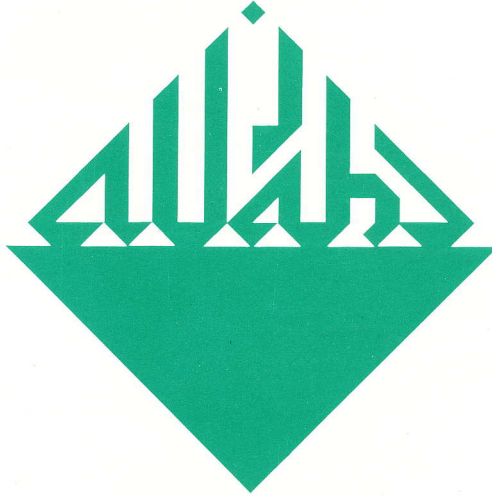


STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 8, Number 2, 2001



THE MAKING OF ISLAMIC POLITICAL TRADITION
IN THE MALAY WORLD
Jajat Burhanudin

SHATTĀRIYYAH TRADITION IN WEST JAVA:
THE CASE OF PAMIJAHAN
Tommy Christomy

NETWORKS OF THE *ULAMA* IN THE HARAMAYN:
CONNECTIONS IN THE INDIAN OCEAN REGION
Azyumardi Azra

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 8, no. 2, 2001

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (IAIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Melbourne University)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Chloe J. Olliver

ARABIC LANGUAGE ADVISORS

Nursamad
Husni Thamrin

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal.

Civil Islam atau *Uncivil State*?

Masalah Demokratisasi dalam Masyarakat Muslim

Robert W. Hefner, *Civil Islam. Muslim and Democratization in Indonesia* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 2000.

Saiful Mujani

Abstract: *Hefner, in his book entitled Civil Islam, proposes Indonesia as a relevant case in the debate among students of Muslim society and democracy as to whether Islam is inimical to democracy. He argues that Indonesian Muslims are more likely to support a democratic political system because civil Islam, that is a set of beliefs within the Muslim community that supports the separation of religious and political authority, pluralism and tolerance of fellow (non-Muslim) citizens and their beliefs, is persistent. From a political culture approach to democracy, this culture is crucial for the emergence and consolidation of democracy. I, however, believe that this book overstates the significance of civil Islam in the case of Indonesia, and cannot explain the fact that democracy is a rare phenomenon in the Muslim world, including in Indonesian history.*

It is true that Islam was brought to the archipelago by traders and preachers rather than by military expansion, and that these traders constituted a community relatively autonomous of the state. Hefner highlights some Muslim kingdoms or sultanates, especially in Buton, in which Muslim traders played a significant role in the selection of the sultanate. He believes that this participation constituted a "plurocentric polity" which indicates a precedence of civil Islam. I argue that this polity was a deviant case as the majority of kingdoms or sultanates in the pre-colonial Archipelago were more familiar with the unity of religion and state. Hefner also notes the emergence of an autonomous Muslim community, i.e. Pesantren, or Islamic schools. This community could have grown to be important for a stronger civil Islam, but Hefner himself found that the culture that grew within the Pesantren was not civil Islam, but rather a

dependent and hierarchical pattern of loyalty of community members to the leader, i.e. the kyai or Islamic teacher. This loyalty was almost absolute.

A more significant emergence of civil Islam in Indonesia occurred in the early twentieth century when the "Islamic Union" (Sjarekat Islam) and Muhammadiyah were established by Muslims in the context of Dutch rule. The former was established to accommodate and articulate Muslim political interests. The latter was mainly concerned with providing education and social services for Muslims, especially in urban areas. However, internal strife within the Sjarekat, and the involvement of Muhammadiyah in the modernist movement that supported the establishment of an "Islamic state", a polity based on Islamic law or shari'ah, weakened their potential for achieving civil Islam. Hefner also restates the failure of constitutional democracy in the early period of Indonesian independence. Muslims, the Nationalists, and the Communists significantly contributed to the failure of constitutional democracy because their ideological strife, that is the pro-Islamic state versus pro-secular state debate, led to a deadlock in the process of achieving consensus regarding the constitution. This failure of democracy was followed by the emergence of Sukarno's authoritarian regime, and by severe ideological and class conflict between the Communist and the Muslim-backed military.

Suharto secured the national leadership and established and consolidated another, stronger, authoritarian form of government. The repressive government, especially from the late 1960s through 1997, constrained horizontal conflict. The fall of Suharto in 1998, followed by the opening up of democracy, has provided a test for the importance of civil Islam. However, an uncivil face of society, in which religious and communal conflict and social disorder has occurred, has emerged. Students of Indonesian politics may thus question whether civil Islam exists in Indonesia to any significant extent.

However, Hefner largely emphasizes the interaction of an uncivil state and conservative Islam or rezimist Islam to explain the horizontal conflict and social disorder in contemporary Indonesia. This argument has in fact analytically undermined the importance of civil Islam in the process of democratization, which is the core thesis of this book. Like many younger scholars of Muslim society, Hefner at least implicitly overemphasizes the positive views of Muslims in regards to democratic politics, and when faced with the fact that democracy is a rare phenomenon in the Muslim world, he turns to other factors such as colonialism, local history, the state, or social-economic factors to provide reasons for this reality.

Civil Islam atau *Uncivil State*?

Masalah Demokratisasi dalam Masyarakat Muslim

Robert W. Hefner, *Civil Islam. Muslim and Democratization in Indonesia* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 2000.

Saiful Mujani

خلاصة: ذكر هيفنير (Hefner) في كتابه *Civil Islam* إمكانية إندونيسيا أن تكون دراسة الحالة الملائمة للجدل الذي يدور بين الباحثين في المجتمع الإسلامي والديموقراطية، ويدور الجدل حول سؤال: "هل الإسلام يخالف الديمقراطية؟". واحتج هيفنير أن المسلمين الإندونيسيين يدافعون عن نظام السياسة الديمقراطية، وأكد ذلك قائلاً بأن التعاليم الإسلامية تعترف باختلاف الأديان والحكومة السياسية والتعددية والأخوة الوطنية بغير المسلمين.

ويعتبر مثل هذا الرأي من منظور سياسي وحضاري مهما للغاية لنشأة الديمقراطية ومثانتها.

ويتأكد الباحث بأن هذا الكتاب كثيرا ما يبحث في مجتمع الإسلام المدني في حالة إندونيسيا، بينما لم يقدر الباحث على بيان أن الديمقراطية لم تظهر كثيرا في العالم الإسلامي ولا تخلو هذه الظاهرة في تاريخ إندونيسيا.

إن الإسلام انتشر بإندونيسيا بوساطة التجارة والدعوة وليس عن طريق الحملة العسكرية، والتجار الذين جاءوا بالإسلام شكلوا المجتمع المستقل عن الدولة، وأكد ذلك هيفنير بالبيان أن بعض الممالك الإسلامية وعلى رأسهم في بتان (Buton) لعبوا دورا هاما في انتخاب الملوك فيها. ويعتقد هيفنير أن هذا الدور دليل على ظهور مجتمع الإسلام المدني، بينما ذكر الباحث أن هذه الحكومة تختلف عن الحالة في معظم الممالك أو السلطنات قبل مجئ المستعمرين في الأرخبيل حيث إن الممالك قبل الاستعمار اعترفت بالاتحاد بين الدين والدولة. وأتى هيفنير بالمثال عن نشأة المجتمع الإسلامي المستقل وهو المعهد التقليدي (*pesantren*) حيث قال إن هذا المجتمع بذور لنشأة مجتمع الإسلام المدني القوي، ولكنه ذهب إلى أن الحضارة التي تجري فيه ليس حضارة مدنية بل مجرد ولاء

المجتمع بالرئيس أو ولاء الطلبة بمدرسهم. والجدير بالذكر أن مثل هذا الولاء يكاد يكون واجبا على كل طالب.

ومن الملاحظ أن أهم مجتمع الإسلام المدني بإندونيسيا هو الذي نشأ في أوائل القرن العشرين، وذلك يتمثل في مثول منظمة Syarekat Islam (اتحاد المسلمين) ومنظمة المحمدية في عصر الاستعمار الهولندي، واستهدف تنظيم منظمة اتحاد المسلمين للإجابة بمهام سياسة المسلمين وبيئاتها، وأما المحمدية فالهدف منها العناية بتربية المسلمين وخدمتهم وعلى رأسهم المسلمون الذين يعيشون في المدن. والجدير بالذكر أن محاولات اتحاد المسلمين على نشأة الدولة الإسلامية (دولة تقوم على أساس الشريعة الإسلامية) ومحاولات المحمدية عليها عن طريق تدخلها في الحركات العصرية هي التي تضعف إمكانية المنظمين للحصول على مجتمع الإسلام المدني. وذكر هيفنير في كتابه أن فشل الديمقراطية في أوائل عصر استقلال إندونيسيا يرجع إلى المسلمين والعلمانيين من القوميين والشيوعيين، وذلك بمحاولاتهم لإضافة عقيدة كل في الأسس الدولية. وترتب على ذلك مثول الجدل بينهم والذي انتهى بالتوقف في الحصول على الإجماع عن الأسس الديمقراطية، وتلا فشل الديمقراطية ظهور حكومة سوكرنو (Soekarno) ومثول الخلاف الإيديولوجي بين الشيوعيين والمسلمين الذين دافعهم رجال الشرطة.

وانتقلت الحكومة من رئاسة سوكرنو إلى سوهرتو (Soeharto) الذي نظم دولة أقوى من قبل وبشكل فاشستي. ولكن مع ذلك، إن السماحة الدينية شاعت وذاعت تحت حكومته. وانتهى المطاف بحكومة سوهرتو، وفي مقدمتها من السنة الستينات إلى ١٩٩٧م إلى النزاع بين رجال الحكومة وبين الشعب. وبعد نزول سوهرتو من سلطته كان الباب للديموقراطية مفتوحا على مصراعيه والذي فسح للمسلمين مجالاً لتشكيل مجتمع الإسلام المدني. ونتيجة ذلك أن المجتمع المدني واجه الخلاف الإيديولوجي والنزاع الاجتماعي اللذين ينتهيان بالقلق الاجتماعي، ومن أجل ذلك، يتساءل الباحثون في السياسة الإندونيسية عن مدى أهمية مجتمع الإسلام المدني بإندونيسيا.

وخلاصة القول، إن هيفنير كثيرا ما يذكر التفاعل الذي حدث بين الدولة اللامدنية وبين المسلمين الذين يقاومون للتغير، وأتي بذلك لبيان النزاع الواقع بين الحكومة والشعب والاضطراب الاجتماعي بإندونيسيا في العصر الراهن. وإذا أنعمنا النظر إلى هذا الرأي فإننا نرى أنه يستخف واقعية أهمية مجتمع الإسلام المدني في عملية الديمقراطية، الأمر الذي يكون بحثا رئيسيا في هذا الكتاب. ومن الملاحظ أن هيفنير - كغيره من الباحثين في المجتمع الإسلامي - رأي أن ثمة جانبا إيجابيا في التعاليم الإسلامية التي تلقي بالا للديموقراطية، وذلك علاوة على أنه ألفت نظره إلى العوامل الأخرى كالأستعمار والتاريخ المحلي والاقتصاد الاجتماعي عندما يري أن الديمقراطية لم تشع في معظم بلاد المسلمين.

Konteks Teoritik

Pertanyaan klise, tapi tetap menarik didiskusikan, adalah apakah Islam, sebagai doktrin, penafsiran atas doktrin tersebut dalam proses sejarah, atau pelembagaan terhadap tafsiran tersebut, mendukung, netral, atau menghambat demokrasi sebagai nilai-nilai maupun lembaga politik. Dalam studi demokrasi, pertanyaan semacam ini punya tradisi yang sudah cukup panjang, setidaknya dikembangkan oleh ilmuwan-ilmuwan sosial sejak demokrasi diujicobakan dalam masyarakat atau negara-bangsa baru di luar peradaban Barat modern.

Pada tahun 50-an dan kemudian 60-an, salah satu varian dari teori modernisasi menekankan pentingnya kultur politik dalam hubungannya dengan tipe rezim dan dengan stabilitas demokrasi. Karya Almond dan Verba, *Civic Culture*, boleh disebut sebagai eksemplar dari program riset masalah kultur politik dan demokrasi ini. Panasnya suasana Perang Dingin pada waktu itu, dan kuatnya retorika teori-teori Dependensia, riset program kultur politik hampir dilupakan orang. Tapi berakhirnya Perang Dingin dengan bangkrutnya negara-negara Komunis, semakin menyebarnya demokrasi di negara-negara non-Barat, yang disertai memudarnya retorika teoretisi Dependensia, terutama mulai pada tahun 80-an, membuat program riset ini terbangun dari tidurnya. Inglehart misalnya muncul dengan tulisan "The Renaissance of Political Culture" (1988). Meneruskan program riset Almond dan Verba, Inglehart secara lebih sistematis menunjukkan bagaimana pentingnya budaya politik bagi stabilnya demokrasi.

Klaim semacam ini diperkuat oleh *Making Democracy Work* (1993) dari Putnam, dan meluasnya perhatian ilmuwan sosial terhadap civil society dalam hubungannya dengan gerakan demokrasi di Eropa Timur. Menguatnya kecenderungan ini dalam studi demokrasi telah mendorong Inglehart (1997) untuk mengikrarkan *bringing the people back in* untuk menjelaskan variasi dalam demokrasi di planet ini. "People" yang dimaksud di sini terutama adalah kultur politiknya, yakni orientasi warga negara terhadap objek politik, termasuk orientasi positif terhadap demokrasi sebagai nilai-nilai dan sebagai lembaga politik. Secara lebih khusus studi komparatif Inglehart menunjukkan pentingnya *interpersonal trust* di masyarakat terhadap stabilnya demokrasi.

Kecenderungan ini membuat *Democracy in America* de Taquevelle kembali menjadi sangat penting dan mengilhami karya-karya keserjanaan sekarang dalam masalah ini. Untuk kepentingan perban-

dingan antara peradaban dalam hubungannya dengan demokrasi ini, karya Bendix dari tradisi Weberian, *King or People* (1978), menekankan pentingnya peradaban dalam hubungannya dengan tipe negara dan rezim yang dibentuk. Begitu kuatnya kecenderungan kembalinya pendekatan kultural ini, Lipset (1994), yang mengembangkan varian lain dari teori modernisasi, yang lebih menekankan pada aspek sosial ekonomi, sekarang harus memasukan faktor kultural ini ke dalam analisisnya tentang demokrasi di dunia.

Di kalangan ahli Islam dan Kawasan Muslim di dunia, terutama kawasan Timur Tengah, Bernard Lewis (1993, 1988) dan Elie Kedourie (1994) di antaranya, melihat secara lebih telanjang bagaimana pentingnya Islam sebagai kultur politik membentuk institusi dan perilaku politik non-demokratik di Dunia Arab. Generasi yang lebih muda, terutama Esposito dan Voll (1996) membantah klaim ini. Mereka, sebaliknya, mengklaim bahwa Islam punya nilai-nilai yang kondusif dengan demokrasi, di samping juga ada nilai-nilai yang lebih pas dengan sistem politik non-demokrasi. Pertanyaannya kemudian, kenapa politik non-demokrasi dominan di dunia Muslim dalam rentang sejarah yang panjang dan dalam rentang ruang yang luas dari Timur di Asia Tenggara, Asia Tengah atau negara-negara bekas Uni Soviet, sampai Barat, di Moroko, kalau memang di dalam masyarakat Muslim ada nilai-nilai demokratis secara signifikan? Atau, apakah nilai-nilai politik demokratis itu tidak penting dibanding faktor lain dalam membentuk sebuah rezim demokratis?¹

Esposito dan Voll percaya bahwa kultur, dalam hal ini nilai-nilai Islam, penting untuk membentuk suatu politik, termasuk politik demokrasi. Tapi ketika yang muncul dalam sebagian besar masyarakat Muslim tersebut bukan demokrasi, tapi sultanisme, otoritarianisme, atau kerajaan, maka penjelasannya dicari dari sisi lain, misalnya konteks sejarah yang spesifik, faktor internasional atau perang antar negara, atau struktur sosial-ekonomi, bukan kultur politik, dan lebih spesifik lagi bukan kultur politik Islam. Dengan argumen seperti ini, apa yang sedang dikatakan sebenarnya adalah bahwa kultur politik kalah penting dibanding faktor-faktor lain tadi.

Hefner dalam *Civil Islam* yang saya diskusikan ini pada dasarnya memasuki wilayah perdebatan tersebut lewat pendekatan dan imajinasi sosiologis-historisnya dengan Indonesia sebagai kasus utamanya. Argumen utama Hefner adalah bahwa Islam punya benih-benih kultural yang dapat mendorong tumbuhnya politik demokrasi di dunia Muslim, tapi benih-benih kultural ini membutuhkan negara

atau elite negara beradab untuk membuatnya tumbuh menjadi kekuatan yang positif bagi demokrasi. Di sini Hefner memasang dua perspektif atau pendekatan sekaligus untuk menjaring kemungkinan dapat tumbuhnya demokrasi dalam negara-bangsa Muslim: pendekatan yang berpusat pada kultur atau masyarakat dan pendekatan yang berpusat pada negara. Untuk yang pertama, argumen-argumen yang menekankan pentingnya *civil society* atau *civic association* ala Tocqueville cs. menjadi dominan. Ketika argumen ini dirasakan tidak pas untuk menjelaskan hambatan-hambatan tumbuhnya demokrasi dari masyarakat Muslim sebagai kekuatan kultural seperti Indonesia, maka Hefner berpaling ke argumen statis, terutama mengikuti Peter Evans (1996), yang memang dikenal tidak percaya pada pendekatan kultural untuk menjelaskan berhasil atau munculnya demokrasi di sebuah negara.² Apa implikasi teoretis penggunaan dua pendekatan yang pada dasarnya berbeda ini akan saya diskusikan pada bagian akhir dalam kupasan ini. Sebelum ke situ saya akan mendiskusikan bagian-bagian yang lebih detil yang saya anggap penting untuk mendukung secara historis argumen utama Hefner tersebut.

Preseden-Preseden Civil Islam

Pertama-tama Hefner menggali akar-akar historis Islam untuk menemukan di dalamnya semacam *preseden* kultur demokrasi atau civic culture. Sejarah, bukan sekedar tumpukan fakta, tapi juga tafsiran terhadapnya. Karena fakta sejarah adalah fakta sebagaimana ditafsirkan, tidak heran kalau tafsiran atas fakta tersebut tidaklah homogen. Hampir selalu ada tafsir dan *counter*-tafsir.

Mengenai preseden kultur demokrasi dalam sejarah Islam, Hefner telah memilih satu varian dari penafsiran atas sejarah Islam yang berkembang di antara intelektual dan aktivis Muslim, yakni penafsiran bahwa sejarah dan peradaban Islam mempunyai benih-benih kultural bagi demokrasi. Pilihan ini sah saja adanya, sebab di dalam komunitas Islam sendiri, keyakinan seperti ini ada, walaupun tidak mudah mengetahuinya seberapa besar varian Muslim demokrat ini. Di kalangan aktivis dan intelektual Muslim, “tafsiran demokratis” atas tradisi Islam tumbuh beriringan dengan merebaknya eksperimen demokrasi di negara-negara baru di dunia Muslim terutama sejak tahun 50-an, dan bersamaan dengan meluasnya interaksi kultural dan intelektual kaum Muslim dan masyarakat Barat yang telah lebih dahulu bereksperimen dengan demokrasi.

Dalam buku ini Hefner mendeskripsikan bagaimana “penafsir-penafsir demokrat” Muslim ini menafsirkan warisan kultural Islam mereka. Di Indonesia sekarang, penafsir demokrat yang dijadikan acuan utama Hefner adalah Nurcholish Madjid, yang sangat gigih dengan ide-ide tentang pentingnya “tradisi peradaban Islam” dalam hubungannya dengan kepentingan masyarakat Indonesia membangun politik demokratis. Selain Nurcholish, Abdurrahman Wahid juga gigih dengan pembelaannya terhadap demokrasi dan faham kebangsaan dalam konteks pluralisme bangsa Indonesia, di mana semua keyakinannya ini dipercaya berakar dalam tradisi Islam.

Nurcholish sendiri banyak ditolong oleh karya-karya kesarjanaan Barat modern, terutama *The Venture of Islam* Hodgson dan *Beyond Belief* Bellah dalam menafsirkan secara modern warisan peradaban Islam tersebut. Bagi Bellah, seperti berulang-ulang dikutip Nurcholish, Islam terlalu modern untuk zamannya sehingga kelembagaan sosial dan politik yang ada pada waktu itu, yang belum modern, tidak sanggup menopang nilai-nilai Islam yang modern tersebut. Tiadanya lembaga yang *compatibale* dengan Islam yang modern itulah yang membuat Islam ambruk dalam sejarah peradabannya kemudian.

Keyakinan semacam ini dielaborasi Hefner, terutama untuk pembaca, sarjana, atau pengambil kebijakan di masyarakat Barat yang masih yakin bahwa Islam menghambat tumbuh-berkembangnya demokrasi di dunia Muslim. Dalam hal ini Hefner berhasil menjadi “penyambung lidah” intelektual Muslim demokrat Indonesia seperti Nurcholish dan Abdurrahman Wahid ini. Kalau ini tujuan utama penulisan buku ini, sebagaimana secara cukup terbuka diungkapkan Hefner sendiri di awal buku ini, saya kira Hefner telah mencapai sebagian besar dari tujuannya tersebut.

Bergerak dari keyakinan akan pentingnya pemisahan relatif antara wilayah politik dan agama, sebagaimana dikenal dan dihargai dalam peradaban manusia modern, Hefner percaya bahwa otoritas Islam dalam sejarahnya, yakni ulama, tidak sepenuhnya berada dalam wilayah kekuasaan. Ada preseden, yang bagi Hefner signifikan, tentang kekuatan-kekuatan sosial-keagamaan yang otonom dari pengaruh negara (h. 7). Tapi, Hefner tidak cukup tebal menggambarkan masalah yang penting ini pada masa klasik Islam atau pada puncak kemajuan peradaban Islam. Pertanyaannya kemudian, seberapa besar otonomi ulama ini, dan seberapa besar dampaknya terhadap pelaksanaan kekuasaan?

Kalau masa klasik dari sejarah politik Islam dicermati, lepas dari

pluralisme dan kompleksitas yang merupakan karakteristik umum dari setiap polity, saya tidak banyak melihat preseden civil Islam. Apa yang nampak kuat dari masa ini adalah begitu kuatnya *personal rulership* yang dibangun atas dasar karisma Nabi atau Sahabat. Krisis yang dihadapi umat Islam dalam sejarahnya yang paling awal mengindikasikan hal itu. Apa yang terjadi sepeninggalan Rasulullah pertama-tama adalah krisis kepemimpinan yang meliputi kepemimpinan agama dan politik sekaligus, bukan krisis perlawanan untuk membuat otoritas agama berpisah dari politik. Empat Sahabat Nabi, seperti halnya Nabi, adalah pemimpin-pemimpin yang mencakup dua wilayah tersebut. Jadi, otonomi otoritas keagamaan dari kekuasaan itu sebenarnya tidak ada presedennya kalau merujuk pada masa awal Islam yang merupakan sumber nilai politik penting bagi umat. Tentu saja banyak aktivis dan intelektual Muslim pro-demokrasi dan pro-modernisme sekarang “mendemokrasikan” atau “memodernkan” Madinah, atau “mendemokratkan” Nabi dan para Sahabat itu. Tapi, bagi saya, itu lebih sebagai “strategi” Muslim demokrat dari pada fakta sejarah Islam.

Fakta sejarah sederhana yang sering diabaikan para strategis Muslim demokrat adalah bahwa sebagian besar peralihan kekuasaan politik di awal sejarah Islam pasca Nabi berlangsung dengan kekerasan. Selain Abu Bakar, tiga sahabat utama Nabi (Umar, Usman, dan Ali) yang menjadi pemimpin umat Islam waktu itu mengakhiri kekuasaannya karena mereka dibunuh, bukan karena musyawarah atau konsensus sesama elite, apalagi seluruh anggota jama’ah.

Hefner mencatat bahwa diferensiasi struktural antara wilayah kekuasaan dan agama itu terjadi dalam sejarah umat yang kemudian, ketika Islam sudah menyebar luas dan berinteraksi dengan masyarakat yang lebih kompleks. Namun ingin saya katakan, diferensiasi struktural itu bukan refleksi dari tradisi Islam awal yang biasa dirujuk sebagai sumber nilai utama bagi umat Islam, apakah itu kelompok demokrat ataupun konservatif. Karena itu, pemisahan wilayah otoritas ulama dan penguasa atau negara bukanlah hal yang *inherent* dalam tradisi Islam.

Lebih dari itu, otonomi ulama dari negara dalam tradisi Islam ini, walaupun ada, bukanlah kecenderungan umum yang menentukan bangunan politik umat. Pada zaman keemasan peradaban Islam misalnya, memang ada semacam perlawanan dari Ulama, yang terkenal misalnya Ahmad Ibn Hambal atau ulama-ulama Ahlul Hadis, terhadap penguasa dan ulama Istana Baghdad karena penguasa di

Baghdad dianggap telah menyimpang dari kemurnian ajaran Islam. Kalau dicermati, substansi dari kritik ulama Ahlul Hadis ini adalah tekanan pada mendesaknya agar kembali pada kemurnian Islam seperti yang mereka yakini. Dibanding pemikiran yang berkembang di kalangan ulama Istana waktu itu, pemikiran Ahlul Hadis ini jauh lebih sederhana, merefleksikan kesederhanaan jazirah Arabia ketika itu.

Pemikiran-pemikiran keislaman yang merefleksikan peradaban manusia yang maju untuk ukuran waktu itu, yang menekankan pada kebebasan, otonomi akal, dan toleransi, yang bagi kita sekarang mungkin dianggap sebagai kultur demokrasi, tumbuh di kalangan ulama Istana, atau ulama yang dekat istana, misalnya ulama-ulama Mu'tazilah pada masa Khalifah al-Ma'mun. Mereka ini tidak otonom, melainkan bagian dari kekuasaan. Tapi, substansi pemikiran mereka bisa disebut mengandung benih-benih yang dituntut *civility*. Karena begitu dekatnya ulama ini dengan istana, sampai-sampai, tragisnya, teologi Mu'tazilah itu sendiri dipaksakan agar diterima oleh ulama-ulama lain yang tak sefaham.

Di samping itu, banyak sufi yang cenderung otonom dari negara, tapi otonomi mereka pada masa periode kejayaan Islam tidak bisa difahami sebagai preseden bagi *civic community* dalam Islam sebab substansi dari otonomi mereka adalah asketisme untuk dunia lain, bukan dunia ini, dan karena itu tidak ada *civic engagement* yang signifikan di dalamnya. Dalam perkembangannya kemudian, ketika Islam mulai memasuki zaman kemunduran dan datangnya kekuatan kolonial dari Barat di dunia Islam, memang muncul di sana-sini tarekat-tarekat yang aktif menentang penguasa kolonial yang kafir. Karena itu, kalau boleh berbicara tentang kecenderungan umum, bukan keadaan mutlak, dari sejarah Islam yang panjang dan kompleks itu, yang mengemuka adalah bukan fenomena otonomi ulama dari negara, tapi fenomena terintegrasinya ulama ke dalam negara. Di setiap periode sejarah Islam, perlawanan dari kelompok ulama atas negara memang kadang-kadang muncul, tapi ini bukan pola umum dari hubungan antara kedua wilayah itu.

Hal ini, saya kira, terlihat juga dalam sejarah Islam Nusantara dan kemudian Indonesia. Sejarah awal Islam Nusantara bisa dianggap unik karena Islam sampai di kawasan ini tidak melalui ekspansi politik, tapi melauai perdagangan dan dakwah. Tapi perkembangan Muslim di Nusantara kemudian menunjukkan kecenderungan umum bahwa pada akhirnya Islam masuk ke wilayah negara sampai kemudian

kekuatan kolonial Eropa mengambil alih pusat-pusat kekuasaan. Ini tidak berarti integrasi agama dan negara berlangsung secara sempurna, tapi kedekatan, kalau bukan kemenyatuan, otoritas agama dan negara, bukanlah kecenderungan pinggiran, melainkan kecenderungan utama pada masa pre-kolonial Nusantara.

Keraguan saya terhadap preseden civil Islam dalam sejarah pra-moderen dan pra-kolonial Nusantara seperti yang hendak diungkapkan Hefner dalam buku ini sebenarnya cukup tergambar dalam buku ini. Ketika Islam menguat dan mengambil alih kekuasaan secara bertahap di pesisiran Jawa, maka perkembangan selanjutnya adalah konflik dan peperangan antara kerajaan Islam Pesisir dan Kerajaan Hindu-Budha di pedalaman. Setelah ditaklukkan, konversi terhadap Islam berlangsung, terutama dari elite negara, kemudian ke massa. Dalam perkembangannya kemudian, Islam menjadi agama resmi kerajaan adalah kecenderungan umum.

Bagi saya, ini adalah fakta Islam Nusantara pra-modern, yang cukup untuk meragukan pentingnya preseden civil Islam di sana ketika itu. Apalagi kalau memperhatikan kenyataan bahwa menguatnya Islam di Jawa misalnya disertai dengan merosotnya secara tajam populasi Hindu-Budha dan warisan-warisan peradabannya (h. 29). Gejala semacam ini bukan hal yang aneh dalam sejarah pra-modern, tapi tidak bisa juga kemudian terlalu memperhatikan preseden civil Islam yang kecil itu dengan mengabaikan fenomena uncivil yang lebih besar tersebut.

Hefner juga menunjukkan kasus-kasus di mana dominasi raja atas rakyat tidak begitu ketat, dan ia menggunakan istilah *pluricentrism* untuk menggambarkan pola kekuasaan tersebut (h. 30). Walaupun ada kasus yang mencerminkan politik macam ini seperti di daerah Sulawesi, atau di daerah Buton, di mana kekuatan ekonomi masyarakat yang kuat mempengaruhi keputusan dan bahkan penunjukkan raja, maka peristiwa ini barangkali bukan fenomena umum politik Muslim Nusantra pre-kolonial. Ia lebih sebagai “kasus yang menyimpang” dari kecenderungan umum di Nusantara. Tapi dari kasus yang tidak umum ini Hefner mencoba membuat klaim yang cukup besar bahwa “politik Muslim harus selalu dikontekstualisasikan sedemikian sehingga prinsip-prinsip umum dari politik Muslim berjalan secara lokal. Setidaknya,” lanjut Hefner, “sejarah Nusantara modern awal menunjukkan bahwa tidak ada “penghambat” peradaban yang inherent bagi umat Islam untuk mendesak devolusi dan pluralisasi kekuasaan.” (h. 30)

Selanjutnya, politik pluralis itu terpotong mati dengan datangnya kekuatan penjajah dari Eropa. Yang menarik untuk dicatat dari karya Hefner ini adalah menguatnya “Islam masyarakat” di masa kolonial ini justru ketika pusat-pusat kekuasaan Islam, yakni kerajaan-kerajaan Islam, ditaklukan pemerintah kolonial. Penguasa baru ini memaksa otoritas Islam dipisahkan dan disingkirkan dari pusat kekuasaan (h. 33). Menguatnya Islam masyarakat ini salah satunya yang terpenting terlembaga dalam pesantren. Tapi Hefner juga tidak banyak melihat dalam pesantren preseden-preseden civil Islam karena beberapa sebab yang telah umum ketahui. Yang penting untuk ditegaskan adalah otoritas kiyai yang mutlak dalam komunitas pesantren, dan santri dituntut patuh, bukan partisipasi, dalam komunitas tersebut. Bahkan, pesantren-pesantren di Jawa, seperti dipaparkan Hefner sendiri, bersikap lemah terhadap pemerintah kolonial. Sikap ini terlihat misalnya ketika kelompok kiyai dan komunitas pesantren yang bergabung dalam Nahdlatul Ulama membuat pernyataan bahwa pemerintahan kolonial tidak bertentangan dengan Islam (h. 36).

Sampai di situ, Hefner memaparkan pesantren pada masa kolonial, suatu komunitas penting dari masyarakat Muslim Indonesia karena diperkirakan jumlahnya besar. Masyarakat pesantren ini ternyata tidak menunjukkan preseden berarti bagi civil Islam. Lantas preseden civil Islam itu ada di mana dan kapan?

Memasuki awal abad 20, preseden civil Islam terlihat lebih berarti dalam wujud Syarekat Islam dan Muhammadiyah. Keduanya merupakan kekuatan sosial yang berada di luar negara. Tapi, Syarekat Islam pecah karena perbedaan ideologis di dalamnya hingga kekuatannya melemah. Pertentangan ideologis di tubuh SI ini, yakni antara yang berorientasi Islam lawan yang berorientasi Marxis atau nasionalis sekuler begitu hebat hingga membuat organisasi ini lumpuh. Bagi saya ini indikasi bahwa ada kekuatan-kekuatan sosial yang sangat prinsipalis dalam masyarakat Muslim, seperti terlihat dalam sejarah Indonesia kemudian, dan karena itu kompromi dan konsensus yang merupakan nilai-nilai penting dari demokrasi dan *civility*, tidak mudah dicapai.

Setelah SI runtuh, Partai Nasional Indonesia (PNI) yang tidak mengidentikkan diri dengan Islam, menjadi kekuatan politik utama dari bawah. Dalam beberapa hal, PNI barangkali lebih mencerminkan civil society dalam pengertian menekankan pluralisme dan toleransi primordial. Di samping itu, Muhammadiyah yang lebih memberikan perhatian pada penguatan masyarakat, otonom dari kekuatan negara,

mungkin preseden yang cukup signifikan bagi civil Islam Indonesia. Tapi, sebagai bagian dari gerakan Islam modernis, kekuatannya sebagai civil Islam kemudian menjadi kabur sebab ia ikut masuk ke dalam perdebatan dan perjuangan “menyatukan” Islam dan negara. Dalam gerakan modernis ini, ada faksi-faksi yang cukup kuat kecenderungannya pada politik yang berlandaskan Syariat Islam.

Keraguan atas preseden ini terbukti setelah Indonesia diproklamkan sebagai negara-bangsa merdeka di mana kekuatan Islam, baik yang modernis maupun tradisional, menjadi bagian dari kekuatan penting bagi kegagalan tercapainya konsensus sebuah negara-bangsa modern yang memisahkan wilayah negara dan agama, yang diupayakan di Konstituante tahun 50-an. Muslim Indonesia, terutama lewat partai-partai Islam menghendaki Islam dibawa ke dalam negara, bukan diletakkan sebagai kekuatan otonom di luar kontrol negara. Aspirasi ini diperjuangkan secara damai di parlemen dan Konstituante, tapi juga lewat gerakan bersenjata, terutama oleh Darul Islam (DI). Kekuatan Islam yang tidak kondusif bagi konsensus nasional ini, bukan saja terlihat dalam perdebatan di Konstituante, tapi juga dalam gerakan bersenjata di Jawa Barat, Sulawesi (Kahar Muzakar), dan Aceh. Di sisi yang lain, seperti dipaparkan Hefner, kekuatan Kiri dalam Pemberontakan Madiun, juga bagian penting dari kegagalan ini. Semua ini lagi-lagi menorehkan keraguan mendalam tentang preseden civil Islam atau civil Indonesia ketika itu.

Keraguan ini diperkuat oleh perkembangan politik selanjutnya, ketika Konstituante dibubarkan, dan ketika politik kepartaian dikerdilkan oleh Rezim Sukarno yang didukung tentara, tanpa ada kekuatan sosial yang mampu mencegahnya. Memasuki paruh pertama tahun 60-an, intensitas konflik politik dan ideologis, juga konflik kelas sosial meluas dengan korban yang sangat besar. Ada yang menyebut angka sekitar 700 ribu jiwa. Konflik ideologis ini berlangsung terutama antara kelompok Islam bersama tentara di satu pihak melawan PKI dan Sukarno di pihak lain.

Pengalaman tahun 60-an yang pahit, yang jauh dari cerminan civil Islam, merupakan fakta sejarah yang menciutkan nyali gerakan demokrasi dari dalam komunitas Muslim seperti diungkapkan oleh aktivis muda NU kepada Hefner, dan dikisahkan di bagian awal buku ini. Kegagalan demokrasi tahun 50-an, munculnya rezim otoritarian Sukarno, dan konflik ideologis antara kekuatan-kekuatan sosial yang begitu hebat pada paruh pertama tahun 60-an, semuanya adalah fakta terang tentang tidak adanya preseden signifikan dari civil Islam di

bumi Indonesia ini.

Gambaran yang serupa juga dapat dilihat sepanjang rezim Orde Baru. Namun ada perkembangan menarik pada masa Orde Baru ini, yang sudah banyak diperhatikan para pengamat Islam di tanah air, termasuk Hefner sendiri. Apa yang dirasakan masyarakat Indonesia pada umumnya di bawah Orde Baru ini jelas tidak adanya kebebasan politik. Tidak ada kebebasan buat kekuatan Islam politik, seperti halnya kekuatan Komunis, untuk tumbuh. Karena represi rezim, konflik horizontal dan konflik politik relatif menciut pada masa ini, setidaknya kalau dibandingkan pada masa Orde Lama, khususnya di masa peralihan Orde Lama ke Orde Baru, atau masa Demokrasi tahun 50-an. Seperti direkam oleh Hefner, dalam konteks politik seperti ini, Islam masyarakat kembali menguat dan meluas. Bahkan negara sendiri, terutama lewat Departemen Agama, telah menjadi kekuatan penting bagi dakwah dan pendidikan Islam di masyarakat. Bersamaan dengan itu, ada semacam perasaan “toleransi sosial” dan “toleransi agama” di bawah rezim otoritarian ini. Diskusi tentang toleransi agama barangkali sangat menonjol di bawah rezim ini, dimulai terutama di bawah kepemimpinan Mukti Ali di Departemen Agama pada tahun 70-an. Aspek ini kurang dielaborasi dalam buku ini, berbeda dengan tulisan-tulisan pengamat Islam pada masa rezim Soeharto yang ditulis ketika rezim tersebut masih berjaya.

Mengelaborasi masalah ini barangkali menarik dan relevan untuk buku ini misalnya dengan membandingkan tingkat toleransi sosial dan agama pada masa rezim ini (1967-1998) dibanding pada masa rezim Sukarno (1959-1966) dan bahkan rezim demokratis tahun 50-an, dan dibanding dengan masa rezim parca-Soeharto sekarang untuk menguji klaim utama buku ini tentang signifikannya Civil Islam di Indonesia. Misalnya saja dengan membandingkan berapa jumlah korban kekerasan sosial dan politik atas dasar sentimen agama, berapa jumlah rumah ibadah dirusak karena alasan yang sama, pada empat rezim tersebut. Dugaan saya, kuantitas dan kualitas korban kekerasan atas nama agama pada masa kuatnya rezim Soeharto (1970-1997) secara umum lebih rendah dibanding pada masa-masa sebelum maupun sesudahnya. Kalau ini benar, maka toleransi sosial-kegamaan di masyarakat pada dasarnya tidak berarti, sebab apa yang terlihat sebagai “toleransi” itu sebenarnya represi rezim terhadap konflik horizontal.

Hefner juga mencermati semakin meluasnya Islam atau santrinisasi di masyarakat pada masa Orde Baru tersebut, termasuk di kalangan masyarakat terpelajar (kampus-kampus sekuler) dan perkotaan.

Perkembangan sosial Islam ini, bagi Hefner, bisa menjadi basis sosial bagi tumbuhnya kelas menengah Muslim dengan cita-cita politik demokratis. Muncul generasi pemikir muda Muslim modernis yang mengusung ide-ide yang sangat positif bagi demokrasi dengan tokoh utamanya Nurcholish Madjid. Kelompok Nurcholish, kemudian juga kelompok Abdurrahman Wahid, bisa dilihat sebagai kekuatan sosial Muslim bagi demokrasi. Kelompok inilah yang merupakan landasan utama Hefner untuk optimis dengan demokrasi dalam masyarakat Muslim, dan untuk mengatakan kepada masyarakat dunia, khususnya Barat, bahwa Islam dan Muslim tidak monolitik. Ada di dalamnya kekuatan-kekuatan pro-demokrasi, terutama kalau dilihat dari gagasan-gagasan dan nilai-nilai politik yang digeluti dan disebarakan oleh kelompok ini di masyarakat. Orang tentu saja boleh bertanya, seberapa besar sesungguhnya masyarakat Muslim di Indonesia yang mendukung ide-ide dan kepercayaan-kepercayaan politik-keagamaan yang dikembangkan Nurcholish *cs.* tersebut. Sebelum ada studi yang ketat dan sistematis terhadap masalah tersebut, Hefner saya kira sah saja untuk percaya dan optimis dengan kekuatan dan pengaruh kelompok demokrat Muslim ini di masyarakat Indonesia. Demikian juga orang yang berpandangan sebaliknya.

Tumbuhnya kelas menengah Muslim, atau kelas menengah pada umumnya, yang pro-demokrasi tersebut, bagi banyak pengamat ketika itu dilihat oleh rezim Soeharto sebagai ancaman. Dalam buku ini, Hefner juga punya pandangan yang kurang lebih sama. Soeharto berupaya untuk menghentikan laju tersebut, di samping untuk memperkuat dukungannya terhadapnya ketika pendukung utama kekuasaannya, tentara, dirasakan tidak solid lagi. Dukungan Soeharto terhadap pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) dalam tafsiran politik ini merupakan salah satu upaya untuk mencapai tujuan tersebut. Setelah kurang lebih sepuluh tahun, berbeda ketika ia menulisnya di awal tahun 90-an, Hefner kurang lebih punya tafsiran seperti itu terhadap ICMI. Katanya, “ICMI adalah organisasi yang disponsori Soeharto dan dirancang untuk memobilisasi dukungan umat Islam pada saat satu segmen militer menentang Soeharto. Soeharto juga ingin menggunakan ICMI untuk menghadang gerakan prodemokrasi dengan cara membelanya berdasarkan garis keagamaan” (h. 125).

Namun demikian, Hefner masih menyisakan ruang yang cukup dalam buku ini untuk menunjukkan heterogenitas di dalam ICMI itu sendiri, dan karena itu tidak bisa mengklaim begitu saja bahwa ICMI

sebagai organisasi kelas menengah Muslim telah gagal menyemai nilai-nilai dan ruang bagi demokratisasi. Ia memberikan porsi yang cukup besar untuk menunjukkan bagaimana pentingnya peran intelektual independen di dalam ICMI, terutama Nurcholish Madjid dan Dawam Rahardjo. Bersamaan dengan itu, Hefner juga melihat bahwa faksi ini secara moral paling berpengaruh, tapi secara politik praktis jauh kalah dibanding faksi birokrat dan aktivis. Dengan kata lain, faksi intelektual yang independen kalah pengaruh dalam tawar-menawar dengan kekuasaan. Namun juga harus dicatat bahwa intelektual seperti Nurcholish dan Dawam, tanpa ICMI sekalipun, sudah lama dikenal sebagai figur dan artikulator Islam yang pro-demokrasi yang sangat menonjol, dan tidak membuat mereka lebih berpengaruh dengan terlibat di dalam ICMI. Dengan kata lain pula, ICMI sebenarnya tidak signifikan untuk gerakan demokrasi. Yang menonjol di hadapan publik pro-demokrasi, seperti sekarang diamini Hefner sendiri, bahwa Soeharto menggunakan ICMI untuk kepentingannya.

Kepentingan Soeharto untuk mempertahankan kekuasaannya dengan cara menggunakan sentimen Islam secara lebih gamblang lagi diungkapkan Hefner dalam bab 6 dan bab 7 buku ini. Secara tegas Hefner menggunakan kata keras seperti “Islam rezimis” untuk mengungkapkan bagaimana Soeharto dan aktivis Islam menggunakan Islam, dan bagaimana Islam diselewengkan dari cita-cita demokratisnya. Secara terang-terangan Hefner menyebut lembaga dan orang-orang yang masuk ke dalam kategori “Islam rezimis” ini, dan yakin bahwa rezim Soeharto dan Muslim rezimis ini merupakan faktor yang menghambat bagi menguatnya demokrasi di kalangan Muslim Indonesia. Lebih dari itu, Hefner percaya bahwa rezim Soeharto dan Islam rezimis ini bertanggungjawab di banyak kerusakan dan kekerasan agama dan etnik di tanah air. Secara umum Hefner menggunakan istilah “negara tak beradab” untuk menggambarkan perilaku negara atau elite negara yang menggunakan cara-cara kekerasan untuk mempertahankan kepentingannya, yang berimplikasi serius terhadap tidak berkembangnya benih-benih civil Islam pada masa ini.

Apa yang dipaparkan dalam bagian ini lebih merupakan ceritera dan persepsi yang berkembang dari mulut-ke-mulut di Jakarta yang belum dapat dibuktikan kebenarannya. Hefner telah mengambilnya secara luas dan menjadi bagian dari landasan “empirik” dari konsep “negara tak beradab” yang menghambat berkembangnya civil Islam dalam konteks yang spesifik ini. Ini juga kemudian yang menjadi salah satu landasan bagi Hefner untuk melihat pentingnya perspektif

Statis a-la Evans dalam menafsirkan hubungan negara dan civil society, atau lebih khusus lagi, *social capital*.

Uncivil State

Penggunaan dua perspektif yang berbeda, yang berpusat pada masyarakat dan yang berpusat pada negara, mungkin sebagai upaya untuk menjelaskan hubungan civil Islam dan demokratisasi ini secara lebih “menyeluruh.” Pertanyaannya adalah, apakah penggunaan perspektif “sintesis” ini dilakukan setelah mencermati secara sistematis dan ketat bahwa kekuatan sosial bukan merupakan faktor penting bagi naik-turunnya demokrasi di Indonesia, atau di negara-negara Muslim pada umumnya? Atau itu dilakukan atas dasar observasi yang selektif, dan karena itu bias? Sebelum masuk ke persoalan ini, saya ingin mengeksplisitkan apa sebenarnya yang hendak dijelaskan buku ini.

Yang dicoba dijelaskan buku ini adalah “demokratisasi” sebagaimana dalam anak judul buku ini “Muslim dan demokratisasi di Indonesia.” Apa yang Hefner maksud dengan “demokratisasi” tidak secara spesifik digambarkan, dan kalau cara berpikir ketat seperti ini dipaksakan dalam membaca buku ini, pasti akan kecewa. Namun demikian sejarah sosial-politik Muslim Indonesia yang dipaparkan Hefner dalam buku ini setidaknya membantu mengantarkan kita masuk pada masa-masa yang relatif demokratis, dan masa-masa yang relatif otoritarian. “Demokrasi” dan “otoritarianisme” adalah tipe-tipe rezim yang penjelasannya bisa dicari. Salah satunya dari sejarah sosio-kultural Muslim. Dalam menelusuri sejarah Civil Islam ini, Hefner mencermati interaksi antara kelompok-kelompok Muslim dalam hubungannya dengan kekuasaan sehingga menjadi sangat sulit untuk meletakkan secara analitik bahwa salah satu dari dua entitas itu lebih menentukan atas yang lainnya. Namun demikian, apa yang dipaparkan dari keseluruhan buku ini, kita tidak bisa melihat bahwa Civil Islam itu sebagai sesuatu yang penting dalam sejarah sebab pada akhirnya uncivil state itu yang dominan dan membentuk keberadaan civil Islam. Dengan kata lain, dalam pencarian ini, ketika Hefner menemukan dalam masyarakat Muslim pola-pola interaksi sosial-politik yang tidak mencerminkan demokrasi, maka Hefner kemudian, bukannya mencermati variasi-variasi nilai politik dalam masyarakat Muslim atau dalam Islam seperti yang biasa dilakukan pendekatan kultural atas politik, mungkin ada yang cenderung demokratis dan mungkin ada yang cenderung tidak, dan yang mana yang dominan

dari keduanya dalam fase historis tertentu, melainkan menekankan bagaimana tidak beradabnya negara atau faksi yang dominan dalam negara (penguasa kolonial, rezim Soekarno, dan rezim Soeharto) terhadap kelompok-kelompok Muslim. Perlakuan terhadap kultur politik Muslim seperti ini, secara tidak sadar, sesungguhnya mengurangi, kalau bukan meniadakan, arti penting civil Islam untuk menjelaskan demokratisasi. Arti penting Islam tidak mesti harus positif, tapi bisa juga negatif terhadap demokrasi. Ia menjadi tidak penting, kalau ia berdampak netral. Mengatakan bahwa civil Islam tidak berkembang menjadi kekuatan yang membantu memunculkan politik demokrasi karena *uncivil state*, sama dengan mengatakan bahwa yang terpenting bagi demokratisasi adalah negara dan perilaku elite negara (*civil* atau *uncivil*). Karena itu, “Muslim” bagi demokratisasi kemudian menjadi tidak penting. Kesan ini yang kuat dalam buku tersebut walaupun Hefner mencoba menggunakan logika simetrik dalam hubungan antara civil society atau civil Islam dan negara.

Pertanyaan saya kemudian, kenapa ada pola yang begitu sistematis di dunia Islam di era pasca-perang dingin ini di mana *third wave of democratization* tidak terjadi di sana? Bagi saya, Huntington dan para komparativis yang lain berbicara dengan fakta yang kuat bahwa rezim demokrasi di dunia Muslim adalah fenomena yang langka di tengah-tengah peradaban lain (Katolik, Kristen Ortodoks, dan Konfusius) sedang merayakan pesta demokrasi ini. Kalau bukan kultur politik Muslim, lalu apa? Faktor penjajahan? Faktor ekonomi? Faktor negara dan elite negara?

Gabungan antara ketiga faktor ini merupakan tulang punggung dari argumen teori Dependensia dan statisme tahun 60-an hingga pertengahan tahun 80-an.³ Dengan munculnya negara-negara demokrasi baru di Amerika Latin, Asia Timur, dan Eropa Timur, yang sebagian besar, kalau bukan seluruhnya, mengalami penjajahan Barat, maka argumen dependensia dan statis menjadi tidak lagi meyakinkan. Orang seperti O’Donnell, yang merupakan pentolan argumen dependensia dan statis untuk studi demokrasi atau otoritarianisme, kemudian mengalihkan perhatiannya pada pendekatan elite. Tapi, bagi O’Donnell, pentingnya elite sulit dicari polanya sehingga sampai pada ungkapannya yang terkenal bahwa munculnya demokrasi lebih karena “kebetulan dan keberuntungan.”⁴ Bagi saya, klaim ini menunjukkan kelumpuhan analitik dari tradisi ini dalam upaya menjelaskan demokrasi.

Namun demikian, pendekatan statis dan dependensia, punya kerangka yang cukup jelas untuk menjelaskan demokratisasi (sukses ataupun gagal). Faktor utama yang diperhatikan adalah penjajahan dan kapitalisme global (dijajah atau tidak dijajah, dependen atau independen dari kapitalisme global) lepas dari masalah apakah faktor ini meyakinkan atau tidak dalam menjelaskan demokratisasi. Ketika faktor ini diabaikan, dan kemudian lebih terfokus pada negara atau elite negara untuk menjelaskan demokratisasi, maka persoalan analitik muncul: Bagaimanapun demokrasi adalah sebuah rezim atau pemerintahan, sebuah lembaga politik, sebuah kolektivitas, yang tak bisa dipisahkan dari negara, atau bahkan ada yang menggunakan istilah negara dan pemerintahan secara bergantian, maka argumen statis tidak bisa memposisikan negara secara cukup independen untuk menjelaskan demokrasi atau demokratisasi.

Tapi, lain halnya kalau apa yang mau dijelaskan adalah variasi dalam “civil Islam” itu sendiri (lemah atau kuat misalnya). Pendekatan statis atau elite negara saya kira bisa cukup independen secara analitik untuk menjelaskan civil Islam. Kalau jalan ini yang ditempuh, seperti yang dilakukan Tarrow dan Skocpol, dalam kritiknya terhadap Putnam, maka kita akan mengorbankan arti penting civil Islam sebagai penjelas. Bagi orang-orang statis ini, memang pola analitik seperti ini yang diyakini benar. Pada kasus Civil Islam Hefner ini, perspektif analitik yang menjadikan civil society atau civil Islam sebagai output dari proses politik tidak terlihat secara jernih. Yang nampak adalah semacam kekurangjelasan untuk mengklaim apakah civil Islam penting untuk demokratisasi dan apakah negara atau elite negara penting bagi civil society dan demokratisasi. Memang ada semangat untuk mensintesakan kedua perspektif tersebut, tapi hasil sintesanya tidak begitu jelas secara analitik. Yang lebih tampak adalah eklektisisme dalam memadukan dua perspektif yang berbeda tersebut. Tapi Hefner sendiri dalam diskusi langsung dengan saya, cenderung menghindari *causal mechanism* semacam ini, dan dengan konsep “Konstitusi masyarakat” yang dikembangkan sosiolog Anthony Giddens, ia lebih memperhatikan hubungan interaktif antara civil Islam dan negara dalam rangka proses demokratisasi tersebut. Dengan perspektif seperti ini, buku Civil Islam ini sulit masuk ke dalam *mainstream* studi akademik tentang demokrasi di dunia.

Lepas dari masalah analitik ini, Hefner dalam bukunya ini telah merangsang perdebatan kesarjanaan yang menggairahkan untuk topik yang semakin banyak peminatnya ini. Ke depan diperlukan studi

komparatif yang lebih sistematis lintas ruang dan waktu apakah memang civil Islam itu signifikan dan penting dampaknya terhadap demokratisasi dalam masyarakat Muslim. Lebih dari itu, karya ini telah menghidupkan kembali perdebatan penting di kalangan sarjana politik Indonesia 60-an tentang kegagalan demokrasi Indonesia tahun 50-an. Herbert Feith(1962) percaya bahwa kegagalan tersebut sebagian besar karena dominannya elite yang berorientasi pada *solidarity maker* dibanding yang berorientasi admintratur atau teknokratik. Terhadap pendapat ini Harry Benda (1982) berpendapat bahwa persolan utamanya tidak terletak pada elite politik, tapi pada tradisi politik Indonesia yang tidak mengenal politik modern atau demokrasi.

Namun demikian, Indonesia sekarang sedang memulai kembali politik demokrasi, dan masih terlalu pagi untuk memperkirakan apakah ia akan sukses atau gagal. Karya Hefner ini, bagaimana pun, telah membantu memperkaya peralatan untuk mengira-ngira dan untuk hati-hati sejak dini mengenai kemungkinan-kemungkinan demokrasi Indonesia ke depan.

Catatan Akhir

1. Belum ada studi empirik secara sistematis dan analitis untuk membantah atau menerima klaim bahwa Islam sebagai kultur politik adalah faktor yang menghambat demokrasi. Kalaupun ada, maka “kultur politik Islam” biasanya dioperasikan secara terbatas pada proporsi penduduk yang beragama Islam di sebuah negara. Semakin tinggi proporsi ini menunjukkan bahwa negara tersebut berkultur politik Islam lebih kuat. Studi analitis terakhir dengan cara seperti ini, lihat misalnya Ross (2001), Prezeworski et al (2000), Little dan Mujani (2000), dan Mildarsky (1998). Hasilnya belum konklusif. Sejauh ini belum ada yang melakukan studi analitis tentang masalah ini dengan cara mengoperasikan konsep Islam baik sebagai fenomena keberagaman maupun kultur politik secara lebih dalam, misalnya proporsi penduduk di sebuah negara yang percaya bahwa dalam Islam tidak diakui pemisahan antara agama dan negara, atau keharusan negara berdasarkan atas hukum Islam, kecuali studi sangat awal dan terbatas yang dilakukan Tessler (2001) atas sejumlah negara Timur Tengah (Mesir, Palestina, Maroko, dan Aljazair). Dia menemukan bahwa Islam sebagai kultur politik punya dampak negatif yang cukup signifikan atas dukungan publik terhadap demokrasi.
2. Pendekatan statis mulai populer pada tahun 70-an, kelanjutan dari Analisis Kelas dan Dependensi, terutama ketika negara-negara Amerika Latin gagal membangun demokrasi karena kapitalisme global, kata mereka, mensyaratkan negara otoritarian untuk kelangsungan kapitalisme itu sendiri di sebuah negara. Selain Evans, Skocpol adalah teoretisi terdepan untuk pendekatan statis ini. Mereka pada dasarnya tidak percaya pada pentingnya masyarakat atau kultur politik dibanding negara dalam proses politik. Skocpol dan Fiorina (1999) dan Tarrow (1996) secara sistematis mengkritik pentingnya *civil society* atau kultur politik seperti yang dikembangkan Putnam ds.
3. Satu varian dari pendekatan statis terhadap demokrasi yang banyak dikembangkan untuk studi kasus kawasan Timur Tengah adalah “rentier state” di mana negara-negara yang pendapatannya sangat bergantung pada ekspor hasil bumi, terutama minyak, punya kemampuan untuk menjadi sangat independen dalam hal pendapatan negara dari masyarakat, dan bahkan punya kemampuan untuk “membayar” rakyat agar tidak banyak menuntut. Akibat dari independensi negara dari kekuatan ekonomi masyarakat ini, dalam rentier state kewajiban rakyat untuk membayar pajak sangat rendah atau bahkan tidak ada, dan karena itu tidak ada alasan untuk rakyat menuntut keterbukaan dan pelayanan publik yang lebih baik. Karena itu partisipasi massa, yang merupakan indikator penting demokrasi, menjadi tidak tumbuh. Pendeknya, demokrasi tidak berkembang karena sifat “rentier” dari negara. Untuk analisis ini lihat misalnya Ross (2001) dan Anderson (1987). Tapi, dalam analisis multivariate, Ross (2001) menemukan bahwa pentingnya faktor “rentier state” tidak menghapuskan signifikansi faktor negatif Islam terhadap demokrasi.
4. Lihat O’Donnell, Schmitter, dan Whitehead (1986). Analisis empirik lebih canggih dari semangat O’Donnellian atas demokratisasi, lihat Prezeworski et al (2000).

Bibliografi

- Almond, Gabriel, dan Sidney Verba. 1963. *Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Anderson, Lisa. 1987. "The State of the Middle East and North Africa." *Comparative Politics* 20.
- Benda, Harry J. 1982. "Democracy in Indonesia." dalam *Interpreting Indonesian Politics. Thirteen Contributions to the Debate*. Disunting oleh Benedict Anderson dan Audrey Kahin. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesian Project.
- Bendix, Reinhard. 1978. *Kings or People. Rule and the Mandate to Rule*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Esposito, John L., dan John O. Voll. 1996. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press.
- Evans, Peter. 1996. "Government Action, Social Capital, and Development: Reviewing the Evidence on Synergy." *World Development* 24 (6).
- Feith, Herbert. 1962. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- , 1988. "The Renaissance of Political Culture." *American Political Science Review* 82 (4).
- Kedourie, Elie. 1994. *Democracy and Arab Political Culture*. London: Frank Cass.
- Lewis, Bernard. 1993. "Islam and Liberal Democracy." *Atlantic Monthly* 271.
- , 1988. *Political Language of Islam*. Chicago: Chicago University Press.
- Liddle, R. William, dan Saiful Mujani. 2000. "Islam, Kultur Politik, dan Demokratisasi. Sebuah Telaah Komparatif Awal." *Jurnal Demokrasi dan HAM* 1 (1).
- Lipset, Seymour Martin. 1994. "The Social Requisites of Democracy Revisited." *American Sociological Review* 59 (1).
- Mildarsky, Manus I. 1998. "Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and Democratic Peace." *International Studies Quarterly* 42.
- O'Donnell, G. O., P.C. Schmitter, dan L. Whitehead. 1986. *Transition from Authoritarian Rules/Prospects for Democracy 4*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Prezeworski, Adam, et al. 2000. *Development and Democracy*. New York: Cambridge University Press.
- Ross, Michael L. 2001. "Does Oil Hinder Democracy?" *World Politics* 53.
- Skocpol, Theda, and Morris P. Fiorina. 1999. "Making Sense of Civic Engagement Debate." *Civic Engagement in American Democracy*. Disunting oleh Theda Skocpol dan Morris P. Fiorina. Washington D. C.: Brooking Institution Press.
- Tarrow, Sidney. 1996. "Making Social Science Work across Space and Time: Critical Reflection on Robert Putnam's Making Democracy Work." *American Political Science Review* 90 (2).
- Tessler, Mark. 2001. "Islam and Democracy in the Middle East: The Impacts of Religious Orientations on Attitudes towards Democracy in Four Arab Countries." *Mimeo*.

Saiful Mujani adalah Kandidat PhD dalam Ilmu Politik, Ohio State University, Columbus, dan peneliti pada Pusat Kajian Islam dan Masyarakat (PPIM), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.