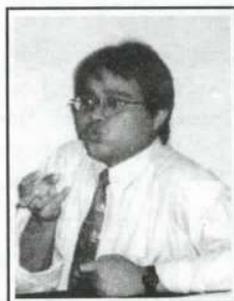


MASA DEPAN “CIVIL SOCIETY” DI INDONESIA: Memeriksa Akar Sosio-Religius



DR. BACHTIAR EFFENDY

Direktur Pusat Pengembangan Islam dan Masyarakat (PPIM) Jakarta.

Dosen Pascasarjana IAIN Jakarta. Penulis buku “Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia” yang merupakan terjemahan disertasinya di Ohio State University, Amerika Serikat.

I

Istilah “*civil society*” kembali menyeruak secara mencolok sejak dua dekade lalu. Sebagai sebuah istilah sebenarnya bisa saja muncul begitu saja, tetapi banyak orang menyatakan bahwa kemunculannya itu berkait erat dengan fenomenon mutakhir tentang sosial-ekonomi global dan kebebasan politik. Berawal dari Eropa Selatan pertengahan 70-an (Spanyol, Portugal, dan Yunani); Amerika Latin dan Tengah (Brazil, Argentina, Chile, Uruguay, Peru, Equador, Bolivia, Paraguay, Honduras, El Salvador, Guatemala, Meksiko) awal tahun 80-an; Eropa Timur (Polandia, Hongaria, Cekos-

lovakia, Rumania, Bulgaria, dan bekas Republik Demokrasi Jerman); serta sejumlah negara-negara di Asia (khususnya Korea Selatan, Taiwan, dan Filipina) pada awal 1990-an. Fenomena tersebut persis dengan apa yang oleh Samuel P. Huntington disebut sebagai “gelombang demokrasi ketiga,” yang terjadi pada “1994 dan 1990, sedikitnya 30 negara mengalami transisi menuju demokrasi, disusul kemudian dengan arus demokratisasi sejumlah pemerintahan di dunia.”¹

Fakta munculnya kembali ide tentang *civil society* yang datang secara berbarengan dengan kecenderungan demokratisasi di seluruh dunia, tidaklah sulit untuk dipahami. Jutaan halaman telah ditulis untuk menggambarkan dan menjelaskan “apa itu demokrasi dan apa itu bukan demokrasi.” Di luar banyaknya beda pendapat tentang demokrasi—apakah demokrasi dipahami sebagai prosedur atau substansi; muncul pemberian sifat yang justru memberikan arti yang kabur terhadapnya, seperti “terpimpin,” “elitis,” “vertikal,” “populer,” “liberal,” “borjuis,” “formal,” “rasional,” “langsung,” “representatif,” “*polis*,” “empiris,” dan bahkan “Pancasila” ditambahkan di belakang kata demokrasi—ada konsensus yang luar biasa mengenai apakah demokrasi atau bukan. Menulis dengan cara samar-samar atau perspektif filsafat politik, Giovanni Sartori mengatakan bahwa demokrasi bukan oto-

ritarianisme, bukan toralitarianisme, bukan absolutisme, dan bukan kediktatoran. Mengelaborasi pandangan ini, dia menulis bahwa “demokrasi adalah suatu sistem di mana *tidak seorang pun dapat memilih dirinya sendiri, tidak seorang pun memberikan kepada dirinya sendiri suatu kekuasaan pemerintahan dan, karenanya, tidak seorang pun merebut kekuasaan untuk dirinya sendiri secara tidak terkontrol dan tidak terbatas.*”²

Dengan kata lain, demokrasi bukanlah despotisme. Di sinilah landasan keterkaitan demokrasi dan *civil society*. Intinya, seperti dikemukakan John A. Hall, “*civil society* dilihat sebagai kebalikan dari despotisme.” Suatu situasi *di mana* “suatu ruang *di mana* kelompok-kelompok masyarakat dapat eksis dan bergerak—sesuatu yang memberikan contoh dan hendak meyakinkan suatu yang lebih lunak, kondisi-kondisi yang lebih toleran tentang segala sesuatu.”³

Lebih dari fakta bahwa “revolusi demokrasi global” mutakhir berkelindan dengan menguatnya *civil society*, juga bersamaan dengan terjadinya suatu perubahan dalam hubungan negara-masyarakat yang juga memberikan sumbangan bagi lahirnya kembali ide tentang *civil society*. Dalam hal ini, tidak ada yang lebih baik dari menunjuk pengalaman masyarakat Eropa Timur dalam berusaha untuk—meminjam istilah John A. Hall—“menggakkan kesusilaan dalam masyarakat yang sudah sama sekali hilang di masa lalu” di tengah-tengah negara yang hegemonik di kawasan tersebut. Gerakan yang paling melegenda dari Solidaritas Lech Walesa, misalnya, yang memelopori terbentuknya aksi perlawanan terhadap negara Polandia

yang hegemonik di bawah rejim militer komunis Jaruzelski, bekerja atas dukungan perspektif *civil society*. Kenyataannya, istilah *civil society* telah digunakan sebagai pusat Solidaritas untuk meraih tujuan.⁴ Dalam pandangan mereka, *civil society* adalah kunci dalam demokrasi—“bahwa tidak ada demokrasi tanpa *civil society*.”⁵

Dalam pemahaman umum, hubungan negara-masyarakat dalam suatu negara yang hegemonik niscaya a-simetris. Dalam pengertian bahwa apa yang disebut pertama (baca: negara) selalu mendominasi yang kedua (baca:masyarakat/rakyat) tidak hanya dalam sosial ekonomi, kebudayaan dan politik, tetapi benar-benar dalam seluruh aspek kehidupan. Dalam situasi seperti itu, peluang masyarakat untuk memiliki ruangnya sendiri adalah mustahil—atau kalau pun ada sangatlah terbatas. Bukanlah suatu yang aneh, sebagaimana dikutip di awal, sosiolog John A. Hall yang melihat *civil society* sebagai “kebalikan dari despotisme”, bahwa hal yang terpenting dalam diskursus *civil society* adalah menciptakan “ruang *di mana* kelompok masyarakat dapat *ada* dan bergerak.” Jika ini benar, maka sebenarnya persoalan mendasar dalam *civil society* pada dasarnya adalah bersifat *eksistensial*.

II

Setelah melihat terbangunnya hubungan antara demokrasi dan *civil society*, sekarang mari kita kembali kepada pertanyaan intinya, yaitu *civil society*. Searah dengan kasus diskursus demokrasi, literatur-literatur yang membahas tentang *civil society* tidak menawarkan sesuatu yang

tunggal, suatu definisi yang utuh tentang *civil society*. Dalam halaman 771 karyanya tentang *civil society*—suatu karya yang paling komprehensif selama ini—Jean L. Cohen dan Andrew Arato mendefinisikan *civil society* “sebagai suatu ruang interaksi sosial antara ekonomi dan negara, yang menggubah di atas seluruh syarat tentang ruang (khususnya keluarga), suatu ruang asosiasi (khususnya asosiasi bersifat sukarela), gerakan-gerakan sosial, dan bentuk-bentuk komunikasi publik.” Selanjutnya, “*civil society* modern diciptakan melalui bentuk-bentuk konstitusi-diri dan mobilisasi-diri. Ia diinstitutionalisasi dan digeneralisasi melalui hukum, dan khususnya hak-hak subjektif, yang menstabilisasi perbedaan-perbedaan sosial. Sedangkan kreativitas diri dan institutionalisasi dimensi-dimensi dapat bertahan secara terpisah, dalam waktu yang lama baik aksi maupun institutionalisasi independen dituntut untuk mereproduksi *civil society*.”²⁶

Meskipun demikian, penggunaan Solidaritas sebagai referensi untuk menjelaskan kasus Polandia, Cohen dan Arato terlalu membesar-besarkannya tidak hanya bagi orang luar, tetapi juga sebagai saingan dari negara. Dalam hal ini, mereka mengatakan: “oposisi dari *civil society* dan negara muncul kembali paling dramatik di Eropa Timur, khususnya dalam ideologi oposisi Polandia dari 1976 sampai pada kedatangan awal Solidaritas dan selanjutnya. Posisi berhadapan-hadapan dua hal berikut sangatlah jelas: masyarakat *melawan* negara; bangsa *melawan* negara; tata sosial *melawan* sistem politik, kehidupan publik *melawan* negara, kehidupan privat *melawan*

kekuasaan publik dan sebagainya.”²⁷

Dalam perspektif yang berbeda, *civil society* diidentikkan begitu saja dengan “revolusi asosiasional.” Ini merujuk pada berkembangnya “pameran masif tentang pengaturan secara mandiri organisasi-organisasi privat, yang tidak ditujukan untuk mendistribusikan keuntungan terhadap para pemilik institusi atau para direktur, mengikuti tujuan-tujuan publik di luar aparatus negara yang formal. Pengembangan kelompok-kelompok tersebut secara permanen mungkin mengubah hubungan antara negara dan warga negara. “Dalam konteks Asia dan Pasifik, semua itu dilihat sebagai indikator bahwa *civil society* sedang bergerak muncul.”²⁸ Ini fakta bahwa berbagai keberadaan organisasi non pemerintah tidak selalu berbagi etos ideologi Solidaritas Lech Walesa. Kenyataannya, mereka tidak selalu menuntut representasi suatu ancaman sejauh hubungan mereka dengan negara diperhatikan.⁹

Meskipun demikian, kecenderungan itu telah mengharuskan terbangunnya gagasan *civil society* dalam arti institusi-institusi non pemerintah. Segaris dengan kebutuhan dan bahkan mungkin keniscayaan untuk menciptakan kebebasan publik atau ruang kemasyarakatan di luar dari apa yang secara tradisional telah diatur oleh negara, definisi Earnest Gellner tentang *civil society* mungkin memberikan sumbangan terhadap pemahaman kita tentang konsep itu. Baginya, “*civil society* adalah seperangkat institusi-institusi non pemerintah yang berbeda-beda, yang cukup kuat untuk mengimbangi negara, dan, dalam pada itu tidak mencegah negara dari pemenuhan peranannya

menjaga perdamaian dan arbitrase antara kepentingan-kepentingan besar, meskipun dapat mencegah negara dari dominasi dan atomisasi sebagian besar masyarakat.”¹⁰

Dengan melihat berbagai definisi di atas sebagai pertimbangan, jelas bahwa ada perbedaan pandangan mengenai apa yang disebut *civil society*. Namun, ada suatu kesamaan garis besar bagaimana istilah itu dipahami. Sebagai sebuah istilah dapat ditunjukkan, ada suatu istilah “civilitas (civility)” yang merupakan inti dari konsep tersebut. Inti pokok ini tidak hanya merujuk pada, sebagaimana dengan tepat dikatakan oleh Robert W. Hefner, “kemakmuran secara materi tetapi juga toleran terhadap perbedaan cara pandang, pembatasan kekuasaan negara, dan kebebasan berekspresi dan pilihan jalan hidup.”¹¹ Inilah yang disebut *civil society* yang sesungguhnya.

Jika dalam tingkat ide banyak perbedaan pandangan tentang *civil society*, maka tidak demikian dalam hal asal-usulnya. *Civil society* lahir di Eropa. Masalah asal-usul ini tidak sederhana tentang tempat kelahiran. Ia sangat berkaitan dengan konteks sosial-ekonomi, budaya, dan politik yang sangat mempengaruhi dan mewarnai konsep *civil society* itu. Jadi, seperti diungkapkan oleh Serif Martin “*civil society* adalah mimpi orang Barat.” Selanjutnya, ini adalah “aspirasi yang bersifat historis; ia juga, dalam bentuk yang paling kongkrit dari sebuah mimpi, adalah bagian dari sejarah sosial Eropa Barat.”¹²

Jelaslah dengan demikian bahwa *civil society* tidak lahir dari suasana *vacuum*. Sebaliknya, ia merupakan produk dari suatu masyarakat tertentu, yaitu sosial-budaya dan politik di Barat. Benar atau tidak mimpi

itu bisa diekspor dan ditransfer ke dalam masyarakat dengan latar belakang sosial-budaya, ekonomi dan politik yang berbeda menyisakan suatu kebingungan yang menarik dari dunia yang tak terbatas sekarang ini. Martin sendiri bahkan memberikan isyarat bahwa kemungkinan ekspor ide *civil society* sangat lah terbatas. Karena, sebagaimana saya kutip di atas, ide tentang *civil society* bisa diadopsi di kawasan di luar Barat. Termasuk dalam kelompok itu adalah sebagian besar dunia Islam yang sekarang “sedang memulai memperoleh kerangka insitusi-institusi” yang sejalan dengan tumbuhnya *civil society* pada awalnya di Barat. Meski demikian, “*mimpi* masyarakat Barat bukanlah mimpi masyarakat Islam.”¹³

Jika ide tentang kebiasaan *civil society* ditransfer di luar konteks masyarakat Barat bisa didorong lebih jauh, meskipun catatan tertentu mungkin harus diberikan. Pertama, John A. Hall benar ketika mengatakan bahwa suara Barat tentang *civil society* hendaknya disesuaikan dengan konteks bukan Barat. Usaha ini berarti meningkatkan “kapasitas membenarkan dan bergerak antara—bahkan di seputar—identitas; perbedaan dinilai di dalam batas tertentu.”¹⁴ Kedua, seperti sistem pemerintahan yang demokratis, ide tertinggi dari *civil society* harus diletakkan pada tempat di dalam suatu struktur dan kultur tertentu agar dapat menjadi mantap. Dalam perspektif inilah basis sosio-religius bisa dicoba.

III

Samuel P. Huntington memberikan

argumen yang provokatif bahwa budaya non-Barat—pada dasarnya—tidak sesuai dengan demokrasi, dan karena itu juga *civil society*. Pandangan seperti ini bukan hanya berangkat dari anggapan bahwa secara budaya hal itu tidak sesuai dengan demokrasi, tetapi juga karena cara pandang yang sempit chauvinistik bahwa hanya budaya Barat lah yang memiliki “perasaan, nilai-nilai, keyakinan dan pola tingkah laku yang memungkinkan berkembangnya demokrasi.”¹⁵ Demokrasi dari Perspektif budaya ini memiliki basis historisnya sendiri—sayangnya sangat meyakinkan. Sebagaimana dikatakan oleh George Kennan, “demokrasi adalah suatu bentuk pemerintahan “yang berkembang pada abad ke-18 dan 19 di Eropa Barat Laut, khususnya di negara-negara yang berhubungan dengan Inggris dan Laut Utara (tetapi dengan penekanan tertentu ke dalam Eropa Tengah), dan kemudian merambah ke bagian dunia yang lain, termasuk Amerika Utara *di mana* masyarakatnya berasal dari Eropa Barat Laut tempat yang muncul sebagai pemukiman penduduk asli, atau kolonialis. Dan mereka meletakkan dasar umum bentuk-bentuk pemerintahan sipil.”¹⁶

Mendasarkan pada persepsi historis tersebut, argumen ini dilanjutkan, bahwa demokrasi pada dasarnya “secara relatif memiliki dasar keterbatasannya sendiri menurut waktu dan tempat.” Dan karena itu, Samuel P. Huntington—sejalan dengan pandangan Kennan—menyimpulkan bahwa “demokrasi hanya sesuai dengan Eropa Barat Laut dan mungkin negara-negara Eropa Tengah dan negara-negara bagian koloninya.”¹⁷ Ketika sampai pada

perkembangan kebangsaan, konfusianisme dan Islam harus memilih mana yang akan digunakan sebagai sumber pokok rintangan bagi demokrasi atau *civil society*. Bagi Huntington “demokrasi konfusian” di dalamnya benar-benar mengandung pertentangan. Tidak jelas bagaimana “Islam demokrasi.”¹⁸

Menurut pendapat saya, pandangan seperti itu merupakan akibat langsung dari persepsi yang monolitik tentang Islam, dengan rujukan tertentu bahwa Islam adalah militan dan radikal yang berkembang di Timur Tengah. Sebagaimana dicatat John L. Esposito, “perilakunya yang bengis, merupakan pensifatan terhadap Islam, lebih dari sekadar memelintir atau distorsi interpretasi Islam oleh individu dan gerakan politik tertentu.” Dengan demikian, istilah Islam radikal dan militan “digunakan begitu saja dan tanpa melakukakan pembedaan yang meliputi pertarungan yang luas dan berbeda-beda dari para pemimpin, negara, dan organisasi.”¹⁹ Dan sebagian besar disebabkan karena, menurut Huntington, Islam tidak hanya bertentangan dengan ide demokrasi, tetapi mempertunjukkan suatu ancaman terhadap peradaban Barat.²⁰

Tak pelak lagi, kecenderungan monolitik dari banyak pengamat Barat dalam memandang Islam memberi sumbangan bagi sebagian besar pandangannya yang sempit tentang sifat Islam. Memang mungkin benar bahwa bias sekuler sebagaimana diyakini Esposito,²¹ memberikan sumbangan bagi kesalahan banyak ilmuwan non-Muslim dalam memandang Islam secara apa adanya, terhalanginya untuk melihat secara jernih bahwa Islam adalah

multiinterpretabel.

Agama, sebagaimana banyak dikemukakan orang, mungkin dilihat sebagai sesuatu instrumen yang suci untuk memahami dunia.²² Islam—dibandingkan dengan agama lain—mungkin saja adalah satu agama dengan tingkat kesulitan paling sedikit untuk menerima premis semacam itu. Alasan yang jelas yang mendasari mengapa Islam paling memiliki sifat yang paling jelas: “kemahakuasaan”-nya. Ini adalah gagasan yang menyatukan bahwa “*di manapun*” Islam hadir akan memberikan “sikap moral yang baik bagi bangsa manusia.”²³

Gagasan ini telah menjadi pedoman para penganut keyakinan bahwa Islam adalah jalan hidup yang lengkap. Gambaran yang paling utuh direpresentasikan melalui *Syari'ah* (hukum Islam). Suatu kelompok Muslim yang cukup besar bahkan memperkuat pandangan ini lebih lanjut, dengan memandang bahwa “Islam adalah suatu yang utuh yang menawarkan jalan keluar terhadap segala persoalan hidup.” Tidak bisa dibantah, mereka meyakini Islam yang lengkap dan menyeluruh sehingga, menurut mereka, *syari'ah* itu mencakup tiga hal yaitu (agama atau *din*, dunia atau *dunya*, dan negara atau *dawla*). ... (Maka) Islam adalah suatu kesatuan yang utuh yang menawarkan pemecahan seluruh masalah kehidupan. Ia harus diterima apa adanya dan segalanya, dan harus diterapkan dalam keluarga, bidang ekonomi dan politik. Mereka (kelompok ini) yakin bahwa wujud dari masyarakat Islam adalah ditandai dengan berdirinya negara Islam, yaitu, “Negara Ideologis” yang mendasarkan pada menyelenggarakan Islam secara utuh.”²⁴

Dalam konteks sekarang, tidak mengherankan, tetapi kadang-kadang menggelesahkan, bahwa dunia Islam kontemporer menyaksikan banyak orang Islam menuntut agar kehidupan sosio-ekonomi, budaya, dan politik didasarkan pada ajaran Islam, tanpa menyadari keterbatasan dan kesulitan-kesulitannya. Ekspresi-ekspresi seperti ini akrab dengan istilah-istilah simbolik yang kini terkenal dengan revivalisme Islam, bangkitnya kembali Islam, revolusi Islam, mempertegas kembali Islam, atau Islam fundamentalis. Meskipun dalam ekspresi-ekspresi itu mengandung motivasi yang baik, tetapi mereka tidak memiliki argumen yang mencukupi dan sebenarnya lebih merupakan apologetis. Ide pokok mereka, seperti dilihat Mohammed Arkoun, “masih terbelenggu oleh kesan yang provinsial, Islam etnografik, hanya terpaku dalam formulasi klasik yang tidak mencukupi dan miskin dengan formulasi slogan-slogan ideologis kontemporer.” Selanjutnya, “presentasi [mereka] masih didominasi oleh tuntutan ideologi yang melegitimasi rejim yang ada dalam masyarakat Islam.”²⁵

Pandangan Islam yang menyeluruh seperti diungkapkan di atas memiliki implikasinya sendiri. Salah satunya adalah bahwa ia secara lugas menemukan kecenderungan pada pemahaman Islam yang bersifat literal, yang menekankan pada dimensi luar belaka. Dan pemahaman ini membawa kerugian kontekstual dan dimensi kedalaman dari prinsip-prinsip Islam. Sehingga, apa yang mungkin terhampar di balik ungkapan tekstualnya hampir-hampir terabaikan sama sekali, kalau bukan menjauhi. Dalam kasus yang

ekstrim, kecenderungan ini telah merintang banyak orang Islam dari pemahaman misi Qur'an sebagai instrumen suci yang memberikan nilai-nilai moral dan etika yang benar bagi amal manusia. Tentang masalah sifat holistik Islam ini Qamaruddin Khan mencatat bahwa: "Ada kesalahan konsep yang umum dalam pemikiran banyak orang Islam bahwa Qur'an berisi segala sesuatu. Kesalahpahaman ini berasal dari pemahaman yang salah atas ayat Qur'an berikut: "Dan Kami (Tuhan) telah menurunkan kepada kamu Kitab yang menjelaskan segala sesuatu dan sebagai suatu petunjuk dan rahmat, dan sebagai kabar baik bagi mereka yang memperhatikan" (16:89). Ayat ini hendak menjelaskan bahwa Qur'an berisi informasi tentang berbagai aspek tuntunan moral, dan bukan sesuatu yang memberikan pengetahuan tentang sesuatu objek yang harus dijalankannya. Qur'an bukanlah kumpulan pengetahuan umum.²⁶

Pegakuan *Syari'ah* Islam sebagai jalan hidup yang lengkap adalah satu hal. Memahaminya secara tepat adalah hal yang lain. Pada dasarnya, ini adalah konteks dari "bagaimana syari'ah dipahami," sebagaimana dinyatakan Fazlur Rahman, bahwa hal yang terpenting dari masalah itu adalah memahaminya secara mendasar.²⁷ Ada sejumlah faktor yang dapat mempengaruhi dan menentukan hasil dari pemahaman orang Islam atas *Syari'ah*. Persoalan sosiologis, budaya, dan intelektual adalah sangat penting dalam ikut menentukan bentuk-bentuk dan substansi penafsiran. Kecenderungan intelektual yang berbeda dalam usaha memahami syari'ah tertentu mungkin mendasari perbedaan penafsiran

terhadap suatu doktrin tertentu. Dengan demikian ketika menerima prinsip umum tentang syari'ah, orang Islam tidak hanya mengikuti intepretasi yang tunggal.

Munculnya sejumlah aliran yang berbeda dalam hukum Islam atau berbagai aliran teologi dan filsafat, misalnya, menunjukkan bahwa ajaran Islam adalah multi-tafsir.²⁸ Sifat majmuk-tafsir dari Islam telah berfungsi sebagai basis dari fleksibilitas Islam dalam sejarah. Lagi pula, ia juga memperkuat pluralisme dalam tradisi Islam. Dengan demikian, sebagaimana banyak dikatakan orang, Islam tidak dan tidak mungkin akan diterima secara monolitik.²⁹

Politik Islam (termasuk di dalamnya hubungan demokrasi sipil) tidak dapat mengabaikan kenyataan multi-tafsir ini. Di lain pihak, secara umum Islam banyak mengakui pentingnya prinsip-prinsip Islam dalam politik. Dalam waktu yang sama, karena potensi Islam terhadap perbedaan tafsir, maka tidak ada gagasan tunggal yang berifat kesatuan tentang bagaimana Islam dan politik seharusnya dihubungkan. Kenyataannya, sejauh bisa disimpulkan secara deduktif dari kedua sumber intelektual dari ide-ide dan praktek politik Islam, ada kawasan perbedaan yang luas atau bahkan pandangan yang saling bertentangan mengenai hubungan antara Islam dan sistem politik modern (demokrasi).

Ada dua arus besar intelektual belakngan dalam pemikiran politik Islam kontemporer. Karena keduanya mengakui pentingnya prinsip Islam dalam seluruh lapangan kehidupan, maka mereka dibedakan secara garis besar dalam tafsir, kecocokannya dan penerapannya dalam

dunia nyata.

Dalam satu ujung spektrum, adalah mereka yang menyatakan bahwa Islam hendaknya sebagai dasar negara; bahwa Syari'ah harus diadopsi sebagai konstitusi negara; bahwa kemerdekaan politik berada di tangan Tuhan; bahwa ide tentang negara-bangsa modern dianggap bertentangan dengan konsep *ummah* (komunitas Islam) yang menganggap tidak ada batas politik; dan sembari menerima prinsip *syura* (konsultasi), tetapi penerapannya berbeda dari gagasan demokrasi kontemporer. Ambillah secara berbeda, di dalam suatu perspektif seperti itu, sistem politik modern (Barat) ditempatkan sebagai posisi yang bertentangan dengan ajaran Islam.

Sementara pada ujung spektrum yang lain, adalah mereka meyakini bahwa Islam tidak "memberikan dasar yang jelas dan bentuk siap pakai teori negara [atau teori politik] yang harus diikuti oleh *ummah*."³⁰ Dalam kata-kata Muhammad Imarah, seorang pemikir Mesir, "Islam sebagai sebuah agama tidak memiliki sistem pemerintahan yang khas bagi orang Islam, yang lahir dari logika agama ini yang sesuai dengan segala jaman dan tempat yang selalu berubah dengan kekuatan evolusi yang tidak selalu mengikuti pemikiran rasional manusia, mampu memaksakan kondisi menurut kepentingan umum dan di dalam kerangka kerja persepsi umum menurut kehendak agama."³¹

Menurut alur teoritis ini, bahkan istilah negara (*dawla*) tidak dapat dibangun di dalam Qur'an. Walaupun "ada sejumlah ekspresi di dalam Qur'an yang merujuk atau tampak merujuk pada kekuasaan dan otoritas politik, ekspresi ini adalah kata-kata

yang bersifat kebetulan dan tidak memiliki konsekuensi teoritik tentang politik." Bahkan, mereka berpendapat, "Qur'an adalah bukan risalah tentang ilmu politik."³²

Namun demikian, adalah penting dicatat bahwa posisi ini mengakui fakta bahwa Qur'an berisi "nilai-nilai etika dan perintah tentang aktivitas-aktivitas sosial politik manusia." Dalam hal ini termasuk di dalamnya prinsip-prinsip tentang "keadilan, persamaan, persaudaraan, dan kebebasan."³³ Dengan demikian, menurut mereka, sejauh negara dan sistem pemerintahannya mengikuti prinsip-prinsip tersebut maka sesuai dengan ajaran Islam.

Mengikuti garis argumen ini, maka pendirian negara Islam dalam bentuk formal-ideologisnya adalah sama sekali tidak penting. Yang terpenting adalah justru jaminan negara atas terealisasinya nilai-nilai dasar tersebut. Sejauh dalam kasus ini, tidak ada alasan teologis/religius untuk menolak ide kedaulatan warga negara, suatu negara-bangsa sebagai kesatuan teritorial politik modern yang sah dan diterima semua orang, dan prinsip-prinsip teori politik modern pada umumnya. Dengan kata lain, tidak ada basis legitimasi untuk menempatkan Islam dalam posisi yang berseberangan dengan sistem politik modern (demokrasi).

Dengan garis pemikiran seperti di atas, *di mana* kesesuaian nilai-nilai Islam dan ide *civil society* diletakkan? Singkatnya, uraian di atas hendak menunjukkan adanya dua model yang berbeda tentang Islam politik atau teorisasi politik Islam. Ada banyak orang Islam yang meyakini bahwa Islam sudah seharusnya secara formal dan legal berkaitan dengan politik. Dalam hal ini,

banyak implikasi lebih lanjut. Yang terpenting, ia akan menghadapi berbagai "kesulitan terhadap pluralitas politik dan kebijakan pemerintahan yang beragam dalam Islam sendiri," khususnya dalam suatu negara di mana warna agama dan budayanya heterogen. Dalam konteks pengalaman Indonesia, ia memberikan sumbangan pada runtuhnya demokrasi konstitusional di Indonesia tahun 1950an.³⁴

Di lain pihak, banyak juga yang berpandangan bahwa Qur'an dan Sunnah tidak memberikan aturan yang detail tentang bagaimana sistem politik Islam seharusnya diformulasikan. Tetapi, disebabkan karena keyakinan yang mendalam tentang sifat Islam yang holistik mereka percaya bahwa Islam memberikan seperangkat prinsip-prinsip etika yang relevan dengan pengaturan politik dan mekanisme kekuasaannya. Mereka menunjuk bahwa Qur'an berulang-ulang menyebut ide-ide normatif tentang *syura* (konsultasi), *'adl* (adil), dan *musawah* (persamaan).³⁵

Karenanya, mereka yakin bahwa hubungan antara Islam dan politik adalah bersifat substansialis. Sejauh sistem politik didasarkan pada prinsip-prinsip konsultasi, keadilan, dan egalitarian, adalah cukup untuk diterima sebagai sejalan dengan ajaran Islam.³⁶ Berangkat dari perspektif demokratis yang diungkapkan di atas, dapat dikatakan bahwa ide-ide normatif tentang prinsip-prinsip politik tersebut adalah sejalan dengan ideal *civil society*. Dalam titik ini, bahkan Huntington (meskipun persepsinya tentang hubungan antara Islam dan demokrasi negatif) pada dasarnya percaya bahwa nilai-nilai Islam "secara umum sama dan sebangun dengan per-

syarat-persyaratan demokrasi."³⁷ Adalah kelemahan pengalaman demokrasi di banyak negara yang disebut negara Islam yang mendasarkan pada keyakinan bahwa Islam berkesesuaian dengan demokrasi. Tetapi kenyataannya di sana ada yang salah ketika mengembangkan praktek-praktek demokrasi hanya terperangkap pada satu faktor belaka, yaitu agama sebagai satu-satunya basis kultural demokrasi.

Sebenarnya semua orang Islam meyakini ide-ide normatif tentang konsultasi, keadilan, atau kesamaan. Namun pelaksanaan dari nilai-nilai tersebut sangat tergantung kepada bagaimana Islam dipahami. Cara pandang Islam yang legalistik dan formalistik, suatu posisi yang, antara lain, menuntut ditinggikannya syari'ah (hukum Islam) sebagai hukum negara, cenderung pada menghalangi pelaksanaan prinsip persamaan. Ini mempertunjukkan rintangan-rintangan agama sebagaimana juga pluralisme politik, bukan hanya dalam konteks hubungan Muslim-non Muslim, tetapi juga di dalam komunitas Muslim itu sendiri. Di lain pihak, model Islam substansialis, suatu pijakan yang menekankan lebih pada pentingnya substansi ketimbang bentuk, nilai daripada simbol, memberikan sumbangan besar pada pengembangan praktek-praktek demokrasi.

Meskipun demikian, tidak berarti ide tersebut otomatis dan secara sendirian akan mengantarkan pada naiknya nilai-nilai demokrasi. Melainkan, seperti pada bidang-bidang yang lain, muncul dan terkonsolidasikannya rejim-rejim demokrasi sangat banyak tergantung pada aspek sosial-ekonomi dan persyaratan-per-

syarat kultural yang luas.³⁸

IV

Apa yang dikemukakan di atas adalah karakteristik normatifnya. Karenanya adalah penting, seperti digambarkan tentang ketidaksejalan Islam dengan ide *civil society* adalah dalam kerangka teologis; bahwa norma-pemerintahan Islam pada dasarnya tidak sesuai dengan demokrasi atau ideal sipil. Suatu fakta bahwa orang Islam tidak memiliki dasar substansial berkenaan dengan pengalamannya tentang demokrasi (dan berbagi dengan impian orang Barat tentang *civil society*) yang berdampak pada sulitnya (untuk tidak dikatakan mustahil) untuk membangun demokrasi sipil dalam dunia Islam. Tetapi, faktor-faktor yang mendasari situasi tersebut tidak selalu dapat ditarik dalam kerangka persepsi agama. Jika penciptaan demokrasi sipil mensyaratkan jenis fondasi sosio-kultural, maka ia menuntut tersedianya kapital sosial (nilai-nilai yang berhubungan dengan kepercayaan, kejujuran, dan seterusnya) yang harus dikembangkan.

Situasi politik Indonesia sekarang memberikan suatu dasar yang mungkin berharga untuk mendorong argumen tersebut. Kampanye massal yang dilansir baik oleh para elit partai politik dan intelektual menunjukkan pentingnya mengakui hasil pemilihan umum, tanpa melihat siapa yang akan keluar sebagai "pemenang", adalah sebuah pertanda bahwa demokrasi sipil *di mana* orang Indonesia di sana-sini menghadapi sejumlah ancaman sosio-kultural. Dalam hal ini, ketidaksiapan banyak aktivis politik dan

pendukungnya untuk menerima kekalahan dan mengakui kemenangan pihak lain menunjukkan besarnya rintangan kultural ini. Tanpa upaya serius untuk menegakkan kembali nilai-nilai sosio-kultural, dengan memanfaatkan asosiasi yang telah ada sebelumnya di dalam masyarakat yang merupakan pendukung *civil society* seperti Muhammadiyah dan NU tidak dapat memerankan tiga hal yang saling berhubungan satu dengan yang lain yang harus diperankannya—yaitu suplemen, komplemen dan perimbangan terhadap negara. ❖

Catatan:

1 Samuel P. Huntington, "Democracy's Third Wave," Larry Diamond and Marc F. Plattner (eds.), *The Global Resurgence of Democracy*, Baltimore and London (eds.), The Johns Hopkins University Press, 1993, p.3.

2 Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Part One: The Contemporary Debate, Chantam, New Jersey: Chatham House Publisher, Inc., 1987, p. 206.

3 John A. Hall, "In Search of *Civil society*," John A. Hall (ed.), *Civil society: Theory, History, Comparison*, Cambridge: Polity Press, 1995, p. 1.

4 Lihat, misalnya, Wlodzimiers Welosowski, "The Nature Of Social Ties and the Future of Postcommunist Society: Poland after Solidarity," John A. Hall (ed.), *Civil society: Theory, History, Comparison*, pp. 110-135.

5 Giuseppe Di Palma, "Why Democracy Can Work in Eastern Europe," Larry Diamond and Marc F. Plattner (eds.), *The Global Resurgence of Democracy*, p. 264.

6 Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil society and Political Theory*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1992. P. ix.

7 *Ibid.*, p. 31.

8 Yadashi Yamamoto (ed.), *Emerging Civil society in the Asia Pasific Community*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995.

9 Lihat, misalnya, Philip J. Eldridge, *Non-Governmental Organizations and Democratic Participation in Indonesia*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995.

10 Ernest Gellner, "The Importance of Being Modular," John A. Hall (ed.), *Civil society: Theory...*, p. 32.

11 Robert W. Hefner, "A Muslim *Civil society*? Indonesian Reflections on the Conditions of Its Possibility," dalam Robert W. Hefner (ed.), *Democratic Civility*, New Jersey: Transaction Publishers 1998, p. 285.

12 Serif Mardin, "Civil society and Islam," John A. Hall (ed.), *Civil society: Theory...*, p. 278. Penekanan dari saya.

13 Serif Mardin *Loc. Cit.* P. 278. Penekanan dari saya.

14 *Loc. Cit.*, p. 295.

15 Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman and London: The University of Aklahoma Press 1991, p. 298.

16 George Kennan, *The Cloud of Danger*, Boston: Little, Brown & Company 1977, p. 41-43. Dikutip dari Samuel P. Huntington, *The Third Wave*, p. 298-299.

17 Samuel P. Huntington, *The Third Wave*, p.299.

18 *Ibid.*, p. 307.

19 John L. Esposito, "Secular Bias and Islamic Revivalism," *The Chronicle of Higher Education*, May 26, 1993, p.A44.

20 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Agenda 1994: Critical Issues in Foreign Policy*, New York: Foreign Affairs, 1994, pp. 120-147.

21 John Esposito, "Secular Bias..."

22 Argumen ini dipertahankan oleh Robert N. Bellah. Lihat, "Islamic Transition and the Problems of Modernization," R.N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley and Los Angeles: University of

California Press, 1991, p.146.

23 Fazlur Rahman, *Islam*, New York, Chocvago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1966, p.241.

24 Nazih Ayudi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York: Routledge 1991, p. 63-64.

25 Mohammed Arkoun "The Concept of Outority in Islamic Thought," dalam Klauss Ferdinand and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society*, London:Curzon Press, 1988, pp.72-73.

26 Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'an*, Lahore:Islamic Book Foundation, 1982, pp.75-76.

27 Fazlur Rahman, *Islam*, p. 101.

28 Diskusi panjang dari sudut sosio-historis tentang isu ini bisa ditemukan dalam, di antaranya, Marshall G.S. Hodson, *The Venture of Islam: Consience and History in a World Civilization*, Volume I-III, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

29 Kecenderungan untuk memandang Islam sebagai jalan monolitik, lihat pengantar panjang Mohammed Ayoub dalam *Politics of Islamic Reassertion*, pp.1-6.

30 Ahmad Syafi'i Maarif, "Islam as the Basis of State: A Study of Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Debates in Indoneisa," Ph.D Dissertation, University of Chicago 1983, p.64.

31 Muhammad 'Imarah, *Al-Islam wa al-Sultah al-Diniyah*, Kairo: Dar al-Thaqafa al-Jadida 1979, p. 76-77. Dikutip dari Nazih Ayubi, *Political Islam...*, p. 64.

32 Semua kutipan di atas diambil dari Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'an*, p. 3.

33 Ahmad Syafii Ma'arif, "Islam as the

Basis of State,” p.23. Tentang masalah itu juga tercatat dalam dokumen politik paling awal dalam sejarah Islam, yaitu prinsip-prinsip yang juga ada dalam Konstitusi Madinah (*al-Mitsaq al-Madinah*). Ia berisi antara lain, tentang prinsip-prinsip kesamaan, partisipasi, dan keadilan. Di dalam konstitusi Madinah, lihat Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, diterjemahkan oleh Isma’il Ragi al-Faruqi, North American Publications, 1976, pp.180-1983.

34 Argumen yang sama antara lain dikemukakan oleh Djohan Effendi. Lihat artikelnya “Sumbangan Partai-partai Islam kepada Runtuhnya Demokrasi pada Tahun

1950-an.” Paper tidak diterbitkan.

35 Lihat, misalnya, Qur’an 3:159; 42:38; 6:115; dan 42:15.

36 Dalam konteks politik Indonesia, saya telah mendiskusikannya lebih lanjut dalam disertasi saya “Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia,” Disertasi Doktor, The Ohio University, 1994.

37 Samuel Huntington, *The Third Wave*, p.307.

38 Lihat, Seymour Martin Lipset, “Some Social Requisites of Democracy.” Lihat juga Robert Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, pp.48-80.