

Revitalisasi *Civil Society* Melalui Teologi Sosial Pasca Dua Dasawarsa Reformasi

Moch. Muwaffiqillah ^{*1}

¹ Institut Agama Islam Negeri Kediri, Indonesia

* wafiqmuhammad@iainkediri.ac.id

Artikel History

Submit: 08 September 2022

Review: 20 November 2022

Revised: 22 Desember 2022

Accepted: 30 Desember 2022

Abstract: This article discusses the importance of developing social theology to revitalize civil society. After two decades of reform, many people have stated that Indonesia's civil society was slowly fading. It was worried that it would reduce the power of democracy previously fought by all elements of society. The access opened to political articulation for political Islam groups is alleged to be the main reason. Islamic political parties or Islamic mass-based political parties are more attractive to Islamic activists. The articulation of Islam is finally understood only as a search for power accommodated in a subordinating manner. We must respect the participation of Nahdlatul 'Ulama and Muhammadiyah in taking part as a civil society power, especially during the New Order era, in which the articulation of Islam socially and culturally seems very strong. This is the bibliographical research with the method of meta-analysis or meta-synthesis. This meta-synthesis explains several syntheses that originate from the convergence of various qualitative reports that produce new interpretations. This research results in the importance of developing and spreading social theology in Muslim society. Social theology is understood as a belief that is in favor of humanity. This theology places the defense of society as the main thing. In this way, it is essential to develop social theology so that civil society always grows and develops alongside Indonesian democracy. The novelty of this research is the theological synthesis in developing Islamic social movements in making civil society.

Keywords: Civil society, Social Theology, Islamic Articulation

How to cite: Muwaffiqillah, M. (2022). Revitalisasi Civil Society Melalui Teologi Sosial Pasca Dua Dasawarsa Reformasi. *Asketik: Jurnal Agama Dan Perubahan Sosial*, 6(2), 225–241. <https://doi.org/10.30762/asketik.v6i2.530>



© 2022 by the author. This article is an open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>).

Pendahuluan

Civil society pada era Orde Baru begitu marak. Mereka yang merupakan aktifis *civil society* dipersonifikasikan sebagai pahlawan yang menandingi otoritarianisme kepemimpinan Soeharto saat itu. (Rajab, 2022). Muhammad A.S, Hikam menjelaskan dengan detail betapa represifnya Orde Baru saat itu. (Hikam, 1996). Namun demikian pasca lengsernya Soeharto yang bertahta kurang lebih tigapuluh tahun, resonansi dari *civil society* perlahan mulai meredup. Kekuatan masyarakat sipil ini perlahan-lahan mengisi ruang kosong politik yang ditinggalkan oleh para birokrat dan ABRI.

Islam sebagai agama berada dalam ikatan rantai problematik. Satu sisi ia harus meneguhkan eksistensinya sebagai agama profetik yang mengemban misi ilahiyah. Karena Islam, dengan seperangkat nilainya, baik dari *Aqidah*, *Syari'ah* dan *Haqiqah*, harus menegaskan kaidah-kaidah keagamaan yang mampu menunjukkan bahwa ia adalah agama Tuhan dengan Tuhan sebagai awal dan akhir. Di sisi yang lain agama ini memiliki tuntutan dan beban eksternal sebagaimana institusi sosial lainnya. Karena, layaknya sebuah nilai yang terinstitusionalisasi secara *established*, Ia harus menunjukkan bahwa di dalam dirinya sendiri, ia memiliki kekuatan yang tidak saja dapat menjalankan fungsi sosialnya, tetapi sekaligus mendorong terjadinya perubahan sosial (*social changes*), menuju yang lebih baik tentunya, sehingga tercipta *community development* yang bersumber dari nilai agama ini.

Karenanya mempertimbangkan agama dalam hal ini Islam sebagai kekuatan teologi sosial dalam pengembangan *civil society* pasca dua dasawarsa reformasi menemukan momentumnya. Masa duapuluh tahun adalah masa interupsi yang panjang dengan tenggelamnya resonansi *civil society* dalam diskursivitas reformasi. Hefner dengan *Civil Islam*-nya telah berhasil memotret teologi sosial dari Islam yang tercermin dalam pengembangan sivilitas yang berbasis pada keislaman. (Hefner, 2000). Demikian juga AS Hikam telah melakukan sintesis antara Islam demokrasi dengan *civil society*. (Burhanuddin, 2012) (Hikam, 2000).

Tulisan ini hendak mengurai teologi sosial dalam merevitalisasi *civil society* yang telah lama absen dalam diskursus masyarakat Indonesia. Ruang diskursif yang berlangsung baik di dunia nyata maupun maya kebanyakan terjebak pada kubangan politik kekuasaan. Karenanya diperlukan untuk mengedepankan teologi sosial dalam konteks revitalisasi *civil society* pasca dua dasawarsa reformasi Indonesia berlangsung.

Metodologi

Penelitian yang penulis kembangkan dalam artikel ini bersifat bibliografis atau kajian kepustakaan. Sumber utama dari kajian ini adalah jurnal-jurnal ilmiah dan buku yang menguraikan dalam fase-fase tertentu tentang *civil society* di Indonesia. Dalam konteks sejarah intelektual atau ide gagasan tentang teologi sosial yang dikaji dalam rangka merevitalisasi *civil society* teks dipandang sebagai realitas otonom. (Burhanuddin, 2012). Dengan mengikuti Piliang dan Audifax, penelitian ini mengacu pada meta-sintesis dalam payung metodik bertipe meta-analisis. (Yasraf Amiri Piliang & Audifax, 2018). Istilah meta-sintesis ini digunakan untuk menjelaskan sejumlah sintesis yang bersumber dari konvergensi laporan kualitatif yang beragam yang menghasilkan interpretasi baru. (Yasraf Amiri Piliang & Audifax, 2018). Meta-sintesis adalah sintesis interpretatif dari data kualitatif, termasuk di dalamnya adalah gambaran terhadap wawasan metodologis dari fenomenologi, etnografi, grounded theory, dan teori-teori lain untuk mengintegrasikan dan membuat deskripsi atau penjelasan yang dapat dipahami tentang fenomena, kasus, atau peristiwa. (Dawson, 2019). Dengan mengacu pada aspek kualitas makna maka penelitian ini menghindarkan diri pada hal-hal yang bersifat kuantitatif. Selanjutnya deskriptis-analitis penulis gunakan untuk melakukan interpretasi terhadap teks yang tersedia untuk selanjutnya dikembangkan secara reflektif.

Hasil Penelitian

Agama dan Pergulatan Sosial

Sudah lama disuarakan oleh berbagai berbagai pihak yang menggugat kesalehan individual yang tanpa dibarengi dengan kesalehan sosial. (Bisri, 1994). Karena kesalehan individual ini adalah sebuah bentuk kesalehan yang hanya menekankan pendekatan personal antara hamba dan sang *Khaliq* dengan mengabaikan relitas sosial yang penuh disparitas. Tidak pernah memikirkan kecemburuan sosial yang terbangun dan dibangun oleh sebuah sistem raksasa yang menggurita. Yang terjadi adalah, agama dan pemeluknya hanya tertunduk lesu di hadapan realitas sosial yang dikendalikan oleh kekuasaan serta menyerahkan kepada kehendak yang kuasa, sembari berharap munculnya ratu adil atau mesiah yang diutus oleh Tuhan untuk mengakhiri penderitaannya.

Ernest Renan, seorang orientalis Prancis sebagaimana dikutip Kurzman berujar; "Islam adalah sebuah negasi total dari Eropa. . . Islam merupakan penghinaan terhadap

sains, supresi terhadap *civil society*; Islam merupakan simplisitas yang mengerikan dari semangat Semit, restriksi pikiran manusia, menutupnya dari semua ide yang sulit, terhadap semua sentimen yang beradab, terhadap semua penelitian rasional, agar tetap menghadapi tautologi abadi: 'Tuhan adalah Tuhan.' (Kurzman, 1999). Ungkapan Renan tersebut barangkali cukup masuk akal pada saat itu. Karena para orientalis umumnya mengkaji Islam dengan mengedepankan *prejudice* dan *pejorative*. (Martin, 2003). Tetapi sebagai sarana kontemplasi untuk menata ulang posisi Islam dalam ruang hidup sosial, politik, ekonomi dan budaya, pernyataan Renan tersebut relevan untuk dihadirkan.

Di era Orde Baru agama berperan sebagai bagian dari developmentalisme yang dikembangkan oleh pemerintah. Menurut Dawam Rahardjo, pada masa itu developmentalisme dilaksanakan oleh kelompok militer, intelektual, dan pengusaha. Dengan model seperti itu, developmentalisme telah menjadi sasaran kritik. Pertama, dengan menerapkan developmentalisme seperti itu, maka dependensi kepada negara-negara maju semakin kuat. Kedua, developmentalisme tersebut malah menghasilkan pemerintahan yang otoriter. (Rahardjo, 2012). Dalam keadaan sedemikian, agama telah tertunduk dan mengamini paradigma developmentalisme tersebut dengan khusyuhnya. Ia melegitimasi program-program pemerintah yang represif untuk menegakkan harmoni demi kepentingan lestariannya semua program ekonomi yang bertujuan hanya mengenyangkan perut rakyatnya, tanpa menghiraukan kesejahteraan sosial (*social welfare*) dan keadilan sosialnya (*social justice*). Agama kemudian berfungsi menjadi alat legitimasi sosial dalam konteks harmoni. Ia mencipta kohesifitas sosial tanpa pernah beranjak menjadi dinamisator umat menuju terciptanya penegakan hak hak sipil serta pemberdayaan *civil society*.

Pada akhirnya, jika agama tidak memiliki kekuatan dalam rangka memberikan kritik sosial maka manusia akan membenarkan ungkapan seorang Karl Marx bahwa agama adalah candu karena telah melumpuhkan umatnya dalam dinamika dan percaturan sosial. Atau seperti tesis Sigmund Freud yang 'menubuhkan' bahwa keberagaman adalah sikap *neurosis* yang harus dieliminir untuk menyelamatkan manusia dari buaian janji surgawi. Karena dengan agama manusia menjadi tidak berani menanggung resiko kesalahannya dengan menyerahkan akhir dari segala sesuatu kepada Tuhan dan tidak berani mempertanggung-gugatkan secara mandiri. Dengan begitu, manusia tidak pernah menjadi dewasa, demikian Freud menegaskannya. Agama kemudian hanya menjadi pelarian atau semacam candu sosial yang berfungsi digerbang

akhir dari dinamika sosial. Dengan demikian, gugatan yang dilakukan oleh Marx dan Freud menjadi tak terbantahkan.

Konstruksi sosial yang timpang, budaya yang selalu memihak pada kekuasaan, serta kekuasaan yang selalu memupuk kekuatannya, merupakan dinamika dan proses penundukan terhadap reproduksi pengetahuan baik yang berbasis agama maupun yang berbasis filsafat dan ilmu pengetahuan. Dalam lintasan panjang sejarah Islam, dinamikanya adalah proses percaturan antara agama dan kekuasaan, baik kekuasaan yang bersumber dari masyarakat maupun kekuasaan yang bersumber dari legitimasi dan otoritas teks keagamaan. Dengan begitu, agama memainkan peran yang signifikan dalam proses sejarah. Ia bisa bergerak menjadi “aktor” sosial dalam percaturan dan dinamika sosial.

Agama memiliki sebuah otoritas yang diyakini sebagai kemutlakan. Ia berhak memberikan warna dari setiap tindakan, hitam atau putih. Dalam pada itu, hitam putih menurut agama menjelma menjadi aturan sosial. Karenanya, seringkali terjadi proses eliminasi sosial berlangsung dalam ruang-ruang keagamaan seperti ini. Siapapun yang berada disebelah “putih”nya agama, maka ia adalah “hitam” yang berkonsekuensi sebuah marjinalisasi. Namun, jika agama masih berkuat pada hitam dan putih saja, maka agama akan kehilangan *elan vital*-nya dalam realitas sosial. (Muwaffiqillah, 2007).

Dialektika harus dibangun kembali demi usaha mendinamisir proses sejarah. Bahkan Abbott meyakini bahwa kebenaran hanya dapat didekati melalui dialektika dan bahwa manusia mencapainya hanya melalui negasi setengah kebenaran dan kesalahan. (Abbott, 1983). Dalam hal ini dialektika agama dengan realitas sosial dan beragam anasir keagamaan yang menampilkan dirinya secara artikulatif dalam panggung sosial menjadi penting untuk dilakukan. Termasuk dialektika dengan beragama ideologi yang tersebar dan menarik simpati masyarakat pada umumnya. Karena itu, dialektika yang diusung adalah untuk memberikan makna dari setiap perilaku sosial berdasar nilai-nilai keagamaan, bukan sekedar mengedepankan Islam dalam bentuk panji-panji dan simbol-simbol megahnya. Pendeknya memberikan semangat progresif bagi umat dalam kehidupan sosialnya. Ketertundukan Islam dalam dinamika sosial harus ditanggalkan. Dengan demikian agama tidak hanya melegitimasi kebaikan dan kemaslahatan umat tetapi sekaligus menjadi penggerak dalam proses kemaslahatan umat.

Teologi Sosial

Clifford Geertz mengatakan bahwa ulama' (agamawan) telah berfungsi sebagai pialang budaya (*cultural broker*) dengan cara menyaring dan memfilter setiap nilai dan budaya yang masuk serta membukumkannya sesuai dengan kultur yang Islami.(Geertz, 1960). Agamawan maupun ilmuwan yang berafiliasi terhadap agamanya melakukan reproduksi nilai dan pengetahuan yang dapat menggerakkan umat menuju progresifitas. Selama masa pra-kemerdekaan Indonesia, fungsi kiai adalah menjadi perantara budaya Islam pusat yakni *al-Haramayn* dan sebarakan dalam kultur serta nilai masyarakat Jawa. Selanjutnya, semasa dan selepas kemerdekaan para kiai menjadi perantara budaya nasionalisme dan modernitas dengan mengelola ceruk politik lokal yang bisa dimanfaatkan.(Geertz, 1960).

Bukan hanya itu, kiai, sebagaimana dalam Hiroko Horikoshi merupakan agen perubahan sosial, karenanya kiai lebih banyak memainkan peran dalam tataran kultural. Itulah mengapa kiai memiliki tempat sebagai pemelihara sistem, meskipun bukan kreator sistem tersebut. Karenanya Horikoshi melihat bahwa kiai menjadi penentu dalam banyak hal apalagi yang terkait dengan prinsip otoritas yang mengakar dalam masyarakat.(Horikoshi, 1987). Melihat kajian lampau tentang kiai, atau pada umumnya tokoh agama atau agamawan, menjadi mafhum jika posisi mereka dalam dinamika sosial sangatlah penting. Hal itu terjadi karena agama yang diemban oleh mereka selalu membangun dialektika dengan realitas sosial yang ada. Itulah mengapa agama atau pemahaman tentang agama menjadi relevan dalam pengembangan civil society.

Reproduksi nilai dan pengetahuan dengan memformulasi agama sebagai teologi yang berbasis pada keberpihakan sosial akan menjadikan agama mampu mendorong pada kebaikan bersama. Teologi yang berbasis pada keberpihakan sosial ini akan menambah ruh baru dalam memahami agama yang tidak hanya memiliki makna *ukbrawi* yang abai terhadap kepentingan duniawi umatnya. Karena dalam Islam, antara yang *duniawi* dan *ukbrawi* tidaklah terpisah, tetapi adalah rentetan keberlanjutan. Hassan Hanafi misalnya menuangkan kritiknya pada teologi klasik yang terlalu teosentris. Teologi klasik yang tuhan sentris cenderung bisa mematikan sikap progresif manusia. Karenanya ia mengusulkan agar teologi berpihak pada manusia. (Esha, 2010). Karenanya kemudian mulai banyak dikenal teologi yang berpusat pada manusia yang dikenal dengan teo-antroposentrisme.

Dengan begitu, teologi sosial adalah keberimanan yang berpihak pada kehidupan manusia. Ketidakadilan, kekerasan, terorisme atas nama agama menjadi perihal yang dinegasikan dalam praktik sosial melalui pemahaman teologis ini. (Rakhman, 2013).

Lebih jauh teologi sosial ini diharapkan mampu meningkatkan derajat dan martabat manusia dalam relasinya di hadapan negara. Dengan demikian agama dapat memberikan pencerahan bagi umatnya dalam rangka pengembangan *civil society*. Agama bisa membekali umatnya agar dapat melakukan perlawanan terhadap setiap bentuk hegemoni baik yang dilakukan oleh “penguasa” maupun “pengusaha”. Reproduksi wacana agama yang membebaskan dan membekali umat agar kritis dan mandiri terhadap setiap usaha eksploitasi menjadi hal yang utama dalam konteks sosial.

Seiring dengan berkembangnya wacana dan gerakan *Civil Society* di Indonesia para pemikir Islam Indonesia mengajukan simbolisasi bahasa untuk meng-*cover* proses demokratisasi yang berasal dari Barat dengan *Civil Society* yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Arab-Indonesia agar mendapatkan ladang yang subur dalam eksperimentasi implementatifnya karena mayoritas bangsa Indonesia beragama Islam. Simbolisasi istilah ini tidak saja mengganti istilah *Civil Society* yang bersumber dari Barat saja, lebih dari itu para pemikir Islam Indonesia juga mengelaborasi dan mengeksplorasi sumber-sumber rujukan yang berangkat dari nilai-nilai dan sumber sejarah yang dibangun oleh peradaban Islam. Kepemimpinan Muhammad sang utusan menjadi *entry point* munculnya Masyarakat Madani bagi para pemikir Islam tersebut.

Civil Society yang kuat dianggap mampu mengimbangi kekuasaan negara. *Civil society* dengan demikian adalah suatu gerakan pemberdayaan yang menempatkan ruang kedaulatan sebagai milik rakyat secara sepenuhnya. Demikian Alexis de Tocquville mengungkapkan pengalaman tentang *civil society* di Amerika Serikat. Pada akhirnya *civil society* berfungsi untuk melakukan check and balance bagi kekuasaan negara. Sebagai gejala berkehidupan negara yang modern, *civil society* biasanya terasosiasi dalam organisasi-organisasi yang bercirikan kemandirian dan kesukarelaan.(Hikam, 2000).

Konsepsi Civil Society

Civil society adalah suatu istilah yang pada awalnya dikemukakan oleh Cicero dalam filsafat politiknya dengan istilah *Societies Civilis*. Cicero memahami istilah yang ia gunakan ini adalah dalam pengertian sebagai suatu yang identik dengan negara. Kini istilah ini dapat dipahami sebagai kemandirian aktifitas warga masyarakat berhadapan dengan negara. Merujuk pada De Tocqueville, *civil society* dapat didefinisikan sebagai wilayah-wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi yang bercirikan antara lain kesukarelaan (*voluntary*), keswasembadaan (*self-generating*) dan keswadayaan (*self-supporting*), kemandirian

tinggi berhadapan dengan negara, dan keterikatan dengan norma-norma atau nilai hukum yang diikuti oleh warganya. Berikutnya, paradigma *civil society* dalam pengertian yang dalam “proses menjadi” ini mula-mula dilhami oleh para mantan aktifis pro-demokrasi di negara-negara mantan Blok Komunis yang kemudian dielaborasi oleh para pakar dan pemikir politik di negara maju dan negara berkembang.

Masyarakat Madani adalah istilah yang dimunculkan oleh para pemikir Islam sebagai padanan dari istilah *civil society*. Kata Masyarakat Madani biasanya dianggap terjemahan dari bahasa Arab *al-Mujtama' al-Madaniy*. Dalam buku politiknya, al-Farabi, tokoh yang sering dijadikan rujukan atas pemikiran politiknya, juga menggunakan *al-madaniyyah* meskipun dalam pengertian yang berbeda dari konsep *civil society*. Masykuri Abdillah mencatat ada empat pengertian dari istilah ini yaitu; (1) Masyarakat Madani diidentikkan dengan masyarakat Madinah pada masa Nabi.; (2) Masyarakat Madani disamakan dengan peran Nabi sebagai kepala negara.; (3) Masyarakat Madani diidentikkan dengan kelas menengah muslim kota.; (4) Masyarakat Madani berarti masyarakat yang beradab, karena kata madani terkait dengan madaniyyah (peradaban) sama dengan *civil* yang berasal dari *civility*. Kata Masyarakat Madani mungkin tidak memiliki makna apa-apa selain daripada apa yang telah disepakati oleh para pakar sebagai kata yang memiliki makna simetris dengan *civil society*. Sedangkan frase lain yang biasa digunakan sebagai padanannya adalah Masyarakat Sipil.

Para pemikir Islam Indonesia mengajukan simbolisasi bahasa untuk meng-cover proses demokratisasi yang berasal dari Barat dengan *civil society* yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Arab-Indonesia agar mendapatkan ladang yang subur dalam eksperimentasi implementatifnya karena mayoritas bangsa Indonesia beragama Islam. Simbolisasi istilah ini tidak saja mengganti istilah *civil society* yang bersumber dari Barat saja, lebih dari itu para pemikir Islam Indonesia juga mengelaborasi dan mengeksplorasi sumber-sumber rujukan yang berangkat dari nilai-nilai dan sumber sejarah yang dibangun oleh peradaban Islam. Kepemimpinan Muhammad sang utusan menjadi *entry point* munculnya Masyarakat Madani bagi para pemikir Islam tersebut.

Bagi para pemikir Islam, Masyarakat Madani adalah masyarakat yang berperadaban yang pada hakekatnya adalah sebuah reformasi total terhadap masyarakat tak kenal hukum (*lawless*) dan terhadap kekuasaan yang tersentral pada satu orang dalam pengertian umum tentang negara. Dasar-dasar masyarakat beradab yang dirintis oleh Muhammad sang utusan ini, diteruskan oleh para al-Khulafa' al-Rashidun yang sistem

suksesnya melalui sebuah eksperimentasi politik yang, dalam istilah Robert N Bellah, sangat modern untuk zaman dan tempatnya.

Civil Society dalam Lintas Indonesia

Beberapa asumsi kuat tentang *civil society* adalah sebagai berikut; pertama, bahwa *civil society* secara umum merupakan kekuatan positif bagi demokrasi. Kedua, *civil society* merupakan elemen kunci untuk membangun demokrasi. (Freedman, 2009). Masyarakat sipil yang kuat diakui sebagai kontributor penting baik bagi peluncuran dan pertahanan transisi dari pemerintahan otoriter ke pemerintahan demokratis. Kebanyakan negara internasional yang ingin mendukung transisi ini telah menargetkan penguatan masyarakat sipil sebagai kunci untuk menyelaraskan kembali hubungan negara-masyarakat dengan cara memperluas partisipasi warga, meningkatkan keterwakilan dan pemberdayaan, dan memperkuat negara yang responsif dan akuntabilitas. (Antlöv et al., 2010). Masyarakat sipil memenuhi berbagai fungsi dalam ruang antara negara dan pasar: menyediakan layanan, memobilisasi minat dan keterlibatan, memungkinkan ekspresi nilai-nilai dan keyakinan, dan mendorong kewirausahaan sosial. (Hidayat, 1994). Dengan begitu masyarakat sipil atau *civil society* adalah masyarakat yang mandiri yang menempatkan keterlibatan negara atau pemerintah seminimal mungkin dalam kehidupannya.

Pada jaman Orde Baru, negara tumbuh dan berkembang sebagai pemain penting dalam menentukan proses-proses politik, ekonomi, dan sosial masyarakat. Negara ini telah tumbuh menjadi sebuah otoritas otonom dan lebih kurang berada dalam posisi “mengatasi” dan “mengawasi” masyarakat. Hal ini sebagian besar disebabkan oleh kemampuan Orde Baru untuk merealisasikan konsep “negara kuat” (*strong state*) menyusul jatuhnya Orde Lama di bawah Soekarno. Berbeda dengan yang belakangan (Orde Lama), dimana negara cenderung ditundukkan oleh kekuasaan pribadi, maka negara di bawah Orde Baru telah berkembang secara lebih mandiri dengan aparat-aparatnya yang satu sama lain saling mendukung secara terpadu, terutama cabang eksekutif berkembang menjadi sangat efektif dalam mengatur administrasi negara dan kontrol terhadap aktifitas-aktifitas politik dan ekonomi masyarakat. Ini yang pada gilirannya sering dikeluhkan oleh para pengkritik Orde Baru karena telah membuat proses “*check and balance*”, seperti yang dikenal dalam negara demokrasi modern menjadi sulit dilaksanakan. (Hikam, 1996). Sedemikian berkuasanya negara di jaman orde baru sehingga

mampu membungkam kekuatan apapun yang berpotensi mengurangi kekuasaan negara dihadapan rakyatnya. Monoloyalitas, asas tunggal, OTB, SARA, dan sederet tindakan represif terhadap rakyat dilakukan untuk melanggengkan kekuasaan yang ternyata berhasil sampai 30 tahun lebih.(Abdillah, 2015).

Dalam kondisi negara yang sedemikian kuat dan bahkan diakui oleh para pemerhati politik sebagai negara otoriter birokratik yang mampu berbuat apa saja atas nama negara, maka posisi rakyat berada dalam keadaan yang paling lemah dan dilemahkan. Beruntung beberapa organisasi-organisasi sosial keagamaan tampil paling tidak menjaga agar rakyat yang sedemikian lemah tidak diperlemah lagi. Mereka melakukan pendidikan secara mandiri kepada anggota-anggotanya dan sedikit banyak dengan caranya masing-masing telah melakukan perlawanan atas kekuasaan negara yang represif.

Organisasi semacam Nahdlatul 'Ulama, Muhammadiyah dan lain-lain dianggap sebagai garda depan proses pemberdayaan *civil society* atau masyarakat madani tersebut. Dalam sejarahnya, organisasi-organisasi yang terlahir jauh sebelum kemerdekaan RI ini telah mengawal proses demokratisasi dengan menjadi *balancing* bagi kekuatan negara yang menggurita, terlebih di era Orde Baru. Organisasi-organisasi sosial keagamaan tersebut tampil sebagai representasi kekuatan *civil society* karena mampu mentransformasi nilai-nilai keagamaan dalam ruang publik sosial. Karena agama adalah seperangkat struktur makna khusus yang memiliki kemampuan menjelaskan dan mengkonstruksi kenyataan sosial di dalam waktu dan tempat yang berbeda. Ia juga merupakan suatu sistem pengetahuan yang mampu menjadi suatu “kontra-diskursus” atau “kontra-hegemoni” terhadap ideologi dan tindakan-tindakan dominan.(Rajab, 2022). Dengan demikian kritisme agama tidak bersifat normatif, tetapi bisa juga menjadi efektif dalam gerakan sosial yang terorganisir secara baik dan terencana. Demikian dapat dipahami bagaimana sepak terjang beberapa ormas keagamaan di jaman Orde Baru yang mampu menjadi diskursus tanding dan hegemoni tanding bagi kekuasaan negara.

Pada masa Orde Baru di Indonesia, organisasi-organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dan beberapa lainnya memainkan peran penting dalam bertumbuh kembangnya *civil society*. Organisasi-organisasi ini mengadvokasi perlindungan yang lebih besar terhadap hak sipil dan hak asasi manusia.(Hefner, 2000). Peran sebagai *civil society* yang dimainkan adalah mengusik dominasi negara melalui perannya sebagai masyarakat sipil yang tanpa senjata.(Azhar et al., 2020). Itulah yang terjadi pada era 90-an, bangsa yang berada dalam cengkraman Orde Baru ini mengeliat

dengan cara yang elegan. Para pemikir dan pemerhati politik melemarkan wacana *civil society*, para tokoh Islam mengemasnya dengan istilah Masyarakat Madani sedangkan dilapisan bawah masyarakat yang mengidentifikasi diri dengan organisasi keagamaan semacam Nahdlatul 'Ulama dan Muhammadiyah melancarkan gerakan-gerakan pemberdayaan *civil society* tersebut sebagai antitesis dari kebijakan pemerintah yang mengebiri hak-hak politik mereka.

Di masa Orde Baru saat itu, kita melihat sebuah rezim negara yang represif dalam melakukan pembangunan ini dari konsep *bureaucratic authoritarianism* (otritarianisme birokratik) yang secara teoritik dikembangkan oleh Guillermo O'Donnell (1973). Negara otritarianisme birokratik ditandai oleh ciri-ciri, antara lain: *pertama*, pemerintahan banyak melibatkan dan dipegang kaum militer yang berkolaborasi dengan kaum teknokrat sipil; *kedua*, didukung oleh *entrepreneur* oligopolistik, yang berkolaborasi dengan dunia bisnis internasional; *ketiga*, pengambilan keputusan bersifat birokratik teknokratik dan sentralistik; dan *keempat*, massa secara politik didemobilisasi. (O'donnell, 1973). Namun demikian, sekarang pasca reformasi setelah representasi umat Islam di legislatif maupun eksekutif secara relatif telah terwakili karena saluran politik masyarakat muslim sudah tersedia dengan beraneka ragam – PKS, PBB, PAN, PKB, dan PPP, untuk menyebut beberapa nama partai – , wacana dan gerakan praksis civil society nyaris tak terdengar lagi.

Gerakan Islam yang sedang bangkit pasca Orde Baru ditandai oleh dua tipikal; yakni struktural dan kultural. Tipikal pertama ditandai dengan maraknya pendirian partai-partai Islam, seperti PBB (Partai Bulan Bintang), PKU (Partai Kebangkitan Umat), PNU (Partai Nahdlatul Ummat), PUI (Partai Umat Islam), Partai Masyumi Baru, PSII, PSII 1905, Masyumi (Partai Politik Islam Masyumi) dan PP (Partai Persatuan). PPP (Partai Persatuan Pembangunan) yang sebelumnya telah eksis di masa Orde Baru dengan asas Pancasila akibat kebijakan rezim tentang kewajiban mencantumkan asas Pancasila bagi Orpol dan Ormas, telah merubah asasnya dengan Islam. (Azhar et al., 2020). Berikutnya, muncul berbagai Ormas Islam seperti Front Pembela Islam (FPI), Forum Komunikasi Ahlulsunnaah Waljamaah (FKASW) yang kemudian populer dengan sebutan Lasykar Jihad, Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, HAMMAS, dan Majelis Mujahidin menyusul gerakan Islam lainnya yang sudah berdiri di masa Orde Baru seperti KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam). Ormas-ormas yang muncul ini ditandai dengan karakteristik yang formalistik, militan dan radikal. (Sulaeman, 2019).

Pasang Surut Civil Society

Pemerintah Orde Baru, meskipun nampak memberikan tekanan kuat terhadap ekspresi politik Islam, masih sangat mendukung terhadap pelaksanaan Islam yang murni ritual. Sikap ini secara dasariah sebangun dengan kebijakan yang ajukan oleh Snouck Hurgronje seabad sebelumnya, saat ia menjadi penasehat pemerintah Belanda. Masjid-masjid dibangun dengan bantuan pemerintah, perlombaan baca al-Qur'an (MTQ) yang disponsori pemerintah menjadi peristiwa penting, pelaksanaan ibadah haji difasilitasi dan dikordinasi oleh pemerintah, para pejabat pemerintah memakai banyak terminologi Islam dan mengutip teks-teks agama.(Bruinessen, 1998).

Sejak lengsernya Orde Baru dari panggung kekuasaan, masa transisi di Indonesia dimulai dengan perubahan sosio-politik yang amat menentukan bagi masa depan bangsa. Kejatuhan rezim Orde Baru (1998) membawa perubahan yang amat signifikan untuk menata kembali bangsa yang sedang terpuruk secara ekonomi, sosial dan politik. Kekuasaan Orde Baru yang meminggirkan gerakan Islam selama tiga dasawarsa lebih tidak bisa dengan serta merta melemahkan gerakan Islam untuk kembali mengajukan aspirasi Islam secara lebih jelas. Momentum masa transisi malah menjadikan gerakan Islam semakin menemukan kebangkitannya di tengah perebutan kekuasaan.(Zada, 2002). Pergulatan memperebutkan kue kekuasaan Islam dalam pusat kekuasaan tersebut menjadikan wacana dan gerakan *civil society* mulai meredup. Ekspektasi yang berlebihan dengan suksesi demi suksesi politik membuat semua pihak terbuai oleh politik kekuasaan. Gerakan *civil society* yang semula diorientasikan sebagai kontra hegemoni terhadap kekuasaan negara telah mulai diabaikan karena negara sudah dianggap tidak hegemonik.

Di awal demokrasi bahkan berkembang asumsi bahwa karena negara sudah sedemikian demokratis maka artikulasi politik dan agregasi kepentingan dapat dengan mudah didengar dan diperhatikan oleh para *decesion makers*. Begitu pula banyak organisasi-organisasi keagamaan yang dahulu diposisikan secara *vis a vis* dengan negara sudah mulai berebut kue kekuasaan meskipun tidak secara langsung. Membentuk partai politik dan menaruh para kadernya di sana adalah modus baru dalam rangka menguasai panggung kekuasaan. Organisasi-organisasi keagamaan yang dulunya hanya merupakan kelompok kepentingan (*interest group*) yang melakukan perjuangan-perjuangan politik alternatif tanpa target-target kekusaan, sekarang telah terserap oleh dan menjadi bagian dari mesin kekuasaan itu sendiri.(Barton, 2014).

Dari akhir 1990-an hingga awal 2010-an, Masyarakat sipil Indonesia mampu memajukan agenda demokrasi, dan melindungi pencapaiannya setelah kemajuan terhenti. Aktivisme pro-demokrasi dari *civil society* memperkuat mekanisme akuntabilitas diagonal Indonesia, menawarkan koreksi dan substitusi penting bagi proses akuntabilitas vertikal dan horizontal negara yang rentan. Selama sekitar satu setengah dekade, masyarakat sipil berhasil menjalankan akuntabilitas diagonal dan melindungi demokrasi karena para aktornya mengatasi perbedaan internal yang mendalam untuk menyepakati seperangkat standar demokrasi yang membutuhkan pertahanan kolektif. (Mietzner, 2021).

Naiknya berbagai macam kekuatan Islam politik dalam pentas kekuasaan memunculkan permasalahan di tingkat bawah. Sekaligus negara yang sudah memiliki perangkat kelembagaan demokratis ini akan kehilangan substansi demokrasinya karena *civil society* menjadi terabaikan seiring dengan beralihnya perhatian para elit keagamaan pada *struggle for power*. Demikian dapat diasumsikan pada saat ini bahwa tingkat legitimasi politik (dengan sedikit mengabaikan beberapa kebijakan pemerintah yang tidak populer akhir-akhir ini) negara berada pada puncaknya dan beberapa kekuatan sosial-politik non partai politik semakin melemah perhatiannya pada isu-isu yang menyangkut *civil society*. (Esposito & Piscatori, 1991).

Teologi Sosial dan Civil Society

Hefner, menjelaskan bahwa Islam di Indonesia memiliki basis atau sumberdaya civility yang sangat kaya. Ia berpendapat bahwa jika kita berbicara tentang organisasi berbasis massa Muslim seperti “neo tradisional” Nahdatul Ulama (NU), Muhammadiyah yang modernis, atau pun ormas islam yang lainnya. Indonesia memiliki masyarakat Muslim yang berbasis kewargaan terkuat di dunia. Oleh karena itu, organisasi seperti NU, Muhammadiyah, dan lain sebagainya, yang membangun civility para anggotanya, itu juga merupakan *civil society*. Meskipun tentu saja tidak otomatis, kalau kita bicara organisasi sosial-keagamaan disebut sebagai *civil society*. Apalagi bila organisasi sosial-keagamaan itu bersifat eksklusif, maka dia justru kontraproduktif bagi *civil society* karena sisi primordialismenya mungkin masih sangat kuat. (Hefner, 2000).

Karena itulah, *civil society* yang berorientasi pada semangat ideologis keagamaan harus dikembangkan menjadi sebuah organisasi yang inklusif, yang lebih terbuka, sebagaimana yang kita saksikan organisasi-organisasi yang muncul di Indonesia seperti

NU dan Muhammadiyah. Kedua ormas ini adalah organisasi yang relatif terbuka, inklusif, moderat dan menekankan civility para anggotanya. Lebih jauhnya, NU dan Muhammadiyah mempunyai potensi yang jauh lebih besar, dibandingkan dengan LSM-LSM, dalam membangun *civil society*. Sejak tahun 1990-an, NU sudah melakukan pendidikan-pendidikan demokrasi pada para kiai, para santri, dan lain-lain. Memang diperlukan kesabaran juga, karena di kalangan ulama yang belum sesuai dengan demokrasi. Tidak mudah mengubahnya, karena memang berkaitan dengan persoalan teologis, kultur politik, dan faktor-faktor lain.(Asyari, 2009).

Jadi, bila mengacu dari penduduk Indonesia yang mayoritas Muslim, maka sesungguhnya umat Islam mempunyai peran yang cukup signifikan bagi penguatan civil society di Indonesia. Hal ini bisa dilihat dari peran masyarakat Islam yang terlibat aktif dalam berbagai asosiasi voluntiristik keagamaan maupun non-keagamaan yang bersifat inklusif, seperti LSM, organisasi kemasyarakatan, institusi pendidikan, partai politik dan lain sebagainya. Hefner menyatakan bahwa satu generasi yang lalu para pendukung Islam sipil membantu meyakinkan publik Muslim bahwa demokrasi, kebebasan pers, konstitusionalisme, dan kewarganegaraan multikonfesional sesuai dengan Islam. Masih menurut Hefner, demokrasi Indonesia bertahan hingga masa depan, namun demikian demokrasi di Indonesia sepertinya tidak akan mengikuti pola individualisasi dan liberalisasi yang terkait dengan agama dan seksualitas di Barat sejak tahun 1960-an. Pada saat yang sama, bukan prestasi kecil bahwa para pendukung Islam yang sipil dan demokratis berhasil meyakinkan mayoritas umat Islam Indonesia bahwa Islam tidak membutuhkan negara "Islam" atau penolakan kewarganegaraan non-liberal tetapi plural seperti yang ditegaskan oleh para pendiri Indonesia. (Hefner, 2019).

Tentu saja Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah tetap menjadi acuan civil society terbaik di Indonesia. Dua organisasi ini dengan caranya sendiri-sendiri telah menunjukkan sejarah panjangnya yang berhasil mengembangkan swasembada dan swadaya mereka. NU dengan pesantren yang tersebar di seluruh Nusantara dan mulai dengan Universitas Nahdlatul Ulama' ataupun Universitas yang dikelola oleh orang NU. Demikian juga Muhammadiyah dengan jaringan sekolah dan Universitasnya masih merupakan rangkaian pemberdayaan *civil society*.(Barton, 2014). Mengingat mereka yang mengambil peran sebagai artikulator keislaman dan politik Islam berlimpah pada masa pasca reformasi maka civilitas masyarakat Islam menjadi sedemikian majemuk. Sebagian masyarakat menyadari posisi mereka yang harus berdaya di hadapan negara demi tegaknya demokrasi yang menjadi konsensus politik bangsa Indonesia, namun sebagian

lainnya berada pada sikap yang sebaliknya. Sebagian lainnya tersubordinasi dalam lingkaran kekuasaan karena akses yang terbuka lebar ke sana. Karenanya teologi sosial atau teologi yang berpihak kepada masyarakat menemukan momentumnya untuk senantiasa digelorkan dalam diskursus teologis maupun diskursus sosial.

Dalam kalimatnya yang bertenaga, seorang Mietzner menyatakan bahwa penguatan masyarakat sipil tetap menjadi pilihan terbaik untuk melindungi pencapaian demokrasi. (Mietzner, 2021). Hal ini terjadi karena *civil society* merupakan garis pertahanan terakhir pada era kemunduran demokrasi secara global. Dan demikian juga disinyalir banyak pihak demokrasi di negara kita sedang mengalami penurunan. Dengan mempertimbangkan teologi sosial dalam revitalisasi *civil society* berarti menempatkan salah satu bagian keagamaan sebagai spirit bagi masyarakat. Dengan demikian teologi menemukan makna kontekstualnya bagi era terkini bukan hanya kontekstual pada zamannya. Teologi sosial dalam terang pemahaman ini juga berarti sebagai teologi kontekstual yang senantiasa menemukan relevansinya dalam masyarakat.

Kesimpulan

Artikel ini menemukan hasil bahwa Dalam masyarakat yang mayoritas beragama Islam dengan ruang publik sosial dipenuhi oleh diskursus keagamaan maka mengedepankan teologi sosial yang lebih berorientasi pada penguatan masyarakat sipil perlu diperkuat lagi daya dorongnya. Hal ini untuk menghindari diskursivitas keagamaan yang tersubordinasi dalam kuasa negara yang akhirnya akan mengikis demokrasi yang telah diperjuangkan bersama. Teologi sosial menjadi kata kunci bagi upaya ini. Hal ini karena dengan pengembangan teologi yang mengacu pada kehidupan sosial atau mengacu pada pemberdayaan *civil society* dengan mengurangi artikulasi yang berlebihan dalam politik praktis serta *power-seeking* akan menyelamatkan kehidupan demokrasi negara ini.

Daftar Pustaka

- Abbott, F. (1983). Academic freedom and social criticism in the 1930s. *Interchange*, 15(1), 107–123. <https://doi.org/10.1007/BF01315315>
- Abdillah, M. (2015). *Islam dan Demokrasi Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993*. Prenada Media.
- Antlöv, H., Brinkerhoff, D. W., & Rapp, E. (2010). Civil Society Capacity Building for Democratic Reform: Experience and Lessons from Indonesia. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 21(3), 417–439. <https://doi.org/10.1007/s11266-010-9140-x>

- Asyari, S. (2009). *Nalar Politik NU-Muhammadiyah; Overcrossing Java Sentris*. LKIS PELANGI AKSARA.
- Azhar, M., Sahide, A., & Hidayati, M. (2020). A New Perspective on Relations between Islam and Democracy in Indonesia. *International Journal of Innovation*, 13(5), 20.
- Barton, G. (2014). The Gülen Movement, Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama: Progressive Islamic Thought, Religious Philanthropy and Civil Society in Turkey and Indonesia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 25(3), 287–301. <https://doi.org/10.1080/09596410.2014.916124>
- Bisri, A. M. (1994). *Saleh ritual, saleh sosial*. Diva Press.
- Bruinessen, M. van. (1998). *Rakyat kecil, Islam, dan politik*. Yayasan Bentang Budaya.
- Burhanuddin, J. (2012). *Ulama & kekuasaan: Pergumulan elite Muslim dalam sejarah Indonesia* (Cet. 1). Mizan ; Didistribusikan oleh Mizan Media Utama.
- Dawson, A. J. (2019). Meta-synthesis of Qualitative Research. In P. Liamputtong (Ed.), *Handbook of Research Methods in Health Social Sciences* (pp. 785–804). Springer Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-10-5251-4_112
- Esha, M. I. (2010). *Falsafah kalam sosial* (Cetakan I). UIN-Maliki Press.
- Esposito, J. L., & Piscatori, J. P. (1991). Democratization and islam. *Middle East Journal*, 45(3), 427–440.
- Freedman, A. L. (2009). Civil Society, Moderate Islam, and Politics in Indonesia and Malaysia. *Journal of Civil Society*, 5(2), 107–127. <https://doi.org/10.1080/17448680903154907>
- Geertz, C. (1960). The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker. *Comparative Studies in Society and History*, 2(2), 228–249. <https://doi.org/10.1017/S0010417500000670>
- Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton University Press.
- Hefner, R. W. (2019). Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratisation in Indonesia, 20 Years On. *Asian Studies Review*, 43(3), 375–396. <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1625865>
- Hidayat, K. (1994). Tiga Model Hubungan Agama dan Demokrasi. In *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru* (pp. 197–198). Paramadina.
- Hikam, M. A. S. (1996). *Demokrasi dan civil society* (Cet. 1). LP3ES.
- Hikam, M. A. S. (2000). *Islam, demokratisasi, dan pemberdayaan civil society*. Erlangga.
- Horikoshi, H. (1987). *A Traditional Leaders in a Time of Change: The Kijaji and Ulama in West Java*. (terj) Umar Basalim dan Andi Muary Sunrawa. P3M.
- Kurzman, C. (1999). Liberal Islam: Prospects and challenges. *Middle East Review of International Affairs*, 3(3), 11–19.
- Martin, R. C. (2003). *Approaches to islam in religious studies*. Oneworld Publications.
- Mietzner, M. (2021). Sources of resistance to democratic decline: Indonesian civil society and its trials. *Democratization*, 28(1), 161–178. <https://doi.org/10.1080/13510347.2020.1796649>
- Muwaffiqillah, M. (2007). Gerakan Islam Sempalan: Mitos Disintegrasi Dan Dialog Intraagama. *Ulumuna*, 11(2), 265–282.
- O'donnell, G. (1973). *Modernization and bureaucratic-authoritarianism: Studies in South American politics*.
- Rahardjo, M. D. (2012). *Pembangunan pascamodernis: Esai-esai ekonomi politik* (Cetakan pertama). Insist Press ; International NGO Forum on Indonesian Development.

- Rajab, B. (2022). Otoritarianisme-birokratik orde baru, krisis ekonomi dan politik, dan demokrasi formal masa reformasi. *Jurnal Politik Indonesia (Indonesian Journal of Politics)*, 8(1), 59–78. <https://doi.org/10.20473/jpi.v8i1.21817>
- Rakhman, A. B. (2013). Teologi Sosial; Keniscayaan Keberagamaan yang Islami Berbasis Kemanusiaan. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 14(2), 161–182. <https://doi.org/10.14421/esensia.v14i2.755>
- Sulaeman, M. (2019). Permainan Bahasa Atas Tuduhan Gerakan Fundamentalisme Islam Dalam Politik Barat. *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 7(1), Article 1.
- Yasraf Amiri Piliang & Audifax. (2018). *Kecerdasan Semiotik: Melampaui Dialektika dan Fenomena*. Aurora.
- Zada, K. (2002). *Islam Radikal: Pergualtan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Teraju.



© 2022 by the author. This article is an open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution -ShareAlike 4.0 International (CC BY SA) license.