

Pertautan Wacana “Civil Society” dengan Konsep “Ummah”



ASRORI S. KARNI

Asrori S. Karni, lahir di Banyuwangi, 25 Nopember 1975. Pernah menjadi Ketua Umum SMF Syari'ah IAIN Jakarta dan Ketua Dewan Presidium Forum Mahasiswa Syari'ah se-Indonesia (FORMASI).

Asumsi dasar tulisan ini bukan apologi, bahwa konsep modern *civil society* telah ada dalam Islam, tetapi sebuah kesadaran paradigmatik bahwa sebagai wacana, *civil society* berwatak dinamis, menerima berbagai alternatif gagasan dan terbuka atas berbagai peluang sintesa. Gagasan alternatif yang dicoba dipertautkan dengan konsep *civil society* dalam tulisan ini adalah konsep *ummah* — sebuah konsep politik dalam Islam.¹ Elaborasi konsep *ummah* dalam tulisan ini difokuskan pada acuan normatif yang tertuang dalam al-Qur'an dan implementasi praksisnya dalam negara Madinah. Pasalnya, al-Qur'an adalah sumber paling otoritatif untuk melihat Islam dalam

doktrin, sedangkan praksis negara Madinah adalah preseden paling absah untuk melihat Islam dalam sejarah.

Signifikansi ikhtiar ini minimal ada dua sisi: bagi *civil society* dapat memperkaya konsepsinya, membuka peluang kontekstualisasinya, dan mengefektifkan penguatan praksisnya di kawasan tertentu, terutama yang berbasis normatif Islam. Sementara bagi umat Islam, dapat menyediakan pijakan keagamaan bagi keterlibatan atau ketidakterlibatan mereka dalam penguatan *civil society*.²

Titik Temu dan Titik Beda

Pencarian relevansi antara wacana *civil society* dengan konsep *ummah* dalam tulisan ini dilakukan dengan cara mengidentifikasi beberapa titik temu dan titik beda antara keduanya. Identifikasi ini akan berangkat dari beberapa titik tolak sebagai berikut :

1. Watak Konsep

Civil society berwatak dinamis, terbuka, dan non-utopis. Dinamisme konsep *civil society* terlihat dalam alur sejarahnya yang mengalami dinamika dan keragaman pemaknaan. Awalnya, ia dimaknai sebagai negara (Cicero, Aristo, Locke dan Hobbes). Lalu pada paruh akhir abad ke-18 ia dimaknai sebagai masyarakat beradab, kebalikan masyarakat barbar (Adam Ferguson). Pada akhir abad ke-18 pula, *civil*

society secara ekstrim dimaknai sebagai lawan negara (Thomas Paine). Kemudian timbul reaksi Hegelian yang meski tetap melihat *civil society* sebagai entitas non-negara, namun dipandang tidak mandiri dan subordinatif terhadap negara. Belakangan, berkembang reaksi balik atas model Hegelian, berupa model Tocquevillian. Tocqueville bersikeras mengukuhkan posisi otonom *civil society* dan menempatkannya sebagai kekuatan pengimbang (*balancing force*) atas kekuatan negara.

Dinamisme wacana *civil society* ini secara otomatis membuatnya bersifat terbuka atas berbagai tawaran alternatif, baik alternatif dari agama, aliran pemikiran, madzhab filsafat atau pengalaman praksis demokrasi di kawasan tertentu. Konsepsi Tocqueville, misalnya, dikembangkan oleh Hannah Arendt³ dengan konsep *the free public sphere* dan *citizenship*. Charles Taylor dan Daniel Bell memperkaya dengan ide pluralisme dan peran komunitas kecil.⁴ Sementara Jean Bethke Elstahin mewarnainya dengan perspektif gender.⁵ Dinamisme dan keterbukaan *civil society* itu juga berwatak non-utopis. *Civil society* awalnya adalah konstruksi historis yang empirik, bukan konsep kemasyarakatan yang mengawang. Karena itu, penerapannya senantiasa memperhatikan situasi dan kondisi empirik. Ernest Gellner⁶ mengingatkan, bahwa *civil society* adalah salah satu bentuk sosial. Mengkhutbahkannya dalam kondisi yang tidak memungkinkan adalah tindakan sia-sia. Dalam pada itu, *ummah* adalah juga konsep dengan multi makna. Dalam al-Qur'an, *ummah* bisa dimaknai sebagai

komunitas "binatang", "jin", "imam" (pemimpin), "agama", dan "waktu". Sedangkan istilah *ummah* yang khusus ditujukan kepada manusia bisa diartikan "pengikut Nabi tertentu", "pemeluk agama tertentu", "sekelompok tertentu dalam masyarakat", atau "seluruh makhluk yang bernama manusia".⁷

Dengan demikian, pluralitas pemaknaan *ummah* jauh lebih luas ketimbang *civil society*. Dalam piagam Madinah pun cakupan *ummah* juga bisa dipakai dalam dua model;⁸ (1) untuk menyebut komunitas seagama, misalnya, umat Islam, umat Yahudi, dan sejenisnya (pasal 1), (2) juga dipakai untuk menyebut komunitas pluralistik yang terdiri atas pelbagai agama, ras dan suku namun tergabung dalam satu kesatuan sosial-politik, misalnya, seluruh warga negara Madinah disebut sebagai satu *ummah* (pasal 25).

Dinamika makna *ummah* tidak berlangsung linier, namun dialektis. Sidney Jones⁹ menunjukkan dinamika itu dalam sejarah Islam Jawa. Pada abad XVII ia mencakup umat Islam sedunia. Setelah Turki Usmani runtuh, cakupannya hanya meliputi wilayah Hindia Belanda. Ketika Serikat Islam berdiri, *ummah* mencakup kalangan bumi putera. Setelah Indonesia merdeka *ummah* diidentikkan dengan para pemilih partai Islam. Belakangan, ada kecenderungan kembali mendunia, terbukti, misalnya, dengan terbentuknya OKI (Organisasi Konferensi Islam).

Praktek penerapan makna *ummah* dalam negara Madinah dan sejarah umat Islam Jawa itu meneguhkan watak *ummah* yang non-utopis dan realistik. Dengan demikian, tampak bahwa dari segi watak

dasar, kedua konsep tersebut memiliki kesamaan sifat, yakni terbuka, dinamis dan berorientasi non-utopis. Bedanya, sifat keterbukaan dan dinamika makna *ummah* jauh lebih luas ketimbang *civil society*, sementara itu watak non-utopis *civil society* lebih menonjol, karena umumnya ia terbentuk dari pengalaman empirik, sedangkan *ummah* tidak sepenuhnya empiris karena ia juga bermuatan normatif yang terderivasi dari ajaran agama.

2. Latar Belakang Historis

Civil society memiliki latar belakang yang beragam. Gagasan *civil society* model Thomas Hobbes, John Locke, Adam Ferguson dan Hegel berlatarbelakangkan situasi masyarakat yang terancam kacau akibat menguatnya individualisme dan tajamnya benturan kepentingan. Latar belakang kesejarahan Hobbes dan Locke lebih bersifat teoritis, bukan fakta. Situasi kacau yang dipikirkan Hobbes dan Locke hanyalah ilusi tentang awal mula sejarah manusia. Adapun Ferguson bertolak dari realitas empirik, yakni pengalaman negerinya sendiri, Skotlandia,¹⁰ yang tengah menghadapi pertumbuhan sistem pasar bebas dan kapitalisme. Dua fenomena itu dapat mengancam solidaritas sosial masyarakat Skotlandia. Sedangkan Hegel bertolak dari sejarah Eropa ketika itu yang tengah ramai diwarnai perjuangan kelas borjuis untuk membebaskan diri dari penguasa feodal.¹¹ Sementara itu *civil society* model Antonio Gramsci dan Alexis 'De Tocqueville berlatarbelakangkan kondisi negara yang teramat kuat, hegemonik, intervensionis dan korporatis. Model Gramscian berakar

dari pengalaman kekuasaan fasisme di Itali yang hegemonik,¹² sedangkan model Tocquevillian meski awalnya berangkat dari pengalaman demokrasi di Amerika¹³ yang berciri utama adanya kemandirian elemen non-negara, namun kemudian model ini termatangkan dalam pengalaman Eropa Timur dan Tengah yang diwarnai hegemoni penguasa komunis-totaliter. Jadi, kelompok pertama (Hobbes, Locke, Ferguson dan Hegel) lebih melihat bahwa akar persoalan sosial-politik ada dalam masyarakat, sebaliknya, kelompok kedua (Gramsci dan Tocqueville) memandang bahwa akar persoalan justru terdapat pada level negara. Pada sisi lain, konstruksi *ummah* dalam negara Madinah berlatarbelakangkan situasi konflik antar suku yang terjadi dalam masyarakat Madinah.¹⁴ Selain itu, juga situasi masyarakat yang mengalami krisis moral dan spiritual. Institusi negara dalam pengalaman Madinah masih bersifat sederhana dan cenderung mengerucut pada personifikasi Rasulullah Muhammad. Dengan demikian, pengalaman negara Madinah cenderung memiliki kesamaan dengan pengalaman kelompok pertama *civil society* di atas, dalam hal, melihat akar persoalan yang terdapat dalam masyarakat.

Perbedaannya terletak pada keberadaan dan fungsi negara. Dalam kasus Madinah, awalnya institusi negara tidak ada, dan baru muncul setelah terjadi kesepakatan membentuk ikatan bersama berdasarkan Piagam Madinah, namun institusi negara yang dibentuk masih sederhana, dan memang belum dipandang perlu menyempurnakannya, karena kinerja masyarakat dinilai masih lebih penting ketimbang kinerja

negara. Tampilnya negara di tengah masyarakat Madinah yang kacau, tidak diskenariokan sebagai kekuatan absolut-otoriter sebagaimana Hobbes, tetapi sekadar sebagai mediator dan mitra-sejajar masyarakat dalam menyelesaikan problem bersama.

Sedangkan dalam teori Hobbes dan Locke, awalnya negara juga belum ada, namun kemudian keberadaannya dilihat sebagai keharusan, karena ia memegang peran penting untuk mengelola masyarakat. Negara yang diidamkan Hobbes harus absolut, sebaliknya, negara yang diinginkan Locke mesti membatasi peran. Sedangkan dalam model Ferguson dan Hegel, negara dilihat sebagai institusi yang sudah jadi. Latar belakang kesejarahan ini akan mempengaruhi visi dan fungsi kedua konsep tersebut.

3. Visi dan Fungsi Konsep

Visi dan fungsi *civil society* paling tidak memiliki lima model. (a) Hobbes dan Locke menyamakan *civil society* dengan negara dan menempatkannya sebagai penyelesai dan peredam konflik dalam masyarakat. Pembentukannya dipandang sebagai evolusi dari *natural society*. Bagi Hobbes,¹⁵ *civil society* harus kuat dan absolut karena tugasnya adalah menertibkan carut-marut kepentingan dalam *natural society* agar tidak terjadi tabrakan. Sedangkan bagi Locke,¹⁶ *civil society* tidak boleh absolut, tetapi harus membatasi diri dan memberi keleluasaan kepada masyarakat agar tidak terjadi pembelengguan kebebasan. (b) Adam Ferguson¹⁷ melihat *civil society* sebagai gagasan alternatif untuk memelihara tanggung jawab dan

kohesi sosial serta menghindari ancaman negatif individualisme, berupa benturan ambisi dan kepentingan pribadi. *Civil society* dipahami sebagai entitas yang sarat dengan visi etis berupa rasa solider dan kasih sayang antar sesama. (c) Thomas Paine menempatkan *civil society* sebagai antitesis negara. Negara harus dibatasi sampai sekecil-kecilnya, karena keberadaannya hanyalah keniscayaan buruk (*necessary evil*) belaka.¹⁸ *Civil society* harus lebih kuat dan mengontrol negara demi keperluannya. (d) Hegel dan Marx tidak menaruh harapan berarti terhadap entitas *civil society*. Konseptualisasi mereka tentang *civil society* bukan untuk memberdayakannya atau menobatkannya sebagai tempat persemaian tatanan ideal, tetapi lebih untuk mengabaikan dan bahkan menenyapkannya. Konseptualisasi Hegel yang pesimis, misalnya, lebih ditujukan untuk mengukuhkan keperkasaan dan superioritas negara atas *civil society* sebagai entitas yang dinilai tidak pernah becus mengurus dirinya sendiri.¹⁹ Sementara konsepsi Marx lebih dimaksudkan untuk menguatkan cita-citanya, yaitu mewujudkan masyarakat tanpa kelas.²⁰ Di antara kunci pewujudan masyarakat tanpa kelas itu adalah dengan menenyapkan *civil society* yang ia identikkan sebagai kelas borjuis, sebuah entitas yang menurut Marx hanya penipu, palsu dan bersekongkol dengan negara untuk menindas masyarakat. Ia hanya akan menjadi sandungan bagi upaya pembebasan manusia dari penindasan.

Sedangkan (e) Tocqueville²¹ menempatkan *civil society* sebagai entitas untuk mengimbangi (*balancing force*) kekuatan negara, meng-counter hegemoni negara dan

menahan intervensi berlebihan negara. Penciptaan perimbangan kekuasaan menjadi tekanan utama, karena dalam posisi imbang itu diyakini segala bentuk kesewenangan, baik berupa otoritarianisme negara maupun anarkisme masyarakat dapat terhindar. Konsekuensinya, ruang publik yang bebas dapat terjamin sehingga setiap individu dapat melakukan transaksi wacana dan praksis sosial-politik-ekonomi secara leluasa tanpa intimidasi dan teror. Pilihan visi dan fungsi masing-masing model *civil society* di atas tampak sangat dipengaruhi oleh latar belakang kesejarahan masing-masing.

Sementara itu, konsep *ummah* dalam praksis Madinah lebih difungsikan untuk menciptakan kohesi sosial, memperkuat titik-titik temu kultural, sosial, politik dan ekonomi di antara berbagai kelompok sosial yang beragam. Mekanismenya, *ummah* dalam negara Madinah mengembangkan dan menekankan penerapan prinsip-prinsip interaksi sosial yang kondusif bagi penciptaan tatanan demokratis dalam konfigurasi pluralistik, misalnya, prinsip toleransi, keadilan, dialog (*syura*), perdamaian, supremasi hukum, persamaan, partisipasi politik, kebebasan beragama, kontrol sosial, dan sejenisnya.²² Visi dan fungsi *ummah* yang demikian itu memiliki persamaan gagasan dasar dengan *civil society* model Ferguson. Selain berorientasi pada pewujudan tatanan berperadaban dalam dimensi sosial-horizantal, *ummah* dalam praksis Madinah juga memperhatikan perbaikan dimensi vertikal yang bersifat transendental. Dimensi ini wajar dikembangkan karena kepala negaranya diyakini sebagai seorang utusan

Tuhan, sementara problem yang terjadi di masyarakat bukan semata problem sosial-politik, tetapi juga problem moral-spiritual.

Proses empirik semacam itu secara normatif sejalan dengan pesan surat Ali Imran/3:104 yang menghendaki adanya sekelompok *ummah* yang menyerukan kebajikan (*khair*), menyuruh kebaikan (*amar ma'ruf*) dan mencegah kemunkaran (*nahi munkar*) dalam kerangka transendensi (*iman billah*). Semangat *amar ma'ruf nahi munkar* tersebut paralel dengan fungsi kontrol dan pengimbangan *civil society* model Tocquevillian terhadap *state*.²³ Sementara unsur transendensi itu sendiri, sebagai salah satu penentu keberhasilan pembentukan negara Madinah, belakangan juga dinilai penting dalam proses politik modern. Pemimpin demonstran yang kemudian menjadi Presiden Ceko, Vaclav Havel²⁴ adalah yang termasuk menilai demikian.

4. Sumber dan Relasinya dengan Agama

Civil society merupakan konsep sekuler yang dalam perjalanannya mendapat sentuhan dan legitimasi agama. Sedangkan *ummah* adalah konsep normatif keagamaan yang dalam prakteknya dicoba diobyektivisasikan dalam realitas empirik. *Civil society* adalah produk kreativitas berpikir manusia yang memperoleh inspirasi utama dari aliran filsafat, budaya atau pengalaman empirik tertentu sebagai respons atas problem empirik tertentu pula. Hanya dalam pelaksanaannya, agama kemudian memainkan peran legitimatif dan motivator. Ini misalnya tampak dalam

gerakan kerakyatan di Amerika Latin²⁵ yang terdorong oleh pengembangan teologi pembebasan; sukses aksi rakyat Polandia yang didukung Gereja Katolik dan Kepausan Vatikan;²⁶ serta keberhasilan rakyat Philipina menumbangkan rezim Marcos yang didukung Gereja dan Kardinal Jaime Sin.²⁷ Sedangkan *ummah* adalah konsep keagamaan yang awalnya bersifat normatif sebagai cermin ideal, dan produk cara pandang agama terhadap realitas empirik. Kemudian dicoba dipakai dalam praksis kehidupan sosial politik. Saat dipraktikkan, maka ia memiliki dua dimensi:²⁸ normatif dan empirik. Dimensi normatif berisi gambaran ideal semata, sedangkan dimensi empirik berisi gambaran nyata komposisi *ummah* yang terdiri atas berbagai kelompok kepentingan atau kelas sosial yang sering kali saling berbenturan.

5. Unsur Perekat

Perekat kesatuan *civil society* adalah kewarganegaraan (*citizenship*). Konsep *citizenship*—berbeda dengan konsep *kawula* atau *wong cilik* dalam tradisi Jawa—menanamkan kesadaran bahwa *civil society* adalah pemilik kedaulatan yang sementara ini diamanatkan kepada negara. Sebagai pemilik, *civil society* berhak mengawasi pelaksanaan kedaulatan oleh negara dan berhak mencabut kembali kedaulatannya bila negara tidak *amanah* dalam bertugas. *Citizenship* juga menanamkan kesadaran satu ikatan sosial sebagai keluarga besar yang memiliki nasib dan masa depan bersama.

Sedangkan perekat *ummah* cukup beragam, bisa kesamaan agama, kesamaan

generasi, kesamaan karakter etik, kesamaan bangsa atau kesamaan kemanusiaan. Hanya saja, dimensi kesamaan agama tampaknya lebih dominan, baik dalam al-Qur'an maupun dalam Praksis Madinah. Beberapa konsep kunci seperti *ummah wasath*, *khaira ummah*, *ummah wahidah* dan *ummah muqtashidah*,²⁹ semuanya mengandung elemen kesamaan agama.

Sementara dalam praksis Madinah, meski dipakai untuk keseluruhan warga Madinah yang plural, namun pemakaian spesifik bagi umat Islam juga tetap dipertahankan. Untungnya penggunaan konsep-konsep tersebut meski cakupannya eksklusif, namun tidak diarahkan untuk memperkeras eksklusivitas, sebaliknya justru berdimensi inklusivisme dan bersemangat sosial.³⁰ Dari beberapa titik temu dan titik beda di atas, tampak bahwa pada aspek-aspek krusial demokratisasi, seperti penolakan penguasa tiran, pengembangan prinsip toleransi, egalitarianisme, kebebasan, kesukarelaan, kedaulatan rakyat, partisipasi politik, mekanisme kontrol, dan lain-lain, antara gagasan *civil society* dan *ummah* tidak terdapat benturan signifikan. Perbedaan antara keduanya hanya terjadi pada aspek yang tidak begitu krusial dalam konteks demokratisasi. Misalnya, perbedaan latar belakang sejarah, perbedaan titik tekan garapan, atau perbedaan perekat sosial. Semua itu lebih bersifat fungsional, bukan kontradiksional. Kalau toh hal itu juga berpotensi konflik, namun masih bisa dikelola menjadi kekuatan simbiotik.

Sintesa Teoritik

Adanya relevansi kuat antara aspek-

aspek mendasar *civil society* dan *ummah* membuat keduanya bisa bersintesa menjadi paduan gagasan yang sinergis, sebagai pijakan normatif dalam pembentukan tatanan demokratis. Sintesis ini bisa dibangun dari dua hal: teoritisasi pada tingkat ide dan pengalaman praksis di lapangan. Wujudnya, meliputi pokok-pokok pikiran sebagai berikut: Pertama, bahwa peran masyarakat dalam pembentukan tatanan demokratis harus bertumpu pada penajaman dua fungsi: fungsi *balancing force* (kekuatan pengimbang) dan fungsi *reflective force* (kekuatan reflektif). Fungsi *balancing force* ditujukan untuk mengontrol dan menahan potensi intervensionis dan otoriter negara. Sedangkan fungsi *reflective force* ditujukan untuk memelihara kohesi sosial dan mengelola potensi konflik internal masyarakat. Fungsi *balancing force* itulah pelajaran paling berharga dari pengalaman *civil society* di Eropa Timur yang berhasil menundukkan, bahkan menjatuhkan penguasa totaliter-komunis. Dan fungsi *reflective force* adalah pelajaran paling signifikan dari pengalaman *ummah* di negara Madinah yang berhasil meredam potensi konflik dan memelihara kohesi sosial antar suku dan agama.

Pengalaman Eropa Timur juga mengajarkan bahwa *civil society* yang hanya berorientasi menumbangkan penguasa totaliter tanpa dibarengi penguatan kohesi sosial dapat menjadi bumerang, karena berujung pada konflik internal dan kondisi demikian hanya akan mengukuhkan rezim kuat baru. Seperti diketahui, pasca tumbangannya rezim totaliter, Eropa Timur, khususnya Cekoslowakia dan Yugoslavia,

dihadapkan pada konflik ironis yang berbau rasial dan keagamaan.

Kedua, pewujudan tatanan demokratis harus ditopang dengan pembentukan individu demokrat yang menghayati nilai demokrasi secara mendalam dan menerapkannya dalam berbagai skala tindakan. Proses ini idealnya berlangsung gradual, dan bermula dari gerakan-gerakan kecil untuk memperkuat basis, bukan revolusioner dan serba hingar-bingar. Tindakan revolusioner dalam banyak pengalaman hanya memunculkan keretakan baru. Sementara tindakan hingar-bingar bila tanpa didukung basis yang kuat hanya akan mempercepat represi negara. Itulah semangat *civil society* yang diidamkan Vaclav Havel di Cekoslowakia dan Adam Michnik di Polandia.³¹

Orientasi pada pembentukan pribadi yang saleh adalah semangat *ummah* di Madinah. Dan proses gradual adalah pesan dasar prinsip "seruan dengan kebijaksanaan dan teladan yang baik serta perundingan dengan cara yang lebih baik" (*dakwah bi al-bikmah wa al-mau'idah al-basanah wa al-mujadalah bi allati hiya ahsan*) sebagaimana isi surat al-Nahl/16:125. Semangat demikianlah yang dapat menguatkan fungsi *reflective force* masyarakat dan dalam jangka panjang sangat berarti bagi pelestarian tatanan demokratis.

Ketiga, gambaran ideal masyarakat demokratis adalah sosok masyarakat berimbang, moderat, dan selalu mencari sintesis terbaik dari dua titik ekstrim. Masyarakat yang menolak sektarianisme-partikularisme, tetapi juga tidak menerima totalisme-uniformisme; menghargai kebebasan individu, namun menolak

anarkhi;³² memperjuangkan kebebasan ekspresi, namun menuntut tanggung jawab etik; menolak intervensi berlebihan negara, tetapi memerlukan negara sebagai pelindung masyarakat dan penengah konflik. Gambaran demikian diajarkan dalam konsep *ummah*, khususnya konsep *ummah wasath* yang menekankan posisi moderat dan keseimbangan.³³ Sementara praksis negara Madinah menuturkan pola hubungan keseimbangan antara masyarakat dengan negara. Negara tidak sama sekali dilihat sebagai lawan, sebagaimana model Marxian dan Gramscian. Karena pembentukan demokrasi dan penguatan *civil society* juga bisa memanfaatkan elemen negara, seperti pranata hukum. Prinsip keseimbangan inilah sebenarnya gagasan inti *civil society* Eropa Timur yang termanifestasi dalam bentuk keseimbangan antara kekuatan masyarakat dan negara.

Keempat, perlunya kepeloporan kelompok kecil dalam pembentukan tatanan demokratis. Inisiatif perbaikan tatanan acap kali bermula dari segelintir orang yang memiliki komitmen kuat pada nilai utama. Lalu secara bertahap kesadaran tersebut disosialisasikan menjadi kesadaran publik. Inilah proses yang sering kali lebih berlangsung efektif, ketimbang tindakan massif yang bersifat spontan dan biasanya cepat kehilangan stamina. Gagasan demikianlah yang mendasari konsep Gramsci tentang peran cendekiawan organik dalam proses perebutan posisi hegemonik dalam *civil society* modelnya. Gagasan ini pula yang mendasari Charles Taylor dan Daniel Bell tentang pentingnya komunitas kecil. Semangat ini pula yang terkandung dalam konsep *ummah muqtashidah* atau konsep

ummah dalam surat Ali Imran/3:103 yang menekankan perlunya sekelompok *ummah* yang menyeru kebajikan, menyuruh yang makruf dan mencegah kemungkaran — prasyarat terjaganya predikat *khaira ummah*.³⁴ Kelima, pembentukan masyarakat demokratis tidak bisa begitu saja mengabaikan motivasi keagamaan.³⁵ Bila motivasi kepentingan politik-ekonomi-budaya mampu mendorong perilaku dan kebijakan demokratis, maka ia akan kian kukuh dan langgeng bila dipoles dengan motivasi keagamaan. Motivasi politik-ekonomi-budaya yang sekuler cenderung berjangka pendek dan rentan pecah, sementara motivasi agama cenderung memiliki bekas mendalam, berdaya dorong kuat dan bertahan lama. Dengan demikian, motivasi keagamaan perlu dipadukan secara simultan dengan motivasi sosial-politik-ekonomi-budaya. Signifikansi motivasi keagamaan secara samar-samar telah diajarkan pengalaman *civil society* di Polandia, Philipina dan Amerika Latin. Kekuatan motivasi itu juga secara eksplisit terbukti jitu dalam pengalaman *ummah* di negara Madinah.

Keenam, solidaritas primordial dalam masyarakat harus dibina dalam kerangka sinergi bersama. Masing-masing kelompok sosial bertugas mengembangkan tradisi demokrasi di lingkungannya sendiri dalam rangka pembentukan tradisi demokrasi yang menyeluruh.³⁶ Jadi, pembinaan solidaritas primordial harus berorientasi inklusif dan sosial demi pewujudan tatanan demokratis. Dengan cara ini, maka pluralitas sebagai sebuah realitas tidak menjadi kekuatan kontra-produktif bagi demokratisasi, sebaliknya,

justru menjadi kekuatan pendukung. Itulah yang diajarkan *ummah* dalam negara Madinah. Seluruh warga Madinah sepakat membentuk tatanan demokratis, adil, dan terbuka. Konsekuensinya, masing-masing kelompok, seperti umat Yahudi, umat Islam dan kaum Musyrik berkewajiban membina penegakan tatanan ideal itu di lingkungannya masing-masing. Sinergi pelbagai kelompok sosial ini pula yang menopang gerakan *civil society* di Eropa Timur.

Ketujuh, identitas *ummah* yang umum dipakai untuk menyebut komunitas muslim harus mendorong semangat demokratik di internal umat Islam.³⁷ Umat Islam yang digelar *ummah wasath* dan *khira ummah* secara moral harus menjadi pelopor dalam penegakan tatanan demokratis.³⁸ Kepeloporan umat Islam harus bersemangat inklusif dan integral dengan pelbagai komunitas lain sebangsa dalam mewujudkan kebaikan bersama (*public good*). Sebaliknya, komponen bangsa non-muslim hendaknya tidak secara apriori melihat solidaritas umat Islam sebagai solidaritas militan yang keras dan menindas. Karena secara normatif al-Qur'an dan preseden negara Madinah tidak mengajarkan penindasan komunitas lain. Semua komponen bangsa harus menjadi kekuatan sinergis dalam penguatan *civil society* demi pembentukan masyarakat demokratis.

Catatan Akhir

Prinsip normatif dalam konsep *ummah*, seperti kecenderungan pada nilai utama (*khair*), semangat humanisasi-emansipasi (*amar ma'ruf*), liberasi (*nabi munkar*), keadilan, persamaan dan lain-lain, umumnya memiliki tempat kondusif dalam wacana

civil society. Sebaliknya, gagasan dasar *civil society*, seperti otonomi masyarakat, perimbangan kekuatan, mekanisme kontrol, kedaulatan rakyat, partisipasi politik, ruang publik yang bebas, pluralisme, kewarganegaraan, dan lain-lain, tidak mengalami benturan berarti dalam konsep *ummah*. Ada memang beberapa gagasan *civil society* yang tidak sejalan dengan konsep *ummah*, seperti model Hegellian yang menilai *civil society* sebagai entitas yang melumpuhkan diri sendiri, atau konsep Marxian yang memandang *civil society* harus dilenyapkan, demi masyarakat tanpa kelas. Namun gagasan tersebut telah ditolak oleh para penggagas *civil society* sendiri, misalnya oleh Tocqueville dan pengikutnya. Sehingga tetap tersedia gagasan alternatif *civil society* yang sejalan dengan *ummah*.

Ada pula gagasan dasar *ummah* yang dicurigai dapat bertabrakan dengan *civil society*. Misalnya, cakupan eksklusif *ummah* yang terbatas untuk kalangan Islam, sehingga berpotensi mengeras dan tertutup. Itu bertentangan dengan *civil society* yang terbuka dan toleran. Namun tidak perlu dikhawatirkan, karena *ummah* sebagaimana diterapkan dalam praksis negara Madinah juga menyediakan alternatif makna inklusif.

Kedua konsep itu bisa disintesis menjadi pijakan teoritik terpadu dalam mewujudkan tatanan demokratis. *Civil society* model Eropa Timur bisa menyumbangkan strategi demokratisasi di bawah kungkungan penguasa totaliter.

Sementara konsep *ummah* model negara madinah bisa menuturkan pengalaman demokratisasi di tengah masya-

rakat yang sarat konflik. Pada tingkat praksis, wacana *civil society* dapat memberi nuansa inklusif dan otonom bagi penerapan konsep *ummah* yang punya potensi eksklusif dan mengeras. Sementara konsep *ummah* dapat memberikan nuansa spiritual, transendental dan keadaban bagi penerapan konsep *civil society* yang punya kecenderungan sekuler dan berpotensi tercabik oleh benturan kepentingan sesaat. ♦

Catatan:

1 Tentang posisi *ummah* dalam teori politik Islam, lihat Abdul Rashid Motten, *Political Science: An Islamic Perspective*, (London: Mcmillan Press Ltd, 1996), h. 63-81; Abdullah Al-Ahsan, *Ummah or Nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*, (United Kingdom: Islamic Foundation, 1992); Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama), h. 44-45; atau Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah suatu Tinjauan Sosiologis*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1989), h. 50-52.

2 Signifikansi kedua ini kian penting, mengingat adanya sementara kalangan yang memposisikan *civil society* secara berlawanan dengan Islam. Lihat Fahmi Huwaidi, *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 294

3 Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), h. 50-78 dan Jean L. Cohen dan Andrew Arato, *Civil society and political Theory*, (London: MIT press, 1992), h. 178

4 Charles Taylor, "Models of Civil society", *Public Culture*, vol. 3, no. 1 (fall 1990), h. 95-118 dan Daniel Bell, "American Exceptionalism revisited: The Role of Civil Society", *The Public Interest*, no. 95 (1989), h. 38-56

5 Jean Bethke Elstahin, *Public Man, Privat Women: Women in Social and Political Thought*, (Concorde, Anansi; 1981)

6 Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 228

7 Secara berurutan variasi makna tersebut

dapat dilihat dalam al-An'am/6:38; al-Ahqaf/46:18, al-Nahl/16:120, al-Anbiya'/21:92, Yusuf/12:45, al-Nahl/16:36, Ali Imran/3:110, Ali Imran/3:104, dan al-Baqarah/2:213. Lihat Hafizh Dasuki dkk., "Umat", *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), cet. ke-3, jilid V, h. 129, lihat juga Abdullah Al-Ahsan, *Op.Cit.*, (United Kingdom: Islamic Foundation, 1992), h. 14-15

8 Ibn Hisyam, *Sirat al-Nabawiyah*, (Mesir: Mustafa Bab al-Halabi), jilid II, h. 147-150 atau Ibn Sallam, *Kitab al-Amwal*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), h. 260

9 Sidney Jones, "Pengkerutan dan Pemuaian Makna 'Umat' dan Peran Nahdlatul Ulama", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama - Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 89-117

10 Ernest Gellner, *Op. Cit.*, h. 68-90

11 Ryass Rasyid, "Perkembangan Pemikiran Tentang Masyarakat Kewargaan" (Tinjauan Teoretik)", *Jurnal Ilmu Politik*, 17, (1997), h. 4

12 Norberto Babbio "Gramsci and The Concept of civil society", dalam John Keane (ed.), *Civil Society and The State New European Perspectives*, (New York, Verso, 1988) h. 82; Richard Bellamy, *Teori Sosial Modern Perspektif Itali*, (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 184; Mansour Fakh, *Masyarakat Sipil Untuk Transformasi Sosial Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 58-60; atau Mansour Fakh, "Hak-Hak Rakyat Warga Negara dalam Perspektif Teoritis", dalam Masdar F. Mas'udi, *Agama dan Hak Rakyat*, (Jakarta: P3M, 1993), h. 65

13 Alexis De Tocqueville, *Democracy in America*, (New York: The New American Library, 1960) khususnya h. 205-208, atau John Keane, "Despotism and Democracy The origin and Development of The Distinction Between Civil society and The State 1750-1850", dalam John Keane (ed.), *ibid.*, h. 55-62

14 Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Piagam Madinah dan Konvergensi Sosial", *Pesantren*, III, 3, 1986, h. 18 atau Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945 Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majmuk* (Jakarta: UI Press, 1995)

15 Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*,

(Bandung: Mizan, 1997), h. 105

16 Deliar Noer, *ibid.*, h. 121, 127-130 atau John Keane, *Democracy and Civil society*, (New York: Verso, 1988), h. 39-42

17 Ernest Gellner, *ibid.*, h. 68-90 dan Norberto Bobbio, *op. cit.*, h. 80

18 John Keane, "Despotism and Democracy", *op. cit.*, h. 45

19 John Keane, *Ibid.*, h. 50

20 Ernest Gellner, *op. cit.*, h. 59 dan Norberto Bobbio, *op. cit.*, h. 77

21 Alexis De Tocqueville, *loc. cit.* atau John Keane, "Despotism and Democracy" *op. cit.*, h. 55-62

22 J. Suyuti Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994) atau M. Tahir Azhary, *Negara Hukum Suatu Study Tentang Prinsip-Prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

23 Lebih jauh tentang potensi otonom dalam ummah, lihat M. Dawam Rahardjo, "Ummah" dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 482-506

24 Vaclav Havel, V., *Disturbing of The Peace*, (New York: Ventage Book, 1991), dikutip dalam Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil society*, (Jakarta: LP3ES, 1996), h. 83

25 Guillermo O'Donnell dan Philippe C. Schmitter, *Transisi Menuju Demokrasi Rangkaian Kemungkinan dan Ketidakpastian*, (Jakarta: LP3ES, 1993), h. 88

26 Rikard Bangun, "Perkembangan di Polandia, Hongaria, Cekoslowakia, Bulgaria dan Rumania", dalam Dwi Susanto dan Zainuddin Djafar, *Perubahan Politik di Negara-Negara Eropa Timur*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1990), h. 190-194

27 Felix B. Bautista, "Pers Alternatif dan Tumbangnya Seorang Diktator", dalam Larry Diamond (ed.), *Revolusi Demokrasi Perjuangan untuk Kebebasan dan Pluralisme di Negara sedang Berkembang*, (Jakarta: Yayasan obor Indonesia, 1994), h. 190-217

28 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk*

Aksi, (Bandung: Mizan, 1994), h. 343

29 *Ummah wasath* (QS. al-Baqarah/2:143), *kehaira ummah* (QS. Ali Imran/3:110), *ummah wahidah* (QS. al-Baqarah/2:213, al-Anbiya/21:92, al-Mukminun/23:52), dan *ummah muqtashidah* (QS. al-Maidah/5:66).

30 Tentang ketegangan antara *citizenship* dengan *ummah* dan perlunya revisi *ummah* eksklusif, lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 162-165

31 Dikutip oleh Muhammad AS Hikam, "Demokratisasi dalam Wacana Civil society", *Republika*, (Jakarta), 18 Agustus 1994, h. 4

32 Nurcholish Madjid, "Prospek Demokratisasi, HAM, dan posisi 'Civil Society'", *Media Indonesia*, (Jakarta), 12 Oktober 1996, h. 4

33 Ulasan menarik konsep ini, lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 4

34 Polemik sekitar penyandang gelar *kehaira ummah* lihat al-Qurthubi, *al-Jami' Li Ahkami*

al-Qur'an, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), juz IV, h. 170-173; al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wili ay al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), jilid III, juz IV, h. 43-45; dan al-Alusi, *rub al-Ma'ani Fi Tafsir al-Qur'an al-Adzim Wa Sab'i al-Masani*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), jilid III, juz IV, h. 44

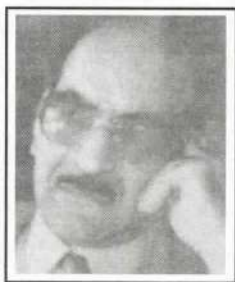
35 Lihat "Agama Berperan Penting dalam Menciptakan Masyarakat Madani", *Kompas*, (Jakarta), 16 Desember 1996, h. 10 atau Ahmad Gaus AF, "Agama Sebagai Energi Sipilisasi", *Kompas*, (Jakarta), 20 April 1998, h. 4

36 Tentang proses demikian, lihat Maria Rosa S. de Martini, "Partisipasi Masyarakat Sipil dalam Proses Demokrasi di Argentina", dalam Larry Diamond (ed.), *op. cit.*, h. 37-68

37 Semangat serupa, lihat Amina Wadud-Muhsin, "The Qur'an, Shari'a and The Citizenship Right of Women in The Umma", dalam Norani Othman (ed.), *Shari'a Law and The Modern Nation-State A Malaysian Symposium*, (Kuala Lumpur: SIS Firum, 1994), h. 69-76

38 Lihat Aswab Mahasin, "Umat Sebagai civil society", *Republika*, (Jakarta), 3-4 Oktober 1994, h. 4 atau Asrori S. Karni, "Umat Sebagai Pilar 'Civil society'", *Republika*, (Jakarta), 7 Nopember 1998, h. 4

Problem Demokrasi dan “Civil Society” di Negara-Negara Arab



MUHAMMAD ABED AL JABIRI

Seorang pemikir Arab dari Maroko. Penulis buku “al-Turats wal-Hadatsah, Naqd al-Aql al-Arabi” (3 Volume), dan “Nahnu wal Turats”. Kini mengajar di Universitas Muhammad V, Rabat, Maroko.

Sebagai titik tolak untuk mencari penyelesaian persoalan yang akan kita perbincangkan, saya kemukakan pertanyaan ganda: Mungkinkah demokrasi tegak di tengah masyarakat yang tidak *civilized* (*madaniy*) dan apa mungkin *civil society* tegak di dalam sistem yang tidak demokratis?

Kita arahkan pertanyaan secara langsung —tanpa pengantar apapun— ke dalam inti persoalan yang dihadapi berbagai gerakan demokrasi di negara-negara Arab dan wilayah lain yang kondisinya belum berkembang secara historis dan natural menuju demokrasi moderen. Dan kunci untuk memahami dan mengkaji seluk-beluk

persoalan ini, adalah perhatian yang serius terhadap kandungan kalimat yang terakhir; “perkembangan kondisi secara historis dan natural menuju demokrasi moderen”. Karena demokrasi dan *civil society*—sebagai dua entitas yang korelatif— adalah hasil dari perkembangan tersebut di mana kita semua mesti maklum bahwa tempat berproses perkembangan tersebut, prana-prana serta hasil-akhirnya adalah; perkembangan kondisi di Eropa dari sistem feodalisme kekuasaan menuju sistem kapitalisme liberal.

Kita akan menghindari perdebatan teoritis yang biasanya bersifat ideologis seputar makna kedua konsep ini (demokrasi dan *civil society*). Dan kita akan memfokuskan pembahasan pada keadaan nyata dan fakta-faktanya agar kita bisa memperoleh pengertian empiris dari dua konsep ini. Yang kita maksudkan dengan “demokrasi” di sini adalah corak hubungan antara pemerintah dengan mereka yang diperintah, antara negara dengan rakyat, yang kini dipraktekkan di Eropa Barat dan Amerika Utara. Sebuah hubungan yang dibentuk atas prinsip sirkulasi kekuasaan politik yang berdasarkan mayoritas suara dalam pemilihan umum yang dilahirkan secara demokratis, bebas, dalam kancah kompetisi kepartaian di tengah suasana penghormatan kepada hak-hak warga negara, khususnya hak-hak politik. Dan yang kami maksudkan dengan “*civil society*”

adalah sebuah masyarakat yang hubungan antar anggotanya diatur di atas asas demokratis dalam arti yang telah kita uraikan di atas. Yakni; sebuah masyarakat yang mempraktekkan pemerintahan yang berdasarkan mayoritas politik kepartaian dan penghormatan terhadap hak-hak warga negara, baik hak-hak politik, sosial, ekonomi dan budaya, paling tidak hingga taraf minimal. Dengan kata lain, *civil society* adalah sebuah masyarakat yang di dalamnya tegak “negara institusional”, “institusi” dalam arti moderen; parlemen, lembaga peradilan yang independen, kepartaian, asosiasi, ormas dan sebagainya.

Dari sini kita langsung menuju realitas Arab mutahir melalui pertanyaan kita tadi; mungkinkah demokrasi tegak di masyarakat yang tidak *civilized* dan apa mungkin *civil society* tegak di dalam sistem yang tidak demokratis?

Ekspose tentang persoalan “demokrasi dan *civil society*” di dunia Arab sekarang ini sangat dramatis yang mengekspresikan kesadaran rakyat khususnya kesadaran kalangan intelektual —dalam bentuk yang belum pernah terjadi sebelumnya— mengenai ketiadaan demokrasi dan “*civil society*” di seluruh negara Arab; ketiadaan negara institusional, yakni sebuah negara yang keberadaan dan pengaturannya bersandarkan kepada institusi-institusi independen dari negara itu sendiri dan bukan sebaliknya.

Yang terjadi di Arab sekarang ini; jika bukan negara personal (atau partai tunggal) adalah negara institusi kesukuan, alias negara yang ketidakdemokratisannya ditutupi dengan penampakan wajah demokrasi yang palsu. Jadi seluruh negeri

Arab tanpa terkecuali ingin mengakhiri hilangnya demokrasi dan menginginkan untuk membentuk institusi-institusi *civil society*.

Persoalan utama yang diajukan oleh pertanyaan di atas —dilihat dari sudut prosesnya— adalah bahwa transformasi dari kondisi a-demokratis (atau kondisi demokrasi palsu) menuju ke kondisi demokrasi yang sesungguhnya, berlangsung di bawah payung tradisi yang berbeda sama sekali dengan tradisi di Eropa Moderen di mana berlangsung transformasi sejarah yang alami menuju demokrasi. Jadi hal penting pertama yang dihadapkan kepada kita adalah pendekatan kepada karakter kondisi a-demokratis yang sekarang mapan di negara-negara Arab; yakni pengenalan ciri-cirinya dan elemen-elemen yang membentuknya.

II

Kita bisa mengamati kondisi a-demokratis di negara-negara Arab dari dua sisi; analisis politik-ideologis, dan analisis sosial-budaya. Yang pertama membahas seputar fenomena politik dan ideologi sebagai ekspresi dari pertarungan antar kekuatan dan kepentingan baik yang bersifat nasional, regional maupun internasional. Sedangkan yang kedua, yakni analisis sosial-budaya lebih memperhatikan kerangka sosial dan ranah kebudayaan dalam fenomena yang kita kaji, dan selanjutnya analisis ini memfokuskan diri pada elemen-elemen interennya. Dan kita meyakini bahwa konsistensi pada dua analisis tersebut merupakan keharusan untuk memperbesar kemungkinan mendekati

tema kita. Kita akan memulai dengan analisis politik-ideologis —dan memang perlu untuk didahulukan— karena analisis ini merupakan landasan deskripsi. Dan deskripsi dari sisi metodologis lebih didahulukan daripada interpretasi.

Tanpa penjelasan panjang lebar, negara moderen telah dibangun di sebagian besar negara-negara Arab pada saat mereka takluk kepada kekuatan kolonialisme Eropa. Maka di wilayah ini terjadi pencangkakan lembaga-lembaga ekonomi, administrasi, politik dan budaya seperti yang ada di negara kolonial yakni bercorak demokrasi liberal. Dan kenyataan yang perlu kita perhatikan di sini adalah bahwa lembaga demokrasi liberal di negara-negara Eropa Moderen tumbuh bersama dengan perkembangan yang inheren dalam masyarakat dan paralel dengan pertumbuhan dan perkembangan negara itu sendiri yang pada akhirnya mendorong lahirnya *civil society* yang terpisah dari *political society* (negara). Sebuah masyarakat yang unsur pembentuknya adalah lembaga-lembaga ekonomi (perusahaan-perusahaan dan perbankan), organisasi (asosiasi dan ormas), lembaga politik (partai-partai politik dan lembaga pemilu), dan lembaga kebudayaan (sekolah-sekolah, perguruan tinggi, media massa dan penerbitan) dan itu semua terjadi di Eropa. Maka kita temukan kenyataan bahwa bangunan negara moderen di wilayah Arab dan negara-negara yang dulu terjajah, merupakan sesuatu yang dipaksakan oleh negara-negara kolonial yang kadang-kadang dengan kekuatan militer. Dan demikianlah, negara —yakni kekuatan yang memerintah— lah yang menciptakan lembaga-lembaga yang ia butuhkan untuk

kepentingan dirinya. Dan negaralah yang mengasuh, mengarahkan dan memberikan kekuasaan dan pengaruh. Sedangkan esensi demokrasi liberal bagi lembaga-lembaga ini telah benar-benar dihilangkan oleh negara dan akhirnya demokrasi tidak dipraktekkan kecuali oleh para imigran Eropa.

Dan ketika negara-negara Arab telah merdeka terjadilah apa yang terjadi pada sebagian besar negara-negara terjajah yang telah memperoleh kemerdekaannya; gerakan nasionalisme yang menuntut kemerdekaan mewarisi bangunan “negara moderen” yang dibangun secara paksa oleh kaum kolonial. Maka kemerdekaan ibarat “nasionalisasi” bangunan negara dengan penyerahan kedaulatan, pergantian pemerintahan serta pegawai negeri dari bangsa asing kepada penduduk pribumi. Sedangkan hubungan antara negara dengan masyarakat tetap berlangsung sebagaimana cetak biru pada masa kekuasaan kaum kolonial, sebuah cetak biru dan aparatur yang fungsi utamanya menguasai dan mengendalikan masyarakat. Dan di negeri-negeri yang mempraktekkan sistem parlementer (Mesir, Suriah, Iraq dan Maroko) sistem parlementer itu tunduk kepada cetak biru dan aparatur tersebut baik pada fase pemilu, atau di dalam parlemen yang menyebabkan “praktek demokrasi” merupakan praktek negara untuk mengawasi masyarakat bukan sarana bagi masyarakat untuk mengawasi negara.

Pada awal gejolak dan awal krisis terjadi hal yang alamiah yakni terkuaknya aib “demokrasi” di mana dengan dalih “demokrasi” negara mengendalikan masyarakat. Pada tahun 1948 muncul perang Arab-Israel yang mana kekalahan dialami pihak

tentara Arab di mana yang mengendalikannya adalah pemerintahan-pemerintahan yang dilahirkan oleh “demokrasi” — perang ini menyebabkan tuduhan dan hujatan keras kepada “demokrasi”, baik pemerintahannya, parlemennya, institusi-institusinya dan segala sesuatu yang berkaitan dengan “demokrasi”.

Muncullah reaksi tentara Arab yang mengalami kekalahan berupa gerakan “perwira pembebas” (*al-Dlubath al-Ahrar*) di Mesir yang merebut kekuasaan dengan tujuan merealisasikan apa yang tidak mampu dilakukan pemerintahan-pemerintahan yang merupakan warisan negara kolonialis: terciptanya negara kebangsaan yang kuat yang mampu menghadapi penjajahan dan Zionisme serta memperkuat kedaulatan dan mewujudkan kemandirian ekonomi dan pembebasan Palestina. Dalam rangka akselerasi tercapainya tujuan ini “perwira pembebas” berpendapat bahwa merupakan keharusan untuk memulai dengan “pembersihan” kehidupan politik dari berbagai manuver dan rivalitas di parlemen, di kepartaian dan sebagainya. Apakah “pandangan” ini benar-benar terlaksana atau tidak hasilnya sama saja yakni berdirinya “negara militeristik” yang menguasai dan menjinakkan masyarakat dengan menggunakan aparat kekuasaan di mana peraturan kemiliteran memperbesar pengaruh dan penetrasi negara ke dalam tubuh masyarakat.

Bersama masuknya negara “perwira pembebas” dalam posisi berhadapan secara terang-terangan dengan kolonialisme dan Zionisme, Mesir jatuh dalam situasi (perang) yang menyebabkan terjadinya kemunduran masyarakat secara kese-

luruhan baik dalam ekonomi, sosial, politik, intelektual dan kebudayaan. Lambat laun, Mesir mengambil posisi yang sama dengan mendiang Uni Soviet, pihak yang menghadapi kolonialisme dan imperialisme. Meskipun tujuan dan strategi mereka berbeda namun ungkapan “lawan musuhku adalah temanku” membuka persahabatan antara dua negara tersebut. Secara bertahap persahabatan ini semakin kokoh dan lebih dalam; Soviet —negara besar yang berpartai tunggal— bagi Mesir —dan negara-negara yang dulu terjajah— telah menjadi “model alternatif” yang baru sebagai lawan dari model yang ditawarkan negara liberal kolonialis; model yang pelaksanaannya tersentralisasi secara ketat, baik perencanaan perekonomian maupun pengendalian kebudayaan dan ideologi; model yang menghancurkan *civil society*: tidak ada ruang bagi institusi di luar negara, semua institusi merupakan perpanjangan dari sebuah institusi umum yang bernama negara. Satu-satunya perbedaan antara model Soviet yang asli dan fotokopiannya (di luar wilayah Komunis) adalah bahwa model yang asli pemimpinnya adalah partai (partai Komunis) yang memiliki negara dan tentara, sedangkan fotokopiannya —di Mesir dan negara-negara jajahan lainnya— tentara bertindak selaku pemilik negara dan partai. Sebagaimana telah kita ketahui bahwa model yang ditiru Mesir ini menyebar ke wilayah Arab lainnya (Syiria, Iraq, Sudan, Yaman, Libia dan Al-Jazair).

Perlu ditekankan bahwa negara militeristik telah ada di negeri Arab, sebagaimana juga terdapat di wilayah lain dunia ketiga di bawah penetrasi tuntutan nasionalisme, atau paling tidak atas nama nasionalisme;

“kontra kolonialisme dan imperialisme internasional”, “kemajuan yang cepat”, “pembersihan feodalisme dan struktur tradisional”, “pembatasan supremasi kapitalisme”, “perwujudan keadilan sosial”, “penyebaran doktrin” dan sebagainya. Singkat kata, negara militeristik telah mampu memberikan pembenaran kepada dirinya karena dia adalah satu-satunya yang mampu melakukan “*by-pass*” ke arah kemerdekaan bangsa dan pembentukan negara moderen. Dan karena itu mereka tidak ragu menamakan dirinya sebagai negara revolusioner. Dan negara-negara kolonial, zionisme serta imperialisme internasional juga tidak ragu-ragu untuk memerangi dan mengalahkan “negara revolusioner” dengan segala cara dan dalam segala hal yang hasil akhirnya adalah menghadang “negara revolusioner”, mencegahnya agar gagal mencapai tujuannya dan bahkan menjatuhkannya. Dan inilah yang terjadi. Dan sekarang ini kita melihat “negara revolusioner” di segala tempat dan di segala bidang surut ke belakang dan beralih kepada sistem lain khususnya demokratisasi dan *civil society*, sebuah tema yang kita perbincangkan ini.

Di samping negara militeristik —yang menutup pintu bagi demokrasi liberal, yang juga menutup pintu bagi tumbuhnya institusi-institusi *civil society*— di negara Arab juga masih terdapat apa yang bisa disebut “negara konservatif”. Yakni negara yang eksistensinya berpijak atas dasar “investasi qabilah dan rampasan perang” (*taudlif qabilah wa al-ghanimah*) —negara-negara Teluk— dalam mempertahankan kekuasaan mutlak, baik politik, ekonomi dan budaya. Kemudian ia mengendalikan

pembentukan masyarakat dalam bingkai konservatisme di mana institusi-institusi primordial (kabilah dan sejenisnya) memerankan fungsi institusi-institusi moderen semisal lembaga pemilu, partai-partai, organisasi-organisasi dan perkumpulan serta institusi yang membentuk *civil society*.

Selain “negara revolusioner” dan “negara konservatif” di negeri Arab terdapat “negara-negara semi liberal, semi demokratis”. Yakni Maroko, Libanon (sebelum perang saudara), Sudan (di beberapa waktu), Yaman (dengan pengecualian yaman Selatan dahulu) dan Yordania (masa terakhir). Hilangnya demokrasi di negara-negara ini tidaklah mutlak di mana eksistensi demokrasi muncul dalam hal-hal tertentu, akan tetapi hal ini tidak mampu menghadang pemerintahan otoritatif di negara-negara tersebut melalui penyingkapan wajah aslinya secara jelas, khususnya ketika kekuatan yang dominan di negara tersebut berhasil memanipulasi batas-batas demokrasi dalam sistem politik, sosial dan ekonomi.

Di sini, dalam dua jenis yang disebut terakhir, orang mungkin dengan mudah mencatat peran imperialisme internasional di dalam memapankan sistem kedua pemerintahan ini, serta peranannya di dalam memperlambat perkembangan ke arah penguatan pemerintahan demokratis. Yakni peranan yang pada dasarnya tidak berbeda dengan peran destruktif yang dilakukan terhadap “negara revolusioner” dan proyek-proyek pembebasan dan pembangunannya. Dalam kedua kondisi ini, korbannya adalah *civil society*.

Civil society merupakan korban karena “negara revolusioner” seperti juga “negara

konservatif” dan “negara semi demokrasi” tidak mampu menahan tegaknya institusi-institusi murni yang independen yang bersaing ketat dengan aktivitas institusi-institusi yang dibentuknya (militer, partai tunggal, kabilah, kelompok, partai politik rekayasa). Dan *civil society* juga menjadi korban peran destruktif yang dilakukan oleh imperialisme baik terhadap proyek-proyek nasionalisme pembebasan di “negara revolusioner” maupun terhadap perkembangan demokrasi yang sehat di dua jenis negara terakhir telah sangat berdampak buruk terhadap proses pembentukan asosiasi-asosiasi, dan pertumbuhannya. Selain itu, keadaan ini memperparah kegagalan, dan hilangnya horizon di barisan pendukung asosiasi-asosiasi tersebut. Dan sebagaimana diketahui bahwa *civil society* dibentuk oleh asosiasi-asosiasi kontemporer yang berhasil menerobos jalan untuk mewujudkan rencana-rencananya, cita-citanya dan memperoleh kekuatan dan pengalaman yang cukup untuk meningkatkan kualitas institusinya dan menghimpun kekuatan-kekuatan yang lain untuk selanjutnya mampu mengendalikannya dalam rangka pembaharuan dan penguatan prinsip-prinsip *civil society*.

Catatan ini memandu kita menuju analisis kedua, analisis sosial-budaya. Analisis politik menjelaskan berbagai pertanyaan tentang kondisi a-demokratis dan hilangnya berbagai institusi politik, kebangsaan, dan kenegaraan. Lalu akan kita lanjutkan kepada analisis sosial-budaya yang akan menjelaskan kondisi hilangnya institusi-institusi *civil society*.

III

Meskipun perbedaan pendapat di lingkungan para peneliti mengenai definisi *civil society* dianggap sebagai hal yang boleh-boleh saja, bahkan keniscayaan, akan tetapi ada kenyataan mendasar yang menjadi kesepakatan bersama bahwa *civil society* pertama-tama adalah masyarakat urban dan bahwa institusi-institusinya merupakan kreasi masyarakat di perkotaan untuk mengatur kehidupan sosial, ekonomi, dan kebudayaan. Dengan demikian institusi-institusi dalam *civil society* bersifat sukarela (*voluntary*) atau semi sukarela yang dijadikan sebagai wadah berorganisasi dan berkumpul. Ciri semacam ini berbeda sama sekali dengan masyarakat komunal, yang ditengarai adanya institusi-institusi “alamiah”, yang begitu kuat mengikat sehingga tak memungkinkan bagi individu untuk bisa melepaskan diri dari ikatan-ikatan institusi-institusi tersebut (kesukuan dan golongan). Jadi sebelum kita melakukan kajian atas ada atau tidaknya institusi-institusi *civil society* dalam suatu daerah kita perlu terlebih dahulu melihat kondisi “kota” pada daerah itu; apakah “kota” —dengan ekonominya, institusi-institusinya, adat-istiadat dan tradisinya— mampu mengendalikan masyarakat atau justru masyarakat komunal yang —dengan institusi-institusinya, tradisi-tradisinya, norma-normanya, nilai-nilainya, dan nalar yang dimilikinya—memegang otoritas?

Saya melihat sebuah keunikan pada negara Arab bahwa masyarakat gurun dan penduduk kampung pinggiran sejak dahulu hingga sekarang sangat dominan baik institusi-institusinya, norma-normanya,

tradisi-tradisinya maupun pola pikirnya. Ini merupakan akibat dari keunggulan mereka yakni dominasi demografis yang tidak terbatas pada wilayah-wilayah pegunungan, dataran rendah, padang sahara, desa, dan daerah terpencil saja, namun juga di perkotaan di mana sebagian besar penduduknya berasal dari wilayah-wilayah tadi, sebagai akibat gelombang urbanisasi yang terus-menerus.

Di sini kita akan masuk pada pembahasan hubungan antara kota dan gurun di negara-negara Arab, yakni suatu hubungan yang merupakan tema sentral analisis Ibnu Khaldun yang terkenal itu.¹ Kita batasi perhatian kita pada “kawasan Arab modern” yang mulai terbentuk pada awal penjajahan, sebuah fase yang ditandai dengan munculnya masyarakat kota modern (baik di dalam maupun di luar pusat kota-kota tua) sembari memfokuskan perhatian pada hal-hal terpenting dalam bahasan ini yakni lahirnya asosiasi-asosiasi dan proses perkembangannya. Hal ini didasarkan pada anggapan bahwa hakikat institusi-institusi *civil society* hanyalah sebuah “kerangka” sosial yang mengatur fungsi-fungsi kelompok-kelompok masyarakat modern baik politik, ekonomi, maupun budaya.

Kaum kolonial dengan berbagai cara telah menanamkan bangunan negara Eropa modern yakni institusi-institusinya, baik ekonomi, sosial, administrasi, maupun budaya di wilayah jajahannya, sebagaimana telah diuraikan di atas. Mereka memperlebar ruang bagi munculnya institusi-institusi moderen di mana generasi pertama pendukungnya lahir dari barisan kaum aristokrat kota tradisional karena kelompok

elit inilah yang paling banyak berkomunikasi dan berinteraksi dengan penjajah dan institusi-institusinya. Bersamaan dengan pertumbuhan populasi pada kelompok elit ini dan perkembangan kesadaran nasionalisme, ekonomi, dan sosial, —yang disebabkan oleh interaksi dengan gerakan kemerdekaan global—kelompok ini memainkan peran dalam membangun perlawanan yang lahir akibat “modernisasi imperialisme” dari dalam dan dari masyarakat tradisional, yang kelak menjadi pelopor nasionalisme menuju kemerdekaan. Bersama hilangnya makna “kemerdekaan”, yang terpenting adalah bagaimana rakyat bisa merebut kemerdekaannya kembali. Di sini ada perbedaan antara misi yang diemban kelompok elit ini dengan perlawanan rakyat yang dipelopori oleh kelompok elit tradisional, yang telah memimpin perlawanan terhadap penjajahan sejak awal. Kelompok elit tradisional ini bergerak dengan motivasi mengusir imperialis asing dan melestarikan status quo sebagaimana apa adanya, kondisi *communal society* (bukan *civil society*), yakni masyarakat dan negara yang berasaskan kesukuan dan primordial. Sedangkan asosiasi moderen —yang lahir karena “modernisasi imperialisme” dan gerakan menuntut kemerdekaan— telah membawa proyek modernisasi yang ditopang oleh keinginan menumbuhkan corak nasionalisme pada institusi-institusi dan struktur moderen yang dibawa oleh kaum kolonialis serta mengembangkannya untuk memperkuat seluruh elemen masyarakat. Dengan kata lain kelompok ini ingin membentuk negara moderen dan memperkuat institusi-institusi *civil society*.

Tanpa panjang lebar kita fokuskan bahasan kita pada sebuah kenyataan mendasar yang mempengaruhi proses perkembangan masyarakat pada wilayah Arab sejak munculnya gerakan kemerdekaan sampai sekarang. Kenyataan yang dimaksud adalah pergantian berbagai kelompok elit yang berproses sangat cepat dalam bentuk “yang satu melawan dan bertolak belakang dengan unsur lainnya”. Pergantian ini dapat kita deskripsikan dalam kerangka umum sebagai berikut:

Pertama, kelompok elit dari dalam tubuh kaum aristokrat kota tradisional yang memimpin gerakan nasionalisme menuju kemerdekaan yang muncul oleh “benturan modernitas” dan persinggungan dengan Barat (Barat dalam kapasitas sebagai penjajah sekaligus sebagai contoh yang diidealkan). Kelompok elit ini melakukan mobilisasi dan penyadaran “rakyat” di samping berperan juga dalam menyebarkan sistem pendidikan modern. Namun tanpa disadari ia juga berhadapan dengan “perlawanan” dari dalam gerakan nasionalisme yang ia pimpin, yakni perlawanan yang digerakkan oleh kelompok-kelompok elit di luar lingkaran kaum aristokrat kota-tradisional. Pada umumnya “perlawanan” datang dari komunitas baru yang mendiami wilayah perkotaan, suatu komunitas baduwi yang pindah ke kota berkat proses urbanisasi pada awal masa penjajahan. Pada dasarnya, masalah ini berkaitan erat dengan adanya kelompok elit baru —sebagai kelompok elit kelas kedua setelah kelompok elit yang memimpin— yang ingin mengganti pola perjuangan nasionalisme, —tidak hanya melalui proses politik damai dan sipil dalam bentuk kepartaian, tetapi

juga— dengan konfrontasi, benturan-benturan melalui aksi demonstrasi, pemogokan hingga perjuangan bersenjata. Akhirnya warna keras semacam ini menjadi trend dan menjadi orientasi yang mengantar kelompok elit baru ini untuk memegang kepemimpinan “*violence nationalism*” di mana dengan mode semacam ini kelompok elit baru tersebut memperoleh posisi dan legalitas yang memungkinkan bagi mereka untuk merebut kendali gerakan nasionalisme dan kemerdekaan dari genggamannya kelompok elit lama.

Pertikaian antara kelompok elit baru dan lama tetap berlangsung hingga pasca kemerdekaan. Kali ini tidak disebabkan oleh perbedaan strategi perlawanan menghadapi penjajah, namun oleh perbedaan posisi dalam strata sosial berkaitan dengan perolehan fasilitas, kekayaan dan kemakmuran dari negara yang baru merdeka. Fakta menunjukkan bahwa kaum aristokrat kota tradisional memegang kendali negara yang baru merdeka. Hal ini adalah suatu hal yang wajar karena kelompok elit ini telah sarat dengan pengalaman politik, status sosial dan tingkat intelektual yang memadai di samping hubungan “kompromistis” mereka dengan penjajah, “pemberi kemerdekaan” di meja perundingan. Kelompok elit yang berhasil merebut kekuasaan ini mempunyai dua pekerjaan yang saling bertentangan: *pertama*, pada satu sisi mereka dituntut untuk menguatkan posisi dan status sosial, ekonomi, dan politik mereka; suatu pekerjaan yang bisa memperdalam jurang perbedaan dan memperuncing pertentangan dengan kelompok-kelompok elit “oposisi”, *kedua*, mereka harus memenuhi

tuntutan-tuntutan rakyat akan tersedianya lapangan kerja dan pendidikan, suatu pekerjaan yang bisa membantu kelompok elit “oposisi” untuk meraih posisi yang lebih baik.

Jika kita kait-kaitkan, tekanan-tekanan “kolonialisme baru” yang menciptakan hambatan demi hambatan —yang menghalangi tercapainya cita-cita nasional— kita akan temui bagaimana pertentangan seputar strategi perjuangan kemerdekaan akan muncul kembali ke permukaan untuk menutupi perebutan posisi dengan baju ideologi yang diadopsi dari “gagasaan nasional” yang mana yang sekarang ini lebih diwarnai oleh ideologi “gerakan kemerdekaan kebangsaan internasional” yang mempunyai kecenderungan revolusioner dan sosialis. Demikianlah langkah-langkah pragmatis menjadi terlegitimasi. Kemudian “perwira-perwira pembebas” dalam militer dan “unsur-unsur radikal” dalam partai mengambil alih kekuasaan negara dan partai atas nama kelompok elit baru (yang asalnya adalah orang baduwi, orang desa), yang menjadi “satu-satunya” representasi yang mewakili rakyat, sembari mengambil alih pranata sipil untuk memperluas kekuasaan mereka atas masyarakat secara keseluruhan.

Proses “perkembangan” ini mengalami perputaran yang mirip teori siklusnya Ibnu Khaldun². Kelompok elit yang berkuasa dengan aparaturnya militer dan aparaturnya sipilnya semakin menekan bidang-bidang ekonomi, sosial, politik dan kebudayaan kelompok elit lama, baik sebagian maupun keseluruhan dan menciptakan posisi-posisi dan jabatan-jabatan baru bagi anggota dan pendukungnya. Dan pada waktu yang sama

kelompok elit ini mulai melakukan pembangunan struktur industri, pertanian, kebudayaan yang baru di bawah suatu atmosfer hiruk pikuk informasi yang berfungsi menyebarkan ideologi revolusioner. Pada akhirnya kesadaran masyarakat akan kesenjangan kelas dan monopoli posisi dan jabatan semakin nyata.

Prestasi kelompok elit yang monopoli negara ini terbatas pada “sektor publik” dan tidak mampu menampung komunitas baru kaum intelektual dan mempekerjakan mereka, terutama alumni universitas dan lembaga pendidikan tinggi. Maka muncul kelompok elit “oposisi” baru yang seakan-akan merupakan momentum “sejarah” bersamaan dengan kegagalan kelompok elit yang berkuasa, pemilik “negara revolusi”, dalam merealisasikan jargon-jargon dan cita-citanya, bersamaan pula dengan krisis ekonomi dan politik ditambah dengan besarnya beban utang luar negeri. Penguasa tidak mampu memenuhi tuntutan rakyat kecuali dengan “cara kekerasan” dan tidak lagi mampu memulihkan nama baiknya dengan jargon nasionalisme revolusioner. Bersamaan dengan situasi yang tak menentu ini tuntutan akan demokratisasi semakin menguat. Pada umumnya dipelopori oleh kelompok elit lama yang terpinggirkan oleh kekuasaan, yang tidak mendapatkan bagian apa-apa dari negara. Di samping itu ada tuntutan yang bergema sangat luas saat itu khususnya oleh kelompok-kelompok elit yang meneriakkan slogan “Islam sebagai solusi”. Ini adalah suara “oposisi” baru yakni kelompok elit baru yang dimunculkan oleh proses “transformasi” yang mempunyai ciri-ciri sebagaimana dijelaskan di

atas; perpindahan dari desa menuju kota, dari pinggiran menuju pusat melalui piranti pendidikan dan meluasnya kesadaran akan kebutuhan untuk mencapai posisi dan status sosial yang lebih tinggi.

Pendukung ketiga kelompok elit yang saling menggeser dan mengganti dalam drama sejarah Arab modern ini tidak perlu disebutkan satu persatu —karena rakyat masing-masing negeri mengetahui siapa para pemuka dan pemimpin berbagai kelompok elit itu. Secara alamiah ada berbagai ketidaksamaan dan perbedaan parsial antara satu wilayah dengan wilayah Arabia yang lain. Berbagai perbedaan ini ada yang berkaitan dengan soal waktu, kuantitas, dan bagaimana terjadinya, tapi hal ini bukanlah perbedaan substantif. Untuk memperoleh gambaran yang lebih baik, kita perlu melakukan beberapa upaya kategorisasi untuk memperjelas keunikan masing-masing faksi dalam “kelompok elit” dan “negara” yang kita bicarakan: kelompok elit “negara revolusioner”, kelompok elit “negara tradisional”, dan kelompok elit “semi liberal-semi demokrasi”. Selain yang tersebut di atas pada umumnya hanya ada satu corak, khususnya jika kita lihat dari sudut pandang hasil akhirnya yakni corak “oposisi” sebagaimana telah dijelaskan di atas. Hasil akhir dari pergeseran di atas adalah langgengnya status quo di seluruh Semenanjung Arabia yakni pertarungan politik baik dengan kekerasan maupun diam-diam. Pendukung kelompok kelompok elit yang telah kita sebutkan tadi bertikai untuk memperebutkan “kekuasaan demi harta”, meminjam bahasa Ibnu Khaldun “kekuasaan yang membawa pada perolehan kekayaan”.

Selain sisa-sisa kaum aristokrat kota tradisional terdapat pula “kelas-kelas status quo” yang muncul dari dalam “sektor publik” atau yang berkembang di pinggiran “sektor publik” dengan cara berinteraksi dengannya. Kemudian ada berbagai faksi kritis oposisional —dari yang paling kanan sampai yang paling kiri, jika dikotomi ini masih relevan tentunya. Kelompok elit ini baik dengan cara yang realistis maupun tidak menyuarkan tuntutan dan kepentingan mayoritas rakyat —saya tidak mengatakan mayoritas tapi “mayoritas” mereka yang kalah dan terpinggirkan. Pembicaraan tentang demokrasi dan *civil society* di negara Arab tidak akan memiliki landasan yang kongkret jika tidak menghardirkan peta sosial semacam ini, dan jika tidak mengambil inti pelajaran baik berkaitan dengan kemampuan maupun kemungkinannya untuk membawa misi demokratisasi dan memperluas ruang gerak bagi institusi-institusi *civil society*. Kondisi ini disebabkan karena ketiga kelompok elit yang kita bicarakan di atas mempunyai satu titik temu “takut kepada demokrasi”, atau takut pada konsekuensi dari diterapkannya demokrasi. Hal ini terlihat dari hubungan mereka dengan masyarakat yang tidak melewati saluran institusi-institusi *civil society* padahal institusi-institusi *civil society* inilah yang mawadahi —paling tidak memberikan kemungkinan bagi—penghormatan atas prinsip-prinsip penerapan demokrasi.

Kaum aristokrat kota takut kepada demokrasi karena ia tidak mampu menguasai, atau paling tidak mempertahankan kekuasaannya atas jaringan pengaruh terhadap mayoritas jumlah penduduk dan tidak mampu meraih suara mereka. Dan

“kelas penguasa” takut kepada demokrasi karena ia memahami bahwa demokrasi yang dipraktekkan dengan benar akan berakibat hilangnya peran mereka sebagai “kelas penguasa” dalam artian perpindahan kekuasaan dari genggamannya ke genggamannya orang lain. Sedangkan faksi lain, yakni faksi “kritis oposisional” melihat demokrasi sebagai kekuasaan itu sendiri, karena “demokrasi” dinilai sebagai representasi “jumlah”, dan terkadang representasi yuridis dan historis bagi rakyat. Faksi ini menolak demokrasi karena demokrasi terkadang mengantar “kelompok elit kontemporer”, baik orang kota asli maupun pendatang untuk berkuasa dengan “permainan” dalam pemilu seperti terjadi di negara-negara Barat di mana publikasi dan penguasaan komunikasi mempunyai peran sangat signifikan.

Tak pelak lagi bahwa “ketakutan” terhadap demokrasi -yang menimpa seluruh kelompok elit dan semakin menambah pelik problem bagi demokrasi sebagaimana kondisi yang telah diuraikan di atas- dibentuk dan diperkuat oleh sistem perekonomian yang ada. Yakni sebuah perekonomian yang tidak dikuasai oleh sebuah lembaga khusus yang independen yang menjadi landasan tegaknya masyarakat modern, yang kemudian menjadi penopang lembaga-lembaga *civil society* baik sosial, politik, maupun kebudayaan. Pada hakikatnya perekonomian Arab dikenal oleh dua sektor yang tidak dibangun di atas sistem kelembagaan dan tidak mendorong bagi terbangunnya institusi-institusi di masyarakat. Kedua sektor ini adalah:

Pertama, pertanian yang sebagian besar

menggunakan sistem pertanian tradisional. Sistem ini memperkuat kekuasaan sistem baduwi atas masyarakat baik di kota-kota, pedesaan, pegunungan. Sebuah sistem yang bertentangan dengan *civil society* baik institusi-institusinya, tradisi-tradisinya, dan pola pemikirannya.

Kedua, perdagangan atau yang semi-salnya, yaitu pendapatan negara yang bukan berasal dari mata rantai proses produksi dalam negeri, melainkan dari penjualan minyak bumi, tenaga kerja di luar negeri, bantuan dan investasi asing. Jenis pendapatan semacam inilah yang menjadi sumber utama, kadang-kadang bahkan menjadi satu-satunya sumber pendapatan. Perekonomian negara-negara Arab dalam konteks sekarang berada di bawah pengawasan negara. Negara menggunakan sebagian pendapatan tersebut untuk menjaga dan memperkuat kekuasaan dan aparatur politiknya. Hal ini menjadikan negara tidak bergantung kepada pembayar pajak —yang mana mereka menuntut hak pengawasan terhadap penguasa dalam menggunakan kekayaan negara, suatu yang menjadi dasar pada sistem demokrasi mederen. Selain itu negara juga memanfaatkan pendapatan untuk membiayai proyek-proyek umum, dan pelayanan sosial khususnya untuk menggaji pegawai negeri dan memenuhi kebutuhan pangan. Inilah yang menjadikan negara sebagai tempat tergantung dalam semua hal; kehidupan individu maupun institusi-institusi sangat bergantung pada negara dan tidak bisa bergantung pada kekuatan ekonomi yang mandiri.

Jika kita melihat pelarian modal ke luar negeri -karena takut kepada intervensi dan

penguasaan oleh elit negara- dan reduksi modal dalam negeri, dari satu sisi, serta supremasi kapitalisme global dan pengaruhnya di seluruh dunia, yakni pengaruh yang eksploitatif dan merusak proses pertumbuhan yang mandiri pada dunia ketiga, di sisi lain, maka kita menemukan bagaimana kondisi perekonomian negara Arab pada umumnya tidak terbangun oleh mekanismenya sendiri yang memungkinkan lembaga-lembaga masyarakat memiliki karakter “*civility*”, modern, dan menjadikan demokrasi politik sebagai satu pilihan yang niscaya yang tidak saja karena empati masyarakat tetapi juga muncul oleh “kekuatan”nya sendiri, yakni kekuatan institusional yang terus berkembang.

Kondisi perekonomian yang dikuasai oleh “institusi tunggal yang menyeluruh” (negara) dan aparatur-aparaturanya di dalam negeri serta patronnya di luar negeri melahirkan pola pikir politik “spontan” (*al-tafkir al-siyasi al-tilqôiy*) yaitu pola pikir yang terinspirasi oleh —baik yang sejalan, maupun yang berlawanan dengan— kondisi sosial dan ekonomi yang ada, yang dikuatkan oleh kebudayaan yang mapan. Sesungguhnya kondisi yang ada di negara-negara Arab, baik sosial, ekonomi maupun politik dikuasai oleh negara. Pola pikir politik “spontan” yang lahir dari kondisi tersebut merupakan corak terakhir; “masyarakat mengimpikan perubahan dan menunggu pengganti yang lebih baik dari pada negara —yang mereka sebut dengan nama dan karakter yang berlainan dengan referensi ideologis (ideologi, agama, primordialisme, revolusi dan sebagainya)— akan tetapi sesungguhnya substansinya sama saja, yaitu “diktator yang adil”,

“pemimpin yang heroik”, “pemimpin yang tiada duanya” dan sebagainya. Penyelesaian tersebut bertumpu pada individu alternatif atau lembaga alternatif, seperti menyalahkan nahkoda ketika sebuah kapal tidak bisa membuang sauh, bukan menyalahkan konstruksi perahu dan mekanismenya.

IV

Bahasan di atas terkesan bahwa analisa ini mengarah kepada argumentasi bahwa demokrasi mustahil ditegakkan di tengah kondisi sosial, ekonomi dan kebudayaan negara Arab, yakni sebuah kondisi di mana lembaga-lembaga *civil society* benar-benar lenyap, atau kehilangan daya untuk berkembang. Untuk mengatasi masalah demokrasi di negara-negara Arab harus dimulai dengan menyingkirkan segala hambatannya. Diagnosa suatu penyakit bukan bermaksud membuktikan kemustahilan untuk mengobatinya, tapi deskripsi yang detail yang menghasilkan informasi tentang penyakit tersebut —meskipun menyakitkan— adalah satu-satunya jalan untuk menemukan obat yang cocok dan efektif. Demokrasi sekarang ini ibarat obat untuk menyembuhkan penyakit dalam artian bahwa demokrasi adalah “kebutuhan dasar” yang membebaskan dari segala penyakit dan segala penyebabnya.

Demokrasi dewasa ini merupakan tuntutan zaman. Maksud saya, demokrasi adalah unsur utama yang membentuk manusia zaman ini, manusia yang tidak sekedar individu yang “digembalakan” (*raiyyah*) namun sebagai warga negara (*muwâthin*) yang mempunyai hak-hak demokrasi terutama hak untuk memilih, mengawasi dan menurunkan peme-

rintahan, di samping hak untuk bebas berfikir, berekspresi, mengutarakan pendapat, berkumpul, mendirikan partai, berasosiasi dan berorganisasi, hak mendapatkan pendidikan, pekerjaan, kesetaraan, persamaan kesempatan dan sebagainya. Jadi dalam masalah demokrasi kita harus bertolak —bukan dari mungkin atau tidaknya penguatan praksis demokrasi dalam suatu masyarakat, tetapi— dari keharusan penguatan dasar-dasar demokrasi, menciptakan mekanismenya dan praktek nyata. Demokrasi merupakan kerangka penting yang memungkinkan individu-individu dalam masyarakat menggunakan hak-hak mereka sebagai warga negara, dan di sisi lain memberikan aturan kepada pemerintah yang mensahkan kekuasaannya.

Sesungguhnya sekarang ini mekanisme demokrasi adalah mekanisme yang tak ada duanya: “mekanisme revolusioner”—yang menyerukan penangguhan demokratisasi politik dengan alasan untuk memberikan prioritas pada sasaran lain sebagai pengantar dan prasyarat “demokrasi hakiki”—telah gagal dalam merealisasikan impian-impian. Apakah kegagalannya karena faktor dari dalam maupun karena campur tangan pihak luar, satu-satunya hasil sekarang ini adalah munculnya kebutuhan akan demokrasi sebagai satu kebenaran yang tidak membutuhkan fatwa apapun. Apapun tujuan yang ditawarkan negara dalam dunia sekarang ini tak boleh ditempatkan di atas “hak-hak asasi manusia dan warga negara”, sebaliknya tujuan itu harus bersumber dari “hak-hak asasi” dan dalam kerangka pengabdian untuk memenuhi hak-hak tersebut. Apapun “legalitas

historis” yang diklaim oleh dinasti penguasa maupun pemimpin nasionalis tak lebih dari “bagian masa lalu” yang di masa datang tak mungkin bisa menjustifikasi dirinya kecuali dengan mengikuti mekanisme demokrasi dan menyesuaikan diri dengan ketentuan-ketentuannya. Inilah satu-satunya cara yang di masa mendatang membuatnya “berarti” dan membuka jalan baginya untuk tetap survive.

Yang ingin kita tegaskan dalam paragraf ini adalah bahwa demokrasi merupakan sistem, atau merupakan kerangka bagi masyarakat untuk melaksanakan hak-hak warga negara. Ia harus benar-benar didahulukan daripada saluran-saluran dan institusi-institusinya. Ibarat hak orang sakit untuk sembuh harus didahulukan dari tersedia atau tidaknya obat-obatan, alat-alat medis dan rumah sakit. Jelaslah bahwa cara semacam ini merupakan penyelesaian persoalan yang tepat di mana telah kita analisa unsur-unsurnya dalam bahasan terdahulu, yakni sebuah problem hubungan demokrasi dengan *civil society* yang menyerupai hubungan antara ayam dengan telur atau telur dengan ayam. Maka benar bahwa praktek demokrasi hanya bisa berjalan melalui apa yang kita sebut lembaga *civil society*. Namun perlu diingat bahwa tegaknya lembaga ini merupakan bagian dari demokrasi itu sendiri: melalui pelaksanaan hak-hak demokrasi seperti kebebasan berekspresi, mendirikan organisasi, partai, perkumpulan, serikat dan bekerjasama, hak pemilikan, hak mendapatkan pekerjaan, persamaan derajat, dan tersedianya kesempatan yang sama, maka akan terbentuk lembaga-lembaga *civil society*, dan seiring dengan proses infiltrasi

civil society dalam tubuh masyarakat maka pelaksanaan demokrasi akan semakin kuat.

Jelaslah bahwa penegasan atas demokrasi sebagai kerangka bagi pelaksanaan hak-hak warga negara, termasuk di dalamnya hak mendirikan lembaga *civil society*, tidak membuat hasil dari analisa yang telah kita lakukan sia-sia. Pelaksanaan demokrasi berlangsung dalam masyarakat, dan sebuah masyarakat tidak sekedar kumpulan sejumlah orang, tetapi adalah hubungan-hubungan, berbagai kepentingan, kelompok-kelompok, konflik-konflik dan persaingan-persaingan yang menjadikan demokrasi, —pada akhir analisis— sebagai metode yang baik dan positif untuk mengatur hubungan-hubungan dalam masyarakat secara rasional yang mengubah konflik dan kompetisi menjadi manfaat bagi kemajuan seluruh masyarakat dalam bingkai pelaksanaan hak-hak kewarganegaraan.

Kalau toh demokrasi di Eropa telah eksis dan memainkan peran dalam mengatur hubungan-hubungan kapitalisme dan mengelola konflik dengan cara-cara damai, bukan berarti bahwa demokrasi adalah bagian dari kapitalisme itu sendiri. Bahkan sebaliknya, hubungan-hubungan kapitalisme ditopang oleh kekuasaan, monopoli dan eksploitasi, sedangkan demokrasi berfungsi untuk membatasi —hingga taraf minimal— praktik kekuasaan, monopoli, dan eksploitasi melalui piranti pengawasan, kemungkinan beroposisi, dan perubahan pertimbangan kekuatan. Dari sudut pandang ini demokrasi adalah mekanisme damai yang dibangun untuk menyelesaikan pertikaian dan mengatur hubungan-hubungan dalam masyarakat agar mereka

mengalami kemajuan dan warganegara bisa mendapatkan hak-haknya secara utuh.

Masyarakat Arab dewasa ini hidup dalam suasana pertikaian yang beragam dan saling berkait berkelindan. Pada paragraf sebelumnya, kita telah mengemukakan salah satu sisi dari berbagai macam pertikaian ini yaitu pertikaian antar pendukung kelompok elit. Kita telah melewati tahap analisa politis, analisa sosiologis dan kebudayaan dan jika kita melihat pertikaian ini dari perspektif sejarah peradaban universal, maka kita akan mengetahui bahwa permasalahannya berkaitan erat dengan proses perubahan peradaban sejarah yang besar; sebuah proses perubahan dari peradaban pegunungan dan pedesaan yang ditopang oleh pertanian (*al-zira'ah*) dan “penggembalaan ternak” (*al-raiyyah*) menuju peradaban kota yang dikendalikan oleh sektor industri, perdagangan dan pelayanan umum (sektor jasa). Dari masyarakat “yang berlembaga tradisional” menuju masyarakat “yang berlembaga rasional”. Titik permasalahannya terletak pada proses perubahan yang tipenya sangat cepat dengan wilayah yang begitu luas. Hal ini karena faktor pendorong perubahan ini tidak bersumber dari dalam masyarakat itu sendiri, melalui proses yang inheren seperti yang terjadi di Eropa Modern, namun perubahan dan transformasi itu terjadi karena tekanan peradaban global yang mendesak dunia internasional dengan segala keunggulannya, tawaran-tawaran gagasannya dan mekanisme yang dimilikinya. Maka ia menjadi peradaban zaman, dan menobatkan fase peradaban tersebut sebagai bagian dari sejarah kemanusiaan.

Dari sini pergiliran kelompok elit-kelompok elit baru dalam masyarakat Arab dan dunia ketiga pada umumnya terjadi secara cepat sekali di mana kelompok elit yang tertinggal tak memberi kesempatan sedikitpun bagi kelompok elit yang berkuasa untuk melebarkan pengaruhnya melalui lembaga yang dibuat untuk meningkatkan keunggulan, pengalaman dan memuaskan ambisinya. Dan yang terjadi adalah bahwa publikasi informasi peradaban baru —industri *science* dan informasi melalui pendidikan dan sarana informasi lokal dan nasional, serta penyebaran barang-barang konsumsi dan yang menyertai semua itu seperti penyebaran “kesadaran” sosial dan politik— mendorong masyarakat khususnya generasi baru untuk mencapai kondisi sosial-ekonomi yang lebih baik. Maka tidak selamanya anak petani harus menjadi petani, anak tukang besi menjadi tukang besi, dan anak kiai harus menjadi kiai sebagaimana terjadi sebelumnya di mana “ekskalasi” seseorang atau kelompok masyarakat terbatas pada bidang tertentu, dan jabatan seseorang diwariskan dari kakek kepada bapak, dari bapak kepada anak. Semua bidang dan jabatan terbuka lebar sebagai konsekuensi logis dari pemerataan pendidikan, sarana informasi dan meningkatnya kesadaran sosial politik masyarakat. “Ekskalasi” ini menyebabkan spesifikasi (persyaratan) untuk diterima sebagai pejabat dan pegawai yang dibutuhkan oleh sebuah negara merdeka, mengalami peningkatan, serta menyebabkan kebutuhan hidup bertambah secara terus-menerus. Maka adalah sesuatu yang alami jika masing-masing kelompok elit saling bersaing dan mengalami per-

giliran khususnya pada negara yang tingkat pertumbuhan penduduknya tinggi. Dan kelompok elit pada akhirnya tak lebih dari kumpulan orang-orang satu generasi, atau generasi yang saling berinteraksi, yang disatukan oleh proses “ekskalasi” sosial dan digerakkan oleh obsesi serta cita-cita yang mereka jadikan sebagai proyek masa depan bagi seluruh masyarakat dan berusaha untuk “memobilisasi” masyarakat untuk merealisasikan cita-cita tersebut.

Sesungguhnya proses semacam ini, yakni proses transformasi peradaban dan kesejarahan yang luas yang ditandai dengan pergesekan dan pergantian kelompok elit yang cepat, menjadikan pergeseran dari satu posisi sosial, politik dan ideologi menuju posisi lain menjadi mudah dan spontan. Maka sekat-sekat kelas dan institusi-institusinya dalam kondisi semacam ini akan bergerak lambat dan bisa dilompati dengan sangat mudah. Maka perpindahan dari ekstrim kiri ke ekstrim kanan, dari keadaan miskin menuju kaya, dari “kebuasan gurun” menuju “peradaban” —meminjam istilah Ibnu Khaldun— dan perubahan kepemimpinan seseorang maupun partai, serta pergantian dari satu ideologi ke ideologi lain, bahkan dari satu pakaian ke pakaian yang lain — yang bagi sebagian kelompok elit pakaian dianggap sebagai simbol ideologi—, semua itu berlangsung tanpa pemimpin dan tanpa pola yang mendorong bagi terbukanya segala kemungkinan.

Dari sini tampak bahwa demokrasi adalah keniscayaan sejarah. Dialah satu-satunya yang mampu untuk mencetak perubahan besar ini. Ekspresi demokrasi yang bebas dan pengakuan atas perbedaan,

perubahan dan menghormati kepada orang yang berbeda dan sebagainya adalah syarat penting yang mewadahi —atau paling tidak membantu— pengelolaan pergerakan dan konflik dalam proses perubahan yang kita uraikan di atas bisa berjalan dengan damai. Dan selanjutnya memperluas ruang bagi berdirinya lembaga-lembaga *civil society* seperti lembaga-lembaga pemilihan umum, partai politik, asosiasi-asosiasi dan sebagainya yang kesemuanya itu merupakan institusi yang mengatur, pertikaian, gerakan, dan perubahan dalam masyarakat.

Dan ketika kita menegaskan demokrasi sebagai keniscayaan sejarah, kita tidak melihat alternatif lain dalam proses perubahan yang besar yang kita singgung tadi, kecuali perang saudara (*al-harb al-*

abliyah). Sedangkan perang saudara bukanlah alternatif karena tidak ada satupun kelompok yang akan keluar sebagai pemenang, yakni kemenangan sejarah yang menyertai masyarakat untuk melangkah ke depan. Bahkan sebaliknya, perang saudara akan selamanya berakhir dengan kekalahan semua pihak. ♦

Catatan:

o Judul asli artikel ini adalah “Isykaliyah al-Dimuqratiyah wa al-Mujtama’ al-Madaniy fi al-Wathan al-Arabiyy” yang dipublikasikan dalam Jurnal al-Mustaqbal al-Arabiyy no. 167 tahun 1993. Dialihbahasakan oleh M. Imdadun Rahmat.

1 Lihat: Muhammad Abid Al-Jabiriy, *Fikr Ibn Khaldûn: Al-‘Ashabiyyah Wa al-Dawlah: Maâlim Nadzariyyah Khaldûniyyah Fi al-Thârikh al-Islâmiy* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1992)

2 Ibid.