

PELEMBAGAAN DEMOKRASI DAN PENGUATAN *CIVIL SOCIETY* MELALUI PENDIDIKAN: HARAPAN TERHADAP PESANTREN

Syamsul Arifin

Abstract

Democracy institutionalization and civil society encouragement need a prerequisite, namely an integration between state and community elements. The unification of them will create a democratic political culture, namely, democratic civility. This aspect of civility is significant to minimize primitive political behaviors causing a democratic civility vacuum. This vacuum is a result of neglecting an urgency of democracy education. Democracy, as an ideology, thrives by not only relying on natural process but also studying and practicing it continually. In this context, therefore, education owned by Moslems as that implemented in Pesantrens is one of important institutions that may build a democracy education.

Kepala Pusat Studi Islam
dan Filsafat (PSIF) &
Dosen Fakultas Agama Islam Universitas
Muhammadiyah Malang

Keywords: *democracy, civil society, pesantren education.*

Pendahuluan

Ditilik dari perkembangan demokrasi, Indonesia pada saat ini sedang berada pada tahapan krusial, yaitu transisi demokrasi. Menurut ahli politik dari Harvard University, Samuel P. Huntington, berkembangnya demokrasi melalui tiga tahapan penting dan krusial, yaitu: jatuhnya rezim otoriter, masa transisi, dan konsolidasi demokrasi. Dengan demikian, Indonesia pada saat ini sedang berada pada tahapan transisional. Ada pandangan, masa ini merupakan masa krisis karena demokrasi belum menemukan bentuk yang ideal. Paling tidak ada dua kemungkinan akan terjadi dalam era transisi. Pertama, proses transisi bisa mendorong terbentuknya rezim demokratis. Kedua, sebaliknya kembali ke rezim otoriter seperti dalam praktik kekuasaan Orde Baru. Ada pernyataan menarik dari Samuel P. Huntington (1991): *"The death of dictatorship did not ensure the birth of democracy."* Sementara itu, menurut Syamsuddin Haris (2002), hampir semua kasus transisi ditentukan oleh faktor yang sangat beragam, baik politik, sejarah, ekonomi, faktor internasional. Tapi jika coba diteoritisasikan, maka kendala munculnya demokrasi dapat dijelaskan seti-

daknya melalui empat pendekatan, yaitu: pendekatan budaya politik (*political culture*), pendekatan sosial-ekonomi, dan pendekatan pilihan rasional elit atau aktor strategis.

Pendekatan budaya menekankan budaya politik sebagai faktor utama tumbuhnya demokrasi. Pendekatan budaya politik ini dikembangkan oleh Almond dan Verba (Saiful Mujani, 2007). Menurut kedua ahli ilmu politik ini, budaya politik adalah sikap orientasi yang khas warga negara terhadap sistem politik dan aneka ragam bagiannya dan sikap terhadap peranan warga negara di dalam sistem itu (Syamsuddin Haris, 1991). Bagaimana budaya politik warga terbentuk? Pembentukan budaya politik warga sebenarnya merupakan hasil interaksi yang berlangsung lama dalam masyarakat. Proses ini memungkinkan masyarakat tertentu memiliki budaya politik yang sama. Dan, dengan begitu, menimbulkan pengaruh yang sama pula. Hal inilah yang menjadikan tindakan atau gejala politik, seperti dikatakan A. Rahman Zainuddin (1991) tidak berdiri sendiri, tetapi mempunyai hubungan yang dekat dengan latar belakang budaya yang memberi warna atau bahkan menentukan ciri tindakan atau gejala politik itu.

Di Indonesia, budaya politik yang sering dipandang cukup mendominasi perkembangan politik adalah budaya Jawa. Budaya dari etnis ini sangat mewarnai sikap, perilaku, dan orientasi politik. Dalam pengamatan Afan Gaffar (1999) ada tiga budaya Jawa yang mempengaruhi sikap dan politik baik di kalangan elit maupun masyarakat. Pertama, budaya politik di Indonesia didasarkan pada sistem hirarkhi yang berlaku dalam budaya Jawa. Hirarkhi ini antara lain tampak dalam penggunaan bahasa secara bertingkat mulai dari *kromo inggil*, *kromo madya*, sampai *ngoko*. Atau, yang halus, setengah halus, dan kasar. Tingkatan bahasa ini berpengaruh pada cara berkomunikasi antara penguasa dan rakyat. Rakyat kebanyakan mengekspresikan diri dalam bahasa yang halus kepada penguasa. Sebaliknya, penguasa dapat menggunakan bahasa *ngoko* kepada rakyat. Dari pemilahan bahasa ini, lebih jauh lagi, kalangan penguasa memosisikan dirinya dengan citra yang mengandung makna selalu di atas rakyat. Penguasa, misalnya, disebut dengan *pamong praja* yang melindungi rakyat. Alhasil, jika menggunakan perspektif teori elit, rakyat selalu diposisikan sebagai pihak yang dikuasai

dan *dormant*. Sebaliknya, penguasa dalam posisi dominan (Usman, 1990). Implikasi terhadap pertumbuhan dan perkembangan demokrasi jelas sangat lamban, karena pengambilan kebijakan publik didominasi oleh kehendak elit. Rakyat, tegas Gaffar, mengalami proses alienasi, bahkan tersisihkan dari proses politik.

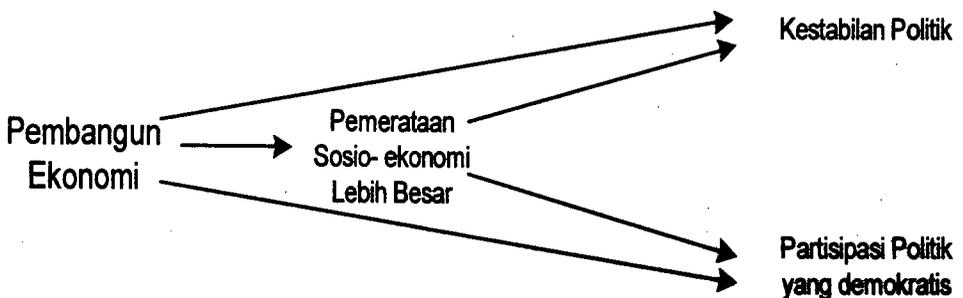
Pola budaya hirarki bisa menciptakan hubungan *patront-client*. Inilah budaya politik kedua yang cukup mendominasi budaya politik di Indonesia kata Gaffar. Berdasarkan budaya ini, perilaku politik sangat ditentukan pada hubungan antara patron dan klien. Di Indonesia, elit sebagai patron, sangat menentukan perilaku politik masyarakat sebagai pihak klien elit. Pola budaya ini bisa berakibat buruk pada pertumbuhan demokrasi. Sebab dengan budaya seperti ini, rakyat seringkali hanya menjadi objek yang hanya mengabdikan kepada kepemimpinan patron. Pada masa Orde Baru, misalnya, rakyat hanya dijadikan sasaran mobilisasi untuk mendukung partai pemerintah (Golkar).

Budaya politik ketiga yang menjadi kendala tumbuhnya demokrasi di Indonesia menurut Gaffar adalah neo-patrimonialisme.

Disebut neo-patrimornialisme karena negara sebenarnya memiliki atribut modern dan rasional seperti birokrasi. Tetapi, juga memperlihatkan atribut yang bersifat patrimornialistik. Konsep patrimornialisme menurut Gaffar dikembangkan oleh Max Weber untuk menggambarkan negara yang: *"Practically everything depends explicitly upon personal considerations: upon the attitude toward the concrete applicant and his concrete request, and upon purely personal connection, favors, promises, and privileges"*. Sebagaimana kedua pola budaya yang disebutkan terlebih dahulu, budaya patrimornial juga bisa berakibat negatif terhadap demokrasi, karena seperti rekrutmen politik tidak dilakukan secara terbuka, melainkan didasarkan pada *priviledges* tertentu. Akibatnya, dengan cara ini akan terjadi praktik nepotisme sehingga kekuasaan tidak terkontrol, negara menjadi sangat kuat dan *civil society* sukar berkembang.

Kita beranjak kepada pendekatan berikutnya yaitu pendekatan sosial-ekonomi. Menurut pendekatan yang dipopulerkan antara lain oleh Seymour Martin dan Lipset, pertumbuhan demokrasi sangat tergantung pada pertumbuhan ekonomi dan semakin terdidiknya masyarakat karena dengan semakin meningkatnya kesejahteraan ekonomi dan semakin tinggi tingkat pendidikannya akan semakin menuntut terbukanya mekanisme pengambilan keputusan untuk urusan-urusan publik dan semakin terbukanya kesempatan untuk ikut berpartisipasi dalam menentukan keputusan-keputusan penting yang menyangkut kepentingan publik (Liddle & Mujani, 2001). Hubungan pertumbuhan ekonomi dengan demokrasi digambarkan oleh Samuel P. Huntington dan Joam Nelson (1994) seperti di bawah ini:

Skema 1. Hubungan Pembangunan Sosio Ekonomi dengan Demokrasi



Huntington dan Nelson lebih terinci lagi mengemukakan alasan untuk memperkuat adanya hubungan pembangunan ekonomi dengan demokrasi yang ditandai dengan adanya partisipasi dari masyarakat, seperti di bawah ini:

Pertama, pembangunan ekonomi dapat memperluas proporsi peranan berstatus lebih tinggi di dalam masyarakat; meningkatnya kadar melek huruf berpendidikan, makmur, dan melakukan pekerjaan-pekerjaan kelas menengah. Karena itu, bagian masyarakat yang berpartisipasi di bidang politik menjadi lebih banyak.

Kedua, pembangunan ekonomi dan sosial melibatkan ketegangan dan tekanan antar kelompok sosial; kelompok-kelompok yang baru bermunculan; kelompok-kelompok yang sudah mapan mulai terancam, dan kelompok-kelompok yang lebih rendah menggunakan kesempatan untuk memperbaiki nasib mereka. Sebagai akibatnya, meningkatlah konflik antar kelas sosial, daerah, sedang kelompok-kelompok komunal dan konflik sosial meningkat secara tajam, dan dalam beberapa kasus, boleh dikatakan menciptakan kesadaran kelompok, yang belakangan melahirkan tindakan kolektif oleh suatu kelompok untuk

mengembangkan dan melindungi tuntutan-tuntutannya terhadap berbagai kelompok lain. Pendek kata, kelompok-kelompok itu harus memasuki politik.

Ketiga, perekonomian yang semakin kompleks menyebabkan bertambah banyaknya organisasi dan perkumpulan dan meningkatnya jumlah orang yang terlibat dalam kelompok-kelompok itu. Keterlibatan dalam organisasi pada umumnya juga dihubungkan dengan partisipasi politik.

Keempat, pembangunan ekonomi, untuk sebagian, memerlukan dan untuk sebagian lagi, menghasilkan perluasan penting dari fungsi-fungsi pemerintah. Sementara lingkup kegiatan pemerintah dengan jelas dipengaruhi oleh nilai-nilai dan ideologi politik yang dominan dalam masyarakat, ia semakin dipengaruhi lagi oleh tingkat pembangunan ekonomi di dalam masyarakat itu. Maka, semakin tindakan-tindakan pemerintah mempengaruhi kelompok-kelompok di dalam masyarakat, semakin kelompok-kelompok itu akan melihat relevansi pemerintah bagi tujuan-tujuan mereka sendiri, dan semakin giatlah mereka mempengaruhi pengambilan keputusan pemerintah.

Kelima, modernisasi sosio-ekonomi biasanya berlangsung dalam bentuk pembangunan nasional. Negara merupakan wahana bagi modernisasi sosio-ekonomi. Oleh sebab itu, maka bagi perorangan, hubungannya dengan negara menjadi sangat penting, dan identitasnya sebagai bagian dari negara cenderung mengabaikan loyalitas lainnya. Secara teoritis, loyalitas itu dinyatakan dalam konsep kewarganegaraan, yang mengabaikan perbedaan kelas sosial dan kelompok komunal, dan memberikan landasan bagi partisipasi politik secara massal.

Dari paparan di atas, bisa diambil pemahaman bahwa pendekatan sosio-ekonomi di sisi lain membutuhkan tersedianya faktor struktural sebagai kondisi yang mendorong (*sufficient condition*) munculnya demokrasi. Hal ini berbeda dengan pendekatan pilihan rasional elit. Menurut pendekatan ini, terjadinya transisi dari rezim otoriter ke rezim demokratis, sebagian besar ditentukan oleh inisiatif, kompromi, dan kalkulasi rasional elit politik.

Elit merupakan lapisan sosial yang selalu ada dalam masyarakat. Artinya, elit merupakan bagian yang inheren dalam masyarakat. Dengan kelebihan yang dimilikinya, elit me-

miliki peran penting. Karena posisinya yang penting inilah, elit memperoleh perhatian besar dalam kajian sosiologis. Salah satu yang dipersoalkan dalam sosiologi, apakah kehadiran elit bermakna positif terhadap masyarakat, atau sebaliknya, negatif. Seperti yang dikaji Coprnelis Lay (1997), pendapat para ahli terbelah dalam dua pandangan yang saling bertolak belakang. J. Meisel yang menulis buku, *The Myth of The Ruling Class*, menurut Lay, adalah yang berpandangan negatif terhadap kehadiran elit. Hadirnya kelompok elit oleh Meisel dinilai cenderung konspiratif. Mengenai pengaruh elit terhadap demokrasi, Meisil berpendapat, elit malah bisa menjauhkan masyarakat dari idealisme demokrasi. Sebaliknya, beberapa ahli seperti Suzanne Keller, T.R. Dye dan L.H. Zeigler, G.L. Field dan J. Hisley, menurut Lay, berpandangan positif terhadap kehadiran elit. Mereka melihat elit sebagai minoritas individual yang melayani kelompok masyarakat lewat cara sosial yang sangat berguna bagi masyarakat (Keller, 1995). Adapun pengaruh elit terhadap demokrasi, dalam pandangan mereka sangat dibutuhkan. Bagi mereka, kepemimpinan elit merupakan prasyarat – sekaligus karak-

ter-- yang harus dipenuhi oleh setiap masyarakat, termasuk masyarakat demokratis, jika ingin terus bertahan.

Di Indonesia, usaha kaum elit dalam menubuhkan budaya demokrasi terungkap dalam studi yang dilakukan Anders Uhlin(1997), ahli ilmu politik dan Stockholm, Swedia. Dalam kajiannya, Uhlin menemukan sejumlah elit yang melakukan pembangkangan terhadap rezim Orde Baru. Mereka melakukan kegiatan apa yang kemudian disebut sebagai gerakan prodemokrasi. Untuk mengefektifkan gerakannya itu, mereka membentuk wadah seperti Petisi 50 yang tokoh kuncinya adalah Ali Sadikin, Forum Pemurnian Kedaultan Rakyat (FPKR) yang dipimpin HR Dharsono. *The last but not least*, adalah Forum Demokrasi (FORDEM) yang dipimpin Abdurahman Wahid. Dari segi jumlah, elit yang bergabung dalam gerakan ini memang tidak begitu banyak. Meskipun begitu, dalam pengamatan Uhlin, dengan menulis surat dan mengeluarkan pernyataan, mereka menjadi duri dalam pandangan pemerintahan.

***Civil Society* dan Demokratisasi**

Bagian ini akan membahas konsep *civil society* atau yang biasa

disebut dengan masyarakat madani. Pembahasan konsep ini dipandang penting karena memiliki kaitan erat dengan demokrasi. Di Indonesia, pembicaraan tentang *civil society* dimulai pada tahun 1990-an dan terasa semakin intens setelah rezim Orde Baru runtuh. Hal yang menarik konsep ini tidak hanya dibicarakan oleh masyarakat, melainkan juga oleh kalangan birokrat. Padahal, munculnya konsep ini justru dimaksudkan sebagai kritik terhadap otoritarianisme kekuasaan birokrasi seperti terjadi pada zaman Orde Baru.

Dengan perkembangan ini dapat dikatakan, bahwa di kalangan masyarakat telah muncul kesadaran baru tentang urgensi dan signifikansi proses demokratisasi di Indonesia. Meskipun akar demokrasi dapat dirunut ke belakang, tetapi baru pada dekade 90-an ini perbincangan tentang demokrasi--dengan demikian juga *civil society*--menyusul sukses kaum intelektual dan mahasiswa sebagai eksemplar gerakan *civil society* dalam mentransformasikan sistem sosial-politik di Indonesia, dari otoritarianisme ke masa transisi menuju demokrasi. Berbeda dengan situsasi sosial-politik, ketika di bawah kendali kekuasaan Orde Baru, akhir-akhir

ini masyarakat dapat menikmati era keterbukaan, meskipun di sana-sini masih dijumpai adanya distorsi sebagai akibat ketidakjelasan orientasi dari keterbukaan. Terlepas adanya kelemahan sebagai suatu kewajaran dari proses transisi menuju *real democracy*, perlu ditegaskan sekaranglah momen yang tepat bagi bangsa Indonesia untuk mengkonstruksi kembali dasar-dasar atau paradigma dalam menata kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam konteks ini, gagasan *civil society* patut mendapatkan apresiasi dan elaborasi secara memadai, karena dilihat pada kandungan maknanya dapat dijadikan sebagai dasar dalam merekonstruksi relasi antara masyarakat (*society*) dengan negara (*state*).

Hampir semua kalangan yang terlibat dalam diskursus intelektual mengenai *civil society*, sepakat terhadap adanya potensi itu. Tidak mengherankan bila belakangan terjadi perkembangan yang cukup menarik, yakni *civil society* tidak lagi sekedar dijadikan sebagai bahan perbincangan yang bersifat teoretik, tetapi juga ditindaklanjuti dalam bentuk pembentukan institusi-institusi sosial yang berbasis *civil society*. Dalam konteks diskursus intelektual, *civil society* ini, dari kalangan umat Islam sangat res-

ponsif. Hal ini bisa dicermati pada peran yang dimainkan oleh kalangan intelektual yang ternyata cukup berhasil dalam memberikan sentuhan historis, etis dan transendental terhadap konsep *civil society*. Perlu dikemukakan di sini, konsep masyarakat madani sebagai istilah lain *civil society*—tidak bisa dilepaskan dari kreativitas intelektual umat Islam. Selain masyarakat madani, *civil society* mempunyai padanan kata yang lain, yaitu masyarakat kewargaan, masyarakat sipil. Tapi kalangan intelektual muslim Indonesia nampaknya lebih “sreg” menggunakan masyarakat madani, dari pada istilah yang lain. Tentu saja mereka mempunyai sandaran argumen yang cukup memadai. Bahtiar Effendy (2001), salah seorang intelektual muslim muda Indonesia, misalnya mengatakan:

“dipandang dari sudut peristilahan, kata masyarakat madani, jelas mempunyai kedekatan makna dengan istilah asalnya, yaitu civil society. Hal ini merupakan suatu kenyataan yang menarik, mengingat sebelumnya istilah civil society diterjemahkan secara kurang pas, “masyarakat warga”. Bahkan ada yang secara kaprah atau memahami sebagai “masyarakat sipil”.

Memang, dari sudut kata-kata ini merupakan terjemahan harfiah atau verbal yang dapat dibenarkan. Akan tetapi, kesalahkaprahan itu justru muncul; dari pemahaman yang dikembangkan oleh sementara orang dari jumlah yang banyak, bahwa *civil society* atau masyarakat sipil itu lawan dari segala sesuatu yang berbau “tentara” atau militer. Ada kemungkinan kesalahkaprahan itu juga didukung oleh pandangan bipolar yang selama ini muncul di antara kita, yaitu penghadapan yang tidak pas antara “sipil” dan militer. Apa saja yang disebut dengan menggunakan kata “sipil” pasti berlawanan atau setidaknya tidaknya bersifat bukan militer”.

Intelektual muslim lainnya yang sering menggunakan istilah masyarakat madani adalah M. Dawam Rahardjo dan Nurcholish Madjid. Jika M. Dawam Rahardjo menggunakan dasar argumen hampir sama dengan Bahtiar Effendy di atas, Nurcholish Madjid –karena didukung oleh penguasaannya yang memadai terhadap sejarah Islam–menyandarkan argumennya kepada bukti-bukti kesejarahan terbentuknya masyarakat madani pada zaman Nabi. Dengan sandaran argumen ini, rupanya Nurcholish Madjid tidak sekedar ingin main-main pada

tingkat yang ia sebut sendiri dengan “simbolisme peristilahan”, yang bisa saja menimbulkan salah pengertian semisal “*civil society*” yang disepadankan dengan masyarakat sipil. Padahal pemadanan ini bisa menimbulkan salah pengertian, karena masyarakat sipil ada kecenderungan dilawankan dengan masyarakat militer (*military society*). Lebih dari sekedar persoalan kebahasaan, Nurcholish Madjid nampaknya ingin mengajukan suatu afirmasi, bahwa sebenarnya umat Islam cukup mempunyai alasan dalam mewujudkan masyarakat madani, karena dalam sejarah, yaitu pada zaman nabi, masyarakat madani berhasil diwujudkan. Menurut Nurcholish Madjid (*Republika*, 9/8/1999), masyarakat yang dibentuk oleh nabi adalah:

“Masyarakat yang berperadaban (ber-madinah) karena tunduk dan patuh (dana – yadinu-) kepada ajaran kepatuhan (din) yang dinyatakan dalam supremnasi hukum dan peraturan. Masyarakat madani pada hakikatnya adalah reformasi total terhadap masyarakat tak kenal hukum (lawless) Arab Jahiliyah dan terhadap supremasi kekuasaan pribadi seseorang penguasa seperti yang selama ini menjadi pengertian umum tentang negara”

Tapi memang tidak semua intelektual yang sependapat dengan pengalihbahasaan *civil society* dengan masyarakat madani, atau dengan istilah lainnya. Salah satunya adalah Muhammad AS Hikam. Dalam pandangan Hikam seperti dalam kata pengantar buku yang ditulis oleh Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran Civil Society dalam Islam Indonesia*- pengalihbahasaan *civil society* masyarakat madani, bisa mengarah pada pembentukan visi yang partikularistik, karena dalam konsep masyarakat Madani lebih mengedepankan Islam sebagai *dominant ideology*, Islam sebagai satu-satunya landasan *values system*, padahal, menurut Hikam, Islam hanyalah salah satu bagian dari sekian banyak *values system*. Dalam konteks diskursus *civil society* Hikam rupanya kurang apresiatif terhadap upaya mencari alternatif yang Islami, karena menurutnya:

“Cara-cara seperti itu justru tidak produktif. Upaya menggantikan visi civil society dengan model masyarakat seperti yang ada pada zaman Nabi, jelas akan menghalangi kemungkinan kita melakukan pencangkakan produk-produk enlightenment. Dengan kata lain, tekanannya adalah pada kemam-

puan kita melakukan pencangkakan-pencangkakan tanpa harus menghilangkan identitas masing-masing pihak. Dan ini, dalam pandangan orang yang melihat sisi Islam saja, tentu kurang memuaskan. Tetapi, bagi saya, dengan cara itu kita lebih bisa berbicara dengan orang lain dalam lingkup dan cakupan yang lebih luas menyangkut civil society”

Adanya keragaman pandangan di atas, agaknya perlu disikapi secara wajar, karena di Indonesia *civil society* merupakan topik perbincangan yang baru. Maka sebagai hal yang biasa –sebagaimana juga konsep asing lainnya yang datang ke Indonesia- jika menghadapi kesulitan dalam membumikan konsep itu ke dalam bahasa masyarakatnya. Lebih dari sekedar persoalan kebahasaan, muncul perbedaan dalam diskursus *civil society*, sebenarnya tidak bisa dilepaskan perbedaan preferensi yang digunakan. Dalam hal ini, intelektual muslim di Indonesia lebih banyak menggunakan preferensi keagamaan dalam merespon setiap pemikiran yang muncul dari luar. Kecenderungan seperti ini, tidak bisa dinilai sebagai pemikiran yang bercorak apologetik, sebab mempunyai ala-

san yang cukup memadai baik secara teologis, historis dan sosiologis.

Secara teologis, dalam Islam terkandung nilai-nilai dasar universal yang bisa dielaborasi sebagai pijakan etis, moral dan spiritual-transendental- dalam menggagas masyarakat madani. Mengelaborasi gagasan masyarakat madani, dari perspektif ini merupakan hal yang niscaya agar aspek penguatan dan pemberdayaan, masyarakat tidak melahirkan bentuk ketidakseimbangan baru dalam hubungan baru antara masyarakat dan negara.

Secara historis, umat Islam memiliki alasan yang kuat terlibat dalam dikursus masyarakat madani, karena dalam sejarah umat Islam berhasil –bahkan menurut Robert N. Bellah dinilai melampaui zamannya- mewujudkan apa yang sekarang disebut dengan masyarakat madani.

Sedangkan secara sosiologis, umat Islam di Indonesia merupakan kelompok mayoritas. Tentu saja keadaan ini –bersama-sama faktor teologis dan historis- membentuk struktur kepercayaan dalam diri umat Islam sendiri dalam menggagas bentuk masyarakat yang dipandang sesuai dengan kehendak teologi dan tuntutan sejarahnya.

Genealogi *Civil Society*

Sebagai sebuah wacana, *civil society* telah menarik perhatian semua kalangan baik dari pemerintah maupun akademisi. Jarang sebuah gagasan yang datang dari dunia luar diperbincangkan dengan begitu antusias. Entah sudah sampai bilangan berapa, forum yang dilaksanakan dan lembaga yang dibentuk, sebagai tempat persemaian konsep *civil society*. Secara istilah, *civil society* seringkali disepadankan dengan masyarakat madani, masyarakat sipil, masyarakat warga, masyarakat kewargaan.

Membahas konsep *civil society* bukanlah pekerjaan yang mudah. Di samping menghadapi persoalan darti segi istilah begitu beragam, pembahasan tentang *civil society* menurut AS Hikam (1996), tergantung pada perspektif yang digunakannya. Hikam menjelaskan berbagai macam perspektif dalam membahas konsep *civil society*.

“mereka yang menggunakan pendekatan pemahaman Hegelian terhadap civil society menekankan nilai penting keberadaan kelas menengah serta penguatan terhadap mereka, khususnya dalam sektor ekonomi, bagi pembangunan civil society yang kuat. Pendekatan Gramscian, sementara itu, keba-

nyakan dipergunakan oleh para aktivis LSM yang biasanya memiliki tujuan utama untuk melakukan counter terhadap hegemoni negara. *Civil society* merupakan sebuah arena di mana para intelektual organisasi dapat diperkuat yang tujuannya adalah untuk mendukung proyek hegemoni tandingan. Terakhir, mereka yang menggunakan pendekatan Tocquevillian terhadap persoalan *civil society* menekankan penguatan terhadap asosiasi independen di dalam masyarakat serta sosialisasi terhadap budaya sipil dalam pembudayaan semangat demokrasi”.

Jadi, sebagai sebuah wacana, konsep *civil society* di Indonesia telah menjadi bahan perbincangan yang bersifat multiinterpretatif. Tentu saja ini merupakan hal yang wajar dalam dunia keilmuan. Apalagi, untuk mematangkan konsep ini dalam konteks masyarakat Indonesia, perbincangan secara berkelanjutan yang bersifat multiparadigmatik sangat dibutuhkan.

Dari sudut pandang sejarah, konsepsi *civil society* mempunyai akar kuat dalam masyarakat Barat. Orang yang disebut-sebut memperkenalkan istilah *civil society* adalah Cicero yang hidup antara mulai tahun 106-43 S.M. ia tidak menggu-

nakan istilah *civil society*, tapi *societas civilis*. Pada zaman Cicero ini, *civil society* disampaikan dengan masyarakat politik (*political society*), yakni masyarakat yang memiliki kode hukum sebagai dasar pengaturan hidup. Dalam perkembangan selanjutnya, terjadi evolusi pemikiran terhadap konsep *civil society*. Jika dalam tradisi Eropa sampai abad ke-18, pengertian *civil society* dianggap sama dengan pengertian negara (*state*), yakni suatu kelompok/kekuatan yang mendominasi seluruh kelompok lain. Baru pada paruh kedua abad ke-18, terminologi ini mengalami pergeseran makna. Negara dan *civil society* kemudian dimengerti orang sebagai dua entitas yang berbeda, sejalan dengan proses pembentukan sosial (*social formative process*) dan perubahan-perubahan struktur politik di Eropa sebagai akibat pencerahan (*Enlightenment*) dan modernisasi dalam menghadapi persoalan duniawi, yang keduanya turut mendorong tergesurnya rezim-rezim absolut.

Mengiringi proses evolusi itu, terjadi perbedaan dan pertentangan di antara para ilmuwan dan filsuf. Jika coba dipilah diskursus tentang *civil society* pada zaman modern terpola pada tiga pandangan. *Pertama*, adalah pandangan libe-

ralsime-radikal yang lebih menekankan aspek kemandirian masyarakat dan perbedaan posisinya sedemikian rupa, sehingga menjadi antitesis dari *state*. Pandangan pertama rupanya lebih mementingkan masyarakat (*society*). Pandangan ini memperoleh kritik tajam dari Hegel yang kemudian didukung oleh Marx. Hegel mempunyai pandangan pesimistik bahkan nihilistik tentang *civil society*. Menurut Hegel, *civil society* merupakan wilayah kehidupan orang-orang yang telah meninggalkan pesan kuat keluarga dan masuk ke dalam kehidupan ekonomi yang kompetitif. Menurut Hegel, ini adalah arena di mana kebutuhan-kebutuhan tertentu atau khusus dan berbagai kepentingan perseorangan bersaing, yang menyebabkan perpecahan-perpecahan sehingga *civil society* itu mengandung potensi besar untuk menghancurkan dirinya. Dengan watak sosial semacam itu, Hegel kemudian menekankan pentingnya supervisi dan kontrol negara. Sebab dalam pandangan Hegel, kebebasan mengembangkan aspirasi dan kepentingan yang berbeda, yang menjadi karakter *civil society* sebagai sesuatu yang menciptakan kerawanan kepada kohesi masyarakat.

Pandangan berikutnya adalah yang memosisikan *civil society* sebagai: “*intermediary entity, standing between the private and the state* (Larry Diamond, 1994). Pandangan ini diwakili oleh Alexis de Tocqueville yang mendefinisikan *civil society* sebagai:

“*wilayah-wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dan bercirikan, antara lain kesukarelaan (voluntariness), keswasembadaan (self-generating), keswadayaan (self-supporting), kemandirian tinggi berhadapan dengan negara, dan keterikatan dengan norma-norma atau nilai-nilai hukum yang diakui oleh warganya*”.

Pengertian dari deTocqueville di atas sejatinya dengan pengertian yang dirumuskan Larry Diamond: “*civil society is the realm of organized social life that is voluntary, self-generating, self-supporting, autonomous from the state, and bound by legal order or set or shared rules*”.

Lalu bagaimana pengertian *civil society* di Indonesia? Tidak semua yang terlibat diskursus *civil society* di Indonesia memberikan pengertian sendiri terhadap konsep ini, tapi lebih mencukupkan pengertian yang sudah dirumuskan oleh para ilmuwan yang lain. Sementara yang lain, tanpa memberikan pengertian

secara pasti, hanya mencukupkan kepada pemberian ciri-ciri dan elemen-elemen *civil society*. Lainnya lagi, berusaha merumuskan pengertian *civil society*, setelah sebelumnya mencari istilah yang lebih “*genuine*” dengan bahasa masyarakat Indonesia. Dalam pembahasan berikut akan dikonstruksikan kembali pandangan kalangan intelektual Indonesia seputar pengertian *civil society*.

Saparinah Sadli (1998) yang memilih istilah masyarakat madani memberikan rumusan pengertian sebagai berikut:

“Masyarakat madani adalah suatu masyarakat yang mengembangkan dan menetapkan pola hidup sosial politik-budaya dengan pranata kepemimpinan yang didasarkan pada nilai-nilai demokrasi dengan tujuan meningkatkan kesejahteraan fisik dan mental masyarakat (atau yang dapat meningkatkan harkat dan martabat manusia). Masyarakat madani adalah suatu masyarakat atau gerakan-gerakan dan kelompok dalam masyarakat yang menghendaki perubahan dari kondisi yang tidak manusiawi (karena kebutuhan fisik dan non fisik tidak terpenuhi) menjadi kondisi hidup yang manusiawi (dengan tatanan ekonomi, politik, dan

sosial budaya yang dapat memenuhi berbagai kebutuhan fisik dan mentalnya sebagai manusia yang beradab”.

Sementara itu, pakar politik dari UGM, Affan Gaffar (1999), mencukupkan pada pengertian *civil society* yang tengah dirumuskan oleh Nicos Mouzelis, yakni: “*all social groups an institution which, in conditions of modernity, lie between the primordial kinship group and institutions on the other*”. Meskipun Gaffar tidak merumuskan pengertian, ia merumuskan komponen penting bagi pembentukan *civil society* yang meliputi empat hal utama, yaitu (1) otonomi; (2) akses masyarakat terhadap lembaga negara; (3) arena publik yang bersifat otonom, dan; (4) arena publik tersebut terbuka bagi semua lapisan masyarakat.

Ramlan Surbakti (1997), pakar politik dari Unair, Surabaya, juga merasa kesulitan dalam memberi pengertian terhadap konsep *civil society*. Menurut Surbakti, *civil society* merupakan konsep yang masih diperdebatkan (*contested concept*). Hal ini, kata Surbakti, bukan hal yang mengagetkan karena dalam ilmu sosial fenomena yang sama acapkali diberi label yang berbeda. Sedangkan fenomena yang berbeda acapkali diberi label yang sama. Sama

dengan Gaffar, Surbakti tidak memberikan pengertian, tapi lebih mementingkan esensi *civil society* yang ia rujuk dari pemikiran Jurgen Habermas yang merumuskan dua kondisi esensial bagi pembentukan *civil society*, yaitu:

“Pertama, kebebasan memperbincangkan isu-isu yang menyangkut kepentingan bersama sebagai bangsa (wacana publik), seperti menyatakan pendapat, mengartikulasikan kepentingan, melakukan proses memilih dan mengganti pengurus, dan bebas dari perlakuan semena-mena. Dan kedua, tersedianya lembaga perwakilan rakyat, partai politik, organisasi kemasyarakatan, media massa, kampus, forum-forum komunikasi, dan tempat-tempat pertemuan umum dalam jumlah yang memadai dan berfungsi otonomi (ruang publik). Dalam ruang publik yang bebas dan otonomlah para individu bertindak sebagai political persons untuk memperbincangkan dan melaksanakan apa yang telah disepakati bersama sebagai kepentingan bersama”.

M. Ryass Rasyid (1997) yang menggunakan istilah masyarakat kewargaan merumuskan pengertian sebagai berikut: “*civil society* pada hakikatnya merupakan suatu

konsep tentang keberadaan masyarakat yang mandiri dan dalam batas-batas tertentu mampu memadukan dirinya sendiri serta cenderung membatasi intervensi negara ke dalam realitas yang telah diciptakan sebagai ruang kegiatannya”.

Sedangkan kalangan intelektual muslim Indonesia, cenderung memilih istilah masyarakat madani dalam menerjemahkan istilah *civil society*. Dipilihnya masyarakat madani karena mempunyai makna etis dan transendental, daripada istilah aslinya yang dinilai terlalu “sekularistik”. Sebenarnya yang memperkenalkan istilah masyarakat madani bukanlah intelektual muslim Indonesia, tapi diperkenalkan oleh Anwar Ibrahim, mantan timbalan P.M. Malaysia, dalam festival Istiqlal 1995. Menurut Aswab Mahasin (1995), terjemahan masyarakat madani lebih cocok. Secara harfiah, masyarakat madani berarti masyarakat kota, yang umumnya telah terbentuk peradaban maju. Dalam istilah aslinya, *civil* berasal dari bahasa Latin *civitas dei* atau kota Ilahi. Dari kata ini, kemudian muncul istilah *civilization*, peradaban. M. Dawam Rahardjo (1999), juga mengatakan hal yang sama. Menurutnya, terjemahan masyarakat madani untuk *civil society* adalah

kebetulan yang tepat. Kata Ra-hardjo lebih lanjut:

“Dalam perspektif Islam, masyarakat madani lebih mengacu pada penciptaan peradaban. Kata al-din yang umumnya diterjemahkan sebagai agama, berkaitan dengan makna al-tamaddun atau peradab. Keduanya mengacu ke dalam pengertian al-madinah (mufrad) atau al-mada’in (jamak) artinya kota. Hanya saja, dalam al-Qur’an, pengertian kota tidak hanya diwakili oleh satu kota. Kata al-kehoryah dan abald, juga berarti kota, walaupun keduanya sering diartikan sebagai negeri. Tetapi, dalam perkataan negara itupun terkandung pengertian peradaban dan kebudayaan. Karena dalam perkataan negeri terdapat pengertian tentang suatu daerah yang dihuni manusia. Di situ ada manusia, di situ pula ada peradaban dan kebudayaan”.

Bagaimana pengertian masyarakat madani? Kalangan intelektual muslim –sebagai komunitas yang banyak menggunakan istilah masyarakat madani- tidak banyak memberikan –pengertian secara terminologis tentang masyarakat madani, kecuali penelusuran istilah dan pengungkapan bukti-bukti historis yang dapat mendukung perwujudan masyarakat madani. Dalam

mengungkap bukti-bukti historis itu, intelektual muslim sampai pada kesimpulan penting, bahwa masyarakat yang dibangun oleh Nabi dapat dijadikan sebagai model bagi perwujudan *civil society* atau masyarakat madani di Indonesia, karena di dalamnya terkandung nilai-nilai keadaban (*civility*) yang relevan dengan semangat *civil society* dalam zaman modern. Berikut kita kutip pernyataan apresiatif Nurcholish Madjid (1999):

“Rasulullah SAW tidak membentuk masyarakat politik yang eksklusif bagi kaum muslim. Justru yang ditangani pertama sebagai langkah politik ialah mengatur kerja sama yang baik antar berbagai golongan di kota itu dalam semangat kemajemukan. Kebutuhan antara golongan itu diatur atas dasar kepentingan bersama dan demokratis, sebagaimana Rasulullah SAW sendiri menjadi pemimpin tertinggi adalah karena proses yang demokratis”.

Pernyataan Madjid “Rasulullah tidak membentuk masyarakat yang eksklusif”, “kerjasama yang baik antar berbagai golongan”, “kehidupan antara golongan itu diatur atas dasar kepentingan bersama dan secara demokratis”, merupakan noktah-noktah penting bagi ke-

hidupan pluralistik seperti yang sekarang ini yang sedang dialami dan menjadi pembicaraan fundamental masyarakat modern. Dalam bukunya yang lain, Nurcholish Madjid (1992) menjelaskan adanya keterkaitan itu:

“...sebagai masyarakat egaliter partisipatif, masa klasik Islam menyerupai benar gambaran sebuah masyarakat yang adil, terbuka, dan demokratis seperti dalam konsep-konsep sosial politik modern. Sifatnya yang egaliter dan partisipatif itu telah nampak dalam berbagai keteladanan Nabi sendiri, demikian pula dalam keteladanan para khalifah yang bijaksana (*al-khulafaur ar-rasyidub*)...”.

Dari penelusuran terhadap makna *civil society* di atas, sebenarnya tidak ada perbedaan prinsipil, kecuali “sekedar” perbedaan peristilahan saja. Dalam hal substansi, semua yang terlibat dalam perbincangan tentang *civil society* sama-sama memberikan penekanan kepada hal-hal penting, yaitu: (1) kemandirian masyarakat berhadapan dengan negara; (2) pembentukan asosiasi sukarela dan otonomi yang berfungsi sebagai *free public sphere* bagi masyarakat; (3) tersedianya noktah moral seperti inklusif, egaliter, demokratis.

Masyarakat dan Negara

Pembicaraan tentang *civil society* bagaimanapun tidak lepas dari pembicaraan tentang negara, karena justru konsep *civil society* muncul sebagai kritik terhadap kekuasaan negara yang cenderung absolutistik. Melalui *civil society* inilah, hubungan antara negara dan masyarakat dikonstruksikan kembali secara lebih seimbang.

Dalam konsep klasik, negara memperoleh pengakuan dari publik sebagai entitas tertinggi, setelah keluarga dan masyarakat. Adalah Aristoteles yang membagi kehidupan manusia menjadi tiga entitas; keluarga, masyarakat dan negara. Keluarga merupakan entitas yang aling bawah, karena hanya berfungsi memberikan pemenuhan kebutuhan dasar manusia yang bersifat material dan biologis. Di atas keluarga adalah masyarakat, yang berfungsi memberikan pemenuhan terhadap hasrat manusia dalam berteman dan bersosialisasi. Sedangkan negara sebagai entitas tertinggi di atas keluarga dan masyarakat mempunyai fungsi memenuhi hasrat manusia untuk menyempurnakan diri secara moral (*moral perfection*) yang mampu membedakan manusia dari makhluk-makhluk lain.

Pada zaman Hegel, negara tidak saja ditempatkan sebagai entitas tertinggi, lebih jauh lagi, mengalami *divinization*, yakni negara dipandang sebagai perwujudan dari ide yang paling ideal. Melalui pandangan ini, Hegel memandang perlu masyarakat sipil meleburkan diri ke dalam negara. Bertolak belakang dengan pandangan negara yang absolutistik, Hegel mempunyai pandangan sebaliknya terhadap masyarakat. Menurut Hegel, masyarakat merupakan suatu entitas sosial yang terus menerus memproduksi konfli yang pada akhirnya akan melumpuhkan dirinya sendiri (*a self crippling entity*). Dengan adanya potensi destruksi yang ada pada masyarakat, Hegel memandang bahwa tindakan negara menyusup ke dalam batas-batas tradisional dari masyarakat bukanlah sesuatu yang *illegitimate*. Hal ini dibenarkan oleh kenyataan bahwa masyarakat tidak mampu mengatasi kelemahan-kelemahannya sendiri, serta selalu mengalami kesulitan untuk menyelesaikan pertentangan-pertentangan yang secara hakiki melekat dan atau terjadi dalam dirinya.

Pemikiran Hegel ini memberikan inspirasi munculnya teori yang memandang negara sebagai pemegang otoritas publik tertinggi. Arif

Budiman (1997) mengungkapkan, setidaknya ada tiga *grand theories* negara yang kesemuanya merupakan derivasi pemikiran Hegel, yakni negara organis, negara fasisime, teori Marxis-Lenin. Semua teori ini merekomendasikan hal yang sama, bahwa negara perlu memiliki kekuatan yang besar agar dapat menjalankan pemerintahannya demi “kebaikan masyarakat”.

Di luar teori yang lebih menekankan pada kekuasaan negara, berkembang pula teori yang lebih menekankan kedaulatan rakyat. Beberapa ilmuwan dan filsuf yang lebih menekankan pada aspek ini misalnya, John Lock. Lock secara tegas mengkritik terhadap pengingkaran hak-hak alamiah (hak-hak azasi) manusia oleh negara, seperti hak atas kehidupan, hak atas kemerdekaan, dan hak atas milik pribadi. Bagi Lock negara didirikan justru untuk melindungi hak-hak ini. Dengan menyatakan hal ini, Lock menurut Arif Budiman, menolak pemikiran yang berkembang sebelumnya, yaitu bahwa rakyat telah menyerahkan seluruh kedaulatannya kepada negara. Menurut Lock, beberapa hak alamiah, yang merupakan hak azasi manusia tidak diserahkan. Negara yang merampas seluruh hak alamiah manusia ini

adalah negara yang tidak sesuai dengan fungsinya, yakni melindungi manusia yang menjadi warganya. Karena tidak sesuai dengan tujuan didirikannya, negara ini menjadi tidak sah.

Maka agar tidak terjadi praktik penyalahgunaan kekuasaan negara, Lock memandang perlu adanya suatu sistem politik yang mengatur kekuasaan dalam pembuatan undang-undang dan hukum (legislatif) di satu pihak, dan kekuasaan dalam melaksanakan undang-undang (eksekutif-yudikatif). Lock menyebut pemisahan ini dengan monarki konstitusional atau monarki parlementer. Pemikiran Lock ini kemudian dikembangkan oleh Montesquie. Jika Lock memisahkan dua aspek kekuasaan, sedangkan Montesquie memisahkan tiga aspek kekuasaan yakni legislatif, yudikatif, dan eksekutif. Dengan adanya pemisahan ini, akan terjamin kebebasan pembuatan undang-undang oleh parlemen, pelaksanaan undang-undang oleh lembaga peradilan, dan pelaksanaan pekerjaan oleh pemerintah. Konsep pembagian kekuasaan oleh Montesquie kemudian populer dengan nama *trias politica* yang sangat berpengaruh dalam sistem politik modern.

Prasyarat Pembentukan *Civil Society* di Indonesia

Dari penelusuran konsep *civil society* dan konsep pembahasan tentang masyarakat dan negara, selanjutnya akan dibahas tiga persoalan yang perlu mendapatkan perhatian utama dalam pembentukan *civil society* Indonesia, yaitu: legitimasi negara, penciptaan masyarakat mandiri yang berpijak pada sistem nilai yang kokoh, dan institusi sosial *civil society*. Ketiga aspek ini mempunyai kaitan yang bersifat dialektis, saling melengkapi antara satu dengan yang lain. Legitimasi negara perlu memperoleh penekanan, karena *civil society* bukanlah masyarakat inti negara atau masyarakat tak bernegara, sebagai sesuatu yang mustahil terjadi. Karena bagaimanapun juga, masyarakat mempunyai hasrat antropopososiologis untuk membangun entitas sosial yang lebih luas dan kukuh di samping keluarga dan masyarakat, yaitu negara yang diharapkan dapat memberikan jaminan keamanan kepada masyarakat dalam mengaktualisasikan seluruh potensinya dalam kehidupan publik. Namun legitimasi di sini perlu diberi pembatasan melalui tata-aturan yang jelas dan mengikat yang dapat mencegah berkembangnya negara menjadi

institusi seperti dalam konsep negaranya Guilermo O' Donell, otoriter-birokratik (*bureaucratic-authoritarian state*), yang malah mensubordinatkan masyarakat di bawah negara. Penting juga adalah penciptaan masyarakat mandiri yang dapat menjalankan fungsi *social control* terhadap negara. Pengalaman bangsa Indonesia di bawah rezim Orde Baru selama 32 tahun secara amat jelas mempertontonkan relasi yang timpang antara negara dan masyarakat. Di satu pihak, negara tampil dengan kekuasaannya yang absolut. Sedangkan di pihak lain, masyarakat mengalami ketidakberdayaan (*powerlessness*). Karena demikian kuatnya cengkeraman kekuasaan negara, ada sementara pihak yang pesimis, bahwa demokrasi sulit menjadi kenyataan di Indonesia, meskipun dalam konteks global semenjak dekade 70-an terjadi gelombang demokratisasi ke tiga seperti yang diungkap oleh Samuel Huntington. Memang, pada akhirnya kekuasaan Orde Baru runtuh juga, setelah diterpa gelombang reformasi yang dimotori oleh kalangan intelektual independen. Maka pelajaran yang dapat dipetik dari gagalnya Orde Baru, kemutlakan (kemahakusaan) negara dalam ketunakuasaan masyarakat, hanya

akan melahirkan berbagai praktik distortif yang dapat meruntuhkan berbagai tatanan yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, pembentukan masyarakat madani dipandang sebagai suatu keniscayaan agar sejarah kelabu itu tidak terulang kembali.

Menurut Chandoke, ada empat kriteria yang harus dipenuhi untuk menentukan apakah *civil society* sudah ada atau tidak, yaitu: (1) nilai-nilai *civil society*; (2) institusi *civil society*; (3) perlindungan terhadap *civil society*; dan (4) warga *civil society*. Yang penting dikaji lebih lanjut pendapat Chandoke itu, ternyata dimensi nilai kedudukan pada posisi yang paling utama dibandingkan dengan yang lainnya. Dalam telaah ilmu-ilmu sosial terutama sosiologi dan antropologi, sistem nilai dipandang mempunyai kedudukan penting tidak saja sebagai tali pembatas bagi seseorang agar bertindak sesuai dengan sistem nilai yang berlaku secara kolektif dalam lingkungan kelompok primordialnya. Lebih dari itu, suatu sistem nilai yang pertamanya diterima dari lingkungan sosial yang terbatas itu, kemudian dipercaya lagi sehingga mempunyai relevansi dan signifikansi dalam suatu konteks lingkungan sosial yang lebih luas atau universal.

Yang terjadi dalam masyarakat sekarang ini, justru sebaliknya. Kini, masyarakat masih berada dalam tingkatan mengkonstruksi nilai yang berlaku dalam kelompok primordialnya. Jika merujuk pada pemikiran Lawrence Kohlberg, perkembangan moralitas masyarakat kita masih pada berada pada tahapan prakonvensional dan sedikit lebih maju, tahapan konvensional, tapi belum ke tahapan pasca-konvensional yang lebih mengedepankan moral kemanusiaan universal, bukan kelompok primordial sebagaimana masyarakat dalam tingkatan prakonvensional dan konvensional. Hal itu dibuktikan dengan terjadinya berbagai tindak kekerasan dan kerusakan sosial di seluruh pelosok tanah air yang dipicu salah satunya oleh sikap primordialisme dan komunalisme yang sempit.

Kembali kepada pemikiran Chandoke di muka, maka yang dipandang urgen adalah, perlunya mengkonstruksi kembali suatu sistem nilai yang dapat memberikan dasar orientasi subyektif dan obyektif bagi masyarakat dalam meng-gagas dan mewujudkan konsep *civil society*. Secara subyektif, sistem nilai itu nantinya akan memberikan penyadaran terhadap hak-hak individual, tapi bersamaan dengan itu,

secara obyektif ia harus menyadari kewajibannya sebagai warga negara dan juga sekaligus sebagai bagian dari bangsa.

Menakar Posisi Kyai dan Pesantren dalam Demokratisasi

Bagian ini akan membicarakan posisi kyai dan pesantren sebagai representasi elit dan institusi pendidikan yang diharapkan berperan dalam pelembagaan demokrasi dan penguatan *civil society*. Kyai telah menyedot perhatian kalangan akademisi untuk dijadikan sebagai sasaran kajian. Meskipun karya penelitian tentang kyai telah banyak dihasilkan oleh sejumlah akademisi, kyai tetap menjadi sasaran yang menarik hingga saat ini. Ada alasan utama yang menyebabkan kyai selalu dikaji, yaitu karena sosok ini memiliki peran sosial penting dalam masyarakat. Peran kyai tidak hanya terbatas di bidang keagamaan serta dalam lingkungan sosial yang terbatas pula, masjid atau pesantren misalnya. Kyai ternyata juga piawai memerankan diri menjadi semacam agen atau mediator yang mengatur keluar masuknya budaya ke dalam lingkungannya. Clifford Geertz, menawarkan konstruk teoritik *cultural broker* (makelar budaya) untuk menggambar-

kan peran kyai tersebut. Penelitian Hiroko Horikoshi (1987) tentang kyai di pedesaan Jawa Barat, bahkan menemukan peran kyai yang lebih progresif dari pada peran yang ditemukan Geertz. Kyai, menurut hasil pengamatan Horikoshi memelopori perubahan sosial. Ia tidak hanya menjaring informasi, tapi menawarkan agenda perubahan nyata sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Dengan posisi dan adanya hubungan sosial yang dekat dengan masyarakat, kyai juga berperan sebagai pelopor pengembangan masyarakat (*community development*) seperti yang dulu pernah dilakukan oleh pesantren An-Nuqayah di Desa Guluk-Guluk, Kecamatan Guluk-Guluk, Kabupaten Sumenep (Ison Basuni, 1985).

Dalam politik, kyai sebenarnya juga memiliki peran penting. Sayangnya, peran politik kyai sempat kurang memperoleh perhatian serius dari kalangan akademisi. Bahkan, diantara mereka ada yang berpandangan minor. Geertz misalnya. Pandangan antropolog terkenal ini dinilai oleh Zamakhsyari Dhofir (1994) mengandung paradoks. Di satu pihak, Geertz memberikan pandangan konstruktif terhadap etika kewirausahaan pesantren yang dikembangkan kyai. Dari etika

ekonomi semacam itu, menurut pengamatan Geertz, banyak sekali para lulusan pesantren menjadi pengusaha. Namun, dalam urusan politik, kyai oleh Geertz dipandang tidak mempunyai pengalaman apa-apa. Pandangan Geertz diperkuat Deliar Noer (1980). Dalam pengamatannya, para kyai tidak aktif dalam persoalan-persoalan politik. Bidang garapan ini kebanyakan diserahkan kepada kalangan adat dan priyayi. Mereka amat pasif dalam menentang penjajah. Para kyai lebih sering mengurung diri di pesantrennya atau pergi ke Mekkah untuk menghabiskan umur di sana, dari pada mempersiapkan diri secara sistimatis untuk mengusir penjajah. Paling banter mereka hanya mengumpulkan pengikut melalui tarekat yang di-anggapnya akan dapat melawan penjajah dengan kekerasan.

Tentu saja, faktanya tidaklah demikian. Sebagaimana peran kyai dalam bidang sosial lainnya, dalam politik kyai melakukan peran yang signifikan. Semasa penjajahan Belanda, kyai menurut Kuntowijoyo (2001) memegang teguh ideologi jihad. Kyai atau ulama—karena ideologinya itu—harus menanggung resiko besar seperti dibunuh, ditangkap, atau diasingkan. Kunto-

wijoyo mencontohkan Haji Rifai dari Pekalongan, pendiri gerakan Rifaiyah, yang ditangkap dan dibuang Belanda ke Ambon pada 1859. Dalam sejarah Indonesia, ulama tegas Kuntowijoyo, tidak pernah mangkir dari peran sosialnya. Andre Feillard (1999) penelitian NU dari Perancis mencatat peran politik penting kyai yang tergabung dalam Nahdlatul Ulama, yaitu upaya kyai dalam mengintegrasikan Islam ke dalam *nation-state* (negara bangsa) yang berdasarkan pada Islam, atau bukan negara Islam.

Peran politik kyai terus mengalami kesinambungan pada masa-masa awal kemerdekaan. Peran politik kyai terutama yang tergabung dalam NU mulai menyentuh kekuasaan seperti digambarkan Heru Cahyono (1996):

Salah satu basis kekuatan politik Islam di Indonesia adalah massa pesantren, yang dipimpin oleh kaum ulama tradisional di pedesaan pulan Jawa. Semula mereka bergerak di bidang pendidikan Islam (tradisional). Namun kemudian mereka juga berusaha mengembangkan peranannya dalam politik. Hal ini terlibat sejak dasawarsa 1950-an dan kenyataannya mereka mampu membina basis massa yang

semakin berkembang dan berakar kuat. Khususnya setelah Nahdlatul Ulama—yang merupakan wadah aspirasi politik ulama tradisional Islam—menyatakan keluar dari Masyumi untuk selanjutnya membentuk partai politik sendiri. Sejak menjadi partai politik, keterlibatan NU di dalam politik semakin jauh dan NU berkembang menjadi partai yang kuat. Kekuatan-kekuatan NU terutama terletak pada daya kharismatik ulama-ulamanya yang sangat dipatuh oleh para pengikutnya.

Begitulah, peran politik kyai memang sulit ditinggalkan sebagai objek pengamatan. Belakangan ini, peran kyai nampak begitu aspiratif dan artikulatif. Dari sejumlah partai yang berbasis agama, kyai memberi andil besar dalam pendiriannya. Keterlibatan kyai dalam politik, di satu sisi dapat dinilai sebagai hal yang wajar dalam konteks berdemokrasi. Di beberapa negara maju, keterlibatan—lebih tepat menggunakan istilah ‘partisipasi’—dalam politik merupakan salah satu indikasi tumbuhnya demokrasi. Dengan begitu, kyai dapat mengambil bagian dalam akselerasi demokrasi di Indonesia. Namun demikian, keterlibatan kyai dalam politik praktis seperti parpol yang memang

bersentuhan dengan kekuasaan, tak pelak mengundang penilaian kritis dari sejumlah kalangan yang memang memang mengharapkan kyai tidak terlibat begitu mendalam pada *tete' benge' low politics*. Tapi lebih mengutamakan *high politics*. Harapan ini memiliki pembenaran terutama bila mempertimbangkan adanya paradoks yang selalu terjadi antara nalar politik praktis dengan nalar normatifitas agama meskipun peran politik kyai didasarkan pada klaim legitimasi keagamaan. Di bawah ini dikutipkan secara panjang lebar pandangan kritis Azyumardi Azra (2002):

Dalam kaitannya dengan politik, knowledge yang dimiliki ulama merupakan power yang secara potensial dapat digunakan tidak hanya untuk menggalang dukungan massa guna mewujudkan suatu tindakan atau proses politik tertentu, tetapi bahkan untuk mendukung suatu sistem politik atau kekuasaan politik tertentu secara keseluruhan, dan tidak jarang bahkan tanpa reserve. Berkat aura sakral yang dimilikinya, kehadiran ulama dalam suatu pertemuan politik, semacam kampanye pemilu, dan apalagi disertai imbauan ulama untuk mendukung partai atau

kekuatan politik tertentu, bagi massa awam—apalagi yang mengambang (floating mass)—bukan sekedar keputusan politik, tetapi sekaligus merupakan fatwa keagamaan. Dan dalam konteks terakhir ini, memberikan suara dalam pemilu, misalnya, bagi massa awam dipandang bukan lagi sekedar suatu tindakan politik, tetapi merupakan tindakan keagamaan, atau bahkan mungkin ibadah, karena yang “memerintahkan” itu adalah ulama.

Meski bau “keagamaan” bisa melekat dalam tindakan politik, seperti dikemukakan di atas, jelas bahwa pada pihak lain, politik (*siyasah*) adalah bidang profan atau keduniaan. Politik secara definisi menyangkut upaya tersebut, mempertahankan atau melanggengkan kekuasaan, *by any means necessary*, adalah permainan, yang melibatkan berbagai macam *trick* yang tidak selalu selaras dengan norma-norma ilahiah atau keagamaan. Disinilah terlihat ketegangan konseptual antara norma-norma agama dengan politik, yang tidak selalu dengan mudah dapat didamaikan; meski tak sedikit ulama yang melakukan ijtihad religio-politik ke arah itu.

Kyai, Agama, dan Politik

Jadi, hubungan kyai dan politik bisa menimbulkan persoalan krusial, meskipun dilihat dari perspektif demokrasi bisa dimaklumi. Salah satu faktor yang bisa menimbulkan persoalan krusial keterlibatan kyai dalam politik, adalah justru karena faktor keagamaan. Penyebutan bahwa seseorang dapat disebut dengan kyai, antara lain, karena penguasaannya yang dalam (alim) terhadap agama. Dengan pengetahuan agamanya itu, ditopang juga dengan adanya dukungan massa yang lumayan banyak, kyai selalu dipandang sebagai tokoh, atau dalam istilah sosiologis, disebut dengan elit agama. Dengan pengetahuannya agama itu pula, ketokohan kyai di depan masyarakat semakin memperoleh legitimasi apa yang disebut Max Weber dengan otoritas tradisional dan kharisma. Dalam konteks perkembangan masyarakat Indonesia, otoritas tradisional dan kharisma yang antara lain disandang oleh kyai, tetap memperoleh pengakuan, bahkan, ada kecenderungan semakin bertambah kuat meskipun legitimasi rasional-legal juga terus berkembang. Fenomena yang terjadi di Indonesia agaknya bisa memperkuat tesis Coser (Gordon, 1991), bahwa bi-

rokrasi rasional bisa saja menghadirkan stagnasi, namun sebaliknya, kepemimpinan kharismatik dalam politik justru bisa lebih kokoh dibanding dengan pola kepemimpinan politik yang berdasarkan kewenangan-kewenangan prosedural atau rasional.

Aspek keagamaan yang melekat pada kyai menarik dikaji lebih dalam lagi karena perkembangan politik di Indonesia selalu diwarnai dengan nuansa keagamaan dalam mana kyai memainkan peran signifikan. Tapi fenomena hubungan agama dan politik tidak secara khusus dirajut oleh kyai. Hampir semua masyarakat politik, seperti yang terjadi pada masyarakat Islam, memiliki gairah kuat menjadikan agama (Islam) sebagai basis legitimasi kekuatan politiknya. Terutama masyarakat Islam, Islam sebagai fenomena agama agaknya dikesankan mudah ditarik dalam pergulatan politik. Keadaan ini sulit dihindarkan, karena di kalangan masyarakat Islam terlanjur berkembang rajutan konstruksi teologis yang memposisikan Islam sebagai agama publik (*public religion*), di samping sebagai agama privat (*private religion*) (Casonova, 1994). Dalam konstruksi sebagai agama publik, Islam oleh pemeluknya sela-

lu ingin dijadikan pijakan dalam aktifitas publik seperti politik, ekonomi, pendidikan, dan lain sebagainya. Pada ranah konstruksi ini, setidaknya berkembang dua model paradigma, yaitu paradigma instrumentalisme dan paradigma substantivisme. Sama-sama menganggap Islam antara lain mengandung konsep politik, tetapi kedua paradigma ini memiliki cara yang berbeda dalam mengartikulasikan Islam ke dalam ranah politik. Dalam paradigma instrumentalisme -- sebagaimana yang dikembangkan oleh Islam fundamentalis-- Islam dijadikan instrumen, yakni sebagai alternatif sistem politik, mengikuti ideologi-ideologi besar lainnya. Dalam lingkup internasional, paradigma ini menurut Oliver Roy (1994), dikembangkan oleh Hasan al-Banna pendiri Ikhwan al-Muslimin di Mesir, serta Abu al-A'la al-Maududi pendiri Jamaat Islami yang berlatar belakang India-Pakistan. Istilah yang digunakan oleh Oliver Roy adalah Islamisme untuk menyebut orientasi paradigma ini. Perwujudan paradigma instrumentalisme dalam kancah politik praktis, dimulai dengan pembentukan institusi politik formal seperti parpol yang nantinya, dijadikan sebagai instrumen strategis untuk mem-

bentuk negara Islam. Bagi paradigma instrumentalisme, negara merupakan institusi yang paling suprim dalam menjamin tegaknya syariat Islam. Karena itu, penyokong paradigma ini mudah melempar stereotip semacam *dar harb* bagi negara yang dinilai tidak didasarkan pada syariat Islam.

Tidak seradikal paradigma instrumentalisme, para penyokong paradigma substantivisme lebih memprioritaskan tegaknya nilai-nilai fundamental Islam atau etika politik Islam dalam wilayah institusi politik, meskipun secara formal tidak didasarkan pada syariat Islam. Alih-alih terobsesi pada institusi politik formal, paradigma ini, sebagaimana dikatakan M. Din Syamsuddin(2001), lebih menekankan kulturalisasi, yaitu penyiapan landasan budaya menuju terwujudnya masyarakat Indonesia modern. Bagi kalangan substantivis, kulturalisasi lebih memiliki nilai strategis di tengah persaingan antara kekuatan-kekuatan budaya yang beragam, dan Islam hanya salah satu diantaranya. Agar Islam memenangkan kompetisi ini, Islamisasi harus mengambil bentuk kulturalisasi, bukan politisasi. Gerakan-gerakan Islam harus menjadi utamanya gerakan budaya dari pada gerakan

politik. Karena tekanannya pada budaya, kelompok paradigma substantivisme disebut juga dengan Islam kultural. Sedangkan paradigma instrumentalisme disebut dengan Islam politik.

Dalam ranah sosiologi politik di Indonesia, perkembangan antara Islam politik dan Islam kultural memperlihatkan perkembangan yang fluktuatif, menyertai perubahan-perubahan yang terjadi pada ranah religio-politik. Salah satu yang bisa disebut sebagai variabel independen terjadinya fluktuasi itu adalah negara (*state*). Tidak saja berpengaruh pada artikulasi politik umat Islam, kekuasaan negara memberikan pengaruh sangat besar terhadap kekuatan politik yang berkembang pada masyarakat. Dengan kata lain, perkembangan politik di Indonesia sangat tergantung pada legitimasi kekuasaan negara. Pada saat legitimasi kekuasaan negara kuat, politik yang berada pada kawasan *civil society* mengalami deklinasi. Begitu pula sebaliknya. Hal yang sama terjadi pada politik umat Islam. Pada saat negara begitu kuat seperti pada dekade 70-an dan 80-an, kekuatan politik Islam praktis lumpuh meskipun di dalamnya terdapat PPP sebagai (satu-satunya) wadah aspirasi politik umat Islam. Lemah-

nya politik Islam merupakan hal yang wajar karena negara didukung oleh dua perangkat kenegaraan (*state apparatus*) yang kuat yaitu: *ideological state apparatus* (ISA) dan *repressive state apparatus* (RSA). Dalam hal ideologi misalnya, negara melakukan langkah sistematis dan sistemik untuk melumpuhkan gerakan ideologi yang dapat menjadi *counter hegemony* terhadap ideologi negara. Sebagai bagian dari langkah ini, negara, misalnya, melakukan restrukturisasi politik terhadap kekuatan sosial politik agar mencamtumkan Pancasila sebagai satu-satunya azas organisasi masyarakat. Dengan langkah itu, praktis negara kurang memperoleh perlawanan dari rakyat. Sangat mungkin, tidak adanya kekuatan Islam—kecuali PPP di era Orde Baru—karena disebabkan secara ideologis negara demikian kuat. Keadaan ini menimbulkan implikasi mendasar yakni, kekuatan-kekuatan politik Islam tidak lagi mempersoalkan dan menggagas formalisasi ideologi Islam dalam praktik-praktik bernegara (Asfar, 1996). Apalagi, bentuk negara Indonesia yang didasarkan pada ideologi Pancasila, mendapatkan legitimasi keagamaan dari sejumlah tokoh agama seperti kyai yang menganggap bentuk negara Indonesia

sudah final. Keadaan melemahnya Islam politik terus berlangsung sampai menjelang jatuhnya rezim Orde Baru (21 Mei 1998). Pada dekade 90-an, hubungan Islam dan negara lebih dalam lagi lebih-lebih setelah terbentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), sebagai hubungan yang disebut oleh banyak akademisi dengan hubungan akomodatif (Thaba, 1996). Dalam hubungan yang demikian, umat Islam merasa diuntungkan oleh kebijakan publik pemerintah karena lebih aspiratif kepada kepentingan umat Islam. Keadaan ini semakin mengukuhkan sikap umat Islam untuk tidak mendirikan institusi politik Islam formal, karena tanpa wadah ini sekalipun, umat Islam sudah memperoleh konsesi-konsesi politik yang menguntungkan.

Tetapi, keadaan ini berbanding terbalik ketika negara mengalami krisis legitimasi yang disusul dengan berakhirnya kekuasaan rezim Orde Baru. Nah, pada saat negara lemah, gelombang aspirasi politik rakyat tidak bisa dibendung lagi. Semenjak berakhirnya kekuasaan rezim Orde Baru itu, perkembangan politik di tanah air mengalami apa yang disebut oleh Nurcholih Madjid dengan peledakan partisipasi (*participation explosion*). Dalam diri masyarakat

Islam, peledakan itu ditandai dengan menjamurnya parpol yang diantaranya dipelopori oleh para kyai. Salah satu kasus menarik adalah dideklarasikannya Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) pada 23 Juli 1998. Semenjak masa-masa perintisan, partai ini tidak lepas dari sentuhan para kyai seperti keterlibatan para kyai dalam Tim Lima. Tim yang diketuai K.H. Makruf Amin (Rais Syariah/Koordinator Harian PBNU) dimaksudkan untuk menelusuri aspirasi politik warga nahdliyin terhadap kemungkinan pendirian parpol. Di luar PKB, masih ada sejumlah parpol yang didirikan, bahkan dipimpin oleh kyai. Dengan begitu bisa dikatakan, komunitas kyai memiliki peran instrumental bagi tampilnya politik Islam dalam kancah politik nasional. Keterlibatan kyai dalam politik praktis pasca-Orde Baru semakin memperkuat tesis bahwa politik dan kyai merupakan dua entitas yang susah dipisahkan.

Pendidikan dan Demokrasi: Harapan terhadap Pesantren

Dari paparan di muka, dapatlah disimpulkan bahwa pencapaian demokrasi membutuhkan persyaratan yang kompleks. Dengan tidak bermaksud mengambil posisi pada

salah satu pendekatan teoritik di atas, agaknya perlu dipikirkan suatu wadah pelebagaan budaya politik demokratis, lebih-lebih demokrasi apa yang disebut oleh Robert W. Hefner (1998) dengan *democratic civility* (demokrasi berkeadaban) yakni partipasi demokratis yang didasarkan pada nilai-nilai toleransi dan persamaan. Aspek keadaban sengaja ditekankan di sini karena didasarkan pada pertimbangan bahwa pascaruntuhnya rezim Orde Baru, meskipun di satu sisi, masyarakat mulai menuai kebebasan, tapi di sisi lain, kebebasan seperti dalam mengekspresikan pendapat, kebebasan dalam partisipasi politik, alih-alih semakin mendewasakan mereka dalam berpolitik, malah seringkali masyarakat kita menunjukkan perilaku politik primitif yang dapat dijadikan tolok ukur terjadinya kevakuman keadaban demokrasi. Fenomena yang sering tampak dalam panggung politik kita akibat kevakuman keadaban demokrasi adalah terjadinya fragmentasi, konflik dan praktik, kekerasan yang terjadi baik di kalangan elit, maupun masyarakat bawah.

Kevakuman keadaban berdemokrasi disebabkan oleh intitusi sosial yang ada di masyarakat kita

yang tidak begitu menghiraukan urgensi pendidikan demokrasi. Padahal, demokrasi tidak tumbuh hanya dengan mengandalkan proses alami. Demokrasi, seperti ditegaskan oleh Azyumardi Azra (2002), bukanlah barang jadi, tetapi ia harus dipelajari (*democracy is learned*) dan dipraktikkan secara *sustainable*. Cara yang paling strategis untuk mengalami dan memberdayakan demokrasi, masih menurut Azra, adalah melalui apa yang disebut *democracy education*. Pendidikan demokrasi secara substantif menyangkut sosialisasi, diseminasi, aktualisasi dan implementasi konsep, nilai, budaya dan praktik demokrasi melalui pendidikan

Salah satu studi pendahuluan yang membahas peran strategis pendidikan untuk mensosialisasikan demokrasi dilakukan oleh Zamroni dalam, *Pendidikan untuk Demokrasi: Tantangan Menuju Civil Society* (2001). Studi ini merupakan respons terhadap perkembangan bangsa Indonesia setelah berakhirnya rezim Orde Baru yang dinilai oleh Zamroni belum siap berdemokrasi. Berikut paparan Zamroni:

“Fenomena yang muncul di masyarakat yang tidak siap

berdemokrasi, indikasinya nampak jelas bagaimana demokrasi di Indonesia belum sepenuhnya menjadi kesadaran dan mentalitas. Prilaku politik sebagian kader partai yang paling besar sekalipun nampak masih terlalu pekat dengan sikap tradisionalnya. Juga sikap masyarakat terhadap masalah kebebasan dan toleransi antara umat beragama yang ternyata masih jauh pangang dari api demokrasi. Begitu pula timbulnya kekerasan politik yang terjadi di masyarakat untuk menyelesaikan masalah, seperti menganggap perbedaan sebagai konflik, cara bersikap dan bertindak secara totaliter, berperilaku anarkis adalah sebuah gambaran lain yang kasat mata tentang hal itu.

Kenyataan ini sesungguhnya bisa dimaklumi karena warisan masa lampau baik orde lama maupun orde baru tidak mendukung terjadinya proses demokrasi, dan juga kurang andilnya pendidikan dalam menyamai kultur demokrasi, bahkan pendidikan yang diharapkan memberikan kontribusi bagi tumbuhnya kultur demokrasi dijadikan alat memberangus demokrasi”.

Dengan mempertimbangkan kondisi obyektif tersebut, Zamroni kemudian menawarkan pendidikan demokratis, yakni pendidikan yang mampu mensosialisasikan kultur demokrasi. Dalam asumsi Zamroni, jika warga belajar dengan sadar memegang teguh nilai-nilai demokrasi, maka diharapkan mereka juga akan bertindak dan berperilaku demokratis sehingga kelak terwujud masyarakat yang demokratis. Ada empat dimensi penting yang memperoleh perhatian Zamroni untuk mengembangkan pendidikan demokrasi yang dipertentangkan dengan pendidikan yang mampu mensosialisasikan kultur demokrasi. Dalam asumsi Zamroni, jika warga belajar dengan sadar memegang teguh nilai-nilai demokrasi, maka diharapkan mereka juga akan bertindak dan perilaku demokratis sehingga kelak terwujud masyarakat yang demokratis. Ada empat dimensi penting yang memperoleh perhatian Zamroni untuk mengembangkan pendidikan demokratis yang dipertentangkan dengan pendidikan seperti paparan pada tabel di bawah ini:

Tabel 1. Dimensi- dimensi Pendidikan Demokratis vs Pendidikan

Dimensi pendidikan	Pendidikan tradisional	Pendidikan demokratis
Siswa	Siswa merupakan obyek yang siap dibina dan dilatih oleh guru Siswa tidak dilibatkan dalam perencanaan pembelajaran Hubungan pendidik bersifat pasif dan tergantung pada orang lain	Sekolah dirancang sebagai kehidupan riil siswa Siswa merupakan subyek dalam proses pembelajaran Lebih mengutamakan keterlibatan siswa untuk mengembangkan kreativitas, kemandirian, toleransi dan tanggung jawab.
Guru	Guru sebagai sumber pengalihan ilmu pengetahuan dan indodtrinnator Terdapat jarak yang kaku dan jauh antara siswa dan guru untuk menjaga kewibawaan guru	Guru bertindak sebagai fasilitator dan motivator
Materi pendidikan	Materi dirancang secara subject oriented Guru tidak mempunyai gerak dan kebebasan untuk melakukan improvisasi dalam proses pendidikan Materi pelajaran lebih menitikberatkan relevansinya dengan realitas kehidupan yang di alami siswa	Materi dirancang secara problem oriented Guru di tuntut kreatif dan membawa isu kontroversional ke dalam belajar –mengajar
Manajemen pendidikan	Bersifat sentralistik pengambilan keputusan kebijakan pendidikan terletak di tangan pemerintah	Bersifat desentralistik kebijaksanaan pendidikan lebih banyak ditentukan oleh level yang lebih rendah.

Jika paparan Zamroni di atas dikaitkan dengan kajian teoritik demokrasi, maka orientasi terpenting dari pendidikan demokratis adalah terinternalisasinya kultur politik demokrasi sebagai variabel utama dalam mewujudkan *smart and good citizen*.

Menurut Diamond (2003) inti budaya politik adalah keyakinan, sikap, nilai-nilai, ide-ide, sentimen dan evaluasi suatu masyarakat tentang sistem politik suatu negeri dan peran masing-masing individu dalam sistem itu. Dalam studi yang dilakukan Harry Eckstein (1998), budaya politik itu selanjutnya ditempatkan sebagai referensi tindakan politik seseorang. Dengan kata lain, tindakan politik seseorang dipengaruhi oleh budaya politik yang dimilikinya. Eckstein membagi tiga tipe seseorang yang dipengaruhi oleh budaya politik, yaitu: orientasi kognitif (*cognitive orientation*) yang meliputi pengetahuan dan keyakinan-keyakinan tentang sistem politik; orientasi afektif (*affective orientation*) yang terdiri dari perasaan-perasaan mengenai sistem politik dan orientasi evaluasi (*evaluational orientation*) yang meliputi komitmen pada nilai dan pertimbangan politik dengan menggunakan informasi dan perasaan

Dari beberapa hasil kajian empirik seperti yang dilakukan Afan Gaffar (1999) terdapat penilaian negatif, atau setidaknya meragukan, terhadap budaya politik di Indonesia. Dalam pandangan Gaffar seperti telah dikutip di muka, budaya politik di Indonesia terlalu didominasi oleh budaya Jawa yang justru kurang kondusif bagi pengembangan demokrasi. Ahli studi demokrasi Alex Inkeles (1961), memberi rekomendasi menarik, agar demokrasi bisa muncul masyarakat perlu memiliki suatu kerangka etika publik untuk menjembati antara aspirasi individual dan aspirasi kelompok. Inilah yang disebut dengan demokrasi berkeadaban. Dalam demokrasi seperti ini, aspirasi individu perlu diletakkan dalam konteks aspirasi individu lainnya yang beragam sehingga dimungkinkan terjadi toleransi, kompromi dan bekerja sama dengan kelompok lainnya.

Tentu saja, sebagaimana dikemukakan oleh Azyumardi Azra, budaya politik demokrasi tersebut bukanlah barang jadi yang dapat hadir dan berwujud melalui pewarisan begitu saja (*taken for granted*, tetapi ia harus dipelajari (*democracy is learned*). Dalam konteks ini, institusi pendidikan yang dimiliki umat Islam, sebenarnya bisa mengem-

bangkan pendidikan demokrasi. Ada pendapat menarik dari Hefner (1998) bahwa untuk mewujudkan *civil Islam* tidak bisa dilepaskan dari peran serta intitusi pendidikan yang dimiliki umat Islam seperti pesantren.[]

SUMBER BACAAN

- Asfar, Muhammad (1996): "Ulama dan Politik: Perspektif Masa Depan", *Ulumul Quran*, VI (5)
- Azra, Azyumardi (2002): *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi*. Jakarta, Penerbit Buku Kompas.
- _____ : *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antar-umat*. Jakarta, Penerbit Buku Kompas.
- Baso, Ahmad (1999): *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran Civil Society dalam Islam Indonesia*. Jakarta, Pustaka Hidayah.
- Basuni, Ison (1985): "Da'wah Bil Hal Gaya Pesantren", dalam *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*. Ed. M. Dawam Rahardjo. Jakarta, P3M.
- Bertens, K. (1993): *Etika*. Jakarta, Gramedia.
- Cahyono, Heru (1992): *Peran Ulama dalam Golkar, 1971-1980: Dari Pemilu Sampai Malari*. Jakarta, Sinar Harapan.
- Cassanova, Jose (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Culla, Adi Suryadi (1999): *Masyarakat Madani: Pemikiran, Teori dan Relevansinya dengan Cita-cita Reformasi*. Jakarta, Rajawali Press.
- Diamond, Larry (1994): "Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation." *Journal of Democracy*, July.
- Effendy, Bachtiar (1999): "Wawasan al-Quran tentang Masyarakat Madani: Menuju Terbentuknya Negara Bangsa yang Modern." *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina* Vol. 1 (2).
- Fakih, Mansour (1996): *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial: Pergelakan Ideologi LSM Indonesia*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Gaffar, Affan (1999): *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Hefner, Robert W. (1998): *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal*. New Jersey, Transaction Publisher.
- Huntington, Samuel P. (1991): *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. London, University of Oklahoma Press.
- Huntington, Samuel P., dan Nelson, Joam (1994): *Partisipasi Politik di Negara Berkembang*. Terj. Sahat Simamora. Jakarta, Rineka Cipta.
- Hikam, Muhammad AS (1996): *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta, LP3ES.
- Islam, Muh. Irfan (1998): *Penelitian Kepustakaan*. Makalah Diklat Library Research dan Teknik Penulisan Ilmiah, FISIPOL Universitas Muhammadiyah Malang, 24 Oktober.

- Juhantana, Dadang (1999): "LSM, Masyarakat Sipil dan Transformasi Sosial". *Wacana Jurnal Ilmu Sosial Transformatif*, (1)
- Karni, Asrori S. (1999): *Civil Society & Ummah: Sintesa Diskursif Rumah Demokrasi*. Jakarta, Logos.
- Madjid, Nurcholish (1999): *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta, Paramadina.
- _____ (1999): "Membangun Rumah Demokrasi *Republika*, 20 Maret.
- Mahasin, Aswab (1994): "Masyarakat Madani dan Lawan-lawannya: Sebuah Mukadimah". Kata Pengantar Buku Ernest Gellner, *Masyarakat Sipil: Prasyarat Menuju Kebebasan*. Bandung, Mizan.
- Moleong, Lexy J. (1994): *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung, Rosda Karya.
- Mujani, Saiful (2007): *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta, Gramedia.
- Rahardjo, M. Dawam (1998): *Masyarakat Madani*. Makalah Training Pemberdayaan Masyarakat Madani (*Civil Society*), Kerja Sama LSAF dengan Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Malang, 12-13 Desember.
- Rahardjo, M. Dawam (1998): *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*. Jakarta, LP3ES & LASF.
- _____ (1999): "Masyarakat Madani di Indonesia: Sebuah Penajakan Awal". *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1 (2).
- Rasyid, M. Ryass (1997): "Perkembangan Pemikiran tentang Masyarakat Kewargaan". *Jurnal Ilmu Politik*, No. 17.
- Sadli, Saparinah (1998): *Beberapa Catatan tentang Masyarakat Madani*. Makalah Seminar Penjelajah Trace II, Universitas Indonesia, 25 Maret.
- Surbakti, Ramlan (1997): "Ditsospol dan Pembentukan Civil Society" dalam *Masyarakat & Negara: Kado untuk Prof. Soetandyo Wignjosebroto*. Ed. Bambang Susilo. Surabaya, Airlangga University Press.
- Suwondo, Kutut (1998): "Civil Society di Pedesaan Jawa". *Prisma* 1.
- Zamroni (2001): *Pendidikan untuk Demokrasi: Tantangan Menuju Civil Society*. Yogyakarta, Bigraf.