non-Blok. Tanpa kelompok ini tidak akan ada Kelompok-77, juga tidak ada Selatan yang terbelakang dalam dialog Utara-Selatan yang terus berlangsung hingga kini.³⁸

Kendati idealisasi dan redefinisi tersebut telah memberikan hasilnya yang tak ternilai harganya, namun cara pemahaman yang hitam-putih tersebut telah menyisakan dampak negatif dalam hubungan antar umat beragama di era globalisasi. Dengan cara pandang hitam-putih itu, segala yang berasal dari Barat dipandang tidak islami, sesat, dan kafir. Islam adalah agama yang petunjuk-petunjuknya meliputi segala aspek kehidupan. Ia tidak sekedar mengajarkan doktrin-doktrin teologis, tetapi—lebih dari itu—ia merupakan *way of life* (jalan hidup). Dengan begitu, Islam memiliki sifat cukup diri (*self sufficiency*), dan tidak membutuhkan pandangan-pandangan lain dalam mengatur kehidupan. Itu sebabnya, pemikiran seperti ini, biasanya, memiliki watak non-kompromi, dan

³⁷G.H. Jansen, *Islam Militan*, (Bandung: Pustaka Salman, 1980), hlm. 10.

³⁸*Ibid.*, hlm. 132-143.

cenderung menolak kebenaran dari pihak lain. Sikap inilah yang ditunjuk oleh Montgomery Watt sebagai salah satu ciri fundamentalisme,³⁹ yang tidak saja dimiliki kaum Muslim, tapi juga bangsa Barat.⁴⁰

Di kemudian hari, pemikiran ini memberi inspirasi bagi munculnya kelompok-kelompok Islam radikal dan militan yang secara salah disebut dengan Islam fundamentalis, terutama sesudah cita-cita untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara mengalami kegagalan. Mereka mengalami kekecewaan dan frustrasi, lalu membentuk kelompok-kelompok yang memperjuangkan cita-cita Islam dengan menggunakan kekerasan, misalnya Organisasi Pembebasan Islam, Kelompok Takfir wa al-Hijrah, dan Jama'ah Al-Jihad di Mesir. Organisasi Pembebasan Islam mencoba melancarkan kudeta pada tahun 1974, dan mengumumkan berdirinya Republik Islam. Kelompok Takfir wa al-Hijrah menculik Husein Al-Dzahabi, seorang dosen Universitas Al-Azhar dan mantan Menteri Urusan Keagamaan Mesir, yang dikenal dengan kritik-kritiknya yang sangat tajam terhadap kelompok-kelompok fundamentalis, sedangkan Jama'ah Al-Jihad bertanggungjawab terhadap pembunuhan Presiden Anwar Sadat pada tahun 1981.⁴¹ Esposito menunjuk pemikir-pemikir seperti al-Maududi, al-Nadwi dan Sayyid Quthb sebagai arsitek gerak-gerakan Islam radikal seperti itu.⁴²

Kesimpulan Esposito tersebut tampaknya ditarik terlalu tergesa-gesa. Sebab, suatu pemikiran adalah anak zamannya. Artinya, pemikiran-pemikiran itu lahir dari, dan dikemukakan sebagai respon atas, perkembangan zaman yang ada pada masa pemikir-pemikir itu hidup. Jadi, kalau kemudian muncul kelompok-kelompok radikal, bukan pemikiran-pemikiran itu yang mesti dipersalahkan. Dalam konteks ini kesimpulan Binder tampak lebih tepat, ketika dia mengatakan bahwa, munculnya kelompok-kelompok radikal seperti itu merupakan akibat

³⁹Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (London & New York: Routledge, 1988), hlm. 4.

⁴⁰Garaudy, *al-Uṣūliyyat al-Mu'āṣiraṭ: Asbābuhā*, hlm. 24.

⁴¹Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt," dalam Ali E. Hilal Dasouki (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, (New York: Praeger, 1982), hlm. 118.

⁴²Esposito, *Islamic Treath, Myth or Reality*, hlm.126 dan 134.

dari kegagalan pengikut-pengikut mereka dalam melanjutkan gagasan-gagasan para pendahulunya.⁴³

Kendati kita melihat bahwa kelompok-kelompok radikal tersebut muncul akibat perkembangan sosial-politik yang membuat mereka termarginalisasi, dan selanjutnya mengalami kekecewaan, tetapi perkembangan sosial-politik tersebut bukan merupakan satu-satunya faktor. Di samping faktor tersebut, masih terdapat faktor-faktor lain yang dapat menimbulkan kelompok-kelompok radikal, misalnya kesenjangan ekonomi dan ketidak-mampuan sebagian anggota masyarakat untuk memahami perubahan yang demikian cepat terjadi.

Selain memberi inspirasi bagi lahirnya gerakan Islam radikal dan militan, pemikiran hitam-putih tersebut juga menganggap segala yang berada di luar Islam adalah musuh. Akibatnya, pihak-pihak luar Islam, khususnya Barat, merasa dimusuhi dan terancam.⁴⁴ Maxime Rodinson mengatakan, "Kaum Muslim merupakan ancaman terhadap Kristen Barat jauh sebelum mereka sendiri menjadi masalah."⁴⁵ Lahirnya Revolusi Islam juga dipandang oleh para pemerhati Barat sebagai gerakan yang tidak terlepas dari pemikiran seperti itu. Esposito mengatakan:

*"From Ayatollah Khomeini to Saddam Hussein, for more than a decade the vision of Islamic fundamentalism or militant Islam as a threat to the West has gripped the imaginations of Western governments and the media. Khomeini's denunciation of America as the "Great Satan," chants of "Death to America," the condemnation of Salman Rushdie and his Satanic Verses, and Saddam Hussein's call for jihad against foreign infidels have reinforced image of Islam as a militant, expansionist religion, rabidly anti-America and intent upon war with the West."*⁴⁶

Ancaman Islam terhadap Barat semakin dipandang serius ketika Komunis yang menjadi musuh utama Barat mengalami kehancuran di

⁴³Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), hlm. 67.

⁴⁴Affif Muhammad, *Dari Teologi ke Ideologi: Studi tentang Corak Pemikiran Sayyid Quthb*, makalah yang merupakan ringkasan dari disertasi S3 di IAIN Jakarta, disampaikan dalam diskusi Ulul Albab, Bandung, 14 Januari 1996.

⁴⁵Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studi of Islam," dalam Joseph Schact & C.E. Bosworth (ed.), *The Legacy of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1974), hlm. 9.

⁴⁶Esposito, *Islamic Treath, Myth or Reality*, hlm. 3.

akhir abad ke-20. Dalam sebuah artikel yang dimuat dalam *New Yorker*, edisi 28 Januari 1991, William Praff mengatakan bahwa, "Banyak orang berpendapat bahwa perang antara komunisme dengan Barat akan segera digantikan oleh perang antara Barat dengan kaum Muslim."⁴⁷ Sementara itu pesatnya pertumbuhan ekonomi di Dunia Timur seperti yang diestimasikan Naisbitt,⁴⁸ ditunjuk oleh Tarmizi Taher sebagai salah satu faktor yang semakin meningkatkan kekhawatiran Barat terhadap ancaman Timur.⁴⁹

Kondisi seperti disebutkan di atas juga berpengaruh terhadap dakwah Islam yang dilakukan kaum Muslim, khususnya melalui media cetak. Tulisan-tulisan para pemikir Muslim periode ini, menurut C.A. Qadir, bercorak apologis dan cenderung menyerang.⁵⁰ Buku-buku Maududi, Sayyid Quthb, Muhammad Albahi, Muhammad al-Ghazali, sarat dengan uraian-uraian yang membangkitkan permusuhan terhadap Barat, bahkan cenderung phobi terhadap Kristen dan Yahudi. Perselisihan tak kenal henti antara Dunia Arab dengan Israel dan campur-tangan Barat di dalamnya, tampaknya sangat berpengaruh terhadap tulisan para pemikir Muslim Timur Tengah.⁵¹ Sikap tidak adil Amerika dan sekutunya dalam konflik Palestina-Israel semakin memperburuk hubungan Barat dengan Timur Islam. Akibatnya, kekecewaan yang di kalangan kaum Muslim semakin terakumulasi, dan akhirnya melahirkan radikalisme dan kekerasan. Jika usaha-usaha lewat perundingan dan jalan damai mengalami kemacetan, alternatif lain pun dicari, dan yang ditemukan adalah kekerasan dalam bentuk terorisme. Jadi terorisme itu tidak berdiri sendiri, tetapi diciptakan oleh ketidakadilan yang diberlakukan oleh Barat terhadap negeri-negeri yang mayoritas penduduknya adalah Muslim. Lalu,

⁴⁷William Praff, "Help Algeria's Fundamentalists," *The New Yorker*, 28 Januari 1991, dikutip melalui Esposito, *Islamic Treath, Myth or Reality*, hlm. 3.

⁴⁸John Naisbitt, *Megatrends Asia: Delapan Megatrend Asia yang Mengubah Dunia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996).

⁴⁹Tarmizi Taher, M.D., *The Future Trend of the Muslim World Toward Harmony of The East and The West (An Islamic Perspective from Indonesia)*, makalah disampaikan dalam Public Lecture in Hartford Seminary, Connecticut, USA, March 6, 1997, hlm. 5.

⁵⁰C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, (London: Croom Helm Limited, 1998), hlm. 162.

⁵¹Afif Muhammad, *Studi tentang Corak Pemikiran Sayyid Quthb*, (Jakarta : Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1996), hlm. 178.

gedung kembar World Trade Centre diledakkan, dan organisasi al-Qa'idah dituduh sebagai pihak yang bertanggungjawab terhadap teror itu. Al-Qa'idah dipimpin oleh Osamah bin Laden, seorang Muslim keturunan Arab. Amerika segera memaklumkan perang terhadap terorisme, dan Islam pun menjadi sasaran amukan itu. Afghanistan yang diduga menjadi tempat persembunyian Osamah bin Laden diserbu. Bom-bom berjatuhan, dan rakyat sipil yang tidak berdosa menjadi korban keganasan Amerika. Selesai menghancurkan Afghanistan, Amerika Serikat dan sekutunya mengincar Baghdad. Negeri yang dipimpin Saddam Hossein ini dituduh mengembangkan senjata nuklir dan senjata biologi yang mereka anggap mengancam perdamaian dunia. Di bawah tekanan Amerika Serikat PBB mengirim tim investigasi untuk melucuti Irak. Ketika tim investigasi PBB tidak menemukan bukti-bukti bahwa Irak mengembangkan persenjataan nuklir dan biologis, Amerika Serikat dan Sekutunya bersikukuh untuk menyerbu Irak dan menurunkan Saddam Hossein dari singgasananya. Kini, tujuannya tidak sekedar melucuti Irak, tetapi menjatuhkan Saddam Hossein. Sekali pun mendapat protes di seluruh belahan dunia, Amerika Serikat dan sekutunya tetap menyerbu negeri yang pernah menjadi pusat peradaban Islam itu. Sesudah mengalami gempuran besar-besaran dan menelan banyak korban warga sipil, tanggal 9 April 2003 Baghdad jatuh ke tangan sekutu, disusul kemudian oleh kota-kota lainnya.

Mungkin, untuk sementara, Barat khususnya Amerika Serikat, dapat menekan kaum teroris dan pejuang-pejuang radikal. Akan tetapi ketidakadilan dan kekejaman itu sendiri pasti menanamkan dendam kesumat yang tak pernah hilang dari sanubari kaum Muslim di negeri-negeri yang dihancurkan itu. Yang juga tidak dapat diabaikan adalah solidaritas umat beragama. Islam adalah agama universal. Karena itu, ketika seseorang memeluk agama Islam berarti dia telah menjadi warga umat Islam dunia. Mereka diikat oleh tali persaudaraan yang sangat kuat, yakni ikatan agama. Dengan begitu, kaum Muslim sedunia adalah bersaudara. Jika kaum Muslim Palestina ditindas, penindasan itu berarti penindasan terhadap kaum Muslim seluruhnya, dan jika Afghanistan dihancurkan, penghancuran itu berarti penghancuran terhadap negeri mereka juga.

Melalui buku-buku mereka yang diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, pemikiran tersebut menyebar ke berbagai penjuru Dunia Islam, tak terkecuali Indonesia. Sebab, hingga saat ini Timur Tengah masih tetap menjadi kiblat Dunia Islam. Dalam banyak hal pemahaman umat Islam di Indonesia masih sangat terpengaruh oleh pemikiran Timur Tengah. Hal ini dikarenakan masih sangat sedikitnya para pemikir Muslim di negeri kita yang menulis buku keislaman dalam perspektif ke-indonesiaan.⁵²

Munculnya institusi-institusi di kalangan para pemeluk agama, semisal madzhab-madzhab dan organisasi-organisasi sosial-keagamaan, juga dapat ditunjuk sebagai faktor lain yang mempengaruhi corak hubungan antara umat beragama. Institusi-institusi seperti itu pada mulanya diciptakan untuk mempermudah tercapainya berbagai tujuan. Sebab, dengan institusi tersebut dapat dihimpun kekuatan lebih besar, yang tanpa itu tujuan-tujuan agama sulit dicapai. Akan tetapi ketika institusi seperti itu terbentuk, agama pun mengalami apa yang mungkin dapat disebut sebagai institusionalisasi agama (*institutionalized religion*): Orang-orang yang bergabung di dalamnya mengalami penyeragaman visi dan persepsi, sehingga corak-corak yang semula berbeda kini menjadi sama.

Kelompok atau jama'ah memiliki logikanya sendiri, dan para pemimpin kelompok lazimnya menginginkan anggota kelompoknya memiliki visi dan persepsi yang sama. Lalu mereka memancang pagar-pagar yang di dalam lingkarannya mereka harus memiliki keseragaman. Di dalam lingkaran tersebut perbedaan-perbedaan kurang ditolerir, dan diberlakukanlah doktrin: Orang-orang yang tidak seperti kita, tidak layak bergabung di dalam kelompok kita. Dari sini muncullah dikotomi "kita" dan "mereka." "Kita" bukan mereka, dan "Mereka" bukan kita.

⁵²Hal itu, antara lain, terlihat dari hasil penelitian Johan Meuleman terhadap buku-buku tentang wanita Islam di Indonesia, yang sebagian besar masih merupakan buku-buku terjemahan dari karya-karya penulis Timur Tengah. Lihat Johan Meuleman, "Analisis Buku-buku tentang Wanita Islam yang Beredar di Indonesia," dalam Lies M. Marcoes-Natsir & Johan Hendrik Meuleman (Redaktur), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 175-189.

Penyeragaman dalam kelompok kadang-kadang menjangkau bidang-bidang akidah dan peribadatan, sehingga melahirkan stukturisasi, dalam arti segala visi dan tindakan harus ditempatkan di bawah doktrin kelompok. Di situ kebenaran tidak lagi didasarkan pada sesuatu yang obyektif, melainkan ditepatkan di bawah kepentingan kelompok. Akibatnya, organisasi-organisasi keagamaan, semisal Muhammadiyah, Persis, dan Nahdhatul Ulama di Indonesia, yang semula merupakan organisasi sosial, kini hampir menjadi madzhab-madzhab keagamaan, yang tidak jarang bersikap sektarian dan eksklusif. Melalui pelembagaan seperti itu, “permusuhan” yang semula satu lawan satu, berubah menjadi permusuhan semua lawan semua (belum *omnium contra omnes*).⁵³

Dunia bagian Timur sebagian besar terdiri dari negara-negara yang sedang atau baru berkembang. Model-model pembangunan yang diterapkan di negara-negara berkembang, hingga taraf-tertentu, belum dapat menciptakan distribusi pendapatan yang merata. Keadilan sosial yang selama ini dicita-citakan belum juga dapat direalisasikan, sehingga di sana sini muncul kesenjangan sosial. Kesenjangan sosial biasanya lahir dari suatu sistem yang menyebabkan sebagian warganegara tidak dapat mengembangkan potensi diri mereka secara baik, sehingga mereka tergusur dan termarginalisasikan. Kecemburuan sosial yang diakibatkannya, mudah disulut menjadi konflik dan tindak-tindak kekerasan. Berdasar kenyataan ini, Tarmizi Taher menunjuk kesenjangan sosial sebagai salah satu hambatan yang dihadapi pemerintah Indonesia dalam menciptakan kehidupan yang harmonis di kalangan para pemeluk agama,⁵⁴ dan Tarmizi Taher memang benar. Sebab, ketika kebijakan pembangunan dikesani lebih dinikmati oleh kelompok penganut agama minoritas tertentu, misalnya, maka kelompok penganut agama mayoritas merasa mendapat ancaman proselitas. Inilah lazimnya yang menjadi sumber tindak-tindak kekerasan yang kadang-kadang memiliki warna agama.

⁵³Afif Muhammad, *Islam Non-Sektarian: “Madzhab” Masa Depan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).

⁵⁴Tarmizi Taher, M.D, *Pancasila Heading Toward The 21st Century for The Enhancement of Religious Harmony*, makalah yang disampaikan pada Public Lecture in Harford Seminary, Connecticut, USA, 6 Maret 1997, hlm. 7.

D. Kerukunan Beragama di Indonesia Abad 21

Sebagaimana umumnya bangsa Timur, Indonesia adalah bangsa yang cinta damai, toleran dan tidak menyukai kekerasan. Karakter ini melekat pada bangsa Indonesia karena sejak dulu kala mereka adalah bangsa yang majemuk, baik dalam suku, bahasa, maupun kebudayaan. Dengan karakternya itu bangsa Indonesia berkembang menjadi bangsa yang, menurut Wertheim, memiliki kemampuan tinggi dalam menyerap nilai-nilai dari luar tanpa harus meninggalkan nilai-nilai asli mereka.⁵⁵ Toleransi bangsa Indonesia akan tampak sangat jelas jika seseorang melihat beragamanya agama yang ada di negeri ini. Di sini bertemu agama-agama besar dunia, dan hidup berdampingan secara damai. Kendati agama-agama tersebut datang dari luar, itu tidak berarti bahwa bangsa Indonesia tidak memiliki agama asli. Niels Mulder mengatakan bahwa, jauh sebelum agama-agama besar dunia itu datang, bangsa Indonesia sudah memiliki kepercayaan yang coraknya monotheis, menekankan ketenteraman batin, keselarasan dan harmoni, serta menyatu dengan alam.⁵⁶

Semua agama besar yang hidup di Indonesia memiliki akar sejarah yang kuat, dan masing-masing telah memberikan sumbangan yang tak ternilai harganya dalam membentuk karakter budaya bangsa. Agama Hindu dan Budha adalah agama pendatang yang paling tua di Indonesia. Keduanya datang ke negeri ini sebagai akibat dari hubungan kerajaan lama di Nusantara dengan pusat kedua agama tersebut, yang kemudian berkembang pesat, dan pada gilirannya menanamkan pengaruhnya yang sangat besar dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Hindu-Jawa seperti Singasari, Tumapel, Mataram dan Majapahit. Mataram sebagai kerajaan Hindu pertama di Indonesia telah berkembang dengan subur pada permulaan abad ke-8 di bawah pemerintahan Raja Sanjaya.⁵⁷ Kerajaan

⁵⁵W.F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*, (Bandung: Van Hoeve, 1956), hlm. 9.

⁵⁶Niels Mulder, *Kepribadian Jawa*, hal.12. Dalam studinya yang sangat mendalam Rachmat Subagya (J.M.W. Bekker), sampai pada kesimpulan yang sama. Lihat Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1981), hlm. 66-68.

⁵⁷J.D. Legge, *Indonesia*, (Sidney: Prentice-Hall Australia, 1980), hlm. 31.

Majapahit yang juga bercorak Hindu, memiliki wilayah yang, menurut Negara Kertagama, luasnya melebihi wilayah Indonesia sekarang.⁵⁸

Sementara itu agama Budha juga pernah tumbuh subur di Nusantara. Apabila kerajaan-kerajaan Mataram dan Majapahit dapat ditunjuk sebagai wakil agama Hindu, maka Sriwijaya merupakan salah satu kerajaan besar yang menentukan agama Budha sebagai agama resmi negara. Bahkan Dinasti Shailendra yang melanjutkan pemerintahan Dinasti Sanjaya yang beragama Hindu, adalah merupakan keluarga raja-raja yang beragama Budha. Dinasti Sailendra inilah yang pada masanya dulu melahirkan Candi Borobudur yang menjadi salah satu kiblat umat Budha di Asia.⁵⁹

Baik ketika raja-raja Hindu yang memerintah maupun raja-raja Budha yang berkuasa, sifat toleran bangsa Indonesia tetap terlihat kental. Hal itu terbukti dari sulitnya mengidentifikasi secara jelas agama yang dianut oleh beberapa raja yang pernah memerintah di bumi Nusantara. Raja Kertanegara dari Singosari (1254-1292 M), misalnya, adalah raja yang dianggap beragama “rangkap.” Karena dianggap sebagai penganut Ciwa sekaligus penganut Budha, maka sesudah wafatnya dia diperabukan di dua candi.⁶⁰ Fenomena ini, selain menunjukkan tidak berjauhannya ajaran agama Hindu dan Budha, juga membuktikan toleransi besar bangsa Indonesia dalam bidang agama.

Toleransi tersebut juga terlihat ketika agama-agama lain masuk ke Indonesia. Agama Islam yang sekarang dianut oleh mayoritas warganegara Indonesia, dalam beberapa hal, menampakkan corak yang spesifik, kalau kita enggan menyebutnya sinkretik. Geertz mengatakan, “*In Indonesia Islam has taken many forms, not all of them Koranic, and whatever it brought to the sprawling archipelago, it was not uniformity.*”⁶¹

Agama Islam berperan besar dalam membentuk dan membangun kesadaran nasional Indonesia. Keterlibatan umatnya yang demikian intens

⁵⁸Slamet Muljono, *Menuju Puncak Kemegahan Sejarah Majapahit*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1965), hlm. 47.

⁵⁹Legge, *Indonesia*, hlm.31.

⁶⁰J.L. Moens, *Budhisme di Jawa dan Sumatera dalam Masa Kejayaannya Terakhir*, (Jakarta: Bhratara, 1974), hlm. 7.

⁶¹Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, (Chicago & London: University of Chicago Press, 1971), hlm. 12.

dalam perjuangan kemerdekaan menyebabkan Deliar Noer menyimpulkan bahwa, Islam identik dengan kebangsaan.⁶² Malahan sementara ahli menyatakan bahwa cikal-bakal nasionalisme Indonesia adalah Pangeran Diponegoro yang berjuang melawan Belanda pada abad ke-19.⁶³

Dua agama yang datang paling akhir ke Indonesia, Katholik dan Kristen, sekali pun hadir bersama-sama penjajah Portugis dan Belanda, telah menyumbang modernisasi dalam berbagai bidang, misalnya pendidikan dan pemerintahan. Kedua agama ini juga memiliki corak yang khas Indonesia.

Karena sumbangannya yang demikian besar dalam membentuk karakter budaya bangsa, maka menjadi wajarlah jika agama-agama tersebut diakui sebagai agama-agama resmi dan sah untuk dianut di warganegara Indonesia. Dan terlepas dari pandangan setuju atau tidak terhadap bentuk-bentuk sinkretis yang dimiliki oleh agama-agama di Indonesia, semuanya itu membuktikan bahwa, bangsa Indonesia memiliki toleransi yang sangat tinggi, bahkan toleransi ini sudah menjadi bagian dari kepribadian mereka.

Sebagai konsekuensi dari penerimaannya terhadap agama-agama yang beragam, bangsa Indonesia, seperti yang telah disinggung terdahulu, sesekali harus menghadapi persesilhan. Karenanya, mereka dituntut untuk terus-menerus mencari upaya dalam menciptakan kerukunan dan harmoni yang menjadi syarat persatuan bangsa.

D. Penutup

Salah satu megatrend abad ke-21 adalah kebangkitan agama. Kebangkitan agama lahir dari kenyataan bahwa, industrialisasi yang ditopang oleh sains dan teknologi tinggi ternyata melahirkan kekosongan spiritual pada masyarakat industri. Akan tetapi, pernyataan tentang “Abad Kebangkitan Agama,” atau tepatnya “Kebangkitan spiritual” di abad ke-21, akan terasa janggal jika orang berpikir dalam kerangka tesis sekularisasi atau teori evolusi dalam berpikir manusia menurut August Comte. Sebab,

⁶²Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, hlm. 8.

⁶³George MacTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, (Ithaca & London: Cornel University Press, 1970), hlm. 11.

dalam perspektif sekularisasi, perkembangan yang terjadi dewasa ini adalah proses yang di situ pemikiran, praktek dan lembaga-lembaga keagamaan sedang dan makin kehilangan arti sosialnya.⁶⁴ Di samping melahirkan krisis spiritual, sekularisasi juga menyebabkan terjadinya krisis relevansi pada semua agama yang ada. Krisis seperti ini hanya dapat diatasi jika pembangunan di bidang spiritual diberi perhatian yang cukup tinggi. Semen tara krisis relevansi merupakan tantangan bagi para pemikir di semua agama. Mereka harus sanggup mengedepankan konsep-konsep yang memiliki landasan keimanan dan keilmuan, bagi pemecahan berbagai problem kemanusiaan. Maraknya aktivitas keagamaan di berbagai instansi, haruslah disertai dengan peningkatan pemahaman yang komprehensif, sehingga tidak timbul pemahaman dan pengamalan yang parsial.

Era globalisasi yang ditandai dengan arus informasi yang bergerak sangat cepat, telah melahirkan masyarakat dunia yang plural. Tetapi, disadari atau tidak, pluralisme tersebut telah memacu persaingan sengit dalam segala bidang. Inilah yang mendorong manusia era globalisasi menjadi manusia-manusia yang peyembah kekuasaan, yang kurang memiliki tanggungjawab dan kesetiakawanan sosial menyangkut kekayaan yang mereka miliki. Jika di masa mendatang diinginkan lahirnya suatu generasi yang memiliki kesetiakawanan sosial, maka rekomendasi yang disampaikan oleh Sidang Parlemen Agama-Agama Dunia di Chicago 1993 menjadi penting untuk direnungkan. Yakni, hendaknya kaum muda sudah mulai dididik dalam keluarga dan sekolah, bahwa hak milik, betapa pun sedikitnya, terikat oleh kewajiban-kewajiban. Penggunaannya harus diabdikan kepada kesejahteraan umum. Hanya dengan cara inilah cita-cita dunia tentang ekonomi yang adil dapat ditegakkan.⁶⁵

Pluralisme juga mengandung arti bahwa, segala persoalan yang dihadapi oleh suatu bangsa adalah persoalan bersama seluruh umat manusia. Dalam skala yang lebih kecil, kemiskinan dan keterbelakangan kaum Muslimin di Indonesia, tidak lagi dapat dipandang sebagai urusan

⁶⁴Dadang Kahmad, *Fakultas Ushuluddin Menyongsong Abad Industri*, makalah yang disampaikan pada pertemuan Dekan-dekan Fakultas Ushuluddin, IAIN se-Indonesia III, di Ujungpandang, tanggal 18-21 Desember 1996.

⁶⁵Dikutip dari Bernhard Kieser, "Masalah Moral dan Kemakmuran," *BASIS*, No. 05-06, Tahun ke-45, Agustus 1996, hlm. 6-7.

kaum Muslimin sendiri. Sebab, jika problem tersebut berjalan berlarut-larut, maka dampak negatifnya pun akan melanda bangsa secara keseluruhan. Tegasnya, kemiskinan bukanlah problem orang miskin sendiri, tetapi juga merupakan problem orang-orang kaya, yang karenanya mereka dituntut untuk ambil bagian dalam mengatasinya.

Pluralisme abad globalisasi, tampaknya, juga belum diikuti dengan pluralisme dalam pemahaman agama. Agama-agama yang ada dewasa ini masih menampakkan diri sebagai *institutionalized religions*, yang masih becorak tertutup. Akibatnya, penolakannya terhadap nilai-nilai yang datang dari luar cenderung sangat tinggi.

Hal itu terlihat sangat menonjol, misalnya pada tema-tema dakwah Islam yang cenderung eksklusif, dalam arti kurang mengungkapkan nilai-nilai kemanusiaan universal yang merupakan ajaran semua agama.

Kemajuan sains dan teknologi yang kehilangan nilai-nilai spiritual, telah menyebabkan terjadinya alienasi khususnya pada masyarakat Barat modern. Pengalaman Barat ini, terlalu berharga untuk dibiarkan lalu, terutama ketika bangsa Indonesia telah menegaskan bahwa keimanan dan ketakwaan adalah salah satu modal dasar pembangunan.

Sayangnya implementasi dari keimanan dan ketakwaan tersebut belum begitu terlihat. Tidak diragukan bahwa pendidikan agama merupakan cara paling tepat untuk tujuan tersebut. Jika waktu yang diberikan untuk itu terasa kurang, maka pendidikan agama yang terintegrasi bisa menjadi alternatif yakni memasukkan ajaran-ajaran agama dalam semua mata pelajaran. Dengan begitu ilmu-ilmu yang diajarkan di sekolah-sekolah tidak lagi terkesan “sekular”.

Dewasa ini pengamalan agama masih terlihat timpang. Di satu sisi kita lihat kehidupan sosial ekonomi yang cenderung sekular, dan di sisi lain ajaran-ajaran agama mengalami krisis relevansi. Dalam hubungan ini, agaknya perlu dilakukan reorientasi dari cita-cita hidup yang lebih menekankan keselamatan dan kesejahteraan di akhirat, menjadi cita-cita yang juga mementingkan keselamatan dan kesejahteraan di dunia.

Hingga kini Indonesia tetap *menyandang* “*meeting place of world religions*”. Predikat membanggakan ini harus dipertahankan dengan lebih meningkatkan kerukunan beragama yang selama ini sudah tercapai. Para

pemeluk agama memikul tanggung jawab bersama dalam merealisasikan ajaran agama dalam kehidupan sosial. Dalam hubungan ini dialog-dialog antar agama, semestinya dikembangkan menjadi dialog antar kebudayaan.

Dewasa ini dialog antara umat beragama masih mengalami banyak hambatan. Para pemeluk agama-agama masih saling memandang dalam sorot mata bermusuhan. Agama yang secara kuantitatif merasa dirinya minoritas, menganggap yang mayoritas sebagai ancaman. Sebaliknya, yang mayoritas merasa dirinya, secara teknis, sebagai minoritas, dan karena itu merasa mendapat ancaman proselitas. Dalam kasus seperti ini, perlu dipertanyakan, apakah fenomena kekerasan yang ditimbulkannya itu merupakan pertentangan agama ataukah pertentangan dalam bidang lain. Berdampingan dengan konflik antara pengikut agama-agama, muncul pula konflik yang bersumber dari kesenjangan dan kecemburuan sosial. Karena itu, pada akhirnya, konflik yang muncul sebagai konflik agama, harus diatasi dengan penanganan masalah-masalah sosial ekonomi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Raziq, Ali, *Islam dan Khilafah*, Bandung: Pustaka Salman, 1986.
- Alatas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and Secularism (Islam dan Sekularisme)*, terjemahan Karsidjo Djojosuwarno, Bandung: Pustaka Salman, 1981.
- Alford, R.R., "Religion and Politics," dalam Roland Robertson (Edit.), *Sociology of Religion*, Baltimore: Penguin Book, Inc., 1972.
- Ali, Fachry, *Islam, Ideologi Dunia dan Dominasi Struktural*, Bandung: Mizan, 1984.
- Ali, A. Mukti, *Agama dan pembangunan di Indonesia*, Jakarta: Biro Hubungan Masyarakat, Departemen Agama RI, j. IV, 1974.
- Amin, Masyhur (ed.), *Teologi Pembangunan*, Yogyakarta: LKPSM, 1989.
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Bleeker, C.J., *Pertemuan Agama-agama Dunia*, Bandung: Sumur Bandung, 1964.
- Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Leiden: The Haque, 1971.
- Brickman & Lehrer, *Automation, Education and Human Values*, New York: Thomas Crowell Company, 1969.
- Bronowski, J. & Mazlish, Bruce, *The Western Intellectual Tradition*, New York, Harper and Row, 1962.
- Cassirer, Ernest, *Manusia dan Kebudayaan*, (terjemah Alois A. Nugroho), Jakarta: Gramedia, 1990.
- Digan, Parig, dalam *Pro Mundi Vita Bulletin*, No. 64, Januari/Februari 1977, h. 9, dikutip melalui Y. van Passen, "Kerjasama Antar Agama dan Prospeknya: Kasus Sulawesi Utara," *PRISMA*, No. 5, Juni 1978, LP3ES, Jakarta.
- Edwards, Paul (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Philosophy*, v. IV, New York: Macmillan Publishing Company & The Free Press, 1972.
- Effendi, Johan, "Dialog Antar Agama, Biasakah Melahirkan Teologi Kerukunan," dalam *PRISMA*, No. 5, Juni 1978, LP3ES, Jakarta.

- Esposito, John L., *Islamic Treath, Myth or Reality*, New York: Oxford University Press, 1992.
- Fromm, Erich, *The Revolution of Hope*, New York: Bantam Books, 1968.
- , *Memiliki dan Menjadi; Tentang Dua Modus Eksis-tensi*, Jakarta, LP3ES, 1987.
- Galtung, Johan, *The True Worlds: A Transnational Perspective*, New York: Free Press, 1980.
- Garaudy, Roger, *Al-Ushululiyat Al-Mu'asirah, Asbabuha wa Madzhabubaha*, Paris : Dar 'Am Alfain, 1992. Terjemah Indonesia untuk buku ini diterbitkan dengan judul *Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Lainnya*, Bandung: Pustaka Salman, 1994.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1971
- Hamka, *Agama dan Negara Menurut Islam*, Jakarta: Panji Mas, 1970.
- Hasyim, Umar, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama Dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 1979.
- Ibrahim, Saad Eddin, "Islamic Militancy as Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt," dalam Ali E. Hilal Dasouki (Edit.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York: Praeger, 1982.
- Jansen, G.H., *Islam Militan*, Bandung: Pustaka Salman, 1980.
- Kahin, George MacTurnan, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca & London: Cornel University Press, 1970.
- Kahmad, Dadang, *Fakultas Ushuluddin Menghadapi Abad Industri*, makalah yang disampaikan pada pertemuan Dekan-dekan Fakultas Ushuluddin, IAIN se-Indonesia III, di Ujung Pandang, tanggal 18-21 Desember 1996.
- , & Muhammad, Afif, "Menggagas Strategi Kebudayaan Islam," *Pikiran Rakyat*, tgl. 5-6 Januari 1996.
- Kieser, Bernhard, "Masalah Moral dan Kemakmuran," *BASIS*, No. 05-06, Tahun ke-45, Agustus 1996.

- Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987.
- Legge, J.D., *Indonesia*, Sidney: Prentice-Hall Australia, 1980.
- Madjid, Nurcholish, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- Marx, Karl, & Engels, Frederick, *On Religion*, Moskow: Foreign Language Publishing House, 2-nd edition, 1955.
- Maududi, Abul A'la, *Al-Islām wa Ittihadīyyat al-Mu'āṣirah*, Beirut: Dār Al-Qalam, 1976.
- Meuleman, Johan, "Analisis Buku-buku tentang Wanita Islam yang Beredar di Indonesia," dalam Lies M. Marcoes-Natsir & Johan Hendrik Meuleman (Redaktur), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: INIS, 1993.
- Moens, J.L., *Budhisme di Jawa dan Sumatera dalam Masa Kejayaannya Terakhir*, Jakarta: Bhratarata, 1974.
- Muhammad, Afif, "Teologi Pembebasan, Proses De-Sekularisasi Yang Mulai Bergerak," *Jurnal Wawasan*, Bandung, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati, 1985.
- , *Dari Teologi ke Ideologi: Studi tentang Corak Pemikiran Sayyid Quthb*, makalah yang merupakan ringkasan dari disertasi S3 di IAIN Jakarta, disampaikan dalam diskusi Ulul Albab, Bandung, 14 Januari 1996.
- , *Studi Tentang Corak Pemikiran Sayyid Quthb*, (disertasi), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1996.
- , *Islam Non-Sektarian: "Madzhab" Masa Depan*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Mulder, Niels, *Kepribadian Jawa dan Pembangunan*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press & Sinar Harapan, 1981.
- Muljono, Slamet, *Menuju Puncak Kemegahan Sejarah Majapahit*, Jakarta: Balai Pustaka, 1965.
- Naisbitt, John, *Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives*, New York: Warner Books, 1984.
- , *Megatrends Asia: Delapan Megatrend Asia yang Mengubah Dunia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

- Nasr, Seyyed Hossein, *Nestapa Manusia Modern*, Bandung: Pustaka Salman, 1985.
- , *Islam Cita dan Islam Fakta*, Jakarta: Yayasan Obor, 1984.
- Natsir, M., *Mencari Modus Vivendi Antar Umat Beragama di Indonesia*, Jakarta: Media Da'wah, 1980.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1981.
- , *Masalah Ulama Intelektuil dan Intelektuil Ulama: Sebuah Tesis Buat Generasi Muda*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Powell, David E., *Antireligious Propaganda in the Soviet Union*, Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology, 1978.
- Praff, William, "Help Algeria's Fundamentalists," *The New Yorker*, 28 Januari 1991, dikutip melalui Esposito, *Islamic Treatih: Myth or Reality*, New York: Oxford University Press, 1992.
- Puar, Yusuf A., *Panca Agama di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Antara, 1978.
- Qadir, C.A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, London: Croom Helm Limited, 1998.
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung: Pustaka Salman, 1985.
- Rodinson, Maxime, "The Western Image and Western Studi of Islam," dalam Joseph Schact & C.E. Bosworth (Edits.), *The Legacy of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1974.
- Russel, Bertrand, *New Hopes for a Changing World*, London: George Allen and Unwin, 1951.
- Schact, Joseph dan Boswoth, C.E. (Edits.), *The Legacy of Islam*, New York: Oxford University Press, 1974.
- Siegfried, Andre, *Nations have Souls*, New York: Putnam's Sons, 1952.
- Smith, Donald Eugene, *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*, London: Macmillan Publishing Coy., 1971.
- Soeharto (Presiden Republik Indonesia), *Agama dalam Pembangunan Nasional*, Jakarta: Pustaka Biru, 1981.
- , "Pidato Kenegaraan di depan Sidang Pleno DPR," tanggal 16 Agustus 1982, *Kompas*, 18 Agustus 1982.

- Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, jilid I, Jakarta: Panitia Penerbit Buku Di Bawah Bendera Revolusi, 1965.
- Sumartana, Th., "Teologi Pembebasan, Kepalan Tangan Sang Uskup," dalam *Agama dan Tantangan Zaman* (Pilihan Artikel Prisma Tahun 1975-1984), Jakarta: LP3ES, 1985.
- Suseso, Franz Magnis, *Etika Politik*, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Taher, Tarmizi, *The Future Trend of the Muslim World Toward Harmony of The East and The West (An Islamic Perspective from Indonesia)*, makalah disampaikan dalam Public Lecture in Hartford Seminary, Connecticut, USA, March 6, 1997.
- , *Pancasila Heading Toward The 21st Century for The Enhancement of Religious Harmony*, makalah yang di-sampaikan pada Public Lecture in Harford Seminary, Connecticut, USA, 6 Maret 1997.
- Tibi, Bassam, *Krisis Peradaban Islam Modern*, (terjemah oleh Yudian W. Asmin, dkk.), Tiara Wacana: Yogyakarta, 1994.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, London: Nesbet and Company, 1955.
- Tofler, Alvin, *Future Shock*, New York: Bantam Book, 1970.
- Vernon, Glenn M., *Sociology of Religion*, New York: McGraw Hill Book Coy., 1962.
- Watt, Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London & New York: Routledge, 1988.
- Wertheim, W.F., *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*, Bandung: Van Hoeve, 1956.
- Wilson, B.R., "Religion in Secular Society," dalam Robertson, *Sociology of Religion*, Baltimore: Penguin Book, Inc., 1974.