

Memecahkan kebuntuan teoretik hubungan Islam dan politik

Zakiyuddin Baidhawiy

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Salatiga

Email: profetika@yahoo.com

Judul asli : Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslims

Judul terjemah : Islam, Sekularisme, dan Demokrasi Liberal: menuju Teori Demokrasi dalam Masyarakat Muslim

Penulis : Nader Hashemi

Penerjemah : Aan Rukmana dan Shofwan Al Banna Choiruzzad

Penerbit : Gramedia Pustaka Utama

Tahun terbit : 2011

Halaman : xxii + 323

Pendahuluan

Hubungan antara agama dan politik/negara sudah lama diperbincangkan dan diperdebatkan di kalangan kaum terpelajar, cerdas cendekia, dan para politisi. Tema ini bukan semata menjadi kepedulian kaum Muslim di dunia, bahkan juga para pengamat dan pakar politik dan praktisi politik di Barat.

Umumnya kita akan mudah menjumpai ketegangan antara dua kubu yang berseberangan dalam memahami hubungan agama dan negara. Di satu sisi, para pakar dan sarjana Barat yang bersandar pada teori sekularisme selalu berpandangan bahwa agama dan negara adalah dua entitas yang sama sekali berbeda. Agama adalah sekumpulan ritual yang mewadahi

kebutuhan spiritual manusia, sementara negara merupakan wahana untuk mengatur kehidupan bersama, berbangsa dan bernegara. Agama bermain di ruang atas, sedangkan negara mengorganisir kehidupan kini dan di sini, ruang bawah dunia. Para sarjana Barat memiliki pandangan semacam ini sebagai konsekuensi logis dari perjalanan historis yang kelam di mana agama dan negara telah mewariskan konflik berkepanjangan dan pertumpahan darah bahkan perang saudara. Karena itu, masyarakat Barat trauma dengan perkawinan atau perselingkuhan agama dan politik. Alasannya sederhana, yakni bila bersatu dua kekuasaan (agama dan kekuasaan) pada satu tangan maka yang lahir adalah kekuasaan/penguasa absolut dan tiranik yang menindas. Wajar bila jalan keluar dari konflik ini dalam masyarakat Barat adalah membuat garis batas dan pemisah yang jelas dan tegas antara agama dan politik, antara kaisar dan paus. Kaisar adalah pemimpin politik, maka berikan apa yang menjadi haknya. Paus adalah pemimpin keagamaan, dan berikan apa yang menjadi haknya. Perceraian agama dan politik, kaisar dan paus adalah solusi jitu mengatasi problem tersebut.

Berpijak pada kenyataan sejarah di atas, para sarjana, politisi, dan masyarakat Barat modern dan kontemporer cukup sulit menerima pandangan-pandangan anti-sekularisme, pemisahan agama dan politik, sebagaimana yang ditunjukkan oleh kaum Muslim di dunia. Di samping itu, sebagian kaum Muslim juga menolak gagasan-gagasan sekaligus praktik sekularisme dan demokrasi liberal ala Barat.

Buku yang diulas dalam kesempatan merupakan karya Nader Hashemi. Ia memperoleh doktor dari University of Toronto, master dari Norman Paterson School of International Affairs, Carleton University, dan sarjana dari University of Western Ontario. Kini ia bekerja pada Josef Korbel School of International Studies, University of Denver (2008-present); Visiting Assistant Professor, University of California-Los Angeles and Global Fellow, UCLA International Institute (2007-2008); Andrew W. Mellon Postdoctoral Fellow, Department of Political Science, Northwestern University (2005-2007); Research Affiliate, Center for Middle Eastern Studies, Harvard University (2005-2006); Adjunct Professor, Department of Political Science, University of Toronto (2004-2005); Adjunct Professor, Department of Political Science, University of Waterloo (2003-2004).

Ia banyak menulis artikel dan publikasi, termasuk karya paling terbarunya ini *Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (Oxford Uni-

versity Press, 2009) dan *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future* (Melville House, 2011). Keahliannya adalah bidang kajian Timur Tengah dan urusan-urusan keislaman, agama dan demokrasi, sekularisme, politik perbandingan dan teori politik, politik Timur Tengah, demokrasi dan HAM, hubungan Islam-Barat.

Islam dan negara: kebuntuan teoretis dan praktis

Pandangan para sarjana Muslim dan masyarakat Muslim sesungguhnya tidaklah monolitik dalam persoalan ini. Setidaknya kita dapat melihat beberapa posisi paham mengenai hubungan agama dan negara. Mayoritas Muslim memahami bahwa Islam mencakup agama dan siyasah (politik). Mahmud Syaltout misalnya, menegaskan *al-Islam din wa dawlah* (Islam itu agama dan negara). Islam sebagai agama adalah risalah Tuhan yang paripurna, meliputi dan mencakup seluruh aspek kehidupan. Islam merupakan instrumen untuk memahami dunia ini (Bellah, 1991: 146). Islam memiliki ajaran *kaffah*, termasuk dalam masalah-masalah politik dan negara. Pandangan semacam ini biasanya membawa para eksponennya untuk meyakini Islam sebagai suatu totalitas ajaran dan praktiknya dalam kehidupan; mereka juga merasa dibebani tanggung jawab untuk menegakkan keyakinan itu dalam kehidupan berbangsa dan bernegara; mereka memandang bahwa bentuk negara dan sistem pemerintahan mesti dilandaskan pada ideologi Islam dan syariah. Bahkan Nazih Ayubi (dalam Effendi, 1998: 7) secara eksplisit menyatakan Islam itu *din, dunyā wa dawlah* (agama, dunia, dan negara). Dengan tanpa syarat Islam niscaya untuk diterima sebagai solusi atas berbagai masalah ekonomi, politik, sosial dan budaya. Negara-negara Islam seperti Mesir, Maroko, Saudi Arabia sekadar menyebut contoh, telah menjadikan Islam sebagai asas tunggal, syariah sebagai landasan ideal dan konstitusional. Bentuk negara harus Negara Islam; kedaulatan ada di tangan Tuhan (teokrasi); ummah dipahami tidak mengenal batas-batas teritorial dan politik.

Pandangan kedua di kalangan sarjana dan umat Muslim merupakan ekstrem lain yang bertentangan dengan pendapat pertama. Mereka memahami bahwa Islam hanya berkaitan dengan kehidupan religiusitas dan spiritualitas, serta tidak ada relasinya dengan masalah-masalah pengaturan bentuk dan sistem masyarakat/negara dan pemerintahan (Osman, 1983: 10). Meminjam istilah kaum Liberal Muslim, inilah yang disebut sebagai *silent syariah* (Kurzman, 1998). Syariah Islam sama sekali tidak bicara atau bisu dalam masalah-masalah

tertentu, termasuk mengenai persoalan politik. Ini bukan karena al-Qur'an itu tidak sempurna dan keliru, namun Allah hendak memberikan pilihan kepada manusia. Politik sepenuhnya merupakan wilayah ijtihad kemanusiaan dan eksperimen coba dan salah (*trial and error*) atau coba dan benar (*trial and right*) dalam ruang dan waktu. Fakta sejarah membuktikan bahwa eksperimen politik dan negara bersifat plural, dari sistem dinasti, kerajaan atau monarki, republik, atau sistem campuran semua dapat dijumpai.

Barangkali pandangan yang ketiga merupakan kombinasi di antara tesis dan antitesisnya di atas. Para penganjur pandangan ini melihat bahwa Islam, dan dua sumber utamanya al-Qur'an dan Sunnah tidak pernah secara eksplisit bicara mengenai bentuk negara dan sistem pemerintahan. Konsep ummah tidak dapat ditafsir secara tunggal sebagai masyarakat politik atau negara. Ummah dalam al-Qur'an merentang dari ruang yang terkecil hingga terbesar – ummah sebagai kelompok eksklusif, ummah sebagai komunitas/masyarakat inklusif, ummah sebagai bangsa, dan ummah sebagai masyarakat global. Menurut pemahaman kelompok ini, bahkan istilah *dawlah* pun tidak pernah dijumpai dalam al-Qur'an. Namun mereka memandang bahwa meskipun al-Qur'an dan Sunnah bukanlah penyedia teori baku politik dan sistem pemerintahan, dua sumber ajaran Islam ini menggarisbawahi panduan etis mengenai aktivitas sosial dan politik bagi para penganutnya. Keduanya hanya memberikan kerangka umum bagaimana negara mesti dikelola. Al-Faruqi (2001) misalnya, menyatakan bahwa prinsip-prinsip utama bagi penyelenggaraan negara adalah antara lain: secara internal negara dengan bentuk dan sistem apa pun merupakan pelaksanaan syariah guna mewujudkan prinsip keadilan secara individual dan institusional; secara eksternal negara bertanggung jawab atas kesejahteraan dan ketentrangan umat; dan negara menegakkan tatanan dunia yang adil dan damai. Fazlur Rahman (1980) menggarisbawahi prinsip-prinsip penyelenggaraan negara mencakup “keadilan, kesamaan, persaudaraan, dan kebebasan”.

Tiga posisi di atas menggambarkan bahwa pandangan pertama cenderung mempertahankan perspektif apologetik dan fundamentalis yang meletakkan Islam sebagai solusi atas semua permasalahan, dan Islam menolak secara tegas pemisahan agama dan politik, serta Islam mementingkan aspek-aspek simbolik, legal-formal; Pandangan kedua memperlihatkan perspektif sekularis yang menghendaki pemisahan negara dari agama; dan pandangan ketiga menempatkan Islam sebagai pemberian panduan etis bagi hubungan agama

dan politik, dan menekankan wajah substantif Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Meskipun posisi ketiga tampak seperti menjawab kebuntuan antara pandangan fundamentalis dan sekularis, namun sesungguhnya belum mencerminkan praktik dan dinamika historis bangsa-bangsa Muslim dalam mendialektiskan hubungan agama dan negara. Dengan kata lain, tiga posisi teoretik di muka tetap menghadapi jalan buntu dalam membaca arah dan kecenderungan-kecenderungan mutakhir di negara-negara Muslim sendiri. Latar inilah yang memotivasi Nader Hashemi untuk memikirkan ulang hubungan agama dan politik dengan mempersoalkan sejumlah klaim dan asumsi dari premis-premis dan paradigma-paradigma lama (hal. ix), dan mencermati kembali realitas terkini dan upaya-upaya negara-negara Muslim untuk memformat relasi baru yang lebih visibel dan memungkinkan, daripada berkuat pada fondasionalisme minus jalan keluar.

Politik komparatif menemukan sintesis baru

Indonesia sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar dunia, sejak pemilu 2009 telah menunjukkan realitas di mana pandangan-pandangan dan teori-teori mengenai hubungan Islam dan politik yang ada sudah tidak lagi memadai untuk membaca fenomena mutakhir ini. Pada faktanya Indonesia melukiskan suatu dinamika hubungan Islam dan politik yang progresif. Meskipun ada sekelompok kecil kekuatan parlementer dan non-parlementer terus menyuarakan dan berjuang untuk menegakkan syariah sebagai dasar dan konstitusi negara, namun kekuatan mayoritas Muslim moderat menunjukkan pertelingkahan cerdas antara Islam dengan sekularisme dan sistem demokrasi. Pemilu sebagai cermin demokrasi berjalan dengan mulus, terbuka dan relatif jujur. Karenanya tidak keliru bila banyak pakar menyebut Indonesia sebagai negara Muslim paling demokratis di dunia.

Kegagalan teori-teori lama mengenai hubungan Islam dan politik semakin kentara ketika negara-negara Islam di Timur Tengah, seperti Bahrain dan Suriah, dan Afrika, seperti Tunisia, Lybia, dan Mesir mengalami musim semi demokrasi. Tunisia dan Mesir sebagai dua wakil negara Islam di Afrika, telah memperlihatkan reformasi dan transisi demokrasi, dimulai dari kudeta atas rezim lama yang otoriter menuju pemilu yang demokratis dan terbuka. Meskipun pemenang pemilu pada dua negara ini berbeda. Pemilu Tunisia dimenangkan oleh kekuatan secular sedangkan pemilu Mesir telah memenangkan Ikhwanul Muslimin.

Namun keduanya sama-sama telah menunjukkan respon dan dialektika antara Islam dan politik, Islam, sekularisme dan sistem demokrasi.

Dalam kasus Indonesia, sesungguhnya karya Bahtiar Effendy (1998) telah menunjukkan bahwa kaum Muslim di negeri ini telah mengalami dinamika pemikiran dan praktik politik yang cenderung ke arah politik akomodatif. Meskipun idealisme dan aktivisme para politisi Islam generasi awal lebih menunjukkan formalisme dan simbolisme dengan tuntutan berdirinya negara Islam, namun mulai dekade 90-an hubungan Islam dan politik menjadi lebih realistis dan akomodatif. Ini sebagai akibat munculnya kaum intelektual dan cendekiawan generasi 70-an yang berperan aktif dalam proses demokratisasi pemikiran dan praktik politik Islam. Beberapa bukti sikap akomodatif negara terhadap Islam politik antara lain: akomodasi struktural, akomodasi legislatif, akomodasi infrastrukural, dan akomodasi kultural (Effendy, 1998: 273).

Walaupun studi Effendy berkontribusi untuk menunjukkan kekeliruan pendekatan oposisi biner dalam teori-teori hubungan Islam dan negara yang telah banyak menyita minat dan perhatian para sarjana Barat dan juga sarjana Muslim, namun kekurangannya terletak pada kajiannya yang bersifat tunggal dengan fokus pada Indonesia.

Nah, kegelisahan intelektual-akademik atas teori-teori hubungan Islam dan politik yang telah *out of date* di muka telah mendorong Hashemi untuk menawarkan suatu kajian lain yang lebih komprehensif. Ia mempergunakan pendekatan teori politik komparatif dengan tujuan untuk menghidupkan kembali semangat kritis akademis atas bangunan-bangunan teori hubungan agama dan demokrasi – Islam dan negara – yang sudah mapan dan cenderung “disakralkan” (hal. x, 18-19). Teori-teori lama telah dibingkai setidaknya oleh dua kerangka asumsi yang memandang agama sebagai candu bagi masyarakat sebagaimana tertuang dalam karya Karl Marx; dan asumsi yang memahami agama tidak perlu ikut campur dalam urusan politik dan kenegaraan seperti dikukuhkan oleh Revolusi Prancis yang memihak sekularisme atau *laicite*. Dua bingkai itu dikuatkan kembali oleh Samuel Huntington dalam *the Clash of Civilization* (1993) dan Francis Fukuyama dalam *The End of History and the Last Man* (2002), yang menandai demokrasi liberal sebagai pemenang dan akhir dari sejarah peradaban manusia. Sebagai alternatifnya karya Hashemi ini memilih untuk menempatkan peran agama dalam kompleksitasnya dalam kebangkitan demokrasi di dunia Islam. Konsekuensinya, pendekatan

dalam karya ini juga menantang pendekatan kaum “orientalis” yang percaya bahwa Islam dan masyarakat Muslim secara esensial resisten atas sekularisme dan demokrasi liberal; mereka juga tidak yakin atas kebangkitan agama dalam wilayah politik. Sementara itu, fakta Revolusi Islam di Iran pada 1979 menunjukkan secara gamblang vitalitas agama (baca: Islam) dalam ranah politik.

Melalui karya ini Hashemi sesungguhnya ingin menunjukkan kebuntuan teori besar yang menyatakan bahwa demokrasi liberal dan politik keagamaan berada dalam posisi berseberangan; demokrasi liberal selalu mensyaratkan sekularisme. Kemudian ia menawarkan tiga asumsi alternatif yang hendak diuji melalui kajian historis dan politik komparatif: 1) di negara-negara yang berciri politik keagamaan, demokrasi liberal dapat diprakarsai secara *bottom up* oleh kekuatan-kekuatan sipil dalam kerangka negosiasi dan kompromi demokratis mengenai peranan agama dalam kehidupan politik; 2) dalam kehidupan sosial yang beridentitas keagamaan, bagaimanapun penerapan demokrasi liberal mesti melalui jalan panjang yang tidak terlepas dari politik keagamaan; dan 3) ada hubungan yang kuat, meskipun sering diabaikan, antara reformasi keagamaan dengan perkembangan politik (hal. 1-4).

Hashemi telah mengupayakan pembuktian tiga asumsi di muka melalui studi historis dan komparatif terhadap tiga negara Islam – Iran, Turki dan Indonesia.

Peran agama dalam kehidupan politik

Realitas politik Islam Iran pada masa Presiden Muhammad Khatami (1997-2005) melukiskan suatu proses demokratisasi yang diprakarsai oleh kekuatan-kekuatan akar rumput. Pendekatan *bottom up* terhadap proses demokratisasi terlihat dari banyaknya proses deliberasi yang memperdebatkan hubungan antara tradisi (*turāth*) dan modernitas (*ḥadāthah*), demokrasi dan teokrasi, hukum sipil dan hukum religius. Dengan sendirinya kita dapat menyaksikan isu utama yang terus dipersoalkan adalah menyangkut relasi antara agama dan negara dalam masyarakat Muslim.

Periode kepemimpinan Khatami selama dua periode ini memberikan peluang kepada kelompok-kelompok sipil kelas menengah-intelegensia untuk menggaungkan kritisisme demokratis atas bangunan otoritarianisme yang diusung oleh regim Ayatullah Khomeini pasca Revolusi Iran 1979. Sejarah memperlihatkan bahwa pasca revolusi ini sesungguhnya

masyarakat Islam Iran hanya berpindah dari satu regim otoritarianisme di bawah sistem monarki Pahlevi ke otoritarianisme teokrasi model *wilayat al-faqih* yang didominasi oleh kelompok agamawan konservatif yang mengendalikan seluruh kekuasaan (hal. 145-147). Kaum reformis memandang bahwa sistem *wilayat al-faqih* sebagai sebetulnya persekutuan “jahat” antara kekuasaan/politik dan agama. Para ayatullah dan mullah menjadi pusat otoritas politik tertinggi yang melampaui kedaulatan rakyat.

Setelah wafatnya Khomeini, kaum intelektual dan kelas menengah yang berpengaruh mendorong deliberasi mengenai politik yang berorientasi pada sistem yang lebih liberal dan demokratis. Di bawah kepemimpinan Khatami yang merupakan representasi dari kaum reformis, para penulis, aktivis politik, dan intelektual publik hendak membangun kritik atas otoritarianisme agamawan dan menawarkan reformasi politik. Mereka selalu mempertanyakan persoalan krusial di seputar letak kekuasaan dan kedaulatan, apakah berada di tangan ulama atau rakyat.

Uniknya, deliberasi dan perdebatan politik antara kaum konservatif dan kaum reformis dalam periode kepemimpinan Khatami secara gamblang diwarnai dengan argumen-argumen religius untuk mempertahankan posisi dan pandangan politik masing-masing. Kaum reformis selalu mengkritik kaum konservatif yang beranggapan bahwa semakin terbelakang sebuah masyarakat, maka kesucian agama makin terlindungi di situ. Sementara itu, ulama konservatif menyerang kaum reformis yang dituduh sebagai sekular dan liberal dan telah membuat keyakinan dan keimanan Islam makin lemah di kalangan masyarakat. Mereka selalu mengingatkan akan bahaya agenda-agenda para reformis yang mengancam tatan politik yang sudah mapan dan Islam. Kaum reformis merespon serangan-serangan kaum konservatif dengan mengutip teks-teks keagamaan dan simbol-simbol religius demi menggaungkan promosi liberalisasi politik dan demokratisasi. Tema-tema yang sering diusung kaum reformis adalah “Agama dan Demokrasi”, sementara kaum konservatif mengangkat isu “Pemerintahan Agama” (hal. 150-158).

Secara teoretik, perdebatan antara dua kelompok reformis dan konservatif di atas melukiskan konflik antara penganut teori teokrasi (kedaulatan ada di tangan Tuhan) dan teori demokrasi (kedaulatan ada di tangan rakyat). Perdebatan ini pula menunjukkan bahwa upaya-upaya kalangan masyarakat sipil menuju transisi demokratis dari otoritarianisme religius

dibangun di atas landasan-landasan keagamaan dan argumen-argumen religius. Fakta Iran menunjukkan tesis pertama Hashemi bahwa “di negara-negara yang berciri politik keagamaan, demokrasi liberal dapat diprakarsai secara *bottom up* oleh kekuatan-kekuatan sipil dalam kerangka negosiasi dan kompromi demokratis mengenai peranan agama dalam kehidupan politik”, memperoleh afirmasi secara faktual.

Toleransi timbal-balik: sekularisme dan agama

Tesis kedua yang ditawarkan oleh Hashemi ialah mengenai sekularisme. Secara umum konsep sekularisme sulit untuk didefinisikan secara tepat; sekularisme politik mewujudkan dalam bentuk pemisahan agama dari negara; sekularisme memiliki sejarah panjang dalam dunia Kristen; dan sekularisme memiliki banyak model. Berkenaan dengan yang terakhir, bentuk sekularisme yang paling menonjol ada dua bentuk: yaitu sekularisme model Amerika yang “melindungi agama dari pengaruh negara”, dan sekularisme model Prancis di mana negara melindungi dirinya sendiri dari pengaruh agama. Dengan kata lain, sekularisme Amerika menaruh kecurigaan pada regulasi-regulasi negara yang mengatur persoalan agama; sementara sekularisme Prancis menaruh prasangka terhadap ketiadaan regulasi negara terhadap aktivitas keagamaan. Maka wajar jika Prancis melahirkan sejumlah aturan mengenai larangan penggunaan simbol-simbol agama di ruang publik. Sekularisme Amerika lebih bersahabat atas agama, sekularisme Prancis relatif memusuhi agama (hal. 183-186). Namun kedua teori ini bertemu dalam satu hal, yakni bahwa demokrasi liberal mensyaratkan adanya sekularisme.

Tentu saja dari sini dapat dipahami bahwa dalam konteks politik Amerika maupun Prancis, agama tidak memiliki ruang. Tidak ada tempat bagi politik keagamaan. Argumen untuk masalah ini sangat sederhana. Demokrasi liberal dan sekularisme bicara tentang segala sesuatu yang profan, duniawi, di sini dan kini; agama bicara tentang sistem kepercayaan dan ritual yang dianggap sakral dan suci. Oleh karena itu, keduanya tidak mungkin bertemu. Setidaknya demikian secara teoretik.

Pertanyaannya kini adalah apakah negara-negara Barat modern yang mengagungkan sistem demokrasi liberal itu benar-benar “sekular” dalam tataran praktik politik dan kenegaraan? Alfred Stepan membuktikan melalui penelitiannya bahwa negara-negara Eropa yang menerapkan demokrasi liberal ternyata sebagiannya memiliki gereja-gereja resmi, dengan

kata lain mengakui agama tertentu sebagai “agama resmi negara”. Norwegia menegaskan Agama injili Lutheran sebagai agama resmi dan tetap negara; Inggris menyatakan Gereja Resmi Inggris dan Gereja Resmi Skotlandia, yaitu agama Protestan; Yunani menyatakan dalam konstitusinya bahwa Gereja Kristen Ortodoks Timur sebagai agama utama negara; Spanyol menjadikan Gereja Katholik sebagai dasar untuk kekuasaan publik. Apa yang dijumpai oleh Stepan ini ternyata mendapatkan penguatan dari Jonathan Fox yang mengamati 152 negara berkenaan dengan keterlibatan pemerintahan nasional dalam hal urusan agama. Ternyata Fox menemukan bahwa perbedaan mencolok antara negara demokrasi dan bukan demokrasi bukan terletak pada pemisahan antara negara dan agama, namun lebih pada pembatasan yang lebih ketat terhadap keterlibatan dalam urusan agama. Dalam konteks semacam inilah agaknya tawaran Stepan tentang “toleransi kembar” patut dipertimbangkan dalam menjembatani antara sekularisme-demokrasi liberal dan agama (hal. 206). Toleransi kembar berwujud batasan-batasan minimal yang mesti dikonstruksi di hadapan otoritas politik *vis a vis* otoritas keagamaan, dan individu atau kelompok keagamaan *vis a vis* institusi-institusi politik.

Secara praktik, ternyata rumusan teoretik yang menjembatani kebekuan hubungan antara demokrasi liberal-sekularisme dan agama menemukan manifestasinya dalam masyarakat Muslim. Praktik politik di negara-negara Islam pasca kolonial menampilkan wajah buruk sekularisme. Ketika suatu regim menerapkan sekularisme dalam masyarakat Muslim, regim yang bersangkutan tampak menjadi sangat otoriter, dan otoritarianisme regim ini sering didukung oleh kekuatan Barat yang memandang diri sebagai sekular dan demokratis. Contoh paling nyata adalah dukungan Amerika terhadap Shah Iran (1953-1979); dukungan Prancis atas junta militer Aljazair setelah pemilu demokratis yang memenangkan FIS dibatalkan pada 1992; dukungan Barat atas Mahmoud Abbas dari partai Fatah sekular di Palestina pada 2007 setelah pemerintahan Hamas terpilih secara demokratis.

Turki merupakan contoh penerapan sekularisme yang fluktuatif antara benci dan cinta terhadap agama. Sejak Mustafa Kemal Atatürk membangun Turki modern berbasis pada nasionalisme Turki, dan mengenyahkan warisan Turki Usmani, sekularisme menjadi dasar ideologi negara baru ini. Sekularisme pada masa Atatürk secara terang-terangan memusuhi agama. Sekularisme terus memperoleh dukungan dari mayoritas kalangan militer yang tidak

sejan bertindak represif terhadap kelompok-kelompok keagamaan. Namun seiring dengan perjalanan sejarah, Turki kontemporer lebih adaptif dalam mengkombinasi antara sekularisme-demokrasi liberal dan agama. Konstitusi Turki menegaskan sekularisme sebagai ideologi negara, namun di dalamnya juga dinyatakan secara eksplisit bahwa Turki menganut suatu paham modernisme dalam masalah keagamaan (baca: modernism Islam) yang dipertentangkan dengan Islam mistik. Pemerintah Turki melalui departemen diyanet, suatu departemen di luar kementerian, selalu mengirim seribu imam ke seluruh negara di dunia yang di dalamnya terdapat diaspora Turki. Turki kontemporer juga memperlihatkan betapa sekularisme dengan batasan-batasan tertentu dapat ditolerir oleh kekuatan-kekuatan politik Islam, seperti Partai Keadilan dan Pembangunan (AKP) di bawah Recep Erdogan Tayip yang memenangkan pemilu secara demokratis. Kekuatan-kekuatan Islam politik juga tidak tertarik dengan gagasan mendirikan “Negara Islam” atau menjadi syariah sebagai asas dan hukum negara. Pada saat yang sama, kekuatan-kekuatan sekular yang masih relatif kuat di kalangan militer pun dapat menolerir kekuatan-kekuatan politik keagamaan dalam sistem negara dan pemerintahan. Recep Erdogan bersama partainya pula justru yang membawa Turki menuju Uni Eropa yang sekular. Di kalangan kelompok sipil Muslim pun terdapat kekuatan-kekuatan secara *bottom up* mendukung Turki kontemporer yang maju dan sekular. Salah satu yang terdepan adalah gerakan Fathullah Gulen yang diilhami karya-karya Jalaluddin Rumi, Yunus Emre dan Badiuzzaman Said Nursi. Gerakan ini merupakan sintesis antara modernisme dan sufisme yang progresif dan dinamis, dan memperoleh pengikut sangat besar di kalangan domestik maupun diaspora Turki. Dengan demikian, tesis kedua yang diajukan Hashemi bahwa “dalam kehidupan sosial yang beridentitas keagamaan, bagaimanapun penerapan demokrasi liberal mesti melalui jalan panjang yang tidak terlepas dari politik keagamaan”, memperoleh pembenaran dari kenyataan praktik politik dalam negara atau masyarakat Muslim.

Pembaruan keagamaan mendorong demokratisasi

Tesis ketiga yang diajukan Hashemi dalam buku ini terkait dengan soal sejauh mana pemikiran-pemikiran keagamaan dan penafsiran-penafsiran religius dari pemuka-pemukanya dapat menjadi faktor pendukung bagi lahirnya kemajuan dalam kehidupan politik pada

umumnya dan Islam politik.

Indonesia sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia dapat mewakili gambaran ini. Negara ini merupakan representasi dari negara Muslim paling demokratis di dunia. Sebutan indah ini bukan tanpa sebab. Sejak ditumbangannya regim Soeharto yang telah memimpin selama lebih dari tiga dekade oleh kekuatan rakyat di bawah tokoh reformasi M. Amien Rais pada 1998, proses demokratisasi berkembang pesat. Amien Rais bersama gerbong Muhammadiyah memelopori gerakan reformasi dengan daya dukung mahasiswa. Setelah Soeharto jatuh dan menyerahkan kekuasaan kepada BJ. Habibie wakil presiden kala itu, Amien Rais sebagai reformer Muslim tidak tergođa untuk mengambil alih tampuk kekuasaan. Ia dengan kesabaran demokratis menyerahkan proses alih kepemimpinan kepada sistem pemilihan umum yang kemudian diselenggarakan pada 1999. Inilah pemilu pertama paling demokratis pasca keruntuhan regim orde baru, yang berhasil membawa dirinya menjadi Ketua MPR RI.

Amien Rais (1998) bukan semata reformer dan politisi, bahkan intelektual Muslim *par excellent* yang mampu menggerakkan perubahan sosial-politik melalui doktrin Tauhid Sosialnya. Menurutnya, kekuasaan orde baru yang telah mewujud menjadi semacam kultus individu merupakan syirik yang wajib dilawan. Korupsi, kolusi dan nepotisme adalah bid'ah yang menghambat penyelenggaraan negara yang bersih dan baik (*good and clean governance*), transparansi dan akuntabilitas publik lembaga-lembaga negara. Karena itu, setali tiga uang dengan kultus individu, semua itu merupakan TBC (takhayul, bid'ab, dan churafat) baru yang harus ditumbangkan karena bertentangan dengan semangat tauhid. Pemikiran tauhid sosial semacam ini mendorong Amien Rais untuk memimpin perubahan dari regim orde baru yang zalim menuju orde reformasi yang bercahaya. Maka reformasi merupakan jalan pilihannya. Ketika menjadi Ketua MPR, ia juga yang memimpin langsung perubahan-perubahan konstitusional melalui amandemen UUD 1945. Tanpa mengabaikan bahwa hasil lima amandemen UUD 1945 masih mengundang masalah terhadap beberapa pasal dan ayatnya, Amien Rais berhasil membawa pemikiran-pemikiran pembaruan keagamaan – melalui doktrin Tauhid Sosial—ke tengah arus transformasi politik dan kenegaraan dalam koridor demokrasi yang mulus dan tanpa kekerasan. Ia tidak tertarik dengan upaya-upaya sekelompok kecil umat Islam dalam parlemen maupun luar parlemen yang hendak

mengembalikan 7 kata dari sila pertama Pancasila sebagai termaktub dalam Piagam Jakarta. Ia juga memandang perjuangan menegakkan Negara Islam dan syariah sebagai asas negara-bangsa Indonesia merupakan usaha yang melecehkan konsensus para pendiri bangsa dan rakyat Indonesia umumnya.

Pemikiran-pemikiran keagamaan serupa didengungkan oleh A. Syafii Maarif, mantan Ketua Umum Muhammadiyah, bapak bangsa dan negarawan terkemuka, di bawah tajuk *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (2009). Maarif memandang bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia merupakan sesuatu yang final. Pancasila merupakan konsensus bangsa yang harus terus dihidupkan dan diimplementasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Upaya-upaya untuk menegakkan Negara Islam, sebagaimana NII dan beberapa kelompok minoritas Muslim di negeri ini, merupakan kebodohan dan dianggap tidak dapat memahami sejarah kebangsaan ini. Ia juga sangat yakin bahwa bangsa ini akan tetap setia dengan empat pilar utamanya, yakni NKRI, Pancasila, UUD 1945, dan Bhinneka Tunggal Ika. Empat pilar itu tidak dapat ditawar dan harus terus diperjuangkan oleh umat Islam Indonesia.

KH. Abdurrahman Wahid adalah tokoh NU dan Presiden yang terus mewacanakan demokrasi. Ia membuat beberapa langkah terobosan untuk membuka keran demokrasi yang lebih luas, seperti mencabut TAP MPR tentang komunisme dan memecah TNI dari Polri. Pemikiran-pemikiran keagamaannya sudah banyak ditulis dan dilontarkan sejak aktif di LSM. Ia dikenal sebagai pemikir Islam yang mengusung “pribumisasi Islam”. Islam adalah rahmat bagi seluruh alam semesta, karena itu Islam harus mampu tumbuh dan beradaptasi dalam konteks partikular. Karenanya Islam mesti dipribumisasikan.

Tokoh-tokoh dimuka merupakan representasi dari kekuatan sipil Islam moderat, toleran, dan demokratis. Sebagai pemimpin-pemimpin gerakan Islam moderat—Muhammadiyah dan NU, yang merupakan arus utama Muslim Indonesia, memainkan peran penting dalam “memoderasi opini public, meredam konflik antar kelompok, dan mempromosikan toleransi, sosialisasi demokrasi, dan menambah jumlah bagi aspirasi reformis” (hal. 249). Muhammadiyah dan NU di bawah pimpinan mereka telah bekerja untuk kampanye publik melawan korupsi, kolusi, dan nepotisme, sambil terus menggaungkan Islam moderat, toleran dan progresif.

Gambaran di muka memberikan ilustrasi dan fakta yang tepat dan membuktikan kebenaran tesis ketiga Hashemi bahwa ada hubungan yang kuat, meskipun sering diabaikan, antara reformasi keagamaan dengan perkembangan politik.

Alhasil, semua paparan di atas melukiskan bahwa alternatif teoretik yang dikemukakan oleh Nader Hashemi melalui buku ini berhasil memberikan sketsa tentang bangunan teori baru mengenai hubungan Islam/agama, demokrasi liberal dan sekularisme. Inilah yang disebut sebagai “teori demokrasi liberal dan sekularisme khas masyarakat Muslim”. Menurut penulis, buku ini menggugah para pembaca, baik dari kalangan pro demokrasi maupun anti-demokrasi, untuk mendalami dan menikmati muatan-muatan cerdas dari buku ini.

Daftar pustaka

Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Al-Faruqi, Ismail Raji dan Louis Lamya al-Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company; terjemahnya *Atlas Budaya Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*. Bandung: Mizan, 2001.

Hashemi, Nader. *Islam, Sekularisme, dan Demokrasi Liberal: Menuju Teori Demokrasi dalam Masyarakat Muslim*. Terj. Aan Rukmana dan Shofwan Al Banna Choiruzzad. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.

Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998. Terjemahnya oleh Bahrul Ulum dan Heri Junaidi. *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Maarif, A. Syafii. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan & Maarif Institute, 2009.

Osman, Fathi, “Parameters of the Islamic State”, *Arabia: The Islamic World Review*, No. 17, January 1983.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Quran*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.

Rais, M. Amien. *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*. Bandung: Mizan, 1998.