

ISLAM DAN CIVIL SOCIETY DI INDONESIA
(Politik Wacana dan Representasi Kelas)

SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu (S1)
Ilmu Ushuluddin



Oleh :

TAUFIKURRAHMAN
NIM: EO.1.3.95.147

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN AQIDAH FILSAFAT

SURABAYA
2002

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang ditulis oleh Taufikurrahman ini telah diperiksa dan disetujui untuk dimunaqasahkan.

Surabaya, 15 Juli 2002

Pembimbing,



Drs. H. M. Achyar, M.Psi

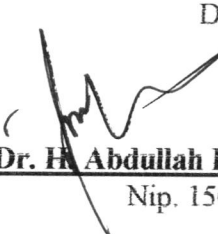
Nip. 150.186.637

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi oleh **Taufikurrahman** ini telah dipertahankan di hadapan Tim Penguji Skripsi
Surabaya, 23 Juli 2002

Mengesahkan,
Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

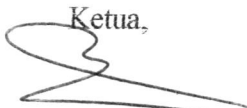
Dekan,



Dr. H. Abdullah Khazin Affandi, M.A

Nip. 150. 190. 692

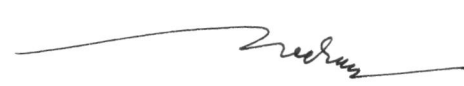
Ketua,



Drs. H. M. Achvar, M.Psi

Nip. 150. 186. 637

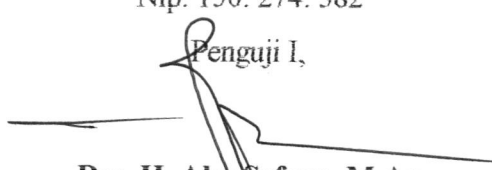
Sekretaris,



Drs. Suhermanto

Nip. 150. 274. 382

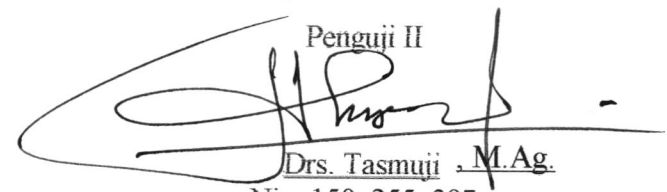
Penguji I,



Drs. H. Abu Sofyan, M.Ag

Nip. 150. 189. 022

Penguji II



Drs. Tasmuji, M.Ag.

Nip. 150. 255. 397

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id	
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PENGESAHAN	iii
PERSEMBAHAN	iv
MOTTO	v
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI	viii
BAB I. PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Batasan dan Rumusan Masalah	6
C. Tujuan dan Manfaat Penulisan	6
D. Penjelasan Judul	8
E. Metodologi	10
F. Sumber Data	15
G. Telaah Pustaka	16
H. Sistematika Pembahasan	18
BAB II. TELAAH ATAS TEORI	
A. Sejarah Konsepsi: Upaya Memposisikan Wacana Civil society dalam Ruang Sejarah	20
B. Evolusi Konsep civil society	22
C. Beberapa Pandangan Tokoh	27

BAB III. CIVIL SOCIETY DI INDONESIA	
A. Akar Civil society di Indonesia	34
B. Orde Baru: Penjinakan Civil society	37
C. Perdebatan Konseptual	44
BAB IV. POLITIK WACANA DAN REPRESENTASI KELAS	
A. Orde Baru: Pagelaran Politik Wacana	54
B. Kelas Menengah Muslim dan Wacana Civil society	56
C. Konsep Civil society dalam Pandangan Muslim Modernis	59
D. Pandangan Muslim Tradisionalis Tentang Civil society	61
E. Civil society dalam Prospek Demokratisasi di Indonesia	63
BAB V. PENUTUP	
A. Kesimpulan	66
B. Saran-saran.	67
DAFTAR PUSTAKA	68

BAB I

PENDAHULUAN



digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang Masalah

Berbicara tentang Islam (lebih tepatnya Muslim) dan wacana *civil society* di Indonesia sangatlah pelik. Pertama kita harus mampu melakukan “ziarah historis” guna mengungkap realitas pergumulan Islam dan politik di Indonesia, serta pasang surut hubungan rakyat, terutama Islam, dengan negara, hingga pendefinisian diri dan perjuangan di luar negara, sebagai medan terjadinya interaksi wacana dengan situasi sosial Muslim dalam sejarah kebangsaan Indonesia.

Dari sini kemudian dapat dijelaskan, walau tentu saja belum tuntas, tentang lingkungan konseptual, ideologis dan politis dari wacana *civil society* yang digunakan. Ini, tentu saja, dimaksudkan sebagai upaya memposisikan wacana *civil society* dalam arus pergumulan Muslim di Indonesia.

Secara umum, istilah *civil society*, sebenarnya adalah wacana yang berkembang di luar ruang kesejarahan bangsa Indonesia. Wacana *civil society* ini telah beredar dalam pembicaraan tentang filsafat sosial pada abad ke-18 di Eropa Barat dan masih berlanjut hingga akhir abad ke-19.

Paruh pertama abad ke-18 pengertian *civil society* dianggap sama dengan pengertian negara (*the state*), yaitu suatu kelompok/kekuatan yang mendominasi kelompok masyarakat lain. Jadi istilah-istilah seperti *Koinonia Politike*, *Societas Civilis*, *Societe Civile*, *Buergerliche Gesellschaft*, *Civil society*, dan *Societa Civile*

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

dipakai secara bergantian dengan *Polis, Civitas, Etat, Staat, State*, dan *Stato*. Maka ketika JJ Rousseau menggunakan istilah "*Societes Civile*", ia memahaminya sebagai negara yang mana salah satu fungsinya adalah menjamin hak milik, kehidupan dan kebebasan para anggotanya.¹

Barulah pada paruh kedua abad ke-18, terminologi ini mengalami pergeseran makna. Negara dan *civil society* kemudian dipahami sebagai dua entitas yang berbeda, sejalan dengan pembentukan sosial (*social formation*) dan perubahan-perubahan struktur politik di Eropa sebagai akibat pencerahan (*enlightenment*) dan modernisasi dalam menghadapi urusan duniawi, yang keduanya terus mendorong runtuhnya rezim-rezim absolut.²

Dalam jangka waktu yang cukup lama istilah itu seakan – akan hilang dari peredaran, hingga pada tahun 1990-an, muncul kembali dan diperdebatkan lagi di Eropa Barat.³ Di dalam sebuah seminar, di lingkungan *Universitas of Texas, Austin, A.S.*, pada tanggal 20-21,1990, wacana *civil society* diperbincangkan kembali, berkenaan dengan kejadian-kejadian yang berlangsung di Uni Soviet dan Eropa

¹ Muhammad As Hikam, *Demokrasi dan Civil society*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 1996, hal. 1

¹ *Ibid*, hal. 2

² Dawam Raharjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1999, hal. 133.

² Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani di Indonesia: sebuah penjajakan awal*, jurnal pemikiran Paramadina, vol. Islam, no. 2, Jakarta: Paramadina, 1999, hal 10.

Timur. Seminar itu disponsori oleh “*Center For Soviet And Estern European Studies*” dan *Soros Foundation*.⁴

Di Indonesia sendiri, dari catatan sejarah perkembangan ilmu, konsep *civil society*, mula-mula diangkat oleh kalangan *Monash University*, Australia, di sekitar Herbert Feith, seorang ahli Indonesia yang mengajak Arif Budiman menyelenggarakan sebuah konferensi yang bertema “*State And Civil society In Indonesia*”, yang diselenggarakan pada tahun 1988 sebelum blok sosialis runtuh dan hasilnya diterbitkan pada tahun 1990 dengan Arif Budiman sebagai editornya.

Sebagai sebuah diskursus, *civil society*, baru marak dibicarakan di Indonesia sejak tahun 1995 dengan digelarnya berbagai konferensi yang bertemakan *civil society* atau terjemahannya (masyarakat sipil, masyarakat warga/kewargaan, masyarakat madani). Pada tanggal 24-26 Januari 1995, misalnya, Asosiasi Ilmu Politik Indonesia (AIPI) mengadakan Seminar Nasional XII dengan tema “Dimensi Kepemimpinan Dan Masyarakat Kewargaan” di Kupang, NTT. Pada tanggal 26 September 1995, di forum ilmiah Festival Istiqlal, Dato Anwar Ibrahim, Deputi Perdana Menteri Dan Menteri Keuangan Malaysia, memperkenalkan istilah lain dari *civil society* sebagai “masyarakat madani”, dalam ceramahnya yang berjudul “Islam Dan Masyarakat Madani”, serta berbagai seminar lainnya. Istilah *civil society* ini di Indonesia juga sangat populer dengan terjemahan “masyarakat sipil”, yang sering diperlawankan

⁴ Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani di Indonesia: sebuah penjajakan awal*, jurnal pemikiran Paramadina, vol. Islam, no. 2, Jakarta: Paramadina, 1999, hal 10.

dengan “meliter” dan tidak jarang pula dimaksudkan pada masyarakat yang otonom dari intervensi negara.⁵

Pluralitas pemakaian terhadap *civil society* di kalangan Muslim Indonesia khususnya, tidak bisa dilepaskan dari pengalaman sejarah dialektika mereka dengan negara serta interpretasi mereka atas *civil society* di tempat asalnya (Eropa). Hal ini mengingatkan kita pada film “*The Gods Must Be Crazy*” arahan sutradara James Uys. Walaupun tidak sepenuhnya relevan, film yang menempatkan botol coca-cola, Xixo dan suku San sebagai tokoh-tokoh sentral yang mengisi plot-plot utama dalam alur ceritanya, telah mengajarkan tentang bagaimana sebuah hasil budaya yang lahir dalam lingkungan tradisi kultural tertentu ketika harus dipahami oleh mereka yang berada dalam tradisi kultural lain, bahkan tidak pernah kenal sebelumnya. Dengan perjuangan keras akhirnya (dalam cerita itu) Suku San berhasil menerjemahkan fungsi sang botol secara inofatif. *Pertama*, ditemukan oleh seseorang suku San, bahwa botol tersebut dapat menjadi alat musik tiup. *Kedua*, kalangan muda menemukan fungsinya sebagai penggosok kulit ular dan *ketiga*, ibu-ibu dari kalangan mereka menemukan fungsinya sebagai alat cetak bulat penghias. Inovasi yang luar biasa ini, dimana sebelumnya suku San tidak pernah mengenal benda tersebut, telah memperkaya khazanah budaya mereka, namun di lain pihak ternyata perbedaan penafsiran akan fungsi benda yang terjadi telah menimbulkan ketegangan dan konflik sosial. Melihat hal tersebut, Xixo, ketua suku San, merasa kecewa atas benda (apa

⁵ *Ibid*, M. Dawam Rahardjo, hal. 7.

yang menurutnya) pemberian dewa. Dia lalu membuang benda tersebut ke ujung dunia dan berkata "*Gods Must Be Crazy*".⁶

Wacana *civil society* di Indonesia tidak jauh berbeda dengan kasus botol Coca-Cola dalam cerita film di atas. Ia ditafsirkan secara inofatif, dan beragam. Walau tidak seluruhnya sama, tidak dapat dipungkiri bahwa di antara kita pernah menjadi seorang Xixo yang harus membuangnya jauh-jauh dan secara konserpatif menciptakan eklusi kultural dalam warisan bangsa sendiri. Namun kemudian ia mendapatkan dinamisasinya dalam proses demokratisasi di Indonesia .

Dalam proses penegakan *civil society* tersebut, diakui bahwa kontribusi kalangan Muslim cukup signifikan dan tak dapat dinafikan. Pertanyaannya kemudian, situasi historis-sosiologis seperti apakah yang telah menyebabkan terjadinya dinamisasi pemaknaan istilah *civil society* di lingkungan Muslim Indonesia? kesadaran politis-ideologis apakah di balik masing-masing istilah yang digunakan kalangan Islam Indonesia tersebut? Benarkah *civil society* telah menjadi gelombang kesadaran baru umat Islam ataupun sekedar bagian dari kepentingan kelas menengah perkotaan semata?

Penelitian atas wacana *civil society* di kalangan Islam Indonesia dalam skripsi ini berpretensi untuk menjawab seputar pertanyaan-pertanyaan di atas. Hal ini dirasa penting mengingat Islam sebagai bagian terpenting dari bangsa ini merupakan

⁶Lihat Sonny Yuliar, *Balada "Botol Coca-Cola" dan Tuan Xixo*, dalam seri penerbitan sains, teknologi, dan masyarakat, vol. 2, Bandung: Mizan, 2002, hal. 22, merujuk pada buku, *The Cultur of Technology*, karya Arnold Pacey, MIT Press, 1983, dan buku, *Science And Technology In The Multicultural Word*, karya David Hes, *Columbia University*.

kekuatan kultural yang signifikan dan ikut andil memberikan kontribusi positif bagi masa depan proyek demokratisasi di Indonesia .

B. Batasan dan Rumusan Masalah

Berpijak dari latar belakang masalah di atas, maka lingkup kajian Islam dan *civil society* di Indonesia ini, meliputi:

- 1) Lingkungan sosiologis dan politis serta kesadaran apakah yang mendesakkan maraknya wacana *civil society* dalam masyarakat Islam?
- 2) Apakah latar belakang terjadinya perbedaan penggunaan (pemaknaan) terhadap *civil society* di kalangan Muslim Indonesia khususnya dalam Muslim “modernis” di satu sisi, dan Muslim “tradisionalis” di sisi lain?.
- 3) Adakah pengaruhnya terhadap agenda kedepan umat Islam serta benarkah itu merupakan indikasi kesadaran baru umat secara riil, ataukah sekedar representasi politik kelas menengah Islam perkotaan?.

Berdasar pada lingkup inilah rumusan penelitian dalam skripsi ini di buat sehingga ruang pembahasan dalam skripsi ini menjadi jelas dan spesifik pada istilah *civil society* yang digunakan oleh kalangan “modernis” dan kalangan “tradisionalis” Muslim Indonesia dengan berbagai hal yang melingkupinya.

C. Tujuan Dan Manfaat Penelitian

Searah dengan rumusan masalah di atas, maka tujuan umum penelitian ini adalah untuk membongkar apa yang disebut Karl Mannheim sebagai “*ketidaksadaran tersembunyi*” dalam masyarakat, yang berupa:

- 1) Desakan-desakan tertentu (hasrat ideologis, politis, dan sosiologis dalam masyarakat) di balik pembentukan wacana *civil society* di kalangan Islam Indonesia.
- 2) Hubungan antara wacana *civil society* dan wacana hegemonik negara serta kelas menengah perkotaan sebagai agen wacana.
- 3) Serta hubungan antara wacana *civil society* itu dengan proses demokratisasi di Indonesia.

Ini berarti penelitian dalam skripsi ini tidak berpretensi untuk menyajikan pengalaman Muslim “ber-*civil society*”, sebaliknya, atas dasar pengalaman atau “situasi” sosial seperti apakah masyarakat Islam Indonesia termotifasi membangun wacana *civil society*? faktor-faktor luar wacana ini, lebih tepat, sebagaimana disebutkan oleh Foucault sebagai “dasar-dasar formatif wacana”⁷, atau apa yang disebut Mannheim sebagai “ketaksadaran tersembunyi” inilah yang akan menjadi fokus utama penelitian dalam Skripsi ini.

Hasil penelitian ini, dirasa sangat penting karena dapat memberikan pengayaan referensial. *Pertama*, dan utamanya bagi pemikiran Sosiologi Islam Indonesia, khususnya yang secara spesifik terkait dengan *civil society* di Indonesia. *Kedua*, secara praktis hasil penelitian ini akan sangat berguna bagi penciptaan iklim demokrasi dan *civility* di kalangan Muslim, serta *Ketiga*, diharapkan dapat menghilangkan kesenjangan konseptual dan realitas sosial Muslim. Hal ini menjadi

⁷Lihat, Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, London: Routledge, 1997, hal. 64-70

penting serta relevan bagi kondisi Indonesia yang saat ini sedang dalam proses konsolidasi demokrasi dan menuju pada penguatan *civil society*, terutama pasca runtuhnya pemerintahan Orde Baru yang *totaliter*.

D. Penjelasan Judul

Untuk memperjelas judul di atas, kiranya penting dijelaskan tentang beberapa kata kunci (*key word*), dengan harapan dapat menjadi pijakan awal untuk memahami uraian lebih lanjut, dan juga dapat menepis kesalahpahaman dalam memberikan orientasi kajian ini.

Pertama, Civil society. Kajian pokok wacana *civil society* ini adalah pada perkembangannya sebagai “masyarakat sipil” oleh kalangan “tradisionalis” dan sebagai “masyarakat madani” oleh kalangan “modernis” Muslim Indonesia. Ini penting dilakukan karena konsep *civil society* tidak berdimensi tunggal, tentu saja, di sini harus juga menyertakan ulasan panjang tentang sejarah konsepsi istilah tersebut dengan berbagai dinamikanya. Oleh karena, sejarah konseptual dapat membantu kita memisalkan perbedaan dan kontradiksi dalam sebuah pengertian yang memadai konsep tertentu. Lebih penting lagi, bagaimanapun, sejarah konseptual juga membantu kita menghindari perangkap interpretasi warisan.

Kedua, Muslim Indonesia. Kualifikasi istilah “Muslim” dalam kajian ini adalah kelompok yang dinilai sangat potensial dalam upaya penguatan *civil society* di Indonesia. Hal ini penting mengingat tidak saja adanya keragaman di kalangan Muslim, tapi juga asumsi --- khususnya yang dibangun berdasarkan data-data sejarah --- bahwa penguatan *civil society*, maupun perubahan sosial secara umum,

membutuhkan prasyarat lain yang jauh lebih penting dari sekedar kuantitas. Di sini akan berhadapan dengan kategorisasi sosio-keagamaan yang berkaitan dengan keberadaan Muslim Indonesia. Yang dimaksudkan di sini adalah kategori “tradisionalis” dan “modernis” yang sering diasosiasikan dengan budaya pedesaan dan perkotaan. Sebagai pilihan dari penelitian literer skripsi ini terhadap kelompok Muslim Indonesia yang paling populer di kalangan masyarakat. Kedua kategori tersebut pada awalnya mengacu pada orientasi teologis dan praktik keagamaan. Kalangan “tradisionalis” merupakan kelompok keagamaan yang memiliki afinitas dengan budaya lokal. Dari sisi teologis mereka menganut paham *ahlussunnah wal jama'ah* dan dari sisi fiqh menganut empat mazhab (Hanafi, Maliki, Hanbali, Syafi'ie). Mereka umumnya memiliki basis massa di pedesaan yang berpusat di lembaga-lembaga tradisional seperti pesantren dan madrasah. Sementara itu kelompok “modernis” merujuk pada kalangan Muslim yang menerima gagasan modernisme Islam, terutama yang berkembang pada awal abad ke-20 di Mesir lewat tokoh-tokohnya seperti Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridla, dan di Saudi Arabia lewat gerakan Wahabiyah yang digulirkan oleh Muhammad bin Abdul-Wahab. Pada dasarnya pemikiran mereka mengarah pada penerimaan dan apresiasi terhadap khazanah kebudayaan modern Barat, dan pada saat yang sama, melakukan puritanisasi dan pemurnian atas paham keagamaan dengan mengembalikannya pada doktrin awal al-Qur'an dan Sunnah.

Ketiga, Politik Wacana. Istilah ini merujuk pada pengertian yang dipakai dalam paradigma kritis. Dalam pengertian ini, analisis wacana tidak dipusatkan pada

kebenaran/ketidakbenaran struktur tata bahasa atau penafsiran seperti dalam analisis *konstruktivisme*. Sebaliknya, model ini menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi makna. Lebih lanjut, menurut Fairclough dan Wodak, analisis wacana kritis melihat wacana –pemakai bahasa dalam tuturan dan tulisan—sebagai bentuk dari praktik sosial.⁸

Keempat, Kelas. Istilah ini mengacu pada teori sosial marxian yang mengatakan bahwa masyarakat dibangun atas kelas sosial yang berbeda-beda sebagai hasil dari relasi material yang berbeda pula, sehingga secara ideologis setiap kelas memperjuangkan kepentingannya sendiri dan pada gilirannya terjadi interaksi yang bersifat konfliktual di masyarakat.

E. Metodologi

Penelitian literer mengenai wacana *civil society* di kalangan Islam Indonesia ini menggunakan **Sosiologi Pengetahuan** sebagai **metodologi**. Utamanya, gagasan Mannheim. Pilihan pada sosiologi pengetahuan ini karena keyakinan yang sama bahwa pengetahuan tidak pernah netral dan murni. Bagi Mannheim dan Habermas, misalnya pengetahuan selalu bersandingan dengan kepentingan.

Karl Mannheim mengatakan bahwa sosiologi pengetahuan adalah salah satu cabang termuda dari sosiologi; sebagai teori, cabang ini berusaha menganalisis kaitan antara pengetahuan dan eksistensi; sebagai riset sosiologis-historis, cabang ini berusaha menelusuri bentuk yang diambil oleh kaitan itu dalam perkembangan

⁸Eriyanto, *Analisis Wacana: pengantar analisis teks media*, Yogyakarta: LKIS, 2001, hal 6-7.



intelektual manusia. Situasi yang melahirkan sosiologi ilmu adalah dua arus kuat yang mengalir bersama dan memperkuat satu sama lain dengan tekanannya yang melumpuhkan: yang pertama lenyapnya kesatuan dunia intelektual dengan nilai-nilai dan norma-normanya yang kokoh; dan yang kedua gerak mendadak ketaksadaran tersembunyi yang ada sampai sekarang ke dalam cahaya siang yang terang benderang dari kesadaran.

Tesis pokok dari sosiologi pengetahuan adalah bahwa terdapat cara-cara berfikir yang tak dapat dipahami secara memadai selama asal-usul sosialnya tidak jelas. Pokok pertama yang harus ditekankan adalah bahwa pendekatan sosiologi pengetahuan dengan sengaja tidak mulai dari seorang individu dan pemikirannya agar kemudian secara langsung mengikuti cara filsuf beranjak ke pikiran-pikiran tinggi yang abstrak mengenai "pikiran sebagai mana adanya". Sosiologi pengetahuan lebih berusaha memahami pemikiran dalam latar belakang konkrit dari situasi sosial historis tertentu yang memunculkan pikiran individual yang berbeda-beda secara bertahap. Oleh karena itu setiap individu dalam dua arti telah ditentukan sebelumnya oleh fakta yang berkembang dalam suatu masyarakat: disatu pihak ia menemukan situasi yang sudah jadi dan di lain pihak, di dalam situasi itu ia menemukan pola-pola pemikiran dan pola-pola tingkah laku yang telah terbentuk sebelumnya. Istilah "situasi" dapat digambarkan dengan suatu keadaan apabila orang telah memperhitungkan juga konsep-konsep yang dipunyai orang yang terlibat didalamnya, bagaimana mereka mengalami tegangan-tegangan mereka dalam situasi ini sehingga dapat dibayangkan.

Di sini jelas bahwa proposisi-proposisi pokok ilmu-ilmu sosial ini tidak secara mekanistik eksternal dan juga tidak formal, juga ilmu-ilmu sosial itu tidak menjanjikan korelasi-korelasi kuantitatif murni melainkan terlebih diagnosis-diagnosis situasional. Mengikuti Dillthey pendekatan yang Mannheim melukiskan, nantinya, sebagai pemahaman atas kesalingtergantungan primer pengalaman (*das verstehende Erfassen des "ursprunglichen Lebenszusammenhangs"*).

Pokok kedua yang merupakan ciri metode sosiologi pengetahuan adalah bahwa metode ini tidak memisahkan cara-cara pemikiran yang konkrit ada dari konteks tindakan kolektif yang merupakan sarana kita menemukan dunia dalam pengertian intelektual.⁹

Penting di sini ditambahkan pandangan Habermas. Ia juga melakukan hal yang serupa dengan Mannheim. dalam bukunya yang terkenal, *Knowledge and Human Interests*, dia mengkritik mereka yang hanya mencari "teori murni" dan mengesampingkan unsur kepentingan dalam pengetahuan, sebagaimana pandangan idealistik Hegel yang percaya bahwa pranata sosial pada hakikatnya adalah rasio dan roh yang mendapat sosok tetapnya. Habermas membantah model tersebut dan mengatakan bahwa, paling tidak, ada tiga kepentingan kognitif dalam pengetahuan yang terangkum dalam tiga cakupan: ilmu-ilmu empiris-analitis (ilmu-ilmu alam), ilmu-ilmu historis-hermeneutis (ilmu-ilmu sosial kemanusiaan) dan Ilmu-ilmu

⁹ Karl Mannheim, *Ideology And Utopia: An Introduction to The Sociology of Knowledge*, dalam edisi Bahasa Indonesia oleh F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1991, hal xiv, 2, 3,46,47,48.

kritis.¹⁰ Kepentingan-kepentingan kognitif manusia sebagai spesies sejak awal terwujud dalam tiga medium organisasi sosial, yaitu: kerja, bahasa, dan kekuasaan.

Tesis-tesis Habermas yang menguatkan pandangan Mannheim di atas, terangkum dalam: Tesis pertama berbunyi: pencapaian-pencapaian subjek transendental memiliki dasar dalam sejarah alam spesies manusia. Apa yang dikatakan Habermas dengan rumusan ini adalah bahwa pengetahuan yang melampaui data-data konkrit tidak berasal dari langit. Karena itu kepentingan yang mengarahkan pengetahuan muncul dari alam sekaligus dari keterputusan kita dengan alam karena kebudayaan (*cultural break with nature*). Istilah yang dipakai Habermas untuk status kepentingan ini adalah “kuasi transendental”.

Tesis kedua berbunyi: pengetahuan sebagai alat pertahanan diri sekaligus melampaui pertahanan-diri semata. Tesis ketiga berbunyi: di dalam kekuatan “refleksi diri” pengetahuan dan kepentingan menyatu. Untuk memahami maksud “refleksi diri” ini perlu mengacu pada pemikiran filsuf idealis Jerman, Fichte, bahwa rasio mengandung dua segi: kehendak dan kesadaran. Ilustrasi yang populer mengenai hal ini adalah dialektika antara tuan dan budak. Lewat kerja paksa si budak menjadi “sadar diri” akan posisinya di hadapan tuannya.

Dengan kata lain, “refleksi diri” sama dengan kata “kritik” dan rasio yang menjalankannya disebut “rasio kritis”. Lalu Habermas merumuskan tesis keempatnya: “kesatuan antara pengetahuan dan kepentingan dapat dibuktikan dalam

¹⁰ F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat Dan*

dialektika yang memiliki jejak-jejak sejarahnya dari dialog yang ditindas.” Maksudnya kesatuan pengetahuan dan kepentingan tampak dalam usaha-usaha manusia dalam sejarah untuk sampai pada konsensus itu lewat dialog, penindasan dialog, dan pada gilirannya, lewat tafsiran atau refleksi atas dialog yang ditindas.¹¹

Tegasnya pembahasan *civil society* dengan metodologi sosiologi pengetahuan ini secara metodik difokuskan pada:

- (1) Penyelidikan empiris murni lewat pemaparan dan analisis “Struktur Sosial” yang mempengaruhi pikiran. Apa yang disebut Mannheim sebagai “determinasi eksistensial atas pengetahuan”¹²
- (2) Harapan-harapan, tujuan-tujuan, dorongan-dorongan yang sangat khas yang muncul dari pengalaman sosial-politik tertentu.
- (3) Peranan kelompok ataupun kelas sosial yang secara langsung mempengaruhi bahkan memproduksi pikiran individu.

Model seperti ini pernah diangkat, sebelumnya, oleh Saiful Muzani dalam tulisannya *Islam dan Hegemoni Teori Modernisasi: Telaah Kasus Awal*, (Prisma, No. 1, Januari 1993) dan Muslim Abdurrahman dalam “Menyimak Pemikiran Islam: Sebuah Sketsa Kontemporer,” dalam *Islam Transformatif*.

postmodernisme Menurut Jurgen Habermas, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 8.

¹¹ *Ibid*, hal. 10-13.

¹² Karl Mannheim, *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Fikiran Dan Politik*, Yogyakarta: Kanisius, 1991, hal. 290.

F. Sumber Data

Penelitian dalam skripsi ini adalah berjenis kualitatif dan murni penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data dari penelitian ini dibagi dalam dua klasifikasi data. **Pertama**, sumber data utama (*primary sources*), adalah data kepustakaan yang menjadi basis rujukan utama penelitian. *Pertama, Demokrasi Dan Civil society*, karya Muhammad AS Hikam. *Kedua, Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan perubahan sosial*, karya M. Dawam Rahardjo. *Ketiga, civil society versus Masyarakat Madani*, karya Ahmad Baso. *Keempat, Islam dan Civil society: Pandangan Muslim Indonesia*, karya Hendro Prasetyo dan Ali Munhanif dkk.

Buku-buku di atas dipilih sebagai sumber data utama dalam skripsi ini, karena sifatnya yang merepresentasikan secara langsung perdebatan diskursus *civil society* dikalangan Muslim Indonesia, baik “tradisionalis” maupun “modernis”.

Kedua, sumber data pendukung (*secondary sources*), adalah referensi-referensi yang mendukung dan menguatkan penelitian. Seperti, (1) *The State and Civil society: explorations In political theory*, karya Neera Chandhoke (edisi bahasa Indonesia), (2) *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, karya Karl Mannheim, (edisi bahasa Indonesia), (3) *Knowledge and Human Interest*, karya Jurgen Habermass dan (4) *The Archaeology of Knowledge*, karya Michel Foucault, (5) *Menuju Masyarakat Komunikatif*, karya F. Budi Hardiman, (6) *Conditons of Liberty, Civil society and Its Rivals*, karya Ernest Gellner (edisi bahasa Indonesia), (7) *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, karya Eriyanto,

serta buku-buku atau tulisan-tulisan lain yang berhubungan dengan *civil society*, langsung ataupun tidak langsung.

G. Telaah Kepustakaan

Perlu kiranya diberikan telaah singkat kepustakaan dalam penelitian ini agar diperoleh gambaran yang memadai mengenai rujukan yang dipakai, serta kekhasan penelitian ini. Telaah singkat ditujukan pada data utama yang meliputi;

- (1) *Demokrasi dan Civil society*, karya Muhammad AS Hikam. Buku ini berusaha menelaah tema *civil society*, melacak asal-usulnya dan kemungkinan pengembangannya dalam konteks Indonesia. Menurut buku ini pembahasan terhadap demokrasi tidak cukup lagi dengan pembahasan yang abstrak. Saat ini diperlukan suatu pembahasan yang lebih elaboratif menelaah semua elemen yang membentuknya, seperti *civil society*. Hal ini menjadi sangat penting sebab tatanan demokratis selalu mengandaikan adanya *civil society* yang kuat dan mandiri dari hegemoni negara (*state*).

- (2) *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, karya Dawam Rahardjo. Buku ini mendiskripsikan sejarah asal-usul konsep *civil society* sampai hubungannya dengan masyarakat dan negara. Buku ini juga mempersoalkan padanan yang sesuai dalam bahasa Indonesia, seperti “masyarakat sipil”, “masyarakat warga” atau “masyarakat kewargaan”, dan “masyarakat madani”. Lebih lanjut dijelaskan bahwa sebagai suasana yang mengantarai warga negara dan

negara “masyarakat madani” bisa tampil sebagai “pengisi” lowongan yang tidak bisa diisi negara untuk kepentingan warga. Antara “masyarakat madani” dengan negara (dalam buku ini) disebutkan memiliki hubungan yang komplementer. Tetapi dapat pula berperang sebagai *countervailing force* — kekuatan tanding — terhadap kekuasaan negara.

- (3) *Civil society Versus Masyarakat Madani*, karya Ahmad Baso. Buku ini berusaha melukiskan peristiwa eksplorasi, dan rekonstruksinya, termasuk distorsi, reduksi, kesalahkaprahan, kebingungan dan dekonstruksi *civil society* di Indonesia. Cara penyajian buku ini bukan hanya menkritisi tulisan yang jumlahnya hampir seratusan, tetapi juga batas-batas pemikiran kaum Muslimin ketika menarik hubungan antar Islam dan *civil society* dalam konteks ke Indonesiaan. Batas – batas ini dianalisis, diuji dan diperdebatkan guna menunjukkan tingkat kemajuan dan produktivitas Islam dan *civil society*. Perangkat analisis dalam buku ini menggunakan arkeologi, atau dekonstruksi.

- (4) *Islam dan Civil society : Pandangan Muslim Indonesia*, karya Hendro Prasetyo dan Ali Munhanif (*et, al*). Buku ini mencari penjelasan alasan-alasan di balik pemaknaan *civil society* oleh kelompok “Muslim modernis” dan “tradisional” — dua kelompok Muslim yang paling berpengaruh dalam perkembangan sosial-politik di Indonesia. Pembahasannya dititikberatkan pada dua isu pokok: *Pertama*, rumusan

konseptual "masyarakat sipil" dan "masyarakat madani" termasuk bagaimana kedua kelompok tersebut membangun argumen bagi masing-masing konsep tersebut; dan Kedua, agenda-agenda sosial politik kedua kelompok sesuai yang termuat dalam konsep "masyarakat sipil" dan "masyarakat madani".

Dari sekian sumber data kepustakaan di atas, dapat dikatakan, tidak satupun yang secara komprehensif mengelaborasi unsur "kelas" sosial Muslim Indonesia, sebagai faktor ekstrinsik dari konsep *civil society*, yang masuk dalam perdebatan dan kemajuan serta distorsi di balik pemaknaan *civil society* di kalangan Muslim Indonesia. Persoalan inilah yang kemudian menjadi kekhasan dari penelitian skripsi ini.

H. Sistematika Pembahasan

Bab I. Bagian ini merupakan pendahuluan. Akan diungkap dalam bab ini secara berurutan: Latar Belakang Masalah, Rumusan dan Batasan Masalah, Penjelasan Judul, Tujuan Dan Manfaat Penelitian, Metodologi, Sumber Data, Dan Sistematika Pembahasan.

Bab II. Bagian ini adalah suatu perspektif ke arah perumusan. Di sini akan dipaparkan seputar sejarah konsepsi *civil society* di Eropa; evolusi konsep *civil society* itu sendiri, dan pandangan tokoh, sebagai suatu telaah atas teori. Perkembangan, perubahan pemakaiannya serta posisinya dalam diskursus sosial politik yang mengiringinya.

Bab III. Bagian ini, akan menyajikan tentang *civil society* di Indonesia, akar *civil society* dan proses penjinakannya pada Orde Baru, dan perdebatan konseptual seputar wacana *civil society*

Bab IV. Bagian ini, menganalisis secara khusus politik wacana dan representasi kelas, yang berisi penjelasan tentang pafelaran politik wacana Orde Baru, kelas menengah Muslim dan pandangannya tentang *civil society* yang diwakili oleh kalangan Tradisionalis dan Modernis. Serta prospek demokratisasi di Indonesia.

Bab V. Merupakan bagian penutup. Di sini akan dilakukan penyimpulan terhadap seluruh paparan, sebelum kemudian diakhiri dengan saran-saran.

BAB II

TELAAH ATAS TEORI

A. Sejarah Konsepsi: Upaya Memposisikan Wacana Dalam Ruang Sejarah

Istilah "*Civil society*" bermula dari seorang orator Yunani kuno, Cicero (106-43 SM.). dalam gambaran pemikir Yunani itu, apa yang disebutnya sebagai *civilis societas* adalah suatu komunitas politik yang beradab. Termasuk masyarakat kota yang memiliki kode hukum (*Ius Civile*) tersendiri. Tapi yang menjadi titik berat dari konsepnya adalah konsep *civility* atau kewargaan di satu pihak dan *urbanity* atau kota di pihak lain. Kota dalam pengertian itu bukan sekedar sebuah konsentrasi penduduk, melainkan juga pusat peradaban dan kebudayaan, selain tentunya pusat pemerintahan, yakni pemerintahan pusat dan daerah¹

Cicero hidup pada masa Julius Caesar dan pernah membuat konsep konstitusi kepada Brutus dan Cassius. Pada saat itu, di Yunani, model masyarakatnya adalah model masyarakat politik. Pandangan yang paling terkenal pada saat itu adalah pandangan Aristoteles (384 SM) tentang *Zoon Politikon* (masyarakat politik) yang dipertentangkan dengan *Oikos*. Yang pertama mengacu pada pengertian ruang publik yang didominasi oleh kaum pria, dan yang kedua dunia pribadi (*private realm*) yaitu dunia yang dimiliki oleh kaum perempuan dan budak.

¹ Dawam Rahardjo, *masyarakat madani: Agama, Kelas Menengah dan perubahan sosial*, Jakarta: LP3S, 1999, hal. 146.

Bagi pemikir Yunani ini negara sebagai kelanjutan satuan famili yang merupakan fitrah kehidupan manusia, adalah bentuk yang didasarkan pada fitrah kejadian manusia pula. Oleh sebab itu negara merupakan bentuk yang sewajarnya. Negara adalah bentuk akhir dari gabungan tadi, bentuk akhir dari kumpulan manusia. Sebagai bentuk akhir ia adalah yang sempurna dari segala bentuk gabungan itu, dan bentuk yang tersempurna adalah bentuk yang sebenar-benarnya, yang sesuai dengan fitrah atau tabiat, baik dari kumpulan itu sendiri ataupun dari manusia sendiri. Bentuk yang tersempurna adalah yang terbaik, dan memang menurut Aristoteles negara adalah untuk kesempurnaan hidup, hidup yang baik. Dalam hubungan inilah Aristoteles berpendirian bahwa manusia itu adalah makhluk politik (*Zoon Politikon*), aratinya makhluk masyarakat atau makhluk negara, yang mencapai kesempurnaannya hanya dalam masyarakat atau negara.²

Masyarakat Yunani meyakini bahwa masyarakat politik telah ada sejak manusia sebagai *Zoon Politikon*. Individu menemukan nilai dirinya dan menyadari dasar alamiahnya adalah dunia politik dan aktifitas mereka yang lain adalah sumbangan pada politik itu sendiri. Gagasan tentang wilayah privat atau wilayah non-negara di mana individu dapat menarik diri dari tugas-tugas publik hampir-hampir tidak dikenal. Hampir sama tidak dikenalnya bahwa individu memiliki atau seharusnya memiliki hak untuk dilindungi. Hal ini kerana adanya anggapan bahwa individu itu adalah bagian integral dari komunitas. Maka jelas apa yang dimaksud

² Deliar Noor, *Penikiran Politik di negeri Barat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 28.

civil society oleh Cicero pada saat itu adalah komunitas politik belaka. Dan menilik dari penjelasan Aristoteles di atas apa yang dimaksud dengan negara lebih menyerupai negara alam yang dikritik Locke di kemudian hari.

B. Evolusi Konsep *Civil society*

Konstruksi masyarakat politik ini berlangsung tidak hanya di masa Yunani semata, bahkan berlangsung hingga abad ke 17 atau abad ke-18 awal sebagai mana dapat ditemukan dalam pandangan bapak *civil society* modern, Locke dan Hobbes, tentang masyarakat kontraktrian yang diperlawankan dengan negara alam. Berbeda dengan Cicero, keduanya memposisikan *civil society* sebagai lawan dari konsep negara alam. Keduanya menggunakan istilah *civil society* dan masyarakat politik yang dapat ditukar – Locke berkarata tentang *civil society* dan politik, negara sipil adalah lawan dari negara alam. Keambiguan tentang *civil society* ini didasari oleh fakta bahwa *civil society* dengan sengaja digunakan untuk membedakan bentuk sosial dan organisasi tertentu dari negara alam. *Pertama*, menurut kedua teoritikus itu, *civil society* digunakan secara berlawanan dengan negara alam. *Kedua*, dalam teori-teori kontraktrian, *civil society* muncul sebagai kreasi artifisial. Negara alam adalah habitat alami untuk individu; sedangkan *civil society* perlu dibentuk lebih dahulu. Disini sepintas tampak bahwa apa yang disebut *civil society* digunakan sebagai bentuk sosial-politik baru yang berdasar pada konsensus dan muncul secara artifisial melawan habitat alami masyarakat yang sudah berkembang sebelumnya yaitu negara alam yang cenderung absolut dan tidak terkontrol.

Civil society dan politik dibentuk oleh kontrak yang mementingkan civility (keberadaban), karena berlawanan dengan negara alam yang tak terkontrol tersebut. Sipilitas, yaitu rasa hormat pada sesama, dijaga oleh negara berkeadilan. *Civil society* merupakan ujung masyarakat politik, tetapi kemudian hanya dapat terjadi ketika sipilitas manusia dapat dipastikan melalui persetujuan. Sebaliknya, sipilitas hanya dapat dijaga bila kekuasaan politik memaksakannya.

Pikiran atau perhatian kedua teoritikus di atas bersifat transisional. Kesadaran mereka akan adanya hak-hak individu yang harus dilindungi serta diperlukannya negara yang mampu mengatur kebebasan masyarakat masih mengaburkan perbedaan antara masyarakat sipil dan masyarakat politik seperti dijelaskan diatas karena masih mengandaikan adanya campur tangan negara yang sangat kuat dalam mengatur sipilitas masyarakat bahkan terkesan tidak percaya bahwa masyarakat dapat mengatur dirinya. Hal itu tergambar jelas dalam konsep negara *Leviathan*nya Hobbes³ dan juga terlihat dalam ucapan Locke bahwa sipilitas masyarakat hanya bisa dijaga oleh negara yang kuat. Tugas Pemerintah atau penguasa dalam pandangan keduanya adalah menciptakan kondisi, dimana hak-hak individu dapat disadari dan dilindungi. Dari sini dapat kita lihat bahwa keduanya berusaha

³ Menurut Hobbes, gerombolan manusia yang berjanji itu +bersatulah, dan ia bernama Commonwealth atau *Civitas*. Pihak yang memperoleh kekuasaan akan mewakili segenap mereka yang telah berjanji tadi, dan ini menurut Hobbes cukup diperoleh suara terbanyak, bukan suara bulat; tiap tindakannya akan diakui sebagai tindakan mereka yang telah mengikat janji tadi. Jadi bagi Hobbes isi perjanjian bersama ini mengandung dua segi: Pertama, perjanjian antara sesama sekutu, sehingga tercipta suatu persekutuan, dan kedua, perjanjian menyerahkan hak dan kekuasaan masing-masing kepada seseorang atau majlis secara mutlak. Penguasa itu menurut Hobbes dapat mempergunakan segala cara, termasuk kekerasan, untuk menjaga ketentraman yang dikehendaki semula. Lihat Deliar Noor, *Pemikiran politik di Negeri Barat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 105.

untuk menemukan konsep kemasyarakatan baru yang dapat mengantarkan perubahan dari negara alam yang tak terkontrol, absolut kepada kondisi politik yang kondusif bagi terciptanya suasana yang demokratis, menghargai hak individu bahkan menurut Hobbes termasuk hak subsisten, hak mendapatkan minuman dan makanan harus dijamin dan dilindungi oleh negara. Selain bersifat transisional, gagasan kontraktrian merupakan gagasan awal tentang masyarakat modern yang mengakui tentang hak-hak individu.

Pada paruh kedua abad ke-18 konsep *civil society* menemukan bentuknya yang paling relevan dan dapat dibedakan dengan sebelumnya. Konsep *civil society* pada saat ini sebetulnya merupakan hasil dari krisis tatanan sosial serta kemampuan paradigma berfikir zamannya. Dalam interpretasi yang berbeda ia merupakan kritik atas sejarah pemikiran politik barat. Berpusat pada pengembangan tradisi parlementer liberal dan sosialis, marxian. Pengertian *civil society* dipahami sebagai entitas kolektif yang independen dari kekuasaan negara.⁴

Seperti ditegaskan oleh Adam B. Sligman bahwa dalam kamus politik saat ini istilah *civil society* dipakai secara general sebagai istilah yang berlawanan dengan negara. *Civil society* secara negatif berarti, ruang relasi sosial yang tidak diatur oleh

⁴ Adam B. Seligman. *Introduction: the idea of civil society*, New York: The Free Press, 1992, hal. 5

negara: yang dipahami secara sempit dan secara polemis sebagai kompleksitas aparat yang melakukan tekanan terhadap sistem sosial yang terorganisir.⁵

Ekspresi *civil society* pada abad ke-18 serta anti kontemporenya yang berasal dari kontradiksi dalam sesuatu yang tidak diketahui sebelumnya pada tradisi, antara ruang politik dan ruang non-politik merupakan hasil dari perkembangan masyarakat industri Barat. Kebangkitan kaum borjuis telah memunculkan suasana politik baru yang lebih menghargai individu sebagai bentuk penghargaan terhadap kebebasan asasi yang diperjuangkan oleh proyek liberalisme - demokratik.

Salah satu ciri dari masyarakat liberal yang membedakannya dengan masyarakat-masyarakat tradisional dan masyarakat-masyarakat non-liberal adalah penilaiannya yang tinggi terhadap individualisme dan privasi. "Privasi" dalam arti modernnya – yaitu ruang berfikir dan bertindak yang bebas dari campur tangan "publik". Individualisme dan privasi ini menghasilkan suatu masyarakat yang di dalamnya setiap orang mengejar kepentingan pribadinya tanpa memperhatikan kepentingan orang lain sehingga menciptakan sistem kelas yang sangat tajam. Masyarakat liberal juga mendorong keterputusan dari komunitas-komunitas primer, keluarga, gereja, kelompok etnis, yang menjadikan manusia mahluk sosial dan menghubungkannya dengan orang lain. Sebaliknya liberalisme mendorong sekularisme, keterputusan dengan Tuhan dan semua yang didukungnya. Liberalisme

⁵ Ibid, hal. 22.

melepaskan manusia dari atribut-atribut sosialnya, menjadikannya semata-mata warga negara formal di dalam negara yang tidak mengacuhkannya.⁶

Lebih luas lagi perdebatan tentang perubahan institusionalisasi politik dalam demokratisasi Barat (termasuk di dalamnya eksistensi “ruang Publik”), sebagaimana pengorganisasian komunitas ekonomi Eropa, revolusi di Eropa Timur tahun 1989, dan munculnya kesadaran nasional yang rendah, semuanya telah membawa pada keinginan ulang kepada *civil society*. Vladimir Tismaneanu telah membuktikan bahwa kemunculan *civil society* melalui organisasi-organisasi tertentu sebagaimana solidaritas di Polandia, Charter 77 di Czechoslovakia dan forum nasional Hongaria telah mampu meruntuhkan kekuasaan negara di Eropa Timur.⁷ Runtuhnya Eropa Timur dan Uni Soviet telah menjadi sesuatu yang penting bahkan dianggap sebagai awal mula digunakannya kembali istilah *civil society* dalam pengertiannya yang paling mutakhir sebagaimana dijelaskan oleh Rau.

Selanjutnya istilah *Civil society* ditempatkan dalam garda depan dari perhatian publik untuk menciptakan kenyamanan dalam masyarakat yang kelihatannya sudah jarang ditemukan.⁸ Tampak sebagai ruang bebas bagi individu dalam masyarakat, oposisi terhadap kekuasaan, dan sebagai ruang dimana kelompok

⁶Rohda E. Howard, *HAM: Penjelajahan Dalih Revisi Budaya*, Jakarta: Grafiti Press, 2000, hal. 40.

⁷Adam B. Sligman, *Introductions: The Idea Of Civil society*, New York : Free Press, 1992, hal. 2.

⁸ John A. Hall, *Civil society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, MA: Polity Press, 1995. Hal. 1.

sosial dapat eksis dan bergerak – sesuatu yang dapat dicontoh dan dapat menjamin kondisi yang lebih toleran dalam masyarakat-warga.

Dari sini dapat dikatakan bahwa *civil society* adalah suatu ruang sosial yang bebas dari intervensi negara, berbentuk kelompok-kelompok sosial yang terorganisir. Ini sangat berbeda dengan pengertian sebelumnya yang masih memasukkan variabel negara sebagai variabel yang penting dan niscaya sebagai pengatur tertib sosial. Dalam pengertian kontemporer/ modern ini, *civil society* cenderung menjadi istilah tandingan dari negara dan menganggap masyarakat justru lebih bisa mengatur dirinya di luar campur tangan negara dengan rasionalitasnya. Hubungan antara rasionalitas dan kebebasan pada gilirannya dapat memajukan projek individualisme-liberal. *Pertama* kebebasan individu tidak terbatas pada persoalan perlindungan akan hak-hak individu dan jaminan akan adanya perlindungan dari gangguan orang lain secara hukum tetapi juga, *kedua*, liberalisme tahap lanjut (yaitu dengan munculnya *civil society*) telah memberikan kebebasan positif berupa kebebasan untuk mengembangkan diri.⁹

C. Beberapa Pandangan Tokoh

Untuk memberikan gambaran tambahan bagaimana dinamika wacana *civil society* di Barat modern terjadi, maka akan di ungkap disini beberapa pandangan tokoh sebagai representasi dari kondisi sosial-politik saat itu serta menggunakannya sebagai perbandingan. Ini penting untuk memberikan suatu gambaran yang memadai

⁹ Lihat Carol C. Gould, *Demokrasi ditinjau kembali*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993, hal 5. Gould menjelaskan konsep kebebasan secara kritis. Kritiknya dalam buku ini berbeda dengan kritik klasik. Kritiknya berkaitan dengan konsep kebebasan negatif, yaitu kebebasan dari halangan dan gangguan dari luar, yang mendasari teori demokrasi individualis-liberal. Menurutnya betapa kebebasan negatif semacam itu, walaupun diperlukan bagi perkembangannya kebebasan yang penuh atau konkrit, pada dirinya sendiri tidak memadai dan perlu ditambah atau diperluas dengan konsep kebebasan positif, yakni kebebasan untuk mengembangkan diri.

tentang sejarah konsepsi *civil society* serta untuk mengetahui peranan yang sungguh-sungguh dimainkan oleh faktor-faktor ekstra-teoritis di dalam sejarah pemikiran sebagaimana diyakini oleh sosiologi ilmu.

Sebagai titik tolak akan dikemukakan disini definisi Adam Fergusson, pemikir asal Inggris, menurutnya, *civil society* adalah sebuah tata susila sebagai konsekuensi dari sebuah peradaban. Tapi dalam definisi Fergusson, *civil society* dipakai sebagai istilah politik untuk menggambarkan sebuah pemerintahan yang membedakan diri dari despotisme oriental (*oriental despotism*). Dalam konotasi ekonomi, *civil society* dilawankan dengan masyarakat bar-bar yang tidak mengakui hak milik individu. Fergusson dalam pandangannya ini menitik beratkan pada sisi keadaban (*civility*) dan hukum. Sementara Bell lebih menyoroti *civil society* dari aspek struktural dan institusional.

Daniel Bell, berpendapat bahwa konsep *civil society* adalah merupakan *issue* krusial mengenai ekseptionalisme Amerika. Dalam *issue* mutakhir tentang *public interest*, Daniel Bell juga mengatakan bahwa tuntutan untuk kembali pada *civil society* adalah tuntutan akan adanya skala pengaturan kehidupan sosial yang meliputi asosiasi-asosiasi buruh, gereja dan komunitas, yang mengusulkan agar keputusan keputusan dibuat secara lokal dan tidak boleh dikontrol oleh negara dan birokrasinya. Sejalan dengan pandangan Bell, Charles Taylor menempatkan ide *civil society* sebagai bagian dari berbagai perjuangan kebebasan di dunia modern. Bagi Michael

Waltzer *civil society* mengutamakan pencapaian sistesis dari nilai-nilai yang berbeda-beda/ beragam untuk mencapai kehidupan yang baik (*good life*).¹⁰

Shginiw Rau, yang menarik pengertian *civil society* dari latar belakang Eropa Timur dan Uni Soviet, mengingatkan penggunaan mutakhir istilah *civil society* itu bermula dari keruntuhan negara-negara di kawasan itu. Dia mengatakan bahwa *civil society* itu adalah suatu masyarakat yang berkembang dari sejarah yang mengandalkan ruang dimana individu dan perkumpulan tempat mereka bergabung, bersaing satu sama lain guna mencapai nilai-nilai yang mereka yakini. Ruang ini timbul diantara hubungan-hubungan yang merupakan hasil komitmen keluarga dan hubungan-hubungan yang menyangkut kewajiban mereka terhadap negara. Karena itu maka *civil society* adalah sebuah ruang yang terbebas dari pengaruh keluarga dan kekuasaan negara. Tiadanya pengaruh keluarga dan kekuasaan negara dalam *civil society* diekspresikan dalam gambaran ciri-cirinya; individualisme, pasar dan pluralisme.¹¹

Sementara menurut filosof Itali Gramski, pendiri Euro Komunizm, Komunis Eropa, mengidentifikasikan *civil society* sebagai hegemoni kultural yang diproduksi oleh gereja, media massa dan lembaga pendidikan. Sedangkan Habermas, filosof Jerman Kontemporer, memasukkan pengertian tentang dunia kehidupan (*life world*) yang cukup kebudayaan, integrasi sosial dan kepribadian.

¹⁰ Adam B. Sligman, *the idea of civil society*, New York: The Free Press, 1992, hal. 2.

¹¹ M. Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani Di Indonesia: Sebuah Penjajakan Awal*, Jakarta: Paramadina, Vol. I, 1999, hal. 26. Pernyataan Rau ini diambil dari *The Reemergence of Civil society*, hal. 4.

Berbeda dengan pemikir lainnya, bagi Habermas, *civil society* bukannya bentuk-bentuk mediasi dalam sistem politik dan ekonomi dimana hubungan kemanusiaan diperantarai oleh uang dan kekuasaan. Mediasi dalam *civil society* adalah bahasa.

Pandangan beberapa tokoh ini mengekspresikan suatu pergulatan pemikiran yang sangat dinamis dalam pencarian bentuk ideal *civil society* di Barat. Masing-masing merepresentasikan suatu lingkungan sosial politik tertentu saja kaya akan pengalaman dialog dengan realitas. Menarik untuk diamati ungkapan kedua tokoh terakhir, generasi *New Marxis*, Gramsci dan Habermas, karena berbeda dengan pandangan tokoh lainnya, mereka memposisikan wacana *civil society* sebagai bahasa politik yang memerankan relasi kuasa melalui bahasa. Bahasa dipercaya memainkan peranan penting dalam produksi dan reproduksi budaya karena dia dinilai sebagai tindakan sosial.¹²

Bagi Habermas, norma ideal dalam tindakan komunikatif adalah adanya “situasi ideal untuk berbicara” atau “komunikasi yang tidak terbiaskan” dalam arti setiap pelaku komunikasi harus bebas dan berkedudukan sama dalam memerankan dialog untuk nantinya memperoleh konsensus rasional.

¹²Salah satu buku yang penting untuk dibaca sebagai tambahan referensi tentang bahasa, karya Guy Cook, *The Discours Of advertising*, Londen and New York, Routledge, 1994,hal. 1. Buku tersebut menjelaskan “ the main fokus of discourse analysis in on language, its not concerned with language alone. It also examine the context of communication: who is communicating with whom and why; in what condition af sciety and situation, trough what medium; how different types envolved, and ther relationship to each other”.

Maka apa yang dimaksud dengan istilah *civil society* bagi dirinya sendiri, merupakan suatu kerangka dasar untuk membangun kooperasi sosial dan persamaan yang lebih luas, yang pengimplementasiannya tidak membutuhkan kekuasaan negara. Kerangka dasar ini terkandung didalam norma-norma resiprositas atau saling memahami, persamaan dan niat konsensus, yang menurut Habermas terdapat secara implisit di dalam setiap struktur komunikasi atau pembicaraan itu sendiri.¹³

Sementara Gramsci “mencurigai” istilah *civil society* sebagai bahasa hegemoni negara. Hal ini karena istilah *civil society* itu sendiri lahir sebagai bagian dari kemajuan industri Barat dimana individu mendapat pengakuan dan jaminan melampaui anggota masyarakat. Secara teoritis apa yang dimaksud dengan hegemoni menurut Gramsci adalah teori yang dibangun diatas premis pentingnya ide dan tidak mencukupinya kepentingan fisik belaka dalam kontrol sosial politik. Dimata Gramsci, agar yang dikuasai mematuhi penguasa, yang dikuasai tidak hanya harus merasa mempunyai dan menginternalisasi nilai-nilai serta norma penguasa, lebih dari itu mereka juga harus memberi persetujuan atas subordinasi mereka. Inilah yang dimaksud Gramsci dengan “hegemoni” atau menguasai dengan “kepemimpinan moral dan intelektual” secara konsensual. Dalam konteks inilah, kiranya istilah *civil society* dianggap sebagai bahasa hegemoni penguasa oleh Gramsci. Yaitu sebagai satu bentuk supremasi satu kelompok atau beberapa kelompok atas yang lainnya, dengan bentuk supremasi lain yang ia namakan “dominasi”, yaitu kekuasaan yang

¹³Carol G. Gould, *Demokrasi Ditinjau Kembali*, Yogyakarta: Tiara wacana Press, 1993, hal. 15, 16.

ditopang oleh kekuatan fisik.¹⁴ Sejalan dengan Gramsci, kelompok Frankfurt School dalam apa yang mereka istilahkan sebagai “Culture Industries” juga mencurigai bahwa kapitalisme telah menciptakan ekspansi dan hegemoni budaya melalui media massa sebagai instrumen produksi dan reproduksi kebudayaan melalui proses komodifikasi, standarisasi dan massifikasi.¹⁵

Dalam kontek kebutuhan penelitian skripsi ini pandangan kedua tokoh tersebut dirasa sangat relevan dan membuka jalan bagi analisis lanjutan mengenai istilah *civil society* dalam ruang sosial yang berisi relasi kuasa kapitalisme di Barat.

Selanjutnya dinamika konsep *civil society* ini akan sangat bermanfaat bagi masyarakat non-barat agar dapat terhindar dari *taken for granted* terhadap apa yang datang dari barat dan terhindar dari relativitas yang kabur disertai sikap kritis guna terhindar dari pengejaran teori murni dan dapat mentransformasikan kontekstualitas konsep tersebut.

Upaya semacam ini penting mengingat penggunaan *civil society* di negara non-Barat sangat bervariasi tergantung pada pengalaman politik komunitas atau bangsa tersebut. Di Indonesia misalnya, kita menjumpai terma *civil society* diperkenalkan dalam banyak istilah lokal. Mulai dari masyarakat warga/kewargaan, masyarakat sipil dan masyarakat madani. Masing – masing istilah ini tak dapat

¹⁴ Muhadi Sugiono, *Kritik Antonio Gramsci Terhadap Pembangunan Dunia keTiga*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 31.

¹⁵ Douglas Kellner, *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics Between The Modern and The Postmodern*, London: Routledge Press, 1995, hal 29.

dipungkiri merepresentasikan situasi sosial dan pengalaman khas kelompok masyarakat tertentu.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB III

CIVIL SOCIETY DI INDONESIA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Akar *Civil Society* Di Indonesia

Kelembagaan *civil society* di Indonesia, Secara historis, muncul ketika proses transformasi sosial akibat modernisasi awal terjadi dan menghasilkan pembentukan sosial baru yang berbeda dengan masyarakat tradisional. Secara historis, bisa dirunut semenjak terjadinya perubahan sosial ekonomi pada masa kolonial, utamanya ketika kapitalisme merkantilis mulai dikenalkan oleh Belanda. Ia telah ikut mendorong terjadinya pembentukan sosial lewat proses industrialisasi, urbanisasi dan pendidikan modern. Hasilnya adalah munculnya kesadaran baru di kalangan kaum elite pribumi yang kemudian mendorong terbentuknya organisasi-organisasi sosial modern di awal abad ke XX. Gejala ini menandai mulai bersemainya *civil society* di negeri ini.¹

Menurut Hikam,² Sebenarnya, para pekerja Eropalah yang memperkenalkan semangat perserikatan untuk pekerja Indonesia. Serikat buruh pertama didirikan pada bulan Oktober 1905 oleh pekerja yang berasal dari Eropa di Perumka Bandung. Sebelumnya terbatas untuk para pekerja Eropa, namun pada 1909 Perusahaan kereta api negara mengikutkan orang pribumi sebanyak 826 orang dari 1476 total anggota perserikatan itu.

¹ Muhammad AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil society*, Jakarta: LP3E, 1996, hal. 4.

² Lihat Ibid. untuk mendapatkan penjelasan yang memadai tentang sejarah pembentukan *civil society* di Indonesia.

Pembentukan perserikatan serupa berkembang di Jawa tengah dan tidak hanya pada perusahaan kereta api negara, namun berkembang pada perusahaan lainnya seperti jasa pos dan telekomunikasi, jurnalisme, dan pabrik-pabrik gula. Serikat-serikat ini secara efektif membawa suara-suara individual dan golongan orang-orang Eropa dan Indonesia dan mengadakan pemogokan spontan saat manajemen gagal memenuhi tuntutan mereka. Antara lain tahun 1906 sampai 1910. Perserikatan buruh pada masa ini membangun dasar bagi gerakan-gerakan buruh dan gerakan lainnya pada pasca kemerdekaan.³

Gerakan-gerakan masyarakat ini kemudian mengalami “pelemahan” di masa Orde Baru. Kelompok /organisasi kemasyarakatan bukannya tumbuh dan berkembang atas visi pemberdayaan tetapi sebaliknya, dibentuk oleh negara untuk kepentingan kooptasi rezim yang berfungsi sebagai instrumen kekuasaan sampai ketingkat desa. Organisasi-organisasi tersebut, seperti Korpri, LKMD, Dharma Wanita, Karang Taruna dan sebagainya. Lagi-lagi organisasi semacam ini hanyalah alat dari kepentingan pemerintah untuk mendukung proyek-proyek pembangunan yang disponsori negara, bukan mengupayakan kepentingan sosial dan tuntutan akan pemberdayaan rakyat baik secara ekonomi maupun politik.

Dapatlah dikatakan di sini, bahwa kekuatan negara pada masa Orde Baru mengakibatkan marginalisasi sejumlah aktifitas-aktifitas sosial yang digerakkan oleh LSM atau organisasi massa lainnya, bahkan LSM atau Ormas-ormas itu sendiri terpinggirkan secara politik. Akhirnya masyarakat menyadari kebutuhan untuk membentuk organisasi dan menjalankan aktifitas yang memberi andil bagi

³ Bob. S. Hadiwinata, “Masyarakat Sipil Indonesia: Sejarah, Kelangsungan dan Transformasinya,” dalam *Wacana* Ed. I, Volume I, INSIST, Jogjakarta, 1999, hal. 15-16.

pembentukan masyarakat. Jumlah LSM dan organisasi sukarela lainnya meningkat tajam pada 1980-an. Hal ini menandai semangat anti korporatisme pada tahun ini tumbuh dan berkembang. Aksi-aksi sosial yang mereka gerakkan secara langsung maupun tidak langsung memuat ide lebih eksplisit mencegah negara mendominasi dan melumpuhkan masyarakat.

Gerakan-gerakan sosial ini secara tidak langsung muncul sebagai manifestasi dari keputusasaan dan depresi, dimana perasaan ditindas dan dieksploitasi pada rakyat yang tidak punya pengaruh, telah menumbuhkan tuntutan akan keadilan sosial dan ruang yang lebih luas bagi manuver-manuver. Gerakan sosial ini merupakan indikasi dari berkembangnya *Civil society* di Indonesia.⁴

Di samping itu, ketika Orde Baru berkuasa, dimana Orde Baru memegang kendali negara dengan menggunakan sistem demokrasi liberal. Orde Baru tampil dengan demokrasi yang berlandaskan libertarian di bidang politik dan berusaha untuk memenuhi kepuasan di bidang ekonomi. Namun langgam ini berjalan sementara waktu. Setelah Orba mendapatkan legitimasi dari rakyat, proses selanjutnya cenderung mengarah pada negara organis⁵ yang kuat dan mampu mengatasi segala kekuatan yang ada dalam masyarakat.

⁴ *Ibid.*, hal. 19.

⁵ Konsep negara organis dikemukakan oleh Alferd Stepan, dengan teorinya yang terkenal, "*organis statis*". Organisme berarti totalitas, suatu sistem lebih diutamakan daripada komponen-komponen yang merupakan bagiannya. *Statis* berarti tidak diam, dinamis. Negara organis berarti negara yang aktif dan kuat, negara memiliki kemauan dan kepentingan sendiri dan melakukan intervensi ke dalam kehidupan masyarakat. Drs. Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara*, Dalam *Politik Orde Baru*, Gema Insani Press. Jakarta, hal 47.

B. Orde Baru: Penjinakan *Civil Society*

Pembahasan ini dimaksudkan untuk melihat bagaimana kekuatan politik rakyat berhadapan dengan mesin politik negara Orde Baru yang totalistik, dan implikasinya terhadap perkembangan *civil society* di Indonesia. Sebagai kasus di sini akan diangkat pergulatan Muslim dan Orde Baru. Pilihan akan kelompok Muslim di sini, *pertama*, karena secara kuantitatif Muslim merupakan mayoritas di negeri ini. *Kedua*, masyarakat Muslim juga tampak lebih menonjol dan gigih dalam memperjuangkan *civil society* dan demokratisasi di Indonesia. *Ketiga*, Islam Politik selalu dianggap ancaman serius oleh negara Indonesia yang menganut aliran nasionalis sekuler dalam praktik politiknya. *Keempat*, untuk mendapatkan hasil yang memadai tentang proses penjinakan *civil society* itu sendiri.

Pada masa awal berdirinya, Orde Baru belum—untuk tidak mengatakan tidak— bisa menghilangkan trauma masa lalu yang penuh dengan konflik ideologis, di antaranya berbagai pemberontakan kelompok Islam yang menginginkan Islam sebagai dasar Negara di berbagai tempat, peristiwa-peristiwa kudeta berdarah, krisis ekonomi dan sebagainya. Realitas masa lalu ini pada gilirannya terus merambat di bawah sadar rezim Orde Baru dan muncul kembali secara “kreatif” di pentas Orde Baru. Suasana psiko-politik semacam itu menjadi bantalan kecemasan (*anxiety*) yang kerap menghadirkan simptom-simptom neorotik di kemudian hari.

Berkaitan dengan hal ini, Yudi Latif mengatakan bahwa memang terasa ironis. Suatu bangsa perlu berpaling ke masa lalu: menarik pelajaran, menggali

spirit dan mengambil ancang-ancang untuk bergerak ke masa depan adalah bagian dari insting konstruktif (*eros*) yang diperlukan bagi pemupukan daya hidup dan kepribadian bangsa. Tetapi kembali ke masa lalu dalam skenario perkembangan digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id negara Orde Baru menjadi arah dan tujuan itu sendiri: ajang fiksasi, di mana kecemasan-kecemasan infantil, kemandirian egosentris, dan insting mematikan (*tanatos*) memperoleh akar dan pembedanya. Terjadinya berbagai krisis di masa lalu (Orde Lama) dianggap sebagai kutukan atas dibukanya praktik liberalisme, politik aliran, politisasi massa, dan kegenitan kepemimpinan politik sipil yang dipandang tidak cocok dengan tradisi bangsa.⁶ ✓

Dalam keadaan negara Orde Baru semacam ini, praktis tidak akan berkembang politik aliran, kuatnya ideologi dan menguatnya *civil society*. dalam kondisi semacam ini, dan kelompok Muslimlah yang paling menderita, terutama kalangan Muslim modernis. Karena sangat konsistennya mereka dalam memperjuangkan dimasukkannya syariat Islam dalam dasar negara terutama untuk kembali ke Piagam Jakarta⁷.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

⁶ Lihat Yudi Latif dan Idi Subandi, "Prolog" *Bahasa Dan Kekuasaan: Politik Wacana Dipangung Orde Baru*, Bandung Mizan 1996, hal. 24-25. Untuk memperkuat pernyataannya berkaitan dengan sumber kutukan tersebut Yudi Latif mengutip pernyataan Geertz bahwa, Negeri itu tak dapat mengelak dari totalitarianisme maupun konstitusionalisme. Terlebih lagi hampir semua institusi dalam masyarakat—angkatan bersenjata, birokrasi, pengadilan, perguruan tinggi, pers, partai, agama, desa—telah tersapu oleh getaran-getaran besar nafsu ideologis yang tampaknya tak punya tujuan ataupun arah. Kalau Indonesia memberi kesan menyeluruh tertentu, hal itu karena sebuah *state manque*, sebuah negara yang kuta, karena tak dapat menemukan suatu bentuk politik yang cocok bagi watak rakyatnya, khawatir tersandung dengan penemuan institusional yang satu ke yang berikutnya. Apa yang dimaksud dengan *state manque* adalah negara yang berbolak balik dari aspirasi yang satu ke aspirasi politik yang lain tak kunjung terpenuhi.

⁷Perdebatan mengenai hal ini bisa di baca dalam buku Syafi'i Maarif, *et al.*, Syariat Islam Yes, Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta Dalam Amandemen UUD 1945, Jakarta: Paramadinan, 2001.

Penting di sini diungkap bahwa pada tahun-tahun terakhir pemerintahan Orde Lama, Soekarno, menampakkan sikap ketidaksepehamannya terhadap keyakinan umat Islam akan keserasian Islam dan peradaban Modern. Sejak tahun 1956, partai terbesar kaum Modernis, Masyumi, dikeluarkan dari arena kekuasaan. Pada penghujung 1950-an para pemimpin Masyumi menjadi sasaran empuk kampanye PKI yang menyebut mereka antek-antek CIA, dinas rahasia AS. Dan akhirnya, tidak lama setelah terjadi pemberontakan diluar Jawa, pada tanggal 17 Agustus 1960, presiden Soekarno yang pada saat itu didukung oleh para perwira tinggi militer, memerintahkan Masyumi untuk membubarkan diri, dan sejak itu dinyatakan partai terlarang.⁸

Berikutnya kita temukan banyak pemimpin Masyumi yang dijebloskan ke dalam penjara. Praktis, Masyumi yang pernah menjadi partai besar pada awal tahun 1950-an menjadi lumpuh dan tenggelam. Dengan peristiwa yang dialaminya ini, sudah jelas, kelompok modernis menyambut hangat lahirnya pemerintahan Orde Baru dengan penuh harapan. Harapan mereka situasi politik nasional yang telah berubah tersebut dapat memenuhi keinginan mereka untuk meningkatkan komitmen negara terhadap Islam. Dan itulah credo utama kegiatan politik Umat Islam sejak perang kemerdekaan pertengahan tahun 1945. Hal ini ditandai dengan debat Islam – Pancasila (sebagai dasar negara, *Red*) yang mendominasi persiapan pada tahun 1945 muncul dari pembahasan-pembahasan dalam dewan konstituante

⁸ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam Dan Demokrasi Di Indonesia*, Jakarta: ISAI, 2001, hal. 171.

antara 1956 dengan 1959.⁹ Dan berlanjut terus hingga masa reformasi seperti terlihat dalam sidang tahunan MPR 7-8 Agustus 2000.¹⁰

Tema Islamisasi Negara ini ternyata justru menjadi pemicu perpecahan di kalangan Muslim sendiri. Perpecahan itu tidak hanya terjadi antara kalangan Modernis dengan kalangan Tradisionalis tetapi di internal Modernis sendiripun terjadi perpecahan. Di sisi lain pemerintahan Orde Baru yang didominasi militer sepertinya tidak juga punya *good will* untuk mengabulkan keinginan kelompok Islam Modernis bahkan tokoh-tokoh Masyumi yang ditahan tak kunjung dibebaskan hingga tahun 1966 .

Kendati demikian, mereka tetap berjuang dan mencari celah untuk dapat mempengaruhi kebijakan negara. Segera setelah itu mereka mengusulkan rehabilitasi Masyumi. Pada bulan Agustus tahun 1966, 15 organisasi Islam yang bernaung dibawah payung kaum modernis berkumpul membentuk Badan Koordinasi Amal Muslimin (BKAM). Kemudian dilanjutkan dengan pertemuan pada tanggal 15 Agustus tahun yang sama di Masjid al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta. Pertemuan-pertemuan berikutnya diselenggarakan oleh keluarga besar Bulan Bintang—gabungan pendukung Masyumi—yang berlangsung akhir Oktober 1966 yang amendapat dukungan dari HMI pada waktu itu.¹¹ Tapi keinginan ini pun tak mendapatkan “restu” dari penguasa.

⁹ Douglas E. Ramage, *Percaturan politik Islam Indonesia: Demokrasi, Islam, dan Ideologi Toleransi*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002, hal. 28.

¹⁰ Lihat A. Syafi’I Maarif, *Syariat Islam Yes Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 45*. Jakarta: Paramadina, 20001

¹¹ Robert W. Hefner, *op cit.*, hal. 176-177.

Pada tanggal 26 Desember 1966, Mabes ABRI mengeluarkan "Pernyataan Desember" yang isinya menyatakan penolakan ABRI terhadap kelompok apapun yang menyimpang dari Pancasila dan UUD 1945. Pernyataan ABRI tersebut secara khusus menyebut PKI sebagai kelompok yang menyimpang tersebut serta termasuk Masyumi dan PSI. Pada bulan April 1967 tokoh-tokoh BKAM bersepakat untuk mendirikan partai baru dan tidak membawa-bawa bendera Masyumi. Pada tanggal 24 Oktober 1967, M. Natsir mengirim sepucuk surat kepada presiden yang isinya menyatakan bahwa ia tidak terlibat dalam pembentukan partai baru tersebut. Partai tersebut bernama Parmusi dan disahkan oleh presiden pada tanggal 20 Februari 1968.¹²

Kepahitan itu kembali menerpa ketika pada awal tahun 1980-an pemerintah menerapkan kebijakan fusi partai dan menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal. Pengalaman pahit politik ini merupakan pelajaran berharga bagi umat Islam untuk menyusun kembali strategi perjuangannya di kemudian hari. Maka pada tahun 1970-an, Nurcholis Madjid, Anak Muda (ketua PB HMI) yang memiliki kedekatan khusus dengan tokoh-tokoh Masyumi dan dijuluki sebagai Natsir Muda, telah mengambil jarak dari sikap pendahulunya. Dia tidak setuju dengan formalisme Islam dan mengatakan "Islam Yes, Partai Islam No". ungkapan ini dapat dimengerti sebagai upaya untuk memperbaharui strategi perjuangan Islam agar tidak selalu konfrontatif dengan negara.

Kelompok tradisional, terutama yang ada di PPP, merupakan kelompok yang juga sangat kritis terhadap kebijakan negara. Bahkan beberapa kali mereka

¹² Ibid, hal. 178.

sering *walk out* dari rapat-rapat di dewan. Tapi di sisi lain, relatif lebih kooperatif. Hal ini ditunjukkan oleh fakta pada tahun 1983-1985, NU sebagai ormas yang mewakili kalangan tradisional, adalah Ormas Islam pertama yang menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Di bawah kepemimpinan K.H. Ahmad Sidiq, NU memiliki hubungan baik dengan Negara Orde Baru. Bahkan pada Munas 1983 dan disahkan pada Muktamar 1984 di Situbondo, NU secara resmi menyatakan keluar dari panggung politik (kembali ke khittah). Keputusan ini dianggap sebagai aksi pengembosan terhadap PPP. Anggapan tersebut semakin kuat ketika empat tahun kemudian Abdurrahman Wahid justru menjadi anggota MPR dari fraksi Golkar, dan banyak aktivitas kontroversial lainnya yang menyebabkan kalangan Islam yang di PPP khususnya menuduhnya sebagai oportunis.

Kedekatan Abdurrahman Wahid dan NU dengan Negara inipun tidak berlangsung lama, sebab para penasihat Soeharto merasa kedekatan Gus Dur dengan Megawati akan mengancam kekuasaannya. Menjelang Muktamar NU ke-29 di Cipasung, Jawa Barat, pada Bulan Desember 1994,¹³ pemerintah melakukan intervensi untuk menggulingkan Abdurrahman Wahid dan berusaha menggulingkan Gus Dur dengan memasukkan Abu Hasan sebagai saingan. Oposisi terhadap Abdurrahman Wahid dari dalam NU sendiri datang dari berbagai pihak. Para pendukung PPP dan mereka yang menginginkan NU lebih Independen, menuduh Abdurrahman Wahid berkolaborasi secara diam-diam dengan pemerintah. Para pengusaha NU juga mengkritik Abdurrahman Wahid

¹³ Ibid, hal. 289.

karena keberadaannya dalam oposisi telah merusak kontrak-kontrak mereka dengan negara.¹⁴

Kemunculan ICMI pada awal 1990 di Malang-Jatim, sebagai organisasi non-politik, tempat berkumpulnya kembali kalangan Islam yang selama ini menjelajah dalam dunia pendidikan modern dan juga dalam karier modern¹⁵, telah memberi corak baru hubungan Islam (khususnya Kalangan Modernis) dengan Negara. Dari hubungan yang antagonistik menjadi hubungan yang harmonis dan kooperatif. Tapi bagaimanapun juga kedekatan ini telah menambah terbelahnya kelompok Islam karena dengan sendirinya melemahkan posisi tawar NU di hadapan Negara. Hal ini karena kelahiran ICMI di anggap oleh rezim sebagai patron yang paling penting untuk mengembangkan proses modernisasi. Masuknya Habibi dan Emil Salim dalam Organisasi yang didirikan para cendekiawan Muslim tersebut memudahkan ICMI untuk mendapat kepercayaan dan akses dari negara, terlepas apakah ICMI sengaja dimanfaatkan oleh negara atau tidak, tetapi yang jelas, faktanya menunjukkan banyak kalangan Islam yang kemudian masuk kedalam pemerintahan melalui ICMI.

Paruh kedua tahun 1990, alam demokratisasi mulai terkuak perlahan bersamaan dengan melemahnya Negara karena krisis ekonomi, munculnya ICMI

¹⁴ Ibid, hal. 289.

¹⁵ Aswab Mahasin menggambarkan berdirinya ICMI sebagai “pulangannya kembali anak-kauman”. Penggunaan kata kauman sekedar untuk menunjukkan asal-usul mereka yang berasal dari keluarga Muslim. Mereka setelah mengembara ke jagad modern yang lebih besar dan meniti karier modern, lalu rindu berkumpul kembali di lingkungan yang sama. Setelah pengembaraan yang melelahkan dan menegangkan itu, acapkali orang memang merindukan oasis yang sejuk untuk sekedar berbincang dengan sesama kafilah dan berbagi air segar. Lihat Aswab Mahasin, *Akar Sosial ICMI*, dalam ICMI Antara Status Quo dan Demokratisasi, Bandung, Mizan, 1995, hal. 57.

sebagai representasi kelas menengah Muslim serta tumbuh menjamurnya lembaga-lembaga kajian dan LSM yang mendorong percepatan proses demokratisasi dengan melakukan pemberdayaan berupa penyadaran politik dan ekonomi di tingkat *Grees root*, serta melakukan pendampingan terhadap korban-korban politik dan pembangunan telah ikut mempercepat runtuhnya legitimasi politik pemerintah dan membuka kemungkinan tercapainya konsolidasi kekuatan pro demokrasi.

Kondisi ini memungkinkan lahirnya kekuatan yangimbang di luar negara yang memiliki kemampuan mobilisasi dan dengan cara resiprokal bekerja sama dengan para mahasiswa melakukan proses penyadaran kritis akan hak-hak politik rakyat. Keadaan ini berlanjut hingga setelah tumbangnyarezim Orde Baru. Di sini sangat jelas bahwa *civil society* pada masa Orde Baru mengalami proses penjinakan. Muslim, sebagai kekuatan mayoritas, ditekan, diteror dan dipecah belah sehingga terjadi saling curiga yang mendalam di kalangan sendiri. Kekerasan sebagai instrumen kuasa dirasa sangat kuat dan tidak hanya berbentuk kekerasan fisik tapi lebih jauh lagi kekerasan wacana dan mental.

C. Perdebatan Konseptual

Konsep masyarakat sipil dalam pemakaiannya yang sangat umum pada tahun 1990-an, mengacu pada club-club, organisasi agama, kelompok-kelompok bisnis, serikat-serikat buruh, kelompok-kelompok hak asasi manusia, dan asosiasi-asosiasi lainnya yang berada di antara rumah tangga dan negara dan diatur secara sukarela dan saling menguntungkan. Seperti diungkap oleh Sligmen dalam bab II. Idenya di sini adalah, agar demokrasi formal dapat bekerja, warga



negara pertama-tama harus belajar berpartisipasi dalam asosiasi-asosiasi sukarela lokal. Kebanyakan inspirasi untuk ide tersebut berasal dari studi Alexis De Toqueville, *Democracy in America*. Dengan mengambil gagasan yang pertama kali dibangun oleh Montequieu.¹⁶ De Taqueville menganggap asosiasi perantara sebagai suatu yang vital untuk demokrasi yang sehat.

Ketika konsep *Civil society* ini mencuat ke permukaan wacana demokrasi Indonesia, sambutan yang cukup marak tercermin dalam diskusi-diskusi, seminar demokrasi maupun poliuk, terutama sejak bola reformasi bergulir. Dimaksudkan sebagai alternatif bentuk demokratisasi di Indonesia, *Civil society* dianggap sebagai bentuk ideal dalam mewujudkan demokrasi di Indonesia.

Dalam perdebatan tentang wacana *Civil society* ini, pengamat ppolitik banyak mempermasalahkan sistem sosial yang ada dalam masyarakat. Salah satu yang diperdebatan adalah konsep *Civil society* yang berasal dari negara Barat. Karena itu, banyak tokoh yang tidak setuju bahwa konsep *Civil society* yang ada di Indoneisa akan disamakan dengan yang ada di Barat terutama Amerika yang berlatar belakang liberal. Tarik ulur kepentingan untuk mempertahankan identitas sebagai bangsa serta untuk menemukan tafsir *Civil society* yang paling orisinil, telah memunculkan diferensiasi pemaknaan dan penggunaan yang sulit untuk dipertemukan. Masing-masing mengklaim tafsirnya sebagai paling relevan untuk Indonesia, sementara masing-masing menuduh bahwa tafsir yang berbeda dengan mereka telah mengalami proses pembiasan. Kristalisasi dari perdebatan panjang tentang *Civil society* ini minimal telah memunculkan dua aliran besar mazhab

¹⁶ Robert W. Hefner, *op. cit.*, hal. 51.

pemikiran *civil society* di Indonesia. keduanya, paling tidak, diwakili oleh kelompok tradisional dan modernis Muslim.

Perdebatan dan pertentangan antara dua mazhab pemikiran ini tampak, misalnya, ketika forum Seminar Islam dan *civil society* digelar di Jakarta di penghujung 1998, salah seorang melontarkan pernyataan mengejutkan, “NU menerima masyarakat sipil tapi tidak masyarakat madani.” Pernyataan ini mendapat sambutan hangat dan mendapat sanggahan dari peserta yang lain. Kala itu Bakhtiar Effendy menyanggahnya dengan mengatakan bahwa tidak ada pemisahan antara *civil society* dengan masyarakat madani. Masyarakat madani sama dengan *civil society*.¹⁷

Tidak lama kemudian, Bakhtiar memperjelas posisinya dalam wacana ini. Dia menulis bahwa kata “masyarakat madani” dari sudut istilahnya mempunyai kedekatan makna dengan istilah *civil society*. Hal ini sangat menarik mengingat sebelumnya, istilah *civil society* diterjemahkan secara kurang pas sebagai “masyarakat warga” bahkan ada yang mengatakan dengan “masyarakat sipil”.¹⁸

¹⁷ Ahmad Baso, *Civil society Versus Masyarakat Madani*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1999, hal.248

¹⁸ *Ibid*, hal 249. Dalam penterjemahan *Civil society* dengan arti “masyarakat sipil,” Muhammad AS. Hikam sebagai tokoh yang bersikeras bahwa *civil society* secara substansi tidak sama dengan masyarakat madani, tidak terlalu keberatan dengan penterjemahan *Civil society* dengan masyarakat sipil, tentu hanya dalam pengistilahan bahasa saja. Menurutnya persoalan *Civil society* dengan masyarakat madani bukan hanya persoalan pengalihbahasaan, lebih dari itu, dalam hal cakupan, keduanya berbeda. Masyarakat madani cakupannya bersifat partikular terutama ketika dikaitkan dengan Islam. Yakni Islam itu merupakan alternatif dari visi atas *Civil society*, padahal sebuah visi tidak harus bersifat alternatif. Tokoh seperti Hikam menyanggah pendapat itu, lebih jauh ia mengatakan bahwa Islam merupakan salah satu bagian dari sekian banyak *value system*, bukan sebagai alternatif visi.

Kata-kata itu merupakan terjemahan letterlijk atau verbatim yang dapat dibenarkan, akan tetapi kesalahan itu justru muncul dari pemahaman dari beberapa orang, bahwa *civil society* atau masyarakat madani merupakan lawan dari segala sesuatu yang berbau tentara atau militer. Kesalahpahaman ini kemungkinan didukung oleh pandangan bipolar yang selama ini muncul diantara kita, yaitu penghadapan antara yang tidak pas antara sipil dengan militer. Apa saja yang disebut dengan istilah sipil, pasti berlawanan dengan militer. Di samping itu dalam bahasa Indonesia, sipil diartikan warga penduduk atau rakyat (bukan militer).¹⁹

Istilah peradaban, dengan segala variasinya merupakan salah satu komponen penting dari seluruh bangunan konsep *civil society*, yang tidak hanya merujuk pada hal-hal yang secara khusus bersifat politik, namun kehidupan kemasyarakatan secara lebih luas di situ terdapat dimensi sosial budaya, ekonomi, hukum, dan lain sebagainya.²⁰

Ini merupakan salah satu konsep *civil society*. Di satu sisi mengambil arti *civil* sebagai rakyat non militer, di sisi lain mengartikan *civil* dengan arti “peradaban” yang diambil dari kata *civil*. Dan, perdebatan semakin menghangat ketika Muhammad AS. Hikam bersilang pendapat dengan M. Dawam Rahardjo serta Hikam dengan Nurcholis Madjid.

M. Dawam Raharjo yang berlatar belakang dari Muhammadiyah, dalam memahami *civil society*, menggunakan pendekatan sejarah Islam, lalu, yang

¹⁹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi III*, cet I, Balai Pustaka, Jakarta, 2001. hal. 1073

²⁰ Ahamd Baso, *op.cit.*, hal 249.

tampak kemudian adalah upayanya mensejajarkan konsep ini dengan sebutan al-Quran “*baladun thaayibatun wa rabbun ghafuur*” dan konsep al-Farabi tentang al-Madinah al Fadhilah. Kemudian ia mengistilahkannya dengan masyarakat utama (*khayr ummah*).

Masyarakat utama adalah masyarakat yang lebih tinggi tingkat perkembangannya, yaitu masyarakat yang memiliki sistem kelembagaan dan mekanisme yang menjamin berlakunya upaya-upaya masyarakat itu sendiri untuk secara otonom mampu melaksanakan fungsi *amr ma'ruf nahi munkar* dan memelihara iman. Bahkan ia menekankan bahwa konsep *khayr ummah* ini dapat disebut sebagai teori kebudayaan yang menekankan kualitas-kualitas yang dimiliki oleh masyarakat, yaitu kepastian moral, intelektual, dan artistik atau *ragawi*. Dengan kualitas-kualitas tersebut diharapkan masyarakat dengan faktor pengubah mampu mencapai tujuannya.²¹

Lebih jauh, ia mengatakan bahwa substansi *civil society* akhirnya bertemu dengan konsep masyarakat utama Muhammadiyah, maka yang diperkenalkan sebetulnya adalah sebuah konsep lama yang apolitis, yang kemudian dibungkus dengan istilah-istilah baru seperti *Civil society*. Kesadaran Muhammadiyah sebagai *civil society* kian dikukuhkan beberapa tahun kemudian.²²

Namun, konsep yang dikemukakan Dawam ini mendapat bantahan keras dari Muhammad AS. Hikam. Terlebih *civil society* dikaitkan dengan Islam di

²¹ Dawam Raharjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Mizan, Bandung, Cet. III, 1996. hal. 443-445.

²² Ahmad Baso, *op.cit.*, hal. 96

Indonesia. Dia menilai gagasan masyarakat madani yang dilontarkan oleh Dawam sudah mengarah pada islamisasi *Civil society*, dengan konsep khayr ummah di atas.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Senada dengan pendapat Dawam, dalam pandangan Hikam, konsep masyarakat madani versi Nurcholis Majid, masih bersifat partikularistik. Sebab latar belakang yang dijadikan standarisasi adalah Islam, Islam dijadikan alternatif visi atas *Civil society*. Padahal sebuah visi tidak harus bersifat alternatif. Namun Cak Nur mengatakan bahwa Islam harus menjadi landasan value system di Indonesia sebagaimana *Civil society* yang telah diakui di Amerika yang menjadikan Yahudi dan kristen sebagai value system.

Dapat digambarkan bahwa masyarakat madani adalah masyarakat yang memelihara perilaku beradab, sopan santun berbudaya tinggi, dalam pergaulan sehari-hari, dalam mencari kebenaran, dalam mengupayakan kesejahteraan atau dalam menerapkan hukum dan sanksi. Melihat dari latar belakang istilah yang dipakai, secara historis tidak bisa lepas dari perjuangan Rasulullah SAW. yang berhasil membentuk masyarakat yang asalnya badawiyah atau barbari menjadi masyarakat yang santun sopan dan berperadaban tinggi.²³ Lagi-lagi Islam merupakan pijakan dan dijadikan alternatif visi bagi *Civil society*.

²³ H. Muhammad Hasyim, *Menuju Masyarakat Madani*, CV. Cempaka Surabaya, 1999, hal. 2-3.

Lain dengan AS. Hikam yang sependapat dengan ide Gus Dur, bahwa Islam di Indonesia bersifat komplementer dan ini berbeda dengan Nurcholis Majid yang memandang Islam merupakan *dominant ideology*.²⁴

Sedangkan menurut Hikam, sebagai ruang politik, *Civil society* adalah suatu wilayah yang menjamin berlangsungnya perilaku, tindakan dan refleksi mandiri, tidak terkungkung oleh kondisi kehidupan material dan tidak terserap di dalam jaringan-jaringan kelembagaan politik resmi. Di dalamnya tersirat ruang publik yang bebas (*the free public sphere*), tempat dimana transaksi komunikasi yang bebas bisa dilakukan oleh warga masyarakat.²⁵

Terjaminnya perilaku, tindakan dan refleksi mandiri dari masyarakat itu dalam kaitannya dengan kepentingan negara. Artinya, dengan kondisi yang demikian masyarakat mempunyai ruang gerak yang leluasa dalam mengekspresikan kepentingannya terhadap negara. Bahkan kontrol terhadap negarapun sangat kuat. Dengan begitu, kehidupan berbangsa dan bernegara akan semakin menunjukkan keseimbangan. Antara negara dan masyarakat tidak terjadi

Konsep ini tidak akan terwujud tanpa didahului oleh proses pencerahan (*enlightenment*) yang akan mengantarkan pada tataran visi *civil society*. Untuk itu dibutuhkan kemampuan untuk menyerap nilai-nilai dari luar —yang mungkin untuk sementara masih dianggap di luar Islam— seperti rasionalitas, sekularisasi,

²⁴ Ahmad Baso, *op.cit.*..., hal 11.

²⁵ Muhammad AS. Hikam, *op.cit.*...hal.3.

dan nilai-nilai demokrasi. Sebenarnya hal ini sudah dilakukan oleh pemikir-pemikir Islam terutama dalam konteks modern.²⁶

Lebih lanjut secara institusional *Civil society* bisa diartikan sebagai pengelompokan dari anggota-anggota masyarakat sebagai warga negara mandiri yang dapat dengan bebas dan egaliter bertindak aktif dalam wacana dan praksis mengenai segala hal yang berkaitan dengan masalah kemasyarakatan pada umumnya, termasuk di dalamnya adalah jaringan-jaringan, pengelompokan sosial yang mencakup mulai dari rumah tangga, organisasi sukarela (termasuk partai politik), sampai pada organisasi-organisasi yang pada awalnya mungkin dibentuk oleh negara, namun melayani kepentingan masyarakat.²⁷

Banyaknya konsep *Civil society* yang telah dikemukakan di atas, pada tingkat substansinya banyak mempunyai kesamaan, antara lain sama-sama mempunyai keberpihakan terhadap masyarakat bukan negara, pemberdayaan masyarakat dalam keberadaannya berhubungan dengan negara.

Ketidak samaan cara pandangan kalangan Muslim Indonesia (antara yang Modernis dan Yang tradisional) terhadap istilah *civil society* dapat dipahami sebagaimana dijelaskan oleh Mannheim, bahwa pikiran itu memang dikonstruksi oleh faktor” ekstra teoritis” sebagai faktor empiris pengetahuan (lihat di metodologi). Seperti diketahui secara umum bahwa sejak bangsa ini merdeka Modernis dan Tradisionalis merupakan dua kelompok Muslim yang masuk dalam kontestasi politik tanpa akhir. ✓

²⁶ Muhammad AS. Hikam, ”Pengantar“ dalam Ahmad Baso, *op.cit...* hal. 10.

²⁷ Muhammad AS. Hikam, *op.cit.*, hal 84.

BAB IV

POLITIK WACANA DAN REPRESENTASI KELAS

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Orde Baru: Pagelaran Politik Wacana

Apa yang kita sebut sebagai Negara Indonesia sekarang dapat dikatakan sebagai gugus situs arkeologi politik yang sangat kaya.¹ Contoh masa lalunya yang penuh keagungan seperti Sriwijaya, Majapahit dan Mataram, tak ubahnya bagaikan—meminjam istilah Geertz—“Negara Teater”, dimana kekuasaan ditegakkan melalui upacara-upacara, seni-seni pemujaan, dan produksi aneka simbol yang melegitimasi raja dan istana sebagai pusat tatanan kosmos.²

Bergonta-gantinya rezim, bukannya budaya politik dan simbol-simbol yang merendanya ini lenyap, bahkan hingga Orde Baru, ia tetap merambat dan

¹Yudi Latif dan Idi Subandi, *Bahasa Dan Kekuasaan: Politik Wacana Di Panggung Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1996, hal.23. Untuk lebih memperkaya wacana ini, lihat karya-karya Geertz dan Anderson mengenai politik kebudayaan dalam kaitannya dengan politik Indonesia mutakhir.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

²*Ibid*, hal. 23. Penggambaran Geertz tentang hal ini dapat ditemukan dalam bukunya “*Islam Observed, Religious development in Maroko and Indonesia*”. Dengan sangat memikat dia menggambarkan; “kehidupan ritual di kraton—upacara-upacara massal, kesenian yang sangat halus, tata krama yang sangat rumit—tidak sekedar merupakan hiasan kekuasaan melainkan merupakan substansinya. Tujuan negara adalah untuk menyajikan pertunjukan yang memukau; tugas utamanya bukanlah pertama-tama untuk memerintah—pekerjaan itu umumnya dilakukan oleh penduduk desa untuk dan antara mereka sendiri—melainkan untukmemamerkan dalam bentuk upacara keagamaan tema-tema yang dominan dari kebudayaan jawa. Ibu kota merupakan panggung sandiwara di mana para pemuka agama dan kaum bangsawan, dengan dipimpin oleh raja, tak henti-hentinya memamerkan upacara-upacara yang megah, di mana rakyat dapat bertindak sebagai penonton, pembawa tombak dan sekaligus, melalui upeti dan kerja bakti yang wajib ia berikan, sebagai sponsor. Tingkat serimonial yang mampu dilakukan sebuah negara merupakan ukuran bagi hegemoninya—oleh karena semakin efektif teknik-teknik yang dimiliki negara untuk memobilisasi manusia dan peralatannya, semakin tinggi tingkat serimonial yang dapat dilakukannya—dan untuk memastikan sampai sejauh mana ia benar-benar merupakan suatu pusat teladan yang mampu membangkitkan sikap sebagaimana yang, menurut Prapanca, telah diperlihatkan oleh seluruh “tanah Jawa” terhadap raja Majapahit yang “tiada taranya”, yakni tak berdaya menundukkan kepala, membungkuk, merendahkan diri.

muncul dalam bentuknya yang lebih canggih dan kompleks, lewat pergumulannya dengan perkembangan-perkembangan baru dalam modus produksi-ekonomik.

Perhatian awal Orde Baru (seperti ditunjukkan dalam pembahasan sebelumnya) tertuju pada upaya untuk menciptakan mekanisme yang dapat memperkecil konflik sosial, terutama yang berbasis ideologi, untuk sebesar-besarnya membangun produktifitas ekonomi. Di sini negara memperoleh penguatan pemujaannya pada “ideologi Developmentalisme”. Suatu ideologi yang bercorak teknokratis, menekankan nilai-nilai efisiensi, harmoni dan tertib, di mana sistem ekonomi dan politik dipelihara dalam suasana yang serba terkendali. Ideologi developmentalisme dikembangkan lebih jauh oleh intelektual sipil di sekitar jenderal Ali Mortopo. Ideologi pembangunanisme yang sudah direvisi ini masih mempertahankan nilai-nilai yang menjadi ciri pembangunan: pembuiatan kebijakan publik yang rasional, efisiensi, efektifitas dan pragmatisme. Tetapi versi yang baru ini banyak memuat unsur ketertiban.³

Maka watak kebudayaan politik Orde Baru didominasi oleh gagasan tentang stabilisasi politik yang tertib agar tidak mengganggu pembangunan ekonomi. Normalisasi ini selanjutnya menguatkan posisi negara yang secara ideopolitik mengusasi pemikiran sosial politik di kalangan rakyat.

Untuk memenuhi harapan ini, yang diperlukan tidak saja pagelaran aparatus refresif dari negara untuk mengendalikan oposisi dan pembangkangan, tetapi tidak kalah hebatnya upaya-upaya pengendalian dan manipulasi sistem-

³ Mohtar Mas'ood, Negara, Kapital dan Demokrasi, Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1944. hal. 46.

sistem reproduksi ideasional demi meratakan jalan bagi pengoperasian hegemoni makna.⁴

Ditegaskan juga oleh Hikam bahwa hegemoni negara tidak saja tampak dalam pengertian mengenai konstruksi ideologis yang formal dari negara, tetapi lebih penting lagi juga dalam proses produksi dan reproduksi sosial. Ini khususnya menjadi jelas dalam diskursus modernitas selama dua dasawarsa terakhir. Di sini lagi-lagi negara menguasai diskursus semacam itu, khususnya sejauh menyangkut pembangunan ekonomi dan stabilitas politik. Bukan hanya proses pembangunan dikarakterisasikan oleh dukungan kuat negara, tetapi juga bahwa negara kemudian menjadi penerjemah dominan proses modernisasi. *Civil society* tetap akan tertinggal di belakang dalam membentuk diskursusnya sendiri, dan oleh karenanya pengaruh negara untuk mengantar proses sosial, ekonomi dan politik menjadi tak tertandingi. Negara telah berkembang begitu kuat dengan melemahnya *civil society*. kontra hegemonik negara terhadap diskursus dari proses politik mempersulit *civil society* untuk mengembangkan otonominya yang krusial dalam proses pembangunan politik dan percepatan masyarakat demokratis.⁵

Selain secara formal, legalistik, hegemoni ideologi ini juga dilakukan melalui pendidikan, penataran P4 (pendidikan, penghayatan, dan pengamalan Pancasila) sehingga diharapkan tercipta pemahaman yang positif atas interpretasi ideologis negara.

⁴Yudi Latif dan Idi Subandi, *op. cit.* hal. 28.

⁵Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi dan Civil society*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal. 141.

Selain itu ideum-ideum resmi kampanye negara seperti “Bersih Lingkungan”, “Hankam Rata”, “Modern-Tradisional”, “Stabilitas Keamanan”, “Pembangunan Berkelanjutan”, “Floating Mass”, “NKK-BKK”, “Cegah Tangkal (Cekal)” dan lainnya, merupakan bahasa hegemoni negara. Maka disini dapat dikatakan bahwa bahasa sebagai representasi berperan dalam membentuk subjek-subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu, maupun strategi-strategi di dalamnya. Apabila ini dikaitkan dengan wacana politik di atas, maka bahwa tak lagi alat atau medium netral, melainkan merupakan representasi, dalam dirinya sendiri, dari hubungan-hubungan politis. Dan merupakan pagelaran kuasa tertentu.⁶

Kesatuan antara wacana semacam ini dengan kepentingan, secara teoritis menurut Habermas, dapat dibuktikan dalam suatu dialektika yang memiliki jejak-jejak sejarahnya dari dialog yang ditindas dan merekonstruksi apa yang telah ditindas. Maksudnya kesatuan pengetahuan dengan kepentingan tampak dalam usaha-usaha manusia dalam sejarah untuk mencapai konsensus itu lewat dialog, dan pada gilirannya lewat tafsiran atau refleksi atas dialog yang ditindas.⁷

Hasil akhir dari politik wacana negara ini menciptakan lemahnya visi politik *civil society* dan munculnya sifat “*inferiority kompleks*” dalam masyarakat. Bahkan sampai hilangnya hak dasar *civil society* itu sendiri. hal ini tampak dengan maraknya pelarangan buku, pemberdelan pers, kebebasan berserikat yang harus dapat “izin” dan lain sebagainya.

⁶ *Ibid.* hal. 186.

⁷ F. Budi Hardiman, menuju masyarakat komunikatif: ilmu, masyarakat, politik dan postmodernisme menurut jurgen habermas, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 13.

B. Kelas Menengah Muslim Dan Wacana *Civil society*

Selain persoalan-persoalan diatas, tak dapat dinafikan bahwa kebijakan pemerintah Orde Baru dalam bidang ekonomi telah berefek positif terhadap digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id munculnya kelas menengah kota di Indonesia. Pendefinisian kelas menengah ini sebenarnya masih sangat kabur karena heterogenitas dan kompleksitasnya.

Walaupun para pengamat masih bersilang pendapat tentang apa dan siapa sosok kelas menengah di Indonesia namun ada baiknya kalau di sini diajukan suatu definisi yang mendekati kenyataan yang ada. Ini penting karena di setiap negara tidak pernah ditemukan keseragaman bentuk kelas. Dalam pengantar bukunya, *The Making Of The English Working Class*, E. P. Thomson mengatakan bahwa kelas sosial harus dipahami sebagai suatu gejala sejarah dan hubungan kesejarahan. Kelas menurutnya, adalah “gabungan dari berbagai kejadian yang seolah-olah terpisah dan tak berkaitan satu sama lain, baik dalam bentuk bahan mentah berupa pengalaman maupun dalam bentuk kesadaran manusia.” Suatu kelas akan muncul “ tatkala sekelompok manusia, disebabkan pengalaman bersama mereka—baik yang terwarisi atau yang diperoleh—merasakan dan digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id mengartikulasikan kepentingan mereka baik terhadap diri sendiri maupun kepada pihak lain yang memiliki kepentingan berbeda dengan mereka.”⁸

Dengan pijakan teoritis di atas, penulis menganggap bahwa pemunculan, pembentukan, dan perkembangan kelas menengah di Indonesia tak dapat dipisahkan dari dialektika antara pengalaman dan kesadaran para anggota

⁸ Muhammad A.S. Hikam, *Politik Kewargaan: Landasan Redemokratisasi di Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 1999, hal.206.

masyarakat dalam sebuah ruang sejarah yang spesifik. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, kelas menengah, sebagaimana juga kelas-kelas sosial lainnya, tidak cukup hanya dimengerti sebagai sebuah benda mati atau suatu kategori yang statis, tetapi sebagai subjek atau agen dalam proses sejarah.⁹ Dalam pengertian semacam inilah istilah kelas menengah Muslim diposisikan.

Dapat diuraikan disini secara historis bagaimana dialektika kelas menengah Muslim Indonesia dengan berbagai kondisi sosial politik yang has dalam tahapan berbangsa. Pada masa pra-kemerdekaan, tepatnya yang secara embrional ditemukan pada tahun 1909 sebagai akibat dari perkembangan ekonomi merkantilis Belanda, hingga masa pasca-revolusi (Orde Lama), kelas menengah Muslim terutama (Tokoh SDI/SI, Tokoh-tokoh Masyumi, DDII—untuk menunjuk sebagian—dan para para pelajar Muslim yang tergabung dalam HMI dan PII, pada masa Orde Lama, telah memainkan peran sebagai agen perubahan yang sangat signifikan. Pada masa Orde Baru kelas menengah Muslim generasi awal ini sudah termarginalkan, bahkan sejak masa demokrasi terpimpinnya Soekarno. Generasi kedua kelas menengah ini memiliki kekhasan yang spesifik yang berbeda dengan sebelumnya. Mereka dilahirkan dari kebijakan “Developmentalisme”nya Orde Baru. Sesudah 1965, strata menengah ini mulai berkembang pesat alam iklim ekonomi orde baru yang menguntungkan, namun kali ini mereka hanya punya sedikit kekuatan politik. Dengan demikian, hubungan mereka dengan pihak yang memiliki kendali atas negara, bila tidak bersifat tergantung, sedikit banyak menyenangkan; atau bersifat antagonistik, sedikit

⁹ *Ibid.*

banyak tidak menyenangkan. Dalam kondisi yang seperti itu, tak ada yang baku mengenai kelas ini, mengingat mereka terbelah-belah secara politik dan ekonomi oleh beragam orientasi terhadap negara dan kekuasaan politik.

Banyak dari mereka, mahasiswa, intelektual, wartawan dan, pada tingkat yang lebih rendah, para pengusaha secara politik begitu selama masa orde baru, dan bahkan sebagian mereka memiliki peranan yang penting dalam proses konsolidasi kekuasaan di tahun 1965 dan 1966. Baru pada tahun 1970-an, intelektual kelas menengah menjadi pengkritik utama rezim yang ditanggapi dengan pembredelan beberapa surat kabar tertentu, membekukan kehidupan kampus, memecat, menahan dan bahkan mengajukan kepengadilan beberapa oposan tertentu.¹⁰

Asosiasi yang mereka buat sejak akhir 1970-an dan 1980-an secara eksplisit mereka sebut sebagai NGO (non-governmental Organisation). Perlu diangkat di sini sebagai contoh adalah Lembaga Bantuan Hukum Adnan Buyung Nasution dan Limited Groupnya Ahmad Wahib dan lain sebagainya. Pada era 1980-an dan 1990-an akhir, muncul juga lembaga-lembaga kemasyarakatan yang merepresentasikan kelas menengah tersebut, seperti Paramadina, Lsaf, Lakpesdam NU, LKIS, LP3ES, LPM-PPM dan sebagainya. Lembaga-lembaga ini banyak diperankan oleh kelompok Islam baik Tradisionalis Maupun Modernis, yang secara kategoris dapat mengacu kepada kalangan NU dan Muhammadiyah. Pengalaman mereka dari generasi ke generasi mengalami dialektis yang sangat

¹⁰ Richard Robison, Kelas menengah sebagai kekuatan politik di Indonesia, dalam buku, politik kelas menengah Indonesia, karya Richard Tenter dan Kenneth Young, Jakarta: LP3ES, 1996, hal. 146.

kelas dengan negara. Kadang dari kalangan Modernis masuk menjadi bagian dari korporatisme negara dan pada saat yang lain dari kalangan tradisional Muslim juga menjadi bagian dari korporatisme negara dan saat yang lain pula mereka menjadi agen perubahan yang berada di garda terdepan melawan negara. Ini sangat jelas ditunjukkan dalam sejarah pergulatan Muslim Indonesia dengan Orde Baru yang secara sekilas sudah dipaparkan dalam bab III. Hal ini dapat dipahami sebagai bagian dari strategi mereka untuk eksis dan dalam kesempatan yang sama menguatkan posisi tawar atas negara yang hegemonik.

Peran mereka cukup signifikan dalam mendorong perubahan sosial dan politik. Terutama tahun 1990-an, banyak diskusi-diskusi tentang demokrasi dan *civil society* digelar untuk membuat wacana tanding di hadapan wacana negara yang hegemonik. Maka terlepas dari kontroversi berbagai perannya, dapat dikatakan kemudian bahwa wacana *civil society* merupakan wacana yang digunakan oleh kelas menengah Indonesia untuk melawan wacana hegemonik negara.

C. Konsep *Civil society* Dalam Pandangan Muslim Modernis

Kalangan Modernis yang didominasi oleh kelas menengah Muslim perkotaan menyamaartikan istilah *civil society* dengan konsep masyarakat madani, dimana sistem sosial yang ada dalam konsep masyarakat madani diambilkan dari sejarah saat nabi Muhammad ketika mendirikan sebuah negara di Madinah yang dulu disebut (yatsrib).

Pengertian “masyarakat madani” mengacu kepada konsep *civil society* yang muncul kembali dalam diskursus akademis pada dasawarsa 90-an. Istilah “

masyarakat madani” sendiri pertama kali dikenalkan dalam ceramah timbalan P.M. Malaysia, Anwar Ibrahim dalam Festival Istiqlal 1995. Di sini, agama merupakan sumber, peradaban adalah prosesnya, dan masyarakat kota adalah hasilnya. Dengan demikian, maka *Civil society* diterjemahkan sebagai masyarakat madani, yang mengandung tiga hal, yakni agama, peradaban, dan perkotaan.¹¹

Dengan melihat arkeologi istilah ilmiah *civil society* terjemahan masyarakat madani, adalah kebetulan dan tepat. Dalam perspektif Islam masyarakat madani lebih mengacu kepada penciptaan peradaban. Kata ad Din yang umumnya diterjemahkan sebagai agama, berkaitan dengan kata at-Tamaddun, atau peradaban. Keduanya menyatu kedalam pengertian al-Madinah (mufrod) atau al-Madain (jamak) artinya kota. Hanya saja, dalam al Quran, pengertian kota tidak hanya diwakili oleh satu kota. Kata al-Qoryah dan al-Balad, juga berarti kota, walaupun keduanya sering pula diterjemahkan sebagai negeri. Tapi dalam perkataan negeri itupun terkandung pengertian peradaban dan kebudayaan. Karena dalam perkataan negeri ada pengertian tentang suatu daerah yang dihuni manusia. Di situ ada manusia di situ pula ada peradaban dan kebudayaan.¹²

Pada perkembangannya, bisa dikatakan paling tidak, pilihan epistemologis kata “masyarakat madani” sebagai padanan dari kata *civil society* dinilai lebih tepat dari istilah-istilah lain yang telah berkembang sebelumnya. Hal ini disebabkan karena penggunaan istilah *civil society* itu sendiri dianggap banyak kalangan —khususnya para intelektual Islam Modernis— kebarat-baratan dan

¹¹ M. Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani: Agama, kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1999, hal. 145-146.

¹² Ibid, hal 147.

tidak memiliki akar sejarah di dalam tradisi Islam. Ini ternyata cukup merisaukan sebagian kalangan muslim perkotaan.

Pada saat yang sama, penolakan, jika boleh dikatakan demikian, sebagian kalangan muslim modernis terhadap istilah warga sebagai misal, lebih didasarkan pada sifat peguratif dari istilah itu. Menurut mereka, masyarakat warga atau istilah masyarakat kewargaan itu sendiri belum memiliki landasan sejarah untuk memotret keadaan atau perkembangan masyarakat pada waktu dan tempat tertentu. Demikian juga dengan istilah masyarakat sipil. Betapapun istilah ini cukup populer dikalangan muslim tradisional – dengan dasar-dasar epistemologi yang kuat – tetap saja secara kasat mata menimbulkan salah pengertian, karena ia bisa disimpulkan sebagai *vis a vis* masyarakat militer.¹³

D. Konsep *Civil society* Dalam Pandangan Muslim Tradisionalis

Berbeda dengan pandangan para penggagas masyarakat madani (Muslim Modernis), kalangan muslim tradisional menggunakan istilah *civil society* dengan terjemahan masyarakat sipil. Penggunaan istilah masyarakat sipil untuk *civil society* memiliki makna khusus bagi kalangan intelektual aktifis NU. Sejalan dengan pengalaman NU dalam konstalasi politik Orde Baru, pemberian makna seperti itu dapat dikaitkan dengan usaha merumuskan identitas dan visi masyarakat NU tentang gerakan sosial yang harus dijalankan berhadapan dengan kuatnya kekuatan dominasi negara.

¹³ Hendro Prasetyo et al, *Islam dan Civil society : Pandangan Muslim Indonesia*, Jakarta: Gramedia press, 2002. Hal, 163.

Perlu disini diberi perhatian khusus pandangan Hikam mengingat begitu besarnya kontribusi yang diberikan dalam perkembangan wacana masyarakat sipil di lingkungan NU. Bagi Hikam seperti pemikir lainnya *civil society* merupakan sebuah konsep yang terkait dengan pengalaman dunia barat. Dalam konteks ini, Hikam pada saat yang sama mengakui bahwa konsep *civil society* mengalami pemaknaan yang berubah-ubah sesuai dengan konteks jamannya. Dia menulis:

Pengertian *civil society* yang saya pergunakan dalam buku ini bersifat eklektik, walaupun wacana utamanya adalah pengertian yang digunakan oleh de Tocquville. *civil society* dapat didefinisikan sebagai wilayah-wilayah kehidupan asosial yang terorganisasi dan bercirikan antara lain kesukarelaan (*voluntary*), keswasembadaan (*self generating*), dan keswadayaan (*self supporting*), kemadirian tinggi berhadapan dengan negara, dan keterikatan tinggi dengan norma-norma atau nilai-nilai hukum yang diikuti oleh warganya.¹⁴

Kalimat: “kemadirian tinggi berhadapan dengan negara” dalam tulisan Hikam diatas bisa dipahami sebagai aspek pemikiran *civil society* yang sejalan dengan kondisi dan aspirasi politik kaum tradisional. Karena itu, kemudian, hegemoni dan despotisme pemerintahan Orde Baru tidak saja menjadi sasaran kritik tetapi juga arah gerakan *civil society* atau masyarakat sipil yang diruimuskannya. Dalam hal ini Hikam menulis:

Jika kita kaji perkembangan pembentukan negara dan masyarakat paska kolonial di Indonesia, maka ciri despotisme dalam sistem politik masih sangat kentara... Elit penguasa masih belum beranjak dari pola oligarkhi (militer, birokrat sipil, teknokrat, dan borjuis)... Lebih dari itu elit penguasa Indonesia paska kolonial, terutama sejak Orde Baru dibentuk, juga mengapropriasi ideologi dan gagasan kekuasaan tradisional dalam rangka hegemoni dan legitimasi kekuasaan. Apropriasi paradigma negara integralistik yang dikombinasi gagasan kekuasaan kultur Jawa,

¹⁴ Muhammad AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil society*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal. 3.

misalnya, terbukti sangat efektif sebagai salah satu perangkat hegemoni negara.¹⁵

Dalam lingkup yang lebih luas, kecenderungan mencari kaitan antara gagasan masyarakat sipil dan gerakan perlawanan terhadap Orde Baru sejalan dengan kebutuhan dan kepentingan untuk menegaskan perilaku sosial-politik NU. Karena alasan itu, dibandingkan dengan gagasan masyarakat madani—sebagai terjemahan dari *civil society*—yang sering diasosiasikan pemaknaannya kepada beberapa kalangan Muslim modernis, gagasan masyarakat sipil NU ini tampak memperoleh suatu keuntungan untuk berkembang, tanpa kekhawatiran dicurigai sebagai gerakan politik anti negara; sebuah tuduhan yang dilakukan oleh negara terhadap Islam politik yang berkembang pada masa sebelumnya.¹⁶

E. *Civil society* Dan Prospek Demokratisasi Di Indonesia

Mengamati pernyataan Dawam tentang ide demokratisasi ekonomi dan politik dalam kaitannya dengan wacana *civil society*, ada tiga pilihan bagi masyarakat dalam menegakkan demokratisasi yakni perlawanan, pengurangan dan perimbangan kekuasaan terhadap dan atas negara. Dawam menulis:

Pertama adalah bahwa demokratisasi baru bisa berkembang apabila *civil society* menjadi kuat, baik melalui perkembangannya dari dalam atau diri sendiri, melalui perlawanannya terhadap negara maupun melalui proses pemberdayaan (termasuk oleh pemerintah). Kedua, demokratisasi hanya bisa berlangsung apabila peranan negara dikurangi atau dibatasi tanpa

¹⁵ Hendro Prasetyo et al, *Islam dan Civil society: Pandangan Muslim Indonesia*, Jakarta: Gramedia Press, 2002, hal. 134. Tulisan ini diambil dari tulisan AS Hikam yang berjudul “Negara Dunia Ketiga, Despotisme dan personalisasi Kekuasaan”, hal 1-2, yang dikutip dari Ahmad Baso, “*Civil society*”, hal. 206. Substansi dari gagasan *Civil society* yang diungkapkan oleh Muhammad AS Hikam menunjukkan komitmennya pada demokrasi, dan karena itu bersifat oposisional. Untuk gambaran yang lebih lengkap, lihat, Muhammad AS Hikam, “Demokrasi dan *Civil society*, dalam Elyasa KH. Darwis, Gus Dur, NU”, hal. 67-68.

¹⁶ Ibid, hal. 206-7.

mengurangi efektifitas dan efisiensi institusi negara dan pemerintah itu sendiri. Asumsi ketiga adalah mendorong demokratisasi melalui interaksi, perimbangan dan pembagian kerja yang saling memperkuat antara negara dan masyarakat.¹⁷

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Dengan penjelasan seperti itu, sejumlah pertimbangan dapat dimainkan

dalam mengembangkan gagasan tentang *civil society*. pertama, bahwa gagasan utama dari berkembangnya *civil society* dalam komplementer atau merupakan salah satu ciri kehidupan demokratis, di mana ada kontrol sosial dari masyarakat terhadap proses penyelenggaraan negara. Dalam suasana seperti itu, meskipun negara dianggap sebagai *primary actor* dalam penyelenggaraan administrasi pemerintahan, kewenangan itu tidak boleh bersifat hegemonik, sehingga menghilangkan atau menyempitkan apa yang oleh Habermas disebut sebagai “Publik Sphere”.

Kedua, mirip dengan kehidupan demokrasi, *civil society* tidak bisa beroperasi dalam suasana vakum. Logikanya, agar *civil society* dapat berkembang dengan baik, harus ada infra struktur sosial, ekonomi, dan politik yang kondusif.

Ini merupakan hal-hal yang tidak bisa diciptakan dalam sesaat.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Ketiga, infrastruktur selalu berhubungan social, cultur, economic, dan juga politikal settings. Ini berarti, pada detailnya konsep *civil society* harus bernuansa lokal. Sebab tanpa itu *civil society* tidak akan mempunyai pendukung atau resources yang diperlukan. Jelas sumber daya *civil society* Indonesia tidak berasal dari luar nusantara.

¹⁷ Lihat Hendro Prasetyo, *Islam dan civil society: pandangan Muslim Indonesia*, Jakarta: Gramedia Press, 2002, hal. 166.

Keempat, karena erat sekali kaitan antara *civil society* dan demokrasi, maka kajian tentang ini harus dikaitkan dengan nilai-nilai atau elemen demokrasi.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Kelima, sama dengan demokrasi, persoalan *civil society* adalah *a matter of political crafting*. Ia tidak *given*, tidak otomatis ada, meskipun prasyarat-prasyaratnya tersedia. Sebaliknya, *civil society* harus direkayasa untuk diciptakan.

Dengan beberapa pertimbangan maraknya wacana *civil society* sejak tahun 1990-an merupakan langkah maju bagi proses demokratisasi di Indonesia yang pada saat itu masih didominasi oleh kekuasaan militer yang otoritarianistik dan sentralistik. Wacana tersebut telah banyak berjasa membuka diskusi-diskusi yang berarti tentang model interaksi antara negara dan rakyat yang lebih demokratis dan tidak sentralistik.

Maka jelas, kegagalan berdemokrasi di Indonesia menurut hemat penulis, tidak hanya disebabkan oleh negara sebagai faktor penekan tetapi juga kurangnya kita belajar mengelola aspirasi dan belajar pada sejarah diri sendiri dan sejarah orang lain.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB V

PENUTUP

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Kesimpulan

Dari paparan di atas, serta lingkup kajian yang diambil, maka dapat disimpulkan bahwa:

- 1) Maraknya wacana *civil society* merupakan bagian dari pergulatan sosial-politik Muslim dengan negara. Dimana negara terasa sangat refresif, hegemonik dan tidak memberikan peluang bagi munculnya kekuatan politik riil di luar kontrol negara terutama yang berideologi Islam.
- 2) Penggunaan dan pemaknaan terhadap *civil society* di kalangan Muslim Indonesia yang bervariasi khususnya di kalangan Muslim “modernis” di satu sisi, dan Muslim “tradisionalis” di sisi lain, merupakan hasil dari pengalaman empiris masing-masing.
- 3) Wacana *civil society* di kalangan Muslim lebih merefresentasikan kesadaran kelas menengah muslim terpelajar. Mereka melakukan *counter* wacana terhadap wacana *hegemonic* negara untuk melahirkan iklim politik baru yang lebih demokratis dan memberi peluang bagi perjuangan politik mereka.

B. Saran-Saran

Skripsi yang berupa penelitian literer ini, dengan menggunakan prespektif sosiologi ilmu, masih belum cukup memadai untuk menggambarkan kompleksitas kaitan Islam dan wacana *civil society* dan seberapa besar sumbangannya terhadap

proses demokratisasi di Indonesia. Tetapi sebagai karya ilmiah, diharapkan dapat memberikan corak baru bagi siapapun yang membaca, dalam memposisikan wacana civil society di tengah pergulatan politik muslim dan negara di Indonesia.

Bagi mereka yang sedang belajar Sosiologi Agama, karya ini dapat dikembangkan sebagai data pendukung yang sangat berguna untuk menggambarkan hubungan antara nilai-nilai agama dan spirit kerja kemanusiaan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali-Fauzi, Nasrullah, *ICMI Antara Status Quo Dan Demokratisasi*, Bandung: Mizan, 1995.
- Alfian M, Alfian M, *Seputar Civil Society dan Masyarakat Maadani*, Pelita, 22 Januari 1997.
- Aminuddin, *kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia: Sebelum dan Sesudahnya Rezim Suharto*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Andreski, Stanislav, Max Weber: Kapitalisme, Demokrasi dan Agama, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Anwar, M.Syafii, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kaijan Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Bellah, Robert N., *Beyon The Belief: Esai-Esai Tentang Agama Dio Dunia Modern*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Bakti, Andi Faisal, *Good Governance And Conflict Resolution In Indonesia: From Autoritarian Government To Civil Society*, Jakarta: Logos, 2000.
- Baso, Ahmad, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" Dalam Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Brewer, Anthony, *Kajian Kritis Das Kapital Karl Marx*, Jakarta: Teplok Press, 1999.
- Budiman, Hikmat, *Pembunuhan Yang Selalu Gagal, Modernisme dan Krisis Rasionalitas Menurut Daniel Bell*, Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1997.
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme, Nurcholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Bobbio Norberto, *Democracy and Dictator Ship: The Nuture and Limits of State Power*, Minneapolis: University of Mennesota Press, 1999.
- Chandhoke, Neera, *Benturan Negara Dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: ISTAWA, 2001.

Chomsky, Noam, *Cakrawala Baru Kajian Bahasa Dan Fikiran*, Jakarata, Logos, 2000.

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi III*, cet I, Balai Pustaka, Jakarta, 2001.

Effendy, Bahtiar, *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia*, Jakarta: Paramadina 1998.

El Efendi, Abdelwahab, *Masyarakat tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, Yogyakarta: LkiS, 1994.

Eriyanto, *Analisis Wacana: pengantar analisis teks media*, Yogyakarta: LKIS, 2001.

Foucault, Michel, *The Archeology of Knowledge*, London: Routledge, 1997.

From, Erich, *Lari dari Kebebasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Fakih, Mansur, *Masyarakat Sipil Untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Gellner, Ernest, *Membangun Masyarakat Sipil: Prasyarat Menuju Kebebasan*, Bandung: Mizan, 1995.

Gould, Carol C., *Demokrasi Ditinjau Kembali*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.

Giddens, Anthony, *The Third Way: Pembaruan Demokrasi Sosial*, Jakarta: Gramedia, 2000.

Habermas, Jurgen, *Knowledge And Humen Interests*, Boston: Beacon Press, 1968.

Hegel, G.W.F., *Reason In History: A General Introduction To The Philosophy Of History*, New York, The Liberal Art Press, 1954.

Huntington, Samuel P., *Gelombang Demokrasi Ketiga*, Jakarta: Grafiti, 1995.

Huntington, Samuel P., *Benturan Peradaban Dan Masa Depan Politik Dunia*, Yogyakarta: Qalam, 1996.

Hikam, Muhammad A.S., *Politik Kewargaan: Landasan Redemokratisasi Di Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 1999.

Hikam, Muhammad As., *Demokrasi dan Civil society*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 1996.

Hall, John A., *Civil society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, MA: Polity Press, 1995.

Hasyim, Muhammad, *Menuju Masyarakat Madani*, CV. Cempaka Surabaya, 1999.

- Hadiwinata, Bob. S., *Masyarakat Sipil Indonesia: Sejarah, Kelangsungan dan Transformasinya, dalam Wacana* Ed. I, Volume I, INSIST, Jogjakarta, 1999.
- Howard, Rohda E., HAM: *Penyelidikan Dalam Revisi Budaya*, Jakarta: Grafiti Press, 2000,
- Hardiman, Budi F., *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat Dan Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Hafner, Robert W., *Civil Islam*, Jakarta: ISAI, 2001.
- , *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelaihan Politik*, Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Jurnal Seri Penerbitan Sains, Teknologi, Dan Masyarakat, *Balada Manusia dan Mesin*, Bandung: Mizan, 2002.
- Jurnal Pemikiran Paramadina, Volume I, no.2, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Kellner, Douglas, *Media Culture: Cultural Studies, Identity And Politics Between The Modern And Postmodern*, London: Routledge, 1995.
- Kuntowijoyo, *Budaya Dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- , *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Salahuddin Press, 1994.
- Kusumo Hamijoyo, Budiono, *Hak Asasi Manusia dan Civil society*, Kompas, 12 Mei 1997.
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Karim, Gaffar A., *Metamorfosis NU Dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta: LKIS, 1995.
- Latif, Yudi dan Subandi Idi, *Bahasa Dan Kekuasaan: Politik Wacana Di Panggung Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1996.
- Larrian, Jorge, *Konsep Ideologi*, Yogyakarta: LKPSM, 1996.
- Mannheim, Karl, *Ideology And Utopia: An Introduction to The Sosiology of Knowledge*, dalam edisi Bahasa Indonesia, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Martin, Roderick, *Sosiologi Kekuasaan*, Jakarta: Rajawali Press, 1995.

- Mulhan, Abdul Munir, *Runtuhnya Mitos Politik Santri: strategi dalam Islam*, Yogyakarta: Sippres, 1994.
- Malik, Dedy Djamiluddin, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran Dan Aksi Politik*, Bandung: Zaman, 1998.
- Madjid, Nurcholish, *Menuju Masyarakat Madani*, *Ulumul Quran*, No 2, VII/1996.
- Mas'oed, Mohtar, *Negara, Kapital Dan Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Maarif, Syafi'i, et al., *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No: Delema Piagam Jakarta Dalam Amandemen UUD 1945*, Jakarta: Paramadinan, 2001.
- Maliki, Zainuddin, *Agama Rakyat Agama Penguasa: Konstruksi Tentang Realitas Agama Dan Demokratisasi*, Yogyakarta: Yayasan Galang, 2000.
- Noer, Deliar, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Bandung: Mizan, 1996.
- Nafis, Muhammad Wahyuni, *Masyarakat Sipil, Bukan Berarti Anti Militer*, *Republika*, 15 Maret 1997.
- Patria, Nezar dan Andi Arif, *Antonio Gramsci: Negara dan Hegemoni*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Prasetyo Hendro dan Munhanif Ali, *Islam dan Civil society: Pandangan Muslim Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pres, 2002.
- Poloma, Margaret M., *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Press, 2000.
- Rahz, Muhammad Hidayat, *Menuju Masyarakat Terbuka: Lacak Jejak Pembaharuan Sosial Di Indonesia*, Yogyakarta: Insist Press, 1999.
- Raharjo, Dawam, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1999.
- , *Gerakan Keagamaan Dalam Penguatan Civil Society: Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM Dan Ormas Berbasis Keagamaan*, Jakarta: LSAF, 1999.
- , *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Mizan, Bandung, Cet. III, 1996.
- Ramage, Douglas E., *Percaturan Politik Di Indonesia: Demokrasi, Islam Dan Ideologi Toleransi*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.

- Sugiono, Muhadi, *Kritik Antonio Gramsci Terhadap Pembangunan Dunia Ketiga*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Sujana, Eggi, *Keseimbangan Peran Negara dan Masyarakat*, *Republika*, 4 Juli 1997.
- Suprpto, H.R. Riyadi, *Interaksionisme Simbolik: Perspektif Sosiologi Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Seligman, Adam B., *Introduction: the idea of civil society*, New York: The Free Press, 1992,
- Soelaiman, Munandar M., *Dinamika Masyarakat Transisi: Mencari Alternatif, Teori Transisi, Dan Arah Perubahan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Tester, Keith, *Media Culture And Morality*, London: Routledge, 1994.
- Turner, Bryan, *Teori-Teori Sosiologi Modernitas dan Postmodernitas*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2000.
- Thaha, Abdul Azis, *Islam dan Negara, Dalam Politik Orde Baru*, Gema Insani Press. Jakarta.
- Tenter, Richard dan Young, Kenneth, *Politik Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996.
- Tofler Alvin dan Heidy, *Menciptakan Peradaban Baru: Politik Gelombang Ketiga*, Yogyakarta: Ikon, 2002.
- Yuliar, Sonny, *Balada "Botol Coca-Cola" dan Tuan Xixo*, dalam seri penerbitan sains, teknologi, dan masyarakat, vol. 2, Bandung: Mizan, 2002.
- Zeitlin, Irving M., *Ideologi And The Development Of Social Theory*, U.S.A: Prentice-Hall, Inc., 1981.