

## Globalisasi, Pasca-Sekularisme, dan Pergeseran Batas-Batas Sakral

Iskandar Arnel<sup>1</sup>, Mochamad Ziaul Haq<sup>2</sup>, Muhammad Valiyyul Haqq<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Program Studi Akidah Filsafat UIN Sultan Syarif Kasim

<sup>2</sup>Program Studi Filsafat, Universitas Katolik Parahyangan

<sup>3</sup>Program Studi Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati

iskandar.arnel@uin-suska.ac.id, mziaulhaq@unpar.ac.id,

muhammad.vali@stu.ihu.edu.tr

### Abstract

The aim of this paper is not to close the dots through the imposition of a single understanding. The author simply wants to highlight significant points of 'contestation' in the way we understand or even blur the boundaries between the religious and the political. This research uses a qualitative method that is based on a literature study. We conclude that there are multiple and sometimes competing understandings of terms such as religion, secularism, secularisation and post-secular that shape and are shaped by discussions about the relationship between religion, politics and public life. For future researchers, we suggest exploring the correlation between religion, politics and the public sphere more specifically in order to create a paradigm that does not corner one another so that there is no overlap in understanding these three elements.

*Keywords: Post-Secularism; Religio; Secularism; Secularization.*

### Abstrak

Tujuan dari karya tulis ini bukan untuk menutup titik-titik melalui pemaksaan pemahaman tunggal. Penulis hanya ingin menyoroti poin-poin "kontestasi" yang signifikan dalam cara kita memahami atau bahkan mengaburkan batas-batas antara yang religius dan yang politis. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif yang dilandaskan pada studi pustaka. Peneliti menyimpulkan bahwa terdapat beberapa pemahaman yang beragam dan terkadang saling "bersaing" mengenai istilah-istilah seperti agama, sekularisme, sekularisasi, dan pasca-sekuler yang membentuk dan dibentuk oleh diskusi-diskusi mengenai hubungan antara agama, politik dan kehidupan publik. Pada peneliti selanjutnya, kami menyarankan agar lebih mendalami

korelasi antara agama, politik dan ranah publik secara spesifik agar terciptanya paradigma yang tidak menyudutkan antara satu dengan yang lainnya sehingga tidak ada tumpang tindih dalam memahami ketiga unsur tersebut.

*Kata kunci: Agama; Pasca-Sekuler; Sekulerisme; Sekulerisasi.*

## **Pendahuluan**

Pertanyaan-pertanyaan mengenai kedudukan agama dalam politik dan kehidupan sehari-hari telah membentuk signifikansi baru dalam berbagai konteks di abad kedua puluh satu. Terlepas dari pengaruh agama yang bertahan lama di dunia internasional, diskusi tentang agama seringkali masih dipengaruhi oleh bias sekuler yang menonjol, yaitu konsep yang memisahkan antara agama dan politik (Hurd, 2009). Namun, dominasi bias sekularis ini semakin ditantang. Para ilmuwan mulai mengeksplorasi cara-cara alternatif untuk mengkonseptualisasikan hubungan antara agama dan politik.

Tidak dapat dipungkiri bahwa perhatian terhadap agama sebagai pendekatan dalam politik masih berjalan secara sepihak atau parsial. Absennya kajian-kajian yang utuh tentang kedudukan agama dalam politik yang dibentangkan oleh para tokoh politik kontemporer dalam teori-teori politik dan kenegaraan, seperti yang tampak dalam Ferrara (2012), Ramos (2016) dan Kulska & Solarz (2021) merupakan sekelumit bukti yang menegaskan bahwa perhatian kepada agama yang diberikan sejak awal abad ke-21 masih menyisakan pekerjaan rumah yang harus segera diselesaikan.

Bacaan terhadap literatur politik mendapati bahwa kembalinya agama menandakan era pasca-sekuler, yang berdampak pada pencegahan dan penyelesaian konflik. Agama memainkan peran struktural dalam tata kelola global, melampaui kategori tradisional yang berpusat pada negara. Agama mempengaruhi badan-badan internasional, demokrasi, dan identitas global. Agama-agama berkembang menjadi komunitas transnasional, menyeimbangkan universalisme dan partikularisme. Mereka dapat membentuk tata kelola global, memberikan visi alternatif, dan mempromosikan inklusivitas.

Tulisan ini memberikan kontribusi khusus terhadap perubahan yang terjadi, di mana, batas-batas antara yang religius dan politis menjadi kabur dalam politik kontemporer. Kami mengeksplorasi berbagai dimensi dari isu kritis dengan mempertanyakan apakah hubungan antara agama dan politik telah mengambil bentuk dan dimensi baru yang signifikan di era globalisasi kontemporer, ataukah kita hanya mulai mengenali sebuah pola yang selalu ada.

Apakah kontribusi terhadap isu-isu politik substantif oleh para pemuka agama merupakan perkembangan baru, sebuah reklamasi dari warisan masa lalu, atau, pada kenyataannya, merupakan hasil dari pemikiran para cendekiawan bahwa sekularisme tidak memiliki cara-cara untuk mendekati pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan eksistensi manusia secara kolektif. Kami menawarkan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini dan pertanyaan-pertanyaan terkait lainnya, yang ditelaah dari berbagai budaya dan politik di tingkat lokal, nasional, regional, dan global. Dengan demikian, tulisan ini memberikan kontribusi lebih lanjut pada tugas penting untuk menggerakkan politik agama di luar kerangka kerja analisis tradisional yang sekuler dan berbasis negara.

Kami akan membahas beberapa parameter dari perdebatan yang terjadi saat ini tentang agama dan politik. Penulis mencatat bahwa ada beberapa pemahaman yang saling bersaing dan saling bertentangan mengenai istilah-istilah seperti agama, sekularisme, sekularisasi, dan pasca-sekuler. Tulisan ini bukan bertujuan untuk menutup poin-poin penting dari perbedaan ini melalui pemaksaan pemahaman tunggal. Penulis hanya ingin menyoroti poin-poin kontestasi yang terus menjadi signifikan bagaimana kita memahami batas-batas antara yang religius dan yang politis.

### **Metode Penelitian**

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka, dan dilakukan dengan cara mengumpulkan sumber-sumber pustaka yang mendukung, baik sumber primer maupun sekunder. Setelah terkumpul, sumber-sumber tersebut akan dikategorisasi sesuai dengan pertanyaan-pertanyaan yang terkait dengan penelitian ini. Dari sini peneliti kemudian menghimpun data-data yang telah diperoleh, dan menampilkannya sebagai temuan penelitian. Setelah itu data-data tersebut diabstraksikan dengan tujuan untuk memperkenalkan fakta, yang selanjutnya diberi beberapa pandangan teoritis untuk menghasilkan pengetahuan baru (Darmalaksana, 2020).

### **Hasil dan Pembahasan**

#### **1. Agama dan Fetisisasi Paradigma *Westphalian***

Para pakar mengabaikan atau meremehkan pengaruh Yudeo-Kristen yang luas dengan menyatakannya sebagai disiplin ilmu sekuler, meskipun terdapat beberapa pengecualian di dalamnya (Luca Mavelli, 2012). Terlepas dari karya-karya penting para ilmuwan kontemporer yang mempertanyakan dasar-dasar sekularisme, temuan-temuan ini belum benar-benar masuk ke dalam pokok pembahasan. Hal ini menyebabkan kurangnya refleksitas diri dari para ilmuwan Barat mengenai tingkat pengaruh agama dalam konteks politik mereka sendiri (Wilson, 2009).

Lebih jauh lagi, hal ini telah menyebabkan ketidakmampuan banyak lulusan ilmu agama dan ilmu politik untuk mencapai analisis yang bernuansa agama dan politik, bahkan sering kali melewatkan berbagai cara di mana agama dan politik saling bertolak belakang, bahkan dalam konteks politik Barat yang dianggap sekuler. Ketika Fred Halliday melakukan “fetisisasi” sistem *Westphalia* yang dilakukan oleh *English School* untuk menjelaskan bagaimana para ilmuwan *English School* dapat mengabaikan kekerasan yang diperlukan agar sistem tersebut dapat menyebar ke seluruh dunia (Buzan, 2009). Kita juga dapat melihat “fetisisasi” Perjanjian *Westphalia* untuk menjelaskan pengabaian diskusi agama.

Narasi umum menyatakan bahwa perjanjian perdamaian tersebut mengakhiri perang agama selama puluhan tahun yang meletus di Eropa akibat perbedaan doktrin antara Protestan, Katolik, dan Calvinis setelah Reformasi. Perdamaian *Westphalia* mengakui keharusan untuk memisahkan kekuasaan negara dari kewajiban untuk menegakkan agama tertentu (Skinner, 1980).

Perdamaian *Westphalia* dipandang sebagai pemicu proses dari perbedaan fungsional antara negara dan agama yang berevolusi dan diperdalam pada abad-abad berikutnya. Walaupun revolusi filosofis dan politik diperlukan guna membangun diferensiasi di negara-negara yang baru (Eisenstadt, 2019), perdamaian *Westphalia* tampaknya telah berhasil berpaling dari sumber-sumber agama yang seolah-olah menjadi dalang dari perselisihan yang penuh kekerasan antar negara.

Sejarah tersebut mengakui bahwa kemunculan negara yang berdaulat membantu menyelesaikan masalah kekerasan karena alasan agama. Ini dipicu oleh masalah eksternal dan internal. Konsep sekularisme muncul sebagai respons terhadap kekerasan agama yang kemudian dibantah oleh William T. Cavanaugh dengan asumsinya bahwa perang agama pada kenyataannya merupakan proses kelahiran negara (Cavanaugh, 1995). Perang agama sangat penting dalam menciptakan kedaulatan teritorial dan juga sebagai seperangkat kepercayaan yang dimiliki secara pribadi yang diperlukan oleh negara baru untuk menjamin kedaulatan absolut atas rakyatnya (Cavanaugh, 1995).

Cavanaugh mengarahkan kita untuk menyadari bahwa perang agama tidak dilakukan oleh pendeta dan petani, tetapi oleh raja dan bangsawan yang berkepentingan dengan hasil gerakan menuju negara yang tersentralisasi dan hegemonik (Cavanaugh, 1995). Dengan demikian, proses sekularisasi terjadi untuk mencegah pertumpahan darah, mengaburkan pergeseran kekuasaan yang terjadi dalam proses sekularisasi, sekaligus membutakan kita dari kenyataan bahwa di era negara modern, kekerasan meningkat dan merujuk pada stigma pemisahan gereja dari kekuasaan ternyata tidak berpengaruh untuk menghentikan pertumpahan darah (Cavanaugh, 1995).

Casanova menulis dalam bukunya “Meskipun ada pemisahan antara gereja dan politik di Eropa, periode antara tahun 1914 dan 1989 merupakan periode yang paling kejam dan paling berdarah selama berabad-abad. Peristiwa ini merupakan produk dari ideologi-ideologi sekuler modern” (Casanova, 1952). Membaca proses sekularisasi sebagai alat untuk mengakhiri peperangan dengan memproyeksikan agama sebagai ancaman bagi keamanan internal dan eksternal, sampai-sampai keamanan diasosiasikan secara implisit dengan sekularisasi (Luca Mavelli, 2012). Dengan demikian, agama menjadi ancaman yang berbahaya pada saat dia “go public” (Luca Mavelli, 2012).

Berasal dari Eropa pada abad ketujuh belas, gagasan dari *Westphalia* pada akhirnya menjadi prinsip global di era kemerdekaan kolonial pada paruh kedua abad kedua puluh, yang merupakan ujung dari kampanye panjang negara untuk menguasai wilayah dunia (Philpott, 2010). Dapat disimpulkan bahwa asumsi dominan atau mitos tentang *Westphalia* yang menciptakan sebuah masyarakat internasional mengukuhkan perbedaan normatif (Kayaoğlu, 2010).

Dikarenakan perbedaan normatif tersebut, maka, untuk mencapai kemerdekaan dari penjajahan adalah secara de facto. Menerapkan hubungan kerjasama internasional dalam pembentukan Eropa juga menyiratkan penerimaan terhadap sekularisme.

Casanova berpendapat bahwa filosofi sekularisme adalah mengubah proses historis sekularisasi Kristen Barat menjadi proses teleologis universal dari perkembangan manusia, dimulai dari kepercayaan menjadi ketidakpercayaan (Casanova, 1952). Tidak sampai disitu, ia berpendapat bahwa jauh dari sekularisme universal yang tunggal, terdapat sekularisme yang bersaing dan beragam yang tidak hanya direplikasi dan direproduksi di Eropa, apalagi di dunia non-Barat.

Casanova mengakui dalam tulisannya “Lebih cenderung mengakui proses sekularisasi Eropa sebagaimana adanya, yaitu, sebuah proses historis Kristen dan pasca-Kristen tertentu, bukan seperti yang dipikirkan oleh orang Eropa, seperti sebuah proses universal umum dari perkembangan manusia atau masyarakat” (Casanova, 1952). Sebagaimana sistem negara dipandang sebagai nilai netral, demikian pula sekularisme. Akan tetapi, karena netralitas negara dipertanyakan, maka netralitas sekularisme juga dipertanyakan, dan ini menjadi salah satu asumsi umum.

Narasi ini telah diteliti oleh beberapa penulis yang menyatakan bahwa gambaran ini tidak lebih dari sebuah template yang diciptakan untuk menunjukkan kedaulatan negara. Sebaliknya, prinsip-prinsip otonomi dan teritorialitas yang menjadi ciri negara berdaulat, sebenarnya merupakan produk pemikiran politik dan hukum abad ke-19 dan ke-20 (Oslander, 2001). Akan tetapi, dalam hal agama, “fetisisme” Perdamaian Barat masih menjadi argumen yang kuat untuk mengecualikan agama dari

politik demi menghindari pertikaian yang penuh dengan kekerasan. Berangkat dari kerangka berpikir inilah Barak Mendelson melihat agama sebagai hal yang menonjol dalam serangan terhadap tatanan *Westphalia* saat ini (Mendelsohn, 2012). Gambaran yang menonjol tentang sistem *Westphalia* inilah yang disebut sebagai fetisisasi tersebut.

Turan Kayaoglu, misalnya, menyoroti perjanjian *Westphalia* sebagai pengabdian dari pengecualian Eropa, yang mengidealkan tatanan Eropa dan Barat dengan mengangkat cita-citanya (Kayaoglu, 2010). Pengecualian Eropa mengacu pada penonjolan cita-cita sekuler, seperti halnya Luca Mavelli dan Fabio Petito yang menggunakan karya Charles Taylor dan Scott Thomas untuk menunjuk pada perubahan sekularisme menjadi sebuah kondisi yang memungkinkan, bukan hanya menjadi sebuah objek dari penyelidikannya (L. Mavelli & Petito, 2012).

Eksklusivisme Eropa, yang meninggikan cita-cita Eropa di atas cita-cita yang lain, berfungsi untuk menciptakan hirarki di antara agama-agama sehingga sekularisasi menjadi proses penyebaran etos, etika, kosmologi, dan praktik-praktik quotidian dari agama-agama hegemonik di seluruh masyarakat sekuler (Asad dkk., 2009). Wendy Brown, Judith Butler dan Saba Mahmood menyatakan bahwa sekularisme tidak hanya mengatur tempat agama dalam negara tetapi juga menetapkan apa itu agama dan apa yang seharusnya menjadi agama (Asad dkk., 2009). Melalui sekularisme, agama kemudian diprotestanisasi (Asad dkk., 2009). Maksudnya, semua agama yang tidak sesuai dengan apa yang seharusnya menjadi subordinat dan bermasalah.

Dengan menggunakan contoh larangan cadar di Prancis, Brown berpendapat bahwa di bawah konsepsi agama yang dipropagandakan, larangan di Prancis tidak melanggar kebebasan beragama umat Islam karena tidak mengintervensi keyakinan siapa pun. Larangan tersebut hanya membatasi ekspresi publik atas keyakinan tersebut (Asad dkk., 2009). Akan tetapi, kami menggarisbawahi bahwa agama-agama non-Protestan tidak serta merta menganggap keyakinan pribadi sebagai faktor utama. Sejatinya, perilaku dan norma-norma lahiriah tidak hanya menandakan keyakinan internal, tetapi juga diperlukan dalam membentuknya melalui tindakan-tindakan performatif (Asad dkk., 2009). Oleh sebab itu, sekularisasi tidak hanya mengistimewakan ruang publik non-agama di atas ruang privat keyakinan, tetapi juga menciptakan hirarki agama-agama yang berasal dari perbedaan yang dirasakan antara publik dan privat.

Mengakui dan menghargai pengaruh agama yang terus berlanjut dalam banyak teori politik, Barat akan memfasilitasi keterlibatan kita dengan perspektif teoretis alternatif non-Barat. Sering kali perspektif tersebut terinspirasi oleh agama. Artikulasi agama non-Barat tentang politik baru mencapai di bawah batas-batas yang dipaksakan sendiri oleh

disiplin ilmu. Dipesh Chakrabarty memperluas gagasan tentang batas-batas tersebut ketika ia menyatakan bahwa “Sekularisme hanyalah salah satu dari hubungan yang mengartikulasikan hierarki melalui praktik-praktik subordinasi langsung dan eksplisit terhadap pihak yang kurang berkuasa oleh pihak yang lebih berkuasa” (Chakrabarty, 2016).

Salah satu contoh khusus dari hirarki Chakrabarty, politik agama Islam berasal dari latar belakang budaya dan agama yang tidak pernah mengalami reformasi seperti yang terjadi di Eropa. Agama di Timur Tengah berkembang dalam lingkungan sosial, ekonomi, dan politik tertentu. Hal ini mempengaruhi dan dipengaruhi oleh struktur yang berlaku serta kumpulan pengorganisasian berbagai kerajaan yang mendasarkan legitimasi politik mereka pada Islam. Pembacaan agama dalam konteks historis dan geografis ini menyangkal pemisahan yang tegas antara agama dan politik karena yang satu melegitimasi yang lain. James Piscatori, misalnya, menunjuk pada *ijma' al-fi'il*, konsensus tindakan, untuk menyoroti pluralisme dalam posisi Muslim terhadap politik (Piscatori, 2015). James Piscatori juga percaya bahwa pemisahan antara agama dan negara terjadi setelah meninggalnya para Khalifah (Piscatori, 2022).

Di lain sisi, Ira Lapidus menyatakan bahwa pemisahan ini ditandai dengan perlawanan terhadap pemaksaan teologi Muktazilah oleh Khalifah Abbasiyyah, Ma'mun, di abad kesembilan Masehi (Lapidus, 1996). Seseorang juga dapat berpendapat yang sama dengan Ali Abd al-Raziq, bahwa pemisahan antara politik dan agama telah ada sejak awal mula Islam (Sharkey, 2009). Berdasarkan pemahaman di atas, politik Islam menjadi tempat yang ideal untuk mendiskusikan persinggungan antara agama dan politik dengan cara-cara yang berbeda dari narasi *Westphalian*.

Dikembangkan dari sebuah panel pada konferensi British International Studies Association-Asosiasi Studi Internasional di Edinburgh 2012, konferensi ini mengeksplorasi hubungan dan kategorisasi yang kompleks antara agama dan politik. Kisah tentang kegagalan prediksi teori sekularisasi telah menjadi hal yang lazim dalam kajian akademis selama lebih dari dua dekade (Stark & Finke, 2016). Kini, kita dapat menemukan cara-cara baru dalam memahami hubungan yang rumit dan terkadang tidak jelas antara agama dan politik, antara publik dan privat, antara yang sakral dan profan.

## 2. Pasca-Sekularisme

Masalah-masalah teori sekularisasi begitu dikenal dalam literatur akademis. Sehingga, dapat dikatakan bahwa kita telah memasuki era post-sekularisme yang sedang berkembang (L. Mavelli & Petito, 2012). Era ini memberikan kesempatan untuk bertanya tentang perangkat-perangkat baru yang tersedia bagi para akademisi untuk memahami hubungan

kontemporer antara politik dan hubungan antar negara di dalam lingkungan post-sekuler.

Luca Mavelli dan Fabio Petito telah mengidentifikasi penggunaan istilah pasca-sekularisme secara luas. Post-sekularisme dapat digunakan sebagai istilah deskriptif untuk menjelaskan ketahanan agama di era industri modern atau post-modern (L. Mavelli & Petito, 2012). Philip S. Gorski telah memperingatkan bahwa kita harus berhati-hati dalam menggunakan istilah post-sekularisme hanya sebagai gagasan tentang kebangkitan agama (Gorski dkk., 2017). Gagasan bahwa agama akan berkurang atau memudar sama sekali tidak didukung oleh bukti-bukti empiris. Peter L. Berger, misalnya, tidak terlalu mendukung kembalinya agama, dan lebih mendukung kelanjutan dan eskalasinya (Berger dkk., 2001).

Post-sekularisme juga dapat dikatakan sebagai kritik radikal terhadap teori sekularisasi itu sendiri. Kritik yang didorong oleh gagasan bahwa nilai-nilai seperti demokrasi, kebebasan, kesetaraan, inklusi, dan keadilan tidak selalu dapat dikejar dengan baik dalam kerangka kerja sekuler yang imanen. Justru sebaliknya, sekuler mungkin merupakan tempat potensial untuk isolasi, dominasi, kekerasan dan pengucilan (Berger dkk., 2001). Selain itu, Jürgen Habermas berpendapat bahwa sekularisasi dengan sengaja mengucilkan, mengabaikan, atau meremehkan agama agar masyarakat modern menjadi masyarakat yang amoral (Jürgen, 2003). Pengacara konstitusional Jerman, Böckenförde, berani menyimpulkan pentingnya agama dan orientasi keagamaan dalam rumusannya yang terkenal bahwa negara modern berdiri di atas ketidakjelasan dengan mengesampingkan agama sehingga masyarakat sekuler cenderung menjadi masyarakat miskin (Böckenförde, 1967).

Memasuki wacana mengenai post-sekularisme tidak menyiratkan bahwa semua kalangan menerima konsep tersebut. Bahkan, sebelumnya terdapat perbedaan yang jelas antara yang sekuler dan yang sakral. Akan tetapi, teori-teori kontemporer mengenai post-sekularisme memungkinkan adanya keterlibatan yang lebih terkait politik dan agama dalam penelitian ilmiah. Sebelum berakhirnya perang dingin, berbagai sudut pandang sepakat dengan konsep “Dengan meningkatnya industrialisasi, rasionalisasi, dan modernisasi, dunia akan menjadi kecewa” (Weber, 1922). Konsep ini menyatakan bahwa masyarakat modern tidak lagi memiliki jalan lain selain dengan cara-cara magis (Weber, 1946). Ini dikarenakan seseorang pada prinsipnya bisa menguasai semua hal dengan perhitungan (Weber, 1946). Asumsi yang dibuat di sini adalah manusia tidak akan bisa hidup dengan meninggalkan agama. Ini sejalan dengan firman Allah dalam surat az-Zumar ayat 53 yang berbunyi:



قُلْ يُعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ۗ إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ  
الرَّحِيمُ

*“Katakanlah: Hai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah Swt., sesungguhnya Allah Swt. mengampuni dosa-dosa semuanya., sesungguhnya Dialah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS. Az-Zumar: 53).*

Kendati demikian, muncul berbagai asumsi tentang sekularisme, seperti, apakah politik dan agama pernah terpisah; apakah politik sekuler itu rasional dan agama tidak rasional; apakah rasional dan tidak rasional merupakan konsep yang berguna untuk memahami titik-titik temu antara agama dan politik; apakah ranah publik dan privat yang berbeda merupakan cerminan yang tepat untuk menggambarkan politik kontemporer pascakekuasaan sekuler.

### 3. *Westphalia* dan Sekularisasi

Perdamaian *Westphalia* secara logis tidak seutuhnya sekularis. Dikatakan sekularis dikarenakan perdamaian ini mendukung struktur politik praktis dan politik merendahkan agama. Elemen penting dari otoritas teritorial adalah hak untuk meniadakan agama negara. Perdamaian Augsburg pada tahun 1555 memberikan wewenang kepada penguasa untuk menyatakan agama di wilayah kekuasaannya. Tidak sampai disitu, perjanjian Osnabrück tahun 1648 secara resmi memperkenalkan konsep toleransi beragama dan penempatan kembali agama ke ruang privat. Perjanjian tersebut menyatakan subyek yang dilarang pada tahun 1627 yaitu, selain penguasa, tidak ada yang boleh menjalankan agamanya secara bebas. Oleh perjanjian Osnabrück, hak untuk menjalankan ibadah secara pribadi diberikan kembali (Patton, 2019).

Sementara itu, perdamaian Westfalen mulai mendukung gagasan bahwa agama berada di wilayah privat dan sangat membatasi yurisdiksi Kekaisaran Romawi Suci. Leo Gross berpendapat bahwa Perdamaian *Westphalia*:

*“Menandai pengabaian manusia terhadap gagasan struktur hirarkis masyarakat dan pilihannya terhadap sistem baru yang dicirikan oleh koeksistensi sejumlah negara, masing-masing berdaulat di dalam wilayahnya, setara satu sama lain, dan bebas dari otoritas duniawi apa pun. Gagasan tentang otoritas atau organisasi di atas negara berdaulat sudah ditiadakan.” (Patton, 2019).*

Kerangka negara-negara Barat kontemporer berkembang secara bertahap dari elemen-elemen perdamaian *Westphalia*. Elemen-elemen

penting dari perdamaian tersebut adalah kedaulatan atas wilayah yang dibatasi dan privatisasi agama namun, sekarang, diasumsikan bahwa individu dimasukkan ke dalam satu kumpulan politik yang tidak terpengaruh oleh afiliasi lain (Juergensmeyer, 1993). Banyak ahli teori negara-bangsa Barat mengandaikan sekularisme sebagai konsep normatif untuk kerangka negara, yang didasarkan pada pengalaman Barat. Pada kenyataannya, hal tersebut tidak menjadi komponen yang diperlukan untuk model negara.

Sementara, beberapa ilmuwan berpendapat bahwa modernisasi akan menyebabkan kepunahan agama. Pendapat lain memiliki pandangan yang lebih moderat bahwa nilai-nilai sakral telah mundur dari kehidupan publik (Weber, 1946). Penempatan kembali agama ke dalam ruang privat tidak hanya secara teoritis memisahkan agama dari politik, tetapi juga merendahnya, karena ruang publik dipandang lebih tinggi daripada ruang privat. Konsekuensi dari penempatan agama di ranah privat adalah agama dipandang sebagai urusan pribadi atau kepentingan kelompok yang berada di bawah politik. Daripada itu, Casanova berargumen bahwa ada deprivatisasi agama, di mana agama menolak untuk menerima peran marjinal (Casanova, 1994). Bahkan, Casanova menyatakan bahwa terlepas dari asumsi modernitas, pasti akan menyebabkan kemunduran kepercayaan, dengan satu pengecualian di Eropa Barat, agama justru berkembang atau menjadi stabil (Casanova, 1994). Cecelia Lynch, mengambil perspektif pasca Weberian, kembali menggaungkan pemikiran Casanova dengan menyatakan bahwa:

*“Prediksi Weberian tentang tradisi yang didasarkan pada magis akan memberi jalan kepada agama-agama dunia namun, tidak terjadi. Sebaliknya, teknologi dan ilmu pengetahuan yang bersinggungan dengan hak asasi manusia dan tradisi untuk menciptakan hubungan yang langgeng tetapi dinamis antara agama-agama lokal dan dunia. Hubungan-hubungan ini terus menyoroti sifat perbedaan yang tidak stabil di antara tradisi-tradisi agama, dengan implikasi penting bagi biner agama sekuler.”* (Casanova, 1952).

Sekularisasi telah dipandang sebagai tren yang tak terbendung, di mana agama menjadi kekuatan sosial hanya dalam masyarakat yang kurang berkembang. Pemisahan antara publik dan privat serta penurunan status agama inilah yang mendasari pemahaman berbagai tulisan tentang sekularisme (Bruce, 2002).

Pada akhir abad ke-20, teori sekularisasi mengalami kemunduran. Sebagian besar dari peristiwa tersebut merupakan konsekuensi dari dampak revolusi Iran terhadap pemikiran politik Barat pada titik kritis dalam kemunculan teori Anglo-Amerika. Hal ini diperparah dengan

runtuhnya Uni Soviet, yang menggoyahkan sebagian besar interpretasi yang berkembang selama perang dingin. Daniel Philpott mencatat bahwa tantangan 11 September 2001 terhadap Amerika Serikat tidak muncul dari kekuatan besar atau upaya negara untuk mendapatkan keamanan (Philpott, 2010). Oleh karena itu, peristiwa 11 September 2001 menyoroiti kesenjangan yang besar dalam kerangka teoretis terkait agama.

#### **4. Pendekatan Baru untuk Memahami Agama**

Ada kebutuhan untuk menilai kembali konsepsi yang telah lama diasumsikan bahwa agama tidak ada atau sudah tidak relevan. Istilah agama merupakan hal yang biasa sekaligus sangat bermasalah. Dalam keilmuan Barat, istilah ini sering diresapi dengan makna sekularisasi yang sebagian besar dibentuk oleh konsep-konsep teologis Protestan, yaitu, sebagai praktik pribadi atau kepercayaan terhadap yang sakral (Gorski dkk., 2017). Dengan demikian, istilah religius dan sekuler hanya dapat dipahami dengan merujuk pada oposisinya (Asad dkk., 2009). Juga tidak dapat dikatakan bahwa agama adalah masalah kesadaran individu karena banyak sistem religius yang lebih banyak menyangkut kepercayaan pribadi daripada praktik publik. Agama adalah ritual yang membentuk berbagai bentuk kehidupan masyarakat (Gorski dkk., 2017).

Lebih jauh lagi, agama tidak boleh dianggap sebagai kategori esensial. Agama tidak hanya berkaitan dengan entitas supranatural dan sifat serta keberadaan alam transendental. Agama juga merupakan kerangka berpikir untuk menafsirkan dan merespons teks-teks, peristiwa-peristiwa, dan pengalaman-pengalaman yang imanen (Gorski dkk., 2017). Melalui simbolisme, retorika, citra, narasi, sejarah, nilai-nilai, dan pengalaman-pengalaman, ide-ide dan pengaruh, agama terus mengintervensi dan mengacaukan sifat rasional yang seharusnya teratur dari politik sekuler. Kegagalan dalam menginterogasi dasar-dasar bias sekularisme berisiko pada klasifikasi tindakan-tindakan politik yang dilakukan oleh para pemeluk agama sebagai religius dan bukan politis. Dengan memunculkan aktor-aktor dari ranah politik dan menganggap mereka sebagai makhluk apolitis, tindakan ini adalah tindakan yang berada di luar lensa penyelidikan politik kritis.

Pemahaman agama terkadang dirusak demi pemahaman politik atau etnis dari kelompok-kelompok yang menggunakannya. Karya-karya penting tentang politik Islam diselewengkan menjadi pragmatisme politik di atas retorika agama, mengklaim bahwa politik secara umum mengesampingkan pengaruh agama dan sering kali secara khusus mengklaim nasionalisme sebagai faktor penentu. Sebagai contoh, Olivier Roy berpendapat bahwa paradoks dari politik Islam adalah jika peran Islam ditentukan oleh negara, maka itu berarti kekuasaan politik berada di

atas otoritas agama yang independen, dan dengan demikian Islam berada di bawah politik (Roy, 1994).

Teori-teori lain menekankan pentingnya etnisitas atau ras daripada agama dalam gerakan politik seperti argumen V.D. Savārkar bahwa gerakan Hindutva bersifat rasial dan bukan sekadar elemen politik Hindu:

*“Hindutva tidak identik dengan apa yang secara samar-samar ditunjukkan oleh istilah Hindu. Yang dimaksud dengan isme pada umumnya adalah sebuah teori atau kode yang kurang lebih didasarkan pada dogma atau keyakinan spiritual atau agama. Seandainya penggunaan bahasa tidak menghalangi kita, maka ke-Hindu-an pasti akan menjadi kata yang lebih baik daripada Hinduisme sebagai padanan kata dari Hindutva. Hindutva mencakup semua bagian dari pemikiran dan aktivitas dari seluruh makhluk dari ras Hindu.”* (Savarkar, 1921).

Dalam kasus-kasus di atas, istilah religius kurang ditekankan dan dimasukkan ke dalam istilah-istilah lain. Dalam tulisan ini, setiap artikel mengeksplorasi dinamika yang sering terlewatkan antara agama dan politik yang tidak hanya memperluas kategori politik, tetapi juga menjelaskan apa yang dapat dianggap sebagai agama.

## **5. Politik dan Agama Saling Terkait**

Keterkaitan antara politik dan agama bukanlah sebuah fenomena baru. Sebelum perjanjian *Westphalia*, agama dan politik bercampur secara menyeluruh (Philpott, 2010). Sementara, model *Westphalia*, beberapa diantaranya merupakan hasil dialog antara teologi Kristen dan teori politik, yang menyebabkan Daniel Philpott berpendapat bahwa tidak ada reformasi, tidak ada *Westphalia* (Philpott, 2000). Pada titik ini, penting untuk menyinggung berbagai konsep dalam mengeksplorasi batas-batas antara agama dan politik, terutama konsep-konsep tentang agama politik dan agama sipil. David Westerlund, misalnya, telah mencatat bahwa subordinasi agama terhadap politik dalam masyarakat sekuler telah membuatnya terbuka sebagai sumber daya masyarakat, dengan menyatakan bahwa agama sipil telah berkembang. Di mana simbol-simbol dan praktik-praktik agama digunakan secara politis untuk mendorong integrasi nasional (Hurd, 2009).

Dalam hal ini, agama sipil merupakan sebuah konsep untuk mengeksplorasi interaksi antara yang religius dan politis di dalam negara-negara demokratis. Sebaliknya, agama politik biasanya digunakan untuk merujuk pada praktik-praktik negara totaliter, di mana negara itu sendiri menjadi objek pemujaan (Stenmark, 2022). Konsep ini menyoroti kecenderungan dominan dalam keilmuan yang ada mengenai agama dan politik. Agama dapat memberikan legitimasi pada nilai-nilai dan praktik

yang berlaku, dengan menyediakan kerangka kerjasama di mana praktik politik sehari-hari dapat dilakukan.

Sebaliknya, teori pluralis mengajarkan kita bahwa agama dapat berfungsi sebagai sumber daya yang pada dasarnya bersifat privat untuk kritik politik dan sosial (Philpott, 2010). Konsep pluralisme Kant sendiri didukung oleh negara liberal, namun hanya benar-benar ada di tingkat privat. Kant berpendapat "Di ruang publik, negara merupakan kebaikan tertinggi. Negara membela dan memaksakan perangkatnya yang barang tertentu untuk menafikan saingan-saingannya" (Cavanaugh, 1995). Dengan demikian, agama dapat melegitimasi dan mendukung negara atau menjadi kritik privat.

Sejumlah penelitian, terutama sejak peristiwa 11 September, telah memusatkan perhatian pada agama-agama politik militan yang bertujuan untuk merevolusi struktur negara (Juergensmeyer, 1993). Elizabeth Hurd berkomentar bahwa dalam beberapa tahun terakhir, fundamentalisme agama dan perbedaan agama telah muncul sebagai faktor krusial dalam konflik internasional, keamanan nasional, dan kebijakan luar negeri (Hurd, 2009). Dapat dikatakan, pengakuan terhadap pentingnya fenomena ini mulai muncul dengan berakhirnya perang dingin. Para ilmuwan tidak lagi terfokus pada pertarungan ideologi antara Uni Soviet dan Amerika Serikat. Hubungan politik juga tidak lagi dikonstruksikan melalui kerangka kerja bipolar yang menyeluruh. Ketiadaan kerangka kerja ini memungkinkan para ilmuwan untuk mengamati bentuk-bentuk baru dari politik, dan bersamaan dengan itu, hubungan-hubungan baru antara yang religius dan yang politis.

Dalam hal ini, Mark Juergensmeyer berpendapat bahwa nasionalisme religius merupakan tonggak penting (Juergensmeyer, 1993). Masih harus dilihat apakah apa yang disebut kebangkitan agama merupakan fenomena baru pasca perang dingin dan dengan demikian mewakili pergeseran substantif (seperti yang dikemukakan Juergensmeyer), atau apakah kondisi globalisasi dan berakhirnya bipolaritas telah memungkinkan fenomena yang sebelumnya tidak disadari muncul ke permukaan. Hubungan antara agama dan nasionalisme, misalnya, diperdebatkan dengan hangat dalam Islam pada pergantian abad ke-20 (Choueiri, 1991). Sementara, Partha Chatterjee mencatat pentingnya agama dalam penciptaan nasionalisme dunia ketiga (Chatterjee, 1986). Akan tetapi, yang dipertahankan oleh masing-masing pendekatan ini adalah fokus pada negara. Apa yang disoroti oleh peristiwa-peristiwa yang lebih baru, seperti peristiwa 9/11, adalah semakin pentingnya aktor non-negara.

Di era globalisasi, meskipun negara tetap memiliki peran sentral dalam politik internasional, sulit untuk menyangkal bahwa formasi-formasi politik lain sedang muncul untuk memainkan peran yang signifikan dalam peningkatan pluralitas pilihan politik yang secara khusus

meningkatkan peran aktor-aktor non-negara. Terdapat peningkatan peran yang diakui dari organisasi non-pemerintah, perusahaan multinasional, dan gerakan sosial yang kesemuanya telah diakui sebagai pemain politik dalam globalisasi (Hirst & Thompson, 1997) dan Arab Spring (Werber dkk., 2014).

Kendati demikian, analisis mengenai peran agama dalam entitas politik masih sangat sedikit, dengan beberapa pengecualian penting, seperti proyek Chicago Fundamentalisms yang sangat banyak dari Marty dan Appleby (Bardon dkk., 2015). Peningkatan jumlah aktor yang bukan dari negarawan tidak hanya memungkinkan para pemain baru untuk memasuki panggung, tetapi juga mengubah panggung itu sendiri. Apa yang bersifat politis diperluas dari batas-batas sempit negara ke ranah-ranah lain yang belum tentu diprivatisasi dan non-politis. Panggung-panggung baru ini bisa jadi bersifat transnasional, melintasi batas-batas negara, atau ranah-ranah subnasional yang lebih terlokalisasi.

Tulisan ini menganalisa sekulerisme dan kesakralan melalui tiga lensa yang berbeda namun saling berkaitan, yaitu, teritori negara dan nasionalisme; aktor politik non-negara, dan; perbedaan publik dan privat. Teritori negara merupakan salah satu cara untuk melihat bagaimana ketegangan antara agama dan politik dimainkan. Seperti yang diungkapkan oleh Peter Mandaville, "Dengan menempatkan politisi di dalam negara, sama saja dengan mereproduksi seperangkat struktur politik yang tidak sesuai dengan situasi. Ini berarti, identitas dan proses politik mengonfigurasi dirinya sendiri di dalam dan di antara berbagai bentuk komunitas politik" (Mandaville, 2016). Jeffery Herbst mengemukakan hal lain ketika ia berpendapat bahwa alternatif selain negara tidak mungkin ada karena komunitas internasional begitu konservatif dalam mengakui kelangsungan hidup alternatif-alternatif tersebut (Herbst, 1997).

Sementara itu, globalisasi menciptakan kemungkinan-kemungkinan baru bagi afiliasi politik di luar dan terpisah dari negara. Ini sejalan dengan organisasi-organisasi supra nasional, sebagai contohnya, memiliki pandangan yang sekuler. Ketika komunitas non-agama mengambil peran yang lebih menonjol, komunitas agama mewakili lokus khusus untuk memperdebatkan dan menempatkan kembali tempat yang sekuler dan sakral. Peran sentral negara yang terus berlanjut dalam politik global tidak dapat disangkal. Artikel-artikel yang ditulis oleh Claudia Baumgart-Ochse dan Samantha May menawarkan wawasan yang inovatif tentang peran penting yang masih dimiliki oleh agama dalam membentuk identitas negara. David Ingram mempermasalahkan asumsi sekularisme negara dalam konteks di mana sekularitas itu sendiri mungkin lebih baik dianggap sebagai sekularitas dalam bentuk jamak, karena tingkat afiliasi agama yang tinggi dan keragaman agama, seperti dalam kasus Indonesia.

Ketiga artikel di atas menekankan cara-cara di mana simbolisme agama dan bahasa melegitimasi perusahaan-perusahaan negara dan membantu membentuk identitas politik. Wawasan ini secara langsung berkaitan dengan pendapat Erin Wilson, melalui Jürgen Habermas, bahwa akal dan agama memiliki kekuatan untuk mengartikulasikan dan menyampaikan pesan-pesan moral dan politik dengan cara yang tidak dapat dilakukan oleh sekulerisme (Casanova, 1952). Seperti yang telah kita lihat, legitimasi agama merupakan kebalikan langsung dari logika politik negara *Westphalia* yang mengasumsikan bahwa konsep negara yang sekuler dan rasional itulah yang memberikan legitimasi.

Teritori negara dalam artikel-artikel di atas dipahami baik di dalam maupun di luar kerangka negara *Westphalia*. Wilayah kekuasaan menjadi lebih dari sekadar alat yang digunakan untuk merumuskan komunitas politik yang beragam, seperti dalam kasus Israel, tetapi juga untuk mendelegitimasi yang lain, baik secara nasional maupun agama. Secara internal, pemahaman agama tentang geografi dapat digunakan untuk melawan tindakan negara, seperti yang terlihat pada gerakan pemukim Israel, tetapi juga untuk mendelegitimasi klaim Liyan atas teritori negara yang sama, yang dicontohkan oleh klaim Zionis religius atas Eretz Israel dan klaim umat Muslim atas Palestina. Contoh-contoh ini menantang gagasan yang ada tentang wilayah nasional karena simbol agama bukan hanya milik bangsa tetapi juga milik komunitas agama yang lebih luas.

Yang terpenting, aktor dan institusi politik non-negara menjadi semakin penting dan memiliki dampak yang kuat terhadap struktur dan praktik politik dan masyarakat, termasuk agama. Akan tetapi, hubungan agama dengan entitas-entitas politik baru ini belum dibahas secara memadai dalam berbagai literatur yang ada. Untuk mulai menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, Faiz Sheikh mengeksplorasi persinggungan antara agama dan politik dalam entitas negara super Uni Eropa dalam konteks *umma* global. Artikel Erin Wilson tentang aktor berbasis agama dan karya Matthew John Paul Tan tentang dimensi politik doa, ternyata berkontribusi pada pemahaman kita tentang bagaimana praktik-praktik keagamaan tertentu menjadi aktor dan tindakan politik, baik disadari maupun tidak. Ini bertujuan untuk melampaui teori-teori yang berpusat pada negara untuk mengeksplorasi cara-cara di mana agama terjerat dalam formasi politik. Agama mampu memperluas batas-batas politik yang dibentuk melalui bahasa dan simbol agama.

Oleh karena itu, benang merah ketiga yang digunakan untuk menelusuri perdebatan ini adalah gagasan tentang ruang publik dan ruang privat. Pemisahan agama dan politik secara total yang tersirat dalam pembedaan publik dan privat tidak memberikan cerminan yang akurat atas realitas sosial dan politik. Pemisahan ini terkesan sewenang-wenang dan sebagian besar merupakan konstruksi budaya Barat, yang menjadi

tantangan di daerah-daerah di luar Barat juga menjadi lebih bermasalah di dalam masyarakat sekuler liberal Barat.

Bagi Wilson, perbedaan antara publik dan privat yang mempengaruhi banyak perdebatan tentang post-sekuler berasal dari karya Jürgen Habermas. Wilson menulis bahwa “Ketidakpercayaan tidak lagi menjadi posisi netral dan dengan sendirinya dianggap sebagai salah satu pilihan di antara banyak pilihan. Dengan alasan bahwa pilihan yang tersedia telah memungkinkan agama untuk mendapatkan tempat sebagai bentuk aktivisme politik guna menantang kekuasaan dan legitimasi negara” (Casanova, 1952). Berdasarkan artikel Wilson, John Rees lebih menekankan pada cara-cara yang digunakan oleh agama untuk mengartikulasikan dirinya di ranah internasional. Rees berpendapat bahwa jika sekularisme mampu memahami agama dalam bahasanya sendiri, tanpa perlu menerjemahkannya ke dalam wacana sekuler, pasti konsep tersebut dapat mengaitkan dimensi struktural pada agama. Jika Habermas menantang kita untuk memikirkan bagaimana agama dapat terlibat dalam perdebatan publik, Tan menjawab tantangan ini dengan menyatakan bahwa doa adalah kritik terhadap tatanan politik yang berlaku, dan mungkin sebuah teori politik itu sendiri.

Kategori agama politik dan agama sipil sama-sama berfokus pada negara sebagai struktur politik utama. Koleksi ini menjawab seruan dari Daniel Philpott bahwa jika para ilmuwan agama dan ilmuwan politik ingin memahami tempat agama di dunia dengan lebih baik, mereka perlu melibatkan diri dengan teologi. Wilson lebih berfokus pada kerangka kerja metafisik yang digunakan oleh para aktor berbasis agama ketika mengkritik kerangka kerja politik yang ada. Sementara itu, Tan menggunakan teologi untuk menantang asumsi yang ada bahwa doa adalah murni spiritual dan bukan hanya tindakan sosial dan politik. Baumgart Ochse secara serius memperhatikan dampak yang ditimbulkan oleh Yudaisme Ortodoks dalam merumuskan kembali Zionisme religius kontemporer, sementara May menguraikan konsekuensi transnasional dalam memahami Palestina sebagai wilayah Islam berdasarkan terminologi Al-Quran.

### **Kesimpulan**

Tulisan ini berkaitan dengan hubungan antara agama dan politik yang telah berkembang secara signifikan di abad ke-21. Dominasi bias sekuler sedang ditantang, dan para cendekiawan sedang mengeksplorasi cara-cara baru untuk mengonseptualisasikan hubungan antara agama dan politik. Batas-batas antara agama dan politik menjadi kabur, dan pertanyaan-pertanyaan muncul tentang dimensi dan bentuk baru dari persinggungan tersebut dalam globalisasi kontemporer.



Kontribusi yang diberikan oleh para pemuka agama terhadap isu-isu politik substantif sedang dikaji ulang, menjelaskan kompleksitas hubungan antara agama dan politik dalam berbagai konteks, khususnya budaya dan politik. Sangatlah penting untuk bergerak melampaui kerangka kerja tradisional sekuler yang berbasis negara dalam menganalisis politik agama, karena aktor dan dinamika baru membentuk lanskap politik secara global.

Gagasan tentang *Westphalia* dan sekularisasi sedang ditinjau kembali, dan era pasca-sekuler sedang muncul, menantang asumsi-asumsi masa lalu dengan menawarkan perspektif baru tentang interaksi yang kompleks antara agama dan politik. Mengeksplorasi persinggungan antara agama dan politik melalui lensa, yaitu, teritori negara dan nasionalisme; aktor politik non-negara, dan; perbedaan publik dan privat.

Para ahli mengungkapkan perbedaan dari hubungan tersebut berikut dengan cara-cara di mana agama mempengaruhi dan membentuk realitas politik. Perdebatan dan penelitian yang sedang berlangsung tentang agama dan politik sangat penting untuk memahami dinamika perubahan lanskap politik global dan peran agama yang terus berkembang dalam membentuk struktur masyarakat dan politik.

#### Daftar Pustaka

- Asad, T., Brown, W., Butler, J., & Mahmud, S. (2009). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. 2.
- Bardon, A., Birnbaum, M., Lee, L., & Stoeckl, K. (2015). *RELIGIOUS PLURALISM A Resource Book*.
- Berger, P. L., Wiming, T., Sacks, J., Weigel, G., Martin, D., Davie, G., & An-Na'im, A. A. (2001). The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. *Sociology of Religion*, 62(1), 131.
- Böckenförde, E.-W. (1967). Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In *Kohlhammer* (Vol. 22, Issue 2).
- Bruce, S. (2002). God is Dead: Secularization in the West. In *Blackwell Publishing*.
- Buzan, B. (2009). *An Introduction to The English School of International Relations*. Palgrave Macmillan.
- Casanova, J. (1952). *Rethinking Secularism*. Oxford University Press.
- Casanova, J. (1994). Public Religions in the Modern World. In *University Of Chicago Press*.
- Cavanaugh, W. T. (1995). A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State. *Modern Theology*, 11(4), 397-420.
- Chakrabarty, D. (2016). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*.
- Chatterjee, P. (1986). Nationalist Thought and the Colonial World. In *United Nations University*.

- Choueiri, Y. (1991). *Islamic fundamentalism*.
- Darmalaksana, W. (2020). *Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka dan Studi Lapangan*. 1-6.
- Eisenstadt, S. N. (2019). Multiple Modernities. *The Cambridge Habermas Lexicon*, 129(1), 283-284.
- Ferrara, P. (2012). Globalization and Post-Secularism: Religions and a Universal Common Identity. *Claritas: Journal of Dialogue and Culture*, 1(1), 61-70.
- Gorski, P. S., Kim, D. K., Torpey, J., & Antwerpen, J. Van. (2017). The Post-Secular Question. In *Universitas Nusantara PGRI Kediri* (Vol. 01).
- Herbst, J. (1997). *Responding to State Failure in Africa* (Vol. 21, Issue 3).
- Hirst, P., & Thompson, G. (1997). *Globalization in Question: The International Economy and The Possibilities of Governance* (Vol. 4, Issue 2).
- Hurd, E. S. (2009). *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton University Publisher.
- Juergensmeyer, M. (1993). The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. In *The University of California Press*.
- Jürgen, H. (2003). The future of human nature. In *2000 Years and Beyond: Faith, Identity and the 'Common Era'* (pp. 69-87).
- Kayaoğlu, T. (2010). Westphalian eurocentrism in international relations theory. *Westphalian Eurocentrism in International Relations Theory*, 12(2), 193-217.
- Kulska, J., & Solarz, A. M. (2021). *Post-Secular Identity? Developing a New Approach to Religion in International Relations*. 1-15.
- Lapidus, I. M. (1996). State and Religion in Islamic Societies. *Past & Present*, 151(1), 3-27.
- Mandaville, P. (2016). *Transnational Muslim Politics*.
- Mavelli, L., & Petito, F. (2012). The Postsecular in International Relations: An overview. *Review of International Studies*, 38(5), 931-942.
- Mavelli, Luca. (2012). Security and Secularization in International Relations. *European Journal of International Relations*, 18(1), 177-199.
- Mendelsohn, B. (2012). God vs. Westphalia: Radical Islamist Movements and the Battle for Organising the World. *Review of International Studies*, 38.
- Osiander, A. (2001). Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth. *International Organization*, 251-287.
- Patton, S. (2019). The Peace of Westphalia and it Affects on International Relations, Diplomacy and Foreign Policy. *The Histories*, 10(1), 5.
- Philpott, D. (2000). The religious roots of modern international relations. *World Politics*, 52(2), 206-245.
- Philpott, D. (2010). Revolutions in Sovereignty: How Ideas shaped Modern International Relations. *Revolutions in Sovereignty*, 1-339.
- Picastori, J. P. (2015). Islam in a World of Nation States. In *Cambridge University Press* (Vol. 1, Issue April).

- Piscatori, J. (2022). Thinking About Muslim Politics. *Muslim Politics Review*, 1(1), 3–21.
- Ramos, J. R. (2016). *A Critical Interpretation of Olivier Roy: On Globalization, the Cosmopolitan, and Emerging Post-Secular Religiosities* (Vol. 19, Issue 5).
- Roy, O. (1994). *Failure of Political Islam*. Harvard University Press.
- Savarkar, V. D. (1921). *Essentials of Hindutva*.
- Sharkey, H. J. (2009). A religion, not a state: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic justification of political secularism. *A Religion, Not a State: Ali 'Abd Al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*, 40, 1–163.
- Skinner, Q. (1980). The Foundations of Modern Political Thought. In *Thought* (Vol. 55, Issue 2, pp. 229–230).
- Stark, R., & Finke, R. (2016). Acts of faith. In *University of California Press* (Vol. 204, Issue 5).
- Stenmark, M. (2022). Religion and Its Public Critics. *Religions*, 13(7).
- Weber, M. (1922). *Science as a Vocation*.
- Weber, M. (1946). *Essays in Sociology*. In *Oxford Publication Press* (Vol. 1, Issue April).
- Werbner, P., Webb, M., & Spellman, K. (2014). The Political Aesthetics of Global Protest : The Arab Spring and Beyond. In *Edinburgh University Press*.
- Wilson, E. K. (2009). *After Secularism: Rethinking Religion in Global Politics* (Issue Philpott 2002).