

# Islam dan Demokrasi di Indonesia

Oleh Masdar F. Mas'udi

**M**emang di seputar wacana "demokrasi" masih banyak ketidaksepakatan, ada beda tafsir dan kepentingan. Klaim sebagian masyarakat (katakanlah di Barat) yang dikenal sebagai pelopor demokrasi belum tentu disepakati bahkan bisa ditolak, oleh masyarakat lain (di Timur) yang juga mengajukan klaim serupa. Akan tetapi demokrasi sebagai sebuah gagasan yang percaya pada prinsip kebebasan, kesetaraan dan kedaulatan manusia untuk mengambil keputusan perihal urusan bersama (*public*), secara mendasar bisa dikatakan sejalan dengan Islam.

Hal itu tampak sekurang-kurangnya dari dua hal. Pertama, pada ajaran Islam tentang nilai-nilai kehidupan yang harus dijadikan acuan, yaitu: 1) *al-musawah*, atau persamaan derajat kemanusiaan di hadapan Allah; bahwa yang membedakan seseorang dari yang lain adalah amal perbuatannya (Q-Hujurat [49]: 13); 2) *al-hurriyyah*, kemerdekaan atau kebebasan, atas mana pertanggungjawaban moral dan hukum oleh setiap individu ditegakkan, baik di dunia maupun di akherat (al-Thur [52]: 21);



*Alumnus Pesantren Al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta dan LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, penulis buku "Agama Keadilan Risalah Zakat dan Pajak dalam Islam" dan "Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan" dan Direktur Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta.*

bersama (al-Syura [42]: 38).

Kedua, kompatibilitas Islam dan demokrasi juga dilihat pada ajarannya tentang hak-hak yang harus diusahakan pemenuhannya oleh diri sendiri maupun masyarakat/negara, meliputi: 1) *hifdz al-nafs*, hak hidup; 2) *hifdz al-din*, hak beragama/berkeyakinan; 3) *hifdz al-aql*, hak untuk berpikir; 4) *hifdz al-mal*, hak milik individu (*property right*), 5) *hifdz al-'irdl*, hak mempertahankan nama baik, dan 6) *hifdz al-nasl*, hak untuk memiliki garis keturunan. Menurut al-Ghazali, bertolak dari komitmen untuk melindungi hak-hak kemanusiaan inilah, Islam mencanangkan keseluruhan syari'at

3) *al-ukhuwwah*, persaudaraan sesama manusia sebagai satu species yang diciptakan dari bahan baku yang sama dan terlahir dari ibu dan bapak yang sama (al-Baqarah [2]: 213); 4) *al-'adalah*, keadilan yang berintikan kepada pemenuhan hak-hak manusia sebagai individu maupun sebagai warga masyarakat/negara (al-Nahl [16]: 90) dan 5) *al-syura*, di mana setiap warga masyarakat berhak atas partisipasi dalam urusan publik yang menyangkut kepentingan

dan aturan-aturan normatif dan etiknya.

Dari masing-masing lima hak dasar tadi tentunya bisa dipahami kemestian adanya hak-hak lain yang sangat erat terkait. Perlindungan "hak hidup" atau keselamatan fisik, misalnya, tidaklah mungkin bisa dipenuhi tanpa didukung oleh, misalnya, hak membela diri, hak bebas dari ancaman, hak bebas dari penyiksaan sewenang-wenang, hak atas lingkungan yang sehat, dan sebagainya. Juga hak perlindungan akal (*hifdz al-'aql*), sangat erat terkait dengan hak memperoleh pendidikan, hak memperoleh informasi, hak mengemukakan pendapat, dan sebagainya. Demikian pula hak milik (*hifdz al-mal*), secara eksistensi terkait erat dengan hak memperoleh pekerjaan, hak menerima upah yang layak dan adil, hak bebas dari penggusuran sewenang-wenang, dan sebagainya. Konsep HAM yang secara rinci telah dituangkan dalam dokumen-dokumen Deklarasi Universal HAM dan konvensi-konvensi Internasional lainnya, secara teoritik, bisa dikembalikan kepada 5 hak induk yang disebutkan di atas.

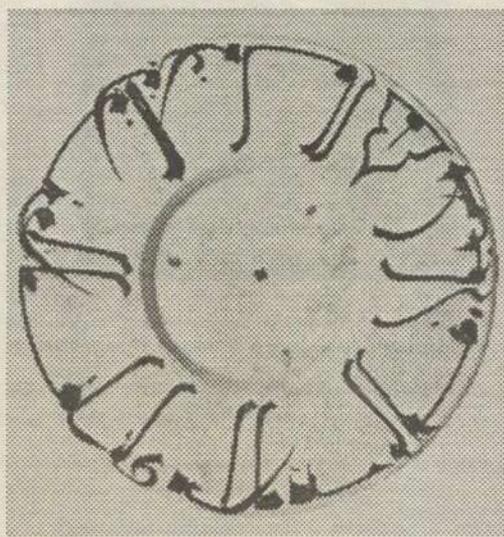
Komitmen Islam untuk melindungi hak-hak manusia, pada dasarnya, bersifat terbuka untuk semua pihak yang berkepentingan, khususnya mereka yang oleh al-Qur'an disebut *mustadl'afin*, orang-orang tertindas. Meneruskan misi pembebasan agama-agama sebelumnya, Islam menegaskan "komitmennya" dengan cukup jelas; "Kami bermaksud hendak memberikan karunia kepada orang-orang tertindas serta menjadikan mereka pemimpin dan pewaris bumi (al-Qashash [28]: 5). Dalam salah satu haditsnya, Rasulullah berdoa, yang melambangkan identifikasinya secara mendalam dengan nasib kelompok pinggiran ini: "*Allahumma ahyini miskinan*

*wahsyurni fi zumratil masakin* / Ya Allah, hidupkanlah aku sebagai orang miskin dan kumpulkanlah aku bersama orang-orang miskin" (HR. Ibn Majah). Kesejatian beragama, menurut al-Qur'an (al-Ma'un [107]:1,2,3) diukur dengan kesungguhannya memihak kepentingan kaum lemah.

Masalah mulai muncul ketika Islam sebagai agama pembebasan untuk segenap manusia bergeser menjadi wacana kekuasaan, sebagai ideologi kenegaraan. Inherent dalam kekuasaan negara adalah kepentingan untuk membuat aliansi di mana garis pemisah antara lawan dan kawan, pendukung dan penentang, tidak terelakkan. Secara historis perkembangan ini terjadi sejak berdirinya negara Madinah, yang meskipun pada

mulanya merupakan semacam negara kemanusiaan yang didukung oleh semua faksi keagamaan maupun kesukuan di sana, akan tetapi pada perkembangan kemudian menyusul pecahnya konflik antara umat Islam dengan pihak lain, terutama kaum Yahudi, formatnyapun berubah menjadi negara Islam yang bertumpu lebih pada dukungan umat Islam saja.

Sejak saat itu secara perlahan-lahan, terjadi pada



Islam apa yang boleh kita sebut sebagai proses "komunalisasi" baik pada tataran wacana (*discourse*) maupun aksi (*praxis*). Nilai-nilai dasar keislaman seperti tersebut di atas yang bersifat terbuka, inklusif, akhirnya dipahamai dan diimplementasikan lebih untuk melindungi kepentingan warga manusia kelompoknya sendiri. Cita-cita kemanusiaan Islam yang inklusif, bergeser-menyempit menjadi cita-cita perkauman yang eksklusif. Tema pembebasan Islam yang semula bermuara pada "*rahmatan lil 'alamin*" secara

perlahan bergeser pada cita perkauman, “*‘izzul Islam wal-muslimin/* kemenangan Islam dan umat Islam”.

Bahwa “penyempitan” perspektif kemanusiaan yang inklusif (*rahmatan lil ‘alamin*) ke perspektif perkauman yang eksklusif (*‘izzul Islam wal-muslimin*) ini pernah menjadi kebijakan resmi periode awal “formasi keagamaan” ketika hubungan umat Islam dengan kelompok keagamaan lain diwarnai berbagai konflik, bahkan konflik yang sangat keras - di samping bias-bias budaya lokal yang berbau patriarkis dan feodalistik serta klasis. Sementara itu telah difahami oleh kalangan sangat luas dari umat Islam, bahwa apa yang terjadi pada periode Islam (*salaf*) itu merupakan acuan yang paling otoritatif bagi umat dan mengikat secara pasti (*qath’i*) untuk semua ruang dan waktu.

Distorsi ini, tampak dalam beberapa isu sebagai berikut: Pertama; isu di seputar kedudukan warga negara non-muslim, atau kaum *dlimmi*. Sesungguhnya dalam satu negara-agama, agama apapun, dengan mudah kita bisa menemukan perlakuan “diskriminatif” terhadap warga berdasarkan keyakinan agama. Juga dalam negara/pemerintahan Islam yang pernah ada sejak masa awal di Madinah sampai dengan yang ada sekarang, di Arab Saudi, misalnya. Perbedaannya terjadi pada kadarnya. Secara normatif negara Islam ingin masuk pada yang tersebut terakhir. Hal ini tampak sekurang-kurangnya dari penegasan Rasulullah SAW, tentang warga negara non-muslim yang disebutnya sebagai “*dhimmi*” orang yang dilindungi (*protected citizen*). “*Man adza dhimmiyyan faqad adza li /* barang siapa yang menyakiti, melanggar hak kemanusiaan, orang *dlimmi*, maka sama saja dengan menyakiti saya” (HR. Ahmad). Karena itulah, maka hak-hak sipil bagi *dlimmi* yang hidup dalam negara Islam wajib dihormati dan dilindungi, baik oleh warga masyarakat lain maupun oleh negara. Persoalannya, bahwa karena kekuasaan negara sendiri memang sejak awal didesain sebagai negara agama (Islam), maka hak-hak politik bagi warga negara penganut agama lain, dengan sendirinya

mengalami pembatasan.

Diskriminasi atas warga negara berdasarkan agama, dengan demikian, merupakan sesuatu yang inherent, dalam setiap sistem negara-agama, agama apapun juga. Oleh sebab itu, meskipun dalam konsep negara Islam awal, hak-hak sipil dari warga negara non-muslim (*dlimmi*) dihormati dan dilindungi, akan tetapi tidak demikian dengan hak-hak politiknya untuk, secara bersama dan sederajat dengan warga muslim, ambil bagian dalam urusan kekuasaan negara. Anjuran al-Qur’an kepada umat Islam untuk tidak mengangkat pemimpin dari non-muslim yang sebenarnya merupakan imbauan keimanan yang bersifat personal, dalam kerangka negara Islam diangkat sebagai semacam *dustur* atau konstitusi yang mengikat secara formal.

Terkait erat dengan isu warga negara non-muslim adalah isu di seputar kebebasan agama, persisnya pindah agama (*riddah*). Tentu saja pindah atau memeluk suatu agama sepenuhnya merupakan urusan pribadi, yang secara eksplisit dijamin oleh ajaran al-Qur’an sendiri: *Wa man sya’a fa lyu’min wa man sya’a fa lyakfur /* Barang siapa yang mau beriman, berimanlah; dan barang siapa mau kufur, kufurlah .... (al-Kahfi [18]: 29). Juga di tempat lain, “*la ikraba fid din .....* / tidak ada paksaan dalam kepemeluk agama” (al-Baqarah [2]: 256). Kepada umat Islam al-Qur’an pun menganjurkan toleransi yang tinggi kepada orang yang menganut agama berbeda, “*Lakum dinukum wa liya din /* bagimu agamamu dan bagiku agamaku” (al-Kafirun [109]: 1 - 6).

Akan tetapi, setelah Islam ditarik menjadi agama-negara, kepentingan kekuasaan mendesak toleransi yang diajarkannya menjadi pudar. Di mata umat Islam dan khususnya penguasa negara Islam, kepindahan seorang muslim ke agama lain (*riddah*), bukan saja dipandang sebagai peristiwa pengingkaran terhadap agama yang benar akan tetapi sekaligus penyangkalan terhadap kekuasaan negara yang sah. Seperti diketahui, terhadap orang melakukan “*riddah*”, reaksi al-Qur’an sendiri sebenarnya hanya mengecamnya sebagai

'kejahatan spriritual' yang diancam juga dengan sanksi spritual ukhrawi. "Sungguh orang-orang yang beriman yang kemudian kafir, beriman lagi, dan kembali menjadi kafir lagi bahkan semakin bertambah kekafirannya, sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak pula menunjukkan mereka ke jalan yang benar....." (al-Nisa [4]: 137-138).

Tapi, bagi penguasa Islam, sangsi spriritual ukhrawi untuk orang yang murtad tidak cukup. Memandang *riddah* sekaligus sebagai penyangkalan terhadap kekuasaan negara, orang yang murtad dituntutnya pula dengan sangsi duniawi, seperti layaknya orang yang melakukan kejahatan politik melawan kekuasaan yang sah. Dalam kaitan inilah kita menemukan suatu ketentuan yang diatasnamakan Nabi; "*man baddala dinah faqtuluh*; barang siapa yang menggantikan agamanya (*riddah*, keluar dari Islam), maka bunuhlah" (HR. Bukhari). Dengan hadits ini, para ulama fikih tidak lagi mengakui adanya hak beragama, tidak beragama atau pindah agama, yang secara eksplisit diakui oleh al-Qur'an.

Isu lain yang tidak kalah ruwetnya adalah menyangkut kedudukan kaum perempuan *vis a vis* lelaki dalam hukum Islam. Boleh jadi isu ini bukan merupakan tuntutan langsung dari keberadaan negara-Islam, melainkan lebih terkait dengan pandangan budaya masyarakat yang pada umumnya memang berwatak patriarki. Bahwa negara Islam sebagai satu lembaga kekuasaan yang dikontrol oleh kaum lelaki dalam kenyataannya ikut memperkuat ketimpangan gender memang tidak bisa ditutup-tutupi. Pandangan keagamaan yang memberikan separoh harga kepada kaum perempuan dan menyingkirkannya dari ruang publik, bagaimanapun telah diperkokoh oleh negara.

Islam ideologis, Islam yang hadir sebagai wacana kekuasaan, inilah yang rupanya justru sedang dicoba ditegakkan (kembali) oleh kaum revivalis melalui perjuangan politik mereka dalam wadah Ormas Islam, Parpol Islam dan akhirnya, "negara Islam". Melalui kelembagaan-

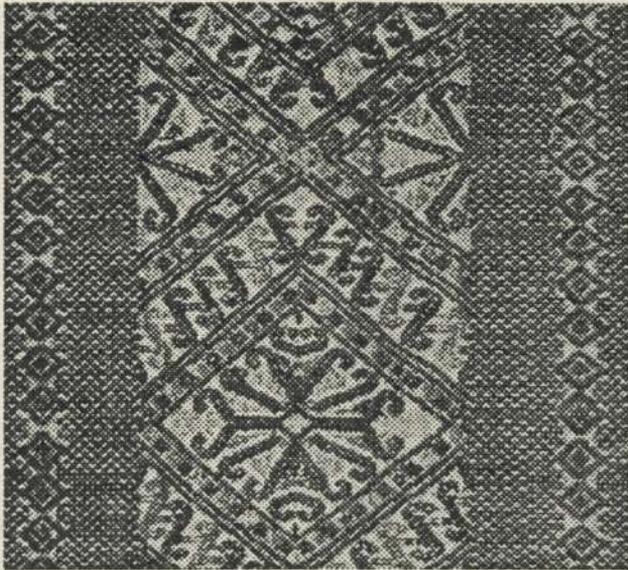
kelembagaan tersebut prinsip-prinsip demokrasi seperti "kesetaraan, keterbukaan, kontrol sosial, pertanggungjawaban publik dan partisipasi rakyat" memang dikedepankan dan dicoba ditegakkan. Akan tetapi, sesuai dengan pandangan perkauman yang eksklusif, prinsip-prinsip demokrasi yang universal dan eksklusif akan ditegakkan sejauh menguntungkan kelompok sendiri. Sebaliknya, pada kondisi tertentu ketika kepentingan perkauman bertabrakan dengan kepentingan kelompok lain, prinsip-prinsip demokrasi yang diperlukan secara eksklusif pun diabaikan, demi melindungi kepentingan kelompoknya sendiri.

Akan tetapi, perlakuan diskriminatif yang dilakukan oleh kekuasaan Islam, dalam kenyataannya bukan saja telah menimpa warga negara berdasarkan perbedaan agama, keyakinan atau gender. Lepas dari ideologi keagamaan yang dikenakannya, negara sebagai lembaga kekuasaan, lebih-lebih yang tidak berada di bawah kontrol ketat rakyat, memang cenderung mengabaikan apa yang menjadi hak-hak rakyat. Warga negara yang memeluk agama sama dan berkelamin sama dengan penguasa negara pun bisa diperlakukan tidak adil, baik yang menyangkut hak-hak sipil, ekonomi dan terutama yang menyangkut hak-hak politiknya, semata karena mereka adalah rakyat biasa.

Yang paling mencolok dari yang terakhir ini terlihat dari konsep "*bughat*" yang di kemudian hari, diterapkan secara melebar kepada setiap kekuatan dalam masyarakat yang berposisi terhadap penguasa. Lebih-lebih ketika kekuasaan negara dalam keadaan krisis yang mendorongnya melakukan tindakan-tindakan represif. Sementara umat sendiri, terutama di lapis bawah dan kalangan mapan lainnya, yang pada umumnya tidak banyak diuntungkan dengan adanya konflik politik, juga cenderung membenarkan setidaknya membiarkan tindakan represif yang dilakukan oleh penguasa untuk sekedar memelihara stabilitas dan keutuhan status quo.

Pandangan yang dikemukakan oleh al-Ghazali (w. 1111 M) dan juga Ibn Taimiyah (.....H/M), bahwa "Pemerintahan dektator 60 tahun masih

lebih baik dibanding anarki sehari”, mewakili keengganan rakyat banyak terhadap ketidaktertiban dan sekaligus kepentingan para penguasa untuk mempertahankan status quo tadi. Maka menjadi tidak terlalu buruk apabila Mua'wiyah (w.60 H), pendiri imperium Bani 'Umayyah pernah berkata, mengatakan pendiriannya sbb.; *Ma ahulu bainal mar'i wa qalbih ma lam yabulu baini wa baina mulki* / Aku tidak akan menghalang-halangi seseorang dengan suara hatinya, selama ia tidak menghalang-halangi aku dari kekuasaanku”. Malik bin Marwan (w. 86 H.) secara tegas mengatakan, *“Man qala li ba'da maqaami hadza ittaqillah, qataltu* / Barang siapa yang mengatakan kepadaku “takutlah kepada Allah”, maka aku bunuh”.



Sikap keras para penguasa muslim ini, secara keagamaan diperkokoh oleh sejumlah ujaran yang diklaim sebagai hadist Rasulullah, seperti: *“Man kharaja min al-sulthani syibran, mata mitatan jahiliyyatan* / Barang siapa yang keluar dari garis penguasa kemudian ia mati, maka matilah ia dalam jahiliyah (HR. Bukhari). Hadits semisal, menyatakan: *Man kharaja min al-tha'ah wasaraqa al-jama'ah tsumma mata mitatan jahiliyyatan* / Barang siapa keluar dari garis kesetiaan kepada penguasa (negara Islam) kemudian mati, maka matilah ia dalam keadaan jahiliyah (HR. Muslim). Hak

kebenaran yang tidak boleh diganggu-gugat dari para penguasa ini ditopang oleh kapasitas ketuhanan yang dimitoskan seperti dalam sebuah 'hadits', *al-sulthan dzillullah fil arid* / Raja adalah bayang-bayang Allah dimuka bumi.

Sementara itu memahami ajaran Islam dengan metodologi ortodoksi yang selama ini dipakai memang terasa tidak lagi memadai. Metodologi yang ditawarkan Imam Syafi'i lebih 12 abad yang lalu, seperti kita ketahui, bertolak dari proposisi bahwa teks-teks agama, hadits dan lebih-lebih teks al-Quran, adalah mutlak dan tertutup. Semua kita pada prinsipnya terikat secara harfiyah kepadanya. Apa yang ditegaskan secara gamblang oleh teks, tidak ada ruang bagi kita untuk bertanya “mengapa”. *La yuqalu lil ashli lima, wa innama yuqalu lil far'i* / Kepada keputusan al-Qur'an atau hadits tidak bisa dipertanyakann “mengapa” kecuali kepada far'i (al-Risalah.).

Dengan metodologi ini, sudah tentu kita tidak bisa mengelak dari ketentuan-ketentuan ajaran (teks al-Qur'an maupun hadits) seperti tersebut di atas, yang jika dilihat dari perspektif HAM dan demokrasi, mengandung “masalah” diturunkan pada waktu Rasulullah telah berada di Madinah. Sementara ajaran-ajaran yang turun di Makkah, secara keseluruhan berwatak universal dan berorientasi kemanusiaan.

Bertolak dari keyakinannya yang mendalam kepada demokrasi dan HAM dalam deklarasi PBB, Ahmad al-Na'im mempromosikan metodologi alternatif dari gurunya, Mahmud Thaha, yang pada intinya mengajak umat Islam untuk membebaskan diri dari teks-teks al-Qur'an dan hadits yang diturunkan pasca hijrah ke Madinah. Menurut Thaha, ajaran Islam periode Makkah adalah ajaran kemanusiaan yang universal, sementara ajaran Islam periode Madinah, secara keseluruhan mencerminkan kepentingan ideologi kekuasaan yang berorientasi pada aspirasi eksklusif perkauman. Oleh sebab itu, secara ideal umat Islam hanya terikat pada ajaran-ajaran Islam periode Makkah, tidak dengan ajaran-ajaran Islam periode Madinah.

Tawaran metodologi Thaha ini terasa sangat radikal; bukan saja karena telah menggugat keyakinan umat Islam atas kemutlakan teks al-Qur'an, akan tetapi bahkan membuang lebih separoh dari keseluruhannya dan memperlakukannya sekedar sebagai dokumen historis yang bermasalah. Bisa dipahami, jika tawaran itu sangat sulit diterima oleh umat, lebih-lebih kalangan ulamanya yang selama ini menjadi pengikut setia metodologi as-Syafi'i. Jangankan menyampaikan teks al-Qur'an dalam jumlah yang begitu besar, mempertanyakan otoritas hadits ahad pun, banyak kalangan umat yang keberatan. Sejujurnya, metodologi Mahmud Thaha ini tidak pernah ada presedennya dalam sejarah pemikiran dan fikih Islam.

Untuk itu dirasa perlu ada alternatif lain yang di satu pihak bisa membantu kita keluar dari kebekuan teks ajaran dan di lain pihak lebih bisa mendekatkan kita kepada pesan etik dan moral sebagai substansinya. Tidak kalah penting bahwa metodologi itu bisa dicarikan pembenarnya pada "preseden" masa lalu, terutama dari kalangan generasi awal. Untuk ini, tengah ditawarkan sebuah metodologi yang bertolak dari pemilahan teks Qur'an, juga hadits Nabi, pada dua kategori, berdasarkan kandungan adalah (signifikansinya); *Qath'i* dan *Dhanni*.

Akan tetapi, berbeda dengan pengertian *Qath'i-Dhanni* di kalangan fikih ortodoksi ala Syafi'i yang lebih mengacu pada pengertian harfiyah (semantik), metodologi ini lebih mengacu pada substansi makna terutama dari sudut hararki nilainya. Kalau dikalangan fikih ortodoksi sesuatu ajaran disebut *Qath'i* apabila dikemukakan dalam bahasa yang "sharih", dan tidak ambigu, baginya sesuatu ajaran disebut *Qath'i* jika secara substansi kebenarannya bersifat apriori, dan tidak memerlukan argument di luar dirinya. Masuk ke kategori ini adalah teks-teks ajaran yang berbicara soal nilai-nilai etik dan moral yang bersifat dasariyah, di mana akal budi manusia, apapun latar belakang ras dan keyakinannya menyepakatinya.

Dengan kata lain, *Qath'i* adalah ajaran dalam

ayat atau hadits yang berbicara tentang "*ghayah*" (nilai-nilai etik dan moral yang menjadi tujuan suatu tindakan, misalnya ajaran keadilan, persamaan kemanusiaan, perlindungan jiwa, perlindungan hak milik yang sah, kebebasan beragama, kebebasan berpendapat, dst.). Tidak jadi soal, apakah diturunkan melalui teks wahyu Makiyah atau Madaniyah, juga tidak jadi masalah apakah dikemukakan dalam teks bahasa yang *sharih* atau yang ambigu. Sebaliknya, disebut *Dhanni* apabila ia (ayat atau hadits) bicara tentang "*wasilah*": cara, tentang aturan teknis instrumental yang dimaksudkan untuk mencapai atau melindungi nilai-nilai moral-etik yang menjadi tujuannya.

Dengan demikian, maka ketentuan seperti hukum potong tangan, rumus bagi waris, kepemimpinan perempuan, hukuman atas *riddah* atau *bughat*, dan lain sebagainya yang dilihat dari sudut pandang HAM dan demokrasi bermasalah yang menurut metodologi Syafi'i masuk kategori *Qath'i*, bagi metodologi ini adalah *Dhanni*, hipotetis dan berstatus relatif. Karena, pada hakikatnya semuanya itu bukan tujuan (*ghayah*) melainkan cara atau (*wasilah*), yang kebenarannya ditentukan oleh sejauh mana bisa mewujudkan atau melindungi nilai-nilai dasar (*qath'i*) yang menjadi objektifnya.

Dengan demikian, kiranya jelas bahwa upaya untuk mengadvokasikan nilai-nilai demokrasi dan hak-hak asasi manusia dalam Islam, juga di kalangan para pemeluknya di Indonesia, tidak terlepas dari ikhtiyar membangun kembali pemahaman keagamaan Islam, khususnya di bidang syariat, dengan metodologi baru yang lebih memberikan ruang bagi dinamika perubahan dengan tetap mengacu pada nilai-nilai dasar etika dan moral yang universal.

Dalam pada itu, di kalangan masyarakat Islam tradisional, yang di Indonesia umumnya tinggal di pedesaan dan berada dalam pengaruh kuat lembaga keagamaan "pesantren", kesadaran demokrasi perkauman yang eksklusif relatif tidak (: belum) nampak. Bukan karena tingkat demokrasi mereka telah berada pada tataran kemanusiaan

yang universal eksklusif, melainkan kesadaran demokrasi itu sendiri agaknya memang belum muncul. Terikat kuat dalam kosmologi Jawa, muslim pedesaan berpandangan bahwa secara kodrati masyarakat manusia memang merupakan satu kesatuan yang bulat (*mitis*) sekaligus tersusun secara hirarkis dalam pelapisan yang berjenjang, dari yang paling bawah yaitu rakyat jelata sampai dengan yang paling atas yaitu pemimpin yang serba kuasa. Dan pada setiap jenjang tadi, kaum perempuan berada pada posisi yang marginal dan tersubordinasi.

Bertolak dari pandangan dunia yang mitis-hirarkis, masyarakat Islam Jawa seperti halnya masyarakat tradisional-agraris pada umumnya, rata-rata masih rendah kesadaran ontologisnya terhadap negara/kekuasaan. Konsep "*manunggaling kawula-gusti*" yang diintrodusir oleh sufisme bukan saja berlaku dalam hubungan esoterik antara manusia dengan Tuhan, akan tetapi juga diproyeksikan dalam hubungan eksoterik antara rakyat dengan penguasanya. Atau, jika sedikit banyak kesadaran ontologis untuk mengambil jarak dengan negara/kekuasaan itu mulai muncul, hal itu tidak serta merta dapat melahirkan sikap kritis kepadanya. Pandangan otomistik serba Tuhan dari Asy'ari yang banyak dianut oleh mereka telah mencabut akar pertanggungjawaban negara/penguasa terhadap berbagai persoalan yang dihadapi oleh rakyat.

Beberapa ungkapan dalam kitab *al-Abkam al-Sulthaniyah* oleh al-Mawardi dari kalangan Sunny-Asy'ari menggaris-bawahi pandangan di atas: a) "*Innallaha lajaz'a'u bis sulthan aktsar ma yaza'u bil qur'an* / Melalui tangan penguasa Allah menegakkan banyak hal yang tidak bisa ditegakkan hanya dengan al-Qur'an. b). *Inna lillahi hurrasana fis sama wa hurrasana fil ardl, fa hurrasahu fis sama al-malaikat wa hurrasahu fil ardl, al-sulthan* / Allah punya penjaga di langit dan di bumi, di langit adalah malaikat, di bumi ada penguasa; c). *Al-Sulthan yafsudu, wa maa yushlihullahu bihi aktsar, fa in 'adala fa lahu al-ajr wa 'alaikum al-syukru, wa injara fa 'alaihi al-wizru wa 'alaikum al-shabru* / Penguasa memang bisa lalim, tapi dengannya Allah

bisa berbuat kebaikan lebih banyak; maka jika ia bertindak adil baginya pahala dan kalian harus bersyukur; sebaliknya jika ia berbuat lalim, dosa tertimpa kepadanya dan tugas kalian adalah bersabar (Mawardi: 1955).

Syahdan, peranan agama yang pada dasarnya merupakan kekuatan kritik berubah menjadi kekuatan legitimatif yang akan selalu mengingatkan tanggung jawab setiap individu untuk menyesuaikan diri secara terus menerus dengan posisi sosial (juga gender) masing-masing sebagai ketetapan yang bersifat adi-kodrati. Agama sebagaimana dihayati dalam sistem ritus yang kental bagi mereka pun akhirnya lebih merupakan kekuatan pembenar dan peninabobo terhadap realitas sosial (yang timpang) sebagai bagian dari tertib kosmis yang tetap perlu dijaga. Tertib hidup yang didukung oleh sikap *qana'ah* (kerelaan setiap menempatkan diri pada posisi hirarkisnya masing-masing) adalah segalanya, bahkan jika perlu dengan meriskir kekuatan yang anti demokrasi sekalipun, seperti tercermin dalam adagium al-Ghazali dan ibn Taimiyah. "anarkisme sehari tetap lebih buruk daripada otoritarianisme selama 60 tahun", demikian keyakinan politik mereka dengan seting kosmologis, teologis dan sosial budaya seperti di atas, maka demokratisasi dalam kehidupan masyarakat-bangsa Indonesia, pada tataran yang paling subtil akan sangat ditentukan oleh sejauh mana bisa dilakukan proses transformasi pemahaman keagamaan Islam sebagai acuan pandangan dan kehidupan sosial dari mayoritas penduduknya baik kalangan umat Islam tradisional-pedesaan yang paternalistik dan cenderung melegitimasi status quo, maupun dari kalangan muslim modernis-perkotaan yang cenderung mempersempit perspektif demokrasi lebih untuk kepentingan eksklusif perkaumannya sendiri. Proses rekonstruksi pemahaman Islam untuk menangkap pesan-pesan universal yang bebas dari diskriminasi keyakinan, kelas maupun gender, dengan demikian merupakan titik tolak demokratisasi yang paling mendasar, dengan metodologi pemahaman Islam yang memadai. ❖❖