

Islam Sebagai Agama, Kebudayaan dan Peradaban (Membaca Gagasan Ahmet Karamustafa)

Amrulloh

amrulloh@pps.unipdu.ac.id

Universitas Pesantren Tinggi Darul Ulum (Unipdu) Jombang

M. Ansor Anwar

m.ansoranwar@yahoo.com

Universitas Pesantren Tinggi Darul Ulum (Unipdu) Jombang

ABSTRAKSI

Tulisan ini membahas tentang Islam sebagai agama, kebudayaan dan peradaban. Dari ketiga sudut pandang itu, manakah yang relevan untuk digunakan sebagai senjata guna mengidentifikasi Islam yang sesungguhnya. Adanya pemahaman holistik dan pemahaman parsial tentang Islam tidak lain berangkat dari perbedaan tiga sudut pandang itu. Selanjutnya, sudut pandang yang satu lebih mendominasi dari pada sudut pandang lainnya, atau bahkan menyisihkannya sama sekali, baik secara sadar maupun kebetulan. Berangkat dari pertanyaan “apakah itu Islam?” yang menjadi kegelisahan akademiknya, Ahmet Karamustafa, seorang profesor Sejarah di University of Maryland, dengan tulisannya yang berjudul “A Civilizational Project in Progress” berupaya untuk menjawabnya secara sistematis dan runut. Dengan menggunakan pendekatan historis-kritis sebagai pisau bedah, ia berupaya menarik konklusi tentang bagaimana Islam seharusnya diposisikan: apakah sebagai agama semata, atau kebudayaan yang tak terlepas dari kultur lokal, atau peradaban yang harus dipahami secara holistik. Kontribusi utamanya adalah pemetaan alur metodologis untuk memosisikan dan memahami Islam yang sesungguhnya.

Kata Kunci: Islam; Kebudayaan dan Peradaban; Ahmet Karamustafa

A. Pendahuluan

Islam is indeed much more than a system of theology, it is a complete civilization (Islam sesungguhnya lebih dari sekadar agama, melainkan sebuah peradaban sempurna).¹ Demikian pernyataan seorang sejarawan terkemuka asal Skotlandia, Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb

¹ Sebagaimana dinyatakan kembali oleh Badri Yatim. Lihat Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, cet. ke-22 (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), sampul belakang.

(1895-1971 M)—atau yang lebih dikenal dengan H.A.R Gibb, yang banyak dikutip oleh para sejarawan berikutnya. Pernyataan itu, tentunya, tidak begitu saja dituliskan tanpa melalui interaksi yang intens dengan sejarah peradaban Islam. “Peradaban sempurna”, menurut Gibb, lebih layak disematkan pada Islam dari pada “agama (sistem teologi)” semata.

Para sarjana studi Islam, baik Muslim maupun non-Muslim, disadari ataupun tidak, dihadapkan pada sebuah persoalan yang pelik dan kompleks: mendefinisikan Islam dan mengidentifikasinya. Memang tidak sedikit—bahkan melimpah—definisi atau identifikasi Islam yang bertaburan di berbagai literatur, baik yang ditulis oleh sarjana Muslim maupun Barat. Namun, siapa yang menyangka bahwa usaha-usaha itu tidak mampu menjawab pertanyaan yang terlihat simpel dan ‘lugu’: apa itu Islam? Tentu kalangan manapun tak akan keberatan jika dinyatakan bahwa Islam adalah agama. Namun, bukankah Islam dapat juga disebut kebudayaan? Bukankah Islam juga bisa dikatakan sebagai peradaban?

Itulah sederet pertanyaan mendasar yang menjadi kegelisahan akademik Ahmet Karamustafa, seorang profesor di University of Maryland. Secara sistematis, Karamustafa berupaya untuk mengidentifikasi Islam dengan berbagai sudut pandang yang lazim digunakan oleh para sarjana studi Islam. Pada akhirnya, berbagai sudut pandang itu mengantarkannya pada kesimpulan cerdas yang meluruskan pendahulu-pendahulunya.

B. Sekilas Biografi Ahmet Karamustafa

Ahmet Karamustafa adalah seorang profesor Sejarah di University of Maryland, College Park. Bidang kajian utamanya adalah Sejarah Sosial dan Intelektual Islam Timur Tengah dan Asia pada abad-abad pertengahan dan pra-modern. Selain itu, profesor yang dilahirkan pada tahun 1956 M itu juga ahli dalam bidang teori dan metode studi agama-agama. Karamustafa pernah memangku beberapa jabatan administratif penting; diantaranya adalah sebagai direktur Program Studi Agama di Washington University, St. Louis selama lima tahun. Ia juga pernah menjadi kepala Bidang Studi Islam di American Academy of Religion antara 2008 sampai 2011 M.

Salah satu karya Karamustafa yang paling masyhur adalah *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*,²

² Lihat Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550* (Salt Lake City and Oxford: University of Utah Press and Oneworld, 1994 and 2006).

sebuah studi tentang gerakan pertapaan dalam mistisisme Islam abad pertengahan. Riset yang menjadi perhatian utamanya saat ini tentang sejarah Sufisme, konsep individualisme dalam dunia Islam selama abad ke-13, dan definisi-definisi ke-Islaman tentang agama.

Selain itu, Karamustafa juga banyak menulis, baik dalam bentuk buku maupun artikel di berbagai jurnal dan lainnya. Diantara karyakaryanya adalah *Sufism: The Formative Periode*,³ *Vahidi's Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-I Can: Critical Edition and Historical Analysis*,⁴ "Sufism" dalam *Voices of Islam* (2007), "Sufism" dalam *The Encyclopedia of Christianity* (2007), "Origin of Anatolian Sufism" dalam *Sufism and Sufis in Ottoman Society: Sources, Doctrine, Rituals, Turuq, Architecture, Literature and Fine Arts* (2005), "Early Sufism in Eastern Anatolia" dalam *Persian Sufism: From It's Origin to Rumi* (1994).

C. Islam dan Konsep Agama

Pernyataan "*Islam is a religion* (Islam adalah suatu agama)" sebenarnya banyak menimbulkan beberapa pertanyaan mendasar, di antaranya adalah "apa sebenarnya yang diinformasikan pernyataan tersebut?" Harus diakui bahwa tak banyak yang diinformasikannya, kecuali jika definisi agama dapat diuraikan secara gamblang, yang kemudian mengarah kepada suatu konsensus. Realitasnya, walaupun tak sedikit tokoh intelek yang mendefinisikan agama (*religion*), tak ada definisi agama yang dapat diterima secara universal. Definisi yang paling umum, misalnya, adalah bahwa agama merupakan "kepercayaan terhadap hal-hal supernatural". Definisi ini tak lepas dari berbagai macam problem, di antaranya adalah realitas bahwa sebagian agama, seperti Buddhisme, tak mempercayai hal-hal supernatural. Lebih dari itu, term "supernatural" juga sukar untuk dipahami. Inilah yang kemudian menyebabkan beberapa kalangan memutuskan untuk mengenyampingkan konsep agama demi tercapainya tujuan intelektual-akademis.⁵ "Islam adalah sebuah agama" dengan demikian merupakan sebuah pernyataan yang kurang informatif.

³ Lihat Ahmet Karamustafa, *Sufism: The Formative Periode* (Edinburgh and Berkeley: Edinburgh University Press and University of California Press, 2007).

⁴ Lihat Ahmet Karamustafa, *Vahidi's Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-I Can: Critical Edition and Historical Analysis* (Cambridge: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993).

⁵ Ahmet Karamustafa, "A Civilizational Project in Progress", dalam *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), 98-99.

Kata “agama” selanjutnya sering dikaburkan dengan kata “*myth* (mitos)” dan “*spirituality* (spiritualisme)” yang keduanya tumbuh subur di tengah-tengah masyarakat Asia, Afrika dan pribumi Amerika. Para peneliti sering merasa kesulitan: apakah mitos dan spiritualisme tersebut termasuk dalam konsep agama? Terlebih, dalam Islam terdapat pepatah yang menyatakan bahwa “*Islam is not simply a religion, but a way of life* (Islam bukanlah sebuah agama semata, melainkan sebuah tuntunan hidup)”. Di tangan *outsiders*, pepatah ini dapat memunculkan komentar yang bernada negatif: bahwa Islam seharusnya tidak lebih dari sebuah agama. Sedangkan *insiders*, dengan bangga, tetap akan mengulang-ulang pepatah itu sambil berkata dengan penuh keheranan: “*How could anyone possibly have thought of reducing Islam to the level of being a mere religion?* (bagaimana mungkin seseorang dapat merendahkan Islam dengan menjadikannya sebagai sebuah agama semata?).” Konsep Islam sebagai *a way of life* ini juga eksis dalam Kristen dan Yahudi; keduanya, baik menurut *insiders* maupun *outsiders*, merupakan *a way of life*, bukan sekadar agama yang sama sekali terputus dari aspek-aspek kehidupan manusia. Dari sini, jika monoteisme Barat dan kepercayaan-kepercayaan lain tak tercakup di dalamnya, maka pertanyaan yang segera terbersit adalah: apa itu agama?⁶ Sekilas pertanyaan itu memang terlihat simpel dan ‘lugu’, namun sejauh ini tak seorang pun yang sanggup memberikan jawaban yang memuaskan.

Institusi agama menjadi alternatif menarik untuk memahami “agama”. Contoh paling masuk akal dalam masalah ini adalah institusi Gereja dalam Kristen yang terbangun secara rapi di masa kejayaannya.⁷ Namun, realitas menyatakan bahwa institusionalisasi agama secara rapi tak terjadi kecuali dalam Kristen. Misalnya, dalam Islam tak ada “konsep Gereja”, walaupun pada masa Islam yang paling awal telah muncul institusi-institusi agama. Hanya saja, masing-masing institusi itu tak dapat merepresentasikan Islam secara keseluruhan.⁸ Tawaran selanjutnya adalah bahwa agama itu kepercayaan (*belief*) dan keyakinan (*faith*) semata.⁹ Tawaran ini pada gilirannya juga menyisakan banyak prolem yang tak perlu disebutkan di sini.

Dengan demikian, kata “agama”, baik digunakan secara akademis maupun populer, masih menjadi konsep yang terkesan kabur dan tak dapat diaplikasikan secara universal. Maka, mendefinisikan Islam dengan

⁶ Ibid., 99.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., 99-100.

⁹ Ibid., 100.

menganggapnya sebagai sebuah agama semata akan menggiring seseorang pada kesalahpahaman. Jika demikian, apakah Islam dapat dipahami dengan menganggapnya sebagai *culture* (kebudayaan)?

D. Islam dan Budaya

Beberapa kalangan berasumsi bahwa Islam dapat dipahami sepenuhnya berdasarkan kebudayaan (*culture*) tertentu. Dengan kata lain, Islam adalah nama atau julukan lain dari kebudayaan tersebut. Pandangan partikularisme budaya semacam ini memang sempat mendominasi dunia intelektual keagamaan. Pada gilirannya, interpretasi ini melahirkan suatu pandangan yang berupaya untuk menjadikan budaya Arab dan Islam sebagai suatu kesatuan yang egaliter. Dalam pandangan ini, Islam dianggap sebagai persetujuan ilahi (*divine sanction*) yang ditempatkan pada segenap atau seluruh aspek budaya Arab. Tentunya, dengan menghapus atau merevisi aspek-aspek yang kurang atau tidak sesuai dengan yang seharusnya—seperti praktik poligami dengan jumlah istri tak terbatas—oleh Nabi Muhammad yang berbangsa Arab. Walaupun pandangan ini sempat ‘mengangkangi’ interpretasi-interpretasi lain tentang Islam, selanjutnya—secara tak terelakkan—ia diredupkan oleh lahirnya berbagai partikularisme budaya non-Arab yang penggagas dan pengikutnya berupaya untuk melakukan pribumisasi Islam di daerah mereka masing-masing, baik berskala nasional, regional ataupun lokal. Namun, realitasnya partikularisme budaya tidak benar-benar lenyap.¹⁰ Walaupun dengan tampilan baru, partikularisme budaya Islam non-Arab tetap eksis dan mengklaim diri sebagai yang “paling Islami”. Ini tentunya dengan tidak mengesampingkan dimensi universal dan global dari agama Islam. Penekanannya adalah bahwa identifikasi Islam berdasarkan suatu budaya tertentu, seperti lokal, regional atau bahkan nasional, merupakan pekerjaan yang tak mudah—untuk tidak mengatakan mustahil.

Kebalikan dari itu semua, mengidentifikasi keragaman budaya dengan sudut pandang Islam semata juga akan menggiring seseorang pada kesalahan.¹¹ Sebab, Nabi Muhammad diutus tidak hanya untuk suatu budaya tertentu, melainkan lintas budaya yang tentu mempunyai keragaman di segala aspeknya. Untuk mengenal Islam dan suatu budaya dengan lebih mendalam dan komprehensif, dimensi keragaman budaya manusia yang menghuni alam semesta ini tak dapat begitu saja diabaikan, atau bahkan dilupakan.

¹⁰ Ibid., 100-101.

¹¹ Ibid., 102.

Dalam setiap pembahasan tentang Islam dan budaya, yang penting dan perlu ditekankan adalah bahwa hubungan antara keduanya tak sesempit yang dibayangkan sebagian kalangan, melainkan luas dan rumit. Kasus riil berkaitan dengan ini adalah budaya Arab—yang menjadi ruang intervensi ilahi (*divine intervention*) terakhir dalam sejarah umat beragama—yang dihasilkan oleh dua sumber utama Islam, al-Quran dan sunah (*exemplary life story*) Nabi Muhammad. Dengan mengenyampingkan pandangan para nasionalis Arab-Muslim fanatik dan sebagian non-Muslim, orang-orang Islam secara umum, bagaimanapun juga, tidak memandangnya sebagai komando ilahi (*divine command*) untuk mempraktikkan arabisasi umat manusia.

Tentang seharusnya tak ada Arabisasi dalam dunia Islam ini, Abdolkarim Soroush menyatakan bahwa rakyat Iran—termasuk dirinya—mempunyai tiga kultur yang berbeda: nasional, religius dan Barat. Problem apapun yang menyapa rakyat Iran, hendaknya ditanggulangi dengan menggunakan solusi-solusi terbaik yang ditawarkan ketiga kultur tersebut. Tak seharusnya, demikian Soroush menyatakan, seseorang memegang teguh kultur yang satu dan “melangkahi” kultur yang lain.¹²

Sebaliknya, di manapun dan kapanpun suatu budaya berada, ia berhak dipertahankan oleh masyarakatnya dengan tetap menyesuaikan dengan pemahaman mereka sendiri terhadap Islam. Nasr Hamid Abu Zayd menyatakan bahwa keragaman budaya merupakan bagian integral dari dunia Muslim (*Muslims world*). Itu terjadi terutama setelah masa penaklukan pasukan Muslim Arab terhadap daerah-daerah non-Arab. Muslim India, menurut Abu Zayd, merupakan contoh relevan dalam hal ini. Muslim India pada abad ketujuh belas tentunya sangat berbeda budayanya dengan Muslim Arab di abad yang sama. Di India, Islam harus berinteraksi dengan berbagai budaya lokal yang sudah terlanjur melekat, seperti Buddhisme dan Hinduisme. Karenanya tidak mengherankan jika kemudian kebudayaan Islam India sangat dekat dengan kebudayaan Hinduisme.¹³ Dalam konteks ke-Indonesiaan, Nurcholis Madjid, dengan mengutip pendapat Clifford

¹² Lebih lanjut, lihat Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri (ed.), *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writing of Abdolkarim Soroush* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 156.

¹³ Lebih lanjut, lihat Nasr Hamid Abu Zayd (serta asistennya, Katajun Amirpur dan Mohamad Nor Kholis Setiawan), *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 12-13.

Geertz, menyajikan kisah Sunan Kalijaga sebagai sosok yang melakukan akulturasi Islam dan lokal.¹⁴

Rumusan kerumitan budaya dan Islam ini bukanlah suatu rumusan yang bersifat restriktif dan destruktif, atau mereduksi keberagaman budaya komunitas Muslim secara luas dan menggiringnya kepada keseragaman budaya yang dangkal. Rumusan tersebut, sebaliknya, merupakan rumusan yang produktif dan kreatif di mana para Muslim berupaya untuk membentuk dan melestarikan kebudayaan mereka sendiri di bawah naungan ajaran-ajaran Islam.¹⁵ Akibat positifnya—bukan hanya sebagai slogan semu dan pamflet kosong—adalah bahwa Islam benar-benar dapat diposisikan sebagai *ra mah li al-'alamin* (rahmat bagi semesta alam).¹⁶

Suatu budaya—dalam hal ini adalah budaya Muslim, berdasarkan pemaparan di atas, akan senantiasa menjadi bagian maksimal dan minimal sekaligus dari Islam, dan sebaliknya Islam juga akan selalu menjadi bagian eksternal dan internal sekaligus dari suatu budaya.¹⁷ Jika cita-cita yang bersifat progresif dan produktif ini tercapai, maka arabisasi yang dilancarkan oleh pihak-pihak yang mengklaim diri mereka sebagai “yang paling Islami” mungkin dengan mudah dapat dielakkan. Jika dikontekstualisasikan di ranah Islam Indonesia, seseorang seharusnya berupaya dan mampu menjadi Muslim yang Indonesia, bukan Muslim yang “ke-Arab-araban”.

Kesimpulannya adalah bahwa Islam tak dapat dipandang sebagai budaya semata, dan Islam tak bisa diidentifikasi berdasarkan suatu kebudayaan masyarakat tertentu. Sebab kebudayaan yang satu memiliki historisitas Islamisasi yang lebih panjang dari kebudayaan lainnya. Namun demikian, seluruh kebudayaan Muslim—di manapun, kapanpun dan bagaimanapun—tak dapat diklasifikasi secara hierarkis, melainkan harus diakui ke-Islamannya secara egaliter.¹⁸ Kebudayaan Muslim yang satu tak lebih baik dan tak lebih buruk dari kebudayaan Muslim lainnya. Semuanya berada di bawah naungan makro, Islam.

¹⁴ Lihat Norcholis Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban*, cet. ke-8 (Jakarta: Paramadina, 2008), 535-544.

¹⁵ Ahmet Karamustafa, “A Civilizational Project in Progress”, 102.

¹⁶ Bandingkan dengan Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. ke-4 (Jakarta: Paramadina, 2010), xiii-xxi.

¹⁷ Ahmet Karamustafa, “A Civilizational Project in Progress”, 102.

¹⁸ Ibid.

E. Islam dan Peradaban

Sebagaimana diketahui, Islam tak dapat dipandang sebagai agama atau budaya semata, sebab kedua sudut pandang itu akan mereduksi universalitas Islam. Selanjutnya, apakah untuk mengidentifikasi Islam, ia dapat dipandang sebagai peradaban? Namun sebelum menjawabnya, harus diketahui terlebih dahulu apakah hakikat peradaban dan Islam.

1. Tentang Peradaban

Sejarah manusia merupakan narasi yang tersusun dari serangkaian peradaban, seperti Mesopotamia kuno, Mesir, Yunani, Persia, India, Cina, Aztek, Mayan dan seterusnya—jika dilanjutkan, daftar nama negara-negara kuno itu akan menjadi lis yang panjang. Setidaknya, inilah perspektif yang umum digunakan oleh para sarjana. Peradaban bukanlah suatu entitas yang bersifat natural.¹⁹ Demi mendapatkan pemahaman komprehensif terhadap suatu peradaban tertentu, konsep keterkaitan peradaban yang satu dengan peradaban yang lain ini tak dapat diabaikan.

Dalam pembahasan peradaban, terdapat dua kesalahpahaman yang harus dibongkar dan kemudian perlu diluruskan. Dua kesalahpahaman itu lazim disebut dengan “teori kokon (*cocoon theory*)” dan “teori personifikasi peradaban (*personification of civilization*)”. Teori kokon mengedepankan gagasan bahwa suatu peradaban mempunyai filter protektif (*protective skins*) yang senantiasa memelihara dan melestarikan kemurniannya. Tentunya, teori kokon ini masih perlu untuk dikritisi dari berbagai arahnya, sebab—sebagaimana disinggung di atas—satu peradaban dengan peradaban yang lain saling terjalin. Lagi pula, sikap arogan yang memosisikan suatu peradaban terpisah dari peradaban lain sama sekali tak dapat dimengerti. Adapun teori personifikasi peradaban menganggap bahwa suatu peradaban—selain sebagai entitas yang bersifat natural—adalah entitas biologis yang hidup dan mempunyai tujuan. Dengan kata lain, peradaban harus selalu hidup dan berfungsi sebagaimana konsep organisme yang hidup. Berbeda dengan teori kokon dan personifikasi, bahwa sebenarnya suatu peradaban tidak lebih dari sekadar kombinasi partikular—bahkan unik—dari serangkaian ide dan praktik yang digagas oleh manusia sebagai aktor dan agen sejarah (*human history*) yang sesungguhnya. Jadi, sejarah manusia tidaklah tersusun dari kumpulan narasi-narasi peradaban yang terpisah satu sama lain, melainkan narasi-narasi individu dan kolektif yang melahirkan serangkaian ide dan praktik yang kemudian disebut sebagai peradaban

¹⁹ Ibid.

(*civilization*).²⁰ Dengan demikian, teori kokon dan personifikasi memang benar-benar harus dibongkar dan dikritisi.

Cocoonists dari kalangan Muslim menganggap bahwa peradaban Islam terbangun di atas pondasi original yang bersifat ilahi. Mereka, lebih jauh, memutus segala keterkaitan peradaban Islam dengan peradaban lain; peradaban Islam sama sekali tidak terkontaminasi oleh peradaban apapun. *Cocoonists* akan merasa bangga apabila dapat mempertahankan bahwa Islam merupakan peradaban mandiri, dan sebaliknya mereka akan merasa lemah jika tak dapat mempertahankannya. Dalam pandangan sarjana non-Muslim pada umumnya, sebenarnya terdapat banyak keuntungan jika sarjana Muslim mengaitkan antara peradaban Islam dengan peradaban lainnya, seperti peradaban Yunani. Peradaban Yunani memang yang paling masuk akal dalam persoalan ini, terutama mazhab rasionalismenya.²¹ Terutama setelah proyek penerjemahan khazanah intelektual Yunani besar-besaran di masa Dinasti Abbasiyah. Namun, pandangan umum di kalangan *cocoonists* adalah bahwa peradaban Islam diturunkan dari langit dengan utuh tanpa kontaminasi sedikitpun: al-Quran, risalah Nabi dan hukum ilahi.²²

Sebenarnya, seorang sarjana, baik Muslim maupun non-Muslim, tak dapat serta-merta mengenyampingkan interaksi antara peradaban Islam dan peradaban-peradaban dan kebudayaan-kebudayaan lain. Seluruh peradaban dan kebudayaan itu harus diberi perhatian secara proporsional, terutama keterkaitan satu sama lainnya. Jika tidak demikian, maka Islam sebenarnya telah terdangkalkan dan termiskinkan dari sisi intelektualitasnya.²³ Sikap eksklusif memang perlu ditinggalkan demi memperkaya dan mengembangkan khazanah intelektualitas Islam.

Namun *cocoonists* bukanlah satu-satunya kelompok yang keliru dalam persoalan ini: ada juga kalangan yang kekeliruannya sebanding dengan mereka, dan mereka dapat disebut sebagai *personifiers*. *Personifiers*—karena mengedepankan teori personifikasi peradaban—menganggap bahwa Islam merupakan suatu organisme yang hidup. Mereka mengimajinasikan Islam—dan peradaban lain—sebagai suatu organisme mandiri (*self-contained organisms*) yang bersifat eksklusif dan tertutup, serta senantiasa dalam posisi “perselisihan abadi (*perpetual strife*)” dengan peradaban-peradaban lain.²⁴ Pandangan yang menyatakan bahwa suatu peradaban,

²⁰ Ibid., 103.

²¹ Ibid., 103-104.

²² Ibid., 104.

²³ Ahmet Karamustafa, “A Civilizational Project in Progress”, 104.

²⁴ Ibid., 105.

baik Islam maupun lainnya, bukanlah entitas mandiri atau *self-contained* ini juga ditegaskan oleh Hans Kung.²⁵

Pandangan arogan dan picik semacam ini biasanya diprakarsai oleh mereka yang kurang—untuk menghindari kata buta—pengetahuan tentang sejarah Islam secara komprehensif. Di tambah dengan kebanggaan tersendiri jika mereka mampu menggemakan suara lantang bahwa peradaban Islam merupakan satu paket yang diturunkan dari langit untuk mengatur umat manusia di alam semesta.

Tentang keterkaitan satu peradaban dengan peradaban yang lain, Sayyed Hossein Nasr memaparkannya dengan menarik dan gamblang dalam sebuah esai yang berjudul “*Civilizational Dialogue and the Islamic World*” di akhir bukunya, *The Heart of Islam*.²⁶ Pada akhir tulisannya ia menyimpulkan bahwa saat ini setiap peradaban dirundung problem yang tak pernah menghampiri sebelumnya. Untuk menanggulangnya, masing-masing peradaban harus bekerjasama dengan jalan dialog, bukan kebrutalan militer ataupun monopoli ekonomi. Dalam situasi seperti ini, peradaban Islam seharusnya mampu menjembatani antara Timur dan Barat untuk berdialog. Sebab, itulah yang diajarkan al-Quran yang diturunkan oleh Tuhan Timur dan Barat.

Walaupun pada akhirnya harus diakui bahwa penjemabatan antara Islam dan Barat bukanlah persoalan yang mudah dilakukan. Di sebagian—untuk tidak mengatakan mayoritas—kalangan, baik kalangan Islam maupun Barat, telah terpatri prasangka-prasangka buruk yang menjadikan mereka asing satu sama lain.²⁷

2. Menggugat Definisi Islam

Tentunya banyak definisi Islam standar yang diajukan oleh sarjana-sarjana Muslim dengan berbagai bentuknya yang sesuai dengan perpektif umum yang melatarbelakanginya. Namun definisi-definisi standar itu tak akan dipakai di sini. Lebih jauh, salah satu definisi standar yang dianggap paling umum—yakni formula rukun Islam yang lima (*five pillars*)—akan dikritisi. Islam, berdasarkan definisi tersebut, adalah syahadat, salat, zakat,

²⁵ Lihat Hans Kung, *Islam: Past, Present and Future*, penerjemah dari bahasa Jerman: John Bowden (Oxford: Oneworld, 2007), xxvi.

²⁶ Lihat Sayyed Hossein Nasr, “Civilizational Dialogue and the Islamic World”, dalam Sayyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values of Humanity* (Pymble: HarperCollins Publisher, 2002), 331.

²⁷ Lebih lanjut mengenai masalah ini, lihat Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. ke-3 (Jakarta: Paramadina, 2008), 250-257.

puasa dan haji bagi yang mampu.²⁸ Pertanyaan yang segera terbersit adalah: apakah formula ini berhasil mendefinisikan Islam?²⁹

Realitasnya, formula rukun Islam gagal mendefinisikan Islam. Dari kelima rukun, hanya rukun pertama—yakni syahadat—yang relevan: bahwa seseorang memang tak dapat dikatakan sebagai Muslim sebelum mengakui bahwa tiada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasulullah. Adapun empat pilar lainnya tak dapat dijadikan tolak ukur untuk mengetahui ke-Islaman seseorang, baik secara historis, sosiologis maupun teologis. Banyak orang setia terhadap syahadat, namun mereka tak mengindahkan empat praktik ritual yang dianggap sebagai rukun Islam. Lagi pula, banyak juga dari kalangan Muslim yang tak sepakat dengan empat praktik ritual itu sebagai rukun Islam.³⁰ Salah satu gerakan terbesar Muslim yang bermarkas di Pakistan, *Tabligh al-Jamā'at*, misalnya, dengan gigih berupaya untuk meluruskan “para pengingkar” ritual-ritual Islam dengan mengajarkan rukun Islam kepada mereka. Padahal mereka sebenarnya adalah Muslim yang dengan sadar dan bebas merefleksikan kesetiaan syahadat mereka dengan paket ritual alternatif yang memang mungkin agak atau sama sekali berbeda dengan empat pilar yang dianggap rukun Islam. Contoh kasus kontemporer dalam permasalahan ini bisa dikatakan melimpah: Alevi di Turki, Ahl al-Haqq di Iran, Alawis di Suriah dan Ismailiah di Iraq, Suriah dan Turki.³¹ Tentunya ini belum termasuk kasus-kasus yang luput dari jangkauan media.

F. Islam sebagai Proyek Peradaban Berproses

Sekarang adalah waktu yang tepat untuk mengidentifikasi Islam sebagai bangunan peradaban besar yang terus-menerus mengalami konstruksi dan renovasi berdasarkan *blueprint* multipel: yakni kebudayaan Islam yang kaya, baik dalam skala lokal, regional maupun nasional yang terdiri dari berbagai identitas, baik individu, famili, etnis, ras maupun gender—yang semuanya digeneralisir oleh ide dan praktik dasar (*key ideas and practices*) yang merujuk pada warisan historis Nabi Muhammad. Yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa konstruksi dan renovasi bangunan peradaban Islam senantiasa dalam perubahan konstan.³² Jadi, Islam sebagai peradaban harus selalu berkembang menuju kemajuan yang tak

²⁸ Bandingkan dengan Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2006), 3.

²⁹ Ahmet Karamustafa, “A Civilizational Project in Progress”, 107.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 108.

³² *Ibid.*

berpuncak. Apa yang mempertemukan antara sesama Muslim di sini adalah pertukaran ide dasar (*key ideas*) dan kesediaan mereka untuk mengekspresikannya dengan santun dan bijak. Ringkasnya, Islam adalah suatu proyek peradaban berproses yang mewadahi berbagai macam kebudayaan.³³ Suatu proses yang seharusnya tak akan pernah berhenti selama manusia masih menghuni alam semesta.

Namun, pertanyaan yang kemudian muncul adalah “apa sebenarnya ide dan praktik dasar yang berada pada sentral tradisi peradaban ini?” Tak ada, sayangnya, jawaban yang ringkas dan definitif dari pertanyaan tersebut. Di kalangan Muslim senantiasa ada perspektif multipel walaupun tentang ide dan praktik dasar Islam sekalipun. Namun, setidaknya, serangkaian keyakinan (*beliefs*)—konsep monoteisme, kenabian, genesis dan eskatologi—yang mengilhami serangkaian nilai (*values*)—kehidupan manusia yang bermartabat, hak dan kewajiban individu maupun kolektif, keharusan perilaku manusia yang etis—singkatnya, program moral yang komprehensif—dapat dianggap demikian. Sebagai tambahan, meskipun ini tak terelakkan, ide dan praktik dasar itu haruslah didasarkan pada sumber primer Islam, al-Quran dan teladan historis Nabi Muhammad (sunah).³⁴ Tentunya, untuk berurusan dengan kedua sumber mulia itu, kontekstualisasi pemahaman harus menjadi pendekatan yang diposisikan di garda depan.

Itulah Islam, suatu proyek peradaban berproses. Selanjutnya, perlu dikemukakan beberapa keuntungan memandang Islam sebagai peradaban, bukan sebagai agama ataupun kebudayaan semata. Setidaknya ada empat poin yang perlu diperhatikan:³⁵ *Pertama*, Islam, ketika dipandang sebagai proyek peradaban, menjadi dinamis dan fenomena yang terus berkembang yang takkan pernah dihentikan siapapun. Ini merupakan realitas menarik yang perlu dibanggakan dan digemakan, bukan disembunyikan di balik spanduk-spanduk “konyol” yang digalakkan oleh sebagian aktivis Muslim: “*to establish true Islam* (mendirikan Islam sejati)” atau “*to unify all Muslims* (mempersatukan umat Islam).” *Kedua*, Islam, jika dianggap sebagai konstruksi peradaban berproses, dapat diapresiasi dengan memosisikannya sebagai tradisi global. Globalisasi Islam pada gilirannya mampu mengantarkan Muslim untuk menghargai Islam sebagai peradaban yang berdimensi transkultural, transetnis, transrasial dan transnasional. Singkatnya, Islam benar-benar berdimensi humanistik. *Ketiga*, Islam, sebagai wacana

³³ Ibid., 108-109.

³⁴ Ibid., 109.

³⁵ Ibid., 109-110.

peradaban berproses, merupakan tradisi yang interaktif dan inklusif. Ia berinteraksi dengan segala macam kultur yang kesemuanya di bawah naungan Islam. *Keempat*, identifikasi Islam sebagai peradaban berarti memosisikan Islam sejajar dengan peradaban-peradaban lain yang mempunyai kesamaan karakteristik: Kristiani, Buddhisme dan Humanis-Sekuler—atau yang lazim disebut sebagai “peradaban Barat”.

G. Kesimpulan

Untuk menjawab kegelisahan akademiknya—sebagaimana telah disebutkan di awal—Ahmet Karamustafa menggunakan pendekatan historis-kritis. Tentunya ini tidak mengherankan, sebab latar belakang pendidikan dan keahlian profesionalnya adalah sejarah. Dengan melongok jauh ke belakang, ia mengkritisi segala yang dianggap mapan namun sebenarnya dangkal dan semu. Karamustafa, dalam studi kritisnya, mengedepankan kekuatan analisis dengan sedikit mengenyampingkan kedetailan data-data. Secara sistematis dan runut, ia akhirnya menyimpulkan bahwa Islam hanya dapat diidentifikasi sebagai peradaban: suatu proyek peradaban yang berproses. Islam tak dapat dipandang hanya sebagai agama ataupun budaya semata. Namun demikian, pemahaman sarjana studi Islam—terutama sarjana Muslim—dengan teori kokon dan personifikasi peradaban Islam yang nampaknya terlanjur melekat perlu diluruskan. Sebagai pengganti dimensi eksklusif dan nonhumanistik kedua teori tersebut, dimensi inklusif dan humanistik harus digemakan dan dibanggakan.

Pemetaan yang sistematis dan eksplorasi kesalahpahaman pandangan tentang Islam dengan dua istilahnya yang agak “menggigit”—yakni teori kokon dan personifikasi—merupakan kontribusi keilmuan yang tak bisa dianggap remeh. Sarjana-sarjana lain, selanjutnya, akan mengapresiasi keterkaitan peradaban-peradaban dunia sebagai suatu entitas yang tak dapat begitu saja memisahkan diri dari yang lain.

Daftar Pustaka

Abu Zayd, Nasr Hamid. (serta serta asistennya, Katajun Amirpur dan Mohamad Nor Kholis Setiawan). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

- Karamustafa, Ahmet. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*. Salt Lake City and Oxford: University of Utah Press and Oneworld, 1994 and 2006.
- _____. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh and Berkeley: Edinburgh University Press and University of California Press, 2007.
- _____. *Vahidi's Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-I Can: Critical Edition and Historical Analysis*. Cambridge: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993.
- _____. "A Civilizational Project in Progress". Dalam *Progressive Muslims o Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi. Oxford: Oneworld, 2003.
- Kung, Hans. *Islam: Past, Present and Future*. Penerjemah dari bahasa Jerman: John Bowden. Oxford: Oneworld, 2007.
- Madjid, Nurcholish. *Islam: Doktrin dan Peradaban*. Cet. ke-8. Jakarta: Paramadina, 2008.
- _____. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Cet. ke-4. Jakarta: Paramadina, 2010.
- _____. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Cet. ke-3. Jakarta: Paramadina, 2008.
- Nasr, Sayyed Hossein. "Civilizational Dialogue and the Islamic World". Dalam Sayyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values of Humanity*. Pymble: HarperCollins Publisher, 2002.
- Sadri, Mahmoud dan Sadri, Ahmad (ed.). *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writing of Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. New York: Routledge, 2006.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Cet. ke-22. Jakarta: Rajawali Pers, 2010.