

# ISLAM, POLITIK, DAN DEMOKRASI DI ASIA TENGGARA: SEBUAH PENGAMATAN AWAL TENTANG KONTEKS DAN PRAKTIK MODERASI AGAMA

## *ISLAM, POLITICS AND DEMOCRACY IN SOUTHEAST ASIA: AN INITIAL OBSERVATION OF THE CONTEXT AND PRACTICE OF RELIGIOUS MODERATION*

**Gutomo Bayu Aji, Mulawarman Hannase**

Program Kajian Timur Tengah dan Islam, Sekolah Kajian Strategik dan Global, Universitas Indonesia

Email: [gutomoba@gmail.com](mailto:gutomoba@gmail.com)

### ABSTRAK

Negara-negara pascakolonial di Asia Tenggara memiliki akar yang kuat dalam sejarah peradaban dan kebudayaan. Kekuatan negara-negara tersebut bukan terletak pada kemurnian identitas, melainkan pada kemampuan menjadi sebuah hibrida dari beragam gelombang peradaban dan kebudayaan, yang menjadikannya sebagai wilayah kosmopolitan. Karakter ini menjadi dasar untuk melihat kemampuan negara-negara pascakolonial dalam melakukan akomodasi terhadap agama, terutama menguatnya Islamisme di sepanjang pembentukan negara-bangsa. Artikel ini meletakkan pengalaman memoderasi ancaman disintegrasi dalam kemampuan tersebut. Pertanyaan yang ingin dijawab adalah bagaimana negara-negara itu memoderasi ancaman disintegrasi terkait dengan menguatnya Islamisme? Melalui studi literatur setidaknya diketahui tiga ancaman disintegrasi yang terkait dengan Islamisme, yaitu desakan otonomi wilayah yang terjadi di Thailand dan Filipina; tuntutan negara Islam di Indonesia; dan kekhilafahan Jamaah Islamiyah yang meliputi Thailand, Malaysia, Singapura, Indonesia, Brunei Darussalam, dan Filipina. Kemampuan akomodasi melalui jalur-jalur moderasi agama terjadi di dalam tiga proses politik dan demokrasi yang kompleks. Pertama, moderasi melalui proses integrasi negara-bangsa sebagaimana dilakukan di Singapura, Thailand, dan Filipina. Kedua, moderasi melalui proses demokratisasi, seperti yang terjadi di hampir seluruh negara-negara di wilayah kepulauan. Ketiga, moderasi oleh masyarakat sipil yang menonjol di Indonesia dan Malaysia. Meskipun demikian, tantangan Islamisme yang berhubungan dengan jaringan ideologi Islam transnasional masih membayangi negara-negara di Asia Tenggara. Artikel ini menyarankan agar pemerintah dan masyarakat sipil bersama-sama merumuskan pendekatan moderasi agama yang sesuai dengan dinamika global.

**Kata kunci:** Asia Tenggara, peradaban, pascakolonial, Islam, akomodasi, moderasi, politik, demokrasi, masyarakat sipil

### ABSTRACT

*Post-colonial states in Southeast Asia have deep roots in their history of civilization and culture. Its strength lies not in its purity of identity, but in its ability to be a hybrid from the various waves of civilization and culture that make it as a cosmopolitan region. These characters become the basis for analyzing the ability of post-colonial states to accommodate religion, especially the strengthening of Islamism throughout the formation of the nation-state. This article puts the experience of moderation as the threat of disintegration against that capability. The question to be answered is how do these states moderate the threat of disintegration in relation to the strengthening of Islamism? Based on literature study, it can be seen that there are three threats of disintegration related to Islamism, namely the struggle for territorial sovereignty in Thailand and the Philippines; the movement with the vision of an Islamic state in Indonesia; and the establishment of the Jamaah Islamiyah caliphate in Thailand, Malaysia, Singapore, Indonesia, Brunei Darussalam, and the Philippines. The ability to accommodate religious moderation occurs in three complex political and democratic processes. First, moderation through the process of integration of the nation-state as in Singapore, Thailand, and the Philippines. Second, moderation through the democratization process as in almost all countries in the archipelago. Third, moderation by civil society as in Indonesia and Malaysia. Nevertheless, the challenge of Islamism, especially those related to the network of transnational Islamic ideologies, is still haunting Southeast Asia's states. This article suggests that the government and civil society should work together to increase state's capabilities in religious moderation, which in line with global dynamics.*

**Keywords:** Southeast Asia, civilization, post-colonial, Islam, accommodation, moderation, politics, democracy, civil society



## PENDAHULUAN

Asia Tenggara, semenanjung di benua Asia yang kini menjadi pusat perhatian dalam kajian regional, berasal dari Perang Pasifik. Sekutu saat itu membagi dunia dalam beberapa zona perang, dan membentuk Komando Asia Tenggara Mountbatten untuk mengambil alih Asia Timur Raya di bawah pendudukan Jepang. Sesudah Jepang menyatakan menyerah pada tahun 1945, Washington kemudian mendirikan Departemen Urusan Asia Tenggara. Kemenangan sekutu juga membawa departemen tersebut ke ranah kajian akademik, terutama di kawasan Barat, dengan menumbuhkan kajian Asia Tenggara di beberapa universitas, seperti di School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London pada tahun 1946 dan di Yale University pada tahun 1947 (Schafer, 2021). Istilah Asia Tenggara semakin meluas sesudah Barat mendominasi dalam “perang dingin”, yang ditandai dengan pembentukan Association of Southeast Asian Nations (ASEAN) sebagai formulasi politik kawasan pada tahun 1967. Sejak saat itu hingga saat ini, kajian Asia Tenggara menempati posisi penting di dalam kajian akademik.

Dominasi Barat membawa pengaruh besar pada arah kajian Asia Tenggara, yaitu pada hubungan antara Islam, politik, dan demokrasi. Namun demikian, ditinjau dari sejarah peradaban dan kebudayaan, pengaruh Barat hanyalah sebagian kecil dari gelombang peradaban yang menyebar ke wilayah Asia Tenggara, terutama pada wilayah yang selama berabad-abad dijuluki oleh Cina sebagai Nanyang atau “laut Selatan”. Lombard (2007) menggambarkan wilayah ini sebagai zona penyangga antara dua raksasa Asia, yaitu India dan Cina. Zona ini menjadi tempat pertemuan sekaligus pemisah di antara kedua negara tersebut, yang menjadikannya sangat kaya akan ragam kebudayaan. Dengan mempertimbangkan dua pengaruh tersebut, formulasi politik ASEAN di wilayah bekas zona perang itu telah mengaburkan sejarah peradabannya. Hal ini sejalan dengan yang dikatakan oleh Lombard bahwa pengaruh Cina di Asia Tenggara yang membentuk Indocina, seperti “Mediterrania” Asia Tenggara, tidak diperhatikan dalam formulasi politik ASEAN.

Dari sudut pandang ini terlihat jelas bahwa Asia Tenggara yang dalam kajian regional didominasi wacana Barat merupakan wilayah yang terbentuk melalui pertemuan peradaban dan kebudayaan besar dunia. Wilayah ini seperti muara dari berbagai aliran peradaban, yaitu aliran pengaruh dua raksasa, India dan Cina, yang bertemu dengan Islam kemudian menyebar dari Timur Tengah melalui samudera Hindia; dan aliran pengaruh Barat yang menyebarkan arus modernisasi melalui berbagai jalur, seperti perdagangan, kolonisasi, dan media massa. Muara ini—tempat bangsa-bangsa di dalamnya berada dalam lintasan perjumpaan internasional—telah sejak lama dikenal sebagai kawasan kosmopolitan, yaitu tempat wawasan dan nilai-nilai antarbangsa dipertukarkan. Corak kosmopolitan Asia Tenggara ini pula yang di kemudian hari mewariskan visi peradaban, bukan hanya bagi bangsa-bangsa di dalamnya, melainkan juga bagi gerakan kemerdekaan, serta pendirian negara-negara modern pascakolonial (Sidel, 2021).

Dengan kata lain, negara-negara pascakolonial di Asia Tenggara bukan hanya bercirikan modern melainkan juga religius sebagai formulasi dari perjumpaan peradaban selama ribuan tahun. Analisis yang dibuat oleh Geertz (1963; 1965) mengenai nasionalisme negara-negara di Asia Tenggara ke dalam dua jenis—bagian daratan yang esensial dan bagian kepulauan yang konstruktif—tampak kurang mempertimbangkan dimensi kosmopolitannya. Dikotomi atas dasar komposisi etnis itu telah mendapatkan sanggahan yang penuh wawasan dari Sidel (2012) yang menekankan letak perbedaannya pada integrasi negara-bangsa dengan kekuatan-kekuatan modal secara global. Meskipun kategori geografi-etnis yang dibuat oleh Geertz, terutama negara-negara di bagian kepulauan, bisa dimanfaatkan untuk melihat dunia (Islam) Melayu, namun pandangan Sidel lebih mendekati gagasan yang dikembangkan di dalam artikel ini.

Melalui artikel ini, penulis beranggapan bahwa negara-negara pascakolonial di Asia Tenggara memiliki akar yang kuat dalam sejarah peradaban dan kebudayaan. Kekuatannya bukan

terletak pada kemurnian identitas, melainkan pada kemampuannya untuk berhibridisasi terhadap gelombang peradaban dan kebudayaan, yang menjadikannya bagian dari globalisasi. Kemampuan untuk berhibridisasi adalah kemampuan untuk melakukan pembauran dan interseksi di antara peradaban besar dunia yang membentuk karakteristik kosmopolitan. Sifat inilah yang akan dijadikan dasar untuk melihat kemampuan negara-negara pascakolonial di Asia Tenggara dalam melakukan akomodasi terhadap agama, terutama menguatnya Islamisme di sepanjang sejarah pembentukan negara-bangsa.

Artikel ini meletakkan pengalaman memoderasi ancaman disintegrasi di negara-negara Asia Tenggara dalam kemampuan akomodasi tersebut. Pertanyaan yang ingin dijawab adalah bagaimana negara-negara Asia Tenggara memoderasi ancaman disintegrasi yang terkait dengan menguatnya Islamisme? Pertanyaan ini mungkin tidak mudah dijawab, bukan hanya karena membutuhkan penyelidikan yang lebih menyeluruh dalam skala Asia Tenggara yang luas, melainkan juga karena adanya dinamika yang perlu diperhatikan secara seksama.

Melalui tinjauan literatur, setidaknya diketahui tiga ancaman disintegrasi yang berhubungan dengan Islamisme, yaitu desakan otonomi wilayah yang terjadi di Thailand dan Filipina; tuntutan negara Islam di Indonesia; dan kekhilafahan Jamaah Islamiyah yang meliputi Thailand, Malaysia, Singapura, Indonesia, Brunei Darussalam, dan Filipina. Ketiga ancaman disintegrasi itu sedikit banyak telah diulas oleh para peneliti ASEAN (Jones dan Smith, 2002; Desker, 2003) dan Asia Tenggara (Yegar dan Schumacer, 2012; Arosoaie dan Osman, 2018). Mereka pada umumnya berpandangan bahwa negara-negara di Asia Tenggara dan ASEAN menunjukkan kerapuhan dalam menghadapi ancaman disintegrasi. Bagaimanapun, pandangan umum ini mengabaikan pengalaman negara-negara dan masyarakat sipil yang memperlihatkan kemampuan dalam memoderasi ketiga ancaman disintegrasi tersebut.

## **BEBERAPA WAWASAN TEORETIS**

Pandangan salah satu sarjana terkemuka yang digunakan dalam artikel ini adalah Denys Lombard. Dia adalah seorang sejarawan berkebangsaan Prancis, yang merupakan ahli bahasa, terutama bahasa Cina dan beberapa bahasa negara di Asia Tenggara. Keahliannya tersebut telah membuka wawasan dalam kajian Asia Tenggara. Salah satu kontribusinya yang terkenal adalah membandingkan formulasi politik Asia Tenggara yang sempit dengan pengaruh Cina ke Nanyang atau “laut Selatan” yang luas dari Utara (dunia Theravada) ke Selatan (Singapore), hingga ke Timur (Indonesia dan Filipina). Lombard (1995; 2007) memperhitungkan diaspora Cina semenjak awal abad ke-13 dan jalur-jalur perdagangan kuno sebelumnya yang memberi pengaruh di kawasan, yang disebut juga sebagai “semenanjung emas besar”. Dengan meminjam pendekatan dari sejarawan Fernand Braudel, yang disebutnya sebagai “metode Braudel”, ia menunjukkan “Mediterrania” Asia Tenggara sebagai kontra wacana terhadap formulasi politik Asia Tenggara yang sempit.

Bangunan pandangan di dalam artikel ini setidaknya merujuk pada dua pandangan umum dari Lombard (1995; 2007). Pertama, pandangan umumnya yang mengakui bahwa Asia Tenggara bukan hanya dipengaruhi oleh aliran peradaban yang mengalir dari barat, yaitu “Indianisasi”, “Islamisasi”, dan westernisasi; melainkan juga dari utara, terutama dari Cina. Perjumpaan empat raksasa di zona antara ini tidak hanya memungkinkan terjadinya interseksi India dan Cina yang kaya, melainkan juga memungkinkan Islam sampai ke Cina dan westernisasi dengan modernisasinya sampai ke Asia Tenggara. Kedua, pandangan khusus Lombard yang memungkinkan selimut orientalisme di Asia Tenggara tersingkap dan lebih terbuka terhadap sejarah peradaban dan kebudayaan “lokal” di satu sisi, serta globalisasi yang luas di sisi lain. Kritikanya terhadap teks Barat mengenai formulasi politik Asia Tenggara yang sempit disampaikan dengan melihat akar peradaban dan kemampuan akomodatif negara-negara di kawasan ini terhadap agama, terutama Islam.

Wawasan berikutnya berasal dari John T. Sidel, seorang ilmuwan politik Asia Tenggara yang bisa meletakkan konteks kekinian dari sejarah peradaban di atas. Sidel (2012; 2021) menawarkan cara pandang baru dalam melihat negara-negara di Asia Tenggara. Pertama, dalam melihat nasionalisme negara-negara di Asia Tenggara, ia memperbaiki kategori dikotomis yang dibuat oleh Geertz sebelumnya. Dibandingkan dengan Geertz yang terkesan esensialis dalam melihat nasionalisme berdasarkan etnisitas, Sidel menunjukkan kebutuhan negara-negara di Asia Tenggara untuk menjalin kerja sama dengan kekuatan-kekuatan internasional dalam mengonstruksi nasionalisme. Dalam bukunya yang berjudul *Republicanism, Communism, Islam: Cosmopolitan Origins of Revolution in Southeast Asia* (2021), Sidel memberikan penekanan pada peran internasionalisasi atau yang disebutnya dengan kosmopolitan. Dimensi kosmopolitan ini yang membuat para pendiri negara sadar bahwa mereka sedang memasuki tatanan internasional, yang mana pengaruh kekuatan-kekuatan global berdampak pada keberlangsungan suatu negara.

Karakteristik selanjutnya dalam kajian Islam, politik, dan demokrasi yang tidak bisa dilupakan adalah peranan agama yang diletakkan di dalam perdebatan klasik antara negara (sekuler) dan agama. Hal ini diangkat kembali oleh Jose Casanova. Ia adalah seorang sosiolog agama dengan fokus kajian pada agama, modernisasi, dan sekularisasi. Bukunya yang berjudul *Public Religions in the Modern World* (1994) membuka kembali perdebatan mengenai peran agama di dunia modern. Melalui buku ini, ia menunjukkan deprivatisasi agama di dunia modern, yaitu sebuah fakta bahwa tradisi-tradisi keagamaan (Kristen) menolak untuk menerima peran marginal dan privatisasi yang disediakan oleh teori modernitas dan sekularisasi. Sebagaimana diketahui, sekularisasi merupakan proses linier yang meramalkan agama akan mengalami kepunahan di abad ke-21. Proses ini berlangsung di dalam sejarah modern, yang membuat politik dan ekonomi memisahkan diri dari kendali gereja. Begitu pun terhadap negara, agama dipaksa untuk membebaskan diri dari negara sekuler, sebagaimana yang terjadi pada ilmu pengetahuan

yang menganggap seolah-olah Tuhan tidak ada (Casanova, 1992).

Melalui buku itu, Casanova (1994) menyatakan bahwa teori sekularisasi yang berhubungan dengan penurunan agama dan privatisasi, serta marginalisasi agama di dunia modern tidaklah benar. Menurutnya, institusi-institusi keagamaan sering kali menolak untuk menerima tempat marginal di dunia modern, bahkan berhasil mengambil peran publik secara menonjol. Di luar kasus-kasus yang diangkat dan untuk memperlihatkan pandangannya di dalam buku itu, ia juga melihat peranan agama yang menonjol di dalam politik, antara lain dalam revolusi Islam di Iran, kebangkitan solidaritas di Polandia, munculnya fundamentalisme Protestan dalam politik elektoral di Amerika Serikat, serta peran Katolik dalam revolusi Nikaragua (Casanova, 1992). Selain itu, bersama-sama dengan koleganya, ia juga menunjukkan kasus kota-kota besar yang kemajuannya tidak mengurangi keberadaan agama (Becci et al., 2013). Di sini, mereka antara lain menunjukkan bahwa agama masih hadir di ruang perkotaan, bahkan di kota-kota besar, seperti New York.

Sementara dunia Kristen Barat membuka kembali perdebatan antara teori sekularisasi dan deprivatisasi agama sebagaimana yang diajukan oleh Casanova, di Asia Tenggara perdebatan itu tidak terjadi. Modernisasi yang menyebar melalui westernisasi merambat di Asia Tenggara sesudah gelombang “Indianisasi”, “Islamisasi”, dan sekarang ditambah dengan “Cinaisasi”, yang tidak memisahkan diri dengan agama. Agama yang dalam artikel ini adalah Islam turut mengambil peran dalam sejarah peradaban dan kebudayaan. Uraian Sidel terkait dengan revolusi di Asia Tenggara juga tidak terlepas dari peranan agama. Bahkan di dua negara, Filipina dan Indonesia, dia ulas secara menonjol. Dari sudut pandang ini, agama-agama di Asia Tenggara tidak memperlihatkan penurunan privatisasi dan marginalisasi seperti yang sebelumnya dianggap terjadi di Barat. Sebaliknya, agama-agama turut memainkan elan vital dalam modernisasi di Asia Tenggara, baik dalam politik maupun demokrasi saat ini.

Para sarjana pemerhati Islam dan demokrasi di Asia Tenggara belakangan ini lebih melihat diferensiasi daripada penurunan, privatisasi, dan marginalisasi. Sebuah artikel yang ditulis oleh Al Qurtubi (2013) yang mengadopsi sudut pandang Casanova misalnya, menyatakan bahwa “Islam publik” di Asia Tenggara memiliki peranan penting. Senada dengan Casanova, ia bahkan mempertegas anggapannya tentang agama dan modernisasi di Asia Tenggara dengan menyatakan bahwa agama bukan merupakan penghalang modernisasi. Sebaliknya, menurutnya, agama dapat berjalan beriringan dengan demokrasi dan modernitas. Selain itu, ia juga melihat modernisme ditanggapi melalui ekspresi keagamaan yang berbeda-beda. Menurutnya, “Di dalam masyarakat Asia Tenggara, agama seperti Islam, Budha, Konfusianisme, dan Katolik telah lama menjadi unsur penting dan sumber abadi dalam politik, negara, demokrasi, hukum, dan budaya” (Al Qurtubi, 2013).

Pemerhati Islam di Asia Tenggara lainnya adalah Hefner (2001) yang melihat kebangkitan isu-isu dan organisasi keagamaan yang belum pernah terjadi sebelumnya di urusan publik. Dalam melihat hubungan antara Islam dan demokrasi, ia mengatakan bahwa sebagian besar muslim (di Asia Tenggara) terus melihat agama mereka sebagai prinsip-prinsip ketertiban umum serta spiritualitas pribadi. Meskipun terdapat variasi dalam menyampaikan ekspresi serta pandangan melalui politik, hal itu dilihatnya sebagai suatu bentuk persaingan untuk menanggapi tantangan dunia modern. Belakangan, perkembangan Islam dan demokrasi juga diselidiki oleh Menchik (2016). Menchik melihat variasi Islam politik dalam praktik *illiberal*, yang bisa mengancam kualitas demokrasi di Asia Tenggara. Hal itu bisa saja terjadi ketika praktik Islam politik memasuki suatu istilah yang oleh Fitzgerald (2007) disebut sebagai Islamisasi yang dimaknai dari berbagai sudut pandang kekuasaan.

Tesis sejarah Fitzgerald (2007) bukan hanya menyatakan bahwa ilusi agama telah diciptakan dan dipertahankan, tetapi juga telah diciptakan dan dipertahankan untuk melayani konstruksi dunia yang hegemonik, yang dalam konteks saat ini melayani kepentingan kekuatan Amerika

Serikat (Godlove, 2010). Dalam hal Islamisasi, Fitzgerald menyatakan bahwa inti dari konsep Islamisasi terletak pada gagasan bahwa Islam sedang dipolitisasi, menyiratkan dikotomi yang jelas antara Islam pada bidang agama dan ranah politik. Menurutnya, fenomena Islamisasi yang muncul bertentangan dengan gagasan konvensional yang menekankan bahwa agama pada dasarnya berbeda dari sekuler sehingga Islam pada dasarnya adalah nonpolitik, sedangkan politik pada dasarnya adalah nonreligius. Oleh karena itu, Islamisasi justru dipahami sebagai agama Islam yang membajak ruang publik politik sekuler yang harus diselidiki secara kritis.

Terlepas dari diskursus tentang Islamisasi yang mengemuka di Asia Tenggara, perlu kiranya untuk memperhatikan sudut pandang sarjana “lokal” yang mungkin akan lebih jelas. Salah satu contoh terkemuka adalah pandangan Abdurrahman Wahid tentang Islam yang menawarkan konsep ‘universalisme’, ‘kosmopolitanisme’, dan ‘pribumisasi’ (Mujiburrahman, 1999). Dalam hal ini, Wahid dikatakan sangat melekat dengan pemikiran politiknya, yaitu gagasannya mengenai Islam dan hubungan negara, Islam dan Pancasila, dan demokrasi. Tetapi, pandangan itu ditantang oleh Islamisme yang kini juga membayangi negara-negara di Asia Tenggara. Islamisme di sini dipahami sebagai ‘yang menerima begitu saja dan berusaha untuk bekerja melalui negara-bangsa’, namun secara bersamaan menantang ‘struktur dalam sekularisme, termasuk hubungannya dengan wacana nasionalis’ (Asad, 2003). Asad (2003) mengatakan bahwa “keasyikan Islamisme dengan kekuasaan negara bukanlah hasil dari komitmennya terhadap ide-ide nasionalis, tetapi dari klaim yang dipaksakan oleh negara-bangsa modern untuk membentuk identitas dan arena sosial yang sah”.

Diskursus Islamisasi, Islamisme, dan Islam politik memang mewarnai kajian dalam hubungan antara Islam, politik, dan demokrasi di Asia Tenggara. Untuk mengurangi kerancuan di dalam artikel ini, analisis Schuck (2013) tentang Islamisme Sunni berdasarkan pengalaman di Timur Tengah mungkin bisa dipertimbangkan. Ia mengusulkan tiga aspek dari konsep Islamisme Sunni yang relevan.

Pertama, konsep Islamisme harus didefinisikan berdasarkan tujuan yang dimiliki bersama oleh semua aktor Islamis. Kedua, metode pelaksanaan yang terlihat heterogen. Ketiga, lapisan yang membedakan antara aktor Islamis yang berjuang untuk mengimplementasikan tujuan dengan cara kekerasan, mereka yang menolak kekerasan, dan mereka dengan pola pikir khusus, yang dapat membuat mereka terombang-ambing antara tradisionalisme dan modernisme.

Untuk memperjelas perbedaannya, Schuck (2013) membagi lapisan terakhir menjadi lima jenis Islamisme, yaitu (1) Salafisme Jihadis, yang dicirikan oleh penegasan kekerasan yang sistematis, tidak terbatas secara teritorial, dan sebagian besar terdesentralisasi; (2) Modernisme Jihadis, yang menganut afirmasi kekerasan yang sistematis, terfokus secara teritorial dan sangat terorganisir; (3) Salafisme tanpa kekerasan, yang menolak segala bentuk organisasi politik dan—lebih sering daripada tidak—menolak kekerasan terhadap muslim; (4) Masyarakat Paralel Islamis, yang para aktornya tidak menggunakan cara-cara kekerasan, tetapi mendasarkan perlawanan mereka yang terorganisir dengan baik terhadap *status quo* pada pembentukan struktur alternatif di sektor pendidikan dan kesehatan; dan (5) integrasi semu Islam, yang aktor-aktornya berusaha untuk mengimplementasikan tujuan jangka panjang melalui integrasi semu politik yang mungkin berdasarkan prinsip *taqiyya* (kebohongan atau kemunafikan).

Meskipun analisis Schuck didasarkan pada pengalaman di Timur Tengah, namun tampaknya cukup relevan dengan situasi Islamisme di Asia Tenggara. Analisis tersebut juga menyediakan kerangka yang luas untuk memahami berbagai kelompok yang bisa dikaitkan dengan Islamisme di Asia Tenggara. Namun demikian, artikel ini membatasi pada ketiga hal yang telah disebutkan di muka, yaitu Islamisme yang terkait dengan otonomi wilayah di Thailand dan Filipina; menguatnya Islamisme terkait tuntutan negara Islam di Indonesia; dan menguatnya Islamisme terkait kekhilafahan Jamaah Islamiyah di Asia Tenggara, yang meliputi Thailand, Malaysia, Singapura, Indonesia, Brunei Darussalam, dan Filipina. Sebagai catatan, artikel ini didasarkan

pada pengamatan awal yang memiliki keterbatasan, yang sangat mungkin mengandung kelemahan dan kekurangan dalam melihat kemampuan negara-negara pascakolonial di Asia Tenggara dalam memoderasi kecenderungan Islamisme tersebut.

## MODERASI MELALUI INTEGRASI NEGARA-BANGSA

Dalam sejarah kebudayaan Islam Asia Tenggara, dikenal empat teori persebaran Islam. Keempat teori ini memiliki perbedaan, terutama dalam hal asal usul dan persebarannya. Selain itu, perbedaan juga terlihat pada kurun waktu masuknya Islam di Asia Tenggara. Pendapat umum menyatakan bahwa masuknya Islam di Asia Tenggara berlangsung pada abad ke-13 Masehi, tetapi ada juga yang berpendapat pada abad ke-7 Masehi. Pendapat kedua itu didasarkan pada batu nisan di kompleks makam Barus, pesisir barat Sumatera Utara, yang di dalamnya terdapat nama Hamzah Fansuri (Pinem, 2018). Apabila pendapat itu benar maka persebaran Islam di Asia Tenggara, setidaknya di Barus, tidak terpaut jauh dengan masa para sahabat dan tabi'in. Namun demikian, pendapat ini tidak dicantumkan dalam peta persebaran Islam di Asia Tenggara. Terlepas dari perbedaan pendapat itu, jarak kurun waktu selama enam abad, yaitu antara abad ke-7 dan abad ke-13 belum banyak dieksplorasi temuan keislamannya.

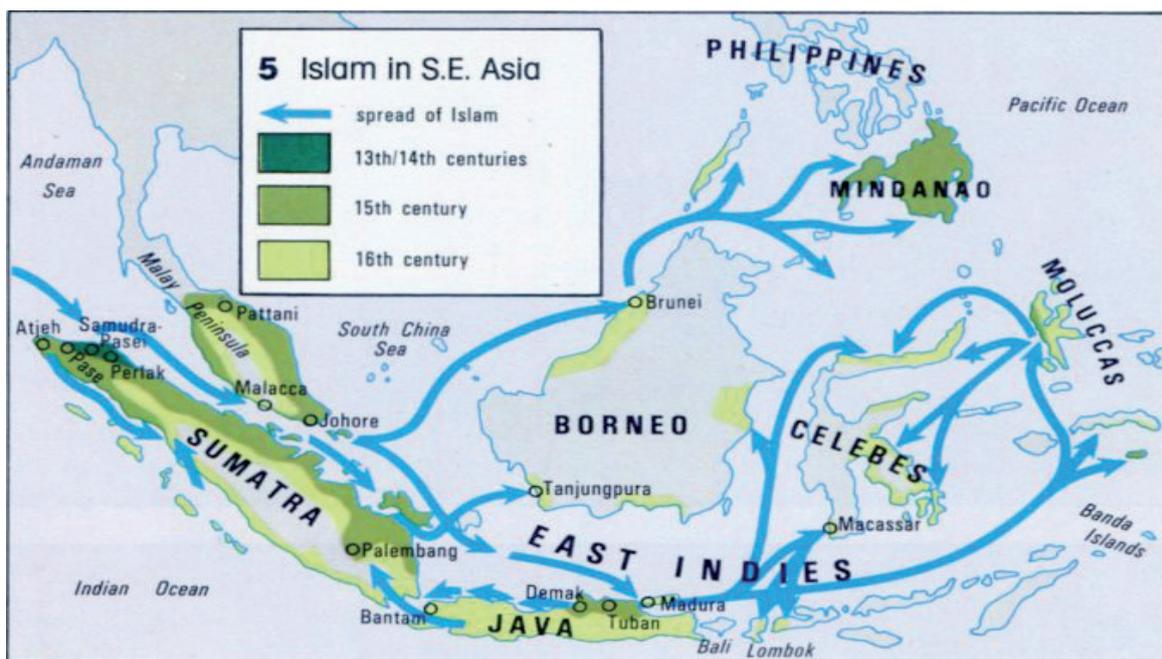
Keempat teori persebaran Islam yang dikenal luas adalah teori India, teori Arab (Makkah), teori Arab-Parsi, dan teori Cina atau Indocina (Hidayat, 2014). Detail yang agak berbeda disampaikan oleh Muttaqin (2022). Di dalam monograf Islam di Asia Tenggara, Muttaqin memperkenalkan teori Gujarat, teori Makkah, teori Persia, dan teori Cina. Keempat teori itu secara eksplisit menunjuk daerah asal usul Islam yang menyebar di Asia Tenggara, persinggahan sebelum ke Asia Tenggara, dan para penyebar agama Islam pada umumnya. Mereka antara lain J. Pijnapel yang mengemukakan teori Gujarat pada abad ke-19, Hamka yang mengajukan teori Makkah pada tahun 1958, Hoesein Djajadiningrat yang menyatakan teori Persia, dan pedagang Persia yang terkait dengan teori Cina.

Melalui persebaran Islam di Asia Tenggara, elemen-elemen peradaban yang melekat dalam kebudayaan menjadi penanda kehidupan yang berpadu sejak masa penyebaran agama-agama itu hingga saat ini (Casino, 1987). Kebudayaan Islam yang berpadu dengan peradaban lain yang bersifat hibrid ini menjadi unik karena tidak hanya membentuk identitas agama, tetapi juga memperkuat jalinan kekuatan negara-bangsa. Kebudayaan ini tidak berpilin secara statis, melainkan dinamis, termasuk dalam mengakomodasi proses-proses politik dan demokrasi. Perpaduan hibrid yang kompleks ini bahkan terwujud dalam keseharian (Arosoaie dan Osman, 2018). Oleh karena itu, dilihat dari sejarahnya, peradaban dan kebudayaan Asia Tenggara bersifat kosmopolitan.

Meskipun demikian, persebaran agama tidaklah merata. Karakteristik geografis di kawasan ini membelah wilayah Asia Tenggara menjadi dua. Pertama, wilayah daratan yang menyatu dengan benua Asia di belahan Utara, yang dalam beberapa hal juga dikenal sebagai “dunia Theravada”. Kedua, wilayah kepulauan yang terpisah dengan wilayah daratan di belahan Selatan, yang seringkali disebut sebagai “dunia (Islam) Melayu”. Karakteristik geografis yang membelah “dunia agama” di Asia Tenggara ini mungkin juga dipengaruhi oleh jangkauan moda transportasi yang membuka jalur-jalur

perdagangan kuno, yang kemudian mempengaruhi perkembangan wilayah itu. Hindu, Islam, dan Kristen menyebar dari arah barat, sedangkan Budha menyebar dari arah utara. Sementara itu, persebaran Islam dari arah barat mengalir ke wilayah kepulauan di selatan melalui samudra Hindia di sepanjang “busur Islam Asia Tenggara”.

Terlepas dari perbedaan pendapat di antara keempat teori di atas, persebaran Islam di Asia Tenggara tampak memperlihatkan dua pola aliran, yaitu pola yang menyebar di daratan Asia Tenggara hingga ke Cina dan pola yang mengikuti aliran persebaran di negara-negara kepulauan, seperti di Malaysia, Singapura, Indonesia, Brunei Darussalam, dan Filipina. Pola yang kedua ini merupakan persebaran terbesar di wilayah Asia Tenggara. Pola ini dikenal sebagai “busur Islam Asia Tenggara”. Pada pola “busur Islam Asia Tenggara”, relasi antara Islam, politik, dan demokrasi memberi warna yang berbeda setelah terintegrasinya kerajaan-kerajaan dengan negara-bangsa (Hidayat, 2014). Pola ini juga dipengaruhi oleh tipe dan karakter kolonialisme yang berbeda dari Inggris, Belanda, dan Spanyol yang menjajah negara-negara yang berada di sepanjang “busur Islam Asia Tenggara”, seperti Malaysia, Singapura, Indonesia, dan Filipina. Selain itu, pengaruh kolonialisme dalam persebaran Kristen dan Katolik juga memberikan tanggapan terhadap persebaran Islam di wilayah ini (Sidel, 2021).



Sumber: Xenohistorian, 2016.

**Gambar 1** Persebaran Islam di Asia Tenggara yang membentuk “busur Islam Asia Tenggara”

Islam yang berkembang di “busur Islam Asia Tenggara” juga bervariasi, mulai dari fundamentalisme, seperti terlihat dalam pelaksanaan syariat di Aceh Darussalam hingga kategori yang dideskripsikan oleh Geertz sebagai Islam kejawaan. Sementara itu di Malaysia, peranan para sarjana memberikan warna Islam di negara itu terasa lebih homogen dan ortodoks. Di Singapura, Islam lebih terasa sebagai minoritas dengan populasi sekitar 15% dari total penduduknya. Sebaliknya di Brunei, kesultanan Islam yang kokoh memberi ruang pada penafsiran, tetapi tidak menyebarkan ajaran heterodoks. Di Filipina, bekas kesultanan Islam yang berada di bawah negara Katolik masih mempersoalkan kedaulatan. Sementara itu di Thailand, Islam memperlihatkan resistensi terhadap asimilasi, hal mana perbedaan agama menjadi basis politik dari gerakan separatis di Pattani.

Di dalam pola “busur Islam Asia Tenggara”, proses menjadi negara-bangsa juga memperlihatkan keragaman. Sebagai contoh, Indonesia terbentuk dari mayoritas umat Islam, sedangkan Filipina terbentuk dari mayoritas umat Katolik, yang menyebabkan Islam menjadi minoritas di bawah negara yang menyatakan dirinya sebagai negara Katolik pertama di Asia Tenggara. Sementara itu, Singapura sebagai negara yang terbentuk oleh multietnis dan multiagama berhasil mengintegrasikan minoritas etnis dan agama ke dalam negara-bangsanya. Pemerintah Singapura memainkan peran penting dalam memoderasi minoritas etnis dan agama ke dalam sistem nasionalisme negara-bangsa yang baru. Strategi integrasi minoritas etnis dan agama ke dalam negara-bangsa ini juga tampak cukup berhasil melemahkan tuntutan kedaulatan wilayah, seperti yang terjadi di Pattani, Thailand Selatan, dan wilayah bekas kerajaan-kerajaan Islam di Mindanao, Filipina.

Berbeda dengan pola itu, minoritas muslim menjadi isu yang cukup kuat, terutama di belahan daratan, meskipun hal itu juga terjadi di “busur Islam Asia Tenggara”, seperti di Pattani dan Moro. Isu minoritas yang ada di belahan daratan, antara lain minoritas muslim Rohingya dan Arakan di Myanmar, serta minoritas muslim di Laos, Vietnam, dan Kamboja. Menurut Hidayat

(2014), minoritas terbentuk oleh empat hal. Pertama, proses pencaplokan negara-bangsa, dalam hal ini pencaplokan kerajaan Islam oleh kerajaan non-Islam, seperti kerajaan Islam Melayu Darussalam di Pattani yang ditaklukkan oleh kerajaan Thailand, yang kemudian dibagi menjadi tujuh kerajaan kecil. Kedua, kolonialisme dan Kritisasi, seperti yang terjadi pada bangsa Moro dan kesultanan Sulu oleh kerajaan Maguindanao. Ketiga, karena migrasi nonmuslim ke dalam negeri, seperti yang terjadi di Singapura. Keempat, terhambatnya dakwah Islam oleh misionaris Kristen, misalnya oleh misionaris Portugis di Timor Leste.

Suaedi (2010) berpendapat bahwa konflik dan minoritas di Asia Tenggara terjadi karena hegemoni negara yang menyebabkan tidak adanya ruang untuk minoritas; nasionalisme yang statis, yang tidak memberi ruang keragaman; dan konsep bangsa (*nation*) yang berdasarkan atas doktrin kesatuan teritorial dan kewarganegaraan (*citizenship*) yang seragam. Pada kasus Myanmar, di saat muslim Rohingya menjadi korban ultranasionalisme Budhis, minoritas agama lain juga rentan menjadi korban (Fink, 2018). Menurut Fink (2018), hal ini berhubungan dengan upaya penciptaan populasi Budhis yang eksklusif, yang berakibat pada pembentukan sistem pemerintahan yang tidak cukup melindungi minoritas agama lain. Hal ini sesuai dengan yang disampaikan oleh Fox (2016) yang menyatakan bahwa meskipun Asia Tenggara secara umum menampilkan kebebasan beragama, isu diskriminasi terhadap etnis dan agama masih menjadi persoalan.

## **MODERASI MELALUI PROSES DEMOKRASI**

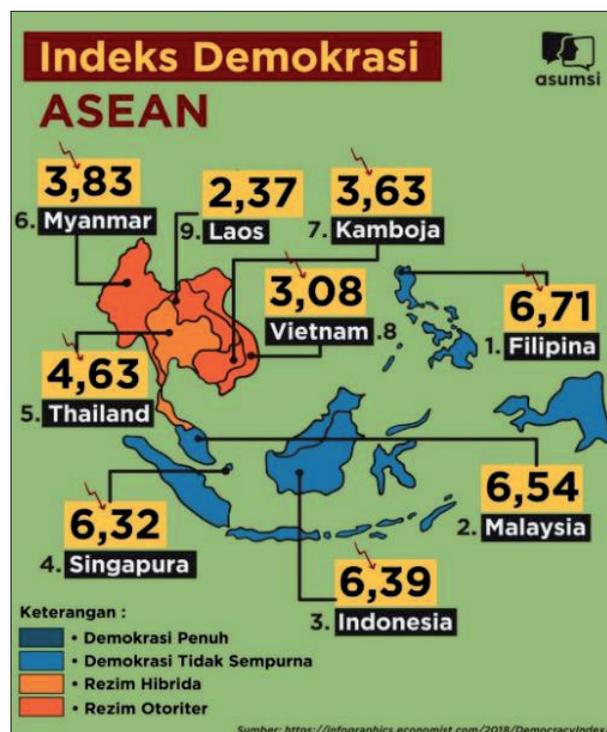
Asia Tenggara merupakan persimpangan tempat bertemu dan berinteraksi beragam budaya selama hampir satu milenium (Rabasa, 2003). Keragaman, sebagaimana disampaikan sebelumnya, telah menjadikan muslim di Asia Tenggara hidup berdampingan dengan tradisi agama dan budaya lain yang sangat kompleks dan dinamis. Mayoritas umat Islam yang hidup di “busur Islam Asia Tenggara” atau yang dalam literatur akademik disebut juga dengan “dunia Melayu”, telah memberikan konteks budaya,

sosial, dan politik yang khas untuk konsepsi Islam Asia Tenggara. Konteks ini pula yang memperlihatkan perbedaannya dengan relasi Islam, politik, dan demokrasi di kawasan lain, seperti Timur Tengah. Meskipun demikian, karakteristik kawasan yang terbuka juga rentan terhadap pengaruh luar, seperti gerakan reformasi Islam yang marak di Timur Tengah.

Dalam tinjauannya, Hefner (2005) dan Kuehner (2006) mengemukakan bahwa meskipun persebaran Islam di Asia Tenggara ditandai dengan tradisi sufisme yang berkembang sejak abad ke-3 hingga masa keemasan Islam, gerakan reformasi Islam cukup berpengaruh saat ini (Azra, 2004). Gerakan ini merupakan respon Timur Tengah terhadap kolonialisme Barat yang menggemakan melalui media dan pendidikan. Semangat gerakan ini terjadi antara lain karena merosotnya otoritas keagamaan sesudah jatuhnya khilafah Utsmaniyah pada tahun 1924 (Cook, 2005). Bagaimanapun, otoritas keagamaan membayangi gerakan reformis yang berpengaruh di Asia Tenggara. Walaupun sejarah kebudayaan dan peradaban Asia Tenggara membentuk tatanan yang kokoh, persebaran gerakan ini menjadi tantangan baru bagi negara-negara dan kalangan masyarakat sipil di Asia Tenggara.

Beberapa sarjana Asia Tenggara memberikan pandangan lebih optimis mengenai tatanan yang telah terbentuk di dalam kawasan. Pandangan mereka umumnya dikaitkan dengan akomodasi Islam terhadap demokrasi serta terbentuknya masyarakat sipil yang kuat, terutama di “busur Islam Asia Tenggara”. Dalam pandangan Fealy (2011) dan Saravanamuttu (2010), persimpangan proses demokrasi dan gerakan reformis itu merupakan variasi etnografis yang luas di kawasan. Gerakan reformis di Indonesia misalnya disebut melibatkan partai politik yang bermain sesuai dengan koridor demokrasi. Meskipun gejala itu tampak berbeda di Malaysia, menurut Freedman (2009), secara umum peranan masyarakat sipil—kelompok-kelompok Islam moderat—memainkan peranan penting dalam demokratisasi. Hal itu antara lain terlihat pada sebaran indeks demokrasi ASEAN pada gambar 2.

Gambar 2 memperlihatkan bahwa indeks demokrasi yang lebih tinggi tersebar di negara-negara yang terletak di “busur Islam Asia Tenggara” dibandingkan dengan negara-negara di belahan daratan bagian Utara. Hal ini setidaknya memperlihatkan bahwa Islam moderat yang berkembang sebagai mayoritas di “busur



Sumber: Mulia, 2021

Gambar 2 Indeks Demokrasi ASEAN

Islam Asia Tenggara” memiliki kemampuan untuk mengakomodasi sistem demokrasi yang digunakan oleh negara-bangsa. Namun, akan tampak berbeda apabila melihat indeks demokrasi di negara-negara di belahan daratan bagian Utara, dengan agama Budha sebagai agama mayoritas. Selain rezim militer yang otoritarian, gerakan keagamaan ultranasionalis yang terjadi di belahan ini dilihat sebagai salah satu akar masalah demokrasi, seperti tindakan diskriminasi terhadap kelompok-kelompok minoritas etnis dan agama.

Sementara itu, Jones dan Smith (2002) justru melihat ancaman dari gerakan reformis yang militan di Asia Tenggara pada organisasi ASEAN. Tidak seluruh gerakan reformis itu moderat, tetapi ada juga yang militan, yaitu gerakan yang mengusung cita-cita khilafah Islamiyah. Hal ini merupakan tantangan terbuka bagi negara-bangsa di ASEAN. Menurut keduanya, tingkat infiltrasi Islam militan di ASEAN dikaburkan oleh retorika pemerintah bersama dengan banyak pendapat Barat yang salah berpendapat bahwa ASEAN mengikuti jalur perkembangan yang unik berdasarkan nilai-nilai regional bersama yang telah menghasilkan pertumbuhan ekonomi dan stabilitas politik. Dengan pengabaian ini, ASEAN telah melahirkan potensi musuh bebuyutannya.

Kelompok-kelompok militan seperti Jama'ah Islamiyah (JI) dan Kumpulan Mujahidin Malaysia (KKM) secara terbuka menyatakan cita-cita khilafah Islamiyah di Asia Tenggara, yang dari sudut pandang demokrasi dinilai berniat menghancurkan pembangunan negara-bangsa pascakolonial dan menggantikannya dengan sistem khilafah. Jaringan ini juga beroperasi di “busur Islam Asia Tenggara”, meliputi Thailand Selatan, Malaysia, Mindanao, Singapura, dan kepulauan Indonesia. Cita-cita mereka adalah mengubah tatanan yang dibangun melalui kebudayaan dan peradaban Asia Tenggara dengan interpretasi tunggal mereka terhadap syariah. Dalam hal ini, menurut Desker (2003), organisasi ASEAN kurang memberi perhatian yang memadai terhadap perkembangan gerakan Islam militan.

Meskipun demikian, para sarjana Asia Tenggara melihat demokratisasi yang berkembang di “busur Islam Asia Tenggara” sebagai sebuah

proses moderasi terhadap gerakan reformis dan Islam militan. Berbeda dengan peranan partai-partai politik dalam moderasi agama di beberapa negara, seperti Mesir, Turki, dan Italia yang memperlihatkan variasi tingkat keberhasilan (Bonotti, 2009; Somer, 2014; Tepe, 2012; Brocker, 2013; Pahwa, 2017), sistem demokrasi yang menjadi koridor beroperasinya partai-partai politik di Asia Tenggara, terutama pada kasus Indonesia, dipandang memiliki peranan penting dalam moderasi agama. Partai-partai politik di bawah rezim Orde Baru misalnya, memberi tekanan terhadap gerakan Islam yang beroperasi di “bawah tanah” (Bruinessen, 2002). Begitu pula saat ini, partai-partai Islam yang memiliki keterkaitan dengan gagasan gerakan reformis tampak bergerak ke tengah untuk memperoleh suara elektoral sebanyak-banyaknya.

Kasus Indonesia memang perlu perhatian khusus karena beberapa peneliti melihat variasi moderasi agama juga dipandang sebagai jalan menuju moderasi agama, seperti gerakan reformasi 1998 yang menggulingkan rezim otoritarian Orde Baru (Madrid, 1999). Sistem multipartai yang mendasari demokrasi saat ini membuat gerakan Islam militan berorientasi ke partai politik karena sistem elektoral memaksa haluan ideologinya bergerak ke tengah untuk meraup suara sebanyak-banyaknya. Penekanan sistem syariat dan cita-cita khilafah dipandang kurang strategis dalam memperoleh suara elektoral saat ini sehingga partai-partai politik yang memiliki kedekatan ideologi dengan gerakan reformis transnasional serta kelompok-kelompok Islam militan harus bermain dalam koridor demokrasi yang telah disepakati.

## **MODERASI OLEH MASYARAKAT SIPIL**

Selain peranan partai politik yang bervariasi, promosi moderasi agama di Asia Tenggara juga dilakukan oleh kalangan masyarakat sipil. Berbeda dengan partai politik yang memperlihatkan variasi di setiap negara, masyarakat sipil lebih memperlihatkan peranan yang konsisten dalam moderasi agama, paling tidak pada kasus di Indonesia dan Malaysia. Memang ada pandangan kritis terkait peranan

organisasi masyarakat sipil dalam demokrasi di Indonesia, sebagaimana disampaikan oleh Menchik (2019) tentang Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sebagai dua organisasi Islam terbesar di Indonesia. Perhatiannya adalah pada aktor-aktor di dalam NU dan Muhammadiyah yang berkecenderungan antipluralisme, yang terjadi sesudah reformasi. Selain itu, kedua organisasi masyarakat sipil ini juga dilihatnya beroperasi dalam sistem patronase politik negara.

Pandangan tersebut terkesan elementer apabila mempertimbangkan bangunan teoritis Somer (2014) terkait moderasi agama di Turki. Somer melihat demokratisasi di Turki sejak 1920-an dalam upaya mengembangkan kerangka teoritis tentang moderasi agama adalah sebagai berikut: pertama, konten moderasi dan pengaruhnya terhadap demokrasi akan bervariasi di seluruh negara tergantung pada konteks domestik dan internasional—yang disebut sebagai “pusat” suatu negara—serta reaksi lawan politik; kedua, moderasi dapat memajukan demokratisasi hanya bila itu terjadi pada pusat demokrasi; ketiga, tidak adanya pusat demokrasi yang memungkinkan moderasi melibatkan adopsi, retensi, dan reproduksi atribut-atribut pusat yang tidak demokratis; dan keempat, moderasi bersifat interaktif antara aktor agama dan sekuler, dan bersifat multidimensi dan reversibel. Somer sendiri terlihat pesimis dengan demokratisasi di bawah pemerintahan Islam moderat di Turki karena aktor-aktor terkait juga memperlihatkan kecenderungan yang sama seperti yang dilihat oleh Menchik pada kasus masyarakat sipil di Indonesia.

Tetapi pandangan Menchik mungkin akan dilihat secara berbeda oleh para penganjur Islam *wasathiyah*, baik di NU maupun Muhammadiyah. Mereka umumnya melihat bangunan ke-Indonesia-an ini sebagai “rumah kita” yang dibangun melalui kesepakatan sehingga harus dirawat bersama. Perasaan nasionalisme ini tumbuh di dalam kesadaran konstitusional dengan nilai-nilai moderasi agama sebagaimana yang diajarkan di dalam kitab suci Alquran, terutama di surah Albaqarah ayat 143. Nilai-nilai tersebut sama dengan ajaran *wasathiyah* yang mengandung makna moderasi, adil, dan seimbang. Kesadaran

ini menguat dalam perpolitikan nasional dengan adanya peranan partai politik yang bervariasi, infiltrasi gerakan reformis dan Islam militan, serta penggunaan politik identitas yang mengancam pembelahan suara warga di dalam “rumah bersama” itu. Tindakan beberapa aktor terkait moderasi agama mungkin terkesan melawan demokrasi, tetapi berbeda dengan nilai-nilai demokrasi di Barat, demokrasi di Indonesia berdampingan dengan Islam yang mengamalkan prinsip *wasathiyah*.

Di kawasan Asia Tenggara, terutama Malaysia dan Indonesia dengan mayoritas muslim menganut aliran Sunni dan hidup bersama dalam konteks dunia Melayu dengan karakteristik khas, promosi moderasi agama memang lebih banyak dilakukan oleh kalangan masyarakat sipil daripada partai politik. Hal ini bukan berarti kontribusi salah satunya lebih kecil atau lebih besar, tetapi eksplorasi terhadap peranan partai politik dalam moderasi agama tidak sebesar yang dilakukan oleh masyarakat sipil. Di Malaysia, promosi moderasi agama juga gencar dilakukan oleh the Global Movement of Moderates Foundation (GMMF), sebuah lembaga *think tank* yang didirikan oleh Perdana Menteri Najib Abdul Razak. Kampanyenya ditujukan untuk melawan pengaruh gerakan Islam militan, antara lain yang dilancarkan oleh Jamaah Islamiyah (JI) Asia Tenggara dan Kelompok Mujahidin Malaysia (KMM).

Diplomasi Malaysia di tingkat internasional memperlihatkan suatu capaian penting ketika promosi moderasi agama yang dikampanyekan di tingkat internasional diadopsi oleh PBB dan didengungkan dalam sebuah resolusi untuk memperingati tahun moderasi internasional pada 2019. Resolusi itu berlaku umum, bukan hanya promosi dialog dan toleransi pada satu agama tertentu, melainkan pada semua agama. Di kawasan Asia Tenggara, resolusi itu memiliki arti penting dalam hubungan agama, politik, dan demokrasi yang luas, baik di belahan daratan maupun wilayah kepulauan yang masih memperlihatkan berbagai praktik diskriminasi. Lebih dari itu, resolusi ini ditujukan pada gerakan reformis dan Islam militan, seperti JI dan jaringan ISIS Asia Tenggara yang dipandang

bisa mengancam stabilitas politik di kawasan, terutama dalam dinamika negara-bangsa.

Pandangan terhadap peranan masyarakat sipil, terutama kelompok LSM di Malaysia dan Indonesia pascareformasi disampaikan oleh Freedman (2009). Freedman melihat peranan yang dimainkan oleh LSM dalam mengadvokasi perlindungan hak dan kebebasan sipil. Temuannya mengatakan bahwa LSM Islam memainkan peran penting dan konstruktif dalam promosi demokrasi. Kasus yang diamati oleh Freedman di Indonesia antara lain tertuju pada Jaringan Islam Liberal (JIL) yang kini sudah surut. Tokoh utama jaringan itu bahkan terlihat bergeser ke tengah yang kini berada di dalam lingkaran organisasi NU yang identik dengan penjaga prinsip *wasathiyah*. Hal ini mungkin juga mencerminkan berbagai pergeseran dinamis di dalam konteks demokrasi dan perpolitikan nasional di Indonesia. Para aktor masyarakat sipil bergeser dari yang sebelumnya berkecenderungan liberal pascareformasi dan konservatif pada pemilu 2009 dan 2014 ke arah tradisional seiring dengan sikap pemerintah terhadap kelompok-kelompok yang dianggap intoleran.

Di luar LSM yang tampaknya berhubungan dengan ke mana “angin donor” bertiup, organisasi masyarakat sipil yang lebih mapan di dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia diidentifikasi oleh Kanafi dkk (2021). Kanafi mengkaji teologi Ahlusunnah Waljamaah pada enam organisasi masyarakat sipil terbesar di Indonesia, yaitu Nahdlatul Ulama, Rifa’iyah, Muhammadiyah, Al-Irsyad, Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), dan Front Pembela Islam (FPI). Hasil kajiannya memperlihatkan bahwa enam ormas Islam terbesar itu menerapkan teologi Ahlussunnah Waljamaah dengan cara yang berbeda sehingga berimplikasi pada penerapan kenegaraan, dakwah, serta kehidupan sosial dan budaya yang tampak berbeda pula. Tetapi secara umum, internalisasi ideologi Ahlussunnah Waljamaah tercermin dari karakter moderat yang turut membentuk wajah moderasi agama di Indonesia.

Pemerintah Indonesia melalui Kementerian Agama turut mempromosikan moderasi agama, namun kebijakan dan

program yang dilakukan seperti terperangkap dalam teknokratisasi sehingga tidak mencapai internalisasi kesadaran. Peran pemerintah mungkin akan lebih tepat apabila menyediakan ruang dialog antar agama seluas-luasnya, termasuk dalam dialog intra-Islam, terutama pada enam organisasi yang menerapkan teologi Ahlusunnah Waljamaah yang berbeda-beda, sebagaimana telah diidentifikasi oleh Kanafi dkk. diatas. Bagaimanapun, dialog teologis perlu dibuka di tengah ketiadaan figur yang bisa diterima oleh semua kalangan. Daripada mempromosikan moderasi agama, membuka ruang dialog yang netral memungkinkan Kementerian Agama terhindar dari suatu posisi yang dibaca memihak atau memiliki interes tertentu oleh khalayak.

Kami kira (dan juga para sarjana Barat lain yang mengkaji Asia Tenggara) tantangan terbesarnya memang terletak pada ruang akomodasi terhadap nilai-nilai demokrasi Barat, seperti yang ditekankan oleh Menchik di atas. Tetapi, perhatian mereka seharusnya diletakkan dalam porsi yang sama, yaitu pada prinsip *wasathiyah* di dalam Albaqarah: 143 yang merupakan ajaran yang dipegang oleh mayoritas Sunni. Dengan kata lain, di antara para sarjana Asia Tenggara sendiri perlu merumuskan moderasi agama yang sesuai dengan karakteristik Islam yang berkembang di dunia Melayu. Hal itu juga berarti mereka harus memahami sejarah kebudayaan dan peradaban Asia Tenggara yang memberikan landasan kosmopolitanisme serta tatanan yang berbeda dengan kawasan lain.

## KESIMPULAN

Relasi Islam, politik, dan demokrasi di negara-negara Asia Tenggara dibentuk melalui sejarah peradaban dan kebudayaan yang panjang, yang menyediakan akar serta basis kosmopolitan yang kuat secara kultural. Tatanan ini memberi warna peradaban terhadap Asia Tenggara yang berada di antara persimpangan corak Islam yang sangat beragam, politik negara-bangsa, serta praktik demokrasi yang akomodatif. Relasi-relasi agama, politik, dan demokrasi yang kompleks ini membedakan warna corak Islam di Asia Tenggara dengan corak Islam di Timur Tengah, baik dalam hal keragaman, hubungan dengan politik dan

demokrasi, serta jalur moderasi. Melalui artikel awal ini, jalur-jalur moderasi agama terjadi di dalam tiga proses politik dan demokrasi yang kompleks. Pertama, moderasi melalui integrasi negara-bangsa sebagaimana yang terjadi di Singapura, Thailand, dan Filipina. Kedua, moderasi melalui proses demokrasi, seperti yang terjadi di hampir seluruh negara di wilayah kepulauan. Ketiga, moderasi oleh masyarakat sipil yang menonjol di Indonesia dan Malaysia.

Persoalan serius dalam memelihara stabilitas politik di kawasan datang dari gerakan reformis dan Islam militan, seperti Jamaah Islamiyah, jaringan ISIS Asia Tenggara, ataupun klaim Al Qaeda yang mengancam negara-bangsa. Hal ini mungkin yang membawa implikasi pada sikap moderasi agama yang diperankan oleh aktor-aktor yang terkait dengan organisasi masyarakat sipil, sebagaimana yang dilihat secara kritis oleh Menchik. Tetapi, dengan meminjam bangunan teoritis terkait moderasi agama sebagaimana yang dikemukakan oleh Somer bahwa peranan partai politik tampak bervariasi, dapat dikatakan bahwa peranan organisasi masyarakat sipil dalam moderasi agama lebih mapan. Di kalangan masyarakat sipil, seperti NU, Muhammadiyah, serta kelompok sipil dan LSM di Malaysia, kesadaran untuk menjaga “rumah bersama” negara-bangsa bukan hanya dilandasi oleh nilai-nilai demokrasi sebagaimana yang dipromosikan Barat, melainkan juga dilandasi oleh prinsip *wasathiyah* yang membentuk karakter moderasi agama.

Terlepas dari sudut pandang yang berbeda dalam melihat peranan moderasi agama di kalangan masyarakat sipil, penting juga untuk melihat peranan pemerintahan negara-negara di Asia Tenggara serta jaringan masyarakat sipilnya yang tak kenal lelah mempromosikan ajaran Islam moderat atau yang dikenal sebagai *wasathiyah*. Beberapa peneliti, seperti Kivimäki (2007) melihat kelemahan pemerintahan negara-negara di Asia Tenggara dalam menghadapi persoalan tersebut. Meskipun demikian, para sarjana Asia Tenggara melihat potensi peranan strategis masyarakat sipil di bawah payung ASEAN untuk mengatasi persoalan itu. ASEAN, yang dalam sejarahnya dibentuk untuk membendung

konfrontasi Soekarno dan kemudian berkembang menjadi kerja sama ekonomi, tampak belum mengambil peranan penting sejauh ini. Tetapi, jaringan masyarakat sipil telah membuka langkah yang lebih luas, sebagaimana terlihat pada inisiatif yang dilakukan oleh kelompok masyarakat sipil di Malaysia dalam mendorong moderasi agama di forum PBB dan juga promosi yang dilakukan oleh masyarakat sipil di Indonesia.

Sementara itu, jaringan masyarakat sipil, terutama organisasi massa Islam yang menganjurkan *wasathiyah* menghadapi kecenderungan praktik moderasi agama sebagai doktrin kekuasaan, alih-alih penerimaan interpretasi di semua kelompok. Tidak adanya figur pemimpin yang diterima oleh semua kelompok Islam membuat agenda moderasi agama menjadi persoalan intra-Islam. Alih-alih memajukan kebijakan dialog antar agama, pemerintah menerapkan moderasi agama dari sudut pandang tafsir mayoritas untuk melawan gerakan reformis dan Islam militan. Pemerintahan di negara-negara Asia Tenggara seharusnya lebih bertumpu pada strategi membuka ruang dialog antar agama dan juga antar kelompok-kelompok Islam sendiri daripada melawan kelompok-kelompok Islam dengan tafsir yang berseberangan. Pertimbangan ini tidak hanya didasarkan pada prinsip *wasathiyah*, melainkan juga pada nilai-nilai demokrasi yang dalam beberapa hal sudah diakomodasi dalam kehidupan umat Islam di Asia Tenggara. Oleh karena itu, perhatian para sarjana Asia Tenggara semestinya diletakkan dalam pencarian formulasi yang dinamis antara Islam, politik, dan demokrasi di dalam konteks keberlangsungan negara-bangsa secara global.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al Qurtuby, Sumanto. (2013). Public Islam in South-east Asia: Late modernity, resurgent religion, and muslim politics. *STUDIA ISLAMIKA Indonesian Journal for Islamic Studies*, 20(3).
- Arosoaie, Aida and Mohamed Nawab Mohamed Osman. (2018). Islam beyond religion and politics: Islamisation in Southeast Asia. *Journal of Religious and Political Practice*, 4(3), 209—213. DOI: 10.1080/20566093.2018.1525893

- Asad, Talal. (2003). Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity. Series: Cultural Memory in the present
- Azra, Azumardi. (2004). The origins of Islamic reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries. University of Hawai'i Press.
- Becci, Irene, Marian Burchardt and José Casanova (Eds.). (2013). *Topographies of faith: Religion in urban spaces*. Brill.
- Bonotti, Matteo. (2009). *Pluralism and moderation in an inclusive political realm: A normative defence of religious political parties*. [Dissertation, University of Edinburgh]. <http://hdl.handle.net/1842/4460>
- Brocker, Manfred. (2013). Religious parties: Revisiting the inclusion-moderation hypothesis. *Party Politics*, 19(2), 171–186. DOI: [10.1177/1354068812473673](https://doi.org/10.1177/1354068812473673)
- Bruinessen, Martin van. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, 10(2), 117–154, DOI: [10.5367/000000002101297035](https://doi.org/10.5367/000000002101297035)
- Casanova, Jose. (1992). Private and public religions. social research. *Social Research*, 59(1), 17–57. <https://discovery.ebsco.com/c/xppotz/viewer/pdf/zq3avj53s5>
- Casanova, Jose. (1994). *Public religions in the modern world*. The University of Chicago Press.
- Casino, Eric S. (1987). Islam in Southeast Asia. *Asian Studies Review*, 10(3), 115–119. DOI: [10.1080/03147538708712469](https://doi.org/10.1080/03147538708712469)
- Cook, David. (2005). *Understanding Jihad*. University of California Press.
- Desker, Barry. (2003). Islam in Southeast Asia: The challenge of radical interpretations. *Cambridge Review of International Affairs*, 16(3), 415–428. DOI: [10.1080/0955757032000132344](https://doi.org/10.1080/0955757032000132344)
- Fealy, Dr Greg. (2011). Book Review: Islam and Politics in Southeast Asia. *South East Asia Research*, 19(2), 360–364. DOI: [10.5367/sear.2011.0050](https://doi.org/10.5367/sear.2011.0050)
- Fink, C. (2018). Myanmar: Religious Minorities and Constitutional Questions. *Asian Affairs*, 49(2), 259-277
- Fitzgerald, Timothy. (2007). *Discourse on civility and barbarity: A critical history of religion and related categories*. Oxford University Press.
- Fox, Jonathan. (2016). Freedom of religion in Southeast Asia: An empirical analysis. *The Review of Faith & International Affairs*, 14(4), 28–40. DOI: [10.1080/15570274.2016.1248448](https://doi.org/10.1080/15570274.2016.1248448)
- Freedman, Amy L. (2009). Civil society, moderate Islam, and politics in Indonesia and Malaysia. *Journal of Civil Society*, 5(2), 107–127. DOI: [10.1080/17448680903154907](https://doi.org/10.1080/17448680903154907) <https://doi.org/10.1080/17448680903154907>
- Geertz, Clifford. (1963). The integrative revolution: primordial sentiments and politics in the new states, in: Clifford Geertz (ed.): *Old societies and new states: the quest for modernity in Asia and Africa*. New-York/N.Y./USA: The Free Press of Glencoe & London/UK.
- Geertz, Clifford. (1965). *Old societies and new states: The quest for modernity in Asia and Africa*. Free Press of Glencoe (first published December 1st 1963).
- Godlove Jr., Terry F. (2010). Discourse on civility and barbarity: A critical history of religion and related categories. By Timothy Fitzgerald [Review of Book]. *Journal of the American Academy of Religion*, 78(1), 304–306. DOI: [10.1093/jaarel/lfp080](https://doi.org/10.1093/jaarel/lfp080)
- Hidayat, Asep Achmad. (2014). *Studi Kawasan Muslim Minoritas Asia Tenggara*. Pustaka Rahmat, Indonesia.
- Hefner, Robert W. (2001). Public Islam and the problem of democratization. *Sociology of Religion*, 62(4), 491–514.
- Hefner, Robert W. (2005). *Remaking Muslim Politics*. Princeton.
- Jones, David Martin and Smith, Mike Lawrence. (2002). From konfrontasi to disintegrasi: ASEAN and the rise of Islamism in Southeast Asia. *Studies in conflict and terrorism*, 25(6), 343–356. DOI: [10.1080/10576100290101250](https://doi.org/10.1080/10576100290101250)
- Kanafi, I., Dahri, H., Susminingsih, S. & Bakhri, S. (2021). The contribution of Ahlussunnah Waljamaah's theology in establishing moderate Islam in orang'. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 77(4), a6437. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6437>
- Kivimäki, Timo. (2007). Can development and democratization address the root causes of terrorism in Southeast Asia? *The Pacific Review*, 20(1), 49–73. DOI: [10.1080/09512740601133203](https://doi.org/10.1080/09512740601133203)
- Kuehner, Trudy. (2006). Islam, Islamism, and democratic values: A history institute presentation. *Rapporteur*, 11(4).
- Lombard, Denys. (1995). Network and synchronisms in Southeast Asian history. *Journal of Southeast Asian Studies*, 26(1).
- Lombard, Denys. (2007). Another “Mediterranean” in Southeast Asia. *The Asia-Pacific Journal—Japan Focus*, 5(3). Article ID 2371. <https://apjif.org/-Denys-Lombard/2371/article.html>

- Madrid, Robin. (1999). Islamic students in the Indonesian student movement, 1998–1999: Forces for moderation, *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 31(3), 17–32. DOI: 10.1080/14672715.1999.10415752 <https://doi.org/10.1080/14672715.1999.10415752>
- Menchik, Jeremy. (2016). *Islam and democracy in Indonesia: Tolerancy without liberalism*. Cambridge University Press.
- Menchik, Jeremy. (2019). Moderate muslims and democratic breakdown in Indonesia. *Asian Studies Review*, 43(3), 415–433. <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1627286>
- Mujiburrahman. (1999) Islam anorangs in Indonesia: The political thought of Abdurrahman Wahid. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10(3), 339–352. <https://doi.org/10.1080/09596419908721191>
- Muttaqin, Mohammad Izdiyan. (2022). *Islam in Southeast Asia*. Yanmu Publishing.
- Mulia, Hafidz. (2021). Mengapa indikator demokrasi negara-negara Asia Tenggara turun? *Asumsi*. <https://www.asumsi.co/post/56727/mengapa-indikator-demokrasi-asia-tenggara-turun/>
- Pahwa, Sumita. (2017). Pathways of Islamist adaptation: the Egyptian Muslim brothers' lessons for inclusion moderation theory. *Democratization*, 24(6), 1066–1084. <https://doi.org/10.1080/13510347.2016.1273903>
- Pinem, Masmadia. (2018). Inskripsi Islam pada makam-makam kuno Barus: Islamic inscriptions on the ancient tombs of Barus. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 16(1), 101–126.
- Rabasa, Angel M. (2003) Chapter 1: The varieties of Islam in Southeast Asia. *Adelphi Series*, 43(358), 13–24. DOI: 10.1080/714027894
- Saravanamuttu, Johan (Ed). (2010). *Islam and politics in Southeast Asia*. Routledge, London and New York.
- Schafer, Saskia. (2021). *Contras revolution* [Book review *Republicanism, Communism, Islam: Cosmopolitan Origins of Revolution in Southeast Asia*]. Cornell University Press by John Sidel].
- Schuck, Christoph. (2013). A conceptual framework of Sunni Islamism, politics, religion & ideology, 14(4), 485–506. <https://doi.org/10.1080/21567689.2013.829042>
- Sidel, John T. (2012). *The fate of nationalism in the New States: Southeast Asia in comparative historical perspective*. Cambridge University Press.
- Sidel, John T. (2021). *Republicanism, communism, Islam: Cosmopolitan origins of revolution in Southeast Asia*. Cornell University Press.
- Somer, Murat. (2014). Moderation of religious and secular politics, a country's "centre" and democratization. *Democratization*, 21(2), 244–267. <https://doi.org/10.1080/13510347.2012.732069>
- Suaedi, Ahmad. (2010). Islam, identitas dan minoritas di Asia Tenggara. *Jurnal Kajian Wilayah*, 1(2), 237–252.
- Tepe, Sultan. (2012). Moderation of religious parties: Electoral constraints, ideological commitments, and the democratic capacities of religious parties in Israel and Turkey. *Political Research Quarterly*, 65(3), 467–485. DOI: 10.1177/1065912911434473
- Xenohistorian. (2016). The long road from Mecca to Manila. *The Xenohistorian Weblog*. <https://xenohistorian.wordpress.com/2016/12/16/the-long-road-from-mecca-to-manila/>
- Yegar, Moshe and Yvette Shumacher (Translated from the Hebrew) (2012) Mutual Affinities: Islam in Southeast Asia and the Arab World, *Israel Journal of Foreign Affairs*, 6:1, 73-89, DOI: 10.1080/23739770.2012.11446490.