

Wacana Masyarakat Madani: Dialektika Islam dengan Problem Kebangsaan

Mohammad Muslih*

Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor, Ponorogo

Email: muslihponorogo@yahoo.com

Abstract

This article contributes to the analysis of the “madani society” discourse and its development in Indonesia as a form of a struggle and dialectic of intellectual Muslim to interpret Islamic teachings in its relationship to modern life, especially to politics and nationality problems. The Islamic basic concept about the democratic principles such as justice, equality, freedom and deliberation, including the attitudes of tolerance and recognition of human rights actually had been developed well over the Apostles and the Khilafat ‘al-Rashidin political and social life. This Islamic political concept is tried to be reconstructed back by Muslim intellectuals with the idea of madani community. The presence of this discourse in Indonesia seems externally to be affected by the discourse of civil society that had been becoming a global currents of thought since the 1990s, and internally cannot be separated from the condition of the nation at that time, especially the unavailability of public space, besides as the impact of the model static approach developed in the New Order political reality.

Keywords: *Mitsaq al-Madinah*, equalitas, otokrasi, toleransi.

Pendahuluan

Gagasan *masyarakat madani* sudah tentu tidak langsung terbentuk dalam format seperti yang dikenal sekarang ini. Bahkan pemikiran ini pun masih akan berkembang terus akibat dari proses pengaktualisasian yang dinamis dari konsep tersebut di lapangan. Konstruksi wacana masyarakat madani memiliki rentang waktu pembentukan yang sangat panjang sebagai hasil dari

* Kampus Pusat ISID Gontor, Jl. Raya Siman Ponorogo Telp. 0352-488182

akumulasi pemikiran yang akhirnya membentuk pola seperti yang dikenal sekarang ini.¹

Munculnya konsep masyarakat madani menunjukkan dinamika intelektual muslim dalam memaknai ajaran Islam terkait kehidupan modern, terutama problem politik dan kebangsaan. Konsep masyarakat madani juga sering disebut sebagai alternatif untuk mewujudkan *good government*. Bagaimana wawasan politik Islam terkait posisi dan peran masyarakat sebagai bagian dari kehidupan berbangsa dan bernegara? Dan bagaimana dinamika wacana ini di Indonesia? Inilah beberapa persoalan yang akan diuraikan jawabannya dalam artikel ini.

Antara Civil Society dan Masyarakat Madani

Sebagai sebuah wacana, atau lebih tepatnya wacana kefilosofan, *Civil Society* bisa disejajarkan dengan isu gender, *human right*, dan demokrasi. Dalam pemikiran keislaman, bahkan tidak kalah serunya dengan isu pluralisme yang pada kenyataannya memang berjalan seiring dengan isu ini. Semangat beberapa wacana ini adalah pemahaman akan keberadaan hak, baik sebagai individu dan kelompok masyarakat. Juga perlakuan yang adil di tengah adanya perbedaan, serta penghapusan dominasi yang satu terhadap yang lain.

Kehadiran wacana ini di Indonesia secara eksternal karena sekitar tahun 1990-an *civil society* telah menjadi arus pemikiran global, dan secara internal tidak bisa dipisahkan dari kondisi bangsa saat itu, terutama tidak tersedianya ruang publik (*public space*). Rezim orde baru berada pada posisi kekuatan yang tidak tertandingi. Kritis terhadap kebijakan pemerintah dianggap melawan negara. Pada saat itulah, *civil society* terus diwacanakan oleh para aktivis, termasuk intelektual muslim.

Pengusung wacana ini, umumnya adalah para intelektual modernis, seperti Nurcholish Madjid, M. Dawam Raharjo, Abdurrahman Wahid, AS. Hikam, Mansour Fakih, dll. Sekalipun mereka, dalam beberapa hal, berbeda dalam memaknai *civil society*, namun mereka memiliki keperhatian yang sama, terutama soal

¹Thoha Hamim, "Islam dan Civil society (Masyarakat madani): Tinjauan tentang Prinsip Human Rights, Pluralism dan Religious Tolerance", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000) h. 112-113.

kekuasaan pemerintah yang terlalu kuat. Mereka umumnya menjadikan Amerika Serikat sebagai model dari bentukan *civil society*. Di Amerika kekuasaan negara sangat terbatas dan tidak bisa mengintervensi hak-hak individu (biasa disebut dengan *small stateness*), namun sangat kuat dalam bidang pelaksanaan hukum.² Sedangkan di Indonesia, yang terjadi adalah sebaliknya.

Kesan seperti ini terjadi karena lahirnya *civil society* bersamaan dengan konsep negara modern, yang bertujuan, antara lain: *pertama*, untuk menghindari lahirnya negara absolut yang muncul sejak abad ke-16 di Eropa. *Kedua*, untuk mengontrol kekuasaan negara. Atas dasar itu, *civil society* berjalan di atas kerangka dasar bahwa ...*the state as an association between the members of a society rather than as the personal domain of a monarch, and furthermore as an association that is unique among all the associations in civil society because of the role it plays. Thinking of the state as an association between all members of a society means ascribing to it supreme authority to make and enforce laws –the general rules that regulate social arrangements and social relationships. If the state is accorded such a role, and if it is to be a genuine association between all members of the community, it follows that its claim to supreme authority cannot be based upon the hereditary title of a royal line, but must originate in the way in which rulers are related to the ruled.*³

Sementara itu, *civil society* juga dimengerti sebagai lawan dari masyarakat militer, karenanya dipopulerkan dengan menggunakan istilah “masyarakat sipil”. Mansour Fakih adalah di antara tokoh yang mengusung pendapat ini.⁴ Untuk kasus Indonesia, pandangan ini cukup beralasan, karena munculnya *civil society* sebagai counter terhadap dominasi ABRI (nama waktu itu untuk tentara dan polisi di Indonesia) yang menerapkan doktrin dwi fungsi, di mana ABRI juga memerankan tugas-tugas sipil sebagai penyelenggara lembaga-lembaga eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Hampir semua kepala pemerintahan dari pusat sampai daerah dipegang oleh ABRI.

²A Qodri Abdillah Azizi, “Masyarakat madani Antara Cita dan Fakta: Kajian Historis-Normatif”, dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 87

³Andrew Gamble, *An Introduction to Modern Social and Political Thought*, (Hongkong: Macmillan Education Ltd, 1988), h. 47-48

⁴Lihat Mansour Fakih, *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)

Kebencian terhadap ABRI semakin dalam ketika mereka terkooptasi oleh rezim Soeharto untuk membungkam rakyat yang kritis terhadap gaya pemerintahan yang feodal dan otoriter. Orang juga tahu kalau ABRI berada di belakang semua aksi teror dan penculikan terhadap para aktivis demokrasi.⁵

Adalah Anwar Ibrahim (ketika itu Menteri Keuangan dan Timbalan Perdana Menteri Malaysia) dalam ceramah Simposium Nasional dalam rangka Forum Ilmiah pada Festival Istiqlal, 26 September 1995 memperkenalkan masyarakat madani sebagai terjemahan dari *civil society*.⁶ Istilah itu diterjemahkan dari bahasa Arab *mujtama' madani*, yang diperkenalkan oleh Prof. Naquib Attas, seorang ahli sejarah dan peradaban Islam dari Malaysia, pendiri ISTAC.⁷ Kata "madani" berarti civil atau civilized (beradab). Madani berarti juga peradaban, sebagaimana kata Arab lainnya seperti hadlari, tsaqafi atau tamaddun. Konsep madani bagi orang Arab memang mengacu pada hal-hal yang ideal dalam kehidupan. M. Dawam Rahardjo kelihatannya sependapat, bahwa alih bahasa dan definisi yang sesuai dari *civil society* adalah "masyarakat madani".⁸

Sebagian kalangan keberatan menyepadankan istilah ini dengan *civil society*, *societas civilis* (Romawi) atau *koinonia politike* (Yunani). Karena istilah "masyarakat madani" dan *civil society* berasal dari dua sistem budaya berbeda. Masyarakat madani merujuk tradisi Arab-Islam, sedang *civil society* pada tradisi Barat non-Islam. Perbedaan ini bisa memberikan makna berbeda apabila dikaitkan dengan konteks asal istilah itu muncul.

Oleh karena itu, pemaknaan lain di luar derivasi konteks asalnya akan merusak makna aslinya. Ketidaksesuaian pemaknaan ini tidak hanya menimpa kelompok masyarakat yang menjadi sasaran aplikasi konsep tersebut, tetapi juga para interpreter yang akan

⁵Thoha Hamim, "Islam dan Civil society...", h. 113.

⁶Lihat Anwar Ibrahim, "Islam dan Masyarakat madani" dalam Aswab Mahasin (ed.) *Ruh Islam dan Budaya Bangsa* (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996); Juga Nurcholish Madjid, "Meneruskan Agenda Reformasi untuk Demokrasi dengan Landasan Jiwa Masyarakat madani; Masalah Pluralisme dan Toleransi," Makalah Pidato Halal Bihalal KAHMI (Jakarta, 11 Syawwal 1419 / 28 Januari 1999).

⁷Ismail SM. "Signifikansi Peran Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat Madani", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h.180-181.

⁸Lihat M. Dawam Raharjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: LP3ES dan LSAF, 1999), h. 133-173.

mengaplikasikannya. Hal lain yang berkaitan dengan perbedaan aplikasi kedua konsep masyarakat ini adalah bahwa *civil society* telah teruji secara terus-menerus dalam tatanan kehidupan sosial-politik Barat hingga mencapai maknanya yang terakhir, yang turut membidani lahirnya peradaban Barat modern. Sedangkan masyarakat madani seakan merupakan keterputusan konsep ummah yang merujuk pada masyarakat Madinah yang dibangun oleh Nabi Muhammad.

Karena memiliki arti dan konteks yang sangat berbeda inilah, AS. Hikam tetap mempertahankan istilah aslinya: *civil society*.⁹ Menurut AS Hikam, *civil society* adalah satu wilayah yang menjamin berlangsungnya perilaku, tindakan, dan refleksi mandiri, tidak terkungkung oleh kehidupan material, dan tidak terserap di dalam jaringan-jaringan kelembagaan politik resmi. Ciri-ciri utama *civil society*, menurut AS Hikam, ada tiga, yaitu: (1) adanya kemandirian yang cukup tinggi dari individu-individu dan kelompok-kelompok dalam masyarakat, utamanya ketika berhadapan dengan negara; (2) adanya ruang publik bebas sebagai wahana bagi keterlibatan politik secara aktif dari warga negara melalui wacana dan praksis yang berkaitan dengan kepentingan publik, dan (3) adanya kemampuan membatasi kuasa negara agar ia tidak intervensionis.

Menurut pengamatan A. Syafii Maarif, masyarakat sipil yang berkembang dalam masyarakat Barat secara teoritis bercorak egalitarian, toleran, dan terbuka — nilai-nilai yang juga dimiliki oleh masyarakat Madinah hasil bentukan Rasulullah. Masyarakat sipil lahir dan berkembang dalam semangat pembebasan (liberalisme) sehingga masyarakat yang dihasilkannya pun lebih menekankan peranan dan kebebasan individu, sementara persoalan keadilan sosial dan ekonomi masih belum nyata. Sedangkan dalam masyarakat madani, keadilan adalah satu pilar utamanya.

Perbedaan lain antara *civil society* dan masyarakat madani adalah *civil society* merupakan buah modernitas, sedangkan modernitas adalah buah dari gerakan Renaisans; gerakan masyarakat sekuler yang meminggirkan Tuhan. Sehingga *civil society* mempunyai moral-transendental yang rapuh karena meninggalkan Tuhan. Sedangkan masyarakat madani lahir dari dalam buaian dan asuhan petunjuk Tuhan. Dari alasan ini Maarif mendefinisikan masyarakat madani sebagai sebuah masyarakat yang terbuka, egaliter, dan

⁹Lihat Muhammad AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil society*, (Jakarta: LP3ES, 1999).

toleran atas landasan nilai-nilai etik-moral transendental yang bersumber dari wahyu Allah.¹⁰

Masyarakat Madinah, yang oleh Nurcholish Madjid dijadikan tipologi masyarakat madani, merupakan masyarakat yang demokratis. Dalam arti bahwa hubungan antar kelompok masyarakat, sebagaimana yang terdapat dalam poin-poin Piagam Madinah, mencerminkan egalitarianisme (setiap kelompok mempunyai hak dan kedudukan yang sama), penghormatan terhadap kelompok lain, kebijakan diambil dengan melibatkan kelompok masyarakat (seperti penetapan strategi perang), dan pelaku ketidakadilan, dari kelompok mana pun, diganjar dengan hukuman yang berlaku.

Soal Toleransi dan Wawasan Politik Islam

Ti adanya tatanan sosial politik yang mapan bisa menghancurkan kehidupan berbangsa, menghancurkan demokrasi dan hilangnya keadilan, kemerdekaan, persamaan serta hak asasi manusia lainnya. Pengalaman perjalanan sejarah bangsa Indonesia selama lebih setengah abad menunjukkan ketiadaan seperti yang dimaksudkan. Oleh karena itu, upaya penataan kembali sistem kehidupan berbangsa secara mendasar dilakukan dengan mencari rumusan baru yang diharapkan bisa menjamin tegaknya demokrasi, keadilan, HAM, dan toleransi.¹¹

Sikap toleran seorang muslim terhadap pemeluk agama lain jelas mendapat legitimasi dari ayat-ayat al-Qur'an dan preseden yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabatnya. Salah satu tindakan pertama Nabi untuk mewujudkan masyarakat Madinah ialah menetapkan dokumen perjanjian yang disebut Piagam Madinah (*Miṭaq al-Madinah*), atau terkenal dengan "Konstitusi Madinah". Hamidullah menyebutkan bahwa Piagam Madinah merupakan konstitusi tertulis pertama yang ada di dunia, yang meletakkan dasar-dasar pluralisme dan toleransi. Dalam Piagam tersebut ditetapkan adanya pengakuan kepada semua warga Madinah, tanpa memandang perbedaan agama dan suku, sebagai anggota ummat yang tunggal (*ummah wahidah*), dengan hak dan kewajiban yang sama.¹²

¹⁰A. Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas Dalam Kegagalan*, (Yogyakarta: PSAP, 2004), h. 84

¹¹Achmad Jainuri, "Agama dan Masyarakat Madani; Rujukan Khusus Tentang Sikap Budaya, Agama dan Politik", dalam *Jurnal Al-Afkar*, Edisi III, Tahun ke 2: Juli-Desember 2000, h. 21-22

Meskipun prinsip Piagam Madinah ini tidak dapat sepenuhnya terwujud, karena pengkhiatanan beberapa komunitas Yahudi di Madinah saat itu, namun semangat dan maknanya dipertahankan dalam berbagai perjanjian yang dibuat kaum Muslim di berbagai daerah yang telah dibebaskan tentara Islam.¹³ Semangat ini terus menjiwai pandangan sosial, politik, dan keagamaan masyarakat Muslim. Dalam perjalanan sejarah ummat Islam juga ditemukan prinsip dasar sikap budaya dan agama serta hak-hak asasi manusia yang pernah dipraktekkan secara berbeda, sehingga berdampak buruk terhadap mereka yang oposan terhadap dan berlainan keyakinan dengan penguasa.

Masyarakat madani yang dicontohkan oleh Nabi pada hakikatnya adalah reformasi total terhadap masyarakat yang hanya mengenai supremasi kekuasaan pribadi seorang raja seperti yang selama itu menjadi pengertian umum tentang negara.¹⁴ Meskipun secara eksplisit Islam tidak berbicara tentang konsep politik, namun wawasan tentang demokrasi yang menjadi elemen dasar kehidupan politik masyarakat madani bisa ditemukan di dalamnya. Wawasan yang dimaksud tercermin dalam prinsip persamaan (*equality*), kebebasan, hak-hak asasi manusia, serta prinsip musyawarah.

Prinsip persamaan bisa ditemukan dalam suatu ide bahwa setiap orang, tanpa memandang jenis kelamin, nasionalitas, atau status semuanya adalah makhluk Tuhan. Dalam Islam Tuhan menegaskan; "Sesungguhnya orang yang paling mulia di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa."¹⁵ Nilai dasar ini dipandang memberikan landasan pemahaman, di mata Tuhan manusia memiliki derajat sama. Pemahaman inilah yang kemudian muncul dalam Hadith Nabi yang menegaskan bahwa tidak ada kelebihan antara orang Arab dan orang yang bukan Arab.

Dari sini kemudian dipahami bahwa Islam memberikan dasar konsep tentang equalitas. Berbeda dengan konsep equalitas yang ada pada masyarakat Yunani, equalitas yang ada dalam Islam, misalnya bukan menjadi subordinasi dari keadaan apa pun yang datang sebelumnya. Equalitas menurut orang-orang Yunani hanya

¹²Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad* (Lahore: Oxford University Press, 1970), h. 231-233.

¹³Nurholish Madjid, *Meneruskan Agenda ...*, h. 2.

¹⁴*Ibid.*, 1-2.

¹⁵QS. Al-Hujurat (49): 13.

berarti dalam tatanan hukum. Dalam hal ini Hannah Arendt mengatakan, bukan karena semua manusia lahir dalam keadaan sama, tetapi sebaliknya karena manusia pada dasarnya memang tidak sama. Karena itu ia memerlukan sebuah institusi artifisial, polis, untuk membuatnya sama. Persamaan ini hanya ada di bidang politik, yang memungkinkan orang bertemu satu sama lain sebagai warga negara dan bukan sebagai pribadi orang secara individual. Perbedaan antara konsep equalitas Yunani kuno dengan Islam terletak pada ide bahwa manusia lahir dan diciptakan sama dan menjadi tidak sama karena nilai sosial dan politik, yang merupakan institusi buatan manusia. Equalitas yang terdapat dalam masyarakat Yunani merupakan sebuah atribut kemasyarakatan dan bukan perorangan, yang memperoleh equalitasnya berdasarkan nilai kewarganegaraan dan bukan diperolehnya sejak lahir.¹⁶

Perbedaan antara Islam dan Barat klasik mengenai konsep equalitas sebagian tergambar dalam terminologi politik dari dua macam budaya ini. Al-Qur'an hanya menyebutkan manusia (insan), tidak membedakan keyakinan dan politik yang dianutnya, tetapi tidak menyebut kata warga negara. Oleh karena itu kaum Muslimin di zaman modern ini mencoba menemukan konsep warga negara ini dengan kata muwathin (Arab), yang jelas merupakan istilah baru. Meskipun demikian, hak politik individu tidak banyak didefinisikan dalam sumber-sumber tradisional pemikiran politik Islam. Posisi manusia sendiri, dalam masa pra-sosialnya, memperoleh tempat yang tinggi dalam al-Qur'an sebagai "Wakil Tuhan di bumi."¹⁷ Sebaliknya bagi rakyat Romawi, kata Latin homo, yang berarti manusia, tidak menunjuk pada sesuatu kecuali manusia, seorang yang tidak memiliki hak, dan karenanya disamakan statusnya dengan budak.

Jika demokrasi dimaksudkan sebagai sebuah sistem pemerintahan yang menentang keditaktoran, Islam bisa bertemu dengan demokrasi karena di dalam Islam tidak ada ruang bagi putusan hukum sepihak yang dilakukan oleh seorang atau kelompok tertentu. Dasar semua keputusan dan tindakan dari sebuah negara Islam bukan ide mendadak dari seorang tetapi adalah syari'ah, yang merupakan sebuah perangkat aturan yang tertuang dalam al-Qur'an dan tradisi Nabi. Shari'ah adalah salah satu manifestasi dari kebijakan

¹⁶Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Th., 1963), h. 23.

¹⁷QS. Al-Baqarah (2): 30.

Ilahi, yang mengatur semua fenomena yang ada di alam, materi maupun spiritual, natur maupun sosial. Beberapa istilah di dalam al-Qur'an menjelaskan karakter normatif tentang kebijaksanaan Tuhan ini seperti sunnatullah (hukum Allah SWT atau orang sering menyebutnya dengan "hukum alam"), mizan (timbangan), *qisth* dan *'adl* (keduanya berarti adil). Pada tingkat yang abstrak, semua ekspresi tersebut bisa memenuhi persyaratan awal demokrasi, yaitu tegaknya hukum. Beberapa penulis menyatakan, karena alasan ini sebuah negara Islam mestinya disebut bukan teokrasi, tetapi adalah sebuah *nomocracy*.

Perbedaannya memang tidak terlalu mencolok karena apa yang dipandang suci dan mengikat dalam Islam bukan hukum pada umumnya, tetapi hanya hukum yang datang dari Tuhan. Islam sesungguhnya menegaskan perlunya pemerintahan berdasarkan norma dan petunjuk jelas, bukan berdasar pada preferensi perorangan. Bagi kalangan Barat dan kelompok Muslim tertentu, pengalihan konsep hukum buatan manusia dari wawasan syari'ah dipandang sebagai sebuah cara yang kurang memuaskan untuk merumuskan sebuah elemen rekayasa sosial. Namun demikian, harus diakui bahwa seseorang sesungguhnya tidak menemukan banyak kelemahan dengan cara ini, kecuali apa yang mungkin dianggap kuno. Karena dalam sejarah pemikiran politik Barat konsep hukum modern juga merupakan sebuah produk perkembangan perdebatan abad pertengahan mengenai sifat kebijaksanaan Tuhan. Gagasan hukum sebagai "sebuah tatanan rasional yang menyangkut kebaikan umum dan ketenteraman masyarakat" telah dibicarakan oleh St. Thomas Aquinas¹⁸ dari persepsi akal Tuhan sebagai satu-satunya sumber yang memancarkan semua tingkat kosmis dan tatanan.

Di samping elemen tersebut, Islam juga menekankan kebebasan dan hak-hak asasi manusia, dua komponen yang menjadi ciri penting masyarakat madani. Menjadi seorang mukmin yang baik, orang harus bebas merdeka. Apabila keyakinan seseorang karena paksaan, maka keyakinan yang dimiliki itu bukan merupakan keyakinan sesungguhnya. Dan jika seorang Muslim secara bebas menyerahkan diri kepada Tuhan, ini tidak berarti bahwa ia telah mengorbankan kebebasannya. Karena pilihan untuk menyerahkan

¹⁸St. Thomas Aquinas, *Selected Political Writings*, diedit oleh A.P.D. Entreves (Oxford: Oxford University Press, 1948), h. 113.

diri itu semata didasarkan atas kebebasan yang dimilikinya. Hal ini karena, di sisi lain Tuhan juga menegaskan kepada manusia untuk bebas memilih taat atau tidak kepada perintahNya.

Al-Qur'an tidak mentolelir adanya perbedaan antara satu dengan yang lain, laki-laki atau wanita atas dasar partisipasi yang sama dalam kehidupan bermasyarakat. Sejalan dengan ini al-Qur'an menegaskan tentang prinsip syura (musyawarah) untuk mengatur pembuatan keputusan yang dilakukan *masyarakat madani*. Sayangnya, selama berabad-abad di kalangan kaum Muslimin telah tumbuh kekeliruan fatal dalam menafsirkan karakteristik syura ini. Mereka memahami bahwa syura sama dengan seorang penguasa berkonsultasi dengan orang-orang yang menurut pandangan mereka, yang sangat bijaksana dengan tidak ada keharusan untuk mengimplementasikan nasehat mereka.

Pandangan ini, menurut Fazlur Rahman, jelas merusak makna syura itu sendiri. Al-Qur'an dengan jelas menyebutkan; "...sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka...."¹⁹ Yang dimaksud dengan "urusan mereka" adalah bukan individu, kelompok, atau elit tertentu, tapi "urusan masyarakat pada umumnya" dan milik masyarakat secara keseluruhan. Dan "musyawarah antara mereka" yaitu urusan mereka itu dibicarakan dan diputuskan melalui saling konsultasi dan diskusi, bukan diputuskan oleh seorang individu atau elit yang tidak dipilih oleh masyarakat, dari sini dipahami bahwa syura tidak sama maknanya dengan "seorang minta nasehat dengan orang lain", tetapi saling menasehati melalui diskusi dalam posisi yang sama. Secara langsung ini berarti, kepala negara tidak boleh menolak begitu saja keputusan yang diambil melalui musyawarah.²⁰

Tampaknya praktik kehidupan politik Islam pada abad pertengahan masih membekas dalam kehidupan bernegara hingga sekarang ini. Meskipun dunia Muslim sekarang sudah terbebas dari dominasi asing (secara fisik) dan memiliki pemerintahan sendiri, tetapi hampir semuanya dihadapkan pada problem internal, yaitu "kurang demokratis".

¹⁹QS. Al-Shura (42): 38.

²⁰Fazlur Rahman, "The Principle of Shura and the Role of Ummah in Islam," dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Politics and Islam*, (Indianapolis, IN: American Trust Publication, 1986), h. 91, 95-96.

Menurut Bernard Lewis, kecuali Turki, semua negara yang mayoritas penduduknya Muslim dipimpin oleh variasi dari rezim otoriter, otokrasi, despotis, dan sebangsanya.²¹ Dari kalangan sosiolog dunia Islam digambarkan telah mengalami masa transisi dari masyarakat yang berorientasi pada ekonomi moneter dan masyarakat demokratis, kepada sebuah masyarakat agraris dan rejim militer.²² Dua kecenderungan itu mencerminkan watak yang berbeda, yang pertama lebih bersifat dinamis dan rasional sedang yang kedua menggambarkan sifat tertutup. Gambaran seperti yang disebutkan di atas itu seakan-akan mengasumsikan bahwa Islam tidak mengenal pemerintahan demokrasi. Meskipun benar diakui bahwa konsep demokrasi masih juga menjadi salah satu isu perdebatan antara yang setuju dan yang menentang.

Masyarakat Madani di Indonesia

Masyarakat madani sulit tumbuh dan berkembang pada rezim Orde Baru karena adanya sentralisasi kekuasaan melalui korporatisme dan birokratisasi di hampir seluruh aspek kehidupan, terutama terbentuknya organisasi-organisasi kemasyarakatan dan profesi dalam wadah tunggal, seperti MUI, KNPI, PWI, SPSI, HKTI, dan sebagainya. Organisasi-organisasi tersebut tidak memiliki kemandirian dalam pemilihan pemimpin maupun penyusunan program-programnya, sehingga mereka tidak memiliki kekuatan kontrol terhadap jalannya roda pemerintahan.

Kebijakan ini juga berlaku terhadap masyarakat politik (*political societies*), sehingga partai-partai politik pun tidak berdaya melakukan kontrol terhadap pemerintah dan tawar-menawar dengannya dalam menyampaikan aspirasi rakyat. Hanya beberapa organisasi keagamaan yang memiliki basis sosial besar yang agak memiliki kemandirian dan kekuatan dalam mempresentasikan diri sebagai unsur dari masyarakat madani, seperti Nahdlatul Ulama (NU) yang dimotori oleh KH Abdurrahman Wahid dan Muhammad-iyah dengan motor Prof. Dr. Amien Rais. Pemerintah sulit untuk melakukan intervensi dalam pemilihan pimpinan organisasi keaga-

²¹Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview," *Journal of Democracy* 7, 2 (1996), h. 58.

²²Bryan S. Turner, *Capitalism and Class in Middle East; Theories of Social Change and Economic Development*, (London: Heinemann Educational Books, 1984), h. 30.

maan tersebut karena mereka memiliki otoritas dalam pemahaman ajaran Islam. Pengaruh politik tokoh dan organisasi keagamaan ini bahkan lebih besar daripada partai-partai politik yang ada.

Era Reformasi yang melindas rezim Soeharto (1966-1998) dan menampilkan Wakil Presiden Habibie sebagai presiden dalam masa transisi telah mempopulerkan konsep masyarakat madani karena presiden beserta kabinetnya selalu melontarkan diskursus tentang konsep itu pada berbagai kesempatan. Bahkan, Habibie mengeluarkan Keppres No 198 Tahun 1998 tanggal 27 Februari 1999 untuk membentuk suatu lembaga dengan tugas untuk merumuskan dan mensosialisasikan konsep masyarakat madani itu. Konsep masyarakat madani dikembangkan untuk menggantikan paradigma lama yang menekankan pada stabilitas dan keamanan yang terbukti sudah tidak cocok lagi. Soeharto terpaksa harus turun tahta pada tanggal 21 Mei 1998 oleh tekanan dari gerakan Reformasi yang sudah bosan dengan pemerintahan militer Soeharto yang otoriter. Gerakan Reformasi didukung oleh negara-negara Barat yang menggulirkan konsep *civil society* dengan tema pokok Hak Asasi Manusia (HAM).

Presiden Habibie mendapat dukungan dari ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), suatu bentuk *pressure group* dari kalangan Islam, dimana ia duduk sebagai Ketua Umumnya. Terbentuknya ICMI merupakan suatu keberhasilan umat Islam dalam mendekati kekuasaan karena sebelumnya pemerintah sangat phobi terhadap Islam politik. Hal itu terjadi karena ada perantara Habibie yang sangat dekat dengan Soeharto. Dengan demikian, pengembangan konsep masyarakat madani merupakan salah satu cara dari kelompok ICMI untuk merebut pengaruh dalam Pemilu 1997. Kemudian konsep masyarakat madani mendapat dukungan luas dari para politisi, akademisi, agamawan, dan media massa karena mereka semua merasa berkepentingan untuk menyelamatkan gerakan Reformasi yang hendak menegakkan prinsip-prinsip demokrasi, supremasi hukum, dan HAM.

Pengamat politik dari UGM, Dr Mohtar Mas'ood²³ yakin bahwa pengembangan masyarakat madani memang bisa membantu menciptakan atau melestarikan demokrasi, namun bagi masyarakat yang belum berpengalaman dalam berdemokrasi, pengembangan *masyarakat madani* justru bisa menjadi hambatan terhadap

²³Republika, 3 Maret 1999

demokrasi karena mereka menganggap demokrasi adalah distribusi kekuasaan politik dengan tujuan pemerataan pembagian kekuasaan, bukan pada aturan main. Untuk menghindari hal itu, diperlukan pengembangan lembaga-lembaga demokrasi, terutama pelembagaan politik, di samping birokrasi yang efektif, yang menjamin keberlanjutan proses pemerintahan yang terbuka dan partisipatoris.

Ketegangan di Indonesia tidak hanya dalam wacana politik saja, tetapi diperparah dengan gejala desintegrasi bangsa terutama kasus Timor Timur, Gerakan Aceh Merdeka, dan Gerakan Papua merdeka. Hal itu lebih didorong oleh dosa rezim Orde Baru yang telah mengabaikan ciri-ciri *masyarakat madani* seperti pelanggaran HAM, tidak tegaknya hukum, dan pemerintahan yang sentralistis/absolut. Sedangkan, kerusuhan sosial yang sering membawa persoalan SARA menunjukkan bahwa masih banyak masyarakat yang buta hukum dan politik (sebagai prasyarat masyarakat madani), di samping penegakkan hukum yang masih belum memuaskan.

Sebagai sebuah gerakan (termasuk gerakan pemikiran), *civil society* di Indonesia belakangan justru banyak dilakukan oleh kalangan “tradisionalis” (termasuk Nahdlatul Ulama), bukan oleh kalangan “modernis”.²⁴ Hal ini bisa dipahami karena pada masa tersebut, NU adalah komunitas yang tidak sepenuhnya terakomodasi dalam negara, bahkan dipinggirkan dalam peran kenegaraan. Di kalangan NU dikembangkan wacana *civil society* yang dipahami sebagai masyarakat non-negara dan selalu tampil berhadapan dengan negara. Kalangan muda NU begitu keranjingan dengan wacana *civil society*, lihat mereka mendirikan LKiS yang arti sebenarnya adalah Lembaga Kajian Kiri Islam, namun disamarkan keluar sebagai Lembaga Kajian Islam.

Kebangkitan wacana *civil society* dalam NU diawali dengan momentum kembali ke khittah 1926 pada tahun 1984 yang mengantarkan Gus Dur sebagai Ketua Umum NU. Gus Dur memperkenalkan pendekatan budaya dalam berhubungan dengan negara sehingga ia dikenal sebagai kelompok Islam budaya, yang dibedakan dengan kelompok Islam Politik. Dari kandungan NU lahir prinsip dualitas Islam-negara, sebagai dasar NU menerima asas tunggal Pancasila. Alasan penerimaan NU terhadap Pancasila berkaitan

²⁴Rumadi, “Civil Society dan NU Pasca-Gus Dur”, *Kompas Online*. 5 November 1999

dengan konsep masyarakat madani, yang menekankan paham pluralisme, yaitu: (1) aspek vertikal, yaitu sifat pluralitas umat (QS al-Hujurat 13) dan adanya satu universal kemanusiaan, sesuai dengan Perennial Philosophy (Filsafat Hari Akhir) atau Religion of the Heart yang didasarkan pada prinsip kesatuan (tawhid); (2) aspek horisontal, yaitu kemaslahatan umat dalam memutuskan perkara baik politik maupun agama; dan (3) fakta historis bahwa KH A. Wahid Hasyim sebagai salah seorang perumus Pancasila, di samping adanya fatwa Mukhtamar NU 1935 di Palembang.²⁵

Dalam pandangan Gus Dur, Islam sebagai agama universal tidak mengatur bentuk negara yang terkait oleh konteks ruang dan waktu sehingga Nabi Muhammad SAW sendiri tidak menamakan dirinya sebagai kepala negara Islam dan Nabi tidak melontarkan ide suksesi yang tentunya sebagai prasyarat bagi kelangsungan negara.²⁶ Walaupun Nabi telah melakukan revolusi dalam masyarakat Arab, tetapi ia sangat menghormati tradisi dan memperbaharainya secara bertahap sesuai dengan psikologi manusia karena tujuannya bukanlah menciptakan orde baru (*a new legal order*) tapi untuk mendidik manusia dalam mencapai keselamatan melalui terwujudnya kebebasan, keadilan, dan kesejahteraan.²⁷

Pandangan pluralisnnya didasarkan pada sejarah kehidupan Nabi sendiri yang terbuka terhadap peradaban lain, di samping tentunya sifat universalisme Islam. Dalam Islam ada lima jaminan dasar, seperti yang tersebar dalam literatur hukum agama (*al-kutub al-fiqhiyyah*), sebagaimana dikatakan Wahid²⁸ sebagai berikut: (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum, (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa adanya paksaan untuk berpindah agama, (3) keselamatan keluarga dan keturunan, (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum, dan (5) keselamatan profesi.

Nabi Muhammad SAW telah menampilkan peradaban Islam yang kosmopolitan dengan konsep umat yang menghilangkan batas

²⁵Faisal Ismail, *NU, Gusdurism, dan Politik Kyai*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), h. 17

²⁶Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LkiS, 2000), h. 16.

²⁷Joseph Schacht and C.E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*, (London: Oxford University Press, 1979), h. 541.

²⁸Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam*, <<http://artikel.isnet.org/Islam/Paramadina/Konteks/Universalisme.html>> 11/9/99, h. 1

etnis, pluralitas budaya, dan heterogenitas politik. Peradaban Islam yang ideal tercapai bila tercapai keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum Muslimin dan kebebasan berpikir semua warga masyarakat (termasuk mereka yang non-Muslim).²⁹ Keseimbangan itu terganggu dengan dilakukannya ortodoksi (formalisme) terhadap ajaran Islam. Ortodoksi yang tadinya untuk mensistematisasikan dan mempermudah pengajaran agama, akhirnya menjadi pemasung terhadap kebebasan berpikir karena setiap ada pemikiran kreatif langsung dituduh sebagai bid'ah. Gus Dur memerankan diri sebagai penentang terhadap ortodoksi Islam atau dikatakannya main mutlak-mutlakan yang dapat membunuh keberagaman. Sebagai komitmennya dia berusaha membangun kebersamaan dalam kehidupan umat beragama, yang tidak hanya didasarkan pada toleransi model kerukunan (ko-eksistensi) dalam Trilogi Kerukunan Umat Beragama-nya mantan Menteri Agama H. Alamsyah Ratu Prawiranegara (1978-1983), tetapi didasarkan pada aspek saling mengerti.³⁰ Oleh karena itu, Gus Dur sangat mendukung dialog antaragama/antarimam, bahkan ia ikut memprakarsai berdirinya suatu lembaga yang bernama Interfidie, yaitu suatu lembaga yang dibentuk dengan tujuan untuk memupuk saling pengertian antaragama. Gus Dur, seperti kelompok Tradisionalis lainnya, tidak memandang orang berdasarkan agama tapi lebih pada pribadi, visi, kesederhanaan, dan ketulusannya untuk pengabdian pada sesama.

Terpilihnya Gus Dur sebagai presiden sebenarnya menyiratkan sebuah problem tentang prospek masyarakat madani di kalangan NU karena NU yang dulu menjadi komunitas non-negara dan selalu menjadi kekuatan penyeimbang, kini telah menjadi "negara" itu sendiri. Hal tersebut memerlukan identifikasi tentang peran apa yang akan dilakukan dan bagaimana NU memposisikan diri dalam konstelasi politik nasional. Seperti yang telah dijelaskan pada bagian awal bahwa timbulnya *civil society* pada abad ke-18 dimaksudkan untuk mencegah lahirnya negara otoriter, maka NU harus memerankan fungsi komplemen terhadap tugas negara, yaitu membantu tugas negara ataupun melakukan sesuatu yang tidak dapat dilakukan oleh negara, misalnya pengembangan pesantren.³¹ Sementara, Gus

²⁹Wahid, *ibid.*, h. 4

³⁰Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Pasing Over: Melintas Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998), h. xiv

³¹Rumadi, "Civil Society...", h. 3

Dur harus mendukung terciptanya negara yang demokratis supaya memungkinkan berkembangnya masyarakat madani, di mana negara hanya berperan sebagai 'polisi' yang menjaga lalu lintas kehidupan beragama dengan rambu-rambu Pancasila.³²

Penutup

Penciptaan tatanan kehidupan masyarakat madani adalah melalui penegakan kehidupan demokrasi. Wawasan dasar Islam tentang prinsip-prinsip demokrasi seperti keadilan, persamaan, kebebasan dan musyawarah, termasuk sikap toleransi dan pengakuan hak-hak asasi manusia sebenarnya pernah terbangun dengan baik selama masa Nabi dan Khulafa' al-Rasyidin dalam kehidupan sosial politik. Wawasan politik Islam inilah yang coba direkonstruksi kembali oleh kalangan intelektual Muslim dengan gagasan masyarakat madani.

Di Indonesia, gagasan masyarakat madani mendapatkan momentumnya sebagai keprihatinan bahkan reaksi terhadap kecenderungan politik rezim yang otoriter-totaliter, yang akhirnya diruntuhkan oleh kekuatan-kekuatan pro-demokrasi yang bangkit mendobrak struktur penindasan itu. Munculnya reaksi dari *civil society* dan atau masyarakat madani adalah *impact* dari pendekatan negara (*static approach*) yang banyak berkembang terutama dalam realitas kepolitikan Orde Baru.[]

Daftar Pustaka

- Aquinas, St. Thomas, *Selected Political Writings*, diedit oleh A.P.D. Entreves (Oxford: Oxford University Press, 1948)
- Arendt, Hannah, *On Revolution* (New York: Tp., 1963)
- Azizi, A Qodri Abdillah, "Masyarakat madani Antara Cita dan Fakta: Kajian Historis-Normatif", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)

³²Abdurrahman Wahid, "Pancasila sebagai Ideologi dalam Kaitannya dengan Kehidupan Beragama dan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa" dalam Oetoyo Oesman dan Alfian (eds.), *Pancasila sebagai Ideologi*, (Jakarta: BP 7 Pusat, 1991), h. 164.

- Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Semarang: PT. Tanjung Mas Inti, 1992)
- Fakih, Mansour, *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Gamble, Andrew, *An Introduction to Modern Social and Political Thought*. (Hongkong: Macmillan Education Ltd., 1988)
- Guillaume Alfred, *The Life of Muhammad* (Lahore: Oxford University Press, 1970)
- Habibie, B.J. "Keppres No. 198 Tahun 1998 Tanggal 27 Februari 1999". Jakarta, 1999.
- Hamim, Thoha, "Islam dan Civil society (Masyarakat madani): Tinjauan tentang Prinsip Human Rights, Pluralism dan Religious Tolerance", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF, *Pasing Over: Melintas Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998)
- Hikam, Muhammad AS., *Demokrasi dan Civil society*, (Jakarta: LP3ES, 1999)
- Ibrahim, Anwar, "Islam dan Masyarakat madani" dalam Aswab Mahasin (ed.) *Ruh Islam dan Budaya Bangsa* (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996)
- Ismail SM. "Signifikansi Peran Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat Madani", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Ismail, Faisal, *NU, Gusdurism, dan Politik Kyai*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999)
- Jainuri, Achmad, "Agama dan Masyarakat Madani; Rujukan Khusus Tentang Sikap Budaya, Agama dan Politik", dalam *Jurnal Al-Afkar*, Edisi III, Tahun ke 2: Juli-Desember 2000
- Lewis, Bernard, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview," *Journal of Democracy* 7, 2 (1996)
- Maarif, A. Syafii, *Mencari Autentisitas Dalam Kegalauan*, (Yogyakarta: PSAP, 2004)

- Madjid, Nurcholish, "Meneruskan Agenda Reformasi untuk Demokrasi dengan Landasan Jiwa *Masyarakat madani*; Masalah Pluralisme dan Toleransi," Makalah Pidato Halal Bihalal KAHMI (Jakarta, 11 Syawwal 1419 / 28 Januari 1999)
- Mohtar Mas'oe'd. (1999) *Republika* 3 Maret 1999
- Raharjo, M. Dawam, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: LP3ES dan LSAF, 1999)
- Rahman, Fazlur, "The Principle of Shura and the Role of Ummah in Islam," dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Politics and Islam*, (Indianapolis, IN: American Trust Publication, 1986)
- Rumadi, "Civil society dan NU Pasca-Gus Dur", *Kompas Online*. 5 November 1999
- Schacht, Joseph and C.E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*, (London: Oxford University Press, 1979)
- Turner, Bryan S., *Capitalism and Class in Middle East; Theories of Social Change and Economic Development*, (London: Heinemann Educational Books, 1984)
- Wahid, Abdurrahman, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam". <<http://artikel.isnet.org/Islam/Paramadina/Konteks/Universalisme.html>> 11/9/99
- Wahid, Abdurrahman, "Pancasila sebagai Ideologi dalam Kaitannya dengan Kehidupan Beragama dan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. dalam Oetojo Oesman dan Alfian (eds.) *Pancasila sebagai Ideologi*, (Jakarta: BP 7 Pusat, 1991)
- Wahid, Abdurrahman, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LkiS, 2000)