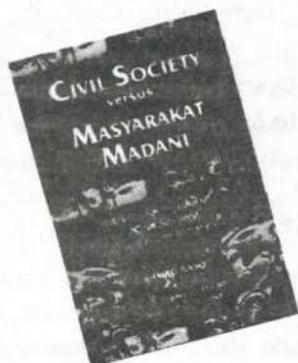


## Ketika “Civil Society” “Dipelintir”



- Judul :** Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “Civil Society” dalam Islam Indonesia,
- Penulis :** Ahmad Baso
- Pengantar:** Muhammad AS Hikam dan Nurcholish Madjid
- Penerbit :** Pustaka Hidayah, Bandung, Cetakan I Oktober 1999), 402 halaman dengan Indeks

*CIVIL SOCIETY* pada dasarnya adalah konsep milik masyarakat di negara berkembang yang anti-demokrasi. Ketika sebuah negara sudah sampai pada tarap yang maju dan nilai-nilai demokrasi sudah dipraktikkan dengan baik, maka orang yang mempromosikan *civil society* seperti *crying in the wilderness* (teriakan di tengah rimba raya) yang tiada guna. Dari sini bisa dipahami jika di Indonesia pada era 90-an wacana *civil society* begitu marak.

Sebagaimana demokrasi, liberalisme dan konsep-konsep dari Barat lainnya, *civil society* dalam batas tertentu juga mendapat respon dan menjadi wacana publik di kalangan cendekiawan muslim Indonesia.

Namun patut disayangkan, sejauh dikaitkan dengan Islam, respon yang muncul biasanya sekedar mengkaitkan atau mencari “persamaan” antara Islam dan *civil society* atau sekedar mempertanyakan akseptabilitas Islam terhadap *civil society*; mana unsur-unsur dalam Islam yang *compatible* dengan *civil society*. Dari sini orang kemudian mencari legitimasi historis dari warisan kesejarahan Islam yang dianggap paling ideal yaitu kehidupan Nabi Muhammad saw di Madinah.

Model respon semacam ini, memang kurang produktif karena berhenti pada pencarian legitimasi. Bahkan, dalam konteks yang lebih mikro, respon tersebut selalu terkait dengan identitas kultural. Orang-orang Muhammadiyah, menafsirkan *civil society* dengan identitas ke-Muhammadiyah-annya seperti konsep “masyarakat utama” sebagai *civil society*; yang berasal dari NU menafsirkan identitas ke-NU-an seperti khittah 26 sebagai *civil society*; ICMI menafsirkan identitas ke-ICMI-an dengan 5-K dan “integrasi Islam dan negara” sebagai *civil society*. Penafsiran model demikian seringkali dilakukan dengan cara “mepelintir” *civil society* sehingga seolah-olah cocok dengan identitasnya masing-masing.

Dalam penelitian Ahmad Baso, respon “apologetik” itu dapat dibelah menjadi dua model, yaitu model “masyarakat madani” yang merujuk pada pengalaman Nabi di

Madinah dan model “masyarakat sipil” (*civil society*) yang merujuk pada pengalaman Barat dan Eropa Timur. Model pertama banyak dilakukan kelompok “modernis” (Muhammadiyah dan ICMI), sedang model kedua dilakukan kelompok “tradisionalis” (NU). Melihat kenyataan demikian, wacana Islam dan *civil society* di Indonesia pada dasarnya merupakan “lahan baru” pertarungan antara kelompok “modernis” dan “tradisionalis”.

Banyak orang menduga, terpilihnya KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai presiden RI ke-4 yang antara lain didukung oleh kelompok “modernis” yang tergabung dalam “poros tengah” merupakan bukti telah berakhirnya pertarungan kelompok “tradisionalis” dan “modernis” yang telah berlangsung sejak awal kemerdekaan. Pertentangan antara dua entitas tersebut selalu mewarnai hampir seluruh perjalanan sosial-politik umat Islam Indonesia. Masing-masing mempunyai agenda-agenda politik yang berbeda. Dari “pertentangan” tersebut kita mengenal kategori-kategori seperti “Islam struktural” dan “Islam kultural”; “Islam modernis” dan “Islam tradisionalis”; “Islam pro negara” dan “Islam pro masyarakat”.

Pertanyaan yang kemudian muncul, benarkah “perseteruan” tersebut telah berakhir? Buku Ahmad Baso ini mengisyaratkan bahwa perseteruan tersebut belum sepenuhnya selesai. Hanya saja sekarang sudah terjadi pergeseran wilayah konflik. Jika sebelumnya konflik itu bersifat politis-ideologis, kini konflik itu lebih sebagai “perang wacana” tentang *civil society*, yang oleh Ahmad Baso diidentifikasi sebagai “*civil society*” versus “masyarakat

madani”. Pendukung “masyarakat madani” adalah pihak-pihak yang semula diidentifikasi sebagai pendukung “Islam struktural”, sedang pendukung “*civil society*” diwakili “Islam kultural” (NU).

Sebagian orang menduga, perbedaan “masyarakat madani” dan “*civil society*” tersebut hanya sekedar masalah linguistik, karena perbedaan dalam mengartikan kata *civil society*. Bahtiar Effendy yang diidentifikasi Ahmad Baso sebagai pendukung “masyarakat madani” misalnya, melihat masalah tersebut semata-mata dari sudut peristilahan (hlm. 249), padahal di sana sebenarnya terjadi problem paradigmatik. Problem paradigmatik itu adalah adanya paradigma dan rujukan berbeda yang digunakan untuk membangun “masyarakat madani” dan *civil society*. Para pendukung “masyarakat madani” dalam membangun argumentasinya selalu merujuk kepada masyarakat Madinah yang dibangun Nabi saw lima belas abad yang lalu. Nurcholish Madjid yang juga tokoh “masyarakat madani” dalam banyak tulisannya sangat jelas menggunakan paradigma “masyarakat Madinah” sebagai basis teorinya meskipun belakangan terjadi pergeseran.

Model masyarakat demikian ditolak oleh intelektual muda NU seperti Muhammad AS. Hikam, Abdul Mun'im D.Z., Masykuri Abdillah, Ahmad Baso sendiri dan tokoh-tokoh muda NU yang lain, karena zaman itu tidaklah seideal seperti yang dimitoskan umat Islam, termasuk pengamat seperti Robert N. Bellah dalam *Beyond Belief*-nya. Ada beberapa alasan yang dikemukakan untuk mendukung hal ini. *Pertama*, pada masa itu tidak ada *public sphere* (ruang publik) karena segala sesuatu selalu

dikembalikan kepada Nabi saw sebagai pemegang otoritas wahyu. Kalau toh pada saat tertentu para sahabat berjihad, itu juga harus dikonsultasikan dengan Nabi saw sebelum akhirnya menjadi keputusan. Padahal, ruang publik merupakan prasyarat munculnya *civil society*. Kedua, masyarakat tidak memperoleh kesempatan yang sama untuk tampil sebagai pemimpin karena adanya doktrin *al-aimmah min quraisy* (pemimpin [harus] berasal dari suku Quraisy). Ketiga, adanya hegemoni keagamaan di mana umat Islam adalah masyarakat kelas satu, sedang yang lain dianggap sebagai masyarakat kelas dua, masyarakat *zimmi*. Ketiga hal tersebut jelas merupakan penghalang besar untuk mewujudkan *civil society* yang menghendaki adanya “ruang publik” dan persamaan di antara seluruh warga negara tanpa membedakan suku dan agama.

Lebih jauh, kalangan NU—sebagaimana dikatakan Abdul Mun'im DZ dan secara panjang lebar dikutip Baso (hlm. 251)—mencurigai bahwa di balik konsep *madani* ada interest ideologi yang ingin diperjuangkan, yaitu menghendaki pengintegrasian masyarakat dan agama dengan negara. Sebaliknya, kalangan NU memandang, Indonesia harus dibangun berdasar pengalaman modern. Pengalaman Barat-pun bisa dijadikan rujukan, tidak harus merujuk ke zaman Islam klasik.

\*\*\*

BUKU yang terbagi dalam lima bab ini merupakan hasil penelitian penulisnya tentang respon cendekiawan muslim Indonesia terhadap konsep *civil society* kaitannya dengan Islam. Penelitian tersebut dilakukan dengan menelusuri tulisan-tulisan tentang

*civil society* dan berbagai terjemahannya dalam rentang 1995- (awal) 1999, sebuah masa di mana wacana tentang *civil society* di Indonesia memang sedang marak.

Kekuatan buku ini sebenarnya terletak pada pendekatan yang digunakan. Ahmad Baso yang juga peneliti LAKPESDAM NU berhasil melakukan sebuah pendekatan “model baru” dalam penelitian keislaman yang ia sebut sebagai pendekatan “arkeologi” dengan titik tekan pada teks dari satu *discourse* kemudian dianalisis dengan “kritik nalar” (kritik wacana). Sembari mengkritik kajian-kajian ke-Islam-an di Indonesia, mulai dari model Deliar Noer, Nurcholish Madjid, Kuntowijoyo, Dawam Raharjo sampai pada Moeslim Abdurrahman dan Saiful Muzani, Baso mencoba memperkenalkan tradisi “kritik nalar” sebagai alat untuk mengkaji Islam. Dengan demikian, pada tingkat metodologi, karya ini bisa dianggap “orisinil” dan “otentik” meskipun hal itu tidak berarti baru sama sekali.

Memang, sebagaimana disadari oleh Ahmad Baso, model kajian ke-Islam-an selama ini selalu terjebak pada dikhotomi-dikhotomi, bahkan oposisi biner, seperti teori-praktek, wacana-realitas, diskusi-aksi dan sebagainya. Model semacam ini memang sudah tidak cukup memadai. Dalam dunia fisika yang katanya eksak saja, sebagaimana diungkapkan Jalaluddin Rahmat (1996) sekarang sudah terjadi pemutarbalikan struktur dengan munculnya teori *chaos*, yang betul-betul menumbangkan logika *science*. Jika selama ini logika kausalitas sangat dominan, “jika X maka Y”; maka teori *chaos* tidak mempercayai hubungan kausalitas seperti itu lagi. Teori ini sering digambarkan: “kepak sayap kupu-

kupu di Ciputat; menyebabkan badai di London". Jadi hubungan sebab-akibat, logika Aristotalian, benar-benar ditumbangkan.

Masih dalam dunia fisika, sekarang juga lahir teori yang disebut *fuzzy logic* yang juga menolak logika Aristotalian yang secara diam-diam kita anut. Dalam logika Aristotalian ada prinsip yang disebut *principle of excluded middle*, yaitu prinsip ketidakmungkinan terjadinya yang tengah-tengah. Dengan prinsip itu, maka semua realitas dibelah dalam kategori-kategori ekstrim: benar dan salah; kafir dan mukmin; kiri dan kanan; dan sebagainya. Tidak mungkin ada realitas dalam waktu yang sama mengandung dua hal sekaligus: benar sekaligus salah, mukmin sekaligus kafir, kiri sekaligus kanan. Prinsipnya *either or*. *Either* benar *or* salah, *either* kafir *or* mukmin dan seterusnya. Logika semacam ini berabad-abad mendominasi paradigma *science* positivistik.

Kemudian muncul Luthfi Zadeh, fisikawan Iran yang memperkenalkan logika *fuzzy logic* tersebut. Zadeh tidak hanya mengkritik, tapi juga menolak model Aristotalian seperti tersebut. Menurut *fuzzy logic* di dunia ini tidak ada pembagian yang benar-benar dualistis. Dalam kenyataannya, suatu pernyataan itu bisa benar dan salah sekaligus. Dia memberi contoh dengan pengelompokan apel menjadi dua bagian; apel merah dan apel hijau. Dalam dunia nyata, sebenarnya tidak ada yang benar-benar merah dan benar-benar hijau. Sebab dalam apel merah selalu ada titik-titik hijau, begitu pula sebaliknya. Jadi pembagiannya bukan selalu apel merah dan hijau, tapi berapa persen hijau dan berapa persen merah. Logika *fuzzy logic* ini sekarang

semakin berkembang. Kita bisa menyaksikan, jika sebelumnya kipas angin hanya mengenal "on" dan "off", "hidup" atau "mati", maka sekarang sudah ada pilihan lain, berapa persen kadar hidupnya dan berapa persen kadar matinya. Demikian juga dengan mesin cuci, pilihannya tidak hanya "bersih" dan "kotor", tapi berapa besar kadar "bersih" dan berapa persen kadar "kotor".

Logika tersebut pada saatnya akan berpengaruh dalam kajian ke-Islam-an meskipun pada abad pertengahan sudah mulai dikembangkan, terutama di kalangan sufi. Ibnu al-'Arabi misalnya mempunyai konsep *barzakh*, yaitu ruang antara *wujud* dan *'adam* sebagaimana dalam logika Aristoteles. Dalam fikih sebenarnya juga ada unsur *fuzzy logic* meskipun tidak disadari, yaitu dalam pembagian *al-ahkam al-khamsah*, yang tidak membagi hanya halal dan haram, tapi ada pembagian makruh, sunat dan mubah.

\*\*\*

Uraian di atas ingin menunjukkan bahwa model penelitian Ahmad Baso ini tidak hanya berlaku dalam ilmu sosial, tapi juga eksak sehingga tidak baru sepenuhnya. Dengan demikian, Michel Foucault yang selalu dirujuk Ahmad Baso, ketika dia mengatakan "*discursive practice*" (h. 38) sebenarnya juga terpengaruh oleh *fuzzy logic* tersebut. Demikian juga gugatan Baso terhadap kategori "formalis-eksklusif" dan "substansialis-inklusif" dalam studi politik Islam (h. 42) juga terpengaruh oleh *fuzzy logic*. Dengan *fuzzy logic* orang bisa menjadi "formalis-inklusif" dan "substansialis-eksklusif".

Meski tidak baru sama sekali, harus diakui, model penelitian pemikiran keis-

laman semacam ini masih belum begitu berkembang di Indonesia. Kalau *toh* orang sudah mengenal pemikiran Michel Foucault, Claude Levi-Strauss, Mohammed Arkoun, Muhammad Abed al-Jabiri atau Abdurrazaq al-Daway, dan sebagainya namun belum ada orang yang mengangkat pemikiran tersebut sebagai model metodologi kajian Islam. Di sinilah biasanya letak kelemahan kajian Islam di Indonesia. Terkadang kita terlalu sibuk untuk memahami pemikiran orang, tapi pada saat yang sama kita jarang melihat pemikiran tersebut pada tingkat metodologi untuk kemudian dijadikan alat mengkaji wacana ke-Islaman di saat yang lain. Demikian juga misalnya, kita sudah akrab dengan pemikiran-pemikiran post-strukturalis, "ideologi kritis"-nya Jurgen Habermas, namun saya belum pernah tahu kajian ke-Islaman serius dengan menggunakan kerangka metodologi tersebut. Dalam buku ini, meskipun sangat Foucaultian, Ahmad Baso telah merintis tradisi baru dalam kajian ke-Islaman. Atas dasar itu, kalau kita membuka lembar demi lembar buku ini akan sangat terasa perbedaan model pendekatannya, baik pada tingkat penyajian datanya, maupun pada tingkat analisis.

Hal ini bisa dipahami karena tradisi "kritik nalar" belum lama berkembang di Indonesia. Dalam kerangka tersebut, buku Ahmad Baso ini, secara metodologis, mempunyai makna yang begitu penting, paling tidak sebagai upaya awal untuk merintis alternatif baru model pendekatan kajian Islam.

Model pendekatan yang digunakan Ahmad Baso tersebut diuraikan secara panjang lebar dalam bab I. Saya sempat

terkesima membaca bagian pendahuluan ini. Ahmad Baso, meskipun dalam studi dia tergolong kurang "sukses" namun dia mempunyai kecemerlangan intelektual dan mampu secara panjang lebar mengungkapkannya posisi model pendekatannya di tengah berbagai model pendekatan kajian pemikiran Islam yang sudah lebih dulu berkembang.

Dengan pendekatan "arkeologi" dan analisis "kritik nalar", Ahmad Baso bisa "menari-nari" di atas semua hasil pemikiran tentang *civil society* dan jauh dari kesan terkooptasi oleh hasil pemikiran tokoh tertentu. Bahkan, kesan kuat yang akan kita peroleh dari buku ini adalah gugatan-gugatan terhadap hampir semua hasil pemikiran tentang Islam dan *civil society* sebagai konsekuensi dari model analisis yang dikembangkan. Hal ini berbeda jika model pendekatan yang digunakan adalah "model konvensional" untuk melihat respon cendekiawan muslim terhadap isu-isu kontemporer seperti demokrasi, hak asasi manusia (HAM), liberalisasi dan juga *civil society*. Bila dikaitkan dengan Islam, model konvensional hanya akan melihat kompatibilitas Islam dengan isu-isu kontemporer tersebut dengan tetap "memenangkan" Islam sebagai sistem yang paling sempurna tanpa ada upaya kritik nalar terhadapnya. Atas dasar itu, buku ini bukan saja penting bagi peminat *civil society* tapi juga sangat berarti bagi pengembangan metodologi kajian pemikiran Islam.

Semula saya menduga, buku Ahmad Baso ini sekedar melakukan pemihakan dan pembelaan terhadap salah satu kelompok (kelompok *civil society* – NU) dalam perdebatan "*civil society*" versus "masyarakat

madani” mengingat dia termasuk dalam komunitas Islam tradisional yang anti “masyarakat madani”. Namun dengan pendekatan yang digunakan tersebut dugaan saya itu tidak seluruhnya benar. Meskipun subyektifitas Baso kadangkala nampak, namun secara keseluruhan dia mampu mengambil jarak terhadap semua kelompok, sehingga dia mampu memberi kritik tanpa ada beban sedikitpun, termasuk kepada “gurunya”, Muhammad AS Hikam.

Atas dasar itu pula, dia berkesimpulan bahwa pertarungan antara “masyarakat sipil” dengan “masyarakat madani” masih dalam dataran pertarungan simbolik, yakni pertarungan untuk memperebutkan simbol-simbol agama (h. 322). Sampai di sini Baso sebenarnya ingin mengatakan bahwa perdebatan tersebut belum sampai pada perdebatan intelektual yang memuaskan. Hal ini, menurut Baso, antara lain disebabkan karena dalam masyarakat kita pemikiran spekulatif dan filsafat kurang berkembang, kritik dan berfikir bebas kurang dihargai, iklim keberagaman masih “irrasional” dan masyarakat tersekat-sekat dalam identitas kelompok. Dalam situasi demikian, perdebatan masyarakat tentang *civil society* hanya sekedar untuk memperebutkan simbol-simbol agama.

Kesimpulan tersebut boleh jadi benar karena beberapa hal. *Pertama*, kecen-

derungan umat Islam adalah reaksioner, yaitu kegemaran untuk memberi respon terhadap apa saja yang datangnya dari Barat dengan menggunakan kacamata agama dengan semboyan “*Islam ya’lu wa la yu’la ‘alaih*” sehingga watak ego-sentrisme menjadi tak terhindarkan. Ujung-ujungnya tentu kita bisa menebak. Di sini proyek islamisasi ilmu pengetahuan-nya Naquib al-Attas juga turut berperan menyuburkan kegemaran reaksioner dengan melakukan islamisasi terhadap apa saja, seperti “psikologi Islam”, “bank Islam”, “ekonomi Islam”, “demokrasi Islam”, “HAM Islam” dan akhirnya “*civil society* Islam”. Oleh karena itu, wajah *civil society* di Indonesia berbeda dengan konsep aslinya yang liberal, sekuler, non-pofetik dan non-transedental.

*Kedua*, kelahiran *civil society* di Barat berada dalam struktur masyarakat yang kapitalis, sedangkan umat Islam (Indonesia) tidak mempunyai referensi sosial-historis yang demikian. Atas dasar itu, umat Islam sering salah paham dalam memahami *civil society*. *Wallahu a’lam bi al-sawab*. ❖

**Rumadi,**

*Staf peneliti pada Institute for the Study and Advancement of Civil Society (ISACS) Jakarta, Mahasiswa Pascasarjana (S3) IAIN Jakarta*

PERPUSTAKAAN  
Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia  
LAKPESDAM