

Diskursus Civil Society dalam Perspektif Filsafat Barat dan Islam

Zakiyuddin Baidhawiy

IAIN Salatiga

Email: profetika@yahoo.com

Abstract

The discourse about the development of civil society in the West and civil society in the Islamic world, and its relationship with the concept of ummah is a topic that continues to gain attention. Proponents of democracy generally regard civil society as one of the preconditions that must exist (Necessary condition) and adequacy (sufficient condition) for the growth and development process of democratization. Civil society in the West is placed outside of the country, while in Islamic discourse civil society is closely related to the concept of ummah, because the word “community” in Islam is referred to by the term “ummah”. Because Islam is also regarded by most adherents including *din wa daulah*, and they define the ummah as an Islamic state. Others understand the ummah as “Islamic society”. No sort of tug of war between the adherents of “Islamic State” and “Islamic Society.” This paper will examines the conceptual distinctions about the discourse of civil society in the tradition of Western philosophy and the concept of “Ummah” in Islam.

Keywords: *Civil Society; Political Philosophy; Public Sphere; Deliberation*

Abstrak

Perbincangan mengenai perkembangan paham civil society di Barat dan masyarakat madani di dunia Islam, dan hubungannya dengan konsep ummah merupakan topik yang masih terus memperoleh perhatian. Umumnya para penganjur demokrasi memandang civil society sebagai salah satu prasyarat yang mesti ada (*necessary condition*) dan kecukupan (*sufficient condition*) bagi tumbuh-kembang proses demokratisasi. Civil society di Barat ditempatkan di luar negara, sementara dalam Islam wacana masyarakat madani berkaitan erat dengan konsep ummah, karena kata “masyarakat” dalam bahasa Islam dirujuk dengan istilah “ummah”. Karena Islam juga oleh sebagian pemeluknya dipandang mencakup *din wa daulah*, lalu mereka mendefinisikan ummah sebagai negara Islam. Sebagian lainnya memahami ummah sebagai “masyarakat Islam”. Semacam ada tarik menarik antara penganut “Islamic State” dan “Islamic Society”. Tulisan ini akan mengkaji tentang perbedaan-perbedaan konseptual mengenai diskursus civil society dalam tradisi filsafat Barat dan konsep “ummah” dalam Islam.

Kata Kunci: *Civil Society; Political Philosophy; Public Sphere; Deliberation*

Pendahuluan

Civil society di Barat atau masyarakat madani di dunia Islam, merupakan topik yang terus menarik perhatian banyak kalangan. Perbincangan tentang konsep ini mengalami kebangkitan kembali setelah runtuhnya Uni Soviet. Lebih jauh, civil society sering diidealkan bukan semata sebagai fenomena keharusan, bahkan juga sebagai kecukupan bagi proses demokratisasi. Keniscayaan konsep ini tidak perlu diperdebatkan lagi dalam demokratisasi. Meskipun civil society sering diposisikan berhadapan dengan kekuasaan negara dan masyarakat politik, peran kunci negara hanya dapat berpengaruh bila peran civil society efektif dalam melindungi hak-hak asasi dan kebebasan anggota-anggota masyarakatnya. Sebaliknya tanpa kekuasaan negara, civil society berpotensi untuk melahirkan perang sipil karena isu-isu berbasis etnik, agama dan kelas. Patut dicatat bahwa civil society tidak dapat menggantikan pemerintahan.

Dalam konteks Indonesia, reformasi yang belum juga menemukan bentuknya, pengalaman konflik komunal yang berturut-turut, munculnya kelompok-kelompok *un-civil society* berbasis budaya dan keagamaan yang memainkan peran kunci dalam meningkatkan eskalasi kekerasan, menggagas kembali hakikat civil society merupakan diskusi yang tak dapat dielakkan. Lebih-lebih ketika perbincangan ini diarahkan untuk meneropong dan mencari jalan bagi Muhammadiyah, sebagai aktor civil society signifikan, untuk memaknai tujuan luhurnya meraih “Masyarakat Utama yang diridhai oleh Allah”.

Tulisan ini, pertama, berusaha untuk mendiskusikan diskursus civil society dari perspektif filsafat politik Barat, baik pada masa modern maupun kontemporer. Kedua, tulisan ini berupaya mengelaborasi pandangan-pandangan filsafat Islam tentang topik yang bersangkutan. Terakhir, tulisan ini juga hendak mengajukan suatu proposal bagi Muhammadiyah untuk memaknai cita-cita sosial “Masyarakat Utama” dalam kerangka abad kedua dengan memanfaatkan perspektif filsafat politik.

Tradisi Filsafat Barat

Kebangkitan civil society kini tampaknya berhubungan erat dengan tradisi filsafat Barat modern awal. Hadirnya faktor-faktor baru yang relatif signifikan, seperti renaissance menggambarkan suatu kesinambungan dengan tradisi liberal Barat dalam memahami civil society. Kita dapat mengakui beberapa unsur utama yang telah memberikan landasan bersama bagi pemahaman modern tentang civil society.

Dalam tradisi filsafat Yunani kuno, Aritoteles merupakan tokoh pemula yang berjasa memberikan kontribusi pemikiran tentang konsep awal civil society. Menurutnya, manusia adalah binatang berpolitik (*zoon politicoon* = political animal) dan polis merupakan bentuk paling sempurna di mana tujuan alami manusia dapat direalisasikan. Dalam konteks ini, paham tentang komunitas politik (*politicon koinonema*) dekat dengan paham *societas civilis*. Keduanya melukiskan suatu niatan membangun masyarakat yang diatur oleh hukum sebagai tempat bagi kepentingan-kepentingan publik. Dalam masyarakat semacam ini, kebebasan hanya dapat diwujudkan dalam ruang publik. Dengan kata lain, polis (negara-kota) adalah tempat di mana prioritas bagi kepentingan-kepentingan publik tumpang tindih dengan paham tentang peradaban, sehingga muatan masyarakat ditentukan oleh organisasi politiknya.¹

Cara menafsirkan civil society semacam ini kembali digunakan oleh para filosof ketika mereka mulai memikirkan landasan bagi munculnya negara-negara absolut. Thomas Hobbes (1651) merumuskan gagasan tentang civil society sebagai masyarakat politik (*political society*) di mana masyarakat menerima kontrak kepatuhan untuk diatur oleh raja absolut. Gagasan utama Hobbes ini menentang masyarakat berbasis hak-hak, yang didirikan atas dasar kontrak, di mana kehidupan manusianya terkungkung, miskin, dan keras. Menurutnya, warga yang menerima hidup dalam civil society melepaskan kebebasan mereka. Padahal kebebasan individu sesungguhnya merupakan bawaan alamiah manusia.²

Tidak sulit memahami alasan mengapa Hobbes membuat perbedaan antara kebebasan alamiah dan civil society yang aman yang diatur oleh raja absolut. Sejak awal abad pertengahan, berkembang suatu paham civil society di mana otoritas politik merupakan satu organ di tengah-tengah organ lainnya. Satu upaya yang relevan untuk membedakan antara gagasan mengenai komunitas/masyarakat dari organisasi politik telah disajikan oleh dunia Kristen Latin, yang memandang gereja sebagai masyarakat independen dan mempostulasikan pemisahan antara dua kekuasaan/masyarakat, temporal dan spiritual.

John Locke (1632) mempertahankan paham civil society sebagai sesuatu yang berbeda dari organisasi politik dan pandangannya menjadi argumen mendasar bagi antitesis terhadap para pemikiran absolutis. Meskipun gagasannya masih diwarnai konotasi masyarakat politik, ia mengenalkan dua unsur baru - state of

¹ Baca H. Arendt, *The Human Condition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

² Baca lebih lanjut Thomas Hobbes, *The Leviathan*, (Harmondsworth, Middlesex, UK: Penguin Books, 1968).

nature dan kontrak. Gagasan pertama ditandai dengan paham bahwa manusia pada awalnya adalah komunitas pra-politik di mana penghargaan atas orang lain telah mengkompensasikan kebebasan dan kepentingan diri. Tampaknya inilah yang melahirkan kemajuan ekonomi dengan kemunculan dan perkembangan kepemilikan pribadi. Gagasan kedua memunculkan diferensiasi. Masyarakat sesungguhnya dipandang telah ada sebelum pemerintahan berdasarkan kontrak asali. Hanya setelah kontrak asali, masyarakat melakukan kesepakatan kedua yang mendasari adanya pemerintahan atas dasar hubungan *fiduciary* dengan komunitas. Jadi, meskipun menyajikan unsur-unsur tradisi kuno, Locke membuka saluran bagi kebangkitan masyarakat sebagai lokus kebebasan. Dua implikasi penting dari gagasannya ialah: memberikan relevansi baru bagi kemajuan ekonomi (kapitalisme) yang dipandang sebagai basis bagi individualisme baru dan masyarakat berbasis hak-hak; dan gagasan bahwa individu-individu yang diorganisir dalam masyarakat/komunitas, dapat menentukan atau setidaknya memengaruhi arah kebijakan negara. Perbedaan yang jelas antara *civil society* dan *political society* akan diformulasi belakangan, pertama dengan melihat kontribusi para pemikir pencerahan Scottis dan diikuti oleh Hegel and Tocqueville.

Paham tentang *civil society* sebagaimana dikemukakan Ferguson dan Smith mempertahankan dan mengelaborasi intuisi Locke tentang pentingnya otonomi ruang ekonomi. Keduanya mengembangkan paham masyarakat sebagai ekonomi, katakanlah domain bagi ruang privat. Muatan ekonomi dalam konteks ini memiliki hubungan langsung dengan gagasan Aristotelian tentang *oikonomia*, hukum rumah tangga. Para pemikir pencerahan Scottis memahami *civil society* sebagai “tatanan alami” yang berasal dari pembagian kerja. Ia merupakan realitas kebebasan yang dipandang sebagai lawan dari “tatanan artifisial” negara, yang mencerminkan produk pilihan rasional individu (Ferguson, 1995; Smith, 1976).

Civil society sebagai realitas kepentingan tertentu, merupakan titik awal bagi penyelidikan Hegel. Hegel memecahkan antitesis *state of nature/civil society*. Baginya, antagonisme ini telah digantikan dengan sepasang konsep baru yang berbeda namun tidak saling bertentangan, yaitu *bourgeois society* (*civil society*) dan negara. Dalam kerangka ini, *bourgeois society* merupakan ruang bagi kepentingan-kepentingan tertentu. Ia merupakan jembatan antara keluarga dan negara. *Civil society* merupakan suatu momen dialektik; ia melahirkan prinsip-prinsip universal dalam bidang *juridic etis*, dan menyajikan muatan bagi negara itu sendiri. Pandangan Hegel memiliki implikasi penting bagi paham modern tentang *civil society*. *Civil society* bukanlah pasar, namun merupakan realitas pembagian

kerja ala kapitalisme. Pada saat yang sama, ia berbeda dengan negara, namun mencakup ruang publik, sistem politik dan hukum. Jadi, Hegel mengelaborasi tiga istilah kunci: keluarga, civil society dan negara.³ Civil society adalah suatu pola yang mencakup unsur-unsur privat dan publik, namun terlepas dari pasar dan negara.

Gagasan awal yang mempertahankan kebebasan dari tirani dan dari aturan-aturan pasar ini menjadi makin jelas pada pemikiran Tocqueville. Menurutny, proliferasi asosiasi-asosiasi bebas yang secara spontan dibentuk oleh warga untuk mencapai tujuan bersama di luar negara, merupakan satu-satunya jaminan yang dapat menentang tirani mayoritas. Pandangannya tentang asosiasi sukarela ini menjadi aspek penting bagi konsep civil society. Sarana-sarana demokrasi semacam ini dapat menghindarkan despotisme dan melindungi kebebasan individu. Jadi, perbedaan antara civil society dan negara menempati posisi penting dalam tradisi Barat sebagai argumen untuk mempertahankan kebebasan. Dalam tradisi ini, civil society dipahami sebagai sesuatu yang berbeda dari negara sekaligus pasar, namun melukiskan aspek-aspek politik dan ekonomi; ia merupakan realitas ruang publik yang tidak diorganisir secara politik; dan ia mencerminkan ruang bagi kehidupan berasosiasi.

Sentralnya isu kebebasan dalam perkembangan paham civil society berikutnya akan membawa pada definisi dua peran civil society dalam dunia politik. Beranjak dari pandangan Tocqueville, sebagian pemikir mengembangkan konsep civil society sebagai alat stabilisasi bagi regim demokratis. Civil society adalah struktur di mana ruang publik (public sphere) terealisasi. Dalam ruang publik, kebebasan berekspresi melahirkan opini publik, yang pada gilirannya dapat meluruskan arah politik yang demokratis. Di sisi lain, beranjak dari gagasan tentang muatan etis civil society sebagai berbeda dari Negara, gagasan civil society sebagai anti-politik berkembang. Perspektif ini mengenalkan dimensi counter-hegemony masyarakat. Civil society dipandang sebagai sarana perlawanan, atau setidaknya kontestasi terhadap Negara. Dalam konteks ini, kebudayaan sebagai alat bagi kekuatan counter-hegemony terhadap kekuasaan dapat lahir.

Paham tentang ruang publik menempati posisi penting dalam perdebatan kontemporer tentang civil society.⁴ Para teorisi ruang publik – sekadar menyebut beberapa seperti Habermas, Jean Cohen dan Andrew Arato – memandang

³ Baca J. Cohen & A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, (Cambridge MA: MIT Press, 1994)

⁴ J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society (Studies in Contemporary German Social Thought)*, (Cambridge MA: MIT Press Edition, 1989).

Tocqueville sebagai sumber utama pemikiran mereka. Menurut mereka, civil society modern ditandai dengan pluralitas bentuk kehidupan yang secara struktural terdiferensiasi dan secara sosial heterogen. Jadi, untuk dapat mengarah pada kehidupan moral, otonomi individu dan hak-hak individu harus dijamin. Menurut pandangan ini, itulah demokrasi dengan penekanan Tocqueville pada konsensus atau setidaknya aturan mayoritas, yang membahayakan bagi kebebasan jika tidak dibatasi dengan hak-hak asasi yang dijamin konstitusi.⁵

Gagasan inti Tocqueville ditandai dengan prioritas pada asosiasi-asosiasi bebas dan sukarela dalam ruang publik. Ia memandang keberadaan sektor sukarela yang aktif sebagai *condicio sine qua non* dalam rangka menyediakan kontrol bagi kekuasaan negara. Meskipun ia tidak mempergunakan istilah civil society, ia mengasumsikan hubungan erat antara keberadaan ruang publik yang otonom dan mengatur dirinya sendiri dengan demokrasi. Dalam konteks ini argumennya tentang nilai “kehidupan asosiasional” merupakan isu utama dalam kajian-kajian sistematis mengenai hubungan antara demokrasi dan ruang publik.

Para teorisi ruang publik melihat civil society sebagai setting untuk kehidupan asosiasional bagi para individu. Di bawah aturan hukum, civil society mempertahankan formasi opini publik yang menjadi alat penting untuk membatasi negara. Pandangan ini mencerminkan penolakan atas posisi Hegel tentang civil society.⁶ Pertama, mereka menolak paham civil society sebagai masyarakat borjuis. Pandangan mereka menyatakan bahwa satu-satunya konsep civil society yang dibedakan dari ekonomi, dan karenanya berbeda dari masyarakat borjuis, dapat menjadi pusat teori politik dan teori sosial penting tentang masyarakat di mana ekonomi pasar telah mengembangkan logika otonomnya. Mereka juga menentang dialektika Hegel tentang pembagian ruang sosial antara civil society versus negara eksternal. Mereka mengatakan bahwa perubahan sejarah telah terjadi dalam masyarakat Barat (perkembangan media, ilmu tentang rekayasa opini publik, dst.) telah mengubah pembagian negara versus masyarakat.

Para teorisi ini memandang civil society sebagai “ruang interaksi sosial antara ekonomi dan negara”.⁷ Mereka memasukkan dalam seluruh paham tentang ruang publik di atas semua ruang privat (keluarga), ruang asosiasi (khususnya asosiasi sukarela), gerakan sosial dan bentuk-bentuk komunikasi publik (media secara

⁵ Baca J. Cohen & A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, (Cambridge MA: MIT Press, 1994).

⁶ Baca H. Arendt, *The Human Condition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

⁷ Baca J. Cohen & A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, (Cambridge MA: MIT Press, 1994)

menyeluruh). Ruang publik mencerminkan struktur komunikatif yang menjadi rujukan bagi civil society. Unsur-unsur fundamental yang menengarai model normatif civil society adalah: pluralitas, publisitas, privasi, legalitas. Penting untuk menggarisbawahi keniscayaan akan sistem hak-hak dalam desain civil society. Hak-hak ini dimaksudkan untuk melindungi ketaktergugatan ruang privat dan partisipasi efektif warga. Civil society memainkan peran kunci dalam prosedur demokrasi. Ia merupakan basis bagi ruang publik otonom, yang merespon salah satu jaminan paling penting bagi demokrasi yang bersemangat dan bertanggung jawab. Ruang publik adalah tempat di mana warga dapat mendiskusikan masalah-masalah yang menjadi kepedulian bersama, belajar tentang fakta, peristiwa, kepentingan, dan perspektif orang lain. Wacana tentang nilai, norma, hukum, dan kebijakan melahirkan opini publik yang relevan secara politik. Opini publik adalah sarana untuk memengaruhi perdebatan-perdebatan di dalam institusi-institusi politik. Ia bisa menjadi kendali informal atas tindakan-tindakan dan keputusan-keputusan penguasa dan pembuat hukum. Perspektif yang mengimplikasikan keterbukaan akses dan kesamaan partisipasi ini merupakan ideal-ideal yang menggarisbawahi setiap penyelenggaraan institusi yang mengklaim diri memperoleh legitimasi demokrasi.

Perkembangan lanjut tentang paham kebebasan yang implisit dalam konsepsi civil society, telah membawa pada gagasan tentang civil society sebagai sarana kontestasi terhadap kekuasaan negara. Gagasan inti paham civil society yang anti-politik ini sudah tersaji dalam ide mengenai hak untuk memberontak (civil disobedience) sebagaimana dikemukakan Locke. Ia memandang struktur politik sebagai emanasi dari masyarakat. Pada akhirnya masyarakat dilihat sebagai bersifat politik karena berdasarkan kontrak pertama warga telah menaruh kekuasaan mereka bersama-sama guna memperkuat Hukum Alam, meskipun mereka belum memiliki sistem pelembagaan kekuasaan. Sangat mungkin bagi kita untuk membedakan antara skema kehidupan pra-politik dengan kesatuan civil society. Pemerintahan merupakan langkah berikutnya dalam analisis Locke. Struktur politik berasal dari pilihan bebas masyarakat dalam rangka menjamin keselamatan warga. Namun, masyarakat mempertahankan hak dan kekuasaan untuk membuat atau tidak membuat pemerintahan. Hak ini menjadi penting ketika pemerintahan gagal menjalankan mandatnya. Menurut Locke (1988), pemerintahan bubar ketika legislatif melanggar kepercayaan yang diberikan oleh warga.⁸ Ketika kepercayaan ini dilanggar, pemerintahan ini bubar dan

⁸ Baca J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

warga mengusahakan hak untuk menentang upaya-upaya pemerintahan untuk mempertahankan kekuasaan mereka.

Gagasan Locke tentang hak untuk memberontak memperkenalkan paham tentang masyarakat sebagai instrumen untuk memelihara kekuasaan pemerintahan atau sebaliknya, menentangnya. Gramsci (1971) merupakan penulis yang memiliki sintesis terbaik gagasan civil society sebagai alat konsensus dan kontestasi. Menurutnya, civil society mempunyai fungsi ganda. Di satu sisi, ia merupakan realitas moral dan kebudayaan yang menjadi landasan bagi tatanan yang ada. Namun di sisi lain, ia memiliki otonomi dan prioritas atas negara.⁹ Karena alasan ini civil society dapat juga menjadi ruang terhadap mana tatanan sosial baru didirikan. Gramsci menyoroti potensi emansipatoris civil society. Ia berfungsi sebagai agen stabilisasi ketika ia selaras dengan struktur politik; namun ia menjadi agen transformasi tatkala konflik dengan kekuasaan. Civil society terdiri dari berbagai interaksi sosial dan kultural yang mencerminkan semacam persinggungan antara negara dan ekonomi yang berstruktur kelas. Paham civil society ini mempunyai beberapa argumen Hegelian. Bertentangan dengan asumsi Marxis yang memandang masyarakat borjuis sebagai bagian dari struktur ekonomi, Gramsci menganggap civil society dalam sorotan suprastruktur. Sebagaimana Hegel, ia memberikan peran kunci bagi civil society: muatan etis bagi suatu negara. Negara tanpa civil society adalah dominasi tanpa hegemoni, itulah kediktatoran.

Gramsci menambahkan sesuatu yang lebih daripada perspektif Hegelian. Unsur penting selanjutnya dari paham civil societynya adalah peran kebudayaan dan kaum intelektual. Civil society adalah momen politis-etis yang berbeda dari masyarakat politik. Ia merupakan ruang di mana ideologi muncul dan berkembang. Perjuangan politik yang mementingkan struktur politik, hanya muncul setelah perjuangan kultural, yang mengimplikasikan reformasi intelektual dan moral. Momen ini penting dengan maksud untuk menciptakan keniscayaan konsensus bagi hegemoni. Pembentukan ideologi yang kuat juga penting untuk menentang dan mensubversi tatanan yang mapan. Dengan mengkaji kasus Itali, ia menyimpulkan bahwa civil society memiliki potensi revolusioner untuk menentang hegemoni kaum borjuis. Civil society mampu menciptakan counter hegemoni yang kuat. Sebagaimana dikatakan Cox (1999), konsep civil society dalam pengertian emansipatoris menggambarkan kombinasi kekuatan-kekuatan yang dapat digunakan untuk mendukung negara baru dan tatanan baru.¹⁰

⁹ A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, (London: Lawrence and Wishart, 1971).

¹⁰ Baca R. W. Cox, *Civil Society at the Turn of the Millennium: Prospects for an Alternative*

Wacana Kontemporer

Kebangkitan banyak aktor-aktor non-negara mendorong perlunya memberi perhatian kepada civil society. Gerakan-gerakan keagamaan dan etnik, NGO, dan gerakan-gerakan sosial merupakan ekspresi civil society yang terbaru. Muatan baru civil society menggambarkan suatu perubahan mendalam, yang dalam dua dekade terakhir, merambah kategori-kategori politik, ekonomi dan kebudayaan. Dalam perspektif ini, hadirnya kebangkitan civil society menunjukkan bukan hanya kesinambungan paradigma politik dengan kecenderungan mendasar pada modernitas. Ia juga merujuk pada sesuatu yang benar-benar baru.

Para teorisi kontemporer memperkaya pemahaman tentang civil society dengan muatan baru yang bertujuan untuk mengadaptasi paradigma baru yang dikenal sebagai era pasca kolonial.¹¹ Dua pendekatan baru lainnya adalah kecenderungan neo-liberalisme dan kosmopolitanisme.

Pertama, perspektif pasca kolonial menawarkan versi civil society berbasis kultural. Para teorisi pasca kolonial memandang tradisi filsafat Barat memiliki keterbatasan-keterbatasan tertentu. Di luar dunia Barat, civil society tidak diidentifikasi dengan menggunakan teropong ruang kepentingan privat dan kebebasan individu berdasarkan pada asosiasi sukarela dan otonom. Hanya sedikit kota-kota besar yang mungkin dapat diidentifikasi sebagai memiliki ruang civil society sebagaimana dipahami dalam tradisi Barat. Secara umum, negara liberal dalam konteks ini merupakan ekspor kolonialisme Barat kurang membuka ragam bentuk civil society di luar tradisinya sendiri. Inilah yang melatarbelakangi asumsi-asumsi baru pentingnya menemukan gagasan-gagasan civil society yang murni non-Barat.

Menurut pendekatan pasca kolonial, yang dimulai oleh pandangan Gramsci tentang peran kebudayaan dalam mengkonstruksi identitas dan konsensus, versi civil society sebagai countehegemony telah muncul. Gagasan intinya adalah bahwa eksistensi kelompok-kelompok dan organisasi-organisasi tradisional berbasis agama, etnisitas, dan kekerabatan, dapat berperan sebagai alternatif bagi ruang publik. Prasyarat untuk mempertahankan eksistensi ruang

World Order, (Review of International Studies, No. 25, 3-28, 1999).

¹¹ Baca S. Nawaf, *Civil Society in the Arab World, the Historical and Political Dimension*, (Cambridge MA: Harvard University, Occasional Paper, 2002). Baca Juga Sajoo, A., B. (Edited by), *Civil society in the Muslim World, Contemporary Perspectives*, (London: I. B. Tauris Publishers, 2002). Baca juga D. Lewis, *Civil society in non-Western contexts: Reflections on the "usefulness" of a concept*, (London: LSE Working Papers 13, 2001).

publik ini adalah toleransi. Bagi sebagian islamis misalnya, sistem millet Turki Usmani dipandang sebagai contoh terbaik dari model ini. Toleransi dapat diwujudkan dalam ruang publik melalui upaya-upaya kaum intelektual publik. Kaum intelektual memiliki peran yang sangat relevan bukan hanya untuk menentang penyalahgunaan kekuasaan, bahkan juga menawarkan suatu tafsir keagamaan, kultural dan moral yang lebih toleran.

Kedua, perspektif neo-liberal yang cenderung mengambil sistem Amerika sebagai model, menekankan pada peran organisasi-organisasi nirlaba dalam menyediakan layanan sosial dan kontrol atas penyalahgunaan kekuasaan. Inilah yang disebut sebagai sektor ketiga. Gagasan utamanya ialah memandang kemunculan sektor nirlaba yang kuat sebagai cara untuk menciptakan keunggulan komparatif bagi sektor-sektor lainnya, pasar dan negara. Di satu sisi, perspektif ini meminimalkan peran negara demi efisiensi pasar, dan menekankan gagasan Tocqueville yang menghubungkan keberadaan sektor asosiasi dan sektor sukarela yang kuat dengan upaya memfungsikan negara kontemporer secara demokratis. Sektor ketiga ini merupakan sistem rujukan sosial yang erat hubungannya dengan dinamika ekonomi dan politik. Terkait dengan sektor ketiga ini pula, konsep modal sosial dapat berkembang meliputi jejaring, norma-norma dan kepercayaan sosial yang memfasilitasi koordinasi dan motivasi bagi kesejahteraan bersama. Dalam perspektif ini, modal sosial dipandang sebagai keluaran ekonomi dari sektor ketiga. Modal sosial mendorong munculnya kepercayaan sosial, yang menjadi sumber daya fundamental bagi demokrasi liberal.¹² Modal sosial berpengaruh kuat pada kualitas kehidupan publik dan tampilan institusi-institusi sosial, juga merupakan unsur penting untuk memperbaiki efisiensi pasar melalui pengurangan biaya transaksi yang terkait dengan mekanisme asosiasi formal.

Ketiga, perspektif kosmopolitik yang dikembangkan para teorisi Eropa, mengkombinasikan filsafat politik dan teori-teori hubungan internasional. Gagasan baru civil society muncul berhubungan wilayah politik. Dalam konteks di mana negara-bangsa tidak lagi memiliki otoritas untuk mempertahankan warganya, gerakan-gerakan dan organisasi-organisasi civil society baru menyajikan diri sebagai lintasan antara individu dan negara. Dengan studi kasus Eropa dan Amerika Latin, para teorisi memandang civil society telah melakukan semacam “masyarakat peran” melawan musuh-musuh yang berbeda, totalitarianisme

¹² Baca R.D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, (New York, Simon & Schuster, 2000).

di Eropa dan kediktatoran di Amerika Latin.¹³ Strategi perjuangan mereka didasarkan atas nilai-nilai baru, perlawanan damai dan perlindungan HAM. Menurut perspektif ini, civil society mengimplikasikan pluralisme, saling percaya, solidaritas dan kerjasama, bahkan menyediakan kerangka kerja bagi perlawanan individu terhadap negara. Civil society mengandung muatan normatif, yaitu sebagai proyek yang diwujudkan dalam skala global. Global civil society merupakan kategori normatif yang dipandang mampu menyediakan agensi yang niscaya bagi demokratisasi institusi-institusi pada tingkat global. Ia terkait dengan upaya mensivilisasi atau mendemokratisasikan globalisasi, dengan proses di mana kelompok, gerakan, dan individu dapat menuntut aturan hukum global, keadilan global dan pemberdayaan global. Dengan cara ini civil society merupakan sumber daya bagi keadilan global dari bawah.

Tradisi Filsafat Islam

Tradisi filsafat politik dalam Islam tidak menyebut secara khusus diskusi mengenai tema civil society. Meskipun demikian, gagasan-gagasan dari beberapa filosof secara parsial bisa diadopsi dan diadaptasi sebagai suatu konsepsi civil society, atau mungkin lebih tepatnya masyarakat madani. Beberapa pandangan yang akan diulas dalam paper ini meliputi al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibnu Khaldun.

Al-Farabi (870-950) terkenal dengan karya filsafat politiknya berjudul *al-Madinah al-Fadhilah*. Suatu judul yang menampakkan pengaruh filsafat Yunani terkait dengan bahasan mengenai negara kota, *polis*. Namun, ia merupakan tipikal filosof yang mampu memodifikasi pengaruh filsafat politik Yunani itu dengan prinsip-prinsip keagamaan Islam, sehingga ia berjasa melahirkan genre filsafat politik Islam dengan warna Aristotelian dan Platonik. Dalam proposal al-Farabi tentang *al-Madinah al-Fadhilah*, ada dua konsep penting yang dapat dikaitkan dengan gagasan awal masyarakat madani: konsep kewargaan dan deliberasi.

Al-Farabi menjelaskan bahwa prinsip utama dalam demokrasi ialah kebebasan (*al-hurriyah*). Meski ia tidak pernah mempromosikan pemerintahan demokratis, ia menghargai demokrasi karena kemampuannya mempromosikan kekuasaan oleh rakyat. Ia menyebut demokrasi sebagai rejim yang bebas. Kebebasan di sini dimaknai sebagai kemampuan bagi setiap orang untuk meraih apa pun yang ia inginkan, dan membiarkan seseorang melakukan apa pun untuk mengejar

¹³ Baca S. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, (Norman: University of Oklahoma Press, 1991). Baca juga M. Kaldor, "The idea of Global Civil Society", (International Affairs, 2003).

keinginannya. Ia menerima konsep kebebasan karena yakin bahwa warga negara dalam sistem al-madinah al-fadhilah harus dapat terlibat secara sama (equality) dalam apa pun yang mereka pilih. Ia yakin ini membuat tindakan-tindakan yang ditentukan dan diarahkan menuju kebahagiaan memperkuat jiwa yang secara alami ada untuk mencapai kebahagiaan, mengaktualisasikan, dan menyempurnakannya melalui aktivitas-aktivitas politik.¹⁴ Suatu otoritas hanya dapat dibenarkan atas dasar pemeliharaan dan promosi kebebasan dan persamaan. Karena itu, seorang penguasa hanya dapat memerintah atas kehendak warganya.

Ada inkonsistensi dalam pemikiran al-Farabi. Di satu sisi ia mempromosikan kebebasan dan persamaan bagi warga dalam aktivitas politik, dan ia mengemukakan konsep penguasa sejati di sisi lain. Menurutnya, penguasa sejati dalam kota utama ialah seorang filosof-penguasa yang memiliki sifat-sifat ketuhanan, kemanunggalan, kebijaksanaan, dan pengetahuan tertinggi, yang membuatnya mampu berhubungan langsung dengan Tuhan. Konsekuensinya dalam konteks politik, warga tidak memiliki sarana partisipasi yang efektif. Penguasa tertinggi merupakan sumber seluruh kekuasaan dan pengetahuan dalam rejim, dan melaluinya warga belajar tentang apa yang harus mereka ketahui dan lakukan. Al-Farabi yakin bahwa warga harus mempunyai kepercayaan mendalam kepada penguasanya. “Sebagaimana Tuhan atau Kausa Pertama bagi dunia yang mengarahkan segalanya, dan segalanya menghamba kepadaNya, hal serupa mesti terjadi dalam kota utama: semua bagian dari kota utama, aktivitas-aktivitas mereka harus mengikuti langkah-langkah yang menjadi tujuan penguasa mereka.”¹⁵

Al-Farabi menggagas suatu masyarakat di mana penguasa memiliki kekuasaan dan pengetahuan tertinggi. Warga dibatasi oleh kekurangan mereka dalam hal kebijaksanaan, karena itu mencegah mereka dari partisipasi di dalam politik. Seluruh kelas warga harus yakin bahwa penguasa bertindak untuk kepentingan terbaik agar semua warga dapat mencapai kebahagiaan sejati.

Al-Farabi menjelaskan lebih jauh tentang karakter warga. Warga, menurutnya, diharapkan hidup dalam kontrol diri. Karakter utama dari warga yang baik ialah moderat, yakni mampu menentukan “waktu, tempat, sarana, toleransi, asal-usul dan instrumen tindakan sekaligus alasan mengapa suatu tindakan dilakukan”. Tindakan yang baik adalah tindakan yang moderat.

¹⁴ Baca Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad al-Farabi, *On Political Science, Jurisprudence and Theology*, Trans. Fauzi M. Najjar, (Canada: Collier-Macmillan Ltd.,1963).

¹⁵ Baca Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad al-Farabi, *Al-Farabi on the Perfect State*, Trans. by Richard Walzer, (New York: Oxford University Press,1985).

Yaitu meliputi: 1) keberanian, yang berarti tengah-tengah antara pengecut dan membabi buta; 2) kemurahan hati, artinya antara berlebih-lebihan dan serba minimal; 3) kontrol diri, yaitu antara mencari kesenangan yang berlebihan dan berdiam diri; dan 4) optimis, yaitu antara terlalu banyak main-main/humor dan kurang sensitif.¹⁶ Sedangkan warga yang tidak ideal ialah mereka yang menentang kota utama. Ia mencela masyarakat di mana warganya hanya mencari kemajuan pribadi. Hal ini terjadi dalam kota yang terlalu banyak menganugerahkan kebebasan kepada warganya. Warga sejati ialah dia yang mencari kebaikan dan menjauhkan keburukan, yang tidak mempertimbangkan kesenangan maupun kesengsaraan dalam pilihan tindakannya, namun ia memilih suatu tindakan demi tindakan itu sendiri. Artinya setiap warga akan bertindak secara alamiah demi kepentingan pribadinya jika mereka diberi kesempatan. Karena itu, al-Farabi membenarkan peran terbatas bagi warga di dalam masyarakat kota utama. Karena mereka tidak memiliki pengetahuan tertinggi, tindakan mereka hanya membawa mereka pada keuntungan pribadi dan tidak untuk meraih kebahagiaan bagi masyarakat secara keseluruhan.

Al-Farabi mendiskusikan masalah ini karena ia ingin menunjukkan akibat-akibat tidak mematuhi kelas penguasa. Warga harus memiliki kepercayaan tinggi kepada penguasa mereka. Karena mereka subordinat, warga harus bersandar pada pengetahuan pihak lain yang dapat membimbing mereka kepada kebahagiaan. Warga yang ideal tidak akan dicapai dalam sistem demokrasi yang terlalu memberi kebebasan kepada warganya. Banyak memberi kebebasan kepada warga akan menyebabkan penguasa terus tunduk kepada kehendak publik. Kebebasan mengalami kejatuhan dalam sistem politik al-Farabi.

Di sisi lain al-Farabi menjelaskan bahwa pada suatu ketika warga dapat menyampaikan keinginan-keinginan personal mereka. Warga sederhananya buka semata jaminan bagi kelas penguasa. Warga juga mempunyai fakultas rasional yang dapat digunakan untuk meraih kebahagiaan. Nalar warga dapat saja menentang nalar penguasa, ini untuk memastikan bahwa kota utama diatur melalui nalar dan aspirasi-aspirasi warganya demi kebahagiaan yang datang dari pertumbuhan intelektual. Warga bertanggung jawab untuk mencapai kebahagiaan baik bagi dirinya sendiri maupun warga lainnya. Karenanya mereka harus menggali kebajikan-kebajikan dan tindakan-tindakan yang baik dan menjauhkan dari tindakan-tindakan buruk dan jahat. Ia yakin bahwa semua

¹⁶ Majid Fakhry, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, (Oxford: Oneworld Publications, 2002)

ini dapat diraih melalui penalaran dan pertumbuhan intelektual yang terjadi melalui proses deliberasi.

Warga dapat menggunakan penalaran aktif untuk menemukan kebahagiaan utama. Deliberasi memiliki dua tujuan. Pertama, ia menyediakan kontrol atau check atas penguasa yang sedang memimpin sehingga mereka mengikuti prinsip-prinsip Islam. Kedua, ia memuaskan dorongan alami manusia untuk menalar. Dalam kemampuan manusia untuk bernalar itulah ia menemukan kebahagiaan. Al-Farabi berulang-ulang menyatakan bahwa tindakan-tindakan yang ditentukan dan diarahkan menuju kebahagiaan memperkuat jiwa yang secara alamiah merupakan pelengkap kebahagiaan. Terbukti bahwa berbagai kebahagiaan diraih oleh warga kota utama berbeda-beda baik secara kuantitas maupun kualitasnya disebabkan perbedaan keutamaan yang mereka peroleh melalui aktivitas politik.¹⁷ Nalar yang baik dapat berkembang baik melalui kegiatan-kegiatan politik. Dalam deliberasi, warga mampu mencapai pemahaman yang lebih mendalam dan merupakan sarana yang efektif untuk mencapai kebahagiaan.

Al-Farabi menyatakan bahwa karena manusia adalah makhluk rasional, ia secara alamiah ingin membahas dan merefleksikan tujuan pribadinya dan tujuan masyarakatnya secara keseluruhan. Menurutnya, deliberasi adalah proses mental yang terlibat dalam semua kegiatan refleksi tentang sarana-sarana guna mempromosikan tujuan-tujuan tertentu. Ia memandang deliberasi memiliki dua dimensi: efektifitas sarana yang digunakan untuk mencapai tujuan; dan nilai dari tujuan yang ditempuh. Namun, al-Farabi tidak menciptakan lingkungan yang terbuka bagi warga untuk berpartisipasi dan melakukan deliberasi. Deliberasi itu tidak tak terbatas, karena warga tidak cukup memiliki pengetahuan fundamental yang dimiliki para penguasa. Akibatnya, warga ragu dengan banyaknya dan tidak bertindak sehingga ia memahami, memikirkan, mencari, dan mempertimbangkannya. Warga perlu bersandar kepada nabi-penguasa dengan maksud untuk memperoleh pengetahuan yang dibutuhkan untuk deliberasi karena warga secara alamiah tidak diberi pengetahuan semacam itu dari Tuhan. Warga dapat belajar dan melalui pertimbangan, deliberasi, dan nalar, ia dapat memperoleh pemahaman yang lebih mendalam. Keutamaan deliberasi politik mendorong warga mampu menemukan apa yang paling bermanfaat bagi tujuan-tujuan yang utama. Namun bila warga tidak mampu mencapai kesimpulan yang masuk akal, ia harus memohon kepada kelas penguasa agar memberi mereka petunjuk. Setiap

¹⁷ Baca Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad al-Farabi, *On Political Science, Jurisprudence and Theology*, Trans. Fauzi M. Najjar, (Canada: Collier-Macmillan Ltd.,1963).

kelas bergantung pada kelas di atasnya. Ketika warga menghadapi persoalan besar, mereka tidak yakin akan kemampuannya untuk dapat memutuskan masalahnya, mereka dapat meminta pihak lain bergabung dalam melakukan deliberasi. Ia menyatakan bahwa kelas bawah memiliki hak untuk mempertimbangkan masa depan mereka dan membuat aturan serta tujuan-tujuan bagi mereka sendiri. Namun kelas penguasa diharapkan untuk memantau perkembangan kelas bawah dan intervensi serta membimbing jika diperlukan.¹⁸

Intinya, al-Farabi mempromosikan penggunaan nalar karena ia yakin akan kemampuan nalar, apakah untuk deliberasi, komunikasi, atau berpikir. Nalar merupakan sarana terbaik untuk mencapai kebahagiaan. Kota utama yang dikelola oleh nalar dan aspirasi warganya akan kebahagiaan, tumbuh dari perkembangan intelektual, yang pada tingkat terbaik dan tertingginya berwujud kontemplasi tentang kebenaran-kebenaran Inteligensi Aktif. Jelasnya, ia menggagas suatu masyarakat di mana warga dapat berkumpul, berdiskusi tentang apa yang terbaik bagi masyarakat, dan menentukan bagaimana cara terbaik meraih tujuan-tujuan bersama.

Deliberasi juga berperan sebagai alat check atas kelas penguasa. Warga memiliki kekuatan untuk melakukan deliberasi sebagai alat kontrol atas pemerintahan. Deliberasi merupakan keniscayaan untuk mengakses tindakan-tindakan kelas penguasa sehingga dapat dipastikan bahwa masyarakat secara menyeluruh bergerak menuju pencapaian kebahagiaan utamanya. Deliberasi ialah satu-satunya sarana yang dapat digunakan warga untuk berpartisipasi dalam politik.

Di samping al-Farabi, Ibnu Sina dapat dipandang memberi kontribusi pemikiran dalam hal ide keadilan dan moderasi, yang dapat digunakan untuk merumuskan *civi society* dalam konteks Islam. Namun, ia hanya secara parsial memikirkan masalah ini, karenanya hasil pemikirannya pun bersifat parsial.

Ia tidak tertarik bicara tentang gagasan-gagasan ideal yang dikemukakan oleh al-Farabi dengan konsep kota idealnya, *al-madinah al-fadhilah*. Ia menawarkan suatu pemikiran mengenai “kota adil” yang diprakarsai oleh suatu kontrak sosial warganya. Kota adil adalah suatu wadah bagi warga yang merasakan kebutuhan untuk berasosiasi dalam rangka mendirikan suatu komunitas politik melalui konsensus dan persetujuan diam-diam.¹⁹ Apa yang dikemukakan oleh

¹⁸ Baca Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad al-Farabi, *On Political Science, Jurisprudence and Theology*, Trans. Fauzi M. Najjar, (Canada: Collier-Macmillan Ltd.,1963).

¹⁹ Lihat Ibnu Sina, *Avicenna Healing: Metaphysics X” dalam Lerner dan Mahdi, Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, (New York,1963).

Ibnu Sina memiliki keserupaan dengan gagasan Hobbes mengenai masyarakat politik dan ide Locke tentang kontrak.

Berbeda dari tujuan ideal al-Farabi dengan kota utamanya yang menekankan kebahagiaan di akhirat, tujuan pendirian kota adil dalam pemikiran Ibnu Sina adalah pencapaian kebahagiaan, keadilan dan kesejahteraan di muka bumi. Standar keadilan yang harus ditegakkan melalui kota adil berdasarkan pada prinsip-prinsip moderasi dan jalan tengah (*al-wasath*). Inilah yang dibayangkan oleh Ibnu Sina sebagai titik emas, yaitu kaidah-kaidah umum yang menentukan perilaku dan tindakan warga dalam urusan-urusan privat dan publik. Tujuan dari prinsip-prinsip moderasi ialah untuk memberdayakan penduduk hingga dapat mengangkat kebaikan-kebaikan tertinggi yang diperlukan untuk merealisasikan keadilan. Dalam pandangannya, keadilan itu bersifat praktis dalam arti terukur dan dapat digunakan untuk menilai capaian-capaian duniawi.

Ibnu Khaldun adalah tokoh lain yang membicarakan ide mengenai masyarakat. Tidak banyak yang dapat diperoleh dari pemikirannya yang dapat membantu untuk mengkonstruksi *civil society* atau masyarakat madani. Idenya yang paling dikenal banyak orang adalah konsep *ashabiyah*, yang umumnya dipahami sebagai *esprit de corps*, solidaritas atau kohesi sosial. Namun konsep ini juga memiliki hubungan dengan dunia nilai. Dapat dikatakan bahwa konsep ini menggarisbawahi nilai dalam masyarakat suku, sebagai sumber dari segala bentuk kohesi dalam masyarakat yang diorganisir menurut prinsip kesalingtergantungan warga satu sama lain. Fondasi *ashabiyah* adalah *nurah*, yaitu perasaan cinta dan kelekatan dengan keluarga-keluarga dekat dan semua orang yang memiliki darah serupa.²⁰ Ketika suatu keluarga menderita ketidakadilan atau diserang, maka keluarga yang lain merasa direndahkan dan melakukan pertahanan. Ibnu Khaldun menyebutnya sebagai kecenderungan alamiah yang selalu ada dalam diri manusia. Ini diwariskan secara turun temurun.

Ibnu Khaldun mengakui bahwa hubungan-hubungan antarwarga harus dipertahankan dan untuk itu diperlukan penataan dan ketaatan pada aturan-aturan dan hukum-hukum. Salah satu fungsi pikiran/deliberasi ialah memberi kesempatan kepada warga untuk memperoleh pengetahuan tentang apa yang harus dan tidak harus, dan apa yang baik dan buruk untuk mereka lakukan dalam interaksi sesama warga. Individu-individu yang memiliki intelegensi empirik berjasa dalam menemukan aturan-aturan dan nilai-nilai untuk mengatur

²⁰ Ibnu Khaldun, *The Muqaddima: an Introduction to History*, Engl. tr. by F. Rosenthal, 3 vols, (Princeton, N.J., 1967).

tindakan dan kehidupan sosial. Produk dari semua ini ialah adab, yaitu cara-cara untuk berbuat, konvensi sosial atau aturan-aturan perilaku. Adab menjangkau seluruh bidang aktivitas dan perilaku manusia.

Persoalan nilai dan transmisinya tidak hanya tergantung pada kehendak individu, bukan pula akibat rangsangan. Namun nilai-nilai merupakan produk dari kondisi-kondisi aktual. Dalam postulat filsafatnya, Khaldun menyatakan bahwa manusia yang dianugerahi fakultas akal, mengorganisir hubungannya dengan dunia dan satu sama lain menurut hukum dan aturan yang dipelajari oleh individu melalui pengalaman pribadinya, khususnya yang diperoleh dari keluarga dan lingkungan kultural. Pada saat yang sama, ia menyatakan nilai-nilai terdalem berkaitan dengan fungsi utama masyarakat, yang melahirkan peristiwa-peristiwa yang muncul dari kehendak individu-individu secara mandiri. Dengan demikian, Khaldun mendukung gagasan deliberasi sebagai instrumen untuk mempelajari, mengkaji, serta melahirkan adab atau sekumpulan nilai yang bermanfaat untuk mengatur tatanan sosial. Ashabiyah dalam konteks kontemporer tidak lagi tepat dimaknai sebagai kohesi sosial atas dasar hubungan darah. Ashabiyah bisa dianalogkan sebagai jalinan jejaring antar warga masyarakat/negara di mana solidaritas dan kohesi sosial diikat oleh kepentingan-kepentingan bersama (masalah).

Kesimpulan

Apa yang dikemukakan di atas adalah suatu upaya untuk menyesuaikan wacana civil society, baik dari sudut pandang filsafat Barat maupun filsafat Islam, menurut pengalaman kesejarahan dan mensintesiskannya untuk menjawab kebutuhan-kebutuhan kontemporer. Melalui upaya kecil ini, diharapkan masyarakat sipil Islam dapat secara terus-menerus merumuskan ulang konfigurasi “Masyarakat Utama” sehingga layak untuk lingkungan lokal dan nasional, tanpa mengabaikan pola-pola dan kecenderungan-kecenderungan yang berkembang pada skala global. Pada skala yang terakhir, barangkali masyarakat sipil Islam Indonesia juga sudah sepatutnya berpikir untuk memasuki peran yang lebih besar dan berpartisipasi langsung dalam persoalan-persoalan dunia. Sebuah cita-cita agung yang memancarkan masyarakat sipil Islam sebagai organisasi dan gerakan kosmopolitan untuk mewujudkan Masyarakat Utama Global. Akhirnya, tanpa mengabaikan perjuangan yang sudah menjadi bagian dari masa lalu, umat Islam kini perlu memiliki keberanian untuk terus meredefinisi diri demi masa depan yang lebih gemilang.

Daftar Pustaka

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cohen, J., Arato, A. (1994). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge MA: MIT Press.
- Cox, R. W. (1999). Civil Society at the Turn of the Millennium: Prospects for an Alternative World Order, *Review of International Studies*, No. 25, 3-28.
- Fakhry, Majid. (2002) *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld Publications.
- Al-Farabi, Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad. (1985). *Al-Farabi on the Perfect State*. Trans. by Richard Walzer. New York: Oxford University Press.
- _____, Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad. (1963). *On Political Science, Jurisprudence and Theology*. Trans. Fauzi M. Najjar. Canada: Collier-Macmillan Ltd.
- Ferguson, Adam (1995). *An Essay on the History of Civil Society*. Ed. Fania Oz-Salzberger. Cambridge: Cambridge University.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks* (ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith), London: Lawrence and Wishart.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Cambridge MA: MIT Press Edition.
- Hobbes, T. (1968). *The Leviathan*. Harmondsworth, Middlesex, UK: Penguin Books.
- Huntington, S. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Kaldor, M. (2003). "The idea of Global Civil Society", *International Affairs* 79, 3, 583-593.
- Khaldun, Ibnu. (1967). *The Muqaddima: an Introduction to History*. Engl. tr. by F. Rosenthal. 3 vols. Princeton, N.J.
- Lewis, D. (2001). *Civil society in non-Western contexts: Reflections on the "usefulness" of a concept*. London: LSE Working Papers 13.
- Locke, J., (1988). *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nawaf, S. (2002), *Civil Society in the Arab World, the Historical and Political Dimension*. Cambridge MA: Harvard University, Occasional Paper.
- Putnam, R.D (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, Simon & Schuster.
- Sajoo, A., B. (2002). (Edited by). *Civil society in the Muslim World, Contemporary Perspectives*, London: I. B. Tauris Publishers.
- Sina, Ibnu. (1963). "Avicenna Healing: Metaphysics X" dalam Lerner dan Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York.
- Smith, A. (1976). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: University of Chicago Press.
- S.Larijani. (1997), "Religion and the Civil Society", in *The Realisation of the Civil Society in the Islamic Revolution of Iran: An Anthology*, The Organisation for the Cultural Documents of the Islamic Revolution, Tehran.