

ISLAM DAN "CIVIL SOCIETY" DI INDONESIA: Dari Konservatisme Menuju Kritik

Saat ini kian ramai diperbincangkan peranan agama dalam membangun *civil society* di kalangan organisasi kemasyarakatan berbasis agama di Tanah Air. Beberapa penelitian yang dilakukan oleh Lakpesdam-NU dan Lembaga Agama dan Filsafat (LSAF) baru-baru ini banyak menunjukkan adanya upaya dari sejumlah ormas-ormas dan LSM-LSM berbasis agama untuk mengidentikkan dirinya dengan gerakan pemberdayaan *civil society* yang kini diterjemahkan dengan sebutan "masyarakat madani" atau "masyarakat sipil".¹ Ini misalnya tergambar dalam draft awal dari hasil penelitian yang dilakukan LSAF tersebut di mana tertulis seperti berikut:

"Secara normatif teoritis, visi dan misi program-program Ormas atau LSM keagamaan yang diteliti di sini umumnya berpijak pada kerangka pemberdayaan masyarakat dalam arti yang amat luas. Artinya, kendati mereka secara konsepsional tidak pernah mengikuti pergulatan intelektual tentang wacana masyarakat madani, bahkan ada yang sama sekali tidak paham atau "tidak mau peduli" tentang istilah itu, program-program mereka pada level sosial-ekonomi-kultural bisa dikatakan sejalan dengan visi dan substansi masyarakat madani".²

"Program-program mereka pada level sosial-ekonomi-kultural bisa dikatakan

sejalan dengan visi dan substansi masyarakat madani"? Benarkah di sini telah muncul — katakanlah — satu embrio dari apa yang disebut-sebut sebagai "*civil society*"? Atau, bukan lagi "embrio", tapi malah sudah mewujud menjadi sebuah "gerakan", dan itu berarti sebuah "transformasi", dan bukan lagi "konservatisme"?

Dalam tulisan ini, kami ingin meneliti sejauhmana wacana tentang *civil society* yang dihubungkan dengan "peranan Islam" terkait dengan sebuah transformasi, dan bukan konservatisme. Singkatnya, yang akan dipersoalkan di sini adalah apakah ketika umat Islam bicara tentang *civil society* di Indonesia, mereka memperkenalkan konsep tersebut sebagai sebuah kritik, atau malah sebaliknya hanya berupa afirmasi, dalam arti penguatan identitas kelompok dan membenaran warisan-warisan lokal dan cara-cara berpikir konservatif?

Identitas dan Problem Konservatisme

Tulisan awal yang kita tahu berasal dari tahun 1990, yang ditulis oleh M. Amien Rais dalam satu forum yang membidani lahirnya ICMI.³ Di situ diangkat tema *civil society* sebagai "alternatif terbaik masa depan", tapi dikaitkan dengan keinginan "agar kita tetap survive". Dan, dalam konteks "agar kita tetap survive" inilah, ia mengingkari "liberalisme politik dan ekonomi" sebagai "alternatif bagi masa

depan”, kendatipun ia tahu bahwa *civil society* sebagai “alternatif terbaik masa depan” berasal dari lahan dan sumber yang sama dengan “liberalisme politik dan ekonomi”. Tema “agar kita tetap survive” kemudian berevolusi menjadi satuan-satuan wacana parokial yang mengidentikkan organisasi keagamaan tertentu sebagai *civil society*.

Penulis-penulis yang berasal dari lingkungan Muhammadiyah menafsirkan identitas ke-Muhammadiyah-an, seperti konsep “masyarakat utama”, sebagai *civil society*. Ini kita lihat dalam beberapa tulisan M. Dawam Rahardjo.⁴ Di lain pihak, yang berasal dari lingkungan NU pada gilirannya juga menafsirkan identitas ke-NU-an, seperti *Khittah* 1926 atau prinsip *al-kulliyâh al-khams*, dengan tema-tema *civil society* pula, seperti yang kita baca dalam tulisan-tulisan Muhammad AS Hikam dan Mohammad Fajrul Falaakh.⁵ Sementara yang termasuk dalam lingkungan ICMI menafsirkan identitas ke-ICMI-an dengan 5-K (kualitas iman dan takwa, kualitas pikir, kualitas karya, kualitas kerja dan kualitas hidup) beserta “ideologi integrasi Islam dan negara”-nya sebagai *civil society*.⁶ Pengukuhan identitas ini juga kian diperkuat oleh sejumlah pembacaan dari beberapa pengamat Barat yang menaruh simpatik kepada salah satu ormas Islam tersebut, seperti pembacaan Robert W. Hefner dan Mitsuo Nakamura tentang ICMI⁷ dan Douglas E. Ramage tentang NU.⁸

Selain menyangkut organisasi-organisasi keislaman yang dilekatkan padanya sebutan “*civil society*”, pengukuhan identitas juga berlangsung pada pembacaan-pembacaan sejumlah penulis tentang sejarah masa lalu Islam yang dianggap gemilang. Konsep

filsuf muslim Abad Pertengahan, al-Farabi, tentang *al-madînah al-fâdlîlah* dan *al-siyâsab al-madaniyah* masing-masing dibaca dalam kerangka “*civil society*”: “secara esensial konsep *civil society* modern ini sebenarnya sudah terlebih dahulu dikemukakan oleh al-Farabi”.⁹ Selain itu, konsep *ummah* sebagaimana yang dikenal dalam sejarah Islam juga ditempli dengan bacaan-bacaan “*civil society*”, seperti yang kita baca dalam tulisan Aswab Mahasin, Asrori S. Karni dan M. Dawam Rahardjo.¹⁰ Tapi, sejarah Madinah di masa hidup Nabi yang kini jutsru lebih mendapatkan perhatian sangat besar untuk dilekatkan padanya pembacaan-pembacaan *civil society*. Ini kita temukan pada beberapa tulisan Nurcholish Madjid dan beberapa pengikutnya, seperti M. Dawam Rahardjo, Azyumardi Azra, dan Bahtiar Effendy.¹¹ Berikut yang ditulis Nurcholish Madjid tentang masyarakat Nabi di Madinah:

“Masyarakat berbudi luhur atau berakhlak mulia itulah masyarakat berperadaban, masyarakat madani, “civil society”. Masyarakat madani yang dibangun Nabi itu oleh Robert N. Bellah, seorang ahli sosiologi agama terkemuka, disebut sebagai masyarakat yang untuk zaman dan tempatnya sangat modern...”¹²

Dari pembacaan tentang sejarah Nabi di Madinah inilah, kita mengamati adanya satu model rujukan dalam wacana “Islam dan Civil Society”, yang hingga kini tetap merupakan model andalan bagi pengisian makna *civil society* sebagai “masyarakat madani”. Dengan merujuk ke pengalaman sejarah Nabi di Madinah, di mana umat Islam berkuasa atas kelompok lainnya,

pemahaman tentang *civil society* yang dianggap paling tepat untuk sejarah tersebut adalah dengan mengadopsi teori-teori yang mempertemukan masyarakat dan negara sebagai satu kesatuan, seperti Cicero, seperti yang terbaca dalam tulisan M. Dawam Rahardjo: “semula, dalam pemikiran Plato, Aristoteles, Cicero, Thomas Aquinas maupun negara-kota Madinah, masyarakat madani dan negara itu jumbuh”.¹³ Atau yang menjadikan negara sebagai kebajikan tertinggi, dalam nuansa setengah Hegelian, sebagaimana yang kita lihat dalam tulisan Nurcholish berikut: “pemerintah selaku wasit, pembuat aturan dan penertib masyarakat madani”, “negara dituntut untuk mampu menangani *civil society*”, “ia tidak dapat dibina tanpa kekuasaan negara”, “tidak punya makna apa-apa membicarakan *civil society* tanpa negara yang cukup tangguh”, dan bahwa *civil society* “dapat, dan sering, punya sisi-sisi buruk”, yakni “sikap mementingkan diri sendiri, prasangka dan kebencian”, atau “hanya terdiri dari faksi-faksi, klik-klik dan serikat-serikat rahasia yang saling menyerang”.¹⁴ Dalam rangka eklektisisme ini pula sebagian penulis merujuk ke negara-negara di mana masyarakat dan negara jumbuh, seperti Singapura.¹⁵ Maka, dalam proses pengisian *civil society* sebagai sesuatu yang “jumbuh dengan negara”, di mana “negara dituntut untuk mampu menangani *civil society*” dan “ia tidak dapat dibina tanpa kekuasaan negara”, para pendukung “masyarakat madani” sebenarnya lebih membenarkan posisi keberadaan kelompok tertentu umat Islam Indonesia untuk tetap berkuasa dalam pemerintahan.¹⁶

Ini pula yang kita temukan dalam tulisan

Azyumardi Azra yang mengajukan tesis tentang “masyarakat madani” yang “lebih dari pada sekadar gerakan-gerakan pro-demokrasi”. Dalam kerangka sesuatu yang lebih dalam “masyarakat madani” inilah, Azyumardi mengisinya dengan pembacaan berikut: “demokratisasi sebagai pemberdayaan, bukan oposisi”, “pemerintah tetap merupakan faktor yang krusial bagi demokratisasi dan reformasi politik”, “kerja sama pemerintah dan masyarakat sipil, bukan konflik dan perebutan kekuasaan”, “pemerintah memerintah masyarakat sipil”, “tatanan demokratis tidak bisa diciptakan tanpa kekuasaan negara”, “menjamin stabilitas”, di samping unsur “kehidupan masyarakat yang berkualitas dan bertamaddun atau *civility*”.¹⁷

Konservatisme serupa juga kita temukan dalam tulisan-tulisan Muhammad AS. Hikam, yang kini disebut-sebut sebagai “pendekar *civil society*” di Indonesia. Salah satu ide sentral dalam pemikiran Hikam adalah “*recovery*” dan “*reconstruction*” dalam *civil society*: “pencarian alternatif non-Pencerahan”, “memperkuat kembali paradigma-paradigma dari luar Pencerahan” dan “penemuan kembali (*recovery*) dan penyusunan kembali (*reconstruction*) warisan asli”.¹⁸ Gagasan “*recovery*” dan “*reconstruction*” kemudian diarahkan pada pengukuhan tradisi-tradisi lokal dan agama, seperti Khittah NU, gerakan populis milenarianisme dan Ratu Adil seperti dikenal di Jawa dan juga tradisi paguyuban di pedesaan dan tradisi pesantren. Apalagi, dengan mendasarkan diri pada pemikiran gnosis Eric Voegelin dan “paradigma transenden”-nya Vaclav Havel, Hikam dengan mudahnya memilah-milah dalam

bentuk yang diakuinya sendiri “eklektik” di antara berbagai pembacaan dan teori-teori *civil society* yang ada di Barat. Model Hegelian dan Marxian dibuang, sementara model Gramscian dan Tocquevillean diadopsi; pendekatan “rasional”, “liberal”, dan “Pencerahan” dibungkam, dan kemudian dari sana dicomot teori-teori yang berbau “non-liberal” dan “non-rasional”, seperti yang menurutnya dipakai Havel dan tokoh-tokoh *civil society* Eropa Timur; pola pembacaan *civil society* yang bersifat “komunitarian” dan “populis” laris dikutip, seperti Charles Taylor dan Michael Sandel, tapi yang berbau “libertarian” seperti pemikiran Huntington dan John Rawls disepelekan. Selain itu, Hikam juga menghadapi wacana keislaman di Indonesia yang berorientasi kepada negara dan cenderung eksklusif, dan belakangan terlibat dalam perdebatan dan polemik dengan tokoh-tokoh “masyarakat madani”, seperti Nurcholish Madjid dan M. Dawam Rahardjo.¹⁹ Tentu saja, untuk mengisi pemaknaannya atas *civil society* dalam rangka menghadapi wacana keislaman dan “masyarakat madani” sama-sama yang berorientasi negara tersebut, Hikam mengadopsi teori-teori yang menekankan tema “perlawanan sosial terhadap negara” dan yang menarik jarak antara negara dan masyarakat, *state vis a vis civil society*. Khususnya teori-teori *civil society* yang menjadikan “otonomi dan kemandirian masyarakat” dan “*citizenship*” sebagai elemen sentralnya, seperti Gramsci dan de Tocqueville. Maka, di tahap ini bertautlah dua hal: antara “warisan asli” yang merupakan basis kultural pendukung “masyarakat sipil” seperti Hikam, dan teori-teori

civil society-nya Havel, Charles Taylor, Gramsci dan de Tocqueville.

Harus diakui memang, ada satu tulisan dari Abdurrahman Wahid yang memperjelas posisi *civil society* sebagai sebuah “transformasi”. Dan itu berarti sebuah kritik terhadap status quo, baik yang berbentuk agama, kultur maupun sistem sosial dan politik.²⁰ Seperti yang kita baca dalam paragraf-paragraf dalam tulisan tersebut:

“...kelompok atau gerakan manapun, selama masih memperjuangkan otonomi masyarakat, maka ia bisa disebut sebagai gerakan *civil society*. Yakni bagaimana membuat rakyat tidak bergantung pada negara. Inilah esensi dari *civil society*.”²¹

“...mereka ini merupakan *civil society* selama gerakannya diarahkan pada perjuangan tempat dan posisi masyarakat dalam konteks kehidupan bernegara. Jadi dilihat secara sederhana, dalam arti dikaitkan dengan fungsi kemasyarakatan, maka selama fungsi kemasyarakatan ini masih ada, selama mereka masih aktif dalam usaha memperkokoh posisi masyarakat, organisasi kemasyarakatan yang ada itu bisa disebut *civil society*.”²²

“NU tidak perlu berjuang untuk sebuah masyarakat Islam. Kalau mau berjuang, harus untuk masyarakat Indonesia, di mana kaum muslimin bebas untuk melaksanakan agamanya. Pengalaman kita selama 50 tahun, di mana Islam di-ayahi oleh negara yang terkadang dijadikan legitimasi itu adalah Islam yang rugi. Karena Islam tidak lagi mampu mengembangkan fungsi transformatifnya, dan bahkan justru menjadi alat legitimasi kekuasaan. Padahal Islam itu transformatif.”²³

Namun demikian, apa yang disebutnya “esensi *civil society*” dan “Islam itu transformatif” ternyata hanya berupa harapan dan keinginan belaka. Artinya, secara intelektual dan paradigmatis, ia mengalami pemiskinan. Karena ketika melontarkan ide “transformasi” dalam *civil society*, Abdurrahman Wahid tidak memperlakukan konsep tersebut sebagai sebuah kritik, terutama kritik terhadap kultur dan sistem sosial yang dibangun NU. Yang lebih padat justru adalah kandungan ideologisnya ketika berbicara tentang “transformasi” dalam kerangka “kita” dan “mereka”, antara NU dan pihak-pihak non-NU. Dan kita tahulah siapa yang dimaksud dengan “kita” dan siapa “mereka” seperti tertera di bawah ini:

“... kita bisa menghalangi campur tangan dari luar, misalnya ketika di Cipasung.”

“...alhamdulillah, tembok kita waktu itu cukup kokoh.”

“... ternyata ada kelompok yang mencoba menolak kepemimpinan yang ada.”

“... boleh dikatakan [bahwa] kekuatan yang mencoba memantapkan diri sendiri itu telah dikubur. Jadi Konbes [PBNU] di Lombok, NTB [pada November 1997] itu merupakan penguburan intern bagi mereka yang ingin memantapkan posisi sendiri saja.”²⁴

Civil Society sebagai Kritik

Dengan konservatisme yang begitu dominan seperti di atas, kita pun akhirnya bertanya-tanya apa lagi relevansi memperbincangkan hubungan Islam dan *civil society* di Tanah Air? Mungkin kita jadi pesimis bicara *civil society* dalam konteks umat Islam di Indonesia bila dalam realitas

yang muncul adalah realitas lama yang tidak pernah berubah sama sekali, dan bukan realitas baru yang melampaui batas-batas ormas-ormas Islam dan yang meninggalkan konsep-konsep lama seperti *ummah* dan *madaniyah*. Jangan-jangan, berbicara tentang *civil society* dalam Islam nantinya menjadi sesuatu yang sia-sia dan mubazir, tidak produktif dan malah jadi sarang mitos-mitos. Namun demikian, kami tetap optimis bahwa Islam tetap punya peran dalam membangun demokrasi, khususnya *civil society* sebagai sarana pendewasaan politik umat Islam. Tapi, persoalannya kemudian, bagaimana mungkin Islam tetap punya peran, kalau “Islam” yang dominan saat ini adalah “Islam konservatif” dan “Islam ideologis”?

Maka di sini kita perlu mengedepankan konsep *civil society* sebagai sebuah kritik, dan bukan sebagai instrumen politik identitas dan konservatisme pemikiran dan kultur yang ujung-ujungnya hanya bakal menjinakkan watak kritis *civil society*.

Yang pertama yang harus digarisbawahi adalah soal bagaimana kita memaharni *civil society* sebagai kritik. Harus diakui, *civil society* tidak pernah hadir (*absent*) secara historis dalam memori kolektif umat Islam, sehingga dimungkinkan adanya deformasi dan deprestasi atas klaim representasi dalam segenap perbincangan dan perdebatan tentang *civil society*. Umat Islam tidak pernah mengikuti dalam keseluruhan pengalamannya segenap detil-detil perkembangan *civil society* seperti yang dialami masyarakat Barat. Ini bukan hanya berlaku bagi orang-orang yang mengenal teori-teori *civil society* melalui *text-books*, tapi juga pihak-pihak yang bergelut di lapangan pun tidak

bisa mengikuti sepenuhnya detail-detail perjuangan *civil society* seperti yang ingin dicontohkannya dalam realitas masyarakat di Tanah Air. Bisa saja muncul satu bentuk perlawanan terhadap negara, apakah itu perlawanan sosial, aksi protes, atau pemogokan besar-besaran, tapi siapa yang bisa memprediksi bahwa gerakan-gerakan semacam itu nantinya adalah gerakan *civil society* yang bisa mapan dan kuat dalam menghadapi dan mengimbangi kekuatan negara? Pasalnya, jangan-jangan apa yang disebut dengan gerakan perlawanan sosial itu tidak lain hanyalah satu bentuk protes yang pernah dikenal dalam masyarakat kita dalam bentuk “gerakan sempalan” atau gerakan Ratu Adil?

Maka, dalam mengkaji tema *civil society* sebagai kritik, kita harus melihat faktor bahasa yang memungkinkan harapan-harapan dan keinginan-keinginan tersembul keluar dari pembacaan hubungan Islam dan *civil society* — yakni, sebuah “*infinite hope*” yang tak pernah habis terkuras untuk mengubah yang “*absent*” menjadi “*present*”. Dalam konteks ini, sebuah pemikiran yang dibalut dalam bahasa dengan kandungan harapan dan keinginan yang sangat padat, lebih banyak memperlakukan *civil society* sebagai sesuatu yang tidak pernah punya kaitan sinkron antara konsep “*civil society*” di Barat dengan realitas sosial kita. Bila diandaikan konsep *civil society* di Barat mencakup segenap unsur-unsur A, B, C, D, E, hingga Z, maka ketika konsep tersebut dibahasakan dalam realitas sosial kita, yang muncul kemudian bukan lagi keseluruhan unsur-unsur tersebut, tapi justru mirip konsep “kosong” dan “mati”. Di sana tidak ada lagi unsur A,

B, C, D, ... dst, yang saling berkaitan satu sama lain dalam keseluruhan hukum-hukum kausalitasnya, tapi yang muncul: “*civil society* adalah A”, “*civil society* adalah B”, “*civil society* adalah C”, dst. Hubungan antara A, B, C, D, E, dan seterusnya, yang di Barat merupakan sebuah keniscayaan secara historis, mulai dilepaskan, yang kemudian dicomot di sana-sini sebelum akhirnya dipasang sebagai “model dan “referensi” bagi gerakan pemberdayaan masyarakat di Indonesia. Sebab, kita di sini, di Indonesia, tidak lagi berhadapan dengan konsep-konsep *civil society* yang liberal, yang kapitalis, yang rasional, yang individualis, yang humanis, dan yang sekuler. Para ekspanen masyarakat sipil memperkenalkan *civil society* bukan sebagai konsep rasional, sebagai humanisasi, sebagai sekularisasi, sebagai konsep liberal, apalagi sebagai kritik budaya, tapi sebagai konsep politik yang diarahkan pada “pemberdayaan masyarakat dalam berhadapan dengan negara”. Dalam kerangka pretensi pemberdayaan itu, kita mengosongkan fakta-fakta historis yang melatarbelakangi dan yang membuat padat makna *civil society*, lalu kita isi dengan harapan-harapan dan keinginan-keinginan kita; singkatnya, dengan “ideologi” kita sendiri.

Soal historisitas dari *civil society* ini kita lihat misalnya pada pertumbuhan *civil society* sebagai konsep “sekuler”, seperti yang pernah dilakukan kalangan pemikir *civil society* dalam menentang kekuasaan Gereja di Eropa di masa-masa akhir Abad Pertengahan, khususnya oleh John Locke.²⁵ Selanjutnya, *civil society* sebagai konsep sekuler melahirkan anaknya berupa

liberalisme: individu dihargai hak-haknya sebagai subyek yang otonom. *Civil society* dengan demikian adalah arena di mana individualitas yang bebas dan menentukan sendiri nasibnya menemukan pemuasan keinginan, harapan dan otonomi personalnya.²⁶ tema “hak-hak individu” atau “liberalisme” inilah yang kemudian hilang dan didiamkan dalam segenap tulisan *civil society* di Indonesia. Dalam kesempatan ini tak perlulah kami mengungkap beberapa tulisan Nurcholish Madjid, eksponen utama “masyarakat madani” yang mengidentikkan dirinya dengan gerakan pro-demokrasi dan *civil society*, di mana individu “dibungkam”, *superimposed*, atas nama “identitas kelompok”, atas nama “negara” dan juga atas nama “*sunnatullah*”.²⁷

Lalu, bagaimana dengan argumen “komunitarian” yang dikedepankan Muhammad AS. Hikam yang dinilainya “non-liberal”? Kalangan “komunitarian” di Barat memang mengedepankan spirit komunitas, atau apa yang dikenal dalam lingkungan mereka dengan “komunitas moral” di mana kepentingan bersama (*common good*) secara ontologis mendahului kepentingan individu-individu. Tapi, di sinilah persoalannya, Hikam membatasi pengertian paradigma tersebut sebagai “konsep jadi”, dan bukan sebagai “proses”. Konsep “*common good*” dan “*moral community*” misalnya, tidak muncul begitu saja dari ruang kosong; ia tumbuh bersamaan dengan tumbuhnya kapitalisme di Eropa, munculnya aliran-aliran pemikiran rasional dan Pencerahan, tumbuhnya kota-kota yang mandiri, terbentuknya pengelompokan-pengelompokan sosial baru yang melampaui pengelompokan etnisitas dan primor-

dialisme, serta terkait erat dengan wabah individualisme atau liberalisme itu sendiri. Yang lebih penting lagi, seperti dicatat Adam Seligman, rekonstruksi “*moral community*” melampaui batas-batas dan sekat-sekat kelompok komunitas dan masyarakat di mana individu-individu hidup dan diikat oleh satuan-satuan komunal yang eksklusif, seperti dalam komunitas Kristen.²⁸ Pertanyaannya kemudian, apakah Hikam telah menciptakan “*moral community*” dengan melampaui garis-garis primordial dan eksklusif seperti NU, Ratu Adil atau kelompok-kelompok Islam lainnya? Jangan-jangan, justru sebaliknya yang terjadi, dengan mengangkat paradigma “non-liberal” dan “tarnsenden”, dan tidak berbicara soal hak-hak individu dan sekularisme, Hikam malah mengukuhkan identitas ke-NU-an dan “Ratu Adil yang populis” dengan melekatkan padanya baju-baju “komunitarianisme” dan “*citizenship*” yang dianggap lebih mencerahkan! Maka, di sinilah relevansi dari apa yang kami katakan di atas bahwa wacana *civil society* di Indonesia adalah *wacana ideologis*.

Karena lebih bersifat ideologis, dalam arti seperti yang dikemukakan Louis Althusser, “*expresses a will, a hope, or a nostalgia, rather than describing a reality*”,²⁹ maka perdebatan dan pertarungan yang muncul kemudian antara pendukung “masyarakat sipil” dan pendukung “masyarakat madani” tampak sebagai pertarungan simbolik — yaitu pertarungan memperebutkan simbol-simbol agama. Kita harus akui, dalam sebuah masyarakat di mana tidak berkembang pemikiran spekulatif dan filsafat rasional, di mana kritik dan kegiatan berpikir bebas tidak dihargai, agama

memainkan peran penting dalam mengisi simbol-simbol pemaknaan dan legitimasi, bukan hanya dalam rangka kekuasaan tapi juga dalam rangka menjaga konservatisme. Apalagi, iklim keberagaman di sini adalah iklim yang penuh dengan “irasionalisme” dan “takhyul”, terlebih lagi terjat dalam sekat-sekat identitas kelompok yang tidak pernah berubah hingga kini. Sehingga, ketika kita mengekspresikan sebuah harapan, keinginan dan nostalgia tentang “civil society” atau “masyarakat madani”, agama dijadikan sebagai faktor simbolik yang ikut memadatkan unsur-unsurnya. Kita pun kemudian tidak mengenal *civil society* yang mencerahkan, liberal dan berbau transformasi, karena yang ditampilkan justru *civil society* yang “transendental”, “Islami”, “profetik”, “beradab”, “non-liberal”, dan “anti-intelektualisme”.

Dalam kerangka simbolisme inilah, apa yang dipersoalkan Hegel, yakni bagaimana menerjemahkan bahasa agama ke dalam bahasa pemikiran,³⁰ tidak berlaku sama sekali. Dalam konteks ini kita harus bedakan antara “nilai-nilai Islam” yang dikatakan “mempengaruhi negara dan masyarakat” dengan nilai-nilai Kristen yang telah mengalami proses rasionalisasi, humanisasi, sekularisasi dan liberalisasi. Pasalnya, dalam dunia Kristen muncul nama-nama seperti Hegel dan Kant yang dengan teori filsafatnya berupaya meng-universalisasikan nilai-nilai dan etika Kristiani sehingga watak partikularitas dan eksklusifitasnya mulai ditanggalkan. Seperti ditulis Hegel, yang menjadi persoalan dalam konteks universalisasi tersebut adalah “*translating the language of Religion into that of Thought*”. Tapi, pada diri umat Islam, yang

terjadi justru sebaliknya, yakni bagaimana “menerjemahkan bahasa Pemikiran ke dalam bahasa Agama”, di antaranya paradigma ilmu-ilmu sosial menjadi “ilmu sosial profetik”, seperti yang kita lihat pada Kuntowijoyo, sosialisme menjadi “sosialisme religius”, *civil society* menjadi “masyarakat madani” dengan bahasa-bahasa agama yang begitu kental dan padat. Fenomena yang terakhir ini hanya terjadi dalam iklim di mana pemikiran abstrak dan filsafat rasional digantikan perannya oleh kekuasaan; artinya, kekurangan-kekurangan yang ada dalam tradisi pemikiran ditutupi oleh “kehendak untuk berkuasa”. Nah itulah yang berlaku dalam konteks “nilai-nilai Islam” dalam politik, yang sebenarnya muncul bukan dari hasil olahan pemikiran rasional, bukan pula dari hasil olahan tradisi filsafat rasional, dan juga soalnya karena umat Islam tidak punya figur semacam Hegel dan Kant, tapi semuanya muncul karena olahan atau konstruksi “kehendak untuk berkuasa” yang kemudian dibalut dengan ayat-ayat Qur’an, seperti yang kita lihat misalnya dalam kasus penghadangan Megawati Soekarnoputri dan partainya.

Bisa dipahami kemudian kalau sebagian kalangan masyarakat sipil merasa kecewa bahwa konsep *civil society*-nya telah diakomodasi dan dijinakkan oleh negara, sehingga mirip sebagai proyek “inpres” dan “keppres”.³¹ Inilah konsekuensi yang harus diterima kalangan masyarakat sipil ketika memperkenalkan sebuah konsep yang tidak “utuh”, yang sebenarnya lebih mirip serpihan-serpihan yang berserakan tanpa ada satu kesatuan yang mempertemukannya. Dalam wacana *civil society* yang diangkat, mereka tidak pernah membuka

perdebatan tentang liberalisme, sekularisme, kapitalisme, individualisme, sosialisme, humanisme, rasionalisme, dan sekian tema-tema lainnya yang berkaitan dengan *civil society*. Paling banter, yang diangkat hanyalah persoalan hubungan *civil society* dengan demokrasi. Itupun tidak maksimal dan tidak sinkron. Misalnya mereka mengatakan bahwa *civil society* merupakan prasyarat tumbuhnya demokrasi, tapi di sisi lain mereka juga mengatakan bahwa demokrasi merupakan wahana bagi tumbuhnya *civil society*. Terlebih lagi, demokrasi yang dipahaminya pun juga tidak jauh beda dengan *civil society* yang penuh deformasi dan deprestasi. Soalnya akan menjadi lain, kalau mereka mengangkat bukan hanya tema demokratisasi, tapi juga liberalisasi dan sekularisasi, bahwa *civil society* adalah konsep liberal dan konsep sekuler. Sehingga, dari sana selanjutnya diarahkan pada upaya membuka perdebatan yang lebih komprehensif tentang *civil society*, bukan sekedar perdebatan tentang konsep-konsep baku dalam *civil society*, seperti soal *citizenship*, *free public sphere*, kemandirian dan otonomi, dsb. Jadi, penekanannya lebih pada proses, bukan produk jadi yang namanya "*civil society*". Tapi, sayangnya, dalam berbicara tentang proses ini, kalangan masyarakat sipil lebih suka mengadopsi pendekatan-pendekatan yang "siap saji" dan "siap pakai" gaya "*fast-food*", tanpa terlebih dahulu mengikuti segenap aliran yang mengikuti dan menyertai pergerakan *civil society* sehingga bisa terbentuk seperti yang kita kenal sekarang ini. Pendekatan-pendekatan yang siap saji inilah yang disebut-sebut sebagai "hakekat" dan "makna" *civil society*, sehingga ketika kita

menyebut istilah tersebut, maka yang tergambar dalam pikiran adalah "keutuhan" dan "kebenaran" yang mengacu kepada *civil society*. Dan "keutuhan" dan "kebenaran" dari *civil society* itulah yang kemudian dicarikan padanannya dalam kondisi-kondisi kekinian kita atau dalam sejarah masa lalu kita, lalu dilekatkan dan ditempelkan kepadanya sebutan-sebutan seperti *civil society*, kemandirian, otonomi, *citizenship*, *day to day politics*, sampai sebutan "*social movement*".

Selain itu, ketika berbicara tentang kondisi kekinian kita, sejumlah eksponen *civil society* lebih suka berbicara tentang situasi-situasi yang dilihatnya timpang: negara yang kuat dan masyarakat yang lemah, dan aparat birokrasi dan militer yang mengabaikan hak-hak rakyat.³² Mereka juga bicara tentang *social formation* yang menguntungkan negara, tentang sistem kultur yang melegitimasi kekuasaan negara menjadi semacam "negara integralistik", tentang menjamurnya partai-partai yang dianggap berorientasi kekuasaan dan kursi, tentang kelas menengah dan buruh, dan juga tentang tingkat kesadaran politik dan partisipasi masyarakat yang masih rendah. Hampir semua pembacaan dalam teks-teks masyarakat sipil lebih bersifat monolitik, dalam arti membatasi persoalan *civil society* pada masalah politik. Bisa saja konsep baku yang dikenal tentang *civil society* di Barat adalah konsep politik, karena tokoh-tokoh yang membahasnya lebih banyak terdapat dalam literatur-literatur politik. Tapi, bagaimana halnya bila konsep tersebut belum mewujud menjadi produk tertentu bernama "*civil society*" seperti sekarang? Bagaimana bila dia masih berupa proses

sejarah yang melibatkan sejumlah faktor-faktor sejarah tertentu, apakah ia tetap merupakan sebuah kasus politik? Terlebih lagi, ketika kita membaca kondisi-kondisi kekinian kita saat ini, apakah persoalannya hanya sebatas persoalan politik? Apa yang memungkinkan kita untuk mengatakan bahwa *civil society* di Barat bisa dijadikan model dan referensi bagi konteks perjuangan pemberdayaan masyarakat?

Pertanyaan-pertanyaan semacam ini perlu dikemukakan agar kita tidak terjebak pada konklusi-konklusi yang cukup menyedihkan tentang relevansi *civil society* dalam konteks masyarakat kita. Kami tegaskan di sini bahwa *civil society* tidak punya relevansi apa-apa dalam konteks keindonesiaan, kalau belum ada kritik terhadap situasi kita sendiri, baik dari faktor agama, sosial-ekonomi, kultur dan intelektualisme atau sistem bernalar. Apa yang perlu kami pertanyakan di sini adalah cara kita memperlakukan *civil society* sebagai *solusi* bagi gerakan demokratisasi dan pemberdayaan masyarakat dan juga sebagai *paradigma* dalam melihat persoalan-persoalan sosial-politik. Di sinilah letak persoalannya, kalangan “masyarakat sipil” telah mematok Barat sebagai rujukan dan model, sebagai paradigma dan solusi, sehingga kehilangan detail-detail perkembangan persoalan yang justru terjadi di lingkungan mereka sendiri, yang sebenarnya bukan cuma terdiri dari persoalan politik.

Sementara itu, di lain pihak, kalangan eksponen “masyarakat madani” menjadikan sejarah Islam masa lalu sebagai model ideal mereka, seperti sejarah Nabi di kota Madinah. Sebagaimana halnya dengan

pendukung “masyarakat sipil”, kalangan “masyarakat madani” terjerat pada bentuk deformasi dan depresentasi atas periode singkat sejarah tersebut. Singkatnya, mereka juga a-historis. Mereka tidaklah mengikuti secara detil keseluruhan peristiwa yang terjadi di masa itu, termasuk masalah pembagian kekuasaan, supremasi politik suku tertentu, distribusi ekonomi dan pendapatan dari hasil *ghanimah* dan perdagangan, konflik antar suku dan qabilah, serta masalah memori kolektif kejayaan sukuisme pra-Islam yang semuanya masih terjadi di masa hidup Nabi.³³ Mereka bukanlah pembaca terbaik dan setia atas literatur-literatur sejarah Arab klasik, yang mungkin dilihatnya sepintas penuh dengan petikaian politik dan kekuasaan, sehingga tidak ideal untuk memaknai dan memitiskan sejarah tersebut. Mereka sebaliknya lebih condong mengikuti “mitos-mitos” yang diberikan kalangan Orientalis dan sarjana Barat, seperti Hodgson dan Bellah, yang dinilai lebih simpatik terhadap Islam, dari pada semisal Ibn Hisyam dan al-Thabari yang mungkin terlalu transparan membuka aib-aib umat Islam masa lampau. Ini bisa dipahami sebagian karena, seperti kami katakan di atas, simbol-simbol Islam masih tetap merupakan “primadona” untuk dijadikan alat legitimasi kekuasaan dan politik. Mereka adalah orang-orang yang belumlah lepas dari memori kolektif yang dibawa-bawanya secara tidak sadar bahwa Islam pernah mengalami kejayaan dan zaman keemasan, di mana umat Islam pernah berkuasa atas umat-umat lainnya dengan “penuh toleransi” dan “keterbukaan”. Terlebih lagi, memori tentang

kejayaan dan zaman keemasan Islam bukanlah memori yang rasional yang dinyatakan merepresentasikan keseluruhan apa yang sebenarnya terjadi. Memori tentang kejayaan dan zaman keemasan adalah memori tentang kekuasaan yang diwariskan dari pendahulunya yang eksklusif dan sektarian secara tidak sadar: bahwa umat Islam harus bangkit kembali menjemput kejayaan masa lalunya itu dengan separangkat kekuasaan yang berbentuk “kesatuan politik” dan “ekspansi militer”. Dan, hingga kini, kalangan masyarakat madani bukanlah pengkritik yang paling baik dan ikhlas terhadap diri mereka sendiri, apalagi mereka belum menarik jarak dari memori kolektifnya yang tidak sadar itu, meski mereka sudah tidak memakai idiom “negara Islam”. Singkatnya sejarah masa lalunya adalah juga sekaligus bagian integral dari keberadaan dan identitas mereka saat ini yang masih terus dipertaruhkan.

Bisa dipahami kemudian kalau kalangan “masyarakat madani” tidak pernah mempersoalkan negara dan kekuasaan, tidak mempertanyakan sumber legitimasi dan tanggung jawab pelaksanaannya, tidak pula mempertanyakan apakah kekuasaan dan orang-orang yang memegangnya itu absah menurut ukuran-ukuran demokrasi atau tidak, apalagi menurut ukuran *civil society*. Kalangan masyarakat madani juga tidak mempersoalkan problem “politisasi agama”, masalah otoritarianisme dan militerisme, masalah perimbangan kekuasaan atau *sharing-power* dengan kelompok-kelompok bangsa lainnya, dan juga tidak pernah mempertanyakan sekat-sekat primordial yang belum mencair itu. Dalam

situasi dan iklim di mana konservatisme beragama kian menguat, di mana agama belum mengalami proses humanisasi, liberalisasi, sekularisasi, rasionalisasi dan individualisasi, simbol-simbol agama masih merupakan senjata yang cukup efektif dalam kekuasaan. Dan mendasarkan legitimasi negara pada basis agama, dan bukan standar-standar demokrasi, tentu saja sah-sah adanya. Negara hanya dianggap sah dan *legitimate* kalau membawa nilai-nilai agama dalam kehidupan politik sehari-hari. Dari sini kemudian, “*the will to power*” dibalut dan dibungkus dengan “nilai-nilai Islam” yang diandaikan akan mempengaruhi negara dan masyarakat, dengan argumentasi bahwa politik tanpa moral akan berbahaya dan korup, politik tanpa agama akan cenderung lepas kendali dan otoriter.

Dengan demikian, apa yang menjadi persoalan di sini dalam konteks pengajuan makna *civil society* dengan merujuk ke Barat maupun ke Islam masa lalu adalah tidak *kongkretnya* tawaran yang diberikan dalam konteks kekinian. Apakah gerakan *civil society* dan pemberdayaan masyarakat di kalangan LSM tidak kongkret? Apakah gerakan “*madani*” juga tidak kongkret?

Perlu dijelaskan di sini secara lebih akurat bahwa konsep *civil society* berproses dari dua basis utama: basis kognitif-epistemologi dan basis ideologi (ideologi dalam arti keinginan, harapan dan kebutuhan, bukan dalam arti Marxian). Basis kognitif-epistemologi dari *civil society* tumbuh dari lahan daratan Eropa yang saat itu telah mengenal munculnya kelas-kelas sosial dan mudahnya pengelompokan-pengelompokan primordial masyarakat

berbasis agama dan etnik, agama mulai tersekularisasi, dalam arti wewenang dan legitimasi kekuasaan mulai dilepaskan dari tangan kaum agamawan, dan juga dirasionalisasi, dalam arti nilai-nilainya diuniversalisasikan dari wilayah sempit ke wilayah publik, menjadi nilai-nilai dan etika yang universal. Di lahan itu pula tumbuh demokrasi yang diawali dari merebaknya revolusi Perancis, Magna Charta, mulai tumbuhnya asosiasi-asosiasi masyarakat yang berada di luar kontrol negara akibat pertumbuhan kapitalisme, hingga merebaknya tradisi filsafat Pencerahan di abad 19. Dari detil-detil perkembangan sejarah yang spesifik Barat tersebut, muncul konsep *civil society* sebagai perangkat analisa untuk menamai gejala-gejala tersebut. Dengan kata lain, *civil society* muncul karena adanya motor penggerak sejarah yang merupakan lahan, dan sekaligus sebagai basis pengisian kandungan kognitif-epistemologisnya. Seiring dengan perkembangan *civil society* sebagai perangkat analisa yang terkait erat dengan kondisi sosio-historis tersebut, bermunculan pula harapan-harapan dan keinginan-keinginan seperti yang diformulasikan para teorisi *civil society* tentang arah dan masa depan pergerakan masyarakat yang disebut "*civil society*" itu. Tentu saja, harapan-harapan dan keinginan tersebut terkait secara organik dengan proses-proses yang terjadi di masyarakat Barat saat itu, sehingga bisa dicermati hukum-hukum dan motor-motor penggerak sejarah yang ada di dalamnya.

Tapi, kita di sini, di dunia Timur secara umum, dan di Indonesia, secara khusus, menerima *civil society* bukan sebagai

bagian dari proses dan sejarah yang berlangsung di Barat, sehingga tampak lebih berbobot "ideologis". Makna *civil society* dipadatkan oleh harapan-harapan, keinginan-keinginan dan kehendak, dan bukan oleh basis-basis ilmiah, yakni basis kognitif-epistemologis yang lebih modern. Soalnya, mudah saja, kita tidak mengenal sejarah *civil society* di Tanah Air, dan kalau ada analis yang mengatakan sejarah masa lalu kita sudah mengenal *civil society*, maka itu hanya berupa "tempelan" semata. Oleh karenanya, kita hanya mengenal wacana *civil society*, bukan realitas *civil society*. Kita membaca *civil society* bukan lagi sebagai wilayah perangkat analisa di mana antara *signifier* dan *signified* bertemu, di mana basis kognitif dan basis sosial bergandengan tangan, tetapi membacanya sebagai konsep-konsep mati yang tidak punya daya gerak di alam kenyataan kita: karena ia tidak punya "motor penggerak sejarah". Nah, kekurangan-kekurangan tersebut kita tutupi dengan harapan-harapan dan keinginan-keinginan: dengan *civil society* kita maunya ini, maunya itu, dengan *civil society* kita ingin masyarakat begini, bukan begitu, dengan *civil society* kita ingin umat Islam harus melakukan ini, bukan yang itu, dan sekian nafsu-nafsu ideologis lainnya. Sehingga bisa dipahami kemudian kalau wacana *civil society* di Indonesia adalah wacana emosi dan perasaan, bukan wacana akal dan bernalar. Ini kalau tidak sekadar mengatakan bahwa wacana *civil society* di Indonesia adalah wacana "kutip mengutip".

Di lain pihak, masyarakat madani sudah punya sejarah sendiri: sejarah ideologi "*the will to power*" yang sudah muncul berabad-abad yang kemudian

ditempeli dengan bahasa-bahasa Barat: demokrasi, sosialisme, HAM, egalitarianisme, kontrak sosial, modernitas, dan terakhir *civil society*. Dalam konteks masyarakat madani itu kita tidak menemukan sesuatu yang baru dalam kesadaran politik umat Islam, karena politik mereka adalah politik masa lalu, yang dilekatkan kepadanya mitos-mitos yang tak pernah kering mata airnya. Konservatisme dan ortodoksi adalah benteng pertahanan yang membuat dirinya kebal terhadap kritik, kebal terhadap gugatan dan juga kebal terhadap segala macam rasionalitas. Maka, "masyarakat madani" jadinya sarang "takhyul" dan irasionalitas yang paling mengesankan. Sehingga, jangan diharapkan mereka akan berbicara tentang liberalisme, kapitalisme, sekularisme, individualisme dan rasionalisme, karena reaksi mereka cuma satu dan gampang diucapkan: Islam anti-sekularisme, Islam anti-rasionalisme, Islam anti-liberalisme, dsb.

Sebagai penutup, kami ingin simpulkan bahwa persoalan *civil society* dalam konteks Islam bukan hanya perdebatan "masyarakat sipil" versus "masyarakat madani" yang mandul dan tidak kreatif, mengangkat wacana *civil society* saja sebagai perangkat analisa dan konsep ilmiah dalam konteks keindonesiaan tidak membawa kemajuan berarti, bagaikan air yang tergenang, yang makin lama digunakan dan diperbincangkan akan kian membusuk. Dari sini kita perlu kritik terhadap konsep-konsep yang siap pakai dan siap saji tersebut, kita perlu kritik terhadap realitas kita sendiri, dan juga kita perlu kritik terhadap sistem kultur dan sistem pemikiran agama kita sendiri yang berorientasi ke masa lalu. Dan

dari kritik tersebut kita sepenuhnya bisa tahu apa sebenarnya yang menjadi persoalan besar dalam masyarakat kita dan kultur kita. Dan untuk itu kritik membutuhkan semangat rasionalisme. Tapi hingga kini, dari keseluruhan teks-teks tentang *civil society*, masyarakat sipil dan masyarakat madani, tidak satu pun yang menghargai manusia sebagai makhluk rasional! Dan sekadar mengingatkan, kami kutip kembali ucapan Octavio Paz tentang demokrasi yang ternyata punya nasib yang tidak berbeda dengan *civil society* di Indonesia:

*"Democracy is not a superstructure, but a popular creation. Moreover, it is the condition, the basis, of modern civilization. Hence, among the social and economic causes that are cited to explain the failure of the Latin American democracies, it is necessary to add the one I mentioned earlier: the lack of a critical and modern intellectual current."*³⁴ ❖

(Ahmad Baso)

Catatan:

1 Lihat Ahmad Baso, *Islam dan Wacana Civil Society di Indonesia: Penelitian Teksual dan Kritik atas Tulisan-tulisan "Islam-Civil Society" di Kalangan Cendekiawan Muslim Indonesia*. Laporan Penelitian. (Jakarta: Lakpesdam-NU & The Asia Foundation, 1998), dan juga *Gerakan Keagamaan dalam Proses Penguatan Masyarakat Madani*. Abstraksi Draft Awal Hasil Studi untuk Bahan Lokakarya. (Jakarta: LSAF, 1999). Perlu dicatat di sini, dalam tulisan ini kami sengaja mempertahankan sebutan "*civil society*", dan bukan beberapa varian terjemahannya dalam bahasa Indonesia. Ini dalam rangka mengajukan sebuah kritik, bukan afirmasi tentang "adanya" sesuatu yang dikenal di sini tentang "esensi" *civil society*.

2 *Gerakan Keagamaan dalam Proses Penguatan*

Masyarakat Madani, *op. cit.*, h. 2.

3 M. Amien Rais, "Transformasi Masyarakat dan Perkembangan Global", dalam *Prosiding Simposium Nasional Cendekiawan Muslim 1990: Membangun Masyarakat Indonesia Abad XXI* (Jakarta: ICMI, 1991).

4 M. Dawam Rahardjo, "Etos Masyarakat Utama", dalam *Intelektual, Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*, cet. III (Bandung: Mizan, 1996), h. 443-455, "Negara dan Strategi Pemberdayaan Lembaga-lembaga Keagamaan, Kewirausahaan dan Hukum sebagai Elemen Masyarakat Madani: Analisis Ekonomi-Politik". Makalah Seminar Strategi Penguatan Civil Society, LSAF, Jakarta, 1 Oktober 1998, dan "Masyarakat Madani". Makalah untuk Tim Nasional Reformasi Menuju Masyarakat Madani, Desember 1998.

5 Muhammad AS Hikam, "Khittah dan Penguatan Civil Society di Indonesia: Sebuah Kajian Historis Struktural atas NU Sejak 1984", dalam Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, cet. II (Yogyakarta: LKiS, 1997), "NU dan Pemberdayaan Civil Society". *Media Indonesia*, 19-20 Januari 1996, dan *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1996). Mohammad Fajrul Falaakh, "NU dan Cita-cita Masyarakat Madani". *Pikiran Rakyat* (Bandung), 1 Februari 1996, "Pemberdayaan Masyarakat Madani dalam NU". Makalah Lokakarya Penyusunan Program Lakpesdam-NU 1996-2001, PKBI, Jakarta, 15 Juni 1996.

6 Lihat M. Dawam Rahardjo, "Visi dan Misi Kehadiran ICMI: Sebuah Pengantar" dan "ICMI, Masyarakat Madani, dan Masa Depan Politik Indonesia: Sebuah Catatan Akhir", dalam Nasrullah Ali-Fauzi (ed.), *ICMI: Antara Status Quo dan Demokratisasi* (Bandung: Mizan, 1995); Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997); dan Fachry Ali, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan: Kebaruan Demokratisasi dalam Islam Indonesia* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996).

7 Robert W. Hefner, "Islam, State and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class". *Indonesia*, No. 56, Oktober 1993, dan "A Muslim Civil Society?: Indonesian Reflections on the Conditions of Its Possibility," dalam

Robert W. Hefner (ed.), *Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1998). Lihat juga Mitsuo Nakamura, "The Emergence of Islamizing Middle Class and the Dialectics of Political Islam in the New Order of Indonesia: Prelude to Formation of the ICMI". Makalah disampaikan dalam Konferensi "Islam dan Konstruksi Sosial atas Identitas: Perspektif Bandingan mengenai Muslim Asia Tenggara", Universitas Hawaii 4-6 Agustus 1993.

8 Douglas E. Ramage, "Democratisation, Religious Tolerance and Pancasila: The Political Thought of Abdurrahman Wahid", dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia* (Clayton: Monash Asia Institute, 1996), dan *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology in Tolerance* (London: Routledge, 1995).

9 Lihat Masykuri Abdillah, "Wacana Islam dan Masyarakat Madani di Indonesia". Makalah Seminar Islam dan Civil Society di Indonesia, Lakpesdam, Jakarta, 17 Desember 1998, dan "Islam, Demokrasi dan Masyarakat Madani", dalam M. Deden Ridwan dan Asep Gunawan (penyunting), *Membangun Indonesia Baru: Menabur Gagasan Demokrasi di Kalangan Kelas Menengah Bisnis* (Jakarta: LSAF & TAF, 1999). Lihat juga M. Dawam Rahardjo, "Etos Masyarakat Utama", *op. cit.*

10 Aswab Mahasin, "Ummat sebagai Civil Society", dalam *Laporan Seminar Mencari Konsep dan Keberadaan Civil-Society di Indonesia* (Jakarta, CESDA-LP3ES, 20 September 1994), "Umat sebagai Civil Society". *Republika*, 3-4 Oktober 1994; Asrori S. Karni, *Relevansi Wacana Civil Society dengan Konsep Ummah*, skripsi sarjana S1 (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998); dan M. Dawam Rahardjo, "Ensiklopedi al-Qur'an: Ummah". *Ulumul Qur'an*, Vol. III No. 1 Tahun 1992. Dimuat kembali dalam M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996).

11 Nurcholish Madjid, "Memberdayakan Masyarakat Menuju Negeri yang Adil, Terbuka dan Demokratis". Pidato Sambutan Peringatan Ulang Tahun ke-10 Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta, 1 Nopember 1996, h. 7. Dimuat kembali dalam

Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 163-180; M. Dawam Rahardjo, "Masyarakat Madani". Makalah untuk Tim Nasional Reformasi Menuju Masyarakat Madani, Desember 1998; Bahtiar Effendy, "Wawasan al-Qur'an tentang Masyarakat Madani: Menuju Terbentuknya Negara-Bangsa yang Modern". Bahan ceramah pada Badan Pembinaan Rohani Pegawai Pemda DKI Jakarta, 23 Desember 1998.

12 Nurcholish Madjid, "Memberdayakan Masyarakat", *op. cit.*, h. 7.

13 M. Dawam Rahardjo, "Negara dan Strategi Pemberdayaan Lembaga-lembaga Keagamaan, Kewirausahaan dan Hukum sebagai Elemen Masyarakat Madani: Analisis Ekonomi-Politik". Makalah Seminar Strategi Penguatan Civil Society, LSAF, Jakarta, 1 Oktober 1998., h. 1.

14 Nurcholish Madjid, "Dinamika Budaya Pesisir dan Pedalaman: Menumbuhkan Masyarakat Madani", dalam Abdullah Hafidz, *et. al.* (eds.), *HMI dan KAHMI: Menyongsong Perubahan, Menghadapi Pergantian Zaman* (Jakarta: Majelis Nasional KAHMI, 1997), h. 294-296.

15 M. Dawam Rahardjo, "Negara dan Strategi Pemberdayaan", *op. cit.*, h. 1. Kita tidak tahu alasan apa yang dikemukakan Dawam ketika merujuk ke negara Singapura misalnya, kecuali kemungkinan untuk menggarisbawahi soal tidak perlunya pemisahan antara negara dan masyarakat, soal tidak perlunya pertentangan antara negara dan masyarakat, atau untuk menegaskan, seperti dipahami Dawam dari beberapa teori *civil society*, soal *civil society* yang "bukan berhadapan atau diperhadapkan dengan negara, tetapi lebih sebagai mitra negara". Padahal sejumlah analisa menunjukkan, di negara jiran itulah *civil society* — yang menjadi arena perdebatan sejak awal 1990-an — dijinakkan oleh pemerintah atas nama kultur untuk membenarkan intervensi negara kepada lembaga-lembaga masyarakat, dengan dalih bahwa tema *civil society vis-a-vis state* dianggap liberal dan bertentangan dengan "nilai-nilai ke-Asia-an" (*Asian values*). Ini misalnya dikemukakan oleh Menteri Penerangan dan Kesenian Singapura, George Yeo, yang di tahun 1991 memperkenalkan konsep "*civic society*" — versi "masyarakat madani"-nya Singapura

— yang dengan tegas mengatakan sebagai berikut: "Conflict for the sake of a civil society will not do; the results, in fact, will be most uncivil. By contrast, a questioning, but understanding, population working together with a responsive Government can create the kind of civic culture that will politically complement Singapore's economic success".

Tentang "nasib" *civil society* di Singapura yang mirip dengan "nasib"-nya di Indonesia, lihat Michel Hill dan Lian Kwen Fee, *The Politics of Nation Building and Citizenship in Singapore* (London: Routledge, 1995), h. 220-241.

Oleh karenanya, bisa ditebak kemudian kalau Dawam lebih tertarik dan lebih bersemangat merujuk ke negara-negara semacam itu, dan bukan ke negara-negara Eropa Timur yang pernah mengalami penumbangan pemerintahan totaliter oleh gerakan-gerakan *civil society*. Dan bukan hanya Dawam, hampir semua pendukung "masyarakat madani" tidak pernah menjadikan tokoh-tokoh *civil society* Eropa Timur, seperti Vaclav Havel, Adam Michnik, atau Janos Kis, sebagai rujukan dalam rangka pengisiannya atas makna *civil society*.

16 Tentang hal ini, lihat Ahmad Baso, *Islam, Civil Society dan Ideologi "Masyarakat Madani": Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Wacana Islam Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).

17 Azyumardi Azra, "Masyarakat Madani dan Demokratisasi". *De&R* (Jakarta), 1 Maret 1997, h. 55.

18 Muhammad AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1996) dan *Islam, Demokratisasi dan Pemberdayaan Civil Society di Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 1999). Pembahasan detil tentang pemikiran "*civil society*" Muhammad AS. Hikam lihat Ahmad Baso, "Formulasi Wacana 'Islam-Civil Society' dalam Konteks Keindonesiaan: Kritik atas Pemikiran Muhammad AS. Hikam dan Nurcholish Madjid", dalam Ahmad Baso, *op. cit.*

19 Tentang perdebatan antara "masyarakat sipil" dan "masyarakat madani" tersebut, lihat Ahmad Baso, "'Masyarakat Madani' versus 'Masyarakat Sipil': Batas-batas Perdebatan Kontemporer dalam Wacana 'Islam dan Civil Society'", dalam Ahmad Baso, *op. cit.*

20 Abdurrahman Wahid, "Islam dan Civil Soci-

ety: Pengalaman Indonesia". *Halqah* (Jakarta), No. 6 Tahun 1998, h. 22-26. Ulasan lengkap tentang tulisan ini, lihat dalam Ahmad Baso, *op. cit.*

21 Abdurrahman Wahid, "Islam dan Civil Society", *op. cit.*, h. 22.

22 Ibid.

23 Ibid., h. 26.

24 Ibid., h. 25.

25 Dominique Colas, *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories* (terj. Amy Jacobs) (Stanford: Stanford University Press, 1997), h. 26.

26 Adam B. Seligman, "Between Public and Private: Towards a Sociology of Civil Society", dalam Robert W. Hefner (ed.), *Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1998), h. 79-111.

27 Lihat misalnya satu tulisannya tentang hubungan "*sunnatullah*" dengan individu:

"... *Sunnatullah* itu berlaku sepanjang masa, telah terjadi pada umat-umat yang telah lalu, sedang terjadi pada saat-saat sekarang dan akan terjadi pada masa-masa mendatang. Karena itu sejarah Islam pun harus dilihat dari sudut berlakunya *Sunnatullah* ini. Dengan kata-kata lain, sejarah Islam harus dipahami sebagai sama saja dengan sejarah umat-umat yang lain dengan segala hukum-hukumnya yang tidak tunduk kepada kemauan pribadi itu. Seorang pelaku sejarah akan mengalami sukses dalam menjalankan perannya hanya jika ia mampu memahami hukum-hukum tersebut (*sunnatullah* tadi) dan dapat dengan baik menjadikannya sebagai pedoman tindakan dan sepak terjangnya".

Lihat Nurcholish Madjid, "Islam dalam Hubungan Internasional", dalam *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 138.

28 Adam Seligman, *op. cit.*, h. 92-94.

29 Louis Althusser, *For Marx* (New York: Pantheon Books, 1969), h. 234.

30 G.W.F. Hegel, "Philosophical History", dalam Saxe Commins dan Robert N. Linscott (eds.), *Man and the State: The Political Philosophers* (New York: Random House Modern Pocket Library, 1953), h. 424.

31 Seperti yang kita amati dalam Muhammad AS. Hikam, "Civil Society tak Butuh Inpres". *Gerbang* (Surabaya), No. 1 Tahun II, Januari-Maret 1999, h. 82-92. Ini berkenaan dengan dibentuknya Tim Nasional Reformasi Menuju Masyarakat Madani oleh Presiden Habibie di bulan Desember 1998.

32 Hal ini bisa kita lihat juga misalnya dalam Bob S. Hadiwinata, "Masyarakat Sipil Indonesia: Sejarah, Kelangsungan dan Transformasinya". *Wacana* (Yogyakarta), edisi 1 vol. 1 1999, h. 7-21, Mansour Fakhri, "Masyarakat Sipil: Catatan Pembuka". *Wacana* (Yogyakarta), edisi 1 vol. 1 1999, h. 2-6, dan Juliantara, Dadang, "LSM, Masyarakat Sipil dan Transformasi Sosial". *Wacana* (Yogyakarta), edisi 1 vol. 1 1999, h. 36-58.

33 Lihat misalnya kritik sejarah yang kami lakukan terhadap masyarakat Nabi di Madinah dimana hak-hak individu tidak dihargai, suku-suku dihormati, dan pemaksaan terhadap warga non-Muslim seperti tercantum dalam Piagam Madinah, dalam Ahmad Baso, "Umat yang Dipelintir: Kritik Teks Piagam Madinah". *Gerbang* (Surabaya), no. 3 tahun II, tahun 1999.

34 Octavio Paz, *One Earth, Four or Five Worlds: Reflections on Contemporary History* (terj. H. Lane) (Manchester: Carcanet, 1985), h. 168 — huruf miring dari AB.