

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 7, Number 2, 2000



Cultural Presentation of the Muslim
Middle Class in Contemporary Indonesia
Moeflich Hasbullah

Redefining "Political Islam" in Indonesia:
Nahdlatul Ulama and Khittah '26
Robin Bush

Islamic Reform in Contest:
Ahmad Hassan and His Traditionalist Opponents
Akh. Minhaji

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 7, no. 2, 2000

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (IAIN Jakarta)

Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)

Nur M. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)

M.C. Ricklefs (Melbourne University)

Martin van Bruinessen (Utrecht University)

John R. Bowen (Washington University, St. Louis)

M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)

M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Johan H. Meuleman

Jajat Burhanuddin

Fuad Jabali

Jamhari

Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Richard G. Kraince

ARABIC LANGUAGE ADVISORS

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal.

Civil Society di Masyarakat Muslim: Pengalaman Indonesia

Book Review: Robert W. Hefner (ed.), *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal*, London, Transaction Publishers, 1998.

Abstract: *This book presents a study on democracy and civil society in non-Western countries. Like other discourse on democracy and modernization, civil society emerged in the West with its specific culture and tradition. Therefore the development of discourse on civil society in non-Western countries has raised a question: Is a social system that emerged in a particular culture compatible to a society with different culture and tradition? Among other things, the book edited by Robert W. Hefner is aimed to answer the above mentioned question.*

The contents of the book consists of two parts. The first part puts forward articles written by political scientists and sociologists on structure and basic frame of civil society, then the second part contains various articles written by anthropologists and sociologists on the development of civil society in various non-Western countries. Experiences of applying civil democracy in non-Western countries, as discussed in the second part of the book, show that the discourse on democracy and civil society is not a simple matter.

Concerning civil society in non-Western context, Indonesian experience is an important case in point. Robert Hefner, "A Muslim Civil Society? Indonesian Reflections on the Conditions of Its Possibility," stated that the Indonesian case reveals not only the development of civil society in non-Western countries, but also the relation between Islam and civil society. Since the majority of the Indonesian population is Muslims, the development of discourse on civil society can not be understood without

taking into account its interactions with local cultures with its strong Islamic influence.

As far as democracy and civil society are concerned, the Indonesian case provides us with a lesson that democracy and civil society is not something given. Both need supporting values and political will on the part of the rulers to provide a public sphere for that purpose. As for Islam, Indonesian case points to the failure of generalization made by Gellner and Huntington, which state that civil society is the dream of the West which can not come true in Muslim countries. In Indonesia, on the contrary, discussions on concept of Islamic politic or on the relation between Islam and democracy and civil society are highly dynamics.

Hefner's opinion is based on the argument that since a long time in Indonesia civil society has potentially developed among Indonesian Muslims. During the pre-colonial period Indonesian Muslims had been exposed to ideas and practices, social and political alike, which sprung from civil society values. The emergence of the term 'musyawarah' (meaning, seeking clarification and agreement) in the political practices of the kings of the Melayu kingdoms, and the existence of the arrangement of the relation between the kings and their people according to 'contractual' model as it is found in Malay classical texts, is a clear indication. Likewise is the settlement of the Muslim traders, known as orang kaya (the richmen), in the coastal areas of Indonesia. There they formed a strong city-state. As is known, the Malay people in Nusantara used orang kaya as reference not only those who had economic power but also those who hold important positions vis-à-vis the power of the kings. They had functioned as middle class who involved in the political decisions making of the kings.

The arrival of the colonialism had destroyed the native Muslim bourgeois, which means it destroyed the basic element of civil society. This state of being has been going on until today. Indonesian government has never provided a public sphere where civil society will develop. This is why Islamic organization in Indonesia, especially NU and Muhammadiyah, have never developed into a powerful institutions to propagate democracy. NU, which was marginalized socially and politically, has turned into a traditional organization with its feudalistic culture which is against democratic values and civil society. The same is also true with the modernis Muslim organization, Muhammadiyah. Their religious attitudes have made this organization incapable of learning from Indonesian history, especially from the pre-colonial period mentioned above. Muhammadiyah has failed to transform Islamic values into a social power for civil society in Indonesia.

Civil Society di Masyarakat Muslim: Pengalaman Indonesia

Book Review: Robert W. Hefner (ed.), *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal*, London, Transaction Publishers, 1998.

خلاصة: يعرض هذا الكتاب لدراسة عن الديمقراطية والمجتمع المدني (*civil society*) في الدول غير الغربية، وحيث أنه موضوع للتفكير عن الديمقراطية والتحديث فإن نشوء فكرة المجتمع المدني من الثقافة الغربية بما تحمل من تقاليد وأنظمة خاصة في مجال التنظيم، ولذلك فإن ظهور فكرة المجتمع المدني في الدول غير الغربية يحتاج إلى تساؤل مفاده هل يمكن تطبيق نظام ثقافي معين في المجتمعات التي تنتمي إلى نظام ثقافي مختلف. وهذا الكتاب الذي ألفه روبرت و. هيفنر (Robert W. Hefner) يعد نتيجة لعمل جماعي يناقش الديمقراطية والمجتمع المدني، وذلك في معهد الدراسات الاقتصادية والثقافية (Institute for Study Economics and Culture/ISEC) بجامعة بوسطن (Boston) بالولايات المتحدة، وكان من بين الأهداف التي يرمى إليها هي الإجابة على التساؤل على المشار إليه، ويتكون الكتاب من قسمين: القسم الأول يعرض عددا من المقالات التي كتبها علماء السياسة والاجتماع الذين يتحدثون عن بناء المجتمع المدني وإطاره المبدئي؛ بينما يعرض القسم الثاني منه الدراسات عن تبادل الثقافات التي أجراها علماء الأنثروبولوجيا عن تطور المجتمع المدني في مختلف الدول غير الغربية، فالتحارب في تطبيق الديمقراطية المدنية التي تم جمعها في هذا الكتاب تعطى انطبعا بأن الحديث عن ديمقراطية المجتمع المدني يعد قضية جد معقدة. وفي هذا الإطار بالذات تحتل تجربة إندونيسيا في تطبيق المجتمع المدني أهمية قصوى، فقد عبر عن ذلك روبرت هيفنر نفسه حيث يقول إن قضية إندونيسيا لا تعطى انطبعا فقط عن تطور المجتمع المدني في غير الدول الغربية بل تعبر عن قضية العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدني، ذلك لأن إندونيسيا كدولة يمثل معظم سكانها مسلمين فإن تطور فكرة المجتمع المدني فيها لا يمكن فهمها بعيدا عن علاقتها أو تفاعلها مع الثقافات المحلية التي تأثرت بدرجة كبيرة بالقيم الإسلامية.

وهكذا فإنه في علاقتها مع ديمقراطية المجتمع المدني فإن قضية إندونيسيا لتثبت أن الديمقراطية والمجتمع المدني ليست حكرا على أحد، والديمقراطية والمجتمع المدني بجانب أهما تحتاج إلى قيم تؤيدها فهي تشترط كذلك إرادة سياسية من الحكام لإعطاء حركة الجمهور مجالاً أوسع وأرحب، أما فيما يتعلق بالإسلام فإن قضية إندونيسيا تثبت كذلك أن التطور العام عن الإسلام — كما عرضه كل من جيلنر (Gellner) وهونتنجتون (Huntington) إذ يرى كلاهما أن المجتمع المدني إن هو إلا حلم غربي لا يمكن تطبيقه في دولة إسلامية — غير صحيح، إن الدراسات بإندونيسيا حول نظرية السياسة في الإسلام وعلاقة الإسلام بالديمقراطية والمجتمع المدني لتتواء بالميزات والديناميكية العالية.

وتأتي هذه النظرة بناء على حقيقة هي أنه كانت إندونيسيا نفسها تمتلك إمكانية لظهور المجتمع المدني فقد عاشته المجتمعات الإسلامية فيها من قبل، وذلك في فترة ما قبل الاستعمار حيث سبق أن تعرفت على الممارسات الاجتماعية والسياسية القائمة على أسس المجتمع المدني، فظهور مصطلح "المشاورة" لدى ملوك ملايو، وكذلك وجود نظام العلاقة بين الملوك وشعوبها فيما يقوم على أساس العقد الاجتماعي كما هو ثابت في النصوص القديمة، كل ذلك دليل على أن الظروف المذكورة كانت مهياً فعلاً، وهكذا في ظهور التجار المسلمين الأغنياء في السواحل الإندونيسية إذا استطاعوا أن يفرضوا سلطانهم؛ فكما هو المعروف فإن الأغنياء في ملايو-الأرخبيل لم يقتصر دورهم على امتلاك القوى الاقتصادية فحسب بل بجانب ذلك كان لهم دور هام في مواجهة الملوك، فهم يمثلون الطبقة الوسطى الذين أسهموا في توجيه القرارات السياسية للملوك.

بيد أن مجيء الاستعمار قد أدى إلى سقوط الطبقة الأغنياء المسلمين، وذلك يعني سقوط عنصر أساسي في المجتمع المدني، واستمر الحال على ذلك حتى الوقت الحاضر، ولم تهيء الحكومة الإندونيسية فرصاً لحركة الجمهور ما يمكن من إقامة مجتمع مدني، ولذلك لم تتطور الجمعيات الإسلامية وخاصة جمعية المحمدية ونهضة العلماء بحيث تمثل قوة لنشوء عالم ديمقراطي، فقد تعرضت نهضة العلماء للعزل الاجتماعي والسياسي مما أفضى بها إلى أن تكون مجرد جمعية تقليدية مع نظامها الثقافي المحافظ الذي يتعارض مع قيم الديمقراطية والمجتمع المدني؛ وكذلك الموقف الديني الجامد لجمعية المحمدية قد أفضى بها إلى فشل هذه الجمعيات المتسمة بالتجديد عن الاعتبار. بما في التاريخ الإندونيسي من عيرات وخاصة فيما قبل فترة الاستعمار، لقد فشلت المحمدية عن ترجمة القيم الإسلامية وتحويلها إلى قوة اجتماعية تأذن بإقامة مجتمع مدني بإندونيسيا.

Buku ini menyuguhkan studi tentang demokrasi dan *civil society* di negara-negara di luar Barat. Sebagaimana diketahui, *civil society* lahir dari rahim budaya Barat, yang mempunyai budaya dan sistem asosiasi keorganisasian yang khas. Oleh karena itu, muncul pertanyaan apakah sistem sosial yang lahir dari suatu sistem budaya tertentu dapat diterapkan pada masyarakat yang mempunyai sistem budaya lain. Artikel-artikel yang dimuat dalam buku ini —yang merupakan hasil dari *working group discussion* mengenai demokrasi dan *civil society* di the Institute for the Study of Economics and Culture (ISEC), Boston University, AS— salah satunya diarahkan untuk menjawab pertanyaan tersebut. Buku ini terdiri dari dua bagian; Bagian pertama, yang ditulis oleh ilmuwan politik dan sosiolog, berbicara mengenai struktur dan kerangka etika dasar demokrasi sipil (*civil democracy*). Sedangkan bagian kedua menengahkan kajian *cross-culture* para antropolog dan sosiolog tentang demokrasi sipil di masyarakat di luar dunia Barat. Pengalaman-pengalaman pelaksanaan demokrasi sipil yang terangkum dalam bagian kedua buku ini memberikan gambaran bahwa pembicaraan masalah demokrasi dan upaya penyebarannya adalah masalah yang kompleks.

Review ini terutama diarahkan untuk membahas dua artikel yang ditulis oleh Robert W. Hefner. Artikel pertama adalah “On the History and Cross-Cultural Possibility of a Democratic Ideal,” sedangkan artikel kedua adalah “A Muslim Civil Society? Indonesian Reflections on the Conditions of its Possibility.” Artikel yang pertama, sebagai pengantar untuk buku ini, membahas tentang sejarah perkembangan *civil society* di Eropa modern dan pengalaman Eropa Timur menerapkan konsep itu setelah kehancuran komunisme. Hefner mencoba merangkai pelajaran yang didapat dari studi *cross-culture* tentang *civil society* di beberapa negara. Pengalaman tentang interaksi budaya dan *civil society* sangat penting untuk perkembangan demokrasi di dunia. Artikel kedua melihat pengalaman Indonesia tentang pengembangan ide-ide *civil society*. Artikel Hefner tentang *civil society* di Indonesia adalah salah satu contoh dan pelajaran, dari lima negara yang dijadikan contoh di dalam buku ini, bagaimana sebuah ide yang berkembang dari satu masyarakat tertentu dapat berkembang di suatu masyarakat yang mempunyai sejarah dan budaya sendiri.

Dalam tradisi ilmu politik, konsep *civil society* bukanlah konsep penting. Khususnya di Barat, *civil society* hanyalah semacam catatan-catatan kaki (*footnote*), bukan bagian inti dari diskusi tentang ilmu politik. Namun pada akhir tahun 1980an dan awal tahun 1990an dunia menyaksikan maraknya pembicaraan masalah *civil society*. Diawali oleh masyarakat

di Eropa Timur, wacana *civil society* berkembang ke wilayah lain termasuk Indonesia. *Civil society* berkembang di Eropa Timur barangkali karena mereka membutuhkan sesuatu yang diperjuangkan oleh *civil society*: toleransi, pembatasan terhadap kekuasaan negara, dan kebebasan menyuarakan ide.¹ Setelah kehancuran komunis yang kemudian menimbulkan kekacauan sosial karena menjelmannya masyarakat multi etnis, masyarakat Eropa Timur merindukan nilai-nilai dan konsep-konsep itu. Dan kerinduan akan nilai-nilai itu seakan terwakili oleh kata misterius, "*civil society*." (285).

Memang sejak runtuhnya rezim komunisme di Eropa Timur dan bubarnya negara Uni Soviet, dunia menyaksikan transformasi sistem politik internasional yang sangat cepat. Negara-negara itu sibuk berbicara tentang perbaikan ekonomi, penegakkan nilai-nilai dasar hak asasi manusia dan memperjuangkan supremasi hukum. Isu-isu yang berkembang dalam politik global adalah meluasnya tuntutan untuk memberikan hak rakyat (*civil rights*) dan partisipasi mereka di bidang politik secara lebih nyata. Era baru politik global ini memunculkan pertanyaan; apakah pembicaraan masalah demokrasi liberal adalah keniscayaan bagi seluruh penghuni dunia ini; atau hal itu justru hanya akan memicu terjadinya konflik antara demokrasi liberal dengan peradaban-peradaban lain.

Francis Fukuyama dalam bukunya, *The End of History and the Last Man*, mengungkapkan bahwa setelah kejatuhan dan gagalannya negara-negara komunis untuk mensejahterakan rakyatnya, diskusi tentang sistem politik terfokus pada sistem demokrasi liberal.² Evolusi ideologi sistem politik, begitu ungkap Fukuyama, telah berakhir di sistem demokrasi liberal yang telah terbukti dapat mensejahterakan masyarakat seperti apa yang terlihat di negara-negara pengamal sistem itu seperti Eropa Barat dan Amerika. Oleh karena itu, sejalan dengan globalisasi dunia, sistem demokrasi liberal menjadi "*key word*" bagi perubahan-perubahan politik dunia, khususnya dunia di luar budaya Eropa.

Namun begitu, seiring dengan gencarnya diskusi tentang demokrasi liberal, muncul pula respon yang menentang kehadirannya. Mereka yang menolak beranggapan bahwa demokrasi dan isu-isu lain seperti hak asasi manusia dan *civil society* adalah anak kandung dari kebudayaan Barat yang tidak sesuai dengan nilai-nilai budaya lokal.³ Pandangan ini ternyata juga diyakini oleh sebagian kalangan elit politik di negara Barat sendiri, seperti apa yang tercermin dalam tulisan Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization?"⁴ Bagi Huntington, sistem demokrasi liberal —yang menjadi corak utama peradaban Barat— tidak cocok dengan sistem peradaban masyarakat lain, bahkan cenderung akan menimbulkan kon-

flik. Oleh karena itu, Huntington mensinyalir bahwa di masa mendatang konflik peradaban akan mendominasi wacana politik global, yang berarti tidak akan terwujud konsensus tentang demokrasi.

Cross-Cultural Studies tentang Civil Society

Pernyataan banyak pemikir, seperti Gellner dan puncaknya Huntington, bahwa demokrasi tidak sesuai bagi masyarakat selain Eropa, menafikan usaha keras aktivis dan pemikir prodemokrasi di negara-negara berkembang. Di negara-negara Muslim—di mana Gellner menganggap bahwa Islam tidak cocok dengan demokrasi karena keputusan tingginya terletak pada otoritas wahyu bukan aspirasi individu—usaha-usaha untuk menerima demokrasi cukup tinggi. Bassam Tibi, misalnya, berpendapat bahwa demokrasi adalah sistem yang terbaik saat ini. Oleh karena itu tidak ada alasan bagi kaum Muslim untuk menolak demokrasi. Walaupun ada pernyataan bahwa demokrasi adalah *human made* (buatan manusia), maka sesungguhnya apa yang dianggap oleh kaum fundamentalis sebagai *God made* (buatan Tuhan) juga ciptaan manusia.⁵ Hal itu dikarenakan bahwa apa yang diyakini oleh kelompok fundamentalis Muslim adalah interpretasi mereka terhadap teks-teks suci Islam. Dengan demikian apa yang mereka yakini itu juga ciptaan manusia.

Meski demikian, Tibi tidak menafikan kemungkinan adanya perbedaan antara Islam dan demokrasi. Misalnya, tekanan pada kolektifitas kelompok (*ummat*) dalam Islam berseberangan dengan supremasi individu dalam demokrasi. Ekspresi demokrasi, yang memperoleh bentuknya pada penghormatan terhadap hak dan kebebasan individu, akan menemui kesulitan. Pandangan tersebut akan berhadapan dengan, meminjam istilah David Apter, “norma-norma tentang kesakralan kolektifitas...”⁶

Namun demikian, tidak seperti yang didengungkan oleh Huntington, Tibi berpendapat bahwa perbedaan itu seharusnya menjadi *starting point* untuk melakukan dialog guna mewujudkan suatu nilai moral universal yang dapat diterima semua fihak. Dengan begitu umat Islam harus siap untuk menerima masukan-masukan dari luar Islam, sebagaimana pada zaman keemasan Islam—dari zaman Nabi sampai khilafah Islam—di mana orang-orang Islam pada saat itu tidak ragu untuk mengambil pengetahuan dari tradisi bangsa lain. Begitu juga sebaliknya, dibutuhkan pengertian dari Barat akan adanya perbedaan-perbedaan kultural masyarakat yang tak dapat dielakkan. Maka Bassam Tibi mengusulkan diformulasikannya apa yang ia sebut sebagai “*international morality*” sebagai titik tengah pertemuan nilai-nilai yang dapat dijadikan *common ground* untuk menjembatani perbedaan-perbedaan dalam masalah ke-

manusiaan.⁷ Dengan demikian yang dibutuhkan adalah studi *cross-culture* untuk mencari *common ground* bagi terbentuknya moral internasional itu.

Agaknya, studi yang menekankan pada pendekatan *cross culture* memang semakin banyak diminati. Dalam konteks politik, terdapat kecenderungan yang semakin besar untuk memanfaatkan kajian sosiologi dan antropologi. Pendekatan ini sangat penting bukan saja karena kajian-kajian tersebut memungkinkan untuk melakukan studi *cross-culture*, tetapi juga karena berkembangnya kesadaran di kalangan ilmuwan politik tentang kenyataan dunia kontemporer yang multikultural (5). Begitu juga studi *cross culture* sangat penting untuk mempertimbangkan aspek pluralitas budaya ketika berbicara masalah demokrasi. Pendekatan inilah yang menjadi titik kekuatan dari buku ini. Dengan studi yang luas meliputi beberapa masyarakat yang mempunyai budaya berbeda, buku ini memberikan gambaran nyata tentang kondisi sosial masyarakat untuk melihat kemungkinan menerapkan demokrasi.

Kajian *cross culture* sebenarnya sudah lama berkembang. Proyek besar Weber untuk menguji hubungan antara agama dan etika kapitalisme di beberapa masyarakat dan kebudayaan—China, Yahudi, India dan Islam—adalah salah satu studi *cross culture*. Namun kajian yang bersifat *ideal type* semacam Weber ini kurang memperhatikan bagaimana sebuah konsep berinteraksi dan saling mempengaruhi. Studi *cross culture* tidak saja bermaksud menguji konsep, namun mencari *common ground* untuk kemungkinan menerapkan konsep seperti demokrasi dan *civil society*.

Penyebaran *civil society* ke luar wilayah Eropa berbarengan dengan penyebaran demokrasi di wilayah itu. Sebagai salah satu prasarat utama bagi terwujudnya demokrasi, *civil society* menjadi penting dalam proses transisi menuju sistem demokrasi bagi negara-negara berkembang.⁸ Oleh karena itu, penciptaan *civil society* menjadi bagian tak terpisahkan dari upaya pengembangan demokrasi.

Kenyataan bahwa *civil society* dan demokrasi merupakan “*the Western dream*,” istilah Serif Mardin, menimbulkan persoalan ketika ide itu hendak diterapkan ke wilayah lain. Dalam kaitan ini, studi *cross-culture* tentang *civil society* dan demokrasi sangat penting. Pertama, untuk menguji apakah *civil society* yang lahir dari tatanan budaya tertentu dapat dikembangkan di masyarakat yang mempunyai tatanan budaya berbeda. Kedua, seandainya dalam sebuah masyarakat mempunyai prasyarat untuk berkembangnya *civil society*, apakah dapat dijamin bahwa *civil society* akan dapat hidup di masyarakat tersebut. Prasyarat *civil society* antara lain adalah adanya nilai-nilai semisal sikap toleran dan pluralistik,

dan adanya budaya berasosiasi di luar kerangka kekuasaan. Ketiga, studi *cross-culture* tentang *civil society* diharapkan dapat memberikan masukan tentang strategi yang tepat untuk mengembangkan *civil society* yang sesuai dengan budaya lokal. Keempat, studi *cross-culture* dapat dimanfaatkan untuk mencari rumusan “*international morality*,” seperti yang diungkapkan oleh Bassam Tibbi, bagi pembangunan tatanan dunia (*world order*).

Dilihat dari konteks studi tersebut, buku ini menjadi sangat penting. Informasi dari kajian *cross culture* di berbagai daerah—Amerika Selatan, Ukraina, Cina, Turki dan Indonesia—memberikan realitas sosial yang berbeda tentang dialog antara *civil society* dan budaya lokal. Menurut Hefner, ada beberapa pelajaran yang pantas diperhatikan untuk pengembangan demokrasi dan *civil society*. Paling tidak, Hefner menengarai lima pelajaran penting dari studi *cross culture* itu tentang *civil society*.

Pelajaran pertama, adalah benar bahwa tersebarnya kekuasaan dan adanya penyeimbang serta oposisi terhadap kekuasaan merupakan prekondisi bagi berkembangnya demokrasi sipil. Namun, faktor-faktor tersebut akan berarti hanya sebagai pertanda adanya partisipasi dan kebebasan sosial. Oleh karena itu, prekondisi tersebut membutuhkan dua hal lain lagi, yaitu diangkatnya nilai-nilai pendukung *civil society* ke dalam tataran negara, dan budaya politik yang berbasis luas (14-15).

Pelajaran kedua, tidak dapat diragukan lagi bahwa demokrasi sipil akan berfungsi baik di negara moderen. Demokrasi di negara modern berdasar pada kebebasan dan kesederajatan masyarakat sipil. Nilai-nilai tersebut ditunjang dengan negara yang menjaga kebebasan dan hak sipil tersebut. Tanpa adanya dukungan dari negara yang mempunyai perhatian pada hak dan kebebasan sipil, nilai-nilai pendukung *civil society* tidak ada artinya. Hal ini menunjukkan pelajaran yang kedua bahwa demokrasi sipil memerlukan perangkat hukum dan penjaga yang mengatur interaksi antara masyarakat dengan negara yang beradab (18-19).

Pelajaran ketiga, keinginan untuk mewujudkan sebuah politik sipil telah menyebar luas di mana-mana. Dari wilayah yang menjadi tempat studi *civil society* terlihat animo yang begitu besar untuk adanya sistem politik yang mengakui hak dan partisipasi sipil. Memang benar bahwa keinginan itu dipengaruhi oleh peradaban Barat, baik lewat globalisasi atau potret keberhasilan Barat mewujudkan masyarakat yang beradab. Walaupun demikian harus pula diakui bahwa proses pengambilan ide-ide yang lahir dari luar budaya mereka itu juga disertai adanya usaha untuk menyesuaikan dengan budaya lokal. Adanya keinginan untuk mengubah, menguji kembali dan merasionalisasi kebudayaan adalah

fenomena universal. Oleh karena itu transformasi *civil society* ke masyarakat di luar Barat telah berlangsung melalui globalisasi. Namun seiring dengan itu, *civil society* juga mengalami proses lokalisasi ketika berinteraksi dengan budaya lokal (22-23).

Pelajaran keempat, adanya dua kebebasan kembar, kebebasan untuk berdebat di publik dan hak privasi individu, adalah fenomena penting dalam demokrasi sipil. Seperti apa yang telah dikemukakan oleh pemikir tentang negara modern, bahwa negara dan bisnis haruslah tetap menjadi lembaga yang impersonal, tetapi individu mendapat pengakuan dirinya dengan mendirikan asosiasi-asosiasi profesional. Asosiasi ini sangat penting sebagai ekspresi pribadi. Karena adanya persaingan yang terus menerus antara kedua kebebasan inilah bahwa demokrasi sipil perlu diperjuangkan (28).

Pelajaran kelima, realisasi demokrasi sipil dalam masyarakat adalah sebuah proses yang tidak pernah selesai (*unfinished*). Hal itu bukan hanya disebabkan oleh adanya perbedaan dan perubahan ketika demokrasi sipil diterapkan dalam satu waktu dan masyarakat. Perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat juga mempengaruhi perubahan dalam hubungan negara dengan kekuatan penyeimbangannya. Bisa saja satu pilar masyarakat yang dulu dianggap penting, karena perubahan masyarakat hal itu justru menjadi faktor yang harus disingkirkan. Seringkali perubahan keseimbangan itu membuahakan konflik yang dapat mencabik-cabik suatu bangsa. Tetapi dengan dijaminnya hak-hak demokrasi sipil yang memungkinkan adanya akomodasi kepentingan baru, orang baru dan ide-ide baru, kekhawatiran itu bisa dieliminir.

Civil Society di Indonesia

Ketika rezim Orde Baru masih berkuasa, Bassam Tibbi meragukan kalau Indonesia dapat menjadi contoh atau model bagi pengembangan demokrasi di masyarakat Muslim.⁹ Rezim yang otoriter dan didukung oleh militer tidak akan memberikan hak dan partisipasi politik kepada masyarakat. Pemandulan partai politik—salah satu wadah partisipasi politik—membuktikan bahwa pemerintah tidak akan memberikan peluang bangkitnya politik sipil. Di samping itu, Bassam Tibbi meragukan Indonesia, karena masih kuatnya hubungan intelektual Muslim Indonesia dengan Timur Tengah.¹⁰ Padahal tradisi intelektual di Timur Tengah tidak sesuai dengan pertumbuhan intelektual yang mandiri. Karena kuatnya ikatan dengan Timur Tengah, yang tidak mendukung proses demokrasi, Indonesia akan sulit menjadi model demokrasi di masyarakat Muslim. Oleh karena itu, pluralisme di Indonesia tidak akan menjanji-

kan bagi berkembangnya demokrasi dan peradaban Islam.¹¹

Untuk pendapat pertama, Bassam Tibbi barangkali benar. Rezim Orde Baru yang didukung kuat oleh militer tidak kondusif bagi pertumbuhan demokrasi di Indonesia. Namun pernyataan yang kedua, bahwa tradisi intelektual Muslim Indonesia sama dengan intelektual Timur Tengah tidaklah tepat. Menurut Hefner misalnya, berbeda dengan masyarakat Timur Tengah, masyarakat Indonesia mempunyai sejarah intelektual dan organisasi yang plural (21). Sifat pluralistik Muslim di Indonesia disebabkan karena masuknya Islam di Indonesia berlangsung bukan melalui penaklukan tetapi melalui jaringan perdagangan dan negara kota (*city-state*) yang mirip proses multipolar pada periode awal Eropa modern. Meskipun gerakan reformisme juga masuk ke Indonesia, namun gerakan itu tidak membuat Muslim Indonesia menjauhi sikap intelektual dan organisasi yang pluralis. Jadi Islam di Asia Tenggara dan Indonesia khususnya, seperti ungkapan Fazlur Rahman, akan menjadi model bagi kebangkitan Islam di dunia.¹²

Maka ketika rezim Orde Baru jatuh oleh ketidakpercayaan rakyat yang tercermin dalam demonstrasi mahasiswa dan masyarakat, serta didukung oleh memburuknya perekonomian, Indonesia menjadi perhatian dunia. Hal itu dikarenakan keinginan yang hampir sama disuarakan oleh masyarakat Indonesia agar terciptanya demokrasi di Indonesia. Pengalaman Indonesia bergumul dengan demokrasi mempunyai arti penting bagi perkembangan tata dunia. Pertama, sebagai masyarakat Muslim, pengalaman Indonesia untuk menerapkan demokrasi akan menjadi preseden bagi negara-negara Muslim lain. Selanjutnya, peristiwa di Indonesia akan memberikan bukti yang baru tentang hubungan demokrasi dan Islam. Kedua, sebagai salah satu negara berkembang, pengalaman Indonesia akan menjadi pelajaran yang penting bagi negara-negara berkembang lainnya.

Ketika Indonesia melaksanakan pemilihan umum yang demokratis pertama setelah 32 tahun rezim otoriter memerintah, muncul pertanyaan apakah demokrasi akan dapat berjalan mengingat banyaknya partai Islam yang ikut.¹³ Kekhawatiran itu muncul karena pengalaman berharga Indonesia tentang berlarut-larutnya perdebatan masalah dasar negara, antara Islam dan Pancasila. Di samping itu, suara-suara ragu dari ilmuwan politik tentang keikutsertaan partai politik Islam juga muncul. Demokrasi membutuhkan adanya negosiasi dan kompromi sosial yang tinggi, sedangkan ideologi agama yang bersandar pada kebenaran mutlak akan menutup kemungkinan adanya kompromi antarpolitical. Partai politik Islam hanya akan menciptakan kelompok-kelompok fa-

natik yang menyulut perpecahan. Oleh karena itu munculnya partai-partai Islam dianggap akan menghambat proses demokratisasi.¹⁴

Namun kekhawatiran itu tidak terwujud. Kampanye menjelang pemilihan umum, walaupun diwarnai beberapa kekisruhan, berjalan cukup lancar jika dibanding dengan menumpuknya kekhawatiran-kekhawatiran akan terjadinya kerusuhan. Partai politik Islam dapat mengikuti pola demokrasi yang menjadi landasan bersama. Kesuksesan pemilu yang demokratis tersebut memberikan harapan bagi pengamalan demokrasi di negara-negara Islam dan negara berkembang.

Sebelum Hefner, Serif Merdin, seorang sosiolog asal Turki, menulis artikel yang cukup mendalam tentang Islam dan *Civil society* dengan memakai pendekatan kulturalis dan juga historis. Bagi Serif merdin, *civil society* adalah “mimpi Barat” yang tidak akan kompatibel dengan Islam. *Civil society* lahir dari situasi di mana hak-hak individu dihargai dan disalurkan oleh lembaga asosiasi yang cukup independen dari pengaruh negara. Sifat yang demikian tidak dapat bertemu dengan masyarakat Islam yang dilandasi atas pengakuan terhadap supremasi wahyu.¹⁵ Walaupun masyarakat Islam mempunyai “bits and pieces” (sedikit cuilan) dari kondisi-kondisi tumbuhnya *civil society*, masyarakat Islam tidak akan konduif bagi tumbuhnya *civil society*.

Studi Serif Merdin ini sangat penting untuk menjadi model kajian *civil society* dan Islam. Serif Merdin melihat bahwa perkembangan *civil society* tidak dapat dilepaskan dari dua unsur; unsur nilai budaya—seperti toleransi, pluralisme, kebebasan individu—dan unsur asosiasi organisasi, yakni berkembangnya asosiasi yang independen dari pengaruh kekuasaan negara. Bagi Merdin, kedua unsur ini tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Barangkali dalam suatu masyarakat terdapat nilai-nilai budaya yang sesuai dengan *civil society*, tetapi tanpa dukungan individu yang mandiri, nilai-nilai itu tidak akan menunjang tumbuhnya *civil society*. Begitu juga sebaliknya.

Namun, Hefner menolak generalisasi Merdin di atas yang seolah-olah menganggap bahwa masyarakat Islam dapat digambarkan dalam satu penjelasan. Barangkali apa yang terjadi di Turki atau di Timur Tengah belum tentu mencerminkan apa terjadi di Indonesia. Tetapi pelajaran yang penting dari tulisan Serif Merdin adalah bahwa *cultural norms* (norma-norma budaya) pendukung *civil society* dan asosiasi organisasi tidak dapat dipisahkan. Banyak studi tentang *civil society* hanya memfokuskan pada salah satu aspek saja, seakan-akan aspek yang satu akan menumbuhkan aspek yang lain. Serif Merdin mengingatkan bahwa kedua aspek itu saling berhubungan dan menjadi dua aspek yang tak dapat dipisahkan.

Bagaimana dengan wacana *civil society* di Indonesia? Pembicaraan masalah *civil society* di Indonesia dapat dikatakan masih relatif baru. Diskusi masalah *Civil Society* ini mulai marak sekitar tahun 1990an. Walaupun wacana *civil society* relatif baru, namun wacana ini menjadi bagian penting dari proses demokratisasi di Indonesia. Dari dokumentasi yang dilakukan oleh Ahmad Baso, pandangan intelektual Muslim Indonesia tentang *civil society* sangat banyak. Intelektual dari berbagai latar belakang organisasi Islam semisal NU dan Muhammadiyah terlibat aktif dalam diskusi tentang *civil society*. Pertanyaannya, mengapa kaum intelektual Indonesia begitu menaruh perhatian tentang *civil society*, padahal secara akademis ia bukan konsep penting? Apakah pengalaman Indonesia bergumul dengan *civil society* dapat menepis gambaran miring tentang hubungan Islam dan *civil society* yang tidak kompatibel.

Hefner ingin menjadikan Indonesia sebagai satu kasus penting untuk menjelaskan hubungan antara Islam dan *civil society*. Walaupun Indonesia bukan negara Islam, tetapi karena mayoritas penduduknya Muslim, apapun yang dilakukan umat Islam akan mempengaruhi negara. Namun, kenyataannya, dalam literatur tentang hubungan *civil society* dan Islam, kasus Indonesia paling sedikit dirujuk (288). Hal itu dikarenakan corak Islam di Indonesia yang sinkretik dianggap sebagai "Islam marginal" yang berada di luar *mainstream* Islam yang berkembang di Timur Tengah. Padahal jika ditilik dari segi penduduk maupun intensitas pemikiran intelektual Muslim Indonesia, posisi Indonesia seharusnya menjadi penting. Terlepas dari kontroversi itu, Hefner menjadikan Indonesia sebagai lahan untuk melakukan studi *cross culture* tentang Islam dan *civil society*.

Bagi Hefner, posisi Islam Indonesia menarik karena dalam beberapa hal, wacana tentang politik Islam di Indonesia sangat berbeda dengan konsep konvensional politik Islam. Di Indonesia banyak tokoh-tokoh utama Muslim menyuarakan perlunya proses demokratisasi dan pentingnya mengembangkan *civil society*. Hal itu sangat berbeda dengan respon intelektual negara Islam semisal Pakistan yang menolak konsep-konsep tersebut. Penolakan itu, seperti dijelaskan di atas, karena demokrasi yang *human made* tidak akan mampu menggantikan agama yang *God made*. Mereka juga menganggap bahwa penyebaran ide-ide Barat tidak lain dari upaya meneruskan kolonialisme. Namun demikian, memang timbul pertanyaan; apa motif sebenarnya tokoh-tokoh Muslim Indonesia menyuarakan ide-ide itu, apakah hanya sekedar slogan politik atau mereka betul-betul ingin memperjuangkan gagasan ideal demokrasi dan *civil society*.

Di samping itu, Indonesia juga penting dilihat mengingat beragam-

nya polemik tentang politik Islam. Perbedaan-perbedaan visi tentang politik di Indonesia, dari yang fundamentalis hingga yang moderat, menghiasi wacana politik Islam. Keragaman ini menunjukkan bahwa *stereo-type* tentang politik Islam yang digambarkan oleh Barat tidak selamanya benar. Ada pertentangan dan perlawanan yang cukup tajam antara kelompok yang menyuarakan politik Islam secara formal—meletakkan Islam sebagai dasar negara—dan politik Islam yang lebih menekankan pada aspek substantif Islam.¹⁶ Perbedaan ini menggambarkan “adanya variasi imaginasi politik Islam dalam tradisi Islam Indonesia” (289).

Tradisi Pluralisme: Pengalaman Muslim Indonesia

Tidak berlebihan jika banyak orang terus bertanya apa yang membuat Indonesia yang terdiri dari berbagai suku dan budaya itu dapat bersatu. Barangkali faktor *historical block* yang telah menghadapkan rakyat dengan penjajahan, yang membuat mereka bersatu. Secara ideologis, Ruth McVey menganggap bahwa Islam menjadi faktor dominan terjadinya persatuan di Indonesia, walaupun pada saat yang sama Islam menjadi faktor utama yang dapat menimbulkan disintegrasi di Indonesia. Terlepas dari perdebatan faktor apa yang menyatukan Indonesia, kenyataan bahwa masyarakat Indonesia mempunyai sistem untuk mengatasi kemajemukan masyarakat sudah ada sejak lama. Pada zaman Majapahit yang wilayah kekuasaannya melampaui batas Jawa, problem masyarakat majemuk telah muncul. Andrew Beatty dalam studinya tentang variasi agama-agama Jawa di Banyuwangi ujung Jawa Timur mengatakan bahwa kompleksitas masyarakat Jawa menunjukkan adanya pengalaman Jawa berhubungan dengan persoalan pluralitas.

Islam datang ke Indonesia bukan dengan cara penaklukan tetapi melalui jaringan dagang. Hubungan dagang Indonesia dengan dunia internasional utamanya dalam masalah rempah-rempah, hasil bumi dan kayu telah berlangsung sejak lama. Islam masuk ke Indonesia melalui jalur perdagangan internasional ini, di mana jalinan antara orang Timur Tengah dan Indonesia telah terbentuk sejak lama. Karena hubungan dagang tersebut, tidak mengherankan bahwa perkembangan Islam bermula dari pantai-pantai yang menjadi pusat perdagangan internasional saat itu. Oleh karena itu, Islam membangun pusat-pusat kota pantai di Indonesia yang pengaruhnya dapat dilihat hingga kini. Kentalnya hubungan antara Islam dan dagang selanjutnya membuat Earnest Gellner berpandangan bahwa bangunan peradaban Islam selalu berpusat di kota. Jadi Islam masuk ke Indonesia dan berkembang di Indonesia bukan melalui penak-

lukan tetapi melalui perdagangan yang melibatkan interaksi berbagai ras dan suku bangsa.

Dengan pola hubungan demikian itu, lalu timbul pertanyaan, apakah Islam ditransformasikan menjadi etika rakyat, utamanya dalam budaya politik. Agaknya pengaruh Islam di Indonesia sangat variatif. Di masyarakat Jawa pengaruh Islam dianggap tidak lebih dari menyesuaikan dengan budaya yang telah ada.¹⁷ Sementara itu di wilayah Melayu pengaruh Islam lebih mendalam. Taufik Abdullah membagi ke dalam dua pola interaksi antara Islam dan budaya lokal di Indonesia. Di Jawa interaksi antara Islam dan budaya lokal Jawa berlangsung dalam “tradisi dialog”, di mana terjadi akomodasi maupun konflik antara keduanya. Sementara di daerah Melayu, interaksi antara Islam dan budaya Melayu mempunyai corak “integratif,” di mana terjadi penyatuan antara nilai-nilai Islam dan budaya Melayu.

Perbedaan ini selanjutnya menentukan tingkat pengaruh Islam dalam budaya politik di Indonesia. Sesuai dengan karakteristik sinkretis dan nominal Islam di Jawa, pengaruh Islam dalam keraton Jawa nampaknya tidaklah besar. Sistem yang terpaku pada *raja-centric* warisan zaman dulu masih kelihatan. Ketika kerajaan-kerajaan Islam berdiri di Jawa, pola “*raja-centric*” masih berlaku. Islam diambil oleh kerajaan sebagai simbol spiritualitas, dan Islam kemudian menaikkan status raja sebagai *the defender of the faith*. Selanjutnya raja mengangkat ulama-ulama sebagai penasihat spiritual kerajaan yang berakibat pada melemahnya kekuatan sipil di luar istana.

Di daerah lain, seperti di daerah Malaka dan Makasar, pengaruh Islam dalam struktur politik tidaklah sama dengan apa yang terjadi di Jawa. Di Makasar terjadi dualisme kekuasaan antara penguasa kerajaan dan kekuasaan yang dimiliki oleh pedagang kaya. Bahkan tidak jarang kekuasaan pedagang kaya dapat mempengaruhi kekuasaan raja, misalnya dalam proses penunjukkan raja. Adanya persaingan kekuasaan ini membuat partisipasi sipil dalam politik lebih kentara. Kelompok pedagang sukses menikmati kemandirian mereka seperti yang tampak di beberapa negara kota.

Namun, kedatangan kolonialisme ke Indonesia merubah struktur politik itu. Hal itu dikarenakan usaha kolonial Eropa untuk menghancurkan kelompok pengusaha pribumi yang menguasai perdagangan di Indonesia. Usaha tersebut dilakukan untuk dapat memonopoli perdagangan rempah-rempah yang menjadi komoditi perdagangan internasional. Akibatnya, basis ekonomi yang menjadi pendorong kemandirian kelas menengah hancur. Sehingga, masyarakat yang tadinya bertum-

pu pada pusat-pusat yang terpecah, menjadi lemah dan terkonsentrasi hanya pada satu pusat kekuasaan. Hadirnya kolonialisme ini bukan saja telah menghancurkan kelas-kelas borjuis pribumi, tetapi lebih dari itu telah menciptakan negara yang sentralistik (294-295).

Membangun Kekuatan di *Grassroot*: Pengalaman Muslim Tradisionalis

Namun demikian, sifat Islam yang menurut Gellner berorientasi pada peradaban kota telah membangkitkan semangat umat Islam untuk membangun kekuatan di wilayah pedesaan. Penjajahan Belanda yang berlangsung hampir tiga setengah abad, kecuali daerah Aceh yang baru dapat ditaklukkan pada abad ke 19, telah mengakibatkan lemahnya sendi-sendi kekuatan politik Islam. Secara perlahan kerajaan-kerajaan Islam hancur dan kaum kolonial Eropa tidak memberikan simpati pada perkembangan Islam. Akibatnya, basis kekuatan masa Islam pun beralih dari kekuatan yang berbasis pada kekuasaan raja-raja, menjadi kekuatan yang berbasis masyarakat di luar kekuasaan formal. Perkembangan tersebut sangat menentukan corak hubungan Islam dan kekuasaan pada masa selanjutnya. Sebagai reaksi terhadap sikap kolonial Belanda yang memusuhi Islam, kalangan Muslim menjadi bersikap kritis terhadap kekuasaan.

Dampak paling nyata dari berubahnya basis organisasi Islam pada awal abad ke-19 adalah berkembangnya pesantren-pesantren. Karena pesantren berkembang dalam suasana berseberangan dengan pemerintah, tidak mengherankan jika sikap kritis dan relatif independen dari kekuasaan menjadi ciri khas pesantren-pesantren Jawa. Kedekatan dengan masyarakat setempat selanjutnya menjadikan pesantren di suatu daerah cukup independen. Ciri khas pesantren yang demikian masih berlangsung hingga sekarang. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika di kemudian hari pesantren memainkan peranan berarti dalam pengembangan wacana *civil society*.

Bersamaan dengan kebijakan pemerintah kolonial untuk membuka lahan pertanian, orang Islam juga ikut melakukan migrasi. Hal itu memberikan kesempatan kepada pesantren untuk migrasi ke pantai utara tempat awal Islam berkembang. Begitu juga mereka melakukan migrasi ke daerah pedalaman Jawa karena di daerah-daerah tersebut pemahaman keislaman masyarakatnya dirasakan sangat lemah. Migrasi Orang Mataram yang terjadi pada pertengahan abad ke-18 ke daerah-daerah bekas kerajaan Majapahit, menurut Robert Jay, mendorong perubahan keagamaan yang penting di Jawa Timur. Pesantren, dengan figur kyai-

nya yang umumnya dari golongan kelas menengah, memberikan independensi yang kuat dari pengaruh pemerintahan kolonial. Oleh karena itu, penyebaran pesantren ke wilayah lain sesungguhnya adalah juga penyebaran institusi independen yang dapat mengembangkan partisipasi masyarakat.

Independensi pesantren —yang menjadi basis institusi keagamaan Islam— semakin diperkokoh oleh sikap pemerintahan kolonial yang anti terhadap institusi keagamaan Islam. Hal itu dikarenakan kuatnya pengaruh institusi keagamaan untuk menggalang sikap anti kolonialisme. Hal ini terbukti dari beberapa gerakan perlawanan bangsa Indonesia terhadap kolonialisme, yang kebanyakan dipimpin tokoh-tokoh agama, walaupun sesungguhnya pada awalnya masalah yang menimbulkan perlawanan itu bukan masalah keagamaan. Pemberontakan petani di Banten misalnya, membuktikan hal tersebut. Dengan sifat yang demikian itu, Hefner mengatakan bahwa komunitas santri dengan karakteristik independensi dalam kepemimpinan, ekonomi, etos kerja dan juga visi moralnya telah menjadi “*counter-culture*” di masyarakat Jawa (298).

Karakteristik dan basis sosial keagamaan umat Islam inilah yang menjadi cikal bakal tumbuhnya nilai-nilai kemandirian dan lahirnya organisasi-organisasi independen di luar negara. Selanjutnya tradisi organisasi sipil di kalangan umat Islam ini diperkuat oleh pemerintah kolonial yang tidak aspiratif terhadap Islam. Dengan demikian, pertentangan antara kekuasaan politik dan Islam dapat ditelusuri, khususnya di Jawa, sejak zaman kolonial. Menurut Simuh, di Jawa berkembang dua tradisi yang dalam beberapa hal bersifat antagonis; pertama tradisi kraton, yang mengembangkan tradisi spiritual yang halus; kedua tradisi *wong cilik* yang mengembangkan budaya rakyat.¹⁸ Dalam sejarah perkembangan Islam di Jawa, Islam lebih dekat dengan tradisi *wong cilik*. Hal itu terbukti dari tradisi walisanga yang mengembangkan tradisi kerakyatan, sehingga Islam telah berkembang menjadi agama rakyat (*popular religion*) bagi masyarakat Jawa.¹⁹

Ketika tradisi *wong cilik* Islam berkembang menjadi suatu kekuatan sosial yang kuat, dengan adanya beberapa kota atau daerah Islam yang menjadi daerah perdikan—daerah otonom yang bebas pajak—elit kerajaan membawa tradisi tersebut masuk ke dalam tradisi kraton. Menurut Simuh, mulai saat itulah timbul apa yang disebut tradisi tasawuf Islam Jawa. Diangkatnya walisanga ke dalam struktur kekuasaan Jawa berarti melengkapi akomodasi kraton terhadap budaya *wong cilik* Islam. Inilah yang kemudian dianggap oleh Woodward sebagai kemenangan Islam yang mendalam, karena Islam telah masuk ke dalam dasar-dasar tradisi

keagamaan Jawa.²⁰ Walaupun, jika dilihat dari sisi pengembangan organisasi masyarakat, kenyataan itu tampaknya telah melemahkan tradisi sipil di masyarakat bawah.

Ada tiga alasan penting mengapa akomodasi antara tradisi kraton dan tradisi *wong cilik* melemahkan tradisi *civil society* di masyarakat. Pertama, budaya akomodasi antarkelompok telah meniadakan sikap oposisi yang dapat menjadi *counter balance* bagi negara. Karena semua kekuatan diadopsi oleh negara, dan semua mendapat bagian dalam kekuasaan, maka praktis tidak ada kekuatan di luar negara. Sistem kompromistis ini agaknya menjadi ciri khas utama politik Jawa, yang banyak mempengaruhi perjalanan politik modern Indonesia.

Kedua, sebagai konsekuensi logis dari akomodasi kekuasaan tersebut, maka kekuasaan pusat menjadi acuan utama masyarakat. Dengan kata lain, terpusatnya kekuasaan mengakibatkan tumpulnya kreatifitas masyarakat untuk mengembangkan institusi-institusi sosial di luar kekuasaan pusat. Dalam situasi politik yang akomodatif, persaingan yang terjadi adalah bagaimana mendekati kekuasaan pusat agar dapat dimasukkan dalam kekuasaan. Akibatnya asosiasi sipil menjadi tidak independen.

Ketiga, pada iklim kekuasaan yang akomodatis dan sentralistis, kekuatan organisasi sangat tergantung pada kualitas pemimpin. Lobi-lobi ke elit kekuasaan dan negosiasi politik memerlukan figur-figur yang kuat. Pada masyarakat agamis, figur-figur agamawan kharismatik, karena kesalehannya, berperan sangat dominan. Sebagaimana yang terjadi pada institusi agama seperti pesantren, figur kyai berperan penting tidak hanya dalam masalah keagamaan tetapi juga dalam masalah sosial dan politik. Memakai istilah Geertz, kyai tidak saja menjadi “*cultural broker*”, tetapi juga *political* bahkan *economical broker*.

Bagi Hefner, terlalu kuatnya figur sentral institusi ini menjadi hambatan bagi pengembangan asosiasi yang mandiri. Oleh karena itu, walaupun nilai-nilai dasar untuk pengembangan *civil society* dapat ditemui di Indonesia, karena faktor figur sentral tersebutlah *civil society* tidak dapat berkembang (299). Keberadaan institusi yang independen perlu didorong dua kondisi penting. Pertama, kemauan para intelektual untuk mengembangkan prinsip-prinsip otonomi, saling menghormati maupun kebebasan berserikat. Kedua, adanya dukungan politik negara baik berupa kebijakan maupun undang-undang yang menjamin pengembangan nilai-nilai kemandirian. Jadi, bagi Hefner, negara dan masyarakat tidak saja berada dalam posisi bersebrangan tapi juga saling melengkapi (299).

Pendek kata, Hefner menekankan bahwa pada dasarnya komunitas Islam tradisional tidak memiliki tradisi yang kuat dalam upaya pengem-

bangun *civil society*. Walaupun ada nilai-nilai pendukung bagi *civil society*, tetapi karena tidak ada dukungan dari negara, maka *civil society* tidak berkembang. Lebih dari itu, tradisi pesantren yang cenderung bersifat konservatif terhadap pemahaman agama seringkali tidak mendukung masuknya nilai-nilai baru ke dalam komunitas Islam tradisional.

Merumuskan Politik keagamaan dan Kebangsaan: Pengalaman Muslim Modernis dan Nasionalis

Bagaimana dengan komunitas Muslim modernis atau reformis dan komunitas Muslim lain di luar kedua komunitas Muslim itu. Muslim modernis mulai berkembang sejak akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Dipengaruhi oleh gerakan reformis Islam Wahabi di Timur Tengah, gerakan Islam reformis mulai berkembang di Indonesia pada pertengahan akhir abad ke-19. Gerakan Wahabi menolak praktik keagamaan yang biasa dilakukan kalangan tradisional, terutama ziarah dan penghormatan yang berlebihan kepada wali-wali penyebar Islam. Gerakan Wahabi menyuarakan perlunya mengembalikan praktik keagamaan sesuai dengan ajaran Islam. Mereka juga menolak pengaruh Barat terutama dalam pendidikan, ilmu pengetahuan maupun bentuk pemerintahan. Pengaruh gerakan Wahabi ini sangat kuat di Indonesia. Pengaruh itu jelas terlihat dari gerakan Paderi di Minangkabau yang mencoba memurnikan ajaran-ajaran Islam dari pengaruh budaya lokal. Organisasi Muhammadiyah dan Persis (Persatuan Islam) juga terpengaruh oleh ide Wahabi. Ini terlihat dari gerakan mereka menentang praktik yang dianggap bid'ah, khurafat dan takhayul.

Di pihak lain gerakan modernist di Indonesia juga dipengaruhi oleh pikiran-pikiran Muhammad Abduh dan Jamaludin Al-Afghani. Walaupun gerakan ini dalam tarap tertentu sebagai respon terhadap Barat, tidak seperti Wahabi, gerakan ini lebih menekankan pada bagaimana merespon tantangan dari Barat dengan memakai apa yang dikembangkan oleh Barat. Dalam bidang pendidikan, misalnya, gerakan ini menghendaki pembaharuan dalam pendidikan Islam dengan memakai metode kelas maupun mengajarkan ilmu-ilmu umum selain ilmu agama. Muhammadiyah sebagai organisasi yang terpengaruh dengan ide-ide Muhammad Abduh menolak terlibat dalam politik dan memusatkan perhatiannya pada kegiatan di bidang pendidikan, kesehatan dan masalah kemiskinan. Dalam hal kepemimpinan Muhammadiyah menolak untuk hanya bertumpu pada kharisma tokoh agama dan lebih tertarik untuk memilih pemimpin dengan jalur birokrasi dan proses pemilihan yang terbuka.

Berbeda dengan kelompok tradisional, pandangan kelompok mo-

dernis terhadap politik terdapat perbedaan-perbedaan. Perbedaan itu menunjukkan pengaruh reformis dalam kelompok modernist. Sebagian kelompok Muslim modernis berkeyakinan bahwa preseden politik Islam ada dalam ajaran Islam. Oleh karena itu, pelaksanaan politik harus sesuai dengan ajaran Islam dan harus dilaksanakan sepenuhnya dalam masyarakat. Namun sebagian yang lain mengatakan bahwa dalam teks-teks suci Islam tidak ada ajaran yang secara eksplisit mengajarkan tentang politik Islam, tetapi hanya prinsip-prinsip umum tentang persamaan, musyawarah, keadilan sosial yang sesuai dengan nilai-nilai yang dikembangkan demokrasi moderen.

Perbedaan tersebut, dari sudut pandang organisasi, memunculkan variasi. Namun, satu hal yang perlu disayangkan, kata Hefner, adalah kemampuan membangun bermacam-macam organisasi itu tidak diarahkan untuk mengembangkan wawasan baru tentang norma-norma politik. Yang terjadi justru sebaliknya; para penulis modernis cenderung untuk merujuk ke zaman keemasan, utamanya zaman khalifah Islam ketika pemimpin agama dan pemimpin politik tidak dapat dipisahkan (303). Seharusnya, mereka lebih merujuk pada periode Nabi di Madinah di mana Nabi hidup dalam komunitas yang pluralis. Di sini, agaknya Hefner sedikit tidak cermat. Penulis modernis juga merujuk, bahkan menjadi rujukan utama karena ingin kembali kepada kemurnian ajaran Islam, kepada zaman Nabi waktu di Madinah. Hal itu terlihat ketika membicarakan masalah *civil society*, kelompok yang mendengungkan konsep masyarakat madani—dengan merujuk pada pengamalan piagam madinah pada waktu Nabi di Madinah—adalah kelompok modernis.

Di luar kelompok modernis dan tradisionalis tersebut, ada kelompok Muslim yang, dalam masalah politik, lebih tertarik dengan ide-ide sosialis dan nasionalis. Walaupun mereka percaya bahwa Islam adalah unsur yang penting dari budaya nasional, mereka tidak mendasarkan pandangan politiknya pada ajaran agama. Kelompok ini cukup besar dan mereka memainkan peranan yang sangat penting dalam perpolitikan di Indonesia. Munculnya Soekarno dan M. Hatta membuktikan bahwa mereka memainkan peran penting dalam politik nasional Indonesia. Namun satu hal yang luar biasa, kata Hefner, walaupun suara mereka cukup besar, di Indonesia tidak pernah muncul gerakan semacam Kemalıs di Turki.

Apa yang terjadi dengan Islam di Indonesia tidaklah fenomena unik Indonesia. Perbedaan pandangan tentang politik Islam di atas juga terjadi di wilayah-wilayah Muslim lainnya. Di Indonesia perbedaan-perbedaan itu menciptakan konflik yang cukup tajam, puncaknya terjadi

pada peristiwa berdarah pada 1965. Satu hal yang penting dicatat dari diskusi tentang perbedaan pandangan tentang politik Islam ini adalah bahwa aspirasi tentang politik modern telah membuka aspirasi sipil, tetapi di sisi lain, karena adanya konflik, konsep-konsep itu telah menghangatkan potensi demokrasi sipil di Indonesia (304).

Jatuhnya Civilitas Masyarakat: Pengalaman Orde Lama dan Orde Baru

Dengan corak masyarakat yang pluralis dan ditambah dengan kedatangan kolonialisme, perpolitikan di Indonesia menjadi menarik untuk dikaji. Ketika kemerdekaan Indonesia akhirnya dapat diraih, muncul masalah yang baru; bagaimana mengatasi perbedaan dan konflik ideologi yang telah begitu mendalam. Kebijakan pemerintah kolonial yang memihak pada satu kelompok tertentu telah menumbuhkan sentimen yang cukup dalam di masyarakat. Perbedaan ideologi begitu kelihatan dalam pembahasan masalah perumusan dasar negara.

Waktu Indonesia melaksanakan pemilihan umum pertama pada 1955, muncul banyak partai yang berlandaskan berbagai ideologi. Jika memakai kerangka analisa Geertz, ada hubungan yang sangat erat antara afiliasi partai politik dengan ideologi keagamaan. Perbedaan-perbedaan visi politik seringkali berlanjut ke konflik ideologi. Ketika pemilu tahun 1955, partai Islam diharapkan akan mampu meraih suara terbanyak. Namun karena mereka terpecah-pecah ke dalam partai kecil, suara umat Islam terpecah-pecah. Sementara itu di pihak lain pun, kelompok nasionalis, PKI, sosialis, Kristen dan katolik juga mengalami hal yang sama.

Karena tidak adanya partai politik yang mendapat suara mayoritas, konflik partai politik dan ideologinya semakin meruncing dalam debat Konstituante untuk membahas masalah dasar negara. Perbedaan pendapat dalam Konstituante tidak dapat mencapai kesepakatan dalam masalah pokok itu dan akhirnya membuat pemerintah Soekarno mengeluarkan dekrit 1959. Setelah itu, Soekarno juga mencoba untuk menyatukan ideologi ke dalam satu sistem ideologi bersama, NASAKOM (Nasionalis Agama dan Komunis), untuk mengeliminir konflik ideologi.

Ide NASAKOM, dengan alasan penyatuan antara berbagai ideologi tersebut, membuat umat Islam marah. Terlebih lagi pemerintah kemudian lebih dekat dengan PKI—yang secara ideologis bersebrangan dengan Islam—dan mematikan Masyumi, partai Islam yang sangat efektif saat itu. Ketidaksukaan umat Islam semakin bertambah ketika pemerintah, atas desakan PKI, melakukan *land reform*. Kyai-kyai di pedesaan

merasa terusik dengan kebijakan ini, sehingga mereka akhirnya bergabung dengan kekuatan lain untuk menentang Soekarno. Dari situ terjadi peristiwa 1965 yang kemudian menjadi momentum munculnya Orde Baru.

Bagi sebagian kalangan umat Islam, kegagalan partai Islam pada dekade 1950an dan 1960an merupakan pengalaman pahit. Kenyataan itu membuktikan bahwa keterlibatan dalam politik hanya membuat umat Islam masuk kedalam konflik kelompok. Pengalaman politik itu ternyata justru menghambat pengembangan Islam kultural. Sikap yang tidak ramah dari pemerintah terhadap gerakan Islam telah mempengaruhi gerak Islam di dalam masyarakat. Bahkan karena citra buruk Islam dengan keterlibatannya dalam peristiwa 1965, terutama di Jawa Timur dan Jawa Tengah, membuat ribuan orang Islam nominal masuk ke agama lain.

Sementara itu, sebagian kecil umat Islam masih percaya pada gerakan politik praktis. Kelompok ini tetap menyuarakan aspirasinya untuk berjuang lewat politik praktis. Mereka membayangkan akan terwujudnya suatu negara Islam pada waktu kejayaan Islam. Merespon gagasan tentang politik Islam ini, pada awal tahun 1970an muncul banyak gagasan-gagasan tentang perlunya reorientasi politik Islam. Gagasan baru tentang politik Islam ini disemangati oleh beberapa faktor. Pertama, merubah kekakuan rumusan politik Islam yang sangat formalistik. Kedua, kondisi sosial-politik yang berubah menuntut adanya perubahan visi politik Islam. Isu-isu tentang pluralisme, demokrasi dan hak asasi manusia telah mengilhami intelektual muda Muslim tahun 1970an untuk memikirkan pembaharuan dalam pemikiran Islam. Ketiga, kebijakan-kebijakan politik Orde Baru yang membatasi ruang gerak partai politik Islam membutuhkan redefinisi gerakan Islam.

Gagasan-gagasan baru tersebut kemudian mengilhami gerakan Islam yang lebih memfokuskan pada bidang kultural, seperti pendidikan, dakwah dan pengembangan masyarakat. Walaupun pada awalnya banyak umat Islam kecewa dan marah terhadap kebijakan Orde Baru yang mengesibirkan politik Islam, hal itu ternyata justru memberikan *unintended consequences* yang baik. Islam kultural berkembang dengan baik, terutama hal itu terlihat dari kecenderungan masyarakat untuk memperbaiki keislamannya. Hingga pada akhir 1980an dan awal 1990an Islam menjelma sebagai kekuatan kultural yang diperhitungkan.

Kekuatan sosial dan kultural terlihat nyata dengan lahirnya ICMI. Memang kelahiran ICMI menjadi isu yang kontroversial. Dari pandangan sebagian orang, lahirnya ICMI tidak lebih dari cerminan bangkitnya Islam kultural di Indonesia. Mobilitas umat Islam yang tinggi, ditandai dengan *booming* sarjana Muslim, bangkitnya kelas menengah Muslim,

memberikan kekuatan sosiologis yang besar bagi umat Islam. Bagi sebagian orang lagi, ICMI dipandang hanya sebagai lambang bahwa Islam telah dikooptasi oleh pemerintah, disaat-saat umat Islam mulai memperjuangkan demokrasi dan penguatan *civil society*. Akomodasi rezim Orde Baru terhadap ICMI, bagi kelompok kedua ini, menunjukkan satu kemunduran. Islam dalam kasus ini direkrut bukan melalui proses demokrasi terbuka, tetapi melalui negosiasi tertutup yang berlawanan dengan praktik demokrasi. Padahal banyak tokoh Islam yang direkrut rezim Orde Baru adalah penyuar dan pengembang wacana demokrasi yang vokal.

Menakar *Civil Society* di Indonesia: Kritik dan Apresiasi

Kasus Indonesia penting dilihat dari dua sisi; pertama, hubungan antara demokrasi dan masyarakat; dan kedua hubungan antara demokrasi dan Islam (313-314). Dalam kaitannya dengan diskusi demokrasi dan masyarakat, kasus Indonesia membuktikan bahwa masalah demokrasi dan *civil society* bukanlah *sui generis* (sesuatu yang *given*). Demokrasi dan *civil society*, di samping membutuhkan nilai-nilai pendukung, juga mensaratkan kemauan politik penguasa untuk memberikan tempat bagi berkembangnya ruang publik. Sementara dalam kaitannya dengan Islam, kasus Indonesia membuktikan bahwa konsep generalisasi tentang Islam seperti yang diungkapkan Gellener maupun Huntington tidaklah tepat. Di Indonesia diskusi tentang konsep politik Islam ataupun hubungan Islam dengan demokrasi dan *civil society* menunjukkan keragaman dan dinamika yang tinggi.

Perbedaan pandangan kelompok Muslim tradisional, modernist dan nasionalis sekuler memberikan gambaran tentang keragaman pandangan politik mereka. Masing-masing kelompok mempunyai sejarah kemandirian organisasi tersendiri. Keragaman ini merupakan kondisi bagi terjadinya polarisasi kekuasaan di masyarakat. Namun Muslim tradisional dan modernis mengalami kemunduran ketika mereka bicara pada konsep tentang politik Islam. Pandangan mereka selalu merujuk pada potret ideal Islam yang menggambarkan bersatunya agama dan negara. Di luar pandangan itu, sebagian pemikir Islam memandang perlunya memisahkan afiliasi keagamaan dari politik. Dalam Islam, konsep tentang negara Islam tidaklah eksplisit. Oleh karena itu, mereka mencontohkan kehidupan Nabi Muhammad pada waktu di Madinah yang menggambarkan kesediaan Nabi untuk hidup dalam masyarakat yang pluralis. Namun di Indonesia, masalahnya bukanlah tidak adanya iklim asosiasi yang independen, tetapi lebih pada tidak adanya dukungan kekuasaan

tentang kemandirian itu.

Secara historis, “*bits and pieces*” organisasi yang independen telah berkembang di Indonesia. Munculnya saudagar-saudagar Muslim di wilayah pesisir Indonesia telah membentuk *city-state* yang kuat. Kenyataan itu berbeda jauh dengan apa yang terjadi di Timur Tengah, di mana negara-kota kebanyakan tumbuh karena difasilitasi pemerintah yang otoriter. Namun kedatangan kolonial telah menghancurkan kelas borjuis Muslim pribumi, yang berarti menghancurkan elemen dasar *civil society*. Meskipun demikian, perlawanan umat Islam terhadap pemerintahan membawa Islam masuk ke dalam wilayah masa bawah. Sehingga Islam menjadi pusat perlawanan terhadap kolonial yang cukup berarti. Basis sosial inilah, bukan basis kekuasaan kerajaan, yang menjadi “visi baru tentang politik dan masyarakat pribumi” yang mendasari pengembangan politik Islam di kemudian hari (314). Resistansi Islam yang demikian itu terus berkembang. Hal itu memberikan penjelasan mengapa pada masa Orde Baru, walaupun negara begitu dominan, resistensi Islam dapat terus muncul.

Kasus di Indonesia memberikan pelajaran berharga bahwa wacana tentang demokrasi dan *civil society* memang telah menjadi wacana global. Namun demikian perlu disadari ada dua konsekuensi yang beriringan akibat dari fenomena global itu. Dari satu sisi, kita melihat adanya perubahan-perubahan perilaku yang mungkin bisa disejajarkan dengan perilaku masyarakat modern. Sementara di sisi lain, pelaksanaan ide-ide global semacam demokrasi dan *civil society*, makna dan perilakunya difahami sesuai dengan budaya lokal. Bahkan, dalam pelaksanaannya pun menggunakan kerangka atau struktur lokal yang tersedia. Realitas tersebut mengakibatkan bahwa demokrasi dan *civil society* tidak saja tergantung pada nilai-nilai yang ada pada suatu masyarakat tertentu, tetapi juga tergantung pada institusi, di mana keduanya menyediakan ruang untuk penciptaan terus menerus kebudayaan manusia.

Artikel Hefner ini, seperti halnya antropolog lainnya yang menentang adanya kecenderungan untuk melihat “Islam” dari satu sudut pandang saja, memberikan gambaran yang jelas tentang dinamika dan keragaman pembicaraan masalah Islam dan konsep-konsep yang datang dari Barat. Sambil melihat kemungkinan diterapkannya ide-ide kontemporer tersebut, Hefner menggambarkan keragaman respon masyarakat di luar masyarakat Barat. Di samping itu Hefner juga ingin menguji pandangan “*culturalist*” dan “*assotionalist*” dalam melihat demokrasi sipil di masyarakat yang majemuk. Dengan *cross cultural studies*, Hefner dan juga sosiolog dan antropolog lain, ingin memberikan gambaran realitas

sosial kepada ilmuwan politik tentang betapa kompleksnya masalah hubungan antara ide-ide kontemporer dengan budaya lokal.

Berlandaskan pada argumen di atas, buku ini sangat penting untuk dibaca tidak saja mereka yang tertarik tentang studi *cross culture*. Tetapi juga oleh ilmuwan politik untuk mengetahui kompleksitasnya. Sehingga tidak menimbulkan klaim-klaim yang sempit, seperti yang dilontarkan oleh Huntington, tentang masyarakat lain. Dan bagi pendukung gagasan demokrasi dan sipil, baik mereka yang hidup di negara modern ataupun negara berkembang, implementasi gagasan tersebut memerlukan pemahaman sosio-kultural masyarakat. Lebih dari itu, gagasan demokrasi dan *civil society* tidak akan berkembang tanpa dukungan norma budaya, asosiasi yang independen dan dukungan lingkungan politik negara.

Meskipun begitu ada beberapa catatan kritis untuk artikel Hefner. Pertama, ada kesalahan penerjemahan yang sangat mengganggu, yaitu ketika Hefner menerjemahkan tulisan Nurcholis Madjid, "Menuju Masyarakat Madani" dengan "Toward a Madinah Society" (320). Walaupun terjemahan tersebut berada dalam catatan kaki, terjemahan itu sangat mengganggu. Konsep masyarakat madani sesungguhnya adalah terjemahan Arab dari *civil society*. Adalah Prof. Naquib Al-Attas, seorang intelektual Malaysia, yang pertama menerjemahkan *civil society* sebagai *mujtama' madani*.²¹ Kemudian istilah itu dipopulerkan oleh Anwar Ibrahim di Indonesia ketika seminar di Jakarta tahun 1995. Walaupun penjelasan tentang masyarakat madani merujuk pada piagam madinah dan kehidupan Nabi di masyarakat pluralis madinah, penerjemahan masyarakat madani tidak berarti "*a madinah society*". Di Indonesia, selain diterjemahkan ke dalam masyarakat madani, *civil society* diterjemahkan ke dalam "masyarakat warga" dan "masyarakat sipil."²²

Selain itu artikel Hefner tentang Islam di Indonesia lupa tidak menyinggung fenomena organisasi SDI (Sarekat Dagang Islam) dan kemudian di lanjutkan dengan SI (Sarekat Islam). Organisasi ini adalah fenomena penting dalam tradisi asosiasi profesional dan hubungannya dengan politik. Dalam kacamata perkembangan Islam, SDI merupakan cikal bakal penting tumbuhnya organisasi modern dalam Islam di Indonesia. SDI didirikan oleh pedagang Muslim adalah fenomena penting tumbuhnya organisasi kelas menengah Muslim di Indonesia. SDI kemudian menjelma menjadi SI sebagai respon terhadap permintaan umat Muslim yang cukup besar.

Selanjutnya, fenomena tentang Muslim tradisional, modernis dan nasionalis sekuler sesungguhnya adalah fenomena Indonesia modern. Oleh

Oleh karena itu, pembicaraan masalah Muslim Indonesia sebelum periode modern, tentu menyangkut Muslim semua, tidak dapat diklaim oleh golongan tertentu. Walaupun cikal bakal perbedaan visi sudah kelihatan sejak lama, misalnya adanya perbedaan tentang praktik sufi dan normatif Islam, pembentukan kelompok tradisional dan modernis baru muncul pada periode modern. Konflik antara kelompok itu semakin kentara setelah berdirinya Muhammadiyah pada tahun 1912 dan kemudian disusul dengan berdirinya NU pada tahun 1926.

Terakhir, dalam konteks studi tentang hubungan Islam dan demokrasi atau *civil society*, pengamat selalu menempatkan mereka yang tidak setuju pada konsep-konsep tersebut sebagai orang yang "salah." Misalnya, Hefner mengindikasikan bahwa kelompok yang mengidealisasikan masa lalu Islam sebagai kendala terhadap masuknya ide-ide baru. Sementara itu, dengan kalimat positif mendukung kelompok Muslim yang berpandangan "liberal." Padahal secara sosiologis kehadiran kelompok yang menentang ide-ide tersebut adalah dipengaruhi oleh lingkungan sosial dan budayanya. Artinya, kelompok itu tidak berada dalam ruang yang vakum. Oleh karena itu, barangkali diskusi *civil society* dan demokrasi perlu dihadapkan pada kenyataan yang plural. Sehingga, seperti Hefner sendiri menggaris bawahi, adanya adaptasi lokal dan global dari suatu konsep.

Terlepas dari kelemahan itu, studi ini sangat penting untuk melihat perkembangan *civil society* secara historis, maupun pergumulan wacana itu dalam masyarakat. Studi ini memberikan gambaran bahwa wacana demokrasi dan *civil society* dalam sebuah masyarakat mempunyai karakter sendiri. Barangkali benar jika sekarang banyak ilmuwan politik yang mulai berpaling pada kajian sosiologis dan antropologis untuk memberikan gambaran realitas sosial yang kompleks itu.

Endnotes

1. Earnest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, New York, Penguin Press, 1994.
2. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992.
3. Bagi pendukung demokrasi di negara-negara berkembang berpendapat bahwa penolakan terhadap sistem demokrasi seringkali diungkapkan elit-elit politik dan penguasa otoriter yang berusaha sembunyi dibalik dalih budaya lokal. Artinya penguasa otoriter begitu ketakutan kalau kemudian rakyat diberikan hak partisipasi politik yang lebih luas, akan membahayakan kedudukannya. Lihat Basam Tibbi, *Challenge to Fundamentalism*,
4. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization?" *Foreign Affairs* 72:3 (1993), hal. 22-49. Huntington mencoba untuk "memperhalus" dan mencoba memberikan alasan bahwa ia tak bermaksud untuk membesarkan konflik itu. Namun usahanya gagal, karena justru buku itu semakin memperjelas konflik peradaban yang ia bangun di artikelnya itu. Lihat bukunya, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996,
5. Untuk bahasan lebih lanjut masalah ini lihat Abu al-A'la al-Mawdudi, *al-Islam wa al-madaniyya al-haditsa* (Islam dan Peradaban Modern), seperti yang dikutip oleh Muhammad Darif dalam, *al-Islam al-siyasi fi al-watan al-'Atabi* (Politik Islam di Dunia Arab), Rabat, Maktabat al-Umma, 1992, hal. 99.
 Dengan argumentasi yang hampir sama, Sayid Qutub menganggap sebagai bid'ah (heretic) bagi manusia yang mengklaim dirinya dapat mengatur dirinya. Karena manusia diciptakan oleh Tuhan, maka hanya Tuhan yang berhak mengatur manusia dengan perantaraan ajaran-ajaran suci agama. Dikutip dari Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, Op. Cit., hal 28-29.
6. David E. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, hal 457.
7. Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, Berkeley, University of California Press, 1998, hal. 200-204.
8. Earnest Gellner, *Conditions of Liberty, Civil Society and Its Rivals*, London, Penguin Group, 1994.
9. Bassam Tibbi, *The Challenge of Fundamentalism*, Op. Cit., hal. 184.
10. Memang betul, seperti apa yang ditulis oleh Azumardy Azra, bahwa hubungan intelektual Muslim Indonesia dengan Timur Tengah berlangsung sangat inten dari awalnya masuk Islam ke Indonesia hingga kini. Tetapi hubungan intelektual Muslim Indonesia dengan tradisi keilmuan Barat juga terjadi, setidaknya pada 3 dekade belakangan ini. Oleh karena itu menyatakan tradisi intelektual Muslim hanya dipengaruhi oleh Timur Tengah, apalagi dikatakan pada era 1990an, tidaklah tepat. Justru sekarang dapat disaksikan bahwa perkembangan Islam di Indonesia didominasi oleh intelektual Muslim yang mempunyai pengalaman berhubungan dengan tradisi intelektual Barat.
11. Bassam Tibbi, *The Challenge of Fundamentalism*, Ibid.
12. Lihat wawancara V.S. Naipaul dengan Imaduddin Abdurrahim tentang hal itu. V.S, Naipaul, *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples*, London, Little, Brown and Company, 1998, hal.23.
13. Lihat Jamhari, "Islamic Parties Prospects or Threats?", dalam Geof Forester, *Indonesia Post-Soeharta: Renewal or Chaos?*, Canberra, Indonesian Assessment, Research

- School of Pacific and Asian Studies, 1998.
14. Earnest Gellener secara tegas mengatakan bahwa “political Islam as an inveterate enemy of civil pluralism and liberty.” Lihat Earnest Gellner, *Op.Cit.*,
 15. Serif Mardin, “Islam and Civil Society,” dalam John. A. Hall (ed.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, Polity Press, 1995.
 16. Untuk penjelasan yang lebih rinci tentang perbedaan visi politik Islam ini lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, Mizan, 1998.
 17. Kedalaman pengaruh Islam pada masyarakat Jawa menjadi perdebatan. Dipelopori oleh Geertz—dalam bukunya *The Religion of Java*, dan *Islam Observed*, bahwa Islam di Jawa tidak pernah dapat menciptakan peradaban. Sifat keberagaman masyarakat Jawa pun cenderung sinkretik. Sehingga ikatan emosional dengan Islam hanyalah bersifat nominal belaka. Sementara itu Marshal Hodgson—dalam bukunya *the Venture of Islam*—dan Woodward—*Islam in Java*—menganggap bahwa Islam di Jawa telah menang (Islam in Java has triumphed). Hal itu dapat dilihat dari begitu mendalamnya pengaruh Islam dalam masyarakat Jawa, seperti apa yang tercermin dalam simbol-simbol keagamaan keraton Jawa.
 18. Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995.
 19. Lihat Kuntowijoyo, “Strategi Budaya Islam: Mempertimbangkan Tradisi,” dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung, Mizan, 1998, hal. 236.
 20. Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press, 1989
 21. Lihat Dawam Rahardjo, “Masyarakat Madani,” Jakarta, Tim Nasional Reformasi Menuju Masyarakat Madani. 1999, hal. 1.
 22. Dawam Rahardjo, “Masyarakat Madani,” *Ibid.*, hal. 1-3.

Jamhari adalah dosen pada Fakultas Dakwah serta peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) LAIN Jakarta.