

Ideologi Islam dan Utopia

Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia

Luthfi Assyaukanie

IDEOLOGI ISLAM DAN UTOPIA

Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia

LUTHFI ASSYAUKANIE

FREEDOM INSTITUTE

IDEOLOGI ISLAM DAN UTOPIA
Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia
© Luthfi Assyaukanie

ISBN 978-602-99656-0-5

Buku ini pertama kali diterbitkan dalam bahasa Inggris pada 2009 oleh Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS) dengan judul Islam and the Secular State in Indonesia. Penerbitan dalam bahasa Indonesia ini dilakukan dengan seizin penerbit awal.

Penerjemah Samsudin Berlian
Sampul dan tata letak Sijo Sudarsono

Penerbit
FREEDOM INSTITUTE
Jl. Proklamasi No. 41, Menteng - Jakarta 10320
Tel: (021) 31909226 Fax: (021) 31909227
Website: http://www.freedom-institute.org
E-mail: office@freedom-institute.org

Cetakan pertama Agustus 2011

Untuk
Titi, Gabriel, Melika, dan Amadea

DAFTAR ISI

	Kata Pengantar	ix
	Daftar Singkatan	xv
1	Ideologi Islam dan Utopia	1
2	Respons Muslim terhadap Perubahan Politik	31
3	Model 1: Negara Demokrasi Islam	75
4	Model 2: Negara Demokrasi Agama	125
5	Model 3: Negara Demokrasi Liberal	181
6	Kontinuitas dan Diskontinuitas Model-Model	229
7	Kesimpulan	285
	Daftar Pustaka	299
	Indeks	321
	Tentang Penulis	331

KATA PENGANTAR

SELAMA 10 tahun terakhir, buku-buku populer dan akademis yang beredar tentang Islam berkisar seputar berbagai aspek radikalisme Islam. Tampaknya tidak ada analisis tentang Islam yang tidak berkaitan dengan fenomena radikalisme. Buku-buku tentang Islam Indonesia pun tidak terkecuali. Pecahnya konflik keagamaan sejak 1998 dan rangkaian pengeboman sadis di Bali serta tempat-tempat lain makin merangsang para penulis untuk membicarakan aspek-aspek kekerasan dalam Islam. Buku ini berbeda. Ia merespons demam media massa dalam menyuguhkan pemberitaan tentang Islam radikal di Indonesia. Buku ini menghadirkan penelitian yang sangat mendasar tentang Islam Indonesia—yang pernah digambarkan sebagai toleran, damai, dan "berbeda dari Timur Tengah"—apakah ia telah ikut terseret dalam arus global fundamentalisme agama.

Salah satu argumen yang saya ajukan dalam buku ini adalah bahwa selama 50 tahun terakhir, Islam Indonesia mengalami perkembangan pesat dan mencapai kemajuan menuju sistem pemerintahan yang lebih beragam dan demokratis. Dari perspektif historis komparatif, Muslim Indonesia secara politik menjadi lebih pragmatis dan rasional. Asumsi ini jelas perlu dasar untuk mempertahankan validitasnya. Dalam buku ini, saya berargumen bahwa tidak ada ukuran yang lebih tepat untuk mengevaluasi sikap religius-politik Muslim Indonesia selain pemilihan umum (Pemilu). Sejak kemerdekaan, rakyat Indonesia telah melalui beberapa Pemilu, empat di antaranya secara demokratis: pada 1955, 1999, 2004, dan 2009. Dengan memperbandingkan

keempat Pemilu ini, kita mendapatkan gambaran yang sangat berbeda tentang Islam Indonesia. Alih-alih menjadi makin ideologis, sikap religius-politik Muslim Indonesia malah makin pragmatis. Tiga Pemilu terakhir jelas-jelas menunjukkan bahwa partai-partai politik Islam gagal memperbaiki rapor yang mereka capai pada 1955 (43%). Secara keseluruhan, pada ketiga Pemilu itu, partai-partai Islam hanya meraih kurang dari 20% dari total suara yang diperebutkan.

Kegagalan partai-partai Islam pada tiga Pemilu terakhir menimbulkan tanda tanya besar; mengapa perubahan tersebut bisa terjadi dan mengapa begitu dramatis? Kasus Indonesia ini bahkan lebih mengesankan lagi apabila kita memperbandingkannya dengan negara-negara Muslim lain di mana, sebaliknya, ada kecenderungan Islam meraih kemenangan dalam demokrasi elektoral. Di Yordania, misalnya, Front Aksi Islam, partai berbasiskan Ikhwan al-Muslimin (Persaudaraan Muslim), memenangi Pemilu 1989 dengan meraih 28,7% dari total suara. Di Aljazair, Front Keselamatan Islam (FIS, Front Islamique du Salut) memenangi Pemilu 1990 untuk parlemen lokal dengan meraih 55% total suara. Di Turki, Partai Refah, secara mengagetkan memenangi Pemilu 1995 dengan meraih 21,3% dari total suara. Terakhir, menarik untuk ditambahkan pula, pada pemilihan parlementer 2005 di Mesir, Ikhwan al-Muslimin meraih 87 kursi (20% suara), menjadikannya partai paling berkuasa kedua setelah partai bertahan, Partai Demokratis Nasional, yang meraih 314 kursi (69%).

Pertanyaannya adalah mengapa partai-partai Islam di Indonesia kalah dalam perjuangan mereka untuk memenangi demokrasi. Mengapa agenda Islam di tingkat negara seringkali gagal diterapkan? Juga, terlepas dari semua pencapaian itu, mengapa makin banyak saja jumlah kelompok radikal Islam? Buku ini dirancang untuk menjawab semua pertanyaan ini dengan memberikan perspektif yang sama sekali lain dan mengambil pendekatan berbeda. Sebagian besar buku tentang Islam Indonesia menekankan peran negara dalam mengubah sikap religius-politik Muslim Indonesia. Walaupun mengakui peran penting yang dimainkan rezim Soeharto dalam 30 tahun terakhir, buku ini menawarkan analisis baru. Perubahan dalam sikap religius-

politik Muslim Indonesia bukan hanya disebabkan pemerintahan Soeharto, yang memerintah negeri ini dengan represif, melainkan juga karena peran panjang dan gigih yang dimainkan intelektual Muslim, khususnya intelektual santri, yang, karena yakin akan doktrin perubahan dan kemajuan, diam-diam mendukung agenda modernisasi rezim itu. Sebagai pendahulu gerakan reformasi Islam, para intelektual ini percaya bahwa hanya dengan mengembangkan argumen-argumen Islam perubahan yang sedang berlangsung dalam masyarakat-masyarakat Muslim bisa dibenarkan secara religius dan rasional.

Sejak awal 1970-an, generasi baru santri muncul di panggung publik, menantang pandangan-pandangan santri yang lebih senior (yang sebagian besar berafiliasi dengan Masyumi). Konsep-konsep fundamental seperti "negara Islam", "partai Islam", "syariat", dan "dasar negara" terus dikaji dan didiskusikan. Olah intelektual ini sering menimbulkan reaksi keras dan dengan cepat menantang integrasi komunitas Muslim. Karena lebih terdidik dan terlatih baik dalam ilmu agama maupun sekular, generasi santri baru ini sangat sukses dalam mematahkan argumen-argumen senior mereka mengenai isu-isu fundamental seperti itu.

Tentu saja, argumen hanyalah salah satu dimensi pertentangan gagasan dalam wacana kontemporer Islam dan politik di Indonesia. Ada dimensi-dimensi lain yang juga berdampak dalam masyarakat, seperti media massa yang sejak lama memainkan peran pentingnya. Media utama Indonesia seperti *Tempo* dan *Kompas* dengan sadar berpihak pada—dan secara langsung atau tidak langsung mempromosikan—proyek reformasi agama yang dipelopori generasi santri baru. Hasilnya sangat jelas: karena tekanan dari rezim yang tidak ramah terhadap Islam politik dan serangan dari intelektual Muslim ke jantung doktrin politik Islam, Muslim Indonesia tidak punya banyak pilihan selain menerima situasi itu. Peran argumen telah lama dipelajari oleh berbagai cabang ilmu sosial, tapi belum ada studi yang berkaitan dengan peran argumen secara khusus dalam konteks Islam Indonesia, atau bahkan dunia Islam pada umumnya.

Buku ini mencoba mengisi kekosongan itu. Studi-studi yang ada

tentang Islam di Indonesia didominasi pendekatan antropologis, yang antara lain dipengaruhi Clifford Geertz dan generasi pertama Indonesianis Barat yang lain. Dengan demikian, kategorisasi yang muncul mencerminkan analisis antropologis, seperti dikotomi santri-abangan dan tradisionalis-modernis. Buku ini menggunakan perspektif baru yang dipinjam dari kerangka kerja sosiologi pengetahuan. Selain peran argumen, proyeksi rakyat akan pemerintahan yang tertib, yang disebut Karl Mannheim sebagai "utopia", sangat berkait dengan ideologi. Hampir tidak mungkin membayangkan proyeksi utopian rakyat tanpa mengakui peran ideologi. Selama 50 tahun terakhir, Muslim Indonesia telah berinteraksi dan berurusan dengan ideologi dunia (misalnya, sekularisme, Komunisme, Marxisme, liberalisme, dll.), yang secara langsung atau tidak langsung membentuk pandangan utopian mereka akan suatu pemerintahan ideal.

Buku ini tumbuh dari disertasi Ph.D. saya, yang saya ajukan ke Universitas Melbourne, Australia. Saya perlu empat tahun untuk menulis dan menyelesaikannya. Banyak orang membantu penyelesaian buku ini. Pertama dan terutama, saya berterimakasih kepada Profesor Merle C. Ricklefs, Profesor Abdullah Saeed, dan Profesor Arief Budiman, yang membimbing saya ketika saya mengambil program Ph.D. di Universitas Melbourne. Saya beruntung mendapatkan pembimbing besar seperti mereka. Mereka memberikan kritik dan komentar yang begitu intens terhadap naskah disertasi saya sehingga kadang-kadang saya merasa pedih. Kini saya menyadari bahwa tanpa kritik membangun mereka disertasi ini tidak akan mungkin jadi sebaik ini. Pada akhir Juli 2007, saya menerima surat dari Universitas Melbourne yang memberitahukan bahwa disertasi saya, buku ini, memenangi Chancellor's Prize untuk disertasi terbaik dalam bidang Ilmu-Ilmu Kemanusiaan. Saya merasa bahwa peran yang dimainkan para pembimbing saya tidak kecil. Setelah pencapaian ini, Profesor Ricklefs terus-menerus meminta saya agar menjadikan disertasi itu buku dan menerbitkannya. Setiap kali kami bertemu di Singapura atau Jakarta, pertanyaan pertama yang dia ajukan selalu "kapan disertasi Anda akan terbit?" Setelah ini, saya harap dia akan berhenti menanyakan hal itu!

Selama studi saya di Melbourne, saya dibantu oleh Australian Agency for International Development (AusAID). Lembaga ini telah bermurah hati memberikan saya beasiswa yang memungkinkan saya dan keluarga saya hidup nyaman. Melbourne Institute of Asian Languages and Society (MIALS) dan Melbourne Abroad Travelling Scholarship (MATS) juga berbaik hati membantu saya secara finansial untuk melakukan riset lapangan di Indonesia.

Beberapa ahli tentang Indonesia juga membantu proses penulisan buku ini: Profesor Virginia Hooker, Profesor Daniel S. Lev (almarhum), Profesor R. William Liddle, Profesor Robert E. Elson, Profesor Robert W. Hefner, Dr. Lance Castles, dan Dr. Greg Barton. Saya berterimakasih atas kebaikan mereka menolong saya secara langsung atau tidak langsung. Saya juga menyampaikan penghargaan dan terimakasih kepada sahabat-sahabat saya di Australia: Dr. Syafi'i Anwar, Dr. Fatimah Husein, Andy Fuller, Ludiro Madu, Yayah Khisbiyah, Arskal Salim, Suadi Asyari, Masdar Hilmy, Khalid Al-Azri, Dewi Anggraini, Stephen dan Indah Morgan.

Sejawat saya di Indonesia juga turut membantu: Ulil Abshar-Abdalla, Hamid Basyaib, Ahmad Sahal, Nong Daral Mahmada, Anick HT, Burhanuddin, Abd. Moqsith Ghazali, Novriantoni, Lanny Octavia, M. Guntur Romli, Maljaul Abror, Saidiman, Ade Juniarti, dan teman-teman lain di Jaringan Islam Liberal (JIL), yang terlalu banyak untuk disebutkan namanya di sini. Teman-teman saya di Freedom Institute, Rizal Mallarangeng, Saiful Mujani, Sugianto Tandra, Hidayaturohman, Sarah Santi, dan Zaim Rofiqi juga mendukung saya dengan cara mereka sendiri. Saya juga harus menyebutkan kolega saya di Universitas Paramadina: Ahmad Rivai Hasan, Abdul Hadi W.M., Nanang Tahqiq, Nasruddin Latief, Abdul Muis Naharong, dan Suratno.

Proses memindahkan disertasi ke dalam bentuk buku tidak akan mungkin terjadi tanpa kebaikan Rajaratnam School of International Studies (RSIS), Nanyang Technological University, Singapura, yang telah memberikan saya kesempatan menjadi *fellow* pascadoktoral selama setahun (1997). Banyak orang yang telah berbaik hati kepada saya selama saya tinggal di RSIS. Pertama-tama, saya harus

berterimakasih kepada Duta Besar Barry Desker, Dekan RSIS, Profesor Amitav Acharya, Wakil Dekan, dan Dr. Leonard Sebastian, Ketua Program Studi Indonesia. Terimakasih saya juga untuk Dr. Joseph Liow, Yang Ghazali, Mohamed Nawab, dan Dr. Vedi R. Hadiz dari National University of Singapore.

Terakhir, saya berhutang besar kepada keluarga saya yang telah mendukung saya selama penulisan buku ini. Istri saya, Titi Sukriyah, adalah pendamping paling setia; dengannya saya berbagi keceriaan dan kesulitan. Anak-anak saya, Gabriel, Melika, dan Amadea seringkali memenuhi rumah kami dengan sukacita dan tawaria. Saya persembahkan buku ini untuk mereka.



DAFTAR SINGKATAN

AD/ART	Anggaran Dasar, Anggaran Rumah Tangga
BKAM	Badan Koordinasi Amal Muslimin
BMI	Bank Muamalat Indonesia
BPUPKI	Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia
BUMN	Badan Usaha Milik Negara
CSIS	Centre for Strategic and International Studies
DDII	Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia
Depag	Departemen Agama
DGI	Dewan Gereja Indonesia (sekarang PGI)
DI	Darul Islam
DPR	Dewan Perwakilan Rakyat
FPI	Front Pembela Islam
GBHN	Garis-garis Besar Haluan Negara
Golkar	Golongan Karya
HMI	Himpunan Mahasiswa Islam
HTI	Hizbut Tahrir Indonesia
Husami	Himpunan Usahawan Muslimin Indonesia
IAIN	Institut Agama Islam Negeri
ICG	International Crisis Group
ICMI	Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia
IKIP	Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan
Inpres	Instruksi Presiden
ISDV	Indische Sociaal-Democratische Vereeniging
ITB	Institut Teknologi Bandung
JIB	Jong Islamieten Bond

JIL	Jaringan Islam Liberal
KISDI	Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam
KPPSI	Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam
KPU	Komisi Pemilihan Umum
KSI	Komite Solidaritas Islam
KTP	Kartu Tanda Penduduk
KWI	Konferensi Waligereja Indonesia (dulu MAWI)
LIPIA	Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab
LJ	Laskar Jihad
LKiS	Lembaga Kajian Islam dan Sosial
LP3ES	Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial
LSAF	Lembaga Studi Agama dan Filsafat
Masyumi	Majelis Syuro Muslimin Indonesia
MAWI	Majelis Agung Waligereja Indonesia (sekarang KWI)
MIAI	Majlis Islam A'laa Indonesia
MMI	Majelis Mujahidin Indonesia
MPR	Majelis Permusyawaratan Rakyat
MUI	Majelis Ulama Indonesia
NDA	Negara Demokrasi Agama
NDI	Negara Demokrasi Islam
NDL	Negara Demokrasi Liberal
NII	Negara Islam Indonesia
NKRI	Negara Kesatuan Republik Indonesia
NU	Nahdlatul Ulama
ORI	Oeang Republik Indonesia
PAN	Partai Amanat Nasional
Parmusi	Partai Muslimin Indonesia
PBB	Partai Bulan Bintang
PBN	Partai Buruh Nasional
PDI	Partai Demokrasi Indonesia
PDIP	Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (dulu PDI)
PDRI	Pemerintahan Darurat Republik Indonesia
Pelita	Pembangunan Lima Tahun
Penpres	Penetapan Presiden
Permi	Persatuan Muslimin Indonesia
Persis	Persatuan Islam

PGI	Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (dulu DGI)
PHDI	Parisada Hindu Dharma Indonesia
PII	Pelajar Islam Indonesia
PK	Partai Keadilan (sekarang PKS)
PKB	Partai Kebangkitan Bangsa
PKI	Partai Komunis Indonesia
PKS	Partai Keadilan Sejahtera (dulu PK)
PMB	Partai Masyumi Baru
PMKRI	Perhimpunan Mahasiswa Katolik Republik Indonesia
PNI	Partai Nasionalis Indonesia
PPIIM	Partai Politik Islam Indonesia Masyumi
PPKI	Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia
PPPKI	Permufakatan Perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia
PPP	Partai Persatuan Pembangunan
PRD	Partai Rakyat Demoratik
PRRI	Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia
PSI	Partai Sosialis Indonesia
PSII	Partai Sarikat Islam Indonesia
PSP	Partai Solidaritas Pekerja
PSPSI	Partai Solidaritas Pekerja Seluruh Indonesia
PTIQ	Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an
PUI	Partai Umat Islam
Pustep	Pusat Studi Ekonomi Pancasila
Repelita	Rencana Pembangunan Lima Tahun
Resist	Centre for Religious and Social Studies
RUU	Rancangan Undang-Undang
RUU-KUB	Rancangan Undang-Undang Kerukunan Umat Beragama
RUU-P	Rancangan Undang-Undang Perkawinan
RUU-PA	Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama
SATV	Sidik Amanat Tableg Vatonah
SEI	Sistem Ekonomi Islam
SEP	Sistem Ekonomi Pancasila
SI	Sarekat Islam
Sisdiknas	Sistem Pendidikan Nasional
SIUPP	Surat Izin Usaha Penerbitan Pers
SME	*Social Market Economy*
SPI	Sistem Perekonomian Indonesia

STAIN	Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri
STF	Sekolah Tinggi Filsafat
TII	Tentara Islam Indonesia
TUK	Teater Utan Kayu
UGM	Universitas Gadjah Mada
UIN	Universitas Islam Negeri
UM	Universitas Negeri Malang
UMM	Universitas Muhammadiyah Malang
UUD	Undang-Undang Dasar
Walubi	Perwalian Umat Buddha Indonesia
WAY	World Assembly of Youth
WNA	Warga Negara Asing
WNI	Warga Negara Indonesia

1

IDEOLOGI ISLAM DAN UTOPIA

BUKU ini membahas pemikiran politik, khususnya pemikiran politik Islam sebagaimana diperlihatkan kaum Muslim Indonesia sejak kemerdekaan. Buku ini berkaitan terutama dengan perubahan politik dan bagaimana kaum Muslim mengembangkan argumen mereka dalam menghadapi perubahan itu. Pertanyaan-pertanyaan pokok yang mendapatkan perhatian utama dalam studi ini adalah: Mengapa, misalnya, banyak kaum Muslim di Indonesia pada 1930-an menolak gagasan Nasionalisme, tapi 10 tahun kemudian menerimanya? Mengapa banyak kaum Muslim pada 1950-an menuntut pendirian negara Islam, tapi 20 tahun kemudian menolaknya? Mengapa mereka pada 1970-an dengan keras menolak gagasan sekularisme, tapi 30 tahun kemudian mulai menerimanya?

Pertanyaan-pertanyaan serupa bisa dikemukakan mengenai penerimaan kaum Muslim yang semakin besar terhadap berbagai konsep politik seperti demokrasi, pluralisme, dan hak-hak asasi manusia. Salah satu hipotesis dasar yang saya ajukan dalam studi ini adalah bahwa argumen-argumen Islam yang dikembangkan di forum-forum intelektual, publikasi-publikasi, dan lingkungan akademis memainkan peran besar. Argumen Islam mengenai isu politik tertentu akan tersingkir ketika argumen baru yang lebih cocok muncul. Penerimaan atau penolakan kaum Muslim terhadap konsep-konsep tertentu sangat bergantung pada apakah sebuah argumen

bisa dibenarkan secara teologis atau logis. Argumen, sebagaimana dikatakan Neta Crawford, adalah komponen nyata dalam perubahan sosial dan politik. Perannya sama penting dengan kekuatan militer.[1]

Untuk menguji hipotesis di atas, studi ini berfokus pada pandangan Muslim Indonesia tentang model pemerintahan (*model of polity*) yang ideal. Saya akan mengkaji tiga generasi intelektual Muslim sejak kemerdekaan. Tujuan utama saya adalah membuktikan bahwa telah terjadi perkembangan argumen di kalangan intelektual Muslim. Model pemerintahan adalah konsep politik paling universal yang menampung konsep-konsep politik. Dengan mempelajari model-model pemerintahan, kita bukan hanya mengidentifikasi ragam kelompok-kelompok religius-politik di kalangan Muslim Indonesia, melainkan juga mengungkapkan dinamika pemikiran politik Islam. Sebagaimana akan saya tunjukkan, sejarah pemikiran politik Islam di Indonesia adalah sejarah kemajuan dan transformasi ke arah moderasi. Acuan saya adalah sejarah pemikiran politik selama tiga generasi terakhir Muslim Indonesia. Pemikiran politik Islam selama generasi pertama, yakni, antara 1945 dan 1970, sangat didominasi oleh isu negara Islam sedemikian rupa sehingga ia dipandang sebagai sebuah model pemerintahan yang sempurna. Namun, selama periode-periode berikut, gagasan seperti itu mulai goyah.

Penting dicatat bahwa perkembangan menurut garis historis itu tidak berlaku pada komunitas Muslim secara umum, melainkan hanya berlaku di dalam komunitas Muslim santri saja. Pembedaan ini penting jika kita ingin melihat konsistensi argumen yang saya kembangkan dalam studi ini. Seperti diketahui umum, kaum Muslim Indonesia secara luas terbagi dalam dua kelompok, yang oleh Clifford Geertz disebut sebagai ”santri” dan ”abangan”. Santri adalah Muslim yang berasal dari latar belakang religius, sedangkan abangan adalah mereka yang mempraktikkan Islam secara nominal.[2] Selama 1950-an dan sampai pertengahan 1960-an, sebagian besar kaum Muslim santri berafiliasi dengan partai-partai politik Islam dan pada umumnya mendukung gagasan negara Islam. Jarang ada Muslim berlatar belakang santri menolak gagasan negara Islam atau mendukung gagasan negara sekular. Namun, sejak 1970-an dan khususnya pada awal

1980-an, sikap kritis terhadap negara Islam tidak hanya datang dari kaum abangan; Muslim santri juga menjadi kritis seperti—dan kadang-kadang bahkan lebih kritis daripada—kelompok abangan dalam menyikapi gagasan negara Islam.

Kecenderungan kaum Muslim Indonesia untuk menjadi moderat secara politis menarik diamati, khususnya bila kita membandingkan fakta ini dengan kecenderungan di negara lain dalam suasana kebangkitan Islam di tingkat global. Di negara-negara Muslim lain, kebangkitan Islam seringkali ditandai dengan menguatnya puritanisme dan radikalisasi sikap-sikap religius-politik. Seperti telah saya katakan, partai-partai politik Islam di negeri-negeri Muslim seperti Yordania, Aljazair, dan Turki, semuanya memperoleh kemenangan besar dalam Pemilu baru-baru ini. Begitu juga, sentimen Islam di negara-negara itu mendapatkan perhatian publik yang semakin besar. Keadaan ini sangat berbeda dengan fenomena kebangkitan Islam di Indonesia. Jika kita menganggap Pemilu sebagai pengukur yang sahih, kita melihat penurunan dramatis suara partai-partai Islam. Pada pemilihan umum pertama yang diselenggarakan pada 1955, partai-partai Islam mendapatkan jumlah suara cukup besar, yakni, 43%. Namun, pada dua pemilihan umum setelah Reformasi, semua partai politik Islam digabung hanya memperoleh tidak lebih dari 14% (pada 1999) dan 17% (pada 2004). Yang terpenting, agenda-agenda Islam seperti Piagam Jakarta, yang menyiratkan penerapan syariat di tingkat negara, ditolak mentah-mentah.

Tentu saja, ada banyak alasan bagi perubahan sikap politik kaum santri itu. Sejumlah besar tulisan menekankan peran negara, khususnya selama era Orde Baru Soeharto. Seperti telah sering diterangkan, selama pemerintahannya, Soeharto menerapkan kebijakan represif terhadap Islam, yang pelan-pelan berdampak pada sikap politik dan mentalitas kaum Muslim Indonesia.[3] Saya sepenuhnya setuju dengan penjelasan ini. Tapi, tentu saja, ini bukanlah satu-satunya faktor yang menjelaskan mengapa terjadi perubahan radikal, khususnya sejak Soeharto tumbang dari kekuasaannya. Saya berargumen bahwa selain peran dan kontribusi Soeharto dalam apa yang saya sebut "sekularisasi dari luar", juga telah terjadi proses "sekularisasi dari dalam". Bukan

hanya Soeharto yang bertanggungjawab atas sekularisasi pemikiran di kalangan Muslim santri, tapi juga kaum Muslim santri sendiri, khususnya pemimpin-pemimpin mereka, ikut bertanggungjawab. Seperti telah dinyatakan di atas, kritik paling kuat terhadap negara Islam, konsep yang didukung luas para Muslim santri selama 1950-an, bukan datang dari kaum abangan, yang salah satu wakil utamanya adalah Soeharto, melainkan dari kelompok santri itu sendiri.

Sekularisasi dari dalam terlihat jelas pada perubahan model-model pemerintahan yang saya bahas dalam buku ini. Pada semua ketiga model yang saya kaji, ada kecenderungan di kalangan pemimpin dan intelektual santri untuk menyatakan sikap moderat dan inklusif. Yang saya maksud dengan "model" adalah konsep teoretis sebuah komunitas politik dalam sebuah negara ideal. Istilah itu bisa mengacu pada suatu pengalaman politik tertentu, tapi juga pada satu set konstruksi religius-politik yang disusun oleh suatu komunitas epistemik. Model-model pemerintahan yang dikaji dalam studi ini muncul dari kedua realitas itu.

DARI TIPOLOGI KE MODEL PEMERINTAHAN

Sebagian besar karya penting tentang hubungan antara Islam dan politik atau Islam dan negara memakai pendekatan tipologis untuk menjelaskan perbedaan-perbedaan sikap kaum Muslim Indonesia dalam menghadapi isu-isu religius-politik. Hal ini disebabkan terutama oleh fakta bahwa Islam Indonesia adalah campuran bermacam ragam kelompok dan tidak bisa digambarkan dalam satu generalisasi. Studi terkenal Clifford Geertz menemukan tiga varian khas Muslim Jawa. Trikotomi ini, dikenal sebagai santri, priyayi, dan abangan, bukan hanya mencerminkan struktur religius-kultural, melainkan juga menjelaskan komposisi politik dan ekonomi. Santri adalah kelompok Muslim yang secara ketat menjalankan ajaran agama. Menurut Geertz, budaya santri bersifat antibirokratik, independen, dan egaliter. Mereka terutama hidup di daerah urban, melakukan kegiatan ekonomi sebagai pedagang. Geertz menemukan kesamaan antara nilai-nilai ekonomi santri dan etika Protestan Weberian.[4] Dalam politik, Muslim santri cenderung memilih partai-partai agama seperti

Masyumi dan Nahdlatul Ulama. Abangan adalah kelompok Muslim yang tidak terlalu peduli pada praktik formal agama. Berbeda dengan santri, Muslim abangan sebagian besar tinggal di daerah perdesaan sebagai petani. Dalam politik, mereka cenderung mendukung partai-partai "sekular" atau non-religius seperti Partai Nasionalis Indonesia (PNI), Partai Sosialis Indonesia (PSI), dan Partai Komunis Indonesia (PKI). Sementara itu, priyayi adalah kelompok sinkretik yang lebih percaya pada nilai-nilai Hindu-Jawa daripada Islam.[5] Priyayi adalah kelompok elit Jawa yang hidup di sekitar kraton. Dalam politik, seperti halnya abangan, sebagian besar priyayi mendukung partai-partai sekular-nasionalis.

Banyak sarjana mengkritik klasifikasi Geertz, bukan hanya karena dia memakai kategorisasi yang tidak paralel,[6] melainkan juga karena deskripsinya tentang setiap kategorisasi tidak bisa dipertahankan. Harsja W. Bachtiar, misalnya, mengkritik Geertz karena menganggap abangan sebagai petani yang kurang religius (dalam arti Islam). Banyak petani abangan, kata Bachtiar, membangun paling tidak satu langgar di setiap desa, mengikuti shalat Jumat, dan naik haji. Dia menulis bahwa, "ada banyak petani yang menempuh segala upaya untuk memperoleh cukup uang agar bisa naik haji ke Mekah".[7] Begitu pula, mengaitkan santri dengan kelas pedagang tidak sepenuhnya akurat, karena mereka "ada di setiap kategori sosial, bangsawan dan orang biasa, pedagang dan petani, muda dan tua, tradisional dan modern, berpendidikan dan tidak berpendidikan".[8] Bachtiar juga menyalahkan Geertz karena mengaitkan priyayi dengan nilai-nilai Hindu-Jawa. Sebaliknya, Bachtiar berargumen bahwa "priyayi-priyayi terkenal, termasuk sultan-sultannya, adalah santri, seperti Sultan Agung dan Pangeran Diponegoro".[9] Namun demikian, sejauh mengenai afiliasi politik, asosiasi setiap klasifikasi dengan berbagai partai politik seperti yang dilakukan Geertz secara historis memang akurat. Ketika dia melakukan risetnya, sebagian besar abangan dan priyayi berafiliasi dengan partai-partai non-agama, sementara santri mendukung partai-partai agama. Namun, seperti akan saya buktikan dalam studi ini, asosiasi-asosiasi ini telah banyak berubah.

Klasifikasi Geertz didasarkan sepenuhnya pada tradisi lokal

satu komunitas di Indonesia, yakni desa Jawa bernama Mojokuto. Klasifikasi ini hampir tidak mungkin menjadi standar bagi panggung religius-politik Indonesia pada umumnya, karena kaum Muslim Indonesia tidak bisa dicirikan hanya dengan satu komunitas Jawa itu. Itulah sebabnya, Deliar Noer, dalam karyanya *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, memberikan klasifikasi yang lebih luas.[10] Terinspirasi oleh tipologi religius-politik yang lebih luas, Noer membagi sikap-sikap religius-politik Muslim Indonesia menjadi "modernis" dan "tradisionalis". Modernis adalah Muslim yang berpandangan bahwa modernitas bisa diterima sebagai instrumen baru bagi kemajuan Islam. Tradisionalis adalah Muslim yang percaya bahwa nilai-nilai tradisional masih cocok dengan kehidupan kontemporer. Baik modernis maupun tradisionalis percaya akan nilai-nilai utama dalam doktrin politik Islam, misalnya, negara harus punya dasar religius, penerapan syariat Islam, dan komitmen terhadap intisari prinsip-prinsip Islam. Jadi, dalam politik, baik modernis maupun tradisionalis mendirikan satu partai Islam tunggal—Masyumi. Hanya saja, karena perbedaan sudut pandang dan kepentingan politik pragmatis, partai itu pecah pada 1952. Kaum tradisionalis mendirikan partai mereka sendiri, Partai Nahdlatul Ulama.

Pembagian modernis-tradisionalis didasarkan terutama pada kategorisasi santri—jika kita memakai istilah Geertz. Pembagian ini tidak melingkupi kaum Muslim Indonesia yang lebih luas. Secara nasional, tanpa memperhatikan latar belakang agama mereka, Noer mengklasifikasikan sikap politik Muslim Indonesia ke dalam apa yang ia sebut "nasionalis netral agama" dan "nasionalis Muslim".[11] Dalam menghadap isu-isu seperti Nasionalisme, negara, dan pemerintah, kaum nasionalis netral agama menolak dasar Islam yang didukung oleh kaum nasionalis Muslim. Klasifikasi Noer diterima luas. Endang Saifuddin Anshary, misalnya, memakai tipologi ini dan memodifikasinya ke dalam "nasionalis Islami" dan "nasionalis sekular".[12]

Klasifikasi terkenal lain dipakai oleh Allan Samson, seorang ilmuwan politik Amerika, dalam disertasi dan beberapa artikelnya.[13] Dia tampaknya sepakat dengan klasifikasi modernisme dan tradisionalisme

dari Noer, serta Nasionalisme Islam dan Nasionalisme sekular. Namun, sehubungan dengan sikap politik santri dalam politik Indonesia pada umumnya, Samson menemukan tiga kelompok besar. Pertama adalah apa yang dia sebut "fundamentalis", yakni, kelompok Muslim yang ingin menerapkan doktrin Islam secara ketat dalam lingkup baik pribadi maupun publik. Mereka seringkali menolak kerjasama dengan kelompok-kelompok sekular. Contoh dari kelompok ini adalah Isa Anshary dan E.Z. Muttaqien dari Masyumi.[14] Kedua adalah "akomodasionis", yang "berpandangan bahwa politik harus terlepas dari pengawasan agama yang ketat, bahwa umat Islam harus mengakui adanya kepentingan-kepentingan yang sah dari kelompok-kelompok sekular, dan bersedia bekerjasama dengan mereka secara berkelanjutan".[15] Ketiga adalah "reformis", yang mengupayakan jalan tengah antara kedua kelompok itu, dan bersedia bekerjasama secara kritis dengan kelompok-kelompok sekular. Dalam disertasinya tentang Islam Indonesia, Muhammad Kamal Hassan, seorang sarjana Malaysia, mengadopsi klasifikasi Samson dan memodifikasi istilah "fundamentalis" menjadi "idealis".[16]

Tipologi dipakai untuk membantu kita memahami fenomena religius yang kompleks dan sangat beragam. Namun, tipologi bukanlah realitas yang terpatri secara permanen. Pemanfaatannya sangat bergantung pada konteks sosio-historis. Sebuah studi yang dilakukan Fachry Ali dan Bahtiar Effendy membahas isu ini. Kedua penulis ini mengkritik tipologi religius-politik yang ada, khususnya tipologi modernis-tradisionalis, dengan argumen bahwa sikap religius-politik Muslim Indonesia masa kini tidak bisa lagi dilihat dari perspektif dikotomis.[17] Sejak awal era Orde Baru, peta religius-politik Muslim Indonesia telah berubah drastis. Islam Indonesia, kata Ali dan Effendy, bisa dikategorisasikan ke dalam paling tidak empat kelompok. Pertama, neomodernis, yakni, kelompok Muslim yang ingin mencampur tradisi dan modernitas. Bagi kelompok ini, modernitas bukanlah sesuatu yang harus ditolak, bukan juga sebagai pengenyampingan nilai-nilai tradisional. Neomodernis adalah intelektual yang ingin "mempertahankan yang baik dari yang lama, dan mengambil yang terbaik dari yang baru" (*al-muhafazah 'ala*

al-qadim al-salih wa al-akhdz bi al-jadid al-aslah).[18] Kedua, sosial-demokrat, yakni, kelompok Muslim yang memandang Islam sebagai inspirasi bagi keadilan sosial dan ekonomi. Ketiga, internasionalis atau universalis Islam yang percaya Islam adalah agama universal, dan karena itu, Islam harus menjadi pemimpin dalam setiap aspek kehidupan manusia. Keempat, modernis, yang serupa dengan modernis Islam menurut tipologi lama. Ali dan Effendy menyimpulkan studi mereka dengan menegaskan:

> Keempat pola di atas, yang merupakan peta baru pemikiran Islam Indonesia—serta pengelompokan yang tentunya tidak terlalu memuaskan semua pihak—diangkat dari realitas perkembangan kekinian yang mengatasi dikotomi pemikiran modernis-tradisionalis.[19]

Pendekatan tipologis sangat dominan di kalangan peneliti Indonesia. Juga ada kecenderungan membuat tipologi yang makin rumit. Ini paling tidak terlihat dalam artikel Mark R. Woodward, yang mengklasifikasi Islam Indonesia ke dalam lima kelompok khas. Pertama, "Muslim pribumi", yang dianut secara eksklusif oleh—memakai istilah Geertz—Muslim abangan. Secara politik, kelompok ini mendukung Megawati Soekarnoputri dan partainya, Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP). Kedua, "Muslim tradisional", yang terutama mencakup anggota-anggota Nahdlatul Ulama. Secara politis, mereka mendukung Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), reinkarnasi Partai NU lama. Ketiga "modernis Islam", yang secara politis berafiliasi dengan Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Keadilan (PK),[20] dan Partai Amanat Nasional (PAN). Dua kelompok terakhir yang diklasifikasi Woodward adalah gerakan intelektual yang tidak punya afiliasi khusus pada partai politik tertentu. Mereka ini adalah kaum "Islamis", yang biasa juga disebut fundamentalis; dan "neomodernis", kelompok yang mendukung penafsiran Islam yang liberal, inklusif, dan toleran.[21]

Pendekatan tipologis paling baru dilakukan oleh Robert W. Hefner, antropolog politik asal Amerika, dalam *Civil Islam*.[22] Berfokus pada bagaimana Islam berinteraksi dengan negara dan bagaimana perilaku

Muslim dalam menghadapi isu-isu modern seperti demokrasi dan masyarakat sipil, Hefner mengklasifikasi Muslim Indonesia masa kini ke dalam dua blok politik utama. Yang pertama menganut apa yang dia sebut "Islam sipil" dan yang lain "Islam rezim". Pengikut Islam sipil adalah Muslim yang mendukung nilai-nilai demokrasi, kebebasan, pluralisme, dan hak-hak sipil, sedangkan pengikut Islam rezim adalah kelompok Muslim yang "diciptakan" oleh rezim Soeharto.[23] Karena Soeharto antidemokrasi, represif, dan otoriter, demikian pula Islam rezim.

Klasifikasi Hefner dikritik beberapa sarjana. Greg Fealy dengan keras mengkritiknya karena "keberpihakannya dengan prinsip Islam sipil"[24] dan karena ketidaktepatan dan kesalahan historis.[25] Saiful Mujani, di lain pihak, memperlihatkan kerancuan Hefner dalam mendukung Islam sipil, khususnya berkenaan dengan peran Islam sipil dalam demokratisasi. "Tidaklah jelas," tulis Saiful, "apakah 'Islam sipil' ataukah pemerintahan otoriter Orde Baru yang memerintah negeri selama lebih dari 30 tahun itu yang paling bisa menjelaskan demokratisasi di Indonesia".[26]

Seperti dikatakan di atas, tipologi adalah upaya memahami fenomena di sekitar kita, baik berkaitan dengan agama, ekonomi, atau politik. Tipologi seringkali begitu rumit sehingga kita tidak bisa menerimanya dengan mudah, walaupun, seperti kata Shepard, kita juga tidak bisa menghindar darinya.[27] Tipologi seringkali problematik, karena berisi bias implisit atau penghakiman. Itulah sebabnya ada orang yang menghindarinya. Namun, kita tidak bisa sepenuhnya menghindari darinya, khususnya bila kita menghadapi fenomena kompleks masyarakat politik seperti fenomena Muslim Indonesia. Karena itu, pertanyaannya bukanlah apakah kita harus memakai tipologi, melainkan bagaimana kita harus memakainya.[28] Salah satu cara yang benar adalah meletakkannya ke dalam konteks sosio-historis di mana tipologi itu dipakai.

Keberatan saya dengan tipologi yang dibuat para sarjana yang disebutkan di atas bukanlah karena sifatnya yang terlalu umum (seperti dapat kita lihat pada Geertz, Samson, Noer, dan Hefner). Juga bukan karena terlalu spesifik (seperti terlihat pada Fachry

Ali, Effendy, dan Woodward), yang membuatnya tidak fleksibel; melainkan lebih karena tipologi-tipologi itu terlalu berkonsentrasi pada kecenderungan ideologis, dan dengan demikian gagal memberikan gambaran jelas kepada kita tentang bagaimana kaum Muslim, khususnya Muslim santri,[29] mengidealisasi model politik mereka. Saya percaya bahwa gagasan atau ideologi politik, seperti dikatakan Karl Mannheim, tidak bisa dipahami dengan tepat tanpa memperhatikan peran fundamental utopia.[30] Memahami utopia dalam konteks ini adalah memahami model-model pemerintahan. Sangat mengecewakan bahwa banyak studi tentang pemikiran politik di Indonesia terlalu menekankan ideologi politik, tapi kurang memperhatikan visi Muslim tentang utopia.

DEFINISI MODEL PEMERINTAHAN

Sekarang akan saya jelaskan apa yang saya maksudkan dengan "model" dan bagaimana ia dipakai dalam studi ini. Model telah digunakan oleh ilmuwan sosial untuk menjelaskan perkembangan pemikiran politik di Barat. Pakar pertama yang mengklasifikasi model-model demokrasi secara sistematis barangkali adalah C.B. Macpherson, seorang ilmuwan politik ternama asal Kanada. Dalam bukunya yang banyak dipuji *The Life and Times of Liberal Democracy*, Macpherson membedakan empat model demokrasi liberal: Protektif, Developmental, Ekuilibrium, dan Partisipatoris. Demokrasi protektif dicirikan dengan keinginan untuk membuat demokrasi sebagai alat untuk menyingkirkan penindasan negara. Demokrasi developmental dicirikan dengan kehendak untuk membuat demokrasi "suatu alat pembangunan-diri".[31] Demokrasi ekuilibrium dicirikan dengan kehendak untuk memberikan ruang lebih luas kepada elit untuk berpartisipasi dalam proses demokrasi. Terakhir, demokrasi partisipatoris dicirikan dengan kehendak untuk memberikan lebih banyak kesempatan kepada rakyat, ketimbang hanya kepada elit.

Dengan membagi-bagi perkembangan demokrasi liberal ke dalam model-model, Macpherson menyajikan argumen baru tentang sejarah demokrasi liberal. Dia menyatakan bahwa demokrasi liberal dalam teori dan praktik baru muncul pada awal abad ke-19. Pandangan ini

bertentangan dengan asumsi umum bahwa demokrasi liberal bermula pada abad ke-18 atau bahkan lebih awal, ketika para filsuf politik seperti Jean Jacques Rousseau (abad ke-18) dan John Locke (abad ke-17) menulis karya-karya mereka. Argumennya adalah bahwa hanya baru pada abad ke-19 para teoretikus politik "menemukan alasan untuk percaya bahwa 'satu orang, satu suara' tidak akan berbahaya terhadap properti, atau terhadap keberlangsungan masyarakat yang terbagi dalam kelas-kelas". Sebelum abad ke-19, kaum liberal percaya bahwa kebebasan akan mengancam kepentingan kapitalis. Pemikir pertama yang mengubah pola pikir semacam ini, menurut Macpherson, adalah Jeremy Bentham dan James Mill.[32] Jadi, demokrasi liberal baru dimulai dengan Bentham dan Mill.

Macpherson mendefinisikan model sebagai "konstruksi teoretis untuk memaparkan dan menjelaskan hubungan-hubungan nyata, di balik hal-hal yang tampak, di antara atau di dalam fenomena yang sedang dipelajari".[33] Dia mengakui bahwa model dalam ilmu-ilmu sosial berbeda dari model dalam ilmu-ilmu alam, yang lebih konsisten dan berkelanjutan. Hal ini terutama disebabkan fitrah ilmu-ilmu sosial, yang fenomenanya sangat bergantung pada variabel-variabel yang terus-menerus berubah, yakni, manusia dan masyarakat. Dalam ilmu-ilmu alam, keadaan berbeda. Orang bisa bicara tentang model ilmiah dengan cara yang paradigmatik, seperti paradigma Ptolemian, Kopernikan, Newtonian, atau Einsteinian.[34]

Keunikan model dalam ilmu-ilmu sosial, menurut Macpherson, harus dilihat sebagai pola yang mengkhaskan dirinya sendiri dari model-model lain dalam periode waktu tertentu. Karena itu, untuk menjadi sebuah model, ada dua persyaratan yang harus dipenuhi. Pertama, ia harus "berupaya menjelaskan bukan hanya realitas mendasar dari hubungan-hubungan yang ada atau yang sudah berlalu antara insan-insan yang berkehendak dan terpengaruh sejarah, melainkan juga probabilitas atau posibilitas perubahan-perubahan di masa depan dalam hubungan-hubungan itu".[35] Kedua, ia harus menjelaskan sekaligus menilai. "Menjelaskan" artinya sesuatu yang bisa menerangkan sistem politik atau masyarakat dan bagaimana sistem itu berfungsi; "menilai" artinya bahwa model itu

bisa menjustifikasi seberapa baik suatu sistem politik dan mengapa demikian. Dengan dua persyaratan itu, Macpherson tidak menganggap model hanya sekadar standar referensi yang didasarkan semata-mata pada pengalaman politik, melainkan juga pada angan-angan ahli-ahli teori politik dan politisi tentang suatu sistem politik ideal. Dia menyimpulkan:

> Jadi, dalam upaya mencari model-model demokrasi—masa lalu, masa kini, dan masa depan—kita harus terus waspada mencari dua hal: asumsi-asumsi model-model itu tentang seluruh masyarakat yang di dalamnya sistem politik demokratis itu berfungsi, dan asumsi-asumsi model-model itu tentang fitrah esensial dari orang-orang yang memfungsikan sistem itu... Menguji model-model demokrasi liberal adalah menguji apa yang—oleh orang-orang yang menginginkannya, atau menginginkannya lebih banyak, atau menginginkan varian tertentu dari bentuk yang ada—diyakini sebagai demokrasi liberal, serta apa yang mereka yakini sebagai demokrasi liberal yang mungkin bisa ada, atau seharusnya ada.[36]

Kerangka kerja model-model demokrasi dari Macpherson dipakai sepenuhnya oleh David Held, seorang ilmuwan politik kelahiran Inggris, yang bukunya *Models of Democracy* kini telah menjadi buku klasik.[37] Dia menambahkan lima model lain dari demokrasi: Klasik, Marxis, Elitis, Pluralis, dan Legal. Held tidak membatasi demokrasi dalam arti liberal seperti yang dipahami Macpherson, tapi juga mempertimbangkan model-model lain yang pernah berhasil. Karena itu, ia juga memasukkan Marxisme sebagai varian model demokratis. Model demokrasi Marxis, katanya, lahir sebagai respons langsung terhadap demokrasi liberal Barat. Sebenarnya, modelnya dibentuk sebagai penolakan terhadap fondasi demokrasi liberal, yakni, kapitalisme. Model demokrasi Marxis meyakini bahwa "pemerintahan demokratis pada intinya tidak mungkin berhasil dalam sebuah masyarakat kapitalis; pengaturan kehidupan demokratis tidak bisa diwujudkan di bawah kendala-kendala yang dibebankan oleh relasi-relasi produksi kapitalis".[38] Bagi Marx, demokrasi nyata

adalah demokrasi yang dibangun di atas penghapusan kelas dan penolakan kapitalisme.

Deskripsi Held tentang Marxisme sebagai varian suksesif model-model demokrasi didasarkan pada apa yang dia maksudkan sebagai "model". Terinspirasi oleh Macpherson, dia mendefinisikan model sebagai "konstruksi teoretis yang dirancang untuk mengungkapkan dan menjelaskan unsur-unsur utama suatu bentuk demokratis dan struktur atau relasi-relasi yang mendasarinya".[39] Setiap konstruksi teoretis yang bisa menjelaskan unsur-unsur utama bentuk-bentuk demokratis dan struktur-struktur relasional bisa dianggap model demokrasi. Yang harus diperhatikan dalam menciptakan model apa pun --baik pada masa lalu, masa kini, atau masa depan-- adalah "pola-pola, rekomendasi-rekomendasi, asumsi-asumsi kunci tentang fitrah masyarakat yang di dalamnya demokrasi tertanam atau mungkin tertanam, konsep-konsep fundamentalnya tentang kapabilitas politis manusia, dan bagaimana mereka membenarkan pandangan-pandangan dan pilihan-pilihan mereka".[40]

Pendekatan model dalam mempelajari demokrasi juga diadopsi oleh Wayne Gabardi, seorang ilmuwan politik Amerika.[41] Menganalisis wacana demokrasi masa kini, Gabardi menemukan tiga model lain yang tidak disebutkan oleh Macpherson ataupun Held, yakni: demokrasi Komunitarian, Deliberatif, dan Agonistik. Model-model ini baru muncul pada 20 tahun terakhir sebagai hasil koneksi-koneksi interdispliner, khususnya antara ilmu politik, sosiologi, dan filsafat pascamodern.

Model demokrasi komunitarian adalah abstraksi teoretis sistem politik yang menekankan partisipasi komunitas sebagai intisari prinsip-prinsip demokrasi. Pengikut Komunitarian seperti Robert Bellah mengkritik kaum liberal atas penilaian mereka yang terlalu tinggi terhadap individualitas dan atas ketidaktahuan mereka akan komunitas. Keadilan tidak bisa terpenuhi dengan mengabaikan partisipasi komunitarian.[42] Model deliberatif mengingatkan bahwa "deliberasi publik kolektif adalah pengalaman demokrasi yang definitif". Yang menjadi perhatian teoretikus deliberatif bukan hanya komunitas, melainkan juga wacana sosio-politik di dalam

komunitas. Juergen Habermas, salah satu teoretikus ternama model ini, meletakkan jantung demokrasi pada "ruang publik", yang terdiri dari organisasi sosial, asosiasi sipil, kelompok kepentingan, dan gerakan sosial.[43] Sementara itu, model agonistik mengklaim bahwa demokrasi tidak bisa tercapai kecuali kalau ia merangkul masyarakat pluralis yang berbeda-beda. Para teoretikus agonistik seperti Michael Foucault "menyerukan perlunya ruang publik pluralistik radikal yang terdiri dari identitas-identitas, moralitas-moralitas, dan wacana-wacana yang kontestif".[44] Meninjau ketiga model dominan itu, Gabardi menyimpulkan:

> Inti pengalaman demokratis bagi kaum komunitarian adalah "komunitas" yang dipahami sebagai kelompok orang yang berbagi kerangka nilai-nilai yang sama. Bagi kaum demokrat deliberatif, ia berarti "lingkup publik" yang dipahami sebagai ruang publik deliberasi kolektif rasional. Bagi kaum demokrat agonistik, ia adalah "identitas/perbedaan" yang dipahami sebagai rekonstitusi egaliter kehidupan kultural di dalam suatu budaya politik pascamodern yang terpluralisasi secara radikal.[45]

Sementara dalam tradisi politik Barat model sudah diterapkan untuk menganalisis berbagai konsep politik, dalam tradisi politik Islam model jarang dipakai. Di antara sedikit pakar yang menggunakan pendekatan ini adalah Ishtiaq Ahmed, sarjana dari Pakistan.[46] Dalam analisisnya tentang politik Pakistan, dia menjabarkan empat model pemerintahan yang dicita-citakan kaum Muslim Pakistan:

Pertama, apa yang dia sebut "negara sakral tanpa kehendak manusia". Model ini didasarkan pada asumsi bahwa "Allah tidak menyerahkan kehidupan di dunia ke dalam tangan manusia, tapi telah menetapkan jalan yang sudah ditentukan, dengan perintah terperinci tentang bagaimana menempuh jalan itu".[47] Eksponen-eksponen model ini percaya bahwa segala sesuatu telah diatur oleh Islam, dan "tidak ada wilayah kehidupan manusia yang dibiarkan kosong tanpa perintah Allah".[48] Ahmed menganggap orang seperti Abul A'la Mawdudi (1903-1979) adalah pendukung gigih model ini.

Kedua, "negara sakral dengan kehendak manusia". Eksponen model ini, seperti Muhammad Asad (sebelumnya Leopold Weiss), Ghulam Ahmad Perwez (1903-1985), Khalifa Abdul Hakim (wafat 1959), dan Javid Iqbal (putra filsuf-penyair Muhammad Iqbal), berasumsi bahwa pemerintahan politik Islam tidak sepenuhnya teokratis dan tidak sepenuhnya sekular, tapi keseimbangan di antara keduanya. Namun model ini punya banyak varian, mulai dari yang otokratik, seperti Perwez, sampai yang liberal, seperti Iqbal.[49]

Ketiga, "negara sekular dengan kehendak ilahi". Model ini sebenarnya adalah model menyimpang, karena negara sekular sudah selalu dianggap bertentangan dengan *raison d'être* pendirian Pakistan. Namun, Ahmed berargumen bahwa model negara sekular memang hidup dalam komunitas Muslim Pakistan. Model ini didasarkan pada keyakinan bahwa "Islam tidak mengharuskan konsep negara tertentu apapun".[50] Eksponen model ini—seperti S.M. Zafar dan Muhammad Usman—percaya bahwa demokrasi, dan bukan sistem politik Islam klasik, yang bisa menyediakan kehidupan politik yang lebih baik bagi kaum Muslim.

Keempat, "negara sekular tanpa kehendak ilahi". Yang membedakan model ini dari model sebelumnya adalah bahwa ia didasarkan pada asumsi bahwa Pakistan bisa menjadi negara sekular murni. Agama, yakni, Islam, dengan demikian, harus dilepaskan dari wacana politik atau pemerintahan mana pun. Model ini punya sedikit pendukung. Di antaranya adalah Muhammad Munir (wafat 1981), mantan Ketua Mahkamah Agung Pakistan.[51]

Sebagian besar studi tentang pemikiran politik menerapkan model-model dalam konteks politik Barat. Hanya sejumlah kecil dipakai dalam konteks masyarakat Muslim. Studi Ahmed tentang model-model pemerintahan di Pakistan mungkin adalah satu-satunya studi komprehensif dalam konteks Islam. Tidak ada satu pun studi yang berhubungan dengan konteks Indonesia. Studi saya adalah upaya mengisi kekosongan ini. Ia bertujuan memanfaatkan kerangka model untuk menjelaskan perkembangan pemikiran politik Islam di Indonesia, dan bagaimana kaum Muslim Indonesia membayangkan negara dan pemerintahan ideal.

TIGA MODEL PEMERINTAHAN MUSLIM

Secara umum, ada tiga model pemerintahan yang dibayangkan dan didukung oleh tiga generasi Muslim Indonesia: pertama, Negara Demokrasi Islam (NDI), yakni model yang bertujuan menjadikan Islam dasar negara dan mendorong kaum Muslim mengambil peran utama dalam kehidupan sosial dan politik Indonesia. Kedua, Negara Demokrasi Agama (NDA), yakni model yang menekankan pentingnya kehidupan pluralis di Indonesia dan bertujuan menjadikan negara pengawal semua agama. Ketiga, Negara Demokrasi Liberal (NDL), yang bisa juga disebut Negara Demokrasi Sekular.[52] Model ini bertujuan membebaskan agama dari dominasi negara (seperti yang diusung model kedua) dan mengusung sekularisasi sebagai fondasi negara.

Seperti bisa dilihat, ketiga model pemerintahan yang saya bahas dalam studi ini memakai kata "demokrasi" atau lebih spesifik "Negara Demokrasi". Asumsi pertama saya adalah bahwa intelektual dan pemimpin Muslim yang terlibat dalam wacana politik modern menganggap demokrasi adalah sistem politik paling baik yang tersedia, walaupun konsep mereka tentang demokrasi tidak sama. Sebagian dari mereka mungkin menerima demokrasi asal sudah diislamisasi, yang lain menerimanya asal tidak bertentangan dengan nilai-nilai agama, sementara ada pula yang menerimanya sebagaimana adanya, karena percaya bahwa di dalam dirinya demokrasi mengandung nilai-nilai fundamental yang sejajar dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Ketiga model pemerintahan yang saya bahas di sini didasarkan secara luas pada tiga sikap berbeda terhadap demokrasi ini.

Demokrasi memang merupakan konsep baru dalam wacana politik Islam. Kaum Muslim baru berkenalan dengan demokrasi sejak awal abad lalu. Pada mulanya, banyak yang menolaknya, terutama karena kecurigaan mereka terhadap apa saja yang datang dari Barat. Namun, karena konsep itu semakin populer, tampaknya tidak banyak pilihan bagi mereka selain menerimanya. Jadi, sejak paruh kedua abad lalu, demokrasi diterima secara luas. Kaum Muslim baik dari kelompok liberal maupun konservatif mengakui nilai-nilainya dan menganggapnya sistem ideal yang bisa diterapkan dalam kehidupan

politik mereka. Hanya sedikit kelompok Islam yang menolak konsep itu, dan mereka biasanya adalah minoritas radikal, yang pada dasarnya bukan hanya menolak demokrasi, melainkan juga menolak cara-cara konstitusional.[53]

Seperti halnya kaum Muslim di negara-negara lain, kaum Muslim Indonesia menerima demokrasi dengan persyaratan atau, meminjam istilah David Collier dan Steven Levitsky, "dengan kata sifat".[54] Karena itu, muncullah konsep-konsep "demokrasi Islam", "teo-demokrasi", "demokrasi religius", dst. Dalam praktiknya, pemakaian kata sifat ini bukanlah sekadar identitas atributif. Dalam kata sifat itu terkandung misi-misi tertentu. Model demokrasi Islam, misalnya, punya ciri unik yang membedakannya dari model-model demokrasi lain. Yang menarik, kata sifat-kata sifat itu memainkan peran lebih besar dalam menentukan karakter demokrasi dibandingkan "demokrasi" itu sendiri. Tidaklah heran kalau banyak sarjana menyatakan bahwa demokrasi dengan kata sifat sebenarnya bukan demokrasi.[55]

Wacana demokrasi dalam Islam pada intinya adalah konstruksi religius-politik dan bukan sekadar soal politik. Jadi kategori "Islam", "agama", dan "liberal" secara tegas mencerminkan wacana itu. Biar bagaimana pun, wacana demokrasi dalam Islam punya titik berangkat yang berbeda, yang kemudian menimbulkan konseptualisasi berbeda pula. Dalam tradisi politik Barat, demokrasi adalah jawaban terhadap pertanyaan apakah otoritas politik harus diberikan kepada satu orang, beberapa orang, atau banyak orang, yang kemudian memunculkan tipe-tipe pemerintahan politik seperti otokrasi (pemerintahan oleh satu orang), oligarki (pemerintahan oleh segelintir orang), dan poliarki (pemerintahan oleh banyak orang).[56] Itu murni pertanyaan politik. Sementara dalam wacana politik Islam, demokrasi adalah problem teologis. Ia adalah jawaban terhadap pertanyaan apakah otoritas politik harus diberikan kepada Tuhan atau manusia, yang kemudian menimbulkan penciptaan model-model yang secara fundamental berbeda dari yang dimunculkan wacana Barat.

Model 1: Negara Demokrasi Islam (NDI)

Istilah "Negara Demokrasi Islam" pada awalnya dikemukakan oleh Mohammad Natsir (1908-1993),[57] dalam ungkapan berikut: "negara yang berdasarkan Islam bukanlah teokrasi. Ia adalah Negara Demokrasi. Ia bukan juga negara sekular. Ia adalah Negara Demokrasi Islam".[58] Dia mengontraskan model negara ini dengan teokrasi, pemerintahan oleh Tuhan, dan negara sekular, pemerintahan tanpa Tuhan. Model 1 adalah jalan tengah di antara kedua model ekstrem. Seperti tampak jelas dari kutipan di atas, Natsir menganggap Negara Demokrasi pada intinya baik, tapi belum cukup baik untuk diperbandingkan dengan sistem politik Islam. Yang dia maksudkan dengan "sistem politik Islam" adalah sistem yang mencakup segala aspek kehidupan Muslim. Islam dianggap sebagian besar penganutnya sebagai komprehensif (*kamil*), serba inklusif (*shamil*), dan cocok untuk segala zaman dan tempat (*salih li kulli zaman wa makan*). Pendeknya, ia adalah sistem kehidupan komplet. Dengan karakter superior ini, Islam tidak bisa ditundukkan ke bawah sistem lain mana pun. Karena itu, semua ideologi dan konsep yang datang dari luar Islam harus ditolak atau jika tidak dimodifikasi supaya cocok dengan Islam.

Banyak pendukung Model 1 menganggap demokrasi pertama-tama adalah produk asing. Sebagian mereka berargumen bahwa demokrasi, yang artinya pemerintahan rakyat ("rakyat" sering dipahami sebagai lawan "Tuhan"), mutlak bertentangan dengan doktrin Islam bahwa pemerintah (*hukumah*) semata-mata berada di tangan Tuhan.[59] Dalam salah satu tulisan awalnya, Natsir dengan sangat hati-hati menerima demokrasi. Dia berargumen bahwa ada beberapa hal dalam Islam yang dianggap final, sehingga tidak ada ruang bagi orang untuk membahasnya. Baginya, isu-isu seperti pelarangan perjudian dan pornografi tidak bisa dibahas atau di-*vote* di dalam parlemen. DPR tidak punya hak membahas hal-hal itu.[60]

Pemahaman pendukung Model 1 tentang demokrasi memainkan peran penting dalam membentuk sikap mereka terhadap isu-isu religius-politik. Dengan memahami demokrasi sebagai konsep yang dibatasi aturan ilahi, mereka memberikan lebih banyak ruang kepa-

da otoritas religius. Ini terlihat, misalnya, pada fakta bagaimana mereka mengorbankan beberapa prinsip demokrasi (seperti kesetaraan politik) demi doktrin agama yang, kata mereka, "tidak bisa didiskusikan di parlemen". Misalnya, masalah kewarganegaraan. Doktrin politik Islam klasik mengakui pembagian komunitas politik ke dalam Muslim dan *dhimmi* (non-Muslim yang dilindungi). Pembedaan ini bukan sekadar identitas politik, tetapi punya konsekuensi bagi hak-hak dan kewajiban politik. Karena itu, *dhimmi* diharuskan membayar pajak (dikenal dengan nama *jizyah*) lebih daripada yang dibayarkan Muslim (disebut *zakah*). Selain itu, mereka juga tidak memiliki hak-hak politik setara, karena mereka tidak boleh memegang jabatan politik strategis, seperti kepala negara. Eksponen Model 1 seperti Natsir dan Zainal Abidin Ahmad (1911-1983) percaya pada keabsahan pembagian seperti ini, khususnya dalam hal hak-hak politik non-Muslim. Bagi mereka, doktrin seperti itu bersifat final dan, karenanya, tidak bisa diperdebatkan secara demokratis di dalam gedung DPR.

Contoh lain terlihat pada sikap mereka terkait isu kebebasan berpikir atau kebebasan berekspresi. Memang, pendukung Model 1 mengakui kebebasan sebagai bagian penting demokrasi. Tapi kebebasan pun harus tunduk pada doktrin agama.[61] Karenanya, kebebasan yang melanggar doktrin agama harus ditolak. Kasus seperti ini pernah terjadi pada 1973 ketika seorang sutradara film Mesir ternama, Moustapha Akkad, mengumumkan akan membuat film tentang Nabi Muhammad. Banyak ulama Muslim menolak rencananya. Di Indonesia, respons kaum Muslim diliput media massa, termasuk *Tempo* dan *Panji Masyarakat*. Penolakan mereka terutama didasarkan pada doktrin Islam klasik bahwa Nabi Muhammad tidak boleh divisualkan, baik dalam gambar atau film. Dalam sebuah wawancara dengan majalah *Tempo*, Natsir berkata, "Saya akan menggerakkan massa kalau film itu benar-benar dibuat". Dalam majalah yang sama Hamka (1908-1981), juga ideolog Model 1, menyatakan bahwa "Saya pasti akan menyerangnya".[62]

Kasus menarik lain yang berkaitan dengan kebebasan berekspresi mencakup reaksi beberapa pendukung Model 1 terhadap cerita

pendek yang ditulis Ki Panjikusmin berjudul *Langit Makin Mendung*. Cerpen ini diterbitkan majalah *Sastra* pada Agustus 1968, dan memicu kontroversi panas berkepanjangan di kalangan Muslim Indonesia. Beberapa pemimpin Muslim menganggap cerpen itu berisi hujatan dan hinaan kepada Allah, Islam, dan Nabi Muhammad. Ki Panjikusmin adalah nama samaran seseorang yang berasal dari Malang, Jawa Timur. Penerbitan cerpen itu dan penutupan identitas penulisnya dilakukan oleh Hans Begue Jassin, pemimpin redaksi majalah itu. Jassin tidak hanya bertanggungjawab atas penerbitan cerita itu, ia pun membela penulisnya atas dasar kebebasan berekspresi. Hamka, yang juga seorang novelis, mengambil sikap moderat, walaupun dia menyesalkan bahwa Jassin menerbitkannya. Dia menganggap cerita itu "gagal total sebagai karya seni, karena hanya memuat hinaan, sinisme, dan keburukan kepada Allah, Muhammad, Jibril, ulama, dan kiai".[63] *Langit Makin Mendung* menjadi simbol hubungan sumbang antara Islam dan kebebasan berekspresi.

Namun, tidak semua pandangan religius-politik pendukung Model 1 sejalan dengan doktrin Islam klasik (yang menolak prinsip-prinsip demokrasi). Dalam kasus lain, mereka mengikuti pandangan "liberal". Mengenai isu kepemimpinan perempuan, misalnya, sebagian besar mereka setuju bahwa perempuan bisa menjadi pemimpin politik dalam jabatan apa pun, termasuk kepala negara. Pandangan ini jelas-jelas bertentangan dengan doktrin Islam klasik yang diikuti banyak ulama Muslim.[64] Hamka mengeluarkan fatwa dalam artikelnya bahwa seorang perempuan bisa menjadi pemimpin politik, baik sebagai perdana menteri, presiden, atau ratu. Akan tetapi, argumen Hamka sebetulnya lebih bersifat historis daripada teologis. Dia menjelaskan bahwa ada banyak pemimpin perempuan (ratu) di masa lalu yang berhasil memimpin kerajaan Islam.[65]

Kesimpulannya, Model 1 berupaya menerima nilai-nilai politik modern tanpa mengabaikan doktrin-doktrin Islam klasik. Kompromi itu tidak selalu mulus. Seperti terlihat dari contoh-contoh di atas, upaya mengharmoniskan Islam dengan modernitas kadang-kadang tidak konsisten, dan hasilnya seringkali bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi liberal.

Model 2: Negara Demokrasi Agama (NDA)

Model Negara Demokrasi Agama adalah respons terhadap sikap religius-politik pendukung Model 1. Model ini pada dasarnya dibangun di atas fondasi bahwa Indonesia adalah (dan akan selalu sebagai) negeri yang plural. Karena itu, pemahaman apa pun mengenai isu religius-politik harus dipertahankan menurut landasan itu. Model 2 muncul di fajar era Soeharto ketika ideologi-ideologi politik pelan-pelan kehilangan peran dalam konteks politik nasional. Kemunculannya sangat ditentukan oleh iklim politik menjelang akhir 1960-an dan 20 tahun pertama kepemimpinan Soeharto. Kegagalan ideologi Islam menguasai negara membuat generasi baru Muslim mempertimbangkan kembali strategi politik mereka.

Soeharto memainkan peran penting dalam mendorong munculnya Model 2. Kebijakannya yang ketat untuk menyingkirkan segala ideologi politik sambil menganut Pancasila yang plural sebagai satu-satunya dasar ideologi mendorong kaum Muslim mencari jalan yang cocok untuk menghadapi situasi baru itu. Eksponen Model 2 mencoba menyediakan pembenaran teologis untuk negara Pancasila. Pertama-tama, mereka berpandangan bahwa kelima sila Pancasila tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Bahkan, kalau dipahami dengan tepat, kelimanya cocok dengan Islam. Kalau Pancasila tidak bertentangan dengan Islam, tidak ada alasan bagi kaum Muslim untuk tidak menerimanya. Bagi Amien Rais (lahir 1944), salah satu pendukung Model 2, Pancasila itu seperti "karcis" yang dipakai kaum Muslim untuk naik "bus" Indonesia. Tanpa karcis, Muslim tidak bisa naik bus dan tertinggal.[66] Bahwa pendukung Model 2 membenarkan Pancasila tidak berarti mereka terpaksa menerima represi politik rezim Orde Baru. Sampai tahap tertentu, penerimaan itu adalah hasil dari pertimbangan matang tentang doktrin fundamental Islam. Eksponen Model 2 percaya bahwa Islam tidak secara khusus menyuruh kaum Muslim untuk mendirikan tipe institusi politik tertentu. Yang ditekankan Islam adalah mendirikan masyarakat yang sepenuhnya berkomitmen pada prinsip-prinsip dasar agama seperti keadilan, kesetaraan, dan kebebasan. Semua prinsip itu bisa saja terkandung di dalam sistem politik yang tidak

secara khusus dan formal menentukan Islam sebagai dasarnya.

Fondasi dasar Model 2 adalah bahwa masyarakat politik haruslah religius. Agama adalah unsur vital kehidupan komunal. Tanpa agama, negara akan dihancurkan oleh murka Tuhan. Eksponen Model 2 menerima Pancasila dan UUD 1945 dengan alasan bahwa negara harus secara eksplisit mendukung keberadaan komunitas agama dan menolak ireligiositas (atau ateisme). Dengan komitmen kuat pada nilai agama-agama, Model 2 menyingkirkan jenis komunitas politik yang didasarkan pada relativitas moral yang tercermin dalam model sekularisasi Barat.

Eksponen Model 2 mendefinisikan sekularisasi sebagai pemisahan tegas agama dari negara. Negara tidak punya tanggungjawab dalam urusan agama, dan di lain pihak agama tidak punya hak terlibat dalam urusan negara. Eksponen Model 2 menolak sekularisasi semacam ini dan sebagai gantinya mereka mendukung konsep pelembagaan agama oleh negara. Secara khusus mereka mendukung keberadaan lembaga-lembaga keagamaan seperti Departemen Agama dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Mereka juga mendukung keberadaan peradilan agama, institusionalisasi perkawinan agama, dan pengajaran agama di sekolah-sekolah. Ahmad Syafii Maarif (lahir 1935), pendukung lain Model 2, misalnya, berargumen bahwa pengajaran agama di sekolah adalah tanggungjawab negara, karena itu bagian dari konstitusi. "Oleh sebab itu, kalau pemerintah tidak ikut campur tangan dalam dunia pendidikan, maka pemerintah bisa digugat rakyatnya sendiri."[67] Maarif menganggap RUU Sisdiknas yang kontroversial itu (diberlakukan pada 2003), yang berkaitan dengan pengajaran agama di sekolah, sebagai rancangan yang positif, karena ia memenuhi kewajiban negara.

Model 3: Negara Demokrasi Liberal (NDL)

Model Negara Demokrasi Liberal menegaskan bahwa urusan politik harus dibahas dan dilaksanakan di luar wilayah agama. Argumennya adalah bahwa Islam pertama-tama adalah agama moral. *Raison d'être* kenabian Muhammad adalah demi perbaikan akhlak.[68] Eksponen Model 3 menganggap ucapan Nabi *antum a'lamu bi umuri*

dunyakum ("kalian lebih tahu mengenai urusan dunia") sebagai rujukan yang kokoh bagi proyek sekularisasi Islam. Mereka percaya bahwa Hadis itu secara eksplisit menasihati kaum Muslim untuk membedakan—dan juga memisahkan—urusan duniawi dengan urusan non-duniawi.

Patut dicatat di sini bahwa pendukung Model 3 pada umumnya adalah tokoh Islam yang sangat percaya bahwa agama adalah sumber nilai-nilai etis transendental bagi kehidupan manusia. Mereka bukanlah orang sekular seperti Soekarno, presiden pertama, atau Soepomo, salah satu pendiri bangsa. Sikap sekular di sini mengacu terutama pada isu religius-politik. Tidak boleh ada anggapan bahwa religiositas dan sekularitas adalah entitas yang benar-benar terpisah. Sebaliknya, kedua unsur itu—yang *tampaknya* bertentangan—dapat dikombinasikan dalam kehidupan seorang yang religius. Seperti dinyatakan Roberto Cipriani, "di antara religiositas dan sekularisasi bertahtalah kompromi yang dipahami oleh hampir semua orang. Religiositas dan sekularisasi boleh dikata menguat dan melemah bersama-sama".[69] Pada zaman ketika seorang ulama lebih suka punya "kota sekular" daripada "kota Tuhan", mendukung sistem politik sekular bagi komunitas religius bukanlah perkara sulit.[70]

Eksponen Model 3, seperti Nurcholish Madjid (1939-2005) dan Abdurrahman Wahid (lahir 1940),[71] adalah tokoh agama yang komitmennya terhadap Islam dan demokrasi sangat kuat. Sejak 1970-an, Nurcholish menyerukan pentingnya sekularisasi bagi kehidupan politik Muslim di Indonesia. Dia berargumen bahwa sekularisasi politik tidak mengancam Islam, melainkan menyelamatkan agama dari kepentingan politik sementara dan duniawi.[72] Seperti halnya Nurcholish, Wahid, mantan presiden dan mantan ketua umum PB Nahdlatul Ulama (NU), adalah pendukung Negara Demokrasi Liberal di negeri ini. Dia percaya bahwa pemerintah harus dikelola secara rasional dan sekular. Fungsi utama agama, menurutnya, adalah "untuk mencerahkan kehidupan rakyat dengan menyediakan etika sosial". Dia mengajak kaum Muslim agar mengadopsi pengalaman demokrasi Barat, karena dengan menerima dan belajar dari Barat, "Indonesia bisa membangun sistem pemerintahan yang lebih solid

yang memungkinkan proses politik negeri itu berjalan baik".[73]

Sampai tahap tertentu, beberapa sikap politik Model 3 mirip dengan sikap-sikap Model 2. Keduanya, misalnya, menolak gagasan negara Islam dan penerapan syariat. Namun, keduanya berbeda mengenai sampai sejauh mana agama ikut campur dalam urusan politik dan pemerintahan. Sementara pendukung Model 2 masih mengakui pentingnya pelembagaan agama oleh negara, pendukung Model 3 menganggapnya tidak penting. Keduanya juga berbeda pendapat tentang isu kebebasan agama. Model 2 menganggap religiositas sebagai syarat utama bagi terciptanya masyarakat yang saleh, dan karenanya negara harus ikut campur dalam urusan agama, sementara Model 3 menganggap religiositas sepenuhnya sebagai urusan pribadi, dan negara tidak berhak ikut campur. Contoh konkret untuk hal ini, sekali lagi, adalah RUU Sisdiknas, di mana negara diwajibkan mengelola pengajaran agama di sekolah. Eksponen Model 2 pada umumnya menyokong RUU itu, sementara pendukung Model 3 menolaknya dan ingin RUU itu diperbaiki.[74]

Pendeknya, Model 3 menganggap bahwa penerapan terbaik demokrasi adalah ketika negara dan masyarakat diberikan kebebasan total untuk menjalankan peran mereka masing-masing secara independen. Fungsi negara adalah mengelola urusan publik, sedangkan fungsi agama haruslah dibatasi hanya pada wilayah privat.

METODOLOGI DAN SELEKSI TEKS

Saya memakai berbagai sumber untuk mempelajari model-model pemerintahan yang saya pakai dalam studi ini. Untuk menganalisis model pertama (NDI), saya memanfaatkan karya-karya primer para intelektual Muslim, yang terbit terutama pada 1960-an dan 1970-an. Banyak di antaranya adalah artikel-artikel dalam jurnal-jurnal Indonesia, dan ada pula buku dan transkrip pidato. Untuk menganalisis model kedua (NDA) dan ketiga (NDL), saya memakai karya-karya pendukung kedua model itu, yang ditulis terutama pada 1980-an dan 1990-an. Sebagian besar buku dan artikel mereka tersedia di perpustakaan umum dan sumber-sumber *online*.

Selain itu, saya juga menggunakan wawancara dan percakapan

dengan sebagian mereka. Saya beruntung bertemu dan berbicara dengan sebagian besar tokoh yang saya bahas dalam buku ini. Percakapan saya dengan mereka dan tokoh-tokoh lain yang tidak secara langsung dibahas dalam buku ini telah memperkaya analisis saya. Terakhir, saya juga membaca beberapa brosur, pamflet, dan kliping, serta beberapa transkrip wawancara yang dilakukan oleh Merle C. Ricklefs pada 1977. Laporan-laporan media, khususnya koran-koran utama di Indonesia, juga saya manfaatkan dan kerap saya kutip dalam buku ini.

Saya membagi buku ini ke dalam tujuh bab. Bab pertama terdiri dari pendahuluan, tinjauan literatur, kerangka kerja teoretis, dan metodologi. Bab kedua membahas konteks global dan lokal respons Muslim terhadap perubahan politik. Tujuan utama bab ini adalah mengurai latar belakang historis dan sosiologis pemikiran politik Islam di Indonesia.

Bab ketiga, keempat, dan kelima masing-masing membahas model pemerintahan yang saya usulkan. Dalam bab-bab ini saya membahas ciri-ciri, kecenderungan, dan isu-isu politik utama yang dihadapi kaum Muslim santri. Klasifikasi model-model didasarkan terutama pada urutan kronologis, sedemikian rupa sehingga model pertama mengacu pada konteks historis tertentu yang lebih awal daripada model kedua dan ketiga. Dengan demikian, studi ini akan memanfaatkan pendekatan historis untuk menyorot pembahasan setiap model.

Bab keenam dirancang untuk membahas tentang kontinuitas dan diskontinuitas model-model yang telah saya diskusikan pada Bab 3, 4, dan 5. Bab ini terutama membahas pemikiran politik Islam pada era pasca-Soeharto. Studi ini ditutup dengan bab terakhir, sebagai kesimpulan.

Catatan

1 Neta C. Crawford, *Argument and Change in World Politics: Ethics, Decolonization, and Humanitarian Intervention* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

2 Saya sangat sadar bahwa istilah "santri" dan "abangan" telah menjadi bahan perbantahan. Seperti akan saya bahas di bawah, ada banyak kritik dan penolakan terhadap kedua istilah ini. Namun, dalam buku ini, saya memakainya sebagai istilah religius-politik secara umum, yang terkait erat dengan konteks sosio-kultural Muslim Indonesia pada masa awal kemerdekaan dan sesudahnya. Pemakaian kedua istilah ini terutama bertujuan mengualifikasikan sebuah spektrum luas Islam Indonesia.

3 Lihat misalnya Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2003); R. William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation", *Journal of Asian Studies* 55, no. 3 (Agustus 1996), h. 613-634; Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance* (New York: Routledge, 1995).

4 Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Phoenix edition) (Chicago: University of Chicago Press, 1976), h. 125.

5 Ibid., h. 231.

6 Dia mencampur-baurkan kategori religius, santri dan abangan, dengan kategori sosial, priyayi.

7 Harsja W. Bachtiar, "The Religion of Java: A Commentary", dalam *Readings on Islam in Southeast Asia, Social Issues in Southeast Asia*, disunting oleh Ibrahim Ahmad, Sharon Siddique, dan Hussain Yasmin (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), h. 279.

8 Ibid., h. 281.

9 Ibid., h. 285.

10 Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Singapura, New York: Oxford University Press, 1973).

11 Ibid., 138.

12 Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional Antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekular tentang Dasar Negara Republik Indonesia, 1945-1959* (Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB, 1981).

13 Allan Samson, "Islam and Politics in Indonesia" (Disertasi Ph.D., University of California, 1972); lihat juga artikelnya, khususnya "Religious Belief and Political Action in Indonesian Islamic Modernism", dalam *Political Participation in Modern Indonesia*, disunting oleh R. William Liddle dan Donald K. Emmerson (New Haven, CT: Yale University Southeast Asia Studies, 1973); dan "Islam in Indonesian Politics", *Asian Survey* 8, no. 12 (Desember 1968), h. 1001-1017.

14 Samson, "Religious Belief", h. 118.
15 Ibid., h. 119.
16 Mohammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1980).
17 Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986).
18 Ibid., h. 170.
19 Ibid., h. 174.
20 Partai ini sekarang menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS).
21 R. Mark Woodward, "Indonesia, Islam, and the Prospect for Democracy", *SAIS Review* 21, no. 2 (2001).
22 Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton N.J.: Princeton University Press, 2000).
23 Ibid., h. 19.
24 Greg Fealy, "Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia", *Contemporary Southeast Asia* 23, no. 2 (Agustus 2001), h. 365.
25 Ibid., h. 367.
26 Saiful Mujani, "Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post-Suharto Indonesia" (Disertasi Ph.D., The Ohio State University, 2003), h. 34.
27 William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies* 19, no. 3 (Agustus 1987), h. 307.
28 Ibid.
29 Mengenai kelompok abangan, tidak perlu ditanyakan lagi, karena semua abangan mendukung model negara sekular atau paling tidak negara Pancasila. Begitu pula, mereka akan menolak gagasan negara Islam atau negara berdasarkan agama.
30 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1991). Buku ini aslinya diterbitkan pada 1936.
31 C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977), h. 22.
32 Ibid., h. 10.
33 Ibid., h. 3.
34 Ibid.
35 Ibid.

36 Ibid., h. 5-6.
37 David Held, *Models of Democracy*, edisi ke-2 (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996).
38 Ibid., h. 113-114.
39 Ibid., h. 6.
40 Ibid., h. 7.
41 Wayne Gabardi, "Contemporary Models of Democracy", *Polity* 33, no. 4 (Summer 2001): 547-559.
42 Ibid., h. 549.
43 Ibid., h. 550.
44 Ibid., h. 552.
45 Ibid., h. 554.
46 Ishtiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan* (London: Pinter, 1987).
47 Ibid., h. 31.
48 Ibid.
49 Ibid., h. 34-35.
50 Ibid., h. 36.
51 Ibid., h. 37.
52 Saya lebih suka memakai kata "liberal" karena tidak terlalu kontroversial dibandingkan kata "sekular".
53 Dalam konteks Indonesia, kelompok yang menolak konsep demokrasi adalah Darul Islam (DI), yang selama 1947-1948 memberontak terhadap republik. Baru-baru ini, beberapa kelompok radikal seperti Front Pembela Islam (FPI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) menunjukkan kebencian mereka terhadap konsep ini.
54 David Collier dan Steven Levitsky, "Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research", *World Politics* 49, no. 3 (1997): 430-451.
55 Ibid., h. 437.
56 Jelas, model-model demokrasi Barat telah berkembang menjadi serangkaian teori yang rumit. Seperti telah kita lihat, diskursus demokrasi Barat telah berkembang jauh melampaui model demokrasi Athena klasik.
57 Mohammad Natsir adalah tokoh penting baik dalam wacana intelektual tentang Islam maupun dalam sejarah politik di Indonesia pada umumnya. Dia menyumbang pada perdebatan seputar isu-isu Islam sejak masa prakemerdekaan, ketika dia dan Soekarno mendiskusikan isu Islam dan nasionalisme. Setelah kemerdekaan, dia menjadi Menteri dan kemudian

Perdana Menteri. Saya akan membahas pemikiran Natsir pada Bab 3.

58 Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara* (Jakarta: DDII, 2000), h. 89.

59 Doktrin politik yang mengatakan pemerintah hanya menjadi milik Allah sebetulnya adalah pandangan Khawarij. Namun, Muslim revivalis memakai jargon yang sama untuk mempertahankan pandangan politik mereka bahwa agama dan politik harus disatukan. Pandangan mendasar Model 1 sebetulnya serupa dengan pandangan Khawarij dan pandangan Muslim revivalis. Namun, dalam formulasi kemudian, mereka agak "merasionalisasi" pandangan politik ini dengan memodifikasi baik pandangan utama mereka maupun konsep baru yang mereka hadapi. Hamid Enayat dengan fasih membahas hubungan ideologis antara Khawarij dan gerakan revivalis Islam. Lihat bukunya, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas Press, 1982), h. 6-7.

60 Mohammad Natsir, *Persatuan Agama dengan Negara*, (Padang: Jajasan Pendidikan Islam, 1968), h. 27; lihat juga Mohammad Natsir, *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Media Da'wah, 2001), h. 89.

61 Dalam perdebatan dengan Soekarno pada awal 1940-an, Natsir mengecam kecenderungan liberal Soekarno dalam menafsirkan teks-teks klasik Islam. Baginya, kebebasan berpikir tidak bisa diterapkan dalam pembacaan teks-teks Islam klasik. Menurut Natsir, ada batas di mana rasionalitas kita tidak bisa dipakai sebagai patokan. Lihat artikelnya, "Sikap Islam terhadap Kemerdekaan Berpikir: Kemerdekaan Berpikir, Tradisi, dan Disipilin", dalam Mohammad Natsir, *Capita Selecta* (Bandung: W. van Hoeve), 1954.

62 "Nabi Muhammad: Imajinasi dan Visualisasi", *Tempo*, 25 Agustus 1973, h. 46. Walaupun ada banyak kritik dari tokoh-tokoh Islam di seluruh dunia, film itu akhirnya dibuat dan diedarkan. Akkad berhasil mendapat restu dari al-Azhar bahwa filmnya tidak akan melanggar doktrin Islam mana pun. Film itu, berjudul "The Message" (versi bahasa Inggris), atau "al-Risalah" (versi bahasa Arab), menyajikan bintang-bintang Hollywood seperti Anthony Quinn dan Irene Papas.

63 Nanang Tahqiq, "Freedom of Speech and Literary Expression: A Case Study of 'Langit Makin Mendung' by Kipandjikusmin" (Tesis M.A., McGill University, Kanada, 1995), h. 55.

64 Argumen untuk pandangan ini terutama didasarkan pada Hadis populer yang dituturkan Bukhari: "Tak akan berhasil sebuah bangsa yang menjadikan wanita pemimpin mereka." (*Sahih al-Bukhari* 9, no. 220).

65 Hamka, "Radja Perempuan", terbit pertama kali dalam *Gema Islam*, no. 29, th. II (1 April 1963), dihimpun dalam Hamka, *Tanja Djawab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), h. 63.

66 M. Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 204.

67 A. Syafii Maarif, "Harapan pada RUU Sisdiknas", *Republika*, 4 Juni 2003.

68 Hadis yang paling sering dikutip adalah *innama bu'ithtu li utammima makarim al-akhlaq* ("Aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak"), dituturkan oleh Ahmad, Baihaqi dan Hakim.

69 Roberto Cipriani, "Religiosity, Religious Secularism and Secular Religions", *International Social Science Journal* 46, no. 2 (Juni 1994), h. 277; cf. Martin E. Marty, "Our Religio-Secular World", *Daedalus* 132, no. 3 (22 Juni 2003): 42-48.

70 Saya mengacu pada Harvey Cox, penulis buku laris, *The Secular City*. Cox adalah pendeta Gereja Baptis Amerika, seorang *Chaplain* Protestan di Temple University, dan direktur kegiatan keagamaan di Oberlin College.

71 Diskusi lebih jauh mengenai pemikiran Nurcholish dan Wahid diberikan dalam Bab 5.

72 Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), h. 207.

73 Abdurrahman Wahid, "Indonesia's Mild Secularism", *SAIS Review* XXI, no. 2 (Summer-Fall 2001), h. 28.

74 Abdurrahman Wahid menentang RUU itu berkali-kali. Partainya, PKB, walaupun akhirnya menerimanya, menyarankan kepada MPR bahwa pasal penting dalam RUU itu (Pasal 13) harus ditunda. Lihat "PKB Minta Pasal 13 RUU Sisdiknas Dicabut", *Sinar Harapan*, 29 Mei 2003.



2

RESPONS MUSLIM TERHADAP PERUBAHAN POLITIK

DALAM edisi September 2004, majalah *New Statesman* berusaha menjawab sebuah pertanyaan provokatif: Bisakah Islam berubah? Artikel yang ditulis oleh sarjana Muslim terkenal Ziauddin Sardar itu memberikan jawaban gamblang: Islam bisa berubah. Yang Sardar maksudkan dengan "Islam" adalah syariat. Syariatlah yang mengatur urusan ukhrawi dan duniawi kaum Muslim. Selama beberapa puluh tahun dan terutama sejak 11 September 2001, kata Sardar, para pembaru Muslim terus mempertanyakan doktrin Islam yang berakar dalam syariat. Dari Maroko sampai Indonesia, para pembaru Muslim "mengakui perlunya perubahan fundamental dalam melihat Islam. Dengan sadar mereka berupaya meninggalkan pemahaman abad pertengahan tentang hukum Islam dan berusaha menerapkan visi keadilan, kesetaraan, dan keindahan yang berakar dalam Alquran".[1] Sardar dan banyak sarjana "non-esensialis" berargumen bahwa Islam sungguh bisa berubah.[2] Seperti banyak agama lain, Islam adalah produk sejarah dan peradaban. Ia diciptakan dan berkembang di dalam peristiwa-peristiwa dialektis sejarah manusia. Karena itu, perubahan tidak terelakkan.

Sejak awal abad ke-19, para pembaru Muslim berusaha menemukan kompatibilitas antara Islam dan modernitas. Mereka percaya bahwa

Islam adalah agama dinamis yang mampu melewati berbagai tantangan sejarah. Islam adalah agama universal yang klaimnya "berlaku untuk segala zaman dan tempat" (*salih li kulli zaman wa makan*) membuktikan bahwa ia bisa berubah dan bereformasi. Reformasi (*islah*) dipercaya sebagai bagian integral Islam, antara lain karena ada sebuah Hadis yang mengatakan "pada setiap awal abad, Tuhan akan mengutus kepada umat ini orang yang akan memperbarui agama".[3] Berbagai konsep rasional dalam fiqh Islam, seperti ijtihad dan *maslahah* (kepentingan umum), membuktikan kesiapan Islam untuk berubah. Tidak seperti kaum "esensialis", para pembaru Muslim sangat yakin bahwa "Islam yang telah direformasi masih tetap Islam".[4]

Sejarah reformasi dalam Islam sebetulnya bermula jauh sebelum abad ke-19. Sarjana Muslim di masa klasik seperti Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) dan Taqi al-Din ibn Taymiyyah (1263-1328) biasa dianggap sebagai pembaru Muslim. Namun, gerakan reformasi abad ke-19 secara radikal berbeda dengan reformasi di masa klasik. Pertama-tama, gerakan reformasi abad ke-19 muncul pada masa suram Muslim yang berada di bawah dominasi kekuatan kolonial. Juga, reformasi itu terjadi di bawah bayang-bayang perluasan peradaban Barat, hegemoni sains modern, dan kelahiran tata dunia baru. Jadi, bisa kita lihat bahwa agenda reformasi yang dihadapi para pembaru abad ke-19 sangatlah berbeda dengan agenda klasik. Mereka tak hanya peduli pada bagaimana membangkitkan kembali ilmu agama (*ihya 'ulum al-din*) seperti yang pernah dilakukan al-Ghazali, atau bagaimana membangkitkan kembali otentisitas Islam, sebagaimana dilakukan Ibn Taymiyyah, tapi juga bagaimana menghadapi serangan peradaban Barat, dalam segala bentuknya, dan perubahan cepat sejarah manusia. Dengan kata lain, perhatian utama mereka adalah bagaimana menjadi modern tanpa meninggalkan iman.

Para pembaru Muslim abad ke-19 pada umumnya bersikap positif dalam menghadapi dunia modern, budaya Barat khususnya. Di Mesir, bapak gerakan *nahdah*, Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873), adalah seorang pengagum Barat. Walaupun dibesarkan dalam latar belakang Islam yang kuat dan kemudian dididik di universitas al-Azhar, al-

Tahtawi merujuk peradaban Barat sebagai panutan untuk kemajuan kultural. Hal ini khususnya diakibatkan pertemuan langsungnya dengan modernitas Barat. Dia belajar sains modern di Prancis, ketika dikirim oleh pemerintah Mesir sebagai imam delegasi mahasiswa. Al-Tahtawi menganggap perubahan dan reformasi agama sebagai sesuatu yang tak terhindarkan bagi umat Islam, karena itulah syarat kemajuan. Dia sangat menghargai sains dan teknologi modern, dan percaya bahwa ulama harus mempelajari sains modern kalau mereka mau menafsirkan syariat.[5] Dalam *magnum opus*-nya, *Takhlish al-Ibriz ila Talkhis Bariz*, al-Tahtawi mengajak Muslim mempelajari dan mengambil konsep politik modern seperti Nasionalisme, demokrasi, dan kesetaraan, dengan berargumen bahwa semua konsep ini baik demi kemajuan kaum Muslim.[6]

Kampanye al-Tahtawi demi sains modern dan sikap positif terhadap Barat diterima dengan hati terbuka oleh generasi intelektual Arab berikutnya. Salah satunya adalah Muhammad ʻAbduh (1849-1905), seorang tokoh penting yang dibesarkan dan dididik dalam latar belakang yang sama dengan al-Tahtawi, ʻAbduh memakai Islam untuk membenarkan aspek-aspek modernitas. Seperti halnya al-Tahtawi, sikap positif ʻAbduh terhadap modernitas terutama ditimbulkan oleh perjumpaan pribadinya dengan Barat. Selama pembuangannya di Beirut, ʻAbduh diundang mentor dan sahabatnya, Jamal al-Din al-Afghani (1837-1897), untuk tinggal di Paris. Dia juga mengunjungi London dan kota-kota Eropa lainnya. Selama tinggal di benua inilah dia mengemukakan pernyataannya yang terkenal, "Saya menemukan Islam di Eropa, tetapi tidak menemukan Muslim, dan saya menemukan Muslim di Mesir, tapi tidak menemukan Islam". ʻAbduh percaya pentingnya perubahan dan secara khusus berseru kepada kaum Muslim untuk memakai nalar dalam menyikapi perubahan. Nalarlah, katanya, yang memberitahu kita siapa Nabi itu dan apa pesan yang dibawanya.[7] Pendekatan rasionalistik ʻAbduh pada agama terlihat jelas dalam fatwanya selama menjadi Mufti di Mesir. Di antara fatwa kontroversialnya adalah, legalisasi bunga bank, pandangannya mengenai aturan pakaian wanita (yang kemudian dipahami oleh pengikutnya sebagai mengizinkan pemakaian *hijab* tanpa paksaan),

dan legalitas memakan daging hewan yang disembelih non-Muslim.[8]

Perubahan juga menjadi titik tolak reformasi agama di kalangan kaum Muslim India abad ke-19. Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) sering dianggap pelopor gerakan reformasi di India. Posisinya bagi Muslim India serupa dengan posisi al-Tahtawi bagi Muslim Mesir. Seperti halnya ʻAbduh, Khan adalah seorang rasionalis sejati dan tidak pernah ragu mengaitkan dirinya dengan budaya modern. Dia menganggap dirinya sebagai *netceri* atau pengikut naturalisme, aliran pemikiran positivis. Karena kecenderungan inilah Jamal al-Din al-Afghani, dalam bukunya yang luas dibaca, *al-Radd ʻala al-Dahriyyin* (Penolakan terhadap Kaum Materialis), mengecam Khan sebagai "ateis". Selama hidupnya yang penuh gejolak, Khan berjuang menghadapi apa yang disebutnya "gagasan salah" tentang Islam. Dia mengkritik Orientalis Barat yang, di matanya, dengan sengaja menyebarluaskan citra Islam yang keliru. Dia juga dengan keras mengkritik Muslim konservatif atas misrepresentasi mereka akan Islam. Dalam salah satu bukunya, Khan mengecam praktik taqlid (peniruan), yang luas dipraktikkan oleh kaum konservatif:

> Saya menyatakan tanpa tedeng aling-aling: kalau orang tidak meninggalkan taqlid dan tidak (secara khusus) mencari cahaya dari Alquran dan Hadis, dan kalau mereka terbukti gagal memperhadapkan agama dengan keilmuan dan sains masa kini, Islam akan hilang dari India.[9]

Khan adalah, dan terus menjadi, pemikir berpengaruh di kalangan generasi Muslim India selanjutnya. Di antara murid-muridnya yang dengan seksama menyerukan reformasi agama adalah Chiragh Ali (1844-1895), yang secara khusus menyerukan reformasi syariat. Baginya, hukum Islam adalah produk *fuqaha* (ahli fiqh/hukum) dan karena itu bisa diubah. Inti agenda reformasi dalam Islam, katanya, adalah mereformasi syariat, yang dibuat oleh para *fuqaha*:

> Islam bisa maju dan memiliki cukup elastisitas yang memungkinkannya beradaptasi dengan perubahan sosial dan politik yang

> terjadi di sekitarnya. Islam sendiri, yakni Islam murni yang diajarkan Muhammad di dalam Alquran dan bukan Islam yang diajarkan oleh Hukum Islam, adalah kemajuan dan perubahan untuk hal yang lebih baik. Islam punya prinsip-prinsip penting untuk pembangunan, kemajuan, rasionalisme, dan adaptabilitas pada keadaan baru.[10]

Ali sangat percaya dengan kemajuan dan dia yakin bahwa tidak ada yang final dalam pencarian Muslim akan kebenaran. Dia menganggap berbagai mazhab dalam Islam sebagai sekadar "tahap-tahap jeda dalam derap langkah legislasi Islam".[11] Setiap mazhab itu "progresif, tidak komplet, bisa berubah, dan mengalami alterasi dan perbaikan".[12] Jadi, karena tidak ada jawaban final dalam fiqh (jurisprudensi), setiap Muslim bisa menjadi *mujtahid* dan pintu gerbang *ijtihad* tidak boleh pernah tertutup.

Pembaru terbesar Muslim India tidak diragukan lagi adalah Muhammad Iqbal (1875-1938), yang mengutarakan agenda reformasinya secara sistematis dan filosofis. Karyanya yang paling berpengaruh, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, berisi banyak referensi pada filsuf Barat seperti George Berkeley, Immanuel Kant, William James, Alfred North Whitehead, dan Bertrand Russell. Iqbal bukan hanya melegitimasi pemakaian pengetahuan Barat oleh Muslim, dia juga merekomendasikan agar Muslim belajar dan menarik manfaat dari Barat. Dalam buku tersebut, dia mengabdikan satu bab pada prinsip gerakan dalam Islam, di mana secara filosofis dia menjabarkan fitrah perubahan di dalam Islam. Dia berargumen bahwa Islam adalah agama yang diciptakan dari interaksi gradual, harmoni, dan pendalaman mutual berbagai kekuatan dan budaya. Unsur-unsur budaya itu sangat berpengaruh di dalam alam pikiran Muslim. "Muslim", tulisnya, "selalu menyesuaikan pandangan religiusnya pada unsur-unsur budaya yang dia campur dari orang-orang di sekelilingnya".[13] Kalau Islam sendiri adalah produk interaksi banyak budaya, doktrin di dalam Islam yang tertuang dalam hukum Islam (fiqh) itu sendiri adalah produk dari proses yang sama dan karena itu bisa diubah dan direformasi. Dia menulis:

> Saya tidak ragu bahwa studi lebih mendalam tentang literatur hukum Islam yang sangat banyak itu pastilah akan membuat pengkritik modern menyingkirkan pendapat dangkal bahwa Hukum Islam bersifat tetap dan tidak bisa berkembang. Sayang, kaum Muslim konservatif di negeri ini belum siap melakukan diskusi kritis tentang fiqh, yang kalau dilakukan, mungkin sekali akan membuat banyak orang tidak senang, dan menimbulkan kontroversi sektarian.[14]

Sejauh menyangkut perkembangan pemikiran Islam, penjelasan Iqbal tentang fitrah perubahan mungkin adalah argumen yang paling meyakinkan. Tidaklah mengherankan bahwa agenda reformasinya telah menginspirasi banyak Muslim di seluruh dunia.

Salah satu pengagum Iqbal, Fazlur Rahman (1919-1988), bahkan lebih radikal lagi dalam pendekatannya mengenai isu Islam dan perubahan sosial. Seperti banyak pembaru Muslim, Rahman dibesarkan dan dididik pertama-tama di sekolah Islam dan kemudian di perguruan tinggi Barat. Dia menulis beberapa buku yang berkaitan dengan pemikiran dan filsafat Islam. Dia meyakini bahwa Alquran pada dasarnya adalah buku etis dan bahwa ia diturunkan oleh Allah sebagai penuntun moral bagi umat manusia. Baginya, esensi Alquran adalah etikanya.[15] Memang ada beberapa ayat yang berhubungan dengan isu legal dan politik, tapi hal itu harus dianggap sebagai postulat moral-etis. Aspek legal Alquran, kata Rahman, tidak boleh ditafsirkan secara harfiah, karena itu adalah refleksi kondisi spasio-temporal kehidupan Muslim awal. Jadi, sangat menyedihkan melihat Muslim yang gagal mengerti aspek spasio-temporal Alquran ini. Penekanan mereka akan aspek legal kitab suci membuat mereka membentuk apa yang dia sebut "Islam negatif atau punitif". Itu berarti Islam yang terutama bertujuan melaksanakan penghukuman dan sanksi.[16] Gagasan negara Islam di Pakistan, menurutnya, adalah hasil dari hasrat obsesif untuk memaksakan jenis Islam punitif itu.

Umumnya, sikap positif Muslim terhadap perubahan didasarkan pada keyakinan bahwa perubahan adalah bagian dari prinsip dasar Islam. Pembaru Muslim menganggap *ijtihad* sebagai argumen yang sahih untuk perubahan. Secara harfiah, *ijtihad* berarti "bekerja sangat

keras", dan dalam fiqh Islam ia mengacu pada upaya apa saja untuk menyelesaikan problem legal. Pembaru Muslim modern percaya bahwa problem yang harus diselesaikan lewat *ijtihad* tidak terbatas pada isu legal, melainkan meluas pada isu umum yang dihadapi kaum Muslim modern.[17] Maka, karena isu umum tidak pernah habis, praktik *ijtihad* juga tidak punya ujung. Sebagian besar pembaru Muslim tidak percaya pada doktrin "pintu gerbang *ijtihad* telah ditutup". Bagi mereka, penutupan pintu *ijtihad* adalah sebab utama kemunduran kaum Muslim.

Menurut prinsip fiqh Islam, *ijtihad* bukanlah sumber utama (*masadir al-ula*) seperti Alquran, Sunnah, Ijma', atau Qiyas. *Ijtihad* lebih merupakan metode induksi legal (*istinbat al-hukm*). *Ijtihad* adalah alat rasional bagi Muslim untuk memahami teks religius dan hal-hal yang tidak ada dalam teks. Di masa lalu, beberapa ahli hukum Muslim menyusun *ijtihad* dengan persyaratan tertentu. Misalnya, seorang *mujtahid* diharuskan menghafal 100.000 Hadis, menghafal Alquran, dan menguasai pandangan-pandangan ahli fikih, khususnya keempat mazhab fiqh Islam. Persyaratan ini sangat sulit dan sedikit saja orang yang memenuhinya sehingga ada pandangan umum di antara Muslim bahwa *ijtihad* adalah perkara mustahil.[18] Namun, para pembaru Muslim modern punya konsep lain mengenai *ijtihad*. Mereka menganggapnya sekadar pemikiran rasional, yakni pemakaian nalar kita dalam memahami teks religius. Persyaratan yang banyak seperti disebutkan di atas, karenanya, bersifat sekunder, terutama karena waktu sudah berubah dan Alquran dan Hadis begitu mudah diakses sehingga orang tidak perlu lagi menghafalnya.

Mohammed Arkoun, seorang intelektual Muslim kontemporer utama, secara radikal mentransformasi makna *ijtihad* menjadi apa yang dia sebut "kritik nalar Islam" (*naqd al-'aql al-islami*). Dia berargumen bahwa yang diperlukan kaum Muslim modern bukanlah sekadar reinterpretasi isu-isu legal klasik yang sebagian besar tertulis di dalam buku-buku fiqh, melainkan suatu dekonstruksi radikal seluruh korpus epistemologi Islam. *Ijtihad* saja, menurut Arkoun, tidak mampu mengungkapkan apa yang tak terpikirkan di kalangan komunitas Muslim. Hanya dengan mengkritik sistem epistemik Islam,

kaum Muslim bisa mengungkapkan problem nyata mereka.[19] Seperti Iqbal dan Rahman, Arkoun menyerukan pemanfaatan perspektif historis dalam membaca teks-teks religius untuk mengungkapkan perbedaan antara mitos dan realitas. Bahasa Alquran, katanya, sangat dicirikan oleh ekspresi mitis (*usturah*) dan hanya dengan pengetahuan historislah kita bisa membedakan apa yang nyata dan apa yang tidak nyata. Sekali lagi, pemikiran kritis—dan bukan *ijtihad* klasik—itulah yang diperlukan oleh kaum Muslim.[20]

Seperti bisa kita lihat, *ijtihad* menjadi batu bata pembangun reformasi Islam modern. Dari al-Tahtawi sampai Arkoun, *ijtihad* telah dipakai sebagai alat untuk adaptabilitas Islam. Tak pelak lagi, hasil *ijtihad* yang diperoleh para pembaru itu tidaklah sama. Hal ini sangat bisa dipahami karena mereka punya metodologi dan disiplin berbeda. Yang penting di sini adalah bahwa para pembaru itu secara luas percaya pada rasionalitas sebagai persyaratan utama untuk terlibat dalam perubahan. Bahkan ketika mereka diharuskan kembali kepada tradisi Islam, tradisi rasionallah (seperti *usul al-fiqh* dan *falsafah*) yang harus dipertimbangkan.

ISLAM DAN PERUBAHAN POLITIK

Di antara tema-tema reformasi dan perubahan dalam wacana Islam kontemporer, perubahan politik mengambil posisi penting. Hal ini karena isu itu secara langsung berkaitan dengan tata kehidupan Muslim dan menyentuh doktrin kardinal Islam, yakni, penyatuan agama dan negara, serta supremasi agama atas negara. Walaupun bisa diperdebatkan, banyak Muslim percaya bahwa pemisahan agama dan negara adalah sesuatu yang asing bagi Islam. Karena itu, setiap upaya mengubah doktrin ini akan menghadapi tantangan besar. Sejak Mustafa Kamal Ataturk, Bapak Turki modern, menutup khilafah (sebagai simbol unifikasi agama dan negara) dan menyatakan sekularisme sebagai sistem alternatif yang bisa berhasil, isu pemisahan agama dan negara telah menyebabkan kontroversi besar. Pada umumnya, reaksi Muslim terhadap isu khilafah bersifat reaktif, alih-alih kontemplatif. Alasannya bukan hanya bahwa penutupan khilafah bertentangan dengan doktrin religius-politik yang mereka percayai,

melainkan juga bahwa alternatifnya—yakni, sekularisme—adalah produk Barat, bangsa yang dimusuhi kaum Muslim.

Selama pertengahan 1920-an, isu khilafah benar-benar memecah-belah Muslim. Di Mesir, kontroversi mengenai khilafah diwarnai debat antara dua murid ʻAbduh: Rashid Rida (1865-1935) dan ʻAli ʻAbd al-Raziq (1888-1966). Rida menganggap khilafah suatu kewajiban bagi Muslim, sedangkan ʻAbd al-Raziq menganggapnya hanya salah satu di antara banyak alternatif sistem pemerintahan. Argumen ʻAbd al-Raziq terutama didasarkan pada keyakinannya bahwa Nabi Muhammad dikirim Tuhan bukan sebagai pemimpin politik, melainkan sebagai rasul (pembawa berita). Politik bukanlah tujuan misi kenabian yang sebenarnya. Yang diperhatikan Islam bukanlah sebentuk pemerintahan—apakah itu republik, kerajaan, atau khilafah—tapi bagaimana suatu pemerintahan bisa dalam praktik menerapkan nilai-nilai universal Islam, seperti keadilan dan kemakmuran.[21]

Gagasan ʻAbd al-Raziq penting bagi perkembangan pemikiran politik Islam bukan hanya di Mesir, tapi juga di semua negeri Muslim lain di dunia. Posisinya sebagai ulama telah menginspirasi banyak pembaru Muslim untuk percaya kepada argumennya. Dia menjadi pelopor serta pemecah miskonsepsi umum bahwa sekularisme hanya mungkin untuk—dan, karena itu, hanya datang dari—alam pikiran sekular, seperti Mustafa Kamal Ataturk di Turki atau Soekarno di Indonesia. Seperti dinyatakan Fauzi M. Najjar, kontribusi ʻAbd al-Raziq telah membuka jalan lebar bagi Muslim modern, khususnya mereka yang religius, untuk menemukan basis teologis bagi sekularisme.[22]

ʻAbd al-Raziq sendiri tidak secara khusus memakai kata "sekularisme" (bahasa Arabnya *ʻilmaniyyah*) dalam bukunya. Namun, argumennya, yang ditarik dari Alquran dan Hadis, secara eksplisit dipakai untuk membenarkan gagasan pemisahan agama dan negara.[23] Dia juga mengacu pada ucapan populer Nabi Isa (Yesus), "Berikanlah kepada Kaisar apa yang menjadi hak Kaisar dan kepada Tuhan apa yang menjadi hak Tuhan!" sebagai pembenaran atas pembedaan fungsi-fungsi. Jadi, katanya, setiap nabi dimaksudkan untuk menjadi

rasul (pembawa berita) dan bukan pemimpin politik.[24]

Sekularisme adalah konsep yang sulit diterima kaum Muslim, bukan hanya karena ia asing, melainkan juga karena fakta bahwa sudah sejak awal sekularisme dianggap bertentangan dengan agama dan Tuhan.[25]

Namun, itu hanya soal waktu. Satu generasi setelah ʻAbd al-Raziq menerbitkan bukunya, makin banyak intelektual Muslim yang giat membela sekularisme. Mohammed Arkoun, misalnya, menganggap sekularisme bagian dari determinisme historis yang harus diterima kaum Muslim. Dia yakin bahwa sekularisme sebagai norma politik bukan hal baru dalam sejarah Islam, tapi sudah ada sejak zaman Nabi. Pemisahan peran sebagaimana diindikasikan oleh ucapan Nabi "*antum aʻlamu bi umuri dunyakum*" ("kalian lebih tahu mengenai urusan dunia") adalah argumen esensial untuk sekularisasi pada masa awal Islam. Arkoun meyakini bahwa sekularisasi politik telah dipraktikkan secara luas sejak masa Bani Umayyah, ketika Muʻawiyah ibn Abi Sufyan, pendiri dinasti Umayyah, memindahkan ibukota kerajaan Islam dari Madinah (yang dijadikan ibukota oleh Nabi) ke Damaskus.[26] Sekularisme modern yang ketika itu digemakan oleh Mustafa Kamal Ataturk dan pemimpin Muslim lain, menurut Arkoun, tak lain dari kelanjutan gagasan yang sama.

Ali Asghar Engineer, juga seorang intelektual Muslim, menganggap positif sekularisme. Dia menyerukan Muslim untuk mengambil manfaat sekularisme dan meyakini bahwa sekularisme memungkinkan manusia modern hidup lebih bebas dan lebih setara di dunia. Dia menegaskan bahwa Muslim harus membuka pikiran untuk memahami konsep-konsep politik yang datang dari Barat. Tanpa pikiran terbuka, orang tidak bisa menghargai aspek positif konsep mana pun yang dihasilkan dunia modern. Dia menulis:

> Kalau agama ditafsirkan sebagai upaya menaati tradisi yang sangat konservatif, akan sulit baginya menerima sekularisme, yang menuntut pemikiran lebih liberal dan bukan hanya toleransi tapi juga dukungan terhadap pluralisme. Di lain pihak, kalau sekularisme ditafsirkan terlalu kaku, yakni, kalau ia disamakan dengan ateisme,

> seperti yang banyak dilakukan kaum rasionalis, maka keduanya [yakni, agama dan sekularisme] juga akan sulit berjalan bersama... Jika Islam atau sekularisme ditafsirkan secara liberal, tidak akan ada problem apa pun dengan Islam di dalam kerangka sekular. Bahkan, kalau Alquran dipelajari secara holistis, bisa ditemukan dukungan kuat terhadap "sekularisme liberal atau non-ateistik". Memang tidak ada agama yang mendukung sekularisme ateistik. Kalau kita bicara tentang sekularisme liberal apa sebetulnya maksud kita? Kita harus merumuskannya dengan jelas. Sekularisme liberal tidak mengharuskan keyakinan terhadap ateisme; kedua, ia mendukung pluralisme dan menghormati semua kepercayaan; dan ketiga, ia menjamin kebebasan agama sepenuhnya untuk semua warga negara. Juga, sekularisme menjamin hak-hak setara untuk semua warga negara tanpa peduli pada kasta, kredo, ras, bahasa, atau agamanya.[27]

Engineer tak hanya melihat kecocokan Islam dan sekularisme, tapi juga menghargai kebaikan sekularisme dalam menyediakan kebebasan dan kesetaraan. Sebagai seorang Muslim India yang tinggal di negeri yang diperintah mayoritas non-Muslim, Engineer menganggap sekularisme suatu berkah. Hanya di bawah sistem sekularlah orang India, Hindu dan non-Hindu, bisa diperlakukan setara. Maka, kata Engineer, pemerintahan sekular adalah alternatif terbaik untuk sistem politik modern.

Argumen bahwa sekularisme itu penting untuk kebebasan dan kesetaraan juga digemakan oleh Abdolkarim Soroush, seorang intelektual Iran yang digelari "Luther Muslim".[28] Baginya, sekularisme bukan hanya memungkinkan kebebasan dan kesetaraan, tapi juga meletakkan fondasi bagi demokrasi. Karakter netral sekularisme memungkinkan setiap warga negara memiliki tanggungjawab dan hak-hak setara. Sekularisme penting untuk komunitas religius di dunia modern terutama karena ia kini memainkan peran yang pernah dimainkan agama. Soroush menulis:

> Sekularisme dipahami sebagai upaya sengaja untuk menyingkirkan agama dari urusan duniawi. Tapi sebenarnya pemerintahan sekular tidak menentang agama. Pemerintahan sekular menerima agama, tapi tidak sebagai dasar legitimasinya, atau sebagai fondasi tindakannya. Setiap pemerintahan, agar selamat dan bertahan lama, perlu dua hal: sumber legitimasi dan kerangka kerja normatif. Ada masa ketika pemerintah meminjam kedua persyaratan itu dari agama. Namun, pada zaman kita ini (kira-kira tiga ratus tahun terakhir) praktik ini sudah tidak berlaku lagi. Kini, pemerintah mendapatkan legitimasi dari persetujuan mereka yang diperintah. Norma pemerintahan juga ditentukan, paling tidak dalam teori, oleh hukum yang ditetapkan oleh lembaga-lembaga yang mewakili rakyat.[29]

Menurut Soroush, pentingnya sekularisme adalah bahwa ia bisa menyediakan sumber legitimasi dengan jalan demokrasi. Ini adalah sesuatu yang tidak bisa lagi dilakukan agama. Dengan kata lain, setelah kehadiran sekularisme dan semua instrumennya, peran agama dalam politik pun berakhir.

Demokrasi adalah konsep Barat paling populer yang dibahas dalam wacana politik Islam kontemporer. Sebagai sebuah konsep, demokrasi lebih netral dan kurang kontroversial dibandingkan sekularisme, walaupun tidak dengan sendirinya berarti bahwa semua Muslim menerimanya. Selama paruh pertama abad ke-20, demokrasi sama kontroversialnya dengan konsep politik lain seperti Nasionalisme, sosialisme, dan Komunisme. Kaum Muslim yang menolaknya berargumen bahwa demokrasi (dalam arti "kedaulatan rakyat") bertentangan dengan konsep kedaulatan Tuhan. Mereka seringkali menekankan kata "rakyat" sebagai "manusia", bertentangan dengan Tuhan. Jadi, "kedaulatan rakyat" dipertentangkan dengan "kedaulatan Tuhan". Bagi mereka, kedaulatan harus dalam segala cara berada di tangan Tuhan.[30] Abul A'la Mawdudi, seorang intelektual Muslim terkenal, menganggap demokrasi itu antitesis Islam. Dia berargumen bahwa "Islam tidak mengandung sedikit pun demokrasi Barat. Islam... sama sekali menyangkal keabsahan filsafat

kedaulatan rakyat dan menentang pemerintahannya berdasarkan kedaulatan Tuhan".[31] Demikian pula Muhammad Qutb, anggota utama Ikhwan al-Muslimin (Persaudaraan Muslim) Mesir, percaya bahwa demokrasi adalah sistem kafir (*nizam jahili*) yang diciptakan dengan semangat melawan syariat.[32]

Pembaru Muslim liberal pada umumnya lebih positif menilai demokrasi, bukan hanya karena mereka percaya bahwa demokrasi tidak bertentangan dengan Islam, tapi juga karena sebuah sistem politik demokratis mungkin lebih kondusif terhadap ajaran Islam daripada sistem-sistem lain. Mereka menunjukkan bahwa sistem demokratis yang dijalankan negara-negara Barat ternyata lebih "Islami" daripada "monarki Islam" yang diterapkan penguasa-penguasa Muslim. Demokrasi memungkinkan doktrin utama Islam seperti keadilan, kesetaraan, dan kebebasan diterapkan, sesuatu yang telah gagal disediakan oleh negeri-negeri "Islam" seperti Pakistan dan Arab Saudi. Bagi mereka, argumen bahwa demokrasi akan mengambil-alih kedaulatan Tuhan tidak tepat, karena demokrasi tidak menangani urusan teologis, tapi urusan duniawi. Muqtedar Khan, seorang sarjana Muslim yang menulis berbagai artikel tentang hubungan antara Islam dan demokrasi, berargumen bahwa kedaulatan adalah gagasan kompleks, yang tidak bisa dijawab dengan logika "baik ini atau itu". Dia mengacu pada ayat Alquran yang menyatakan bahwa kedaulatan Tuhan pada kenyataannya telah didelegasikan kepada umat manusia dalam bentuk lembaga manusia.[33] Pada gilirannya, lembaga manusia adalah penjamin kebebasan manusia, yang tanpanya "Muslim sebagai individu dan sebagai umat tidak bisa dianggap bertanggungjawab atas apa yang mereka lakukan".[34]

Khan dan banyak pembaru liberal mengkritik intelektual revivalis seperti Abul A'la Mawdudi, yang dengan tajam membedakan kedaulatan Tuhan dengan kedaulatan manusia. Seperti dikatakan Fathi Osman, tidak ada pembedaan yang terlalu tajam di antara kedua kedaulatan itu, karena "kedaulatan Tuhan hanya bisa dilaksanakan lewat manusia".[35] Osman mengecam Muslim yang terlibat dalam debat semantik, yang tidak menghasilkan apa pun selain ketegangan di kalangan umat. Dia menulis:

> "kedaulatan Tuhan" dan "kedaulatan rakyat" tidaklah bertentangan, seperti halnya *shura* [musyawarah] dan demokrasi tidak bertentangan. Kalau orang beriman tidak bisa mengawal "kedaulatan Tuhan" serta iman dan nilai-nilai mereka melalui pemerintahan yang didasarkan pada "kedaulatan rakyat", hal itu tidak boleh dipaksakan pada mereka dengan kekerasan, yang hanya akan menjadi alasan bagi kesewenang-wenangan dan despotisme! Sudah waktunya bagi Muslim untuk mengabdikan energi mereka berurusan dengan realitas konkret kehidupan, alih-alih terus-menerus terlibat dalam argumen semantik.[36]

Dalam arti tertentu, tidak seperti sejawat mereka yang revivalis, pembaru liberal mencoba mengambil posisi positif dalam setiap debat tentang Islam dan modernitas. Bagi mereka, yang harus dicari oleh Muslim modern adalah kesamaan antara Islam dan peradaban-peradaban lain—khususnya Barat—dan bukan perbedaan. Hanya dengan menemukan kesamaan mereka bisa masuk dalam dialog positif.

Ali A. Mazrui, seorang intelektual Muslim kelahiran Kenya, secara khusus menjawab isu ini. Dia berkata bahwa kesamaan antara Islam dan Barat sebetulnya lebih kuat daripada perbedaan mereka. Dalam paper yang dia sampaikan pada sebuah konferensi yang diselenggarakan di Washington, D.C. pada 2003, Mazrui menyarankan bahwa sekarang bukan waktunya bagi kaum Muslim untuk berdebat tentang kompatibilitas Islam dan demokrasi. Karena Islam punya konsep teoretis yg sama dengan demokrasi seperti *shura* (musyawarah), '*adl* (keadilan), dan *musawa* (kesetaraan), adalah lebih produktif menetapkan sebuah sinergi kedua budaya itu berdasarkan kesamaan. Dia menulis:

> Memang, kita tidak mulai dari keadaan mentah sama sekali. Beberapa prinsip demokrasi sudah menjadi bagian dari Islam sejak awal—konsep-konsep seperti *idjitihad* dan *shura*. Khalifah-Khalifah paling awal, setelah Nabi Muhammad, dipilih melalui suatu *electoral college* kuno. Kerajaan-kerajaan Muslim dahulu mengembangkan

> sistem pluralisme, seperti sistem *millah* di bawah Kesultanan Utsmani yang menjamin otonomi untuk minoritas. Apa perbedaan antara Islamokrasi dan teokrasi Islam? Kami memandang konsep "Islamokrasi" sebagai sintesis antara Islam dan demokrasi. Segmen "Isla" dari Islam. Segmen "okrasi" dari demokrasi. Huruf "m" berasal dari kedua kata Islam dan *demos*. Fenomena *islamokrasi* telah berkembang selama berabad-abad.[37]

Sikap positif pembaru Muslim terhadap sekularisme dan konsep-konsep modern lain seperti demokrasi, pluralisme, hak-hak sipil, dan kebebasan, mengindikasikan penerimaan mereka yang besar terhadap perubahan. Apa yang penting di sini adalah bahwa penerimaan terhadap sekularisme tidak dengan sendirinya diikuti oleh sikap negatif terhadap agama mereka, dengan, misalnya, menganggapnya tidak relevan. Sebaliknya, mereka lebih suka memakai sumber-sumber agama dan memberikan penafsiran baru terhadap sumber-sumber itu, yang lebih sesuai dengan semangat zaman. Mereka percaya bahwa Islam adalah agama universal yang sesuai dengan segala zaman dan keadaan, dan karena keadaan dan zaman terus berubah, tidak ada pilihan lebih baik daripada memberikan perspektif baru kepada ajaran agama.

PERUBAHAN DAN REFORMASI DI INDONESIA

Seperti di banyak negeri Muslim lain, pembaruan agama di Indonesia terjadi pada abad ke-19. Sejarahnya berawal di Sumatra pada 1804, ketika tiga orang haji pulang dari Mekah.[38] Pada masa itu, Mekah baru saja ditaklukkan oleh Wahabi, kaum puritan yang mengampanyekan "pemurnian" dengan, antara lain, menghapuskan praktik-praktik sesat seperti pemujaan terhadap kuburan dan perbuatan mistis. Seperti dikatakan Dobbin, ketiga haji itu terkesan dengan apa yang mereka lihat di Mekah dan tiba-tiba memperbandingkannya dengan kehidupan di kampung halaman mereka.[39] Seperti halnya kaum Wahabi, mereka mulai menyerang praktik-praktik agama yang mereka anggap *bid'ah* dan *khurafat*.[40]

Sejarah pembaruan Islam di Indonesia memang bersifat puritan.

Wahabisme—atau lebih tepatnya Salafisme—sangat berpengaruh di kalangan pembaru awal di Sumatra.[41] Di Pandai Sikat, misalnya, Haji Miskin, salah satu dari ketiga haji itu, mengumpulkan tujuh *tuanku* (pemimpin agama) yang karismatik dan menanamkan pada mereka ajaran Salafi. Para pemimpin ini bersama dengan Haji Miskin sendiri kemudian dikenal sebagai "Harimau nan Salapan". Mereka menganut metode kampanye Wahabi memurnikan Islam dengan menyerang tradisi dan kebiasaan lokal, yang mereka anggap "tidak Islami". Mereka menyerang praktik menghormati makam, perjudian, adu ayam, dan pemakaian opium dan alkohol, sambil mendorong orang melaksanakan kewajiban formal Islam.[42] Sikap kaku mereka ditentang keras oleh tetua adat dan para *penghulu* (pemimpin sekular). Pertikaian dan konflik berdarah pun tak terhindarkan. Sementara para tuanku berjuang bagi ajaran Islam, para penghulu mempertahankan adat istiadat.

Gerakan tuanku itu, yang secara politik lebih dikenal dengan nama gerakan Paderi, mendapatkan kemenangan berturut-turut. Mereka menaklukkan seluruh negeri Minangkabau. Ketika menyerbu Tapanuli Selatan untuk mengislamkan orang Batak, Belanda menghentikan gerak maju mereka. Karena itu, penghulu dan kelompok anti-Paderi lain berpaling mendukung Belanda, dengan harapan mereka bisa membalas dendam terhadap Paderi. Serangan Belanda terhadap Paderi menandai berakhirnya Perang Paderi (1821-1838). Dengan penangkapan Tuanku Imam Bonjol, sang pemimpin, pada 1837, gerakan Paderi mulai pudar. Wilayah Minangkabau pun diambil-alih oleh pemerintah kolonial, sementara pemimpin lokal diperlakukan sebagai bupati, yang hanya punya wewenang terbatas. Namun demikian, meski kalah secara militer, gerakan Paderi tetap berpengaruh di kalangan Muslim Minangkabau. Sebagaimana dikatakan Ricklefs:

> Walaupun kalah secara militer, kaum Paderi meninggalkan bekas mendalam dan tahan lama pada masyarakat Minangkabau. Komitmen kuat terhadap ortodoksi Islam masih ada. Dalam keseimbangan yang cari antara adat dan Islam, peran Islam sebagai bagian dari

> seluruh rangkaian hukum yang mengatur masyarakat Minangkabau telah meningkat pesat.[43]

Paderi masih dihormati, bukan hanya karena kontribusi mereka dalam menyebarkan pembaruan Islam, melainkan juga karena keturunan mereka yang meneruskan perjuangan mereka. Syekh Ahmad Khatib (1852-1915) dan Syekh Tahir Jalaluddin (1869-1957), misalnya, adalah pembaru Muslim terkenal yang berayah pemimpin Paderi yang dihormati.[44] Bagi rakyat Minangkabau, karisma pemimpin Paderi diteruskan kepada putra-putra mereka yang kini menjadi pemimpin-pemimpin baru.

Tidak seperti orang tua mereka, generasi baru Paderi mengikuti jalan baru dengan berfokus lebih pada pendidikan dan kegiatan intelektual daripada perang fisik. Kedua pembaru yang disebutkan di atas adalah pendidik. Ahmad Khatib lahir di Bukittinggi dalam keluarga religius. Dia menghabiskan pendidikan awalnya di kota kelahirannya, tapi pada usia 21 pergi ke Mekah untuk naik haji dan mengejar pendidikan lebih tinggi. Di Mekah, dia belajar pada beberapa ulama sampai dia dianggap sarjana dalam mazhab Syafi'i. Dia tidak pulang ke kampung halamannya, melainkan memilih Mekah sebagai basis intelektualnya, tempat dia menjadi imam dan guru ilmu agama. Khatib mengajari murid-murid dan pengunjung Indonesia yang pergi setiap tahun ke kota itu. Walaupun dia sibuk dengan ilmu-ilmu tradisional, dia tidak melarang murid-muridnya membaca tulisan-tulisan modern (seperti karya ʻAbduh dan al-Afghani).[45] Bahkan, dia sangat terkesan dengan gerakan Muslim modernis di Mesir, sedemikian rupa sehingga dia mengirimkan kedua putranya, Abd al-Karim (wafat 1947) dan Abd al-Hamid (wafat 1962) ke Kairo untuk belajar.[46]

Ahmad Khatib memainkan peran besar dalam menyebarkan gagasan pembaruan Islam kepada murid-murid Indonesia. Dia sangat kritis terhadap Sufisme, khususnya golongan Naqhsabandiyyah, dan juga terhadap adat Minangkabau. Sikapnya terhadap kedua isu itu sangat berpengaruh pada murid-muridnya, yang kemudian menjadi pembaru-pembaru utama di Sumatra. Bahkan, bisa dikatakan bahwa

tema sentral pembaruan agama di Sumatra Barat adalah penentangan terhadap kedua isu ini. Murid-murid Khatib seperti Abdullah Ahmad (1878-1933), Muhammad Djamil Djambek (1860-1947), dan Hadji Rasul (1879-1945), menghabiskan hidup mereka memerangi praktik *bid'ah* dan *khurafat*.

Para pembaru itu dikenal sebagai Kaum Muda, berbeda dengan Kaum Tua yang sebagian besar adalah pemimpin adat. Posisi Kaum Muda berhadapan dengan Kaum Tua bisa dibandingkan dengan posisi Paderi berhadapan dengan penghulu; hanya saja konflik antara kedua kelompok itu kini bersifat intelektual, alih-alih hanya sekadar militer. Karena pembaru Kaum Muda tidak berminat terhadap konfrontasi fisik dengan pemimpin adat, mereka berkonsentrasi lebih pada perkembangan intelektual dengan mendirikan sekolah dan lembaga pendidikan. Mereka tampaknya sadar bahwa tidak ada cara lebih baik untuk mengubah orang daripada melalui pendidikan dan pendekatan intelektual. Mereka percaya bahwa serangan yang terlalu tergesa-gesa terhadap pemimpin adat akan menimbulkan ketegangan dan konflik fisik.

Menjelang abad ke-20, beberapa sekolah Islam modern didirikan. Di Padang, Abdullah Ahmad mendirikan Adabiyah, sekolah Islam yang didirikan dengan sistem modern. Ketika dimulai pada 1909, kira-kira 20 murid masuk sekolah itu, sebagian besar anak-anak pedagang lokal. Adabiyah menganut sistem sekolah dasar Belanda (HIS, Hollands Inlandse School), kecuali dalam hal mata pelajaran agama seperti Alquran dan bahasa Arab yang juga diajarkan. Enam tahun setelah pendiriannya, sekolah itu menerima subsidi dari pemerintah, hal yang membuatnya tidak lagi sepenuhnya independen dalam mengembangkan kurikulumnya. Pada umumnya, tidak ada yang istimewa tentang sekolah itu kecuali fakta bahwa ia adalah sekolah pertama yang mendobrak sistem tradisional di Minangkabau.[47] Setelah Adabiyah, ada Surau Jembatan Besi, sekolah yang tumbuh dari surau tradisional. Bangunan fisik sekolah itu sederhana. Seperti diceritakan Hamka, walaupun ia menganut sistem kelas modern, murid-murid masih duduk di lantai.[48] Namun, dalam hal kurikulum, ia lebih kaya daripada Adabiyah dan lebih independen dalam mengembangkan

mata pelajaran agama dengan semangat Kaum Muda.

Di antara sekolah-sekolah paling awal, Sumatra Thawalib mungkin yang paling modern, baik dalam hal struktur fisik maupun isi pendidikan. Dibangun oleh guru-guru Surau Jembatan Besi, Thawalib menjadi sekolah pertama yang menerapkan sistem modern secara penuh: menganut sistem kelas, memakai meja sekolah, menerapkan kurikulum terorganisasi, dan mengharuskan murid membayar iuran sekolah. Tidak seperti Adabiyah, sekolah itu sepenuhnya independen dari intervensi pemerintah, terutama karena ia bisa menghasilkan uang dan mendanai diri sendiri. Karena secara finansial berotonomi dan secara ekonomis berhasil, Thawalib mengembangkan kurikulumnya sendiri menurut cita-cita Kaum Muda. Ia mengimpor beberapa buku dari Mesir dan mengajarkan karya-karya beberapa modernis Muslim. Karya Muhammad ʻAbduh, *Tafsir al-Manar*, termasuk dalam daftar.[49] Untuk memperluas pengaruhnya, para pendiri sekolah itu juga mendirikan beberapa cabang di kota-kota di luar Padang Panjang.

Selain mendirikan sekolah, Kaum Muda juga mendirikan penerbitan dan jurnal. Dua jurnal harus disebutkan di sini, yakni *al-Imam* dan *al-Munir*. *Al-Imam* didirikan di Singapura pada 1906 oleh Tahir Jalaluddin, seorang pembaru Minangkabau yang belajar pada Muhammad ʻAbduh, pemikir Mesir ternama. Mungkin karena kedekatannya dengan ʻAbduh, Jalaluddin membuat format dan isi jurnalnya mirip dengan jurnal ʻAbduh *ʻal Manar*.[50] Bahkan nama *al-Imam* sendiri terinspirasi oleh gelar populer ʻAbduh.[51] Menurut Roff, dalam terbitan-terbitan pertamanya, *al-Imam* memuat berbagai isu tentang kondisi kaum Muslim di seluruh dunia, pandangan ʻAbduh, dan tulisan-tulisan lain yang menyerang Sufisme dan adat.[52] Ia juga menerbitkan ulang beberapa artikel yang sebelumnya diterbitkan dalam majalah *al-ʻUrwat al-Wuthqa* milik al-Afghani.[53] Walaupun terbit di Singapura, jurnal itu tersebar luas di Sumatra, Jakarta, Surabaya, Semarang, dan kota-kota besar lain di Jawa.[54]

Sementara itu, *al-Munir* adalah jurnal Islam pertama yang diterbitkan di Sumatra Barat. Pendirinya, Abdullah Ahmad, memakai jurnal Jalaluddin *al-Imam* dan majalah al-Afghani *al-ʻUrwat al-*

Wuthqa sebagai model. Ini menjelaskan mengapa banyak artikel di kedua jurnal itu bisa juga ditemukan dalam *al-Munir*. Jurnal ini diluncurkan pada 1911, mencakup berbagai isu seperti pentingnya persaudaraan Islam, pengetahuan modern, dan isu fikih.[55] Sebagai juru bicara modernisme Islam, *al-Munir* mencoba membahas isu Islam dengan nada progresif. Seperti dikatakan Mahmud Yunus, majalah itu didirikan Kaum Muda untuk memperluas agenda pembaruan. Isu teologis dan jurisprudensial (fikih) seringkali mendominasi halaman-halamannya. Isu *taqlid*, pembacaan Alquran untuk orang mati, dan pembacaan *usalli* (niat sebelum sembahyang)[56] dibahas dengan bersemangat.[57]

Melalui medium pendidikan dan publikasilah Kaum Muda menjalani pembaruan keagamaan. Mereka percaya bahwa fondasi kemajuan Islam terletak pada sejauh mana Muslim mampu mengantisipasi perubahan sosial dan politik yang cepat.[58] Tidak seperti Kaum Tua, yang menganggap modernitas ancaman bagi Islam, Kaum Muda menganggap bahwa Muslim modern harus menyambutnya. Dilihat dari perspektif hari ini, apa yang mereka lakukan sebetulnya tidak penting, tapi dilihat dari perspektif zaman itu, tindakan mereka adalah terobosan yang mengguncangkan sistem kepercayaan sosial dan budaya. Dalam bukunya, Hamka mengisahkan bagaimana Abdullah Ahmad mencoba meyakinkan Kaum Tua bahwa menerima sistem ajaran modern dengan memakai kursi sekolah dan menganut sistem kelas, seperti yang dilakukan Belanda, tidak bertentangan dengan Islam.[59] Begitu pula, Muhammad Thaib Umar, pembaru lain, mencoba meyakinkan Kaum Tua bahwa penampilan modern seperti dasi dan jas tidak bertentangan dengan Islam.[60] Semua hal sederhana ini adalah langkah pertama mendobrak tabu dan menjembatani kaum Muslim tradisional di Minangkabau dengan dunia modern.

Di luar Sumatra, gerakan pembaruan agama mula-mula terjadi di tiga kota: Jakarta, Yogyakarta, dan Solo. Jakarta menjadi rumah dua pusat pendidikan modernis: Jami'at Khayr (didirikan pada 1905) dan al-Irsyad (didirikan pada 1913). Didirikan oleh anggota komunitas Arab, lembaga-lembaga ini penting dalam memasukkan gagasan modernis dari Timur Tengah ke Indonesia. Yogyakarta adalah

tempat kelahiran Muhammadiyah (1912), organisasi Islam modernis terbesar di negeri ini. Secara ideologis, Muhammadiyah tidak jauh berbeda dengan gerakan modernis di Sumatra Barat. Bahkan, pendiri organisasi ini, Ahmad Dahlan (1868-1923), adalah murid Syekh Ahmad Khatib, guru banyak pembaru Minangkabau. Begitu dekat Muhammadiyah dengan gerakan Kaum Muda di Sumatra Barat sehingga ia disambut hangat ketika tiba di wilayah itu. Bahkan, sampai sekarang, Sumatra Barat memberikan dukungan paling kuat kepada Muhammadiyah di luar Jawa. Sementara itu, Solo adalah kota tempat Sarekat Islam (1912), organisasi politik Islam pertama, didirikan.

Semua gerakan dan organisasi di atas punya visi yang sama, bahwa perubahan tidak terhindarkan dan bahwa hanya dengan mengantisipasi perubahanlah kaum Muslim bisa menghadapi kehidupan di dunia modern. Seperti telah kita lihat, gerakan pembaruan agama pada awalnya bersifat doktrinal dan normatif. Pembaru sangat menaruh perhatian pada isu-isu seperti *bid'ah*, *shirk* (politeisme), *qunut* (doa dalam shalat), pemujaan kepada kuburan, pakaian yang tepat, dan pemakaian produk-produk modern tertentu yang dibuat oleh non-Muslim. Akan tetapi, ketika pertemuan dengan dunia modern, khususnya dengan situasi politik, makin bertambah, pembaru Muslim mulai membahas isu-isu yang lebih luas. Sarekat Islam adalah organisasi politik Islam pertama yang fungsi dan perannya bukan hanya mengakomodasi aspirasi politik Muslim, melainkan juga mengembangkan argumen Islam untuk menghadapi situasi politik yang berubah cepat.

Islam dan Komunisme

Awalnya, Sarekat Islam adalah organisasi dagang yang didirikan di Solo pada 1911. Pendiriannya, kata Deliar Noer, punya dua alasan: peningkatan kompetisi dalam perdagangan batik, khususnya dari pedagang China; dan penindasan oleh bangsawan Solo.[61] Pendirinya, Haji Samanhudi (1868-1956), tidak pernah berpikir bahwa organisasi itu akan menjadi organisasi politik. Tetapi, pemimpin salah satu cabangnya (Surabaya) mengubahnya menjadi gerakan politik. Pemimpin itu, H.O.S. Tjokroaminoto (1882-1934), adalah orang yang

karismatik dan ahli pidato, yang lebih tertarik pada politik daripada perdagangan. Pada 1912, Tjokroaminoto membuang kata "Dagang" dan mengubahnya menjadi Sarekat Islam (SI).

Dalam perkembangan awalnya, Sarekat Islam berkutat dengan karakter organisasi. Raden Mas Tirtoadisurjo, salah satu pendiri, menyusun anggaran dasar dan merumuskan aturan-aturan untuk urusan organisasi. Tirtoadisurjo adalah seorang Muslim taat dari keluarga priyayi. Dia ingin SI menjadi organisasi Islam modern dan percaya bahwa hanya lewat modernisasilah kondisi Muslim bisa membaik. Dia berkata:

> Setiap orang tahu bahwa masa kini dianggap zaman kemajuan. Kita perlu bimbingan [dalam mengejar kemajuan]: janganlah mengejar kemajuan hanya melalui kata-kata. Pada diri kita umat Muslim, upaya-upaya untuk mengejar kemajuan ini adalah kewajiban dan karena itu, kita harus bertekad mendirikan Sarekat Islam.[62]

Secara umum, SI adalah organisasi progresif. Pemimpin utamanya adalah intelektual Muslim yang sebagian besar lulusan lembaga pendidikan Barat. Dua tokoh sangat berpengaruh pada awal pendirian SI: Agus Salim (1884-1954) dan Abdul Muis (1890-1959). Dengan latar belakang agama yang kuat, Salim dan Muis memberikan ciri Islam yang kokoh kepada organisasi itu.

Salah satu tantangan utama yang SI hadapi pada tahun-tahun awal adalah bagaimana mengambil sikap politik berhadapan dengan pemerintahan kolonial non-Muslim. Pertanyaan yang menghantui kaum Muslim Indonesia pada masa itu adalah bagaimana berhadapan dengan isu itu. Sebagian dari mereka waswas apakah agama memperbolehkan sikap setia kepada Belanda yang mereka anggap kafir. Tjokroaminoto memahami kekhawatiran Muslim, dan dalam salah satu pidatonya dia mengeluarkan pernyataan ini: "Menurut Syariat Islam, kita harus tunduk pada pemerintah Belanda, kita harus setia mengikuti undang-undang dan peraturan Belanda…"[63] Tidak jelas sejauh mana pidato itu berpengaruh pada anggota-anggota SI. Tetapi fakta bahwa sebagian besar anggota SI tidak menentang pemerintahan

non-Muslim adalah indikasi persetujuan mereka dengan sang pemimpin. Bahkan kalau pun ada sikap antipemerintah (yang berwujud dalam gerakan nonkooperasi), hal itu tidak didasarkan pada agama, melainkan hanya pada ketidakpuasan terhadap kinerja pemerintah.[64]

Tantangan lain yang SI hadapi adalah problem dasar organisasi —apakah harus ketat bersifat Islam atau membiarkannya bersifat terbuka. Jika harus memakai Islam, bagaimanakah mereka berhadapan dengan isu anggota komunis di antara mereka? Bisakah Islam menoleransi Komunisme? Masalah ini sangat menghabiskan perhatian pemimpin-pemimpin SI pada 10 tahun pertama pendiriannya. Gagasan tentang Komunisme telah ada di negeri ini sejak 1913, ketika Hendricus Josephus Franciscus Marie Sneevliet, seorang warga Belanda, tiba di Indonesia. Bersama dengan seorang Belanda lain, Adolf Baars, Sneevliet mendirikan ISDV (Indische Sociaal-Democratische Vereeniging), organisasi politik yang awalnya menyebarluaskan gagasan sosialis, tapi kemudian berpaling sepenuhnya kepada Komunisme.[65] ISDV sangat berpengaruh pada anggota-anggota SI, terutama para pekerja dan Muslim kelas bawah. Di Semarang, anggota ISDV bahkan sangat berhasil mengubah cabang SI menjadi organisasi komunis yang kemudian dikenal sebagai SI Merah. Pemimpin cabang Semarang seperti Semaun, Darsono, dan Alimin, menganggap dasar CSI (Central Sarekat Islam) tidak sanggup menerima kemajemukan masyarakat Indonesia. Mereka mengusulkan agar dasar Islam SI diubah menjadi Komunisme, karena Komunisme menerima segala macam manusia, Muslim serta non-Muslim. Dalam surat terbuka berjudul "Marilah Kita Menyucikan Diri", Alimin secara terbuka menyatakan:

> Sekarang setelah Sarekat Islam menjadi besar dan kuat, ia sudah bukan lagi Sarekat Islam, ia sudah menjadi Sarekat Hindia. Cara terbaik untuk mendapatkan pertumbuhan lebih jauh adalah membuka keanggotaannya kepada siapa saja yang mau berjuang, tanpa membedakan ras atau agama.[66]

Tentu saja, agitasi anggota-anggota komunis ditantang oleh pemimpin-pemimpin Muslim seperti Agus Salim dan Abdul Muis. Mereka menganggap anggota cabang Semarang sudah berbuat terlalu jauh dan melanggar fondasi dasar organisasi. Bagaimanapun, sejak 1917, Salim dan Muis berusaha membatalkan keanggotaan mereka di SI pusat. Hanya karena campur tangan Tjokroaminotolah upaya mereka gagal. Namun, pada kongres SI keenam di Surabaya pada 1921, rencana Salim dan Muis akhirnya berhasil. Mereka mengajukan gagasan disiplin partai, yang berarti bahwa setiap orang yang memegang lebih dari satu keanggotaan harus dipecat.[67] Targetnya jelas, yakni anggota cabang Semarang yang sekaligus menjadi anggota Partai Komunis Indonesia (PKI), partai yang tumbuh dari ISDV. Penting dicatat di sini bahwa ketika keputusan itu diambil, Tjokroaminoto tidak hadir di dalam kongres itu.[68]

Kecuali Tjokroaminoto, pemimpin SI pusat pada umumnya menentang anggota komunis dan Komunisme pada umumnya. Mereka bisa bertolerasi terhadap sosialisme, tapi tidak Komunisme. Kondisi ini terutama disebabkan anggota komunis itu sendiri, khususnya mereka yang berasal dari cabang Semarang, yang merendahkan Islam dan pemimpinnya. Di Solo, hubungan antara SI dan Komunisme relatif harmonis, khususnya karena banyak pemimpin agama adalah anggota partai komunis. Salah satu pemimpin paling berpengaruh di kota itu adalah Haji Misbach (wafat 1926), seorang kiai yang sudah aktif di SI sejak 1914. Misbach menganggap Islam dan Komunisme sama-sama penting dan karena itu keduanya tidak bisa dipisahkan.[69] Dia ingin SI menjadi organisasi yang berjuang untuk gagasan komunis. Perjuangan Misbach untuk Komunisme bukan hanya dilakukan dengan bergabung dengan cabang Solo SI. Dia sendiri mendirikan sebuah organisasi dakwah yang dinamai SATV, singkatan dari Sidik Amanat Tableg Vatonah, empat sifat utama Nabi. Dengan organisasi ini, Misbach melatih ratusan mubaligh dengan memakai ajaran Islam dan Komunisme.

Misbach bukan satu-satunya ulama yang menyokong Komunisme. Di Sumatra Barat, tempat lahir pembaruan Islam, seorang ulama bernama Datuk Batuah (1895-1948) menjadi aktivis komunis. Dia

adalah lulusan Sumatra Thawalib dan salah satu murid paling cerdas. Dia sangat dekat dengan tokoh-tokoh pembaru Minangkabau, khususnya Abdul Karim Amrullah, ayah Hamka. Dalam bukunya, *Ajahku*, Hamka menjelaskan bahwa Batuah bertanggungjawab memperkenalkan Komunisme di Sumatra Barat. Karena dialah Komunisme menyebar cepat di wilayah itu. Dia adalah komunis militan sekaligus Muslim taat. Suatu hari dia berkata kepada Hamka bahwa keterlibatannya dalam Komunisme disebabkan tanggungjawabnya sebagai Muslim. Komitmennya terhadap Komunisme tidak pernah luntur, walaupun lama ditahan oleh pemerintah dan orang banyak membencinya. Hamka mengisahkan pertemuannya dengan Batuah setelah kemerdekaan dan merasa heran karena Batuah masih berkomitmen pada Komunisme sambil tetap taat pada agamanya.[70]

Misbach dan Batuah mungkin adalah contoh radikal bagaimana kaum Muslim Indonesia menyambut dengan semangat perubahan politik di negeri mereka. Mereka tidak melihat Komunisme, walaupun berkait kuat dengan ateisme, sebagai bertentangan dengan keyakinan mereka. Bahkan, mereka merasa gagasan-gagasan Komunisme itu sejalan dengan Islam. Yang patut dicatat di sini bukanlah apakah Misbach atau Batuah berhasil, melainkan bagaimana mereka berusaha keras mengawinkan Islam dengan gagasan-gagasan baru yang datang dari luar tradisi mereka.

Islam dan Nasionalisme

Menjelang paruh kedua abad ke-20, isu Nasionalisme sama menantangnya dengan Komunisme. Kaum Muslim terbelah menjadi dua kelompok utama, yang secara garis besar dinamai "nasionalis" dan "Islamis". Paling tidak terjadi tiga perdebatan tentang Islam dan Nasionalisme pada 1925, 1930, dan 1939-1940. Kelompok nasionalis diwakili oleh Soekarno, sementara kelompok Islamis diwakili oleh tiga pemimpin karismatik: Agus Salim, A. Hassan, dan Mohammad Natsir. Ketiga tokoh Islam ini punya argumen berbeda untuk menolak gagasan Nasionalisme.

Pada 1925, perdebatan dipicu pernyataan Soekarno dalam Klub Studi di Bandung bahwa fondasi dasar kesatuan Indonesia haruslah

kebangsaan (nasionalisme) dan bukan apa pun yang lain. Pada beberapa kesempatan, dia menekankan pentingnya "cinta tanah air" sebagai dasar perjuangan Indonesia. Soekarno berargumen bahwa kebangsaan adalah prinsip paling universal karena mencakup semua ideologi dan partai politik. Namun Agus Salim tidak puas terhadap penjelasan Soekarno tentang kebangsaan, yang dia yakini dapat membahayakan akidah Muslim. Salim menerima pentingnya kesatuan dan cinta tanah air, tapi menolak mengangkat kebangsaan pada posisi di atas segalanya, karena dia khawatir hal itu akan melunturkan gagasan tauhid.[71] Salim juga berargumen bahwa versi kebangsaan Soekarno membahayakan rakyat pada umumnya karena bisa dipakai sebagai senjata memerangi negeri-negeri lain. Jenis nasionalisme chauvinistik ini, kata Salim, telah menjadi suatu agama yang pada akhirnya "memperbudak manusia pada berhala tanah air, menimbulkan persaingan dan perebutan menumpuk harta, kehormatan, dan kebanggaan, menimbulkan penindasan, perbudakan dan bahaya terhadap negara orang, serta tidak menghormati hak-hak dan keadilan".[72]

Pada 1930, perdebatan dipicu oleh surat yang ditulis Tjipto Mangunkusumo kepada Soekarno, yang menyatakan bahwa pemimpin-pemimpin SI harus dicegah mengambil-alih kepemimpinan PPPKI (Permufakatan Perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia). Tjipto secara khusus menyebut nama Tjokroaminoto dan Agus Salim. PPPKI adalah badan federatif partai-partai politik Indonesia yang dipimpin Soekarno. Tjipto juga menyatakan keprihatinannya bahwa pemimpin-pemimpin SI akan mengubah Indonesia menjadi negara pan-Islam. Surat ini membakar kemarahan Muslim yang merasa teragitasi oleh pemimpin-pemimpin nasionalis. Pada tahun yang sama, kaum Muslim terganggu oleh publikasi artikel-artikel yang mempertanyakan manfaat naik haji ke Mekah, praktik poligami, serta peremehan terhadap Hadis.[73] A. Hassan adalah salah satu pemimpin Muslim yang menentang kaum nasionalis sekular. Dia bukan hanya mengkritik sikap antagonis mereka terhadap Islam, tapi juga menolak konsep kebangsaan. Hassan memperbandingkan kebangsaan dengan *'asabiyyah*, konsep kesukuan yang dikenal sebelum Islam. Dengan

demikian, dia ingin mengatakan bahwa Nasionalisme adalah konsep *jahiliyyah*, yakni periode Arab pra-Islam. Hassan menyatakan pandangannya bahwa untuk "mendirikan organisasi kebangsaan, untuk mengundang dan membujuk orang untuk bergabung dengan kebangsaan, untuk membantu partai kebangsaan, adalah terlarang dalam Islam".[74]

Pada 1939, Natsir menulis serangkaian artikel tentang Islam dan Nasionalisme di *Pandji Islam*.[75] Selain di majalah ini, kolom-kolomnya juga muncul di *Pedoman Masjarakat*, majalah yang juga beroplah luas.[76] Artikel di *Pandji Islam* awalnya adalah serangkaian kolom yang dia tulis secara teratur. Topik yang dia angkat memang kontroversial. Sebelumnya, pada 1930, Natsir juga terlibat dalam perdebatan tentang Nasionalisme di mana dia berpihak kepada gurunya, A. Hassan, menentang Soekarno. Jadi artikel baru itu sebetulnya menghidupkan kembali argumen-argumen lama yang telah diajukan pada perdebatan terdahulu. Terpengaruh oleh gurunya, Natsir mengulangi argumen *'asabiyyah*, hanya saja, dia menggarisbawahi bahwa Nasionalisme dapat diterima selama tidak menganut *ta'assub* (fanatisme). Mengutip sabda Nabi, dia berargumen bahwa cinta tanah air harus dikaitkan dengan *niat*. Dibandingkan dengan argumen pada 1930, argumen baru Natsir jauh lebih berkembang. Pada 1930, dia menyatakan bahwa kebangsaan yang bisa diterima hanyalah kebangsaan Muslim; yakni kebangsaan yang diakomodasikan oleh Sarekat Islam. Kini, dia tidak membatasi Nasionalisme pada satu organisasi Islam tertentu, melainkan pada niat orang. Dengan kata lain, yang penting bukanlah afiliasi politik seseorang, melainkan niat orang dalam menganut Nasionalisme.

Soekarno adalah pemimpin yang cakap serta penulis dan orator ulung. Dia menanggapi setiap kritik yang dilemparkan kepadanya, baik dalam tulisan maupun pidato. Menjawab Agus Salim, Soekarno menjelaskan bahwa dia tidak memaksudkan apa yang Salim katakan tentang Nasionalisme. Bahkan, dia menolak Nasionalisme Chauvinis, yakni, "nasionalisme yang intrusif, yang hanya mengejar kepentingannya sendiri, dan yang hanya berpikir menurut logika pedagang".[77] Dia menjelaskan bahwa nasionalismenya lebih banyak

diinspirasikan oleh pemimpin-pemimpin Timur seperti Mahatma Gandhi dari India, Mustafa Kamil dari Mesir, dan Sun Yat Sen dari China. Dia tidak setuju dengan pandangan bahwa Nasionalisme akan melanggar akidah siapa pun. Justru sebaliknya dia percaya bahwa agama dan nasionalisme adalah dua konsep yang saling memperlengkapi. Dia menunjuk pada beberapa pemimpin Muslim seperti Jamal al-Din al-Afghani, Mustafa Kamil, dan Muhammad 'Ali sebagai Muslim sejati yang berjuang untuk bangsa mereka. Menurutnya, Islam sejati adalah Islam yang menyokong Nasionalisme dan Muslim sejati adalah mereka yang berjuang untuk bangsa mereka.[78]

Menjawab A. Hassan dan Mohammad Natsir, Soekarno menulis beberapa artikel di *Pandji Islam*. Kali ini, dia tidak hanya menanggapi isu Nasionalisme, melainkan juga isu pemikiran Islam pada umumnya. Tampaknya Soekarno ingin memberikan jawaban dengan cara yang lebih mendasar, dengan menekankan pentingnya berpikir kritis dalam urusan agama. Dia berargumen bahwa penerimaan konsep-konsep modern seperti Nasionalisme memerlukan sikap inklusif, karena tanpa itu Muslim akan tertinggal di belakang dan akan mengalami kesulitan mengatasi tantangan-tantangan modernitas. Dari artikel-artikel yang dia tulis di *Pandji Islam* pada 1940, empat di antaranya membahas isu ini.[79] Dalam semua artikel tersebut, dia menekankan pentingnya pemakaian *ijtihad* (nalar) dan perlunya meninggalkan *taqlid* (peniruan). Dia berargumen bahwa kaum Muslim tertinggal karena mereka secara membuta mengikuti pandangan-pandangan lama. Alih-alih melakukan *ijtihad*, mereka cuma terpaku dengan apa yang telah dikatakan para *fuqaha* (ahli fikih) klasik.[80]

Soekarno menyarankan bahwa sudah waktunya bagi Muslim untuk berpikir ulang tentang agama mereka. Secara khusus dia memakai istilah "*rethinking Islam*" dalam bahasa Inggris.[81] Dia menganggap "*rethinking Islam*" sebagai gagasan penting, karena ia adalah perkakas bagi kaum Muslim untuk beranjak menuju kemajuan modern. Dia menulis:

> Janganlah kita tutup kita punya mata, tidak mau melihat, bahwa di luar Indonesia kini seluruh dunia timur sedang asyik "*rethinking of*

> *Islam*" (perkataan Francis Woodsmall) [Ruth Frances Woodsmall], yakni memikirkan kembali maksud-maksud Islam yang sewajarnya, "*rethinking of Islam*", di Mesir, di Turki, di Irak, di Siria, di Iran, di India, di negeri-negeri Islam yang lain. Atau beranikah kaum yang *jumud*, di dalam batinnya menetapkan, bahwa misalnya soal *tabir* soal yang sudah, soal pendidikan pada gadis besar soal yang sudah, soal kudung soal yang sudah, soal "perempuan" pada umumnya soal yang sudah, soal agama dan negara soal yang sudah, soal *coeducatie* soal yang sudah, soal rasionalisme soal yang sudah? ... Ah, sekali lagi janganlah kita berkepala batu. Marilah kita mau, suka, rida kepada penelaahan kembali itu. Hasilnya, itu bagaimana nanti.[82]

Soekarno merujuk rakyat Turki sebagai contoh Muslim yang dengan berani berpikir kritis tentang tradisi Islam. Mereka tak hanya menerima nasionalisme dan gagasan negara-bangsa, tapi mereka juga menerima nilai-nilai sekularisme. Soekarno memuji sekularisme Turki sebagai model bagus untuk negara-negara Muslim di seluruh dunia. Dia tidak setuju dengan pandangan bahwa sekularisme Turki telah menyingkirkan agama. Tulisnya:

> Orang mengatakan ia menghapuskan agama, padahal ia tidak menghapuskan agama. Orang mengatakan Islam di Turki sekarang mati, padahal beberapa penyelidik yang objektif, seperti Kapten Armstrong, mengatakan, bahwa Islam di Turki sekarang menunjukkan beberapa "sifat-sifat segar" ... Orang mengatakan bahwa Turki sekarang anti-Islam, padahal seorang seperti [Ruth] Frances Woo[d]small, yang telah menyelidiki Turki sekarang itu, berkata "Turki modern adalah antikolot, anti soal-soal lahir dalam hal ibadat, tetapi tidak anti agama...".[83]

Soekarno adalah pemuja Mustafa Kamal Ataturk. Baginya, Ataturk adalah pahlawan besar yang telah berhasil membawa Turki dari pemerintahan teokratis otoriter menjadi Negara Demokrasi modern. Dia ingin kaum Muslim Indonesia seperti kaum Turki Muda, menjunjung "api Islam, dan bukan abunya".[84]

Ada kesepakatan di kalangan intelektual bahwa Nasionalisme terutama disokong oleh tokoh-tokoh sekular seperti Soekarno, sementara tokoh-tokoh agama pada umumnya menentangnya. Sebetulnya, tidak semua ulama menentang Nasionalisme. Di Sumatra Barat, Muchtar Luthfi (1900-1950) dan Iljas Jacub (lahir 1903), dua tokoh ternama, sangat menjunjung gagasan kebangsaan Soekarno. Mereka mendirikan partai Islam yang disebut Persatuan Muslimin Indonesia (Permi) dan mengakui Islam dan kebangsaan sebagai dasar filosofisnya. Tidak seperti sebagian besar pemimpin Muslim di Jakarta, Luthfi dan Jacub percaya bahwa Nasionalisme adalah perkakas penting bagi rakyat Indonesia untuk mendapatkan kemerdekaan. Banyak anggota Permi lulusan Sumatra Thawalib dan sebagian lulus dari Timur Tengah. Luthfi dan Jacub sendiri pernah belajar di Mesir. Walaupun mereka tidak mendapatkan pendidikan formal, keduanya mengikuti berbagai kuliah di al-Azhar, dan secara aktif terlibat dalam gerakan politik. Keduanya bergabung dengan Hizb al-Watan, partai nasionalis yang didirikan oleh Mustafa Kamil.[85] Mungkin karena kaitan inilah, begitu tiba di Indonesia, Luthfi dan Jacub merasa lebih dekat dengan partai nasionalis (PNI Soekarno) daripada dengan Sarekat Islam atau partai politik Islam lain.

Walaupun para pemimpin nasionalis dengan hangat menyambut pemimpin-pemimpin Permi, tokoh-tokoh Muslim pada umumnya meremehkan mereka. Natsir dan penentang-penentang Soekarno lain dari Persis mengejek Permi dengan sebutan "*Islam jang pakai dan*", mengacu pada slogannya "Islam dan kebangsaan". Persis percaya bahwa Islam sejati adalah "*Islam jang tak pakai dan*".[86] Sikap sinis ini mencerminkan situasi di mana gagasan berbeda di dalam masyarakat Islam tidak bisa hidup berdampingan. Pandangan umum pada masa itu adalah bahwa Islam menolak Nasionalisme, dan siapa pun yang berpihak pada Nasionalisme dianggap kurang Islam --kalau bukan sama sekali tidak Islami.[87]

Isu Khilafah

Isu khilafah penting dibahas di sini untuk melihat bagaimana Muslim Indonesia sebelum kemerdekaan menghadapinya. Di

Mesir, seperti telah saya tunjukkan dengan singkat, isu khilafah telah memicu kontroversi besar. Reaksi serupa juga terjadi di India. Hal itu mewujud dalam kampanye politik yang disebut "Gerakan Khilafat" (1919-1924). Walaupun ada pengaruh dari wacana pan-Islam di Mesir, isu khilafah di Indonesia tidaklah sepanas yang terjadi di kedua negeri itu. Studi atas pengaruh pan-Islam di Indonesia prakemerdekaan mengungkapkan bahwa Muslim Indonesia pada umumnya bingung menghadapi isu itu. Seperti dijelaskan Kees van Dijk, pan-Islamisme lebih merupakan isu yang diciptakan orang Eropa daripada konsep yang tumbuh dari kesadaran politik kaum Muslim Indonesia. Ia adalah reaksi bangsa Eropa terhadap kemunculan Islam dan terhadap pengaruh Turki Utsmani di wilayah itu.[88] Kata "pan-Islamisme" sendiri diperkenalkan oleh pejabat kolonial Inggris dan diinspirasikan oleh konsep serupa di Eropa seperti pan-Slavisme dan pan-Jermanisme. Banyak kaum Muslim Indonesia tidak suka istilah itu dan bahkan menganggapnya sebagai "sarang kebohongan".[89]

Belanda juga percaya bahwa pan-Islamisme adalah ancaman terhadap diri mereka dan penjajah Eropa lain karena daya terpendam dari kebangkitan Islam dan pengaruh Timur Tengah di wilayah itu. Belanda khawatir akan pengaruh Utsmani. Sejak perang Turki-Rusia pada 1877, penguasa Utsmani tampil di mata kaum Muslim sebagai pihak yang terlibat dalam "perang suci". Belanda juga prihatin dengan keturunan Arab di Indonesia yang dicurigai menjadi penyebar pan-Islamisme di wilayah itu. Van Dijk berargumen bahwa kaum Muslim Indonesia bingung oleh gagasan pan-Islamisme. Seperti saya nyatakan di atas, walaupun ada Muslim yang mengkritik Belanda, mereka pada umumnya menerima Belanda sebagai penguasa. Pernyataan Tjokroaminoto yang dikutip di atas, dan sikap akomodatif anggota Sarekat Islam pada umumnya, mengindikasikan bahwa kepemimpinan politik bukan isu mendesak bagi kaum Muslim Indonesia.

Menurut Van Dijk, dengan mengibarkan isu pan-Islamisme, Belanda berupaya mencapai dua target: "Pada masa perang, ini bisa dipakai untuk menimbulkan kegelisahan di antara orang Muslim yang menjadi warga negara musuh Turki dan koloni mereka; pada masa

damai, ancaman kekacauan seperti ini bisa dipakai untuk mencegah agar kekuatan asing dengan jumlah penduduk Muslim besar tidak terlalu banyak menuntut".[90] Tidak ada bukti apakah memang Muslim Indonesia merasa tidak aman akibat eksploitasi Belanda atas isu pan-Islamisme, tapi pastilah benar bahwa Muslim Indonesia pada umumnya tidak antusias terhadap gagasan itu. Sebuah cerita yang disampaikan Hamka dan cara dia mengisahkannya mungkin bisa memberi kita gambaran jelas tentang bagaimana Muslim Indonesia menghadapi isu itu. Dalam buku tentang biografi ayahnya, Hamka menceritakan partisipasi ayahnya dalam kongres khilafah yang diselenggarakan di Timur Tengah. Mula-mula, dia menjelaskan kondisi politik Turki Utsmani menjelang keruntuhan khilafah itu. Dia memuji Mustafa Kamal Ataturk atas keberanian dan kemenangannya mempertahankan negeri itu dari penyerbu asing. Dia juga angkat topi atas segala upaya Ataturk menjatuhkan Muhammad VI (yang dianggap korup) dan menggantikannya dengan Abdul Madjid. Akan tetapi, akibat konspirasi, kontak rahasia dengan negara-negara asing, dan hubungan dengan "kaum kolot" yang dilakukan Madjid, Ataturk memutuskan untuk menyingkirkannya dan kemudian menghapuskan institusi khilafah.[91]

Hamka mengisahkan cerita itu dengan dingin. Kendati sebagai seorang yang religius, dia tidak meratapi hilangnya khilafah. Ini sangat berbeda dengan sebagian besar penulis Arab, yang biasa mendramatisasi kejatuhan sang khalifah dengan mengecam Ataturk dan meratapi runtuhnya khilafah.[92] Begitu pula, Hamka dengan sinis menunjuk pada penguasa-penguasa Arab yang dengan ambisius ingin mendapatkan posisi khalifah setelah penghapusan pemerintahan Utsmani. Paling tidak ada dua raja Arab yang memperebutkan posisi itu: Sharif Hussein, penguasa Hijaz, dan Raja Fuad, penguasa Mesir. Di antara kedua pemimpin ini, ada Raja ʿAbd al-Aziz ibn Saud yang mencoba menaklukkan Hijaz. Dengan latar belakang politik seperti itulah kongres khilafah diselenggarakan. Setelah penundaan beberapa kali, kongres itu akhirnya berlangsung pada 1926, di Kairo dan Jeddah. Keduanya untuk mengakomodasi masing-masing raja Mesir dan penguasa baru Hijaz.[93] Muslim Indonesia diundang

untuk menghadiri kedua kongres itu dan mereka gembira menerima undangan itu, bukan karena isu khilafah, melainkan atas kesempatan pergi ke tanah suci dan upaya mendapatkan dukungan dari seluruh dunia berkenaan dengan perjuangan mereka memperoleh kemerdekaan. Delegasi Kairo dipimpin oleh Tjokroaminoto, ketua Sarekat Islam; Mas Mansur, ketua Muhammadiyah; dan H.M. Sudjak, ketua Organisasi Hadji Hindia. Sementara itu, delegasi Hijaz dipimpin oleh Abdullah Ahmad dan Abdul Karim Amrullah, ayah Hamka.

Kedua kongres berakhir kurang sukses karena tidak berhasil mencapai kesepakatan. Seperti dijelaskan Hamka, kongres Kairo gagal karena tidak ada pemimpin politik yang menghadirinya. Satu-satunya politikus yang hadir di kongres itu adalah ʻAbd al-Aziz al-Shalabi, buangan politik dari Tunisia. Kongres Hijaz, di lain pihak, juga gagal karena penguasa barunya lebih tertarik pada status Hijaz daripada isu khilafah.[94] Jadi, sementara kongres Hijaz gagal karena kekurangan dukungan dari tuanrumah, kongres Kairo gagal karena kekurangan dukungan politik. Sebenarnya, kegagalannya juga disebabkan rendahnya kualitas penyelenggaraannya, seperti dikisahkan ayah Hamka kepada putranya sebagai berikut:

> "Sjech Bachit[95] itu," udjar beliau, "kalau datang kedalam kongres, datang dengan penuh kemegahan, djubahnya hampir menjapu lebuh, semua orang berdiri dari madjlisnya memberi hormat dan banjak jang mentjium tangannja. Ajah djemu melihatnja. Dalam kongres dia berpidato! Jang diterangkannja adalah urusan chilafat menurut pendapat ulama-ulama fikhi. Tjaranja memberi keterangan, seakan-akan orang jang hadir semua dipandangnja 'anak-anak mengadji' yang baru mengadji permulaan. Hal ini saja bisikkan kepada sahabat saja Sjech Abdullah Ahmad, saja hendak mentjoba membantah, tetapi senantiasa dihalangi oleh sahabat saja itu. Achirnya saja tidak tahan lagi. Sedang beliau asjik memberi keterangan, saja berdiri dari kursi saja. Kepada ketua rapat saja menundjukkan tangan, padahal Sjech Bachit sedang asjik bersjarah. "Saja minta bitjara, tuan Ketua!" Semua mata melengong kepada saja. Djubah-djubah, serban, tarbusj, melengong kebelakang.

> Saja terpaksa tegak di atas kursi, sebab kursi besar dan saja ketjil, padahal utusan-utusan itu besar-besar badannja. Sahabat saja Sjech Abdullah Ahmad tertjengang melihat sikap saja. Sjech Bachit tertegun berbitjara. Setelah ketua memberi izin, lalu saja landjutkan pembitjaraan: "Perkataan beliau tuan Sjech amat penting, tetapi bukan disini tempatnja harus dibitjarakan. Ini bukanlah madjlis muzakarah urusan hukum-hukum fikhi. Apatah lagi kami yang hadir ini semuanja adalah utusan. Jang mengutus kami tidak akan sia-sia mengutus kalau mereka tidak tahu betapa kesanggupan kami. Sebab itu saja berharap pembitjaraan tuan Sjech dihentikan hingga itu dan terus kita musjawaratkan, adakah kemungkinkan di zaman sekarang menegakkan Chalifah kembali, atau belum masanja."[96]

Jelas bahwa Hamka dan ayahnya tidak antusias, kalau bukannya tidak peduli, terhadap isu khilafah. Sementara Hamka menganggap khilafah hanyalah permainan politik penguasa-penguasa Arab untuk mendapatkan kekuasaan dan pengaruh, ayahnya melihatnya sebagai bukti kebodohan dan ketidaktahuan Muslim akan masalah-masalah modern seperti yang telah ditunjukkan Syekh Bakhit.

Sebetulnya, Hamka dan ayahnya tidak sendirian. Ulama-ulama lain seperti Agus Salim dan Mohammad Natsir juga kurang antusias menghadapi isu khilafah. Natsir bahkan menyatakan bahwa khilafah bukan lagi urusan kaum Muslim.[97] Fakta bahwa negara-negara Muslim terpecah-belah, dan bahwa tidak ada satu pun negara Islam yang menerapkan khilafah, telah membuat Muslim Indonesia menyimpulkan bahwa khilafah adalah gagasan ideal dengan realitas kosong. Hal ini adalah salah satu alasan mengapa, menjelang kemerdekaan, kaum Muslim Indonesia siap sedia bekerjasama dengan sejawat sekular mereka untuk mendirikan sebuah negara-bangsa, konsep yang tidak dikenal dalam tradisi politik Islam klasik. Bagi mereka, negara-bangsa adalah gagasan puncak dalam pencarian manusia akan model politik. Yang harus dilakukan kaum Muslim, kata mereka, adalah bagaimana membuat negara-bangsa sejalan dengan cita-cita politik Islam.

KESIMPULAN

Perubahan dan reformasi telah menjadi isu paling penting yang diperdebatkan dalam wacana intelektual Islam modern. Sejak awal abad ke-19, intelektual Muslim telah mencoba menjawab isu ini dengan menerbitkan buku dan artikel, serta menyelenggarakan seminar dan debat publik. Pertanyaan utama masih tetap sama: Bisakah Islam sungguh-sungguh berubah? Atau, dengan kata lain, bisakah Islam mengakomodasikan perubahan? Jawabannya tampak sederhana, tapi penjelasannya tidak. Seperti telah kita lihat di seluruh bab ini, intelektual Muslim dari seluruh dunia Islam menghadapi masalah yang sama ketika mereka harus menghadapi isu perubahan dan reformasi. Isu perubahan, tentu saja, punya banyak dimensi. Selama masa awal *nahdah*, masalah utama adalah kemajuan dan ketertinggalan. Itulah masa ketika banyak Muslim merasa bahwa mereka tertinggal dibandingkan peradaban-peradaban lain, persis seperti yang dituliskan Shakib Arslan (1871-1946), pembaru Syria, di dalam buku klasiknya: *Limadha Ta'akhkhara al-Muslimun wa Limadha Taqaddama Ghayruhum* (Mengapa Muslim Tertinggal Sementara Yang Lain Maju).[98] "Yang Lain" dalam hal ini adalah Barat.

Sejarah pembaruan Islam modern adalah serangkaian tanggapan Muslim terhadap gagasan dan pemikiran yang datang dari Barat. Begitu masalah kemajuan dan ketertinggalan tidak lagi menyibukkan mereka, intelektual Muslim dipaksa mengurusi isu-isu lain, yang sama sekali tidak lebih mudah. Pada peralihan abad ke-20, berbagai isu politik seperti nasionalisme, sosialisme, dan sekularisme mulai menyerap perhatian dan energi mereka. Sementara sekularisme (terwakili dalam isu khilafah) mendominasi wacana intelektual Islam di Mesir dan India, Muslim Indonesia sangat sibuk dengan isu nasionalisme. Baik sekularisme maupun nasionalisme asing bagi tradisi politik Islam. Muslim berdebat tentang apakah menerima sekularisme itu bertentangan dengan Islam, dan apakah menerima nasionalisme akan melunturkan akidah mereka. Debat intelektual dan diskusi publik adalah cara terbaik untuk mendamaikan perbedaan ideologis dan untuk menemukan pemahaman yang tepat akan sebuah masalah. Dalam tingkat tertentu, hal ini cukup berhasil. Di

Mesir, kaum Muslim pelan-pelan meyakini bahwa khilafah bukanlah pilihan ideal bagi dunia modern mereka. Begitu pula, Muslim Indonesia makin lama makin menerima nasionalisme sebagai konsep yang efektif untuk menyatukan masyarakat majemuk seperti negeri mereka. Semua kemajuan ini mengindikasikan bahwa perubahan tidaklah tabu; bukan pula konsep yang mustahil dikerjakan kaum Muslim. Dengan mengembangkan dan mempertajam argumen, perubahan pada akhirnya bisa diterima secara Islami.

Catatan

1 Ziauddin Sardar, "Can Islam Change?", *New Statesman*, 13 September 2004.

2 Para sarjana "esensialis" dan "non-esensialis" ada dalam tradisi intelektual Muslim maupun non-Muslim. Yang saya maksudkan dengan "esensialis" adalah mereka yang memandang Islam sebagai agama yang stabil dan tidak berubah. Setiap perubahan yang terjadi dalam Islam dianggap tidak Islam atau anti-Islam. Beberapa Orientalis dan pakar Barat berpandangan demikian. Sikap mereka paling jelas diwakili oleh Lord Cromer, mantan Komisioner Inggris di Mesir (1883-1907), yang pernah berkata bahwa "Islam yang telah direformasi bukan lagi Islam". Beberapa pakar Muslim menganut pandangan esensialis semacam ini. Mereka menganggap Islam agama yang tidak bisa berubah dan setiap perubahan yang terjadi dalam Islam dianggap "tidak Islami". Mereka menyebutnya "bid'ah" (inovasi). Sementara itu, kaum non-esensialis adalah mereka yang memandang Islam sebagai agama dinamis. Seperti banyak agama lain, Islam mengalami perubahan. Beberapa sarjana Barat seperti John L. Esposito dan Leonard Binder meyakini kemampuan Islam untuk berubah. Banyak pembaru Muslim meyakini karakter non-esensialis Islam ini.

3 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan al-Hakim. Teks aslinya sebagai berikut: *Inna Allaha yab'ath li hadhihi al-ummah 'ala ra's kulli mi'ah sanah man yujaddidu laha amr diniha*.

4 Ini adalah modifikasi dari ucapan Lord Cromer bahwa "Islam yang telah direformasi bukan lagi Islam" (*Islam reformed is Islam no longer*). Lihat catatan no. 2 di atas.

5 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*

(Cambridge: Cambridge University Press, 1983), h. 75.

6 Ibid., h. 80.

7 Ibid., h. 146.

8 P. J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak,* ed. ke-4 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991), h. 197.

9 Sayyid Ahmad Khan, *Maktubati Sir Sayyid* (Lahore: Majlisi Taraqqi Adab, 1959), h. 86; dalam Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Vikas Publ. House, 1978), h. 128.

10 Chiragh Ali, "Islam and Change", dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, disunting oleh John J Donohue dan John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1982), h. 47.

11 Ibid., h. 45.

12 Ibid.

13 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: K. Bazar, 1958), h. 164.

14 Ibid., h. 164-165.

15 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), h. 154.

16 Ibid., h. 31.

17 Abdullah Saeed, "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia", *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations* 8, no. 3 (1997), h. 282.

18 Untuk perincian lebih jauh tentang *ijtihad* lihat M. Sayyid Tantawi, *Al-Ijtihad fi al-Ahkam al-Shar'iyyah* (Kairo: Dar Nahdat Misr, 1997); Jalal al-Din 'Abd al-Rahman, *Al-Ijtihad: Dawabituhu wa Ahkamuhu* (Kairo: Dar al-Tiba'ah al-Hadithah, 1986); Taha Jabir al-'Alwani, *Al-Ijtihad wa al-Taqlid fi al-Islam*. (Kairo: Dar al-Ansar, 1979).

19 Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad,* ed. ke-2 (London: Dar al-Saqi, 1992).

20 Mohammed Arkoun, *Min al-Ijtihad ila Naqd al-'Aql al-Islami* (London: Dar al-Saqi, 1991).

21 Muhammad 'Imarah, *Al-Islam wa Usul al-Hukm: li 'Ali 'Abd al-Raziq*, ed. ke-2 (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirasat wa al-Nashr, 1988), h. 160.

22 Fauzi M Najjar, "The Debate on Islam and Secularism in Egypt", *Arab Studies Quarterly* 18, no. 2 (Spring 1996).

23 Imarah, *Al-Islam wa Usul al-Hukm*, h. 171-173. ʻAbd al-Raziq mengutip banyak ayat, di antaranya: al-Nahl:64; al-Isra:105; al-Nur:54; al-ʻAnkabut:18; al-Ahzab:45; Fatir:23; Yasin:17; dan Sad:65.

24 Ibid, h. 155.

25 Tanggapan Musim paling awal terhadap isu sekularisme mungkin adalah Jamal al-Din al-Afghani, yang menulis buku berjudul *Al-Radd ʻala al-Dahriyyin*. Kata *dahri* yang dipakai al-Afghani mengacu pada dua hal: pertama, pada naturalis yang dia anggap ateis; dan pada sekular yang dia anggap hanya percaya pada kehidupan temporal. Kata *dahri* secara harfiah berarti "tempo" (waktu).

26 Mohammed Arkoun, *al-ʻAlmanah wa al-Din: al-Islam, al-Masihiyyah, al-Gharb*, ed. ke-2 (London: Dar al-Saqi, 1993), h. 89-90.

27 Asghar Ali Engineer, "Islam and Secularism", *Secular Perspective*, 1-15 Juni 1999. Versi elektronik bisa dibaca di http://www.dawoodi-bohras.com (diakses pada 16 Juli 2005).

28 Robin Wright, "An Iranian Luther Shakes the Foundations of Islam", *The Guardian*, 1 Februari 1995 (pertama kali terbit di *Los Angeles Times*, Januari 1995).

29 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* (New York: Oxford University Press, 2000), h. 56-57.

30 Pandangan ini sangat umum di kalangan pakar revivalis seperti Abul A'la Mawdudi, Sayyid Qutb, dan Muhammad Qutb.

31 Syed Abul-Ala Mawdudi, "Political Theory of Islam", dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, disunting oleh John J. Donohue dan John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1982), h. 254.

32 Muhammad Qutb, *Jahiliyyat al-Qarn al-ʻIshrın* (Kairo: Maktabat Wahbah, 1964).

33 Muqtedar Khan, "Sovereignty in Islam as Human Agency", *Ijtihad* 1, no. 10 (30 Desember 1999) <http://www.ijtihad.org/sovt.htm> (diakses pada 11 Mei 2005). Ayat Alquran yang dia acu adalah al-Baqarah (2):30 yang berbunyi: Dan tatkala Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Aku hendak jadikan khalifah di muka bumi". Mereka bertanya: "Apakah Kautempatkan orang yang merusak di sana, dan menumpahkan darah, sedangkan kami bertasbih memuji Dikau, dan menguduskan namaMu?" (Tuhan menjawab dan) berfirman: "Sungguh, Aku tahu apa yang tiada kamu tahu" [*terj. H.B. Jassin*].

34 Ibid.

35 M. Fathi Osman, "Sovereignty of God or Sovereignty of the People?"

Muslim Democrat 2, no. 1 (Februari 2000), h. 5.

36 Ibid.

37 Ali A. Mazrui, "Islamocracy: In Search of a Muslim Path to Democracy", makalah yang disajikan pada Konferensi CSID Tahunan Ke-4, Washington DC, 16 Mei 2003. Versi digital paper ini bisa dibaca di <http://www.islam-democracy.org> (diakses pada 14 September 2005).

38 Ketiga haji itu dikenal sebagai Haji Miskin dari Pandai Sikat, Haji Abdul Rahman dari Piabang, dan Haji Muhammad Arif dari Sumanik.

39 Christine Dobbin, "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century", *Modern Asian Studies* 8, no. 3 (Juli 1974): 330-331.

40 Hamka, *Ajahku: Riwajat Hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera*, ed. ke-2 (Jakarta: Widjaya, 1958), h. 28.

41 Wahabism adalah bagian dari Gerakan Salafi yang muncul di Timur Tengah pada abad ke-18. Kaum Wahabi sering menolak istilah "Wahabisme" yang dilekatkan pada diri mereka, dan lebih suka dipanggil "Salafi" daripada "Wahabi". Dalam hal ini, Salafi adalah istilah yang lebih luas daripada Wahabi.

42 Merle C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since C. 1200*, ed. ke-3 (Basingstoke: Palgrave, 2001), h. 183.

43 Ibid., h. 184.

44 Keduanya adalah hakim ternama masa itu. Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (New York: Oxford University Press, 1973), h. 31-33.

45 Ibid., h. 32.

46 Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds* (London: RoutledgeCurzon, 2003), h. 129.

47 Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 44.

48 Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup, I* (Jakarta: Gapura, 1951), h. 41, dalam Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 45.

49 Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1983), h. 75.

50 Untuk perincian tentang al-Imam, lihat William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1967), khususnya Bab 3, h. 56-90.

51 Di Mesir, murid-murid 'Abduh sering disebut sebagai anggota "madrasah al-imam' dan pada awal abad ke-20, beberapa murid

'Abduh mendirikan partai bernama "hizb al-imam" (Partai Imam), yang kemudian diubah menjadi "hizb al-ummah" (Partai Rakyat).

52 Roff, *The Origins*, h. 57.

53 Hamka, *Pengaruh Muhammad 'Abduh di Indonesia; Pidato Diutjapkan Sewaktu akan Menerima Gelar Doctor Honoris Causa dari Universitas al-Azhar di Mesir Pada Tgl. 21 Djanuari 1958* (Jakarta: Tintamas, 1961), h. 17.

54 Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 35.

55 Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, h. 79.

56 Kata *usalli* diambil dari kata pertama penyebutan niat standar sebelum melakukan sembahyang. Biasanya selengkapnya seperti ini: *usalli fard al-maghribi* (Aku melakukan sembahyang magrib wajib) atau *usalli fard al-subhi* (Aku melakukan sembahyang subuh wajib).

57 Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, h. 81.

58 Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)* (Ithaca, N.Y.: Cornell Modern Indonesia Project Cornell University, 1971), h. 12.

59 Hamka, *Ajahku: Riwajat Hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera*, ed. ke-2 (Jakarta: Widjaya, 1958), h. 80.

60 Pada waktu yang sama, mengenakan pakaian Barat seperti dasi dan jas serta mengambil foto dianggap haram oleh agama (Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, h. 144).

61 Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 102.

62 Ibid., h. 103.

63 Ibid., h. 111-112.

64 Ibid., h. 129.

65 Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1965), h. 46.

66 Fred R. von der Mehden, "Marxism and Early Indonesian Islamic Nationalism", *Political Science Quarterly* 73, no. 3 (September 1958), h. 344.

67 George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1952), h. 76.

68 Pada masa ini, Tjokroaminoto ditangkap pemerintah dengan tuduhan terlibat dalam kasus Afdeeling B, yakni cabang revolusioner rahasia Sarekat Islam berbasis di Jawa Barat. Afdeeling B juga disebut "Sarekat Islam B". Ia didirikan oleh Sosrokardono, anggota CSI, pada 1917.

69 Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926, Asia, East by South* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), h. 285.

70 Untuk menonjolkan komitmen religius Batuah, Hamka menulis demikian: "dia tiba-tiba wafat di kampung halamannya, Kota Lawas, pada Ramadhan 1367, setelah melakukan sembahyang tarawih". Hamka, *Ajahku*, h. 236.

71 Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 254.

72 Ibid.

73 Ibid., h. 257.

74 Ibid., h. 259.

75 Artikel-artikel itu masing-masing terbit dalam vol. 6, no. 4 (23 Januari); vol. 6, no. 5 (30 Januari); dan vol. 6, no. 6 (6, 13, 20 Februari). Judul artikel adalah "Tjinta Agama dan Tanah Air, Bersimpang Dua dan Berpahit-pahit".

76 Sebagian besar tulisannya dalam kedua majalah itu kini bisa dibaca dalam bukunya: *Capita Selecta* (Bandung: W. van Hoeve, 1954).

77 Panitia Peringatan 100 Tahun Bung Karno. *Bung Karno dan Wacana Islam: Kenangan 100 Tahun Bung Karno* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2001), h. 6.

78 Ibid., h. 11.

79 Artikel-artikel itu adalah sebagai berikut: "Masyarakat Onta dan Masyarakat Kapal Udara"; "Memudakan Pengertian Islam"; "Apa Sebab Turki Memisah Agama dari Negara?"; dan "Islam Sontoloyo".

80 Soekarno, *Bung Karno dan Wacana Islam*, h. 73.

81 Empat puluh tahun kemudian, ungkapan "*rethinking Islam*" sangat populer di kalangan intelektual Muslim. Mohammed Arkoun, misalnya, sering memakai ungkapan ini untuk menjabarkan gagasan reformisnya. Lihat bukunya *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994).

82 Soekarno, *Bung Karno dan Wacana Islam*, h. 74-75.

83 Ibid., h. 109; bandingkan dengan Ibid., h. 81.

84 Inilah kata-kata paling terkenal Soekarno mengenai pandangannya tentang Islam. Kata-kata ini pertama kali dinyatakan dalam surat-menyuratnya dengan A. Hassan ketika dia sedang dalam pembuangan di Flores (Ende).

85 Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 153.

86 Ibid., h. 264.

87 Pandangan semacam ini kemudian dikritik oleh Nurcholish Madjid. Selama 1970-an, pemimpin Muslim, yang sebagian besar berafiliasi dengan partai-partai politik Islam, menganut pandangan ini. Mereka mengklaim bahwa kaum Muslim yang tidak menyokong partai Islam tidak atau kurang Islam. Nurcholish akhirnya menolak pandangan ini dengan mengatakan bahwa partai Islam tidak dengan sendirinya mewakili Islam sejati. Dia mengusulkan slogan "Islam Yes, Partai Islam No", yang menimbulkan perdebatan panjang di kalangan Muslim. Saya akan membahas pandangan Nurcholish dalam Bab V.

88 Kees van Dijk, "Ketakutan Penjajah, 1890-1918: Pan-Islamisme dan Persekongkolan Jerman-India", dalam N. J. G. Kaptein. *Kekacauan dan Kerusuhan: Tiga Tulisan Tentang Pan-Islamisme di Hindia-Belanda Timur pada Akhir Abad Kesembilan Belas dan Awal Abad Kedua Puluh* (Jakarta: INIS, 2003), h. 33.

89 Ibid.

90 Ibid.

91 Hamka, *Ajahku*, h. 122.

92 Lihat misalnya tulisan-tulisan Rashid Ridha, khususnya bukunya: *Al-Khilafah aw al-Imamah al-'Uzma* (Kairo: al-Zahra li al-a'lam al-'Arabi, 1988); lihat juga buku-buku berikut: Hashim Sai'di 'Abd al-Muta'al, *Al-Islam wa al-Khilafah fi al-'Asr al-Hadith* (Kairo: Maktabat al-Adab wa Matba'atuha, 1985); Mahmud Khalidi 'Abd al-Majid, *Ma'alim al-Khilafah fi al-Fikr al-Siyasi al-Islami* (Beirut: Dar al-Jil; Maktabat al-Muhtasib, 1984); Idris Husayni, *Al-Khilafah al-Mughtasabah: Azmah Tarikh 'am Azmah Mu'arrikh?* (Beirut: Dar al-Nakhil, 1995); As'ad Qasim, *Azmah al-Khilafah wa al-Imamah wa Atharuha al-Mu'asirah: 'Ard wa Dirasah* (Beirut: Markaz al-Ghadir li Dirasat al-Islamiyyah, 1997).

93 Raja Hussein telah dijatuhkan setahun sebelumnya (1925) dan Hijaz jatuh ke dalam tangan Saudi.

94 Pada tahun kongres itu diselenggarakan, 'Abd al-'Aziz diproklamasikan sebagai Raja Najd dan Hijaz. Dia dengan sengaja memakai istilah *malik* (raja), bukan *khalifah*.

95 Muhammad Bakhit al-Muti'i (1854-1935) adalah mufti besar Mesir dan salah satu pakar utama Hanafi masa itu. Dia belajar di al-Azhar dan mengajar di universitas itu selama beberapa tahun. Pada 1914 dia diangkat menjadi mufti, gelar yang dia pegang selama tujuh tahun. Dia dikenal sebagai musuh paling besar gerakan reformasi Islam yang

dipimpin oleh Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad ʻAbduh. Dia juga dikenal sebagai ulama saleh yang lebih suka kehilangan jabatannya sebagai mufti daripada tunduk pada tekanan pemerintah untuk mengeluarkan satu fatwa tertentu.

96 Hamka, *Ajahku*, h. 128.

97 Mohammad Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia* (Bandung: Peladjar dan Bulan Sabit, 1969), h. 123.

98 Amir Shakib Arslan, *Limadha Ta'akhkhara al-Muslimun wa Limadha Taqaddama Ghayruhum* (Beirut: Maktabat al-Hayah, 1975).

3

MODEL 1
NEGARA DEMOKRASI ISLAM

HASRAT mendirikan negara merdeka berdasarkan Islam dan demokrasi telah bergema sejak masa prakemerdekaan. Seperti telah kita lihat pada Bab 2, gagasan "negara-bangsa" secara luas diterima oleh kaum Muslim Indonesia sebagai sistem politik ideal, meskipun ketika itu mereka masih berada di bawah penguasa kolonial non-Muslim dan berada di bawah pengaruh gerakan pan-Islam di Timur Tengah. Selama perempat pertama abad ke-20, gagasan kemerdekaan makin kuat dinyatakan oleh banyak pemimpin nasionalis. Berbagai gerakan sosial dan politik yang muncul pada waktu itu bertujuan terutama memperoleh kemerdekaan dari Belanda. Dua pendekatan dipakai oleh gerakan nasionalis: basis kooperasi dan basis nonkooperasi. Yang berbasis kooperasi mengupayakan kemerdekaan lewat metode diplomatis, dengan mengusulkannya kepada pemerintahan Belanda dari dalam (diwakili oleh partisipasi mereka dalam Volksraad), sedangkan yang berbasis nonkooperasi mengejarnya dari luar dengan memerangi dominasi kolonialis dan mencari dukungan internasional. Pemimpin Muslim Indonesia yakin bahwa mereka akan meraih kemerdekaan, cepat atau lambat.

Namun, setelah pertengahan 1930-an, perjuangan untuk kemerdekaan berbasis nonkooperasi pudar.[1] Pemerintah kolonial

Belanda menangkapi semua aktivis politik radikal yang menentang kooperasi. Pada 1933, Soekarno (1901-1970) ditangkap dan dibuang ke Flores. Pada tahun yang sama, dua pemimpin Muslim nonkooperasi, Muchtar Luthfi (1900-1950) dan Iljas Jacub (lahir 1903), juga ditangkap dan dibuang ke Boven Digul.[2] Satu-satunya cara mewujudkan kemerdekaan Indonesia adalah melalui kooperasi, yang diperjuangkan oleh Partai Indonesia Raya (Parindra). Tetapi pemimpin-pemimpin partai itu sebagian besar kaum sekular dan bahkan ada yang anti-Islam. Oleh karena itu, pemimpin-pemimpin Muslim tidak tertarik masuk partai itu. Namun, pada 1936 Agus Salim (1884-1954) mulai membentuk faksi kooperasi yang disebut Barisan Penyadar di dalam Partai Sarikat Islam Indonesia (PSII) yang nonkooperasi. Tapi upayanya langsung gagal karena dia dikeluarkan dari partai setahun kemudian.

Pada Mei 1937, Gerakan Rakyat Indonesia (Gerindo) dibentuk. Mengikuti jejak Parindra, Gerindo menyokong kooperasi. Empat bulan kemudian, Majlis Islam A'laa Indonesia (MIAI), lembaga Islam berbasis luas, didirikan. Walaupun Majlis ini bukan organisasi politik, pengaruhnya sering bersifat politik. Ketika Gabungan Politik Indonesia (GAPI), lembaga politik yang menyerukan parlemen penuh bagi Indonesia, dibentuk, MIAI memberikan dukungan penuh. Begitu juga, ketika GAPI menyerukan sistem pemilihan yang *fair* untuk anggota Volksraad, MIAI sekali lagi mendukungnya. Mereka bahkan secara agresif menyarankan gagasan bahwa Islam harus menjadi bagian dari agenda.[3]

Namun, menjelang 1940, upaya berbasis kooperasi menghadapi tantangan besar. Peningkatan kekuatan militer Jepang di Asia dan kebangkitan Hitler di Jerman mengubah situasi politik di negeri ini secara radikal. Ketika Hitler menyerbu negeri Belanda pada musim semi 1940, rezim kolonial di Indonesia mengeluarkan peringatan siaga penuh. Keadaan darurat dipermaklumkan, semua pertemuan publik dilarang, dan kegiatan mencurigakan dibubarkan. Konsesi-konsesi politik yang diajukan para pemimpin Indonesia dari pemerintah kolonial terbengkalai. Pemerintah sekadar menjawab bahwa segalanya akan diputuskan setelah perang. Pada masa itu, pemimpin

Indonesia merasa waswas sekaligus bingung, khususnya setelah mereka mendengar bahwa Jepang akan membebaskan negeri itu. Ada yang menganggap kooperasi dengan Jepang melawan Belanda adalah langkah politik yang diperlukan. Namun, Belanda segera bereaksi. Mereka menangkapi pemimpin nasional, termasuk tokoh Islam penting seperti Hadji Rasul.

Kedatangan Jepang pada 10 Januari 1942 menandai akhir kolonialisme Belanda. Namun, itu tidak berarti bahwa kolonialisme telah berakhir. Jepang datang di negeri ini bukan untuk membebaskan, melainkan, seperti Belanda, ingin menjadikannya koloni. Sekali lagi, Indonesia terbagi ke dalam dua faksi: yang bersikap kooperatif dan mereka yang tidak kooperatif dalam upaya mencapai kemerdekaan. Pemimpin Muslim pada masa itu lebih siap menyokong kooperasi dengan Jepang, terutama karena rezim kolonial baru itu menawarkan mereka sejumlah besar konsesi, seperti pendirian Shumubu, kantor urusan agama, pada 1942, penciptaan Majlis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) pada 1943, dan pembentukan organisasi paramiliter Hizbullah pada 1944. Selain itu, Jepang juga menjalankan reformasi agama dan pendidikan dengan merestrukturisasi administrasi Islam mengenai wakaf, zakat, dan urusan pribadi (misalnya, perkawinan), serta dengan mendorong pendirian lembaga-lembaga pendidikan Islam (pesantren dan madrasah).[4]

Namun, menjelang 1945, kekuatan militer Jepang mulai ditenggelamkan sekutu. Lembaga-lembaga paramiliter yang mereka ciptakan, termasuk Hizbullah, tidak banyak menolong. Bahkan, sebagian dari mereka melakukan desersi dan menyerang kepentingan Jepang.[5] Melihat situasi yang memburuk, otoritas Jepang mulai mengambil langkah serius ke arah kemerdekaan Indonesia. Langkah pertama adalah membubarkan organisasi-organisasi paramiliter dan kemudian mendirikan lembaga administratif untuk kemerdekaan. Pada Maret 1945, mereka mengumumkan pembentukan Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI).

Pemimpin Muslim memainkan peran penting dalam komite ini. Bersama dengan nasionalis sekular, mereka membahas dasar negara yang diinginkan. Rapat-rapat BPUPKI, yang berlangsung

selama dua minggu,[6] menghasilkan dua faksi politik besar, masing-masing berusaha menentukan dasar negara yang diinginkan itu menurut ideologi politiknya. Yang pertama adalah kelompok yang disebut "nasionalis Islami", yang menginginkan negara berdasarkan Islam dan kelompok yang lain adalah "nasionalis sekular", yang menginginkan negara berdasarkan Pancasila.[7] Tuntutan-tuntutan Islam dalam komite ini tidak semuanya baru. Seperti telah dikatakan di atas, tuntutan-tuntutan ini telah diupayakan oleh MIAI melalui GAPI pada zaman Belanda. Namun, tuntutan-tuntutan faksi Islam dalam BPUPKI penting adanya, karena yang mereka usulkan bisa menjadi basis mendasar negara bangsa merdeka itu. Setelah debat panjang, komite akhirnya sepakat menerima semua formula Islam, termasuk Piagam Jakarta.

Sejarah Islam khususnya, dan Indonesia umumnya, mungkin tidak akan sama kalau keputusan dalam komite BPUPKI tidak tergagalkan. Komite lain, Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), yang dibentuk tiga bulan kemudian, mencabut semua pasal yang berisi formula-formula Islam.[8] Keputusan itu berdampak penting pada sejarah Islam di Indonesia. Kemunculan Model 1 terutama disebabkan keputusan kontroversial PPKI itu. Muslim kini merasa bahwa mereka punya alasan kuat mewujudkan model politik Islam, bukan hanya karena itu adalah gagasan mulia, melainkan juga karena itu dibutuhkan untuk mewujudkan kebenaran sejarah.[9]

EKSPONEN MODEL 1

Pendukung sejati Model 1 adalah mereka yang berafiliasi dengan partai-partai politik Islam.[10] Masyumi pascakemerdekaan adalah partai yang paling keras menganut model tersebut. Jadi tidaklah mengherankan bahwa formulasi teoretis model itu sebagian besar dikonsepkan oleh pemimpin partai ini.

Mohammad Natsir (1908-1993) adalah teoritikus paling penting model ini. Dia bukan hanya orang yang memperkenalkan istilah "Negara Demokrasi Islam", tapi juga pemimpin yang paling konsisten mendukung gagasan itu. Natsir adalah pemikir, bukan hanya politikus. Dia telah menulis tentang isu politik sejak masih belajar

di Bandung. Dia mendapatkan pendidikan formal di Algemeene Middelbare School (AMS), sekolah menengah atas Belanda, tapi belajar Islam secara informal dari Ahmad Hassan (1887-1962), pemimpin karismatik Persatuan Islam (Persis). Walaupun hanya lulusan AMS, Natsir adalah otodidak brilian. Dia menguasai enam bahasa asing: Latin, Belanda, Jerman, Prancis, Inggris, dan Arab.[11] Natsir tidak pernah menulis buku. Namun, artikel-artikelnya, yang dia tulis sejak muda, telah dihimpun ke dalam beberapa buku. Koleksi dua volume, *Capita Selecta*, tak pelak lagi adalah karyanya yang paling penting. Dari 1949-1958, Natsir mengetuai Masyumi dan pada 1950 menjadi Perdana Menteri.

Zainal Abidin Ahmad (1911-1983) adalah teoritikus lain model ini. Seperti halnya Natsir, dia secara politik berafiliasi dengan Masyumi. Dia lahir di Minangkabau dan belajar dari ayah Hamka, Hadji Rasul, di Padang Panjang. Pada 1935, dia menyunting majalah *Pandji Islam*. Dibawah suntingannyalah debat intelektual antara Soekarno dan Natsir terjadi. Ahmad lebih akademikus daripada politikus. Dia menulis beberapa buku dan sangat terlibat dalam berbagai lembaga pendidikan. Pada tahun-tahun terakhirnya, dia memegang jabatan rektor Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ), perguruan tinggi bergengsi studi Alquran di Jakarta. Mungkin karena asosiasinya yang kuat dengan kehidupan akademis, dia termasuk di antara sedikit pemimpin Masyumi yang tidak dihukum penjara oleh Soekarno. Ahmad sangat berminat pada filsafat politik dan terutama menulis tentang pemikiran politik. Karyanya yang paling berpengaruh, *Membentuk Negara Islam*, adalah cetakbiru konseptual model Negara Demokrasi Islam.

Teoritikus lain lagi adalah Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989). Dia lahir di Serang, Banten, dari keluarga santri aristokratik. Ayahnya adalah *ambtenaar* (pejabat pangreh praja) kolonial dan agak terpengaruh budaya Barat. Seperti Natsir, Prawiranegara belajar di AMS di Bandung dan kemudian RHS (Rechts Hoge School), sekolah hukum Belanda, di Jakarta. Walaupun lulus di bidang Hukum—dan lebih tertarik pada sastra—Prawiranegara diminta bekerja di Departement van Financien (Departemen Keuangan) dan memegang

jabatan di kantor pajak. Pengetahuan Prawiranegara akan keuangan dan ekonomi sangat mungkin berasal dari pengalamannya di kantor ini. Setelah kemerdekaan, dia diangkat menjadi Menteri Keuangan pada kabinet ketiga Sjahrir (1946). Dia dikenal sebagai inisiator mata uang nasional pertama (ORI, Oeang Republik Indonesia). Setelah menduduki beberapa jabatan kementerian yang lain, Prawiranegara ditunjuk sebagai direktur pertama Bank Indonesia. Peran penting politiknya yang lain adalah: kepala Pemerintahan Darurat Republik Indonesia (PDRI) pada 1948 dan kepala Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) pada 1958. Selain aktivitas politiknya yang padat, Prawiranegara adalah penulis produktif. Dia menulis sejumlah buku dan berbagai artikel tentang Islam dan isu ekonomi.

Pemimpin-pemimpin terkenal Masyumi seperti Mohamad Roem (1908-1983), Abu Hanifah (1906-1981), Hamka (1908-1981), dan Mohammad Rasjidi (1915-2001) juga berperan dalam perumusan Model 1. Roem dikenal sebagai diplomat cakap yang meningkatkan profil Masyumi. Dia memegang berbagai posisi di beberapa kabinet dan menulis tentang isu-isu sosial dan politik di media nasional. Tulisan-tulisannya sebagian dihimpun menjadi empat volume berjudul *Bunga Rampai dari Sejarah*. Abu Hanifah adalah sosialis religius dan juga dikenal sebagai praktisi medis. Dia menjadi Menteri Pendidikan dan Kebudayaan pada Kabinet Hatta (1949), dan menulis beberapa buku tentang isu politik dan agama. Hamka adalah salah satu ideolog utama Masyumi. Dia dikenal baik sebagai novelis maupun ulama. Selama 50 tahun dia menulis lebih dari 50 buku. *Magnum opus*-nya adalah *Tafsir al-Azhar*, 30 jilid tafsir Alquran. Rasjidi, Menteri Agama pertama, lulus dari universitas di Mesir dan Prancis. Seperti halnya Hamka, dia terutama dikenal sebagai ideolog Masyumi, serta juga sebagai pengkritik keras *gerakan pembaruan keagamaan* di Indonesia.

Sejumlah kecil pendukung Model 1 berasal dari golongan Nahdlatul Ulama. Mereka, antara lain, Wachid Hasjim (1914-1953), Idham Chalid (lahir 1921), Imron Rosjadi (lahir 1916), dan Mohammad Dahlan (1909-1977). Hasjim adalah ketua Nahdlatul Ulama (NU) dan putra Hasjim Ashʿari, pendiri NU. Dia adalah anggota

BPUPKI dan salah satu penandatangan Piagam Jakarta. Dia menjadi Menteri Agama dalam Kabinet Hatta (1949-1950). Chalid adalah ketua NU dari 1955 sampai 1984 dan dikenal sebagai politikus brilian. Dia memegang berbagai posisi strategis di era Soekarno dan adalah ketua pertama DPR/MPR pada era Soeharto (1971-1977). Rosjadi adalah lulusan MULO dan Fakultas Hukum di Baghdad. Dia adalah ketua Pemuda Ansor dan termasuk sedikit pemimpin NU yang tidak sepakat dengan Soekarno. Karena menentang Soekarno, dia dipenjarakan dari 1962 sampai 1966. Dahlan adalah anggota MIAI (1941) pada zaman prakemerdekaan. Ketika Masyumi didirikan, dia menjadi anggota dewan eksekutif partai sampai 1952. Pada 1954, dia dipilih menjadi ketua umum NU, dan pada 1967, dia menjadi Menteri Agama.

Beberapa pemimpin nasionalis "sekular" sebenarnya dekat dengan, dan mendukung, Model 1. Mohammad Hatta (1902-1980), misalnya, sering dianggap anggota golongan sekular, walaupun dengan halus dia menggalang dukungan Islam terhadap negara demokratis. Dia sendiri mendirikan partai agama dengan nama Partai Demokrasi Islam Indonesia (PDII). Namun, rezim Orde Baru tidak memberinya status legal.[12] Beberapa pemimpin sosialis seperti Soedjatmoko (1922-1989) dan Hamid Algadri (1910-1998) bersimpati pada perjuangan politik Masyumi, walaupun mereka tidak secara terang-terangan mendukung model itu. Kedua pemimpin itu berpandangan positif terhadap peran Islam di Indonesia.[13] Namun, Hatta dan pemimpin sosialis tidak dianggap pendukung asli Model 1 dalam bab ini.

FONDASI MODEL 1

Fondasi dasar Model 1 bisa ditemukan dalam teori-teori negara Islam yang dirumuskan penulis Muslim selama 30 tahun pertama kemerdekaan. Penulis Muslim membahas demokrasi dalam satu paket dengan konsep negara Islam karena, bagi mereka, Islam berarti demokrasi, dan adalah tumpang tindih membicarakan Islam *dan* demokrasi. Sebagai konsep, negara Islam kabur sifatnya. Ia dianut oleh baik Muslim progresif maupun radikal. Di Indonesia, versi progresif negara Islam biasanya dihubungkan dengan Masyumi, yang

agenda politiknya adalah "mengislamkan" negeri ini dengan cara-cara demokratis. Versi radikalis, di lain pihak, biasanya dikaitkan dengan gerakan Darul Islam, organisasi bersenjata yang mengusahakan pendirian negara Islam.[14]

Eksponen Model 1 menyokong versi progresif negara Islam. Namun, tidak semua setuju dengan istilah itu. Karena istilah itu sangat kabur, sebagian tidak memakainya walaupun setuju isi utamanya. Natsir dan Ahmad termasuk yang lebih suka memakai istilah itu.[15] Di lain pihak, Prawiranegara dan Roem tidak memakainya. Natsir dan Ahmad berargumen bahwa karena istilah itu menunjukkan identitas Islam, ia penting dipakai. Natsir menganggap bahwa penolakan terhadap istilah itu disebabkan terutama sikap Islamofobia Barat. Dalam pidato yang dia sampaikan di Pakistan Institute of World Affairs pada 1952, dia menjelaskan mengapa istilah itu bermakna sangat merendahkan:

> Sebagian besar orang Amerika, dan maksud saya Amerika Serikat, menganggap negeri mereka dan bangsa mereka Kristen. Almarhum presiden mereka, Franklin Delano Roosevelt, secara terbuka sangat Kristen dan selama perang dunia lalu jarang tidak menyebut-nyebut Kekristenan dalam seruannya terhadap bangsa-bangsa di dunia…. Tapi begitu kita, setelah berhasil mendapatkan kemerdekaan kita, menyatakan diri kita sebagai bangsa Islam, langsung saja keprihatinan dinyatakan tentang kita "menuju teokratis". Ada orang yang menerimanya begitu saja, misalnya oleh James A. Michener. Dalam bukunya *Voice of Asia* dia mengutip pembicaraannya dengan yang mulia Miss Jinnah. Mr. Michener mengatakan bahwa "mengherankan bahwa Mr. Jinnah, yang bukan orang yang sangat beragama, ternyata mendirikan teokrasi". Putri terhormat itu, saudara perempuan Qa'id-a-Adzam yang agung itu (semoga rahmat Allah ada di atasnya), membalas, "apa maksudmu, teokrasi! Kami adalah Negara Muslim. Itu tidak berarti negara agama. Itu berarti negara untuk Muslim…" dan lagi: "Kami bukan negara yang diselenggarakan imam atau hierarki. Kami adalah negara yang diatur menurut prinsip-prinsip Muslim. Dan bisa saya

> katakan itulah prinsip-prinsip yang baik untuk mengatur sebuah negara.[16]

Prawiranegara dan Roem, di lain pihak, berargumen bahwa pemakaian istilah "negara Islam" akan kontraproduktif. Karena itu, "sebaiknya tidak memakai istilah itu sama sekali".[17]

Para pendukung Model 1 juga berbeda-beda dalam hal persoalan negeri manakah yang bisa dianggap model ideal negara Islam. Sementara Natsir dan Ahmad terkesan dengan Pakistan, Prawiranegara dengan keras mengkritiknya.[18] Namun, mereka semua setuju bahwa negara-negara seperti Arab Saudi bukanlah model ideal negara Islam. Yang menarik, mereka menganggap beberapa negeri Barat "Kristen" sebagai model ideal bagi negara Islam. Natsir, misalnya, menganggap Inggris yang "religius" merupakan model ideal negara Islam.[19] Abu Hanifah membayangkan negeri Belanda dan Swiss, yang jelas-jelas mengakui status agama, sebagai model yang bisa diterapkan sebagai negara Islam di Indonesia.[20] Kiranya jelas bahwa kesukaan mereka terhadap negara-negara Barat lebih daripada negara-negara Islam didorong oleh kesan bahwa negara-negara Barat telah berhasil menggabungkan pluralitas agama, kemakmuran ekonomi, dan stabilitas politik.

Walaupun ada kontroversi mengenai istilah dan model-model ideal, Masyumi tidak secara khusus menyebutkan kata itu, baik di dalam AD/ART maupun dokumen resmi lain. Anggaran Dasar partai itu hanya menyebutkan kata-kata "menjunjung kedaulatan Republik Indonesia dan Islam",[21] dan "menerapkan prinsip-prinsip Islam dalam urusan-urusan pemerintahan"[22]. Alasan mengapa istilah itu begitu kuat dihubungkan dengan partai itu terutama disebabkan kesukaan para pemimpinnya memakainya dalam tulisan dan pidato mereka. Saya menduga bahwa pemilihan mereka akan istilah itu bukan hanya ditujukan untuk melawan versi "sekular" negara yang disokong oleh nasionalis yang bersikap netral dalam hal agama, melainkan juga untuk melawan versi iliberal negara Islam yang diusung gerakan Darul Islam. Sebelum pemberontakan Darul Islam pecah pada 1948, istilah itu jarang dipakai oleh Muslim. Bahkan dalam rapat-rapat

BPUPKI, pemimpin Muslim tampaknya tidak memakai istilah itu.[23]

Bagaimana para pendukung Model 1 merumuskan konsep itu? Bagaimana mereka menjabarkan demokrasi dalam konteks negara Islam? Pada dasarnya, ada dua prinsip utama yang menjadi dasar versi progresif negara Islam: pertama, negara Islam bukan negara teokratis; dan kedua, negara Islam menentang negara sekular. Yang pertama berarti bahwa tidak ada penyatuan agama dan negara di bawah elit agama, dan yang kedua berarti bahwa tidak ada pemisahan agama dan negara di bawah pemerintahan sekular. Mari saya jelaskan kedua prinsip itu lebih terperinci.

Menolak Teokrasi

Kata "teokrasi" diperkenalkan Flavius Josephus (37-101 M), sejarawan Yahudi dari Yerusalem. Dia menciptakan istilah itu untuk menjelaskan sistem pemerintahan Yahudi yang dia klaim berbeda dari bentuk-bentuk lain pemerintahan yang berlaku pada masa itu, khususnya republik, monarki, dan oligarki. Teokrasi, tulis Josephus, adalah bentuk pemerintahan yang mengakui "kekuasaan dan otoritas Tuhan, dan mengajak seluruh rakyat menghormatinya sebagai sumber segala hal yang baik".[24] Namun, dalam dunia Kristen abad pertengahan, istilah teokrasi lantas berarti sistem politik yang diatur para imam.[25] Dalam hal ini, makna Kristen kata ini lebih sempit daripada makna Yahudi yang dijelaskan Josephus.

Tradisi politik Islam tidak mengenal konsep ini baik dalam makna Yahudi maupun Kristen. Tidak ada *falasifah* (filsuf) atau *fuqaha* (ahli hukum) Islam yang membahas model politik teokrasi. Filsuf Muslim lebih terpengaruh oleh model Yunani, khususnya karya Plato, *Republika*, sedangkan ahli hukum Muslim lebih tertarik pada pengembangan teori mereka sendiri, yang berbasis baik pada model pemerintahan nabi, atau pada pengalaman kerajaan Muslim sepanjang sejarah. Kedua model ini bukan padanan konsep teokrasi Yahudi-Kristen. Konsep khilafah, yang sering dianggap versi teokrasi Islam, tidak sepenuhnya tepat, karena khalifah tidak berasal dari golongan ulama.[26] Bahasa Arab modern menggunakan ungkapan "*al-hukumah al-ilahiyyah*", tapi ini lebih merupakan terjemahan harfiah dari kata

Inggris. Gagasan Khomeini *al-hukumah al-Islamiyyah*[27] tampaknya diilhami lebih oleh gagasan teokrasi Barat daripada gagasan Islam akan *khilafah*.

Walaupun konsep ini tidak ada dalam dunia Muslim, banyak penulis menyamakan "negara Islam" dengan "negara teokratis". Penolakan Natsir di atas membuktikan hal itu. Dalam wacana politik modern, teokrasi dianggap berarti "penyatuan agama dan negara", sebagai lawan sekularisme, yang berarti "pemisahan agama dan negara". Kemungkinan besar dalam arti inilah negara Islam disamakan dengan negara teokratis. Karena banyak Muslim menolak menganut negara sekular, mereka pun lantas dengan gampang dituduh menyambut negara teokratis.

Eksponen Model 1 tentu saja tidak menerima tuduhan seperti itu, karena mereka menyatukan agama dan negara dengan *cara demokratis* dan tidak dengan *cara teokratis*. Mereka percaya bahwa penyatuan agama dan negara tidak dengan sendirinya berarti teokrasi. Mungkin saja suatu negara menerima penyatuan sekaligus mempertahankan demokrasi. Negeri-negeri seperti Inggris dan Amerika, kata mereka, adalah negara demokratis, tapi sekaligus memasukkan beberapa kegiatan religius ke dalam urusan negara.[28] Eksponen Model 1 menganggap penyatuan (agama dan negara) penting bukan hanya karena pemisahan adalah sesuatu yang tak terbayangkan di dalam tradisi politik Islam, melainkan juga karena ia adalah jaminan untuk keberlakuan doktrin agama dalam masyarakat. Untuk memahami hal ini, kita pertama-tama harus menguji bagaimana mereka merumuskan fitrah dan sifat negara.

Natsir menjelaskan bahwa negara bukanlah tujuan akhir bagi Muslim. Ia adalah "alat"—menurut istilah Natsir sendiri—yang bisa dipakai Muslim untuk memelihara kewajiban agamawi dan duniawi mereka. Sebagai alat, negara harus fleksibel dan harus bisa mencapai tujuan tertinggi Islam, yakni, penerapan syariat.[29] Dilihat dari sudut pandang pemikiran politik Islam klasik, konsep Natsir akan negara sangatlah progresif. Saya akan menjelaskan mengapa.

Dalam pemikiran politik Islam klasik, teori bahwa negara hanyalah sekadar alat duniawi dan ciptaan manusia adalah pemikiran

yang kontroversial.[30] Sarjana politik Muslim biasanya menganggap negara sebagai bagian integral dari agama, dalam arti bahwa keberadaannya dimungkinkan oleh keberadaan agama. Keberadaan negara dipahami sebagai ekstensi peran manusia sebagai khalifah Tuhan.[31] Dalam kenyataan, peran ini tertanam di dalam lembaga yang disebut *khilafah*. Jadi, negara dipahami sebagai khilafah. Begitu utamanya posisi khilafah di dalam Islam sehingga ia hampir menjadi satu-satunya model politik yang diterima kaum Muslim. Tidaklah mengherankan bahwa banyak Muslim tidak puas ketika khilafah dihapuskan. Reaksi yang sama muncul ketika ʻAli ʻAbd al-Raziq, ulama Mesir, menyatakan terang-terangan bahwa khilafah tidak berhubungan dengan agama.

Natsir sepenuhnya sepakat dengan ʻAbd al-Raziq bahwa lembaga politik (negara atau khilafah, atau bentuk lain pemerintahan) hanyalah ciptaan manusia yang tidak berkaitan dengan agama.[32] Pandangan Natsir di sini sebenarnya sangat mengherankan karena dia dikenal sebagai pengkritik keras penafsiran sekular Soekarno akan Islam. Soekarno adalah pemuja ʻAbd al-Raziq dalam isu khusus ini. Namun, tidak terlalu mengherankan kalau kita mengerti bahwa Natsir --dan saya rasa juga sebagian besar Muslim Indonesia-- punya konsep unik tentang "negara". Yang saya maksudkan ialah bahwa selama awal abad ke-20, Muslim Indonesia menampilkan angan-angan yang berbeda, dalam hal isu negara, dibandingkan dengan angan-angan sesama Muslim di Timur Tengah Arab. Di Timur Tengah Arab, sama sekali tidak ada konsep negara.[33] Istilah *dawlah* yang menjadi asal konsep Islam tentang negara (*dawlah islamiyyah*), hanya dikenal lebih luas baru-baru ini. Pada masa klasik, *dawlah* tidak berarti "negara". Artinya adalah suksesi dari satu ke lain dinasti.[34] Di lain pihak, di Indonesia, konsep "negara" telah dipakai paling tidak sejak paruh pertama abad kelima, ketika kerajaan Jawa-Melayu mulai muncul.[35] Kata "negara" (dan juga "nagari" dan "negeri") sudah biasa dipakai pada masa itu. Di Jawa Barat, misalnya, ada kerajaan bernama Tarumanegara, didirikan oleh Purnawarman pada awal abad kelima. Kata itu juga dipakai luas oleh raja-raja Jawa. Pada abad ke-13, Singosari, kerajaan di Jawa Timur, diperintah seorang

raja bernama Kertanegara (naik tahta pada 1268). Pada abad ke-14, Majapahit, kerajaan maritim besar di Jawa, diperintah berturut-turut oleh Jayanegara (naik tahta pada 1309) dan Rajasanegara (naik tahta pada 1350).[36] Dalam semua pemakaian ini, "negara" memang berarti negara.[37] Bagi sebagian besar orang Indonesia, berbicara tentang "negara" berarti berbicara tentang "negara" zaman pra-Islam. Seperti yang dengan relevan ditulis Natsir:

> Dengan atau tidak dengan Islam, negara memang bisa berdiri dan memang sudah berdiri sebelum dan sesudah Islam, di mana saja ada segolongan manusia yang hidup bersama-sama dalam satu masyarakat. Pada zaman onta dan pohon korma ada negara, pada zaman kapal terbang ada negara. Negara pada zaman onta, sebagaimana yang *munasabah* dengan zaman itu dan negara pada zaman kapal terbang, sebagaimana yang *munasabah* dengan zaman kapal terbang pula.[38]

Pandangan bahwa negara adalah produk rasional manusia menyiratkan beberapa konsekuensi penting bagi pemahaman pendukung Model 1 mengenai fungsi negara dan isu hubungan agama-negara:

Pertama, pendukung Model 1 percaya bahwa negara adalah sesuatu yang harus dicapai melalui cara rasional. Mereka sepakat dengan teoritikus Muslim klasik bahwa pembentukan negara adalah "wajib". Namun, mereka tidak sepakat dalam hal bahwa kewajiban itu tidak punya basis agama (*naqli*), melainkan basis rasional (*'aqli*). Dalam hal ini, mereka lebih dekat dengan Mu'tazilah daripada teoritikus Muslim klasik mana pun.[39] Karena kewajiban pembentukan negara sepenuhnya berbasis nalar, pendukung Model 1 tidak secara kaku menganggap model politik Islam klasik, seperti *khilafah*, sebagai satu-satunya pilihan politik bagi Muslim. Bagi mereka, *khilafah* hanyalah satu di antara banyak model politik alternatif lain yang ada di dunia. Kalau ada sistem politik yang lebih baik, Muslim harus menganutnya dan meninggalkan yang lama. Hal penting tentang keberadaan lembaga politik (negara) adalah fungsi dan perannya sehubungan dengan agama. Karena itu, diilhami oleh Ibn Taymiyyah, pendukung

Model 1 berargumen bahwa negara harus tunduk kepada agama.

Kedua, karena negara tunduk kepada agama, ia harus melayani agama. Dalam hal ini, ia menjadi alat penerapan syariat. Inilah *raison d'être* negara. Tidak seperti teoritikus Muslim klasik, pendukung Model 1 menganggap pembentukan negara sebagai jaminan yang diberikan oleh agama dan bukan sebaliknya.[40] Sebagai jaminan, negara dengan demikian harus bersifat religius, dalam arti bahwa perkara politik dan agama dianggap bagian dari urusan negara.

Ketiga, walaupun penyatuan itu penting, tidak dengan sendirinya berarti negara harus dikelola oleh (ulama) agama. Eksponen Model 1 malah berargumen bahwa karena negara sepenuhnya adalah produk rasional, ia harus juga diselenggarakan secara rasional. Hal ini harus dilakukan dengan memberikan pilihan dan peran seluas mungkin kepada rakyat untuk mencari formula politik terbaik. Kalau mereka berkesimpulan bahwa demokrasi adalah sistem terbaik, ia harus diterima secara objektif. Karena itulah, pendukung Model 1 dengan sadar menolak teokrasi dengan alasan bahwa ia tidak sesuai dengan pencapaian rasional manusia (*ijtihad*). Seperti akan kita lihat sebentar lagi, pendukung Model 1 mencoba membenarkan gagasan bahwa demokrasi lebih cocok daripada teokrasi dengan semangat politik Islam.

Menolak Sekularisme

Pemisahan sebagai perceraian agama dan politik tidak pernah dikenal dalam sejarah negara yang diperintah Muslim. Sepanjang sejarah, agama selalu diintegrasikan dengan negara. Sekularisme adalah gagasan yang sama sekali tidak terbayangkan dalam tradisi politik Islam. Wacana Islam modern tentang sekularisme sepenuhnya diilhami oleh wacana Barat.[41] Kata-kata yang dipakai dalam bahasa-bahasa Islamik, seperti *'ilmaniyyah* (dari *'ilm*), *'almaniyyah* (dari *'alam*), *la diniyyah* (harfiah: nonreligius), *dahriyyah* (dari *dahr*), dan *laiklik* (kata Turki), semuanya adalah terjemahan modern dari kata Inggris *secularism* atau Prancis *laicite*.[42]

Eksponen Model 1 menolak sekularisme dalam makna baik politik maupun filosofis. Mereka berargumen bahwa karena Islam tidak

mengakui pemisahan (agama dan negara), gagasan sekularisme pun absurd. Begitu pula, makna filosofis kata itu (yang biasanya dikaitkan dengan gagasan penolakan akan Tuhan) bahkan lebih absurd lagi. Natsir, misalnya, menolak sekularisme bukan hanya karena ia adalah "jalan kehidupan yang berisi keyakinan, tujuan, dan perilaku hanya di dalam batas-batas duniawi", melainkan juga karena ia "tidak mengakui akhirat dan Tuhan".[43]

Eksponen Model 1 memahami pemisahan sebagai sebentuk penyangkalan negara terhadap agama. Fungsi negara adalah melayani agama. Fungsi ini hanya bisa tercapai kalau negara secara resmi menyatakan klaim itu. Konsep pemisahan dalam kenyataan menyangkal klaim itu. Ia justru bertujuan menjauhkan urusan agama dari negara. Memisahkan urusan agama dengan negara, bagi pendukung Model 1, dengan demikian merongrong fungsi negara.

Eksponen Model 1 juga memahami konsep netralitas agama sebagai sebentuk iresponsibilitas negara terhadap agama. Mereka bukan memahami netralitas agama sebagai konsep tidak berpihak pada golongan mana pun, melainkan sebagai sikap membiarkan pemimpin agama menangani urusan agama tanpa bantuan apa pun dari negara. Bagi mereka, ini pun bertentangan dengan fungsi negara. Lagi pula, mereka menganggap konsep netralitas agama sebagai pembenaran terhadap marginalisasi agama. Mereka menunjuk pada negeri komunis yang hukumnya, menurut mereka, terbukti menganut konsep netralitas agama, walaupun sebenarnya *anti*-agama. Selama akhir 1950-an, sebagian besar Muslim Indonesia percaya bahwa Komunisme adalah ancaman besar terhadap agama mereka. Acuan mereka terhadap negeri komunis harus dipahami dari latar belakang politik ini. Ahmad menunjuk pada Uni Soviet sebagai contoh negara yang menganut kebijakan netralitas, tapi dalam kenyataan bermusuhan dengan agama. Dia menulis:

> Tidaklah dapat kita menerima faham netral agama dengan arti netral beragama dan tidak beragama, sehingga memberi kesempatan kepada sebahagian penduduk untuk memperkosa kehormatan sebuah agama, atau untuk mempropagandakan supaja rakyat

> membelakangi ketuhanan. Islam tidak dapat membenarkan faham netral setjara Soviet Russia jang mentjantumkan dalam Undang2 Dasarnya fasal 124 jang memakai perkataan "Kemerdekaan melakukan agama dan kemerdekaan melakukan anti-propaganda terhadap agama".[44]

Jadi, yang harus dilakukan Muslim adalah memastikan bahwa negara tidak menganut pemisahan ataupun netralitas agama. Satu-satunya jaminan solid terhadap hal ini adalah Undang-Undang Dasar.

Eksponen Model 1 menganggap Piagam Jakarta jaminan solid bahwa Indonesia tidak akan menjadi negara sekular. Namun, jaminan ini tersingkirkan, yang berarti bahwa Muslim harus menemukan jaminan lain. Dalam konteks inilah kita bisa memahami pentingnya Kementerian Agama bagi Muslim. Walaupun fungsinya tidak eksklusif bagi Muslim saja, pembentukannya terutama bertujuan memuaskan tuntutan mereka. Bagi Muslim sendiri, ia sudah cukup untuk sementara menutupi kekecewaan mereka dan untuk menyediakan jaminan sesaat bahwa Indonesia tidak akan menjadi sekular. Rasjidi, Menteri Agama pertama dan pendukung utama Model 1, pernah berkata:

> Kementerian Urusan Agama didirikan pada 3 Januari 1946. Sebelumnya ada Kementerian Negara. Ini adalah kompromi antara Muslim ortodoks yang ingin mendirikan negara Islam dan pemimpin-pemimpin berpendidikan Belanda yang ingin membuatnya negara sekular.[45]

H.M. Kafrawi, salah satu pejabat awal di Kementerian itu menambahkan:

> Dalam kaitan ini harus dikatakan, pertama-tama, bahwa pendirikan Kementerian Agama di Indonesia disebabkan oleh kompromi antara teori sekular dan Kristen tentang pemisahan gereja dan negara dan teori Muslim tentang persekutuan keduanya. Kedua, Kementerian Agama sama sekali tidak campur tangan dalam

> kegiatan kementerian-kementerian lain, karena kompetensi setiap agama telah dengan jelas dibatasi oleh undang-undang. Karena itu Kementerian Agama lahir dari formula asli Indonesia yang berisi kompromi antara kedua konsep bertentangan itu: sistem negara Islam dan sekular.[46]

Dilihat dari sudut pandang pemerintah, keberadaan Kementerian itu adalah kompromi terbaik. Dari sudut pandang Muslim, ia adalah jaminan bahwa Indonesia tidak akan menjadi negara sekular.

Dalam perjalanannya, Kementerian Agama memang berfungsi sebagai jaminan bagi penyatuan agama dan negara. Seperti dijelaskan Noer, ia bermula sebagai lembaga yang sangat sederhana, tapi berkembang menjadi lembaga yang sangat kompleks.[47] Pada mulanya, kementerian itu punya tiga seksi: Islam, Katolik, dan Protestan; kemudian Hindu-Buddha ditambahkan.[48] Fungsi utamanya mencakup tiga bidang: informasi, pendidikan, dan peradilan. Di bidang informasi, Kementerian mengoordinasi dan menerbitkan informasi mengenai urusan agama. Seksi Islam punya departemen khusus yang disebut "dakwah" (*da'wah*, seruan). Di bidang pendidikan, Kementerian bertanggungjawab untuk pengajaran agama di sekolah dan pendidikan tinggi. Seksi ini juga bertanggungjawab menyelenggarakan madrasah, yang punya kurikulum berbeda dari sekolah umum yang diselenggarakan Kementerian Pendidikan. Di bidang peradilan, Kementerian itu bertanggungjawab menyelenggarakan pengadilan agama Islam. Agama lain tidak punya pengadilan tersendiri. Pengadilan agama Islam menangani isu privat seperti perkawinan, perceraian, dan pewarisan.

Eksponen Model 1 sepenuhnya mendukung ketiga bidang program Kementerian itu, terutama pengajaran agama. Mereka menganggap bidang ini sangat penting karena hanya lewat pemerintahlah pengajaran agama di sekolah dapat dijaga tetap efektif. Natsir menganggap hal itu semacam perlindungan oleh pemerintah dari bahaya sekularisme.[49] Mereka tidak menganggap pengajaran agama bertentangan dengan prinsip demokratis, yang menuntut kebebasan agama bagi setiap orang, sehingga negara tidak boleh punya

hak campur tangan. Sebaliknya, argumen mereka, negeri-negeri yang melarang pengajaran agama justru menentang semangat demokratis. Abu Hanifah menyamakan mereka dengan Komunisme atau fasisme.[50] Menarik melihat di sini bahwa pendukung Model 1 sekali lagi menunjuk pada negeri Barat sebagai model ideal. Abu Hanifah berkata bahwa di negeri Eropa seperti Belanda, Denmark, dan Inggris, pengajaran agama jelas-jelas dilindungi. Dia mengutip Undang-Undang Pendidikan Inggris 1944, No. 7, yang menyatakan bahwa "pengajaran agama adalah unsur penting dalam pendidikan".[51]

Selama zaman revolusi (1945-1950), tidak banyak orang mempertanyakan keberadaan Kementerian ini. Orang Indonesia, Muslim dan non-Muslim, tampaknya lebih menaruh perhatian pada upaya melawan usaha Belanda merekolonisasi negeri ini. Akan tetapi, setelah revolusi, dan khususnya setelah banyak orang mengkritik kinerja Kementerian itu, pendukung Model 1 merasa ragu.[52] Setelah 1950, hasrat untuk mendapatkan jaminan yang lebih kokoh daripada Kementerian Agama pun makin kuat. Tampaknya orang mulai berpikir kembali tentang perlunya jaminan yang lebih solid.

Menjelang pemilihan umum 1955, keberadaan Kementerian Agama sebagai jaminan telah sama sekali tidak diperhitungkan. Target pendukung Model 1 bukan lagi bagaimana meningkatkan kinerja Kementerian itu, atau menciptakan lembaga Islam lain, melainkan bagaimana memenangi pemilihan umum dan mengusulkan kembali agenda politik mereka akan negara Islam. Pada 1954 dan awal 1955, pemimpin Muslim dengan semangat berkampanye demi negara Islam. Publikasi partai-partai, yang sebagian besar dikelola pendukung Model 1, menyerukan pesan yang sama. Mohamad Saleh Suaidy, kolumnis Muslim, menulis kolom tentang "Tjita2 Negara Islam",[53] sementara *Suara Partai Masyumi*, berkala Masyumi, menerbitkan iklan dengan slogan: "Tujuan Kita: Negara Islam.[54] Pada masa itu, pendukung Model 1 sangat yakin mereka akan memenangi pemilihan umum itu dan dengan demikian mewujudkan target mereka.

Namun, demokrasi tidak pernah gampang. Pemilihan umum yang mereka kira akan memberikan kemenangan kepada mereka terbukti tidak. Partai-partai Islam gagal. Bahkan, mereka hanya mendapatkan

kurang dari separuh suara. Eksponen Model 1 benar-benar kaget dan sangat kecewa. Harapan mendapatkan jaminan solid lewat pemilihan umum terbukti sia-sia. Kini mereka harus menemukan jalan lain. Perhatian pun beralih pada Konstituante, badan politik yang dibentuk untuk merancang Undang-Undang Dasar. Namun, pertempuran politik di dalam Konstituante jauh lebih sulit daripada di dalam BPUPKI. Di sini, pendukung Model 1 harus melawan dua front sekularisme: nasionalis sekular yang menolak basis Islam sambil mengusulkan Pancasila, dan komunis sekular yang menginginkan bukan hanya pemisahan, melainkan juga perceraian komplet, agama dari politik. Bagi pendukung Model 1, komunis sekular bahkan lebih berbahaya karena sikap "ateistik" mereka terhadap agama.

Kehadiran komunis di panggung politik nasional menempatkan pendukung Model 1 pada posisi yang sangat sulit. Segera setelah kemerdekaan, mereka sebenarnya telah menerima Pancasila sebagai dasar negara Indonesia. Mereka juga sudah mulai memuji falsafah Pancasila.[55] Tapi serangan komunis terhadap agama, sambil berlindung di bawah Pancasila,[56] membuat mereka berpikir dua kali untuk menyokong Pancasila. Sebaliknya, mereka mulai berbicara tentang bahaya Pancasila. Natsir secara dramatis berpaling dari sikap membenarkan Pancasila sebagai cocok dengan ajaran Alquran menjadi sikap menganggap Pancasila serupa dengan sekularisme. Dia berargumen bahwa "walaupun Pancasila berisi sila ketuhanan, sumbernya adalah sekularisme, *la diniyyah*, anti-agama".[57]

Bagi pendukung Model 1, sekularisme, baik yang disokong nasionalis sekular maupun komunis sekular, sama-sama berbahaya, dan karena itu harus ditolak. Menarik untuk dicatat bahwa setelah Soekarno membubarkan Konstituante melalui dekrit yang dia keluarkan pada 5 Juli 1959, pendukung Model 1 mendapatkan bahwa kedua bentuk sekularisme itu bersatu di bawah sistem Demokrasi Terpimpin. Soekarno, yang sudah lama menjadi pendukung utama Nasionalisme sekular, tiba-tiba menjadi pembela gigih komunis. Bagi pendukung Model 1, bentuk sekularisme yang satu mengkhawatirkan, yang lain memuakkan.

AKAR DEMOKRASI DALAM ISLAM

Seperti telah kita lihat di atas, pendukung Model 1 lebih suka demokrasi daripada teokrasi, dan dalam praktik politik, pengikutnya berkomitmen pada demokrasi liberal. Masyumi, partai yang menjadi wahana politik mereka, adalah partai progresif yang dengan kuat berdedikasi pada nilai-nilai demokratis modern. Herbert Feith menulis bahwa dalam hal dukungan terhadap demokrasi liberal, Masyumi lebih progresif daripada partai-partai nasionalis lain.[58] Kalau anggota Masyumi ditanya mengapa mereka mendukung demokrasi, jawabannya hampir pasti adalah Islam, yakni, Islam mengharuskan mereka mendukung demokrasi.

Demokrasi dalam arti modern kata itu (partisipasi massa, partai politik, pemilihan umum, dan parlemen), tentu saja, sulit ditemukan dalam tradisi klasik pemikiran politik Islam. Muslim progresif tidak sedang mengacu pada pengalaman politik Muslim ketika mereka berbicara tentang demokrasi. Walaupun mengakui bahwa ada zaman emas peradaban Islam pada abad ketujuh dan kedelapan, mereka tidak mengakui keberadaan demokrasi. Satu-satunya pengalaman politik Muslim yang mereka ketahui sebagai model demokrasi yang asli Islam adalah zaman Nabi dan keempat khalifahnya yang mendapatkan petunjuk yang benar (*al-khulafa al-rashidun*), yang persis adalah contoh paling penting dalam hal legitimasi.

Zainal Abidin Ahmad menjelaskan bahwa sistem khilafah zaman dulu bersifat demokratis karena cukup memadai memenuhi persyaratan demokratis. Instrumen demokratis seperti majelis rakyat, suksesi, musyawarah, dan lembaga sosial semuanya ada pada masa itu.[59] Semua instrumen itu, kata Ahmad, tidak terdapat dalam sejarah sistem monarki Islam, baik di zaman Umayyah maupun Utsmani. Argumen kitab suci bahwa Islam menyokong demokrasi adalah jenis logika yang paling diterima di kalangan Muslim. Sumber paling otoritatif yang sering dikutip adalah Alquran, khususnya ayat Ali Imran:159 dan al-Nisa:59.[60] Dalam ayat-ayat ini Alquran jelas menasihati Muslim untuk memelihara metode musyawarah yang diperbolehkan dalam proses pengambilan keputusan.

Zainal Abidin Ahmad berkata bahwa demokrasi (*kedaulatan*

rakyat) adalah salah satu dari empat dasar negara Islam; tiga yang lain adalah kewajiban (*amanah*), *keadilan*, dan *ketuhanan*.[61] Ahmad menganggap amanah dan keadilan terlebih penting daripada ketuhanan, dan, setelah itu, menghargai ketuhanan di atas demokrasi. Kalau bisa ditafsirkan, mungkin sekali dia, seperti Natsir dan pendukung lain Model 1, dengan sengaja menyiratkan bahwa negara Islam bukanlah negara teokratis (di mana Tuhan berada di atas segala-galanya). Dengan menempatkan amanah dan keadilan di tempat pertama dan kedua, negara Islam dimaksudkan untuk mencapai kebaikan manusia dan bukan sekadar demi Tuhan. Namun demikian, dalam hal yang berkaitan dengan kedaulatan, Tuhan ditempatkan di atas umat manusia. Ini diindikasikan dengan menempatkan demokrasi di bawah ketuhanan. Seperti akan segera kita lihat, pendukung Model 1 menganggap demokrasi bukan sebagai kedaulatan mutlak rakyat, melainkan terbatasi oleh kedaulatan Tuhan. (Lihat "Keterbatasan Model 1" di bawah).

Eksponen Model 1 memakai berbagai istilah seperti *shura*, *uli al-amr*, *ahl al-ijma'*, dan *ahl al-hall wa al-'aqd* untuk membenarkan keberadaan demokrasi dalam Islam. *Shura* disebutkan dua kali di dalam Alquran,[62] dan telah dibahas dengan luas oleh berbagai penulis tentang hubungan antara Islam dan demokrasi. Harfiah *shura* berarti musyawarah, tapi dalam sumber-sumber Islam klasik ia berarti proses pengambilan keputusan musyawarah, baik untuk mengatasi masalah politik maupun masalah jenis lain. Nabi Muhammad sering diklaim berkali-kali bermusyawarah dengan sahabat-sahabatnya sebelum mengambil keputusan tentang masalah penting. Idham Chalid menyebutkan beberapa contoh dari kisah-kisah Nabi dan para sahabat di mana *shura* diterapkan, seperti musyawarah Nabi dalam perang Badr, musyawarah Abu Bakr dengan Umar, dan musyawarah 'Ali dalam perang Shiffin.[63]

Eksponen Model 1 sering memakai *uli al-amr* ketika membahas nilai-nilai demokratis Islam. Secara harfiah, ungkapan itu berarti "mereka yang diserahi urusan", dan disebutkan beberapa kali di dalam Alquran. Teks Islam klasik berbeda-beda dalam penafsiran atas kata ini. Menurut Ahmad, paling tidak ada empat makna yang

dapat ditemukan dalam teks-teks klasik:

1. Sultan atau kepala negara. Pandangan ini dipegang oleh Jalal al-Din al-Mahalli (wafat 1486) dan Jalal al-Din al-Suyuti (wafat 1533) dalam penafsiran Alquran karangan mereka, *al-Jalalayn*. Ahmad berkomentar bahwa pandangan ini lemah karena ketaatan kepada kepala negara masih mensyaratkan kondisi absolut, yakni "selama mereka tidak mengeluarkan perintah yang menentang hukum Allah".
2. Pemimpin militer. Ini mengacu pada fakta bahwa militer adalah entitas yang bertanggungjawab mengambil kepemimpinan politik dalam suasana perang atau kekacauan. Pandangan ini, menurut Ahmad, juga lemah karena mengindikasikan ketiadaan kepala negara (*sultan/raja*). Apabila ada kepala negara, otoritas tertinggi militer dengan sendirinya dicabut.
3. Ulama atau tokoh agama. Alasannya adalah bahwa mereka adalah orang-orang berpengetahuan, dan karena itu mampu mengelola negara. Ahmad menganggap makna ini tidak meyakinkan karena berkait dengan masalah kompleks negara. Dalam hal fiqh, *uli al-amr* bisa berarti *ulama*, tapi dalam politik, katanya, tidak tepat menganggapnya demikian.
4. Imam yang tidak bisa salah. Pandangan ini terutama dianut oleh pengikut Syiah, yang percaya bahwa imam tidak bisa salah dan, karena itu, berhak mengambil keputusan dalam urusan politik. Ahmad dengan keras mengkritik pandangan ini dengan alasan bahwa, pertama, tetap ada keraguan sehubungan dengan siapakah imam yang tak bisa salah itu. Kedua, siapa bisa menjamin bahwa mereka benar-benar tidak bisa salah? Lagi pula, pandangan ini tidak bisa dipertahankan karena hanya dianut Syiah dan bukan seluruh umat Muslim.

Zainal Abidin Ahmad berkesimpulan bahwa karena semua penafsiran klasik itu tidak punya dasar kuat, haruslah ada definisi lain yang lebih logis. Dalam pandangannya, *uli al-amr* berarti *rakyat*, karena hanya rakyatlah yang berhak memerintah diri sendiri.[64] "Rakyat" di sini tidak universal, tapi mengacu pada hanya sedikit orang. Ini

terindikasi lewat Alquran yang memakai kata-kata "di antara kalian" (*min kum*). Dalam bahasa politik modern, "di antara kalian" mengacu pada wakil hasil pemilihan oleh rakyat. Adalah wakil hasil pemilihan umum, kata Ahmad, yang berhak memerintah dan mengelola negara. Kepada merekalah urusan negara didelegasikan. Tidak seperti sultan atau raja, rakyat tidak bisa berbuat salah, karena konsep *ijma'* mengonfirmasi bahwa konsensus rakyat, seperti dikatakan Nabi, tidak akan pernah salah.[65] Diletakkan dalam konteks modern, ada sistem pembatasan dan penyeimbangan (*checks and balances*) dalam mekanisme *ijma'*.

DEMOKRASI DAN OPOSISI

Dalam teori demokrasi modern, oposisi politik adalah unsur penting kehidupan demokratis. Eksponen Model 1 sangat menjunjung gagasan oposisi politik. Walaupun gagasan ini jarang ditemukan dalam literatur pemikiran politik Islam klasik, Ahmad berargumen bahwa pengalaman Islam awal menunjukkan contoh jelas oposisi politik, walaupun belum secanggih sekarang.[66] Dia menunjuk pada pemilihan Abu Bakr sebagai contoh. Dalam pemilihan di Saqifah bani Saidah, para pendatang dari Mekah (*Muhajirun*) adalah partai pemerintah yang mendukung Abu Bakr, sedangkan rakyat Madinah (*Ansar*) adalah partai oposisi yang mendukung Sa'd ibn Ubadah untuk menduduki jabatan khalifah. Dalam sebagian besar kasus politik, *Ansar* menjadi oposisi bagi *Muhajirun*.[67]

Selama keterlibatan politik mereka di zaman Soekarno, pendukung Model 1 bertindak baik sebagai partai penguasa maupun oposisi. Tiga pemimpin Masyumi menjadi perdana menteri: Natsir (September 1950 – April 1951), Sukiman (April 1951 – April 1952), dan Burhanuddin (Agustus 1955 – Maret 1956). Sebelum Demokrasi Terpimpin, Masyumi menjadi partai oposisi aktif paling tidak tiga kali, selama kabinet Sjahrir, Amir Sjarifuddin, dan Ali Sastroamidjojo. Kejatuhan kabinet pertama Sjahrir adalah akibat tekanan kuat oleh Masyumi.[68] Begitu pula, keruntuhan kabinet Sjarifuddin dan Sastroamidjojo disebabkan tekanan politik Masyumi.[69]

Namun, peran paling keras yang dimainkan pendukung Model 1

adalah oposisi mereka terhadap Soekarno dan kebijakan Demokrasi Terpimpinnya. Pada 28 Oktober 1956, Soekarno mengumumkan rencana buruknya menguburkan partai-partai politik. Gagasan ini didorong oleh keyakinannya bahwa partai politik tidak lagi bagus bagi kehidupan politik di Indonesia. Dia berargumen bahwa konflik antarpartai politik sangat parah dan telah merusak stabilitas negara. Soekarno tidak sepenuhnya salah. Sejak Indonesia menganut demokrasi parlementer, kabinet berubah hampir delapan bulan sekali. Hal ini menimbulkan instabilitas politik cukup besar.

Akan tetapi, gagasan menguburkan partai politik, apa pun alasannya, tidaklah bijaksana. Partai politik adalah pilar fundamental demokrasi. Tanpa partai politik, demokrasi tidak bisa berjalan. Inilah alasan utama pendukung Model 1 menentang Soekarno. Mereka menganggap gagasannya menguburkan partai sama saja dengan menguburkan demokrasi.[70] Dengan alasan yang sama, mereka mengkritik Komunis. Bagi mereka, Komunisme adalah ancaman terhadap demokrasi karena tujuan politik akhirnya adalah menciptakan masyarakat monolitik dan menghapuskan semua partai nonkomunis. Eksponen Model 1 berargumen bahwa demokrasi tidak bisa membiarkan pertumbuhan unsur-unsur antidemokratis.[71] Mereka menganggap Indonesia di bawah Demokrasi Terpimpin adalah kombinasi kembar jahat kediktatoran Soekarno dan totalitarianisme komunis. Mereka percaya keduanya sama-sama berbahaya untuk masa depan demokrasi negeri ini.

Atas nama penyelamatan demokrasi, pada 15 Februari 1958 sebagian dari mereka mengambil langkah radikal menciptakan pemerintahan alternatif dengan nama Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI). Sjafruddin Prawiranegara, Mohammad Natsir, dan Burhanuddin Harahap memainkan peran sentral dalam tindakan oposisi radikal melawan Soekarno ini. Pemberontakan PRRI adalah tindakan politik yang kompleks. Ia tidak bisa sekadar diperbandingkan dengan pemberontakan DI di Jawa Barat atau pemberontakan PKI di Madiun, yang keduanya bertujuan menciptakan negara merdeka yang terpisah dari Republik. Pemberontakan PRRI, seperti dijelaskan ketiga pendukung yang terlibat itu, tidak pernah dimaksudkan

untuk mendirikan negara terpisah. Ia hanya dimaksudkan untuk menggertak pemerintah Jakarta agar kembali ke Undang-Undang Dasar dan demokrasi. Mereka mengambil tindakan radikal itu karena segala langkah diplomatik gagal.[72] Namun, tidak semua pendukung Model 1 setuju dengan langkah radikal itu. Sukiman (1898-1971) dan Jusuf Wibisono (1912-1982), misalnya, dengan tegas mengkritik tindakan pemberontakan itu. Wibisono menganggap bahwa, apa pun alasannya, "oposisi dengan kekerasan bersenjata tidaklah demokratis dan melawan hukum".[73]

Ketika itulah, NU memainkan peran yang agak aneh. Mungkin terdorong oleh persaingan dengan Masyumi, banyak pemimpin NU mengambil sikap akomodasionis. Namun, sikap itu tidak terjadi sepenuhnya tanpa tekanan psikologis. Mereka pada dasarnya tidak setuju dengan kediktatoran Soekarno, tapi karena tidak ada alternatif yang lebih baik, mereka berkompromi. Jadi, sambil secara resmi mendukung Soekarno, sebagian dari mereka menyuarakan kritik terhadap Presiden itu. Idham Chalid dengan hati-hati mengkritik konsep Soekarno tentang Demokrasi Terpimpin. Dia berargumen bahwa gagasan Soekarno telah melanggar prinsip Islam akan demokrasi. Dia menjelaskan bahwa Islam juga mengakui gagasan seperti demokrasi terpimpin, tapi hal itu didasarkan pada pemahaman bersama dan kooperasi antara pemimpin dan rakyat dalam musyawarah politik sejati.[74] Dia menulis:

> Djadi, Demokrasi Terpimpin dalam Islam bukanlah terpimpin oleh kemauan seseorang, bukan oleh nafsu berkuasa manusia, bukan oleh sembojan2 kosong, tetapi terpimpin oleh haq dan ahlinya.[75]

Kritik lain datang dari Mohammad Dahlan dan Imron Rosjadi, dua pemimpin ternama NU. Keduanya sering mengkritik kebijakan otoriter Soekarno, mengatakan bahwa gagasannya menguburkan partai-partai bertentangan dengan Islam.[76] Pada 24 Maret 1960, bersama dengan partai-partai lain, termasuk Masyumi dan PSI, kedua orang itu membentuk Liga Demokrasi, asosiasi terbesar yang menentang otoritarianisme Soekarno.

BASIS EKONOMI MODEL 1

Teoritikus demokrasi liberal seperti Schumpeter, Downs, dan Dahl menganggap ekonomi sebagai unsur kunci keberhasilan demokrasi. Mereka sepakat bahwa untuk mencapai masyarakat yang tertata baik, dibutuhkan demokrasi ekonomi.[77] Eksponen Model 1 pun menganggap demokrasi ekonomi sama penting dengan demokrasi politik. "Demokrasi dalam politik akan timpang bila tidak diikuti oleh demokrasi dalam ekonomi".[78] "Ekonomi demokratis" sebetulnya istilah kabur. Tapi pendukung Model 1 memahaminya sebagai sistem yang bisa menjamin, bagi rakyat, kebebasan memilih, pengambilan keputusan mandiri, kebebasan sipil, dan lepas dari penindasan. Ia didasarkan pada prinsip keadilan yang bertujuan mewujudkan kesejahteraan bagi seluruh rakyat.

Eksponen Model 1 menyadari bahwa sebagian besar negeri sampai tahap tertentu berusaha menghasilkan kesejahteraan rakyat, tapi melaksanakannya lewat metode berbeda-beda. Mereka percaya bahwa ada dua cara utama mencapai tujuan ini: pertama, dengan memberikan kebebasan ekonomi kepada setiap individu. Sjafruddin Prawiranegara berkata bahwa dengan menyediakan sebanyak mungkin kesempatan, "orang akan bersaing untuk mendapatkan keuntungan tertinggi, dan ini pada akhirnya berdampak pada orang lain".[79] Kedua, dengan memberikan otoritas kepada negara untuk mengatur, melaksanakan, dan mendistribusikan kekayaan ekonomi kepada seluruh rakyat dengan adil. Yang kedua ini adalah reaksi terhadap yang pertama, sedemikian rupa sehingga kebebasan ekonomi hanya bisa dikelola dengan tepat apabila ada peraturan dari negara. Dalam pemikiran ekonomi, kedua gagasan ini telah diidentifikasi sebagai, masing-masing, paradigma kapitalis dan paradigma sosialis.

Eksponen Model 1 menganggap setiap metode punya kekuatan dan kelemahan sendiri-sendiri. Keduanya menyediakan solusi bagi kemakmuran rakyat, tapi pada saat yang sama punya kekurangan serius. Karena itu, kata mereka, harus ada cara ketiga yang bisa menjembatani kedua ekstrem itu. Mereka menyebutnya "ekonomi terpimpin" (atau *economie dirige*).[80] Nama itu mengingatkan kita akan gagasan Soekarno tentang Demokrasi Terpimpin. Tapi

sebetulnya tidak ada kaitannya karena "ekonomi terpimpin" sudah diperkenalkan beberapa tahun sebelum Soekarno meluncurkan gagasannya.[81]

Ekonomi terpimpin bukan sekadar kombinasi sistem ekonomi kapitalis dan sosialis. Eksponen Model 1 membangun gagasan ini dengan mendasarkannya pada prinsip ekonomi yang mereka kaji dari sumber-sumber Islam. Sjafruddin Prawiranegara, misalnya, berargumen bahwa negara kesejahteraan tidak semata-mata menjadi milik kapitalisme atau sosialisme, melainkan Alquran juga jelas mendorong Muslim untuk mendirikan masyarakat adil dan baik.[82] Prinsip kebebasan individu, penghormatan terhadap hak milik, dan saling berkooperasi, semuanya bisa diacu pada Alquran atau Hadis. Tulisan-tulisan Prawiranegara—sebagian besar mengenai isu ekonomi—didominasi ayat-ayat Alquran, ucapan Nabi, atau cerita dari tradisi Islam klasik.

Namun demikian, Prawiranegara mengakui bahwa ekonomi Islam bukanlah sistem independen yang sama sekali berbeda dengan teori-teori ekonomi modern. Ia "sama seperti sistem ekonomi lain didasarkan pada upaya untuk memenuhi kebutuhan manusia".[83] Dia sering mengkritik model ekonomi Islam yang pada saat itu didukung oleh para revivalis.[84] Baginya, ekonomi Islam hanyalah "sistem ekonomi modern yang prinsip-prinsipnya dipengaruhi dan ditentukan oleh nilai-nilai Islam".[85] Yang dia maksudkan dengan nilai-nilai Islam adalah pedoman moral universal yang disarikan dari tradisi kegiatan ekonomi Islam seperti kejujuran dan keadilan.

Prawiranegara punya pengetahuan mendalam tentang moralitas dalam tradisi ekonomi Islam klasik. Dia suka mengutip cerita Yunus ibn Ubaid, seorang pedagang emas jujur, dan Muhammad ibn Almunkadir, seorang pembuat roti terhormat, sebagai model ideal bagi kegiatan komersial Islam. Tidak penting apakah tokoh yang dia acu dalam cerita-ceritanya itu benar ada secara historis, tapi bagi Prawiranegara, model ekonomi Islam haruslah didirikan di atas semangat moral tokoh-tokoh itu.

Dengan memberikan definisi longgar terhadap ekonomi Islam, Prawiranegara ingin menyatakan bahwa "sistem ekonomi Islam

tidak ada".[86] Dia mengkritik revivalis yang terobsesi dengan penciptaan ekonomi Islam, tapi mendasarkan keyakinan mereka pada penafsiran keliru tentang ayat *riba*.[87] Dia mengecam mereka karena tergesa-gesa menghakimi ekonomi modern, yang bisnis intinya, sistem perbankan, didasarkan pada riba. Kekeliruan mereka, kata Prawiranegara, muncul dari kesalahpahaman dan ketidaktahuan mereka tentang karakter riba dan *bay'* (perdagangan) yang tertulis dalam al-Baqarah:275. Ayat ini tidak boleh dimengerti secara harfiah. Kekeliruan mereka (yakni, revivalis Muslim) menurut Prawiranegara adalah bahwa dengan mengonversi semua transaksi ekonomi ke dalam *bay'*, mereka langsung berasumsi bahwa transaksi itu otomatis halal, tapi dalam kenyataan transaksi itu mengambil keuntungan yang lebih besar daripada, katakanlah, sistem bunga yang diterapkan oleh perbankan modern. Langkah itu, klaim Prawiranegara, sama saja dengan berpikir bahwa "Tuhan itu bodoh".[88]

Prawiranegara mengakui bahwa riba adalah isu kompleks, karena baik Alquran maupun Hadis tidak memberikan contoh spesifik apa sebetulnya riba yang terlarang itu. Alquran hanya memberikan peringatan umum kepada Muslim bahwa mereka tidak boleh melakukan riba berulangkali.[89] Tidak seperti para revivalis, Prawiranegara menganggap riba bukan hanya "manfaat tambahan", melainkan juga "semua manfaat yang penampakan formalnya secara hukum benar tapi pada intinya menyembunyikan *exploitation de l'homme par l'homme*".[90] Prawiranegara menganggap bunga bank bukan riba (*usury*), bahkan sebenarnya halal dan harus ada dalam sistem ekonomi modern. Dia menyatakan bahwa "mendirikan bank Islam yang tidak mengambil bunga, dalam pandangan saya, hanyalah membuang-buang waktu", karena "bank tanpa bunga adalah *contradictio in terminis*".[91]

Ekonomi terpimpin bisa dirumuskan sebagai sistem ekonomi yang berbasis bebas-riba, artinya, bebas dari ketimpangan dan ketidakadilan. Prawiranegara menandai tiga prinsip yang di atasnya ekonomi terpimpin akan berfungsi. Pertama, ekonomi harus direncanakan dan diatur, dan peraturan itu harus didasarkan pada pertanggungjawaban dan harus bisa menyokong kegiatan ekonomi

rakyat. Dengan ini, Prawiranegara menolak prinsip kapitalis yang melarang ekonomi terencana. Kedua, penindasan ekonomi dan eksploitasi dalam bentuk apa pun harus dilarang. Di sini secara tidak langsung dikatakan bahwa monopoli swasta tidak diperbolehkan. Ketiga, peraturan yang dibuat pemerintah tidak boleh diskriminatif, baik berdasarkan ras, agama, atau budaya. Diskriminasi hanya bisa dipakai untuk menolong kelompok tertentu yang secara ekonomis terpinggirkan.

Kalau kita memandang sekilas penjelasan di atas, prinsip ekonomi terpimpin tampaknya agak sosialis. Keinginan Prawiranegara agar negara menjadi pengatur kegiatan ekonomi jelas bertentangan dengan gagasan pasar bebas (*laissez faire, laissez aller*), fondasi dasar kapitalisme liberal. Juga, sikap nonkonformisnya terhadap monopoli dan eksploitasi buruh membuat visi ekonominya lebih dekat dengan semangat sosialisme daripada dengan kapitalisme. Kesan ini tidak sepenuhnya salah. Prawiranegara dan sebagian besar pendukung Model 1 adalah orang-orang yang disebut Kahin "sosialis religius".[92] Namun, kecenderungan sosialis ini tidak dengan sendirinya membuat mereka antikapitalis atau tidak kritis terhadap sosialisme.

Ketika sosialis dan nasionalis memusuhi modal dan perusahaan asing di Indonesia pada 1950-an, Prawiranegara adalah pembela paling kokoh yang menentang histeria itu. Dia berargumen bahwa "menolak modal asing sama saja dengan menggali liang kubur untuk diri sendiri".[93] menurutnya, Indonesia butuh modal asing untuk menyokong ekonominya yang sedang menurun. Penolakan rakyat terhadap modal asing dengan dasar bahwa pemilik modal adalah kapitalis Barat (sebagian besar Belanda) tidak bisa diterima Prawiranegara, hanya karena tidak *semua* kapitalis Barat itu jahat. Bahkan, kata Prawiranegara, kapitalis lokal sering lebih jahat daripada kapitalis Barat.[94] Baginya, kehadiran modal asing di Indonesia lebih banyak menguntungkan daripada merugikan. Dia menulis:

> Kita terlampau banyak melihat kerugian-kerugian dari modal asing itu dan kurang memperhitungkan keuntungan-keuntungan yang diperdapat dengan adanya perusahaan-perusahaan asing di sini.

> Kita terlampau melihat akan hak milik atas perusahaan-perusahaan asing itu dan kurang melihat akan fungsi perusahaan-perusahaan itu, yang pada pokoknya tidak berbeda daripada fungsi modal nasional dalam ekonomi Indonesia. Dengan ditutupnya beberapa perusahaan besar di Jawa dan di Sumatra, orang mulai insaf, bahwa modal asing itu lebih banyak menguntungkan kita daripada merugikan. Sebab mereka membantu memperbesar produksi dan dengan demikian membantu mempertinggi derajat hidup rakyat.[95]

Penolakan Prawiranegara terhadap gagasan penghentian modal asing bukan hanya didasarkan pada alasan pragmatis bahwa Indonesia membutuhkannya. Gagasan itu juga menentang prinsip demokrasi ekonomi dan ekonomi terpimpin, yang menolak diskriminasi ekonomi. Dengan alasan yang sama, Prawiranegara mengkritik gagasan nasionalisasi perusahaan asing yang didukung sosialis dan nasionalis. Baginya, gagasan itu akan merusak ekonomi nasional, selain kekhawatiran bahwa hal itu tidak akan membuat rakyat hidup lebih baik. Bahkan, yang sering terjadi adalah bahwa setiap kali perusahaan asing dinasionalisasi, kinerja dan produksinya mulai menurun.[96]

Pandangan ekonomi Prawiranegara agak unik. Di satu pihak, dia dikenal sebagai pendukung asli "sosialisme religius", orientasi ekonomi yang jelas-jelas menuntut campur tangan negara. Negara ditempatkan bukan hanya sebagai penguasa, melainkan juga pemimpin dan pembimbing arus mekanisme ekonomi. Gagasan "ekonomi terpimpin" itu sendiri didasarkan pada gagasan "sosialis" itu. Namun, di lain pihak, langkah-langkah pragmatisnya dalam berhadapan dengan masalah ekonomi di Indonesia selama masa jabatannya sebagai menteri dan gubernur Bank Indonesia agak liberal dan kapitalistik. Kampanye antinasionalisasinya dan penolakannya campur tangan dalam hal harga mencerminkan sikap liberal dan propasar.

KETERBATASAN MODEL 1

Pada umumnya, pendukung Model 1 tidak merasa ada masalah

dengan demokrasi liberal, yang telah diterapkan selama 15 tahun pertama kemerdekaan. Seperti telah dikatakan di atas, tiga pendukung Model 1—Mohammad Natsir, Sukiman, dan Burhanuddin Harahap—menjadi perdana menteri pada masa demokratis itu. Mereka tidak hanya mampu membuktikan kooperasi dengan berbagai unsur-unsur berbeda bangsa itu (termasuk sekular dan non-Muslim), melainkan juga berkinerja baik. Herbert Feith menganggap pemerintahan Natsir salah satu kabinet berkinerja terbaik selama periode demokrasi konstitusional.[97] Pemilihan umum pertama berhasil diselenggarakan ketika Burhanuddin Harahap (1917-1987) menjadi perdana menteri.

Walaupun demikian, sepotong ilustrasi itu belum dapat menjelaskan beberapa pandangan dan sikap sempit pendukung Model 1 terhadap isu-isu religius politis tertentu, seperti hak-hak minoritas, kebebasan agama, dan kebebasan berpikir. Saya menduga bahwa problem ini sangat terkait dengan apa yang saya sebut sebagai "keterbatasan demokrasi Islam". Hal ini berhubungan dengan masalah sikap dan pemahaman akan teks Islam klasik. Saya akan menjelaskan dua isu besar yang ikut menyebabkan keterbatasan demokrasi. Yang pertama adalah masalah kedaulatan Tuhan, dan yang kedua adalah hak-hak non-Muslim. Untuk menggambarkan bahwa isu-isu ini benar-benar sekadar masalah penafsiran, saya juga akan menyajikan isu ketiga, yakni masalah hak-hak perempuan.

Kedaulatan Tuhan

Seperti telah ditunjukkan dalam Bab 1, demokrasi dalam wacana politik Islam bersifat baik politik maupun teologis. Ia bukan hanya berkait dengan masalah apakah kedaulatan harus diberikan kepada satu orang (otokrasi), beberapa orang (oligarki), atau banyak orang (poliarki), melainkan juga apakah Tuhan masih berhak diberikan kedaulatan seperti itu. Tidak seperti dalam wacana politik Barat, masalah Tuhan dalam pemikiran politik Islam masih tetap penting. Pengakuan akan kedaulatan Tuhan adalah bagian dari doktrin penyatuan (agama dan negara), yang tanpanya doktrin itu tidak akan punya arti.

Jadi masalahnya adalah bagaimana menjelaskan dualisme kedau-

latan dalam Model 1. Yang mana harus diprioritaskan: kedaulatan Tuhan atau kedaulatan rakyat? Dalam disertasinya mengenai Masyumi, Yusril Ihza Mahendra menjelaskan bahwa ada dua wilayah di mana kedaulatan masing-masing berlaku, yakni wilayah politik untuk kedaulatan rakyat, dan wilayah metafisik atau teologi untuk kedaulatan Tuhan. Dengan kedua wilayah ini, tiap-tiap jenis kedaulatan tidak akan bertentangan satu sama lain, karena Tuhan hanya bertindak dalam wilayah kesadaran metafisis Muslim, sementara umat manusia punya kedaulatan penuh dalam wilayah politik. Karena Tuhan selalu menerangi kesadaran Muslim, termasuk kesadaran politik, setiap tindakan politik manusia dengan demikian "diterangi oleh kehadiran Tuhan".[98]

Analisis Mahendra menjelaskan perilaku politik pendukung Model 1, yang di satu pihak masih percaya pada kedaulatan manusia, tapi di lain pihak masih melibatkan Tuhan dalam kegiatan politik mereka. Natsir, misalnya, berargumen bahwa pewujudan kebebasan seorang Muslim ditentukan oleh nilai-nilai religius yang dia percayai. Kalau demokrasi mencederai nilai-nilai itu, dia lantas harus merumuskan ulang maknanya. Natsir berargumen bahwa ada hal-hal yang diatur sepenuhnya oleh agama dan, karena itu, tidak bisa dibahas secara demokratis. Dia menulis:

> Barangkali orang akan berkata: Bukankah Islam itu bersifat demokrasi? Kita jawab: Islam bersifat demokrasi, dalam arti Islam itu anti *istibdad* [kediktatoran], anti absolutisme, anti sewenang-wenang. Tidak berarti [perlu] persetujuan parlemen untuk penghapusan judi dan kecabulan, dan tidak perlu dimusyawarahkan apakah perlu diadakan pemberantasan khurafat [mitos] dan kemusyrikan atau tidak, dan sebagainya. Bukan! Ini semua bukan hak musyawarah Parlemen.[99]

Walaupun tampaknya jelas, analisis Mahendra gagal menjelaskan beberapa kontradiksi dalam pemikiran-pemikiran pendukung Model 1, khususnya mengenai wilayah abu-abu di mana kepentingan manusia dan "kepentingan Tuhan" berbaur. Salah satu contoh adalah

kasus yang ditunjuk Natsir di atas, yakni judi dan pornografi. Ketika pemerintah memutuskan untuk menetapkan lokalisasi bagi judi dan pelacuran, Model 1 akan berargumen bahwa hal itu merusak kedaulatan Tuhan. Mereka menentang gagasan itu, bukan karena alasan moralitas "sekular" (misalnya, bahwa judi dan pelacuran berdampak negatif pada keluarga dan struktur sosial), melainkan karena alasan religius bahwa hal itu pokoknya dilarang Tuhan.

Memang ada perbedaan fundamental antara kedua alasan itu, yakni, moralitas "sekular" dan "ilahi". Dalam hal moralitas sekular, parlemen bisa membahasnya dengan bebas dan terbuka; kalau hal itu dianggap bertentangan dengan kepentingan ekonomi negara, misalnya, usul itu bisa ditolak melalui metode demokratis; rakyat akan menerimanya sebagai keputusan demokratis dan rasional. Akan tetapi, dalam hal moralitas ilahi, tidak ada tawar-menawar. Seperti dikatakan Natsir, hal itu adalah peraturan Tuhan yang tidak bisa diubah (*qat'i*). "Ini semua bukan hak musyawarah Parlemen." Di sini jelas tampak bahwa kedaulatan Tuhan ada di atas kedaulatan rakyat.

Hak-Hak Non-Muslim

Tradisi politik Islam klasik berpengaruh kuat pada pemikiran politik Islam modern dalam isu ini. Walaupun sudah ada beberapa usaha reformis Muslim untuk menimbang ulang isu ini, pendukung Model 1 masih tidak bisa keluar dari paradigma Islam klasik, yang berpandangan bahwa Muslim punya posisi politik lebih baik daripada warga negara non-Muslim. Pastilah pendukung Model 1 akan dengan cepat menyangkal tuduhan bahwa mereka berpandangan diskriminatif dalam hal hak-hak non-Muslim. Tapi kalau kita menyimak tulisan mereka mengenai serta sikap politik mereka terhadap hak-hak non-Muslim pada umumnya, kesan diskriminatif itu tidak bisa dihapuskan dengan gampang.

Saya percaya bahwa sikap diskriminatif seperti itu tidak berasal dari kekurangpahaman mereka akan demokrasi. Eksponen Model 1, meminjam kata-kata Feith, "sudah minum dalam-dalam dari tradisi liberalisme Eropa" dan menganggap demokrasi Barat sebagai "pasal kepercayaan yang penting".[100] Lebih tepat dikatakan bahwa sikap

mereka diakibatkan pemahaman mereka yang tidak fleksibel tentang doktrin Islam mengenai isu ini. Teoritikus Model 1 seperti Mohammad Natsir, Zainal Abidin Ahmad, dan Hamka sering mengutip ayat-ayat yang secara harfiah melarang Muslim mengangkat non-Muslim sebagai pemimpin.[101] Penjelasan Natsir tentang isu ini jelas:

> Harap orang jangan salah terima kalau kita berkata, mereka yang bukan Islam tidak boleh dijadikan oleh kaum kita Muslimin sebagai pemimpin, yakni sebagai *vertrouwens persoon* sebagai *ulil amri* kaum Muslim dalam perjuangan kaum Muslimin mencapai kerajaan Islam, kalau kita berkata begitu, tidaklah sekali-kali kita, "menghasut" atau "memecah" atau yang semacam itu.... Akan tetapi dengan ini kita menunaikan kewajiban dan peraturan-peraturan dari agama kita sendiri, tentang memilih ketua-ketua dan pemimpin-pemimpin kita sendiri pula.[102]

Pertanyaan yang muncul di sini adalah: mengapa pendukung Model 1 begitu kaku dalam memahami teks klasik sehubungan dengan isu yang satu ini? Tampaknya pendukung Model 1, tentang hal yang satu ini, bukan hanya dipengaruhi oleh pembacaan klasik, melainkan juga sangat dipengaruhi oleh lingkungan politik di sekitar mereka.

Sejak masa prakemerdekaan, hubungan antara Muslim dan Kristen sama sekali tidak mantap. Muslim curiga pada Kristen karena kedekatan mereka dengan kolonialis Belanda dan proselitisasi mereka yang agresif. Selain itu, sikap beberapa penginjil Barat yang meremehkan Islam sangat dalam terpatri di dalam hati Muslim.[103] Harus dicatat bahwa pendukung Model 1 secara konsisten berjuang melawan pertobatan agama oleh Kristen. Alasan lain yang tampaknya penting dipertimbangkan adalah sikap bermusuhan pemimpin Muslim pada umumnya terhadap Kristen yang sangat berpengaruh dalam menentukan keputusan di rapat-rapat BPUPKI. Dengan latar belakang ini, tampaknya tidak mungkin mereka akan melakukan penafsiran yang mendukung atau menolerasi "musuh" mereka.

Pandangan intoleran klasik tentang status non-Muslim sangat

ditentukan oleh sikap politik pendukung Model 1. Seperti telah dicatat, isu agama untuk kepala negara sangat penting dalam rapat-rapat BPUPKI. Isu itu muncul kembali ketika Amir Sjarifuddin, seorang Kristen, diangkat menjadi perdana menteri. Oposisi terhadap Sjarifuddin dimulai sejak Presiden Soekarno menunjuknya serta tiga pemimpin lain—Sukiman (Masyumi), A.K. Gani (PNI), dan Setiadjit (Buruh)—untuk menjadi *formateur* kabinet pada 30 Juni 1947. Masyumi mengincar posisi perdana menteri, yang berarti mereka dengan sengaja menghambat Sjarifuddin untuk mendudukinya. Akibatnya, tim itu gagal membentuk kabinet. Maka, pada 2 Juli, presiden menunjuk *formatur* yang sama, kecuali Sukiman dari Masyumi. Akhirnya, kesepakatan tercapai dan Sjarifuddin menjadi perdana menteri. Pada mulanya, Masyumi menolak terlibat dalam kabinet Sjarifuddin. Sebagai alternatif, satu partai Islam baru yang disebut Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) dibentuk kembali dan mengambil posisi Masyumi dalam kabinet.[104]

Selama kepemimpinannya, Sjarifuddin dikritik keras oleh anggota Masyumi. Media pro-Masyumi seringkali menyerang status agama Sjarifuddin dan sikap politiknya yang tidak konsisten. Dia digambarkan sebagai pemimpin yang tidak bisa dipercaya dan seorang murtad. Dia sering dituduh bekerja sebagai sekutu Belanda.[105] Ketika dia menandatangani Perjanjian Renville pada 17 Januari 1948, serangan Masyumi terhadap Sjarifuddin meningkat. Oposisi ini diikuti dengan pengunduran diri empat anggota Masyumi dari kabinet kedua Sjarifuddin,[106] yang pada akhirnya meruntuhkan kabinet itu. Penting dicatat bahwa ketika kabinet Sjarifuddin jatuh, anggota Masyumi bergembira ria dan dengan lantang berseru-seru "Allahu akbar Kabinet Amir bubar".[107]

Pandangan pendukung Model 1 tentang hak-hak politik non-Muslim (khususnya untuk posisi kepala negara atau kepala pemerintahan) haruslah dibedakan dari sikap mereka terhadap hak-hak non-Muslim pada umumnya.[108] Paling tidak secara teoretis, pandangan mereka tentang non-Muslim sangat positif. Dalam tulisan-tulisannya, Natsir dan Ahmad menjelaskan sikap bersimpati Islam terhadap minoritas non-Muslim.[109] Dilihat dari sudut pandang

politik Islam klasik, pandangan mereka bahkan sangat progresif. Ahmad sangat menekankan kesetaraan di muka hukum untuk semua warga negara dan tidak membeda-bedakan kelas sosial ke dalam kategori klasik *dhimmi* dan non-*dhimmi*. Secara fundamental, dia mereinterpretasi konsep *dhimmi* sebagai sekadar konsep sosiologis untuk tujuan administratif, yang bisa disamakan dengan kategorisasi politik atas ras dan kewarganegaraan di zaman modern.[110] Pada akhirnya, semua anggota masyarakat non-Muslim punya hak setara sebagai warga negara, dalam politik, dalam ekonomi, dan bahkan dalam militer.[111] "Hanya ada satu posisi yang tidak diizinkan dipegang orang non-Muslim, yakni posisi khalifah atau kepala negara".[112]

Hak-Hak Perempuan

Dari isu di atas, dapat kita lihat bahwa keterbatasan demokrasi dalam Islam sangat ditentukan oleh pemahaman infleksibel teks klasik. Bisa dikatakan bahwa penafsiran "iliberal" atas teks adalah kendala utama bagi Islam untuk menghadapi demokrasi. Seperti dinyatakan dalam Bab 1, semakin liberal sikap Muslim terhadap agama mereka, semakin diterima mereka terhadap demokrasi. Salah satu sikap liberal pendukung Model 1, yang telah meluas melampaui penafsiran klasik dan, karena itu, lebih sesuai dengan nilai-nilai demokratis modern, adalah pandangan mereka akan hak politik perempuan. Sadar penuh bahwa isu perempuan adalah isu penting dalam demokrasi modern,[113] mereka tanpa segan-segan memberikan dukungan kepada hak politik perempuan.

Benih dukungan mereka terhadap hak-hak perempuan tertanam ketika mereka masih siswa/mahasiswa pada 1920-an. Pada masa itu, sebagian besar dari mereka bergabung dengan Jong Islamieten Bond (JIB), organisasi pemuda Islam yang didirikan pada 1925. Pandangan mereka akan kesetaraan gender sangat terpengaruh oleh Agus Salim, orang yang menginspirasikan pembentukan JIB. Satu cerita yang sering diulang-ulang mengungkapkan tindakan radikal Salim pada rapat JIB di Yogyakarta, ketika dia merobek tirai yang memisahkan hadirin dan hadirat. Pada 1920-an, pemisahan semacam itu umum dalam rapat-rapat Islam. Perempuan selalu ditempatkan di belakang,

dipisahkan oleh tirai. Tapi Salim secara simbolik menyatakan bahwa pemisah bukanlah tradisi Islam, melainkan, sebetulnya, budaya Arab pra-Islam (*jahiliyyah*).[114]

Peristiwa fenomenal itu bahkan kemudian menjadi simbol dukungan anggota JIB terhadap isu perempuan. Untuk memberdayakan anggota perempuan, JIB mendirikan organisasi perempuan yang disebut JIBDA dan melibatkan mereka dalam semua kegiatan. Murid-murid Salim, yang kemudian menjadi pemimpin politik kunci dan pendukung Model 1, bahkan melampaui mentor mereka. Bukan hanya mereka menganggap tirai—yang membentuk dinding pemisah—bukan bagian dari doktrin Islam, mereka juga menganggap jilbab atau hijab bukan bagian dari tradisi Islam. Jadi bisa dimengerti bahwa kemudian sebagian besar istri mereka tidak berjilbab.

Sikap mendukung perempuan kemudian berlanjut di bidang politik. Eksponen Model 1 semua setuju bahwa perempuan harus punya hak politik setara dengan laki-laki. Tidak seperti doktrin politik Islam klasik, mereka membolehkan perempuan menjadi kepala negara. Hamka, salah satu ideolog Model 1, menjelaskan sikapnya tentang isu ini pada 1963, ketika seorang pembaca bertanya di majalah yang dia sunting, *Gema Islam*. Hamka mengakui bahwa sejarah awal Islam tidak menyediakan contoh seorang perempuan menjadi kepala negara, walaupun ada yang menjadi panglima perang, seperti Aisyah, istri Nabi. Perempuan Muslim menjadi kepala negara hanya terjadi pada 1249 ketika Mesir dipimpin Ratu Shajarat al-Dur. Tradisi itu diikuti penguasa perempuan lain di beberapa kerajaan Islam. Di Indonesia, kata Hamka, kepala negara perempuan tidak pernah menjadi masalah. Jauh sebelum kemerdekaan, ada empat ratu di Aceh yang memimpin negeri itu dengan sangat berhasil.[115]

Ketika Hamka menyuarakan pandangannya ini, Indonesia jelas tidak sedang menghadapi masalah kepemimpinan perempuan. Pertanyaan itu hanya muncul sebagai isu hukum (fiqh) atau mungkin juga muncul akibat makin bertambahnya gerakan feminis dalam dunia Muslim, di mana isu kepemimpinan politik perempuan adalah salah satu isu penting. Namun menarik mempertimbangkan pandangan Hamka karena, 35 tahun kemudian, beberapa pemimpin

Muslim yang mengaku pewaris Masyumi (seperti A.M. Saefuddin dan Hamzah Haz) mengecam pencalonan Megawati sebagai presiden pada 1999.

PENYUSUTAN MODEL 1

Seperti dikatakan pada awal bab ini, nyawa Model 1 sangat bergantung pada Masyumi. Akibatnya, ketika Masyumi dibubarkan pada 1960, popularitas model ini pun mulai luntur. Partai NU tidak cukup kuat untuk melanjutkan model ini, terutama karena sebagian besar pemimpinnya bersedia bekerjasama dengan Soekarno di bawah Demokrasi Terpimpin. Partai-partai lain, khususnya PSII dan Perti, punya jumlah anggota terbatas dan pemimpin tidak populer.

Biarpun demikian, sebagai gagasan politik, Model 1 belum mati. Setelah Masyumi dibubarkan, pendukung Model 1 meneruskan kampanye demi keberlangsungannya. Namun, selama paruh pertama 1960-an, mereka tidak berhasil banyak, karena sebagian besar dari mereka ditahan atau dipenjarakan Soekarno dengan tuduhan makar.

Upaya membangkitkan kembali model itu dilakukan setelah transisi politik dari Soekarno ke Soeharto. Beberapa pemimpin modernis dan sekelompok ideolog muda Masyumi berhimpun dan mencari kemungkinan menghidupkan kembali Masyumi. Namun, segera menjadi jelas bahwa upaya itu tidak disetujui rezim baru itu. Akan tetapi, rezim itu membolehkan mereka mendirikan partai baru dengan nama baru. Maka Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) dibentuk pada 1968 dan seorang pemimpin Muslim moderat (Djarnawi Hadikusuma) dipilih sebagai ketuanya. Upaya terakhir diusahakan oleh Mohammad Roem, pendukung Model 1 yang tidak terlibat dalam pemberontakan PRRI. Pada kongres pertama Parmusi di Malang, Roem dipilih menjadi ketua. Tapi rezim itu tidak merestuinya dan, sebagai gantinya, mengusulkan bahwa partai itu sama sekali tidak boleh diketuai oleh pemimpin Masyumi.

Tentu saja pendukung Model 1 kecewa. Walaupun demikian, tampaknya mereka kehilangan minat terhadap politik. Banyak di antara mereka mengalihkan perhatian pada kegiatan nonpolitis. Natsir mendirikan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII)

pada Mei 1967; Prawiranegara menciptakan Himpunan Usahawan Muslimin Indonesia (Husami) pada Juli 1967; sementara beberapa pendukung lain Model 1 bergabung dengan salah satu organisasi ini atau melakukan kegiatan nonpolitis lain.

Rezim Soeharto sering diklaim bertanggungjawab atas habisnya Islam politik di Indonesia. Kebijakannya menggiatkan religiositas Muslim sambil menindas kekuatan politik mereka tidak memberikan ruang kepada Model 1 untuk berkembang. Hal ini hanya benar kalau kita mempertimbangkan faktor luar yang menyebabkan habisnya model itu. Akan tetapi, kebijakan represif Soeharto jelas bukan satu-satunya faktor. Faktor lebih penting yang menyebabkan Model 1 mundur berasal dari dalam komunitas Islam sendiri. Generasi baru Islam yang muncul setelah transisi politik dari Soekarno ke Soeharto adalah faktor paling penting yang mendemoralisasi Model 1.

Kritik-kritik yang dilancarkan generasi baru Muslim menyebabkan model itu pelan-pelan kuncup. Benar bahwa kebijakan represif Soeharto telah menutup pintu rapat-rapat bagi Islam politik, tapi perannya tidak akan berfungsi kalau tidak ada respons positif dari intelektual baru Muslim. Intelektual baru Muslim itu tidak hanya mengambil sikap akomodatif terhadap rezim baru itu, mereka juga bersikap kritis terhadap Islam politik yang diusung senior mereka. Pada awalnya, memang ada badai penolakan. Akan tetapi, terjadi perubahan perlahan-lahan. Cukup mengherankan, beberapa pendukung Model 1 bahkan mulai berbagi gagasan dengan generasi baru Muslim. Hal ini terlihat jelas pada diri Mohammad Roem yang, pada awal 1980-an, berkorespondensi dengan Nurcholish Madjid, intelektual baru yang pada waktu itu sedang belajar di Amerika Serikat.[116] Dalam korespondensi itu, Roem jelas menyatakan dukungan terhadap gerakan pembaruan Nurcholish dan menolak gagasan negara Islam, hal yang telah dia dan sejawatnya di Masyumi perjuangkan.[117]

KESIMPULAN

Di sepanjang bab ini, saya telah menggambarkan model pertama pemerintahan Muslim di Indonesia. Model ini berbeda dengan model

dominan negara netral agama seperti yang diusung kaum sekular. Model ini juga berbeda dengan yang diidamkan dan dirumuskan oleh generasi baru Muslim yang akan kita bahas dalam dua bab berikut. Model 1 didasarkan pada dua prinsip utama: penolakan terhadap teokrasi dan penolakan terhadap sekularisme. Dengan prinsip pertama, model ini menolak pemerintahan oleh elit religius. Dengan prinsip kedua, model ini menolak pemisahan agama dan negara. Berdasarkan keyakinan bahwa fungsi negara adalah melayani agama, model ini menganggap sekularisme bertentangan dengan gagasan politik Islam.

Dengan menolak teokrasi dan sekularisme, Model 1 menjadi model unik. Di satu pihak, pendukungnya ingin membangkitkan kembali semangat politik Islam seperti tercermin dari tuntutan mereka akan syariat, tapi, di lain pihak, mereka berkomitmen pada nilai-nilai demokratis. Mereka menganggap demokrasi bukan hanya selaras dengan Islam, tapi juga penting untuk menjunjung hukum Islam. Di sini, pendukung Model 1 memahami demokrasi sebagai mayoritarianisme di mana kuantitas dianggap faktor penting. Mereka memilih demokrasi karena melaluinya mereka bisa memenangi pemilihan umum dan setelah itu mengambil-alih negara. Akan tetapi, seperti dikatakan Dahl, demokrasi yang hanya menekankan mayoritarianisme sering mengabaikan hak-hak minoritas dan kebebasan sipil.[118] Seperti telah kita lihat, pendukung Model 1 memang mengabaikan hak-hak politik minoritas. Walaupun demikian, saya menganggap bahwa sikap "diskriminatif" terhadap minoritas tidak benar-benar dikarenakan mereka tidak memahami demokrasi, melainkan lebih dikarenakan "keterbatasan demokrasi Islam" yang sangat menentukan pemahaman infleksibel Muslim atas teks klasik. Keterbatasan inilah yang membedakan model mereka dari model politik yang diusung kaum sekular. Keterbatasan ini pulalah yang menjadi target kritik yang dilancarkan oleh intelektual baru Muslim yang akan kita bahas dalam dua bab berikut.

Catatan

1 Merle C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since C. 1200,* ed. ke-3 (Stanford: Stanford University Press, 2001), h. 239.
2 Ibid.
3 Ibid., h. 243. MIAI, misalnya, menuntut bahwa ketua DPR harus Muslim dan bahwa duapertiga kabinet juga harus Muslim. Lebih penting lagi, harus ada Kementerian Urusan Islam. Seperti akan kita lihat segera, tuntutan ini adalah cetakbiru bagi formula Islam yang diusulkan lebih serius oleh BPUPKI.
4 Departemen Perdagangan Amerika, *Japanese Military Administration in Indonesia*, (Washington D.C.: U.S. Department of Commerce, 1963), h. 226-229.
5 Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, h. 257-258.
6 Rapat-rapat itu dibagi ke dalam dua sesi. Yang pertama dari 29 Mei sampai 1 Juni 1945 dan yang kedua dari 10 sampai 17 Juli 1945. Peserta berjumlah 62 pada sesi pertama dan bertambah enam pada sesi kedua.
7 Istilah "nasionalis Islami" dan "nasionalis sekular" pada mulanya dipakai Endang Saifuddin Anshari dalam bukunya, *Piagam Jakarta, Jakarta, 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekular tentang Dasar Negara Republik Indonesia, 1945-1959* (Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB, 1981). Deliar Noer lebih suka istilah lain, yakni "kaum nasionalis netral agama" dan "nasionalis Islami". Lihat bukunya, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (New York: Oxford University Press, 1973).
8 Kisah di belakang pencabutan agenda Islam (khususnya tujuh patah kata Piagam Jakarta) telah diceritakan banyak penulis. Saya tidak ingin mengulanginya di sini. Bacalah karya B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971).
9 Muslim menganggap BPUPKI lebih sah daripada PPKI. Tuntutan berulang-ulang untuk mengembalikan Piagam Jakarta terutama didasarkan pada keyakinan ini. Untuk perincian pandangan Muslim dan sikap terhadap kedua komite itu, lihat Anshari, *Piagam Jakarta*, khususnya Bab III (h. 49-68).
10 Pada pemilihan umum pertama pada 1955, ada empat partai Islam besar: Masyumi, Nahdlatul Ulama, PSII, dan Perti. Semua partai Islam pada masa itu menuntut basis Islam bagi negara.
11 Ridwan Saidi pernah memberitahu saya bahwa di kalangan modernis

Muslim, Natsir mungkin adalah pemimpin yang paling mahir menguasai bahasa asing. Ridwan berkata bahwa Natsir selalu mendapatkan nilai tertinggi dalam bahasa Latin, bahasa tersulit yang diajarkan di AMS. Bahasa Belandanya sempurna. Dia mengucapkan pidatonya di forum internasional dalam bahasa Inggris fasih. Percakapan dengan Ridwan Saidi pada 12 Desember 2001.

12 Sulastomo, "Islam, Demokrasi, dan Bung Hatta", *Kompas*, 9 Agustus 2002. Untuk uraian Hatta tentang Islam dan demokrasi lihat bukunya, *Islam, Masjarakat Demokrasi dan Perdamaian* (Jakarta: Tintamas, 1957) dan *Rentjana Dasar, Program dan Struktur Partai Demokrasi Islam Indonesia* (Bandung: Angkasa, 1967).

13 Untuk uraian Soedjatmoko tentang Islam, lihat bukunya, *Etika Pembebasan: Pilihan Karangan tentang Agama Kebudayaan Sejarah dan Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: LP3ES, 1984); untuk uraian Algadri, lihat bukunya, *Politik Belanda Terhadap Islam dan Keturunan Arab di Indonesia* (Jakarta: Haji Masagung, 1988); lihat juga versi Inggrisnya, *Dutch Policy against Islam and Indonesians of Arab Descent in Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1994).

14 Untuk informasi lebih jauh tentang Darul Islam, lihat C. van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia* (Den Haag: M. Nijhoff, 1981); Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behavior* (Berkeley: University of California Press, 1980); dan Nazaruddin Syamsuddin, *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh* (Jakarta: Grafiti, 1990).

15 Zainal Abidin Ahmad menjuduli bukunya *Membentuk Negara Islam* (Jakarta: Widjaya, 1956). Namun, dalam buku itu juga, dia menyatakan bahwa negara berdasarkan Pancasila boleh juga disebut negara Islam kalau Muslim mau menyebutnya demikian. Baca bukunya, khususnya h. 13-14.

16 Mohammad Natsir, *Some Observations Concerning the Role of Islam in National and International Affairs; an Address Originally Made before the Pakistan Institute of World Affairs with Subsequent Elucidatory Additions* (Ithaca: Southeast Asia Program Dept. of Far Eastern Studies Cornell University, 1954), h. 3-4. Lihat Mohammad Natsir, *Capita Selecta 2* (Jakarta: Pustaka Pendis, tanpa tanggal), h. 61-80.

17 Mohamad Roem, "Tidak Ada Negara Islam." Pertama kali diterbitkan dalam *Panji Masyarakat*, no. 386, 1983. Diterbitkan ulang dalam

Nurcholish Madjid dan Mohamad Roem, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid-Mohamad Roem*, ed. ke-2 (Jakarta: Djambatan, 2000), h. 2.

18 Tentang uraian Natsir mengenai Pakistan sebagai model ideal negara Islam lihat tulisannya *Some Observations*, dan tentang uraian Zainal Abidin, lihat tulisannya *Membentuk Negara Islam*, h. 18; tentang penolakan Sjafruddin terhadap Pakistan sebagai model, lihat Ajip Rosidi, *Sjafruddin Prawiranegara Lebih Takut Kepada Allah Swt.: Sebuah Biografi* (Jakarta: Inti Idayu Press, 1986), h. 142.

19 Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara* (Jakarta: DDII, 2000), h. 22. Natsir terkesan dengan status Ratu Inggris sebagai kepala Gereja.

20 Abu Hanifah, *Kedudukan Agama dalam Negara2 Modern dan Merdeka* (Yogyakarta: Kementerian Agama R.I., 1948), h. 20.

21 "Anggaran Dasar, Anggaran Rumah Tangga, Tafsir Azas, Program Masyumi", Jakarta, Masyumi, 1953, Pasal II. A.

22 Ibid. Pasal II. B.

23 Lihat *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945 – 22 Agustus 1945*, ed. ke-3 (Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1995).

24 Catholic University of America. *New Catholic Encyclopedia*, ed. ke-2, vol. 13 (Washington D.C.: Catholic University of America, 2002), h. 866.

25 Frank Bealey dan Allan G. Johnson, *The Blackwell Dictionary of Political Science: A User's Guide to Its Terms* (Malden: Blackwell Publishers, 1999), entri "theocracy", h. 320.

26 Abdullah Saeed, "The Official Ulema and Religious Legitimacy of the Modern Nation State", dalam *Islam and Political Legitimacy*, disunting oleh Shahram Akbarzadeh dan Abdullah Saeed (New York: RoutledgeCurzon, 2003), h. 17.

27 Ruhollah Khomeini, *Islamic Government* (Rome: European Islamic Cultural Centre, 1983).

28 Mereka mengemukakan beberapa contoh, misalnya: menunjuk Ratu sebagai Kepala Gereja Anglikan dalam kasus Inggris, dan membolehkan *chaplain* khusus di Kongres dan ketentaraan dalam kasus Amerika.

29 Harus dicatat di sini bahwa eksponen Model 1 jarang membicarakan syariat sebagai kitab hukum yang tidak boleh atau tidak bisa diubah, seperti yang biasa dipraktikkan oleh fundamentalis. Syariat hanyalah

sekadar hukum yang, seperti hukum lain di dunia, bisa berubah. Syariat tidak sepenuhnya produk ilahi. Ia sebagian ilahi sebagian manusiawi. Sumber syariat, Alquran, bersifat ilahi tapi penerapannya didasarkan murni pada penafsiran manusia dan pemahaman konteks historis. Rasjidi mengingatkan akan prinsip jurisprudensi yang berbunyi "hukum bergantung pada penyebabnya" (*al-hukmu yaduru ma'a 'illatihi wujudan wa 'adaman*), yang berarti bahwa setiap pasal syariat harus tunduk pada manfaatnya bagi umat manusia (lihat Mohamad Rasjidi, *Keutamaan Hukum Islam* [tanpa tanggal], h. 27).

30 Untuk pembahasan lebih jauh tentang isu ini, lihat Qamar-ud-Din Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyyah* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1973).

31 Alquran, 2:30.

32 Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, h. 11.

33 P. J. Vatikiotis, *Islam and the State* (London dan New York: Croom Helm, 1987), h. 36.

34 Seperti misalnya *dawlah umawiyyah* dan *dawlah 'abbasiyyah*, yang masing-masing berarti pergantian Ummayad dan Abbasid.

35 Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), h. 4.

36 Rozikin Daman, *Hukum Tata Negara: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Grafindo Persada, 1993), h. 1.

37 Namun, seperti dijelaskan Geertz, ada makna lain kata itu seperti "istana", "ibukota", dan "kota". Tapi semua ini dipakai dalam konteks berbeda. Lihat Geertz, *Negara*, h. 4.

38 Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, h. 11.

39 Menarik dicatat bahwa pada masa mudanya, Natsir menulis beberapa artikel tentang Mu'tazilah, selain filsuf Muslim lain seperti al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rushd. Lihat misalnya "Rasionalisme dalam Islam dan Reaksi Atasnya: Aliran Paham Mu'tazilah dan Ahlissunnah", dalam *Capita Selecta I*, h. 177-205. Rasionalisme Natsir, saya pikir, berakar pada pembacaan liberal atas peradaban Islam klasik.

40 Begitu penting mereka memandang keberadaan negara, sehingga mereka mendukung pandangan Islam klasik bahwa pendirian negara adalah kewajiban publik (*fard kifayah*), dan bahkan ia "hampir menjadi *fard 'ain* yang merupakan kewajiban bagi setiap individu Muslim." Mohammad Natsir, *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Media Da'wah, 2001), h. 64.

41 Kata "sekularisme" diperkenalkan George Jacob Holyoake (1817-1906) pada pertengahan abad ke-19. Kata itu dipakai khusus dalam dunia politik dan aslinya berarti pemisahan agama dan politik. Namun, setelah kata itu kemudian dipakai dalam berbagai disiplin ilmu, maknanya menjadi sangat kabur.

42 Pemakaian dan penjabaran istilah-istilah ini dalam dunia Muslim bisa dibaca dalam Aziz Azmeh, *al-'Almaniyyah min Manzur al-Mukhtalaf* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1992); Mohammed Arkoun, *Al-'Almanah wa al Din: al-Islam, al-Masihiyyah, al-Gharb,* ed. ke-2 (London: Dar al-Saqi, 1993); Muhammad 'Imarah, *Al-Islam wa al-'Urubah wa al-'Almaniyyah* (Beirut: Dar al-Wahdah, 1984); Azzam Tamimi, *Islam and Secularism in the Middle East* (London: Hurst & Co., 2000); dan Scott Morrison, "Almaniya, Laiklik and Democracy in Egypt and Turkey", dipersiapkan untuk Pertemuan Tahunan American Political Science Association, San Francisco, California, 29 Agustus – 2 September 2001.

43 Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, h. 62.

44 Ahmad, *Membentuk Negara Islam*, h. 88.

45 Wawancara Merle C. Ricklefs dengan Rasjidi pada 7 September 1977.

46 Dikutip dalam C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia: Five Essays* (Den Haag: W. van Hoeve, 1958), h. 223.

47 Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945-1965* (Jakarta: Grafitipers, 1987), h. 362. Untuk perincian tentang sejarah dan peran awal kementerian ini, lihat Deliar Noer, *Administration of Islam in Indonesia* (Ithaca, N.Y: Cornell Modern Indonesia Project, 1978).

48 B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971), h. 106.

49 Wawancara Merle C. Ricklefs dengan Mohammad Natsir, 14 Agustus 1977.

50 Abu Hanifah, *Kedudukan Agama dalam Negara-Negara Modern dan Merdeka* (Yogyakarta: Kementerian Agama R.I., 1948), h. 19.

51 Ibid., h. 20.

52 Seperti dikatakan Boland dan Noer, ada penolakan sangat keras terhadap kementerian itu dari baik Muslim "sekular" maupun non-Muslim. Sementara Muslim "sekular" menganggapnya terlalu mahal untuk Republik baru itu, non-Muslim, khususnya Kristen, melihatnya sebagai tancapan kuku sebuah negara Islam. Lihat Noer, *Administration*

of Islam, h. 14; Boland, *The Struggle*, h. 106.

53 Mohamad Saleh Suaidy, "Tjita2 Negara Islam", *Suara Partai Masyumi* 9, no. 4-5/6 (1954): 6-7.

54 Lihat misalnya dalam Vol. 9, no. 4-5/6 (1954).

55 Natsir berulang-kali menekankan bahwa Pancasila tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Lihat misalnya artikelnya, "Apakah Pantjasila dengan al-Qur'an Bertentangan Satu Sama Lain?" *Suara Partai Masyumi* 9, no 4-5/6 (1954): 3-5.

56 Ada tiga blok ideologis dalam Konstituante: Pancasila, Islam, dan Sosial-Ekonomi. Anehnya, komunis (PKI) tidak mendukung blok sosial ekonomi, seperti yang dilakukan partai-partai komunis kecil (misalnya, Acoma). Sebaliknya, mereka menyokong blok Pancasila. Tujuannya jelas, yakni membendung kelompok Islam.

57 Mohammad Natsir, *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Media Da'wah, 2001), h. 215.

58 Feith menganggap PNI (sekular) dan Partai Katolik (religius) bermusuhan dengan "liberalisme", yang berarti mereka tidak sepenuh hati menerima demokrasi liberal. Masyumi, sebaliknya, sangat terbuka dan tanpa syarat menyokong sistem demokratis liberal. Lihat buku Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1962), h. 38-39.

59 Zainal Abidin Ahmad, *Islam dan Parlementarisme*, ed. ke-3 (Jakarta: Antara, 1952), h. 16-19.

60 Dan mohonlah ampun bagi mereka. Dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam (segala) urusan. Jika kemudian kau mengambil keputusan, tawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang tawakal (Ali Imran:159); Hai orang yang beriman! Taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasul, dan orang-orang yang berkuasa di antara kamu. Dan bila kamu berselisih tentang sesebuah di kalanganmu sendiri, hendaklah kamu mengembalikannya kepada Allah dan Rasul. Jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian, itu lebih baik dan penyelesaian yang paling indah (An-Nisa':59) [*terj. H.B. Jassin*].

61 Ahmad, *Membentuk Negara Islam*, h. 41.

62 Alquran 3:159; 42:38.

63 Idham Chalid, *Islam dan Demokrasi Terpimpin* (Jakarta: Api Islam, 1965), h. 47-53.

64 Ahmad, *Membentuk Negara Islam*, h. 73.

65 Ibid. Nabi berkata: *Lan tajtami'a ummati 'ala dalalatin fa 'alaykum*

bi aljama' ah fa inna yadullahi 'ala al-jama'ah (UmatKu tidak akan sepakat mengenai bimbingan yang salah. Karena itu, kamu wajib bersama jemaah, dan tangan Allah ada di atas jemaah).

66 Ahmad, *Membentuk Negara Islam*, h. 248.

67 Ibid., h. 250; lihat juga Ahmad, *Islam dan Parlementarisme*, h. 52.

68 Noer, *Partai Islam*, h. 165.

69 Menurut Noer, kejatuhan kabinet Sjarifuddin dikarenakan Masyumi meninggalkan koalisi dengan Sjarifuddin, sementara kejatuhan kabinet Ali dikarenakan tekanan NU (lihat Noer, *Partai Islam*, h. 186 dan h. 258).

70 Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i-Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 226.

71 Ibid., h. 226.

72 Untuk pengakuan pribadi ketiga pendukung pemberontakan itu, lihat masing-masing Ajip Rosidi, *Sjafruddin Prawirangegara Lebih Takut Kepada Allah Swt: Sebuah Biografi* (Jakarta: Inti Idayu Press, 1986); Ajip Rosidi, *M. Natsir: Sebuah Biografi* (Jakarta: Girimukti Pasaka, 1990); dan Badruzzaman Busyairi, *Boerhanoeddin Harahap: Pilar Demokrasi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989).

73 I.N. Subagiyo, *Jusuf Wibisono, Karang di Tengah Gelombang* (Jakarta: Gunung Agung, 1980), h. 233. Reaksi Sukiman dan Wibisono juga bisa dibaca sebagai konflik yang tinggal menunggu waktu antara Jawa dan non-Jawa.

74 Idham Chalid, *Islam dan Demokrasi Terpimpin* (Jakarta: Api Islam, 1965), h. 58.

75 Ibid., h. 59.

76 Noer, Partai Islam, h. 378.

77 Lihat karya mereka, J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, ed. ke-3 (New York: Harper, 1962); A. Downs, *An Economic Theory of Democracy* (New York: Harper, 1957); R.A. Dahl, *A Preface to Economic Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1985).

78 Ahmad, *Membentuk Negara Islam*, h. 29.

79 Sjafruddin Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam* (Jakarta: Inti Idayu Press, 1986), h. 116.

80 Bagian II dan III "Program Perjuangan Masyumi" menyatakan bahwa "ekonomi negara harus didasarkan pada ekonomi terpimpin. Produksi dan distribusi barang dipelihara menurut rencana tertentu dan secara

luas didasarkan pada kesejahteraan rakyat". Sjafruddin secara sistematis menulis artikel berserial tentang ekonomi terpimpin di *Suara Masyumi* pada Juli dan Agustus 1954. Lihat *Suara Masyumi*, 10, 20 Juli 1954 dan 1, 10, 20 Agustus 1954. Istilah "ekonomi terpimpin" mungkin diambil dari buku B. de Jouvenel, *l'Economie Dirigee*, yang terbit pada 1948.

81 Ekonomi terpimpin sudah diperkenalkan pada 1952, ketika Masyumi menerbitkan *Program Perjuangan*. Sementara itu, Demokrasi Terpimpin Soekarno baru dikemukakan pada 1960.

82 Alquran, 7: 96.

83 Wawancara Merle C. Ricklefs dengan Sjafruddin pada 3 Agustus 1977.

84 Untuk perincian lebih jauh tentang pandangan revivalis akan ekonomi Islam, khususnya tentang riba, lihat Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation* (Leiden; New York: E.J. Brill, 1996).

85 Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan*, h. 264-265.

86 Deliar Noer, "Pendahuluan", dalam Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan*, h. xxix.

87 Ini adalah ayat al-Baqarah:275, yang menyatakan, "Orang yang memakan riba, tidak akan berdiri (kembali) (di hari kiamat), kecuali sebagai berdirinya orang kerasukan syaitan sehingga gila. Yang demikian itu karena mereka berkata: 'Perdagangan tiada lain daripada riba', sedangkan Allah telah menghalalkan perdagangan dan mengharamkan riba" [*terj. H.B. Jassin*].

88 Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan*, h. 283.

89 Alquran, 3:130.

90 Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan*, h. 286.

91 Ibid., h. 408.

92 George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1952), h. 154.

93 Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan*, h. 45.

94 Ibid., h. 21-22.

95 Ibid., h. 59.

96 Ibid., h. 57.

97 Feith, *The Decline of Constitutional Democracy*, h. 176.

98 Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme*, h. 223.

99 Natsir, *Agama dan Negara*, h. 89.

100 Feith, *The Decline of Constitutional Democracy*, h. 45.

101 Ayat ini terdapat dalam al-Ma'idah (5:51): "Hai orang yang beriman!

Janganlah kamu ambil orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman dan pelindung. Mereka (hanya) saling melindungi yang satu terhadap yang lain. Dan barangsiapa di antara kamu berpaling kepada mereka, ia pun termasuk golongan mereka. Sungguh, Allah tiada memberi pimpinan kepada kaum yang membangkang" [*terj. H.B. Jassin*].

102 Natsir, *Agama dan Negara*, h. 56. Lihat juga Mohammad Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia* (Bandung: Peladjar dan Bulan Sabit, 1969), h. 183-190.

103 Menarik dicatat bahwa artikel pertama Natsir yang diterbitkan adalah tanggapannya terhadap A.C. Christoffel, seorang penginjil Belanda yang menulis dengan negatif tentang Nabi Muhammad. Dalam artikelnya, Natsir membantah penginjil itu dan mengkritik orang Kristen yang dalam pandangannya sering salah memahami Islam. Artikel itu kini bisa dibaca dalam buku Natsir, *Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah: Kumpulan Karangan* (Jakarta: Girimukti Pasaka, 1988), h. 3-32.

104 Masyumi bergabung dalam kabinet Sjarifuddin setelah perombakan pada 11 November 1947, tapi pada 22 Januari 1948 menteri-menteri Masyumi meninggalkan kabinet. Lihat Susan Finch dan Daniel S. Lev, *Republic of Indonesia Cabinets, 1945-1965* (Ithaca: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program Dept. of Asian Studies Cornell University, 1965), h. 10-14.

105 Noer, *Partai Islam*, h. 182. Sebelum kemerdekaan, Natsir telah menulis artikel tentang Amir Sjarifuddin di mana dia menyerang karakter pribadi Sjarifuddin sebagai orang Kristen. Artikel itu berjudul "Ma Tukhfi Suduruhum...". Artikel itu kini terdapat dalam bukunya, *Islam dan Kristen di Indonesia*.

106 Seperti disebutkan terdahulu, setelah perombakan, Masyumi bergabung dalam kabinet Sjarifuddin tapi hanya selama dua bulan.

107 Jacques Leclerc, "Amir Sjarifuddin, Between the State and the Revolution" dalam Angus McIntyre, *Indonesian Political Biography: In Search of Cross-Cultural Understanding* (Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University, 1993), h. 22.

108 Hubungan antarpribadi eksponen Model 1 dengan non-Muslim juga sangat baik. Sjafruddin, misalnya, diketahui dekat dengan non-Muslim dan dikagumi di kalangan komunitas Katolik. Abu Hanifah sangat dekat dengan Amir Sjarifuddin. Mohamad Roem diketahui punya persahabatan sangat luas dengan pemimpin nasional non-

Muslim. Pendeknya, di tingkat individu, tampaknya tidak ada masalah hubungan antarpribadi antara Muslim dan non-Muslim.

109 Untuk uraian positif Natsir tentang non-Muslim lihat karyanya *Agama dan Negara*, h. 55-59; untuk uraian Zainal Abidin lihat karyanya *Membentuk Negara Islam*, khususnya h. 62-67.

110 Atau seperti pembedaan Warga Negara Indonesia (WNI) dan Warga Negara Asing (WNA), atau Warga Negara Indonesia Keturunan (WNI Keturunan). Semua ini untuk kepentingan administratif.

111 Ahmad, *Membentuk Negara Islam*, h. 65. Pandangan ini sama sekali berbeda dengan teori klasik (misalnya al-Mawardi), yang tidak membolehkan non-Muslim masuk militer.

112 Ibid., h. 64. Tidak seperti Natsir dan beberapa eksponen Model 1, Zainal Abidin Ahmad tidak menganggap perdana menteri sebagai kepala negara. Karena itu, katanya, diperbolehkan dalam Islam.

113 Di Negara Demokrasi Liberal, hak politik perempuan menjadi bagian penting dari prinsip kesetaraan dan hak-hak sipil. Di Amerika Serikat, misalnya, hak-hak politik perempuan telah diakui sepenuhnya sejak 1920, di Norwegia sejak 1921, dan negeri Belanda sejak 1922, di Prancis sejak 1944, dan di Italia, Jepang, dan Venezuela sejak 1946. (Lihat Kenneth Janda, Jeffrey M. Berry, dan Jerry Goldman, *The Challenge of Democracy: Government in America,* ed. ke-6 (Boston: Houghton Mifflin, 1999), h. 244.

114 Mohamad Roem, *Bunga Rampai dari Sejarah* 3 (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 53.

115 *Gema Islam*, no. 29. th. II, 1 April 1963, diterbitkan kembali dalam Hamka, *Tanja Djawab* I (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), h. 63.

116 Korespondensi lengkap antara kedua pemimpin dari generasi berbeda itu dapat dibaca dalam Nurcholish Madjid dan Mohamad Roem, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid-Mohamad Roem*, ed. ke-2 (Jakarta: Djambatan, 2000).

117 Diskusi lebih jauh tentang gerakan pembaruan kembali agama dan penolakan terhadap gagasan negara Islam terdapat di Bab IV dan V.

118 Robert Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy Vs. Control* (New Haven: Yale University Press, 1982).



4

MODEL 2
NEGARA DEMOKRASI AGAMA

Kita sudah melihat bahwa Model 1 gagal menjadi model alternatif pemerintahan ideal di Indonesia. Visi model itu tentang hubungan agama-negara tidak bisa diterapkan dalam masyarakat majemuk Indonesia. Pandangan Mohammad Natsir dan Zainal Abidin tentang kesetaraan dan hak politik minoritas tidak cocok untuk negara demokratis, yang menuntut kesetaraan menyeluruh bagi semua warga negara. Model 1 mungkin hanya cocok bagi mayoritas Muslim dengan pemahaman seragam tentang Islam, dan dengan minoritas yang bersedia hidup dengan pemahaman semacam itu. Dalam kenyataannya, persyaratan seperti itu jelas sulit, kalau bukan tidak mungkin, dipenuhi.

Kedua model berikut yang akan saya bahas dalam bab ini dan bab berikut adalah tanggapan langsung terhadap model yang sudah gagal itu. Kedua model ini sama-sama setuju akan pentingnya kesetaraan sebagai prinsip dasar pluralisme politik. Namun, keduanya berbeda dalam pandangan tentang hubungan antara agama dan negara. Yang satu menginginkan peran penting negara dalam menentukan kehidupan religius rakyat, yang lain mengusulkan agar negara bersifat netral. Kedua model itu, yang saya sebut "Negara Demokrasi Agama" (NDA) dan "Negara Demokrasi Liberal" (NDL), muncul bersamaan,

tapi keduanya berkembang secara dinamis dengan arah yang berbeda. Yang pertama dominan pada era Soeharto dan diterima pada sebagian besar Muslim, yang kedua masih terbatas pada wacana intelektual, khususnya di kalangan generasi muda Muslim.

MUNCULNYA MODEL 2

Bicara secara umum, Model 2 adalah upaya generasi muda Muslim santri untuk membenarkan atau menjustifikasi model pemerintahan yang dibangun rezim Orde Baru. Kata "membenarkan" mungkin tidak sepenuhnya tepat, karena berkonotasi negatif. Namun, juga tidak sepenuhnya tidak akurat karena banyak pendukung Model 2 secara langsung atau tidak langsung menyokong Soeharto dalam proyeknya membangun pemerintahan baru. Seperti akan segera kita lihat, banyak pendukung Model 2 bergabung dengannya dalam membangun negeri.

Sejak awal sekali dalam pemerintahannya, Soeharto prihatin dengan masalah bagaimana mengonsolidasi unsur-unsur kebangsaan yang terfragmen secara ideologis. Setelah kehancuran Komunisme dan keruntuhan Soekarno pada 1967, konsolidasi nasional menjadi lebih mudah. Faksi-faksi militer bersatu di bawah satu komando, sementara partai-partai politik terkontrol sepenuhnya. Ideologi-ideologi politik, khususnya Nasionalisme, Komunisme, dan Islamisme tidak diberikan kesempatan untuk berkembang, sebaliknya, Soeharto mulai menciptakan satu ideologi nasional yang baru.[1]

Pancasila, ideologi baru itu, sebetulnya tidak baru dan tidak diciptakan Soeharto. Pancasila sudah ada sejak awal kemerdekaan. Pancasila juga dipakai oleh nasionalis untuk melawan ideologi impor seperti Islamisme, Komunisme, dan liberalisme. Namun, di tangan Soeharto, Pancasila diperkuat dan dirancang kembali untuk mempersatukan rakyat. Soeharto menganggap Pancasila ideologi penting, bukan hanya karena perannya sebagai perekat berbagai unsur nasional yang berbeda-beda, melainkan juga sebagai identitas negara Indonesia. Mewarisi kontroversi lama, Soeharto tahu bahwa identitas negara masih penting. Dia tidak mau Indonesia disebut negara sekular, atau negara agama.[2] Dengan Pancasila, dia percaya

negeri itu akan menjadi "religius", karena Pancasila memuat aspirasi religius rakyat.

Bagi sebagian Muslim, Model 2 mungkin adalah ironi; antara lain, ia disokong oleh Soeharto, orang yang dikecam karena salah mengelola negeri itu. Namun, kita harus membedakan model sebagaimana dikehendaki Soeharto, dan model sebagai set konstruksi teoretis oleh Muslim dalam konteks realitas politis yang mereka hadapi. Sebagai ciptaan Soeharto, model itu mungkin tidak bebas dari kepentingan politik pragmatisnya, tapi sebagai konstruksi realitas, ia bisa diterima sebagai fakta "objektif", karena ia diinginkan oleh banyak Muslim Indonesia. Pokoknya, kemunculan model itu sangat didorong oleh situasi sosio-politis. Transisi politik dari Soekarno bukan hanya berarti peralihan tata politik dari yang lama ke yang baru (yang menimbulkan istilah "Orde Lama" dan "Orde Baru"), melainkan juga berarti peralihan generasional antara Muslim santri lama dan baru. Memasuki 1970-an, generasi muda Muslim mulai muncul dan menciptakan atmosfer politik baru. Sebagian besar dari mereka terdidik di lembaga Islam tradisional dan sebagian meneruskan studi di universitas Barat. Pengetahuan mereka tentang ilmu-ilmu sekular seringkali sama baiknya dengan pengetahuan mereka tentang agama.

Di bawah pengaruh latar belakang seperti ini, serta faktor-faktor lain, generasi baru Muslim "kurang menaruh perhatian terhadap isu-isu lama, tentang perpecahan antara Ortodoksi dan Modernisme, atau tentang kesulitan-kesulitan hidup di dalam sebuah masyarakat yang makin multireligius".[3] Sebaliknya, mereka lebih bertekad menghadapi kehidupan baru, dengan pemikiran lebih terbuka dan liberal terhadap doktrin agama, dan kurang bercuriga terhadap sesama warga negara beragama lain. Mungkin karena ancaman komunis telah menyusut dan ketegangan ideologis pada umumnya tidak ada, generasi baru Muslim lebih prihatin terhadap isu pragmatis seperti modernisasi, pembangunan, dan demokratisasi. Dengan peralihan menyeluruh ini, tidak berarti mereka kurang berkomitmen pada agama dibandingkan sesepuh mereka. Bahkan, sebagian besar dari mereka adalah intelektual religius dan banyak yang menghormati tokoh-tokoh agama.

Sebagian besar pendukung Model 2 termasuk generasi baru Muslim yang masuk panggung politik pada awal 1970-an. Secara genealogis, mereka berasal dari latar belakang santri dan sejumlah besar adalah keturunan atau sanak saudara pendukung Model 1, dari baik Masyumi maupun NU. Namun, tidak seperti pendahulu mereka, mereka tidak begitu peduli dengan afiliasi ideologis. Sebagian besar dari mereka adalah intelektual religius yang berafiliasi dengan organisasi besar Islam. Generasi baru santri kemudian terbedakan menjadi dua kelompok dalam hal sikap mereka mengenai isu hubungan agama-negara. Yang pertama pada umumnya melihat pentingnya peran agama dalam negara, dan yang kedua menganggapnya kurang penting. Yang pertama menginspirasikan kelahiran Model 2, sedangkan yang kedua menginspirasikan Model 3.

Selama periode awal era Orde Baru, Model 2 disokong para pemimpin Muslim yang siap bekerjasama dengan Soeharto, baik sebagai sekutunya di kabinet, atau sebagai oposisi politik di parlemen. Mohammad Sjafaat Mintaredja (lahir 1921) dan Abdul Mukti Ali (1923-2004), misalnya, adalah sekutu. Mereka masing-masing menjadi Menteri Sosial dan Menteri Agama. Mintaredja lahir di Bogor dan dididik di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Dialah pendiri Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan ketuanya yang pertama (1947-1950). Mintaredja juga tercatat atas perannya sebagai ketua Parmusi, partai politik Islam yang diciptakan rezim Orde Baru. Mukti Ali adalah sarjana ternama yang ditunjuk sebagai Menteri Agama pada kabinet pembangunan pertama. Dia lahir di Cepu, Jawa Tengah. Pendidikan awalnya diselesaikan di pesantren dekat kampung halamannya dan dia melanjutkan pendidikan berikutnya di Universitas Karachi di Pakistan, serta Universitas McGill di Kanada, keduanya dalam Studi Islam. Namanya sering dikaitkan dengan proyek dialog antaragama. Dia juga dikenal atas perannya sebagai mentor gerakan *pembaruan Islam* yang muncul pada awal 1970-an.

Lukman Harun (1934-1999) dan Djarnawi Hadikusumo (wafat 1993), misalnya, adalah oposisi. Keduanya adalah pemimpin-pemimpin pertama Parmusi, dengan Hadikusumo sebagai ketua umum dan Harun sebagai sekretaris jenderal. Parmusi adalah partai Islam

yang dirancang untuk menggantikan Masyumi yang lama. Namun, sudah sejak pembentukannya, ia tidak mampu melepaskan diri dari pengaruh Soeharto yang terus-menerus mencoba mengontrolnya. Ketika partai itu menyelenggarakan kongres pertamanya dan memilih Mohammad Roem, pemimpin Masyumi yang menonjol, Soeharto menolak mengakui penunjukannya, dan sebaliknya menetapkan Mintaredja sebagai pemimpin generasi baru Muslim.

Lukman Harun lahir di Limbanang, desa kecil di Sumatra Barat. Dia masuk sekolah Muhammadiyah di kampungnya. Kemudian dia melanjutkan ke Universitas Nasional di Jakarta, jurusan ilmu politik. Setelah lulus, Harun terlibat dalam berbagai organisasi Islam. Pada awal 1960-an, dia mengetuai Majelis Pemuda Dunia (WAY – World Assembly of Youth), organisasi Islam internasional yang membuat dia sering berpergian ke berbagai negeri. Reputasi internasionalnya mulai menyebar, khususnya karena dia mengetuai Komite Solidaritas Islam (KSI). Lewat organisasi ini, dia menjalin kontak dengan pemimpin-pemimpin Muslim lain, termasuk Yasser Arafat dan Muamar Qadafi.

Dalam perjalanannya, Model 2 banyak disukai pemimpin Muhammadiyah. Mereka menyumbang banyak dalam merumuskan model ini. Mohammad Amien Rais (lahir 1944) dan Ahmad Syafii Maarif (lahir 1935), misalnya, adalah dua pemimpin Muhammadiyah yang bisa dianggap pemikir model tersebut. Keduanya pernah menjadi ketua organisasi itu: Amin dari 1995 sampai 2000, dan Maarif dari 2000 sampai 2005.

Amin belajar di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Dia mendapatkan gelar Master dari Universitas Nortre Dame dan doktor dari Universitas Chicago, Amerika, keduanya dalam ilmu politik. Sejak 1998, dia dianggap motivator reformasi untuk perannya menyingkirkan Soeharto dari kekuasaan. Pada tahun yang sama, dia mendirikan Partai Amanat Nasional (PAN), wahana yang membawanya menjadi ketua Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Pada 2004, dia bersaing memperebutkan kursi kepresidenan, tapi gagal.

Maarif lahir di Sampur Kudus, Sumatra Barat. Dia belajar di Sekolah Muallimin di Lintau dan lulus pada 1953. Dia melanjutkan

studi di Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan (IKIP), Yogyakarta, dan kemudian mendapatkan gelar pascasarjana di Amerika, pertama di Ohio (M.A.), dan kemudian Chicago (Ph.D.), keduanya dalam sejarah.

Pemimpin Muhammadiyah lain seperti Kuntowijoyo (1943-2005) dan Muhammad Dawam Rahardjo (lahir 1942) juga bisa dikategorikan sebagai pendukung Model 2. Dalam banyak tulisan mereka, mereka menekankan pentingnya punya basis agama untuk demokrasi. Kuntowijoyo lahir di Yogyakarta. Dia belajar di Klaten dan Surakarta, dan menyelesaikan gelar BA di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Kemudian dia melanjutkan studi pascasarjana di Amerika, jurusan sejarah, pertama di University of Connecticut (MA), kemudian di Columbia University (Ph.D.). Kuntowijoyo rajin menulis. Walaupun dia sejarawan, sebagian besar bukunya yang terkenal bersifat sastrawi.[4] Dua bukunya, *Identitas Politik Umat Islam* (1997) dan *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (1991) adalah sumber penting untuk menganalisis pemikiran religius-politiknya.

M. Dawam Rahardjo lahir di Solo. Seperti halnya Kuntowijoyo, dia belajar di Universitas Gadjah Mada dalam ilmu ekonomi dan kemudian mengejar karir sebagai bankir selama beberapa tahun di Bank of America. Walaupun terdidik dan terlatih dalam ekonomi dan bisnis, perhatian Dawam melampaui kedua disiplin itu. Dia mendalami filsafat dan sejarah. Pada Desember 1983, dia mendirikan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), dan lima tahun kemudian mendirikan jurnal ilmiah *Ulumul Qur'an*.

Beberapa pendukung Model 2 berlatar belakang NU. Pemimpin NU bersikap unik mengenai isu hubungan agama-negara. Di masa lalu, khususnya selama tahun-tahun awal kemerdekaan, posisi politik NU sangat jelas karena ia --bersama anggota-anggota lain partai-partai politik Islam-- menyokong Model 1. Namun, selama era Orde Baru, khususnya setelah 1980-an, posisi politik NU menjadi sangat fleksibel, terutama karena anggota-anggotanya sangat beragam, dari konservatif sampai liberal. Sejumlah besar pemimpin NU hidup di pesantren di desa-desa terpencil. Hanya sejumlah kecil dari mereka berpartisipasi dalam wacana politik Islam. Hal ini menjelaskan

mengapa tradisi penulisan di kalangan anggota NU tidak sekuat di Muhammadiyah. Pengamat biasanya menilai bahwa NU pada umumnya akomodasionis (atau, seburuk-buruknya, oportunis) terhadap negara. Ini khususnya tepat selama masa Soekarno, ketika para pemimpinnya sangat dekat dengan Soekarno. Keadaannya sangat berbeda selama era Soeharto, karena organisasi itu terpinggirkan. Barulah selama 1980-an, ketika Abdurrahman Wahid mengambil-alih kepemimpinan NU, organisasi itu bersikap akomodatif terhadap negara.

Abdurrahman Wahid sendiri bersikap kritis terhadap rezim Orde Baru, walaupun dia setuju dengan beberapa kebijakan Soeharto. Sebenarnya, Wahid sulit dianggap pendukung Model 2, karena dia, seperti bisa kita nilai dari tulisan-tulisannya, adalah pengkritik keras model negara agama. Lagi pula, dia juga dikenal sebagai pembela utama nilai-nilai liberal, termasuk nilai-nilai sekularisme.[5] Namun, NU lebih besar daripada Abdurrahman Wahid. Seperti telah saya katakan di atas, organisasi ini punya keanggotaan beragam, dari konservatif sampai liberal. Banyak pengamat mengklaim bahwa sebagian besar anggota NU paling tepat digambarkan sebagai moderat. Beberapa kiai seperti Achmad Siddiq mencoba menempatkan diri dalam posisi moderat seperti itu, atau, menurut istilahnya sendiri, posisi *tawassut*.[6] Serupa dengan posisi Siddiq adalah ulama yang tidak banyak terlibat dalam politik praktis Indonesia, seperti Sahal Mahfudh dan Ali Yafie.

Achmad Siddiq (1926-1991) lahir di Jember, Jawa Timur, dalam keluarga kiai. Ayahnya adalah kiai besar di Jember, dan abangnya, Machfoezh Siddiq, adalah ulama terkenal yang menjadi ketua NU (1937-1942). Selama 1950-an, Achmad Siddiq menjadi anggota DPR dan sejak 1970-an bekerja di Departemen Agama sampai dia mencapai posisi Ketua Kantor Wilayah Jawa Timur. Pada 1984, dia dipilih sebagai ketua umum NU, posisi yang dia pegang selama dua periode. Dia tercatat untuk kontribusinya menjadikan NU suatu organisasi independen yang tidak terkait dengan partai tertentu. Perubahan besar ini, yang dia lakukan bersama Abdurrahman Wahid, kemudian dikenal sebagai "kembali ke Khittah NU".[7]

Sahal Mahfudh (lahir 1937) adalah ketua umum NU saat ini. Dia

berasal dari Pati, Jawa Tengah, pangkalan banyak pesantren. Dia sendiri punya pesantren, yang dia warisi dari ayahnya. Mahfudh dididik di pesantren tradisional, tapi kemudian pergi ke Mekah, tempat dia belajar ilmu Islam lanjutan. Sejak 1980-an, dia menjadi ketua NU dan pada 1999 terpilih sebagai ketua umum. Sementara itu, Ali Yafie (lahir 1928) adalah pemimpin NU terkenal yang dikenal atas kepakarannya dalam jurisprudensi atau fiqh Islam. Dia lahir di Donggala, Sulawesi Tengah dan memulai karir profesionalnya di Pengadilan Agama di Ujung Pandang, tapi kemudian berkonsentrasi lebih pada kehidupan akademis. Pada 1965 dia menjadi Dekan Fakultas Ushuluddin di IAIN Ujung Pandang, posisi yang dia pegang sampai 1971. Dia menjadi ketua NU beberapa kali, dan ketika Siddiq wafat pada 1991, dia terpilih menjadi ketua umum, posisi yang dia pegang hanya beberapa bulan, menyusul pertentangannya dengan Abdurrahman Wahid. Mahfudh dan Yafie termasuk sedikit kiai NU yang menuliskan gagasan mereka dalam artikel dan buku.

Sejumlah kecil pendukung Model 2 adalah intelektual independen, yakni, mereka yang tidak terkait erat dengan baik Muhammadiyah maupun NU. Munawir Sjadzali (1925-2004) dan Adi Sasono (lahir 1943) termasuk di sini. Keduanya pernah menjadi Menteri; Munawir menjadi Menteri Agama di zaman Soeharto, dan Adi menjadi Menteri Koperasi dalam kabinet B.J. Habibie. Munawir lahir di Klaten, Jawa Tengah. Dia dididik di Solo dan menyelesaikan studinya di Mamba al-'Ulum di kota yang sama. Dia mendapatkan B.A. dari Exeter University, Inggris, dalam hubungan internasional, dan memperoleh gelar M.A. dari Georgetown University, Amerika, dalam ilmu politik. Sebelum menjadi Menteri, dia adalah dutabesar di Kuwait. Adi Sasono lahir di Pekalongan dengan latar belakang santri yang kuat karena kakeknya, Mohammad Roem, adalah pemimpin Masyumi tersohor. Dia lulus dari Institut Teknologi Bandung (ITB) dalam teknik sipil dan aktivis HMI ketika menjadi mahasiswa di Bandung. Seperti Dawam Rahardjo, Adi menaruh perhatian terhadap ekonomi serta isu-isu Islam.

Selama periode Orde Baru, intelektual-intelektual ini secara langsung atau tidak langsung menyokong Model 2. Dengan cara

mereka sendiri, negara Pancasila dibenarkan sebagai model ideal untuk Muslim Indonesia. Bagi mereka, ambisi Muslim lama untuk mengubah Pancasila sebagai dasar negara tidak lagi relevan. Sudah waktunya, kata mereka, berfokus lebih pada pembangunan dan stabilitas politik daripada ketegangan ideologis lama.

FONDASI MODEL 2

Fondasi Model 2 terdiri dari dua premis: penerimaan Pancasila sebagai dasar negara dan penolakan terhadap sekularisme. Pancasila sudah menjadi konsep yang dipertentangkan di kalangan Muslim Indonesia. Ia sering dianggap tidak Islami atau bahkan anti-Islam. Penolakan mereka terhadap Pancasila sebagai falsafah negara terutama didasarkan pada kecurigaan ini. Model 2 bertujuan mengubah sikap antagonistik seperti itu terhadap Pancasila. Ia berargumen bahwa Pancasila pada dasarnya baik. Pancasila tidak bertentangan dengan Islam, dan, bahkan, semua silanya cocok dengan doktrin Islam. Namun demikian, penerimaan Muslim atas Pancasila tidaklah gampang. Seperti akan segera saya tunjukkan, ada banyak faktor di belakang penerimaan itu.

Premis kedua adalah penolakan sekularisme, yang berakar pada keyakinan Muslim bahwa Indonesia adalah negeri religius yang rakyatnya sangat menghargai—atau terobsesi dengan—nilai-nilai agama. Tidak ada organisasi yang bisa menjamin penerapan nilai-nilai seperti itu lebih baik daripada negara. Sekularisme telah selalu dijabarkan sebagai musuh agama. Penolakannya dengan demikian adalah persyaratan mutlak bagi Muslim untuk membangun Negara Demokrasi agama.

Membenarkan Pancasila

Tidak seperti pendahulu mereka, pendukung Model 2 menerima Pancasila sebagai dasar final negara Indonesia. Ada latar belakang politis kompleks yang mendorong Muslim generasi itu menerima Pancasila. Salah satu faktor terutama adalah kebijakan Soeharto terhadap agama. Sejak awal, Soeharto ingin Pancasila menjadi satu-

satunya dasar negara. Pada mulanya, ada sedikit penentangan dari Muslim, tapi karena tidak banyak pilihan, mereka perlahan-lahan menyesuaikan diri dengan keadaan. Sikap akomodatif itu meningkat kuat ketika Soeharto mengusulkan Pancasila sebagai asas tunggal.[8]

Reaksi Muslim berbeda-beda terhadap gagasan asas tunggal. Ada yang waswas apakah menerima asas tunggal akan melanggar akidah mereka. Ada pula yang menerimanya, walaupun dengan banyak perdebatan. Organisasi Islam pertama yang menerima Pancasila adalah Nahdlatul Ulama (NU). Penerimaan NU atas asas tunggal mengagetkan banyak orang, bukan hanya karena NU sering dianggap sebagai organisasi konservatif, melainkan juga karena hubungannya dengan pemerintah bermasalah. Sejak Soeharto merebut kekuasaan politik pada 1967, NU praktis tidak punya tempat dalam pemerintahannya. Satu-satunya tempat yang didominasi anggota NU, yakni, Departemen Agama, kemudian diambil-alih dan diserahkan kepada kaum modernis atau mereka yang tidak berafiliasi dengan NU. Soeharto melakukan hal ini untuk menetralisasi kekuasaan NU di dalam pemerintahan.[9] Selama masa Soekarno, khususnya selama periode Demokrasi Terpimpin, NU menikmati hak istimewa menjadi salah satu unsur paling penting dalam Nasakom Soekarno.[10]

Justru dalam atmosfer sikap antagonis Soeharto itulah secara mengejutkan NU menerima Pancasila. Akan tetapi, NU punya alasan kuat melakukan hal itu; salah satunya adalah konflik internal di dalam tubuh NU sendiri. Setelah Pemilu 1982, anggota NU terpecah ke dalam dua blok: mereka yang menginginkan organisasi itu mundur dari politik praktis, dan mereka yang tidak mau mundur.[11] Setelah beberapa perdebatan, mereka yang mau mundur akhirnya menang lewat kongres nasional di Situbondo pada 1984. Sebuah deklarasi yang dikenal sebagai "kembali ke khittah" diumumkan. Ia menyatakan bahwa NU akan meninggalkan gelanggang politik praktis dan berkonsentrasi lebih sebagai organisasi religius murni (*jam'iyyah diniyyah*). Karena itu, NU tidak akan mewajibkan anggotanya mengikuti atau menjadi anggota partai tertentu, tapi menyatakan bahwa mereka bebas memilih partai politik mana pun yang ada. Seruan itu secara langsung ditujukan untuk mendiskreditkan PPP—

partai yang paling kuat terafiliasi dengan NU—dan juga memberikan tanda kepada Golongan Karya (Golkar) untuk membuka pintunya bagi dukungan NU.[12]

Tokoh paling penting di balik penerimaan asas tunggal adalah Abdurrahman Wahid dan Achmad Siddiq. Wahid dikenal sebagai pemimpin kharismatik dan kontroversial. Dia adalah putra Wachid Hasyim, salah satu pendukung kuat Model 1, dan cucu salah satu pendiri NU, Hasyim Asy'ari. Wahid belajar di Kairo dan Baghdad dan punya jaringan kontak yang luas dengan modernis Muslim serta tokoh sekular di Jakarta. Walaupun punya banyak kritik terhadap negara Pancasila, dia juga memainkan peran penting dalam meyakinkan anggota NU bahwa Pancasila tidak bertentangan dengan Islam.[13] Di kongres nasional Situbondo, Siddiq dan Wahid diangkat sebagai ketua umum. Siddiq menjadi ketua umum *suriyah* (dewan penasihat) dan Wahid ketua umum *Tanfiziyah* (dewan eksekutif).

Seperti halnya Wahid, Siddiq percaya tidak ada kontradiksi antara Islam dan Pancasila. Dia mendasarkan pandangannya pada tiga argumen. Pertama, dia menganggap Islam adalah agama yang mengajarkan moderasi atau apa yang dia sebut *tawassut* (jalan tengah). Doktrin paling penting dalam Islam, yakni, *tauhid*, adalah contoh jelas *tawassut*, karena ia adalah jalan tengah antara politeisme dan ateisme.[14] Dalam hal ini, penerimaan Pancasila itu seperti halnya pernyataan posisi *tawassut*, karena penolakan terhadapnya sama saja dengan mengambil sisi ekstrem. Kedua, Siddiq mengacu pada Alquran, khususnya Ali Imran:64, di mana Tuhan memerintahkan kita untuk "bersatu kata" (*kalimah sawa*). Dalam masyarakat yang sangat majemuk seperti Indonesia, persatuan kata seperti itu bisa ditemukan dalam Pancasila. Karena itu, katanya, penerimaan atas asas tunggal bukan hanya bersifat defensif, melainkan memang diinginkan.[15] Ketiga, Siddiq menetapkan suatu analogi hukum (*qiyas*) yang berakar pada fiqh Islam di mana Pancasila—yang telah dipakai sebagai dasar negara selama 40 tahun—adalah seperti buah yang dimakan setiap hari oleh Muslim. Jadi, aneh dan tidak masuk akallah mempertanyakan apakah buah itu legal atau tidak.[16] Dengan analogi ini, Siddiq jelas ingin mengatakan bahwa mempertanyakan

Pancasila tidak relevan. Untuk membujuk sesama anggota NU, Siddiq menyatakan:

> Pancasila dan Islam bisa berjalan beriring dan saling melengkapi. Keduanya tidak bertentangan dan tidak boleh dipertentangkan. Tidak perlu memilih salah satu dan membuang yang lain…. Islam adalah agama wahyu sementara Pancasila adalah hasil pemikiran manusia…. NU menerima Pancasila bukan karena pertimbangan politik tapi lebih karena pertimbangan hukum Islam.[17]

Peran Siddiq dalam membenarkan kecocokan Islam dengan Pancasila sangat penting bagi anggota NU. Bukan penjelasannya yang penting bagi mereka, melainkan kharismanya. Dalam komunitas paternalistik seperti NU, posisi dan kharisma seseorang sangatlah penting. Siddiq adalah ketua umum *suriyah* dan secara religius dia lebih bisa dipercayai daripada siapa pun dalam organisasi itu.

Tidak seperti NU, Muhammadiyah menerima asas tunggal dengan lebih enggan. Ada beberapa pemimpin dan anggota organisasi itu yang menolak menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas negara Indonesia. Malik Ahmad, wakil ketua organisasi itu, misalnya, lebih suka melihat Muhammadiyah dibubarkan daripada menerimanya.[18] Hal ini dapat sepenuhnya dipahami karena Muhammadiyah adalah organisasi modernis yang ikatan emosionalnya pada Masyumi sangat kuat. Jadi, beberapa pemimpin Muhammadiyah menganggap Pancasila suatu ideologi sekular yang bisa merugikan akidah Muslim. Beberapa rapat internal mengenai isu ini selalu berakhir tanpa keputusan. Solusinya dicari Fahmy Khatib, salah satu pemimpin yang dihormati, dengan memohon kepada Soeharto untuk memberikan pengecualian bagi Muhammadiyah. Pada 6 Agustus 1983, didampingi pemimpin-pemimpin lain, Fahmy mengunjungi Soeharto. Berikut adalah bagian dari pembicaraannya dengan Presiden sebagaimana direkam oleh Lukman Harun, pemimpin Muhammadiyah yang lain:[19]

Fahmy : "Saya dari Muhammadiyah juga Pak, dan mohon bantuan Bapak mengenai 'Asas Tunggal.'"
Soeharto : "Toh semuanya harus terima."
Fahmy : "Berat Pak untuk organisasi Islam [seperti Muhammadiyah]."
Soeharto : "Kan mengenai Islam dapat ditempatkan di [seksi] tujuan dan lain-lain."

Pertemuan dengan Soeharto adalah puncak dari berbagai upaya yang dilakukan pemimpin Muhammadiyah. Sebelum pertemuan Fahmy dengan Soeharto, pemimpin lain seperti ketua A.R. Fachruddin, Lukman Harun, dan Ismail Suny telah memohon kepada pejabat-pejabat pemerintah, termasuk Menteri Agama Munawir Sjadzali, Menteri Kesejahteraan Rakyat Alamsyah Ratuprawiranegara, dan Sekretaris Kabinet Moerdiono, agar Muhammadiyah dikecualikan dari asas tunggal.[20] Tapi semua pejabat itu memberikan jawaban yang sama—bahwa tidak akan ada negosiasi tentang asas tunggal, dan satu-satunya orang yang bisa mengubah hal ini hanya presiden.

Menghadapi kebuntuan seperti itu, Muhammadiyah tidak punya pilihan lain selain menerimanya. Kemudian, setelah beberapa kali rapat internal, organisasi itu akhirnya menerima Pancasila. Deklarasi penerimaannya kemudian diumumkan pada kongres nasional ke-41 Muhammadiyah di Surakarta pada 7-11 Desember 1985. Soeharto, yang menghadiri kongres, memberikan pidatonya dan menyatakan kepuasannya dengan mengatakan bahwa dia adalah bagian dari Muhammadiyah.[21] Sejak kongres itu, Muhammadiyah tidak lagi mempertanyakan keabsahan Pancasila. Bahkan, yang kita saksikan setelah itu adalah gelombang persetujuan dari pemimpin-pemimpinnya bahwa asas tunggal adalah dasar terbaik untuk orang Indonesia, dan negara Pancasila adalah model pemerintahan terbaik untuknya.

Ahmad Syafii Maarif termasuk intelektual yang menganggap Pancasila secara intrinsik baik. Sebagai konsep normatif, Pancasila tidak bertentangan dengan Islam; bahkan, semua prinsipnya dapat diterima Islam.[22] Dia mengacu pada Achmad Siddiq, pemimpin NU,

yang berkata bahwa Indonesia dengan Pancasilanya adalah bentuk final negara untuk Muslim.[23] Pancasila, kata Maarif selanjutnya, terbukti dalam sejarahnya telah menjadi penyelamat dari bahaya potensial disintegrasi.[24] Dia tidak menyangkal bahwa Pancasila telah dipandang negatif oleh kaum Muslim, akibat kaitannya yang kuat dengan Soeharto. Tapi Maarif meminta kaum Muslim untuk membedakan Pancasila sebagai konsep filosofis dengan Pancasila sebagai ideologi politik yang di(salah)gunakan oleh rezim Orde Baru. Dia percaya bahwa sebagai konsep filosofis, Pancasila adalah sumber pedoman yang luhur. Kebaikan Pancasila, katanya, adalah bahwa rumusannya ringkas, tapi mencakup semua aspek besar kehidupan manusia. "Ia adalah inovasi tertinggi yang pernah diciptakan oleh para pendiri negeri ini".[25]

Di antara pemimpin Muhammadiyah dan mungkin di antara semua intelektual Muslim di Indonesia, Kuntowijoyo mungkin adalah pemimpin Muslim yang paling fasih dalam menjustifikasi Pancasila untuk Islam. Dia membaktikan sebagian tulisannya untuk menjelaskan masalah penting ini. Dia berargumen bahwa Pancasila adalah "objektifikasi" Islam. Dengan "objektifikasi", dia memaksudkan metode ilmiah untuk mencari jalan tengah sehingga orang tidak jatuh ke dalam ekstremitas. Dia merumuskannya sebagai "melihat sesuatu secara objektif", yakni, memperlakukan objek sebagaimana adanya dan bukan sebagaimana diinginkan.[26] Dia memandang Pancasila sebagai objektifikasi semua agama di Indonesia. Semua sila dalam Pancasila mewakili prinsip-prinsip utama agama-agama itu. Karena itu, Pancasila adalah objektifikasi Islam. Dia menulis:

> Pancasila dinyatakan tidak sekular, tapi juga bukan agama. Sebagai ideologi Pancasila adalah objektivikasi dari agama-agama. Ini berarti bahwa unsur-unsur objektif agama-agama ada dalam Pancasila.... Kita berpendapat bahwa Pancasila adalah objektivikasi Islam. Esensi (hakikat) Islam dan Pancasila tidak bertentangan, tetapi kenyataannya eksistensinya (sejarahnya) dapat saja keduanya dipertentangkan terutama untuk melayani kepentingan-kepentingan kelompok sosial. Meskipun, harus sekali lagi dicatat

> bahwa Islam adalah agama dan Pancasila adalah ideologi. Sering dinyatakan bahwa Pancasila tidak akan menjadi agama, demikian pula agama tidak akan menjadi ideologi.[27]

Isu bahwa Pancasila akan menggantikan status agama sangat populer di kalangan Muslim Indonesia selama paruh pertama 1980-an. Nyatanya, kekhawatiran itu tidak berdasar, karena Soeharto sendiri berulangkali menyatakan bahwa Pancasila tidak akan pernah menggantikan agama dan tidak akan pernah menjadi agama.[28]

Seperti bisa kita lihat, di tangan pendukung Model 2, Pancasila telah ditafsirkan ulang sedemikian rupa sehingga ia menjadi konsep politik dengan kandungan agama yang kuat. Dengan kata lain, ia tidak lagi "sekular" seperti yang dahulu dicoba-gambarkan oleh pendukung Model 1. Lebih penting lagi, Pancasila juga dianggap lebih cocok mengakomodasi demokrasi daripada ideologi Islam. Alasannya, ia telah melampaui perbatasan religius dan ideologis. Sebagai intelektual yang telah mengalami tradisi demokrasi Barat, pendukung Model 2 sadar penuh bahwa demokrasi tidak bisa didirikan di atas ideologi Islam, karena Islam akan otomatis menyingkirkan partisipasi masyarakat beragama lain. Pancasila, kata mereka, lebih sesuai dengan demokrasi tanpa dirinya sendiri melukai nilai-nilai fundamental Islam.

Menolak Sekularisme

Eksponen Model 2 pada umumnya memahami sekularisme sebagai doktrin filosofis sekaligus politis yang memisahkan agama dengan urusan dunia. Bisa dikatakan bahwa semua pendukung Model 2 menolak sekularisme. Argumen mendasar mereka adalah bahwa Islam tidak mengakui pemisahan seperti itu. Diilhami oleh beberapa pembaru Muslim Timur Tengah, mereka mengembangkan gagasan bahwa Islam adalah agama dan negara (*din wa dawlah*).[29] Amien Rais, misalnya, percaya bahwa doktrin Islam tentang unifikasi (agama dan politik) berakar pada Alquran, khususnya al-An'am:162, yang menyatakan bahwa hidup dan mati Muslim adalah demi Tuhan. Ayat itu, kata Amin, jelas menolak kompartmentalisasi pemikiran

Muslim ke dalam kehidupan duniawi dan rohani.[30] Dia menulis:

> Islam tidak memberikan tempat bagi sekularisasi, karena agama wahyu ini memang tidak mengenal dikotomi secara tegar antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat, antara yang profan dan yang sakral, antara yang imanen dan yang transendental. Universalitas dan sentralitas Islam bagi kaum Muslimin dalam kehidupan mereka merupakan ajaran terpenting yang tidak dapat ditawar lagi.[31]

Bagi Amin, sekularisme, dalam bentuk apa pun, buruk. Dia berpandangan bahwa tak ada bedanya antara "sekularisasi" dan "sekularisme". Bahkan kalau pun ada perbedaan seperti itu sifatnya dangkal karena pada akhirnya "sekularisasi adalah ideologi, yakni, ideologi sekularisasionisme".[32] Mengutip Muhammad al-Bahi, intelektual Mesir, Amin membedakan dua jenis sekularisme: sekularisme moderat dan sekularisme radikal. Yang pertama "menganggap agama sebagai urusan pribadi yang hanya berkaitan dengan aspek spiritual umat manusia dan karena itu tidak boleh campur tangan dalam urusan publik seperti politik dan hal-hal duniawi lain". Yang kedua menyerang agama karena dianggap musuh kemajuan.[33] Baik sekularisme moderat maupun sekularisme radikal, menurut Amin, tidak punya tempat dalam Islam.[34]

Argumen lain dalam penolakan Amin terhadap sekularisme adalah fakta bahwa sekularisme makin kehilangan dasar sosialnya. Mengacu pada penemuan-penemuan mutakhir ilmu sosial, Amin berargumen bahwa dunia tidak menjadi makin sekular—seperti yang diperkirakan sosiologis terkenal seperti Max Weber dan Emile Durkheim—melainkan menjadi semakin religius. Kebangkitan kembali agama-agama di seluruh dunia adalah bukti kuat bahwa teori sekularisasi tidak bisa dipertahankan. Fakta itu, kata Amin, sesuai dengan apa yang telah dikecam Islam.[35]

Bagi Maarif, bahaya sekularisme Barat adalah bahwa ia bergantung terlalu banyak pada nalar manusia. Dalam pandangannya, sekularisme adalah "sebuah pola di mana semua urusan duniawi

sepenuhnya diserahkan kepada nalar manusia tanpa mengaitkannya dengan transendensi moral".[36] Dalam tulisan-tulisannya, Maarif menekankan makna filosofis sekularisme lebih daripada dimensi politiknya. Baginya, sekularisme secara fundamental bertentangan dengan semua agama, tidak hanya dengan Islam. Dia memberikan contoh bagaimana jalan pemikiran manusia sekular cenderung mengabaikan nilai-nilai religius transendental, karena agama dianggap irasional. Bahkan lebih buruk lagi, kata Maarif, karena manusia sekular menganggap nalar manusia adalah tolok ukur segala sesuatu, standar moral pun menjadi relatif.[37]

Argumen penting dikemukakan M. Dawam Rahardjo, yang menganggap sekularisme bukan hanya anti-agama, melainkan secara potensial juga antidemokrasi dan anti-hak-hak asasi manusia. Dia menunjukkan betapa sekularisme di Prancis dan Amerika telah melanggar nilai-nilai demokratis dan hak-hak asasi manusia beragama. Dawam menunjuk pada kasus jilbab di Prancis sebagai pelanggaran nilai-nilai demokratis. "Bagaimana Anda bisa mengklaim demokrasi, sementara melarang orang memakai pakaian mereka?"[38] Kasus serupa bisa ditemukan di Amerika, ketika negara melarang sekolah mengajarkan agama. Menurut Rahardjo, itu pada dasarnya bertentangan dengan hak-hak asasi manusia untuk mengenal agama sendiri. Dia berargumen bahwa mengajarkan agama di sekolah umum adalah bagian dari kewajiban negara. Ketika saya bertanya kepadanya versi yang mana dari ajaran agama yang harus diajarkan kepada murid, dia hanya menjawab, "yang liberal, harus yang liberal".[39] Dengan "yang liberal", yang dia maksudkan adalah kebijakan nonrestriktif dalam mengajarkan doktrin agama tertentu.

Eksponen Model 2 seringkali enggan menerima demokrasi liberal di mana sekularisme tertanam secara inheren. Sebagai konsep prosedural, mereka tidak punya masalah dengan demokrasi Barat. Bagi mereka, mekanisme demokratis seperti pemilihan umum, sistem parlementer, lembaga kepresidenan, dan kedaulatan rakyat adalah hal-hal yang tidak perlu diperdebatkan lebih jauh. Yang menjadi masalah utama dalam demokrasi liberal, kata mereka, adalah karakter liberalisme Barat, yang cenderung sekular. Sekularisasi --yakni,

pemisahan agama dan negara-- bagaimana pun pemahamannya, bertentangan dengan intisari ajaran Islam. Karena itu, penerimaan terhadap demokrasi liberal, kata mereka, sangat bergantung pada sejauh mana Muslim bisa menentukan hubungan agama-negara.

HUBUNGAN AGAMA-NEGARA

Dengan kedua fondasi itu, Model 2 menggariskan dua hal. Pertama, menolak konsep negara Islam yang sebelumnya dianut pendukung Model 1: dan kedua, mendukung penerimaan agama oleh negara. Melalui tulisan, pidato, dan wawancara mereka, pendukung Model 2 terus berkampanye demi kedua fondasi itu. Seperti akan segera kita lihat, mereka mengembangkan argumen untuk menolak gagasan negara Islam sebagai konsekuensi penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya basis politik bagi negara Indonesia. Begitu pula, untuk meyakinkan diri mereka bahwa negara Pancasila tidak akan menjadi negara sekular, mereka mendukung setiap kebijakan dan rancangan undang-undang yang bertujuan menetapkan fungsi agama di ranah publik. Berbagai rancangan hukum yang kontroversial seperti RUU Perkawinan, RUU Peradilan Agama, dan RUU Sistem Pendidikan Nasional, semuanya disokong oleh pendukung Model 2. Mereka percaya bahwa hanya dengan cara sedemikianlah negara bisa dicegah menjadi sekular.

Menolak Negara Islam

Konsep negara Islam tidak pernah secara terbuka dikritik oleh pendukung Model 1. Bahkan intelektual "liberal" seperti Sjafruddin Prawiranegara dan Mohammad Roem berhati-hati dalam kritik mereka terhadap konsep ini. Mohammad Roem melancarkan kritiknya yang sangat hati-hati hanya pada akhir 1980-an, sebagai tanggapan terhadap pernyataan Amien Rais tentang isu itu.[40] Selama 1950-an, kritik terhadap negara Islam sebagian besar berasal dari Muslim abangan yang berafiliasi dengan partai-partai non-Islam. Sebelum 1970, tidak terbayangkan seorang pemimpin santri mengkritik konsep itu karena hal itu akan merusak kredensialnya.

Selain itu, hampir semua Muslim santri berafiliasi dengan partai politik Islam yang tujuan akhirnya adalah mendirikan negara Islam (atau lebih tepat, negara berbasis Islam). Sebaliknya, bagi pendukung Model 2, penolakan terhadap negara Islam telah menjadi bagian penting penerimaan mereka terhadap basis pluralis bagi negara Pancasila.

Penolakan terhadap konsep negara Islam dimulai pada periode awal rezim Orde Baru. Salah satu pengkritik Muslim mula-mula terhadap konsep itu adalah Muhammad Sjafaat Mintaredja. Kritiknya atas konsep itu bisa ditemukan dalam tulisan-tulisannya yang terbit pada awal 1970-an.[41] Mintaredja berargumen bahwa hampir tidak mungkin Muslim Indonesia akan mendirikan negara Islam, bukan hanya karena Indonesia adalah negeri pluralis dengan Undang-Undang Dasar yang tidak membolehkan mereka melakukan hal itu, melainkan juga karena gagasan negara Islam tidak bisa dipertahankan secara teologis. Pandangannya adalah bahwa Alquran dan Hadis—dua sumber paling berwenang dalam Islam—tidak berbicara tentang konsep itu, juga Alquran tidak menyuruh Muslim mendirikan model pemerintahan tertentu.[42] Mintaredja mengecam strategi politik Masyumi yang terlalu menekankan ideologi itu dan dengan demikian mengabaikan aspek lebih penting yang secara langsung dirasakan Muslim, termasuk masalah ekonomi dan kesejahteraan.[43] Ekonomi, katanya, tidak kalah penting daripada ideologi.

Kritik Mintaredja terhadap negara Islam adalah bagian dari kampanye reformis Islam yang telah dimulai pada akhir 1960-an. Walaupun Nurcholish Madjid tidak secara khusus berbicara tentang negara Islam, dia dikenal luas atas perannya sebagai pengkritik gigih ideologi Islam. Kritiknya yang keras terhadap partai politik Islam dan slogannya yang terkenal "Islam Yes, Partai Islam No" adalah kritik tidak langsung terhadap wacana dominan tentang negara Islam pada waktu itu.[44] Namun, kritik paling menonjol dan terang-terangan atas konsep itu sebetulnya baru dimulai pada awal 1980-an, ketika makin banyak intelektual Muslim yang menonjol dalam politik.

Tokoh paling bertanggungjawab mengarahkan debat ini adalah Amien Rais. Peralihan bermula pada November 1982 ketika majalah

Islam, *Panji Masyarakat*, menerbitkan wawancara dengan Amien. Sesaat setelah wawancara itu terbit dengan judul provokatif "Tidak Ada Negara Islam",[45] isu itu menyebar ke seluruh negeri. Tanggapan langsung datang dari pembaca-pembaca *Panji Masyarakat*. Seksi "Surat Pembaca" majalah itu selama berminggu-minggu penuh dengan komentar baik yang mendukung maupun yang mengecam wawancara itu. Menurut M. Syafii Anwar, penyunting majalah itu, edisi yang memuat wawancara itu cepat terjual habis dan banyak orang menghubungi kantor majalah itu untuk meminta lebih banyak kopi.[46] Salah satu tanggapan paling penting adalah artikel yang ditulis oleh Mohammad Roem—pemimpin Masyumi dan salah satu pendukung utama Model 1—yang terbit pada Februari 1983.[47] Mengherankan, Roem mendukung pernyataan Amin, walaupun argumennya diajukan dengan sangat hati-hati. Hal itu mungkin sekali dikarenakan Roem tidak mau menyakiti teman-temannya sesama Masyumi.[48]

Pada gilirannya, artikel Roem tanpa terduga menarik tanggapan dari banyak Muslim, mungkin sekali karena artikel itu mengagetkan mereka, sebab Roem dikenal sebagai pemimpin Masyumi ternama yang, selama 1950-an, biasa berjuang demi gagasan negara Islam. Salah satu tanggapan paling penting datang dari Nurcholish Madjid, yang ketika itu mahasiswa Ph.D. di University of Chicago. Nurcholish mengirimkan kepada Roem satu surat pribadi yang panjang, menyatakan pujian dan terimakasihnya kepada Roem karena menulis surat yang begitu menggugah. Roem segera membalas surat Nurcholish, dan selama enam bulan kedua intelektual dari generasi berbeda itu berkorespondensi, membahas isu-isu terkini Islam di Indonesia. Beberapa tahun kemudian, surat-surat mereka diterbitkan dan menjadi sumber penting untuk wacana politik Islam di Indonesia kontemporer.[49] Penting dicatat di sini bahwa tokoh-tokoh yang terlibat dalam korespondensi ini, Roem, Amin, dan Nurcholish, masing-masing mewakili tokoh berbeda dari model-model pemerintahan yang saya bahas dalam disertasi ini.

Dalam wawancara itu, Amin menyatakan bahwa tujuan pembangunan bangsa adalah mewujudkan kesejahteraan dan kehidupan

yang adil. Islam tidak secara khusus menyebutkan seperti apa kesejahteraan dan kehidupan yang adil itu, atau bagaimanakah keduanya harus dipelihara. Alquran dan Hadis hanya memberikan garis pedoman, sementara perinciannya dibiarkan bebas di tangan manusia. Dia menulis:

> *Islamic state* atau negara Islam, saya kira tidak ada dalam Al-Qur'an, maupun dalam Al-Sunnah. Oleh karena itu, tidak ada perintah dalam Islam untuk menegakkan negara Islam. Yang lebih penting adalah selama suatu negara menjalankan etos Islam, kemudian menegakkan keadilan sosial dan menciptakan suatu masyarakat yang egalitarian, yang jauh daripada eksploitasi manusia atas manusia maupun eksploitasi golongan atas golongan lain, berarti menurut Islam sudah dipandang negara yang baik.[50]

Amin mengkritik negeri-negeri yang memakai Islam sebagai falsafah mereka, tapi dalam kenyataan bukanlah negara yang baik. Dia menunjuk sebagai contoh bagaimana Arab Saudi mengklaim punya pemerintahan Islam, tapi menunjukkan diri sebagai citra negatif Islam. Bahkan, sistem monarki yang dianutnya, kata Amin, bertentangan dengan intisari sistem politik Islam.[51] Jadi, kata Amin, negara Islam tidak bergantung pada namanya, melainkan lebih pada bagaimana ia bisa sesuai dengan keadilan, kesetaraan, dan kemakmuran.

Penolakan terang-terangan Amin terhadap negara Islam sangat penting bagi perkembangan wacana politik Islam di Indonesia. Hal itu bukan hanya disebabkan dia adalah pemimpin Muhammadiyah, organisasi Islam terbesar kedua, melainkan juga karena dia sering dianggap sebagai aktivis Muslim dari golongan Masyumi.[52] Terobosan Amin membuka jalan bagi intelektual dan pemimpin Muslim lain untuk bergerak ke arah yang sama. Maka, setelah dia, kita lihat Munawir Sjadzali naik panggung dengan nada yang sama. Lebih tua daripada sebagian besar intelektual Muslim generasinya, Munawir terlibat dalam wacana intelektual Islam sangat belakangan. Hal itu terutama disebabkan posisinya sebagai pejabat negara di Departemen

Luar Negeri. Hanya setelah diangkat sebagai Menteri Agama dia menjadi makin dalam terlibat dalam isu-isu Islam.

Munawir sebenarnya sudah mulai mengkritik konsep negara Islam sejak 1950, ketika, dengan nama pena Ibnu Amatillah, dia menulis brosur tentang masalah negara yang berbasis Islam.[53] Namun, pada masa itu, dia hanya mempertanyakan konsep tersebut tanpa menolaknya dengan terus terang. Kritik dan penolakannya yang lebih serius atas konsep negara Islam hanya muncul pada pertengahan 1980-an, ketika intelektual baru Muslim, seperti Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Syafii Maarif, dan Amien Rais sudah memainkan peran besar. Sekitar waktu yang sama, Munawir diangkat sebagai Menteri Agama. Untuk tujuan itu, ia menulis beberapa artikel dan satu buku, yang kini menjadi karya besarnya.[54] Seperti Amin, Munawir berargumen bahwa Alquran tidak secara khusus meminta Muslim membangun bentuk pemerintahan tertentu. Ada banyak hal di dunia ini yang tidak harus dibereskan oleh agama. Para ahli fiqh Islam membagi urusan manusia ke dalam apa yang disebut *muʻamalah* (kegiatan duniawi) dan *ibadah*. Dalam ibadah, Muslim harus taat pada doktrin religius, tapi dalam *muʻamalah* mereka diberikan fleksibilitas dan kebebasan untuk melakukan apa yang mereka anggap baik. Urusan politik, kata Munawir, adalah bagian dari *muʻamalah*.[55]

Munawir mengkritik Muslim yang terlalu mengidealkan sejarah Islam dengan membayangkan kehidupan Islam mula-mula, khususnya pada zaman Nabi dan keempat khalifah pertama, sebagai model ideal yang harus ditiru setiap Muslim. Dia dengan keras mengkritik pemikir Pakistan, Abul A'la Mawdudi, atas penggambarannya yang terlalu positif tentang komunitas politik Muslim mula-mula. Munawir menulis:

> Dengan segala hormat kepada Abul A'la Mawdudi sebagai seorang pejuang Islam yang gigih dan juga seorang penulis yang sangat produktif, penulis harus mengakui bahwa pemikiran dasarnya tentang sistem politik Islam berisi sangat banyak ketimpangan dan kontradiksi. Dalam mengamati kehidupan politik umat Islam

> selama zaman al-Khulafa al-Rashidun, Mawdudi adalah seperti orang yang mengawasi Gunung Merapi dari kamar lantai keenam Hotel Ambarukmo di Yogyakarta. Memang, dari situ Merapi tampak sangat indah, terutama pada pagi yang cerah. Tapi, penulis tidak puas hanya melihat Merapi dari jauh, mari kita pergi ke utara ke pos pengamatan vulkanologis, di mana pemandangan tidak seindah seperti dari Hotel Ambarukmo. Dari pos itu, lereng curam jelas terlihat, dan kadang-kadang tercium bau belerang.[56]

Munawir ingin berargumen bahwa terlalu banyak idealisasi pengalaman politik Muslim mula-mula sangatlah berbahaya. Salah satu alasannya adalah bahwa politik, di mana pun dan kapan pun adanya, tidak bebas dari intrik dan kepentingan diri. Bagaimana bisa kita katakan bahwa kehidupan politik Islam mula-mula adalah contoh baik padahal kita tahu bahwa konflik dan perang adalah bagian dari kehidupan sehari-hari Nabi dan bahwa tiga *al-khulafa al-rashidun* (khalifah yang mendapatkan petunjuk) yang terakhir dibunuh dengan brutal? Faktor-faktor ini, kata Munawir, justru tambah meyakinkan kita bahwa Muslim mula-mula itu tidak lebih daripada "*political aninals*, seperti dapat kita lihat di setiap tahap sejarah. Mereka bukan *super human*".[57]

Bisa dikatakan bahwa kritik oleh generasi baru Muslim itu terhadap konsep negara Islam telah menjadi "pendobrak" kebekuan intelektual, yang merajalela sejak dominasi Masyumi atas wacana politik Islam di Indonesia. Seperti dikatakan Nurcholish, pernyataan Amin dan tanggapan positif Roem adalah mata rantai yang hilang dalam rantai pemikiran politik Islam.[58] Karena Masyumi dilarang dan pemimpinnya cenderung menjadi lebih eksklusif, Muslim santri dengan seenaknya dicap pendukung negara Islam. Akan tetapi, dengan kebangkitan generasi baru santri yang lahir dari keluarga Masyumi, pencapan seperti itu pelan-pelan mengurang. Dilihat dari titik pandang religius-politik, langkah maju ini sangat penting, khususnya dengan mengangkat beban psikologis Muslim dalam membangun kembali hubungan mereka dengan negara.

Penyatuan Agama-Negara

Seperti pendahulu mereka, pendukung Model 2 percaya bahwa untuk menghindar dari sekularisme, negara harus terlibat (tapi tidak dengan sendirinya harus campur tangan) dalam urusan agama rakyat. Keterlibatan negara penting karena penerapan doktrin agama tidak bisa tercapai dengan sempurna tanpa perlindungan dan pengawasan dari negara. Atas dasar ini mereka melihat peran penting yang dimainkan lembaga pemerintah seperti Departemen Agama (Depag), Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan Pengadilan Agama, serta lembaga-lembaga Islam lain yang disponsori negara. Bagi mereka, pembentukan Depag atau peran MUI bukan sekadar konsesi politik setelah kekecewaan Muslim akibat kekalahan mereka dalam beberapa debat konstitusional, melainkan juga dimaksudkan untuk menjaga agar negara tetap "religius".

Selama era Orde Baru dan bahkan sampai sekarang, pendukung Model 2 konsisten menyokong peran agama dalam negara. Mereka bertanya: Kalau bukan negara, siapa lagi yang akan melindungi agama dari sekularisasi? Karena alasan itulah mereka kemudian menyokong proses "ofisialisasi". Yang saya maksudkan dengan "ofisialisasi" adalah pembuatan undang-undang atau peraturan yang mengatur kepentingan agama. Sepanjang era Orde Baru, pendukung Model 2 mengusulkan dan menyokong beberapa RUU yang pada umumnya menguntungkan Muslim. Di sinilah dilema bisa ditemukan. Dukungan Muslim terhadap RUU keagamaan, yang mereka anggap antisipasi terhadap sekularisme, ditentang oleh anggota masyarakat agama lain. Ini ironik karena tantangan terbesar bukan datang dari kaum sekular, melainkan dari minoritas non-Muslim, yang oleh pendukung Model 2 dianggap bagian penting model itu.

Undang-Undang Perkawinan

Selain isu dasar negara, Undang-Undang Perkawinan mungkin adalah yang paling kontroversial dalam sejarah penyusunan undang-undang di Indonesia. RUU itu awalnya diajukan kepada DPR pada 30 Agustus 1973. Namun, ia ditantang oleh Muslim di dalam dan di

luar parlemen. Di dalam parlemen, ia ditolak oleh PPP (satu-satunya partai Islam), sementara di luar parlemen, ia diprotes sejumlah organisasi Islam dan intelektual Muslim.[59] Penolakan Muslim terutama didasarkan pada kekhawatiran terhadap bahaya potensial di dalam RUU itu, seperti menggantikan hukum perkawinan agama dengan hukum sekular.[60] Protes mereka terhadap RUU itu intens. Seperti dilaporkan *Tempo*, kampanye terhadap RUU itu dilancarkan dari masjid, radio, dan koran.[61] Demonstrasi menentang RUU sering dilakukan di dalam DPR dan di alun-alun.[62] Klimaks protes Muslim terjadi pada 4 Oktober 1973, ketika pemprotes mengambil-alih DPR, menimbulkan interupsi pada rapat-rapat.[63]

Walaupun demikian, pada 22 Desember 1973 RUU itu akhirnya diloloskan DPR dan ditandatangani beberapa minggu kemudian oleh Presiden. Ia kemudian dikenal sebagai UU Perkawinan 1974. Tapi ketika itu isi UU itu sudah berubah drastis. Tampaknya DPR dan pemerintah telah mendengarkan protes Muslim dan mereka akhirnya menerima tuntutan mereka.[64] Kini yang menjadi marah dan kecewa adalah Kristen, yang sebelumnya mendukung rancangan asli. Kini sebagian dari mereka menuduh bahwa UU Perkawinan 1974 bersifat partisan dan telah sengaja diubah untuk mengakomodasi Muslim. Mereka juga mengatakan bahwa UU itu adalah indikasi "kebangkitan kelompok-kelompok Islam untuk menerapkan Piagam Jakarta".[65] Jadi, seperti ditulis *Tempo*, sesuatu yang unik telah terjadi: "RUU yang dianggap melawan masyarakat Muslim kini menjadi undang-undang melawan masyarakat Kristen".[66]

Bagi pendukung Model 2 sendiri, RUU Perkawinan sebetulnya adalah dilema. Mereka akhirnya terbelah dalam menghadapi isu itu. Mereka yang berada di dalam birokrasi negara cenderung menerima RUU itu, dengan konsekuensi mereka menerima sistem sekular perkawinan. Sementara itu, mereka yang berada di luar pemerintahan cenderung menolaknya, hanya karena mereka tidak mau ada hukum sekular di dalam kehidupan mereka. Mintaredja dan Mukti Ali termasuk pemimpin Muslim yang menerima RUU itu. Mintaredja, yang ketika itu Menteri Sosial, menyatakan bahwa RUU itu, "produk pemikiran terbaik dan tidak bertentangan dengan Islam".[67] Tapi

segera menjadi jelas bahwa baik penerimaan Mintaredja maupun Ali diberikan di bawah tekanan karena posisi sulit mereka sebagai pejabat pemerintah. Dalam wawancara 20 tahun kemudian, Mukti Ali menyatakan bahwa walaupun dia adalah orang yang menyerahkan RUU itu ke DPR, dia melakukannya di bawah "tekanan tinggi".[68]

Kasus RUU Perkawinan itu menarik karena menunjukkan bagaimana Muslim pada umumnya menolak usulan pemerintah, yang sepenuhnya disokong Kristen, mengenai sekularisasi hukum perkawinan.[69] Bagi mereka, perkawinan adalah urusan sakral yang harus diatur agama dan bukan hanya urusan administrasi negara. Dengan mengabaikan pakar Muslim dan hukum perkawinan Islam, negara berperilaku seperti negara sekular, dan, karena itu, harus disanggah. Penentangan Model 2 terhadap usulan itu adalah bukti jelas bahwa mereka menolak sekularisme.

Walaupun demikian, RUU yang kemudian menjadi UU Perkawinan "Islam" itu punya dilema tersendiri bagi pendukung Model 2. Di satu pihak, dengan komitmen mereka terhadap prinsip negara religius, pendukung Model 2 menolak proses sekularisasi yang diupayakan negara. Tapi di lain pihak, usulan mereka untuk memasukkan hukum Islam ke dalam legislasi negara merangsang kecurigaan non-Muslim, yang menganggapnya semacam Islamisasi. Sangat jelas bahwa penolakan Muslim terhadap sekularisasi tidak disokong oleh masyarakat agama lain, yang tampaknya lebih suka basis sekular daripada religius. Pastilah, bagi non-Muslim, khususnya Kristen, sekularisme bukan masalah besar.[70] Bagi mereka, RUU Perkawinan yang tidak menyinggung-nyinggung agama jauh lebih baik daripada UU Perkawinan yang kemudian menjadi sangat "Islam".

Pengadilan Agama

Pengadilan agama bukan fenomena baru di Indonesia. Ia sudah ada sejak zaman kolonial. Secara resmi, ia didirikan oleh pemerintah kolonial pada 1882, dan terbatas di dua pulau saja, Jawa dan Madura. Akan tetapi, setelah kemerdekaan, permintaan akan pengadilan agama meningkat, dan segera menyebar ke pulau-pulau lain.[71] Pengadilan agama hanya mengurusi fiqh (jurisprudensi) Islam dan disebut *ahwal*

shakhsiyyah, yakni urusan yang berkaitan dengan urusan keluarga dan pribadi seperti perkawinan, perceraian, rujuk, warisan, *hadanah* (pengasuhan anak), dan *wakaf/hibah*. Hal-hal yang berkenaan dengan perdagangan, hukum pertanahan, dan pelanggaran kriminal tidak diatur oleh pengadilan agama, melainkan oleh hukum nasional.

Walaupun sudah lama ada, pengadilan agama adalah isu sensitif ketika dibawa ke tingkat politik-konstitusional. Ini terjadi pada 1988, ketika pemerintah mengajukan Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama (RUU-PA). Berbagai respons tiba-tiba menimbulkan bara di panggung politik Indonesia. Kristen dan sekular adalah kelompok paling aktif menyerang RUU itu. Mereka menganggapnya semacam Islamisasi dan diskriminasi terhadap minoritas non-Muslim. Sementara itu, bagi Muslim, itu sekadar konfirmasi terhadap apa yang sudah ada. Dengan legislasi resmi, kata mereka, posisi pengadilan agama Islam akan lebih mudah diatur.[72] Hanya setelah DPR akhirnya meloloskan RUU itu pada 20 Desember 1989 protes itu berakhir.[73]

Eksponen Model 2 termasuk mereka yang menyokong RUU itu. Muwawir Sjadzali sendiri adalah orang di belakang keberhasilan usulan itu. Ketika protes Muslim terhadap RUU itu meningkat liar, Munawir—ketika itu Menteri Agama—diutus Presiden ke DPR, di mana dia menjelaskan, di antara hal-hal lain, bahwa RUU itu bukan usulan mendadak, melainkan bagian dari penerapan bagian keempat dari Pembangunan Lima Tahun (Pelita), sesuai dengan UU No. 14, 1970. Di antara RUU lain yang dijadwalkan akan dibahas, RUU-PA adalah RUU terakhir.[74] Karena itu, kata Munawir, reaksi terhadap RUU itu tidak masuk akal.[75] Selain pembenaran resmi itu, Munawir sendiri percaya bahwa RUU itu adalah isu penting bagi Indonesia sebagai negara Pancasila. Dia menyesalkan bahwa Kristen dan pengkritik lain menentang RUU itu, dengan argumen bahwa mereka salah menafsirkan RUU itu sedemikian rupa sehingga ia akan mengubah Indonesia menjadi negara Islam. Bagi Munawir, RUU itu tidak berhubungan dengan isu Piagam Jakarta; juga tidak dimaksudkan untuk mengislamkan negara. Ia sekadar konsekuensi negara Pancasila yang ingin mengakomodasi kepentingan agama

rakyatnya.

Kristen menanggapi RUU ini dengan serius. Tulisan-tulisan mereka yang terbit di berbagai media sangat menentangnya, dengan argumen bahwa ia bisa menjadi ancaman terhadap negara kesatuan Indonesia. Majalah Katolik, *Hidup*, dalam hampir setiap isu, melancarkan kritik keras terhadap RUU itu.[76] Franz Magnis Suseno, seorang imam Katolik terkenal, menganggap pengadilan agama "sebuah lembaga yang dapat merusak otoritas negara", dan karena itu pemerintah harus membatalkan RUU itu.[77]

Eksponen Model 2 menganggap bahwa sebagian besar Kristen dan pengkritik pada umumnya salah mengerti masalah itu. RUU itu, seperti telah dijelaskan Munawir, tidak pernah dimaksudkan untuk mengislamkan negara, juga tidak dimaksudkan untuk menantang sistem peradilan yang ada seperti yang dikatakan Magnis Suseno. Ismail Suny, pakar hukum Islam terkenal dari Muhammadiyah, menganggap keberadaan pengadilan agama sebagai cerminan negara Indonesia, yang tidak sepenuhnya sekular pun tidak teokratis. Dia berargumen bahwa kedudukan pengadilan agama tidak akan menyaingi sistem hukum nasional, tapi bahkan akan menjadi bagian integral dari dan bergantung pada hukum nasional.[78] Dia mengacu pada prinsip legal *lex generalis*, *lex specialis* sebagai argumen bahwa kedua lembaga pengadilan itu tidak akan saling bertentangan.[79]

Bagi eksponen Model 2, memiliki lembaga agama khusus di dalam negara bukanlah hak eksklusif Muslim. Mereka menyarankan anggota masyarakat agama lain juga memiliki Undang-Undang serupa dan mengusulkan kepada DPR apa yang mereka butuhkan. Jadi, penganut Kristen, Hindu, atau Buddha bisa punya pengadilan agama mereka sendiri kalau mereka mau.[80] Walaupun tampaknya saran itu tidak pada tempatnya, bagi eksponen Model 2 hal itu adalah usulan serius. Bagi mereka, salah satu fungsi negara adalah memenuhi kebutuhan warganya, termasuk kepentingan religius mereka.

Mengajarkan Agama di Sekolah Umum

Sejauh hubungan agama-negara, mengajarkan agama di sekolah selalu menjadi isu pemecah-belah. Di Amerika, hal itu masih

diperdebatkan walaupun Konstitusi Amerika secara khusus melarang.[81] Di Indonesia, walaupun Muslim adalah mayoritas, mengajarkan agama di sekolah masih problematik. RUU Sistem Pendidikan Nasional (SPN atau Sisdiknas) telah paling tidak diusulkan tiga kali di DPR, dan setiap kali isu itu muncul, tanggapan panas meledak. Pertama, pada 1950 dengan UU No. 4/1950, kemudian pada 1989 dengan UU No. 2/1989, dan terakhir pada 2003 dengan UU No. 20/2003.

Yang dimaksudkan dengan "sekolah" di sini adalah *sekolah umum*, yang diselenggarakan oleh Departemen Pendidikan. Sekolah yang diselenggarakan Departemen Agama tidak dipertentangkan karena ajaran agama sudah selalu menjadi bagian penting dalam kurikulum mereka. Indonesia punya dua sistem pendidikan. Satu berada di bawah administrasi Departemen Pendidikan dan satu lagi di bawah Departemen Agama. Isu mengajarkan agama di sekolah berkaitan dengan sekolah umum di bawah Departemen Pendidikan.

Eksponen Model 2 menganggap pengajaran agama di sekolah bukanlah isu yang bisa ditawar-tawar. Negara, kata mereka, bertanggungjawab mengatur dan mengawasi penerapannya. Tanpa keterlibatan negara, rakyat akan menganggapnya tidak perlu dan sekolah akan mengabaikannya. Alasan utama untuk dukungan mereka terhadap pengajaran agama di sekolah adalah pandangan bahwa pengajaran agama penting dan merupakan faktor penentu untuk moralitas generasi mendatang bangsa ini. Pengajaran agama dianggap bukan hanya kebutuhan spiritual, melainkan juga penjaga moralitas murid. Alasan lain adalah bahwa pengajaran agama adalah simbol penolakan terhadap sekularisme. Mereka beralasan bahwa dengan memiliki pengajaran agama, Indonesia akan berbeda dengan negara-negara sekular. Lukman Harun, pemimpin Muhammadiyah ternama, menganggap RUU Sisdiknas penting, hanya karena pendidikan bukan urusan pribadi, tapi sudah menjadi tanggungjawab negara dan karena itu hanya negaralah yang punya hak mengaturnya.[82] Lebih jauh Harun menyarankan bahwa, supaya sekolah menyediakan pengajaran agama, negara harus mengeluarkan undang-undang yang mengikat mereka. Jadi, setiap sekolah yang melanggarnya harus

dituntut dengan hukuman maksimum.[83] Bagi Harun, seksi mengenai pengajaran agama penting untuk menjamin bahwa Indonesia tidak akan menjadi negara sekular. Tanpa pengajaran agama, katanya, sistem pendidikan Indonesia tidak akan berbeda dengan sistem di negara-negara sekular Barat.[84]

Ketika RUU yang sama diusulkan kembali pada 2003, eksponen Model 2 sekali lagi maju ke depan untuk membelanya. Ada protes besar terhadap RUU itu, tapi protes itu datang bukan hanya dari Kristen dan sekular seperti biasa, melainkan juga dari generasi muda Muslim.[85] Amien Rais, ketika itu ketua MPR, menganggap RUU itu cukup masuk akal dan demokratis. Ketika dia ditanya tentang Bab 5, Pasal 12 yang kontroversial itu, dia menjawab bahwa "dengan jujur saya katakan bahwa Pasal itu sesuai dengan semangat toleransi agama, semangat ideologi Pancasila, dan semangat demokrasi".[86] Tanggapan yang sama diberikan A. Malik Fadjar, pemimpin Muhammadiyah yang menjadi Menteri Pendidikan dalam Kabinet Megawati.[87] Seperti banyak pemimpin Muhammadiyah, Fadjar mendukung gagasan pengajaran agama di sekolah dan menganggapnya salah satu tujuan penting pendidikan nasional. Dia berargumen bahwa pendidikan punya dua misi utama: intelektual dan moral. Unsur paling penting pembangunan moral adalah agama. Usulan bagi pengajaran agama dalam sistem pendidikan nasional dengan demikian dimaksudkan untuk memenuhi tujuan itu.[88]

Masalah utama dengan isu pengajaran agama di Indonesia tampaknya bukan sekadar perlunya memiliki legislasi pengajaran agama itu sendiri. Tampaknya sebagian besar orang Indonesia, baik Muslim maupun non-Muslim, setuju bahwa mengajarkan agama di sekolah penting. Sebagai negara Pancasila yang tidak mengakui "dinding pemisah", mengajarkan agama di sekolah masuk akal dan diinginkan. Yang problematik, dan karena itu menjadi pangkal perselisihan, adalah perincian bagaimana hukum semacam itu akan diterapkan. Misalnya, apa yang dimaksudkan dengan "agama"? Bagaimana diajarkan? Siapa yang akan mengajarkannya? Pada RUU 2003, misalnya, disebutkan bahwa "agama" berarti kelima "agama resmi", yakni: Islam, Katolik, Protestan, Hindu, dan Buddha. Itu

berarti agama minoritas lain, walaupun punya banyak pengikut, seperti Konghucu, tidak diakui. Masalah yang sama bisa ditemukan pada Bab 5, Pasal 12, mengenai status agama guru: apakah guru agama tertentu harus menjadi pengikut agama tertentu, dan, kalau begitu, apakah dia harus menganut mazhab (aliran agama) yang sama dengan muridnya.[89]

Eksponen Model 2 tampaknya tidak terlalu terganggu oleh semua pertanyaan itu. Seperti bisa kita lihat dari jawaban Amien Rais, walaupun ada banyak tanggapan dan ketidakpuasan, dia memohon agar semua orang menerima apa yang telah diputuskan DPR, walaupun pasal-pasal penting dalam RUU itu tetap belum terputuskan. Jadi, tidak akan mengherankan apabila dalam waktu lima atau 10 tahun, pengajaran agama di sekolah akan sekali lagi menjadi isu kontroversial di negeri ini.

KEBEBASAN DAN PLURALISME AGAMA

Pluralisme adalah gagasan yang relatif baru. Di Barat, penerimaan terhadap konsep tersebut sudah terjadi pada zaman Renaisans, ketika orang mulai menyadari bahwa mereka tidak hidup di dalam masyarakat homogen tunggal. Yudaisme dan Islam telah masuk Eropa selama berabad-abad dan agama-agama baru berkembang luas sebagai konsekuensi Reformasi Protestan. Gagasan dasar konsep ini adalah bahwa orang-orang berbeda agama bisa hidup dalam harmoni dan hormat-menghormati. Walaupun tampaknya sederhana, konsekuensi konsep ini tidak pernah mudah dipraktikkan komunitas agama mana pun. Pertama, pluralisme menuntut penganut agama mengakui kemungkinan adanya kebenaran di dalam agama lain. Hal itu terutama untuk memuaskan prinsip kesetaraan di antara agama-agama, yang tanpanya negosiasi apa pun untuk menemukan landasan bersama tidak bisa tercapai. Terlebih lagi, konsep itu juga menuntut kebebasan bagi setiap penganut agama atau sekte untuk berpegang pada keyakinan mereka dan mengikuti praktik yang didasarkan pada doktrin agama mereka. Ini berarti bahwa tidak boleh ada agama atau sekte dominan. Karena harus diasumsikan bahwa semua agama dan kepercayaan berisi kebenaran, tidaklah pantas bagi penganut salah

satu agama tertentu untuk mempertobatkan orang lain ke dalam agamanya.

Bagi eksponen Model 2, pluralisme agama adalah gagasan penting yang harus dianut dan dikembangkan. Salah satu alasannya, ia sesuai dengan prinsip Negara Demokrasi agama yang coba mereka bangun. Pluralisme agama tidak hanya mengimplikasikan pentingnya agama di tingkat sosial, melainkan juga di tingkat politik. Itu berarti bahwa konsep itu bukan hanya akan memainkan peran dalam penciptaan kehidupan religius harmonis, melainkan juga harus dijadikan dasar untuk melawan sekularisme yang mengancam kehidupan manusia modern. Eksponen Model 2 menyadari bahwa tidak semua Muslim akan setuju dengan konsep itu, terutama karena fakta bahwa ia tidak berasal dari Islam, dan beberapa konsekuensinya bisa dianggap bertentangan dengan "doktrin Islam". Namun, mereka menganggap penolakan seperti itu pada umumnya didasarkan pada kesalahpahaman Muslim akan konsep itu. Kalau dipahami dengan tepat, kata mereka, pluralisme agama akan sama sekali cocok dengan Islam.

Ulama paling terhormat dalam mengembangkan wacana tentang pluralisme di Indonesia adalah Abdul Mukti Ali, ahli Islam yang menjadi Menteri Agama pada kabinet pertama Soeharto. Mukti Ali adalah salah satu Muslim santri yang menjadi sekutu Soeharto dalam pemerintahan karena dia menyokong agenda Soeharto tentang rekonsiliasi dan pembangunan nasional. Untuk itu, dia mendirikan proyek dialog di antara masyarakat beragama di negeri ini. Dia percaya bahwa dialog agama harus dimulai dari pemimpin agama. Maka, pada 1972, dia memulai Musyawarah Antar Umat Beragama, yang terdiri dari pemimpin berbagai lembaga keagamaan di Indonesia, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persatuan Wali Gereja Indonesia (PWGI), Dewan Gereja Indonesia (DGI), Perwalian Umat Buddha Indonesia (Walubi), dan Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI). Tujuan utama forum itu, seperti dijelaskan Mukti Ali, adalah "memupuk toleransi antaragama".[90]

Tugas utama proyek dialog agama di Indonesia, menurut Mukti Ali, adalah untuk meyakinkan Muslim bahwa dialog itu penting dan

bahwa ia tidak melanggar akidah agama mereka. Sudah menjadi pandangan umum di kalangan Muslim bahwa komunikasi intensif dan persahabatan dengan non-Muslim bisa berakibat buruk terhadap dasar terdalam agama seseorang, karena salah satu ayat Alquran menyarankan bahwa Muslim harus bersikap ketat terhadap mereka (*ashidda 'ala al-kuffar*). Banyak Muslim menganggap Kristen tidak lebih dari *kuffar* (kafir), walaupun ada ayat lain dalam Alquran yang menyebut mereka *ahl al-kitab* (ahli kitab).[91] Selain dasar teologis ini, sikap Muslim kontemporer terhadap non-Muslim, khususnya Kristen, sangat bergantung pada situasi sosial-politik selama awal 1970-an, ketika isu Kristenisasi meluas di kalangan masyarakat Muslim. Namun, setelah usaha lebih dari 30 tahun, pluralisme agama di Indonesia telah sangat berkembang. Kerjasama antarpenganut agama meningkat dan forum intelektual yang berfokus pada tujuan khusus ini sangat banyak.[92]

Yang penting dicatat di sini adalah bahwa pandangan Muslim mengenai agama dan kepercayaan lain makin cepat berubah ke arah positif. Lebih penting lagi, respons positif ini bukan hanya berasal dari intelektual modernis yang telah mendominasi wacana politik Islam sejak kemerdekaan, tapi juga dari tradisionalis. Muslim tradisionalis yang diwakili NU telah menghasilkan satu generasi baru ulama yang lebih moderat dan berpikiran terbuka. Telah saya sebut pemimpin NU seperti Abdurrahman Wahid dan Achmad Siddiq, yang berpandangan religius-politik sangat liberal. Hasyim Muzadi adalah anggota lain NU yang dianggap progresif.[93] Pada 2001, dia dinominasi sebagai ketua umum organisasi itu. Dia bukan penulis produktif, tapi kegiatannya sebagai pemimpin Muslim melampaui organisasi yang dia pimpin. Dia menjalin dialog dan kontak dengan pemimpin agama lain dan telah beberapa kali diundang berbicara di gereja dan kuil. Dalam buku berdasarkan wawancaranya, dia menjelaskan pandangannya tentang pluralisme sebagai berikut:

> Pluralisme dalam segala bentuknya merupakan suatu kewajaran yang tidak seharusnya dihindari. Ia adalah sebuah refleksi kenyataan sosial yang *given* atau bagian dari *sunnatullah*, yang

> menggambarkan betapa manusia memang diciptakan olehNya dalam keragaman dan perbedaan antara satu sama lain, sehingga tak akan ada satu kekuatanpun yang sanggup mengingkari serta berusaha menyingkirkannya dari dataran realitas. Semua orang pasti menyadari bahwa antara dirinya dan orang lain, antara kelompoknya dengan kelompok lain, antara bangsanya dengan bangsa lain, sedikit atau banyak cenderung memperlihatkan perbedaan di samping persamaan dasar sebagai satu kesatuan spesis maupun makhluk Tuhan.[94]

Kenyataan konkret ini, menurut Muzadi, adalah argumen paling kuat yang tidak bisa disangkal oleh argumentasi lain. Karena alasan inilah, katanya, Alquran sepenuhnya mendukung gagasan pluralisme. Dia menunjuk pada beberapa ayat seperti 30:22 dan 49:13[95] sebagai basis pluralisme dalam Islam.

Perilaku toleran dan argumen kuat yang dikembangkan pemimpin Muslim mengenai gagasan pluralisme sangatlah penting, terutama karena mereka adalah otoritas agama yang pandangannya biasanya didengarkan oleh sesama Muslim.

HAK-HAK PEREMPUAN

Sumber-sumber Islam klasik telah dipertentangkan baik oleh Muslim konservatif maupun liberal untuk membenarkan pandangan mereka masing-masing akan perempuan. Sementara konservatif mengacu pada ayat Alquran atau Hadis yang dapat mendukung pandangan mereka akan status rendah perempuan, liberal mencari yang mendukung pandangan mereka akan emansipasi dan kesetaraan perempuan. Sumber-sumber klasik tampaknya telah menjadi sumur berlimpah-ruah bagi Muslim untuk membenarkan pandangan-pandangan berbeda. Jadi, sia-sialah berargumen secara teologis tentang status perempuan dalam Islam, karena sumber klasik Islam menyediakan bahan untuk kedua titik pandang tersebut.

Eksponen Model 2 tidak berangkat dari ayat tertentu dalam memandang status perempuan, tapi mereka secara langsung terus mengulang bahwa semangat dan prinsip dasar Islam menyokong hak-

hak perempuan. Agama yang sangat menghormati martabat manusia tentulah dengan sendirinya menghormati martabat perempuan; dan aspek paling penting penghormatan terhadap perempuan adalah menghargai hak-hak dan statusnya. Dari asumsi dasar ini, mereka mengembangkan argumen bahwa seluruh pesan Alquran pada dasarnya menentang diskriminasi terhadap perempuan.[96] Ini tidak dengan sendirinya berarti bahwa mereka tidak menyadari adanya ayat-ayat yang tampaknya diskriminatif terhadap perempuan, seperti ayat-ayat tentang pewarisan, saksi, dan status perempuan pada umumnya. Semua ayat itu, kata mereka, harus dibaca dalam konteks semangat zamannya.[97]

Kontekstualisasi adalah istilah penting bagi eksponen Model 2 dalam memanfaatkan sumber-sumber klasik Islam, karena mereka percaya bahwa sumber-sumber itu, khususnya Alquran, disampaikan sebagai respons terhadap kondisi tertentu di waktu tertentu. Di lain pihak, Islam adalah agama yang mengklaim menyediakan pedoman bagi segala zaman dan tempat (*salih li kulli zaman wa makan*). Jadi, normal saja bahwa sumber-sumber itu memerlukan interpretasi ulang sehingga sesuai dengan situasi yang berubah dan berbeda. Sahal Mahfudh, tokoh NU ternama, berargumen bahwa kebutuhan kita akan kontekstualisasi Alquran terutama disebabkan fakta bahwa waktu selalu berubah sementara wahyu sudah berhenti.[98]

Orang yang paling bertanggungjawab atas gagasan kontekstualisasi sehubungan dengan isu hak-hak perempuan di Indonesia adalah Munawir Sjadzali yang telah disebutkan di muka. Dia memakai istilah "reaktualisasi" dan "kontekstualisasi", tapi yang pertama jauh lebih populer dan hampir secara eksklusif dikaitkan dengan namanya.[99] Yang dia maksudkan dengan "reaktualisasi" adalah upaya meninjau dan memikir ulang sumber-sumber primer Islam untuk mendapatkan pemahaman baru yang lebih sesuai dengan semangat zaman sekarang. Munawir menganggap pemahaman Muslim akan Alquran harus disesuaikan dengan keadaan kehidupan seseorang, kalau tidak, "Islam akan menjadi penghalang besar terhadap kemajuan dan pembangunan".[100] Salah satu ayat Alquran yang memerlukan reaktualisasi, menurut Munawir, adalah ayat yang berkenaan dengan

pewarisan. Ayat itu jelas-jelas menyatakan bahwa perempuan hanya berhak atas separuh dari apa yang didapatkan laki-laki. Munawir menganggap formula itu tidak adil, khususnya berkaitan dengan konteks Indonesia. Dia melihat bahwa formula itu mengandung bias kuat lokalitas di tempat Islam diwahyukan. Jadi ayat itu tidak bisa dibaca secara harfiah, melainkan harus dibaca sesuai dengan situasi dan konteks tempat Muslim tinggal. Dalam salah satu bukunya, Munawir menjelaskan mengapa dia secara khusus ingin mereaktualisasi ayat itu:

> Dalam pembagian harta warisan, al-Qur'an surat al-Nisa, ayat 11, dengan jelas menyatakan bahwa hak anak laki-laki adalah dua kali lebih besar daripada hak anak perempuan. Tetapi ketentuan tersebut sudah banyak ditinggalkan oleh masyarakat Islam Indonesia, baik secara langsung maupun tidak langsung. Hal itu saya ketahui setelah saya mendapatkan kepercayaan menjabat sebagai Menteri Agama.... Sebagai Menteri Agama, saya mendapat laporan dari banyak hakim agama di berbagai daerah, termasuk daerah-daerah yang terkenal kuat Islamnya seperti Sulawesi Selatan dan Kalimantan Selatan, tentang banyaknya penyimpangan dari ketentuan al-Qur'an tersebut. Para hakim agama seringkali menyaksikan, apabila seorang keluarga Muslim meninggal, dan atas permintaan para ahli warisnya, Pengadilan Agama memberikan fatwa waris sesuai dengan hukum waris Islam atau *faraidl*, kerapkali terjadi para ahli waris tidak melaksanakan fatwa waris tersebut, dan pergi ke Pengadilan Negeri untuk meminta agar dipelakukan sistem pembagian yang lain, yang terang tidak sesuai dengan *faraidl*.... Sementara itu telah membudaya pula penyimpangan tidak langsung dari ketentuan al-Qur'an tersebut. Banyak kepala keluarga yang mengambil kebijaksanaan *pre-emptive*. Semasa hidup mereka telah membagikan sebagian besar dari kekayaannya kepada anak-anaknya, masing-masing mendapat bagian yang sama besar tanpa membedakan jenis kelamin, sebagai hibah. Dengan demikian maka pada waktu mereka meninggal, kekayaan yang harus dibagi tinggal sedikit, atau bahkan hampir habis sama sekali. Dalam hal contoh

> yang terakhir ini memang secara formal tidak terjadi penyimpangan dari ketentuan al-Qur'an di atas. Tetapi apakah melaksanakan ajaran agama dengan semangat demikian itu sudah betul? Apakah tindakan-tindakan itu tidak termasuk katagori *helah* atau main-main dengan agama?[101]

Jadi, reaktualisasi ayat pewarisan, bagi Munawir, bukan hanya bertujuan membela hak-hak perempuan, melainkan juga menyelamatkan Alquran dari Muslim yang kurang merasa nyaman dengan sebagian isinya.

Contoh lain ayat yang perlu dikontekstualisasi adalah ayat tentang status perempuan, yang menyatakan "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan" (*al-rijalu qawwamuna 'ala al-nisa'*).[102] Ayat itu sangat sering dipakai untuk membenarkan pelarangan terhadap perempuan untuk menjadi pemimpin politik. Ketika isu presiden perempuan muncul di panggung politik Indonesia pada 1999, setelah nominasi Megawati Soekarnoputri sebagai calon presiden, ayat itu sering dikutip oleh Muslim konservatif untuk mendiskreditkannya. Sebagian besar eksponen Model 2 juga tidak mendukung Megawati sebagai presiden. Akan tetapi mereka menolaknya, bukan karena terinspirasi oleh doktrin Alquran seperti ayat di atas, melainkan hanya karena mereka tidak percaya pada kemampuan Megawati memimpin Indonesia. Jadi, mereka tidak pernah memakai ayat itu untuk mendiskreditkannya.[103] Bagi mereka, ayat di atas tidak ada kaitannya dengan politik, apalagi pelarangan terhadap perempuan untuk menjadi presiden. Sebagian besar eksponen Model 2 cenderung memilih penafsiran liberal dalam memahami ayat seperti itu. Ahmad Syafii Maarif, misalnya, lebih suka penafsiran Muhammad Asad (1900-1992); dia menafsirkan kata *qawwamuna* sebagai "mereka yang bertanggungjawab atau mereka yang melindungi". Jadi, dalam ayat Alquran itu, laki-laki tidak ditempatkan lebih superior daripada perempuan, tetapi sebagai pihak yang setara dalam suatu pasangan yang bertanggungjawab atas keluarganya. Penafsiran itu, kata Maarif, jelas lebih positif sehubungan dengan posisi perempuan daripada pemahaman Muslim

konservatif.[104]

Sebagai model yang mengasumsikan demokrasi sebagai salah satu pilar utamanya, sikap positif Model 2 terhadap hak-hak perempuan tidaklah mengherankan. Bahkan Model 1, yang tampaknya konservatif dalam beberapa isu politik, punya visi positif tentang hak-hak perempuan (lihat Bab 3). Walaupun demikian, advokasi hak-hak perempuan tidak berarti bahwa mereka sepenuhnya mendukung gerakan feminis. Bahkan, beberapa feminis radikal—misalnya, yang menyokong lesbianisme—tidak pernah ditolerasi, hanya karena mereka dianggap bertentangan dengan Islam.[105] Fondasi demokrasi Model 2 memungkinkan penganutnya mendukung gerakan feminis, tapi fondasi religiusnya membatasi dukungan mereka, sehingga unsur-unsur radikal tertentu tidak termasuk.

KEADILAN EKONOMI

Bagi sebagian besar eksponen Model 2, Pancasila bukan hanya konsep politik; ia juga konsep ekonomi. Karena ideal sebagai dasar negara, Pancasila juga bagus sebagai dasar bagi sistem ekonomi alternatif. Namun, pada umumnya, eksponen Model 2 tidak suka istilah "ekonomi Pancasila", karena sudah terlalu kuat dihubungkan dengan obsesi Soeharto melakukan *Pancasilaisasi*. Namun, sebagai konsep teoretis, ekonomi Pancasila diterima luas. Istilah "ekonomi Pancasila" pertama kali diperkenalkan Emil Salim dalam artikel yang dia tulis di *Kompas* pada 1966 dan artikel lain untuk *Prisma* pada 1979.[106] Akan tetapi, konsep itu tidak banyak dikenal sampai Mubyarto, profesor ilmu ekonomi di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, memperkenalkannya kembali. Pada 1981, dalam serangkaian artikel dan kemudian dalam sebuah buku, dia menjabarkan ekonomi Pancasila, yang segera mendapatkan tanggapan dari intelektual dan ekonom.[107] Walaupun ekonomi Pancasila tidak diterima sebagai kebijakan negara, Mubyarto terus mengampanyekan gagasan itu. Pada 2002, dia mendirikan Pusat Studi Ekonomi Pancasila (Pustep) dan menjadi ketuanya yang pertama.

"Ekonomi Pancasila" adalah sistem ekonomi berdasarkan Pancasila dan UUD 45. Dari Pancasila, sistem itu mengambil sila keempat

tentang keadilan sosial, dan dari UUD, ia mengambil Pasal 33, Ayat 1, 2, dan 3, tentang demokrasi ekonomi.[108] Emil Salim menggambarkannya sebagai sistem ekonomi yang bisa diperbandingkan dengan pendulum yang sedang berayun, yang bergerak ke kanan (ke arah kapitalisme) dan ke kiri (ke arah sosialisme), dan ekonomi Pancasila berdiri tepat di tengah-tengah.[109] Mubyarto lebih jauh menjelaskan konsep ini dengan menambahkan beberapa kriteria, di antaranya: (i) bahwa ekonomi harus diarahkan oleh dorongan sosial dan moral; (ii) bahwa egalitarianisme didasarkan pada prinsip humanisme; (iii) bahwa prioritas diarahkan pada ekonomi nasional yang kuat; (iv) bahwa koperasi adalah fondasi ekonomi; dan (v) bahwa harus ada jaminan keadilan sosial dan ekonomi.[110] Konsep Mubyarto tentang ekonomi Pancasila, menurut Mohammad Sadli, ekonom senior Indonesia, agak berbeda dengan konsep Emil Salim karena Salim masih menganggap pasar sebagai faktor penting, sementara Mubyarto meletakkan banyak penekanan pada aktivitas ekonomi rakyat.[111]

Walaupun eksponen Model 2 tidak memakai istilah "ekonomi Pancasila", mereka semua sepakat bahwa sistem ekonomi yang menyandang semangat dan nilai-nilai Pancasila itu ideal. Bagi mereka, hal paling penting bukanlah nama, melainkan bagaimana sistem bisa memperbaiki kehidupan ekonomi orang Indonesia. Titik pertemuan antara visi ekonomi Model 2 dan ekonomi Pancasila adalah bahwa keduanya menolak sistem dominan kapitalisme dan sosialisme. Kapitalisme, kata mereka, punya cacat serius karena ia menciptakan, antara lain, ketidaksetaraan dan kesenjangan ekstrem antara kaya dan miskin. Sosialisme, di lain pihak, berpengaruh negatif karena, antara lain, mengusulkan sistem totalitarian yang menindas kreativitas individual.[112] Walaupun demikian, mereka mengakui bahwa bagian-bagian dari kedua sistem itu bersifat positif, dan bahwa yang ideal adalah menerima secara selektif aspek-aspek positif itu. Demikianlah, mereka mengembangkan ekonomi alternatif baru.

M. Dawam Rahardjo menyebut ekonomi alternatif seperti itu Sistem Perekonomian Indonesia (SPI), yang sebanding dengan gagasan Ekonomi Pasar Sosial (SME – Social Market Economy) yang dikembangkan di Jerman. Dalam konteks nasional, khususnya bagi

Muslim, SPI adalah kombinasi Sistem Ekonomi Pancasila (SEP) dan Sistem Ekonomi Islam (SEI).[113] SPI didasarkan pada realitas ekonomi di Indonesia di mana kesenjangan antara kaya dan miskin, serta antara konglomerat dan pebisnis skala kecil, luas terjadi. Walaupun menganut Pancasila dalam politik, sistem ekonomi Indonesia sebenarnya didominasi kapitalisme Barat. Sejak Soeharto menunjuk beberapa teknokrat dari Universitas Indonesia dan khususnya kelompok yang dikenal dengan nama "Mafia Berkeley",[114] sistem ekonomi Indonesia lebih bersifat kapitalistik daripada Pancasilais.[115]

Salah satu faktor yang membedakan model ekonomi yang dikembangkan oleh eksponen Model 2 dengan sistem ekonomi liberal adalah pemihakannya yang kuat terhadap rakyat. Itulah sebabnya sistem itu sering disebut *ekonomi kerakyatan*. Dukungan terhadap rakyat berarti penciptaan peraturan khusus yang memihak kepentingan rakyat. Pasar tidak boleh dibiarkan bebas seperti saran ekonom liberal; tapi pasar harus diorientasikan secara maksimal untuk menjaga keuntungan maksimal bagi rakyat. Dawam Rahardjo memberikan contoh bagaimana Jerman dengan sistem SME mampu meraih kemajuan sekaligus kesejahteraan bagi rakyatnya. Ekonomi Pancasila atau ekonomi kerakyatan harus melindungi pasar dari "berbagai kelompok kepentingan (*interest group*) yang bisa merusak pasar dan keseimbangan sosial".[116] Dengan kata lain, peran "tangan tak terlihat" sangatlah penting.

Di antara para eksponen Model 2 yang tak pernah lelah menyerukan gagasan ekonomi kerakyatan, Adi Sasono mungkin adalah yang paling konsisten. Dia sudah lama dikenal sebagai aktivis di lembaga swadaya masyarakat yang berfokus pada pemberdayaan sosial. Dia menulis banyak artikel serta buku, khususnya dengan temannya Sritua Arief (aktivis LSM) tentang ekonomi kerakyatan. Baginya, ekonomi kerakyatan adalah solusi bagi problem ekonomi yang ada di Indonesia. Dia tidak sepakat dengan beberapa pengamat yang berkata bahwa kebijakan negara yang terpatri dalam ekonomi pro-rakyat seringkali mendistorsi pasar. Sebaliknya, dia berargumen bahwa tidak ada kebijakan yang mendistorsi pasar:

> Apakah kebijaksanaan serupa itu akan mendistorsi pasar? Distorsi adalah keadaan ketika pelaku ekonomi keliru menafsirkan sinyal pasar. Ketika seharusnya ia membeli, malah menjual. Sebaliknya, saat seharusnya ia menjual malah membeli. Distorsi tidak disebabkan oleh *policy*, betapa pun buruknya *policy* itu. Distorsi ditimbulkan oleh ketidak-terbukaan. Kebijakan apapun kalau dibuat dan dijalankan secara tertutup akan menyebabkan distorsi. Keadaan ini terjadi akibat ada informasi yang *asymmetric*, sebagian orang tahu sementara yang lain tidak tahu. Akibatnya sebagian pelaku akan bertindak optimal sementara yang lain tidak. Jadi, masalahnya bukanlah kebijaksanaan apa, tetapi apakah semua orang punya informasi yang sama?[117]

Ketika menjadi Menteri Koperasi, Adi menerapkan prinsip ekonomi kerakyatan dengan mengeluarkan kebijakan populer, seperti distribusi aset konglomerat kepada unit-unit koperasi. Sayang, seperti kritik Arief Budiman terhadapnya kemudian, kebijakan pro-rakyat Adi benar-benar telah mendistorsi pasar.[118]

Sistem ekonomi kerakyatan, seperti banyak sistem ekonomi alternatif lain, tampaknya sangat menawan bagi wacana intelektual, tapi sama sekali tidak demikian apabila diterapkan dalam kenyataan. Adalah ironik melihat bahwa bahkan Soeharto sendiri menolak usulan Mubyarto akan ekonomi Pancasila dan sebaliknya lebih yakin menganut ekonomi liberal yang diusulkan para penasihat ekonominya. Tampaknya Soeharto mendengarkan Mahbub ul-Haq, ekonom Pakistan yang sering dikutip oleh birokrat Orde Baru, yang berargumen bahwa ekonomi alternatif yang terobsesi dengan pengambilan aspek-aspek positif kapitalisme dan sosialisme akan pada akhirnya hanya "menggabungkan unsur-unsur terburuk kapitalisme dan sosialisme".[119]

KETERBATASAN MODEL 2

Seperti bisa kita lihat, Model 2 didasarkan pada dua fondasi dasar: pluralisme politik Pancasila dan penolakan terhadap sekularisme. Yang pertama, di satu pihak, menyiratkan bahwa model itu akan

menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas negara. Penerimaan Pancasila terutama didasarkan pada keyakinan bahwa semua sila dalam Pancasila pada dasarnya baik dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Ia juga menyiratkan bahwa model itu akan menolak gagasan negara Islam. Karena gagasan negara Islam pasti memprioritaskan satu agama di atas agama-agama lain (apa pun prioritas itu), maka pentinglah menyingkirkan gagasan itu dari setiap agenda politik Muslim. Yang kedua, di lain pihak, menyiratkan bahwa model itu harus didasarkan pada prinsip pelembagaan agama oleh negara. Dalam praktik, prinsip itu diterapkan dengan peraturan dan undang-undang yang diberlakukan negara.

Walaupun merupakan teori yang canggih, Model 2 menghadapi kesulitan ketika diterapkan dalam politik praktis. Eksponen Model 2 tampaknya bingung bagaimana merumuskan hubungan agama-negara sehubungan dengan konsep pluralisme politik. Di satu pihak, mereka sepenuhnya setuju dan siap bergandeng tangan dengan masyarakat agama lain dalam membangun Negara Demokrasi agama. Di lain pihak, mereka cenderung menganggap bahwa penerimaan nilai-nilai agama tertentu oleh negara tidak membutuhkan konsensus dari masyarakat agama lain. Jadi, legislasi Undang-Undang Perkawinan pada 1974 dan legislasi Peradilan Agama pada 1989 adalah, dalam pandangan mereka, hal yang menjadi hak Muslim, walaupun ada penolakan kuat dari Kristen dan masyarakat agama lain. Seperti dapat kita lihat, keberhasilan meloloskan kedua undang-undang itu bukan dikarenakan konsensus, melainkan terutama karena intervensi Soeharto dan faksi militer dalam DPR, yang melihat kepentingan politik yang bagus di dalamnya.

Masalah utama model ini adalah bagaimana merumuskan peran agama dalam negara dan sejauh mana peran seperti itu dapat diakomodasi oleh negara. Sebagian besar eksponen Model 2 menganggap legislasi religius oleh negara tidak bertentangan dengan prinsip pluralisme, karena adalah bagian dari hak-hak warga negara untuk melaksanakan doktrin agama mereka. Isu ini tidak akan problematik kalau saja semua komunitas agama punya pemahaman sama tentang dasar yang dipakai sebagai landasan pluralisme.

Dalam kasus Indonesia, persepsi bersama seperti itu jelas tidak ada. Bahkan, sebaliknyalah yang bisa dibilang ada. Sementara Muslim menganggap bahwa dasar itu seharusnya adalah "unifikasi agama dan negara", non-Muslim, khususnya Kristen, menganggap "pemisahan agama dan negara" adalah basis pluralisme. Jadi, walaupun Muslim mengajak non-Muslim meminta versi mereka sendiri akan Undang-Undang Perkawinan atau Undang-Undang Peradilan Agama, atau undang-undang lain apa pun, ajakan seperti itu tidak akan efektif karena basis fondasional mereka sama sekali berbeda.

Model 2 memang unik. Di negara-negara yang menerapkan pluralisme politik, dasar bersama yang mengikat anggota-anggota masyarakat adalah sekularisasi atau pemisahan agama dan negara, bukan unifikasi agama dan negara. Secara teknis, sekularisasi, di mana negara berposisi netral, lebih mudah diterapkan, hanya karena setiap anggota masyarakat tidak diizinkan menyentuh wilayah publik yang menjadi milik bersama. Sementara itu, dalam dasar unifikasi, ruang seperti itu menjadi wilayah persaingan. Tetapi gagasan asli, seperti diproyeksikan oleh eksponen Model 2, adalah untuk menemukan denominator bersama (*kalimah sawa*), sehingga mereka bisa menentukan sebuah negara dengan nilai-nilai agama. Masalahnya hanyalah bahwa Model 2 tidak menolerasi sekularisasi.

Sikap antagonis Model 2 terhadap sekularisasi tidak terbatas pada bidang religius-politik. Dalam ekonomi, eksponen Model 2 juga menolak "sekularisasi", yang dalam kasus ini berarti pemisahan antara negara dan pasar. Pasar seringkali dipahami sebagai milik publik, hak milik setiap orang, sehingga dalam prinsip ekonomi liberal, ia harus dibiarkan bebas. Bagi Model 2, pasar tidak boleh dibiarkan bebas karena, kata mereka, kebebasan akan menciptakan ketidakadilan ekonomi. Karena itu, seperti halnya agama, pasar harus ditempatkan di bawah kontrol negara. Berdasarkan titik berangkat mendasar ini, mereka mendirikan sistem ekonomi alternatif, yang mereka sebut "sistem ekonomi Indonesia" (Dawam Rahardjo) atau "sistem ekonomi kerakyatan" (Adi Sasono). Dalam praktik, eksponen Model 2 tidak pernah secara sempurna menerapkan sistem ekonomi alternatif ini. Namun, pada skala kecil, ia dicoba oleh Adi Sasono

ketika dia menjadi Menteri Koperasi. Toh, upayanya gagal, dan banyak pengkritik berkata bahwa kebijakan ekonomi pro-rakyatnya sebetulnya telah merusak pasar.[120]

KESIMPULAN

Dari diskusi di atas, cukup aman mengatakan bahwa Negara Demokrasi agama bersifat dominan selama era Soeharto. Hal itu terjadi bukan hanya karena fakta bahwa ia dipelihara selama lebih dari 30 tahun oleh rezim itu, melainkan juga karena ia secara fundamental menyimpan aspirasi religius-politik Muslim Indonesia pada umumnya. Seperti bisa kita lihat, Muslim terbagi secara politik ke dalam berbagai kelompok, dan keragaman ini tidak bisa diakomodasi oleh model eksklusif pemerintahan seperti Model 1. Pemilihan umum 1955 adalah bukti paling meyakinkan bahwa Muslim tidak mau model seperti itu, karena partai-partai Islam hanya mendapatkan kurang dari separuh suara. Model 2 dengan demikian adalah semacam revisi dari model lama yang gagal itu. Walaupun demikian, revisi itu dilakukan setengah hati, karena beberapa dasar yang menjadi ciri model lama --seperti penolakan terhadap sekularisme-- masih dipertahankan dan disokong luas. Model 2 pun menjadi model setengah hati, karena mengandung dilema dan kontradiksi di dalam dirinya sendiri, walaupun ia punya posisi dominan dalam kehidupan religius-politik Muslim Indonesia pada umumnya.

Salah satu dilema itu adalah penerimaan prinsip pluralisme dan keterbukaan di satu pihak, dan ketergantungan kuat pada negara di lain pihak. Dalam aspek sosio-politis, ketergantungan pada negara memicu ketegangan antara Islam dan komunitas-komunitas agama lain karena Muslim hanya merasa bahwa mereka berhak memakai otoritas negara untuk mewujudkan tuntutan mereka, khususnya dalam bentuk legal. Maka timbullah paradoks Model 2. Penolakan terhadap sekularisme politik tidak sepenuhnya didukung oleh minoritas non-Muslim. Mereka lebih suka prinsip sekularisme politik, yang dianggap lebih netral sehubungan dengan isu hubungan agama-negara di Indonesia.

Di sektor ekonomi, ketergantungan pada negara adalah implikasi

langsung dari penolakan mereka terhadap sistem ekonomi kapitalis, yang mereka klaim telah menciptakan kesenjangan dan ketidakadilan ekonomi. Alasan utama ketidakadilan seperti itu, kata mereka, adalah bahwa terdapat kebebasan tak terkontrol dalam hal pasar. Pemilik modal akan menjadi makin kaya, sementara mereka yang tidak punya modal akan selalu termarginalisasi. Alternatifnya adalah membatasi persaingan bebas dengan mengundang negara untuk campur tangan (atau terlibat, dalam bahasa mereka sendiri). Maka muncullah dilema. Campur tangan negara menimbulkan masalah lain yang bahkan lebih serius, seperti distorsi mekanisme pasar. Akibatnya, pemakaian negara sebagai "agen keadilan" tidak cocok dengan apa yang semula mereka inginkan. Bahkan, seperti dikatakan beberapa pengkritik, ia seringkali membuat keadaan bertambah buruk. Untuk menentang semua ketidakcocokan inilah model ketiga, NDL, muncul.

Catatan

1 Untuk penjabaran lebih jauh tentang kebijakan awal Soeharto dalam menangani politik Indonesia, lihat R.E. Elson, *Suharto: A Political Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
2 Michael R. J. Vatikiotis, *Indonesian Politics under Suharto: Order, Development, and Pressure for Change* (London; New York: Routledge, 1994), h. 126.
3 Merle C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since C.1200*, ed. ke-3 (Basingstoke: Palgrave, 2001), h. 343-344.
4 Novel dan cerpennya, seperti *Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari* (1966), *Dilarang Mencintai Bunga-Bunga* (1968) dan *Khutbah di Atas Bukit* (1976), memenangi beberapa hadiah sastra di Indonesia.
5 Karena alasan ini, saya menganggapnya eksponen Model 3.
6 Greg Barton, "Islam, Pancasila and the Middle Path of Tawassuth: The Thought of Achmad Siddiq", dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, disunting oleh Greg Barton dan Greg Fealy (Victoria: Monash Asia Institute, Monash University, 1996).
7 "Khittah" secara harfiah berarti garis haluan. Kata itu mengacu pada pendirian NU pada 1926. Itulah sebabnya ia juga disebut "Khittah 1926". Pada kongres NU 1984, istilah itu dipakai sebagai ajakan kepada anggota NU untuk undur dari politik. Dengan ajakan itu, pemimpin

NU ingin mengagitasi PPP, partai Islam, yang dianggap tidak fair terhadap anggota NU. Dengan khittah itu, anggota NU tidak lagi wajib berkomitmen pada satu partai politik (PPP), tapi bisa bergabung dengan partai lain.

8 Asas tunggal adalah konsep yang terkenal buruk. Ia pertama kali diperkenalkan Soeharto pada Rapat Pimpinan (Rapim) ABRI pada Maret 1980. Kemudian ia diangkat dalam pidato resminya di depan sidang DPR pada Agustus 1982, lalu diajukan kepada DPR dalam bentuk rancangan pada 1983, dan akhirnya dilolоskan DPR pada Februari 1985. Konsep itu terutama bertarget menempatkan semua organisasi politik dan sosial di bawah kontrol negara. Semua ideologi yang menjadi asas organisasi-organisasi itu (seperti Islamisme dan sosialisme), harus diubah menjadi Pancasila.

9 Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1994).

10 Nasakom adalah Nasionalisme, Agama, dan Komunisme. Konsep ini diperkenalkan Soekarno pada akhir 1950-an sebagai tanggapan terhadap konflik tajam di antara ketiga ideologi ini. Konsep itu sebetulnya rapuh, karena tidak semua unsur ideologi-ideologi itu terwakili di dalamnya. Unsur agama, misalnya, hanya diwakili oleh sekelompok NU, mengabaikan Muslim lain dari golongan modernis, khususnya Masyumi dan Muhammadiyah.

11 Sejak 1973, NU difusikan ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), menyusul peraturan pemerintah yang mengharuskan semua partai politik lebur ke dalam dua partai besar. Yang satu lagi adalah Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Walaupun anggota NU menduduki segmen besar partai itu, mereka tidak terwakili secara proporsional. Posisi kunci seperti ketua selalu dipegang Muslim modernis, sesama anggota serta pesaing NU di dalam partai.

12 Anggota NU hampir tidak mungkin bergabung dengan PDI karena partai ini kuat diasosiasikan dengan sekular serta non-Muslim.

13 Saya akan membahas gagasan politik Wahid di Bab 5.

14 Barton, "Islam, Pancasila and the Middle Path of Tawassuth", h. 121.

15 Ibid., h. 124.

16 Faisal Ismail, "Pancasila as the Sole Basis for all Political Parties and for all Muslim Organizations: an Account of Muslims' Responses", dalam *Studia Islamika* 3, no. 4 (1996), h. 38.

17 Dikutip dari Mitsuo Nakamura, "NU's Leadership Crisis and Search for

Identity in the Early 1980s: From the 1979 Semarang Congress to the 1984 Situbondo Congress" dalam Barton dan Fealy, *Nahdlatul Ulama*, h. 102.

18 Ismail, "Pancasila as the Sole Basis", h. 43.

19 Lukman Harun, *Muhammadiyah dan Asas Pancasila* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), h. 40.

20 Ibid., h. 38-39.

21 Ibid., h. 15.

22 Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik: Upaya Membingkai Peradaban* (Cirebon: Pustaka Dinamika, 1999), h. 66.

23 Ibid., h. 59.

24 Ibid., h. 66.

25 "Meluruskan Jalan Reformasi dengan Pancasila?", *Kompas*, 13 Desember 2003.

26 Kuntowijoyo, "Obyektivikasi, Agenda Reformasi Ideologi", *Kompas*, 13 Juli 1999; cf. Kuntowijoyo, "Obyektivikasi: Memotong Mata Rantai Dikotomi", *Kompas*, 4 Maret 2004.

27 Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), h. 85-86.

28 Dalam kongres NU di Situbondo dan kongres Muhammadiyah di Semarang, Soeharto secara khusus memberikan pernyataan ini.

29 Pandangan semacam ini biasa pada pemikir seperti Hassan al-Banna, Sayyid Qutb, Mahmud Shaltut, dan Fahmi Huwaydi.

30 Alquran, al-An'am:162, "Salatku, ibadatku, hidupku dan matiku, adalah demi Tuhan semesta alam" [terj. H.B. Jassin].

31 M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1987), h. 126.

32 Rais, *Cakrawala Islam*, h. 29.

33 Ibid., h. 124.

34 Ibid., h. 126.

35 Ibid.

36 Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas dalam Kegalauan* (Jakarta: PSAP, 2004), h. 32.

37 Ibid., h. 51.

38 Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, 28 Januari 2004.

39 Ibid.

40 Saya akan membahas isu ini di bawah.

41 Artikel-artikel ini kemudian diterbitkan dalam dua buku dengan judul

Masjarakat Islam dan Politik di Indonesia; Renungan Pembaharuan Pemikiran (Jakarta: Permata, 1971) dan *Islam dan Politik: Islam dan Negara di Indonesia*, ed. ke-2 (Jakarta: Septenarius, 1976).

42 Mintaredja, *Islam dan Politik*, h. 85.

43 Ibid., h. 62.

44 Kita akan membahas pandangan Nurcholish di Bab 5.

45 *Panji Masyarakat*, no. 376, 1 November 1982.

46 Percakapan dengan M. Syafii Anwar, Melbourne, Desember 2002.

47 *Panji Masyarakat*, no. 386, 11 Februari 1983.

48 Sebagian besar tokoh utama Masyumi masih hidup pada waktu itu. Mereka termasuk M. Natsir, Hamka, Zainal Abidin Ahmad, dan Sjafruddin Prawiranegara.

49 Nurcholish Madjid dan Mohamad Roem, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid-Mohamad Roem*, ed. revisi ke-2 (Jakarta: Djambatan, 2000).

50 M. Amien Rais, "Tidak Ada Negara Islam", dalam Madjid dan Roem, *Tidak Ada Negara Islam*, h. xxii-xxiii.

51 Rais, "Tidak Ada Negara Islam", h. xxiii.

52 Dalam suratnya, Nurcholish mengakui bahwa dia agak terheran-heran oleh pernyataan Amin karena Amin dikenal sebagai aktivis Islam yang gagasannya cenderung konservatif alih-alih liberal.

53 M. Sj. Ibnu Amatillah, *Mungkinkah Negara Indonesia Bersendikan Islam: Analyse* (Semarang: Usaha Taruna, 1950). Tentang bagaimana dia memakai pseudonim itu, lihat artikel saya, "Ibnu Amatillah itu Munawir Sjadzali", *Kompas*, 27 Agustus 2004.

54 Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1990). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Islam and Governmental System: Teachings, History, and Reflections* (Jakarta: INIS, 1991). Salah satu langkah krusial Munawir selama masa jabatannya sebagai Menteri Agama adalah memperkenalkan gagasan yang disebutnya "reaktualisasi". Dengan ini dia memaksudkan upaya meninjau ulang dan memikir ulang sumber-sumber Islam primer, khususnya Alquran, untuk mendapatkan pemahaman baru yang lebih aktual dan sesuai dengan semangat zaman. Kritik terhadap gagasan negara Islam adalah bagian dari proyek reaktualisasi Munawir. Untuk respons intelektual terhadap gagasannya, lihat bukunya, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).

55 Ibid., h. 204.
56 Munawir Sjadzali, *Islam and Governmental System: Teachings, History, and Reflections* (Jakarta: INIS, 1991), h. 116; lihat juga Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 170.
57 Ibid., h. 234.
58 Madjid dan Roem, *Tidak Ada Negara Islam*, h. 12.
59 Di antaranya adalah MUI dan HMI. Lihat perinciannya dalam laporan *Tempo*: "RUU Perkawinan, Aksi dan Reaksi", 8 September 1973, h. 6.
60 Ada paling tidak enam pasal problematik yang diperdebatkan oleh pendukung dan penolak RUU itu. Pertama adalah Pasal 2, Ayat 1, tentang otoritas untuk mengesahkan perkawinan; Pasal 3, Ayat 2, tentang supremasi pengadilan umum (yakni, sekular) atas pengadilan agama; Pasal 11, Ayat 2, tentang perkawinan antaragama; Pasal 8, Huruf C, tentang perkawinan anak angkat atau orangtua asuh; Pasal 62, Ayat 2, tentang status anak angkat; dan terakhir Pasal 13, tentang keabsahan pertunangan.
61 "RUU Perkawinan, Aksi dan Reaksi", *Tempo*, 8 September 1973, h. 6.
62 "Yang Didrop dan Dirubah", *Tempo*, 15 Desember 1973, h. 6.
63 "Ada 'Allahu Akbar' dari Luar", *Tempo*, 6 Oktober 1973, h. 6.
64 Salah satu pokok paling penting yang dituntut Muslim adalah bahwa RUU itu harus tunduk kepada hukum perkawinan Islam, yang berarti bahwa keberadaan pencatatan sipil hanyalah prosedur resmi dan tambahan yang tidak mengikat.
65 "Dan Lahirlah UU itu Dengan Afdruk Kilat", *Tempo*, 29 Desember 1973, h. 5.
66 Ibid.
67 H.M. Rasjidi, *Kasus RUU Perkawinan dalam Hubungan Islam dan Kristen* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 16.
68 Ali Munhanif, "Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia: A Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali", *Studia Islamika* 3, no. 1 (1996), h. 111.
69 RUU itu disokong terutama oleh Katolik. Di DPR, mereka diwakili oleh Partai Katolik yang dipimpin oleh Harry Chan Silalahi dan dua bersaudara Lim Bian Koen dan Lim Bian Kie, yang juga dikenal masing-masing sebagai Sofyan dan Yusuf Wanandi. Untuk perincian lebih jauh tentang manuver Katolik sehubungan RUU ini, lihat "RUU Perkawinan, Aksi dan Reaksi", *Tempo*, 8 September 1973.
70 "Antara Negara Agama dan Negara Pancasila", *Hidup*, 12 Februari

1989, h. 28-29, 50.

71 Deliar Noer, *Administration of Islam in Indonesia* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, Cornell University, 1978), h. 42.

72 Terdapat banyak faktor di balik penciptaan RUU semacam itu, antara lain kebutuhan untuk menghindari tumpang tindih dan kebingungan dalam mengelola pengadilan agama. Sebelumnya, ada konflik otoritas mengenai pengadilan agama, antara Departemen Kehakiman, Departemen Agama, dan pemerintah daerah. Lebih jauh tentang pertikaian ini lihat Noer, *Administration of Islam in Indonesia*, khususnya h. 45-49.

73 Laporan media tentang debat ini bisa dibaca dalam Zuffran Sabrie, *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila: Dialog tentang RUU-PA* (Jakarta: Pustaka Antara, 1990). Analisis akademik atas RUU ini bisa dibaca dalam Mark Cammack, "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?" *Indonesia* 63 (April 1997), h. 143-168.

74 "Menunggu Lahirnya si Anak Bungsu", *Tempo*, 24 Juni 1989, h. 30.

75 "Peradilan Agama: Kebutuhan atau Kecemasan", *Tempo*, 24 Juni 1989, h. 22.

76 Lihat misalnya artikel S. Widjojo: "Peradilan Agama: Antara Negara Agama dan Negara Pancasila" (*Hidup* 7, 12 Februari 1989), "Kesaktian Pancasila dalam Tantangan" (*Hidup* 10, 5 Maret 1989), dan artikel Eko Budi S. "Sebuah Inspirasi atas RUUPA: Sikap Gereja terhadap Pancasila" (*Hidup* 13).

77 Franz Magnis Suseno, "Seputar Rencana UU Peradilan Agama", *Kompas*, 16 Juni 1989, dalam Sabrie, *Peradilan Agama*, h. 34.

78 Ismail Suny, "Sekitar RUUPA", *Suara Muhammadiyah*, no. 11/69/1989, 12/69/1989, dan 13/69/1989, dalam Sabrie, *Peradilan Agama*, h. 122.

79 Ibid., h. 119.

80 Di tengah perdebatan tentang RUU itu, Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat (PHDIP), organisasi resmi Hindu, meminta pemerintah dan DPR mengeluarkan undang-undang yang sama untuk Hindu. Lihat "Hindu Minta UU Peradilan Agama Sendiri", *Media Indonesia*, 4 Juli 1989, dalam Sabrie, *Peradilan Agama*, h. 167-168.

81 Pada 1995, Departemen Pendidikan Amerika mengeluarkan "Guidelines on Religious Expression in Public Schools", yang salah satu butirnya membolehkan pengajaran tentang agama di sekolah umum, dan tidak mengajarkan agama sebagai ibadah. Pedoman ini adalah

tanggapan atas peningkatan tuntutan warga negara Amerika untuk punya ekspresi religius dalam sekolah umum, termasuk doa dan belajar ajaran agama.

82 Lukman Harun, *Muhammadiyah dalam Undang-Undang Pendidikan Nasional* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), h. 154.

83 "Tanggapan Pimpinan Muhammadiyah: Banyak Hal Perlu Diperbaiki dalam RUU Pendidikan Nasional", *Kompas*, 15 Juli 1988. Lihat juga Lukman Harun, *Muhammadiyah dan Undang-Undang Pendidikan Nasional* (Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas, 1990), h. 158-160.

84 Dalam wawancara dengan Michael Vatikiotis dari *Far Eastern Economic Review* (28 Juli 1988), Harun mengkritik RUU itu yang tidak menyinggung pengajaran agama. Dia menganggap bahwa draf asli RUU itu sangat sekular. Dalam wawancara dengan *Kompas*, Harun menganggap RUU itu "terlalu liberal" dan jauh dari aspirasi Islam. Lihat *Kompas*, "Sektor Swasta Kurang Diindahkan dalam RUU Pendidikan Nasional", 13 Agustus 1988. Laporan media tentang perdebatan mengenai RUU itu bisa dibaca di Centre for Strategic and International Studies, *Kliping tentang Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional*, 2 volume (Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 1989).

85 Saya akan membahas generasi ini di Bab 6.

86 "Amien: Pro Kontra RUU Sisdiknas Wajar", *Kompas*, 3 Mei 2003.

87 A. Malik Fadjar lahir di Yogyakarta pada 1939. Dia belajar di Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Malang, di bidang pendidikan. Dia mendapatkan gelar MA dari Department of Educational Research, Florida State University. Sebelum menjadi Menteri, Fadjar adalah rektor dua universitas Muhammadiyah di Malang dan Surakarta.

88 A. Malik Fadjar, *Platform Reformasi Pendidikan dan Pengembangan Sumber Daya Manusia* (Pamulang, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999).

89 Dalam Undang-Undang No. 20/2003, Bab 5, Pasal 12, mengenai murid, dikatakan bahwa murid "berhak mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan diajarkan oleh pendidik yang seagama".

90 Mukti Ali, "Peranan Lembaga Keagamaan dalam Modernisasi", dikutip dalam Ali Munhanif, "Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia: A Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali", *Studia Islamika* 3, no. 1 (1996), h. 107. Selama lima tahun pertama, forum itu mengadakan beberapa pertemuan dan lokakarya, 23 di antaranya melibatkan dialog agama di 21 kota, serta lokakarya

antaragama di 16 kota, dan dua konferensi internasional.

91 Konsep "ahli kitab" (*ahl al-kitab*) dibedakan dari konsep "kafir" (*al-kafirun*) dalam arti bahwa ahli kitab dianggap orang percaya seperti Muslim, sementara kafir berarti orang tidak percaya. Islam menyuruh Muslim memperlakukan anggota kedua golongan itu dengan cara berbeda.

92 Harus dicatat peran murid-murid Mukti Ali seperti M. Dawam Rahardjo dan Djohan Effendi, yang tanpa kenal lelah bekerja untuk pembangunan pluralisme di negeri ini. Pada awal 1990-an, Dawam mendirikan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) serta menerbitkan jurnal ilmiah, *Ulumul Qur'an*, yang diskursusnya didominasi isu pluralisme. Sementara itu, pada 2001, Djohan mendirikan ICRP (Indonesian Conference on Religion and Peace), forum intelektual yang menaruh perhatian pada dialog agama dan pluralisme.

93 Sejak dia mencalonkan diri sebagai wakil presiden pada pemilihan umum 2004, banyak orang mengkritiknya sebagai cenderung konservatif. Namun, saya percaya bahwa Muzadi secara umum masih seorang pemimpin progresif. "Kekonservatifannya", saya rasa, hanyalah wujud perbedaan pendapatnya dengan Abdurrahman Wahid, yang merupakan lawan besar sejak 2004. Setiap kali Wahid mengeluarkan pernyataan religius-politik, Muzadi menjawab dengan pandangan berbeda.

94 Hasyim Muzadi, *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa* (Jakarta: Logos, 1999), h. 48.

95 "Dan di antara tanda-tandaNya ialah penciptaan langit dan bumi, perbedaan bahasa-bahasa dan warna kulit kamu. Sungguh, dalam yang demikian itu ada tanda-tanda bagi orang yang mengetahui" (30:22); "Hai manusia! Kami ciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan. Kami jadikan kamu berbagai bangsa dan berbagai puak, supaya kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu bagi Allah, ialah yang paling takwa di antara kamu. Sungguh, Allah Maha Alim, Maha Tahu (49:13) [*terj. H.B. Jassin*].

96 Mereka mengutip beberapa ayat Alquran untuk ini, misalnya, al-Taubah (9):71; al-Ahzab (33):35, al-Fath (48):55.

97 Ada beberapa ayat dan Hadis yang diklaim bertentangan dengan semangat egalitarianisme perempuan, seperti: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita" (*al-rijalu qawwamuna 'ala al-nisa'*) dan "Tak akan berhasil bangsa yang menjadikan seorang wanita

pemimpin mereka".

98 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKIS, 2003), h. 56.

99 Gagasan reaktualisasi pertama kali diperkenalkan pada awal 1985, tapi menjadi isu kontroversial pada 1987 ketika Munawir menyajikan satu artikel di Paramadina dan kemudian menerbitkannya dalam *Panji Masyarakat*. Artikel Munawir dan tanggapan terhadapnya kini bisa dibaca dalam bukunya: *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).

100 Munawir Sjadzali, "Dari Lembah Kemiskinan", dalam Muhamad Wahyuni Nafis, et al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 97.

101 Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Sjadzali, *Polemik Reaktualisasi*, h. 2-3. Lihat juga Sjadzali, "Dari Lembah Kemiskinan", h. 88-89.

102 Al-Nisa (4):34. Marmaduke Pikthall menerjemahkan ayat ini sebagai berikut: "*Men are in charge of women, because Allah hath made one of them to excel the other, and because they spend of their property (for the support of women). So good women are the obedient, guarding in secret that which Allah hath guarded. As for those from whom ye fear rebellion, admonish them and banish them to beds apart, and scourge them. Then if they obey you, seek not a way against them. Lo! Allah is ever High Exalted, Great.*" [*Terj. H.B. Jassin*: "Laki-laki adalah pengurus dan pemimpin (kaum) perempuan, karena Allah telah memberikan yang satu kelebihan dari yang lain, dan karena mereka memberi nafkah dari hartanya. Karena itu perempuan-perempuan yang saleh taat beribadat. (Mereka) menjaga kehormatannya waktu kepergian suaminya, sebagaimana Allah menjaga dirinya. Dan (perempuan-perempuan) yang kamu kuatir akan nusyuznya*, berilah mereka (mula-mula) peringatan, (kemudian) jauhilah mereka di tempat tidur, dan akhirnya pukullah mereka. Tapi jika mereka patuh kepadamu, janganlah mencari jalan untuk (menyusahkan) dirinya. Sungguh, Allah Maha Tinggi, Maha Besar." *Terj. Depag*: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya*, maka nasehatilah

mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar." *Nusyuz – tidak memenuhi kewajiban sebagai suami isteri: bagi seorang isteri misalnya meninggalkan rumah tangga tanpa izin suami.]

103 Untuk penjabaran lebih jauh tentang debat di seputar isu ini, lihat Nelly van Doorn-Harder, "The Indonesian Islamic Debate on a Woman President", *Sojourn* 17, no. 2 (2002), h. 164-190.

104 Maarif, *Mencari Autentisitas*, h. 210.

105 Ibid., h. 211.

106 Kedua artikel itu berjudul "Sistem Ekonomi Pancasila", *Kompas*, 30 Juni 1966 dan *Prisma*, no. 5, Mei 1979.

107 Tentang diskusi dan tanggapan terhadap pandangan Mubyarto, lihat *Tempo*, "Ekonomi Pancasila Sebuah Perdebatan: Mengapa Ramai?" 1 Agustus 1981.

108 Ayat 1 menyatakan: "Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar atas asas kekeluargaan."; Ayat 2 menyatakan: "Cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan yang menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh negara." Ayat 3 menyatakan: "Bumi dan air dan kekayaan alam yang terkandung didalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat.

109 Dawam Rahardjo, "Isu-Isu Kontemporer Ekonomi Pancasila", paper yang disajikan pada simposium di Pusat Studi Ekonomi Pancasila, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, April 2004.

110 Mubyarto, *Ekonomi Pancasila: Gagasan dan Kemungkinan* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1987), h. 53.

111 "Galeri Sebuah Perdebatan", *Tempo*,1 Agustus 1981.

112 Rais, *Cakrawala Islam*, h. 94.

113 M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1999), h. 165-166.

114 Di antara anggota "Mafia Berkeley" terdapat Widjojo Nitisastro, Ali Wardhana, Mohammad Sadli, Emil Salim, dan Soebroto.

115 Untuk penjabaran lebih jauh tentang peran teknokrat liberal yang mendorong sistem ekonomi Indonesia kepada kapitalisme liberal, lihat Rizal Mallarangeng, *Mendobrak Sentralisme Ekonomi: Indonesia, 1986-1992* (Jakarta: KPG, 2002).

116 Dawam Rahardjo, "Isu-isu Kontemporer Ekonomi Pancasila," paper yang disajikan pada simposium yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Ekonomi Pancasila, Yogyakarta, 6 April 2004, <http://www.ekonomipancasila.org/artikel_28.htm> (diakses pada 10 Agustus 2004). Untuk penjabaran lebih jauh tentang pandangan ekonomi Dawam, lihat bukunya *Esei-Esei Ekonomi Politik* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1983).

117 Adi Sasono, "Ekonomi Kerakyatan dalam Dinamika Perubahan", paper yang disajikan pada Konferensi Internasional tentang Network Economy: Toward a Democratization of Economy in Indonesia, Hotel Shangri-La, 6-7 Desember 1999, Jakarta, Indonesia.

118 Arief Budiman, "Adi Sasono dan Ekonomi Kerakyatan, Mungkinkah?", *D&R*, Desember 1998. Dalam artikel ini, Budiman mengkritik Adi atas kebijakannya meredistribusi aset konglomerat kepada rakyat kelas bawah. Menurut Budiman, kebijakan ini pasti akan merusak mekanisme pasar, karena konglomerat akan pada gilirannya mengompensasi "kehilangan" mereka dalam barang yang mereka produksi. Jadi, harga akan meningkat dan rakyat kelas bawah pada akhirnya akan mengembalikan surplus kepada konglomerat-konglomerat itu.

119 Mallarangeng, *Mendobrak Sentralisme Ekonomi*, h. 75.

120 Seperti dengan kuat dibuktikan oleh artikel Arief Budiman yang disebutkan di atas.

5

MODEL 3
NEGARA DEMOKRASI LIBERAL

MODEL 3, yang akan dibahas dalam bab ini, adalah respons terhadap berbagai masalah hubungan agama-negara yang muncul dalam Model 2. Ia pada dasarnya mengkritik posisi hegemonik negara atas aktivitas religius masyarakat dan secara radikal mencoba menghadirkan format hubungan agama-negara yang lebih mungkin berhasil bagi Indonesia. Seperti halnya Model 2, Model 3 berangkat dari fondasi sosiologis bahwa Indonesia adalah negeri pluralis dan karenanya upaya apa pun untuk menciptakan integritas nasional haruslah sesuai dengan prinsip-prinsip pluralisme. Bagi Model 2, prinsip pluralisme terletak dalam kesadaran agama dan pentingnya peran negara dalam memelihara agama masyarakat. Karena sangat bergantung pada negara, mereka menolak gagasan sekularisasi. Sementara bagi Model 3, prinsip pluralisme terletak dalam pemisahan peran agama dan negara. Pluralisme, menurut model ini, tidak akan berfungsi baik kalau negara campur tangan terlalu jauh dalam kegiatan religius masyarakat.

Bab ini akan membahas Model 3 dengan memperbandingkannya dengan dua model sebelumnya. Pertama-tama akan dikaji asal-usul intelektual model ini dan bagaimana secara fundamental berbeda dari model-model terdahulu. Agar perbandingan dan argumen tetap

konsisten, saya akan menguji isu yang sama yang dibahas dalam model terdahulu, yakni, persepsi tentang sekularisasi, masalah hubungan agama-negara, sikap terhadap pluralisme agama, dan konsep tentang sistem ekonomi alternatif.

AKAR INTELEKTUAL MODEL 3

Dalam wacana kontemporer tentang filsafat politik di Barat, gagasan negara minimal digambarkan sebagai paragon negara liberal. Robert Nozick, pemikir paling dihormati dari gagasan ini, percaya bahwa makin sedikit negara campur tangan dalam urusan masyarakat, makin baik jadinya fungsi negara itu. Tujuan inti liberalisme politik adalah memberikan rakyat kebebasan dan kemerdekaan mereka. Salah satu cara mewujudkan kebebasan itu adalah dengan membatasi kontrol negara.[1] Eksponen Model 3 berpikir seperti itu, walaupun dengan penekanan berbeda: negara yang baik tidak campur tangan dalam urusan pribadi masyarakat, termasuk urusan agama. Mereka jelas tidak memakai istilah "negara minimal" atau "negara liberal" untuk menamai pandangan mereka tentang sebuah pemerintahan ideal. Namun, apa yang mereka pikirkan dan rumuskan sehubungan model pemerintahan, khususnya berkaitan dengan isu hubungan agama-negara, bisa dibandingkan dengan gagasan Nozick tentang negara minimal. Pemakaian istilah "negara liberal" atau "Negara Demokrasi Liberal" tampak lebih baik dan sedikit kurang kontroversial dibandingkan "negara sekular", walaupun dari perspektif religius-politik, semua istilah itu mengandung makna yang kurang lebih sama.

Wacana Muslim tentang Negara Demokrasi Liberal di Indonesia makin tumbuh sejak kejatuhan Soeharto. Perubahan rezim telah menimbulkan atmosfer politik yang lebih liberal di mana kebebasan berekspresi dan kebebasan bicara sudah menjadi hal yang normal. Berbagai artikel muncul di koran dan majalah membahas isu ini.[2] Sebagian besar ditulis oleh generasi muda Muslim, artikel-artikel itu menyampaikan satu pesan, yakni mengkritik peran hegemonik negara atas urusan agama masyarakat, dan mengajak masyarakat agama, khususnya Muslim, tidak menyerahkan urusan agama mereka kepada negara. Ada dua alasan mengapa artikel-artikel

semacam itu muncul. Pertama, sebagai bagian dari kritik dan kecaman yang menggunung terhadap rezim yang sedang susut: sementara para ekonom mengkritik kebijakan buruk ekonomi Soeharto dan pakar hukum mengkritik penerapan buruk undang-undang, ahli agama pada gilirannya mengkritik kebijakan Soeharto dalam urusan agama. Kedua, sebagai respons terhadap kelompok fundamentalisme Islam yang sedang muncul, yang agendanya adalah memasukkan Islam ke dalam negara. Artikel-artikel itu secara khusus ditulis untuk: (i) mengkritik sebagian Muslim yang menuntut negara Islam; (ii) mengkritik agenda Islamis untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta; dan (iii) mengkritik RUU keagamaan yang intinya membiarkan negara campur tangan dalam kehidupan kaum Muslim.

Memang wacana Islam tentang Negara Demokrasi Liberal tidak muncul tiba-tiba setelah reformasi. Bahkan, ia sudah mulai sejak awal kemerdekaan. Sejauh Muslim santri, ia sudah bermula sejak awal 1970-an ketika gerakan pembaruan Islam muncul dan secara dramatis mengubah wacana politik Muslim di negeri ini. Seperti telah dikatakan di Bab 4, ada pembaru Muslim yang punya sikap religius-politik lebih liberal daripada yang lain. Nurcholish Madjid dan Djohan Effendi, misalnya, termasuk pembaru Muslim yang secara konsisten mengusung liberalisme Islam dan dengan gigih mendukung gagasan Negara Demokrasi Liberal. Walaupun keprihatinan utama kedua pembaru itu tidak bersifat politis, sebagian pandangan mereka secara langsung atau tidak langsung berpengaruh pada wacana pemikiran politik Islam di negeri ini.

Nurcholish Madjid (1939-2005) sudah lama dikenal sebagai pembaru Muslim yang agenda utamanya adalah memperbarui pemahaman kaum Muslim tentang agama mereka. Dia lahir di Jombang, Jawa Timur, dalam keluarga santri yang kuat. Ayahnya, Abdul Madjid, adalah pemimpin Masyumi. Dia belajar di Darus Salam Gontor, pesantren terkenal di Jawa Timur, dan masuk IAIN sampai lulus pada 1968. Selama menjadi mahasiswa, Nurcholish sangat aktif. Dia terpilih menjadi ketua Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) untuk dua periode, satu-satunya orang yang pernah mencapai prestasi ini.[3] Setelah perjalanan panjang sebagai aktivis mahasiswa dan berkelana

ke banyak negeri, dia melanjutkan studi di Amerika pada 1979. Belajar di bawah Fazlur Rahman, sarjana besar Pakistan, Nurcholish mengambil filsafat Islam dan berspesialisasi pada pemikiran Islam Abad Pertengahan. Dia mengambil Ibn Taymiyyah, teolog abad ke-13, sebagai bahan pokok studinya. Setelah mendapatkan gelar Ph.D. pada 1984, dia pulang ke Indonesia dan melanjutkan proyek pembaruan agamanya dengan mendirikan Paramadina, lembaga pluralis, di mana banyak orang datang untuk bertukar gagasan. Nurcholish menerbitkan banyak buku, terutama kumpulan tulisan di koran dan artikel. Sebagian besar mengenai isu umum Islam dan sedikit tentang pemikiran politik Islam.

Seperti Nurcholish, Djohan Effendi (lahir 1939) menaruh perhatian pada pembaruan agama di Indonesia. Dia lahir di Kandangan, Kalimantan Selatan, dan belajar di IAIN Yogyakarta. Ketika mahasiswa, bersama M. Dawam Rahardjo dan Ahmad Wahib, Djohan mendirikan kelompok diskusi yang disebut "Limited Group", yang kemudian tercatat sebagai lahan persemaian gerakan pembaruan Islam.[4] Setelah lulus, Djohan bekerja di Departemen Agama dan menduduki berbagai jabatan, termasuk kepala Penelitian dan Pengembangan (1998-2000). Selama masa jabatan kepresidenan Abdurrahman Wahid, dia ditunjuk menjadi Sekretaris Negara (2000-2001). Pada 2001, bersama dengan beberapa pemimpin Muslim, dia mendirikan Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP), lembaga yang berfokus pada dialog agama dan pluralisme.

Selama 1980-an, tidak banyak Muslim santri yang punya sikap jelas tentang isu hubungan agama-negara. Abdurrahman Wahid (lahir 1940) adalah kekecualian. Pandangannya tentang isu religius-politik terkenal liberal. Wahid adalah cucu Hasyim Asy'ari, salah satu pendiri NU. Dia lahir di Jombang dan belajar di pesantren yang dikelola keluarganya. Kemudian, ayahnya mengirimnya ke Timur Tengah untuk melanjutkan studi, pertama di Kairo dan kemudian Baghdad. Dia mengambil Studi Islam serta Seni sebagai jurusannya. Tapi yang dia pelajari jauh melampaui disiplin tradisionalnya. Dia mempelajari filsafat, sosiologi, dan karya-karya lain. Dia juga ketagihan film dan seni pertunjukan. Setelah meninggalkan Timur Tengah (di

mana dia tidak pernah menyelesaikan studinya), dia mengunjungi beberapa negeri Eropa, pengalaman yang jelas meninggalkan bekas pada kehidupan intelektualnya. Di Jakarta, Wahid aktif di berbagai organisasi. Namanya luas dikenal karena dia penulis produktif di koran dan majalah nasional.[5] Karir politik Wahid bermula pada 1984, ketika dia terpilih sebagai ketua NU. Dia melancarkan kritik terhadap rezim saat itu dan menyokong hak-hak minoritas. Karir politiknya mencapai puncaknya pada 1999, ketika dia diangkat sebagai presiden Republik.

Ketiga intelektual yang baru disebutkan, Nurcholish, Djohan, dan Wahid, dianggap pemimpin liberal Muslim.[6] Peran mereka sangat penting dalam menyebarkan pandangan liberal di kalangan Muslim Indonesia. Nurcholish dan Djohan memengaruhi generasi muda Muslim dalam golongan modernis, sedangkan pengaruh Wahid sangat besar di kalangan Muslim tradisionalis (NU).[7] Nurcholish sangat berpengaruh, khususnya di kalangan mahasiswa IAIN. Seperti dicatat Fachry Ali, kehebatannya adalah kemampuannya berbicara melampaui lingkup disiplinnya, yakni studi Arab dan Islam. Dia bisa membahas isu-isu modern dengan fasih dalam konteks teori terbaru ilmu sosial.[8]

Peran IAIN secara umum juga penting.[9] Fungsinya bukan hanya sebagai lembaga pendidikan, melainkan juga sebagai agen reformasi Islam di Indonesia.[10] Selain Nurcholish, ada dua tokoh lain yang berdampak besar pada IAIN dan mahasiswanya: Mukti Ali dan Harun Nasution. Keduanya rektor dan direktur Studi Pascasarjana di IAIN, Ali di Yogyakarta, Nasution di Jakarta. Mukti Ali memainkan peran besar memodernkan IAIN. Dia memperkenalkan pendekatan inklusif pada studi agama dan mempromosikan pluralisme agama kepada semua mahasiswanya. Selama jabatannya sebagai Menteri Agama, Ali mengirimkan delegasi mahasiswa IAIN untuk melanjutkan studi mereka di universitas-universitas Barat, khususnya McGill University di Kanada. Kemudian, proyek pertukaran ini meninggalkan dampak besar pada perkembangan intelektualisme Islam di IAIN.

Sementara itu, peran Harun Nasution penting dalam memperkenalkan dan secara konsisten menggunakan pendekatan rasional

terhadap studi agama. Dia menulis beberapa buku yang menjadi buku teks bagi mahasiswa IAIN.[11] Nasution sering dilihat sebagai tokoh kontroversial, terutama karena gagasannya tentang "Islam rasional". Dia mengagumi Mu'tazilah, aliran rasional teologi dalam Islam, dan menyarankan murid-muridnya agar belajar dan mengikuti semangat aliran itu.[12] Selama kepemimpinannya sebagai rektor IAIN, Nasution memperkenalkan beberapa mata kuliah spekulatif seperti filsafat, Sufisme, dan metode ilmiah untuk mempelajari agama.[13] Dia mendorong mahasiswa IAIN belajar Islam dengan cara kritis. Seperti pembaru Muslim lain, Nasution mendukung agenda pembangunan dan modernisasi pemerintah serta yakin bahwa hanya lewat modernisasilah kondisi Muslim akan membaik.

Yang penting dari peran Nurcholish, Nasution, dan Ali adalah bahwa mereka telah membuat IAIN lembaga pendidikan tinggi yang merangsang mahasiswanya menganut "Islam pencerahan" --Islam yang menyokong nilai-nilai liberal. Hal ini secara khusus dinyatakan oleh rektor UIN (sebelumnya IAIN) Azyumardi Azra, yang juga adalah lulusan IAIN:

> Sebagai lembaga akademis, kendati IAIN terbatas memberikan pendidikan Islam kepada mahasiswanya, tetapi Islam yang diajarkan adalah Islam yang liberal. IAIN tidak mengajarkan fanatisme mazhab atau tokoh Islam, melainkan mengkaji semua mazhab dan tokoh Islam tersebut dengan kerangka, perspektif dan metodologi modern. Untuk menunjang itu, mahasiswa IAIN pun diajak mengkaji agama-agama lain selain Islam secara *fair*, terbuka dan tanpa prasangka. Ilmu perbandingan agama menjadi mata kuliah pokok mahasiswa IAIN.[14]

Materi yang "mencerahkan" serta lingkungan akademis liberal memungkinkan mahasiswa IAIN menjajaki berbagai gagasan secara bebas, termasuk yang bertentangan dengan tradisi intelektual Islam klasik. IAIN punya Departemen Filsafat, tempat pemikiran spekulatif diajarkan. Lingkungan liberal IAIN juga mendorong mahasiswanya mengekspresikan pemikiran mereka di forum ilmiah dan di media

massa. Bahkan, sejauh perihal media massa, mahasiswa IAIN sangat rajin menulis sehingga tidak ada mahasiswa dari universitas lain yang mengalahkan jumlah kontribusi mereka.[15]

Walaupun terdidik dan terlatih dalam lembaga kuat Islam, mahasiswa IAIN bukan hanya tertarik pada isu agama. Menurut sebuah survei mengenai kontribusi mahasiswa IAIN di tujuh koran nasional dari 1995 sampai 2000, isu sosial dan politik bahkan lebih dominan daripada isu agama (lihat Tabel 5.1).[16] Jadi, sebagian besar tulisan oleh lulusan IAIN bergaung dengan visi Islam toleran. Dan sebagian besar mahasiswa punya sikap konstruktif terhadap konsep politik modern seperti demokrasi, hak-hak asasi manusia, pluralisme, dan kesetaraan gender.

TABEL 5.1

Topik-Topik Utama dalam Tulisan Mahasiswa IAIN di Tujuh Media Nasional

Topik	**Jumlah Artikel**	**Persentase**
Agama, Etika, dan Spiritualitas	49	22.07
Agama dan Politik	45	20.27
Pluralisme Agama dan Budaya	39	17.56
Agama dan Keadilan Sosial	26	11.71
Islam dan Modernitas	20	9.00
Kesetaraan Gender	16	7.20
Masyarakat Sipil	10	4.50
Agama, Hak Asasi Manusia, dan Demokrasi	6	2.70
Tulisan-Tulisan Lain	11	4.95
Total	**222**	**100**

Sumber: Jamhari dan Jabali (2002)

Tradisi menulis di kalangan mahasiswa IAIN di media massa sebenarnya bermula selama generasi Nurcholish Madjid pada akhir 1960-an. Tapi pada masa itu lingkupnya agak kecil. Hanya pada pertengahan 1980-an tradisi menulis di antara mahasiswa IAIN berkembang subur. Koran dan majalah seperti *Kompas, Merdeka, Media Indonesia, Pelita, Tempo,* dan *Panji Masyarakat* adalah media cetak utama tempat mahasiswa IAIN menerbitkan tulisan mereka.

Sejauh mengenai tradisi menulis di kalangan mahasiswa IAIN, satu nama harus disebutkan, M. Dawam Rahardjo, yang melatih dan mendorong mahasiswa IAIN menerbitkan karangan mereka di koran dan majalah nasional.[17] Dawam juga bertanggungjawab melibatkan mahasiswa IAIN dalam proyek-proyek riset yang dia lakukan. Beberapa mahasiswa IAIN, seperti Fachry Ali,[18] Azyumardi Azra,[19] dan Komaruddin Hidayat,[20] adalah penulis produktif yang dia latih.

Di Yogyakarta, IAIN juga menghasilkan sejumlah besar lulusan yang berkomitmen terhadap nilai-nilai liberal Islam mengikuti tradisi Nurcholish dan Nasution. Beberapa lulusan IAIN Yogyakarta bekerja di LSM dan aktif dalam menerapkan demokratisasi, serta memperkuat masyarakat sipil. Beberapa dari mereka mendirikan perusahaan penerbitan. Salah satu penerbitan yang paling berhasil adalah yang didirikan oleh Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS), LSM Islam yang menaruh perhatian pada studi tentang Islam dan masyarakat.[21] Yang terpenting, beberapa lulusan IAIN Yogyakarta, seperti Amin Abdullah,[22] Masdar F. Masudi,[23] dan Said Agiel Siradj,[24] dikenal sebagai Muslim liberal, yang kontribusinya terhadap wacana intelektual dan politik Islam sangat besar.

Para mahasiswa IAIN itu dan, secara umum, jaringan IAIN, telah membentuk sekelompok intelektual yang mempertunjukkan apa yang disebut Bahtiar Effendy "intelektualisme Islam baru", yang berbeda dengan intelektualisme arus-utama santri 1950-an.[25] Intelektualisme Islam baru itu menyumbang sangat besar terhadap pembangunan pemikiran liberal Islam di Indonesia. Sejauh mengenai pemikiran politik Islam, pendukungnya lebih toleran dan lebih konstruktif dalam berhadapan dengan gagasan-gagasan modern. Tidak seperti Muslim santri 1950-an, mereka tidak terobsesi dengan model negara religius, apa lagi model negara Islam. Bahkan, yang makin menjadi perhatian mereka adalah bagaimana membangun model pemerintahan yang lebih demokratis dan liberal. Seperti bisa kita simpulkan dari tulisan mereka tentang isu religius-politik, demokrasi dan liberalisme telah menjadi tema sentral dalam pemikiran mereka.

FONDASI MODEL 3: DAPATKAH ISLAM DISEKULARISASI?

Yang menjadi inti perbedaan Model 2 dan Model 3 adalah cara memandang, dan memahami, isu hubungan agama-negara. Model 2 sangat menjunjung peran agama dalam negara dan dengan demikian menganggap negara pengawal semua agama, sedangkan Model 3 percaya pentingnya memisahkan kedua wilayah itu. Pemisahan agama dan negara—atau sederhananya sekularisasi—mungkin bukan istilah yang pantas dipakai, karena maknanya tidak begitu jelas dan banyak orang akan langsung menolak penerapannya dalam konteks Islam. Namun, eksponen Model 3 secara khusus memakai istilah itu dan membela maknanya. Bahkan, sekularisasi telah menjadi pertanyaan utama di kalangan Muslim, pertama, tentang apakah ia punya relevansi bagi konteks Islam Indonesia, dan kedua, apakah mungkin bagi Islam secara umum untuk disekularisasi.[26]

Eksponen Model 3 punya jawaban sendiri. Nurcholish Madjid mungkin adalah intelektual Muslim pertama dari golongan santri yang dengan berani membela konsep yang terkenal buruk itu. Dalam paper yang disajikan pada 3 Januari 1970, dia mengajak Muslim mempertimbangkan ulang konsep modern seperti demokrasi, pluralisme, dan sekularisme secara positif. Dia pada umumnya membedakan sekularisasi dan sekularisme, dengan argumen bahwa sekularisasi adalah "setiap bentuk pembangunan yang membebaskan", dan sekularisme adalah "pandangan dunia tertutup yang baru yang berfungsi sangat mirip dengan agama baru".[27] Konsep Nurcholish tentang sekularisasi harus pertama-tama dipahami secara sosiologis. Dia berpandangan bahwa Muslim Indonesia punya pemahaman yang kacau tentang hierarki nilai-nilai. Mereka tidak lagi mengerti apa nilai-nilai transendental dan temporal; mereka bingung mengenali mana Islam dan mana tradisi; apa yang pada intinya bersifat metafisis (*ukhrawi*) dan apa yang hanya perkara duniawi. Akibatnya, mereka mencampuradukkan Islam dengan tradisi, sehingga membela Islam disamakan dengan membela tradisi. Kebingungan ini, kata Nurcholish, membuat Muslim tidak mampu menanggapi perkembangan pemikiran kontemporer.[28] Peran

sekularisasi dengan demikian adalah "mengetahui apa yang duniawi dan membedakannya dari—apa yang dianggap Muslim sebagai—*ukhrawi*".[29]

Nurcholish mengembangkan gagasan sekularisasi dari wacana sosiologis modern tentang agama. Dia mengakui bahwa dia meminjam istilah itu dan maknanya dari Talcott Parsons dan Robert N. Bellah, dua sosiolog ternama. Dalam pandangan Parsons, sekularisasi sebagai konsep sosiologis menyiratkan kemerdekaan umat manusia dari pandangan mitologis. Hal ini tidak dengan sendirinya berarti penghilangan iman religius mereka.[30] Sebaliknya, proses pemerdekaan sangat terinspirasi oleh kepercayaan agama. Bellah berargumen, misalnya, bahwa proses pemerdekaan mitologi dalam Islam terutama disebabkan konsep Islam akan tauhid. Tauhid adalah konsep yang mengharuskan Muslim percaya dalam satu Tuhan dengan menegasikan semua tuhan lain (disimbolkan oleh kalimat "tiada tuhan selain Allah"). Mitologi adalah bagian dari "tuhan" yang harus dimusnahkan.[31] Karena itu, kata Nurcholish, "sekularisasi adalah konsekuensi dari tauhid".[32]

Dari analisis sosial ini, Nurcholish menaikkan tingkatnya ke dalam konteks politik. Karena politik dalam pandangannya adalah pada intinya perkara temporal yang berbeda dari agama, Muslim perlu memperjelas pembedaan ini. Sekularisasi dalam kontek politik dengan demikian berfungsi membedakan dengan tepat apa yang pada intinya religius dan apa yang bukan. Agenda sekularisasi Nurcholish pada dasarnya ditargetkan untuk membuat Muslim Indonesia sadar bahwa Islam di Indonesia telah berkembang dan berubah sedemikian rupa sehingga perkembangannya sudah kurang lekat dengan partai politik Islam. Islam telah dianut luas bukan hanya oleh Muslim tradisional, yang terutama tinggal di perdesaan, melainkan juga oleh "orang yang berada di kelas sosial lebih tinggi" di pusat-pusat perkotaan. Baik ada atau tidak ada partai Islam, Islam tetap akan berkembang dan Muslim Indonesia akan menjadi makin Islami. Yang ingin dikatakan Nurcholish adalah bahwa Muslim harus mengakui bahwa perjuangan untuk menegakkan Islam tidak dengan sendirinya adalah hak eksklusif suatu partai politik Islam. Dalam banyak kasus,

bahkan "partai-partai politik Islam telah gagal membangun citra yang positif dan simpatetik; mereka punya citra yang sebaliknya (misalnya, reputasi Muslim dalam korupsi makin menggunung)".[33] Akhirnya, Nurcholish sampai pada kesimpulan, yang kemudian menjadi slogannya yang terkenal: "Islam, Yes. Partai Islam, No".

Kritik terhadap partai politik Islam adalah langkah pertama ke arah lebih maju yang kemudian dikembangkan oleh generasi Muslim berikutnya. Kritik ini penting, khususnya dalam memutus hubungan dengan paradigma lama pemikiran politik Islam. Seperti telah kita lihat di Model 1 dan juga Model 2, Muslim menganggap agama dan negara tidak terpisahkan. Sebagian besar dari mereka berpandangan bahwa hanya partai politik Islam yang bisa berjuang untuk agama (yakni, Islam), sambil menganggap partai non-Islam "sekular" dan karena itu tidak bisa menyumbang apa pun kepada perbaikan Islam di Indonesia. Bagi Nurcholish, pandangan itu menyesatkan, karena didasarkan pada argumen salah. Dia menganggap semua partai politik sama saja, pada dasarnya mengejar tujuan duniawi. Namun, sudah dikatakan di sini bahwa seruan Nurcholish untuk menolak partai Islam tidak boleh dipahami sebagai ajakan untuk menentangnya, melainkan lebih sebagai ajakan kepada Muslim untuk melepaskan diri dari apa yang biasa mereka anggap Islami.[34]

Gagasan Nurcholish akan "sekularisasi" memang kontroversial.[35] Banyak Muslim menolaknya bukan hanya karena istilah itu berasal dari Barat, tapi juga karena mereka percaya istilah itu tidak cocok dengan doktrin politik Islam (lihat Bab 6). Walaupun demikian, eksponen Model 3 menganggap penolakan semacam ini hanya sekadar masalah persepsi tentang doktrin dan sejarah Islam. Karena itu, apakah sekularisme itu "Islami" atau "tidak Islami" sama sekali bergantung pada penilaian subjektif. Said Agiel Siradj, salah satu pemimpin Muslim paling lantang, berkata bahwa Islam dan sekularisme (atau sekularisasi) cocok satu sama lain. Sekularisme dalam arti pemisahan antara urusan duniawi dengan yang tidak duniawi sudah ada sejak sejarah awal Islam. Dia menulis:

> Berbeda dengan doktrin "gereja," Islam sejak semula memang

> memberikan toleransi atas *secularism*. Bahkan bisa dikatakan bahwa *secularism* merupakan karakteristik Islam. Corak kehidupan masyarakat Madinah yang dibangun Nabi Muhammad menjadi saksi sejarah. Saat itu, Muhammad membedakan antara posisinya sebagai Nabi di satu sisi, dengan Kepala Negara di sisi lain. Piagam Madinah yang menjadi landasan bangunan pemerintahan saat itu, sama sekali tak menyebutkan asas Islam. Bahkan dalam sebuah hadits, secara tegas dikatakan Nabi "*antum a'lamu bi umuri dunyakum*," dalam urusan dunia (profan), kalian lebih paham.[36]

Bagi Siradj, sekularisme tidak bertentangan dengan Islam. Bahkan, ia telah dibenarkan oleh ucapan Nabi. Dia berargumen bahwa sebagai konsep, sekularisme bisa diterima, khususnya apabila kita berbicara tentang hubungan agama-negara di zaman modern. Dia menyatakan bahwa "Islam tidak dirancang untuk menjadi lembaga negara".[37]

Tiga atau empat puluh tahun lalu sulit membayangkan Muslim santri mana pun membela sekularisme. Sekularisme sering dikaitkan secara eksklusif dengan orang tidak beragama. Pada awal 1970-an, Nurcholish Madjid hanya sendirian dalam membela konsep itu, tapi kini, 30 tahun kemudian, dia tampaknya punya banyak pengikut. Pemimpin santri seperti Siradj, yang terdidik di pesantren dan bahkan mendapatkan semua gelar akademisnya dari Arab Saudi, adalah pembela gigih konsep itu.[38]

Masdar F. Masudi adalah intelektual santri lain dari generasi lebih muda yang punya sikap positif terhadap konsep itu. Seperti halnya Nurcholish dan Siradj, dia mengajak Muslim menerima nilai-nilai positif sekularisme, khususnya sehubungan dengan isu agama dan negara. Dia sangat sadar bahwa konsep itu telah ditolak Muslim walaupun dalam kenyataan mereka membutuhkannya. Dalam artikel yang dia tulis untuk *Kompas*, Masudi menjelaskan bagaimana sekularisasi dimungkinkan dalam Islam. Dia mulai dengan menjelaskan bahwa Islam punya tiga jenis doktrin. Pertama, doktrin yang bersifat pribadi seperti kepercayaan kepada Tuhan, kepercayaan tentang Malaikat, kehidupan sesudah mati, dan takdir. Semua keyakinan itu, kata Masudi, adalah urusan pribadi. Apa yang

Muslim percayai tentang Tuhan dan perkara metafisis lain tidak bisa diseragamkan oleh negara. "Dalam hal ini," katanya, "negara bukan hanya tidak berhak campur tangan, tetapi juga tidak punya kemampuan untuk menjangkaunya."[39] Kedua, doktrin yang bersifat komunal, seperti ibadah (sembahyang, puasa, naik haji). Beberapa hukum keluarga (*ahwal al-shakhsiyyah*) juga termasuk dalam kategori ini. Karena itu, kata Masudi, negara juga tidak punya hak untuk campur tangan dalam, misalnya, memberikan wewenang kepada polisi untuk memaksa Muslim bersembahyang atau berpuasa. Ketiga, doktrin yang bersifat publik seperti *mu'amalah* (transaksi), *jinayah* (pidana), dan *siyasah* (politik). Dalam urusan ini, negara bisa campur tangan, dan bahkan punya hak untuk menjadi pengatur.[40]

Dengan memakai penjelasan di atas, Masudi menyatakan bahwa pemisahan agama dan negara dalam Islam dimungkinkan, khususnya sehubungan dengan kategori pertama dan kedua dari doktrin Islam. Di satu pihak, negara tidak bisa dengan cara apa pun campur tangan dalam urusan keyakinan dan ritual umat beragama. Di lain pihak, agama tidak punya kewajiban mengatur apa yang menjadi hak negara. Penjelasan ini dengan demikian dianggap mengkritik model pemerintahan yang ada di Indonesia, yang pada umumnya disokong oleh eksponen Model 2. Masudi menganggap keberadaan Departemen Agama tidak perlu karena agama tidak boleh diatur negara. Individulah yang harus menjadi pengatur agamanya sendiri.

Kemudian, Masudi berargumen bahwa negara tidak punya hak menentukan jumlah dan bentuk agama yang dibutuhkan masyarakat, karena keyakinan adalah urusan individual. Di sini dia mengkritik kebijakan diskriminatif negara terhadap agama Konghucu dan agama minoritas lain seperti Kebatinan. Dia berpandangan bahwa negara tidak berhak mengeluarkan peraturan yang membatasi atau menentukan bagaimana orang menjalankan agama mereka, misalnya, peraturan mengenai perkawinan, peradilan agama, dan kerukunan beragama. Biarkanlah semua itu diatur masyarakat secara pribadi. Karena itu, Masudi menolak agenda Islamisasi oleh negara dengan, misalnya, menghidupkan kembali Piagam Jakarta. Karena Undang-Undang Dasar dan undang-undang adalah milik publik, mereka

harus bebas dari campur tangan agama tertentu.

Walaupun demikian, dengan semua usulannya itu, Masudi memperingatkan bahwa dia tidak sama sekali menyingkirkan peran agama di negeri ini. Juga dia tidak ingin meminggirkan peran syariat. Yang sebetulnya dia inginkan, katanya mengakui, adalah memperjelas bahwa hukum agama harus diletakkan secara tepat dalam konteks hubungan agama-negara. Dia menulis:

> Tidak bisa dikatakan bahwa dalam negara kebangsaan, hukum agama haram ikut memperkaya bangunan hukum publik dari negara yang bersangkutan. Jangankan hukum agama yang dianut oleh masyarakat di negeri itu; hukum warisan penjajah—yang telah memeras kita ratusan tahun dan kita usir dengan darah para syuhada—pun bisa diusung menjadi hukum di negeri kita.... Akan tetapi, kita semua harus menyadari bahwa sesuci dan sekuat apa pun tawaran-tawaran hukum (syariat) keagamaan tersebut tidak dapat diberlakukan begitu saja sebagai hukum positif. Dalam konteks negara kebangsaan, hukum agama --termasuk yang dianut oleh mayoritas sekalipun-- baru merupakan bahan mentah (*raw material*) seperti halnya hukum adat (adat mana pun) atau hukum-hukum yang dicomot dari bangsa lain.[41]

Dengan kata lain, kalau unsur-unsur Islam harus punya peran dalam negara modern, unsur-unsur itu harus diselenggarakan atau disesuaikan dengan persyaratan negara bangsa modern. Jadi, fungsi agama bukan lagi bersifat politis—atau ideologis—dalam arti bahwa peran publiknya dibatasi hanya pada moralitas.

Harus dicatat di sini bahwa pengakuan terhadap sekularisme atau sekularisasi oleh para pemikir yang dibahas di atas bukan sekadar perkara menerapkan konsep politik Barat ke dalam konteks politik Islam Indonesia. Para pemikir itu sangat sadar bahwa istilah itu kontroversial dan mungkin tidak cocok dipakai dalam konteks Indonesia. Namun, yang menjadi perhatian mereka bukanlah istilah itu sendiri, melainkan bagaimana konsep itu dapat secara positif diterapkan dalam konteks Islam Indonesia. Tidak seperti Muslim

yang menolak konsep itu tanpa pertimbangan (seperti eksponen Model 1 dan 2), eksponen Model 3 mencoba menerimanya sebagai konsekuensi komitmen mereka terhadap konsep Negara Demokrasi Liberal.

HUBUNGAN AGAMA-NEGARA

Berdasarkan keyakinan bahwa sekularisasi atau pemisahan agama dan negara dimungkinkan dalam Islam, eksponen Model 3 percaya bahwa negara yang diperintah tanpa campur tangan agama lebih baik daripada negara yang dicampurtangani agama. Negara adalah lembaga publik yang menjadi "hak milik" setiap warga negara. Karena itu ia harus bersifat netral. Kritik oleh eksponen Model 3 tentang hubungan agama-negara diarahkan kepada dua target. Pertama, kepada negara, yang masih mengikuti model pemerintahan Soeharto. Kedua, kepada Muslim pada umumnya, yang terobsesi dengan upaya "menaklukkan" negara dengan cara apa pun agar mereka bisa memaksakan agenda agama mereka. Mereka mengira negara adalah satu-satunya agen yang bisa secara efektif melaksanakan dan menerapkan ajaran Islam.

Dalam seksi-seksi berikut, akan kita lihat bagaimana eksponen Model 3 menangani isu hubungan agama-negara. Saya akan mengangkat tiga isu besar yang sering dibahas para intelektual itu, yakni, isu Departemen Agama, ofisialisasi agama, dan kritik terhadap RUU syariat dan RUU "agama".

Departemen Agama

Sejak lahir, keberadaan departemen agama sudah menjadi isu kontroversial. Secara historis, seperti halnya lembaga pengadilan agama (lihat Bab 3), departemen yang mengatur urusan agama sudah ada sejak zaman kolonial. Pada zaman Belanda, lembaga seperti itu disebut Het Kantoor voor Inlandsche Zaken (Kantor untuk Urusan Pribumi). Ia didirikan pada 1899 dan dikepalai pertama kali oleh Snouck Hurgronje dari 1899 sampai 1906.[42] Selama periode Jepang, kantor itu dikenal sebagai Shumubu dan dikepalai oleh orang Jepang

Kolonel Hori dari Maret 1942 sampai Oktober 1943. Pada Oktober 1943, kantor itu dipegang oleh Hoesein Djajadiningrat. Inilah untuk pertama kali seorang pribumi Indonesia ditempatkan sebagai kepala kantor itu.[43] Selama rapat-rapat BPUPKI pada 1945, status kantor itu diperdebatkan dengan panas. Sebagian Muslim menginginkannya ditransformasi menjadi Kementerian Urusan Agama tersendiri, tapi Kristen menentangnya berdasarkan pandangan bahwa itu hanya akan menguntungkan Muslim. Jalan buntu dipecahkan dengan pemungutan suara, yang berakhir dengan kekalahan faksi Islam. Namun, kompromi tercapai dengan menempatkan kantor itu di bawah Kementerian Pendidikan.[44]

Setelah kemerdekaan, isu pemisahan Kementerian Urusan Agama muncul sekali lagi. Pemimpin Muslim tampaknya tidak senang dengan keputusan itu. Pada 11 November 1945, KH Abudardiri dan KH Saleh Sua'idy dari Banyumas mengajukan usulan untuk membentuk Kementerian Urusan Agama yang terpisah kepada Badan Pekerja Komite Nasional Indonesia Pusat (BP-KNIP), dewan provisional dari dewan perwakilan rakyat. Usulan ini disokong sebagian besar pemimpin Muslim di BP-KNIP, dan, mengherankan, juga oleh pemimpin sekular terkenal, termasuk Sjahrir dan Amir Sjarifuddin. Tanpa pemungutan suara, usulan itu diterima, dan kurang dari dua bulan kemudian (3 Januari 1946), Kementerian itu didirikan dengan Mohammad Rasjidi sebagai Menterinya.[45]

Perubahan sikap pemimpin Indonesia mengenai pembentukan Kementerian itu menjadi topik studi banyak pakar. B.J. Boland menjelaskan bahwa alasan para pemimpin Indonesia—khususnya yang sekular—mengubah pikiran mereka adalah terutama karena mereka tidak ingin mengecewakan sesama Muslim sekali lagi. Faksi Muslim sudah seringkali kecewa dalam rapat-rapat BPUPKI, dan kali ini pemimpin sekular ingin melakukan konsesi dengan menyetujui usulan Muslim. Adalah berbahaya, pikir mereka, kalau Muslim tidak menaruh perhatian terhadap republik baru itu.[46]

Akan tetapi, pembentukan Kementerian itu kemudian dikritik oleh non-Muslim. Mereka anggap konsesi kepada Muslim itu "terlalu banyak".[47] Kristen khawatir bahwa Kementerian itu akan dido-

minasi Muslim, yang hanya akan memperhatikan isu Islam sambil mengabaikan agama-agama lain. Bahkan lebih keras lagi, sebagian dari mereka menyatakan bahwa kementerian itu akan berubah menjadi "benteng pertahanan Islam dan ujung tombak negara Islam".[48]

Kritik terhadap keberadaan kementerian itu bahkan bertambah rumit setelah 10 tahun pertama. Beberapa anggota parlemen mengeluh bahwa ongkos penyelenggaraan kementerian itu terlalu mahal. Lagi pula, terdapat makin banyak laporan tentang korupsi dan penyalahgunaan anggaran dalam kementerian itu. Kementerian itu dituduh salah urus urusan haji. Selama era Demokrasi Terpimpin, kementerian itu didominasi anggota NU dan ada kecurigaan makin besar bahwa mereka mempraktikkan kolusi dan korupsi dengan, antara lain, mengeluarkan penunjukan dan proyek fiktif.[49] Di atas segalanya, akibat ketiadaan profesionalisme (banyak dari pejabat kementerian itu adalah lulusan pesantren dan tidak mengenal administrasi modern), kinerja kementerian itu rendah.[50]

Selama zaman Soeharto, selain problem menahun yang disebutkan di atas, yang masih ada bahkan sampai saat ini, kementerian itu (yang namanya sudah diganti menjadi Departemen Agama, disingkat Depag) dituduh menjadi agen negara untuk memenuhi agenda politik negara alih-alih melayani kepentingan agama rakyat dengan sepenuh hati. Ia seringkali dilibatkan dalam proses hegemonisasi negara atas rakyat, misalnya, dengan kebijakan mengenai RUU Perkawinan, asas tunggal, dan pengajaran agama di sekolah. Depag juga dituduh hanya peduli pada penganut agama besar, sambil mengabaikan minoritas agama, khususnya minoritas kecil seperti penganut Konghucu dan Kebatinan. Alih-alih mengurusi agama-agama ini serta penganut mereka, Depag malah dianggap mengantagonisasi mereka dengan meremehkan kepentingan para penganut agama itu. Pendeknya, Depag telah menjadi lembaga diskriminatif.

Setelah kejatuhan Soeharto, tuntutan untuk membubarkan Depag dengan cepat meningkat. Kali ini tuntutan bukan hanya datang dari non-Muslim dan nasionalis sekular, melainkan juga dari Muslim santri. Abdurrahman Wahid adalah salah satunya.[51] Dia menyalahkan departemen itu karena banyak salah urus dan menyamakannya

dengan "pasar", tempat orang datang menjual ritual dan keyakinan mereka.[52] Dia berargumen bahwa peran utama Depag seharusnya mengelola urusan agama masyarakat, tapi bahkan dalam hal ini, ia tidak mampu.[53]

Dalam lokakarya berjudul "Mengkaji Ulang Hubungan Agama-negara" yang diselenggarakan pada 5 Mei 2004 di Jakarta, keberadaan Depag lagi-lagi dipertanyakan. Dua eksponen Model 3, Djohan Effendi dan Masdar F. Masudi, menyajikan paper yang mempertanyakan peran Departemen itu. Mereka berpandangan bahwa keberadaan Depag harus ditinjau ulang bukan hanya karena kinerjanya rendah, tapi juga karena ia berdampak serius terhadap hubungan agama-negara. Djohan secara khusus mengkritik dampak ofisialisasi agama oleh Depag. Karena Depag hanya mewakili agama besar, agama dan keyakinan kecil seperti Konghucu dan Ahmadiyah tidak punya tempat dalam lembaga. Akibatnya, Depag menjadi lembaga diskriminatif.[54] Sementara itu, Masudi berargumen bahwa Depag terlalu banyak campur tangan dalam urusan agama masyarakat. Dia mengkritik campur tangan negara dalam perkawinan, karena hal itu hanya menimbulkan masalah bagi orang, bukan menolong mereka.[55] Yang terutama, kata Masudi, negara diperbolehkan campur tangan hanya ketika masyarakat tidak bisa mengurus urusan mereka sendiri. Akan tetapi, "karena orang mampu mengurus urusannya sendiri, negara lebih baik tidak campur tangan".[56]

Walaupun bersikap kritis, beberapa eksponen Model 3 mencoba berempati dengan keberadaan Depag. Mereka mengakui bahwa alasan-alasan politik sangat penting dalam pembentukan departemen itu. Maka, selama ia taat pada target politik itu, dan selama ia tidak menciptakan terlalu banyak masalah, keberadaan Depag bisa ditolerasi. Amin Abdullah, misalnya, menganggap bahwa walaupun keberadaannya tidak dihasratkan, peran Depag tidak bisa diabaikan, khususnya dalam menciptakan perguruan tinggi Islam yang prestisius seperti IAIN, yang perannya dalam gerakan reformasi Islam penting. Banyak pembaru Muslim seperti Nurcholish Madjid dan Djohan Effendi adalah lulusan lembaga itu. Jadi, dari sudut pandang ini, peran Depag penting. Namun, Abdullah menyarankan bahwa karena

zaman sudah berubah dan banyak orang kini menuntut administrasi yang lebih profesional, keberadaan dan peran Depag perlu ditinjau ulang.[57]

Komaruddin Hidayat, pengajar di IAIN Jakarta, menyatakan pandangan serupa. Karena departemen itu masih dibutuhkan oleh sebagian besar rakyat Indonesia dan karena keberadaannya secara politis tidak terhindarkan, ia harus ditolerasi. Namun, Hidayat mengakui bahwa departemen itu jelas butuh perbaikan. Dalam artikel yang dia tulis untuk *Kompas*, dia merekomendasikan agar departemen itu mendengarkan berbagai kritik yang disuarakan banyak orang. Pertama, Depag harus tidak lagi menjadi lembaga sektarian yang hanya memihak kepentingan Muslim, dan, sebetulnya, hanya memihak satu golongan tertentu Muslim (seperti NU). Depag harus netral dan berdiri di atas semua golongan agama. Kedua, departemen itu harus menjadi lembaga "pemantau moral" berhadapan dengan lembaga negara lain. Hal ini berarti bahwa ia butuh perbaikan moral untuk dirinya sendiri. Hidayat menulis:

> Salah satu langkah yang perlu dipikirkan Depag adalah bagaimana menciptakan program dan institusi yang berwibawa secara moral dan intelektual yang mampu memberi pencerahan dan gerakan moral di saat sendi-sendi moral politik mengalami kebangkrutan. Bersama departemen lain, Depag bisa mendirikan sebuah lembaga pendidikan, pelatihan, dan riset terapan yang hasilnya terukur dan bisa diaplikasikan untuk menyelesaikan sebagian masalah besar bangsa. Jangan sampai kegiatannya terjerat pada aspek rutin, yang produknya tidak terukur karena tidak jelasnya siapa yang menjadi *stake holders*-nya, sementara anggaran negara habis.[58]

Isu lain yang harus diperhatikan departemen ini, menurut Hidayat, adalah pengelolaan haji dan pendidikan tinggi. Dia menyarankan agar, karena pada dasarnya berkenaan dengan bisnis perjalanan dan akomodasi, naik haji sebaiknya dikelola lembaga profesional, seperti Badan Usaha Milik Negara (BUMN). Departemen itu sendiri hanya perlu berurusan dengan aspek spiritual haji seperti praktik *manasik*

dan pelatihan prosedur ritualistik. Sisi bisnis harus diserahkan kepada BUMN. Begitu pula, departemen itu tidak sanggup lagi menangani masalah pendidikan. Sudah waktunya menyerahkan pendidikan tinggi Islam (IAIN) kepada Departemen Pendidikan, khususnya karena IAIN kini telah berubah menjadi universitas.[59] Dengan kata lain, peran utama departemen itu, kalau Muslim masih mau mempertahankannya, harus dibatasi pada wilayah murni agama.

Dalam keadaan apa pun, keberadaan Depag sangat rumit. Menurut Djohan Effendi, "Depag telah menjadi negara dalam negara, yang berlagak menangani banyak hal tapi tidak sanggup melakukannya".[60] Fungsi Depag, menurutnya, dalam kenyataan telah ditangani departemen lain, seperti pendidikan yang dikelola Departemen Pendidikan, dan registrasi perkawinan yang dikelola Kantor Catatan Sipil. Jadi, Depag paling bagus dibubarkan atau diubah menjadi Kementerian Negara.[61] Di atas segalanya, masalah Depag, menurut Djohan, adalah statusnya, yang berada di bawah kontrol negara. "Agama," kata Djohan, "tidak boleh ditaruh di bawah negara".[62]

Ofisialisasi Agama

Yang dimaksudkan dengan "ofisialisasi agama" adalah kebijakan pemerintah yang mengakui keberadaan sejumlah agama tertentu. Kebijakan itu secara formal ditetapkan pada 1965 oleh Presiden Soekarno lewat Penpres No. 1, 1965). Penetapan itu secara khusus menunjuk enam agama sebagai agama resmi yang diakui di Indonesia, yakni, Islam, Katolik, Protestan, Hindu, Buddha, dan Konghucu. Namun, pada 27 Januari 1979, Presiden Soeharto mengeluarkan Inpres yang menghapuskan Konghucu sebagai agama.[63] Maka, sejak saat itu, negara hanya mengakui lima agama resmi. Kebijakan itu berdampak besar bagi hubungan agama-negara serta bagi kebebasan agama di Indonesia.

Pertama, ia mendiskriminasi agama minoritas yang tidak dianggap agama resmi. Selain kelima agama besar itu, di Indonesia paling tidak ada 11 agama minoritas, termasuk Konghucu, Yahudi, dan Sikh.[64] Sebagian dari agama-agama itu telah berada di negeri ini sejak lama sekali dan sebagian lagi masih baru. Diskriminasi terjadi dalam

berbagai bentuk. Bagi Konghucu, ia terjadi dalam bentuk pelarangan atas ritual dan kegiatan agama mereka. Hal ini bukan hanya didorong oleh kebijakan seperti itu, melainkan juga oleh Inpres No. 14/1967 yang secara khusus melarang setiap kegiatan agama oleh "warga Tionghoa". Karena sebagian besar penganut Konghucu adalah China Indonesia, instruksi itu dengan sendirinya menindas mereka. Selama zaman Soeharto, penganut Konghucu mungkin menderita lebih dari semua warga lain dalam hal kebebasan agama.

Kebijakan itu juga mendiskriminasi minoritas sehubungan dengan hak-hak setara sebagai warga negara, seperti hak mendapatkan dokumen resmi. Hal ini terjadi khususnya dalam hal hak atas Kartu Tanda Penduduk (KTP).[65] Di Indonesia, setiap warga negara dewasa (di atas 17) wajib punya KTP, dan menurut Surat Edaran Menteri Dalam Negeri 1978, orang harus mengisi kolom dalam kartu itu dengan salah satu dari kelima agama resmi itu. Banyak penganut agama minoritas dipaksa mengklaim diri sebagai pengikut agama yang berbeda dari agama aktual mereka untuk mendapatkan KTP. Biasanya mereka memilih agama terdekat pada tradisi agama mereka. Jadi, penganut Konghucu memilih agama Buddha, penganut Yahudi, agama Kristen; dan penganut Sikh, agama Hindu. Mereka yang menolak memilih salah satu dari agama resmi itu tidak akan diberikan KTP.

Perkawinan bahkan lebih rumit lagi. Kebijakan negara melarang perkawinan yang dilakukan di luar kelima agama resmi itu. Ada beberapa kasus di mana perkawinan sepasang penganut Konghucu tidak diakui negara dan karena itu tidak diberikan akta perkawinan.[66] Hal ini berdampak pada anak-anak mereka secara sosial dan legal. Secara sosial, anak dari perkawinan tidak terdaftar akan dianggap anak haram, yang sangat dicemoohkan. Secara hukum, dia tidak akan mendapatkan status legal, yang akan berdampak pada hak hukumnya, misalnya warisan.

Kebijakan ofisialisasi juga mendiskriminasi minoritas di dalam kelima agama besar itu. Hal ini terutama terjadi karena ofisialisasi cenderung berpihak pada arus-utama sambil mengabaikan sekte bukan arus-utama. Menurut Azyumardi Azra, arus-utama

memainkan peran besar dalam memilih apa yang baik dan apa yang buruk bagi orang banyak, termasuk penentuan mazhab mana yang benar dan mana yang sesat. Hak istimewa itu berdampak besar pada isu kebebasan agama karena arus-utama agama biasanya meletakkan diri sebagai pembela ortodoksi terhadap kelompok kecil dan sempalan. Akibatnya, setiap sekte yang dianggap sempalan, seperti Children of God dan Gereja Unitarian dalam kasus Kristen, Meditasi Transendental dan Masyarakat Internasional Kesadaran Kresna dalam kasus Hindu, atau Ahmadiyah dan Islam Jama'ah dalam kasus Islam, semuanya dianggap sesat dan dapat secara resmi dilarang.[67]

Untuk membuat perannya bahkan lebih fungsional, arus-utama menciptakan lembaga khusus yang disahkan negara. Lembaga-lembaga lain di luar otoritas mayoritas dengan demikian dianggap ilegal. Karena itu, Islam punya Majelis Ulama Indonesia (MUI), Katolik punya Konferensi Wali Gereja Indonesia (KWI), Protestan punya Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI), Hindu punya Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), dan Buddha punya Perwakilan Umat Buddha Indonesia (Walubi). Peran setiap lembaga penting karena ia menjadi satu-satunya lembaga sah yang diakui negara. Pada gilirannya, lembaga-lembaga itu bisa secara diskriminatif memutuskan mana sekte atau denominasi yang sesat mana yang tidak.[68]

Eksponen Model 3 seperti Abdurrahman Wahid dan Djohan Effendi bersikap kritis terhadap kebijakan ofisialisasi. Mereka berargumen bahwa kebijakan itu bertentangan dengan prinsip kemerdekaan dan demokrasi. Di atas segalanya, ia bertentangan dengan kebebasan agama. Jadi, tidak ada keraguan bahwa kebijakan seperti itu harus dihentikan. Sebelum menjadi presiden, Wahid sangat dikenal atas kritiknya terhadap diskriminasi negara terhadap agama Konghucu. Dia sangat dihormati di kalangan minoritas China serta penganut Konghucu. Ketika dia menjadi presiden, salah satu keputusannya adalah menghapuskan kebijakan seperti itu dengan mencabut Inpres No. 14/1967.[69] Selain itu, Wahid juga menyatakan bahwa Imlek, tahun baru China, menjadi hari libur nasional.[70] Bagi Wahid, melarang orang mengklaim agama mereka bertentangan dengan UUD 45, yang

jelas-jelas memberikan kebebasan agama kepada setiap warga negara. Tentang apakah Konghucu itu agama atau bukan, Wahid berkata, bukan hak negara untuk memutuskan. "Para pemeluk paham Konghuchu-lah yang seharusnya menentukan, bukannya pihak pemerintah. Kalau mereka menganggap paham itu sebagai agama, maka hal itu harus diterima oleh pemerintah."[71]

Argumen yang sama dinyatakan oleh Djohan, yang berkata bahwa Dekrit Presiden tidak bisa menghapuskan Undang-Undang Dasar, karena status UUD lebih tinggi dari pada dekrit. UUD Indonesia tidak menyebutkan jumlah agama, juga tidak secara khusus menyebutkan agama yang harus dianut atau ditolak masyarakat. Dalam keadaan apa pun, negara atau pemerintah tidak boleh mengeluarkan kebijakan seperti itu, hanya karena keberadaan agama terlebih tua daripada negara. "Sebelum negara diciptakan," kata Djohan, "agama sudah ada selama berabad-abad. Bagaimana bisa negara tiba-tiba menghapuskannya."[72]

Bagi Djohan, kebijakan ofisialisasi berbahaya bukan hanya karena merongrong hak-hak minoritas agama pada umumnya, tapi juga karena hak-hak minoritas di dalam agama resmi. Di Indonesia, selain ortodoksi arus-utama yang dianut Muslim mayoritas, ada beberapa mazhab lain seperti Syiah dan Ahmadiyah, yang seringkali didiskreditkan oleh Muslim arus-utama.[73] Penindasan agama atas nama ortodoksi Islam sangat biasa terjadi di Indonesia. Pengikut Ahmadiyah sering ditindas oleh Muslim ortodoks.[74] Yang membuat keadaan bahkan lebih buruk adalah fakta bahwa otoritas resmi Islam seperti MUI mendukung sikap bahwa Ahmadiyah adalah sekte sesat, yang dengan demikian mendorong Muslim bersikap bermusuhan terhadapnya.[75]

Menentang Syariat dan RUU Agama

Seperti telah disebutkan di Bab 1, fondasi dasar Model 3 terletak pada asumsi bahwa negara akan lebih baik kalau tidak campur tangan dalam urusan agama rakyat. Kebalikannya tampaknya juga benar: agama akan lebih baik kalau lepas dari campur tangan negara. Berdasarkan ini, eksponen Model 3 menentang usulan apa pun

yang memberikan kesempatan kepada negara untuk campur tangan dalam urusan agama masyarakat. Di sini bisa kita lihat pentingnya pembedaan antara Model 2 dan Model 3. Model 2 mendukung usulan seperti itu, sedangkan Model 3 menolaknya. Sejak kejatuhan Soeharto, eksponen Model 3 mengambil sikap kritis terhadap usulan atau RUU yang akan memungkinkan negara campur tangan, seperti usulan penerapan syariat, RUU Sistem Pendidikan Nasional, dan RUU Kerukunan Umat Beragama.

Sejak 1998, syariat telah menjadi isu kontroversial, khususnya setelah sejumlah organisasi dan partai politik Islam mengusulkan perubahan Pasal 29 UUD 45. Dalam proposal itu, tujuh kata yang menjadi persoalan, "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya",[76] diusulkan diletakkan setelah kata-kata yang ada, "Negara berdasar atas Ketuhanan yang Maha Esa". Dengan tambahan ini, pendukung amandemen berharap syariat dapat diterapkan di Indonesia karena ia secara khusus dinyatakan di dalam UUD. Dua partai politik Islam, PPP dan PBB, berada di balik usulan itu. Mereka mengajukannya kepada Sidang Tahunan MPR pada Agustus 2002. Namun, setelah debat panjang, usulan itu akhirnya ditolak.[77]

Eksponen Model 3 menolak gagasan amandemen Pasal 29 dan secara umum gagasan penerapan syariat bukan hanya karena alasan politik, melainkan juga berdasarkan gagasan bahwa syariat itu sendiri bertentangan dengan prinsip Negara Demokrasi Liberal. Abdurrahman Wahid, misalnya, berargumen bahwa masalah dasar negara telah menjadi konsensus semua unsur nasional Indonesia, Muslim maupun non-Muslim, sekular atau religius. Gagasan mengembalikan tujuh kata itu ke dalam UUD adalah langkah surut ke belakang yang besar karena tujuh kata itu bertentangan dengan sifat pluralis Indonesia.[78] Sementara itu, bagi Masdar F. Masudi, mengamandemen Pasal 29 tidak akan menyelesaikan masalah, tapi bahkan akan menciptakan masalah karena akan berdampak besar pada hubungan agama-negara serta hubungan antaragama. Menurutnya, perumusan kata-kata yang sudah ada pada pasal itu sudah cukup mengakomodasi semua unsur nasional Indonesia yang

pluralis. Namun, dengan menambahkan tujuh kata itu ke dalam pasal tersebut, "itu hanya akan mendiskriminasi agama-agama lain".[79] Bagi Masudi, syariat adalah urusan pribadi dalam arti bahwa otoritas negara tidak diperlukan untuk penerapannya. Urusan agama adalah urusan individual yang tidak bisa dipaksakan. Sekali dipaksakan, kata Masudi, "ia kehilangan maknanya dan ia bertentangan dengan karakter agama".[80] Yang bertanggungjawab untuk penerapan syariat, menurut Masudi, bukanlah negara, melainkan pemimpin agama dan keluarga. Negara tidak punya hak untuk memaksa warganya mempraktikkan ajaran agama mereka. Lagi pula, penerapan syariat hanya akan menciptakan kecemburuan di kalangan non-Muslim yang akan menginginkan hak yang sama. Juga, "jika hal ini dibiarkan maka sudah pasti akan ada gesekan-gesekan antara umat beragama yang mengancam persatuan nasional".[81]

Argumen serupa diajukan oleh Djohan Effendi, yang menganggap tuntutan Muslim akan syariat tidak masuk akal. Argumennya ialah bahwa pendukung syariat mewakili hanya minoritas kecil. Dia menunjukkan hasil dua pemilihan umum setelah Reformasi (1999 dan 2004), ketika partai-partai politik Islam (yang mendukung gagasan syariat) hanya mendapatkan jumlah suara yang tidak berarti.[82] Hal ini disebabkan mereka yang menolak syariat bukan hanya non-Muslim dan Muslim sekular (dan juga abangan), melainkan juga Muslim santri.[83] Jadi, dari sudut pandang pemilihan umum, perlulah mempertahankan Pasal 29 UUD sebagaimana adanya karena ia dianggap sudah berhasil mencakup semua unsur nasional. Dia menulis:

> Memang sudah sewajarnya bila UUD 1945 bersifat memayungi semua anak bangsa tanpa diskriminasi. Negara ini adalah hasil perjuangan bersama, tidak hanya perjuangan satu golongan. Tidak demikian halnya bila "syariat Islam" sebagaimana dipahami selama ini oleh para pendukungnya diberlakukan. Bagi mereka, warga negara non-Muslim tidak berhak menduduki jabatan tertinggi negara ini. Kaum minoritas bukan warga negara yang setara dan mempunyai hak-hak politik yang sama dengan kelompok mayoritas

> umat Islam, tetapi sekadar warga negara kelas dua yang terbatas hak-hak politiknya. Padahal, kehadiran kelompok-kelompok minoritas di negeri ini sudah berlangsung jauh sebelum terbentuknya negara kita.[84]

Sikap kritis yang sama ditunjukkan oleh eksponen Model 3 mengenai isu RUU keagamaan, yakni RUU-RUU yang menuntut hak-hak istimewa Islam. Contohnya adalah RUU tentang sistem pendidikan nasional, khususnya mengenai isu pengajaran agama di sekolah.

Seperti dijelaskan pada Bab 4, orang Indonesia pada umumnya puas dengan gagasan pengajaran agama di sekolah. Yang mereka prihatinkan adalah metode dan cara mata pelajaran itu diajarkan. Jadi, penolakan atau kritik mereka atas RUU itu tidak bertujuan menghapus sama sekali pengajaran agama, melainkan lebih agar ia lebih cocok dengan kerangka kerja Negara Demokrasi dan liberal. Karena itu, yang mereka kritik adalah pasal atau ayat yang berpotensi menimbulkan masalah bagi hubungan agama-negara serta hubungan antaragama di negeri ini. Hal ini terlihat, misalnya, pada Pasal 13 Ayat 1a RUU itu mengenai agama guru dalam kaitan dengan agama murid.

Pasal itu dikritik karena berisi aturan yang memungkinkan negara campur tangan dalam iman orang, dan itu dianggap bertentangan dengan UUD 45.[85] Pasal itu juga dikritik karena memakai istilah kabur seperti agama: apa yang dimaksudkan dengan "agama" dalam RUU itu? Apakah semua agama di dunia atau hanya kelima agama resmi yang diakui negara? Bisakah semua agama di luar agama resmi diajarkan di sekolah? Bisakah guru yang punya agama sama dengan murid, tapi dari mazhab berbeda, diperbolehkan mengajar?[86] Kasus serupa berlaku untuk Pasal 4 Ayat 1, mengenai tujuan utama pendidikan nasional. Ayat itu secara khusus menyatakan bahwa tujuan pendidikan adalah terutama untuk membentuk orang agar beriman dan taat kepada Tuhan yang Mahakuasa. Eksponen Model 3 mengkritik ayat itu karena meletakkan iman dan ibadah sebagai tujuan pendidikan. Menurut mereka, tujuan pendidikan haruslah

untuk mencerahkan orang, bukan membuat mereka beriman atau taat beragama. Iman dan ibadah bukan urusan pendidikan.[87]

Karena hal-hal itu dan lain-lain, eksponen Model 3 lebih suka RUU itu dibatalkan. Abdurrahman Wahid mengajak DPR menghapuskan pasal-pasal bermasalah itu. Pandangan itu kemudian secara resmi direkomendasikan oleh PKB, partai politik di mana Wahid adalah ketua konsultatif.[88] Tidak seperti eksponen Model 2, yang menganggap pengajaran agama di sekolah penting, eksponen Model 3 menganggapnya sekadar pilihan sekunder. Namun, ini tidak dengan sendirinya berarti bahwa mereka mendiskreditkan pengajaran agama. Keprihatinan terbesar mereka adalah metode pengajaran agama di sekolah. Pada dasarnya, kalau pengajaran semacam itu dilakukan dengan tingkat kritisisme yang memadai, mereka akan setuju. Nurcholish Madjid, misalnya, menganggap pengajaran agama penting selama diajarkan dengan cara yang kritis dan konstruktif. Nurcholish mengkritik pengajaran agama yang terlalu menekankan simbolisme agama tanpa pemahaman kritis apa pun. Dia menulis:

> Dalam pendidikan agama, soal agama sebagai sistem simbolik itu harus benar-benar diperhatikan. Tantangan dalam hal ini ialah, bagaimana memahami simbol-simbol itu dan menangkap makna hakiki yang ada di baliknya, dengan menggunakan ilmu seperti dimaksudkan Kitab Suci. Jika tidak, maka kita akan terjebak kepada masalah perumpamaan atau simbol tanpa makna, dan kita akan gagal menangkap esensi ajaran agama itu sendiri. Maka dalam hal pendidikan agama, jelas sekali diperlukan adanya usaha yang sungguh-sungguh untuk memperbaharui pilihan substansi ajaran keagamaan yang hendak ditanamkan kepada anak didik serta masyarakat pada umumnya itu, dengan mencari dan menemukan metode pendidikan dan pengajaran agama yang efektif, efisien dan produktif. Kesibukan yang terpaku hanya kepada simbol semata, tanpa menangkap maknanya, akan melahirkan gejala kesalehan lahiri dan formal, suatu kesalehan yang mengecoh.[89]

Contoh lain adalah kasus RUU Kerukunan Umat Beragama, yang diajukan pada 2003, tapi kemudian dibatalkan.[90] Seperti banyak RUU lain yang menekankan pelembagaan agama oleh negara, RUU itu memberikan kesempatan dan wewenang kepada negara untuk mengatur agama masyarakat. Pasal 17 Ayat 1, misalnya, berisi butir yang menyatakan bahwa menafsirkan agama dengan cara berbeda dari penafsiran arus-utama di ruang publik dilarang. Pasal itu dikecam pendukung negara liberal, khususnya generasi muda,[91] karena dianggap sama dengan memberikan wewenang kepada negara untuk memiliki satu-satunya kekuasaan sah untuk menafsirkan agama. Kenyataannya, penafsiran agama secara historis beragam dan dinamik. Ada keprihatinan bahwa dengan peraturan semacam itu, negara akan menjadi lebih otoriter dalam menentukan hak seseorang untuk memahami agamanya. Namun, bisa dimengerti bahwa kemunculan peraturan yang diajukan itu justru disebabkan keprihatinan besar tentang bertumbuhnya fenomena penafsiran agama yang bersifat liberal. Dengan melarang hal itu lewat peraturan, diharapkan bahwa penafsiran "liar" semacam itu bisa dikalahkan.

Eksponen Model 3 menganggap peraturan seperti itu melanggar hak-hak agama masyarakat. Komaruddin Hidayat, misalnya, berargumen bahwa RUU itu lebih baik dibatalkan.[92] Hidayat berargumen bahwa "agama itu urusan individu sebagai manusia, bukan sebagai warga negara. Oleh karena itu, soal beragama jangan dikaitkan dengan negara. Itu (beragama) adalah hak asasi manusia".[93] Kritik paling tajam terhadap RUU itu berasal dari Muslim liberal muda, yang tidak senang dengan gagasan campur tangan negara dalam urusan agama masyarakat. Zuly Qodir, penulis dari IAIN, menganggap RUU itu adalah usulan buruk baik bagi warga maupun bagi negara. Bagi warga negara, RUU itu, di satu pihak, jelas membatasi kebebasan mereka. Dia memberikan contoh Bab X, Pasal 15:1, yang mengharuskan bahwa perkawinan hanya boleh dilakukan antarorang yang beragama sama. Peraturan itu, kata Qodir, sama saja dengan memasung hak orang untuk menentukan urusan pribadi mereka, karena perkawinan bukan urusan negara. Bagi negara, RUU itu, di lain pihak, hanya akan membuat negara sibuk dengan isu yang sebetulnya bukan merupakan

hak mereka untuk ditangani. Ada banyak isu penting lain yang harus ditangani oleh negara seperti masalah korupsi, penerapan undang-undang, dan kesejahteraan rakyat.[94]

KEBEBASAN DAN PLURALISME AGAMA

Model 2 dan Model 3 bisa diperbedakan sehubungan dengan gagasan kebebasan dan pluralisme agama dengan memahami dua konsep yang sering dipakai dalam studi agama: "inklusif" dan "pluralis".[95] Titik pandang inklusivis menganggap keyakinan dirinya sendiri sebagai satu-satunya agama sejati yang sempurna. Keyakinan-keyakinan lain tidak dengan sendirinya "salah", tetapi tidak sempurna. Islam, menurut titik pandang ini, "menyempurnakan" semua ajaran agama-agama. Inklusivis percaya bahwa tujuan semua agama pada akhirnya adalah sama, yakni, mencapai kebenaran. Setiap agama punya doktrin atau ajaran yang mengajak orang menjadi baik. Setiap agama pada dasarnya mengajak orang menghargai satu sama lain, apa pun kepercayaan dan keyakinannya. Namun, inklusivis percaya bahwa agama mereka sendiri benar secara *eksplisit*, sedangkan agama lain hanya benar secara *implisit*. Berdasarkan perumpamaan itu, inklusivis percaya bahwa hidup bersama dengan keyakinan dan agama lain mungkin saja terjadi.

Sementara itu, titik pandang pluralis menganggap semua agama tepat, valid, dan sah. Pluralis percaya bahwa tidak ada budaya yang "salah" bagi orang yang menganut budaya tersebut, dan begitu pulalah halnya dengan agama; semua agama sama saja, punya tujuan sama, dan menyembah Tuhan yang sama. Kalau ada ketidaksamaan dalam cara mereka menjalankan ritual atau perbedaan dalam menggarispisahkan apa yang ilahi dan apa yang duniawi, itu hanyalah cerminan budaya-budaya yang berbeda. Pluralis berargumen bahwa intisari semua agama sama. Teolog pluralis seperti John Hicks dan Hans Küng percaya bahwa karena semua agama sama, tidak ada juntrungannya berdalih bahwa pengikut sebuah agama lebih baik, dan, karena itu, lebih berhak mendapatkan prioritas dibandingkan pemeluk agama lain.[96]

Pembedaan ini mungkin bisa menjelaskan sikap religius-politik

Muslim Indonesia. Mereka yang bertitik pandang inklusif pada umumnya cenderung menganggap agama mereka lebih unggul daripada agama lain. Agama-agama lain—bagaimana pun benar tampaknya—masih tetap *kurang benar* dibandingkan agama mereka sendiri. Dalam konteks religius-politik, sikap semacam itu ikut menciptakan sikap superior Muslim terhadap pengikut agama lain. Bagi mereka, hal itu bahkan lebih bisa dibenarkan lagi apabila dikaitkan dengan fakta bahwa Muslim adalah kelompok mayoritas di negeri ini. Hal ini jelas tercermin dalam Model 2, yang telah dibahas pada bab terdahulu. Kehendak untuk menegakkan pelembagaan agama oleh negara (yang tersirat dalam berbagai RUU keagamaan) adalah cerminan perasaan superioritas Muslim di mana Islam dipandang sebagai agama terbaik, di samping fakta bahwa Muslim adalah mayoritas. Kita tidak melihat sikap semacam itu pada Model 3, yang jelas-jelas menolak usulan apa pun untuk melibatkan agama dalam negara. Hal ini bukan hanya dikarenakan para pendukungnya percaya bahwa pencampuran agama dan politik akan menciptakan banyak masalah, melainkan juga karena mereka tidak percaya bahwa syariat adalah satu-satunya hukum yang lebih superior atas agama-agama lain.

Jadi bisa dimengerti apabila banyak eksponen Model 3 tidak menolerasi usaha apa pun untuk menerapkan syariat seperti yang diserukan kelompok-kelompok Islam, baik dengan memasukkan Piagam Jakarta ke dalam amandemen UUD, atau dengan cara legal apapun yang direkomendasikan oleh Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) di tingkat daerah.[97] Alasannya bukan hanya karena syariat adalah konsep yang tidak jelas, setiap Muslim punya versinya sendiri-sendiri, melainkan juga bahwa dengan memberlakukannya, negara akan secara otomatis meminggirkan kelompok-kelompok lain. Eksponen Model 3 berargumen bahwa menerima syariat hanya akan melanggar prinsip pluralisme. Lagi pula, penerapan syariat akan menimbulkan kehilangan—atau pengurangan arti—kebebasan agama, karena penerapan syariat berarti pembatasan pemahaman konsep agama hanya pada versi resmi yang diakui negara. Titik pandang pluralis menyatakan bahwa urusan doktrinal

harus dibiarkan berada di tangan individu dan tidak diserahkan kepada negara. Kebebasan agama hanya bisa tercapai dalam negara yang menerapkan konsep pluralisme karena ia memperlakukan semua orang dengan setara.

Sikap pluralis adalah fondasi dasar negara liberal. Abdurrahman Wahid sering menyamakan pluralisme dengan liberalisme dalam arti bahwa kedua konsep itu menghormati hak-hak asasi individu alih-alih hanya menghormati keberadaan mereka sebagai kelompok kolektif. Menurut Wahid, liberalisme adalah:

> filsafat hidup yang mementingkan hak-hak dasar manusia atas kehidupan. Ia juga adalah keyakinan akan perlunya secara mutlak ditegakkan kedaulatan hukum. Ia menghendaki perlakuan sama di muka hukum atas semua warga negara, tanpa memandang asal-usul etnis, budaya dan agamanya. Ia bahkan melindungi mereka yang berbeda dari pendapat mayoritas bangsa. Dengan kata lain, liberalisme memiliki nilai-nilai yang mendukung peradaban yang tinggi. Bahkan secara jujur harus diakui ia menyimpan tujuan-tujuan mulia dan nilai-nilai luhur yang dianut Pancasila juga![98]

Sikap liberal dan pluralis Wahid berwujud dalam keyakinannya bahwa seorang non-Muslim, misalnya, bisa menjadi presiden atau kepala negara Indonesia, pandangan yang memicu kritik Muslim konservatif. Sikap semacam itu pastilah radikal apabila kita memperbandingkannya dengan Model 1, yang jelas-jelas menolak gagasan presiden non-Muslim, atau bahkan dengan Model 2, yang karena titik pandang inklusifnya masih enggan menerima gagasan itu. Bagi Wahid, masalahnya bukanlah apakah seorang non-Muslim bisa menjadi presiden, melainkan apakah dia punya kesempatan untuk itu. UUD Indonesia, kata Wahid, tidak secara khusus melarang non-Muslim menjadi kepala negara.[99] Argumen yang sama diajukan Nurcholish, yang percaya bahwa pluralisme menuntut keyakinan bahwa negara tidak hanya menjadi milik sekelompok warga negara tertentu, melainkan milik semua warga negara. Dengan alasan itu dia menolak gagasan negara Islam, bukan hanya karena kekaburan

konsep itu, melainkan juga karena konsep itu sendiri terbukti bersifat partisan.

Menarik mencatat di sini bahwa Nurcholish tidak hanya mengacu ke Barat ketika dia membahas isu pluralisme, melainkan juga pada pengalaman awal Islam, khususnya pada zaman Nabi Muhammad di Madinah. Dalam berbagai tulisannya, Nurcholish sering menyajikan Madinah sebagai contoh ideal pluralisme dalam Islam. Bahkan, dengan mengutip sosiolog Amerika, Robert Bellah, Nurcholish berargumen bahwa Madinah adalah "model terbaik untuk pembangunan masyarakat nasional modern yang bisa dibayangkan".[100] Pluralisme di Madinah, menurut Nurcholish, dibangun dengan sumbangan dari orang berbagai latar belakang agama: Islam, Yahudi, dan kepercayaan-kepercayaan lokal lain di kota itu. Mereka terikat bersama di bawah piagam yang kemudian dikenal dengan nama Piagam Madinah. Piagam itu, katanya:

> memuat pokok-pokok pikiran yang dari sudut tinjauan modern pun mengagumkan. Dalam konstitusi itulah untuk pertamakalinya dirumuskan ide-ide yang kini menjadi pandangan hidup modern di dunia, seperti kebebasan beragama, hak setiap kelompok untuk mengatur hidup sesuai dengan keyakinannya, kemerdekaan hubungan ekonomi antar golongan, dan lain-lain. Tetapi juga ditegaskan adanya suatu kewajiban umum, yaitu partisipasi dalam usaha pertahanan bersama menghadapi musuh dari luar.[101]

Acuan pada Madinah sebagai model pluralisme yang inspiratif penting, bukan hanya karena ia menguatkan argumen bagi Muslim untuk menerima gagasan itu (dibandingkan apabila ia hanya sekadar konsep Barat), melainkan juga karena ia membuktikan fakta sejarah bahwa negara Islam (atau negara berdasarkan Islam) bukanlah model yang disarankan oleh Nabi. Argumen terakhir ini secara khusus dinyatakan oleh Said Agiel Siradj, yang sangat percaya bahwa gagasan negara Islam hanyalah angan-angan kosong politikus Muslim. Dia berargumen bahwa Konstitusi Madinah tidak menyebutkan baik Islam maupun Alquran atau Hadis sebagai dasar negara.[102] Sebaliknya,

ia menekankan nilai-nilai universal "monoteisme, kesatuan, hak-hak setara, keadilan, kebebasan agama, pembelaan negara, pelestarian tradisi, kedamaian, dan perlindungan".[103]

Pluralisme agama tidak hanya berurusan dengan hubungan antar-agama, melainkan juga dengan kebebasan agama pada umumnya. Yang dimaksudkan dengan kebebasan agama, seperti dijelaskan Djohan Effendi, bukan hanya kebebasan untuk memilih dari agama dan sekte resmi yang diakui negara, melainkan juga memilih dari agama dan sekte yang termarginalisasi, termasuk agama yang seringkali dibenci mayoritas Muslim, seperti Ahmadiyah dan Syiah. Dalam arti lebih luas, kebebasan agama juga mengandung kebebasan tidak memilih agama atau bebas untuk menjadi ateis.[104] Bagi Djohan dan sebagian besar eksponen Model 3, ateisme itu sendiri adalah "keyakinan" dan "agama" yang harus dihormati. Di Indonesia, "ateisme" itu tabu, terutama karena kaitannya dengan Komunisme, ideologi yang secara luas ditolak, baik oleh pemerintah maupun Muslim. Namun, bagi Nurcholish Madjid, ateisme tidak bisa disamakan dengan Komunisme karena ada banyak orang yang percaya ateisme, tapi sekaligus menolak Komunisme. Tidak seperti banyak Muslim, Nurcholish menilai ateisme itu positif, berargumen bahwa ateisme bisa menjadi pengaruh positif atas pembaruan agama.[105]

Pembelaan terhadap ateisme oleh eksponen Model 3 penting, karena fakta bahwa konsep itu berkenaan bukan hanya dengan orang tidak percaya "sejati", melainkan juga dengan apa yang disebut Nurcholish "ateis polemis", yakni, mereka yang dituduh ateis walaupun dalam kenyataan bukan.[106] Banyak pembaru Muslim diberikan label ateisme semacam ini. Tuduhan seperti itu punya konsekuensi serius, mulai dari pengucilan sampai ancaman maut.[107] Pengucilan jelas bertentangan dengan prinsip kebebasan agama. Pengucilan biasa terjadi pada abad pertengahan, dan ada beberapa filsuf dan mistikus besar Muslim seperti Abu Bakr al-Razi, Ibn Rushd, Ibn ʿArabi, dan al-Suhrawardi yang dikucilkan karena pandangan agama mereka. Di Indonesia, walaupun tidak ada kasus nyata pengucilan, label kafir atau sesat seringkali ditujukan kepada

pembaru, termasuk Nurcholish sendiri. Kasus paling baru adalah Ulil Abshar-Abdalla, intelektual muda Muslim, yang pada 2002 secara tidak langsung diputus mati oleh sekelompok ulama karena artikel yang dia tulis di *Kompas*.[108]

ISLAM DAN SISTEM EKONOMI ALTERNATIF

Ekonomi Islam telah menjadi salah satu isu paling penting yang dibahas dalam wacana intelektual Muslim sejak 1970-an. Seiring dengan kemunculan gagasan Islamisasi pengetahuan, ekonomi menjadi agenda utama untuk di-Islamisasi. "Ekonomi Islam" pada umumnya berarti sebuah sistem ekonomi alternatif yang bebas riba. Riba adalah tema utama sistem ekonomi Islam yang mengenainya intelektual Muslim terbelah. Studi Abdullah Saeed tentang sistem perbankan Islam mengungkapkan keberadaan dua kelompok Muslim berkenaan dengan riba; yakni modernis dan neo-revivalis. Modernis adalah mereka yang "cenderung menekankan aspek moral pelarangan riba, dan menempatkan 'bentuk legal' riba sebagaimana ditafsirkan dalam hukum Islam ke posisi kedua".[109] Sementara itu, kelompok neo-revivalis "menekankan bentuk legal riba sebagaimana dinyatakan dalam hukum Islam, dan bersikukuh bahwa kata-kata yang disebutkan di dalam Alquran harus dipahami secara harfiah, tanpa peduli tentang apa yang dipraktikkan pada masa pra-Islam".[110]

Eksponen Model 3 mungkin bisa dikelompokkan sebagai faksi modernis dalam definisi Saeed. Mereka pada umumnya tidak terlalu memberikan perhatian kepada wacana "sistem ekonomi Islam" yang dikembangkan neo-revivalis. Bagi mereka, Islam tidak mengurusi perincian ekonomi. Seperti halnya isu politik, Islam hanya memberikan garis pedoman umum—seringkali dalam bentuk nilai-nilai moral—untuk kegiatan ekonomi Muslim. Nurcholish, misalnya, terus berargumen bahwa Islam pada dasarnya mendukung sistem ekonomi yang ada dalam masyarakat. Selama sistem itu tidak merusak prinsip-prinsip dasar kemanusiaan, seperti eksploitasi dan ketidakadilan, Islam akan menyokongnya. Nurcholish menunjukkan bagaimana Nabi Muhammad mengikuti sistem ekonomi di Arab, yang didominasi model ekonomi Persia-Bizantium, termasuk

pemanfaatan mata uang. Nabi melakukan kontrak finansial menurut sistem ekonomi Persia-Bizantium itu.[111] Sampai tahap tertentu, Islam mendukung ekonomi pasar, yang berarti sesuai dengan cara kerja pasar.

Berdasarkan pengalaman Islam seperti itu, Nurcholish berargumen bahwa sistem ekonomi pada saat ini, yakni sistem pasar dengan variasinya, sesuai dengan prinsip dasar Islam. Selama sistem seperti itu menciptakan kegiatan ekonomi yang sehat dan memberikan kemakmuran ekonomi kepada semua orang, ia bisa dianggap "Islami". Dia menjelaskan:

> Sekalipun kita tidak menganut paham *laissez fair lessez passer*, namun suatu bentuk keswastaan dan keswadayaan dalam kegiatan ekonomi, dengan distribusi beban tanggungjawab kepada seluruh warga negara, diperlukan tidak hanya untuk sehatnya bangunan ekonomi itu sendiri, tetapi juga untuk kemantapan demokrasi dan keadilan.[112]

Dengan menekankan faktor privatisasi, Nurcholish mengecam sistem ekonomi yang dipraktikkan Soeharto, di mana negara terlalu hegemonik. Dia berargumen, sistem ekonomi semacam itu "menjadi lahan subur bagi berbagai penyimpangan, khususnya kejahatan korupsi, kolusi antara pemerintah dan pengusaha, dan praktik-praktik kroniisme dan nepotisme".[113] Namun, tidak berarti bahwa negara sama sekali dilarang melakukan campur tangan ekonomi. Bahkan, tindak afirmatif diperbolehkan selama tidak menciptakan diskriminasi.[114]

Cukup jelas di sini bahwa Nurcholish mengadvokasi model liberal sistem ekonomi, model yang independen dari negara. Dilihat secara restropektif, model ini pada dasarnya bertentangan dengan Model 2, di mana negara diberikan wewenang besar untuk mengatur urusan ekonomi rakyat. Seperti telah kita lihat, model ekonomi Model 2 menginspirasi perumusan yang disebut "ekonomi kerakyatan" (yang sebetulnya adalah "ekonomi negara"). Nurcholish berargumen bahwa kesejahteraan tidak dengan sendirinya terletak di dalam "ekonomi

kerakyatan" atau "ekonomi sosialis" semacam itu, melainkan di dalam masyarakat yang menerapkan sistem liberal. Mengutip pernyataan terkenal oleh ekonom peraih Nobel Amartya Sen, Nurcholish berkata bahwa "dalam masyarakat bebas, tidak akan ada bahaya kelaparan".[115] Dengan kata lain, ekonomi kapitalis yang diterapkan di negara-negara liberal jelas mampu menciptakan kesejahteraan rakyat. Hal ini karena sistem liberal menciptakan budaya kreativitas dan produktivitas dalam setiap aspek kegiatan manusia.[116]

Kritik terhadap ekonomi Islam dan dukungan terhadap ekonomi pasar juga datang dari Abdurrahman Wahid. Walaupun tidak terdidik sebagai ekonom, Wahid menawarkan beberapa pemikiran liberal tentang ekonomi. Dalam salah satu artikelnya tentang Islam dan ekonomi, dia menjelaskan sikapnya:

> mekanisme yang digunakan untuk mencapai kesejahteraan itu, tidak ditentukan format dan bentuknya. Dengan demikian, acuan persaingan-perdagangan bebas dan efisiensi yang dibawakan oleh kapitalisme, tidaklah bertentangan dengan pandangan ekonomi yang dibawakan Islam. Bahkan Islam menganjurkan adanya sikap *fa istabiqu al-khairat* (berlombalah dalam kebaikan), yang menjadi inti dalam praktek ekonomi yang sehat. Dengan persaingan dan perlombaan, akan terjadi efisiensi yang semakin meningkat.[117]

Sikap kritis Wahid terhadap wacana ekonomi Islam dan dukungan kuatnya terhadap kapitalisme terbukti dari sejumlah manuvernya ketika memimpin NU. Ketika sebagian besar Muslim mendukung gagasan perbankan Islam dengan mendirikan Bank Muamalat pada 1991, Wahid mendekati Bank Summa, bank umum yang dimiliki seorang konglomerat China, dan mendirikan bank komersial bersama yang dikenal dengan nama Bank NUSumma, yang beroperasi sepenuhnya di jalur sistem perbankan konvensional. Begitu pula, ketika sekelompok Muslim membahas kemungkinan menciptakan pasar modal khusus Islam, Wahid mendekati Bank Papan, bank nasional lain, untuk menjadi perusahaan publik di bursa saham.[118] Semua langkah itu adalah refleksi ketidaknyamanan Wahid dengan

sistem perbankan Islam seperti yang digemakan oleh pemikir neo-revivalis. Baginya, ekonomi adalah kegiatan "duniawi" yang tidak perlu dicampurtangani agama. Peran agama terbatas pada bimbingan moral.[119]

KESIMPULAN

Secara historis, Model 3 bukanlah model baru yang dikenal dalam wacana politik di Indonesia. Ia sudah ada sejak masa awal kemerdekaan, ketika kelompok "sekular" menolak gagasan negara Islam. Selama hampir 30 tahun model ini tersebar luas hanya di kalangan "sekular" dan golongan non-Muslim. Sementara itu, Muslim santri pada umumnya lebih menerima gagasan negara berdasarkan agama—baik Islam maupun agama pada umumnya—yang kemudian terwakilkan masing-masing pada Model 1 dan Model 2. Namun, sejak 1970 dan kemudian makin meningkat pada akhir 1990-an, Model 3 mulai menarik minat Muslim santri. Model ini dibangun berdasarkan prinsip negara liberal, di mana negara didudukkan sebagai lembaga politik independen. Ia tidak didominasi oleh agama (yang jelas terlihat pada Model 1), juga tidak didominasi agama (seperti terlihat jelas pada Model 2). Dalam istilah religius-politik, Model 3 adalah model yang dibangun berdasarkan prinsip pemisahan agama dan negara.

Catatan

1 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

2 Lihat misalnya artikel berikut: Rumadi, "Agama Tanpa Negara", *Kompas*, 4 Februari 2000; Mun'im A Sirry, "Islam, Sekularisme, dan Negara", *Kompas*, 13 Februari 2002; dan Hery Sucipto, "Dilema Relasi Agama dan Negara", *Media Indonesia*, 19 Juli 2002.

3 Untuk perincian catatan Nurcholish tentang kegiatannya di HMI, lihat artikelnya: "The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant Point of View", dalam *What is Modern Indonesian Culture?*, disunting oleh Gloria Davis (Athens: Ohio University, 1979).

4 Tentang "Limited Group" dan perannya dalam gerakan reformasi Islam

di Indonesia, lihat Mohammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to 'New Order' Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980).

5 *Tempo* adalah majalah utama Indonesia yang paling sering menerbitkan tulisan Wahid. Kolom-kolomnya dalam majalah itu telah dihimpun dan diterbitkan *Tempo* dalam sebuah buku, berjudul *Melawan Melalui Lelucon: Kumpulan Kolom Abdurrahman Wahid di Tempo* (Jakarta: Tempo, 2000).

6 Greg Barton, "The Emergence of Neo-Modernism a Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968-1980" (Disertasi Ph.D., Monash University, 1995); lihat juga Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986); Malcolm Cone, "Neo-Modern Islam in Suharto's Indonesia", *New Zealand Journal of Asian Studies* 4, no. 2 (2002): 52-67.

7 Untuk perincian tentang pengaruh Wahid pada generasi muda NU, lihat disertasi Ph.D. Djohan Effendi, "Progressive Traditionalists: The Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During the Addurrahman Wahid Era", Deakin University, 2000.

8 Fachry Ali, "Intelektual, Pengaruh Pemikiran dan Lingkungannya: Butit-Butir Catatan untuk Nurcholish Madjid", dalam *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, oleh Nurcholish Madjid (Jakarta: Paramadina, 1998), h. xxxii.

9 Pada saat ini ada 14 IAIN dan 38 STAIN di seluruh negeri. Sejak 2000, beberapa IAIN seperti yang di Jakarta (Syarif Hidayatullah) dan di Yogyakarta (Sunan Kalijaga) telah diubah menjadi universitas dengan akronim UIN (Universitas Islam Negeri).

10 Untuk perincian lebih jauh tentang peran IAIN dalam reformisme Islam di Indonesia, lihat Abdullah Saeed, "Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: The Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia", *Journal of Indonesia and the Malay World* 27 no. 79 (1999): 177-191; dan juga Jamhari dan Fuad Jabali, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002).

11 Salah satu bukunya yang penting adalah *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1979), yang menjadi buku teks wajib untuk semua mahasiswa IAIN.

12 Saiful Muzani, "Mu'tazila Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community: Intellectual portrait of Harun Nasution", *Studia Islamika* 1, no. 1 (1994).
13 Jamhari dan Jabali, *IAIN dan Modernisasi Islam*, h. 43.
14 Dikutip dari Jamhari dan Fuad Jabali, *IAIN dan Modernisasi Islam*, h. 117.
15 Percakapan dengan Nurcholish Madjid, Jakarta, Agustus 2001.
16 Jamhari dan Fuad Jabali, *IAIN dan Modernisasi Islam*, h. 154.
17 Percakapan dengan Ahmad Rivai Hassan, Jakarta, Oktober 2001. Saya sering mendengar cerita yang sama dari lulusan IAIN yang lain.
18 Fachry Ali lahir di Susoh, Aceh Selatan, pada 23 November 1954. Dia belajar di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan spesialisasi pendidikan Islam, dan mendapatkan gelar Masternya dalam sejarah dari Monash University, Australia. Dia aktivis di beberapa organisasi Islam, termasuk Pelajar Islam Indonesia (PII) dan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Tulisannya diterbitkan di berbagai jurnal dan koran termasuk *Prisma*, *Kompas*, *Tempo*, *Merdeka*, dan *Panjimas*.
19 Azyumardi Azra lahir di Lubuk Alung, Sumatra Barat, pada 4 Maret 1955. Sejak 1982, dia mengajar di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, almamaternya. Pada Oktober 1998, dia diangkat sebagai rektor universitas itu, kedudukan yang masih dia pegang. Dia meraih gelar Ph.D. dari Fakultas Sejarah, Columbia University. Azra adalah penulis produktif. Dia menerbitkan lebih dari 10 buku dalam bahasa Indonesia dan 3 buku dalam bahasa Inggris.
20 Komaruddin Hidayat lahir di Magelang, Jawa Tengah, pada 18 Oktober 1953. Dia meraih gelar sarjana dari IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Kedoktorannya (Ph.D.) diselesaikan di Universitas Teknik Timur Tengah, Turki (1990) dalam bidang Filsafat Barat. Sejak 1990, dia mengajar di almamaternya, IAIN Jakarta serta universitas-universitas lain. Dia telah menerbitkan beberapa buku dalam bahasa Indonesia.
21 Kita akan membahas organisasi ini kemudian di Bab 6.
22 Amin Abdullah lahir di Pati, Jawa Tengah pada 28 Juli 1953. Dia belajar di pesantren di Ponorogo dan melanjutkan ke IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, belajar Perbandingan Agama (1982). Dia meraih Ph.D. dari Universitas Teknik Timur Tengah di Turki, dalam Filsafat Islam (1990). Sejak Mei 2000, dia menjadi rektor IAIN Sunan Kalijaga.
23 Masdar F. Masudi lahir di Purwokerto pada 1954. Seperti halnya Siradj, dia berlatar belakang tradisionalis (NU). Dia belajar di berbagai

pesantren dan meraih gelar sarjana dari IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (1979). Kini dia adalah Sekretaris Jenderal NU. Dia telah menerbitkan beberapa buku, termasuk di antaranya yang terbaik, *Agama Keadilan*, tentang asesmen kritis terhadap sistem zakat dalam Islam (1993).

24 Said Agiel Siradj lahir pada 3 Juli 1953 di Cirebon, Jawa Barat. Dia menyelesaikan pendidikan awalnya di pesantren milik ayahnya KH Agiel Siradj. Dia meneruskan studi lanjutnya di beberapa pesantren, termasuk Pesantren Hidayatul Mubtadi'in di Kediri dan Pesantren Krapyak, Yogyakarta. Ketika sedang belajar di Krapyak, Siradj menjadi mahasiswa IAIN Yogyakarta. Tapi sebelum tamat dia pergi ke Arab Saudi, tempat dia menyelesaikan gelar sarjana, master, dan Ph.D. Sejak 1994, dia menjadi salah satu ketua dewan NU.

25 Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), h. 65.

26 Pertanyaan apakah Islam bisa disekularisasi sudah dibahas banyak intelektual, baik Muslim maupun non-Muslim. Lihat artikel berikut: Bernard Lewis. "Can Islam be Secularized?" diterbitkan ulang dalam bukunya, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2004); Robert Spencer, "Can Islam be Secularized and Made Compatible with the Western Pluralistic Framework?", salah satu bab dalam bukunya, *Islam Unveiled: Disturbing Questions About the World's Fastest-Growing Faith* (San Francisco: Encounter Books, 2002); Sadik Jalal al-Azm, "Is Islam Secularizable?", *Free Inquiry* 17, no. 4 (Fall 1997): h. 37-39; dan Azzam Tamimi, "Can Islam be Secularized?" *La Vanguardia*, diterbitkan ulang dalam Institute of Islamic Political Thought <http://www.ii-pt.com/web/papers/secularism.htm> (diakses pada 10 Oktober 2004).

27 Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), h. 207.

28 Ibid.

29 Ibid.

30 Talcott Parsons, *Theories of Society; Foundations of Modern Sociological Theory* (New York: Free Press of Glencoe, 1961), dalam Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 258.

31 Robert Neelly Bellah, *Beyond Belief; Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), h. 151, dalam Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 259.

32 Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 259.
33 Ibid., h. 205.
34 Usulan melakukan sekularisasi politik yang disimbolkan dengan "Islam Yes, Partai Islam No" penting sekali, khususnya kalau kita mengaitkannya dengan kecenderungan politik Muslim di Indonesia. Pada masa itu, seruan Nurcholish ditanggapi dengan antagonistik dan dia bahkan dianggap salah seorang yang ingin menghancurkan Islam. Namun, 30 tahun kemudian, seruan Nurcholish tampaknya menarik banyak orang. Seperti telah dikatakan pada awal buku ini, Muslim Indonesia tidak lagi menganggap partai Islam sebagai satu-satunya alternatif dalam perjuangan demi Islam.
35 Pandangan Nurcholish tentang sekularisasi telah dikritik banyak intelektual. Mohammad Rasjidi termasuk pengkritiknya yang paling keras. Dia berargumen, antara lain, bahwa Nurcholish memakai istilah itu dengan seenaknya. Untuk perincian kritik Rasjidi, lihat bukunya, M. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholis Madjid Tentang Sekularisasi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972). Lihat juga bantahan Nurcholish (atau lebih tepat klarifikasinya) terhadap kritik Rasjidi: "Sekali Lagi Tentang Sekularisasi", dalam bukunya, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), h. 221-233.
36 Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratik Kaum Santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), h. 164.
37 Ibid., h. 165.
38 Pakar Muslim dari tradisi NU tampaknya lebih fleksibel dalam menerima sekularisme. KH Nur Muhammad Iskandar al-Barsyani, ketua cabang NU di Jawa Tengah, bahkan mendukung negara sekular, dan dia lebih suka Indonesia menjadi negara sekular daripada negara agama. Lihat Salahuddin Wahid, "Negara Sekular No! Negara Islam No!" dalam *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945* oleh Ahmad Syafii Maarif, et al. (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 23-28.
39 Masdar F. Masudi, "Hubungan Agama dan Negara", *Kompas*, 7 Agustus 2002.
40 Ibid.
41 Ibid.
42 "Menteri" dalam depertemen ini lebih biasa disebut "Penasihat". Setelah Snouck Hurgronje, kedudukan itu berturut-turut dipegang oleh G.A.J. Hazeu (1907-1913), D.A. Rinkes (1914-1916), G.A.J. Hazeu (1917-

1920), R.A. Kern (1921-1922), E. Gobee (1923), R.A. Kern (1924-1926), E. Gobee (1927-1937), dan G.F. Pijper (1937-1942). Untuk penrincian tentang peran "kementerian" ini, lihat H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda, Het Kantoor Voor Inlandsche Zaken* (Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1985), h. 102-107.

43 B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Den Haag: Nijhoff, 1971), h. 10.

44 Ibid., 37.

45 Deliar Noer, *Administration of Islam in Indonesia*, Monograph Series, Cornell Indonesia Project, Cornell University (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, Cornell University, 1978), h. 8-9. Lihat juga Azyumardi Azra, "HM Rasjidi BA: Pembentukan Kementrian Agama dalam Revolusi", dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik, Seri Khusus Inis Biografi Sosial-Politik* (Jakarta: PPIM, 1998), h. 5.

46 Boland, *The Struggle of Islam*, h. 106.

47 Ibid.

48 J.W.M. Bakker, *De Godsdienstvrijheid in de Indonesiche Grondwetten, in Het Missiewerk*, 1956, no. 4, h. 215. Dikutip dari Boland, *The Struggle of Islam*, h. 106.

49 Noer, *Administration of Islam*, h. 15.

50 Ibid., h. 16.

51 Namun, ketika menjadi presiden (1999-2000), Wahid tidak membubarkan departemen ini. Justru dia menutup dua departemen lain, Departemen Penerangan dan Departemen Sosial. Tampaknya pembubaran Depag lebih rumit daripada pembubaran kedua departemen lain itu, karena sangat berkaitan dengan politik; banyak pendukung Wahid dalam NU berafilisasi dengan departemen itu.

52 "Ada Apa di Kanwil Depag Jabar?" *Pikiran Rakyat*, 21 Juli 2004. <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/0704/21/10.htm> (diakses pada 2 Desember 2004).

53 "Gus Dur: Departemen Agama Harusnya Melayani Semua Agama", *Sinar Harapan*, 21 Februari 2003.

54 "Fungsi Depag Perlu Dikaji", *Kompas*, 6 Mei 2004.

55 Ibid.

56 Wawancara dengan Masdar F. Masudi, Jakarta, 27 Januari 2004.

57 Wawancara dengan Amin Abdullah, Yogyakarta, 24 Februari 2004.

58 Komaruddin Hidayat, "Menimbang Misi Departemen Agama", *Kompas*, 12 Juli 2002.
59 Ibid.
60 Wawancara dengan Djohan Effendi, Melbourne, 18 November 2004.
61 Ibid.
62 Ibid.
63 Leo Suryadinata, "State and Minority Religion in Contemporary Indonesia: Recent Government Policy Towards Confucianism, Tridharma and Buddhism", dalam *Nation-State, Identity, and Religion in Southeast Asia* oleh Tsuneo Ayabe (Singapore: Singapore Society of Asian Studies, 1998), h. 8.
64 Chandra Setiawan, "Agama Tak Perlu Pengakuan Negara", *Jawa pos*, 25 Agustus 2002.
65 KTP sangat penting bagi warga negara Indonesia, karena dipakai dalam hampir semua dokumen resmi. Orang tidak bisa membuka akun bank, misalnya, kalau tidak bisa menunjukkan kartu itu.
66 Salah satu isu terbesar yang menimbulkan kontroversi panas adalah perkawinan pasangan penganut Konghucu, Budi Wijaya (Po Bing Bo) dan Lanny Guito (Gwie Ay Lan) di Surabaya pada 1996. Pasangan itu menikah menurut agama Konghucu. Tapi ketika mereka mendaftarkan perkawinan mereka, Kantor Catatan Sipil menolaknya dengan dasar bahwa Konghucu bukan agama dan pasangan itu disarankan menikah dengan upacara Buddha atau Kristen seperti yang biasa dilakukan sebagian besar orang China Indonesia. Lihat Suryadinata. "State and Minority Religion", h. 18.
67 Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Hubungan Antarumat* (Jakarta: *Kompas*, 2002), h. 31.
68 Ibid., h. 32.
69 Keputusan ini dikenal sebagai Keppres No. 6 Tahun 2000.
70 "Imlek Akan Dirayakan secara Terbuka", *Kompas*, 14 Januari 2002.
71 Abdurrahman Wahid, "Paham Konghucu dan Agama", *Duta Masyarakat*, 29 Oktober 2001, <http://www.koranduta.com> (diakses pada 14 Juni 2003).
72 Wawancara dengan Djohan Effendi, Melbourne, 18 November 2004. Lihat juga "Fungsi Depag Perlu Dikaji" dalam *Kompas*, 6 Mei 2004.
73 Ibid.
74 Jawa Barat adalah daerah yang paling sering menjadi target, karena banyak anggota Ahmadiyah tinggal di sana. Lihat, misalnya, "Belasan

Rumah Ahmadiyah Dibakar", *Gatra*, 14 Februari 2003; "Dozens of Ahmadiya Homes, Mosques, Wrecked in Kuningan, W. Java", *Jakarta Post*, 24 Desember 2002. Untuk laporan baru tentang isu itu, lihat Merle Ricklefs, "Islam on the March", *Australian Financial Review*, 2 September 2005.

75 Pada 28 Juli 2005, MUI mengeluarkan kembali fatwanya tentang Ahmadiyah, yang memicu serangkaian kekerasan di negeri ini. Hanya dua bulan setelah fatwa itu dikeluarkan, tindak brutal terjadi di Jawa Barat. Ratusan anggota Ahmadiyah diserang dengan ganas. Rumah mereka dibakar dan harta benda mereka dijarah. Yang penting adalah bahwa sebagian besar pelaku mengakui bahwa tindakan mereka pada dasarnya didorong oleh fatwa MUI bahwa Ahmadiyah adalah aliran Islam sesat. Lihat "Aset Ahmadiyah Dilempari Batu", *Kompas*, 21 September 2005; "Ahmadiyah Mosques Destroyed in Attack", *Jakarta Post*, 21 September 2005; dan "Merusak Rumah Menjarah Harta", *Gatra*, 26 September 2005.

76 Dalam bahasa Inggris biasa diterjemahkan, "with the obligation for adherents of Islam to practise Islamic law".

77 "Sebagian Besar Fraksi Tolak Perubahan Pasal 29", *Kompas*, 11 Agustus 2002.

78 "Pasal 29 UUD 1945 Diminta Tidak Diubah", *Kompas*, 8 Agustus 2002.

79 "NU: Syariat Islam Tidak Perlu Masuk Pasal 29 UUD 1945", *Kompas*, 13 Februari 2002.

80 Ibid.

81 "Ditolak, Masuknya 'Tujuh Kata' Piagam Jakarta", *Kompas*, 11 Agustus 2000.

82 Dalam pemilihan umum 1955, partai-partai politik Islam yang mendukung agenda penerapan syariat mendapatkan 43% suara, tapi pada pemilihan umum 1999 dan 2004, partai-partai Islam yang beragenda sama hanya meraih kurang dari 20%.

83 Djohan Effendi, "Agama, Apakah Sudah Gagal?" *Kompas*, 20 September 2002.

84 Ibid.

85 Khususnya Pasal 28e, yang menyatakan bahwa setiap orang bebas mendapatkan pendidikan dan pengajaran.

86 Misalnya, seorang guru Syiah atau Ahmadiyah mengajar murid Sunni.

87 "Bom Waktu Pendidikan Nasional", *Tempo*, no. 04/XXXII/24, 30 Maret 2003.

88 "Dewan Syuro PKB Rekomendasikan Pencabutan Pasal 13 Ayat 1 RUU Sisdiknas", *Kompas*, 28 Mei 2003.

89 Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: Universitas Paramadina, 2004), h. 160.

90 RUU ini terdiri dari 21 pasal mengenai, antara lain, peraturan pendakwah agama, pendanaan asing untuk kegiatan dakwah, hari libur agama dan perayaannya, pendirian rumah ibadah, pendidikan agama, perkawinan antaragama, dan pengangkatan anak dari agama berbeda. RUU ini pada mulanya dikeluarkan oleh Departemen Agama, tapi seorang pejabat departemen itu menyangkalnya. Menurutnya, RUU ini diedarkan sebagai "RUU liar" yang tidak diakui Depag. (Lihat "Depag Tak Akui Draft RUU Kerukunan yang Beredar di Masyarakat", *Kompas*, 4 Desember 2003).

91 Lihat misalnya artikel berikut: Rumadi, "RUU KUB dan Jebakan Otoritarianisme", *Kompas*, 13 November 2003; Zuly Qodir, "Mengkritisi RUU KUB", *Kompas*, 13 November 2003; Mh Nurul Huda, "Mencermati RUU KUB", *Kompas*, 29 Mei 2003.

92 "Pembahasan RUU Kerukunan Beragama Tak Perlu Buru-buru", *Kompas*, 15 November 2003.

93 "RUU KUB Cermin Kekerdilan Negara", *Kompas*, 13 November 2003.

94 Qodir, "Mengkritisi RUU KUB". Kita akan membahas generasi muda Muslim liberal di Bab 6.

95 Sebenarnya ada tiga konsep, yang ketiga adalah "eksklusivis", yakni, titik pandang yang menganggap tidak ada keselamatan di luar gereja (atau Islam). Namun, sikap seperti itu tidak cocok baik dengan Model 2 atau Model 3. Ia mungkin cocok dengan aspek-aspek tertentu Model 1. Untuk penjabaran lebih jauh tentang makna istilah-istilah itu, lihat Diana L. Eck. *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras* (Boston: Beacon Press, 1993), khususnya Bab 7: "Is our God Listening?: Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism."

96 John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion* (London: Macmillan, 1988); Hans Küng, *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (London: Collins, 1987).

97 Setelah gagal mengajukan syariat di tingkat negara, berbagai kelompok Muslim mencoba memberlakukannya di tingkat daerah, khususnya di tempat pandangan tradisional Islam masih dominan, seperti Sulawesi Selatan, Aceh, dan Banten.

98 Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, ed. ke-2 (Depok: Desantara, 2001), h. 66.
99 Abdurrahman Wahid, "Presiden dan Agama", dalam Frans M. Parera dan T. Jakob Koekertis, *Masyarkat Versus Negara* (Jakarta: *Kompas*, 1999), h. 171.
100 Madjid, *Indonesia Kita*, h. 71.
101 Madjid. *Cita-Cita Politik Islam*, h. 57.
102 Siradj, *Islam Kebangsaan*, h. 210.
103 Ibid., h. 210.
104 Wawancara dengan Djohan Effendi, Melbourne, 18 November 2004. Lihat juga "Djohan Effendi: Harus Ada Kebebasan Tidak Beragama", dalam Luthfi Assyaukanie, *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Teater Utan Kayu, 2002), h. 135-138.
105 Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 129.
106 Nurcholish membedakan "ateisme filosofis" dengan "ateisme polemis", serta dengan "ateisme terselubung". Ateisme filosofis adalah doktrin komprehensif yang menjadi fondasi filosofis gerakan intelektual atau politis. Gerakan komunis bisa dikategorisasi dalam kelompok ini. Ateisme polemis adalah tindak melabel seseorang sebagai ateis, walaupun dia menolak pelabelan seperti itu. Ateisme semacam ini, menurut Nurcholish, sering dikenakan pada intelektual Muslim yang dianggap menyimpang dari Islam. Ateisme jenis ketiga, ateisme terselubung, adalah sikap ideologis yang secara diam-diam menolak keberadaan Allah tapi secara terbuka atau formal menyatakan kepercayaan dan keyakinan. Segala jenis ateisme ini, menurut Nurcholish, harus dihormati dan tidak ada seorang pun yang boleh melarang mereka untuk menganut keyakinan itu (Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 120-139).
107 Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 123.
108 Kasus Ulil Abshar-Abdalla mungkin adalah isu paling kontroversial berkenaan dengan kebebasan berekspresi dan kebebasan agama di Indonesia pasca-Soeharto. Kita akan membahas gagasan-gagasan Abshar-Abdalla dalam Bab 6.
109 Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation* (Leiden, Nederland, dan New York: E.J. Brill, 1996), h. 41.

110 Ibid., h. 49.
111 Kuliah di Universitas Paramadina, Jakarta, 2000. Saya cukup sering mendengarkan pandangan ini dinyatakan oleh Nurcholish.
112 Madjid, *Indonesia Kita*, h. 131.
113 Ibid., h. 131.
114 Ibid., h. 133.
115 Ibid.
116 Ibid., h. 134.
117 Abdurrahman Wahid, "Islam, Moralitas dan Ekonomi", <http://www.gusdur.net> (diakses pada 12 Januari 2005).
118 "Misi Gus Dur Beli Papan", *Gatra*, 7 Desember 1998.
119 Abdurrahman Wahid, "Islam, Moralitas dan Ekonomi".

6

KONTINUITAS DAN DISKONTINUITAS MODEL-MODEL

BAB ini akan membahas perkembangan terkini pemikiran politik Muslim. Ia akan menyorot sikap intelektual Muslim terhadap isu politik di Indonesia, khususnya pada era pasca-Soeharto. Bab ini juga akan membahas trajektori model-model pemerintahan yang dibahas pada bab-bab terdahulu. Seperti telah saya katakan di Bab 1, sejarah pemikiran politik Islam di Indonesia adalah sejarah moderasi dan kemajuan. Proses ini, argumen saya, terbukti dengan peningkatan kecenderungan sikap politik liberal. Saya akan membagi bab ini ke dalam tiga seksi utama, mencerminkan penjabaran tiga model pemerintahan. Pada tiga bab terakhir saya telah membahas ketiga model itu secara kronologis. Dalam bab ini, saya akan membahasnya bersama-sama dalam satu periode masa. Namun, sebelum kita mengurai ketiga model yang bersaing ini, izinkan saya pertama-tama membahas latar belakang sosial dan politik era pasca-Soeharto.

WACANA POLITIK ISLAM SEJAK 1998

Kejatuhan rezim Soeharto pada 1998 punya banyak makna bagi rakyat Indonesia. Pertama, diharapkan bahwa pelengseran orang kuat yang telah memerintah negeri ini lebih dari 30 tahun akan menghasilkan kondisi politik dan ekonomi yang lebih baik

bagi negeri ini. Secara politis, Indonesia memang telah maju pesat, khususnya apabila "kemajuan" berarti gerak demokratisasi. Untuk pertama kali dalam 30 tahun, warga negara Indonesia merasa bebas menyatakan pendapat politik mereka, mendirikan partai politik, dan secara terbuka mengkritik pemerintah. Kebebasan berekspresi dan kebebasan pendapat yang lebih besar adalah faedah yang langsung diraih warga negara Indonesia dalam proses transisi menuju demokrasi ini. Kebebasan pers adalah jenis kebebasan pertama yang tercapai. Lebih dari 800 suratkabar dan majalah didirikan dalam sembilan bulan pertama kejatuhan rezim itu.[1] Stasiun radio dan televisi tiba-tiba lepas kontrol dalam menyiarkan isu apa pun yang mungkin akan meningkatkan peringkat mereka. Media ini memainkan peran penting dalam menyebarluaskan informasi, bukan hanya tentang perubahan politik dan agenda reformasi, melainkan juga tentang isu sosio-kultural serta religius-politik pada umumnya. Intelektual dan pemimpin agama dengan semangat memanfaatkan media seperti itu untuk mengudarakan pandangan mereka yang berbeda-beda. Media massa kini telah menjadi arena besar bagi pemikiran dan gagasan yang saling bersaing.

Kebebasan kedua adalah perkumpulan politik, berwujud dalam pembentukan organisasi massa dan partai politik. Pada enam bulan pertama transisi politik, tidak kurang dari 200 organisasi massa dan partai politik didirikan.[2] Mereka mewakili berbagai kelompok dan golongan, dari konservatif dan puritan sampai liberal dan sekular. Kebebasan serikat telah memungkinkan kelompok-kelompok yang sebelumnya dilarang Soeharto bermunculan. Berbagai organisasi dan partai politik Islam kini secara terbuka menyokong penerapan syariat dan negara Islam. Gagasan menghidupkan kembali Piagam Jakarta, yang sama sekali terlarang pada era Soeharto, kini legal dan dengan semangat didukung di DPR. Gagasan "liar" seperti khilafah, yang tidak pernah berakar dalam sejarah Islam Indonesia (lihat Bab 2), dengan gigih dikampanyekan oleh beberapa aktivis Islam. Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) berada di garis depan perjuangan mendirikan negara pan-Islam sejak 1998.

Angin kebebasan politik juga melanda sayap kiri. Walaupun

Komunisme sama sekali terlarang dan masih dianggap tabu oleh banyak orang Indonesia, gerakan sosialis tidak ragu menyatakan aspirasi politik mereka. Kelompok bawah tanah, Partai Rakyat Demokratis (PRD), menyatakan diri partai kiri. Partai-partai lain yang akarnya jelas-jelas bisa ditelurusi sampai PKI atau partai sosialis zaman dulu seperti Partai Buruh Nasional (PBN), Partai Solidaritas Pekerja (PSP), dan Partai Solidaritas Pekerja Seluruh Indonesia (PSPSI), juga bergabung dalam konvoi demokratis ini. Walaupun pada pemilihan umum 1999 tidak ada satu pun dari partai-partai ini yang meraih kursi di DPR, kemunculan mereka membuktikan perkembangan positif dalam demokratisasi Indonesia.

Perkembangan pemikiran politik Islam pada era pasca-Soeharto sangat berhubungan dengan jenis-jenis kebebasan yang telah disebutkan di atas. Kebebasan serikat memungkinkan kemunculan organisasi, kelompok studi, dan lingkungan intelektual. Berbagai forum diskusi diselenggarakan untuk membahas isu-isu yang tabu pada era Soeharto. Kemunculan kembali kelompok puritan Islam dengan gagasan radikal mereka telah memicu debat panjang tentang Islam dan isu-isu pemerintahan. Kemunculan isu-isu seperti itu penting, bukan hanya untuk mencari kebenaran "objektif", melainkan juga untuk membuka ruang kritik terhadap gagasan yang dianggap final oleh sebagian Muslim. Ruang publik yang bebas memungkinkan setiap peserta diskusi menguji apakah argumen mereka memang rasional dan berdasar teologis atau tidak.

Media massa dan penerbitan pada umumnya memainkan peran penting dalam proses itu. Media cetak, terutama koran, telah menjadi medium efektif untuk melakukan wacana intelektual. Koran besar, seperti *Kompas, Media Indonesia, Republika,* dan *Jawa Pos*, adalah agen efektif dalam menyebarluaskan gagasan dan menyampaikan berbagai titik pandang intelektual yang berbeda-beda. Redaktur tertantang untuk menerbitkan berbagai tulisan tentang isu religius-politik. Pada zaman Soeharto, redaktur sangat terbiasa melakukan swasensor untuk menjaga "stabilitas politik" yang dipelihara rezim Orde Baru. Intelektual Indonesia pada umumnya kini lebih mungkin menerbitkan gagasan mereka di koran dan majalah daripada di jurnal.

Alasannya adalah bahwa menulis di koran tidak menghabiskan waktu, lebih mudah dilakukan, dan mencapai pembaca lebih luas. Alasan lain adalah keuntungan finansial (honorarium). Dengan satu kolom atau artikel singkat, seorang penulis dibayar lumayan. Alasan terakhir ini telah mendorong penulis muda yang keuangannya kurang memadai untuk bersaing dalam menerbitkan tulisan mereka.[3]

Koran dengan efektif mengakomodasi debat antarpenulis. Isu Islam dan sekularisme, misalnya, diperdebatkan berkali-kali di *Kompas*.[4] Begitu pula, isu Islam dan pengajaran agama di sekolah diperdebatkan selama sekitar tiga bulan di *Media Indonesia* dan *Republika*.[5] Koran menjadi medium efektif mengangkat nama penulis, khususnya kalau isunya memicu kontroversi. Ini terjadi pada Ulil Abshar-Abdalla, penulis muda yang tiba-tiba menjadi terkenal atas artikel kontroversialnya di *Kompas*. Artikel Ulil mungkin adalah kasus pertama di Indonesia di mana satu kolom ringkas menuai reaksi membara dari sekelompok ulama Muslim. Artikel itu dianggap telah menghina Islam dan penulisnya dapat diputus mati. Konsekuensinya Ulil menjadi terkenal dan kemudian diundang berbicara oleh berbagai lembaga di dalam dan di luar Indonesia.[6]

Peran media baru seperti Internet tidak kurang penting. Situsweb dan milis (kelompok diskusi Internet) adalah dua unsur penting teknologi informasi dalam menyebarkan gagasan. Sebagian besar organisasi Islam besar, seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, dan Persatuan Islam, punya situsweb tempat mereka menyebarkan gagasan kepada orang banyak dan memberikan informasi terperinci, yang tidak mungkin dilakukan di koran atau majalah. Anggota generasi muda Muslim termasuk yang paling antusias memakai teknologi itu. Mereka membuka kelompok diskusi dan milis untuk menjalin kontak dan membahas gagasan. Tentu saja, pemakai Internet di Indonesia masih sedikit dibandingkan di negeri maju, tapi banyak di antara mereka adalah sarjana dan intelektual yang terbiasa terlibat dalam kelompok diskusi.[7] Akses mudah ke Internet dan reproduksi mudah materialnya memungkinkan difusi tulisan-tulisan berbasis web di kalangan pembaca yang lebih luas.[8]

Selain itu, ada faktor lain yang membantu tradisi intelektual

Islam di Indonesia berkembang secara dinamis. Generasi Muslim yang lahir pada 1960-an dan setelahnya lebih terdidik daripada pendahulu mereka. Harus kita catat di sini peran Soeharto, yang berkontribusi pada pemberdayaan pendidikan dan intelektualisme Islam pada umumnya.[9] Seperti telah dibahas ringkas di Bab 5, proyek modernisasi dan pembangunan Orde Baru berdampak positif pada pencepatan pendidikan Muslim santri. Selama pemerintahannya, rezim Orde Baru memodernkan sistem pendidikan Islam, dari tingkat sekolah dasar sampai tingkat tinggi. Koordinasi antardepartemen, khususnya antara Depag dan Depdiknas, dalam menstandarkan dan meningkatkan kualitas sekolah Islam adalah upaya yang penting. Begitu pula, modernisasi di tingkat universitas seperti IAIN dengan memperbaiki kampus dan kurikulumnya, menyediakan beasiswa, dan mengirimkan mahasiswa dan dosen ke luar negeri, adalah proyek besar yang berdampak besar pada pembangunan masa depan masyarakat Muslim di negeri ini.

Lagi pula, lembaga-lembaga bantuan luar negeri juga memainkan peran penting. Lembaga dan program seperti Friedrich Naumann Stiftung, Ford Foundation, Asia Foundation, Fullbright Program, USAid, dan AusAID, secara langsung atau tidak langsung terlibat dalam pemberian bantuan kepada masyarakat Islam Indonesia. Sejak awal 1970-an, Friedrich Naumann Stiftung berkontribusi terhadap program pembangunan masyarakat dengan membantu pesantren Islam di Jawa Tengah.[10] Sejak 1997, Asia Foundation memulai program Islam dan Masyarakat Sipil, yang berkonsentrasi pada lembaga-lembaga Islam. Ia sangat membantu organisasi Islam besar seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam menyelenggarakan lokakarya, seminar, dan kegiatan lain yang mempromosikan gagasan demokrasi dan masyarakat sipil.[11] Banyak mahasiswa di luar negeri secara finansial disponsori lembaga-lembaga itu. Program Fulbright, misalnya, mengirimkan puluhan mahasiswa setiap tahun ke Amerika, sementara AusAID mengirimkan tidak kurang dari 300 mahasiswa setiap tahun ke universitas terbaik di Australia.[12]

Semua unsur itu berkontribusi pada karakter dinamik wacana politik Islam pada era pasca-Soeharto. Kebebasan telah

memungkinkan lebih banyak orang mengekspresikan gagasan mereka. Fokus pemikiran Islam tidak berkonsentrasi hanya pada isu ideologis besar seperti isu dasar negara, seperti pada era Soeharto dan sebelumnya, melainkan kini telah menjadi lebih kompleks. Pada 1999, misalnya, Muslim dengan panas memperdebatkan isu apakah seorang perempuan bisa menjadi presiden atau tidak. Hal itu dipicu oleh kampanye Megawati Soekarnoputri, pemimpin PDIP yang sekular dan putri presiden pertama Indonesia, Soekarno. Serupa dengan itu, pada 2001, berbagai intelektual dan penulis berdebat di koran, majalah, dan televisi tentang definisi dan peran potensial syariat.[13]

Membahas isu kecil tidak kurang penting daripada membahas isu besar. Sampai tahap tertentu, bahkan lebih penting. Muslim yang mendukung gagasan negara Islam, misalnya, kini dipaksa menjelaskan argumen mereka tentang status perempuan, tentang hak-hak non-Muslim, tentang syariat, tentang jilbab, tentang toleransi, dan seterusnya. Argumen tentang isu tertentu sangat menentukan konsep-konsep besar di baliknya. Ambil misalnya isu presiden perempuan. Gagasan itu dikritik oleh partai-partai Islam dengan dasar bahwa Islam melarang perempuan menjadi pemimpin politik. Beberapa pemimpin partai Islam seperti A.M. Saefuddin dan Hamzah Haz (keduanya pemimpin PPP) menentang gagasan itu. Argumen mereka adalah bahwa Alquran melarang Muslim memiliki perempuan sebagai pemimpin mereka. Karena itu, ketika Megawati Soekarnoputri berkampanye untuk jabatan presiden pada 1998, mereka menentang kemungkinannya menjadi presiden. Namun, argumen mereka jelas lemah, bukan hanya karena banyak pemimpin agama dan ulama mendukung putri Soekarno itu menjadi presiden, melainkan juga karena Hamzah Haz tampaknya tidak teryakinkan oleh argumen teologis yang dianutnya sendiri, sebab ketika Megawati terpilih sebagai presiden pada 2000, dia adalah salah satu orang paling ambisius yang ingin menjadi wakilnya. Bahkan, begitu dia terpilih oleh MPR, dia menyingkirkan argumen teologis dan sebaliknya memilih kemenangan politik.

Dinamika pemikiran politik Islam kontemporer di Indonesia

mencerminkan perkembangan dan kemajuan. Kalau di masa lalu (paling tidak sampai pertengahan 1980-an) isu negara Islam adalah tema sentral dalam pemikiran politik Islam, pada saat ini isu seperti itu tidak lagi menimbulkan banyak pembahasan. Makin sedikit jumlah Muslim yang mendukung gagasan itu. Bahkan kelompok-kelompok yang biasanya dianggap fundamentalis radikal seperti MMI, LJ, dan FPI menyatakan mereka tidak lagi tertarik mengembangkan gagasan itu. Irfan Suryahadi Awwas, aktivis Islam yang pada pertengahan 1980-an dipenjarakan karena kegiatannya untuk mendirikan negara Islam, kini secara terbuka menyatakan bahwa dia dan organisasinya, MMI, tidak ingin mendirikan negara Islam.[14] Isu besar yang mereka perjuangkan adalah bagaimana menjalankan penerapan syariat dengan cara demokratis. Hal ini juga telah menjadi agenda utama partai-partai politik Islam sejak kemunculan mereka pada 1998.

Peralihan sikap ini jelas tidak muncul tiba-tiba. Seperti dijabarkan di Bab 4, konsep negara Islam telah diperdebatkan secara intensif oleh Muslim santri selama 1980-an dan berakhir dengan penolakan terhadapnya. Sebagian besar intelektual yang terlibat dalam debat publik itu adalah pemimpin terhormat yang pengetahuan dan kredibilitas religius mereka tidak bisa dipertanyakan. Tampaknya jelas bahwa pandangan mereka akan hubungan agama-negara pada umumnya sangat berpengaruh di kalangan Muslim Indonesia. Di sinilah kita lihat pentingnya argumen. Argumen konklusif yang didemonstrasikan intelektual dan pemimpin agama tampaknya meyakinkan Muslim bahwa negara Islam bukan konsep yang punya kebenaran absolut. Argumen Islam yang dikembangkan dalam semangat zaman tampaknya lebih meyakinkan bagi Muslim daripada argumen yang didasarkan pada pemahaman literal.

Perkembangan argumen-argumen tidak hanya terbatas pada isu negara Islam. Isu-isu lain seperti demokrasi, pluralisme, sekularisme, kesetaraan gender, masyarakat sipil, dan kebebasan, juga telah berkembang pesat. Wacana politik Islam tidak lagi didominasi kelompok intelektual tertentu yang disokong negara (seperti terjadi di zaman Orde Baru ketika intelektual sekular menikmati banyak hak istimewa). Semua unsur Islam, liberal, moderat, dan radikal,

punya kesempatan dan hak sama untuk mengklaim tempat mereka dalam perdebatan. Yang paling penting di sini bukan apakah sebuah gagasan disokong negara, melainkan apakah sebuah argumen mampu meyakinkan orang akan kebenarannya. Makin banyak orang tertarik pada sebuah gagasan, makin besar kemungkinan gagasan itu akan berakar pada realitas politik praktis.

NAIK-TURUNNYA MODEL 1

Sejak 1980-an, wacana tentang negara Islam telah kehilangan pamor. Kritik hebat dari eksponen baik Model 2 maupun Model 3 telah membuat gagasan negara Islam makin tidak populer. Namun, selalu ada Muslim yang terobsesi dengan gagasan itu, dan mau menghidupkannya kembali. Sepanjang sejarah, gagasan negara Islam erat terkait dengan Masyumi, yang semangatnya tidak mati sama sekali, walaupun partai itu dibubarkan pada 1960. Mohammad Natsir, ketua Masyumi dan orang yang sangat berkontribusi pada karakterisasi partai itu, mendirikan lembaga Islam tempat dia bisa berkonsentrasi pada misi dan pengajaran Islam. Lembaganya, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), mempromosikan gagasan yang mulanya dikembangkan dalam Masyumi. Dalam lembaga itulah semangat dan cita-cita Masyumi terus dipelihara.

Selama zaman Orde Baru, DDII bersikap pasif dalam hal isu-isu politik. Pemimpinnya lebih menaruh perhatian pada pelatihan dan pengajaran, dan pada kegiatan untuk melawan apa yang mereka percayai sebagai proyek Kristenisasi yang dipimpin pemisi Kristen. DDII juga menaruh perhatian pada dakwah Islam, khotbah agama, dan pelatihan di kampus sekular. Ia bekerja sama dengan pemerintah Arab Saudi dan dipercayai menyalurkan sumbangan Saudi kepada organisasi-organisasi Islam di Indonesia. DDII juga menerjemahkan dan menerbitkan buku-buku yang ditulis puritan Muslim seperti Sayyid Qutb dan Abul A'la Mawdudi. Selama 1980-an, DDII adalah agen penting dalam penyebaran gagasan puritan yang datang dari Timur Tengah. Hampir semua tokoh radikal yang muncul kemudian di masa pasca-Soeharto punya kaitan secara langsung atau tidak langsung dengan DDII.[15] Abdullah Sungkar, pemimpin JI,

misalnya, adalah ketua cabang Jawa Tengah DDII; Ja'far Umar Thalib, pemimpin Laskar Jihad, adalah salah satu khatib DDII yang paling sukses; dan Tamsil Linrung, yang ditangkap di Filipina karena membawa peledak, juga adalah pemimpin DDII. Beberapa pendiri partai politik Islam seperti Deliar Noer dan Yusril Ihza Mahendra juga punya hubungan erat dengan lembaga itu, khususnya dengan pendirinya Mohammad Natsir.

Pada umumnya, pendukung baru Model 1 bisa ditemukan di partai-partai politik Islam. Pada pemilihan umum 1999, terdapat 11 partai Islam, empat di antaranya mengklaim sebagai pembawa semangat dan cita-cita Masyumi.[16] Mereka ingin menghidupkan kembali semangat partai Islam lama (dari masa 1950-an), khususnya mengenai agenda memasukkan Islam ke dalam negara. Walaupun mereka tidak memakai jargon negara Islam sebagaimana dilakukan senior mereka pada 1950-an, mereka semua sepakat bahwa sebagai golongan mayoritas, Muslim di Indonesia harus punya peran proporsional. Yang mereka maksudkan dengan "proporsional" adalah peran lebih besar bagi Islam di dalam negara dan pemerintahan.

Seperti telah saya katakan, sejak 1980-an, wacana tentang negara Islam telah kehilangan pamor. Perhatian utama Muslim kini adalah bagaimana memaksimalkan tuntutan Islam mereka sesuai dengan pemerintahan hukum dan UUD. Yang mereka maksudkan dengan UUD adalah cara demokratis untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta. Bisa dikatakan bahwa *raison d'être* partai-partai Islam era pasca-Soeharto adalah mendesakkan gagasan Piagam Jakarta. Sebelum 1999, semua pemimpin Muslim sangat optimistik dan percaya diri bahwa partai-partai Islam akan bersatu untuk memenangi pemilihan umum. Pada waktu itu, tidak ada yang membayangkan bahwa, partai-partai mereka, seperti ternyata kemudian, akan terkalahkan.[17] Seperti pada 1955, optimisme Muslim gagal mendapatkan pembenaran.

PARTAI-PARTAI ISLAM DAN PIAGAM JAKARTA

Mendirikan partai Islam mungkin adalah gagasan paling penting yang lahir pada era pasca-Soeharto. Hal itu telah menyita perhatian Muslim santri, yang mempertanyakan apakah mendirikan partai Islam

adalah langkah yang perlu dan strategik secara politis. Pertanyaan ini sah karena gagasan partai Islam dihinakan oleh rezim Soeharto dan dicurigai oleh kaum sekular. "Partai Islam" mengacu pada partai yang secara formal menganut Islam sebagai basis ideologisnya dan mengejar kepentingan Muslim sebagai tujuan utamanya. Gagasan partai Islam sering dikaitkan dengan kelompok radikal Islam. Ini tidak selalu benar karena juga ada beberapa intelektual Muslim moderat yang mendukung gagasan itu. Deliar Noer dan Yusril Ihza Mahendra, misalnya, adalah dua intelektual Muslim jenis ini. Keduanya mendukung gagasan partai Islam dan bahkan mendirikan dan mengetuai partai seperti itu.

Deliar Noer adalah pakar Muslim yang rajin menulis, ia dari Sumatra Utara. Dibesarkan dan dididik dalam lingkungan agama yang kuat, dia belajar ilmu politik di Universitas Nasional di Jakarta dan kemudian melanjutkan studi pascasarjana di Cornell University, Amerika. Sebelum pergi ke Cornell, Noer adalah ketua HMI dan sangat dekat dengan pemimpin politik, khususnya Mohammad Hatta dan Mohammad Natsir. Karena rekomendasi merekalah Noer mengejar studinya di Cornell.[18] Disertasi Ph.D. Noer, "The Modernist Muslim Movement in Indonesia", menjadi tulisan besarnya dan sangat dijunjung dalam lingkungan akademis. Setelah kembali ke Indonesia, Noer mengajar di beberapa universitas dan kemudian diangkat sebagai rektor Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan (IKIP) Jakarta. Kritiknya atas pemerintahan Soeharto menyebabkan dia dipecat dari institut itu. Dia sangat dicurigai oleh rezim itu dan dilarang mengajar di universitas mana pun di Indonesia. Dia kemudian pergi ke Australia untuk mengajar di Griffith University di Queensland. Pada 1987, dia kembali ke Indonesia dan berfokus pada penulisan buku dan artikel, dengan akses terbatas pada pengajaran di universitas. Setelah kejatuhan Soeharto, bersama beberapa aktivis anti-Soeharto dia mendirikan Partai Umat Islam (PUI), partai Islam yang dia klaim akan berjuang demi kepentingan politik Muslim.

Seperti Noer, Yusril Ihza Mahendra adalah intelektual Muslim yang biasanya sangat dekat dengan pemimpin Masyumi, khususnya Mohammad Natsir. Dia lahir di Belitung, pulau kecil dekat Sumatra,

dalam keluarga sangat religius. Ayahnya ketua cabang lokal Masyumi selama 1950-an. Setelah selesai bersekolah, dia pergi ke Jakarta untuk melanjutkan studinya di Universitas Indonesia. Dia berspesialisasi pada hukum, tapi sangat tertarik pada sejarah dan filsafat. Dia mendapatkan Ph.D. dari University of Science di Malaysia, tentang fundamentalisme dan modernisme di antara gerakan Islam di Indonesia dan Pakistan. Setelah kembali ke Indonesia, Mahendra kembali ke almamaternya dan mengajar di Fakultas Hukum. Sambil mengajar, Mahendra mengambil sikap akomodatif terhadap rezim Soeharto. Dia menerima Pancasila sebagai dasar negara. Akan tetapi, setelah Soeharto lengser, dia kembali ke habitat religiusnya, mencoba menghidupkan kembali Masyumi, partai lama yang dilarang Soekarno. Dengan dukungan mantan pemimpin Masyumi, Mahendra diangkat sebagai ketua PBB pada 1998.

Peran Noer dan Mahendra, dalam membela partai politik Islam, penting, terutama karena mereka dengan sengaja mengambil sikap sebaliknya dari intelektual Muslim liberal seperti Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid. Mereka dengan seksama berargumen membela legitimasi partai Islam dan menjawab seruan pendirian partai Islam. Sokongan mereka terhadap gagasan itu penting, pertama, karena keduanya datang dari latar belakang santri dan punya ikatan kuat dengan Masyumi dan gerakan modernis Islam pada umumnya. Kedua, mereka, khususnya Deliar Noer, adalah pakar yang dihormati dengan reputasi internasional. Ketiga, keduanya adalah penulis produktif yang menaruh perhatian pada isu Islam dan politik sejak masa muda mereka. Keempat, mereka simpatetik pada organisasi-organisasi radikal yang makin bermunculan selama era pasca-Soeharto. Noer adalah anggota komite pengarah Majelis Mujahidin, yang dipimpin Abu Bakar Ba'asyir, sedangkan Mahendra dikenal atas kedekatannya dengan beberapa pemimpin fundamentalis seperti Ahmad Sumargono[19] dan Abdul Qodir Djaelani.[20] Baik peran Noer maupun Mahendra penting dalam membantah gagasan bahwa partai politik Islam seringkali berasosiasi dengan aktivisme politik Muslim yang tidak memiliki fondasi intelektual.

Bagaimanakah mereka membenarkan partai politik Islam? Dalam

artikel yang dia tulis untuk majalah *Ummat*, Noer menjelaskan mengapa dia mendirikan partai politik Islam. Pertama-tama, dia mengkritik intelektual yang sering membedakan apa yang dikenal luas sebagai "Islam kultural" dengan "Islam politik" dan berargumen bahwa lebih tepatlah mengembangkan yang pertama daripada yang kedua dalam konteks Indonesia. Noer mengacu pada Muslim liberal seperti Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, yang tulisannya sering menekankan pentingnya Islam kultural, sambil mengecilkan aspek politiknya.[21] Menurut Noer, pembedaan itu dan cara para intelektual itu lebih menyukai yang satu atas yang lain, tidaklah tepat, karena empat alasan: Pertama, secara teoretis pembedaan itu tidak bisa dipertahankan karena budaya juga termasuk dalam aspek politik. Noer berargumen bahwa Islam sebagai kekuatan kultural juga termasuk politik, yang tidak bisa dengan gampang dipisahkan. Banyak doktrin legal dan etis Islam tidak bisa dijunjung dengan sempurna dalam masyarakat tanpa keterlibatan oleh otoritas politik. Kedua, secara historis, aspek kultural dan politik Islam bersatu dalam Sarekat Islam, gerakan Islam pertama di Indonesia. Gerakan itu didirikan untuk menjunjung baik kepentingan kultural maupun politik Muslim Indonesia. Ketiga, membedakan "Islam kultural" dengan "Islam politik" tidak lain daripada propaganda kolonialis, diinspirasikan oleh C. Snouck Hurgronje, penasihat Belanda, yang membedakan Islam ke dalam Islam "ritual" dan "politik". Seperti para Muslim liberal, Hurgronje berargumen bahwa sementara "Islam ritual" bisa diterima, "Islam politik" harus ditolak. Keempat, Nabi Muhammad tidak pernah membedakan agama dengan politik. Seperti banyak Islamis, Noer berargumen bahwa pemisahan agama dan politik bertentangan dengan model ideal (*sunnah*) Nabi.[22] Berdasarkan semua alasan itu, Noer berkesimpulan bahwa mendirikan partai politik Islam bukanlah gagasan asing, dan bahkan sebenarnya disarankan secara teologis dan historis.

Argumen Noer biasa dikemukakan mereka yang menyokong gagasan penyatuan agama dan negara. Islam dan negara tidak bisa dipisahkan; bahkan, keduanya harus disatukan agar segala aspek Islam bisa dengan lengkap diterapkan. Mereka semua percaya bahwa

tidak ada jaminan bahwa pengajaran dan nilai Islam akan diterapkan kecuali lewat negara. Partai Islam dirancang untuk mencapai tujuan itu, dan karena demokrasi memungkinkan orang menciptakan partai Islam, tidak ada yang salah dengan Muslim mendirikannya.

Demokrasi adalah alasan penting yang sering disebutkan oleh Muslim untuk membenarkan pembentukan partai Islam di Indonesia. Dengan berbuat begitu, mereka ingin menekankan bahwa menciptakan partai Islam bisa dibenarkan secara konstitusional. Mahendra secara khusus menjawab pokok ini dengan memberikan argumen bahwa melarang Muslim menciptakan partai Islam bertentangan dengan demokrasi dan sama saja dengan berlaku seperti rezim otoriter Soeharto. Dia menjelaskan:

> Partai keagamaan itu sah dan konstitusional, asal dasar dan tujuannya tidak bertentangan dengan dasar negara, serta tidak memusuhi demokrasi. Fobia terhadap partai keagamaan, yang dikait-kaitkan dengan disintegrasi bangsa, merupakan konsep warisan Orde Baru (Orba). Dari sejarah, tidak ada bukti bahwa sebuah partai semacam itu pernah menampilkan, apalagi melakukan, pemberontakan untuk disintegrasi. Pada Pemilu 1955 tak terjadi bentrokan. Dalam sebuah kampanye, Masyumi dan PNI bisa berbagi satu lapangan bola. Di jaman Orba, ketika semua partai memiliki asas tunggal, malah berkelahi terus.[23]

Mahendra memang mengagumi Masyumi, dan dia ingin PBB, partai yang dia pimpin, menjadi ahli waris—dan berjuang demi—cita-cita Masyumi.

Mahendra mungkin adalah tokoh paling moderat, untuk tidak mengatakan, tokoh paling pragmatis, di antara semua pemimpin Muslim yang menyokong gagasan partai Islam. Walaupun dikenal dekat dengan lingkungan "fundamentalis", dia sering terlibat dalam diskusi intelektual yang diselenggarakan Muslim liberal. Pada awal 1990-an, dia menerbitkan beberapa artikel di *Ulumul Qur'an*, jurnal yang menggemakan gagasan Islam liberal di Indonesia. Dukungannya untuk partai-partai Islam sebagian besar disebabkan ikatan

emosionalnya dengan pemimpin Masyumi. Selain ayahnya, yang menjadi ketua cabang lokal Masyumi, dia sangat terpengaruh oleh pemimpin Masyumi di Jakarta. Tiga di antara mereka, Mohammad Natsir, Osman Raliby, dan Mohammad Rasjidi, punya pengaruh besar atas dirinya dan sangat membantu pendidikannya. Karena kebaikan hati merekalah dia punya jaringan sosial dan politik yang luas.[24] Karena alasan-alasan itu, Mahendra tidak bisa menolak ketika pemimpin senior Masyumi dan anggota DDII lain mengangkat dirinya sebagai pemimpin PBB.[25] Walaupun demikian, hal ini tidak berarti bahwa dia memimpin PBB hanya karena alasan pragmatis saja. Kalau kita pelajari tulisan-tulisannya, dan khususnya disertasi Ph.D.-nya, tampak jelas dia sangat mengagumi Masyumi. Dalam pandangannya, Masyumi adalah partai Islam progresif dan "liberal", walaupun partai itu menganut Islam sebagai dasar partai. Dia menganggap Masyumi sama sekali berbeda dengan Jama'at Islami dari Abul A'la Mawdudi. Yang terakhir ini, katanya, adalah partai fundamentalis yang tujuan akhirnya adalah menciptakan negara teokratis.[26]

Sikap moderat Mahendralah yang membedakannya dari pendukung lain partai Islam, khususnya mereka yang berafiliasi dengan organisasi radikal seperti MMI, FPI, dan HTI. Penerapan syariat adalah tujuan utama semua partai Islam yang muncul pada era pasca-Soeharto. Praktis, syariat adalah derivasi langsung dari Piagam Jakarta, dokumen yang telah menjadi inspirasi terus-menerus bagi Muslim sepanjang sejarah modern Indonesia. Selama 1950-an, tidak ada debat serius tentang apa sebetulnya Piagam Jakarta itu dan apa isi utamanya. Pada masa itu, semua Muslim santri tampaknya setuju sepenuhnya bahwa Piagam Jakarta berarti penerapan syariat bagi Muslim, seperti yang diindikasikan oleh tujuh kata itu. Tidak ada seorang pun yang tertarik membahas definisi syariat. Diskusi serius tentang apa sebetulnya isi Piagam Jakarta dan apa arti syariat sebetulnya hanya muncul baru-baru ini. Ada ketidaksepakatan kuat atas isu itu, bukan hanya antara golongan sekular dan Islamis, melainkan juga antar-Muslim santri sendiri. Bahkan, di kalangan pendukung partai-partai Islam, tidak pernah ada pemahaman konklusif mengenai isu itu.

Deliar Noer dan Yusril Ihza Mahendra punya konsep tersendiri tentang syariat, yang berbeda dengan kolega Islamis mereka seperti Abu Bakar Ba'asyir, pemimpin Jemaah Islamiyah, atau Ja'far Umar Thalib, pemimpin Laskar Jihad. Sementara sebagian besar pemimpin radikal menafsirkan syariat secara harfiah, yakni, sebagaimana dipraktikkan di zaman Nabi, Noer dan Mahendra menganggapnya gagasan yang terbuka untuk penafsiran. Bahkan, syariat tidak bisa diterapkan segera. Ia bergantung pada kesediaan rakyat dan harus diberlakukan secara bertahap. Prioritas penerapan syariat, menurut Noer, bukanlah hukum pidana seperti yang disarankan banyak Muslim radikal, melainkan peraturan yang berdampak pada perbaikan sosial, seperti pemberantasan kemiskinan dan perbaikan pendidikan.[27] Bagi Mahendra, di lain pihak, syariat bisa diterapkan tanpa secara spesifik menyebutnya demikian. Yang dia maksudkan ialah bahwa rumusan hukum syariat bisa dimasukkan ke dalam kitab hukum nasional dan dengan demikian menjadi hukum positif. Apakah dinamai syariat atau tidak tidaklah penting. Ketika dia menjadi Menteri Kehakiman, Mahendra mengusulkan perlunya mengambil hukum Islam sebagai salah satu sumber reformasi hukum di Indonesia.[28]

Pandangan Noer dan Mahendra tentang syariat sebetulnya lebih dekat pada pandangan intelektual Muslim liberal daripada pandangan kolega mereka yang mendukung Piagam Jakarta. Namun, sementara intelektual liberal sebagian besar menghindari politikisasi syariat (termasuk penerapannya), Noer dan Mahendra mendukungnya sepenuhnya. Bagi mereka, syariat adalah doktrin utama yang harus diterapkan Muslim. Tujuan akhir partai politik Islam adalah menjunjung syariat dan membuatnya diterapkan dalam negara.

PENYUSUTAN PARTAI-PARTAI ISLAM

Sebelum pemilihan umum 1999, tidak ada orang yang bisa memperkirakan kekuatan partai-partai Islam. Semua pemimpin Muslim sangat optimistik tentang kemenangan dalam Pemilu. Satu partai Islam menargetkan 35% suara, partai-partai Islam lain menargetkan 40 dan 45%, sehingga kalau semua optimisme Islam itu digabungkan mereka akan mendapatkan lebih dari 100% suara.[29]

Pertanyaan tentang seberapa kuat partai-partai Islam, dan seberapa realistik optimisme mereka, hanya terjawab setelah Pemilu 1999, ketika Muslim mendapatkan bahwa partai-partai Islam kalah secara dramatis. Dari ke-12 partai Islam[30] yang berpartisipasi dalam Pemilu, hanya PPP, partai yang didirikan selama era Soeharto, mendapatkan persentase suara yang memadai (10,7%). Yang lain-lain mendapatkan kurang dari 2%, yang berarti mereka tidak bisa ambil bagian pada Pemilu berikut.[31] Bahkan kalau semua perolehan suara partai Islam digabungkan, mereka tidak meraih 20%. Hal ini jelas penyusutan dramatik dibandingkan Pemilu 1955, ketika semua partai Islam digabungkan meraih 43% suara.

Dengan kekalahan partai-partai Islam pada Pemilu 1999, harapan untuk mengislamkan negara lewat Piagam Jakarta pun menjadi tidak relevan. Apa yang akan mereka lakukan di DPR dengan hanya 15% kekuatan politik? Akan tetapi, kenyataan itu tidak memperlemah semangat para tokoh Muslim dalam memperjuangkan cita-cita mereka akan negara Islam. Dengan jumlah yang kecil itu, partai-partai Islam mencoba menghimpun kekuatan mereka, sekali lagi, menuntut Piagam Jakarta. Hal ini terjadi pada Sidang Tahunan MPR pada 2002. Tampaknya ada dua alasan mengapa partai-partai Islam dengan keras kepala menuntut Piagam Jakarta, kendati jumlah mereka kecil. Pertama, upaya memuaskan konstituen mereka yang memberikan suara kepada mereka semata-mata karena agenda Islam yang mereka tawarkan. Langkah itu penting paling tidak untuk menjaga kesetiaan mereka kepada partai-partai itu. Kedua, mereka berharap bahwa kerjasama politik antarkelompok Islam dapat sekali lagi terjalin seperti pada Rapat Istimewa MPR 1999, ketika mereka bisa bersaing melawan kekuatan sekular (PDIP dan Golkar) untuk memilih presiden. Dalam rapat itu, kaukus yang disebut Poros Tengah, yang terdiri dari semua partai Islam plus PKB dan PAN, berhasil mencegah Megawati, calon sekular, menjadi presiden.

Mereka berharap akan bisa mengulang kesuksesan pada Sidang Tahunan MPR 2002. Dan tindakan pertama untuk mencapai kesuksesan seperti itu adalah menciptakan kaukus dan mengajak kaum Muslim menekan anggota DPR. Satu hal yang diabaikan

sebagian besar pemimpin Muslim itu adalah fakta bahwa situasi politik tidak lagi sama. Hamzah Haz, yang dulu menantang Megawati, kini menjadi wakil presiden; Abdurrahman Wahid, yang dulu bagian penting dari kaukus, kini orang yang paling tersingkirkan dari kaukus itu; dan Amien Rais, yang dulu dengan sukses memimpin kaukus, kini menjadi ketua MPR. Kesimpulannya, rakyat yang telah melewati proses demokratisasi selama empat tahun terakhir sejak 1998 sudah makin dewasa. Mereka tidak lagi dengan mudah dirayu kampanye-kampanye ideologis.

Lalu, terbuktilah bahwa salah satu keputusan paling penting yang dihasilkan pada Sidang Tahunan MPR 2002 adalah penolakan terhadap usulan amandemen terhadap Pasal 29, yang diajukan partai-partai Islam. Diusulkan bahwa pasal itu harus memasukkan tujuh kata yang ada di dalam Piagam Jakarta. Dalam sesi itu, hanya dua partai Islam yang dengan semangat mengusulkan amandemen itu, yakni, PPP dan PBB.[32] Sebetulnya, ketua PPP, Hamzah Haz, enggan dan tampak tidak berminat mendukung proposal partainya.[33] Partai-partai Islam lain, seperti Partai Keadilan (PK), memilih jalan lain dengan bergabung dengan faksi reformasi, faksi moderat yang dipimpin PAN yang diketuai Amien Rais. PK dan PAN kemudian mengajukan usulan lain untuk amandemen itu yang lebih netral (saya akan membahas ini di bawah). Sementara itu, PKB, yang pada 1999 berpihak pada Poros Tengah menghadang Megawati, kini bergabung dengan PDIP dan Golkar untuk menolak gagasan amandemen terhadap Pasal 29.[34] Kurangnya dukungan dalam Parlemen diperparah oleh fakta bahwa organisasi Islam besar seperti NU dan Muhammadiyah juga menolak usulan itu.[35]

Penolakan agenda Islam pada Sidang Tahunan MPR 2002 adalah momen penting dalam sejarah politik Islam Indonesia. Hal ini bukan hanya karena kekalahan partai-partai Islam, melainkan juga cara dan suasana ketika mereka dikalahkan. Melihat ke belakang, dalam perdebatan konstitusional antara 1957 dan 1959, semua partai dan organisasi Islam tanpa kecuali mendukung usulan Islam untuk mengembalikan Piagam Jakarta ke dalam UUD. Empat puluh tiga tahun kemudian, peta dukungan telah sangat berubah. Kini, bukan

hanya kaum nasionalis sekular yang menolak proposal itu, tapi juga organisasi Islam besar di luar parlemen menolaknya. Bahkan partai Islam seperti PK tidak tertarik pada "tujuh kata" magis itu, melainkan mencari rumusan alternatif yang lebih cocok dengan kondisi sosial politik masa kini di negeri ini. Perkembangan itu mengindikasikan penyusutan agenda Islam di pusat kekuasaan politik. Dengan kata lain, kekalahan partai-partai Islam pada Sidang Tahunan MPR 2002 dapat dilihat sebagai pupusnya Model 1, model yang oleh generasi muda Masyumi dicoba dihidupkan kembali.

DOMINASI MODEL 2

Sidang Tahunan MPR 2002 tidak hanya mengungkapkan keruntuhan Model 1, melainkan juga kebangkitan Model 2. Melihat ke belakang, Model 2 adalah model yang menjembatani kedua orientasi politik dominan selama 20 tahun pertama kemerdekaan Indonesia --sekular dan Islamis. Ia dibangun berdasarkan keyakinan bahwa agama dan negara punya hubungan unik, yang tidak bisa dipisahkan sepenuhnya, tapi yang juga tidak bisa disatukan sepenuhnya. Selama era pasca-Soeharto, PAN mewakili semangat ini. Walaupun partai itu "sekular" dalam arti bahwa ia tidak menganut agama tertentu (Islam) sebagai dasarnya, ia adalah partai dengan sokongan kuat dari masyarakat Muslim. Bukan hanya partai itu didirikan dan diketuai Amien Rais, salah satu pendukung utama Model 2, melainkan juga basis politik partai adalah Muhammadiyah, organisasi Islam terbesar kedua di negeri ini. PAN dirancang oleh pendiri-pendirinya sebagai partai terbuka dan moderat yang dapat mengakomodasi nilai-nilai agama di Indonesia. Selain pemimpin-pemimpin Muslim, partai itu juga didirikan oleh beberapa tokoh non-Muslim seperti Christianto Wibisono, K. Sindhunata, Th. Sumartana, Bungaran Saragih, I. Ketut Danawir, dan Bara Hasibuan.

Pada Sidang Tahunan MPR 2002, PAN tidak berpihak dengan faksi Islam yang mendukung amandemen terhadap Pasal 29, juga tidak dengan faksi sekular yang dipimpin Golkar dan PDIP dalam menolak gagasan amandemen itu. Sebaliknya, ia mengusulkan sebuah alternatif, amandemen yang mengusung semangat pluralisme

agama. Langkah itu adalah bagian dari konsistensi PAN dalam mengikuti jalur moderat. Ia tidak ingin terlihat mendukung partai Islam atau mendukung partai sekular. Dari awal, pemimpin Muslim yang terlibat dalam pendirian PAN tidak begitu tertarik pada gagasan partai Islam. Amien Rais menolak posisi ketua PBB yang ditawarkan kepadanya dengan alasan bahwa partai itu terlalu sempit baginya karena berbasiskan Islam. Yang menarik, sebagian besar eksponen Model 2 yang kita bahas di Bab 4 adalah anggota—atau paling tidak pendukung—PAN, terutama Kuntowijoyo dan Ahmad Syafii Maarif.

PAN jelas bukan satu-satunya partai yang mendukung Model 2. Pada level teoretis, Model 2 bisa didukung siapa pun dan organisasi mana pun. Beberapa eksponen Model ini bahkan terdapat di luar partai politik. Organisasi agama yang percaya akan pentingnya peran agama dalam negara cenderung menyukai model ini. Sejauh berkenaan dengan pemikiran politik Islam, keberadaan Model 2 makin menonjol dengan penolakan terhadap formalisasi Islam di dalam negara. Hal ini bisa dilihat dalam bagaimana eksponen model ini, setelah menolak gagasan negara Islam (lihat Bab 4), menolak gagasan partai Islam. Lagi pula, mereka juga menolak formalisasi hukum Islam (syariat), yang pada dirinya sendiri adalah konsekuensi dari penolakan mereka terhadap Piagam Jakarta.

MENENTANG GAGASAN PARTAI ISLAM

Penolakan eksponen Model 2 terhadap partai Islam didasarkan pada argumen serupa bagi penolakan mereka terhadap gagasan negara Islam. Urusan politik harus diperlakukan rasional dan objektif, sedangkan agama adalah urusan nonrasional dan subjektif. Partai politik yang menyatakan diri punya basis agama tertentu adalah partai yang membatasi diri sendiri pada nilai-nilai subjektif agama itu. Partai-partai dengan basis agama cenderung membatasi diri sendiri pada ideologi yang mereka anut. Karena ideologi agama biasanya tertutup dan eksklusif, agenda politik yang diusungnya hampir pasti akan eksklusif juga.

Eksponen Model 2, seperti Amien Rais dan Kuntowijoyo, menganggap politik lebih baik dijalankan secara rasional, terutama karena

karakter politik adalah dinamik dan berubah-ubah, sesuatu yang bertentangan dengan fitrah agama. Bagi Amin, tujuan utama partai politik adalah mencari manfaat bagi sebanyak mungkin orang dan, karena itu, harus didirikan di atas semangat keterbukaan dan inklusivitas. Dia berkata:

> Sesungguhnya sebuah partai di dalam pemikiran saya adalah alat *muamalah maannas*. Alat bekerjasama antar hamba-hamba Tuhan dan sesama umat manusia. Jadi di dalam kehidupan bernegara dan berbangsa, menurut saya bekerjasama dengan orang yang datangnya dari agama lain untuk membangun masyarakat yang teduh dan berkeadilan sosial-ekonomi, dan dilandaskan dalam asas saling menghormati, itu sesuatu yang justru direkomendasikan oleh agama Islam. Dalam Piagam Madinah sendiri, saya kira Nabi juga memberikan tempat kepada minoritas Nasrani dan Yahudi, dan mereka tidak dikucilkan.[36]

Argumen Amin di atas jelas dimaksudkan untuk membenarkan PAN, partai politik yang didirikan di atas semangat kerjasama antarpenganut agama. Baginya, menciptakan partai terbuka di mana semua unsur nasional terlibat lebih baik daripada punya partai Islam yang terbatas pada sekelompok orang. Inilah alasan utama dia menolak menjadi ketua PBB yang ditawarkan kepadanya.

Bagi Kuntowijoyo, gagasan partai Islam tidak lagi layak didukung, khususnya karena sudah terbukti ia gagal memberikan perbaikan dan kemakmuran nasional. Keinginan mendirikan partai Islam di era pasca-Soeharto didorong kuat oleh ikatan emosional untuk menghidupkan kembali partai-partai Islam lama.[37] Seperti Amin, Kuntowijoyo menyokong partai inklusif dan terbuka, lebih daripada partai yang berbasis agama, hanya karena politik adalah urusan rasional dan partai politik lebih baik diurus dengan rasional. Dia mendasarkan penolakannya terhadap partai Islam pada beberapa alasan:

> Pertama, agama berdimensi banyak, politik berdimensi tunggal. Menjadikan agama sebagai politik adalah sebuah reduksi besar-besaran atas makna agama. Kedua, politik kenegaraan adalah urusan yang rasional, teknis, dan objektif saja. Umat harus kembali ke khittah 1926 atau memberlakukan *high politics*. Ketiga, umat harus berada di garis depan sejarah dalam pembentukan sistem politik yang rasional. Jangan ada penyusutan peran. Umat bukan penumpang, melainkan pengemudi. Kesimpulan akhir kita ialah bahwa pembentukan parpol Islam lebih banyak mudharatnya dari pada manfaatnya.[38]

Nasihat di atas ditujukan secara umum kepada semua pemimpin Muslim, dan khususnya kepada pemimpin NU dan Muhammadiyah. Bagi Kuntowijoyo, pemimpin NU yang terobsesi dengan pendirian partai politik Islam lebih baik berbalik ke Khittah 1926 ketika mereka menyatakan tidak akan terlibat dalam politik. Begitu pula, kepada Muhammadiyah, Kuntowijoyo memperingatkan bahwa organisasi itu harus mempertimbangkan konsep "*high politics*", yakni, jalan politik yang lebih berfokus pada substansi daripada bentuk.[39]

MENENTANG PIAGAM JAKARTA

Seperti telah saya katakan, usulan mengembalikan Piagam Jakarta ke dalam UUD sangat ditentang oleh berbagai partai dan organisasi, bukan hanya kelompok non-Muslim dan sekular, tetapi juga oleh komunitas santri. Eksponen Model 2 termasuk mereka yang menolak usulan untuk mengamandemen Pasal 29 UUD 45, tempat semangat Piagam Jakarta terletak. Argumen mereka bukan hanya bahwa tujuh kata itu adalah isu kontroversial, melainkan juga bahwa perumusannya tidak cocok dengan cita-cita negara religius-pluralis. Piagam Jakarta hanya menekankan hak-hak keagamaan Muslim, tapi mengabaikan hak-hak agama lain.

Di DPR, selain dari partai-partai sekular, penolakan terhadap Piagam Jakarta juga disokong partai-partai berbasis Muslim seperti PAN dan PKB. PAN, dalam kasus ini, mengambil sikap lebih moderat daripada PKB dalam arti bahwa ia berusaha mencari jalan tengah

tentang isu itu. Sementara itu, PKB sama sekali sepakat dengan partai sekular dalam menolak setiap amandemen terhadap Pasal 29. Sebagai partai pluralis yang diketuai tokoh utama Model 2, PAN mencoba menjembatani kedua kekuatan politik di DPR itu. Upaya itu dilakukan dengan menerima gagasan amandemen, tapi menolak pengalimatan kontroversial (tujuh kata). Bagi PAN, pengalimatan itu tidak mencerminkan pluralitas agama, dan karena itu harus diubah agar sesuai dengan kondisi religius-kultural Indonesia. Karena itu, PAN mengusulkan pengalimatan baru yang dipercaya mencerminkan kondisi religius-kultural rakyat Indonesia, yakni, "Negara berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa dengan kewajiban melaksanakan ajaran agama bagi masing-masing pemeluknya".[40] Usulan ini kemudian juga disokong oleh Partai Keadilan (PK), yang menganggap alternatif ini memuat Piagam Madinah.[41]

Dukungan PK terhadap proposal PAN itu menarik diamati. Walaupun ia adalah partai Islam, PK menolak bergabung dengan PPP dan PBB dalam mendukung Piagam Jakarta. Keputusan itu tampaknya didasarkan lebih pada alasan pragmatis dan politik daripada ideologi. Sejak masuk parlemen, PK memilih bekerja dengan PAN untuk meluncurkan agenda politiknya. Kedua partai ini, PAN dan PK, kemudian membentuk faksi politik yang disebut "Fraksi Reformasi", yang lebih menaruh perhatian terhadap agenda reformasi seperti pemerintahan bersih dan kesejahteraan rakyat, daripada terhadap program ideologis. Sikap pragmatis dan nonideologis PK adalah langkah besar ke depan sejauh berkenaan dengan sejarah partai politik Islam di Indonesia. Sepanjang sejarah, partai Islam di Indonesia telah selalu dihubungkan dengan perjuangan ideologis. Kemunculan partai Islam langsung setelah kejatuhan Soeharto sangat dipicu oleh maksud menghidupkan kembali perjuangan seperti itu. Namun, PK tampaknya telah memutuskan untuk menarik diri dari tradisi itu.

Walaupun usulan alternatif untuk amandemen itu kemudian ditolak karena ketiadaan dukungan parlementer, upaya mengusulkan amandemen alternatif itu sendiri patut dicatat. Ia pada dasarnya mencerminkan dua isu: pertama, menekankan keyakinan akan

pentingnya pluralisme agama dan pentingnya mengundang semua unsur agama untuk terlibat dalam negara. Kedua, menekankan pentingnya peran agama dalam negara. Dengan piagam alternatif itu, PAN dan PK ingin berkata bahwa UUD Indonesia tidak memberikan cukup jaminan kepada agama untuk punya peran. Hanya dengan memberikan sebuah pernyataan konstitusional kaum Muslim Indonesia baru merasa aman.

Satu hal yang perlu dicatat di sini adalah bahwa proposal alternatif itu sangat mengusung semangat Islam pluralis. Hidayat Nurwahid, yang kemudian mengetuai PK(S), menganggap usulan alternatif itu sebagai cermin dari Piagam Madinah. Dalam wacana politik Islam kontemporer di Indonesia, istilah Piagam Madinah secara luas dipakai oleh mereka yang berada di dalam lingkup gerakan pembaruan pemikiran Islam. Intelektual seperti Nurcholish Madjid dan Djohan Effendi sering mengacu pada Piagam Madinah sebagai dokumen asli Islam yang sangat menekankan pluralisme agama. Mereka yang berada di balik gerakan puritan Islam jarang memakai istilah itu, dan, bahkan, alergi memakai dokumen itu, bukan hanya karena mereka merasa bahwa mengadvokasi doktrin pluralis semacam itu akan bertentangan dengan sikap eksklusif mereka, melainkan juga karena mereka tidak mau dikaitkan dengan tokoh-tokoh pembaru yang mereka kecam.[42] PK(S), partai politik puritan, mencoba melepaskan diri dari paradoks ini. Mereka menerima istilah "Piagam Madinah" sebagai tanda bahwa mereka sudah siap menjadi partai inklusif.[43] Dilihat dari perspektif pemikiran politik Islam, penerimaan itu adalah langkah maju, bukan hanya karena kesediaan mereka untuk bergabung dengan wacana politik Islam liberal, melainkan juga karena keberanian mereka meninggalkan partai Islam berideologi kuat seperti PPP dan PBB.

MENJADI MODERAT

Selain sikap moderat PKS, panggung politik baru Indonesia menghadirkan fakta yang sering diabaikan oleh banyak pengamat, yakni, PAN sebagai partai pluralis sedang bergerak ke arah yang lebih religius, dan jauh lebih intensif dalam mengakomodasi aspirasi

Muslim daripada unsur-unsur lain mana pun dalam partai itu. Jadi, PAN telah sangat berubah sejak pembentukannya. Seperti telah saya katakan, pada mulanya, partai itu dirancang untuk menjadi partai inklusif. Selain pemimpin Muslim, ada beberapa pemimpin sekular dan non-Muslim yang terlibat dalam pendiriannya. PAN terus bersifat demikian sampai awal 2001, ketika konflik internal mengenai dasar partai terjadi.[44] Beberapa pemimpin sekular dan non-Muslim keluar dari partai itu karena tokoh-tokoh yang lebih religius tampil mendominasi posisi ketua.[45] Sejak itu, PAN mulai membesar-besarkan karakter "religius" daripada "sekular". Usulan alternatif pada Sidang Tahunan MPR 2002 harus dipahami dengan latar belakang karakter PAN yang sedang berubah itu. Hal ini lebih jauh mengindikasi bahwa PAN masih menganggap isu agama penting dan partai itu jelas menolak dicirikan sebagai partai sekular sepenuhnya dengan cara apa pun.

Ada dua tokoh yang sangat berpengaruh menyebabkan perubahan karakter PK(S) dan PAN. Pertama, Hidayat Nurwahid, pemimpin PK(S), dan kedua, A.M. Fatwa, pemimpin PAN. Nurwahid, lahir di Klaten pada 1960, berasal dari keluarga yang sangat Muhammadiyah. Dia belajar di Gontor, Jawa Timur, dan kemudian pergi ke Arab Saudi untuk belajar bahasa Arab dan Studi Islam di Universitas Islam Madinah. Dia menulis disertasi tentang gerakan Sufi di Indonesia. Setelah kembali ke Indonesia, Nurwahid terlibat dalam berbagai kegiatan Islam. Selain di Muhammadiyah, dia juga aktif di organisasi-organisasi lain. Dia mendirikan Yayasan Haramain, lembaga yang berfokus pada pendidikan dan pelatihan Islam. Kedekatannya dengan aktivis Muslim di berbagai kampus membawanya ke dunia gerakan dan politik. Pada 1998, dia ikut mendirikan PK, dan dua tahun kemudian mengetuai organisasi itu. Di bawah kepemimpinannya, PK (yang ketika berubah nama menjadi PKS), maju cukup pesat. Bukan hanya berhasil mengubah citra PKS menjadi "partai modern dan bersih", tapi Nurwahid juga mengangkatnya dari dasar ambang batas Pemilu menjadi tujuh besar, mengalahkan PBB.

A.M. Fatwa adalah aktivis Muslim yang telah lama berpartisipasi dalam politik. Dia lahir pada 1939 di Bone, Sulawesi Selatan. Setelah

tamat sekolah, dia hijrah ke Jakarta dan belajar di IAIN Syarif Hidayatullah. Di IAIN, dia aktif dalam gerakan mahasiswa dan pada 1957 diangkat menjadi ketua HMI cabang Ciputat. Selama 1980-an, Fatwa dikenal sebagai khatib lantang. Khotbah-khotbahnya sering dihadiri banyak orang. Ketika Soeharto memberlakukan asas tunggal, Fatwa termasuk yang menolaknya dan kemudian bergabung dalam Petisi 50, kelompok politikus dan intelektual yang bertujuan menentang rezim. Setelah kerusuhan Tanjung Priok pada 1984, Fatwa dan beberapa pemimpin Muslim lain ditahan dan dipenjarakan selama 18 tahun. Dia diberikan amnesti oleh Presiden Habibie pada 1999. Sejak keluar dari penjara, Fatwa kembali ke profesi lamanya, berkhotbah dan menulis artikel. Sebagai anggota Muhammadiyah, dia tertarik bergabung pada partai yang ketika itu baru dibentuk, PAN. Pada mulanya, dia kurang aktif, tapi lama-lama dia mendominasi partai itu dan punya pengaruh kuat atas arah ideologisnya.

Baik Nurwahid maupun Fatwa berhubungan satu sama lain bukan hanya karena latar belakang Muhammadiyah mereka, melainkan juga karena sikap "Islamis" mereka yang kuat. Seperti telah dikatakan di atas, Fatwa ditahan oleh Soeharto karena penolakannya yang keras terhadap Pancasila. Nurwahid juga penentang gigih Pancasila. Ketika masih belajar di Arab Saudi, dia memobilisasi mahasiswa Indonesia di sana untuk menentang Kedutaan Besar Indonesia karena pemberlakuan kebijakan asas tunggal.[46] Namun, sikap "Islamis" Fatwa dan Nurwahid mulai menyusut pada era pasca-Soeharto.

Ada beberapa faktor mengapa mereka menjadi lebih moderat. Pertama, musuh utama, rezim Soeharto, yang mereka lawan, sudah runtuh. Pancasila tidak lagi menjadi masalah dan, lebih penting lagi, aktivisme Islam dengan cara radikal sama sekali tidak bisa diterima oleh mayoritas Muslim karena akan segera dikaitkan dengan terorisme. Kedua, keterlibatan mereka dalam masyarakat (lewat dakwah dan organisasi massa) mendorong mereka untuk memilih cara-cara lebih pragmatis dan rasional dalam berhadapan dengan reformasi politik. Makin terlibat mereka dalam realitas sosial dan politik, makin mereka merasa bahwa tidak ada obat mujarab untuk mengatasi masalah yang kompleks. Hanya dengan reformasi

bertahaplah mereka bisa mengubah negeri ini, dan itu berarti bahwa mereka harus mengambil langkah pragmatis, dengan cara, antara lain, mendirikan atau bergabung dengan partai politik.

Keterlibatan dalam realitas politik bisa membuat individu atau partai berubah. Kasus Hidayat Nurwahid dan PK(S)-nya secara umum mungkin adalah kasus terjelas yang membuktikan hal itu. Pada Pemilu 1999, PK sangat kuat berwarna Islam eksklusivis. Seperti banyak partai Islam lain, kampanye utamanya adalah Islam ideologis seperti pemberlakuan syariat dan bagaimana membuat negara lebih Islami. Namun Muslim Indonesia tampaknya tidak punya keinginan cukup untuk agenda itu, karena, seperti terjadi, banyak dari mereka tidak memilih PK. Bahkan, pada Pemilu 1999, PK hanya mendapatkan 1,7% suara.

Melihat fakta itu, PK berubah menjadi PKS pada 2003. Tapi ini bukan sekadar perubahan nama. PKS mengubah strategi kampanye mereka, dari menyokong program Islam eksklusivis menjadi mendukung isu-isu yang lebih universal pragmatis seperti pemerintahan bersih, antikekerasan, dan antikorupsi. Bahkan, mereka berusaha keras menghindari jargon ideologis Islam. Hasilnya mengejutkan. Pada 2004, partai itu berhasil meningkatkan suara mereka hampir lima kali lipat menjadi 7,3%. Banyak yang berargumen bahwa keberhasilan PK(S) itu bukan diakibatkan citra Islam mereka, melainkan lebih disebabkan perubahan strategi kampanye nonideologis mereka.[47]

TRAJEKTORI MODEL 3

Penyusutan popularitas partai-partai Islam atau ideologi politik Islam secara umum adalah hasil proses panjang sekularisasi internal yang dihasilkan pembaru Muslim. Seperti dijabarkan di Bab 5, selain agenda sekularisasi yang ditetapkan rezim Orde Baru, intelektual dan pemimpin Muslim juga memainkan peran penting dalam "sekularisasi dari dalam". Dalam hal ini, penghargaan harus secara khusus diberikan kepada intelektual Muslim liberal yang berada di garis depan proses sekularisasi itu. Intelektual liberal seperti Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid tanpa kenal lelah mempromosikan pandangan inklusif dan pluralis atas isu-isu religius-politik. Posisi

mereka sebagai tokoh agama, pemimpin organisasi Islam, pakar dengan reputasi internasional, membuat mereka sangat otoritatif bagi banyak Muslim Indonesia.

Sejak era pasca-Soeharto, Wahid dan Nurcholish sangat terlibat dalam politik. Seperti telah saya katakan, Wahid mendirikan partai politik dan mencapai puncak karir politiknya dengan menjadi presiden Indonesia (2000-2001). Nurcholish, di lain pihak, memainkan peran penting dalam mempercepat kejatuhan Soeharto. Dia adalah salah satu pemimpin utama yang merancang langkah-langkah bagi pengunduran diri Soeharto secara damai.[48] Menjelang Pemilu 2004, beberapa kelompok mendesaknya mencalonkan diri sebagai presiden. Setelah lama meragu, dia akhirnya menerima permintaan itu, tapi tampaknya tidak serius melakoninya. Baik peran Wahid maupun Nurcholish dalam politik praktis menjadi pusat kritik dari banyak orang; khususnya Wahid, yang dianggap gagal sebagai presiden. Bahkan, banyak kebijakan dan manuver politik Wahid dianggap bertentangan dengan pandangannya yang sudah lama terpatri tentang demokrasi dan pluralisme. Nurcholish, di lain pihak, dikritik karena menerima pencalonan presiden, khususnya ketika dia menerima tawaran PKS, partai Islam yang biasanya dia kritik.

Walaupun demikian, selain keterlibatan mereka dalam politik praktis dan kegagalan mereka masing-masing, peran Wahid dan Nurcholish sangat penting. Peran aktual mereka dengan sendirinya bukanlah posisi mereka sebagai pemimpin politik, melainkan sebagai pemikir dan tokoh agama. Dalam peran-peran itulah mereka punya pengaruh besar dan menjadi inspirasi bagi Muslim Indonesia pada umumnya atau bagi generasi muda Muslim khususnya. Kemunculan Muslim muda liberal sangat dipengaruhi pandangan liberal mereka dan bukan peran mereka dalam politik. Sementara Wahid sangat berpengaruh pada generasi muda NU, Nurcholish berpengaruh di kalangan modernis, khususnya HMI dan Muhammadiyah.

Dalam seksi-seksi berikut, akan kita lihat bagaimana organisasi-organisasi baru Islam sangat terpengaruh oleh gagasan liberal Wahid dan Nurcholish. Pertama-tama, saya akan menyorot kebangkitan organisasi-organisasi liberal itu, dan kemudian saya akan membahas

gagasan-gagasan politik utama yang ditekuni Muslim muda liberal yang sebagian besar berafiliasi dengan organisasi-organisasi itu.

KEBANGKITAN GENERASI MUDA MUSLIM LIBERAL

Sejak awal sekali, karakter gerakan pembaruan Islam di Indonesia bersifat komunitarian; artinya, gerakan itu selalu terjadi dalam kelompok dan organisasi. Thawalib, Sarekat Islam, Muhammadiyah, Parmi, dan Persis, semuanya adalah organisasi massa yang melaksanakan agenda pembaruan Islam. Pemikiran Islam di Indonesia tidak didorong oleh individu, tapi oleh organisasi atau kelompok. Karakter komunitarian ini terus bertahan sampai saat ini. Di pusat-pusat belajar yang penting seperti Jakarta, Yogyakarta, Malang, dan Bandung, organisasi-organisasi Islam dengan nada progresif muncul secara sporadis. Sebagian dari mereka punya pengaruh nasional dan sebagian lagi terbatas pada penduduk setempat. Saya akan membahas tiga organisasi Islam yang telah muncul selama 20 tahun terakhir. Organisasi-organisasi itu mewakili tiga kota penting di Indonesia: Yogyakarta, Malang, dan Jakarta.

LKiS, Yogyakarta

Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) pada mulanya adalah kelompok diskusi mahasiswa Muslim di Yogyakarta. Ia didirikan pada 1980-an, tapi secara formal diluncurkan sebagai lembaga swadaya masyarakat pada September 1993. Sebagian besar anggota LKiS berasal dari latar belakang NU dan telah belajar Islam dan ilmu sosial di universitas besar di Yogyakarta, khususnya IAIN dan Universitas Gadjah Mada (UGM). Mereka sering berdiskusi tentang berbagai isu, mulai dari Islam klasik sampai tantangan modernitas, dan masalah rezim otoriter.

Selain kelompok diskusi, LKiS juga menerbitkan selebaran mingguan yang disebut *al-Ikhtilaf* (Perbedaan), yang membahas isu Islam sebagaimana dilihat dari titik pandang pluralis. Selebaran itu didistribusikan pada waktu sembahyang Jumat dan ditujukan untuk melawan kelompok-kelompok fundamentalis yang biasa

menyebarkan selebaran dengan nada berbeda. Sampai 2005, LKiS mencetak sekitar 45.000 lembar selebaran dan menyebarkannya di masjid di 25 daerah di Jawa, Sulawesi, Nusatenggara Barat, dan Kalimantan Selatan. Organisasi itu juga menyelenggarakan lokakarya, membuat film dokumenter, dan memproduksi acara perbincangan radio.[49] Tetapi kegiatannya yang paling penting, yang membuatnya terkenal di seluruh negeri, adalah divisi publikasi buku yang dikelolanya. Sejak pendiriannya, divisi itu dengan berani menerjemahkan dan menerbitkan buku-buku kontroversial, yang sebagian besar ditulis pakar Muslim kontroversial seperti Mohammed Arkoun, Muhammad ʻAbid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zayd, Asghar Ali Engineer, dan Hassan Hanafi.[50]

Buku-buku LKiS murah, terjangkau mahasiswa. Fokus pada buku dan penulis kontroversial telah menciptakan citra khusus pada penerbitan itu sebagai pembela gagasan Islam liberal. Bahkan, LKiS membayar mahal untuk obsesinya pada penerbitan dengan jatuhnya citranya dalam kegiatan lain. Banyak orang kini hanya menganggap organisasi itu badan penerbit. Citra itu tidak sama sekali salah, karena kontribusinya yang paling penting adalah penyebarluasan gagasan Islam liberal lewat buku-buku.

Peran penting LKiS adalah penyediaan bacaan alternatif untuk generasi muda Muslim. Di tengah-tengah jumlah buku puritan yang melonjak, yang disuplai oleh kelompok radikal dan konservatif, keberadaan LKiS menjadi sangat penting. Jadul Maula, salah satu pendiri lembaga itu, berpandangan bahwa ada konsepsi salah di kalangan banyak Muslim Indonesia tentang dunia Arab, yang mereka anggap terutama sebagai sumber pemikiran Islam radikal atau konservatif. Untuk melawan citra salah itu, Maula menerjemahkan dan menerbitkan buku-buku berbahasa Arab yang ditulis oleh Muslim liberal kontemporer.[51] Bisa dikatakan bahwa difusi pemikiran Arab kontemporer dalam nada liberalnya sangat berutang pada peran yang dimainkan LKiS.

Resist, Malang

Resist (Center for Religious and Social Studies) lebih bersifat kelompok studi daripada organisasi massa. Ia didirikan di Malang oleh mahasiswa Muslim, terutama dari latar belakang Muhammadiyah, pada 16 Juli 1999. Malang adalah kota ukuran sedang di Jawa Timur yang punya 11 universitas dan 35 perguruan tinggi. Universitas terbesar adalah Universitas Brawijaya, Universitas Negeri Malang, dan Universitas Islam Negeri Malang, serta Universitas Muhammadiyah Malang. Sebagian besar anggota Resist berasal dari keempat universitas besar itu. Seperti halnya LKiS bagi komunitas NU di Yogyakarta, Resist didirikan sebagai wadah intelektual bagi kegiatan Muhammadiyah di Malang. Seperti halnya LKiS dalam konteks NU, kelahiran Resist adalah tanggapan aktivis muda Muhammadiyah terhadap kecenderungan puritan dalam Muhammadiyah.

Organisasi itu punya empat program utama: (i) menerjemahkan dan menerbitkan buku-buku pilihan, khususnya yang kritis terhadap gagasan konservatif dan puritan; (ii) riset tentang isu sosial dan religius; (iii) seminar dan diskusi rutin tentang isu mana pun yang berkenaan dengan Islam dan perubahan sosial; (iv) lokakarya dan pemberdayaan generasi muda Muslim. Isu spekulatif dan filosofis adalah perhatian utama organisasi itu, dan, dalam hal ini, peran Amin Abdullah, Muslim liberal terkenal dan rektor IAIN Yogyakarta (lihat Bab 5), sangat menonjol. Salah satu anggota Resist menggambarkan apa arti "rasionalitas" bagi organisasi itu:

> ReSIST menempatkan posisi akal dalam konteks yang sangat terhormat. Sehingga ReSIST mengusung gagasan-gagasan seperti pluralisme agama, liberalisme Islam, demokrasi, sekularisasi kehidupan politik dan lain sebagainya. Ini semua dimaksudkan untuk menghargai kemanusiaan yang setinggi-tingginya dan pada saat bersamaan, menghargai kemanusiaan akan berarti memberikan penghargaan yang sangat tinggi kepada Tuhan. Maka motto yang diusung dalam konteks ini adalah memenangkan kepentingan manusia di atas kepentingan Tuhan.[52]

Beberapa anggota Resist seperti Pradana Boy dan Hery Sucipto adalah penulis produktif dan telah menerbitkan gagasan mereka di media lokal dan nasional. Boy adalah dosen di Universitas Muhammadiyah Malang dan aktivis Muhammadiyah yang bersemangat sejak usia muda. Hery Sucipto adalah lulusan al-Azhar Mesir dan penulis produktif di suratkabar setempat.

JIL, Jakarta

Jaringan Islam Liberal (JIL) adalah organisasi longgar yang tidak punya keanggotaan formal. Ia didirikan untuk mengakomodasi kecenderungan Islam liberal yang berkembang di negeri ini selama 20 tahun terakhir.[53] Secara pribadi saya terlibat dalam membidaninya dan bertanggungjawab memopulerkan jaringan ini secara luas lewat internet. Walaupun hari kelahiran JIL adalah 8 Maret 2001, sejarah jaringan ini tidak dimulai pada hari tersebut.[54] Ada upaya panjang untuk membangun jaringan itu, termasuk beberapa kelompok diskusi yang diselenggarakan intelektual muda Muslim di IAIN Jakarta dan Paramadina.[55] Reputasi JIL yang makin meningkat terutama disebabkan program Islam dan Masyarakat Sipil yang diselenggarakan oleh Komunitas Utan Kayu, yang juga dikenal dengan nama Teater Utan Kayu (TUK), komunitas terorganisasi yang didirikan dan dipimpin oleh Goenawan Mohamad, penyair dan esais terkenal. Komunitas itu melakukan proyek riset, publikasi buku, stasiun radio, pertunjukan seni, dan forum diskusi. Ia juga menerbitkan majalah dan jurnal. Program Islam dan Masyarakat Sipil adalah program bersama antara TUK dan Asia Foundation yang dikelola Ulil Abshar-Abdalla,[56] salah seorang direktur program TUK.

JIL memanfaatkan fasilitas yang disediakan oleh proyek Islam dan Masyarakat Sipil TUK. Jaringan ini memakai stasiun radio TUK, Radio 68H, untuk menyiarkan program mingguan wawancara terpilih tentang isu-isu Islam, dan juga memanfaatkan nama Goenawan Mohamad untuk membangun sindikasi media, tempat jaringan itu menerbitkan berbagai artikel di satu halaman penuh koran *Jawa Pos* dan sindikasi koran lokalnya. JIL juga menyelenggarakan lokakarya dan diskusi serial di kampus dan tempat umum. Sejak 2002, JIL

menghadapi tantangan yang makin bertambah dari kelompok Islam radikal dan konservatif, antara lain karena satu artikel yang ditulis Ulil di *Kompas*, di mana dia, antara lain, mengajak Muslim meninggalkan sama sekali pemikiran Islam konservatif. Namun, pernyataan paling berani yang dia buat dalam artikel itu adalah pandangannya bahwa tidak ada yang namanya hukum Tuhan. Yang dia maksudkan adalah bahwa syariat pada akhirnya adalah produk sejarah manusia. Pandangan itu kemudian dipakai oleh sekelompok ulama Muslim di Bandung sebagai dasar untuk mengeluarkan fatwa mati yang secara tidak langsung ditujukan kepadanya.[57]

Peran JIL penting bukan hanya dalam mempromosikan gagasan Islam liberal, melainkan juga dalam memengaruhi arus-utama Muslim moderat di negeri ini. Di tengah-tengah pandangan pesimistik mengenai mayoritas diam Muslim moderat, kehadiran JIL telah memupuk harapan, khususnya bagi non-Muslim—baik di dalam maupun di luar negeri—yang prihatin setelah menyaksikan pertambahan jumlah kelompok Islam radikal dan tindak terorisme. Peran penting JIL sebenarnya bukan karena tekadnya melawan radikalisme, melainkan upayanya yang tak kenal lelah untuk menjembatani semua unsur Islam liberal dan progresif dalam berbagai organisasi dan gerakan di negeri ini. Cita-cita JIL adalah memperluas dan memperkuat jaringan-jaringan Islam liberal di seluruh Indonesia, karena organisasi itu percaya tidak mungkin ada pencerahan tanpa basis dukungan yang kuat dari masyarakat.

GAGASAN ISLAM LIBERAL

Organisasi-organisasi di atas dan organisasi serupa lain adalah sumber penyebarluasan gagasan-gagasan liberal. Berbagai isu konsep politik seperti demokrasi, liberalisme, pluralisme, gagasan kemajuan, kesetaraan gender, kebebasan dan masyarakat sipil, dibahas dengan antusias. *Think-tank* intelektual dan penulis muda menjadi agen perubahan dan penyebaran gagasan kepada orang banyak. Sebagian dari mereka mengartikulasi pemikiran mereka di media massa dan ada pula dalam forum diskusi dan buku-buku. Dalam paragraf-paragraf berikut, kita akan menjelajahi gagasan-gagasan utama yang

dibahas oleh penulis dan pemikir yang berafiliasi dengan organisasi-organisasi di atas.

Demokrasi Liberal dan Sekularisme

Sebagian besar Muslim Indonesia memahami demokrasi sebagai kedaulatan dan legitimasi rakyat; mereka percaya demokrasi adalah sistem di mana melalui Pemilu yang fair rakyat dapat memilih pemimpin dan wakil mereka. Dengan demokrasi pulalah para wakil ini menentukan dan memberlakukan undang-undang dan peraturan.[58] Demokrasi semacam itu pada umumnya disebut demokrasi mayoritarian atau mayoritarianisme, karena mayoritas menjadi satu-satunya ukuran untuk mendapatkan kekuasaan politik. Seperti telah saya jabarkan di Bab 3, pemahaman semacam itu beredar luas di kalangan Muslim pada tahun-tahun awal kemerdekaan. Penerimaan mereka terhadap demokrasi dan pemilihan umum didorong kuat oleh pemahaman mayoritarian itu. Dalam persepsi mereka, pemilihan umum amat sangat penting, dan sekali mereka memenangi pemilu, mereka akan mengambil-alih parlemen dan kemudian mengubah undang-undang dan konstitusi, termasuk mengubah dasar negara (dari Pancasila menjadi Islam), dan menerapkan syariat (melalui Piagam Jakarta). Pemahaman demokrasi seperti itu terus menggugah mereka untuk berpikir bahwa syariat bisa diterapkan di Indonesia.

Pemahaman demokrasi semacam itu telah dikritik oleh generasi muda penulis Muslim. Saiful Mujani,[59] lulusan IAIN dan peraih Ph.D. dari Ohio State University, Amerika, menganggap demokrasi mayoritarian hanya akan menciptakan masyarakat diskriminatif yang pada akhirnya akan menyingkirkan pluralisme dan kebebasan. Dia berargumen bahwa demokrasi yang hanya mengakui legitimasi lewat "ke-mayoritas-an" hanya akan menghasilkan sistem otoriter dan diktatorial (seringkali disebut "tirani mayoritas"). Dia menunjuk pada Republik Islam Iran di bawah Ayatollah Khomeini. Republik Islam Iran didirikan oleh mayoritas rakyat Iran dan kepemimpinan Khomeini didukung luas oleh sebagian besar rakyat. Namun, demokrasi semacam itu, kata Saiful, bukan demokrasi *sejati* karena ia mengabaikan pluralisme dan kemerdekaan sipil. Karena itu,

mayoritarianisme saja tidak cukup untuk diambil sebagai standar demokrasi, sebagaimana argumennya lebih jauh:

> Untuk sementara saya ingin menekankan bahwa demokrasi *is not only a majoritarianism, but also pluralism and tolerance*. Secara umum jargonnya ada dua: *political participation and civil liberty*. *Civil liberty* itu berkaitan dengan pluralisme, equalitas, dan toleransi antara komponen-komponen dalam demokrasi: agama, etnik, kelas sosial, dan lain-lain.[60]

Bagi Saiful, kemerdekaan sipil lebih penting daripada mayoritarianisme, karena ia menjamin bahwa demokrasi akan diterapkan dengan benar dan bermanfaat.

Dengan menekankan prinsip kemerdekaan sipil, Saiful menolak formula bahwa pemenang Pemilu akan mendominasi parlemen dan dengan demikian mengubah undang-undang dan konstitusi. Jadi, kalau partai Islam memenangi pemilu dengan mayoritas besar, ia tidak boleh dengan sewenang-wenang menerapkan syariat, karena hal itu bertentangan dengan prinsip pluralisme. Syariat tidak bisa diterapkan dengan ceroboh karena ada minoritas yang tidak akan setuju dengan penerapannya. Syariat yang dipraktikkan berdasarkan mayoritarianisme (seperti di Aceh), menurut Saiful, melanggar demokrasi dan karena itu sistem itu tidak bisa disebut demokrasi.

Diskusi tentang hubungan antara Islam dan demokrasi di Indonesia pada era pasca-Soeharto sangat ditentukan oleh peran partai politik Islam di panggung politik nasional. Hal ini terutama akibat agenda utama partai politik Islam adalah mengubah UUD, dan mengubah UUD, bagi mereka, adalah konsekuensi logis proses demokrasi, karena mereka memahami demokrasi sebagai pemerintahan mayoritas. Ada keprihatinan bahwa dengan pemahaman mayoritarian mereka, mereka akan memakai demokrasi untuk mengislamkan negeri ini. Dalam kerangka religius-politik Indonesia, Islamisasi berarti mengembalikan Piagam Jakarta ke dalam UUD. Namun, bagi Hamid Basyaib,[61] salah satu anggota utama JIL, masalahnya bukanlah apakah partai Islam punya hak mengusulkan agenda politik mereka,

melainkan apa dan bagaimana persisnya agenda itu. Misalnya, kalau mereka mengusulkan syariat, baik-baik saja, tapi syariat seperti apa yang mereka usulkan? Juga, kalau isi syariat bertentangan dengan demokrasi dan hak-hak asasi manusia, ia harus ditolak. Dengan kata lain, proses demokratisasi tidak boleh berhenti pada Pemilu, tapi, terlebih penting lagi, berlanjut di parlemen dan lembaga politik lain.[62]

Yang menjadi perhatian liberal muda Muslim bukanlah apakah partai Islam akan memenangi Pemilu, melainkan bagaimanakah sistem demokrasi yang dibangun di Indonesia bisa punya dasar kuat dalam masyarakat. Demokrasi tidak akan punya banyak arti kalau tidak punya dasar kuat dalam masyarakat. Karena itu, Ulil Abshar-Abdalla menganggap perlu memperluas basis sosial dari demokrasi, karena tanpa basis itu, ia akan kekurangan dukungan.[63] Basis itu sangat penting karena kualitas demokrasi sangat bergantung pada bagaimana masyarakat memahami nilai-nilai demokrasi.[64] Demokrasi bukan sekadar memberlakukan sistem itu, melainkan juga perkara budaya sivik.

Ulil dan Saiful menganggap sangat penting bagi Muslim untuk menyekularkan diri mereka sebagai langkah pertama membangun nilai-nilai demokratis yang tepat. Yang Ulil maksudkan dengan menyekularkan masyarakat Muslim adalah "bukan menghapuskan nilai-nilai komunal yang beredar dalam kehidupan mereka, melainkan mendidik mereka sehingga mereka akan tahu posisi mereka berhadapan dengan lingkup publik yang disebut 'negara'".[65] Sementara itu, bagi Saiful, sekularisasi masyarakat diperlukan untuk mendukung Negara Demokrasi sekular atau liberal, seperti yang dia jelaskan:

> Bagi saya, negara sekular itu juga kultur, dan sebagai institusi, negara sekular membutuhkan kultur tertentu dari masyarakat, yakni kultur politik sekular. Lebih dari itu saya melihat bahwa, ini mungkin ironis, multikulturalisme tumbuh justru dalam negara yang relatif sekular, bukan dalam negara agamis tertentu.[66]

Dengan kata lain, demokrasi sejati tidak bisa didirikan di atas nilai-nilai agama tertentu atau budaya sivik tertentu yang pada dasarnya tidak pluralis. Kalau Muslim mau melaksanakan demokrasi liberal (sekular), budaya sivik yang ingin mereka bangun harus merupakan budaya sekular. Jadi, sekularisasi masyarakat tidak bisa tidak dibutuhkan.

Pluralisme Agama

Tema "pluralisme agama" telah dibahas sejak 1970-an oleh pembaru Muslim. Seperti dijabarkan pada Bab 4, pluralisme agama adalah tema kunci dalam wacana tentang pembaruan Islam pada waktu itu. Pemimpin reformis utama masa itu, Mukti Ali, adalah pakar agama perbandingan dan intelektual aktif dalam wacana pluralisme. Pada waktu itu, tema pluralisme dibutuhkan karena rezim Orde Baru ingin membangun suatu masyarakat pluralis baru berdasarkan kerjasama keagamaan. Sementara itu, di era pasca-Soeharto, isu pluralisme muncul karena beberapa alasan: pertama, pluralisme adalah cerminan konflik komunal yang menyebar pada masa-masa awal era pasca-Soeharto. Sebagian besar konflik komunal itu, yang melanda daerah-daerah seperti Ambon, Poso, dan Lombok, disebabkan oleh intoleransi agama. Kedua, pluralisme adalah jawaban terhadap intensitas semangat agama Muslim Indonesia. Kebangkitan partai-partai politik dan organisasi-organisasi radikal Islam menginspirasi Muslim progresif untuk menjajak ulang pluralisme dan toleransi agama. Ketiga, pluralisme adalah bagian dari kondisi demokratis. Kalau Muslim Indonesia serius menyambut demokrasi, mereka harus mengambil prinsip pluralisme, karena itulah salah satu aspek penting demokrasi.

Salah satu isu paling penting mengenai hubungan antara Islam dan pluralisme adalah persepsi luas di kalangan Muslim bahwa Islam adalah agama terbaik, paling *benar*, dan paling sempurna, sementara agama lain salah dan tidak sempurna. Citra semacam itu berakar dalam di dalam kesadaran Muslim Indonesia, karena ia antara lain dikonfirmasi dengan argumen teologis yang terus-menerus disebarkan oleh Muslim radikal. Sudah menjadi pengetahuan umum

bahwa sumber utama Islam, Alquran dan Hadis, berisi ayat-ayat yang, kalau dibaca secara harfiah, akan menghasilkan sikap intoleran dan antipluralis. Ayat-ayat Alquran seperti "Sungguh, agama yang diridai Allah hanyalah Islam",[67] dipahami secara luas sebagai pernyataan superioritas Islam atas agama lain. Begitu pula, berbagai Hadis yang mempromosikan kebencian terhadap Yahudi dan Kristen adalah sumber fundamental intoleransi Muslim.

Seperti senior mereka yang liberal, Muslim muda liberal menganggap sumber utama Islam, seperti Alquran dan Hadis, punya keterbatasan dalam menggambarkan hubungan keagamaan karena mereka dibentuk di dalam lokus sosio-historis tertentu, yang sangat diwarnai oleh konflik budaya dan peradaban. Karena itu, ayat-ayat Alquran atau Hadis yang berisi pengajaran intoleran harus dipahami dalam konteks historis seperti itu. Mereka berargumen bahwa setiap kali seseorang menemukan kesulitan dalam sumber teologis Islam, sumber itu harus diacu kepada prinsip dasar Islam, karena Islam, seperti semua agama, menyerukan perdamaian dan toleransi. Dengan kata lain, doktrin intoleran Islam harus ditafsirkan ulang, kalau tidak sama sekali disingkirkan.

Selain itu, generasi muda Muslim berargumen bahwa di dalam Alquran terdapat lebih banyak ayat yang mengindikasikan toleransi daripada intoleransi. Budhy Munawar-Rachman,[68] salah satu tokoh paling terkenal di antara Muslim muda liberal, mendaftarkan sangat banyak ayat Alquran yang mendukung gagasan toleransi dan pluralisme. Dia berargumen bahwa ayat-ayat seperti itu dengan jelas mewakili semangat dasar Islam dan lebih relevan untuk kehidupan modern Muslim. Dia menulis:

> Karenanya, yang diperlukan sekarang ini dalam penghayatan masalah pluralisme antaragama, adalah pandangan bahwa siapapun yang beriman—tanpa harus melihat agamanya apa—adalah sama di hadapan Allah. Karena Tuhan kita semua adalah Tuhan Yang Satu.... Dari segi teologi Islam, harusnya ini tidak menjadi masalah. Alquran menegaskan bahwa keselamatan di hari akhirat hanya tergantung kepada apakah seseorang itu percaya kepada Allah,

> percaya kepada hari akhirat dan berbuat baik. Dan rupanya inti ajaran agama adalah mengenai ketiga hal tersebut. Ini dikemukakan Alquran dalam surah al-Baqarah dan surah al-Maidah (Q.S. 2:62 dan 5:69).[69]

Keselamatan adalah tema sentral dalam wacana Islam tentang pluralisme. Seperti telah saya jabarkan di Bab 5, sikap Muslim terhadap keselamatan telah berdampak pada sikap umum mereka terhadap agama lain.

Sikap pluralis, yakni, titik berangkat yang menganggap keselamatan terdapat di dalam semua agama, telah menjadi pandangan arus-utama di kalangan generasi Muslim liberal, seperti yang dinyatakan dengan jelas dalam tulisan-tulisan mereka. Misalnya, Sukidi Mulyadi,[70] lulusan IAIN dan anggota muda Muhammadiyah, menganggap teologi "pluralis" sebuah basis filosofis yang menjanjikan bagi masa depan hubungan antaragama. Sikap itu telah melampaui teologi eksklusivis yang dianut fundamentalis atau teologi inklusivis yang dianut oleh modernis. Dia menulis:

> Bangunan epistemologis dari teologi pluralis adalah: teologi pluralis percaya, dan bahkan meyakini bahwa setiap agama mempunyai kebenaran dan jalan keselamatannya sendiri-sendiri. Karena itu, klaim-klaim kebenaran dan keselamatan sebagai satu-satunya jalan yang absah (teologi eksklusif); yang melengkapi atau yang mengisi jalan yang lain (teologi inklusif), haruslah dilampaui demi argumen teologi pluralis yang menghargai aneka ragam pluralitas teologi agama-agama.[71]

Sikap pluralis, apakah dinyatakan oleh Munawar-Rachman atau oleh Mulyadi, tidak sepenuhnya didasarkan pada teologi Islam, tapi suatu sintesis penafsiran liberal atas teologi Islam klasik dan teori modern yang dikembangkan dalam studi agama di Barat. Sebagai anggota Paramadina, kedua pakar muda itu sangat terpengaruh oleh Nurcholish Madjid. Bahkan, dalam hal ini, keduanya telah melampaui mentor mereka.

Di tingkat lebih praktis, teologi pluralis diterapkan ketika berurusan dengan isu problematik di bidang antaragama. Ini tampak, misalnya, dalam kasus kawin campur. Bisa dikatakan bahwa sebagian besar intelektual muda Muslim liberal setuju dengan gagasan kawin campur, baik antara laki-laki Muslim dan wanita non-Muslim atau sebaliknya, dan antara apa yang disebut ahli kitab dan non-ahli kitab.[72] Di Paramadina, upacara kawin campur telah sering diselenggarakan. Tindakan demonstratif seperti itu penting untuk menunjukkan bahwa Muslim sebetulnya tidak punya masalah dengan pluralisme; mereka bisa berinteraksi dengan agama lain, termasuk lewat kawin campur.

Kebebasan dan Kemerdekaan Sipil

Demokrasi liberal menyediakan kemerdekaan sipil dan kebebasan untuk semua warga negara. Kebebasan di sini tidak hanya berarti kebebasan politik, melainkan juga kebebasan untuk mengekspresikan dan menjalankan keyakinan dan hak-hak seseorang. Generasi muda Muslim pada umumnya mendukung gagasan kebebasan dan liberalisme serta percaya bahwa jantung demokrasi liberal adalah kesempatan bagi orang untuk mengekspresikan dan menjalankan keyakinan mereka. Kebebasan selalu menjadi problem ketika dibahas dalam konteks agama. Hal ini benar bukan hanya karena agama punya moda ekspresi terbatas, melainkan juga karena agama punya peraturan dan hukum yang bisa merusak sebagian nilai-nilai kebebasan.

Intelektual Muslim pada masa awal kemerdekaan, seperti Mohammad Natsir, jelas-jelas menyatakan bahwa demokrasi dan kebebasan dalam Islam tidak absolut. Natsir berargumen bahwa, tidak seperti konsep-konsep di Barat, banyak aspek Islam yang tidak sesuai dengan kebebasan dan banyak hal dalam Islam yang tidak bisa didiskusikan secara demokratis (lihat Bab 3). Namun, generasi muda Muslim punya pandangan berbeda. Bagi mereka, tidak ada apa pun dalam demokrasi yang tidak mungkin dibahas: setiap hal bisa didiskusikan dan diputuskan di parlemen selama ia tidak merusak prinsip dasar demokrasi.

Ulil Abshar-Abdalla jelas-jelas menekankan hal itu. Dia menganggap negara bisa mengatur apa saja, bahkan hal-hal yang dianggap tabu dalam agama. Dia menunjuk pada conton-contoh minuman keras, pelacuran, dan perjudian (contoh yagn secara khusus disebutkan Natsir sebagai hal yang tidak bisa dibahas secara demokratis), sebagai problem yang harus dibawa dengan cepat ke parlemen dan didiskusikan dengan serius. Selama puluhan tahun, problem-problem itu terabaikan dan dihindari walaupun kenyataan menunjukkan bahwa mereka telah menjadi masalah sosial yang serius. Dia berargumen bahwa fatwa ulama untuk menutup tempat pelacuran tidak menghentikan pelacuran melainkan bahkan memicu perluasan pelacuran ke dalam ruang publik yang lebih luas.[73] Dengan menutup tempat-tempat pelacuran, pekerja seks kini makin menyebar ke tempat-tempat tak tertentu, dan dampak mereka lebih parah daripada kalau mereka terkonsentrasi di satu tempat tertentu. Hal yang sama terjadi dalam hal perjudian dan minuman keras, yang tidak dianjurkan (kalau bukan dilarang), tapi tidak diberikan tempat alternatif. Jadi, Ulil menyarankan bahwa akan lebih baiklah lokalisasi seks dibangun dan perjudian dan minuman keras diatur. Baginya, solusinya bukan pelarangan, melainkan pengaturan.[74]

Yang menarik dalam argumen Ulil adalah bahwa isu yang dianggap final secara keagamaan (*qat'i*) sebetulnya bisa didiskusikan dan direlatifkan dalam konteks kehidupan politik. Pelacuran, perjudian, dan minuman keras masih bisa dianggap haram, tapi kegiatan untuk mendapatkannya tidak boleh dihapuskan, karena itu bertentangan dengan fitrah umat manusia. Dalam sebuah diskusi di Jakarta, Ulil mengekspresikan kekagumannya terhadap sistem sekular (yakni, negara sekular), "sebab, negara sekuler bisa menampung energi kesalehan dan energi kemaksiatan sekaligus".[75] Pelacuran, perjudian, dan minuman keras memang adalah masalah yang sudah lama menjadi penghalang bagi Muslim untuk menerima sistem demokratis di mana kebebasan dan kemerdekaan sipil sangat terjamin.

Isu lain seperti homoseksualitas juga menjadi masalah dalam hubungan Muslim dengan demokrasi dan kemerdekaan sipil. Sementara makin banyak terjadi perkawinan sesama jenis kelamin

dalam dunia Kristen,[76] dalam masyarakat Muslim isu itu masih menjadi tabu dan sangat kontroversial. Hampir tidak ada pemimpin agama yang berani memberikan dukungannya terhadap isu itu dengan jelas. Namun, bagi Musim liberal muda, homoseksualitas adalah masalah yang harus dipertimbangkan dan bukan dikutuk. Seperti halnya pelacuran, kata mereka, praktik homoseksualitas tidak boleh diperlakukan tidak adil. *Syir'ah*, majalah dwimingguan yang diterbitkan generasi muda NU, memuat cerita tentang berbagai praktik homoseksual di pesantren dan mengajak pemimpin Muslim untuk menemukan solusi terhadap masalah itu dan tidak hanya mengecamnya. Yang menarik, laporan *Syir'ah* tentang homoseksualitas itu secara umum sangat simpatetik dan positif.[77]

Di antara sikap simpatetik dan di antara mereka yang berargumen memihak homoseksualitas, argumen yang disajikan Jadul Maula mungkin adalah yang paling bisa dipertahankan dan berdasar kuat pada tradisi kitab suci Islam. Maula melakukan riset tentang isu itu dengan mengacu pada buku-buku berbahasa Arab klasik. Dia menemukan bahwa isu itu tidak sepenuhnya baru dan bahwa terdapat banyak ruang bagi Muslim untuk berargumen tentang legalitasnya. Dalam sebuah diskusi di TUK, Jakarta, dia berargumen bahwa kalau inti persoalan homoseksualitas adalah hubungan seks anal, yang harus dipelajari adalah apakah "hubungan seks anal" itu dilarang dalam Islam. Dia menjelaskan bahwa ahli hukum (*fuqaha*) Muslim saling silang pendapat mengenai hal itu. Banyak di antara mereka mengatakan hal itu dilarang dan ada pula yang mengatakan tidak. Al-Syafi'i, salah satu pendiri keempat mazhab fiqh Islam, menurut Maula, menganggap hubungan seks anal itu kegiatan legal (*mubah*) selama dilakukan dengan istri sendiri. Alasan legitimasinya adalah perkawinan, karena, menurut ayat Alquran, seorang suami bebas berhubungan seks dengan cara apa pun yang diinginkannya dengan istrinya.[78] Jadi, kalau inti perkawinan adalah hubungan seks dan hal itu bisa dilakukan dengan cara apa pun, perkawinan homoseksual bisa diterima.[79]

Lagi pula, Maula punya argumen lain yang dia anggap lebih penting dan relevan bagi argumen klasik dalam fiqh, dan dalam kehidupan

modern manusia. Dalam buku fiqh klasik, alasan utama untuk perkawinan heteroseksual adalah untuk menghindar dari hilangnya suatu generasi. Kalau perkawinan homoseksual diperbolehkan, demikian argumen *fuqaha*, penduduk dunia akan pelan-pelan mengurang dan umat manusia akan musnah. Maula punya argumen bagus menentang pandangan itu:

> Sekarang, problem kependudukan di dunia ini sungguh luar biasa. Kalau homo seksual menikah sesama mereka, kadang-kadang menjadi bapak kadang menjadi ibunya, lalu mereka mengadopsi anak, masing-masing keluarga itu tiga—itu anak anak yang terlantar yang tidak bisa dipelihara oleh negara, dipelihara keluarga homo seks ini, ini kan *mashlahat 'amah* [kebaikan umum]. Dan ini bagian dari *maqasid al-syariah* [tujuan ilahi]. Jadi ini sesuatu yang kalau bisa dilakukan, dapat menembus batas nash. Ini sangat luar biasa.[80]

Bagi Maula, masalah homoseksualitas, seperti banyak masalah modern lain, bukanlah masalah yang harus kita singkirkan, apalagi dikecam. Harus ada keberanian dari pemimpin agama untuk menanggapi isu itu dengan bijaksana.

Pencarian argumen teologis untuk menjawab masalah modern jelas adalah langkah berani yang diambil Muslim liberal muda. Di masa lalu, pembaru Muslim biasanya berhenti menanggapi isu yang mereka anggap sudah final (*qat'i*). Tapi bagi Muslim liberal muda, penetapan status legal halal atau haram oleh *fuqaha* tidak datang langsung dari teks utama (Alquran), melainkan lewat proses logis (*istinbat*) dan pertimbangan konteks sosio-kultural. Jadi, pakar besar seperti al-Syafi'i, misalnya, punya "pendapat lama" (*qawl qadim*) dan "pendapat baru" (*qawl jadid*). Dengan kata lain, proses pemberlakuan legal tidak pernah final, karena ia harus mempertimbangkan konteks ruang dan waktu di mana Muslim hidup. Hukum, sampai tahap tertentu, adalah cerminan masyarakat.

Sikap semacam itu jelas terlihat, misalnya, dalam cara bagaimana Muslim liberal muda menyokong isu "imam perempuan". Pada Maret 2005, Muslim kaget oleh pelaksanaan sembahyang Jumat yang

dipimpin oleh Amina Wadud, pakar Muslim dari Amerika Serikat.[81] Isu imam perempuan di Indonesia langsung terangkat oleh kasus kontroversial itu. Sudah ada pandangan terbiasa dan lama berlaku di kalangan Muslim bahwa perempuan tidak bisa memimpin shalat (*salah*), baik bagi laki-laki maupun bagi makmum campuran. Namun, intelektual muda Muslim liberal berargumen bahwa pendapat seperti itu sebetulnya tidak didasarkan pada argumen teologis yang kokoh, karena, kalau kita lihat sumber utama Islam secara seksama, khususnya Hadis, akan kita temukan bahwa imam perempuan sah secara teologis. Hal itu jelas dinyatakan oleh Husein Muhammad,[82] kiai muda Muslim yang memimpin pesantren besar di Jawa Barat. Berdasarkan beberapa riset yang dia lakukan mengenai topik itu, dia menemukan bahwa ada beberapa Hadis yang melarang perempuan menjadi imam, tapi ada juga beberapa Hadis yang sebaliknya. Yang menarik, menurut Husein Muhammad, status Hadis yang menyokong imam perempuan lebih valid daripada Hadis yang melarangnya.[83] Ketika ditanya mengapa Hadis lemah itu lebih terbiasa di kalangan Muslim, dia menjawab, adalah karena "Islam politik", yakni, Islam yang ditentukan oleh kepentingan politik penguasa dan politikus religius.[84]

Husein Muhammad dikenal lebih sebagai kiai daripada aktivis. Dia menguasai bahasa Arab dan buku-buku berbahasa Arab klasik. Bukunya *Fiqh Perempuan* adalah upaya menemukan dasar teologis untuk isu yang diklaim berkontribusi terhadap diskriminasi terhadap perempuan. Selain isu imam perempuan, Husein Muhammad juga membahas aurat perempuan, jilbab, perkawinan, dan peran politik perempuan, yang semuanya dijawab dengan argumen teologis yang positif dan bisa dipertahankan.

Sikap liberal Husein Muhammad berkenaan dengan isu Islam dan perempuan memanglah sangat berani. Sejauh ini, isu gender di Indonesia seringkali ditangani feminis sekular atau intelektual liberal berbasis kampus, tapi Husein Muhammad adalah kiai dan sangat terlibat di dalam pesantren di mana kitab kuning (buku-buku berbahasa Arab klasik) yang konservatif itu mendominasi. Sebagian besar kitab kuning bersifat konservatif dan berpandangan

diskriminatif terhadap perempuan.[85] Husein Muhammad pastilah tidak sendiri. Di Jawa Timur, beberapa kiai muda juga sangat kenal pandangan liberal, dan sikap religius-politik mereka bisa diperbandingkan dengan sikap sejawat liberal mereka di Jakarta.[86]

Pada Mei 2005, Muslim Indonesia heboh oleh berita dari Malang, Jawa Timur. Seorang guru agama dan pemimpin pesantren bernama Muhammad Yusman Roy dilaporkan melakukan shalat dalam dua bahasa dan bahasa campuran, kadang-kadang dalam bahasa Arab dan Indonesia, kadang-kadang dalam bahasa Jawa. Dia sudah melakukan hal itu sejak 2002. Kegiatannya segera menarik banyak orang dan mengirimkan gelombang kejut ke seluruh masyarakat Muslim. Untuk menenangkan situasi, MUI mengeluarkan fatwa bahwa sembahyang Roy itu sesat, dan karena tekanan dari banyak kelompok Islam, Roy akhirnya ditangkap oleh polisi. Banyak Muslim menganggap Roy sesat dan mereka percaya bahwa Islam melarang sembahyang dilakukan dalam bahasa selain Arab. Gelombang kemarahan dan kecaman itu kemudian menarik reaksi dan serangan balik, bukan dari sekular, yang terbiasa menaruh perhatian pada isu kebebasan dan hak-hak asasi manusia, melainkan dari Muslim santri liberal, yang bersimpati dengan upaya Roy. Mereka mengecam penangkapan Roy sebagai tindakan melawan kebebasan dan hak-hak asasi manusia. Pada 13 Mei, sekelompok Muslim mengeluarkan pernyataan kepada pers, meminta polisi melepaskannya dan meminta MUI membatalkan fatwanya.[87] Terlebih lagi, Muslim santri itu menyatakan pembelaan teologis mereka terhadap sembahyang Roy. Mereka mencari di dalam sumber-sumber Islam klasik untuk membenarkan bahwa apa yang dilakukan Roy itu valid secara teologis, dan apa yang dilakukan polisi dan MUI itu sama sekali salah dan tidak bisa diterima.

JIL melakukan kampanye aktif dengan menerbitkan artikel dan melakukan wawancara dengan beberapa pemimpin agama. Djohan Effendi, Muslim liberal senior, diwawancarai menyatakan keprihatinannya tentang kebebasan agama di negeri ini. Dia sepenuhnya mendukung kegiatan Roy dan mengecam polisi yang tergesa-gesa memberikan penghakiman. Seorang penulis bernama Tedi Kholiludin menulis artikel yang kemudian diterbitkan dalam sindikat media JIL.[88]

Dia menjelaskan status historis dan teologis masalah itu, mengacu pada debat klasik atas isu itu. Dia berargumen bahwa masalah itu telah diperdebatkan oleh ulama Muslim sejak awal pembentukan Islam. Abu Hanifah, salah satu imam terbesar dalam mazhab fiqh Islam, mengizinkan sembahyang dalam bahasa bukan Arab. Sebagai non-Arab (dia orang Iran), Abu Hanifah tahu bagaimana sulitnya seorang non-Arab melakukan sembahyang dengan penuh pengertian. Karena itu dia berargumen bahwa shalat bisa dilakukan dalam bahasa apa pun.

Kholiludin juga mengajukan argumen historis mengenai sembahyang. Dia berkata bahwa shalat bukan ciptaan asli Muslim. Itu adalah "imitasi kreatif" oleh orang Arab. Ritual seperti itu sudah biasa dilakukan orang Syria, dan bahkan istilah *selota* (asal istilah shalat atau *salah*) dipakai luas oleh Gereja Kristen Ortodoks di Syria. Jadi, kata Kholiludin, teknikalitas shalat sebetulnya adalah urusan budaya dan bukan masalah yang *qat'i*. Terakhir, dia menyimpulkan bahwa shalat berkait erat dengan keinginan orang Arab untuk mendominasi budaya asing (*'ajam*) dan bukan, seperti biasa dipahami, perkara yang murni teologis.

KESIMPULAN

Dari diskusi di atas, bisa kita simpulkan bahwa perkembangan masa kini pemikiran politik Islam pada dasarnya dikarakterisasi oleh pragmatisme dan semangat moderasi politik. Era pasca-Soeharto antara lain diwarnai oleh kemunculan kelompok Islam radikal, tapi, selain ciri singkat fenomena itu, dari perspektif pemikiran religius-politik, kelompok-kelompok itu telah menjadi relatif moderat. Isu-isu politik yang mereka bahas, misalnya, bukan lagi tentang negara Islam atau pemisahan dari republik. Bahkan, mereka menolak gagasan seperti itu dengan menekankan komitmen mereka pada NKRI.[89]

Kemunculan kelompok Islam radikal, sebagaimana telah diargumenkan banyak pengamat, tidak terutama disebabkan pemikiran teologis, melainkan kelemahan pemerintah dan situasi politik kompleks negara transisional.[90] Partai-partai Islam, yang gagasannya bisa dianggap secara kategoris adalah inkarnasi Model 1, juga

menjadi lebih pragmatis. Kekalahan mereka pada dua Pemilu terakhir serta dukungan lemah dari organisasi-organisasi Islam besar telah memaksa pemimpin partai-partai itu meninjau ulang strategi dan sikap politik mereka. Kalau partai-partai ideologis Islam itu bisa sungguh-sungguh dianggap penerus Model 1, sangat tidak mungkin model itu punya masa depan di negeri ini.

Moderasi dan pragmatisme juga terlihat pada Model 2, yang kini berlatar belakang situasi politik yang sangat berbeda. Di masa lalu, dominasi model ini sangat didukung rezim Soeharto. Saat ini, ia tertantang oleh dua kutub ekstrem wacana politik Islam. Di satu pihak, ia tertantang oleh kelompok Islam radikal yang masih memainkan isu Piagam Jakarta. Di lain pihak, ia makin tertantang oleh Muslim liberal muda, yang menginginkan negara sekular-liberal semata-mata. Posisi yang diambil oleh eksponen model ini adalah jalan tengah. Dalam politik praktis, posisi itu diwakili oleh PAN, yang pemimpinnya terutama adalah eksponen Model 2.

Sementara itu, Model 3 telah sangat berkembang, khususnya akibat kebangkitan Muslim liberal muda selama 20 tahun terakhir. Punya pendidikan agama lebih baik dan kesempatan lebih baik berinteraksi dengan gagasan modern, generasi muda Muslim liberal dengan penuh keyakinan mengembangkan isu-isu religius-politik. Kalau senior mereka membahas isu besar seperti ideologi negara dan modernisasi, generasi muda pada umumnya lebih menaruh perhatian pada gagasan praktis seperti hak-hak asasi manusia, kebebasan berpikir, isu gender, dan pluralisme agama.

Catatan

1 Sampai April 1999, Departemen Penerangan mengeluarkan 852 izin untuk penerbitan (SIUPP, Surat Izin Usaha Penerbitan Pers). Angka ini sangat besar dibandingkan zaman Soeharto. Selama 32 tahun pemerintahannya, hanya 321 SIUPP yang dikeluarkan, yang sebetulnya adalah penggantian untuk berbagai media yang dia larang. Lihat Candra Gautama, *Pers Indonesia Pasca Soeharto: Setelah Tekanan Penguasa Melemah* (Jakarta: Lembaga Studi Pers dan Pembangunan, 1999), h. 2.

2 Segera setelah Komisi Pemilihan Umum (KPU) baru dibentuk, kira-kira

160 partai politik mendaftar. Tetapi, karena persyaratan administratif, hanya 48 partai yang diterima. Selain itu, organisasi massa, berbasis aktivisme agama atau bertujuan lain, didirikan secara sporadis.

3 Seorang penulis muda yang produktif memberitahu saya dengan jujur bahwa dia menulis sebanyak mungkin artikel untuk memberi makan dirinya sendiri dan untuk membayar uang kuliah. Dia mengakui bahwa ada waktunya ketika artikelnya yang berbeda-beda diterbitkan di tiga koran berbeda pada hari yang sama.

4 Paling tidak dua kali *Kompas* menerbitkan rangkaian artikel yang memperdebatkan isu Islam dan sekularisme: pertama selama Mei-Juli 1997, dan kedua selama Mei-Juli 1999. Di antara penulis yang terlibat dalam perdebatan itu adalah Kuntowijoyo, Ahmad Sumargono, Denny JA, Roeslan Abdulgani, Rumadi, Effendi Gazali, Amich Alhumami, dan Hajriyanto Y. Thohari. Laporan lengkap perdebatan itu bisa dibaca di Denny JA et al., *Negara Sekuler: Sebuah Polemik* (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000).

5 Ini adalah bagian dari perdebatan kontroversial seputar Rancangan Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional (RUU Sisdiknas). Setelah perdebatan panjang, RUU itu akhirnya diberlakukan pada 11 Juni 2003.

6 Abshar-Abdalla memberitahu saya bahwa begitu artikelnya memicu kontroversi dan diikuti ancaman mati, dia menerima banyak undangan dari berbagai kelompok diskusi dan seminar, baik lokal maupun internasional. Dia sering diundang oleh berbagai lembaga di Amerika dan Eropa.

7 Lihat Ferry Astika Saputra, "Internet Development in Indonesia: A Preview and Perception", paper yang disajikan di Computer and Network Centre, Saga University. Versi digitalnya bisa dibaca di <http://www.cc.saga-u.ac.jp> (diakses pada 21 Mei 2005); lihat juga Chee Meng Loh, "Internet Development in Asia," paper yang diajukan pada Internet Society (Isoc), Montreal, Kanada, 24-28 Juni 1996. Versi digitalnya bisa dibaca di <http://www.isoc.org> (diakses pada 21 Mei 2005).

8 Beberapa aktivis remaja masjid di Jakarta dan Yogyakarta memberitahu saya bahwa banyak artikel yang diterbitkan di situsweb Islam dicetak dan disebarkan dalam bentuk buletin atau brosur. Ada yang disebarkan sebagai Buletin Jum'at yang disebarkan sesudah sembahyang Jumat.

9 Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in*

Indonesia (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000), h. 119-120.

10 Friedrich Naumann Stiftung, yayasan yang berkait dengan Partai Liberal Jerman, termasuk lembaga bantuan asing pertama yang membantu komunitas Muslim Indonesia. Pada awal 1970-an, lembaga itu mendanai Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), yang berbasis di Jakarta, untuk melaksanakan proyek perintis yang berfokus pada peningkatan potensi pesantren di Jawa Tengah. Naumann Stiftung juga mendanai berbagai kegiatan sosial yang berhubungan dengan pembangunan nasional dan modernisasi.

11 Keterlibatan Asia Foundation dalam memberdayakan komunitas Muslim Indonesia sebetulnya dimulai pada 1975. Namun, fokus pada Islam baru terjadi pada 1997, ketika ia mendirikan divisi terpisah yang disebut *Islam and Civil Society*. Program itu mendanai berbagai kegiatan yang dikelola organisasi Islam.

12 Pada 2005, pemerintah Australia memutuskan menggandakan jumlahnya menjadi 600 mahasiswa per tahun. Lihat "$100m Student Plan for SBY", *The Australian*, 4 April 2005; "Tragedy Draws Indonesia Closer: PM", *The Age*, 4 April 2005; "New Era in Bilateral Relationship", *The Star*, 10 April 2005.

13 Isu ini dipicu oleh peristiwa mengagetkan yang terjadi di Ambon, tempat Laskar Jihad, kelompok Islam radikal, menerapkan syariat pada salah satu anggotanya dengan merajamnya hingga mati karena perzinahan. Lihat "Keikhlasan Abdullah Dihukum Rajam", *Republika*, 10 Mei 2001; "Ja'far Umar Thalib: Hukum Rajam di Ambon, Penegakan Syariat Islam", *Kompas*, 17 Mei 2001.

14 "Mujahidin tak Ingin Dirikan Negara Islam", *Kompas*, 6 Agustus 2000; "Tak Lagi Negara Islam", *Panjimas*, 9-16 Agustus 2000; "Syariah Islam, Bukan Negara Islam", *Tekad* 40, 7-13 Agustus 2000.

15 Robert W. Hefner, "Global Violence and Indonesian Muslim Politics", *American Anthropologist* 104, no. 3 (September 2002), h. 754-765; Martin van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia", *South East Asia Research* 10, no. 2 (2002), h. 117–154; Laporan ICG, "Indonesia Backgrounder: How the Jemaah Islamiyah Terrorist Network Operates", *International Crisis Group* (11 Desember 2002).

16 Mereka adalah Partai Masyumi Baru (PMB), Partai Politik Islam Indonesia Masyumi (PPIM), Partai Bulan Bintang (PBB), dan Partai

Umat Islam (PUI). Kedua partai yang disebut terakhir dipimpin masing-masing oleh Yusril Ihza Mahendra dan Deliar Noer.

17 Eep Saefulloh Fatah, "Partai Semangka, Mangga, dan Mentimun", dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Prapemilu '99 Sampai Pemilihan Presiden*, disunting oleh Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (Jakarta: Alvabet, 1999), h. 132.

18 George McT. Kahin, "Deliar Noer's Educational Background and His Ties with Hatta and Natsir", dalam *Begawan Politik: Deliar Noer 75 Tahun* disunting oleh Panitia 75 Tahun Deliar Noer (Jakarta: Panitia Penerbitan Buku 75 Tahun Prof. Dr. Deliar Noer, 2001), h. 101-107.

19 Ahmad Sumargono adalah ketua Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), organisasi Islam yang berfokus pada isu-isu dalam dunia Muslim. Sumargono dianggap puritan, dan dia dengan bangga menyebut diri 'fundamentalis'. Dia menulis banyak artikel dan sebuah buku yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *I Am a Fundamentalist: An Ideological Reflection on the Challenges Facing the Muslims of Indonesia* (Jakarta: Khairul Bayaan Press, 2002).

20 Abdul Qodir Djaelani (lahir 1938) adalah khatib yang dipenjarakan oleh rejim Soeharto selama 18 tahun. Dia dikenal sebagai khotib yang garang, mengajak Muslim Indonesia menolak Pancasila dan sepenuhnya menganut ideologi Islam. Pada 1984, dia dituduh terlibat dalam kerusuhan berdarah di Tanjung Priok, Jakarta Utara. Dia dilepaskan dari penjara pada 1993. Pada 1999, dia bergabung dengan PBB hanya untuk menemukan bahwa partai itu, di bawah kepemimpinan Yusril Ihza Mahendra yang moderat, tidak cukup "keras" untuknya, maka dia keluar dari partai itu dan berkonflik dengan ketuanya.

21 Ketika saya mewawancarainya di rumahnya, dia mengulang butir ini dan menunjuk pada intelektual Muslim liberal yang bertanggungjawab membingungkan pikiran Muslim terutama dalam isu-isu religius-politik. Wawancara dengan Deliar Noer, Jakarta, 4 Februari 2004.

22 Deliar Noer, "Islam dan Politik", dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?*, h. 8-11.

23 "Partai Islam yang Rasional: Wawancara Yusril Ihza Mahendra", dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?*, h. 53.

24 Yudi Pramuko, *Yusril Ihza Mahendra, Sang Bintang Cemerlang: Perjuangan Menegakkan Sistem dan Akhlak Berpolitik* (Jakarta: Putera Berdikari Bangsa, 2000); Abd Rohim Ghazali, *Yusril Ihza Mahendra: Sosok Politisi Muda Muslim* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999).

25 Calon awal untuk ketua PBB adalah Amien Rais, sementara Mahendra direncanakan menjadi sekretaris jenderal. Namun, karena Amin menolak bergabung dengan partai itu dengan alasan bahwa partai itu terlalu kecil untuknya (karena berbasis Islam), Mahendra pun diangkat sebagai ketua.

26 Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i-Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999).

27 "Penegakan Syariat Tak Harus Bentuk Negara", *Kompas*, 12 Agustus 2003.

28 "Yusril Janji Transformasikan Syariat Islam dalam Hukum Positif", *Kompas*, 8 September 2003; "Dimasukkannya Syariat Islam tidak Boleh Langgar Prinsip KUHP", *Kompas*, 16 April 2002.

29 Eep Saefulloh Fatah, "Partai Semangka, Mangga, dan Mentimun", dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?*, h. 132.

30 Atau 17 partai kalau kita juga memasukkan partai yang mengambil "Islam dan Pancasila" sebagai basis filosofis mereka.

31 Kecuali PBB; walaupun partai ini mendapatkan 1,9% suara, ia mendapatkan lebih dari 2% kursi (13 kursi). Undang-undang menyatakan bahwa sebuah partai harus meraih ambang batas tertentu untuk bisa berpartisipasi pada pemilihan umum berikutnya (2004). Khususnya, ia harus meraih 2% kursi di DPR (10 kursi) atau 3% kursi DPRD I dan DPRD II yang tersebar di separuh provinsi dan separuh kabupaten di Indonesia.

32 "F-PPP dan F-PBB Tetap Inginkan 'Tujuh Kata' Masuk di Amendemen UUD", *Media Indonesia*, 14 Juni 2002; "PBB tidak Akan Surut Perjuangkan Piagam Jakarta", *Kompas*, 25 Agustus 2003; "Hamzah Haz: PPP Tetap Perjuangkan Piagam Jakarta", *Kompas*, 27 November 2000.

33 "Hizbut Tahrir: Haz Plin Plan Soal Piagam Jakarta," *Media Indonesia*, 7 Agustus 2002.

34 "PKB tidak Dukung Piagam Jakarta Masuk Amandemen UUD 1945", *Kompas*, 18 Juli 2002.

35 "Ormas Islam Utama, tidak Kehendaki Piagam Jakarta", *Kompas*, 7 April 2002; "Sebagian Besar Kiai NU Minta Pasal 29 tidak Diubah", *Media Indonesia*, 27 Juli 2002; "NU-Muhammadiyah: Tak Perlu Dilakukan Formalisasi Agama", *Media Indonesia*, 8 Agustus 2002.

36 "Era Baru Butuh Wahana Baru, Wawancara Dr. M. Amien Rais", dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?*, h. 60.

37 Kuntowijoyo. "Agama Berdimensi Banyak, Politik Berdimensi Tunggal", dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?*, h. 4.
38 Ibid., h. 7.
39 Istilah "*high politics*" diperkenalkan, dan seringkali dipakai, oleh Amien Rais. Istilah itu secara khusus berarti membiarkan anggota Muhammadiyah bebas bergabung dengan partai politik mana pun yang ada. Bagi Kuntowijoyo, "*high politics*" dalam Muhammadiyah serupa dengan Khittah 1926 dalam NU.
40 Dalam bahasa Inggris: "*the state is based on the sole divinity, with the obligation for adherents of all religions to practise their respective religions*".
41 "Dr HM Hidayat Nur Wahid, MA: PKS Solusi Permasalahan Bangsa", *Tokoh Indonesia*, 13 September 2003 <http://www.tokohindonesia.com> (diakses pada 17 Mei 2005).
42 Salah satu pemimpin PKS, Daud Rasyid, adalah pengkritik paling keras terhadap jargon Islam yang dikembangkan oleh Nurcholish Madjid. Dia menganggap Nurcholish salah memahami Piagam Madinah. Dalam PKS, dia mewakili sayap radikal partai itu. Dia menulis buku mengkritik gerakan pembaruan Islam: '*Pembaruan' Islam dan Orientalisme dalam Sorotan* (Jakarta: Usamah Press, 1993).
43 Menurut Nur Mahmudi Ismail, ketua PK sebelum Hidayat Nurwahid, makin banyak non-Muslim di Papua dan Maluku yang sengaja bergabung dengan PK. Diskusi dengan Nur Mahmudi Ismail, Melbourne, 26 September 2003.
44 Faisal Basri dan sebagian besar pemimpin non-Muslim menolak usulan yang diajukan oleh A.M. Fatwa bahwa platform partai harus diubah dari "pluralis dan terbuka" menjadi "iman dan taqwa".
45 Di antara mereka yang meninggalkan partai terdapat Faisal Basri, Bara Hasibuan, Goenawan Mohammad, Sindhunata, dan Toety Herati. Lihat "Faisal Basri Keluar dari PAN", *Kompas*, 16 Januari 2001; "Sekjen PAN Sayangkan Keputusan Faisal Basri", *Kompas*, 17 Januari 2001.
46 "Dr HM Hidayat Nur Wahid", *Tokoh Indonesia*.
47 Lihat Merle C. Ricklefs, "Islamizing Indonesia: Religion and Politics in Singapore's Giant Neighbour", kuliah umum yang diselenggarakan oleh Asia Research Institute, National University of Singapore, Asian Civilizations Museum, (23 September 2004), h. 8; cf. Saiful Mujani. "Fenomena PKS", *Jawa Pos*, 4 April 2004.
48 Tentang peran Nurcholish pada hari-hari terakhir pemerintahan

Soeharto, lihat Marcus Mietzner, "Nationalism and Islamic Politics: Political Islam in the Post-Suharto Era", dalam *Reformasi: Crisis and Change in Indonesia*, disunting oleh Arief Budiman, Barbara Hatley dan Damien Kingsbury (Clayton: Monash Asia Institute, 1999), h. 173-199.

49 Situsweb LKiS <http://www.lkis.or.id> (diakses pada 8 Mei 2005).

50 Mohtar Mas'oed, S. Rizal Panggabean, dan Muhammad Najib Azca, "Social Resources for Civility and Participation: The Case of Yogyakarta, Indonesia", dalam *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*, disunting oleh Robert W. Hefner (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), h. 130.

51 Percakapan dengan Jadul Maula, Jakarta, 27 September 2001.

52 Jaringan Islam Liberal (JIL), "Workshop Jaringan Kampus", Jakarta, 28 Februari–1 Maret 2005, h. 149.

53 Makin banyak jumlah buku, artikel dan tesis di JIL, baik dalam bahasa Inggris maupun Indonesia. Untuk buku dan artikel berbahasa Inggris lihat, misalnya, Nicolaus Teguh Budi Harjanto, "Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of Jaringan Islam Liberal" (Tesis Master, Ohio University, 2003); Virginia Matheson Hooker, "Developing Islamic Argument for Change through 'Liberal Islam'", dalam *Islamic Perspectives on the New Millennium, Iseas Series on Islam*, disunting oleh Amin Saikal dan Virginia Matheson Hooker (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2004); dan Linda Christanty, "Is There a Rainbow in Islam?", *Latitudes* vol. 30, Juli 2003.

54 8 Maret adalah hari saya menciptakan sebuah milis di Yahoogroups. Pada mulanya, milis ini beranggotakan kira-kira 70 orang, sebagian besar aktivis Muslim Indonesia. Sebagian besar dari mereka adalah periset, dosen, dan penulis. Tapi segera saja keanggotaan meningkat dan meluas juga ke kalangan non-Muslim serta beberapa Indonesianis. Beberapa pakar besar seperti Daniel S. Lev, R. William Liddle, Robert W. Hefner, dan Martin van Bruinessen menjadi anggota. Pada 2008, jumlah anggota milis itu mencapai lebih dari 1.000.

55 Untuk penjabaran lebih rinci tentang latar belakang JIL, lihat Harjanto, *Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia*.

56 Ulil Abshar-Abdalla lahir di Pati, Jawa Tengah, pada 11 Januari 1967 dalam keluarga santri yang kuat. Ayahnya adalah kiai besar yang mengelola pesantren besar di Pati. Dia belajar di berbagai pesantren termasuk Pesantren Mathali'ul Falah, Kajen, yang dikelola A. Sahal

Mahfudz, ketua NU. Pada pertengahan 1980-an, dia ke Jakarta untuk studi lanjut. Dia masuk Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA), lembaga yang dikelola pemerintahan Saudi. Dia keluar dari situ dan malah masuk Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, perguruan tinggi Katolik. Pada 2005, dia ke Amerika untuk belajar di Boston University, jurusan Ilmu-Ilmu Agama.

57 Tentang kontroversi fatwa mati Abshar-Abdalla, lihat "Tafsir Agama Pemicu Fatwa", *Gatra*, 21 Desember 2002; "Ulil dan Fatwa Mati", *Pikiran Rakyat*, 20 Januari 2003; "Ulil Abshar-Abdalla Diadukan ke Mabes Polri", *Sinar Harapan*, 18 Desember 2002; "FUUI Tuntut Polisi Bongkar Jaringan Islam Liberal", *Tempo*, 18 Desember 2002.

58 Masykuri Abdillah, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)* (Hamburg: Abera, 1997).

59 Saiful Mujani lahir di Serang, Banten, pada 8 Agustus 1962, dari keluarga yang sangat religius. Dia belajar kedokteran di Universitas Tarumanegara tapi kemudian pindah ke filsafat Islam di IAIN Jakarta. Dia mahasiswa aktif dan salah satu pemimpin mahasiswa yang memulai kelompok diskusi di kampusnya. Dia melanjutkan studi lanjutan di Ohio State University, Amerika, mengambil jurusan Ilmu Politik. Kini dia bekerja di Freedom Institute, Jakarta.

60 "Sebuah Teologi untuk Negara Modern", dalam *Wajah Liberal Islam di Indonesia, Seri Islam Liberal*, disunting oleh Luthfi Assyaukanie (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), h. 268.

61 Hamid Basyaib lahir di Teluk Betung, Lampung, pada 3 Juli 1962, dari keluarga religius keturunan Arab. Dia belajar hukum di Universitas Islam Indonesia di Yogyakarta dan aktif dalam gerakan mahasiswa Islam. Dia banyak menerjemahkan buku dan menulis berbagai artikel dan kolom di jurnal dan koran Indonesia. Dia bekerja sebagai editor untuk majalah Islam di Jakarta dan kemudian sebagai periset di berbagai lembaga. Sejak 2002, dia menjadi salah satu juru bicara utama JIL.

62 "Sebuah Teologi untuk Negara Modern", dalam *Wajah Liberal Islam*, h. 236.

63 Ulil Abshar-Abdalla, "The Politics of Islam in a Democratizing Indonesia", paper yang disajikan pada konferensi bersama yang disponsori Usindo dan Asia Foundation, Washington D.C., 7 Februari 2002.

64 Saiful Mujani, *Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim*

Political Participation in Post-Suharto Indonesia (Disertasi Ph.D., Ohio State University, 2003), h. 6.

65 "Sebuah Teologi untuk Negara Modern", dalam *Wajah Liberal Islam*, h. 242.

66 Ibid., h. 284.

67 Alquran 3:19, *Inna al-dina 'inda Allahi al-Islam*.

68 Budhy Munawar-Rachman lahir di Jakarta pada 22 Juni 1963. Dia belajar di Universitas Islam As-Syafiiyah dan Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, keduanya di Jakarta. Dia adalah redaktur di jurnal Islam bergengsi, *Ulumul Qur'an*, dan manager studi Islam di Yayasan Paramadina, Jakarta. Dia menulis berbagai artikel dalam jurnal dan koran Indonesia. Perhatian utamanya adalah Islam dan masalah pluralisme agama.

69 Budhy Munawar-Rachman, "Basis Teologi Persaudaraan Antar-Agama", dalam *Wajah Liberal Islam*, h. 53.

70 Sukidi Mulyadi lahir di Sragen, Jawa Tengah, pada 2 Agustus 1976. Dia belajar di sekolah Islam di Yogyakarta. Dia melanjutkan studi di IAIN Jakarta, jurusan Hukum Islam. Setelah selesai, dia bergabung dengan Yayasan Paramadina, tempat dia menemukan gagasan-gagasan Islam liberal. Dia menulis berbagai artikel tentang Islam, khususnya tentang masalah pluralisme dan dialog antaragama. Pada 2004, dia masuk Harvard Divinity School, Harvard University, untuk meraih gelar doktor.

71 Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, ed. ke-2 (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001), h. xli-xlii.

72 Dalam istilah Islam klasik, *ahl al-kitab* terbatas pada Yahudi dan Kristen. Agama lain seperti Konghucu, Hindu, dan Buddha tidak dianggap *ahl al-kitab*.

73 Diskusi dengan Ulil Abshar-Abdalla, 3 Februari 2004.

74 Diskusi dengan Ulil Abshar-Abdalla, 6 Juni 2004.

75 "Islam Liberal versus Islam Literal", *Tempo*, 25 November 2001.

76 Isu itu tentu saja masih diperdebatkan di kalangan masyarakat Kristen, tapi fakta bahwa makin banyak jumlah pengakuan religius terhadap perkawinan kelamin sejenis membuktikan dunia Kristen sudah mulai berpikir dengan serius tentang isu itu. Mengenai perdebatan religius tentang isu itu, lihat misalnya Andrew Sullivan, *Same-Sex Marriage, Pro and Con: A Reader* (New York: Vintage Books, 2004); Robert M. Baird dan Stuart E. Rosenbaum, *Same-Sex Marriage: The Moral and*

Legal Debate, ed. ke-2 (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2004); Kenneth McIntosh dan Marsha McIntosh, *When Religion and Politics Mix: How Matters of Faith Influence Political Policies, Religion and Modern Culture* (Philadelphia, Pa.: Mason Crest Publishers, 2005).

77 "Dari New York hingga Jeddah", *Syir'ah*, 20 Juli 2003.

78 Yaitu al-Baqarah (2):223: "Isteri-isterimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu bilamana dan bagaimana kamu mau. Tapi lakukanlah sebelumnya (sesebuah yang baik) bagi dirimu. Bertakwalah kepada Allah, dan ketahuilah bahwa kamu akan menemuiNya. Dan sampaikanlah berita gembira kepada orang yang beriman" [*terj. H.B. Jassin*].

79 "Bedah Pemikiran Adonis", transkrip diskusi disajikan oleh M. Jadul Maula dan Ulil Abshar-Abdalla, Teater Utan Kayu, 26 Februari 2004.

80 Ibid.

81 "Muslim Group is Urging Women to Lead Prayers", *New York Times*, 18 Maret 2005; "Muslims Cry 'Blasphemy' as a Woman Leads Prayers", *The Age*, 20 Maret 2005; "Her Turn to Pray", *Time*, 28 Maret 2005.

82 Husein Muhammad lahir di Cirebon, Jawa Barat, pada 9 Mei 1953. Dia dibesarkan dalam lingkungan yang kuat beragama. Terdidik di berbagai pesantren di Jawa, dia kemudian melanjutkan di Institut Ilmu Alquran di Jakarta. Pada 1980, dia pergi ke al-Azhar, Kairo untuk belajar ilmu Islam. Setelah kembali ke negeri ini, dia mengelola pesantren Dar al-Tauhid, di Cirebon. Sambil mengajar di pesantren, dia dengan aktif terlibat dalam berbagai kelompok diskusi Islam dan menjadi salah satu tokoh utama dalam Rahima dan Puan Amal Hayati, dua LSM berbasis Jakarta yang berkonsentrasi pada isu gender.

83 Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS dan Rahima, 2002), h. 32-34.

84 Wawancara JIL, "KH Husein Muhammad: Perempuan Boleh Mengimami Laki-Laki", 9 Mei 2005, <www.islamlib.com> (diakses pada 23 Agustus 2005).

85 Untuk penjabaran lebih jauh tentang karakter *kitab kuning*, lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995).

86 Di antara kiai muda "liberal", untuk menyebut hanya satu, adalah Imam Nakha'i, guru dan pengelola pesantren di Situbondo. Dia menghabiskan seluruh kehidupan pendidikannya di pesantren khusus dalam fiqh (hukum Islam). Di kalangannya, dia disebut "kiai nyleneh" karena

sering memberikan pendapat religius yang tidak biasa. Untuk informasi lebih jauh tentang biografinya, lihat "Imam Nakha'i: Mujtahid Muda dari Situbondo", *Syir'ah*, Desember 2004, h. 34-36.

87 "Gus Dur dan Sejumlah LSM tolak Kriminalisasi Shalat Dwibahasa", *Republika Online*, 13 Mei 2005.

88 Tedi Kholiludin, "Salat Bilingual, Haruskah Menjadi Kontroversi?" *Jawa Pos*, 16 Mei 2005.

89 NKRI berarti Negara Kesatuan Republik Indonesia. Kelompok radikal yang sering memakai jargon ini termasuk FPI dan Laskar Jihad.

90 Lihat misalnya Martin van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia", *South East Asia Research* 10, no. 2 (2002): 117-154; dan Robert W. Hefner, "Global Violence and Indonesian Muslim Politics", *American Anthropologist* 104, no. 3 (September 2002), h. 754-765.



7

KESIMPULAN

SEJARAH pemikiran adalah bidang yang sangat sulit dituliskan. Terdapat banyak lubang yang menggoda penulis untuk membuat generalisasi atau simplifikasi. Namun, generalisasi dan simplifikasi kadang-kadang diperlukan agar tertampaklah gambar yang bisa dipahami dari fenomena kompleks pemikiran manusia. Namun ada bahaya bahwa ia cenderung memberikan versi cacat sejarah manusia. Berbagai buku tentang pemikiran Islam jatuh ke dalam perangkap ini lewat generalisasi atau simplifikasi kompleksitas itu ke dalam berbagai kategori ideologis seperti "modernis", tradisionalis", "revivalis", "neomodernis", dan seterusnya. Ada unsur tertentu kebenaran dalam kategori-kategori itu, tapi sejarah pemikiran bukan sekadar sejarah ideologi. Seperti dikatakan Karl Mannheim, pemikiran politik tidak memadai dipahami tanpa perhatian pada peran utopia.[1] Mengecewakan bahwa banyak studi tentang pemikiran Islam di Indonesia sangat menekankan ideologi politik tanpa pertimbangan cukup terhadap utopia Muslim.

Studi ini adalah upaya untuk mengisi kesenjangan itu dengan membahas pemikiran politik Islam dalam konteks peran utopia. Utopia telah memainkan peran besar dalam menentukan wacana politik di negeri ini. Sejak awal sekali era kebangkitan nasional (atau *nahdah* dalam konteks Arab), Muslim Indonesia telah terobsesi dengan model pemerintahan ideal. Model pemerintahan, seperti

kata Macpherson, adalah gagasan utopia yang paling praktis.[2] Studi ini mengkaji model-model pemerintahan Muslim di Indonesia sejak kemerdekaan. Studi ini menemukan tiga model dominan yang mencerminkan pemahaman politik dan sikap Muslim terhadap berbagai isu religius-politik. Ketiga model ini memainkan peran penting dalam mengembangkan pemikiran politik Islam di Indonesia kontemporer. Berbagai argumen dan penjelasan tentang gagasan-gagasan besar, seperti demokrasi, pluralisme, liberalisme, kebebasan, dan kesetaraan gender, tidak bisa dipahami dengan tepat tanpa pengajian konseptualisasi Muslim akan model pemerintahan; sebuah utopia.

Gagasan untuk studi ini diinspirasikan oleh kondisi masa kini Muslim Indonesia, yang makin pragmatis dan kurang dogmatik dalam sikap politik mereka. Studi ini secara khusus mengacu pada kekalahan partai-partai politik Islam pada dua Pemilu terakhir dan peristiwa-peristiwa yang mengelilinginya. Pada 1999, 17 partai Islam bertarung dalam Pemilu dan hanya satu partai memperoleh persentase suara memadai—yakni, PPP, yang mendapatkan 10,7%; dua partai lain masing-masing mendapatkan 1,9% (PBB) dan 1,7% (PK). Pada 2002, beberapa kelompok Muslim menuntut kembalinya Piagam Jakarta, dokumen politik kontroversial, ke dalam UUD. Usulan itu kemudian diajukan pada Sidang Tahunan MPR oleh dua partai Islam, PPP dan PBB, yang melihatnya ditolak oleh sebagian besar anggota MPR. Yang menarik, penolakan datang bukan hanya dari partai politik di parlemen, melainkan juga dari sebagian besar organisasi Islam. Pada 2004, lima partai politik Islam bertarung dalam kontes demokrasi. Sekali lagi, tidak ada dari mereka yang meraih bahkan 10% suara. PPP mendapatkan hanya 8,1%, sementara PKS dan PBB mendapatkan masing-masing 7,3 dan 2,6%.

Kegagalan partai politik Islam adalah contoh bagus bagaimana sebuah model pemerintahan, sebuah utopia, terguncang ketika fondasi filosofisnya tidak bisa lagi dipertahankan. Yang saya maksudkan dengan "fondasi filosofis" adalah satu set argumen di mana teori, agenda, tujuan, dan perilaku suatu partai didasarkan. Negara Islam adalah utopia bagi sebagian besar Muslim santri selama 1950-

an. Fondasi filosofisnya adalah keyakinan bahwa Islam, unik di antara agama-agama, punya sistem kehidupan komprehensif, yang bisa mengatur problem kompleks modernitas. Namun secara praktis model itu gagal berfungsi, bukan hanya karena panggung politik tidak menyediakan ruang cukup baginya untuk bertumbuh, melainkan juga karena asasnya tertantang secara serius. Kebangkitan model-model pesaingnya (yakni, Model 2 dan Model 3) yang diusung oleh generasi baru santri membuktikan bahwa utopia Muslim itu tidak *sui generis*, berasal dari satu sumber. Seperti karakter pemikiran dan ideologi itu sendiri, utopia berubah dan sangat bergantung pada seberapa kuat dasar filosofisnya bisa bertahan.

KARAKTER DAN CIRI PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

Memang kelemahan fondasi filosofis bukan satu-satunya alasan kegagalan model pemerintahan Islam (yang terwakili dalam Model 1). Dalam studi ini, saya mengkaji banyak faktor: sekularisasi politik oleh rezim Orde Baru, peran media massa, pendidikan, organisasi massa, lembaga pendana asing, dan peran intelektual. Intelektual dan pemimpin agama memainkan peran unik di sini. Sebagai otoritas dalam hal agama dan pengetahuan di dalam masyarakat paternalistik seperti Indonesia, intelektual dan pemimpin agama menikmati status tinggi. Pandangan dan kata-kata mereka dihargai oleh banyak pengikut Muslim. Pengaruh mereka tidak terbatas pada isu teologis, melainkan juga pada aspek lebih luas kehidupan religius-politik. Lewat media massa dan forum publik lain, pandangan mereka disebarluaskan dan mencapai publik yang luas.

Pemimpin agama dan intelektual di Indonesia sangat fasih memahami gagasan modern, seperti dikatakan dengan jelas oleh Robert W. Hefner: "tiada satu tempat pun di dalam dunia Islam terdapat intelektual Muslim yang membahas gagasan demokrasi, masyarakat sipil, pluralisme, dan pemerintahan hukum dengan vigor dan kepercayaan diri yang setara dengan Muslim Indonesia".[3] Memang, ini bukan fenomena baru. Sejak awal pembaruan Islam, wacana intelektual Islam di Indonesia berciri kemauan untuk

menggapai gagasan-gagasan modern. Tjokroaminoto, salah satu pembaru Muslim mula-mula, sangat fasih mendiskusikan konsep-konsep modern. Dia menulis buku tentang sosialisme jauh sebelum Gamal 'Abd al-Nasser, penguasa Mesir, menetapkan fondasi "sosialisme Arab". Di Mesir dan di dunia Arab pada umumnya, gagasan modern seringkali dibahas di kalangan sekular dan non-Muslim. Pembaru Arab mula-mula, yang dengan fasih membahas gagasan modern, seperti Shibli Shumayyil (wafat 1917), Farah Antun (wafat 1922), Jurji Zaydan (wafat 1914), Ya'qub Sarruf (wafat 1917), Nicola Haddad (wafat 1954), dan Salama Musa (wafat 1958), semuanya Kristen. Muslim intelektual jarang berbicara tentang gagasan modern. Bahkan kalau pun mereka pemimpin Muslim yang berbicara tentang gagasan-gagasan itu, mereka akan sangat tertantang dan segera dikucilkan.[4] Pengucilan dan bahkan ancaman maut biasa terjadi di Mesir dan Timur Tengah pada umumnya.

Hal ini membedakan ciri pemikiran Islam di kedua wilayah. Di Indonesia, pemikiran Islam punya fondasi sosial yang kuat. Ini terjadi terutama karena Indonesia selalu berciri komunitarian. Sejak kemerdekaan, rakyat Indonesia mendirikan banyak organisasi tempat mereka membahas dan menyebarluaskan gagasan. Tjokroaminoto perlu bergabung dengan SI untuk menyosialisasi gagasan politiknya. Begitu pula, Ahmad Dachlan perlu mendirikan Muhammadiyah untuk menyebarkan pengajaran reformisnya. Gagasan-gagasan di Indonesia selalu punya fondasi kuat dalam masyarakat, sedangkan di Timur Tengah tidak demikian. Jarang ada pembaru atau intelektual Islam di sana yang menyebarkan pemikiran mereka lewat organisasi.[5] Sebaliknya, buku dan masjid adalah medium biasa bagi mereka untuk berinteraksi dengan sesama Muslim. Benar bahwa buku itu penting untuk memengaruhi orang banyak; tapi ada keterbatasan, yakni perlunya komunitas besar yang berdedikasi sebagai pembaca buku. Sebagaimana bagian dunia Muslim lain, kebiasaan membaca di Mesir sangat rendah. Sementara itu, masjid juga punya keterbatasan, walaupun ia memainkan peran penting dalam memperkaya "ruang publik" Islam. Namun, seperti halnya pasar, tapi tidak seperti organisasi, orang datang dan pergi di masjid. Bagaimana pun, kita

tidak bisa berharap gagasan modern dibahas dengan bebas di tempat seperti itu.

Ciri komunitarian pemikiran Islam di Indonesia juga menjelaskan mengapa, misalnya, penyebaran gagasan reformis Islam di negeri ini mengalir mulus kepada orang banyak. Memang, ada penolakan, tapi jarang sampai terjadi pengucilan, kekerasan, atau ancaman mati terhadap pendukung gagasan reformis itu. Di Mesir, ancaman mati biasa terjadi dan sering ditujukan kepada pembaru yang tidak berafiliasi dengan organisasi massa mana pun. Di Indonesia, di lain pihak, pemimpin Muslim seringkali adalah ketua organisasi besar dengan banyak pengikut. Selama 1980-an, Abdurrahman Wahid meluncurkan berbagai gagasan kontroversial (yang bisa diperbandingkan dengan kontroversi yang dimunculkan intelektual Mesir seperti Faraj Fouda, Fuad Zakariyya, dan Nasr Hamid Abu Zayd, yang semuanya menerima ancaman mati), tapi dia relatif aman. Tidak ada yang berani menantangnya dengan serius. Posisinya sebagai pemimpin NU, organisasi yang punya sekitar 40 juta anggota (lebih dari separuh penduduk Mesir), sebagai putra dan cucu pemimpin Muslim karismatik, dan sebagai pakar dengan otoritas tinggi tentang Islam (dia belajar di Kairo dan Baghdad), membuatnya hampir-hampir "tak bisa salah". Dia bisa mengatakan apa saja tentang agama sekehendak hatinya.

Bahkan kalau pun ada ancaman mati—seperti yang ditujukan secara tidak langsung kepada intelektual muda Muslim Ulil Abshar-Abdalla—ancaman seperti itu tidak disambut serius; dan bahkan menjadi semacam bumerang. Kasus Ulil membuktikan bahwa ancaman mati bagi sebuah gagasan bukan hal biasa dan tidak berakar dalam tradisi intelektual Indonesia. Segera setelah fatwa dikeluarkan, ratusan simpatisan dan pendukung mendatanginya dan banyak pemimpin organisasi besar Islam menyatakan keprihatinan.[6] Di Indonesia, kecenderungan untuk isu kontroversial tampaknya mengalir secara berbeda dengan kecenderungan di Timur Tengah, di mana ancaman mati seringkali disokong banyak Muslim (ambil misalnya kasus Salman Rushdi di Iran, atau pembunuhan Faraj Fouda di Mesir). Persis seperti yang dikatakan seorang penulis: "semakin

JIL dikecam dan diserang dengan cara damai, semakin berhasil ia membawa wacananya (yang biasanya terbatas pada lingkungan yang sangat terdidik) kepada orang banyak".[7] Pemimpin Muslim liberal di Indonesia pada umumnya lebih percaya diri dan lebih bebas dalam menyatakan gagasan religius-politik mereka dibandingkan sejawat mereka di Timur Tengah.

WACANA ISLAM TENTANG NEGARA DEMOKRASI

Dalam studi ini, saya mendemonstrasikan bagaimana pemimpin dan intelektual Muslim di Indonesia mengekspresikan gagasan religius-politik mereka. Sebelum kemerdekaan, mereka pada umumnya terobsesi dengan isu-isu yang bisa menjadi kekuatan penyatu bagi bangsa kepulauan itu. Para pendiri bangsa terutama membahas isu seperti Komunisme, Nasionalisme, dan Islamisme. Setelah kemerdekaan, ketika negara bangsa sudah didirikan, isu paling menantang yang dihadapi Muslim adalah bagaimana menciptakan sistem pemerintahan yang ideal. Debat pertama tentang dasar negara di rapat-rapat BPUPKI adalah cerminan pandangan berbeda-beda tentang model ideal bagi Indonesia yang merdeka. Ada yang menginginkan Islam sebagai dasar negara, ada pula yang menginginkan Pancasila atau dasar non-Islam lain. Sejarawan sering membedakan mereka ke dalam dua kategori umum: nasionalis "sekular" dan nasionalis "Islam".

Nasionalis sekular terutama berlatar belakang non-Muslim atau abangan, sedangkan nasionalis Muslim berlatar belakang santri. Sebagian besar karya yang muncul sebelum kejatuhan Soeharto mendasarkan argumen mereka pada teori ini: gagasan negara sekular berkait erat dengan nasionalis sekular, sementara Muslim santri cenderung menyukai gagasan negara Islam. Hampir mustahil, menurut argumen itu, bahwa gagasan sekular akan tumbuh dari lingkungan santri. Namun, teori itu gagal menjelaskan perkembangan dinamik di dalam masyarakat Muslim. Seperti telah saya tunjukkan dalam seluruh studi ini, komunitas Muslim santri tidaklah homogen. Bertentangan dengan banyak klaim, Muslim santri tidak lagi dengan sendirinya menentang gagasan negara sekular. Dalam studi ini, saya

mendemonstrasikan bahwa gagasan negara sekular (dalam arti bukan negara teokratis) makin disokong oleh Muslim santri. Sesuatu yang haram bagi Muslim santri pada 1950-an kini disukai dan disokong oleh generasi muda Muslim santri.

Sejak 1970-an, Muslim santri tidak bisa secara aktual dikategorikan berdasarkan teori aliran yang dirumuskan oleh Geertz dan Indonesianis Amerika lain dari masa 1960-an. Angan-angan politik Muslim santri tidak lagi homogen. Seperti diungkapkan studi ini, paling tidak ada tiga model pemerintahan yang telah dikonsepkan dan dibahas oleh Muslim santri. Model-model pemerintahan itu mencerminkan bukan hanya dinamika di dalam komunitas santri, melainkan juga progresivitas dalam wacana politik Islam kontemporer. Mempelajari model-model pemerintahan di Indonesia membantu kita memahami bagaimana Muslim di negeri ini menanggapi konsep-konsep politik besar yang sebagian besar berasal dari Barat. Sejarah pembaruan Islam modern adalah sejarah tanggapan Muslim terhadap gagasan-gagasan Barat; terhadap demokrasi, pluralisme, kebebasan, hak-hak asasi manusia, dan kesetaraan gender. Ketiga model pemerintahan yang saya bahas di seluruh studi ini memberikan sebuah sketsa sinoptis tanggapan-tanggapan Muslim terhadap gagasan-gagasan itu (lihat Tabel 7.1).

Model pertama (NDI, Negara Demokrasi Islam) adalah angan-angan politik Muslim akan sebuah pemerintahan dan negara ideal. Disarankan terutama oleh Mohammad Natsir, salah satu pemikir Muslim Indonesia paling berpengaruh, NDI dirancang untuk menjadi model yang bisa menjembatani sistem politik Barat dengan cita-cita politik Islam. Sejak hari-hari pertama kemerdekaan, pemimpin Muslim sadar bahwa demokrasi adalah sistem pemerintahan paling baik. Mereka juga percaya bahwa demokrasi tidak sama sekali "asing"—bahwa ada basis historis dan teologis bagi demokrasi dalam masyarakat-masyarakat Islam. Zainal Abidin Ahmad, teoritikus paling penting model ini, mendemonstrasikan keberadaan praktik-praktik demokrasi pada zaman awal Islam. Dia berargumen bahwa Islam menyambut nilai-nilai demokratis, dan bahkan istilah "demokrasi" sendiri punya persamaan katanya dalam Islam, yakni,

TABEL 7.1
Lima Isu Utama Menurut Ketiga Model

ISU	NEGARA DEMOKRASI ISLAM	NEGARA DEMOKRASI AGAMA	NEGARA DEMOKRASI LIBERAL
Agama dan Negara			
Dasar Negara	Islam	Pancasila	Pancasila
Departemen Agama	Mendukung	Mendukung secara proporsional	Tidak
MUI	Mendukung	Mendukung dengan lingkup terbatas	Tidak
Penerapan syariat (Piagam Jakarta)	Mendukung	Mendukung pada level daerah	Tidak
Pengajaran agama di sekolah	Mendukung	Mendukung	Tidak
RUU Kerukunan Umat Beragama	Mendukung	Mendukung sebagian	Tidak
Formalisme Agama			
Partai Islam	Sangat mendukung	Agak mendukung	Tidak
Sistem keuangan Islam	Sangat mendukung	Agak mendukung	Tidak
Kebebasan			
Kebebasan pikiran	Tunduk pada Islam	Tunduk pada nilai agama	Tidak terbatas
Kebebasan ekspresi	Mendukung asal sesuai dengan doktrin Islam	Mendukung asal sesuai dengan doktrin agama	Tidak terbatas
Kebebasan keyakinan	Mendukung sebagian	Mendukung	Mendukung sepenuhnya
Hubungan Antaragama			
Kewarganegaraan	Eksklusif	Inklusif	Pluralis
Kepemimpinan non-Muslim	Tidak	Tidak	Ya
Perkawinan	Sama sekali tidak	Tunduk pada doktrin Islam	Doktrin bisa ditafsirkan
Isu Gender			
Kepemimpinan politik	Ya	Ya	Ya

shura.

Eksponen model NDI adalah pemimpin Muslim yang sangat menghargai nilai-nilai demokratis dan ingin demokrasi diterapkan di negeri mereka. Walaupun demikian, pemahaman mereka akan demokrasi secara umum bersifat mayoritarian dalam arti bahwa demokrasi dipahami pada dasarnya sebagai pemerintahan mayoritas. Pemahaman ini penting dalam menentukan sikap religius-politik mereka pada umumnya. Pertama, mereka yakin bahwa karena Muslim adalah mayoritas, mereka harus punya peran dan posisi dominan dalam negara dan pemerintahan. Kedua, mereka percaya bahwa hanya dengan demokrasi, khususnya Pemilu, mereka bisa mengubah undang-undang dan konstitusi. Antusiasme mereka dalam menyambut Pemilu 1955 terutama didorong keyakinan ini dan optimisme akan memenangi pemilihan. Ketiga, pemahaman mayoritarian semacam itu mendorong mereka mengusulkan dengan penuh percaya diri gagasan negara Islam dan pemberlakuan syariat dalam praktik. Argumennya jelas: mayoritas rakyat Indonesia adalah Muslim.

Akan tetapi, sebagai model, NDI secara umum gagal, bukan karena keberhasilan "nasionalis sekular" dalam merongrong fondasinya, melainkan karena pemilihan umum—yang persis adalah agenda pendukung NDI dan satu-satunya ukuran keabsahan kemayoritasan—tidak mendukung klaimnya. Seperti dijelaskan di Bab 1, semua partai Islam yang secara umum menyokong model NDI gagal menang dalam pemilihan umum 1955. Akibatnya, klaim memiliki mayoritas tidak terbukti. Kegagalan pemilihan umum itu kemudian diikuti fakta sosiologis bahwa ternyata makin sulit mempersatukan Muslim di bawah satu bendera ideologis. Ketegangan yang memburuk antara golongan "tradisionalis" (diwakili NU) dan "modernis" (diwakili Masyumi), khususnya selama tahun-tahun terakhir rezim Soekarno, menghancurkan harapan mereka untuk mewujudkan model NDI. Masa depan model ini berakhir begitu rezim politik berganti dan generasi baru Muslim muncul. Alih-alih meneruskan cita-cita pendahulu mereka, generasi baru santri mulai mengkritik mereka dan, bahkan, mendukung agenda sekularisasi politik Soeharto.

Model pemerintahan kedua yang diangan-angankan Muslim Indonesia lahir dari kegagalan model lama dan sebagai respons terhadap kemunculan rezim Orde Baru. Seperti dijelaskan di Bab 4, model ini adalah upaya memodifikasi pandangan religius-politik Muslim dengan memasukkan situasi sosio-politik ke dalam pertimbangan. Ia berbeda dengan Model 1 karena keyakinan bahwa Indonesia adalah bangsa pluralis, bukan hanya sehubungan dengan agama, melainkan juga dalam keyakinan dan ideologi. Karena itu, mustahillah menekan semua pluralitas itu ke bawah satu ideologi Islam. Tidak seperti pendahulu mereka, pendukung Negara Demokrasi Agama (NDA) sepenuhnya menerima Pancasila sebagai dasar negara. Tambahan pula, mereka juga mencoba memberikan Pancasila karakter religius dengan menyatakan bahwa Pancasila bukan ideologi sekular. Model ini menganggap agama penting dalam kehidupan politik dan pemerintahan. Konsekuensinya adalah mereka percaya aspirasi religius harus diwujudkan oleh negara. Dalam arti religius-politik, model ini mendukung gagasan "pelembagaan agama oleh negara", yakni, negara punya hak mengatur dan terlibat dalam urusan keagamaan masyarakat. Dalam praktik, formula ini diterapkan dengan menghidupkan kembali lembaga-lembaga keagamaan—seperti Departemen Agama—dan dengan mempromosikan RUU keagamaan.

Sampai kejatuhan Soeharto pada 1998, model pemerintahan dominan dalam wacana politik Muslim di Indonesia adalah Model 2. Namun, setelah rezim itu jatuh, fondasi dasar model itu mendapatkan tantangan serius. Walaupun demikian, tantangan terhadap Model 2 bukan sekadar wujud kebencian terhadap rezim yang sedang runtuh. Lebih penting dari itu, argumen tersebut berangkat dari keyakinan bahwa negara tidak berhak ikut campur dalam urusan keagamaan masyarakat. Argumen utama yang diajukan pengkritik Model 2 adalah bahwa negara yang campur tangan terlalu besar dalam urusan keagamaan rakyat cenderung melanggar nilai-nilai demokrasi, khususnya kebebasan dan hak-hak asasi manusia. Karena itu, akan lebih baik jika agama dipisahkan dari negara.

Pemisahan agama dan negara dengan memberikan kebebasan

kepada setiap warga negara untuk mengurus perkara keagamaannya sendiri adalah intisari sekularisasi. Model ketiga (NDL, Negara Demokrasi Liberal) didasari sepenuhnya pada gagasan sekularisasi politik ini. Namun, "sekularisasi" adalah istilah kontroversial. Jadi, eksponen model ketiga ini mencoba membenarkan dan membela gagasan bahwa sekularisasi itu bisa saja sesuai dengan masyarakat Muslim. Mereka semua percaya bahwa pemisahan agama dan negara adalah fondasi dasar bagi keberadaan kebebasan dan hak-hak sipil, khususnya sehubungan dengan kehidupan keagamaan. Sikap itu secara umum diekspresikan dengan menolak upaya apa pun untuk membawa agama lebih dekat pada negara atau membuatnya tunduk di bawah negara. Sejak era pasca-Soeharto, eksponen Model 3 dengan keras menolak penerapan syariat, baik di tingkat pusat maupun daerah, menolak RUU keagamaan (seperti RUU KUB dan RUU Sisdiknas), serta menolak politikisasi agama.

ISLAM LIBERAL UNTUK DEMOKRASI LIBERAL

Model 3, dengan keyakinannya akan pemisahan agama dan negara, jelas belum menjadi kecenderungan dominan pemikiran politik Islam di Indonesia. Tetapi fakta bahwa gagasan ini makin menarik banyak Muslim, khususnya orang muda, mengindikasikan kemajuan. Sekitar 40 atau 50 tahun lalu, gagasan seperti demokrasi liberal, pluralisme agama, dan sekularisme adalah *bête noire* (hal yang dibenci) bagi banyak Muslim. Upaya-upaya untuk menyatukan pemikiran politik Barat dengan konteks religius-politik di Indonesia seringkali ditantang oleh Muslim santri, yang percaya bahwa sistem politik Islam yang diwarisi dari masa lalu lebih unggul daripada sistem politik Barat modern. Sekularisasi, yang selama 1970-an dikecam, makin menjadi tema sentral dalam perdebatan politik masa kini di kalangan generasi muda Muslim santri.

Pertumbuhan dan perluasan dukungan terhadap demokrasi, liberalisme, dan sekularisme ini merupakan bukti jelas yang menentang pandangan Gelnerian akan "kekecualian Islam" (*Islamic exceptionalism*) sehubungan dengan kecenderungan proses sekularisasi di dunia.[8] Fenomena ini juga menantang tesis ilmuwan

politik Amerika, Samuel Huntington, bahwa masa depan dunia akan dicirikan oleh perbenturan peradaban, khususnya antara Islam dan Barat. Nyatanya, makin banyak Muslim di Indonesia yang mengacu ke modernitas Barat sebagai model kemajuan dan kemakmuran. Dengan memakai argumen Islam liberal, intelektual Muslim membuktikan tidak ada pertentangan atau perbenturan antara Islam dan modernitas yang dihasilkan oleh peradaban Barat. Apa yang tampaknya terjadi bukanlah perbenturan antara Islam dan Barat, melainkan perbenturan antara golongan liberal dan fundamentalis di dalam peradaban Islam.[9]

Lagi pula, makin banyaknya Muslim progresif dan liberal di Indonesia mengubah secara substansial tesis Harry J. Benda yang berargumen bahwa sejarah Indonesia adalah perluasan peradaban santri.[10] Memang benar bahwa sejarah Indonesia sangat dicirikan oleh perluasan peradaban santri, tapi jelas bukan santri yang ditemukan Benda pada 1950-an, yang sangat berideologi Islam dan sangat curiga pada modernitas. Santri yang kini muncul bersifat liberal dan progresif, dan menilai tinggi demokrasi, pluralisme, dan liberalisme. Kenaikan Abdurrahman Wahid sebagai presiden adalah bukti konkret tesis Benda akan perluasan peradaban santri, tapi ia sekaligus membuktikan kemunculan jenis baru santri, yang mungkin tidak pernah dibayangkan oleh Benda. Dalam kenyataan, santri yang masih memelihara semangat dan citra Islam 1950-an, seperti terwakili oleh PBB dan partai-partai ideologis Islam lain, makin kehilangan pendukung. Jadi, tesis Benda mungkin perlu direvisi menjadi: "sejarah Indonesia adalah perluasan peradaban santri liberal dan progresif".

Meletakkan penekanan pada Muslim santri liberal jelas bukan berarti mengabaikan kebangkitan kembali kelompok Islam radikal di negeri ini. Benar bahwa gerakan Islam radikal secara sporadis makin berkekerasan, tapi seperti dikatakan Ricklefs dengan tepat, gerakan Islam radikal tidak punya prospek memenangi kekuasaan politik di negeri ini, bukan hanya karena "kekuatan Islam pluralistik yang toleran dan liberal terinstitusionalisasi dengan kuat, dipimpin dengan baik, sumber beberapa pemikiran paling progresif dalam dunia Islam, mampu berfungsi tanpa penindasan resmi dan secara luas disokong

rakyat",[11] melainkan juga karena Muslim santri itu sendiri kini dengan kokoh berdiri di garis depan dalam memerangi pemahaman Islam yang radikal dan konservatif. Tantangan terbesar terhadap Islam radikal kini bukan lagi datang dari kaum sekular (seperti pada 1950-an), melainkan dari dalam santri progresif yang berakar kuat dan sangat menguasai tradisi intelektual Islam.

Kekalahan partai-partai politik Islam dan kebangkitan masyarakat sipil Islam yang baru yang dipromosikan oleh generasi muda Muslim memberikan harapan bahwa demokrasi akan tumbuh di Indonesia. Ada harapan bagi demokrasi liberal untuk berdiri kokoh di negeri Muslim paling besar di dunia. Demokrasi, seperti dikatakan Almond dan Verba, tidak akan tumbuh tanpa modal sosial demokratis,[12] dan modal sosial terbesar di Indonesia adalah Muslim. Demokrasi bukanlah sesuatu yang diturunkan dari atas, melainkan harus tumbuh dari rakyat. Hanya suatu budaya sivik liberal yang bisa mengakomodasi dan mendukung nilai-nilai demokratis-liberal. Ini berarti bahwa masa depan demokrasi liberal di Indonesia sangat ditentukan oleh peran Islam liberal.

Catatan

1 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1991).

2 C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

3 Robert W. Hefner, "Islam and Nation in the Post-Suharto Era" dalam *The Politics of Post-Suharto Indonesia*, disunting oleh Adam Schwarz dan Jonathan Paris (New York: Council on Foreign Relations Press, 1999), h. 49.

4 Hal ini terjadi, misalnya, pada ʻAli ʻAbd al-Raziq, Qassim Amin, dan sampai tahap tertentu Muhammad Abduh. Sementara gagasan ʻAbd al-Raziq dan Amin dianggap menghujat oleh banyak ulama Mesir, pendekatan rasionalistik Abduh terhadap Islam dikecam oleh ulama.

5 Kita tidak bisa menganggap Wahabisme (di Arab Saudi) dan Ikhwan al-Muslimin (di Mesir) sebagai organisasi Islam yang mengusung misi reformisme Islam dalam arti liberal. Bahkan, keduanya menentang

semangat *nahdah* dan pencerahan yang ditetapkan oleh al-Tahtawi dan reformis liberal Mesir lain.

6 Abshar-Abdalla memberitahu saya bahwa dia menerima banyak panggilan dari pemimpin Muslim ternama, termasuk Ahmad Syafii Maarif, ketua Muhammadiyah, dan K.H. Ahmad Sahal Mahfudz, ketua NU. Abdurrahman Wahid bahkan menulis kolom mendukung pendapatnya: "Ulil dan Liberalismenya", dalam *Gusdur Net*, 28 Januari 2003 <http://www.gusdur.net> (diakses pada 20 Februari 2005).

7 Mohamad Ihsan Alief, "Political Islam and Democracy: A Closer Look at the Liberal Muslims", *Asia Program Special Report* 110 (April 2003), h. 17.

8 Ernest Gelner, ilmuwan sosial raksasa, percaya bahwa Islam adalah kekecualian besar sehubungan dengan sekularisasi yang melanda semua agama di dunia. Dia menyatakan: "Mengatakan bahwa sekularisasi terjadi dalam Islam bukan hanya kontroversial. Itu jelas-jelas salah". Ernest Gelner, *Postmodernism, Reason, and Religion* (London: Routledge, 1992), h. 5.

9 Robert W. Hefner, "Public Islam and the Problem of Democratization", *Sociology of Religion*, Special Issue, vol. 62, no. 4, (2001), h. 493.

10 Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation* (Den Haag & Bandung: van Hoeve, 1958), h. 14.

11 Merle C. Ricklefs, "Islamizing Indonesia: Religion and Politics in Singapore's Giant Neighbour". Kuliah umum yang diselenggarakan oleh Asia Research Institute, National University of Singapore, di Asian Civilizations Museum, 23 September 2004, h. 8-9.

12 Gabriel A. Almond dan Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton, N.J.: Princeton University Press), 1963.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU DAN DISERTASI

Abd al-Majid, Mahmud Khalidi. *Ma'alim al-Khilafah fi al-Fikr al-Siyasi al-Islami*. Beirut: Dar al-Jil; Maktabat al-Muhtasib, 1984.

Abd al-Muta'al, Hashim Sa'idi. *Al-Islam wa al-Khilafah fi al-'Asr al-Hadith*. Kairo: Maktabat al-Adab wa Matba'atuha, 1985.

Abd al-Rahman, Jalal al-Din. *Al-Ijtihad: Dawabituhu wa Ahkamuhu*. Kairo: Dar al-Tiba'ah al-Hadithah, 1986.

Abdillah, Masykuri. *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)*. Hamburg: Abera, 1997.

Abdullah, Taufik. *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*. Ithaca, N.Y.: Cornell Modern Indonesia Project Cornell University, 1971.

Ahmad, Ibrahim, Sharon Siddique, dan Hussain Yasmin. *Readings on Islam in Southeast Asia, Social Issues in Southeast Asia*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

Ahmad, Zainal Abidin. *Islam dan Parlementarisme*. Ed. ke-3. Jakarta: Antara, 1952.

_____. *Membentuk Negara Islam*. Jakarta: Widjaya, 1956.

Ahmed, Ishtiaq. *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*. London: Pinter, 1987.

Akbarzadeh, Shahram dan Abdullah Saeed. *Islam and Political Legitimacy*. New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Algadri, Hamid. *Politik Belanda Terhadap Islam dan Keturunan Arab di Indonesia*. Jakarta: Haji Masagung, 1988.

Ali, Chiragh. "Islam and Change". Dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, disunting oleh John J. Donohue dan John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1982.

Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.

Ali, Fachry. "Intelektual, Pengaruh Pemikiran dan Lingkungannya: Butir-Butir Catatan untuk Nurcholish Madjid". Dalam *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, oleh Nurcholish Madjid. Jakarta: Paramadina, 1998.

Almond, Gabriel A. dan Sidney Verba. *The Civic Culture; Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.

Alwani al-, Taha Jabir. *Al-Ijtihad wa al-Taqlid fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Ansar, 1979.

Anshari, Endang Saifuddin. *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional Antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekular Tentang Dasar Negara Republik Indonesia, 1945-1959*. Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB, 1981.

Anwar, M. Syafii. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Arkoun, Mohammed. *Min al-Ijtihad Ila Naqd al-'Aql al-Islami, Buhuth Ijtima'iyyah; 11*. London: Dar al-Saqi, 1991.

_____. *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad*. Ed. ke-2. London: Dar al-Saqi, 1992.

_____. *Al-'Almanah wa al-Din: Al-Islam, al-Masihiyyah, al-Gharb*. Ed. ke-2. London: Dar al-Saqi, 1993.

_____. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press, 1994.

Arslan, Amir Shakib. *Limadha Taakhkhara al-Muslimun wa Limadha Taqaddama Ghayruhum*. Beirut: Maktabat al-Hayah, 1975.

Assyaukanie, Luthfi. *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: Teater Utan Kayu, 2002.

_____. "Masih Relevankah Fikih Siyasah?: Perspektif Baru Pemikiran Politik Islam". Dalam *Islam, Negara, dan Civil Society: Pemikiran dan Gerakan Islam Kontemporer*, oleh Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. Jakarta: Paramadina, 2005.

Azmeh, Aziz. *al-'Almaniyyah min Manzur Mukhtalaf*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1992.

Azra, Azyumardi. "HM Rasjidi BA: Pembentukan Kementrian Agama dalam Revolusi". Dalam *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik, Seri Khusus Inis Biografi Sosial-Politik; 1*, oleh Azyumardi Azra dan Saiful

Umam. Jakarta: INIS dan PPIM, 1998.

_____. *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Hubungan Antarumat*. Jakarta: Kompas, 2002.

Azra, Azyumardi dan Saiful Umam. *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik, Seri Khusus Inis Biografi Sosial-Politik; 1*. Jakarta: INIS dan PPIM, 1998.

Bachtiar, Harsja W. "The Religion of Java: A Commentary". Dalam *Readings on Islam in Southeast Asia, Social Issues in Southeast Asia*, disunting oleh Ahmad, Ibrahim, Sharon Siddique, dan Hussain Yasmin. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

Baird, Robert M., dan Stuart E. Rosenbaum. *Same-Sex Marriage: The Moral and Legal Debate*. Ed. ke-2. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2004.

Barton, Greg. *The Emergence of Neo-Modernism: a Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968-1980*. Tesis Ph.D., Monash University, 1995.

_____. "Islam, Pancasila and the Middle Path of Tawassuth: The Thought of Achmad Siddiq". Dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, disunting oleh Greg Barton dan Greg Fealy. Victoria: Monash Asia Institute Monash University, 1996.

Barton, Greg dan Greg Fealy. *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Victoria: Monash Asia Institute Monash University, 1996.

Basyaib, Hamid dan Hamid Abidin. *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Prapemilu '99 Sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta: Alvabet, 1999.

Bellah, Robert Neelly. *Beyond Belief; Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970.

Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation*. Den Haag & Bandung: van Hoeve, 1958.

_____. "Decolonization in Indonesia: The Problem of Continuity and Change". *The American Historical Review* 70, no. 4 (Juli 1965).

Boland, B. J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

Bruinessen, Martin van. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1994.

_____. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

Budiman, Arief. *State and Civil Society in Indonesia*. Clayton, Vic.: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.

Budiman, Arief, Barbara Hatley, dan Damien Kingsbury. *Reformasi: Crisis and Change in Indonesia*. Melbourne: Monash Asia Institute, 1999.

Busyairi, Badruzzaman. *Boerhanoeddin Harahap: Pilar Demokrasi*. Jakarta, Indonesia: Bulan Bintang, 1989.

Catholic University of America. *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 13, ed. ke-2. Detroit, Washington, D.C.: Catholic University of America, 2002.

Chalid, Idham. *Islam dan Demokrasi Terpimpin*. Jakarta: Api Islam, 1965.

Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. SCM Cheap edition. London: SCM Press, 1966.

Crawford, Neta C. *Argument and Change in World Politics: Ethics, Decolonization, and Humanitarian Intervention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Crouch, Harold A. *The Politics of Islam in Southeast Asia.* Flinders Asian Studies Lecture 18. Bedford Park, South Australia: Flinders University of South Australia, 1987.

_____. *The Army and Politics in Indonesia*. Edisi revisi. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

Dahl, R. A. *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Daman, Rozikin. *Hukum Tata Negara: Suatu Pengantar*. Jakarta: Grafindo Persada, 1993.

Davis, Gloria. *What is Modern Indonesian Culture?*. Athens: Ohio University, Center for International Studies, 1979.

Dijk, C. van. *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. Den Haag: M. Nijhoff, 1981.

Dijk, Kees van. "Ketakutan Penjajah, 1890-1918: Pan-Islamisme dan Persekongkolan Jerman-India". Dalam *Kekacauan dan Kerusuhan: Tiga Tulisan Tentang Pan-Islamisme Di Hindia-Belanda Timur Pada Akhir Abad Kesembilan Belas Dan Awal Abad Kedua Puluh*, oleh N. J. G. Kaptein. Seri Inis 43. Jakarta: INIS, 2003.

Donohue, John J. dan John L. Esposito. *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1982.

Downs, A. *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper, 1957.

Eck, Diana L. *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*. Boston: Beacon Press, 1993.

Effendi, Djohan. *Progressive Traditionalists: The Emergence of a New Discourse*

in Indonesia's Nahdlatul Ulama During the Addurrahman Wahid Era. Deakin University, 2000.

Effendy, Bahtiar. *Islam and the State in Indonesia*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

Elson, R.E. *Suharto: A Political Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Modern Middle East Series. Austin: University of Texas Press, 1982.

Esposito, John L. *Islam and Politics*. Ed. ke-3. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991.

Esposito, John L. dan John Obert Voll. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996.

Fadjar, A. Malik. *Platform Reformasi Pendidikan dan Pengembangan Sumber Daya Manusia*. Pamulang, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Fatah, Eep Saefulloh. "Partai Semangka, Mangga, dan Mentimun". Dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Prapemilu '99 Sampai Pemilihan Presiden*, oleh Hamid Basyaib dan Hamid Abidin. Jakarta: Alvabet, 1999.

Feith, Herbert. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 1962.

Finch, Susan dan Daniel S. Lev. *Republic of Indonesia Cabinets, 1945-1965*. Ithaca: Cornell University Press, 1965.

Gautama, Candra. *Pers Indonesia Pasca Soeharto: Setelah Tekanan Penguasa Melemah*. Jakarta: Lembaga Studi Pers dan Pembangunan, 1999.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

_____. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.

Gelner, Ernest. *Postmodernism, Reason, and Religion*. London: Routledge, 1992.

Ghazali, Abd Rohim. *Yusril Ihza Mahendra: Sosok Politisi Muda Muslim*. Politik Indonesia Kontemporer. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.

Hamka. *Ajahku: Riwajat Hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama Di Sumatera*. Ed. ke-2. Jakarta: Widjaya, 1958.

_____. *Pengaruh Muhammad 'Abduh di Indonesia: Pidato Diutjapkan Sewaktu Akan Menerima Gelar Doctor Honoris Causa Dari Universitas al-Azhar di Mesir Pada Tgl. 21 Djanuari 1958*. Jakarta: Tintamas, 1961.

_____. *Tanja Djawab*. Jakarta: Bulan Bintang, 1967.

Hanafi, Hassan. *Al-Turath wa al-Tajdid: Mawqifuna min al-Turath al-Qadim*. Ed. ke-4. Beirut: al-Mu'assasah al-Jam'iyah li Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi, 1992.

Hanifah, Abu. *Kedudukan Agama dalam Negara-Negara Modern dan Merdeka*. Yogyakarta: Kementerian Agama R.I., 1948.

Harjanto, Nicolaus Teguh Budi. *Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of Jaringan Islam Liberal*. Tesis Master. Ohio: Ohio University, Political Science, 2003.

Harun, Lukman. *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.

_____. *Muhammadiyah dalam Undang-Undang Pendidikan Nasional*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

Hassan, Mohammad Kamal. *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1980.

Hatta, Mohammad. *Islam, Masjarakat Demokrasi dan Perdamaian*. Jakarta: Tintamas, 1957.

Hefner, Robert W. "Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia". Dalam *Religion, Modernity, and Postmodernity*, disunting oleh David Martin, Paul Heelas, dan Paul Morris. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. "Islam and Nation in the Post-Suharto Era". Dalam *The Politics of Post-Suharto Indonesia*, disunting oleh Adam Schwarz dan Jonathan Paris. New York: Council on Foreign Relations Press. 1999.

_____. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 2000.

_____. *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Hefner, Robert W. dan Patricia Horvatich. *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

Held, David. *Models of Democracy*. Ed. ke-2. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

Hick, John. *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*. London: Macmillan, 1988.

Hooker, Virginia Matheson. *Culture and Society in New Order Indonesia*. South-East Asian Social Science Monographs. Kuala Lumpur; New

York: Oxford University Press, 1993.

_____. "Developing Islamic Argument for Change through 'Liberal Islam'". Dalam *Islamic Perspectives on the New Millennium*, disunting oleh Amin Saikal dan Virginia Matheson Hooker. Iseas Series on Islam. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2004.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Husayni, Idris. *Al-Khilafah al-Mughtasabah: Azmat Tarikh 'Am Azmat Mua'rrikh?*. Beirut: Dar al-Nakhil, 1995.

Imarah, Muhammad. *Al-Islam wa al-'Urubah wa al-'Almaniyyah*. Beirut: Dar al-Wahdah, 1984.

_____. *Al-Islam wa Usul al-Hukm: li 'Ali Abd al-Raziq*. Ed. ke-2. Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyyah li al-Dirasat wa al-Nashr, 1988.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: K. Bazar, 1958.

Jabiri al-, Muhammad 'Abid. *Al-Turath wa al-Hadathah: Dirasat wa al-Munaqasat*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991.

Jackson, Karl D. *Traditional Authority, Islam, and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behavior*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Jamhari dan Fuad Jabali. *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002.

Janda, Kenneth, Jeffrey M. Berry, dan Jerry Goldman. *The Challenge of Democracy: Government in America*. Ed. ke-6. Boston: Houghton Mifflin, 1999.

Kahin, George McTurnan. *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 1952.

_____. "Deliar Noer's Educational Background and His Ties with Hatta and Natsir". Dalam *Begawan Politik: Deliar Noer 75 Tahun*. Jakarta: Panitia Penerbitan Buku 75 Tahun Prof. Dr. Deliar Noer, 2001.

Kaptein, N. J. G. *Kekacauan dan Kerusuhan: Tiga Tulisan Tentang Pan-Islamisme Di Hindia-Belanda Timur Pada Akhir Abad Kesembilan Belas Dan Awal Abad Kedua Puluh*. Seri Inis 43. Jakarta: INIS, 2003.

Khan, Qamar-ud-Din. *The Political Thought of Ibn Taymiyah*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1973.

Khan, Sayyid Ahmad. *Maktubati Sir Sayyid*. Lahore: Majlisi Taraqqi Adab, 1959. Dalam *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, disunting oleh Christian W. Troll. New Delhi: Vikas Publ.

House, 1978.

Khomeini, Ruhollah. *Islamic Government*. Rome: European Islamic Cultural Centre, 1983.

Khoury, Paul. *Al-Turath wa al-Hadathah: Maraji' li Dirasat al-fikr al-'Arabi al-Hadir: Muqaddimah 'Ammah wa Masadir li Istiqsa al-Nitaj al-Fikr al-Hadir*. Beirut: Ma'had al-Inma al-'Arabi, 1983.

Küng, Hans. *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*. London: Collins, 1987.

Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, 1997.

_____. "Agama Berdimensi Banyak, Politik Berdimensi Tunggal". Dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Prapemilu '99 Sampai Pemilihan Presiden*, disunting oleh Hamid Basyaib dan Hamid Abidin. Jakarta: Alvabet, 1999.

Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford University Press, 1998.

Laffan, Michael Francis. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds, Soas/Routledgecurzon Studies on the Middle East*. London; New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Leclerc, Jacques. "Amir Sjarifuddin, Between the State and the Revolution". Dalam *Indonesian Political Biography: In Search of Cross-Cultural Understanding, Monash Papers on Southeast Asia, No. 28*, disunting oleh Angus McIntyre. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University, 1993.

Lev, Daniel S. *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957-1959*. Cornell, N.Y.: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program Dept. of Asian Studies Cornell University, 1966.

_____. *Islamic Courts in Indonesia; a Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Berkeley: University of California Press, 1972.

Lewis, Bernard. *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2004.

Lidlle, R. William. "Modernizing Indonesian Politics". Dalam *Political Participation in Modern Indonesia*, disunting oleh R. William Lidlle dan Donald K. Emmerson. New Haven, Conn.: Yale University Southeast Asia Studies, 1973.

_____. "New Patterns of Islamic Politics in Democratic Indonesia". Dalam *Piety and Pragmatism: Trends in Indonesian Islamic Politics*. Washington: Woodrow Wilson International Center, Asia Special Report No. 10, 2003.

Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan Dalam Konstituante*. Jakarta: Lembaga penelitian, pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1985.

_____. *Membumikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

_____. *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

_____. *Islam dan Politik: Upaya Membingkai Peradaban*. Cirebon: Pustaka Dinamika, 1999.

_____. *Mencari Autentisitas dalam Kegalauan*. Jakarta: PSAP, 2004.

Maarif, Ahmad Syafii, et al. *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta Dalam Amandemen UUD 1945*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Macpherson, C.B. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Madjid, Nurcholish. "The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant Point of View". Dalam *What is Modern Indonesian Culture?*, disunting oleh Gloria Davis. Athens: Ohio University, Center for International Studies, 1979.

_____. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.

_____. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.

_____. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.

_____. *Indonesia Kita*. Jakarta: Universitas Paramadina, 2004.

Madjid, Nurcholish dan Mohamad Roem. *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid-Mohamad Roem*. Ed. ke-2. Jakarta: Djambatan, 2000.

Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i-Islami (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina, 1999.

Mahendra, Yusril Ihza, dan Sabar Sitanggang. *Catatan Kritis dan Percikan Pemikiran Yusril Ihza Mahendra*. Jakarta: Bulan Bintang, 2001.

Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LKIS, 2003.

Mallarangeng, Rizal. *Mendobrak Sentralisme Ekonomi: Indonesia, 1986-1992*. Jakarta: KPG, 2002.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Edisi baru. London: Routledge, 1991.

Mas'oed, Mohtar, S. Rizal Panggabean, dan Muhammad Najib Azca. "Social Resources for Civility and Participation: The Case of Yogyakarta,

Indonesia". Dalam *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*, disunting oleh Robert W. Hefner. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Mawdudi, Abul-Ala. "Political Theory of Islam". Dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, disunting oleh John J. Donohue dan John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1982.

McIntosh, Kenneth dan Marsha McIntosh. *When Religion and Politics Mix: How Matters of Faith Influence Political Policies, Religion and Modern Culture*. Philadelphia, Pa.: Mason Crest Publishers, 2005.

McIntyre, Angus. *Indonesian Political Biography: In Search of Cross-Cultural Understanding*. Monash Papers on Southeast Asia, No. 28. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University, 1993.

McVey, Ruth T. *The Rise of Indonesian Communism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1965.

Mietzner, Marcus. "Nationalism and Islamic Politics: Political Islam in the Post-Suharto Era". Dalam *Reformasi: Crisis and Change in Indonesia*, disunting oleh Arief Budiman, Barbara Hatley, dan Damien Kingsbury. Clayton: Monash Asia Institute, 1999.

Mintaredja, M. Sjafaat. *Masjarakat Islam dan Politik di Indonesia; Renungan Pembaharuan Pemikiran*. Jakarta: Permata, 1971.

_____. *Islam dan Politik: Islam dan Negara di Indonesia*. Ed. ke-2. Jakarta: Septenarius, 1976.

Mubyarto. *Ekonomi Pancasila: Gagasan dan Kemungkinan*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1987.

Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS dan Rahima, 2002.

Mujani, Saiful. *Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post-Suharto Indonesia*. Disertasi Ph.D., Ohio State University, 2003.

Muzadi, Hasyim. *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*. Jakarta: Logos, 1999.

Nafis, Muhamad Wahyuni, et. al. *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Naimy, Nadeem N. *al-Hadathah wa al-Turath*. Beirut: Naufal, 1997.

Nakamura, Mitsuo. "NU's Leadership Crisis and Search for Identity in the Early 1980s: From the 1979 Semarang Congress to the 1984 Situbondo Congress". Dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, disunting oleh Greg Barton dan Greg Fealy. Victoria: Monash

Asia Institute Monash University, 1996.
Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1979.
Natsir, Mohammad. *Capita Selecta*. Bandung: W. van Hoeve, 1954.
_____. *Some Observations Concerning the Role of Islam in National and International Affairs; an Address Originally Made before the Pakistan Institute of World Affairs with Subsequent Elucidatory Additions*. Ithaca: Southeast Asia Program Dept. of Far Eastern Studies Cornell University, 1954.
_____. *Persatuan Agama dengan Negara*. Padang: Jajasan Pendidikan Islam, 1968.
_____. *Islam dan Kristen di Indonesia*. Bandung: Peladjar dan Bulan Sabit, 1969.
_____. *Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah: Kumpulan Karangan*. Jakarta: Girimukti Pasaka, 1988.
_____. *Islam Sebagai Dasar Negara*. Jakarta: DDII, 2000.
_____. *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Media Da'wah, 2001.
Nieuwenhuijze, C. A. O. van. *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia: Five Essays*. Den Haag: W. van Hoeve, 1958.
Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, East Asian Historical Monographs*. New York: Oxford University Press, 1973.
_____. *Administration of Islam in Indonesia*. Ithaca, N.Y: Cornell Modern Indonesia Project, 1978.
_____. "Pendahuluan". Dalam *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam*, oleh Sjafruddin Prawiranegara. Jakarta: Inti Idayu Press, 1986.
_____. *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945-1965*. Jakarta: Grafitipers, 1987.
_____. "Islam dan Politik". Dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Prapemilu '99 Sampai Pemilihan Presiden*, disunting oleh Hamid Basyaib dan Hamid Abidin. Jakarta: Alvabet, 1999.
Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
Panitia 75 Tahun Deliar Noer. *Begawan Politik: Deliar Noer 75 Tahun*. Jakarta: Panitia Penerbitan Buku 75 Tahun Prof. Dr. Deliar Noer, 2001.
Parera, Frans M. dan T. Jakob Koekertis. *Masyarkat versus Negara*. Jakarta: Kompas, 1999.
Pramuko, Yudi. *Yusril Ihza Mahendra, Sang Bintang Cemerlang: Perjuangan Menegakkan Sistem dan Akhlak Berpolitik*. Jakarta: Putera Berdikari

Bangsa, 2000.
Prawiranegara, Sjafruddin. *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam*. Jakarta: Inti Idayu Press, 1986.
Putnam, Robert D., et. al. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
Qasim, As'ad. *Azmat al-Khilafah wa al-Imamah wa atharuha al-Mu'asirah: Ard wa Dirasah*. Beirut: Markaz al-Ghadir lil-Dirasat al-Islamiyah, 1997.
Qutb, Muhammad. *Jahiliyyat al-Qarn al-Ishrın*. Kairo: Maktabat Wahbah, 1964.
Rachman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
_____. "Basis Teologi Persaudaraan Antar-Agama". Dalam *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, disunting oleh Luthfi Assyaukanie. Jakarta: Teater Utan Kayu, 2002.
Rahardjo, M. Dawam. *Esei-Esei Ekonomi Politik*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1983.
_____. *Intelektual, Inteligensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1993.
_____. *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi*. Pasar Minggu, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1999.
_____. *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah Dan Perubahan Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1999.
_____. "Isu-isu Kontemporer Ekonomi Pancasila". Paper yang disajikan pada lokakarya yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Ekonomi Pancasila, Yogyakarta, 6 April 2004.
Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
Rais, M. Amien. *Demokrasi dan Proses Politik*. Seri Prisma. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1986.
_____. *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan, 1987.
_____. *Membangun Politik Adiluhung: Membumikan Tauhid Sosial Menegakkan Amar Ma'ruf Nahi Munkar*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
_____. *Ijtihad dan Terobosan: Esai-Esai Reformasi*. Merak: Larayba, 1999.
_____. "Tidak Ada Negara Islam". Dalam *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid-Mohamad Roem*, oleh Nurcholish Madjid dan Mohamad Roem. Ed. ke-2. Jakarta: Djambatan, 2000.

Ramage, Douglas E. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance, Politics in Asia Series*. New York: Routledge, 1995.

Rasjidi, Mohamad. *Keutamaan Hukum Islam* [tanpa tanggal].

_____. *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholis Madjid Tentang Sekularisasi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.

_____. *Kasus RUU Perkawinan dalam Hubungan Islam dan Kristen*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Rasyid, Daud. *"Pembaruan" Islam dan Orientalisme dalam Sorotan*. Jakarta: Usamah Press, 1993.

Ricklefs, Merle C. "Six Centuries of Islamization in Java". Dalam *Conversion to Islam*, disunting oleh Nehemia Levtzion. New York: Holmes & Meier, 1979.

_____. *A History of Modern Indonesia since C.1200*. Ed. ke-3. Basingstoke: Palgrave, 2001.

Ridha, Rashid. *Al-Khilafah aw al-Imamah al-Uzma*. Kairo: al-Zahra li al-A'lam al-Arabi, 1988.

Roem, Mohamad. *Bunga Rampai dari Sejarah 3*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

Roff, William R. *The Origins of Malay Nationalism*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1967.

Rosidi, Ajip. *Sjafruddin Prawirangegara Lebih Takut Kepada Allah Swt: Sebuah Biografi*. Jakarta: Inti Idayu Press, 1986.

_____. *M. Natsir: Sebuah Biografi*. Jakarta: Girimukti Pasaka, 1990.

Sabrie, Zuffran. *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila: Dialog tentang RUUPA*. Jakarta: Pustaka Antara, 1990.

Saeed, Abdullah. *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation*. Studies in Islamic Law and Society, V. 2. Leiden: E.J. Brill, 1996.

_____. "Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: The Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia". *Journal of Indonesia and the Malay World* 27, no. 79 (1999).

_____. "The Official Ulema and Religious Legitimacy of the Modern Nation State". Dalam *Islam and Political Legitimacy*, disunting oleh Shahram Akbarzadeh dan Abdullah Saeed. New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Samson, Allan. "Religious Belief and Political Action in Indonesian Islamic Modernism". Dalam *Political Participation in Modern Indonesia*, disunting oleh R. William Liddle dan Donald K. Emmerson. New Haven, Conn.: Yale University Southeast Asia Studies, 1973.

Schumpeter, J.A. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. Ed. ke-3. New York: Harper, 1962.

Sekretariat Negara. *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945 – 22 Agustus 1945*. Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1995.

Shiraishi, Takashi. *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926, Asia, East by South*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

Siradj, Said Aqiel. *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratik Kaum Santri*. Ciganjur, Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.

Sjadzali, Munawir. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

_____. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1990.

_____. "Dari Lembah Kemiskinan". Dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, disunting oleh Muhamad Wahyuni Nafis, et. al. Jakarta: Paramadina, 1995.

Soedjatmoko. *Etika Pembebasan: Pilihan Karangan Tentang Agama, Kebudayaan, Sejarah, dan Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES, 1984.

Soekarno dan Panitia Peringatan 100 Tahun Bung Karno. *Bung Karno dan Wacana Islam: Kenangan 100 Tahun Bung Karno*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2001.

Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. New York: Oxford University Press, 2000.

Spencer, Robert. "Can Islam be Secularized and Made Compatible with the Western Pluralistic Framework?". Dalam *Islam Unveiled: Disturbing Questions About the World's Fastest-Growing Faith*, disunting oleh Robert Spencer. San Francisco: Encounter Books, 2002.

Subagiyo, I.N. *Jusuf Wibisono, Karang di Tengah Gelombang*. Jakarta: Gunung Agung, 1980.

Sumargono, Ahmad. "Negara Sekuler, Tanggapan atas Tulisan Denny JA". Dalam *Negara Sekuler: Sebuah Polemik*, disunting oleh Denny J.A., et. al. Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000.

_____. "Sekali Lagi, Soal Sekularisasi dan Politisasi Agama". Dalam *Negara Sekuler: Sebuah Polemik*, disunting oleh Denny J. A., et. al. Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000.

_____. "I Am a Fundamentalist: An Ideological Reflection on the

Challenges Facing the Muslims of Indonesia". Jakarta: Khairul Bayaan Press, 2002.

Sullivan, Andrew. *Same-Sex Marriage, Pro and Con: A Reader*. Edisi revisi dan diperbarui. New York: Vintage Books, 2004.

Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda, Het Kantoor Voor Inlandsche Zaken*. Jakarta: Lembaga penelitian, pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1985.

Suryadinata, Leo. "State and Minority Religion in Contemporary Indonesia: Recent Government Policy Towards Confucianism, Tridharma and Buddhism". Dalam *Nation-State, Identity, and Religion in Southeast Asia*, disunting oleh Tsuneo Ayabe. Singapura: Singapore Society of Asian Studies: Select Books distributor, 1998.

Suseno, Franz Magnis. "Seputar Rencana UU Peradilan Agama". Dalam *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila: Dialog tentang RUUPA*, disunting oleh Zuffran Sabrie. Jakarta: Pustaka Antara, 1990.

Syamsuddin, Nazaruddin. *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*. Jakarta: Grafiti, 1990.

Tahqiq, Nanang. *Freedom of Speech and Literary Expression: A Case Study of "Langit Makin Mendung" by Kipandjikusmin*. Tesis M.A., McGill University, Kanada, 1995.

Tamimi, Azzam. *Islam and Secularism in the Middle East*. London: Hurst & Co., 2000.

Tantawi, M. Sayyid. *Al-Ijtihad fi al-Ahkam al-Shar'iyyah*. Kairo: Dar Nahdat Misr, 1997.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub., 2000.

Troll, Christian W. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Vikas Publ. House, 1978.

U.S. Department of Commerce Office. *Japanese Military Administration in Indonesia*. Washington D.C.: U.S. Department of Commerce Office of Technical Services Joint Publications Research Service, 1963.

Vatikiotis, Michael R. J. *Indonesian Politics under Suharto: Order, Development, and Pressure for Change*. London; New York: Routledge, 1994.

Vatikiotis, P. J. *Islam and the State*. London; New York: Croom Helm, 1987.

_____. *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*. Ed. ke-4. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

Wahib, Ahmad, Johan Effendi, dan Ismed Natsir. *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Jakarta: Lembaga Penelitian,

Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1981.

Wahid, Abdurrahman. "Presiden dan Agama". Dalam *Masyarkat Versus Negara*, disunting oleh Frans M. Parera dan T. Jakob Koekertis. Jakarta: Kompas, 1999.

_____. *Melawan Melalui Lelucon: Kumpulan Kolom Abdurrahman Wahid di Tempo*. Jakarta: Tempo, 2000.

_____. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Ed. ke-2. Depok: Desantara, 2001.

Wahid, Salahuddin. "Negara Sekular No! Negara Islam No!" Dalam *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta Dalam Amandemen UUD 1945*, disunting oleh Ahmad Syafii Maarif, et al. Jakarta: Paramadina, 2001.

Woodward, Mark R. *Toward A New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*. Tempe: Center for Southeast Asian Studies, Arizona State University, 1996.

Yassin, H. B. *Heboh Sastra 1968: Suatu Pertanggunganjawab*. Jakarta: Gunung Agung, 1970.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1983.

ARTIKEL DAN PAPER

Abshar-Abdalla, Ulil. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam." *Kompas*, 18 November 2002.

_____. "The Politics of Islam in a Democratizing Indonesia". Paper disajikan pada konferensi bersama yang disponsori Usindo dan Asia Foundation. Washington D.C., 7 Februari 2002.

Amatillah, M. Sj. Ibnu. *Mungkinkah Negara Indonesia Bersendikan Islam: Analyse*. Semarang: Usaha Taruna, 1950.

Assyaukanie, Luthfi. "Democracy and the Islamic State: Muslim Arguments for Political Change in Indonesia". *The Copenhagen Journal of Asian Studies* 20 (2004).

Azm al-, Sadik Jalal. "Is Islam Secularizable?". *Free Inquiry* 17, no. 4 (Fall 1997).

Bruinessen, Martin van. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia". *South East Asia Research* 10, no. 2 (2002).

Budiman, Arief. "Adi Sasono dan Ekonomi Kerakyatan, Mungkinkah?". *D&R*, Desember 1998.

Cammack, Mark. "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?". *Indonesia* 63 (April 1997).

Christanty, Linda. "Is There a Rainbow in Islam?". *Latitudes* 30 (Juli 2003).

Cipriani, Roberto. "Religiosity, Religious Secularism and Secular Religions". *International Social Science Journal* 46, no. 2 (Juni 1994).

Collier, David dan Steven Levitsky. "Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research". *World Politics* 49, no. 3 (1997).

Cone, Malcolm. "Neo-Modern Islam in Suharto's Indonesia". *New Zealand Journal of Asian Studies* 4, no. 2 (2002): 52-67.

Dobbin, Christine. "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century". *Modern Asian Studies* 8, no. 3 (Juli 1974): 319-356.

Doorn-Harder, Nelly van. "The Indonesian Islamic Debate on a Woman President". *Sojourn* 17, no. 2 (2002).

Effendi, Djohan. "Agama, Apakah Sudah Gagal?". *Kompas*, 20 September 2002.

Engineer, Asghar Ali. "Islam and Secularism". *Secular Perspective*, 1-15 Juni 1999.

Fealy, Greg. "Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia". *Contemporary Southeast Asia* 23, no. 2 (Agustus 2001).

Gabardi, Wayne. "Contemporary Models of Democracy". *Polity* 3, no. 4 (Summer 2001).

Hefner, Robert W. "Global Violence and Indonesian Muslim Politics". *American Anthropologist* 104, no. 3 (September 2002).

_____. "Public Islam and the Problem of Democratization". *Sociology of Religion*, Special Issue, suntingan tamu oleh José Casanova, vol. 62, no. 4 (2001): 491-514.

Hidayat, Komaruddin. "Menimbang Misi Departemen Agama". *Kompas*, 12 Juli 2002.

Ihsan Alief, Mohamad. "Political Islam and Democracy: A Closer Look at the Liberal Muslims". *Asia Program Special Report*, No. 110 (April 2003).

Ismail, Faisal. "Pancasila as the Sole Basis for all Political Parties and for all Muslim Organizations: an Account of Muslims' Responses". *Studia Islamika* 3, no. 4 (1996).

Kholiludin, Tedi. "Salat Bilingual, Haruskah Menjadi Kontroversi?". *Jawa Pos*, 16 Mei 2005.

Kuntowijoyo. "Obyektivikasi, Agenda Reformasi Ideologi". *Kompas*, 13 Juli 1999.

_____. "Obyektivikasi: Memotong Mata Rantai Dikotomi". *Kompas*, 4

Maret 2004.
Lidlle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation". *Journal of Asian Studies* 55, no. 3 (Agustus 1996).
Lidlle, R. William dan Saiful Mujani. "The Islamic Challenge to Democratic Consolidation in Indonesia". Paper tidak diterbitkan.
Maarif, Ahmad Syafii. "Harapan Pada RUU Sisdiknas". *Republika*, 4 Juni 2003.
Marty, Martin E. "Our Religio-Secular World". *Daedalus* 132, Issue 3.
Masudi, Masdar F. "Hubungan Agama dan Negara". *Kompas*, 7 Agustus 2002.
Mazrui, Ali A. "Islamocracy: In Search of a Muslim Path to Democracy". Paper disajikan di 4th Annual CSID Conference, Washington D.C., 16 Mei 2003.
Morrison, Scott. "Almaniya, Laiklik and Democracy in Egypt and Turkey". Dipersiapkan untuk Pertemuan Tahunan American Political Science Association, San Francisco, Kalifornia, 29 Agustus – 2 September 2001.
Mujani, Saiful. "Fenomena PKS". *Jawa Pos*, 4 April 2004.
Mulyadi, Sukidi. *Teologi Inklusif Cak Nur*. Ed. ke-2. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001.
Munhanif, Ali. "Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia: A Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali". *Studia Islamika* 3, no. 1 (1996).
Muzani, Saiful. "Mu'tazila Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community: Intellectual portrait of Harun Nasution". *Studia Islamika* 1, no.1, Jakarta (1994).
Najjar, Fauzi M. "The debate on Islam and Secularism in Egypt". *Arab Studies Quarterly (ASQ)* 18, no. 2 (Spring 1996).
Nurul Huda, Mh. "Mencermati RUU KUB". *Kompas*, 29 Mei 2003.
Nurwahid, Hidayat dan Zulkiflimansyah. "The Justice Party and Democracy: A Journey of a Thousand Miles Starts with a Single Step". *Asia Program Special Report*, No. 110 (April 2003).
Osman, M. Fathi. "Sovereignty of God or Sovereignty of the People?". *Muslim Democrat* 2, no. 1 (Februari 2000).
Qodir, Zuly. "Mengkritisi RUU KUB". *Kompas*, 13 November 2003.
Ricklefs, Merle C. "Islam on the March". Dalam *Australian Financial Review*, 2 September 2005.
_____. "Islamizing Indonesia: Religion and Politics in Singapore's Giant Neighbour". Kuliah umum yang diselenggarakan oleh Asia Research Institute, National University of Singapore, di Asian Civilisations

Museum, 23 September 2004.
Rumadi. "Agama Tanpa Negara". *Kompas*, 4 Februari 2000.
Saeed, Abdullah. "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia". *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations* 8, no. 3 (1997).
_____. "Rethinking Citizenship Rights of Non-Muslims in an Islamic State: Rashid al-Ghannushi's Contribution to the Evolving Debate". *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations* 10, no. 3 (1999).
Samson, Allan. "Islam in Indonesian Politics". *Asian Survey* 8, no. 12 (Desember 1968).
Sardar, Ziauddin. "Can Islam Change?". *New Statesman*, 13 September 2004.
Sasono, Adi. "Ekonomi Kerakyatan dalam Dinamika Perubahan". Paper disajikan pada *International Conference on Network Economy: Toward a Democratization of Economy in Indonesia*, Hotel Shangri-La, Jakarta, Indonesia, 6-7 Desember 1999.
Shepard, William E. "Islam and Ideology: Towards a Typology". *International Journal of Middle East Studies* 19, no. 3 (Agustus 1987).
Suaidy, Mohamad Saleh. "Tjita-Tjita Negara Islam". *Suara Partai Masyumi* 9, no, 4-5/6 (1954).
Sucipto, Hery. "Dilema Relasi Agama dan Negara". *Media Indonesia*, 19 Juli 2002.
Sulastomo. "Islam, Demokrasi, dan Bung Hatta". *Kompas*, 9 Agustus 2002.
Von der Mehden, Fred R. "Marxism and Early Indonesian Islamic Nationalism". *Political Science Quarterly* 73, no. 3 (September 1958).
Wahid, Abdurrahman. "Indonesia's Mild Secularism". *SAIS Review* XXI, no. 2 (Summer-Fall 2001).
_____. "Paham Konghucu dan Agama". *Duta Masyarakat*, 29 Oktober 2001.
Widjojo, S. "Kesaktian Pancasila dalam Tantangan". *Hidup*, No. 10 (5 Maret 1989).
_____. "Peradilan Agama: Antara Negara Agama dan Negara Pancasila". *Hidup*, No. 7, 12 Februari 1989.
Woodward, Mark R. "Indonesia, Islam, and the Prospect for Democracy". *SAIS Review* 21, no. 2 (2001).
Wright, Robin. "An Iranian Luther Shakes the Foundations of Islam". *The Guardian*, 1 Februari 1995.

BROSUR DAN TRANSKRIP

Anggaran Dasar, Anggaran Rumah Tangga, Tafsir Azas, Program Masyumi. Jakarta: Masyumi, 1953.

Centre for Strategic and International Studies (CSIS). *Kliping tentang Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional*. 2 vol. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 1989.

Diskusi JIL. "Bedah Pemikiran Adonis". Transkrip diskusi yang disajikan M. Jadul Maula dan Ulil Abshar-Abdalla, Teater Utan Kayu, 26 Februari 2004.

ICG, Laporan. "Indonesia Backgrounder: How the Jemaah Islamiyah Terrorist Network Operates". International Crisis Group, 11 Desember 2002.

Jaringan Islam Liberal (JIL). "Workshop Jaringan Kampus". Jakarta, 28 Februari – 1 Maret 2005.

Kedutaan Amerika di Jakarta. "Indonesia: Laporan Kebebasan Beragama Internasional 2003". 11 Februari 2004.

Rentjana Dasar, Program dan Struktur Partai Demokrasi Islam Indonesia (PDII). Bandung: Angkasa, 1967.

The Asia Foundation. "Islam and Development in Indonesia". Maret 2005.

Transkrip wawancara Merle C. Ricklef dengan Sjafruddin Prawiranegara, 3 Agustus 1977.

Transkrip wawancara Merle C. Ricklef dengan Nurcholish Madjid, 6 Agustus 1977.

Transkrip wawancara Merle C. Ricklef dengan Mohammad Natsir, 14 Agustus 1977.

Transkrip wawancara Merle C. Ricklef dengan Muhammad Rasjidi, 7 September 1977.

MAJALAH DAN SURATKABAR

Age, The, 04 April 2005; 20 Maret 2005.

Australian, The, 04 April 2005.

Gatra, 7 Desember 1998; 21 Desember 2002; 14 Februari 2003; 26 September 2005.

Hidup, 12 Februari 1989.

Jakarta Post, 24 Desember 2002; 21 September 2005

Jawa Pos, 25 Agustus 2002.

Kompas, 15 Juli 1988; 13 Agustus 1988; 10 Februari 2000; 6 Agustus 2000; 11 Agustus 2000; 27 November 2000; 16 Januari 2001; 17 Januari 2001; 17 Mei 2001; 14 Januari 2002; 13 Februari 2002; 7 April 2002; 16 April 2002; 18 Juli 2002; 8 Agustus 2002; 10 Agustus 2002; 3 Mei 2003; 28 Mei 2003; 12 Agustus 2003; 25 Agustus 2003; 08 September 2003; 13 November 2003; 15 November 2003; 4 Desember 2003; 13 Desember 2003; 6 Mei 2004; 21 September 2005.
Media Indonesia, 14 Juni 2002; 27 Juli 2002; 7 Agustus 2002; 8 Agustus 2002.
New Statesman, 13 September 2004.
New York Times, 18 Maret 2005.
Panjimas, 9-16 Agustus 2000.
Pikiran Rakyat, 08 November 2002; 20 Januari 2003; 21 Juli 2004.
Republika, 10 Mei 2001.
Sinar Harapan, 18 Desember 2002; 21 Februari 2003; 29 Mei 2003.
Star, The, 10 April 2005.
Suara Partai Masyumi, Vol. 9, No, 4-5/6, 1954.
Syir'ah, 20 Juli 2003; Desember 2004.
Tekad, 7-13 Agustus 2000.
Tempo, 25 Agustus 1973; 8 September 1973; 6 Oktober 1973; 15 Desember 1973; 29 Desember 1973; 1 Agustus 1981; 24 Juni 1989; 25 November 2001; 18 Desember 2002; 30 Maret 2003.
Time, 28 Maret 2005.

WAWANCARA DAN PERCAKAPAN

Abu Bakar Ba'asyir, Ketua MMI. Jakarta, 2 Februari 2004.
Ahmad Rivai Hassan, Dosen Universitas Paramadina. Jakarta, Oktober 2001
Al-Chaidar, Pemimpin Darul Islam (DI). Jakarta, 4 Maret 2004.
Amien Abdullah, Intelektual Muslim.Yogyakarta, 24 Februari 2004.
Budhy Munawar Rachman, Intelektual Muslim. Jakarta, 23 Januari 2004.
Dawam Rahardjo, Ketua Muhammadiyah. Jakarta, 28 Januari 2004.
Deliar Noer, Ketua Partai Umat Islam (PUI). Jakarta, 4 Februari 2004.
Djohan Effendi, Intelektual Muslim. Melbourne, 18 November 2004.
Goenawan Mohammad, Esais dan Penyair. Jakarta, 10 Maret 2004.
Hilmy Bakar al-Maskaty, Wakil Ketua FPI. Jakarta, 10 Februari 2004.
Husein Muhammad, Pakar Muslim. Jakarta, 22 Januari 2004.
Ismail Yusanto, Ketua Hizbut Tahrir. Jakarta, 2 Maret 2004.
M. Jadul Maula, Direktur LKiS, Jakarta, 27 September 2001; 5 Maret 2005.

M. Syafi'i Anwar, Pemimpin Redaksi. Melbourne, Desember 2002.
Masdar F. Masudi, Ketua NU. Jakarta, 27 Januari 2004.
Muslim Abdurrahman, Ketua Muhammadiyah. Jakarta, 8 Maret 2004.
Nono Anwar Makarim, Pengacara. Jakarta, 13 Februari 2004.
Nur Mahmudi Ismail, Ketua PKS, Melbourne, 26 September 2003.
Nurcholish Madjid, Intelektual Muslim. Jakarta, Agustus 2001.
Ridwan Saidi, Ketua Partai Masyumi Baru, Jakarta, 12 Desember 2001.
Saiful Mujani, Analis Politik. Jakarta, 26 Februari 2005.
Ulil Abshar-Abdalla, Intelektual Muslim. Jakarta, Januari – Maret 2004; Mei – Juni 2004; dan Februari – Maret 2005.

INDEKS

Abangan, xii, 2-5, 8, 26, 27, 142, 205, 290
'Abduh, Muhammad, 33-34, 39, 47, 49, 69-70, 73, 297
Abdullah, Amin, 188, 198, 219, 222, 258
Abdurrahman Wahid, 23, 30, 131-132, 135, 146, 157, 170, 176, 184-185, 197, 207, 218, 221, 222, 223, 226, 227, 239, 240, 245, 254-255, 279, 289, 296, 298
  Ofisialisasi agama, 202-204
  Tentang ekonomi Islam, 216
  Tentang liberalisme, 211
Abi Sufyan, Mu'awiyah ibn, 40
Abshar-Abdalla, Ulil, xiii, 214, 226, 232, 259-260, 263, 268, 280, 281, 282, 283, 289, 298
Abu Hanifah, 80, 83, 92, 117, 119, 123, 273
Adabiyah, 48-49
Agama minoritas, 200
Agama, ofisialisasi, 195, 198, 200-203
Agama, pengajaran di sekolah umum, 152-155, 207, 232
Agama, pluralisme, 155-158, 182, 185, 187, 209-214, 251, 258, 264-267, 274, 282, 295
Ahmad, Abdullah, 48, 49-50, 63-64
Ahmadiyah, 198, 202, 203, 213, 223-224
Ahmad, Zainal Abidin, 19, 79, 82-83, 89, 94-97, 108, 109-110, 116, 120, 121, 124, 291
Ahmed, Ishtiaq, 14-15, 28
al-Afghani, Jamal al-Din, 33, 34, 47, 49, 58, 68, 73
al-Ghazali, Abu Hamid, 32
Ali, Abdul Mukti, 128, 149-150, 156, 173, 176, 185-186, 264
Ali, Chiragh, 34-35, 67
Ali, Fachry, 7-8, 9-10, 27, 185, 188, 218, 219
al-Imam, 49, 69
Aliran, teori, 291
al-Irsyad, 50
al-Munir, 49-50
al-Raziq, 'Ali 'Abd, 39-40, 67, 68, 86, 297
al-Tahtawi, Rifa'a, 32-34, 38, 297
Amrullah, Abdul Karim, 55, 63, 69, 70
Anshary, Endang Saifuddin, 6
Anshary, Isa, 7
Arkoun, Mohammed, 37-38, 40, 67,

68, 71, 119, 257
Asad, Muhammad, 15, 161
Asas tunggal, 134-137, 197, 241, 253
Asia Foundation, 233, 259, 276, 281
Asy'ari, Hasyim, 135, 184
Ataturk, Mustafa Kamal, 38, 39, 40, 59, 62
Ateisme, 22, 40-41, 55, 135, 213, 226
Awwas, Irfan Suryahadi, 235
Azra, Azyumardi, 186, 188, 201, 219, 222, 223

Ba'asyir, Abu Bakar, 239, 243
Bachtiar, Harsja W., 5, 26
Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), 77-78, 81, 84, 93, 108-109, 115, 117, 196, 290
Bank Muamalat, 216
Bank NUSumma, 216
Basyaib, Hamid, xiii, 262, 277, 281
Batuah, Datuk, 54-55, 71
Bellah, Robert, 13, 190, 212, 220
Bentham, Jeremy, 11
Boland, B.J., 115, 119-120, 196, 222

Central Sarekat Islam (CSI), 53
Centre for Religious and Social Studies (Resist), 258-259
Children of God, 202
Cipriani, Roberto, 23, 30

Dachlan, Ahmad, 51, 288
Dahlan, Mohammad, 80-81, 99
Damaskus, 40
Darul Islam (DI), 28, 82, 83, 98, 116
Demokrasi
akar dalam Islam, 94-97
dan hak-hak perempuan, 110-112, 124
dan kedaulatan Tuhan, 105-107
dan oposisi, 97-99
model-model, 10-15
Demokrasi Agonistik, 13-14
Demokrasi Deliberatif, 13-14
Demokrasi Komunitarian, 13-14
Demokrasi Terpimpin, 93, 97-100, 112, 120, 121, 122, 134, 197
Departemen Agama (Depag), 22, 90-92, 119, 131, 134, 148, 153, 174, 184, 193, 195-200, 222, 223, 225, 233, 292, 294
Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), 112, 236-237
Diponegoro, Pangeran, 5
Diskursus politik Islam, 229-236
Djaelani, Abdul Qodir, 239, 277
Djambek, Muhammad Djamil, 48
Doa dua bahasa, lihat Sembahyang bahasa campuran
Dobbin, Christine, 45, 69

Effendi, Djohan, 176, 183, 184, 198, 200, 202, 205, 213, 218, 223, 224, 226, 251, 272
Effendy, Bahtiar, 7-8, 10, 26, 27, 188, 218, 220
"Ekonomi demokratis", 100
"Ekonomi Pancasila", 162-165, 178, 179
"Ekonomi terpimpin", 100-101, 102-104, 121-122
Engineer, Ali Asghar, 40-41, 68, 257
Esensialis, Non-esensialis, 31, 32, 66

Fadjar, A. Malik, 154, 175
Fatwa, A.M., 252-253, 279

Fealy, Greg, 9, 27, 169, 171
Feith, Herbert, 94, 105, 107, 120, 122
Foucault, Michael, 14
Friedrich Naumann Stiftung, 233, 276
Fullbright Program, 233

Gabardi, Wayne, 13-14, 28
Gabungan Politik Indonesia (GAPI), 76, 78
Geertz, Clifford, xii, 2, 4-6, 8, 9, 26, 118, 291
Gerakan Rakyat Indonesia (Gerindo), 76
Golkar (Golongan Karya), 135, 244, 245, 246

Habermas, Juergen, 14
Habibie, B.J., 132, 253
Hadikusumo, Djarnawi, 128
Haj, pengelolaan, 199-200
Hak-hak perempuan, 110-112, 124, 158-162
Hamka, 19-20, 30, 48, 50, 55, 62-64, 69, 70, 71, 72, 73, 79, 80, 108, 111, 124, 172
Harahap, Burhanuddin, 98, 105, 121
Harun, Lukman, 128-129, 136, 137, 153-154, 171, 175
Hasjim, Wachid, 80, 135
Hassan, A., 55, 56-58, 71, 79
Hassan, Muhammad Kamal, 7, 27, 218
Hatta, Mohammad, 80, 81, 116, 238, 277
Haz, Hamzah, 112, 234, 245, 278
Hefner, Robert W., xiii, 8-9, 27, 275, 276, 280, 284, 287, 297, 298
Held, David, 12-13, 28
Het Kantoor voor Inlandsche Zaken (Kantor untuk Urusan Pribumi), 195, 222
Hidayat, Komaruddin, 188, 199, 208, 219, 223
High politics, 249, 279
Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), 128, 132, 173, 183, 217, 219, 238, 253, 255
Hitler, 76
Hizbullah, 77
Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), 230, 242, 278
Hollands Inlandse School (HIS), 48
Homoseksual, perkawinan, 268-270
Hubungan agama-negara, 29, 39, 59, 87, 89, 114, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 130, 142-155, 168, 173, 174, 181-182, 184, 189, 191, 192, 193, 194, 195-209, 217, 221, 223, 235, 246, 292, 294-295
  Menolak negara Islam, 142-147
  Unifikasi agama dan negara, 38, 84-85, 91, 105, 139, 148-155, 167, 240
  UU Perkawinan, 148-150
Hubungan Kristen dan Muslim, 108
Hurgronje, C. Snouck, 195, 221, 240

Ijtihad, 32, 35, 36-38, 58, 67, 68, 88
Ikhwan al-Muslimin (Persaudaraan Muslim), x, 43, 297
Imam Bonjol, 46
Imam perempuan, 270-271
Indische Sociaal-Democratische Vereeniging (ISDV), 53-54
Indonesia
  Invasi Jepang, 76-77

Perubahan dan reformasi, 45-51
Institut Agama Islam Negeri (IAIN), 132, 183, 184, 185-188, 198, 199-200, 208, 218, 219, 220, 233, 253, 256, 258, 259, 261, 266, 281, 282
Iqbal, Javid, 15
Iqbal, Muhammad, 15, 35-36, 38, 67
Islam
dan komunisme, 51-55
dan nasionalisme, 55-60
dan perubahan politik, 38-45
dan sekularisasi, 189-195, 220
dan sistem ekonomi alternatif, 214-217
rethinking, 58-59, 81
lihat juga Islamofobia Barat
Islam Jama'ah, 202
Islam liberal, gagasan, 257, 260-273
Demokrasi liberal dan sekularisme, 261-264
Kebebasan dan kemerdekaan sipil, 267-273
Pluralisme agama, 264-267
Lihat juga Islam, pemikiran
Islamofobia Barat, 82
Islam, pemikiran, 287-290
Lihat juga Islam liberal, gagasan

Jacub, Ilyas, 60, 76
Jalaluddin, Syekh Tahir, 47, 49
Jama'at Islami, 242
Jami'at Khayr, 50
Jaringan Islam Liberal (JIL), xiii, 259-260, 262, 272, 280, 283, 289
Jassin, Hans Begue, 20
Jemaah Islamiyah (JI), 236, 243, 276
Jepang, kekuatan militer, 76-77
Jong Islamieten Bond (JIB), 110
Josephus, Flavius, 84

Kafir, 43, 52, 157, 176, 213
Kaum Muda, 48-51, 70
Kaum Tua, 48-50
Kebebasan dan Kemerdekaan Sipil, 267-269
Kementerian Urusan Agama, lihat Departemen Agama (Depag)
Khan, Muqtedar, 43, 68
Khan, Sayyid Ahmad, 34, 67
Khatib, Fahmy, 136
Khatib, Syekh Ahmad, 47-48, 51
Khilafah, 38-39, 44, 66, 68, 84-86, 87, 94, 97, 110, 146-147, 230
"Gerakan Khilafat", 61
Isu Khilafah, 60-64
Kongres, 62-63, 72

Khittah 1926, 131, 134, 169-170, 249, 279
Kholiludin, Tedi, 272-273, 284
Klasifikasi modernis-tradisionalis, xii, 6-8
Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI), 210
Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), 202
Konghucu, agama, 155, 193, 197, 198, 200-201, 202-203, 223, 282
Konstituante, 93, 120
Kuntowijoyo, 130, 138, 171, 247-249, 275, 279

Langit Makin Mendung, 20, 29
Laskar Jihad, 237, 243, 276, 284
Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS), 170, 177, 188, 256-257, 258, 280, 283
Liga Demokrasi, 99
Locke, John, 11

"Luther Muslim", 41, 68
Luthfi, Muchtar, 60, 76

Maarif, Ahmad Syafii, 22, 30, 129, 137-138, 140-141, 146, 161, 171, 221, 247, 298
Macpherson, C.B., 10-13, 27, 286, 297
Madjid, Nurcholish, 23, 30, 72, 113, 117, 124, 143, 144, 146, 147, 172, 183-184, 185, 186, 187, 188, 189-191, 192, 198, 207, 211-216, 217, 218, 219, 221, 226, 227, 239, 240, 251, 254, 255, 266, 279, 280
Mahendra, Yusril Ihza, 106, 121, 237, 238-239, 241-243, 277, 278
Mahfudh, Sahal, 131-132, 159, 177
Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi), xi, 5, 6, 7, 77, 78, 79-81, 83, 92, 94, 97, 99, 106, 109, 112, 113, 115, 117, 120, 121-122, 123, 128-129, 132, 136, 143, 144, 145, 147, 170, 172, 183, 236, 237, 238-239, 241-242, 246, 278, 293
Majelis Ulama Indonesia (MUI), 22, 148, 156, 173, 202, 203. 224, 272, 292
Majlis Islam A'laa Indonesia (MIAI), 76, 78, 81, 115
Mangunkusumo, Tjipto, 56
Mannheim, Karl, xii, 10, 27, 285, 297
Marxisme, xii, 12-13, 70
Masudi, Masdar F., 188, 192-194, 198, 204-205, 219, 221, 222
Masyarakat Internasional Kesadaran Kresna, 202
Maula, Jadul, 257, 269-270, 280, 283
Mawdudi, Abul A'la, 14, 42, 43, 68, 146-147, 236, 242
Mazrui, Ali A., 44, 69
Meditasi Transendental, 202
Megawati Soekarnoputri, 8, 112, 154, 161, 234, 244-245
Mill, James, 11
Minangkabau, 46-48, 49, 50, 51, 55, 69, 79
Mintaredja, Mohammad Sjafaat, 128-129, 143, 149-150
Misbach, Haji, 54-55
Miskin, Haji, 46, 69
Model 1, lihat Negara Demokrasi Islam (NDI)
Model 2, lihat Negara Demokrasi Agama (NDA)
Model 3, lihat Negara Demokrasi Liberal (NDL)
Model-model pemerintahan, 2, 4, 10-24, 25, 84, 126, 137, 143, 144, 182, 188, 193, 195, 229, 285, 286, 287, 291, 293-294
Mojokuto, 6
Mubyarto, 162-163, 165, 178
Muhammad, Husein, 271-272, 283
Muhammadiyah, 51, 63, 129-132, 145, 152, 153, 154, 170, 171, 175, 232, 233, 245, 246, 249, 252, 253, 255, 256, 258-259, 266, 278, 279, 288, 298
  Menerima Pancasila, 136-138
Muis, Abdul, 52, 54
Mujani, Saiful, xiii, 9, 27, 219, 261, 279, 281, 282
Mulyadi, Sukidi, 266, 282
Munawar-Rachman, Budhy, 265, 266, 282
Munir, Muhammad, 15
Muslim Jawa, varian, 5-6

"Muslim pribumi", 8
Mustafa Kamal Ataturk, 38-40, 59, 62
Mu'tazilah, 87, 118, 186
Muttaqien, E.Z., 7
Muzadi, Hasyim, 157-158, 176

Nahdlatul Ulama (NU), 8, 23, 80, 81, 99, 112, 121, 128, 130-132, 137, 157, 159, 169, 170, 171, 184-185, 197, 199, 216, 218, 219-220, 221, 222, 224, 245, 249, 255, 256, 258, 269, 278, 279, 281, 289, 293, 298
Menerima Pancasila, 134-136
Bergabung dengan PPP, 170
Najjar, Fauzi M., 39, 67
Nasakom, 134, 170
Nasionalis Islami, 6, 26, 78, 115
Nasionalis sekular, 6, 26, 56, 77-78, 93, 115, 197, 246, 290, 293
Nasution, Harun, 185-186, 188, 219
Natsir, Mohammad, 18, 19, 28-29, 55, 57-58, 60, 64, 73, 78-79, 82, 83, 85-87, 89, 91, 93, 95, 97, 98, 105, 106-108, 109, 112, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 172, 236, 237, 238, 242, 267, 268, 277, 291
Negara Demokrasi Agama (NDA), 16, 21-22, 125-179, 292, 294
Fondasi, 133-142
Hak-hak perempuan, 158-162
Hubungan Agama-Negara, 142-155
Keadilan ekonomi, 162-165
Kebangkitan dan dominasi, 246-247
Kebebasan dan pluralisme agama, 155-158
Keterbatasan, 165-168
Munculnya, 126-133
Pengadilan agama, 150-152, 167
Negara Demokrasi Islam (NDI), 16, 18-20, 24, 75-124, 78, 79, 291-293
Basis ekonomi, 100-104
Eksponen, 19, 78-81, 82, 85, 88-90, 91, 93, 95, 97, 98, 100-101, 107, 111, 117, 123, 124
Fondasi, 81-84
Keterbatasan, 104-112
Naik-turunnya Model 1, 236-237
Penyusutan, 112-113
Negara Demokrasi Liberal (NDL), 16, 22-24, 124, 125, 181-227, 292, 295
Akar intelektual, 182-188
Fondasi, 189-195
Hubungan agama-negara, 195-200
Islam dan sistem ekonomi alternatif, 214-217
Kebebasan dan pluralisme agama, 209-214
Ofisialisasi agama, 200-203
Trajektori, 254-256
Negara Demokrasi Sekular, lihat Negara Demokrasi Liberal
Negara Islam, menolak, 142-147
Noer, Deliar, 6-7, 9, 26, 51, 69, 91, 115, 119, 121, 122, 174, 222, 237, 238-240, 243, 277
Non-esensialis, lihat esensialis
Nurwahid, Hidayat, 251, 252-254, 279

Orde Baru, 3, 7, 9, 21, 27, 30, 81, 126, 127, 128, 130-131, 132, 138, 143, 148, 165, 218, 231, 233, 235, 236, 241, 254, 264, 287, 294
Orde Lama, 127
Osman, Fathi, 43, 68

Pakistan, tradisi politik Islam, 14-15, 28, 36, 43
Pancasila, 21-22, 27, 78, 93, 116, 120, 126-127, 133-139, 142, 143, 151, 154, 165-166, 169, 170, 171, 173, 174, 211, 239, 253, 261, 277, 278, 290, 292, 294
Lihat juga "Ekonomi Pancasila"
Pandji Islam, 57, 58, 79
Pandjikusmin, Ki, 20, 29
Pan-Islam, Pan-Islamisme, 56, 61-62, 72, 75. 230
Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 78, 115, 117
Panji Masyarakat, 19, 116, 144, 177, 187
Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), 156, 174, 202
Parsons, Talcott, 190, 220
Partai Amanat Nasional (PAN), 8, 129, 244, 245, 246-248, 249-253, 274, 279
Partai Bulan Bintang (PBB), 8, 204, 239, 241, 242, 245, 247, 248, 250, 251, 252, 276, 277, 278, 286, 296
Partai Buruh Nasional (PBN), 231
Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP), 8, 170, 234, 244, 245, 246
Partai Demokrasi Islam Indonesia (PDII), 81, 116
Partai Indonesia Raya (Parindra), 76
Partai Katolik, 120, 173
Partai Keadilan (PK), 8, 245, 246, 250-251, 252, 254, 279, 286
Partai Keadilan Sejahtera (PKS), 27, 251, 252, 254, 255, 279, 286
Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), 8, 30, 207, 225, 244, 245, 249-250, 278
Partai Komunis Indonesia (PKI), 5, 54, 98, 120, 231
Partai Masyumi Baru (PMB), 276
Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), 112, 128
Partai Nahdlatul Ulama (Partai NU), 6, 8, 112
Partai Nasionalis Indonesia (PNI), 5, 60, 109, 120, 241
Partai-partai politik Islam, 190-191, 236-243, 276-277
Menentang gagasan, 247-249
Menjadi moderat, 251-254
Penyusutan, 243-246
Partai Persatuan Pembangunan (PPP), 134, 149, 170, 204, 234, 244, 245, 250, 251, 278, 286
bergabung dengan NU, 170
Partai Politik Islam Indonesia Masyumi (PPIM), 276
Partai Rakyat Demokratis (PRD), 231
Partai Sarikat Islam Indonesia (PSII), 76, 109, 112, 115
Partai Solidaritas Pekerja (PSP), 231
Partai Sosialis Indonesia (PSI), 5, 99
Partai Sosialis Pekerja Seluruh Indonesia (PSPSI), 231
Partai Umat Islam (PUI), 238, 276-277
Pemerintahan Revolusioner

Republik Indonesia (PRRI), 80, 98, 112
Pemerintah milik Allah, 29
Pengadilan agama Islam, 91, 132, 148, 150-152, 160, 173, 174, 195
Perang Paderi, 46-48
Permufakatan Perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (PPPKI), 56
Persatuan Muslimin Indonesia (Permi), 60
Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI), 202
Perwalian Umat Buddha Indonesia (Walubi), 156, 202
Perwez, Ghulam Ahmad, 15
Piagam Jakarta, 3, 26, 78, 81, 90, 115, 149, 151, 183, 193, 210, 221, 224, 230, 237-247, 249-251, 261, 262, 274, 278, 286, 292
Piagam Madinah, 192, 212, 248, 250, 251, 279
Prawiranegara, Sjafruddin, 79-80, 82-83, 98, 100, 101-104, 113, 117, 121, 122, 142, 172
Priyayi, 4, 5, 26, 52
Proselitisasi, 108
Pusat Studi Ekonomi Pancasila (PUSTEP), 162, 178, 179

Qodir, Zuly, 208, 225
Qutb, Muhammad, 43, 68
Qutb, Sayyid, 68, 171, 236

Rahardjo, Muhammad Dawam, 130, 132, 141, 163, 164, 167, 171, 176, 178, 179, 184, 188
Rahman, Fazlur, 36, 38, 67
Rais, Amien, 21, 129, 146, 154-155, 171, 172, 175, 178, 245, 246, 247, 278-279
  Menolak negara Islam, 142-144
  Menolak sekularisme, 139-140
Rasjidi, Mohammad, 80, 90, 118, 119, 173, 196, 221, 222, 242
Rasul, Hadji, 48, 77, 79
Ratuprawiranegara, Alamsyah, 137
Reformasi Islam, sejarah, 31-38
Renaisans, 155
Resist, lihat Centre for Religious and Social Studies
Ricklefs, Merle C., xii, 25, 46, 69, 115, 119, 122, 169, 224, 279, 296, 298
Rida, Rashid, 39
Roem, Mohamad, 80, 82, 83, 112, 113, 116-117, 123, 124, 129, 132, 142, 144, 147, 172, 173
Rosjadi, Imron, 80, 81, 99
Rousseau, Jean Jacques, 11
Roy, Muhammad, Yusman, 272
RUU keagamaan, 148, 183, 195, 203-204, 206, 208, 210, 294, 295
RUU Kerukunan Umat Beragama (RUU-KUB), 204, 208, 225, 292, 295
RUU Peradilan Agama (RUU-PA), 142, 150-152, 174
RUU Perkawinan, 142, 148-150, 166, 167, 173, 197
RUU Sistem Pendidikan Nasional (RUU Sisdiknas), 22, 24, 30, 142, 153-155, 175, 204, 206-207, 225, 275, 295

Sadli, Mohammad, 163, 178
Saefuddin, A.M., 112, 234
Salafisme, lihat Wahabisme

Salim, Agus, 52, 54, 55-56, 57, 64, 76, 110-111
Salim, Emil, 162-163, 178
Samanhudi, Haji, 51
Samson, Allan, 6-7, 9, 26
Santri, xi, xii, 2-7, 10, 25, 26, 79, 126-128, 132, 142-143, 147, 156, 183, 184, 188, 189, 192, 197, 205, 217, 221, 233, 235, 237, 239, 242, 249, 272, 280, 286-287, 290-291, 293, 295, 296-297
Sardar, Ziauddin, 31, 66
Sarekat Islam (SI), 51-54, 56, 57, 60, 61, 63, 70, 240, 256, 288
Sasono, Adi, 132, 164, 167, 179
Sekularisasi, 4, 16, 22-23, 40, 140, 141, 148, 150, 167, 181-182, 195, 221, 254, 258, 263-264, 287, 293, 295, 298
  dan Islam, 189-195, 220
  dari dalam, 3-4, 254
  dari luar, 3
Sekularisme, xii, 1, 38-42, 45, 59, 65, 68, 85, 114, 119, 131, 133, 148, 150, 153, 156, 165, 168, 189, 191-192, 194, 217, 221, 232, 235, 275, 295
  dan demokrasi liberal, 261-264
  Menolak, 88-93, 139-142
Sembahyang bahasa campuran, 272-273, 284
Siddiq, Achmad, 131, 132, 135-136, 137, 157, 169
Siddiq, Machfoezh, 131
Sidik Amanat Tableg Vatonah (SATV), 54
Sikh, 200, 201
Siradj, Said Agiel, 188, 191-192, 212, 219, 220, 221
Sistem Perekonomian Indonesia (SPI), 163-164
Sjadzali, Munawir, 132, 137, 145, 151, 159, 172, 173, 177
Sjarifuddin, Amir, 97, 109, 121, 123, 196
Soeharto, x-xi, 3-4, 9, 21, 81, 112, 113, 126-127, 128, 129, 131, 132, 133-134, 136-138, 139, 156, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 183, 195, 197, 200-201, 215, 241, 244, 253, 274, 277, 280, 290, 293, 294
  Pasca-Soeharto, 25, 182, 197, 204, 226, 229-236, 237-239, 242, 246, 248, 250, 253, 255, 262, 264, 273, 274, 295
Soekarno, 23, 28, 29, 39, 55-56, 57-60, 71, 76, 79, 81, 86, 93, 97-99, 100-101, 109, 112, 113, 122, 126, 127, 131, 134, 170, 200, 234, 239, 293
Soekarnoputri, Megawati, lihat Megawati Soekarnoputri
Soroush, Abdolkarim, 41-42, 68
Sosialisme religius, 104
Sukiman, 97, 99, 105, 109, 121
Sultan Agung, 5
Sumargono, Ahmad, 239, 275, 277
Sumatra Thawalib, 49, 55, 60, 256
Sungkar, Abdullah, 236
Surau Jembatan Besi, 48-49
Suseno, Franz Magnis, 152, 174
Syariat, xi, 3, 6, 24, 31, 33, 34, 43, 52, 85, 88, 114, 117-118, 194, 195, 203-205, 210, 221, 224, 225, 230, 234, 235, 242-243, 247, 254, 260, 261, 262, 263, 276, 278, 292, 293, 295

Taymiyyah, Taqi al-Din ibn, 32, 87, 118, 184
Tempo, xi, 19, 29, 149, 173, 174, 178, 187, 218, 219, 224, 281, 282
Teokrasi, 18, 45, 82, 84-85, 88, 94, 114
Thalib, Ja'far Umar, 237, 243, 276
Tipologi, pendekatan terhadap isu agama-politik, 4-10
Tirtoadisurjo, Raden Mas, 52
Tjokroaminoto, H.O.S., 51-52, 54, 56, 61, 63, 70, 287-288
Tradisi politik Islam Pakistan, 14-15
Turki Ottoman, pengaruh di Indonesia, 61-62
Turki, sekularisme, 59

ul-Haq, Mahbub, 165
Umayyad, khilafah, 40, 94
Unifikasi agama dan negara, lihat Hubungan agama-negara
Unitarian, Gereja, 202

Van Dijk, Kees, 61, 72

Wadud, Amina, 271
Wahabi, Wahabisme, 45-46, 69, 297
Wahid, Abdurrahman, lihat Abdurrahman Wahid
Weiss, Leopold, 15
Wibisono, Jusuf, 99, 121
Woodward, Mark R., 8, 10, 27

Yafie, Ali, 131, 132
Yahudi (Yudaisme), 84, 123, 155, 200, 201, 212, 248, 265, 282

LUTHFI ASSYAUKANIE adalah wakil direktur Freedom Institute dan dosen filsafat politik di Universitas Paramadina. Luthfi meraih gelar Ph.D. dari the University of Melbourne, Australia. Tesis Ph.D.-nya, yang sekarang menjadi buku ini, memenangi Chancellor's Prize, sebuah penghargaan tertinggi untuk disertasi terbaik di universitas itu. Tulisannya tersebar di berbagai jurnal internasional, di antaranya *Bijdragen* (Belanda), *Journal of Religion and Society* (Amerika), *Australian Religion Studies Review* (Australia), dan *The Copenhagen Journal of Asian Studies* (Denmark).

"Buku yang sangat bagus ini akan berdampak besar pada pembahasan terkini tentang hubungan antara Islam dan politik di Indonesia. Kekuatan terbesarnya terletak pada karakterisasi inovatif tiga model negara di Indonesia, bukan dua model seperti biasa, yakni negara Islam dan negara sekular. Dengan brilian, Luthfi menggambarkan model ketiga, yang dia sebut Negara Demokrasi Agama, dan dalam proses penggambaran itu dia membantu memperjelas pengertian kita tentang model-model negara di Indonesia."

Profesor R. William Liddle
Ohio State University, Amerika Serikat

"Buku ini adalah karya ilmiah pelopor dari titik pandang empiris sekaligus teoretis. Sejauh pengetahuan saya, inilah upaya sistematis pertama untuk menafsirkan pemikiran politik Muslim Indonesia selama periode waktu yang panjang, sejak pertengahan 1940-an sampai sekarang, dan yang pertama kali berusaha mengembangkan model teoretis pemikiran itu dengan mengategorikan arus-arus pemikiran politik yang berbeda-beda menurut tujuan politik ideal mereka, dan sekaligus dengan menyediakan instrumen untuk analisis lebih jauh. Buku ini ditulis dengan penuh keyakinan dan disampaikan dengan argumen yang sangat kokoh. Ia memberi cahaya baru tentang karakter, substansi, dan arah perjalanan pemikiran politik di Indonesia."

Profesor Robert E. Elson
University of Queensland, Australia

freedom institute
CENTER FOR DEMOCRACY, NATIONALISM, AND MARKET ECONOMY STUDIES

ISBN 978-602-99656-0-5