

ISLAM, DEMOKRASI DAN CIVIL SOCIETY: Pertarungan Gerakan Islam dalam Konstelasi Politik Modern*

Oleh Ali R. Abootalebi**

Berbagai hal tentang sosial, struktur, meninggalkan peneliti. Sejak terjadinya perbedaan yang sangat tajam barangkali biasa disebut Islamisme. Islamisme bisa dan kaum intelektual urban yang ajaran-ajaran Islam cocok seperti kebebasan dan Islamis sangat bertentangan dengan ide-ide yang dipegang oleh kaum fundamentalis, ulama tradisional yang telah memonopoli sejarah mengenai hak untuk menafsirkan Islam dan ajaran-ajarannya.¹



gerakan Islam—baik perbaikan maupun program—telah kekaguman bagi banyak Revolusi Iran terdapat antara dua pendekatan yang dengan fundamentalisme dan merangkul ulama ‘progresif’ mempercayai bahwa dengan nilai-nilai modern, demokrasi. Pandangan kaum

Ada sesuatu yang membingungkan, khususnya tentang istilah ‘fundamentalis’ yang secara tidak langsung kembali kepada masa lalu dalam menangkap akar-akar dari agama Islam. Adapun implikasi yang ditimbulkan adalah bahwa pembacaan-pembacaan

*Artikel ini dialihbahasakan dari *Islam, Islamist, and Democracy*, Journal Meria, Volume 3, No. 1-Maret 1999 oleh Khariroh H. Sarjani.

**Pengajar di Universitas Arizona dan Union College. Asisten Professor Eau Claire dalam bidang Political Science di Universitas Wisconsin. Karyanya “Democratization in Developing Countries: 1980-1989”, *The Journal of Developing Areas* 29 (July 1995): 507-530; “Elections Matter”, *Center for Iranian Research and Analysis, CIRA14* (March 1998): 30-33; dan “Ideological Currents in Islam” *Center for Iranian Research and Analysis, CIRA*, yang akan datang. Dia baru saja menyelesaikan sebuah buku tentang Hubungan Masyarakat-negara di Negara-negara Berkembang, 1980-1989.

¹Perbedaan antara tradisionalisme/fundamentalisme dan Islamisme terletak pada pandangan mereka tentang hubungan Islam dengan negara, masyarakat dan ekonomi. Tak dapat disangkal, klasifikasi pemimpin agama di dalam dua kategori luas ini mungkin tidak cocok bagi semua orang, tetapi untuk tujuan umum dari kajian ini, klasifikasi ini sangat berguna. Yang lain juga membuat perbedaan yang serupa antara fundamentalis dan Islamis. Lihat Wright, “*Islam, Democracy and the West*,” *Foreign Affairs*, 71, no. 3 (Summer 1: 1992), hlm. 131-45.

lain tentang Islam tidak diakui. Karena pembacaan tersebut dianggap mengabaikan tradisi dan menerima konsep-konsep tentang perubahan (inovasi) yang merupakan import dari masyarakat di luar Islam. Robin Wright menunjukkan satu bagian dari pendekatan ini yang menjelaskan bahwa gerakan kaum fundamentalis juga memasukkan hal-hal penting dari modernitas dan inovasi. Oleh karena itu, dia menyangkal bahwa kebanyakan gerakan-gerakan Islam sekarang adalah 'fundamentalis': di Barat, banyak gerakan Islam sering dipap sebagai 'fundamentalis', tetapi pada kenyataannya, dilihat dari agenda-agenda mereka, bukanlah fundamentalis. Secara umum, fundamentalisme menghendaki ketaatan yang pasif dalam pembacaan literal terhadap naskah kitab suci dan tidak mendukung perubahan tatanan sosial, tetapi memfokuskan pada perbaikan kehidupan individual dan keluarga.

Kebanyakan dari gerakan Islam sekarang ini mirip dengan para Teolog Liberal Katolik yang mendorong secara aktif penggunaan doktrin agama yang original untuk memperbaiki kehidupan temporal dan politik di dunia modern. Islamis atau Islamism secara lebih akurat menggambar-

kan pandangan ke depan mereka, interpretasi dan bahkan usaha-usaha inovatif untuk membangun kembali tatanan sosial.² Pandangan yang berlawanan disampaikan oleh Dr. Ibrahim Yazdi, dia mengklaim bahwa seluruh gerakan-gerakan Islam betul-betul 'fundamentalis'. Sebagaimana dikemukakan Yazdi:

Ada dua kecenderungan utama dari gerakan Islam. Yang satu kita sebut sebagai tradisional. (Istilah 'fundamentalisme' tidak merefleksikan kenyataan yang sebenarnya. Kita semua adalah fundamentalis menurut definisi budaya Barat, siapapun yang mempercayai bahwa Bible adalah Firman Tuhan, dia adalah seorang fundamentalis). Kelompok cendekiwan Islam yang berorientasi pada tradisi disebut ulama. Kemudian ada istilah reformis atau para intelektual muslim modernis."³ Baik 'fundamentalisme' maupun 'tradisionalisme' Islam di sini dapat disebut secara bergantian sebagai rujukan bagi oposisi terhadap kaum reformis Islam, atau 'Islamis', di mana pandangan-pandangan mereka tentang hukum Islam (syari'ah) dan budaya-budaya non-Islam agak sedikit kaku. Dalam banyak kasus,

²Robin Wright, "Islam, Democracy, and the West," dikutip dari hlm. 144.

³ Dr. Yazdi, seorang Profesor dan aktivis politik yang menjadi Wakil Perdana Menteri dan Menteri Luar Negeri pada masa Ayatollah Khomeini, sekarang dia menjabat sebagai sekretaris umum partai politik oposisi, *The Liberation Movement of Iran*. Status dari Gerakan Liberasi Iran ini sebagai partai politik oposisi harus diperhatikan, karena secara resmi tidak ada partai politik yang eksis di Republik Islam Iran. Lihat "A Seminar with Ibrahim Yazdi", *Middle East Policy* 3, No.4 (April 1995): 15-28; dikutip dari hlm.16. 07 Desember, 1998, namun sebuah partai baru yang didirikan oleh para pendukung Presiden Khatami disebut sebagai Front Partisipasi Islam Iran.

klasifikasi gerakan Islam menjadi tradisional/fundamentalis dan Islamis/reformis dapat membingungkan, karena doktrin Islam sendiri mempersilahkan adanya perbedaan penafsiran dan juga opini-opini tentang syari'ah dan ajaran-ajarannya. Hal ini sangat memungkinkan bagi seorang pemimpin agama yang tradisional ('alim) untuk bersama-sama men-*share* nilai-nilai Islam yang sama dengan seorang reformer Islam tentang keseluruhan posisi agama Islam dalam masyarakat, ekonomi dan politik. Sebagai contoh Ayatullah Taleqani yang telah memainkan peran penting dalam revolusi Iran, memiliki visi aktivis Islam dan negara Islam yang lebih dekat dengan pandangan-pandangan kaum Islamis daripada Ayatullah Khomeini sendiri.

Untuk itu dapat ditekan bahwa tetap ada ketidaksetujuan di kalangan tradisional tentang kedaulatan Tuhan versus kedaulatan rakyat. Sebagai contoh, Abu A'la Maududi, pendiri Jami'at Islami di India, dia berargumentasi, jika demokrasi disepakati sebagai sebuah bentuk terbatas dari kedaulatan rakyat, dibatasi dan dikandung secara langsung oleh hukum Tuhan, maka ada kecocokan dengan Islam. Tetapi Maududi menyimpulkan bahwa Islam adalah antitesis dari demokrasi Barat sekular yang semata-mata berdasarkan pada kedaulatan

rakyat.⁴ Di sisi lain, Sayyid Qutb, seorang teoritikus tradisional dari Persaudaraan Umat Islam (al-Ihwan al-Muslimin), yang dihukum mati oleh pemerintah Mesir pada tahun 1966, keberatan dengan ide kedaulatan rakyat secara bersama-sama: Qutb meyakini bahwa "negara Islam harus didasarkan pada prinsip-prinsip Qur'ani tentang musyawarah atau *syūrā* (penafsiran tentang syari'at) dan bahwa hukum Islam atau syari'ah merupakan sistem hukum dan moral yang sangat komplis dan tidak ada undang-undang yang penting setelahnya."⁵

Namun peristiwa-peristiwa yang terjadi pada rentang tahun 1980-an dan 1990-an membantu mempopulerkan pesan (*message*) dan memberikan dorongan yang lebih luas bagi kaum Islam moderat, dibanding dengan kaum fundamentalis revolusioner yang berjalan mengikuti revolusi Iran. Kekuatan-kekuatan apapun yang sangat radikal didiskreditkan oleh kritisisme model Iran, kekerasan yang mereka gunakan dan kegagalan mereka untuk merebut kekuasaan. Kecenderungan mutakhir adalah munculnya para pemimpin politik umat Islam yang memperkenankan partisipasi dalam proses pemilihan umum sebagai cara untuk mengontrol negara, dan lahirnya kaum intelektual reformis, yang sibuk dengan

⁴Dikutip dari Esposito dan Piscatori, *Democratization and Islam*, hlm. 436. Lihat juga Abul A'la Maududi, *A Political Theory of Islam*, dalam Donohue and John Esposito, (ed). *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982), hlm. 253-254.

⁵Dikutip dari Hudson, "After the Gulf War", p. 436. mengenai pandangan Qutb selanjutnya tentang Islam, lihat John L. Esposito, (ed)., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983).

perdebatan tentang Islam dan modernitas (sebagai contoh, pandangan Islam tentang demokrasi, kesetaraan dan kemanusiaan, minoritas dan hak-hak perempuan).

Kebanyakan ulama secara historis sangat asyik dengan diri mereka sendiri dengan penafsiran literal terhadap al-Qur'an dan perkembangan hukum Islam (syari'ah) yang didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah ("jalan" atau "tradisi", dengan merujuk pada tradisi-tradisi tentang tingkah laku Nabi Muhammad).⁶ Demikian juga, mereka asyik dengan analisis yang telah ditulis oleh para pemikir Islam seperti al-Syafi'i (767-820), Ibnu Hanbal (780-855), al-Ghazali (1058-1111), Ibnu Taimiyah (1263-1328) dan lainnya. Para pemikir ini kurang memberikan perhatian terhadap tulisan-tulisan tentang dimensi politis syari'ah dan lebih memperhatikan aspek-aspek teologisnya. Pertanyaan penting seperti hak individu versus masyarakat (umat), hak untuk mengatur dan sumber legitimasi politis, dan hak untuk memberontak melawan pemerintahan yang tidak adil, kurang berkembang. Jadi, para ulama tidak mengkaji tugas-tugas dan fungsi-fungsi pemerintahan Islam secara detail. Akibatnya, tidak ada filsafat politik

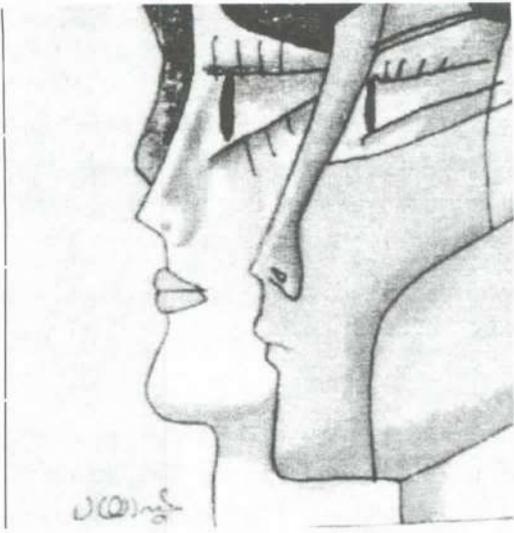
kongkrit yang didasarkan pada syari'ah yang pernah berkembang, dan pemikiran politik Islam tetap spekulatif.⁷

Singkatnya, kajian teologis yang detail tentang hubungan antara Islam dan demokrasi berada di luar jangkauan studi ini.⁸ Kaum islamis berpendapat bahwa *syûrâ* (musyawarah) dapat ditafsirkan sebagai sebuah prinsip demokratis, jika *syûrâ* mensyaratkan adanya perdebatan terbuka antara ulama dan masyarakat secara luas tentang isu-isu yang menjadi perhatian publik. Tetapi ketidaksearahan dan pandangan yang kaku kaum tradisional tentang masyarakat dan politik menjadi pertanyaan yang semakin meningkat di kalangan umat Islam. Kelompok militan fundamentalis seperti al-Jama'ah (Mesir), Front Pembebasan Islam Aljazair (FIS), atau Hamas (Palestina) tidak dapat memperluas basis mereka dan tidak juga memperoleh kekuasaan. Pandangan-pandangan mereka tentang politik sangat keras dan ketinggalan jaman untuk memecahkan problem-problem modern, dan bahkan sebagian orang justru mengatakan tidak Islami. Gerakan Taliban di Afghanistan pada tahun 1990-an di bawah naungan agama dari para ulama,

⁶Baik ulama Sunni maupun Syi'ah menerima otoritas Sunnah, meskipun ada beberapa perbedaan penafsiran dan signifikansi dari Sunnah Nabi. Ulama Syi'ah juga mempercayai tradisi Imam, "ahli waris yang sah dari Nabi," imam yang terakhir, Imam Mahdi, tetap tersembunyi sampai suatu saat kembali ke Bumi.

⁷Untuk tema ini dan isu-isu yang berhubungan, lihat Zubaida, *Islam, The People, and State*.

⁸Mengenai diskusi mutakhir tentang berbagai macam konsep Islam dan implikasinya untuk demokrasi (misalnya, tauhid, syura, khilafah, dsb.), lihat John L. Esposito, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996).



telah memaksakan hukum-hukum "Islami" yang mengekang dengan kontrol militer yang membuat baik ulama konservatif maupun radikal di Iran tampak seperti kaum reformis liberal. Dan kaum militan Islam, termasuk kaum Islamis di Mesir, Aljazair dan di dunia Islam di manapun, dipuji-puji seperti syuhada oleh para ulama, tetapi dicela seperti teroris oleh yang lain.

Kaum tradisional di manapun tidak hanya berada di bawah pengawasan intelijen baik pernyataan maupun kegiatan mereka, tetapi juga, fondasi kekuasaan mereka sebagai satu-satunya penafsir syari'ah yang sah sangatlah terkoyak. Kaum fundamentalis Arab bahkan dituduh sebagai representasi palsu dari sejarah umat Islam, penyajian yang bias dan membingungkan dari pemikiran Islam dengan tujuan untuk merebut posisi dan

kepentingan mereka selanjutnya.⁹ Tentu saja kedekatan historis mereka dengan negara justru memperlemah kredibilitas kaum fundamentalis.

Kekacauan politik dan ekonomi di Timur Tengah meningkatkan image dan harapan masyarakat terhadap kelompok Muslim dan kepemimpinan mereka. Ketika kekacauan semakin meningkat, kapasitas distribusi barang-barang ekonomi riil dan hak-hak politik dasar menjadi lebih penting daripada ideologi dan retorika politik, Islami ataupun tidak. Pemerintahan Islam di Iran dan Sudan, sebagai contoh, bagaimanapun tetap terasing di dalam komunitas internasional dan menghadapi problem domestik yang dahsyat, yang membawa pada ketidakpuasan rakyat dan bahkan pemberontakan. Saudi Arabia, yang memproklamirkan diri sebagai negara Islam, menghadapi persoalan-persoalan ekonomi yang semakin meningkat, dan ketika sistem monarkhi mengklaim mendapat legitimasi dari kaum fundamentalis Islam Wahabi, sesungguhnya ia mengingkari hak politik dasar penduduk dan hak-hak sipil yang sangat dihargai di dalam Islam. Fase terakhir dari gerakan Islam yang dimulai pada tahun 1980-an jelas berbeda dengan pengalaman Islam di Iran tahun 1979, di Lebanon setelah tahun 1982, di kalangan kelompok-kelompok kecil di Mesir, Saudi Arabia, Kuwait, Syiria dan di manapun

⁹As'ad Abukhalil, "The Incoherence of Islamic Fundamentalism," *Jurnal Timur Tengah*, Vol.48,4 (Autumn 1994): 677-94.

selama akhir tahun 1970-an dan awal 1980-an.¹⁰ Perbedaan yang sangat menyolok merupakan taktik dari kelompok Islamis baru.

Jika ekstrimisme merupakan ciri dari fase pertama gerakan fundamentalis, kelompok yang baru berusaha untuk bekerja di dalam sistem negara daripada di luar. Dengan kata lain, Islamis berhasil menyadari bahwa pluralisme dan ketergantungan adalah slogan di tahun 1990-an.¹¹ Secara historis, Islam adalah agama yang tetap berada di pinggiran politik negara, lepas dari bayangan negara-negara yang otoriter yang selalu mempropagandakan ideologi dan nilai sekuler. Selanjutnya, keseluruhan struktur dari politik ekonomi internasional pada masa Perang Dunia II membantu menguatkan kekuasaan negara terhadap masyarakat Islam. Dana yang dikumpulkan dari ekspor minyak dan gas, dan dorongan eksternal dari militer, ekonomi dan bantuan keuangan, sebagai contoh, membantu negara-negara Timur Tengah untuk memonopoli kekuasaan domestik selama perang dingin. Konflik Arab-Israel juga mendukung hegemoni politik negara-negara Arab dengan melegitimasi otoritarianisme mereka dan memberikan alasan yang tidak memadai dalam wajah sosio-ekonominya.¹²

Bagi seluruh umat Islam sangat jelas bahwa di dalam al-Qur'an dan syari'ah, Allah merupakan kedaulatan tertinggi, segala sesuatu di dunia dan akhirat adalah di bawah perintah-Nya. Namun tidak ada sumber yang menyangkal bahwa umat Islam mempunyai kebebasan untuk meningkatkan kehidupan individual dan komunal; kenyataan bahwa syari'ah tidak menganjurkan untuk tunduk kepada negara merupakan dalil bagi tabiat Muslim yang sejati. Sebaliknya, masing-masing individu dianggap memiliki tanggungjawab untuk keselamatan diri mereka sendiri, keluarga dan masyarakat.¹³ Kepatuhan yang buta terhadap sebuah negara yang memproklamirkan diri sebagai negara Islam dapat menjadi gerakan anti-Islam dan menjadi ancaman terbuka bagi negara tersebut. Jika peraturan-peraturan pemerintah mengatasnamakan Allah, kemudian hal tersebut harus dihormati, sedangkan pada kenyataannya Allah sangat menghargai individu dan bukan negara yang bertanggungjawab terhadap perbuatan-perbuatan mereka, untuk itulah mereka akan dihukum atau diberi pahala secara tepat pada Hari Pembalasan.¹⁴ Dengan dasar ini, kaum Islamis menolak ide mustahilnya legislasi di luar syari'ah, di samping kejumbuan batas antara

¹⁰Robin Wright, *Islam, Democracy, and the West*, hlm. 131. Wright percaya bahwa fase kedua dari gerakan Islam ditandai dengan konstituensi (pendukung) yang berbeda.

¹¹Wright, "Islam, Democracy, and the West", hlm. 132.

¹²Lihat Simon Bromley, *Rethinking Middle East Politics* (Austin: University of Texas Press, 1994).

¹³Al-Qur'an, surat 10 ayat 108 (N.J. Dawood, trans., New York: Penguin, 1993).

¹⁴Al-Qur'an, surat 38 ayat 26 (Dawood trans.)

keseluruhan (*overall*) kedaulatan Allah dan kekhususan (*particular*) dari kedaulatan rakyat.

Perdebatan di kalangan Islamis sendiri dan kalangan tradisionalis progressif –di Iran, Sudan, Mesir, Aljazair, atau di manapun– lebih berkuat pada pertanyaan klasik seperti; bagaimana menyatukan ajaran-ajaran Islam dengan gagasan-gagasan modern tentang kebebasan, demokrasi, keadilan, dan kesetaraan gender. Mengenai terma demokrasi, menurut kaum Islamis, pemaknaan tradisional dari konsep *syūrā* (musyawarah) sudah ketinggalan zaman. Setelah beberapa tahun berdebat, menurut Yazdi, “kebanyakan (Islamis) mengambil kesimpulan bahwa pemilihan umum dan parlemen merupakan konsep musyawarah.”¹⁵ Ini adalah kedaulatan rakyat dalam arti luas dan bukan eksistensinya yang diperdebatkan. Karena perubahan ekonomi, teknologi dan lingkungan, nampaknya pengembangan syari’ah masa-masa selanjutnya tidak dapat dielakkan bagi kaum Islamis. Mereka berpendapat bahwa perkembangan syari’ah tidak dapat dipandang sebagai sebuah gerakan yang menyimpang dari prinsip-prinsip Islam, tetapi sebaliknya, justru sebagai sebuah langkah yang penting bagi pencapaian masyarakat Islam

yang ideal –membangun impian, baik secara material maupun spiritual. Sebuah elemen yang sangat diperlukan dalam membangun sebuah masyarakat adalah kebebasan berpikir dan berekspresi, termasuk kebebasan dari kontrol dan penindasan pemerintah. Pendek kata, menerima kedaulatan Allah tidak bertentangan dengan kedaulatan rakyat. Jadi, kaum tradisionalis Islam perlu mengevaluasi kembali posisi historis mereka dalam sosio-ekonomi dan nilai-nilai politik untuk membawa mereka pada transformasi sosial dan ekonomi secara terus-menerus di dalam masyarakat muslim. Memang, sosok pribadi yang religius dari seorang seperti Ayatullah Taleqani, di kalangan kebanyakan pemimpin terkenal dari Revolusi Iran, memberi pelajaran bagi orang Iran mengenai relasi antara Islam dan politik dan posisi ulama dalam masyarakat dan pemerintahan. Sebagaimana Hasan Turabi menjelaskan, Islam akan tetap ada dalam masyarakat “sebagai norma-norma dan hukum. Islam adalah pandangan hidup yang menyeluruh dan total. Oleh karena itu, pemerintah harus dibatasi, karena jika tidak pemerintahan Islam akan menjadi mahakuasa. Pemerintah tidak mempunyai urusan untuk mencampuri suatu agama atau praktek-praktek keagamaan.”¹⁶ Jadi, berkenaan dengan nilai-nilai dalam

¹⁵“*A Seminar with Ibrahim Yazdi*,” hlm. 18. Yazdi mengklaim penafsirannya tentang syura adalah benar, didasarkan pada perdebatan di kalangan sarjana-sarjana Muslim, seperti Rasyid Ridha, Maulana Maududi, Ali Syariati, Ayatollah Naini, Mehdi Bazargan, Ayatollah Taligani, dan Ayatollah Mutahhari.

¹⁶ Dicatat dalam Cantori dan Lowri, “*Islam, Democracy, the State, and the West*,” hlm. 52.

masyarakat Islam, sebagai contoh, masyarakat akan mengecam suatu nilai tertentu atau mendorong suatu nilai yang lain. Tetapi tidak ada organisasi seperti *amr bil ma'rf wal-nabi an al-munkar* (perintah “menganjurkan kebaikan dan menjauhi kejahatan”) Arab Saudi, yang merupakan otoritas sah untuk membatasi ruang gerak perempuan. Karena pemisahan kaum perempuan bukanlah bagian dari Islam. Ini hanyalah sesuatu yang konvensional, Islam historis. Hal ini betul-betul tidak dikenal dalam model Islam atau di dalam teks Islam. Itu tidaklah tepat.”¹⁷ Mengenai hubungan antara *civil society* dengan negara, menurut Turabi, “secara umum *civil society* seharusnya dibiarkan mandiri, tetapi jika fungsi sosial gagal, pemerintah harus turun tangan. Apabila masyarakat menjalankan fungsinya dengan baik, maka negara seharusnya meninggalkan sekali lagi batas-batas keamanannya, dan hanya mengatur aspek-aspek dalam masyarakat yang secara hukum memang harus diatur.”¹⁸ Jadi, seperti yang dikatakan oleh seorang ulama Islam, “isu utama dalam demokratisasi di kalangan masyarakat muslim adalah sukses atau tidaknya para ulama dan pemimpin itu mendorong transisi dari sekedar mencatat “doktrin demokrasi dalam Islam” ke arah penciptaan teori-teori yang koheren dan struktur demokrasi Islam yang tidak hanya

merupakan reformulasi persepsi Barat dalam idiom-idiom umat Islam.”¹⁹ Tetapi ketiadaan dialog konstruktif antara ulama tradisional dan Islamis/reformis telah memperluas kesenjangan di kalangan gerakan Islam dan pendukungnya. Perdebatan tentang pembuatan dan pengundangan kode-kode hukum, yang berhubungan dengan hak-hak politik dan kebebasan sipil serta keseluruhan hubungan masyarakat-negara (seperti; politik, kemanusiaan, dan hak-hak minoritas, kesetaraan gender, dan kesepakatan pemerintah untuk tidak mencampuri masyarakat), sangatlah kurang.

Islam dan *Civil Society*

Sebuah premis yang paling baru tentang hubungan masyarakat dan negara di Timur Tengah adalah bahwa negara-negara di Timur Tengah dalam posisi lemah dan masyarakatnya sangat kuat, ketika kalangan oposisi telah lama melakukan perlawanan. Revolusi Iran, munculnya gerakan-gerakan Islamis pada tahun 1980-an, dan turunnya harga minyak bisa disebut sebagai bukti atas pandangan pokok ini. Hal ini menjadi dasar optimisme ke arah meningkatnya interest dalam hubungan masyarakat-negara dan prospek kemunculan *civil society* di wilayah ini pada tahun 1980-an dan tahun

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 58.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 54.

¹⁹ Esposito dan Voll, *Islam and Democracy*, hlm.31.

1990-an.²⁰

Dengan demikian, “sekarang ini kebanyakan ulama meyakini bahwa basis dari *civil society*—baik kekuatan kelas menengah maupun kelompok sosial yang otonom—telah eksis di Timur Tengah.”²¹ Bahkan formasi sosial tradisional yang didasarkan atas hubungan darah dan perkawinan, atau ikatan suku (seperti di kerajaan-kerajaan Teluk dan Yaman), atau kepercayaan semi-independen (seperti di Iran) dianggap sebagai bagian dari *civil society* di Timur Tengah.²² Kehadiran kelompok-kelompok tersebut, menghalangi kekuasaan negara dan mendorong peningkatan prospek demokratisasi.

Tetapi posisi ini mudah goyah. Bahkan penampilan partai-partai politik dan kelompok-kelompok atau asosiasi-asosiasi formal di Timur Tengah tidak dengan sendirinya bermakna sebagai gerakan mendasar ke arah demokrasi oleh negara atau masyarakat. Bertambahnya partai politik di wilayah ini mungkin lebih sebagai sebuah simbol negara untuk menekan kelompok-kelompok Islam dan sekutu mereka daripada sebuah keterbukaan politik yang cerdas.

Partai-partai politik di Timur Tengah tetap tidak efektif dan hanya memainkan peran seremonial untuk melegitimasi negara dan kebijakannya. Sebagai contoh, di Iran elit agama yang berkuasa mengakui kedaulatan rakyat, tetapi meskipun demikian, para elit baru tersebut enggan membagi kekuasaan dengan oposisi politiknya. Walaupun terdapat lembaga-lembaga formal negara demokratis (seperti; pemilihan dan debat), secara politis dan ekonomis, masyarakat tetap tidak memiliki kekuasaan fungsional. Meskipun *civil society* yang ada di Iran sedang luntur, tetapi kehidupan intelektual dan asosiasi terus menentang negara dan mendominasi seluruh aspek kehidupan di Iran.

Terlebih lagi, asosiasi embrio, walaupun masih eksis di negara-negara Islam, namun mereka tidak teratur, dan tetap tergantung pada patron-patron di dalam negara. Sebagaimana yang dikatakan oleh Carrie Rosefsky Wickham dalam diskusi di Mesir, “munculnya ruang-ruang bagi ekspresi sosial dan politik yang independen dengan setting otoritarian tidak sama dengan munculnya *civil society*, setidaknya tidak dalam konsep liberalnya.”²³ Munculnya

²⁰Lihat contoh artikel Emmanuel Sivan dari Proyek Lembaga Penelitian Ilmu Sosial tentang Civil Society di Timur Tengah, dengan judul “The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back,” *Journal of Contemporary History* 25 (1990): 353-64. Lihat juga, Hudson, “After the Gulf War”, Esposito dan Piscatori, “Democratization and Islam”.

²¹Yahya Sadowski, “The New Orientalism and Democracy Debate,” *Middle East Report*, (July-August 1993): 14-21; dicatat dari hlm. 17.

²²Richard Augustus Norton dan Farhard Kazemi, eds., *Civil Society in the Middle East*, vol. 2, (New York: Brill, 1996), hlm. 8.

pluralisme seolah-olah (*quasi-pluralism*) yang dikontrol negara di negara-negara seperti Mesir atau Jordan seharusnya tidak dilihat sebagai perubahan dari sistem partai tunggal ke arah pluralisme (*ta'addudiyah*) yang melibatkan sejumlah partai dan asosiasi politik.²⁴

Basis nyata kekuasaan negara di negara-negara Timur Tengah sebagian besar bersifat informal dan bukan institusional, antara lain personal, keluarga dan ikatan kelompok yang mendukung kekuasaan eksekutif para elit penguasa. Pola kepemimpinan warisan leluhur (*patrimonial*) tidak hanya terdapat di Timur Tengah, tetapi negara-negara berkembang juga menghadapi fenomena yang sama.²⁵ Patrimonialisme, meskipun dalam bentuk yang ringan dan agak kaku, telah ada di Portugal, Spanyol, dan Yunani, di mana mereka telah menjalankannya lebih lama dibanding beberapa negara Eropa yang lain, termasuk negara-negara Balkan. Proses modernisasi telah sepenuhnya menghapus patrimonialisme di Portugal, Spanyol dan Yunani, setidaknya demokrasi formal sepenuhnya telah dimapankan pada tahun 1970-an.

Keluasan kekuasaan otokratik elit penguasa terjadi di negara-negara



berkembang. Kuwait dan kerajaan-kerajaan di Teluk Persia, Saudi Arabia dan Oman merupakan contoh utama dari tingginya kekuasaan otokratik tradisional. Pada ekstrem yang lain, Korea Selatan, Taiwan, Malaysia, Turki, Tunisia dan Brazil adalah contoh, —untuk tingkatan yang bervariasi— dari perubahan keseimbangan hubungan antara masyarakat-negara yang didukung oleh masyarakat, seperti institusionalisasi

²³Lihat analisa Carrie Rosefsky Wickham tentang kasus di Mesir, "Beyond Democratization: Political Change in the Arab World, PS: *Political Science and Politics*, Vol.17, no.3 (September 1994): 507-09, dikutip dari hlm. 507.

²⁴ Michael Hudson, "*After the Gulf War*."

²⁵ Tentang "patriarchalism" dan "patrimonialism", lihat Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: Oxford University Press, 1947) dan Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Garden City, NY: Doubleday, 1962), hlm. 330-60. Mengenai pola-pola patrimonialisme di Timur Tengah, lihat Bill dan Springborg, *Politics in the Middle East*.

hubungan kekuasaan independen yang secara gradual memperlemah berbagai asosiasi kekuasaan negara yang informal dan sewenang-wenang.

Posisi dominan negara di Timur Tengah merupakan dominasi politik oleh keluarga yang kuat, para elit, militer dan pejabat birokrasi. Kemunculan dan pertumbuhan yang lambat kelompok-kelompok dan asosiasi-asosiasi independen sangatlah signifikan. Sebagai contoh, buruh yang mampu mengatur diri sendiri, atau melalui sebuah aliansi dengan kelas menengah, dapat menjadi tekanan yang efektif sehingga dapat mengawasi kekuasaan negara dan mempromosikan demokrasi, meskipun kebanyakan analisis mengabaikan peran organisasi buruh di dalam perdebatan tentang *civil society*. Tetapi dalam berbagai kasus, persatuan buruh, merupakan agen utama dari *civil society*, yang di Timur Tengah tetap tidak diakui keberadaannya, bahkan ditekan oleh negara.

Rachid al-Ghannouchi, pendiri gerakan Islam Tunisia, al-Nahdlah, meyakini bahwa, "sekali kaum Islamis diberi kesempatan untuk memahami nilai-nilai modernitas Barat, seperti demokrasi dan hak asasi, mereka akan mencari di dalam Islam sebuah wadah bagi nilai-nilai yang mereka tanamkan, mereka rawat, dan mereka hargai sama persis seperti apa yang

telah dilakukan orang-orang Barat sebelumnya, ketika mereka menanamkan nilai-nilai semacam itu di tanah yang tidak begitu subur."²⁶ Yang hendak dikatakan, Islam tidak butuh melewati proses sekularisasi sebagaimana yang terjadi di Barat, tetapi harus menghadapi salah satu dari tantangan-tantangan berat yang telah menghadang: "untuk menampilkan sebuah rezim yang islami tetapi juga representatif dan bertanggungjawab."²⁷ Ghannouchi mencatat "sebuah sistem Islam yang menggambarkan kekuasaan mayoritas, pemilihan umum yang bebas, pers bebas, perlindungan terhadap minoritas, kesetaraan seluruh partai sekular maupun relegius, dan hak-hak perempuan secara penuh dari segala subordinasi, tata cara berpakaian dan pengadilan perceraian, merupakan tugas utama dari istana kepresidenan. Peran Islam adalah menyajikan sistem dengan nilai-nilai moral."²⁸

Sedangkan yang lain, seperti kaum reformis Islam Iran, Abdul Karim Soroush berpendapat bahwa tidak ada kontradiksi antara Islam dan kebebasan yang inheren di dalam demokrasi. "Islam dan demokrasi tidak hanya cocok, penggabungan keduanya tidak dapat dielakkan. Dalam masyarakat Muslim, keberadaan salah satunya tanpa adanya yang lain adalah tidak sempurna."²⁹ Soroush berkeyakinan

²⁶Kuliah dari Sheikh Rachid al-Ghannauchi, Chatham House, London, 9 Mei 1995, dalam Robin Wright, "Two Vision of Reformism," *Journal of Democracy* 7, no.2 (April 1996): 64-75, dicatat dari hlm. 74.

²⁷Mohammed Elhachmi Hamdi, "The Limits of the Western Model," *Journal of Democracy* 7, no. 2 (April 1996): 81-85, dikutip dari hlm. 85.

²⁸Robin Wright, "Two Vision of Reformism," hlm. 73.

bahwa kehendak dan keyakinan mayoritas tentang kewajiban membentuk negara Islam yang ideal —dan bahwa Islam itu sendiri—merupakan perkembangan sebagai sebuah agama yang terbuka untuk ditafsirkan kembali: Teks yang suci tidak berubah, tetapi penafsirannya selalu mengalami perubahan secara terus-menerus karena zaman dan kondisi yang berubah —di mana kaum Mukmin hidup— mempengaruhi pemahaman atas teks suci tersebut. Terlebih lagi, setiap orang memiliki pemahaman sendiri. Tak ada satupun kelompok masyarakat, termasuk ulama, yang memiliki hak eksklusif untuk menafsirkan atau melakukan penafsiran kembali ajaran-ajaran tentang iman. Sebagian pemahaman mungkin lebih bagus daripada yang lainnya, tetapi tidak ada versi yang secara otomatis lebih otoritatif daripada yang lainnya.³⁰

Prospek kemunculan *civil society* tergantung pada karakteristik orang-orang yang membentuk masyarakat di tempat pertama. Yakni pendidikan yang lebih baik, hidup yang lebih sehat, lebih sejahtera, semakin banyak orang-orang yang terorganisir dan sumber daya yang lebih luas dan tersebar, dan lebih kuatnya tekad masyarakat untuk dapat melindungi dirinya sendiri dari dominasi negara. Lebih

jauh, sumberdaya ini memungkinkan pembentukan institusi yang bertindak sebagai pusat aktivitas di mana perbedaan pendapat dan kebijakan dapat diperdebatkan dan dicari kembali solusinya tanpa memaksakan timbulnya kekerasan.

Jadi institusionalisasi merupakan esensi bagi stabilitas politik, sistematisasi, dan keteraturan penyaluran kepentingan elit yang bersaing dalam merebut kepemimpinan politik. Untuk menjadi demokratis, partai-partai politik, apakah religius atau tidak, harus berfungsi di dalam jaringan organisasi institusional yang independen di mana keputusan terakhir dibuat dan dijalankan tanpa campurtangan yang konstan dari berbagai penipu birokrasi negara. Di dalam sistem politik Barat, kelompok-kelompok asosiasi dan institusi formal telah memainkan peran yang kritis, namun di negara-negara yang kurang berkembang peranannya sangat sedikit.³¹ Peluang terjadinya krisis dari non-partisipasi mereka meningkat, di mana kelompok oposisi kekurangan basis institusional untuk menekan usaha ke arah partisipasi (sebagai contoh; oposisi religius terhadap Shah terdahulu untuk revolusi Iran) atau negara dan partisipannya gagal beradaptasi dengan perubahan sosial dan tekanan

²⁹ Soroush mengungkapkan pandangan-pandangannya di salah satu interviewnya di Teheran dan Washington D.C., tahun 1994 dan 1995, dikutip dari Robin Wright "Two Visions of Reformism", hlm. 68.

³⁰ Dikutip dari Wright, "Two Visions of Reformism," hlm. 73.

³¹ Tentang peran dari kelompok-kelompok dan asosiasi-asosiasi di Timur Tengah, lihat Bill dan Springborg, *Politics in the Middle East*, hlm. 88.

ekonomi (sebagai contoh; Libanon sebelumnya pada tahun 1975). Di sisi lain, oposisi yang melembaga, apakah agama atau bukan, dapat secara sukses ikut serta dalam proses politik (sebagai contoh; partai-partai agama Yahudi di Israel dan beberapa oposisi Islam di Yordania, Turki, Pakistan dan Mesir).

Pada kenyataannya, pandangan pesimis Samuel P. Huntington tentang ketidaksesuaian Islam dan norma-norma demokrasi diruntuhkan oleh argumennya sendiri tentang munculnya akibat-akibat modernisasi yang tidak stabil itu sendiri dan akibat-akibat institusionalisasi yang stabil. Dia mencatat kebangkitan fundamentalisme Islam dan kemiskinan negara-negara Islam sebagai alasan yang fundamental atas rasa pesimisnya.³² Kebangkitan kembali Islam dan kemunculan fundamentalisme di Iran dan di manapun di Timur Tengah bukanlah sebuah gerakan anti-demokrasi yang bertujuan merusak nilai-nilai demokrasi. Luasnya respon dunia Islam terhadap Barat dan sebaliknya, seruan ke arah bentuk-bentuk yang tidak konvensional dari tingkah laku politik di negara-negara Muslim, termasuk pemberontakan massa dan kerusuhan adalah bukan karena

ketidaktoleranan inheren Islam terhadap demokrasi dan penyelesaian damai setiap perselisihan. Islam dan umatnya di sepanjang sejarah selalu menjadi sumber inspirasi baik untuk protes masyarakat yang menentang maupun yang mendukung rezim. Permusuhan terhadap Barat oleh sebagian —meskipun tidak semua— kelompok-kelompok Islam ditujukan tidak pada nilai-nilai demokratik tetapi pada dominasi dan campurtangan Barat di dalam urusan-urusan domestik negara-negara Islam.

Kesimpulan

Nampaknya tidak ada resolusi dalam waktu dekat ini terhadap perdebatan di kalangan tradisional, Islamis dan pembaharu intelektual tentang Islam dan demokrasi. Namun, usaha untuk mengembangkan doktrin politik Islam oleh kalangan Islamis, intelektual reformis, dan sebagian kaum tradisional tidak perlu dipandang oleh sebagian kalangan tradisional yang lain sebagai usaha untuk meruntuhkan seluruh legitimasi kemapanan agama di negara-negara Muslim.³³ Pemimpin-pemimpin agama tradisional di dunia muslim apakah dalam kekuasaan (Iran, Saudi Arabia, dan Sudan)

³²Samuel Huntington, "Will More Countries Become Democratic?", *Political Science Quarterly* 99 (Summer 1994), hlm. 193-218.

³³Tulisan-tulisan dari Hasan Turabi, Mehdi Bazargan, Ali Yazdi, Abd al-Karim Soroush, dan juga Ayatullah Taleqani, adalah contoh-contohnya. Mehdi Bazargan sebagai contoh, merespon pernyataan Samuel Huntington tentang "the clash of civilizations," berkomentar sebelum wafatnya, tentang adanya relasi positif antara Islam dengan hak-hak individu, hubungan yang damai dengan non-muslim, perkembangan ekonomi, kebebasan bertindak dan demokrasi. Lihat Mehdi Bazargan, "Is Islam a Global Threat?" (*Aya Islam yek khabari jahani Ast?*), Rahavard no.36 (Tir 1373 [1994]): 48-57.

atau kalangan oposisi harus menghadapi kenyataan bahwa —dipandang dari sudut problem sosio-ekonomi dan politik yang kompleks yang dihadapi oleh masyarakat Islam pada akhir abad duapuluh dan awal abad duapuluh satu— posisi mereka sebagai pemimpin politik dan agama yang legitimate mengalami erosi.

Ancaman yang paling besar bagi ulama tradisional datang dari prestasi mereka sendiri yang amat kecil sebagai pejabat-pejabat negara (misalnya; di Iran dan di Sudan), atau kegagalan mereka di dalam oposisi politik untuk menyusun dan menawarkan agenda-agenda yang komprehensif dalam rangka memecahkan persoalan sosio-ekonomi dan politik (sebagai contoh di Mesir, Yordania, Kuwait), atau perlawanan sektarian mereka yang mengakibatkan terjadinya kekerasan dan tindakan-tindakan terorisme. Kelemahan kalangan ulama tradisional lebih lanjut dapat diperkirakan, —sebagaimana di Iran— bahwa kepemimpinan agama di negara-negara Muslim menemukan dirinya ada di bawah tekanan untuk berhadapan dengan persoalan-persoalan modern. Ulama progresif dapat mengambil manfaat dari dialog yang terbuka dengan kaum Islamis dalam meluruskan ajaran-ajaran Islam untuk mengambil sejumlah nilai-nilai modern tanpa meninggalkan dasar-dasar Islam sendiri. Sebagai contoh, “pengalaman Iran dan Sudan telah menunjukkan bahwa fundamentalisme di dalam kekuasaan tidak

dapat menyelesaikan setiap problem dan justru memperumit hambatan dalam rangka mengimplementasikan nilai-nilai Islam di dalam kehidupan publik.”³⁴

Potensi ke arah debat agama dan dialog politik antara kalangan tradisional dan Islamis, termasuk reformis dapat memberikan harapan. Pandangan Islam pragmatis dari kaum Islamis dan popularitas tradisional pada akhir abad-21 dapat saling menguntungkan dalam perjuangan bersama bagi kedaulatan dan pembangunan politik. Namun ini dapat terjadi hanya ketika kemapanan agama itu sendiri mendukung restrukturisasi sosio-ekonomi dan politik yang fundamental atas status quo tersebut. Ketika tidak mudah untuk memprediksi perilaku kelompok-kelompok Islam di dalam perebutan kekuasaan mereka, sangat mungkin untuk memperkuat kerjasama antara kalangan Islamis dan kelompok sekular di dalam perjuangan bersama mereka melawan negara dan merencanakan masa depan negara mereka. Jadi, pertanyaannya adalah apakah negara sekular dapat menjalankan kebijakan politik inklusif dan memberikan peluang kalangan Islamis untuk mengambil bagian di dalam proses politik, dengan memberikan konsern yang luas terhadap nasib jangka panjang bagi hak-hak dan kebebasan individu yang memungkinkan kalangan Islamis dapat mengontrol negara. Sebagian pakar berpendapat bahwa di mana rakyat memerintah, kaum Islamis

³⁴Laith Kubba, “Recognizing Pluralism,” *Journal of Democracy* 7, no. 2 (April 1996): 86-89, dikutip dari hlm. 88.

harus memiliki kesempatan untuk berkuasa, meskipun jika masa depan hak-hak tersebut tidak dijamin. Sebagian lagi mengadvokasi keikutsertaan politik yang lambat dan parsial dari kaum Islamis. Tetapi sebagaimana pendapat Jerrold Green, "kesepakatan nasional harus dirancang sebagai sarana terbaik untuk menjamin proses demokratisasi, meskipun pemahaman rancangan untuk menjalankan kesepakatan itu tetap tidak dapat dipecahkan."⁵⁵

Negara-negara Muslim, seperti negara-negara berkembang lainnya, dalam berbagai tingkatan menderita persoalan sosio-ekonomi dan politik yang akut (sebagai contoh; negara yang kuat dan dominan; kelompok oposisi pemerintah yang lemah dan seluruh distribusi sumberdaya sosio-ekonomi dan kekuasaan yang tidak merata) yang membutuhkan perhatian. Perjuangan untuk mewujudkan pemilihan umum yang demokratis di negara-negara Muslim tanpa memperhatikan problem fundamental yakni distribusi sumberdaya sosio-ekonomi dan politik yang tidak merata di negara-negara tersebut tidak akan berhasil. Perdebatan agama tentang Islam dan demokrasi harus berhubungan tidak hanya dengan

pertanyaan tentang keadilan dan kebebasan, tetapi juga dengan penciptaan mekanisme penting untuk memperbaiki problem struktural mengenai pendistribusian sumberdaya yang tidak merata.

Sebuah demokrasi "islami" tidak hanya merangkul nilai-nilai sekuler yang diadopsi dari Barat. Namun, langkah awal yang harus diambil adalah memasukkan proses institusionalisasi di dalam Islam. Keterlibatan Islam yang terinstitusionalisasi dalam proses pembangunan akan membantu cita-cita demokrasi sehingga kaum Islamis dapat sukses menentang hegemoni tradisionalis baik di dalam arena agama maupun politik. Untuk bermain dalam percaturan demokrasi, pemimpin-pemimpin agama akan lebih baik mengorganisasi diri mereka sendiri, untuk mengajukan rencana-rencana alternatif untuk isu-isu sosio-ekonomi dan politik yang dihadapi bangsa. Hal ini dapat membantu mereka mempertahankan legitimasi dan dukungan rakyat, yang memfasilitasi perjuangan mereka demi kekuasaan politik. Organisasi adalah kunci keberhasilan berbagai kelompok untuk mencapai tujuannya⁵⁶

⁵⁵Jerrold Green, "Civil Society and the Prospects for Political Reform in the Middle East," (New York University Press, 1994), hlm.1-20, dikutip dari hlm.13. Konferensi ini disponsori oleh The Civil Society in The Middle East Project, digelar di the Aspen Institute Wye Conference, Queenstown, MD, 30 September - 1 Oktober, 1994. Green termasuk minoritas yang mengadvokasi keikutsertaan tanpa syarat jika dituntut oleh kehendak rakyat, tetapi yang lainnya seperti Graham Fuller dan Richard Norton mencampurkan perasaan-perasaan dan syarat-syarat tentang pencantuman islamis dalam proses demokratisasi.