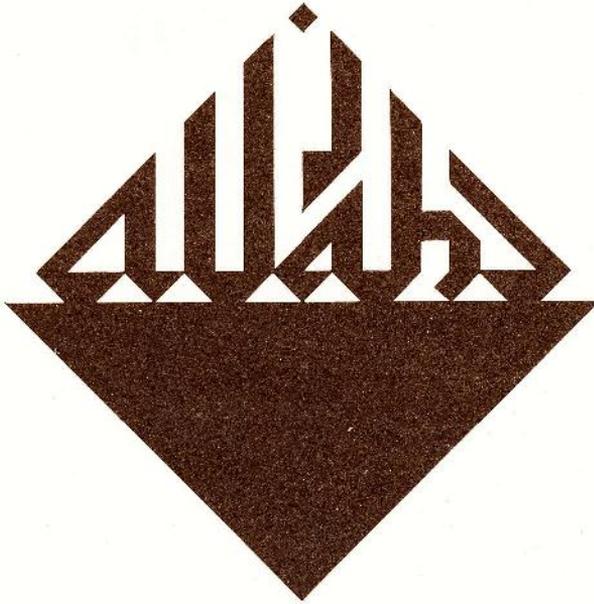


STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 2, Number 4, 1995



ISLAM AND DEMOCRACY:
IN SEARCH OF A VIABLE SYNTHESIS
Bahtiar Effendy

MODERNITY AND THE CHALLENGE OF PLURALISM:
SOME INDONESIAN LESSONS
Robert W. Hefner

ISLAMIC POLITICAL THOUGHT AND CULTURAL REVIVAL
IN MODERN INDONESIA
M. Din Syamsuddin

WESTERN STUDIES OF SOUTHEAST ASIAN ISLAM:
PROBLEM OF THEORY AND PRACTICE
John R. Bowen

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 2, Number 3, 1995

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastubu
M. Quraish Shibab
A. Aziz Dablan
M. Satria Effendi
Nabilah Lubis
M. Yunan Yusuf
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Muslim Nasution
Wabib Mu'thi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Muzani
Hendro Prasetyo
Joban H. Meuleman
Nurul Fajri
Badri Yatim

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subban
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Judith M. Dent

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Fuad M. Fachruddin

COVER DESIGNER:

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN, The State Institute for Islamic Studies) 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 the authors.

Islam dalam Oposisi Demokratis di Indonesia

Unders Uhlin, *Democracy and Diffusion: Transnational Lesson Drawing among Indonesian Pro-Democracy Actors*, Lund Political Studies 87, Departement of Political Science, Lund University, Sweden, 1995, xii + 250.

Abstract: *This study is a case study of the transnational transmission and spread of democratic ideas among some proponents of democratization in Indonesia. This book attempts to understand the impact of the transnational spread of democratic ideas in Indonesia which has a particular domestic political environment. With this aim in mind, Uhlin discusses some new developments in Indonesian domestic politics, including changes in the class structure, the development of capitalism, and conflicts among the political elite. All these factors are considered important in the democratization process.*

One of the main hypotheses of the author is that, by and large, the political situation of Indonesia in the 1980s and early 1990s is in the phase of "pre-transition", not yet in the phase of transition. Even though this phase is full of "political enigma", it is crucial because some democratic alternatives are being formulated. During this stage foreign influence is equally important, because both leaders of the opposition and the regime are looking for new tactics to change the status-quo.

Uhlin attempts to trace the developments of democratic discourse through the spread of transnational democratic ideals among some leading "pro-democratic" proponents in Indonesia. He draws on eight democratic discourses during the pre-transition stage: Marxism, leftist-populism, social-democracy, liberal-democracy, conservative-democracy, feminism, and Islamic democracy. The last discourse consists of three variants: modernism, neo-modernism, and transformism.

Islamic democracy is characterized by two important elements: the Muslim majority and *ijtihad*—new religious, social, legal, and political reformulation. Based on the principle of *ijtihad*, Islamic democracy supports the establishment of *Majlis Shûrâ*, the Islamic Representative Body. This discourse argues that *Majlis Shûrâ* is one of the most important institutions in Islamic democracy. The democratization process is carried out in both the upper and lower echelons of the society in line with the injunctions of the *Qur'ân*.

The main argument of Islamic modernism is that Muslim society must have a strong pillar in the political realm. This variant supports the establishment of democracy in accordance with Western models, while the neo-modernist variant believes that Islamic values are in line with democratic ideals. The proponents of this variant, however, maintain that Islam should not be too politically oriented. The last variant, transformist Islam, mainly supported by Muslim students, and NGO activists, has adopted liberal views on social and economic transformation. They are, for instance, influenced by the liberation theology of Latin America, Western radical ideas and Islamic political ideas such as those developed in Iran.

Uhlin believes that all three variants of the Islamic group are present in the remaining seven discourses. He notes that the Islamic modernist and neo-modernist variants tend to support the conservative and moderate discourses, while the transformist variant is often in coalition with the radical discourse. It is sad, however, that Uhlin does not explicate why such a distribution among the Islamic group takes place. Instead, he seems to be more interested in presenting the Islamic group simply to show that, in addition to the existence of the "conventional" democracy originating from the West, there also exists an "inconventional" democracy which has its roots in Islamic ideas and values.

Nor Uhlin explains adequately the real position of the Islamic democratic group in the Islamic political discourse as a whole in Indonesia. Therefore, he gives no proper assessment of other Islamic "variants" such as the traditionalist and "fundamentalist". While the fact is that the latter variant plays an increasingly important role in the struggle of Islam and politics. Furthermore, this group is very outspoken in criticizing autocratic regimes. By neglecting the fundamentalist variant, it appears that Uhlin wishes to pull the Islamic democratic discourse into the framework of "conventional" Western democracy.

Lastly, Uhlin pays less attention to the rise and development of a new configuration in the relations between political Islam and the New Order government in the 1990s. Undoubtedly this relatively new development is crucial for assessing as to which degree the Islamic democratic variant opposes the government. Observing the recent phenomenon of political Islam, as clearly represented by the Association of Indonesian Muslim Intellectuals (ICMI), Islam is again being pulled into the whirlpool of conflicts among the ruling elites. With the ICMI, Islam appears to have succumbed to the elites' interests precisely at the time when they are facing some crisis of legitimacy. The Islamic elites could, of course, take this opportunity to establish a firmer integration between Islam and the state. This, however, involves no small risks.

الإسلام في معارضة الديمقراطية في إندونيسيا

Unders Uhlin (اندرس أوهلين): *Democracy and Diffusion: Transnational Lesson*
Drawing among Indonesian Pro-Democracy Actors [الديمقراطية والضوء المشع: تخطي
درس الحدود القومية]، Lund Political Studies 87 [دراسات لاند السياسية ٨٧]،
Department of Political Science [إدارة العلوم السياسية]، جامعة لاند، السويد، ١٩٩٥،
٢٥٠ + ١٢.

الخلاصة: كتاب أوهلين هذا من مصدر رسالته في جامعة لاند بالسويد عن نشر وتوسعة الآراء الديمقراطية من الديمقراطيين في إندونيسيا. هذا الكتاب يسعى في فهم أثر نشر الآراء الديمقراطية في إندونيسيا المالكة للبيئة السكنية المعينة. بناء على هذا الهدف، يقوم أوهلين ببحث التطور الجديد في سياسة إندونيسيا المحلية بما في ذلك تغيرات البناء الطبقي، وتطور الرأسمالية والنزاع بين عظماء السياسة. ينظر إلى أهمية هذا في سير نشر الديمقراطية أحد افتراض مؤلف هذا الكتاب هو إن قل أو أكثر فإن الوضع السياسي الإندونيسي في الثمانينات وأوائل التسعينيات كان "قبل الدور الانتقالي"، ولم يصل بعد الدور الانتقالي. ولو كانت هذه المرحلة مليئة بالألغاز السياسية ولكنها جد هامة لوجود بضع بديلات ديمقراطية ما زالت تحت التخطيط.

أوهلين يسعى لتتقيد تطور الحديث حول الديمقراطية الساعية عن طريق نشر الأمانى الديمقراطية المتصفة بالحدود القومية بين المؤيدين المهمين للحركة ما قبل الديمقراطية في إندونيسيا. إنه يرى ثمانية تعبيرات عن الديمقراطية في مرحلة قبل الانتقال هذا: الماركسية، وتكتل الأحزاب اليسارية، والديمقراطية الاجتماعية، والديمقراطية الحرة، والديمقراطية المحافظة، والمساواة بين الجنسين، والديمقراطية الإسلامية. والمذكورة أخيرا مكونة من كتل modernism (التحديد) و neo-modernism (التحديد الحديث) و transformism (المتحولين).

والديمقراطية الإسلامية يشار إليها بعنصرين هامين: الغالبية الإسلامية والاجتهاد. بناء على مبدأ "الاجتهاد" فالديمقراطية الإسلامية تؤيد تكوين مجلس الشورى، فمؤيدو الديمقراطية الإسلامية قد صرحوا: بأن مجلس الشورى هو

إحدى المنظمات الهامة. إن مجرى نشر الديمقراطية يجب القيام به سواء في الطبقة العليا أو الطبقة السفلى في المجتمع مطابقاً لتعاليم القرآن. يرى أوهلين أن تلك الكتلة الإسلامية الثلاث برزت في كل زمرة. فالكتلة التجديدية والتجديدية الحديثة تميلان إلى تأييد زمرة المحافظين والمتوسطين بينما الكتلة الإسلامية الانتقالية كثيراً ما تتعاون والزمرة المتطرفة. ولكن أوهلين في كتابه هذا لم يوضح لماذا حدث توزيع الكتلة الإسلامية مثل هذا. إن مصلحة أوهلين أبرزت الكتلة الإسلامية فيما يظهر لإظهار أنه بجانب وجود الديمقراطية المحافظة/المتزمنة المنتزعة من الغرب فإندونيسيا تعرف كذلك وجود الديمقراطية غير المقيدة المنبئة على الأسس والقيم الإسلامية.

ولكن أوهلين لم يبين بما عن يليق كيف تكون حقيقة وضع التعبير عن الإسلام الديمقراطي ذلك في الكلام عن الإسلام السياسي بصورة شاملة في إندونيسيا. الكتلة الإسلامية الأخرى وضعت في صيغة أكثر اتساعاً، الإسلام التقليدي والأصولي لا يحصلان على مكان ذي معنى. مع إهمال هاتين الكتلتين ولاسيما الكتلة الأصولية، فإن أوهلين قد قطع سلسلة الحديث عن الإسلام السياسي كوحدة متحدة. بينما الكتلة الأصولية طيلة هذه المدة ينظر إليها ككتلة أكثر قوة في الانضمام داخل المعارك الإسلامية والسياسية وكذلك أنها تعتبر أكثر شدة في مواجهة الحكم الأوتوقراطي الانفرادي.

مع إهمال الكتلة الأصولية، فإن أوهلين تأثر برغبة الكلام عن إدخال الإسلام الديمقراطي في هيكل الديمقراطية الغربية التقليدية، لأن الكتلة الثلاث الإسلامية المائلة إلى الديمقراطية التي أخذت انتباه أوهلين قد اتضحت بأنها قد أخذت من خطط الديمقراطية الغربية.

على هذا، فإن الخطوة الأولى لأوهلين أن الإسلام أعد الكلام عن الديمقراطية غير المقيدة وقد ضربت على نفسها. أوهلين كذلك قد أعطى قليلاً من انتباهه نحو سلسلة العلاقات بين الإسلام السياسي وسياسة العهد الجديد في التسعينات. بينما هذا هام لقراءة مدى قوة حطة معارضة الكتلة الإسلامية المائلة للديمقراطية نحو الحكومة. وبالنظر إلى مظهر الإسلام السياسي في الآونة الأخيرة، ولاسيما الآتي من رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين، فالإسلام سحب مرة أخرى في نزاع عظماء الدولة، وخضع لمصلحة أولئك العظماء حين أدرك هؤلاء العظماء أزمة تشريعية من المجتمع نتيجة الفجوة الاقتصادية السياسية بين هؤلاء العظماء والشعب تلك التي لم يستطع هؤلاء العظماء التغلب عليها طيلة تلك المدة. في الحق أن العظماء الإسلاميين أنفسهم قد استفادوا من هذه الفرصة لتوحيد الأمة الإسلامية مع الدولة بطريقة أوسع مجالاً. بيد أن عاقبته ليست قليلة إذ قد سحب الإسلام إلى داخل نزاعات هؤلاء العظماء وقد استغل ذلك بطفء النار في الوسط الشعبي.

Dalam kepustakaan mutakhir mengenai demokrasi, ada kecenderungan untuk melihat gejala demokratisasi dalam kaitannya dengan transisi rezim-rezim politik. Reversi dari otoritarianisme ke bentuk-bentuk pemerintahan yang demokratis menjadi tema sentral studi-studi itu. Serial *Transisi Menuju Demokrasi*-nya O'Donnell & Schmitter (1986); demikian juga studi-studi yang dilakukan Rustow (1990) dan Lawson (1993), selain oleh lembaga semacam National Endowment for Democracy (NED), membuktikan berkembangnya perspektif yang melihat demokratisasi sebagai transisi rezim itu.

Munculnya “teori-teori transisi” itu memang merupakan respons terhadap terjadinya apa yang disebut Huntington sebagai “gelombang ketiga” demokratisasi dunia. Gelombang yang melanda Eropa Selatan (1970an), Amerika Latin, Asia dan Afrika (1980an), serta Eropa Timur (akhir 1980an) hingga menjebol tembok Berlin (1989) dan meruntuhkan Uni Soviet (1991), itu memang menjadi gejala politik yang sering dirujuk sebagai menguatnya konsolidasi demokrasi pada tingkat global yang telah menyebabkan rezim-rezim otoritarian mengalami keruntuhan dan digantikan oleh pemerintahan yang lebih demokratis.

Tetapi berbeda dari yang dihipotesakan oleh teori-teori sebelumnya, khususnya teori-teori radikal, teori-teori transisi melihat transformasi rezim-rezim itu sebagai proses yang sama sekali tidak berhubungan dengan faktor-faktor sosial-struktural di luarnya. Pergantian rezim dalam pola “gelombang ketiga” yang terjadi belakangan ini, menurut mereka dibentuk oleh dinamika yang sama sekali terpisah dari yang membentuk dinamika sosial, ekonomi, maupun budaya. Mereka bahkan melihat bahwa transformasi rezim otoritarian bisa dilakukan dari dalam tanpa melibatkan aktor-aktor dan kekuatan-kekuatan di luar rezim. Mereka percaya bahwa perubahan politik bisa diisolasi pada tingkat rezim tanpa harus mengaitkannya dengan perubahan struktur sosial dan ekonomi.

Penyederhaan untuk melihat proses demokratisasi sekadar sebagai transisi rezim, jelas mengundang tanggapan yang bertubi-tubi. “Penemuan” teori-teori transisi bahkan banyak dianggap sebagai hanya menjelaskan bagian kecil dari proyek demokratisasi yang sesungguhnya. Kritik yang datang dari para teoritikus radikal misalnya, melihat transisi demokrasi yang dibayangkan teori-teori transisi itu sebagai sekadar pergantian kekuasaan elite. Bagi mereka transisi itu tetap tidak mampu mengubah sistem kekuasaan sosial yang ada; karena pergantian rezim itu hanya berfungsi untuk

menanggulangi perpecahan internal di kalangan elite. Transisi ke arah demokrasi, bagi mereka, harus dipersiapkan untuk menghilangkan struktur-struktur otoritarian yang melekat pada sistem sosial dan ekonomi, dan bukan hanya pada pergantian rezim. Konsolidasi demokrasi merupakan agenda yang jauh lebih besar ketimbang sekadar urusan menumbangkan kediktatoran.

Pandangan seperti ini pula yang diadopsi sebagai tema kritik dari kubu kanan terhadap teori-teori transisi itu. Bagi mereka problem utama konsolidasi demokrasi adalah bagaimana menanggulangi berbagai hambatan yang merentang dari masalah lemahnya partai-partai politik hingga kemungkinan terjadinya konflik-konflik etnis. Di samping itu bagaimana membangun basis sosial bagi sistem demokrasi yang baru dalam situasi absennya *civic-participation*, merupakan agenda abadi yang selalu akan dihadapi bahkan meskipun transisi rezim sudah terjadi. Ini karena demokrasi selalu memiliki dilema dalam situasi politik yang bersifat transisional: dilema antara anarki dan oligarki. Alhasil, menurut mereka masalah transisi menuju demokrasi merupakan masalah yang lebih menyangkut nasib dan masa depan demokrasi itu sendiri.

Tahap Pra-Transisi

Terbitnya buku Anders Uhlin yang semula merupakan disertasinya di Universitas Lund, Swedia, ini dilatarbelakangi oleh riuhnya suasana kritik terhadap teori-teori transisi itu. Uhlin sendiri menganggap bahwa teori-teori transisi mengidap bias terhadap pandangan seolah-olah demokrasi hanya relevan dalam lingkungan politik saja, dan karena itu demokratisasi selalu mengimplikasikan perlunya transformasi rezim. Masalah yang lebih luas menyangkut demokratisasi *civil-society*, yang sering tidak mengimplikasikan transisi rezim, cenderung diabaikan oleh teori-teori transisi. Karena itulah menurutnya, transisi menuju demokrasi harus dianalisis dalam hubungannya dengan perkembangan yang lebih luas di dalam masyarakat (hh. 21-22).

Sebagai studi kasus mengenai penyebaran transnasional gagasan demokrasi di kalangan aktor-aktor pro-demokrasi di Indonesia, buku ini pertama-tama memang berpretensi untuk memahami efek penyebaran transnasional gagasan demokrasi dalam gerakan-gerakan demokratisasi di Indonesia yang dibatasi oleh lingkungan politik domestik yang khusus. Dengan titik tolak ini Uhlin kemudian meletakkan proses transisi demokrasi dalam konteks struktural politik

domestik yang lebih luas yang terjadi di Indonesia. Gejala-gejala mengenai perubahan struktur kelas dan perkembangan kapitalisme, serta munculnya konteks internasional yang baru, di samping terjadinya konflik-konflik elite dan delegitimasi rezim, menjadi faktor-faktor yang dianggap signifikan mempengaruhi prospek demokratisasi.

Uhlin melihat, apa yang dibayangkan sebagai tahap transisi menuju demokrasi sebenarnya belum dimulai di Indonesia. Dengan merujuk pada definisi O'Donnell & Schmitter mengenai tahap transisi sebagai tahap ketika rezim otoritarian "mulai mengubah kebijakannya ke arah yang lebih menjamin hak-hak individu dan kelompok", apa yang terjadi di Indonesia dewasa ini belum bisa dikatakan telah memasuki tahap transisi. Secara umum, menurutnya, situasi politik Indonesia pada periode 1980an dan awal 1990an baru memasuki tahap pra-transisi. Fase ini ditandai dengan situasi tarik-ulur antara kebebasan terbatas dan represi. Dalam pengamatan Uhlin:

"Derajat tertentu pluralisme politik ditolerir untuk dipublikasikan, beberapa bentuk pembangkangan terbuka (misalnya demonstrasi-demonstrasi mahasiswa) dibiarkan, dan beberapa orang tahanan politik dibebaskan. Tetapi undang-undang anti-subversi, undang-undang perburuhan dan undang-undang pers yang mengekang kebebasan masih dipertahankan, sementara badan-badan semi-intelijen terus dibiarkan memata-matai masyarakat" (h.23).

Menurut Uhlin, meskipun fase pra-transisi mengandung penuh teka-teki politik dan tidak mesti akan berkembang ke fase transisi, tetapi fase ini justru sangat penting karena pada tahap inilah "alternatif-alternatif demokratis terhadap rezim otoritarian sedang dirumuskan, sementara strategi dan taktik untuk mencapai demokratisasi sedang dipilih". Pada tahap ini pula pengaruh-pengaruh asing menjadi sangat penting, karena "elite-elite oposisional dan diktatorial sedang sama-sama mencari taktik-taktik baru untuk mengubah status-quo".

Singkatnya, situasi Indonesia pada periode 1980an dan awal 1990an menjadi sangat menarik minat karena, "kita tidak tahu apakah perkembangan-perkembangan yang terjadi dewasa ini akan menghasilkan terciptanya demokratisasi yang sesungguhnya atau justru dilanjutkannya otoritarianisme". Teka-teki inilah yang belum banyak dikenal polanya dan masih sedikit sekali mendapat perhatian dalam riset-riset demokrasi. Karena itulah ia melihat penjelasan mengenai Indonesia pada tahap ini bisa memberikan sumbangun untuk merevisi atau memperbaiki teori-teori transisi.

Riset tentang Oposisi dan Wacana Demokrasi

Fokus studi Uhlin untuk melihat berkembangnya penyebaran gagasan-gagasan demokrasi dan demokratisasi memang sebuah kawasan baru dalam riset-riset demokrasi di Indonesia. Sejauh ini studi-studi dalam paradigma teori transisi cenderung lebih memusatkan perhatian pada "elite" ketimbang "grassroot"; lebih pada para reformis di lingkungan pemimpin otoritarian ketimbang pada kelompok-kelompok oposisi. Studi Uhlin ini membuka dataran baru untuk juga melihat apa yang terjadi di lingkungan oposisi, bukan saja mencakup kalangan pembangkang elite dan kalangan intelektual, tetapi juga di kalangan "grassroot", khususnya mereka yang terlibat dalam gerakan-gerakan sosial: aktifis LSM yang bergerak untuk advokasi buruh dan petani, gerakan-gerakan mahasiswa, aktifis perempuan, kalangan Islam "pinggiran", wartawan, dan sebagainya. Dari rangkaian wawancara yang menjadi basis data studi ini, kita bisa menyimpulkan inilah sebuah riset ekstensif mengenai kalangan oposisi kontemporer di Indonesia.

Uhlin mengakui bahwa pembatasan wilayah risetnya pada kalangan oposisi ini merupakan akibat logis dari pilihan temanya, yakni tentang gagasan demokrasi di kalangan aktor-aktor pro-demokrasi. Tampak bahwa pembatasan ini dimaksudkan untuk memberi perhatian lebih besar pada aktor-aktor politik di luar-negara. Ia mengakui bahwa di kalangan rezim pun sebenarnya terdapat aktor-aktor "garis-lunak", kelompok reformis yang menjadi agen demokratisasi-rezim-dari-dalam. Tetapi mereka dikecualikan dalam analisa, bukan saja karena pertimbangan praktis (h.56), tetapi juga karena peranan seperti yang mereka pilih itu sudah cukup banyak diamati dalam "teori-teori transisi" (h.26).

Apakah barisan oposisi demokratis yang menjadi objek studi Uhlin ini hanya bertindak sebagai agen dari penyebaran transnasional gagasan-gagasan demokrasi? Pertanyaan ini menarik diajukan dalam hubungannya dengan penjelasan Uhlin sendiri mengenai konsep "difusi demokratis". Dengan menggunakan konsep itu, Uhlin mengakui sedang menanggung risiko untuk ditempatkan dalam paradigma teori modernisasi.

Studi mengenai penyebaran demokrasi di Dunia Ketiga selama ini masih dibayang-bayangi anggapan tentang penyebaran modernisasi ke negara-negara terbelakang. Gagasan tentang demokrasi dianggap sebagai penemuan Eropa yang perlu disebarkan untuk pembaruan prinsip-prinsip istitusional dan politik di negara-negara lain yang masih

terbelakang sebagai prasyarat untuk kemajuan. Asumsi dari perspektif modernisasi ini jelas bersifat etnosentris dan menganggap penyebaran gagasan demokrasi sebagai transmisi mekanis dari satu kebudayaan ke kebudayaan lain tanpa proses seleksi dan adaptasi.

Berbeda dengan perspektif modernisasi ini, studi Uhlin memperlakukan gagasan modernisasi dalam definisinya yang non-etnosentris dan terbuka terhadap berbagai interpretasi. Itu sebabnya, sumber gagasan demokrasi bukan saja dari Barat, tetapi juga membuka kemungkinan dari khazanah kebudayaan lain, seperti Islam. Selain itu, alih-alih melihat proses penyebaran demokrasi sebagai transmisi mekanis, Uhlin melihat adanya proses dialektis pada penyebaran gagasan tersebut. Yakni dengan melihat pilihan dan keputusan oleh aktor-aktor pro-demokrasi di Indonesia -- untuk menerima berbagai gagasan asing (bukan hanya dari Barat), atau mengadaptasi berbagai unsurnya, atau menolaknya sama sekali -- sebagai tindakan-tindakan yang absah.

Dengan perspektif semacam ini Uhlin akhirnya melihat proses penyebaran gagasan demokrasi di Indonesia sebagai proses pluralisasi wacana demokrasi. Inilah proses ketika penyebaran gagasan demokrasi bukan saja dihadapkan pada wacana-wacana lain, tetapi juga ketika gagasan-gagasan tersebut harus mengalami kontekstualisasi. Tampak bahwa empati Uhlin terhadap berbagai jenis demokrasi yang berkembang di Indonesia -- termasuk demokrasi Islam -- telah menghindarkannya dari bias untuk melihat proses demokratisasi semata-mata dari perspektif Barat. Dengan kata lain, Uhlin menolak gagasan tentang adanya model tunggal dalam gagasan tentang demokrasi dan demokratisasi.

Dengan sikap keilmuan seperti inilah Uhlin mencoba melihat berkembangnya berbagai wacana demokrasi melalui penyebaran transnasionalnya di kalangan aktor-aktor pro-demokrasi di Indonesia. Dari pengamatannya, ia membagi tujuh wacana yang sejauh ini sudah berkembang di Indonesia selama masa pra-transisi. Ketujuh wacana itu adalah Marxisme, Populisme-Kiri, Demokrasi Sosial, Demokrasi Liberal, Demokrasi Konservatif, Feminisme, dan Demokrasi Islam. Pada wacana yang terakhir, Demokrasi Islam, Uhlin melihat adanya tiga varian penting: Modernisme, Neo-Modernisme dan Transformisme. Berikut ini adalah elaborasi singkat masing-masing wacana:

Diskursus	Aktor	Gagasan	Sumber	Masa
<i>Marxisme</i>	Kelompok-kelompok dlm gerakan Mhs	demokrasi liberal layak didukung	Filipina	sejak akhir 1980an
<i>Populisme Kiri</i>	sebagian besar gerakan pro-demokrasi	"Kekuasaan Rakyat" Perubahan adalah keniscayaan	Filipina, Korea Selatan Eropa Timur	sejak 1986
<i>Demokrasi Sosial</i>	LSM	gagasan tentang "Negara Kesejahteraan"	Eropa Baratdaya	sejak 1970an (juga pra-ke-merdekaan)
<i>Liberalisme</i>	LSM, para pembangkang elite	Hak-hak individu	Barat	akhir abad ke-19, intensif sejak 1989
<i>Konservatisme</i>	para pembangkang elite	Kapitalisme dan stabilitas sosial	Barat	sejak 1960an
<i>Feminisme</i>	aktifis perempuan dan kalangan mahasiswa	Persamaan gender	Barat, Asia selatan dan tenggara	sejak 1970 naik-daun sejak akhir 1980
<i>Modernisme Islam</i> LSM	beberapa kalangan di ICMI,	Islam-politik yang mendukung demokrasi	Barat, Dunia Islam	sejak akhir abad ke-19
<i>Neo-modernisme Islam</i>	beberapa kalangan cendekiawan Muslim	Nilai-nilai Islam yang mendukung demokrasi	Barat, Dunia Islam	sejak 1970-an
<i>Transformisme Islam</i>	sebagian cendekiawan Muslim, aktifis mahasiswa dan	gagasan tentang transformasi sosial dan ekonomi	Barat, Dunia Islam, Amerika Latin	sejak 1980-an

Menyangkut tema demokratisasi dari ketujuh wacana di atas, sedikit penjelasan berikut ini bisa memberi gambaran tentang visi ideologis, strategi, dan agenda politik masing-masing:

Marxis

Wacana ini mensyaratkan adanya perekonomian sosialis untuk tegaknya sistem demokrasi. Itu sebabnya wilayah isunya bukan hanya menyangkut sistem politik, tetapi meluas ke sistem ekonomi. Mereka menginginkan bentuk demokrasi partisipatoris, sementara strategi demokratisasinya adalah dari bawah. Isi wacana demokrasi Marxis

terutama menyangkut kebijakan-kebijakan yang bersifat emansipatoris. Pada tingkat taktis mereka berusaha menciptakan aliansi dengan kekuatan-kekuatan borjuasi demokratis.

Populisme Kiri

Persyaratan untuk demokrasi populis-kiri adalah persamaan sosial dan ekonomi. Seperti wacana Marxis, isunya bukan hanya politik tetapi juga ekonomi. Bentuk demokrasi dan demokratisasinya sama dengan Marxis; bedanya wacana ini mentolerir partisipasi elite. Isinya menyangkut “kepentingan rakyat”.

Demokrasi Sosial

Sama dengan wacana populis, Demokrasi Sosial mensyaratkan perlunya persamaan sosial-ekonomi, sehingga isunya meluas ke sistem sosial dan ekonomi — bukan hanya politik. Bentuk demokrasi dari wacana ini adalah lembaga-lembaga perwakilan; sementara bentuk demokratisasinya dari dua arah: atas dan bawah. Agenda mereka yang terutama adalah menyangkut persoalan-persoalan redistribusi. Gagasan pokoknya adalah tentang “welfare-state” serta kombinasi antara persamaan sosial dan ekonomi pasar.

Demokrasi Liberal

Wacana ini mempersyaratkan ekonomi pasar, dan membatasi isunya menyangkut sistem politik saja. Bentuk demokrasi dan demokratisasinya sama dengan wacana Demokrasi Sosial, yakni lembaga-lembaga perwakilan dan partisipasi dari bawah maupun atas. Tidak relevan mempersoalkan agenda normatif Demokrasi Liberal, karena mereka bisa menerima nilai-nilai apa saja. Meskipun banyak aktor gerakan pro-demokrasi masih menolak dilabel sebagai liberal, namun diskursus ini banyak ditemukan di kalangan berbagai aktifis LSM dan para pembangkang elite, serta sebagian aktifis mahasiswa. Secara potensial juga muncul dukungan lebih kuat pada gagasan-gagasan liberal di kalangan sebagian kelas menengah, khususnya di kalangan wartawan dan kaum cendekiawan.

Konservatisme

Yang dipersyaratkan oleh wacana konservatif adalah adanya keterlibatan sosial. Isunya terbatas pada sistem politik. Mereka menginginkan bentuk demokrasi perwakilan dan melihat demokratisasi dari atas sebagai yang paling mungkin. Kandungan wacana demokrasi

konservatif bisa macam-macam, bisa menampung nilai-nilai apapun. Wacana ini lazim ditemukan di kalangan pembangkang elite dan juga sebagian besar kelas menengah, termasuk kelas pengusaha independen, dan bahkan juga di kalangan aktor-aktor garis-lunak di lingkungan rezim. Mereka sangat terobsesi oleh gagasan tentang kapitalisme dan stabilitas sosial.

Feminisme

Wacana ini mengkondisikan perlunya persamaan gender. Karena itu isu yang diperjuangkan meliputi semua wilayah, termasuk keluarga. Bentuk demokrasi dan demokratisasinya adalah partisipasi dari bawah. Agenda yang diperjuangkan wacana demokrasi ini adalah kebijakan-kebijakan yang bersifat emansipatoris.

Demokrasi Islam

Dua persyaratan diperlukan dalam wacana ini, yakni adanya mayoritas Muslim dan ijtihad. Syarat kedua menjadi penting karena wacana Islam mempersoalkan semua wilayah isu, bukan saja politik dan ekonomi, tetapi keseluruhan lingkungan publik. Majelis Syura adalah salah satu bentuk kelembagaan demokrasi Islam. Strategi demokratisasi yang dibayangkan wacana ini adalah dari atas: atas maupun bawah. Kandungan nilai wacana demokrasi Islam adalah ketentuan-ketentuan Qur'an yang sudah bersifat pasti terutama untuk mempertahankan keselamatan masyarakat. Masyarakat-utama (*civil-society*) menjadi obsesi utamanya.

1. Islam Modernis

Gagasan utamanya adalah bahwa umat Islam harus mempunyai sandaran pada kekuasaan politik dan mendukung suatu bentuk demokrasi yang sama dengan yang ada dalam model Barat.

2. Islam Neomodernis

Neomodernisme Islam mengklaim bahwa nilai-nilai Islam menuntut demokrasi, tetapi berbeda dengan yang dikemukakan oleh diskursus modernis, Islam tidak harus menguber kekuasaan politik.

3. Islam Transformis

Diskursus ini ditemukan di kalangan sebagian cendekiawan muda Muslim dan berbagai kelompok gerakan mahasiswa, juga LSM. Mereka mengadopsi gagasan-gagasan mengenai transformasi sosial dan

ekonomi dari teologi pembebasan Amerika Latin, pemikiran radikal Barat serta gagasan-gagasan politik Islam dari Iran dan Dunia Muslim lainnya. Pengaruhnya mulai muncul sejak 1980-an.

Sementara itu mengenai aktor-aktor yang mendukung berbagai gagasan demokrasi dari berbagai diskursus di atas, Uhlin membaginya ke dalam 8 kalangan. Mereka ini adalah (1) pembangkang dari lingkungan elite; (2) aktifis LSM dari generasi lama yang didirikan pada 1970-an; (3) aktifis LSM baru yang mengkhususkan diri pada gerakan pro-demokrasi dan HAM; (4) aktifis mahasiswa; (5) aktifis buruh dan petani; (6) aktifis perempuan; (7) penulis dan wartawan; serta (8) kalangan intelektual.

Berinterkasi dengan sumber-sumber asingnya, para aktor ini menjadikan gagasan-gagasan tertentu dari wacana yang dipilihnya sebagai sumber untuk mengilhami pembentukan visi dan sikap sosial-politik mereka, dan akhirnya aksi kolektif mereka sebagai gerakan sosial. Hampir dalam sepanjang bab 6 dan 7, Uhlin mengeksplorasi secara rinci dan luas pandangan-pandangan dari kedelapan jenis aktor pro-demokrasi di atas mengenai proyek demokratisasi sebagai gerakan sosial mereka.

Titik-Temu dan Titik-Pecah

Dari eksplorasi itu bisa disimpulkan bahwa agenda demokratisasi merupakan agenda yang diterima secara luas sebagai titik-temu gerakan sosial dan politik mereka. Meskipun setiap kelompok mempunyai agenda spesifiknya sendiri tetapi hampir semua kalangan pro-demokrasi mempunyai pandangan yang sama mengenai beberapa tujuan demokratisasi.

Pertama, mereka dipersatukan oleh pandangan mengenai perlu ditegakkannya prinsip-prinsip hak asasi manusia yang mereka yakini sebagai bersifat universal. Kedua, penerapan *rule of law* dan pemilihan umum yang bebas dan jujur juga dipandang sebagai prinsip pokok yang harus diperjuangkan bersama. Prinsip ini terutama mendesak diperjuangkan dalam hubungannya dengan upaya untuk membatasi kekuasaan negara yang sering dianggap sewenang-wenang. Ketiga, hampir semua mereka juga sepakat pada tuntutan agar kekuasaan politik ABRI harus dibatasi; meskipun mengenai seberapa jauh pembatasan itu mereka masih berbeda pendapat.

Selain tiga titik-temu besar yang diadopsi oleh semua kelompok pro-demokrasi di atas, ada beberapa agenda yang juga sedang mengalami proses penyepakatan luas di kalangan mereka. Agenda-

agenda itu secara spesifik telah lama dikampanyekan oleh faksi-faksi tertentu gerakan pro-demokrasi, dan kini mulai diterima sebagai prinsip yang harus diperjuangkan bersama. Agenda-agenda itu antara lain adalah gagasan mengenai perlu dilembagakannya oposisi sebagai alat untuk melaksanakan prinsip *checks and balances*; juga menyangkut pembaruan hukum; penghargaan atas hak-hak minoritas; serta gagasan tentang prinsip representasi.

Kendati demikian, gerakan pro-demokrasi di Indonesia bukannya tanpa ancaman perpecahan dari dalam. Berbagai isu, misalnya menyangkut strategi politik demokratisasi, tujuan jangka panjang, atau perbedaan visi ideologis, terus membayang-bayangi perpecahan internal di kalangan mereka sendiri. Uhlin mencatat paling tidak lima isu kontroversial yang selama ini menjadi titik-pecah gerakan demokrasi di Indonesia.

Pertama adalah isu mengenai pilihan untuk mengambil sikap konfrontasional atau non-konfrontasional terhadap rezim. Aktifis pro-demokrasi di kalangan *grassroot* sering melontarkan kritik terhadap kalangan pro-demokrasi dari kalangan elite, misalnya Kelompok Petisi-50 atau bahkan Forum Demokrasi, yang dianggap hanya tertarik untuk menciptakan situasi "lebih panas" tapi tak pernah tertarik untuk membangun basis massa. Mereka juga dianggap hanya berkepentingan untuk mengganti kelompok elite yang satu dengan kelompok elite lainnya.

Meskipun Uhlin tidak memberikan catatan khusus menyangkut kontroversi mengenai ICMI, jelas bahwa dalam hubungannya dengan strategi konfrontasional vs non-konfrontasional ini, ICMI menjadi fenomena yang berada di pusat kontroversi yang ekornya masih berkepanjangan hingga sekarang. Sebuah kajian khusus mengenai masalah ini akan diangkat dalam suatu bab khusus di bagian terakhir tulisan ini.

Isu kontroversial *kedua* yang potensial menjadi titik-pecah di kalangan barisan pro-demokrasi adalah menyangkut sikap terhadap hukum. Sementara banyak kalangan pro-demokrasi masih melihat mungkin pembaruan hukum untuk memperbaiki kehidupan demokrasi, kalangan lain mengambil sikap tidak percaya pada perjuangan hukum selama struktur kekuasaan otoritarian Orde Baru belum diubah. Karena itu kalangan terakhir ini mengambil sikap untuk lebih dulu mempersoalkan struktur kekuasaan, dan bukannya hukum.

Kontroversi *ketiga* adalah menyangkut perbedaan di kalangan mereka yang semula menjadi pendukung Orde Baru dan kemudian merasa dikhianati; dengan mereka yang sejak awal menentang Orde Baru. Sosok yang bisa diidentifikasi sebagai mewakili kelompok pertama misalnya adalah Adnan Buyung Nasution dan Kelompok Petisi-50, sementara yang mewakili kelompok kedua adalah kelompok-kelompok LSM radikal dan Pramudya Ananta Toer.

Uhlin mengutip seorang aktifis Inflight (Indonesian Front for the Defence of Human Right) untuk menggambarkan bertolak-belakangnya pandangan kedua kelompok itu:

"Petisi-50 tidak berbeda dengan Orde Baru. Memang mereka berjuang untuk melaksanakan secara konsisten janji-janji Orde Baru. Ini sangat berbeda dengan posisi kami. Orde baru dibangun melalui pembunuhan massal dan pelanggaran hak asasi manusia yang sangat serius. Saya tidak bisa menerima Orde Baru" (h.143).

Keempat, titik-pecah lain di kalangan gerakan pro-demokrasi adalah menyangkut isu mengenai Presiden Suharto. Isu ini berkaitan dengan masalah apa yang sesungguhnya menjadi problem besar Indonesia, apakah pergantian Suharto atau perombakan struktural rezim Orde Baru. Banyak aktifis pro-demokrasi melihat problemnya adalah menyangkut pergantian figur dan suksesi kepemimpinan. Menurut Uhlin, Marsillam Simanjuntak dari kalangan kiri dan Amien Rais dari kubu Islam termasuk yang melihat problem Suharto ini sebagai problem serius.

Kendati demikian banyak juga kalangan lain yang melihat bahwa pergantian kepemimpinan puncak tidak cukup. Masalah utamanya adalah dwi-fungsi ABRI. Pandangan ini mewakili sikap faksi radikal dari kalangan LSM. Sementara kalangan lain menyebutkan masalah konstitusional jauh lebih serius, karena "UUD 45 memberikan kekuasaan yang terlalu besar kepada Presiden", kata Buyung Nasution, tokoh yang mewakili faksi yang lebih moderat.

Isu kontroversial *terakhir* adalah menyangkut sikap terhadap militer. Isu ini sering menjadi ajang kontroversi di kalangan gerakan pro-demokrasi ketika pembicaraan sudah menyangkut masalah taktis. Seringkali tokoh-tokoh pro-demokrasi dari aliran konservatif, liberal, kalangan demokrat sosial, dan kadangkala bahkan kelompok populis kiri atau Islam, menyiapkan upaya untuk sejenis aliansi dengan faksi-faksi tertentu di kalangan tentara. Sementara itu kalangan yang

lebih radikal menolak setiap bentuk kerjasama dengan ABRI yang menurut mereka dianggap sebagai hambatan utama demokrasi.

Pada kontroversi mengenai isu terakhir ini, Uhlin mencatat bahwa Forum Demokrasi pernah dituduh sebagai sedang membangun aliansi anti-Suharto dengan kelompok-kelompok tertentu di kalangan militer. Seorang aktifis PIPHAM (Pusat Informasi dan Pendidikan Hak Asasi Manusia) dikutip Uhlin sebagai mengatakan bahwa Marsillam Simanjuntak dan Rahman Tolleng -- dua orang pengurus Forum Demokrasi selain Abdurrahman Wahid -- telah melakukan kesalahan besar ketika mereka bekerjasama dengan Benny Moerdani.

Kendati demikian, aliansi dengan militer ini dibela Buyung demi suatu tujuan untuk melakukan reformasi.

"Tentara harus dilibatkan dalam proses pembaruan konstitusional. Seperti di kalangan kekuatan sipil lainnya, ada potensi demokratis di kalangan tentara sekuat potensi represifnya" (h.144)

Demikianlah, kelima isu-isu kontroversial ini masih terus membayang-bayangi terjadinya perpecahan di kalangan gerakan pro-demokrasi. Sebagian perbedaan atas isu-isu itu merupakan konsekuensi wajar dari perbedaan pilihan strategi dan bidang garap spesifik masing-masing kelompok. Sebagian lagi memang berakar pada perbedaan ideologis yang jauh lebih substantif. Dan ini juga merupakan konsekuensi wajar dari sangat heterogennya peserta gerakan pro-demokrasi dan beragamnya wacana-wacana yang berada di belakangnya.

Kendati demikian, titik-pecah itu tidak pernah bersifat permanen. Gerakan pro-demokrasi sebagai suatu barisan oposisi demokratis, selalu mempunyai kekenyalan untuk melakukan koalisi dan rekoalisi. Seringkali kelompok-kelompok tertentu dalam barisan itu mempunyai fungsi politik strategis dalam momen tertentu, sebagaimana kelompok-kelompok lain mempunyai fungsi politik yang sama strategisnya pada momen lain. Uhlin melihat bahwa heterogenitas gerakan pro-demokrasi di Indonesia sebagian muncul karena perbedaan strategi dan rumusan-rumusan mengenai tujuan jangka pendek. Perbedaan strategi dan tujuan jangka pendek ini menyebabkan mereka terpecah menjadi tiga faksi yang mengambil posisi-posisi yang berbeda bahkan seringkali bertentangan satu sama lain menyangkut banyak sekali isu. Kendati demikian, dengan melihat besarnya variasi ideologis atas posisi masing-masing, Uhlin menilai agak sulit mengharap-

adanya kerjasama yang permanen dalam jangka panjang. Ketiga kelompok itu adalah:

Pertama faksi konservatif, terutama terdiri dari kalangan pembangkang elite, yang menginginkan pergantian kekuasaan secara damai dari kelompok Soeharto kepada kelompok elite lainnya. Strategi jangka pendek ini dikombinasikan dengan penerapan yang lebih konsekuen atas prinsip negara-hukum serta dibukanya beberapa kebebasan politik.

Kelompok *kedua*, faksi moderat, yang terdiri dari kalangan liberal dan demokrat sosial dan sebagian besar aktif di LSM. Faksi ini mempunyai tujuan yang lebih berjangka panjang untuk proyek demokratisasi. Kendatipun mereka mengambil sikap non-konfrontasional terhadap rezim, dan seringkali bahkan “main-mata” dengan faksi-faksi militer tertentu, mereka mempunyai program demokratisasi yang lebih riil dan terencana. Strateginya terutama adalah memperkuat masyarakat dengan membentuk lembaga-lembaga demokrasi.

Kelompok *ketiga*, faksi radikal, yang terdiri dari generasi yang lebih belakangan, dan berakar di lingkungan aktifis mahasiswa, aktifis-aktifis buruh, petani, dan feminis. Faksi ini menginginkan perubahan sosial dan ekonomi yang lebih struktural melalui pendekatan konfrontasional untuk, pertama-tama, memperluas demokratisasi politik.

Demikian gambaran Uhlin tentang terpecahnya barisan oposisi demokratis di Indonesia menjadi tiga faksi politik. Pertanyaan yang menarik diajukan adalah di manakah “faksi Islam” dalam konfigurasi itu? Dalam pengamatan Uhlin, ternyata mereka muncul di setiap faksi. Kalangan modernis dan neo-modernis cenderung mendukung gagasan-gagasan faksi konservatif dan moderat; sementara kalangan transformis — meskipun masih menghadapi problem “ideologis” tertentu — sering berkoalisi dengan faksi radikal.

Apakah kenyataan mengenai terdistribusinya wacana Islam ke dalam tiga faksi gerakan demokrasi di Indonesia ini menandakan adanya disorientasi di dalam apa yang disebut “Islam-politik”? Jika demikian, apa yang sesungguhnya sedang terjadi di kalangan Muslim sendiri dalam hubungannya dengan politik Orde Baru? Benarkah mereka sedang mengalami atau melakukan “pelenturan ideologis” dengan membagi-bagi konstituennya di berbagai lapisan? Apakah tiga wacana demokrasi Islam yang digambarkan Uhlin itu memang

merupakan kenyataan politik yang sesungguhnya dan mencerminkan *mainstream* Islam-politik? Atau apakah gejala ini justru merupakan bukti mengenai obskurantisme ideologis yang mungkin berakar pada terjadinya krisis dalam teologi politik Islam?

“Demokrasi Islam” dalam Wacana Islam-Politik

Pertanyaan-pertanyaan di atas, juga pertanyaan-pertanyaan sejenisnya, tentu saja tidak (akan) pernah dijawab Uhlin. Kepentingannya untuk menampilkan wacana demokrasi Islam dalam gerakan demokrasi di Indonesia tampaknya hanya untuk menunjukkan bahwa di samping ada demokrasi “konvensional” yang mengambil sumber gagasannya dari Barat, Indonesia juga mengenal adanya demokrasi “inkonvensional” yang berbasiskan pada gagasan dan nilai-nilai Islam.

Dalam hubungan ini perlulah dikemukakan sedikit catatan bahwa sesungguhnya pemetaan yang dibuat Uhlin itu menggunakan kerangka lama, yakni kerangka dikotomis Barat dan/atau Islam versus Nativisme. Uhlin misalnya tidak bisa menunjukkan adanya demokrasi “inkonvensional” lainnya yang bersumber dari wacana selain Islam, dalam hal ini misalnya dari khazanah Indonesia sendiri. Meskipun di bagian lain dia pernah mengatakan bahwa “otoritarianisme tidak mempunyai lebih banyak akar-budaya di Indonesia ketimbang demokrasi; dan nilai-nilai dasar demokrasi tidak lebih asing bagi Indonesia dibandingkan bagi negara-negara lain” (h.208), tetapi dia tidak pernah menunjukkan -- seperti yang misalnya pernah ditunjukkan Hatta -- mengenai adanya “demokrasi pribumi”.

Uhlin justru tampak menenggelamkan khazanah nilai-nilai demokratis lokal yang diakuinya ada itu di bawah bayang-bayang wacana “konvensional” demokrasi Barat. Alhasil, dalam bayangan yang ditampilkan Uhlin, Indonesia akhirnya hanya mengenal sumber-sumber wacana demokrasi yang teraktualisasi secara politis dari sumber-sumber Barat dan Islam saja. Dari khazanah pribumi sendiri, Uhlin tidak berhasil menampilkannya sebagai wacana yang seaktual dua wacana lainnya itu, karena dianggap masih merupakan potensi laten sebagai nilai-nilai budaya belaka. Mengapa demikian, Uhlin tidak pernah menjelaskannya.

Apa yang juga tidak dijelaskan Uhlin secara memuaskan adalah yang berkaitan dengan wacana demokrasi Islam sendiri. Ada dua topik yang bisa dikemukakan di sini. *Pertama*, bagaimana sesungguhnya

posisi wacana Islam demokratis itu di dalam wacana Islam-politik secara keseluruhan di Indonesia? Penjelasan Uhlin atas pertanyaan semacam ini adalah sangat samar, dan bahkan hanya ditulis sebagai catatan-kaki untuk mengantarkan pembahasan panjang tentang Modernisme, Neomodernisme dan Transformisme Islam: “Tradisionalisme dan fundamentalisme seringkali tidak menampakkan perhatian eksplisit terhadap isu-isu demokrasi, dan karena itu tidak dibahas di sini”, katanya (h.132).

Bagi saya, catatan kaki semacam ini sungguh bermasalah. Dengan mengeksklusikan dua wacana Islam lainnya itu —khususnya fundamentalisme— di luar agenda-agenda politik yang diperjuangkan wacana demokrasi Islam, Uhlin jelas telah memutus kontinum wacana Islam-politik sebagai satu kesatuan.

Memang istilah fundamentalisme Islam juga mengandung masalah konotatifnya sendiri. Tetapi dengan mengikuti definisi Olivier Roy (1994), saya ingin mengembalikan makna generiknya sebagai “Islamisme”; dan dalam pengertian ini kemudian menyejajarkannya (sekali lagi: menyejajarkan, dan bukan mengidentikkan) dengan Modernisme, Neomodernisme, Transformisme, Neorevivalisme, maupun Neofundamentalisme.

Roy mengatakan bahwa hampir semua pengikut Islamisme kontemporer adalah “Islamis” yang melihat Islam sebagai agama dan sekaligus ideologi politik. Roy sendiri telah mengemukakan kritik radikal terhadap Islamisme —dan menganggap sebagian besar program politiknya gagal¹— tetapi tetap mengakui pengaruhnya di kalangan Muslim sebagai pembentuk utama wacana anti-Barat dan anti-otoritarianisme. Dengan kata lain, adalah Islamisme yang menjadi pemasok utama wacana Islam-politik.

Dengan mencerabut wacana demokrasi Islam dari sumber-sumber ideologisnya dalam Islamisme, Uhlin tampaknya memang terjebak untuk menarik wacana Islam-demokratis itu ke dalam wacana demokrasi “konvensional” Barat. Lihat saja bahwa hampir semua unsur penting gagasan demokrasi Islam pada ketiga varian itu menjadikan Barat sebagai sumber gagasan utamanya. Dengan demikian apa yang dibayangkannya seolah-olah Islam menyediakan wacana demokrasi “inkonvensional”, menjadi batal dengan sendirinya. Dalam hubungan ini, apa bedanya antara demokrasi Islam dan demokrasi “konvensional” Barat? Mengapa Uhlin membedakannya, tetapi sekaligus memotong Islamisme sebagai sumber wacananya?

Masalah pencerabutan wacana demokrasi Islam dari Islamisme ini penting dikemukakan untuk melihat posisi wacana itu dalam konteks Islam-politik di Indonesia. Pertanyaan elementer menyangkut soal ini adalah apakah wacana demokrasi Islam itu mendapatkan legitimasi ideologisnya di dalam Islamisme sendiri? Mana yang lebih merupakan *arus-utama* dalam kecenderungan Islam di Indonesia: demokrasi, tradisionalisme, atau fundamentalisme?

Uhlin memang mengakui bahwa varian politik tertentu dari tradisionalisme yang disebutnya "organized-Islam" telah memfosil menjadi pendukung otoritarianisme Orde Baru. Tetapi fundamentalisme? Bukankah varian Islam-politik yang terakhir ini -- terlepas dari program-program politiknya yang cenderung eksklusif -- justru menjadi aktor signifikan sebagai penantang rezim yang gigih? Bukankah karena perannya ini ia potensial menjadi rekanan gerakan anti-otoritarianisme untuk proyek demokratisasi? Tetapi mengapa ia dieksklusikan dari barisan oposisi demokratis yang menjadikan pandangan anti-otoritarianisme sebagai salah satu titik-temunya di Indonesia? Di samping itu, bukankah untuk isu-isu tertentu -- terutama yang menyangkut isu-isu moral dan politik -- sering terjadi *reapproachment* antara mereka dengan semua varian demokrasi Islam? Mana lebih sering *reapproachment* semacam itu terjadi antar mereka, atau antara varian-varian demokrasi Islam dengan varian-varian pro-demokrasi Barat?

Kealpaan Uhlin untuk mempertimbangkan kemungkinan-kemungkinan pertanyaan semacam itu pada gilirannya menyebabkan dia mengabaikan skenario lebih besar mengenai koalisi-koalisi ideologis dan "aliran" dalam gerakan demokrasi di Indonesia. Bukan tidak mungkin pengkubu-kubuan dalam gerakan demokrasi di Indonesia akan kembali mengidap logika politik aliran. Seperti terlihat dalam sejarah politik Indonesia, kecenderungan semacam ini bersifat permanen, dan bukan tidak mungkin manifestasi kontempornya akan kembali muncul di dalam barisan oposisi demokratis di Indonesia.

Jika skenario ini berlaku maka penghadap-hadapan antara wacana Barat dan Islam akan menjadi penghadap-hadapan yang bersifat abortif. Sebab harus diakui, bahwa di samping ada fundamentalisme Islam, Indonesia juga memiliki jenis fundamentalisme anti-agama -- dan karena itu juga anti-Islam -- baik yang berasal dari kiri maupun kanan, yang tak jarang menjadikan isu demokrasi dan demokratisasi sebagai "komoditi" ideologisnya.

Kedua, masalah lain yang tidak cukup mendapat perhatian Uhlin adalah yang berkaitan dengan konfigurasi hubungan-hubungan antara Islam-politik dengan politik Orde Baru pada dekade 1990an ini. Topik ini krusial karena ia menyangkut prospek gerakan demokratisasi sendiri sebagai gerakan oposisi, dan tempat Islam-politik di dalamnya. Tentu saja sedikit-banyak ini berkaitan dengan isu mengenai ICMI.

Sudah menjadi lazim dalam analisis-analisis kontemporer mengenai politik Indonesia untuk menyertakan gejala konflik yang semakin tajam di kalangan elite sebagai refleksi dari pertikaian-pertikaian struktural di bawahnya. Konflik-konflik itu terjadi berbarengan dengan munculnya realitas ekonomi-politik di mana konsentrasi kekuasaan memusat di lingkungan birokrasi tertutup berhirarki-militer, dan mengerasnya konsentrasi ekonomi karena kolusi kapitalis Cina dan istana. Apa yang tersisa di kalangan kelas menengah hanyalah bocoran dari kedua jenis konsentrasi itu; sementara yang tersisa pada golongan bawah hanyalah kekecewaan, dan -- oleh karena itu juga -- kemarahan.

Adalah pada konteks ekonomi-politik seperti itu "Islam-politik" tiba-tiba dibangkitkan kembali melalui ICMI. Tujuannya, tentu saja jelas. Elite puncak terpaksa melakukan apa yang disebut "politik-asuransi" untuk meriskir bahaya dari situasi konfliktual itu dengan tanggungan Islam. Bagi Islam sendiri ini adalah *riding the tiger*. Sudah lama Islam-politik dikucilkan dari negara. Dibukanya kesempatan untuk masuknya kembali dipandang sebagai tibanya saat untuk integrasi demi kepentingan yang lebih besar, meski dengan risiko yang juga tak kalah besar. Logika dari permainan itu adalah bahwa Islam sedang diseret pada pertikaian-pertikaian elite. Di pihak lain Islam juga akan digunakan sebagai pemadam kebakaran di level massa.

Jika kajian Hefner (1993) benar, maka penobatan sumber sosial baru dari kelas menengah Muslim sebagai aktor utama Islam-politik di level negara ini, sebenarnya juga merupakan pemakzulan terhadap kalangan lain yang selama ini menjadi basis utama Islamisme: kalangan fundamentalis. Ini berarti, seraya menolak fundamentalisme, Orde Baru lebih memilih rekanan Islam-nya dari kalangan yang lebih moderat yang berbasis di kelas menengah. Kalangan radikal, baik yang terdapat di kubu fundamentalisme ataupun transformisme tidak tersentuh oleh birokratisasi. Oleh karena itu apa yang dikatakan Aswab Mahasin (1986, 1994) sebagai *priyayisasi-santri*, nampaknya hanya terjadi di kalangan kelas menengah Muslim dari jenis *bildungburgertum* ini. Apakah mereka mampu mempengaruhi

terjadinya perubahan “ekologi moral” seperti yang diinginkan Kuntowijoyo (1989), masih merupakan tanda tanya besar.

Apa yang lebih penting adalah bahwa dengan preferensi yang diambil Orde Baru ini maka wacana Islam politik yang bakal dominan tampaknya akan datang dari jenis yang lebih elitis. Kelas menengah *bildungsbürgertum* sendiri merupakan suatu jenis yang hampir-hampir tak punya preseden di kalangan santri. Jenis ini sepenuhnya merupakan produk Orde Baru. Kalangan santri lama yang berbasis pada kapitalisme merkantilis benar-benar sudah punah. Penggantinya, kelas *bildungsbürgertum* itu – suatu kategori kelas menengah dari khazanah Jerman pada abad ke-19 yang karena keterpelajarannya menempati posisi di birokrasi – memang hanya bisa berpatronase dengan birokrasi.

Patronase dengan birokrasi. Inilah isu yang memang sangat kontroversial di kalangan gerakan pro-demokrasi di Indonesia saat ini. Khususnya di kalangan yang dikategorikan Uhlir sebagai “radikal”, perilaku patronase merupakan perilaku yang dikecam. Dan mereka melihat Islam-politik seperti yang ditampilkan ICMI dengan sikap seperti itu. Dan sebagaimana terbukti belakangan, kecaman terhadap ICMI ini rupanya bukan sekadar pada aspek patronase politik. ICMI juga dianggap membawa kembali ruang-agama ke dalam arena politik. Ini merupakan “dosa” ICMI yang jauh lebih besar di mata hampir semua kelompok pro-demokrasi “konvensional”, bukan hanya di mata faksi radikal tetapi juga bagi faksi konservatif dan moderat.

Tentu menarik untuk mengamati argumen yang mendasari kecaman seperti ini. Bagi mereka, agenda demokratisasi pada dasarnya bersifat sekuler. Arena sosial dan politik adalah arena yang seharusnya dibebaskan dari agama. Ruang agama mempunyai tempatnya sendiri sebagai ruang untuk transendensi spiritual. Kembalinya agama ke domain publik hanya akan mengacaukan program-program sosial demokratisasi karena agama mempunyai potensi melahirkan struktur-struktur otoritarian di dalam masyarakat. Jadi agama tidak boleh dicampur dengan politik. Karena itu Islamisasi politik, atau sebaliknya politisasi Islam, merupakan gejala yang harus diwaspadai².

Apakah kritik jenis yang terakhir ini juga dikemukakan oleh misalnya kelompok Islam Transformis? Ini suatu pertanyaan yang menarik karena varian ini juga dikenal sebagai salah satu pengkritik ICMI. Tetapi seperti yang mereka kemukakan, kritik mereka lebih

merupakan kritik strategis, bukannya ideologis. Bagi mereka, kesalahan ICMI adalah kesalahan strategi Islam modernis yang terlalu terobsesi pada politik-kekuasaan. Kendati demikian mereka tidak sependapat untuk mengesampingkan agama dari politik sebagaimana dikemukakan kalangan sekuler. Agama, khususnya Islam, dalam pandangan mereka justru mempunyai potensi untuk dikembangkan sebagai wacana-tandingan dalam rangka melawan wacana politik otoritarian yang hegemonik. Pengembangan wacana-tandingan ini tidak mesti berlangsung melalui politik-kekuasaan seperti yang ditempuh kalangan modernis. Sebaliknya, mereka melihat gerakan sosial jauh lebih signifikan. Itu sebabnya, seperti yang juga dikutip Uhlin, perhatian utama kalangan ini adalah pada isu-isu keadilan sosial. Mereka misalnya menginginkan,

"... doktrin-doktrin agama harus diinterpretasikan kembali untuk membantu masyarakat mengenali akar-akar sosial ketidak-adilan dan untuk melaksanakan aksi kolektif dalam rangka mengubah masyarakat" (h.140)

Jadi berbeda dengan posisi kalangan pro-demokrasi "konvensional" yang menginginkan diterapkannya politik spasialisasi-agama (penempatan agama pada domain personal), kelompok Transformis justru ingin mencari legitimasi normatif agama dan menjadikannya sebagai sumber inspirasi untuk proyek-proyek politiknya, yakni transformasi.

Kendatipun demikian, seperti kita lihat dalam kenyataan, wacana seperti ini masih merupakan wacana pinggiran, bahkan di kalangan Islam sendiri. Kalaupun sebagian mereka ada yang "menyusup" ke ICMI, jelas mereka akan mendapatkan tantangan untuk menjadikan wacana itu sebagai *mainstream*, mengingat pandangannya yang dianggap terlalu "populis". Mereka juga dituduh "sekuler" di kalangan fundamentalis dan tradisionalis, serta "quasi-Marxis" di kalangan Neomodernis.

Alhasil? Mereka kemudian membentuk kantong-kantong baru di lingkungan Islam-politik -- *caucus-caucus* "merah" di lautan yang berwarna "hijau". Sampai sejauh ini belum diketahui seberapa luas pengaruh mereka ini untuk membentuk arus tersendiri. Rupanya perlu lebih banyak studi intensif tentang masalah ini. Yang jelas, bersamaan dengan itu mereka juga membentuk berbagai koalisi di kalangan gerakan pro-demokrasi yang sama-sama mempunyai proyek transformasi sosial radikal. Sejauh ini tempat mereka di lingkungan

yang terakhir itu adalah di kubu kiri: Marxis, Populis Kiri, Demokrasi Sosial, dan sebagian kalangan Feminis -- untuk meminjam kategorisasi Uhlin.

Bahwa mereka membangun aliansi dengan kubu radikal dalam lingkungan gerakan demokrasi "konvensional" ini, tentu bisa dilacak alasan-alasan "ideologis" dan taktisnya -- sesuatu yang sebagian sudah dikemukakan di atas. Tetapi mengatakan bahwa ini gejala baru, tentu saja salah, karena aliansi semacam ini sudah pernah ada dan punya akar yang jauh dalam sejarah politik Indonesia. Aliansi semacam inilah yang justru membentuk wacana politik anti-kolonialisme yang paling progresif dalam pergerakan nasionalisme Indonesia di masa lalu, terutama yang pernah termanifestasi dalam SI sebelum perpecahannya di Semarang pada 1927.

Apakah aliansi Islam dan Marxisme yang pernah sukses membentuk wacana anti-kolonialisme pada awal abad di Indonesia, juga akan sukses merambah wacana anti-otoritarianisme dalam gerakan-gerakan pro-demokrasi di Indonesia di akhir abad ini? Mungkinkah aliansi semacam itu mampu menampung gagasan-gagasan paling progresif untuk lahirnya wacana baru dalam gerakan politik Indonesia di masa depan? Atau apakah dikotomi "kanan-kiri" yang kini telah menjadi kosakata baku dalam wacana politik Orde Baru, akan terus membayang-bayangi terciptanya aliansi kalangan-kalangan progresif dari lingkungan Islam dan Marxis?

Akhirul kalam, berkenaan dengan isu mengenai prospek demokrasi di Indonesia sekarang ini, sebagian masalahnya terletak pada bagaimana kita menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas.

Catatan

1. Kegagalan itu terutama menyangkut diabaikannya penataan "ruang sosial" karena perhatiannya yang berlebihan untuk menegakkan Syari'ah tanpa perubahan model tatanan sosial politik. Instrumen Islamisasinya juga dianggap terlalu simplistis, yakni dari penataan kembali penataan lembaga keluarga, langsung ke pembentukan negara. Lihat Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1994).
2. Tentu saja pandangan semacam ini juga dianut oleh kalangan militer — suatu sikap laten yang terus akan termanifestasi dalam kebijakan resmi mereka di masa datang. Juga, seperti terlihat akhir-akhir ini dengan munculnya banyak organisasi yang berbasiskan pada paham "kebangsaan" seperti PCPP, YKPK dan PNI (baru), pandangan itu bahkan sudah dilembagakan dalam bentuk mobilisasi quasi-politik.

Kepustakaan

1. Guillermo ODonel, Philippe C. Schmitter, Laurence Whitehead (1986), *Transisi Menuju Demokrasi*, (3 Vol.) (Jakarta: PT Pustaka LP3ES, 1993).
2. Dankwart A. Rustow, "Democracy: A Global Revolution?", *Foreign Affairs*, Vol. 69, No. 4, 1990, p. 75-91.
3. Stephanie Lawson, "Conceptual Issues in the Comparative Study of Regime Change and Democratization", *Comparative Politics*, Vol. 25, No. 2, 1993, p. 183-205.
4. Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (translated by Carol Volk), Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1994.
5. Robert W. Hefner, "Islam, State and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia*, 56 (October) 1993, p. 3-35.
6. Aswab Mahasin (1986), "Kelas Menengah Santri: Pandangan dari Dalam", dalam Richard Tanter & Keneth Young (1986), *Politik Kelas Menengah Indonesia* (Jakarta: PT Pustaka LP3ES, 1993) h. 151-159.
7. Aswab Mahasin, "Akar Sosial ICMI", *Cendekia*, No. 1/XII, 1994, h. 16-19.
8. Kontowijoyo (1990), "Transformasi Nilai di Masa Orde Baru: Santri dalam Pergeseran Kelas Menengah", dalam *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), h. 370-375.
9. Richard Robinson, "Metamorphosis of a Regime: Indonesia's New Order in the 1990's", *Conference on Indonesian Paradigm for the Future*, Asia Research Center, Murdoch University, Australia, 1993.

AE Priyono menjabat Kepala Riset Redaksi Harian Republika.