

POLITIK IDENTITAS DAN MASA DEPAN PLURALISME KITA

Ahmad Syafii Maarif

Martin Lukito Sinaga • Siti Musdah Mulia • Eric Hiariej • Asfinawati

Budiman Sudjatmiko • Yayah Khisbiyah • Tonny D. Pariela

Disunting oleh:

Ihsan Ali-Fauzi dan Samsu Rizal Panggabean

DEMOCRACY PROJECT

Yayasan Abad Demokrasi

Democracy
www.abad-de
Perpusta

Ahmad Syafii Maarif

POLITIK IDENTITAS DAN MASA DEPAN PLURALISME KITA

Penyunting:
Ihsan Ali-Fauzi dan Samsu Rizal Panggabean
Editor bahasa: Husni Mubarok
Penyelaras bahasa: Mohamad Shofan

EDISI DIGITAL

Desain cover : Ihsan Ali-Fauzi dan Heni Nuroni
Lay-out dan Redesain cover : Priyanto
Redaksi : Anick HT

DEMOCRACY PROJECT
Yayasan Abad Demokrasi

Jakarta 2012

Project Demokrasi.com Perpustakaan Digital

Democracy
www.abad-de
Perpusta

Pengantar Penyunting

Buku ini bermula dari orasi ilmiah yang disampaikan Ahmad Syafii Maarif, yang biasa dipanggil Buya Syafii, dalam acara Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML), di Aula Nurcholish Madjid, Universitas Paramadina, Jakarta, pada 21 Oktober 2009 lalu. Acara ini adalah acara tahunan Yayasan Wakaf Paramadina. Kali ini yang ketiga, setelah di dua tahun sebelumnya kami mengundang Komaruddin Hidayat dan Goenawan Mohamad untuk menyampaikan orasi ilmiah yang pertama dan kedua.

Dari segi "pembukuan" (maksudnya: mengolah bahan awal orasi ilmiah menjadi sebuah buku), ini yang kedua. Tahun lalu, kami juga berhasil menerbitkan orasi ilmiah Goenawan Mohamad menjadi buku *Demokrasi dan Kekecewaan*. Selain orasi ilmiah Goenawan itu sendiri, buku ini juga memuat enam komentar orang (dari berbagai latar belakang) atas esai pertama Goenawan dan tanggapannya atas keenam komentatornya itu. Dengan aksi "pembukuan" seperti ini, kami berharap bahwa berbagai pemikiran yang disampaikan dalam orasi ilmiah yang pertama bisa terus bergulir, memicu perdebatan lebih lanjut, dan terdokumentasikan dengan baik.

Dari segi jumlah para komentator, buku kedua ini bahkan lebih baik. Selain orasi Buya Syafii dan tanggapan baliknya, ada tujuh komentator yang memberi kritik dan saran atas orasi di atas. (Kami sebenarnya sudah mengundang sepuluh komentator, namun tiga komentator gagal mengirimkan naskahnya di menit-menit terakhir, yang harus kami tinggalkan.) Mudah-mudahan kami bisa mempertahankan tradisi ini di masa-masa mendatang.

Selain untuk mengenang sosok dan pemikiran Cak Nur, begitu biasanya almarhum Nurcholish Madjid dipanggil, NMML juga dimaksudkan untuk merenungkan sumbangan pemikirannya bagi bangsa Indonesia dewasa ini dan di masa depan. Di samping oleh orasi ilmiah, kegiatan ini juga diisi oleh peluncuran satu buku yang dirasa relevan dengan tema yang dikembangkan almarhum sepanjang hayatnya. Tahun 2009 lalu, bersama orasi Buya Syafii, buku yang diluncurkan adalah *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama dan Politik di Dunia dewasa ini*, terjemahan dari karya Pippa Norris dan Ronald Inglehart yang pertamakali terbit pada 2004.

Kami yakin, inilah cara terbaik mengenang jasa-jasa Car Nur, salah seorang pendiri Yayasan Paramadina. Seraya tak hendak mengultuskannya, kami tetapi merasa penting dan berkewajiban untuk mengapresiasi dan melanjutkan pikiran-pikirannya yang relevan untuk kehidupan kita sekarang dan di masa depan.

Tetapi mengapa orasi kali ini disampaikan oleh Buya Syafii? Sejak semula kegiatan NMML memang dirancang untuk mengundang dan memberi kesempatan kepada intelektual kelas satu di Tanah Air untuk merenungkan apa saja dari peninggalan Cak Nur yang dianggap relevan dan penting diperbincangkan lagi hari ini. Buya Syafii tentu saja memenuhi syarat ini.

Sepanjang beberapa dekade terakhir, khususnya sejak 1980-an, sekembalinya dari menempuh pendidikan tinggi di Amerika Serikat, Buya Syafii dikenal luas berkat sumbangan pemikirannya di berbagai buku dan artikel populer. Menggunakan istilah yang agak formal, Buya Syafii bukan saja sarjana dan pendidik yang menulis buku dan mengajar di perguruan tinggi (lihat keterangan lebih lanjut dalam biodata penulis di buku ini), tetapi juga cendekiawan dan intelektual populer yang rajin menyampaikan pendapatnya di media massa dan bersedia ditanya oleh para wartawan. Beliau juga dikenal berkat aktivismenya yang seperti tak kenal lelah: sekalipun sudah selesai menjabat sebagai Ketua Umum Pengurus Pusat (PP)

Muhammadiyah, ia kini terus rajin bekerja, seperti tak kenal pensiun!

Secara pribadi Buya Syafii juga mengenal dekat almarhum Cak Nur. Mereka adalah dua di antara segelintir mahasiswa Indonesia yang sama-sama pernah mengenyam pendidikan pascasarjana di Universitas Chicago, Amerika Serikat. Seperti diakui keduanya, di salah satu universitas paling besar dan bergengsi di dunia itu, mereka beruntung karena sempat dibimbing oleh almarhum Fazlur Rahman, pemikir neo-modernis Muslim kelahiran Pakistan, yang oleh Buya Maarif sendiri dianggap sebagai salah satu sarjana dan pemikir Muslim terbesar sepanjang abad ke-20. Sesudah itu, keduanya, juga dengan tokoh lain seperti almarhum Abdurrahman Wahid, erat bekerjasama mengembangkan warna Islam yang sejalan dengan keindonesiaan dan kemodernan, yang menopang dan menjamin lestarinya pluralisme di bumi pertiwi ini.

Mungkin itu pula sebabnya mengapa Buya Syafii segera setuju ketika kami menyodorkan tema "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita" sebagai tema orasi ilmiahnya. Beliau antara lain dikenal publik berkat istilah yang dia "temukan" dan populerkan: "Premanisme berjubah." Istilah itu digunakan untuk menggambarkan fenomena tumbuhnya sikap dan perilaku anti-demokratis, kadang dalam bentuk kekerasan, di kalangan kaum Muslim di Indonesia.

Tak pelak, fenomena ini adalah salah satu ekspresi politik identitas yang muncul di tengah demokratisasi yang baru ditemukan lagi di Tanah Air. Seperti ditemukan di mana pun juga, ia menjadi tantangan baru yang harus dihadapi dengan hati-hati dan sungguh-sungguh, karena ia seperti pedang bermata dua: sementara kemunculannya sendiri menjanjikan suatu kebaikan (bukankah perluasan hak-hak kaum perempuan bermula dari pengakuan kita akan satu identitas gender, yaitu perempuan?), ekspresinya di ruang publik harus dikelola dengan baik agar hal itu tidak melanggar hak-hak

kelompok identitas yang lain atau individu yang berada di dalam kelompok identitas itu sendiri. Di ruang publik Indonesia yang plural sejak bayi, seperti kelompok apa pun, kelompok agama memang tidak boleh disepelekan dan dianaktirikan. Tapi kelompok itu juga tidak boleh diistimewakan karena alasan yang sama, setebal apa pun jubah yang dikenakannya.

Tema inilah yang didiskusikan Buya Syafii dan para komentatornya dalam buku ini. Mudah-mudahan apa yang disampaikan di sini menjadi awal bagi perdebatan lebih lanjut mengenai tema penting ini di masa depan.

Bersamaan dengan terbitnya buku ini, kami ingin mengucapkan banyak terimakasih kepada semua pihak yang sudah ikut membantu kelancaran semua urusan. Pertama-tama kami tentu mngucapkan ribuan terimakasih kepada Buya Syafii yang telah bersedia bukan saja menulis dan menyampaikan orasi ilmiah, melainkan juga memberi komentar balik atas para penanggapnya dengan antusias. Dalam proses penyelesaian buku ini, beberapa kali Buya Syafii mengirimkan revisi atas tulisannya yang sudah dikirimkan sebelumnya, dan menyampaikan saran-saran perbaikan.

Kami juga sangat mengapresiasi kesediaan para pemberi komentar untuk meluangkan waktu mereka. Kami juga berhutang budi kepada kawan-kawan di Yayasan Paramadina, yang telah ikut menyukseskan kegiatan ini. Keterlibatan mereka kadang melampaui tugas pokok mereka di kantor.

Akhirnya, kami ucapkan terimakasih juga kepada PT Newmont Pacific Nusantara (NPN) atas partisipasinya dalam mendanai buku ini dan keseluruhan kegiatan NMML III.

Semoga segala pekerjaan kita ini tidak sia-sia.***

Jakarta, 4 Mei 2010

IAF

Daftar Isi

iii Pengantar Penyunting
vii Daftar Isi

1 BAGIAN I
ORASI ILMIAH
3 *Ahmad Syafii Maarif*
Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia

31 BAGIAN II
TANGGAPAN TANGGAPAN
33 *Martin Lukito Sinaga*
Melangakaui Politik Identitas, Menghidupi Dinamika Identitas
43 *Siti Musdah Mulia*
Politik Identitas: Ancaman Terhadap Masa Depan Pluralisme di Indonesia
52 *Eric Hiariej*
Pluralisme, Politik Identitas dan Krisis Identitas
60 *Asfinawati*
HAM, Dialog dan Masa Depan Pluralisme di Indonesia

73 *Budiman Sudjatmiko*
Politik Aliran dalam Pancasila: Keniscayaan Sejarah dan Antitesis Fundamentalisme
83 *Yayah Khisbiyah*
Membangun Harmoni di Masyarakat Plural: Pandangan Psikologi dan Pedagogi Perdamaian
96 *Tonny D. Pariela*
Menjadi "Orang Indonesia"

107 BAGIAN III
TANGGAPAN ATAS TANGGAPAN
109 *Ahmad Syafii Maarif*
Politik Identitas dan Pluralisme Kita: Menanggapi Para Penanggap

129 Indeks
133 Tentang Penulis

Democracy
www.abad-d
Perpusta

Project
emokrasi.com
kaan Digital

BAGIAN I

ORASI ILMIAH

Democracy
www.abad-de
Perpusta

Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia

Ahmad Syafii Maarif

Pendahuluan

Dilihat dari rentang waktu, ilmuwan sosial baru tertarik kepada isu politik identitas pada 1970-an, bermula di Amerika Serikat, ketika menghadapi masalah minoritas, jender, feminisme, ras, etnisitas, dan kelompok-kelompok sosial lainnya yang merasa terpinggirkan, merasa teraniaya. Dalam perkembangan selanjutnya cakupan politik identitas ini meluas kepada masalah agama, kepercayaan, dan ikatan-ikatan kultural yang beragam.

Di Indonesia politik identitas lebih terkait dengan masalah etnisitas, agama, ideologi, dan kepentingan-kepentingan lokal yang diwakili pada umumnya oleh para elit dengan artikulasinya masing-masing. Gerakan pemekaran daerah dapat dipandang sebagai salah satu wujud dari politik identitas itu. Isu-isu tentang keadilan dan pembangunan daerah menjadi sangat sentral dalam wacana politik mereka, tetapi apakah semuanya sejati atau lebih banyak dipengaruhi oleh ambisi para elit lokal untuk tampil sebagai pemimpin, merupakan masalah yang tidak selalu mudah dijelaskan.

Pertanyaannya kemudian adalah: apakah politik identitas ini akan membahayakan posisi nasionalisme dan pluralisme Indonesia di masa

depan? Jika berbahaya, kira-kira dalam bentuk apa, dan bagaimana cara mengatasinya? Makalah ini akan mendiskusikannya lebih jauh. Tetapi sebelum pembicaraan menukik kepada permasalahan yang muncul di negeri kita, sebagai bahan perbandingan yang cukup relevan dengan situasi Indonesia, kita juga akan melihat berbagai tipe politik identitas di berbagai tempat dan di kalangan diaspora Muslim di Barat.

Politik Identitas: Kerangka Teori dan Bentuk Praksisnya di berbagai Kawasan

Adalah L.A. Kauffman yang pertama kali menjelaskan hakikat politik identitas dengan melacak asal-muasalnya pada gerakan mahasiswa anti-kekerasan yang dikenal dengan SNCC (the Student Nonviolent Coordinating Committee), sebuah organisasi gerakan hak-hak sipil di Amerika Serikat di awal 1960-an.[1] Siapa sebenarnya yang menciptakan istilah politik identitas itu pertama kali masih kabur sampai hari ini. Tetapi secara substantif, politik identitas dikaitkan dengan kepentingan anggota-anggota sebuah kelompok sosial yang merasa diperas dan tersingkir oleh dominasi arus besar dalam sebuah bangsa atau negara. Di sinilah ide tentang keadilan untuk semua menjadi sangat relevan. Di Amerika Serikat, para penggagas teori politik identitas berdalil bahwa praktik pemerasanlah yang membangun kesadaran golongan yang diperas, khususnya masyarakat kulit hitam, masyarakat yang berbahasa Spanyol, dan etnis-etnis lainnya yang merasa terpinggirkan oleh roda kapitalisme yang berpihak kepada pemilik modal yang umumnya dikuasai golongan kulit putih tertentu.

1 Lihat L.A. Kaufffman, "The Anti-Politics of Identity," *Socialist Review*, No.1, Vol. 20 (Jan.-March 1990), hal. 67-80. Analisis yang lebih komprehensif tentang politik identitas ini dapat dibaca dalam karya Amy Gutmann, *Identity in Democracy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2003), setebal 211 halaman plus catatan akhir dan indeks.

Bentuk ekstrem politik identitas adalah mencuatnya sampai batas-batas tertentu gagasan tentang separatisme. Ini terlihat misalnya di Quebeck, yang berbahasa dan berbudaya Perancis, yang ingin memisahkan diri dari bangsa Kanada yang berbahasa Inggris. Begitu juga terbaca dalam gerakan Islam tipikal Louis Farrakhan (l. 1933) dengan The Nation of Islam-nya di Amerika Serikat, tetapi yang ditolak oleh kelompok hitam Muslim arus besar lainnya. Tetapi pada tahun 2000 politik identitas keagamaan model ini dapat diatasi dengan tercapainya perdamaian antara Farrakhan dengan Wareeth Din Muhammad, mantan saingannya, untuk meredam politik identitas kelompok Muslim Hitam untuk kemudian menyatukan dirinya dengan arus besar bangsa Amerika yang plural.

Dalam pandangan Gutmann, politik identitas, yang juga terlihat pada gerakan Martin Luther King dan uskup-uskup Katolik di Amerika, sesungguhnya lebih didorong oleh argumen keadilan sosial, bukan karena alasan agamanya.[2] Dalam perspektif ini, gerakan Muslim Hitam di Amerika dalam pandangan saya tidak banyak berbeda dengan gerakan etno-relijius lainnya. Sekali lagi, karena mengalami perlakuan yang tidak adil dan ingin berlakunya prinsip persamaan (*equality*) dalam masyarakat luas, gagasan tentang politik identitas telah menjadi topik kajian di kalangan para ilmuwan dengan membingkainya dalam teori-teori sosial yang beragam. Sikap pro dan kontra di kalangan ilmuwan telah semakin merangsang orang untuk mengenal lebih jauh apa hakekat politik identitas itu.

Tetapi yang benar-benar spektakuler dari gelombang politik identitas ini terjadi setelah federasi Uni Soviet berantakan pasca Perang Dingin (1945-1980-an). Bangsa-bangsa yang sebelumnya bergabung (secara paksa) dengan federasi itu, setelah kekuatan pusat merapuh yang memaksa komunisme digiring ke tiang gantungan sejarah, mereka menyatakan dirinya sebagai unit-unit negara merdeka, baik yang ada di

2 Lih. Gutmann, *ibid*., hal. 168.

sekitar Laut Kaspia atau pun yang berada di Asia Tengah. Kehancuran Uni Soviet sebelumnya juga dipicu oleh gerakan mujahidin di Afghanistan yang didukung oleh Amerika Serikat dalam upaya menghentikan pendudukan pasukan Soviet di negeri miskin itu.[3] Tentu bagi Amerika dukungan itu untuk memenangkan Perang Dingin, bukan untuk kepentingan rakyat Afghanistan. Munculnya Mikhail Gorbachev (l.1931) kemudian dengan gerakan *glasnost* dan *perestrioka*-nya telah memberikan pukulan terakhir untuk mempercepat keruntuhan federasi tirai besi itu yang sudah berusia sekitar 70-an tahun. Dominasi etnis Rusia atas etnis-etnis yang lain dalam federasi Uni Soviet telah lama memicu semacam api dalam sekam untuk kemudian membakar bangunan federasi itu.

Dengan kata lain, secara diam-diam bangsa-bangsa yang tergabung dalam federasi Uni Soviet itu sebenarnya sudah cukup lama ingin melepaskan diri sebagai realisasi dari politik identitasnya masing-masing, tetapi tembok komunisme saat itu terlalu kuat untuk ditembus. Baru setelah tembok itu kropos, maka bangsa-bangsa yang telah lama merasa tertindas itu, beramai-ramai melepaskan diri. Peristiwa ini merupakan salah satu kejadian sejarah terbesar yang menghebohkan di akhir abad ke-20, sebagai ujung Perang Dingin, di samping PD (Perang Dunia) I dan PD II yang telah menelan puluhan juta korban manusia dan kerusakan menyeluruh. Tetapi pada setiap perubahan dahsyat yang berlaku pada tataran global, pasti ada saja sisi positifnya. Bukankah kemerdekaan bangsa-bangsa baru di Asia dan Afrika umumnya terjadi pasca PD II, sebagai bagian dari kekuatan nasionalisme berhadapan dengan kolonialisme dan imperialisme global yang juga sudah merapuh. Sekiranya PD II tidak meledak, boleh jadi kemerdekaan Indonesia, misalnya, bakal tertunda, entah untuk berapa lama.

3 Tentang masalah Perang Dingin ini, ikuti Resonansi saya, "Perang Dingin, Afghanistan, dan Terorisme," *Republika*, 7, 15, dan 29 September 2009, hal. 4.

Selain itu kita juga melihat relasi penggunaan bom atom oleh Amerika di akhir PD II dan proses percepatan deklarasi kemerdekaan Indonesia, seperti pernah saya sampaikan dalam kesempatan lain dan saya nukilkan di bawah ini:

> PD II telah mengubah peta dunia secara dramatis. Apa yang diperkirakan Bung Hatta dan Bung Karno tentang Perang Pasifik telah menjadi kenyataan. Sekalipun pergerakan nasional mengalami kelesuan yang parah pada 1930-an, semangat dan api untuk merdeka tidak pernah redup dan susut. Perang Pasifik sebagai bagian dari PD II berakhir bulan Agustus 1945... Sebenarnya daya tahan Jepang untuk melanjutkan peperangan sudah melemah. Maka sekiranya Amerika Serikat tidak menjatuhkan bom atom di Hiroshima pada 6 Agustus dan Nagasaki tiga hari kemudian, kekalahan Jepang sudah diambang pintu. Ada persoalan moral yang sangat serius di sini, … kontroversi tentang perlu tidaknya pengeboman itu masih saja berlanjut sampai sekarang. Banyak pengamat militer menilai bahwa pengeboman itu tidak perlu, termasuk Jenderal Dwight David Eisenhower (1890-1969) yang secara tidak langsung mengeritik pendahulunya Truman yang juga bekas atasannya yang mempromosikannya untuk memimpin NATO (North Atlantic Treaty Organization). Eisenhower adalah presiden ke-34 Amerika Serikat, 1953-1961...
>
> Tetapi rupanya Truman dan para pendukungnya telah berketetapan hati untuk memukul Jepang dengan cara menggunakan senjata maut itu. Suara Eisenhower tidak didengar ketika itu.
>
> Penggunaan bom atom dengan tujuan memukul lawan dalam peperangan tidak dapat dilepaskan dari peran ilmuwan, seperti terbaca dalam surat Albert Einstein tertanggal 2 Agustus 1939 kepada Presiden Franklin D. Roosevelt. Di bagian akhir suratnya, Einstein mengisyaratkan bahwa Jerman di bawah Hitler sedang menyiapkan pembuatan bom atom. Surat ini jelas telah mendorong Roosevelt (wafat pada 12 April 1945 kemudian digantikan Truman) untuk mengembangkan sendiri pembuatan bom yang mematikan itu. Dalam konteks inilah kita harus membaca asal-usul drama Hiroshima-Nagasaki di akhir PD II itu.
>
> PD II (1939-1945) semula lahir dari rahim peradaban Barat modern, dipicu oleh ambisi Hitler, diktator Jerman, yang ingin menguasai seluruh Eropa. Jerman yang merasa terhina oleh Perjanjian Versailles 1919 sebagai ekor PD I hanyalah menunggu waktu untuk balas dendam. Sebuah bangsa yang begitu banyak melahirkan ilmuwan dan filsuf dalam situasi yang tidak stablil dan menanggung beban malu, Jerman ternyata bisa jatuh ke tangan Hitler yang haus darah, haus

tanah. Yang sulit dipahami adalah sikap yang diambil filsuf Martin Heidegger pada tahun 1930-an yang memuji Hitler dengan kalimat ini: *"The Führer [pemimpin, Hitler] himself and he alone is the German reality, present and future, and its law."* Baru kemudian pasca PD II, ketika Hitler sudah tiada, Heidegger menyifatkan Hitlerisme sebagai "ledakan sejarah dari penyakit struktural di kalangan umat manusia secara keseluruhan dan menyatakan keprihatinannya bahwa itu akan memakan waktu untuk bisa bebas dari racun itu."[4]

Apa yang dibicarakan di atas, lebih terkait dengan konstelasi politik di Eropa dan Amerika.

Di kawasan timur, Jepang pada tahun-tahun awal PD II berada di atas angin, seperti halnya Jerman di Eropa, tetapi dengan bergulirnya waktu energi dan pelurunya habis, dan bom atom telah mengakhiri segala-galanya secara dramatis. Dalam kaitan inilah kita melihat secara tidak langsung "berkah" bom atom dengan kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945. Ada semacam misteri angka 17 dalam proses kemerdekaan Indonesia. Tanggal 17 Agustus adalah hari proklamasi, tetapi 17 tahun sebelum itu pada bulan yang berbeda terjadi Sumpah Pemuda pada 28 Oktober 1928. Ini perlu saya singgung karena dalam pembicaraan tentang politik identitas dan fakta tentang pluralisme di Indonesia menduduki posisi yang cukup penting, sebagaimana yang akan dibicarakan pada bagian akhir makalah ini.

Dalam kaitannya dengan gerakan kemerdekaan bangsa-bangsa pasca PD II, termasuk Indonesia, politik identitas haruslah dinilai sebagai sesuatu yang positif dan bahkan sebagai keharusan sejarah, sebagaimana yang dikukuhkan dalam Pembukaan UUD 1945 tentang kemerdekaan bangsa-bangsa, yang berbunyi: "Bahwa sesungguhnya kemerdekaan itu ialah hak segala bangsa dan oleh sebab itu, maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan

4 Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung dan Jakarta: Mizan-Maarif Institute, 2009), hal. 125-127.

dan perikeadilan."[5]

Sebelum memasuki ranah ini, sebagai ilustrasi, saya ingin memberikan gambaran tentang berbagai corak politik identitas yang terlihat di kalangan diaspora Muslim di belahan dunia Barat, sesuatu yang sebenarnya agak mencemaskan dalam cara mereka merumuskan identitas kolektif mereka di "tanah air baru", tempat mereka mencari rezeki.

Di negeri asal mereka, kaum Muslim ini mungkin telah terpinggirkan oleh berbagai rintangan politik, ekonomi, dan kultural, sementara di Eropa mereka sukar sekali menyesuaikan diri, kecuali mereka yang punya padangan kemanusiaan yang luas, berkat pendidikan yang mereka terima di negara yang mereka datangi. Keterikatan primordial yang masih kuat di antara para pendatang baru ini dengan akar kulturalnya masing-masing menjadi salah satu sebab mengapa kemampuan beradaptasi dengan lingkungan baru sering menghadapi berbagai rintangan, dari kadar yang ringan sampai kepada kadar yang sangat serius. Pelaku bom bunuh diri di beberapa kota di Eropa adalah contoh gamblang tentang ketidakmampuan beradaptasi ini, sekalipun faktor-faktor ekternal, seperti masalah Palestina, Kashmir, kemudian masalah Afghanistan dan Irak, telah menambah kusutnya situasi psikologis para perantau Muslim yang sedang oleng dan bingung ini. Dalil-dalil agama yang digunakan telah semakin memantapkan perasaan mereka untuk segera mengakhiri kehidupan, tetapi biadabnya juga dengan membunuh orang lain yang tidak bersalah.

Politik Identitas dengan Jubah Islam

Pada saat dunia Islam yang terpecah sedang berada di buritan peradaban sejak beberapa abad yang lalu, dalam pandangan saya akan sangat sulit menemukan pribadi-pribadi Muslim yang mampu secara

5 Lihat alinea pertama Pembukaan UUD 1945.

psiko-religio-kultural bersikap lebih tenang, objektif, dan realistik, kecuali mereka yang terdidik dan tercerahkan. Fenomena ini terutama terlihat di kalangan mereka yang merantau ke negara-negara Barat yang jumlah mereka semakin membengkak dari tahun ke tahun. Di negara-negara Uni Eropa saja misalnya, sejak beberapa tahun terakhir, jumlah Muslim sudah mencapai 20 juta,[6] sebuah jumlah yang cukup besar. Di Amerika penduduk Muslimnya bergerak antara 6-8 juta,[7] baik yang berasal dari imigran maupun melalui konversi. Sekarang orang sudah mulai berbicara tentang *Islam in the West*, sebagai imbangan dari steriotipe *Islam and the West* sebagai kelanjutan dari konsep klasik *Dâr al-Islâm* dan *Dâr al-Harb*, yang sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan dunia mutakhir. Di antara Muslim perantau di belahan bumi Barat itu, masih ada saja yang terpasung oleh konsep klasik Islam itu. Akibatnya perasaan keterasingan sering menghantui mereka di tanah air baru itu. Akan pulang kampung, situasi politik-ekonomi juga tidak memberi harapan, selain harus berhadapan dengan rezim-rezim despotik yang korup yang tidak jarang mendapat pembenaran agama dari ulama yang tak paham peta. Munculnya kelompok garis keras Muslim umumnya berasal dari mereka yang merasa terasing ini. Ini adalah di antara tragedi diaspora Muslim di awal abad ke-21 yang tidak jarang menggunakan jubah Islam sebagai politik identitasnya.

Tetapi mereka yang percaya bahwa Amerika, misalnya, dapat saja menjadi bumi Islam, sekalipun jumlahnya minoritas, akan bersikap lebih longgar dalam menafsirkan ajaran Islam untuk mencari jawab tentang makna keberadaan mereka di sana.[8] Kelompok ini umumnya terdiri dari mereka yang terdidik dengan berbagai profesi yang mampu

6 Lihat Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad* (New York: Routledge, 2008), hal. 13.

7 Lihat Murad W. Hoffman, *Bangkitnya Agama: Ber-Islam di Amerika Baru*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 261.

8 Lihat Jane I. Smith, *Islam in America* (New York: Columbia University Press, 1999), hal. 178.

bertanding dengan penduduk asli. Mereka ini tidak perlu ribut dengan masalah politik identitas dengan memakai label Islam, karena mereka sudah merasa menjadi bagian dari *mainstream* masyarakat luas dengan segala kemampuan saringan kultural yang mereka miliki. Pengangkatan Dr. Ahmad Zewali (kelahiran 26 Februari 1946, asal Mesir), pakar kimia kaliber dunia, dan pemenang Hadiah Nobel 1999, menjadi salah seorang penasehat kepresidenan Obama di bidang sains dan teknologi April 2009 adalah di antara contoh tentang mobilitas sosial Muslim di Amerika.[9]

Gejala serupa ini tidak saja terdapat di Amerika, tetapi juga di bagian-bagian dunia Barat lainnya. Barangkali lantaran munculnya generasi baru Muslim yang cerah ini, Murad W. Hoffman begitu optimis menatap masa depan Islam di Barat dengan mengatakan: *"I think the Muslims in America and in Europe will the leaders for the intellectual rivitalization of the Muslims in the East."*[10] Untuk jangka panjang, optimisme Hoffman tidaklah terlalu mengada-ada, khususnya untuk Amerika, karena: *"In America, Muslims came as students from the entire Muslim world and they all went to become doctors, engineers, lawyers… with the result that the Muslim population in America has the highest ratio of academically trained people in America, more the Jews."*[11] Sebaliknya di Eropa, *"the Muslims in Europe all came as workers, unskilled workers and therefore, socially, they started from the bottom and this you can still notice."*[12]

Memang selama beberapa tahun terakhir, akibat tragedi 9/11-2001, Muslim di Amerika sempat menjadi goncang dan cemas, karena mereka diteror sebagai orang yang dipandang memusuhi Barat. Tetapi secara

9 Lihat *Republika, "*Kiprah Ilmuwan Muslim di Gedung Putih," 28 September 2009, hal. 12.

10 "Murad W. Hofmann on Islamic Renaissance in the West," wawancara dengan Hossam Tammam. Lihat http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1162385875683&pagename=Zone-English-Euro_Muslims%2FEMELayout., diunduh pada 5 Oktober 2009.

11 *Ibid.,* hal. 6.

12 *Ibid.*

berangsur, keadaan sudah semakin menjadi normal karena dua hal: *Pertama*, berkat penjelasan yang diberikan tokoh-tokoh Muslim kepada publik Amerika bahwa Islam secara keras mengutuk terorisme; *kedua*, harus dicatat jasa dua penulis non-Muslim: John L. Esposito (Amerika) dan Karen Armstrong (Inggris) yang tidak bosan-bosannya menjelaskan bahwa Islam itu dari sisi ajarannya adalah agama damai, bukan agama teror. Perbuatan segelintir orang yang sedang mabuk tidak dapat dijadikan alasan untuk mengategorikan bahwa Islam itu adalah agama pro-kekerasan. Tetapi di kalangan neokonservatif Amerika dan Zionis, kedua penulis Barat ini malah dituduh telah melakukan apologi terhadap Islam.

Karen Armstrong menyebut dua nama yang menuduh dirinya dan Esposito sebagai apolog itu. Mereka adalah Martin Kramer, kepala Institut Studi Timur Dekat dan Timur Tengah di Washington D.C. dan Bernard Lewis, sejarawan Inggris yang banyak menulis tentang Islam dan Arab. Menurut Armstrong, dua nama ini adalah *"staunch Zionists"* yang menulis tentang Islam dan Muslim dari posisi yang sangat bias.[13] Tetapi, kata Armstrong, "orang perlu tahu bahwa Islam adalah sebuah agama universal, dan di situ tidak ada sesuatu yang bersifat oriental secara agresif atau bersifat anti-Barat. Sebaliknya, dalam garis Lewis, Islam secara inheren adalah sebuah agama pro-kekerasan (*violent religion*).[14] Bias Zionis ini semakin meyakinkan Armstrong, saat ia berkunjung ke Israel pertengahan tahun 1980-an sebagai petugas *Channel Four* televisi Inggris, lalu ia menyadari benar bahwa di sana "sedang berlaku sesuatu yang sangat tidak benar", karena sikap rasis

13 Lihat wawancara Karen Armstrong dengan judul "Islam and the West" dengan Omayma Abdel-Latif dalam http://www.campus-watch.org/article/id/3097, March 8, 2007, hal. 2-3, diunduh pada 5 Oktober 2009.

14 *Ibid.,* hal. 3. Keingintahuan Barat terhadap Islam dibuktikan antara lain oleh kenyataan laris manisnya buka karya Armstrong, *Muhammad: a Biography of the Prophet*, yang sejak pertama kali muncul tahun 1996 telah terjual jutaan eksemplar (hal. 4). Sedangkan karyanya yang lain *Understanding Islam*, pada tahun 2007, di Pantai Timur Amerika saja telah terjual sebanyak lebih dari

terhadap orang Arab mendominasi masyarakat Israel.[15] Jika 30 atau 40 tahun yang lalu, di Eropa terdengar ungkapan *"dirty Jews,"* mengapa kemudian di kalangan Zionis diciptakan pula istilah *"dirty Arabs"*?[16] Ada lagi pernyataan Armstrong yang cukup menyentak: "Dunia Muslim tidak berbuat apa-apa terhadap orang-orang Yahudi, dan rakyat Palestina sedang membayar harga dosa-dosa Eropa,"[17] karena perlakuan brutal Nazi Hitler atas orang-orang Yahudi di benua itu selama PD II.

Sengaja saya kutip pendapat Armstrong agak panjang dengan pertimbangan bahwa selama masalah Palestina tak kunjung selesai, maka politik identitas dengan jubah agama bisa saja akan semakin mengeras di kalangan sebagian diaspora Muslim di Barat yang merasa tetap punya dasar berpijak untuk melakukan tindakan-tindakan kekerasan secara membabi buta dan biadab, seperti biadabnya perlakuan Israel terhadap rakyat Palestina. Dengan kata lain, yang terjadi adalah benturan keras antara dua kutub politik identitas: Arab-Islam vs. Zionisme yang sudah berlangsung sejak 1948 dengan korban nyawa ratusan ribu di samping harta benda yang tak terhitung, terutama di kalangan rakyat Palestina.

Untuk mengakhiri bagian ini, pandangan Bassam Tibi tentang politik identitas diaspora Muslim di Eropa akan semakin menjelaskan analisis kita hari ini. Isu ini menjadi penting terutama karena pembengkakan demografis Muslim ini di benua itu seperti sudah tidak dapat lagi dibendung, sehingga seorang Bernard Lewis sampai

---

250.000 eksemplar. Para pembeli buku ini, kata Armstrong, pertama, ingin mengukuhkan prasangka buruk dan rasa takutnya terhadap Islam yang sudah berlangsung selama berabad-abad; kedua, sebagian besar karena memang ingin tahu tentang Islam (hal. 1-2). "Sesuatu yang baik pada rakyat Amerika," kata Armstrong, ialah "mereka benar-benar ingin tahu." Suasana serupa jarang dijumpai di Eropa, seperti terlihat di Belanda, misalnya, karena mereka berasumsi bahwa mereka telah paham semua (hal. 2). Ada semacam keangkuhan pengetahuan di sini.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

mencemaskan bahwa di akhir abad ke-21, *"Europe will become a part of the Arab-Muslim Maghreb … ,"*[18] sebuah kecemasan yang mungkin agak berlebihan. Tetapi melihat angka-angka di bawah ini, jika semuanya berjalan normal dan benturan keras antara peradaban tidak terjadi, maka pertambahan jumlah dispora Muslim itu memang agak mengejutkan. Tahun 2000 jumlahnya baru 15 juta, enam tahun kemudian menjadi 20 juta, dan pada tahun 2035 diproyeksikan akan berubah menjadi 40 juta,[19] yang tersebar di seluruh Eropa, sekalipun yang terbanyak berada di Perancis dan Inggris. Coba bandingkan situasi tahun 1950, umat Islam di Eropa kurang dari satu juta, baru sejak 1960-an ketika ekonomi benua itu mengalami kemajuan pesat, maka berdatanganlah para imigran dari berbagai negeri Muslim untuk perbaikan nasib mereka.[20]

Jika masalahnya semata bersifat demografis dalam upaya mengadu nasib, mungkin hal itu tidak akan terlalu merisaukan. Tetapi para diaspora ini, terutama dengan ideologi Islamis dan Salafis, sekalipun minoritas, berhasil memengaruhi sebagian besar masjid di Eropa. Melalui media masjid inilah pesan-pesan politik mereka dengan dalil-dalil sakral disampaikan dengan efektif. Di sinilah pembicaraan tentang politik identitas menjadi sangat krusial untuk dikaji sebagai bahan penting bagi pembacaan peta politik Indonesia kontemporer.

Menurut Tibi, ada dua kemugkinan yang akan berlaku dalam hubungan Eropa dan Islam. *Pertama,* proses pengeropaan Islam (*the Europeanization of Islam*); *kedua,* proses pengislaman Eropa (*the Islamization of Europe*). Tibi memilih yang pertama, karena ini yang paling masuk akal dan realistik, sedangkan kelompok politik identitas Islam memperjuangkan opsi yang kedua,[21] sebagai kelanjutan dari gagasan *dâr al-islâm* periode klasik yang sudah sangat lapuk, tetapi

18 Dikutip dari Tibi, *op.cit.,* hal. 202.
19 *Ibid.*
20 *Ibid.,* hal. 203.
21 *Ibid.,* hal. 194-198.

doktrin ini masih saja mempengaruhi prilaku sebagian orang Islam masa sekarang. Sikap a-historis ini ikut bertanggungjawab mengapa sebagian orang Islam masih saja berada di alam mimpi, sehingga tidak mau hirau terhadap perubahan sosial yang sedang berlaku.

Dalam pandangan saya, jika opsi kedua ini yang terus dipegang, maka bentrokan berdarah tidak mungkin dapat dihindari, sebab pada dasarnya psikologi orang Eropa pada umumnya masih belum rela menerima kehadiran Islam di kalangan mereka, apalagi dalam bentuk *en mass*. Ingatan kolektif mereka tentang berbagai peristiwa masa lampau, seperti kekalahan pasukan Islam di Poiters tahun 732 masehi, Perang Salib selama beberapa abad, dan penaklukkan Konstantinopel oleh Turki Usmani tahun 1453 masih segar. Apalagi dengan Tragedi 11/9, bom Madrid 2004, dan bom London 2005, trauma masa lalu itu malah menjadi kambuh dan mengeras lagi. Tetapi sebagian para perantau ini, tidak peduli akan realitas sejarah yang sudah berubah dengan sangat dahsyat. Pokoknya Eropa harus diislamkan melalui berbagai cara. Bukankah Islam itu agama da'wah, seperti halnya agama Kristen? Kaum fundamentalis Kristen dan Islam punya filosofi serupa dalam hal absolutisme ajaran yang harus diterima pihak lain. Ruang untuk toleransi dan perbedaan pendapat dinilai sebagai suatu kelemahan dan tidak percaya diri. Demi absolutisme, maka diktum *"either with us, or, against us"* menjadi pegangan mereka dalam bersikap. Presiden George W. Bush termasuk dalam kategori yang berpaham serba absolut ini. Dialah presiden Amerika pertama yang membawa suasana agama Kristen fundamentalis yang kental ke Gedung Putih, seperti yang dicatat pada tahun 2005 oleh sejarawan Amerika Arthur M. Schlesinger (1917-2007) sebagai berikut: *"George W. Bush is the most aggressively religious president Americans have ever had."*[22]

22 Arthur M. Schlesinger, "Forgetting Reinhold Niebuhr," *Sunday Book Review New York Times*, 18 Sept. 2005, http://www.nytimes.com/2005/09/18/books/review/18schlesinger.html?_r=1, diunduh pada 5 Oktober 2009.

Sebuah ironi bagi politik identitas Muslim di Eropa adalah bahwa para pendukungnya datang ke Eropa untuk memperbaiki keadaan ekonominya, tetapi nilai-nilai Eropa seperti demokrasi, pluralisme, hak-hak asasi manusia, mereka tolak. Tibi melihat bahwa: *"Europeanization of Islam is the antithesis to the Islamization of Europe."*[23] Sebagai seorang yang sudah hidup di Jerman selama lebih 40 tahun, pilihan Tibi di atas bukan mengada-ada, tetapi tokoh-tokoh diaspora Muslim lainnya tidak bisa memahami. Dengan semangat da'wah yang tinggi, kelompok ini tetap saja berambisi untuk "mengislamkan Eropa," sebuah ambisi jihad Islam yang mereka bawa dari kampung halamannya masing-masing yang anti-pluralisme dan nilai-nilai demokrasi. Di bagian akhir karya tulisnya, Tibi mengemukakan resep berikut bagi kepentingan masa depan hubungan Islam dan Eropa:

> Dalam mengaitkan penalaran umum ini bagi Islam dan Eropa, saya berargumen tentang perlunya sebuah pendidikan baru berdasarkan demokratisasi dan nilai-nilai terkaitnya di kalangan diaspora Islam Eropa. Jika Muslim yang tinggal di Eropa mau berperan dalam upaya ini, mereka perlu memikirkan kembali Islam (*to rethink Islam*), mengakomodasikannya terhadap kondisi-kondisi yang telah berubah dan memisahkan dirinya dari ideologi politik Islamisme, dan juga dari gerakan yang mewakilinya. Singkat kata, Islam itu selaras dengan demokrasi, hak-hak asasi manusia, dan masyarakat sipil, jika Muslim memang menginginkannya. Islam selalu menjadi apa yang diperbuat Muslim terhadapnya... Muslim yang terlibat dalam politik identitas yang layak dipertanyakan itu, dan tidak dalam demokratisasi di dunia Islam dan diasporanya di Eropa, pasti berbahaya, baik bagi Islam dan bagi Muslim.[24]

Dalam tesis Murad Hoffman, sikap anti-pluralisme bukanlah cara berislam yang sehat, bahkan merupakan suatu kemunduran. Melalui ungkapan yang tak kurang tajam dan pedasnya, Hoffman yang ingin menggalakkan dinamika intelektualisme dalam masyarakat Islam yang

23 *Ibid.,* 194-195.
24 *Ibid.,* hal. 234.

dirasa sangat lamban, menulis: *"Intellectualism means Pluralism. Lack of Pluralism means decadence."*[25] Tetapi untuk sampai kepada pandangan maju dan revolusioner ini, umat Islam secara global harus mau mengeritik diri dengan meluaskan radius pergaulan dengan berbagai kultur dan golongan, di samping membaca literatur sebanyak-banyaknya pula, dari mana pun asal dan sumbernya. Tanpa kesediaan berinteraksi dan berbagi pengalaman (*ta'âruf*) dengan pihak lain, maka akan sangat sulit bagi mereka untuk memahami apa makna proses pencerahan bagi masa depan Islam dan umatnya yang sudah lama menfosil dalam arus pemikiran kreatif.

Dengan mengemukakan paparan di atas tidak berarti saya ingin menyerahkan batang leher Islam kepada peradaban Barat *in toto*. Unsur peradaban Barat yang busuk juga tidak kurang, seperti arogansi rasial, imperialisme, materialisme, dan sederet sifat lainnya yang merupakan bagian dari daki peradaban yang masih dipelihara. Sikap selektif kritikal harus dimiliki, sebab jika tidak demikian, Islam akan kehabisan peluru profetik untuk ditawarkan sebagai peradaban alternatif bagi manusia modern yang sudah lama hidup dalam suasana "gagasan besar tentang Tuhan yang tertindas," untuk mengutip ungkapan seorang penulis Perancis.[26] Atau ungkapan religio-filosofis dengan muatan yang sama yang berasal dari Václav Havel, mantan Presiden Ceko, seorang pengeritik peradaban Barat modern, dalam kalimat: *"... modern man has lost his transcendental anchor."*[27] Tetapi nilai-nilai demokrasi, pluralisme, hak-hak asasi manusia, toleransi, prinsip kesetaraan gender, dan bangunan masyarakat sipil, sesungguhnya dari sisi ajaran autentik Islam, tidak ada yang aneh. Keanehan muncul karena Islam yang berkembang pasca Perang Siffin (657 masehi) adalah Islam imperial yang tidak ramah

25 Diambil dari internet: Murad Hoffman on "The Challenge to Islamic Civilization," kuliah Hoffman di depan forum *Institute of Policy Studies*, Pakistan, 2001, hal. 1.

26 Lihat Michael D. Aeschliman, "The Real Nietzsche" dalam *The World & I*, 1990, hal. 846.

27 Diambil dari internet dalam artikel Walter H. Capp, "Interpreting Válav Havel."

terhadap hak-hak sipil dan keadaban. Oleh sebab itu tawaran Tibi, *"to rethink Islam,"* menjadi sangat mutlak, jika umat Islam memang tidak mau terlalu lama hidup dalam kegelisahan dan kebanggaan semu yang melelahkan.

Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme di Indonesia

Setelah kita menyoroti tipe-tipe politik identitas di negara-negara lain, tibalah saatnya kita turun ke Nusantara untuk mencoba meneropong isu serupa berdasarkan pengalaman sejarah dalam rentang waktu 100 tahun terakhir. Dengan uraian ini, nanti saya ingin mengukuhkan posisi intelektual Profesor Nurcholish Madjid dalam kaitannya dengan gagasan besarnya tentang Pancasila yang mungkin dapat diangkat menjadi *kalimatun sawâ'*[28] (prinsip/pegangan/proposisi dasar bersama) bagi Indonesia, dulu, sekarang, dan di masa depan. Dengan Pancasila yang dipahami dan dilaksanakan secara jujur dan bertanggungjawab, semua kecenderungan politik identitas negatif-destruktif yang dapat meruntuhkan bangunan bangsa dan negara ini pasti dapat dicegah. Pluralisme etnis, bahasa lokal, agama, dan latar belakang sejarah, kita jadikan sebagai mozaik kultural yang sangat kaya, demi terciptanya sebuah taman sari Indonesia yang memberi keamanan dan kenyamanan bagi siapa saja yang menghirup udara di Nusantara ini.

Secara historis, pembentukan Indonesia sebagai bangsa baru terjadi tahun 1920-an, dilakukan melalui kegiatan intensif PI (Perhimpunan Indonesia) di Negeri Belanda, kemudian dikukuhkan oleh Sumpah

28 Proposisi ini berasal dari al-Qur'an s. Âli 'Imrân (3): 64 yang makna lengkapnya adalah sebagai berikut: "Wahai Ahli Kitab, marilah menuju kepada dasar pegangan bersama antara kami dan kamu, yaitu agar kita tidak menyembah selain kepada Allah, dan kita tidak menyekutukanNya dengan sesuatu pun, dan kita tidak menjadikan satu sama lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling, maka katakanlah [kepada mereka]: Saksikanlah, bahwa sesungguhnya kami [ini] adalah orang-orang Muslim (berserah diri)."

Pemuda 1928. Semua peristiwa penting ini terjadi di zaman kolonial periode akhir. Selanjutnya dengan Proklamasi 17 Agustus 1945, sebuah negara baru yang juga bernama Indonesia, muncul ke atas peta dunia, sekalipun Belanda dibantu Inggris sama sekali tidak rela dengan cetusan kemerdekaan rakyat terjajah ini. Seperti sudah disinggung di atas bahwa proklamasi kemerdekaan Indonesia bisa saja tertunda sekiranya PD II tidak meledak, sebab Belanda sebagai penjajah memang tidak pernah siap untuk melihat sebuah kemerdekaan bagi Nusantara yang sebagaian wilayahnya sudah cukup lama dikuasainya.

Indonesia adalah negara kepulauan yang terluas di muka bumi. Jumlah pulaunya lebih dari 17.000, etnisitas, sub-kultur, dan bahasa lokalnya ratusan. Bahkan di Papua saja misalnya, tidak kurang dari 252 suku dengan bahasa khasnya masing-masing. Dari sisi keragaman budaya (pluralisme) ini saja, jika Indonesia bisa bertahan dalam tempo lama, maka menurut saya adalah mukjizat sejarah yang bernilai sangat tinggi. Oleh sebab itu, apa yang bernama politik identitas yang sering muncul ke permukaan sejarah modern Indonesia harus ditangani dan dikawal secara bijak oleh nalar historis yang dipahami secara benar dan cerdas. Saat proklamasi, jumlah penduduk Indonesia adalah sekitar 70 juta; sekarang di awal abad ke-21 sudah menjadi sekitar 235 juta, membengkak lebih tiga kali lipat sejak 1945, telah muncul sebagai bangsa terbesar keempat di dunia sesudah Cina, India, dan Amerika Serikat.

Modal dasar untuk pengawalan keutuhan bangsa itu sudah kita miliki, yaitu, pengalaman sejarah berupa pergerakan nasional, PI, Sumpah Pemuda, Pancasila, dan adanya tekat bulat untuk mempertahankan dan membela keutuhan bangsa dan negara ini. Dalam ranah gerakan sosial keagamaan, ada Muhammadiyah dan NU, dua sayap besar umat Islam, yang telah mengukuhkan dirinya sebagai benteng demokrasi dan pluralisme di Indonesia. Sekalipun sering digerogoti oleh kelakuan politisi salah tingkah dalam berbagai periode sejarah pasca proklamasi, *toh* sudah lebih enam dasawarsa, Indonesia masih

bertahan dengan segala keberuntungan dan malapetaka yang dialaminya. Tantangan lain yang cukup serius terhadap keutuhan bangsa datang dari berbagai gerakan sempalan agama dengan politik indentitasnya masing-masing. Mereka ini semua anti-Pancasila, anti-demokrasi, dan anti-pluralisme. Bentuk ekstrem dari gerakan sempalan ini yang sering melakukan bom bunuh diri di Indonesia punya akar transnasional pada al-Qaedah dengan tokoh utamanya Osama bin Laden (Saudi) dan Ayman al-Zawahiri (Mesir).[29] Indonesia sangat terganggu oleh prilaku nekat bom bunuh diri ini. Peran Densus 88 yang pada akhirnya bisa menghabisi beberapa tokoh puncak bom bunuh diri ini, seperti Dr. Azahari dan Noordin M. Top (keduanya warga Malaysia), dan beberapa pengikutnya warga Indonesia, patut diberi apresiasi yang tinggi.

Di atas sudah dikatakan bahwa politik identitas di Indonesia lebih bermuatan etnisitas, agama, dan ideologi politik. RMS (Republik Maluku Selatan), GAM (Gerakan Aceh Merdeka), dan GPM (Gerakan Papua Merdeka), sebagai misal, adalah perwujudan dari kegelisahan etnis-etnis ini terhadap politik sentralistik Jakarta yang dirasa sangat tidak adil, khususnya bagi Aceh dan Papua. Gerakan DI (Darul Islam) di Jawa Barat, Aceh, dan Sulawesi Selatan, menggunakan agama sebagai payung ideologi politik identitas mereka. Kecuali GPM yang masih seperti api dalam sekam sampai hari ini, gerakan-gerakan politik identitas lain seperti tersebut di atas, relatif telah dapat diatasi melalui kekerasan senjata atau diplomasi persuasif.

Selain itu, masih di era pasca-proklamasi, Indonesia juga pernah diancam oleh Pemberontakan PKI di Madiun tahun 1948, Pemberontakan PRRI/Permesta di akhir 1950-an dan awal 1960-an. PKI menggunakan ideologi Marxisme sebagai politik identitasnya, sedangkan PRRI/Permesta lebih merupakan gerakan protes terhadap politik

29 Tentang siapa Osama bin Laden dan al-Zawahiri, lihat misalnya Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York and London: W.W. Norton & Company, 2003), hal. 125 dan 136.

Presiden Sukarno yang dinilai telah melanggar UUD 1950 dan sikap pro-PKI yang dirasakan pada periode itu. Untuk Pemberontakan G30S 1965, politik identitas apa yang memicunya, masih kontroversial sampai hari ini. Pemerintahan Soeharto, yang didukung oleh pendapat beberapa penulis domestik dan asing, mengatakan bahwa PKI-lah sebagai otak utama tragedi itu. Penulis-penulis kiri berpendapat sebaliknya. Jika pun ada unsur PKI terlibat, partai ini hanyalah terseret arus oleh persaingan dalam tubuh AD (Angkatan Darat). Sedangkan di mana posisi Presiden Sukarno dalam tragedi itu, masih perlu dikaji lebih jauh. Karena masalah ini sudah banyak dikupas oleh berbagai kalangan, sekalipun belum juga tuntas, saya tidak ingin untuk saat ini berbicara banyak tentang peristiwa berdarah yang terjadi di kalangan sesama anak bangsa ini.

Sekarang saya beralih kepada realitas politik Indonesia kontemporer. Yang menjadi *burning issues* dalam kaitannya dengan masalah politik identitas sejak 11 tahun terakhir ialah munculnya gerakan-gerakan radikal atau setengah radikal yang berbaju Islam di Indonesia. Sebagaimana partner mereka di bagian dunia lain, gerakan-gerakan ini juga anti-demokrasi dan anti-pluralisme, dan sampai batas-batas yang jauh juga anti-nasionalisme. Secara ideologis, mereka ini jelas mendapat inspirasi dan pengaruh dari gerakan Islamis dan Salafi yang semula berpusat di beberapa negara-negara Arab, kemudian dengan kecepatan tinggi menyebar ke seluruh jagat. Untungnya di Indonesia, sebagian besar masjid masih di bawah pengawalan Muhammadiyah dan NU, sekalipun ada beberapa yang terinfiltrasi oleh virus ideologi serba radikal itu.

Sekalipun gerakan Islamis dan Salafi ini terdiri dari berbagai faksi di Indonesia, dalam satu hal mereka punya tuntutan yang sama: pelaksanaan Syari'ah Islam dalam kehidupan bernegara. Faksi-faksi yang ingin kita bicarakan di sini ialah MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), FPI (Fron Pembela Islam), dan HTI (Hizbut Tahrir Indonesia). Sedangkan PKS (Partai Keadilan Sejahtera) yang sesungguhnya adalah partai Islamis

yang sangat dipengaruhi oleh cita-cita al-Ikhwân al-Muslimûn (Persaudaraan Muslim), bentukan Hassan al-Banna tahun 1928 di Mesir, menempuh jalan demokrasi untuk mencapai tujuannya. Apakah cara-cara demokrasi itu sebagai taktik PKS sebelum menjadi kekuatan politik besar atau memang telah menerima demokrasi sebagai sebuah sistem politik, belum dapat dikatakan sekarang. Kita akan kembali lagi ke PKS ini pada bagian akhir makalah ini. Tetapi satu hal yang pasti adalah bahwa semua gerakan Islam yang sedang kita sorot ini telah menjadikan Islam sebagai politik identitas mereka. Bedanya adalah MMI, FPI, dan HTI, tidak menyebut diri sebagai gerakan politik, sekalipun melakukan fungsi politik, sedangkan PKS jelas-jelas sebuah partai politik dan sekaligus partai dakwah.

Kita bicarakan sekadarnya tentang MMI, FPI, dan HTI. Sebenarnya literatur sudah tersedia yang membahas faksi-faksi Islam radikal ini.[30] Seperti sudah dikatakan, semua faksi ini bersikeras untuk pelaksanaan Syari'ah dalam kehidupan bernegara. MMI misalnya sangat menyesalkan tersingkirnya Piagam Jakarta, khususnya pencoretan tujuh kata dari sila pertama Pancasila[31] yang berbunyi "dengan kewajiban menjalankan Syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya" pada 18 Agustus 1945 atas prakarsa Hatta. Bagi MMI, penolakan arus besar umat Islam Indonesia terhadap pelaksanaan Syari'ah secara konstitusional dengan sendirinya

30 Karya yang paling komprehensif tentang gerakan radikal ini ditulis oleh Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: PSAP, 2007), tebal 624 halaman plus daftar pustaka dan indeks. Ada lagi Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002); S. Yunanto et. al., *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara* (Jakarta: Teraju, 2003); Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004). Pada tingkat global, gerakan Salafi ini pun bervariasi, ada yang dipengaruhi Ikhwan, terutama oleh pemikiran Sayyid Quthb (Mesir) dan Abul A'la al-Maududi (Pakistan), dan ada pula yang bercorak Wahabi Saudi. Menurut Tibi, Saudi lebih berbahaya dari Iran, karena negara ini punya cukup dana untuk membiayai jaringan-jaringan untuk sebuah Islamisme dunia. (Lih. Tibi, *op.cit.,* hal. 96).

31 Haedar Nashir, *op.cit.,* hal. 398.

dapat masuk dalam kategori "kafir, fasiq, dan zalim."[32]

Berikutnya, kita lihat FPI yang didirikan 17 Agustus 1998 di Pesantern Al-Umm, Ciputat, Tangerang, diprakarsai oleh beberapa habib dan kiyai.[33] Tentang latar belakang kelahirannya, dikatakan bahwa umat Islam telah lama menjadi korban penindasan, seperti yang berlaku di Aceh, Lampung, Tanjung Priok, Haur Koneng, dan Sampang, tetapi tidak terungkap dan tidak mendapat keadilan.[34] Tetapi ada sebuah ironi di sini. Tersiar berita bahwa ada oknum tentara hadir dalam pertemuan itu, bahkan memberikan bantuan dana dan latihan militer.[35] Apa artinya ini? Tidak lain: oknum militer sedang main api yang dapat membakar Indonesia untuk jangka panjang, sekiranya kelompok-kelompok radikal ini dibiarkan melakukan tindakan-tindakan kekerasan atas nama agama, seperti yang dilakukan atas gereja, Ahmadiyah, dan lain-lain, sementara aparat tidak mencegah perbuatan kriminal mereka. Bagi FPI, segala tindakan kekerasan itu dinilai sebagai bagian dari prinsip *nahi munkar* (mencegah kemungkaran). Yang biadab adalah bahwa tindakan kekerasan itu dilakukan dengan cara-cara yang *munkar* oleh aparat swasta.

Kemudian kita lihat selintas HTI. Berbeda dengan MMI dan FPI yang bercorak lokal Indonesia, HTI adalah gerakan politik transnasional yang pertama kali digagas antara lain oleh Taqiyuddin al-Nabhani, sempalan dari Ikhwan. Tujuan akhir perjuangan politik mereka adalah terciptanya sebuah kekhilafahan yang meliputi seluruh dunia Islam di bawah satu payung politik. Bagi HTI, khilafah adalah satu-satunya sistem politik yang sejalan dengan kehendak Syari'ah.

---

32 *Ibid.,* hal. 400, dikutip dari Irfan S. Awwas, *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'at Islam* (Jogjakarta: Wihdah Press, 2001), hal. 154. Kalimat aslinya berbunyi: "Melaksanakan Syari'at Islam dalam kehidupan pribadi, masyarakat, berbangsa dan bernegara, bertujuan untuk menyelamatkan masyarakat atau bangsa dari ancaman hukuman kafir, fasiq, dan dzalim."

33 Lihat Jamhari dan Jahroni, *op.cit.,* hal. 129-130.

34 *Ibid.,* hal. 131-132.

35 *Ibid.,* hal. 130.

Salah seorang tokoh HTI, M. Shiddiq al-Jawi, dalam sebuah diskusi buku di PADMA (Padepokan Musa Asy'arie, Yogyakarta) beberapa waktu yang lalu, dengan nada optimis mengatakan bahwa kekhilafahan yang dibayangkan itu akan berdiri tahun 2020.[36] Tidak dijelaskan bagaimana semuanya itu akan terjadi. Tokoh HTI yang lain, Farid Wadjdi, ketika menyoroti demokrasi dengan prinsip kedaulatan rakyatnya, tegas-tegas mengatakan bahwa demokrasi itu sistem kufur: "Sistem itu [demokrasi] bahkan bertentangan 100 persen dengan sistem Islam. Sistem ini tidak lain merupakan sistem kufur."[37] Menurut HTI, kekhilafahan juga sebagai realisasi negara Syari'ah.[38] Oleh sebab itu formalisasi Syari'ah harus dilakukan oleh negara. Sedangkan dalam sebuah negara-bangsa, seperti Indonesia, cita-cita ke arah realisasi Syari'ah menjadi tidak mungkin. Dalam perspektif ini, bagi HTI, konsep-negara bangsa itu "tidak lain hasil rekayasa penjajah yang kafir."[39]

Kesimpulan kita tentang HTI: sekalipun diembeli dengan perkataan Indonesia, organisasi ini jelas bercorak transnasional, di mana bangunan negara-negara bangsa harus dilebur. Bukankah angan-angan semacam ini tidak lain dari sebuah utopia mereka yang berusaha lari dari kenyataan? Tetapi kritik HTI terhadap praktik demokrasi di berbagai tempat, bukan substansinya yang menempatkan setiap warga pada posisi yang setara dalam sebuah negara, mengandung beberapa unsur kebenaran. Pertanyaan saya adalah: mengapa HTI menutup mata terhadap praktik busuk "kekhilafahan" yang dipaksakan dalam berbagai

36 Diskusi buku saya berlangsung pada tanggal 9 Agustus 2009. Shiddiq menghadiahi saya sebuah kumpulan artikel oleh Arief B. Iskandar (ed.), *Ilusi Negara Demokrasi* (Bogor: Al-Azhar Press, 2009), tebal 417 halaman dengan catatan kaki tanpa indeks. Buku ini di samping mengeritik keras sistem demokrasi, juga mengkampanyekan khilafah sebagai satu-satunya sistem politik masa depan umat Islam di muka bumi.

37 *Ibid.,* hal. 317.

38 *Ibid.,* hal. 333-340 menurut artikel yang ditulis oleh DR. H. U. Maman Kh., dosen UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

39 *Ibid.,* hal. 346, menurut artikel M. Shiddiq Al-Jawi.

periode sejarah Muslim? Bukankah sistem khilafah selama berabad-abad telah membunuh prinsip egalitarian yang diakui dalam demokrasi, yang begitu tegas dinyatakan dalam al-Qur'an?[40] Pandangan yang a-historis semacam inilah yang mengkhawatirkan saya: bahwa HTI berangan-angan menciptakan sebuah "imperialisme agama" pada skala global, yang menurut Shiddiq al-Jawi akan menjadi kenyataan pada tahun 2020, tinggal 11 tahun lagi dari sekarang.

Kelompok-kelompok radikal ini, dengan kemungkinan perbedaan dan bahkan konflik di antara berbagai faksi di kalangan mereka, menurut Yusuf al-Qardhawi termasuk dalam kategori mazhab Zhahiriyyah baru dengan enam ciri yang menonjol: pemahaman dan penafsiran yang literal, keras, dan menyulitkan, sombong terhadap pendapat mereka, tidak menerima perbedaan pendapat, mengkafirkan orang yang berbeda pendapat dengan mereka, dan tidak peduli terhadap fitnah.[41] Kita turunkan salah satu ciri saja, yaitu mudah mengkafirkan orang yang berbeda pendapat. Al-Qardhawi menulis:

> Orang-orang literal tersebut tidak cukup hanya dengan mengingkari orang-orang yang berbeda pendapat dengan mereka, tetapi melakukan hal-hal lebih besar dari itu, yaitu dengan berburuk sangka, membid'ahkan, memfasikkan, dan sampai mengkafirkan mereka.
>
> Dasar bagi orang yang berbeda pendapat dengan mereka adalah "tuduhan." Padahal, menurut hukum manusia, dasar orang yang dituduh adalah, "benar" (tidak bersalah). Inilah hal yang ditegaskan oleh Syari'ah Islam. Namun dasar bagi mereka adalah, tertuduh (bersalah) hingga terbukti kebenarannya. Dan kebenarannya ada di tangan mereka, bukan di tangan orang lain.
>
> Untuk membantah para pemikir Muslim yang tidak sepakat dengan mereka, mereka telah menulis banyak buku besar dan dicetak dengan cetakan luks. Mereka meluaskan bantahan tersebut dengan membid'ahkan, memfasikkan

40 Lihat misalnya surat al-Hujurât: 13.

41 Yusuf al-Qardhawi, *Fiqih Maqasid Syari'ah: Moderasi Islam antara Aliran Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj. Arif Munandar Riswanto (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), hal. 49-55.

42 *Ibid.,* hal. 54.

(fasik takwil), dan bahkan mengkafirkan. Di antara pemikir-pemikir tersebut adalah; Syaikh Muhammad Al-Ghazali, Dr. Muhammad Imarah, Fahmi Huwaidi, dan saya sendiri.[42]

Jika sikap mudah mengkafirkan orang-orang yang berlainan pendirian ini menyebar, maka sudah bisa dibayangkan bahwa yang akan terjadi adalah makin buyarnya suasana persaudaraan Muslim yang memang sudah lama rusak. Dengan kata lain, "Mereka memonopoli kebenaran, sebuah keangkuhan teologis yang muaranya satu: menghancurkan peradaban dengan memakai lensa kacamata kuda!"[43]

Akhirnya untuk menutup bagian ini, kita kembali kepada PKS. Dalam dokumen resmi partai disebutkan bahwa PKS tidak menolak demokrasi, pluralisme, dan nasionalisme Indonesia. Bahkan, menurut dokumen itu, dengan berpedoman kepada Piagam Madinah, PKS menerima kenyataan pluralitas agama dalam masyarakat Indonesia. Lalu untuk meredam pengaruh gerakan radikalisme Islam, umat Islam perlu memiliki gerakan Islam politik dalam sistem demokrasi.[44] Tentu yang dimaksud dengan gerakan Islam di sini adalah PKS sendiri. Sekalipun belum ada kupasan yang agak mendalam tentang pluralisme dan nasionalisme, PKS secara tertulis menerima kedua prinsip itu.

Persoalannya kemudian adalah: apakah penerimaan ini sebagai siasat politik sementara atau memang PKS telah menyesuaikan perjuangannya dengan realitas sosiologis masyarakat Indonesia? Jawabannya tidak mungkin diberikan sekarang; kita masih harus menunggu sampai suatu ketika sekiranya PKS pegang kekuasaan dan telah membesar. Bila partai ini konsisten dengan apa yang dikatakan dalam dokumen resminya, maka corak Islamis yang menjadi ciri utama

43 Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan, opcit.*, hal. 189.

44 Partai Keadilan Sejahtera, *Memperjuangkan Masyarakat Madani: Platform Kebijakan Pembangunan, Falsafah Dasar Perjuangan, Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga*. (Jakarta: Majelis Pertimbangan Pusat PKS, 2008), hal. 74-75.

gerakan Ikhwan di negara-negara Arab dan di negara-negara lain telah mengalami perubahan orientasi mendasar di tangan PKS.

Yang dimaksud dengan corak Islamis ialah suatu cita-cita politik untuk melaksanakan Syari'at Islam dalam sistem kenegaraan dengan mencantumkannya dalam konstitusi sebuah negara. Dengan kata lain, terciptanya sebuah negara Islam atau negara berdasarkan Islam, sebagaimana yang dulu pernah diperjuangkan oleh kekuatan politik Islam dalam Majelis Konstituante (1956-1959) di Indonesia. Posisi PKS belum terlalu jelas, apakah sudah menerima Pancasila sebagai sesuatu yang sudah final atau masih berfikir untuk alternatif yang lain.

Bagian ini akan kita akhiri dengan sebuah gambaran singkat mengenai gagasan CN (Nurcholish Madjid) tentang masa depan Indonesia dengan Pancasilanya. Tidak mudah bagi saya untuk memetakan pemikiran CN tentang kaitan keislaman dan keindonesiaan karena memang belum ada karya khusus untuk itu yang telah ditulisnya. Tetapi dari artikelnya yang bertebaran di sana-sini, kemudian sudah dikumpulkan dalam format buku, kita bisa membaca benang merah gagasan CN tentang isu yang dimaksud.[45] Berbeda dengan generasi tokoh-tokoh partai Islam sampai dengan tahun 1960-an yang masih mempersoalkan Pancasila sebagai dasar filosofi negara, CN dan generasinya tidak lagi mau menghabiskan energi untuk membicarakan masalah ini. Dengan kata lain, Pancasila sudah diterima sebagai dasar filosofi negara dengan penuh kesadaran. Tugas selanjutnya adalah menerjemahkan nilai-nilai luhur Pancasila itu ke dalam kenyataan kehidupan yang kongkret, sesuatu yang masih jauh dari harapan kita semua. Dalam kalimat CN: "...nilai-nilai luhur bangsa kita dirumuskan

45 Di antara karya Nurcholish Madjid itu dapat kita sebut di sini: *Islam, Kerakyatan, dan Keindonesiaan: Pikiran-Pikiran Nurcholish "Muda"* (Bandung: Mizan, 1993); *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992); *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1994); dan *Islam, Kemoderenan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008).

46 *Islam, Kemoderenan*, hal. 13.

dalam konstitusi, yakni Pancasila... yang menjadi sumber legitimasi dan kriteria terakhir keabsahan suatu kekuasaan di negeri kita."[46]

Artinya, sebuah bangunan kekuasaan di luar Pancasila, menurut CN, menjadi tidak sah. Tetapi harus diingat bahwa Pancasila tidak boleh terpasung oleh kekakuan penafsiran. Pancasila harus menjadi "ideologi terbuka... dan tidak mungkin dibuatkan penjabarannya sekali untuk selama-lamanya."[47] Saya rasa, bukan saja Pancasila yang harus membuka diri bagi penafsiran baru: agama pun, yang diyakini berasal dari Allah, harus membuka diri untuk ditafsir ulang. Penafsiran ulang inilah sebenarnya hakikat dari kerja ijtihad, demi menjawab masalah-masalah zaman yang terus berubah.

Sebagai ideologi terbuka, Pancasila harus menghindari diri dari penafsiran monolitik. "... [D]iperlukan sikap yang lebih proaktif," tulis CN, "terhadap nilai-nilai Pancasila itu, yaitu usaha mengetahui dan menghayati apa sebenarnya yang dikehendaki oleh nilai-nilai luhur itu, dengan keberanian mengadakan 'pengusutan' kepada keadaan sekarang."[48] Jika boleh saya simpulkan, bagi CN, cita-cita keislaman dan cita-cita keindonesiaan bertemu dalam Pancasila sebagai ideologi terbuka yang harus ditafsirkan secara "proaktif." Dengan semangat Sumpah Pemuda dan nilai-nilai luhur Pancasila, maka dimensi negatif politik identitas yang bermuatan agama, etnisitas, dan ideologi, akan dapat dikawal dan diarahkan, demi memperkokoh semangat integrasi nasional, sesuatu yang mutlak bagi masa depan Indonesia sebagai bangsa dan negara.

Kebesaran CN terutama terletak pada keberaniannya yang luar biasa untuk "menyimpang" dari para pendahulunya dalam menyikapi Pancasila sebagai dasar filosofi negara. Bagi CN, umat Islam tidak perlu lagi berangan-angan untuk mengganti Pancasila dengan dasar lain. Gebrakan CN ini telah mengundang sikap pro-kontra yang cukup

47 *Ibid.*,, hal. 15.
48 *Ibid.,* hal. 17.

tajam di kalangan aktivis Muslim. Pendirian CN yang dinilai kontroversial itu telah merambat ke masalah-masalah lain, seperti sekularisasi, *Fiqh Lintas Agama*, tuduhan semua agama sama, dan banyak yang lain.

Yang cukup menyedihkan adalah peristiwa tanggal 26 Juli 2005, pukul 16.30-17.30, saat sekelompok orang mendatangi dan meneror CN dalam keadaan sakit. Saat ditanyakan tentang isu bahwa semua agama sama, CN menjawab: "Saya tidak berpendapat semua agama sama." Kemudian hal itu disusul lagi dengan pertanyaan bagaimana pendapat CN tentang perkawinan antaragama. Dalam kondisi sakit itu, CN menjawab: "Saya tidak dalam kondisi untuk menjawab."[49]

Yang saya gagal pahami adalah mengapa kelompok garis keras yang menjadikan Islam sebagai politik identitas itu tidak punya adab dalam "menginterogasi" seseorang yang sedang sakit dengan cara-cara kasar. Sekiranya CN dalam kondisi normal, sudah pasti semua pertanyaan itu akan dengan mudah ditanggapinya. CN bukanlah tipe intelektual Indonesia yang biasa mengeluarkan pendapat tanpa dasar yang kuat, namun pembela filosofi garis keras tidak mau tahu dengan itu semua. Seperti kita semua maklum, bulan berikutnya, 29 Agustus 2005, CN meninggalkan kita semua untuk selama-lamanya. Warisan intelektual tokoh yang kita peringati ini akan berusia panjang, sekalipun semasa hidupnya tidak sempat menulis karya utuh tentang bagaimana semestinya pertalian Islam dengan keindonesiaan itu. Untuk meneruskan gagasan besar CN, maka adalah tugas kita yang masih hidup untuk mengembangkannya lebih jauh secara kritikal dan jujur.

Akhirnya

Politik identitas dalam bentuk apa pun tidak akan membahayakan keutuhan bangsa dan negara ini di masa depan, selama cita-cita para pendiri bangsa tentang persatuan dan integrasi nasional, semangat Sumpah Pemuda yang telah melebur sentimen kesukuan, dan Panca-

49 Lihat Resonansi saya "Cak Nur," *Republika*, 30 Agustus 2005, hal. 12.

sila sebagai dasar filosofi negara tidak dibiarkan tergantung di awang-awang, tetapi dihayati dan dilaksanakan dengan sungguh-sungguh dan penuh tanggung jawab. Kesungguhan dan tanggung jawab inilah yang sering benar dipermainkan oleh orang yang larut dalam pragmatisme politik yang tuna-moral dan tuna-visi. Sikap semacam inilah yang menjadi musuh terbesar bagi Indonesia, dulu, sekarang, dan di masa datang.

Dengan ungkapan terakhir ini, maka tugas saya sebagai pembicara dalam Nurcholish Madjid Memorial Lecture dengan segala kelemahannya telah saya lakukan.***

Democracy
www.abad-de
Perpusta

BAGIAN II

TANGGAPAN TANGGAPAN

Democracy
www.abad-de
Perpusta

Melangakaui Politik Identitas, Menghidupi Dinamika Identitas

Martin Lukito Sinaga

Setelah membaca pidato Profesor Ahmad Syafii Maarif, yang analitis dan menyisakan agenda bagi kita itu, maka di sini muncul soal lanjutan: bisakah soal identitas lebih dari sekadar soal nestapa? Bisakah soal identitas tidak menggiring kita pada "lubang hitam" politik identitas?

Secara umum politik identitas bisa dilihat sebagai muara dari proses panjang ketersandungan identitas (baca: agama). Ia adalah pengerasan identitas karena rasa cemas akibat terpaan keras dunia modern (yang melucuti *claim* kebenaran agama melalui proses *disenchantment* atau "meluruhnya tuah Tuhan", kata Weber). Tapi ia juga adalah politik, sebab ia sebentuk proses *en masse* mencari perlindungan pada kekuasaan untuk mengamankan kegamangannya tersebut.

Malah di situ teologi—pemikiran kritis di dalam agama—pun terhenti. Teologi yang menawarkan daya kritis dalam agama (karena ia antara lain berikrar: *fides quaerens intellectum,* "iman kiranya terungkap secara bernalar"), oleh politik identitas diamputasi dan hanya diizinkan berseru-seru tentang sakit hati dan perasaan sebagai korban di zaman modern yang jahiliyah ini. Atau paling-paling seruannya tentang zaman keemasan di bawah "langit suci", di mana ajaran iman direngkuh tuntas, sehingga kehidupan sosial konon akan dilimpahi berkat dan keadilan.

Bagaimanapun juga, di sini, sekali lagi, timbul persoalan mendasar

sebagai agenda: mungkinkah melangkaui (*go beyond*) politik identitas ini? Bisakah sebentuk dinamika identitas yang *bukan-politis* mengemuka dan memberi makna bagi masyarakat, demi munculnya semacam *"social hope"* di ruang publik di negeri kita ini?

Dinamika Identitas

Sesungguhnya identitas adalah persoalan lama yang menemukan vitalitas dan langgamnya yang lain pada masa kini, sebagaimana tegas Bauman,

> Kalau "problem identitas" dalam dunia modern adalah bagaimana membangun suatu identitas dan menjaganya agar kokoh serta menetap, maka "problem identitas" dalam dunia pasca-modern ialah bagaimana menghindari fiksasi dan membuatnya tetap terbuka … Dalam ihwal identitas ... kata utama dunia modern ialah membentuk; dalam dunia pasca-modern ialah mendaur ulang.[1]

Maka pergulatan kita: bisakah soal identitas tidak surut menjadi pengerasan politik tetapi pada proses negosiasi dan pilihan-pilihan tanpa henti? Bisakah soalnya bukan menjadi proses yang penuh resah pada "esensi" dan fiksasi, tetapi lincah berkontestasi di hadapan proses-proses sosial di luar dirinya? Bisakah juga ditegaskan bahwa soal identitas bukan terutama soal *roots*, tetapi lebih soal *routes* yang ditempuh setiap komunitas?[2]

Dalam kenyataannya, hal di atas tentu tidak mudah. Dalam masyarakat-masyarakat yang mengalami kolonialisme yang panjang (seperti Indonesia), persoalan identitas adalah persoalan yang pelik. Identitas

1 Dikutip dari David McCrone, *The Sociology of Nationalism* (London: Routledge, 1997), hal. 31. Aslinya: *"If modern 'problem of identity' was how to construct an identity and keep it solid and stable, the postmodern 'problem of identity' is primarily how to avoid fixation and keep the option open. In the case of identity ... the catchword of modernity was creation; the catchword of postmodernity is recycling."*

2 *Ibid*., hal. 34.

selalu menjadi persoalan *distorted and disabling identities*.[3] Dan cukup jelas diketahui bahwa bangsa-bangsa yang baru di Dunia Ketiga dilahirkan di tengah pergolakan dan penolakan atas kolonialisme tersebut. Bangsa yang baru itu secara kolektif perlahan-lahan menuliskan narasinya, dokumen atau manuskrip tentang perjuangannya yang tentu menghasilkan sebentuk identitas diri.

Uniknya, identitas sedemikian mau tak mau adalah hasil dari perjumpaan yang mendalam dengan merebaknya produk kultural kolonialisme itu sendiri, yaitu *print-capitalism*,[4] yang bagi Benedict Anderson merupakan salah satu penyebab nasionalisme. *Kapitalisme cetak-mencetak* itulah yang perlahan-lahan memungkinkan orang mengambil jarak dari dunia tradisionalnya dan memikirkan dirinya sendiri dalam hubungan dengan orang lain. Di situ ada forum pertukaran dan komunikasi yang secara serempak tampil di hadapan sekelompok manusia, dan membantu mereka membayangkan dan membicarakan suatu komunitas, membantu terbentuknya negara-bangsa (*nation-state*) baru selaku, dalam istilah terkenal Anderson, *imagined community*.

Namun, dalam proses ini jugalah berlangsung proses *distortion* dan *disabling* tadi: sebab ada konflik dalam melupakan, mengenang dan memberi makna masa lalu; ada proses yang berat dalam menemukan dasar identitas (apalagi identitas di tengah pluralisme), dan memelihara perekat mengelola masa depan bangsa yang baru tersebut.[5] Belum lagi dicatat bahwa para aktivis nasionalisme itu adalah sekelompok elit

3 Lihat artikel "Identity", dalam situs http://athena.english.vt.edu/~carlisle/identity.html, diunduh pada 20 April 2003.

4 Istilah Benedict Anderson, dalam *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), hal. 37-46.

5 Malah dapat dikatakan, tanpa berniat mempersetankan kolonialisme, bahwa persoalan yang menghantui masyarakat Dunia Ketiga saat ini (juga Indonesia), yaitu sentralitas kekuasaan negara, struktur ekonomi dualistis serta konflik antara nasionalisme dan regionalisme, adalah beban yang ditinggalkan Barat melalui kolonialisasi tersebut. Lihat Rajeswari Sunder Rajan, *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism* (London: Routledge, 1993), hal. 6.

hasil pendidikan Barat yang membicarakan bangsa yang baru itu dalam wacana yang dipinjam dari wacana para kolonialis.

Di sini agama pun ikut mengalami proses *distorted* dan *disabling* tadi, khususnya karena sistem kolonial telah pula merekonstruksi identitas dan kelembagaan agama sedemikian mendalamnya. Dan saat agama hendak keluar dari dunia kolonialistis itu, lalu hendak "memulihkan" diri dan menempuh sejarahnya yang baru, ia gampang terjerumus memilih jalan politik identitas di atas.

Jadi, masih bisakah kita kreatif dan tidak serba cemas lalu mengeras, dalam ihwal identitas yang lahir dari proses sedemikian kompleks di atas? Bisakah agama (dari dinamika internalnya) mengukir identitasnya sedemikian rupa agar tidak terjerembab dalam lubang hitam politik identitas itu?

Ada butir-butir pikiran Homi Bhabha soal artikulasi identitas yang menarik di sini; artikulasi tersebut terkesan seperti merebut pengeras suara untuk menggemakan perspektif khas dirinya, tanpa menolak sepenuhnya elemen luar yang masuk dan kini sudah menjadi bagian integral dari diri sendiri. Hal ini dicontohkan Bhabha dalam penerjemahan Alkitab (Bibel) ke dalam bahasa-bahasa lokal di India. Teks Alkitab tersebut segera menjadi mendua dan ambivalen maknanya saat diterjemahkan, mengingat di balik penerjemahannya ada elemen kolonial yang bercokol. Seperti tulis Bhabha selanjutnya:

> Pertanyaan orang India menjadi penuh teka-teki, pertama: Bagaimana mungkin sabda Tuhan datang dari mulut "pemakan-daging" (bukan vegetarian) dari orang-orang Inggris itu? Suatu pertanyaan yang diajukan dengan latar belakang perbedaan kebudayaan, yang menggugat asumsi otoritas tunggal dan universal saat berkumandangnya sabda tadi. Dan kedua: Lalu, bagaimana mungkin bahwa Alkitab itu bukunya orang Eropa, kalau kita mempercayainya sebagai pemberian Tuhan kepada kita?[6]

6 Dikutip dari disertasi Mrinalini Sebastian, "The Enterprise of Reading Differently: Novels of Shashi Deshpande in Postcolonial Argument", Universitas Hamburg,

Dalam hal di atas, bagaimana pun, ada upaya menjalin tradisi pribumi dengan elemen Barat, tanpa menjadi *biner* atau tunduk pada tuan Eropa. Yang muncul di sini ialah diri sebagai suatu sosok hibrida: "[Y]ang hibrid di sini adalah sosok minoritas, yang tampak-pribumi-walau-tak-juga-pribumi."[7] Strategis hibriditas ini dapat ditempuh dengan cara *mimikri*, peniruan yang kabur (*blurred copy*) terhadap "warisan" kolonial: proses itu tidak sekadar anti kepadanya, tetapi mau melampauinya sambil memanfaatkannya; suatu proses yang juga dipaksakan oleh penjajah tetapi dengan pura-pura diterima sehingga menghasilkan keadaan "hampir sama, tapi tak juga" (*almost the same, but not quite*). Selanjutnya, dalam proses itu, aktor kebudayaan pun dibuat berada pada "suatu ruang liminal yang berisikan pergeseran antarbudaya" (*the liminal space between cultures*), di mana garis pemisah tidak pernah tetap dan tidak dapat diketahui batas dan ujungnya.

Berbeda dari politik anti-kolonial yang menarik garis tegas politis, pelopor identitas hibrid mengarahkan perhatian pada interaksi yang penuh kontradiksi dan ambivalensi. Namun, pada saat bersamaan, mereka sekaligus memberi ruang dan kesempatan bagi pihak mana pun untuk bicara dan mempertahankan daya kritisnya sendiri.

Tentu timbul soal: sekuat apakah ia mempertahankan integritas hibridnya menghadapi hegemoni dan penaklukan? Sekuat apakah ia bebas dari godaan membangun politik identitas yang diperkirakannya akan membalikkan arah hegemoni dan penaklukan selama ini? Apakah memang pihak "subaltern" (pihak yang diturunkan posisinya sedemikian jauh) dapat bicara? Inilah perspektif yang digarisbawahi dan digumuli

---

disertasi tidak diterbitkan, 1997, hal. 97. Aslinya: *"The native questions quite literally turn origin of the book into an enigma, first: How can the word of God come from the flesh-eating mouths of the English? – a question that faces the unitary and universalist assumption of authority with the cultural difference of its historical moment of enunciation. And later: How can it be the European Book, when we believe it is God's gift to us?"*

7 Aslinya: *"The hybrid in this scene is the minority figure who is native-and-yet-not-a-native." Ibid*., hal. 95.

oleh Gayatri Spivak, pemikir yang dengan setia mengingatkan kita akan kuatnya pengaruh kuasa (suatu pengaruh endemis, menurutnya) dalam proses dan kegiatan-kegiatan sosial atau pun institusional dalam masyarakat.

Dengan pengandaian di atas, maka dimensi utama yang Spivak patok dalam alur argumentasinya ialah posisi-posisi marginal, "sub-altern", minoritas dan tentu saja perempuan. Soal ini didedahkan dengan tajam dalam suatu tulisannya yang menarik, "Explanation and Culture: Marginalia".[8] Di situ ia mulai melihat bahwa memang ada asumsi umum dalam masyarakat tentang suatu hirarki antara dunia privat (yaitu feminin) dan dunia publik (yaitu maskulin). Dan dalam melawan ini kaum feminis tentu menolak dikotominya, sambil mengajukan suatu dekonstruksi, dan melihat keharusan penggabungan dua posisi biner tersebut; akibatnya, hirarki tersebut belum tentu dapat dirubuhkan serta merta karena yang justru riil terjadi ialah munculnya posisi marginal dalam diri para feminis tersebut. Sedemikian, maka pendekatan dekonstruksi dan feminisme tersebut memiliki suatu tujuan, yang menandakan juga struktur dan posisi pendekatan yang dinamis: "tujuan bersama ialah menerima, atau memperhatian yang marjinal; jadi, pendekatannya ialah suatu kecurigaan bahwa apa-apa yang berada di pusat selalu menyembunyikan sebentuk penindasan."[9]

Posisi marjinal itu tentu saja tidak perlu diromantisasi menjadi suatu posisi yang lebih strategis. Namun, bagi Spivak, posisi ini memungkinkan munculnya suatu tempat untuk momen kritis, yang secara berkelanjutan mempersoalkan dan menggangsir posisi-posisi pusat dan posisi-posisi biner. Dan kalau posisi ini secara ajeg diambil, dapatlah arus peristiwa sejarah yang penuh dengan permainan kekuasan

8 Dalam *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (London: Routledge, 1988), hal. 103-117.

9 *Ibid.,* hal. 117. Aslinya: *"This common cause is an espousal of, an attention to, marginality—a suspicion that what is at the centre often hides a repression."*

itu dipersoalkan, *problematized*, dan ditumbuhkan bentukan-bentukan khas dari suara lokal yang berada selaku "subaltern" selama ini.

Dinamika Identitas untuk Dunia Publik

Tentulah dinamika identitas *hybrid* yang bergerak kritis selaku *subaltern* tadi, perlu dikelola dengan lebih strategis lagi, agar pencapaiannya juga bisa meluas ke ruang publik. Dalam konteks diskusi tentang agama dan politik identitas kali ini, saya ingin meyakinkan agar agama mengambil pilihan ini dan bukannya pilihan politik identitas di atas.

Di sini kita perlu berbicara soal proses agar identitas bisa memberi makna dan pengaruh dalam ruang publik. Persoalan ini dikalimatkan dengan lebih tajam lagi oleh Jean Cohen dan Andrew Arato,

> Seseorang tidak bisa dipaksa mengalah lalu berhenti menjalani sebentuk hidup, identitas dan keyakinan moralnya, namun demikian, sebentuk keyakinan moral yang mau bersikap adil haruslah mau membatasi diri (*self-limiting*), dan dengan demikian ia juga bersedia menerima prinsip legitimasi demokratis dan dasar-dasar hak asasi manusia. Dengan kata lain perlulah dilindungi adanya ruang di mana kemajemukan diperbolehkan hadir.[10]

Jadi yang dicari ialah proses di mana *life world* (tradisi religius-kultural, ingatan kolektif, bentuk-bentuk relasi dan identitas lokal, nilai-nilai solidaritas yang diwariskan)[11] dapat berdialog di tataran publik. Proses ini pertama-tama hanya mungkin kalau ia berwatak *post-*

---

10 Lihat Jean Cohen & Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Massachusetts: MIT Press, 1996), hal. 355-356. Aslinya: *"One cannot be compelled to renounce one's way of life, identity, or moral convictions, and yet the moral consciousness that doesn't want to be unjust must be self-limiting in that it must accept the principle of democratic legitimacy and basic rights provided that these are self-limiting in truth. In other words, they must protect the space for articulating difference."*

11 Istilah "dunia kehidupan", *Lifeworld* ataupun *Lebenswelt* saya ambil dari pemikiran Habermas. Menurutnya, dunia kehidupan adalah simpanan atau pun sumber-

conventional,[12] dengan pengertian selalu ada ranah kritis yang diajukan *di dalam* tradisi-tradisi atau pun nilai-nilai kehidupan komunitas tertentu. Tradisi-tradisi itu perlu diakui bahwa ia tidak dengan sendirinya memadai, ia *self-limiting*. Walaupun demikian, tradisi-tradisi kolektif itu tidak lantas hilang dalam proses ini, tapi dipelihara dengan ditapis secara internal melalui proses kritis dan reflektif, yang sering disebut sebagai "tindakan komunikatif".

Tindakan komunikatif pertama-tama adalah proses di dalam komunitas itu sendiri. Ia pertama-tama ialah tindakan mengenal kekhasan tradisinya, dan dimensi halus atau pun *subtil* (baca: dimensi teologi) ini hanya akan bermakna kalau ia diartikulasikan secara baru. Dengan kata lain: kalau ia diterjemahkan dalam metafor atau pun dunia bahasa yang dihidupi secara mutakhir oleh masyarakatnya.

Tentu timbul pertanyaan lanjutan: bagaimanakah agar proses ini dilihat serius oleh masyarakat luas, dan tidak dianggap remeh sebagai kesibukan internal dan terbatas pada ranah agama semata? Di sini memang ruang demokrasi menjadi jalan terbuka bagi pengajuan tuntutan-tuntutan yang khas yang berlandaskan identitas tadi.

Dalam ruang demokrasi, di era globalisasi ini, pemanfaatan *"civil society"* selaku alat pengangkut identitas tampaknya menjadi strategi terbaik. Namun jenis *"civil society"*-nya ialah jenis komunitas etis. Identitas diri selaku komunitas etis dengan demikian berarti sebentuk penegasan bahwa *jatidirinya ada pada aktualitas respons* dan *sikap kritisnya* menghadapi problematik sosial yang hidup dalam

---

sumber (*sources*) yang tersedia dalam tradisi kultural atau pun religius tertentu dan yang dipertukarkan/dikomunikasikan secara nyata dalam satu komunitas tertentu. Ketika berhadapan dengan dunia modern, maka dunia kehidupan tersebut dapat mengalami "kolonisasi". Dan hal ini, menurut Habermas, akibat proses institusionalisasi selektif dunia modern, yaitu merebaknya rasionalitas yang bertujuan instrumental (*Zweckrationalitaeat*) selalu prinsip hidup sehari-hari. Lihat Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. II* (Boston: Beacon Press, 1987), hal. 330-331.

12 Lihat Cohen & Arato, o*p.cit*., hal. 371.

masyarakatnya.[13] Identitasnya dengan demikian terletak pada arah dan refleksi etis komunitas tersebut. Identitas agama dengan demikian tampak dalam posisi tegas agama mendaku posisi etisnya: ia misalnya bisa menjadi gerakan seperti *peace corps*, atau menjadi promotor *balai publik* untuk rekonsiliasi nasional, atau menjadi pelopor gerakan keadilan ekonomi dan kemaslahatan publik (*common good*). Pilihan etis begitu kaya dan beragam.

Kesimpulan

Dalam terang analisis serta gugatan Prof. Ahmad Syafii Maarif, maka di sini agenda ke depan kita bersama ialah melangkaui politik identitas dengan mengajukan proses dinamika identitas yang lebih terbuka, yang tak perlu mengeras, tapi cair dan rela memperkaya diri dengan wacana lain yang hidup dalam masyarakat. Politik identitas ialah cerita diri dengan kanon bergeming, yang lalu dicetak dan disebarluaskan dengan kekuasaan. Kita perlu wacana diri yang lain, yaitu yang daif, tapi karenanya justru kaya: ia rela menerjemahkan diri dan menjalinkan diri dengan berbagai *discourse* sosial mutakhir.

Pergulatan dan pengajuan identitas akan tampak memberi harapan bagi masyarakat kalau ia bertumbuh secara kreatif, dan secara khusus mengisahkan diri bersama pihak-pihak yang tampak marjinal serta diabaikan dalam masyarakat. Lalu selanjutnya menggerakkan daya-daya resisten serta inklusif dari dirinya, bersama gerakan-gerakan sosial

13 Dengan mengatakan hal ini, saya mengikut penegasan Bernhard Kieser mengenai etika pasca-metafisika: "Sudut pandang moral tidak lagi sama dengan teori menyeluruh mengenai perbuatan manusia dan juga tidak lagi sama dengan penjelasan normatif mengenai hidup baik, sesuai dengan tujuan menyeluruh dan terakhir bagi hidup manusia. Sudut pandangan moral terbatas pada usaha untuk menyelesaikan konflik, mengingat ancaman-ancaman terhadap manusia yang menjadi dan berkembang sebagai individu melalui interaksi dalam jaringan sosial." Untuk penegasan ini, lihat artikelnya, "Teologi Moral dalam Dialog dengan Habermas, Mengapa?", dalam Budi Susanto (ed.), *Teologi dan Praksis Komunitas Post Modern* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hal. 188.

lainnya, sambil mendirikan tanda-tanda keterbukaan serta sikap kritis yang menetap.

Kita memang berhadapan dengan proses dan pilihan historis yang besar di sini. Namun kalau pilihan *non-politis* ini diambil oleh agama, tampaknya ia akan bebas dari nestapa dan lubang hitam politik identitas itu sendiri.***

Democracy
www.abad-de
Perpusta

Politik Identitas: Ancaman Terhadap Masa Depan Pluralisme di Indonesia

Siti Musdah Mulia

Pentingnya Kebersamaan dalam Keberagaman

Ada satu hal yang selalu ditekankan oleh Nurcholish Madjid saat bicara tentang kemajemukan Indonesia, yaitu bahwa keanekaragaman suku dan agama yang dimiliki negeri ini bukanlah sesuatu yang layak dibangga-banggakan. Itu tidak unik, apalagi istimewa, dan bukan hanya dimiliki Indonesia.

Mengapa demikian? Sebab adalah sebuah keniscayaan bahwa tidak ada suatu masyarakat pun yang benar-benar tunggal, uniter (*unitary*), tanpa ada unsur-unsur perbedaan di dalamnya. Ada masyarakat yang bersatu, tidak terpecah belah, tetapi keadaan bersatu (*being united*) tidaklah dengan sendirinya berarti kesatuan atau ketunggalan (*unity*) yang mutlak. Persatuan itu dapat terjadi, dan justru kebanyakan terjadi, dalam keadaan berbeda-beda (*unity in diversity, E Pluribus Unum, Bhinneka Tunggal Ika*).

Faktanya memang demikian. Praktis tidak ada masyarakat tanpa pluralitas, khususnya dalam persoalan agama, kecuali di kota-kota eksklusif tertentu saja seperti Vatican, Makkkah, dan Madinah. Bahkan, negeri-negeri Islam Timur Tengah (Dunia Arab), yang *nota bene* dulunya merupakan pusat-pusat agama Kristen dan Yahudi, sampai

saat ini masih mempunyai kelompok-kelompok penting minoritas Kristen dan Yahudi.

Meskipun orang-orang Muslim Arab telah membebaskan negeri-negeri di Timur Tengah sejak awal munculnya Islam, namun sebenarnya mereka hanya mengadakan reformasi politik. Reformasi dimaksud antara lain mengambil bentuk penegasan kebebasan beragama, bukan dalam wujud memaksa penduduk di wilayah tersebut berpindah ke agama Islam. Sebab, hal tersebut diyakini oleh para penyebar Islam masa-masa awal sebagai aktivitas yang bertentangan dengan prinsip agama Islam sendiri.

Menilik fakta-fakta ini, sebenarnya adalah suatu hal yang menggelikan dan sangat mengecewakan bahwa pasca-reformasi, di Indonesia muncul berbagai gerakan yang mengarah pada eksklusifisme umat Islam. Lalu muncul euforia menggagas peraturan dan kebijakan publik bernuansa Islam yang selanjutnya dikenal dengan istilah Perda Syariah. Kabupaten A, misalnya lalu dianggap sebagai kabupaten Islam, maka harus diterapkan berbagai hukum Islam. Bahkan, dijumpai di sejumlah daerah, beberapa desa tanpa segan-segan menyebut dirinya sebagai desa Islami. Bahkan, ditemukan di depan sebuah Balai Desa di Kabupaten Bulukumba tulisan berbunyi: "Maaf tidak melayani tamu wanita yang tidak berjilbab!!!" Muncul pula pernyataan sekelompok warga masyarakat seperti: "Kami adalah Islam, sedang Anda bukan Islam, maka Anda tidak boleh hidup di Indonesia." Karena itu, korbannya pun bergelimpangan: Ahmadiyah, Lia Eden, berbagai aliran lain yang dianggap "sesat" dan terakhir agama Baha'i, hingga muncul kekerasan-kekerasan atas nama agama yang berulang-ulang.

Menguatnya Politik Identitas di Indonesia

Membaca makalah yang disampaikan Buya Syafii Maarif dalam Nurcholish Madjid Memorial Lecture Oktober lalu, terutama berkenaan dengan politik identitas yang muncul di Barat bersanding dengan politik identitas *a la* Indonesia pasca reformasi, cukup jelas

diterangkan berbagai tipe politik identitas yang pernah muncul. Di sini saya ingin mencoba melanjutkan dan mempertegas lagi apa yang disampaikan Buya Syafii, sekaligus memberikan solusi.

Secara geneanologi, sejauh pengamatan dan persentuhan saya selama ini dengan berbagai gerakan Islam di Indonesia, politik identitas yang ada di Barat, terutama pada awal kemunculannya, berbeda dengan yang kita temukan di Indonesia. Di Amerika Serikat misalnya, secara substantif, politik identitas dikaitkan dengan kepentingan anggota-anggota sebuah kelompok sosial yang merasa diperas dan tersingkir oleh dominasi arus besar dalam sebuah bangsa atau negara. Gerakan feminis yang memperjuangkan kesetaraan gender, gerakan kulit hitam, kelompok homoseksual, dan beberapa gerakan politik identitas lain yang muncul pada paruh kedua abad ke-20 ini semuanya mengarah pada dorongan untuk memperoleh persamaan hak dan derajat atas kelompok dominan atau mayoritas.

Sementara itu, jika kita menengok ke Tanah Air, politik identitas itu dilakukan oleh kelompok *mainstream,* yaitu kelompok agama mayoritas, dengan niat "menyingkirkan" kaum minoritas yang dianggapnya "menyimpang" atau "menyeleweng". Hebatnya lagi, ini dilakukan bukan hanya oleh kekuatan masyarakat sipil, bahkan juga negara. Kasus terhadap Ahmadiyah yang dari tahun 2006 hingga sekarang menjadi pengungsi di Lombok, Nusa Tenggara Timur, serta dipenjarakannya Lia Aminuddin, Ahmad Mussadeq, dan Yusman Roy adalah contoh-contoh nyata mengenai hal ini.

Arus politik identitas umat Islam, terutama yang digawangi oleh kelompok fundamentalis, paling tidak telah melahirkan tiga bentuk kekerasan. *Pertama*, kekerasan fisik seperti pengrusakan, penutupan tempat ibadah, seperti gereja dan masjid maupun tindakan kekerasan fisik lainnya yang menyebabkan obyek kekerasan tersebut menjadi terluka, trauma, maupun terbunuh. *Kedua*, kekerasan simbolik, yang dapat berupa kekerasan semiotik seperti berbentuk tulisan-tulisan atau ceramah-ceramah yang bernada melecehkan sesuatu agama. *Ketiga*,

kekerasan struktural, yang berbentuk kekerasan yang dilakukan oleh negara, baik melalui perangkat hukum maupun aparatnya sendiri.[1]

Sebetulnya, fundamentalisme bukan hanya ditemukan dalam Islam, tetapi telah ada lebih dahulu dalam agama Kristen. Apa yang mendorong munculnya fundamentalisme, khususnya Kristen (Katolik dan Protestan)? Adalah modernitas Barat yang mengakibatkan manusia kehilangan identitas, budaya, nilai-nilai, norma, yang berganti menjadi nilai-nilai material, seperti dialami negara dunia ketiga. Krisis identitas keagamaan mendorong terjadinya krisis moral.

Akibat perasaan terancam, seperti dikatakan Houtart,[2] kekerasan ditemukan dengan mudah dalam agama—dan agama dapat dengan mudah menjadi alat (legitimasi) penggunaan kekerasan. Perasaan terancam ini merupakan akibat adanya modernisme yang mengalienasi manusia seperti sekularisasi, liberalisasi dan globalisasi. Menurut dua pakar ilmu sosial, yakni C. Jaggi dan D. Krieger,[3] modernitas dan keberagaman adalah pembawa ancaman di balik keinginan atas adanya kepastian, kebenaran mutlak dan gambaran dunia mapan.

Untuk konteks Indonesia, kalau dicermati secara mendalam, akan terlihat secara historis bahwa kekerasan politik berbasis agama merupakan fenomena khas Orde Baru. Fakta ini terlihat antara lain dari data Thomas Santoso yang menjelaskan bahwa pada masa Orde Lama hampir tidak ada kerusuhan berlatar belakang agama seperti pengrusakan gereja. Pada kurun waktu 1945-1966, hanya terdapat dua gereja yang dirusak, itu pun terjadi di daerah-daerah yang mengalami

1 Lebih rinci, lihat Musdah Mulia, "Potret Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Era Reformasi", dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi* (Jakarta: Kompas dan ICRP, 2009), hal. 346-348.

2 Francois Houtart, "The Cult of Violence in the Name of Religion: A Panorama," *Concilium* 4 (1997), hal. 3.

3 Geiko Muller-Fahrenholz, "What is Fundamentalism Today? Perspectives in Social Psychology," dalam Hans Kung & Jurgen Moltmann (eds.), *Concilium*, Special Issue (1992), hal. 12.

gejolak politik dan keamanan bertalian dengan gerakan Darul Islam.

Akan tetapi, pada masa Orde Baru (1966-1998) tercatat tidak kurang dari 456 gereja dirusak, ditutup maupun diresolusi.[4] Kebijakan Orde Baru yang represif dengan pendekatan penyeragaman yang kental menimbulkan luapan bom waktu yang meledak tatkala kekuatan Orde Baru runtuh. Ledakan itu di antaranya berbentuk peneguhan kembali identitas-identitas primordial, terutama dalam ranah agama dan etnis. Ini adalah sebab utama dan pertama dari gelombang tsunami politik identitas kemudian.

Faktor penyebab kedua adalah dibukanya kran demokrasi pasca reformasi sehingga membuat hampir semua kelompok keagamaan maupun aliran kepercayaan bersuara, baik itu atas inisiatif sendiri maupun karena didorong oleh pihak-pihak lain. Menurut hasil investigasi *Indonesian Conference Religion and Peace* (ICRP),[5] yang masuk dalam kategori inisiatif sendiri di antaranya adalah umat Konghucu: setelah ditekan pada masa Orde Baru, kini mereka mendapat ruang untuk tampil dan bahkan "dibela" oleh pemerintah, dengan menetapkan agama mereka sebagai agama resmi negara. Kemudian, organisasi seperti Dian Interfidei di Yogjakarta, ICRP di Jakarta, Desantara di Depok, Jawa Barat, dan Percik di Solo secara berkesinambungan membantu pihak-pihak yang selama ini termarjinalkan, bahkan tertindas, baik dari kelompok beragama yang belum diakui negara atau aliran-aliran kepercayaan yang terpinggirkan, untuk bersuara.

Hal yang tak kalah pentingnya dalam mempengaruhi arus politik identitas terutama di kalangan umat Islam adalah menguatnya fundamentalisme agama. Gelombang Islam transnasional yang membawa paham-paham radikal membuat kelompok-kelompok Islam fundamentalis semakin mengukuhkan dirinya. Mereka lalu tak segan-segan

4 Thomas Santoso, "Potret Kekerasan Politik- Agama dalam Era Reformasi," makalah dipresentasikan dalam Lokakarya Flienders-FISIPOL UGM, di Yogyakarta, 2000, hal. 2.

5 *Majemuk*, Edisi 41 November-Desember 2009, hal. 7.

melakukan berbagai manuver untuk ”menyingkirkan” semua kelompok yang dianggap berbeda. Munculnya Hizbut Tahrir Indonesia, Majelis Mujahidin Indonesia, dan beberapa kelompok sejenis termasuk ke dalam faktor penyebab ini. Dukungan MUI atas gerakan ini semakin memperparah situasi, dengan melahirkan berbagai fatwa yang mendiskreditkan beberapa kelompok yang menurut mereka ”menyimpang”, hingga berujung berbagai kasus kekerasan.

Politik Identitas vis a vis Pluralisme

Politik identitas yang dibangun dan bermunculan di banyak wilayah di Indonesia memperlihatkan kecenderungan dua pola, yaitu positif dan negatif atau bahkan destruktif. Untuk pola yang kedua tampak pada kelompok-kelompok Islam yang mengukuhkan identitasnya dengan menafikan, menyingkirkan, dan memberantas yang lain. Logika seperti ini dikembangkan berdasarkan apa yang disebut Jacques Derrida sebagai prinsip ”oposisi biner” atau Michel Foucault sebagai ”logika strategis” seperti modern-tradisional, superior-inferior, mayoritas-minoritas, Barat-Timur, Islam-kafir (sesat).

Menarik dicermati, dalam prinsip tersebut, satu istilah mendominasi lainnya. Yang pertama diunggulkan, diandalkan, disanjung-sanjung dan ditakhtakan, sedangkan yang lainnya direndahkan, dipinggirkan, dilecehkan dan disampahkan. Yang satu dianggap sebagai pusat, prinsip dan titik tolak, sedangkan yang lainnya hanya diposisikan sebagai sampingan, marjinal atau pinggiran, bahkan musuh.

Akibatnya, muncul sebutan sesat berulangkali, yang didasarkan kepada kelompok-kelompok yang memiliki tafsir berbeda dari tafsir kelompok fundamentalis. Dalam kerangka menegaskan identitas di tengah pluralitas keagamaan, logika universalitas dan keunikan yang dibangun di atas prinsip oposisi biner atau logika strategis dalam pendekatan atas agama-agama berakibat sangat fatal. Berbagai kasus kekerasan dan pemaksaanlah yang mengemuka.

Dalam kondisi ini, semangat dan praktek pluralisme menemukan

urgensinya. Masalahnya, pluralisme terlanjur dianggap barang najis dan dijauhi oleh sebagian masyarakat karena dipandang sebagai produk Barat.

Memang betul, kalau dilihat dari asal-usul namanya, istilah pluralisme datang dari Barat. Akan tetapi, esensi yang dikandungnya dapat dimiliki oleh setiap bangsa yang plural.

Pluralisme mengandung dalam dirinya semangat persaudaraan dan solidaritas yang kokoh di antara sesama manusia. Intinya semangat persaudaraan dan persahabatan yang bisa ditemukan dalam ajaran setiap agama dan budaya, semangat yang sudah ada sejak dulu kala. Ia seperti Bhinneka Tunggal Ika, yang lahir untuk mempersatukan bangsa Indonesia.

Tantangan dan Solusi

Tantangan ke depan adalah bagaimana kita dapat menerapkan pluralisme berdampingan dengan politik identitas pada sebuah negara yang masih dalam proses pematangan "modernitas" dan demokrasi yang terengah-engah seperti Indonesia. Inilah yang saya dan banyak lakukan selama ini, bagaimana membuat jembatan penghubung, bukan hanya dalam wacana, tetapi juga gerakan praksis di lapangan dengan melakukan dialog, dan upaya lainnya. Meski belum bisa dikatakan berhasil, paling tidak, ada hal penting yang dapat dilakukan segera dan terus menerus.

Pertama, meluruskan pemahaman terhadap istilah pluralisme kepada semua kelompok. Tidak hanya kepada kaum moderat atau progresif, sebagaimana terjadi selama ini, tetapi juga pada kelompok fundamentalis atau Islamis. Terutama terhadap mereka yang dianggap sebagai tokoh agama atau tokoh masyarakat.

Anthropolog Cynthia Mahmood, penulis buku tentang kaum militan Sikh, *Fighting for Faith and Nation: Dialog with Sikh Militants,* suatu saat mengatakan: "Mengundang kelompok-kelompok militan agama dalam

proses perdamaian adalah tindakan strategis, terutama ketika identitas keagamaan menjadi akar penyebab utama tindak kekerasan."[6]

Mengapa kehadiran kelompok radikal penting? Sebab, apa yang mereka pahami selama ini mengenai pluralisme adalah salah kaprah, misalnya tampak pada fatwa MUI tahun 2005, yang mengharamkan pluralisme. Dalam konteks fatwa itu, pluralisme dianggap identik dengan nihilisme dan sinkretisme. Kedua istilah yang disebutkan terakhir ini jelas mengandung makna yang sangat berbeda dengan istilah pluralisme.

Pluralisme bukan nihilisme atau pun sinkretisme. Pluralisme tidak berarti seseorang harus menanggalkan identitas keagamaan dan komitmennya terhadap agama tertentu. Pluralisme intinya adalah perjumpaan komitmen untuk membangun hubungan sinergis satu dengan yang lain. Karena itu, fakta pluralitas tersebut baru dianggap berguna jika kelompok berbeda dalam hal etnis, agama, kepentingan politik, dan seterusnya sungguh-sungguh memiliki komitmen untuk berdialog dan bersinergi secara kuat membangun solidaritas serta aktif melakukan kerja-kerja positif dan konstruktif bagi kemanusiaan. Dengan demikian, pluralisme tidak bermaksud melebur berbagai identitas yang ada, tetapi merangkai dengan indah berbagai identitas itu demi tujuan kemanusiaan yang hakiki.

Berbeda dengan pluralitas sebagai *realitas faktual*, pluralisme adalah soal realitas kesadaran akan realitas faktual itu. Kesadaran berarti cara pandang, cara hidup, dan idealitas serta pengakuan akan realitas itu. Inilah yang diwariskan Islam dari berabad-abad yang lalu, baik secara doktrinal maupun praktek sejarah. Pengingkaran terhadap pluralitas adalah pengingkaran terhadap *sunatullah,* pengingkaran terhadap ajaran Islam.

Kedua, melakukan rekonsiliasi dan rehabilitasi terhadap korban-

6 Sumanto Al-Qurtuby, "Mendesain Kembali Format Dialog Agama," *Kompas*, 8 September 2008.

korban kekerasan atas nama agama. Karena, pada dasarnya yang membutuhkan peneguhan dan pengakuan identitas adalah mereka. Merekalah yang dipinggirkan, bahkan hendak dihilangkan. Identitas mereka yang selama ini tertutupi oleh kelompok-kelompok *mainstream* layak muncul dan diperlakukan sejajar dengan yang lain.

Dua hal ini kiranya penting dilakukan agar gelombang politik identitas yang secara massif digerakkan oleh kelompok-kelompok fundamentalis dapat dijinakkan sehingga tercipta kedamaian yang kita impi-impikan. *Wallahu a'lam bi al-shawab*.***

Project
emokrasi.com
kaan Digital

Pluralisme, Politik Identitas dan Krisis Identitas

Eric Hiariej

Buya Syafii mengkhawatirkan kemunculan apa yang ia pahami sebagai "politik identitas". Gerakan-gerakan yang berbasis politik identitas, menurutnya, membahayakan masa depan Indonesia karena cenderung anti-pluralisme, anti-demokrasi dan anti-nasionalisme. Secara historis politik identitas di negeri ini bisa bermuatan etnisitas, agama dan ideologi politik. Tapi yang paling perlu diwaspadai, dalam pandangan Buya, adalah kelompok-kelompok radikal dan setengah radikal yang berbaju Islam, yang mendapat inspirasi dan pengaruh dari gerakan Islamis dan Salafi yang mulanya berpusat di beberapa negara Arab. Sekalipun beragam, semua gerakan Islamis dan Salafi sama-sama menuntut pelaksanaan Syari'ah Islam dalam kehidupan bernegara.

Selain membahayakan, Buya Syafii yakin, tuntutan pelaksanaan Syari'ah Islam sulit diterima karena bersifat ahistoris. Para pendukungnya gagal atau bahkan tidak mau menerima dan hidup bersama dengan perubahan zaman. Isi kepala mereka masih dikerangkeng oleh cara berpikir Islam klasik yang mempertentangkan antara *Dar al-Islam* dan *Dar al-Harb*. Sementara dunia sudah berubah, dan karenanya tidak bisa lagi dilihat dalam kerangka *Islam and the West*, melainkan dalam konteks *Islam in the West*, beban konsep klasik yang ketinggalan zaman tersebut menimbulkan kesalahkaprahan. Di Eropa dan negara-negara Barat pada umumnya, sambil menyitir Bassam Tibi, kesalahkaprahan

ini, catat Buya, tampil dalam bentuk upaya meng-Islam-kan Eropa.

Gagasan meng-Islam-kan Eropa (atau Indonesia) adalah sebuah ketidakcerdasan. Buya mengutip Murad Hoffman untuk menegaskan bahwa sikap anti-pluralisme bukan saja tergolong cara berislam yang kurang sehat, tapi juga menunjukkan sebuah kemunduran yang serius. Pluralisme dalam hal ini berkaitan erat dengan intelektualitas. Kegagalan para Islamis dan Salafis menerima demokrasi, pluralisme dan hak-hak asasi manusia berhubungan dengan ketidakmampuannya mengkritik-diri, bergaul dengan orang-orang dari beragam latar belakang kultur dan etnisitas, dan membaca literatur sebanyak-banyaknya. Sebaliknya, bagi penduduk Muslim diaspora di negara-negara Barat yang berpandangan kemanusiaan yang luas dan terdidik, politik identitas berlabelkan Islam bukan pilihan. Kelompok yang terakhir ini tidak merasa terkucilkan dan melihat dirinya sebagai bagian dari masyarakat tempat dirinya berada, bekerja dan mencari nafkah. Di sini meng-Eropa-kan (atau meng-Indonesia-kan) Islam merupakan pilihan dengan konsekuensi kesediaan menafsirkan ajaran-ajaran Islam secara lebih longgar dan terbuka.

Salah satu aspek yang penting dari pidato Buya Syafii adalah penggunaan istilah "politik identitas". Sayangnya Buya tidak cukup jelas menerangkan apa yang sesungguhnya ia pahami dengan terminologi tersebut. Pidatonya juga tidak memberitahukan secara gamblang bagaimana dan mengapa kebangkitan politik identitas bisa mengancam pluralisme, demokrasi dan hak-hak asasi manusia. Persoalan-persoalan ini perlu diajukan karena dalam tradisi besar studi-studi tentang gerakan sosial dan aksi sosial, politik identitas tidak dilihat sebagai ancaman.

Dalam studi-studi gerakan sosial itu, terminologi politik identitas mengacu pada gerakan yang berusaha membela dan memperjuangkan kepentingan kelompok-kelompok tertentu yang tertindas karena identitas yang dimilikinya. Argumennya, kepentingan kelompok dan individu yang didefenisikan menurut kategori-kategori seperti ras, etnis, agama,

gender dan orientasi seksual sulit atau bahkan tidak bisa dipromosikan oleh agen-agen yang berbasis kelas dan negara-bangsa. Politik identitas karenanya berkaitan erat dengan upaya memperjuangkan hak-hak dan pengakuan terhadap keberadaan kelompok-kelompok minoritas. Politik identitas merayakan keragaman kultural dan hak untuk berbeda, dan pengakuan terhadap perbedaan tersebut sebagai sesuatu yang *legitimate*. Seiring menguatnya fenomena ini, pengorganisasian politik kontemporer juga sebaiknya dipahami dalam konteks persaingan saling mengutamakan identitas oleh kelompok-kelompok dan individu-individu yang berbeda.

Artinya, berbeda jauh dengan pandangan Buya Syafii, politik identitas bukan saja merupakan bentuk perlawanan terhadap ketidakadilan, tapi juga sangat berkepentingan dengan pluralisme dan demokrasi. Studi-studi poskolonial, sebagai perspektif yang tergolong radikal dalam tradisi studi politik identitas, bisa digunakan sebagai contoh. Poskolonialisme mengaitkan identitas dengan problematika multikulturalisme yang dihadapi kelompok-kelompok minoritas yang tertindas. Identitas adalah persoalan memperjuangkan hak untuk menarasikan (*right to narrate*) pengalamannya menjadi korban kolonialisme, yang ditimbulkan oleh mekanisme kekuasaan yang menolak dan menekan *otherness*. Perspektif ini karenanya mengajarkan bahwa inti eksploitasi poskolonial terletak pada ketidakmampuan bersikap toleran terhadap orang lain. Lebih jauh lagi, sikap tidak toleran berakar pada ketidakmampuan yang serupa dalam menghadapi *"Stranger in Ourselves"*, yakni soal ketidakberdayaan dalam menghadapi bagian dari dalam diri sendiri yang ditekan terus menerus.

Jika pengetahuan sederhana ini digunakan untuk membaca ulang pidato Buya, gagasan-gagasan yang ia kemukakan menjadi problematik. Pertama, taruhlah istilah politik identitas yang ia gunakan bisa diterima sebagai bentuk konseptualisasi yang diterapkan untuk memahami apa yang ia sebut sebagai gerakan-gerakan Islam radikal dan setengah radikal. Implikasinya, para Islamis dan Salafis tersebut boleh dilihat

sebagai minoritas tertindas yang sedang memperjuangkan hak menceritakan pengalamannya menjadi korban. Gerakan-gerakan Islam radikal dengan kata lain sedang berusaha keras untuk didengarkan dan mendapatkan tempat atau menjadi bagian dari sebuah masyarakat multikultural—dan, menurut harapan dan cita-cita Buya, pro-pluralisme. Dalam hal ini menjadi radikal bukan persoalan, apalagi sesuatu yang harus dikhawatirkan. Sebab radikalisme lebih bermakna perlawanan atau bahkan pemberontakan terhadap penindasan dan situasi menjadi korban. Begitu pula, menjadi Islamis dan Salafis tidak harus diributkan jika keduanya adalah identitas atau lebih tepatnya soal hak menceritakan diri dan subyektifitas tertentu.

Sudah tentu cara berpikir ini tidak serta merta membebaskan kelompok-kelompok Islam radikal di Indonesia dari beberapa persoalan yang dalam pandangan umum terlanjur dianggap melekat dengan mereka, seperti kekerasan. Tapi radikalisme tidak identik dengan, misalnya, terorisme, seperti halnya perlawanan tidak sama artinya dengan kekerasan. Selalu ada jarak antara radikalisme dan kekerasan yang harus ditempuh seorang aktivis sebelum yang bersangkutan sampai pada keputusan, misalnya, menjadi pembom bunuh diri. Karenanya, jika kekerasan adalah salah satu persoalan yang perlu diselesaikan berkenaan dengan kelompok-kelompok Islam radikal, penyelesaian tersebut logisnya tidak harus berarti membuat mereka berhenti menjadi radikal. Sebab radikalisme pada dasarnya adalah sebuah perlawanan terhadap dominasi. Upaya "deradikalisasi" justru berpotensi besar mendiamkan beberapa isu *genuine* yang menjelaskan mengapa mereka melawan seperti penindasan, ketidakadilan dan situasi menjadi korban. Sejalan dengan itu mengatasi persoalan kekerasan juga jangan sampai membuat kelompok-kelompok tersebut berhenti menjadi Islamis dan Salafis, setidaknya seperti apa yang mereka pahami dan narasikan. Sebab "Islamisme" dan "Salafisme" yang mereka representasikan merupakan bagian tak terpisahkan dari proses melawan.

Dalam konteks ini Buya Syafii perlu berhati-hati. Kekhawatirannya

terhadap radikalisme pertama-tama bisa dilihat sebagai kegagalan sederhana dalam menemukan jarak dan hubungan yang lebih kompleks antara radikalisme dan kekerasan. Kegagalan ini tampak ketika kekerasan diidentikkan dengan radikalisme atau ketika secara gegabah diperlakukan sebagai produk tak terhindarkan dari radikalisme bahkan tanpa penjelasan yang memadai. Tapi yang jauh lebih penting, kekhawatiran yang sama mudah dibaca sebagai sikap negatif terhadap perlawanan. Sikap ini lebih jauh mengesankan ketidakpekaan akut terhadap persoalan-persoalan penindasan dan ketidakadilan. Buya tampaknya pasti menolak kekerasan. Hanya saja penolakan itu mustinya tidak memiskinkan perlawanan terhadap represi dan dominasi. Penolakan terhadap radikalisme bukan saja kurang tepat dalam hal upaya menyudahi kekerasan, tapi juga kurang berpihak kepada kelompok tertindas dan korban.

Kedua, kemungkinan lain, yang tampak lebih dekat dengan posisi Buya, adalah gerakan-gerakan Islam radikal tetap dilihat sebagai wujud politik identitas tanpa harus dikaitkan dengan perlawanan kelompok minoritas yang menuntut hak untuk menarasikan pengalaman menjadi korban. Para Islamis dan Salafis tak lain dari orang-orang yang memperjuangkan identitas dengan memamerkan simbol-simbol, menampilkan cara berpikir dan mengedepankan tuntutan-tuntutan yang bukan saja "ahistoris", tapi yang paling penting membahayakan pluralisme. Sayangnya Buya Syafii tidak pergi lebih jauh dari sekadar mengkhawatirkan masa depan masyarakat Indonesia yang multikultural. Pidato tersebut kemudian cenderung berhenti ketika kesan negatif terhadap gerakan-gerakan Islam radikal sebagai ancaman terhadap pluralisme sudah terbangun. Padahal mengetahui mengapa para aktivis radikal memperjuangkan identitas tertentu dan membentuk dirinya dengan cara dan penampilan yang khas adalah isu yang perlu diperhatikan. Sebab pengetahuan tentang isu ini bisa membantu menjelaskan mengapa politik identitas *a la* kelompok-kelompok Islamis dan Salafis justru berujung pada sikap anti-pluralisme seperti yang dikhawatirkan Buya.

Tapi untuk itu makna politik identitas perlu dipikir ulang. Pertama-tama politik identitas tidak melulu soal perjuangan kelompok-kelompok tertentu yang tertindas karena identitasnya. Cara pandang ini cenderung mengasumsikan adanya identitas yang utuh dan stabil sebagai basis perlawanan. Persoalannya gagasan tentang identitas yang utuh, stabil dan pasti adalah model identitas lama yang sedang mengalami krisis. Identitas bukan saja tidak bisa lagi dilihat sebagai entitas yang statik dan memiliki makna yang konstan, tapi bahkan terbentuk melalui proses-proses yang melibatkan *play of difference*, sering berada di luar kendali pemilik identitas dan serba di permukaan. Sensibilitas yang berbeda ini tidak bermaksud menolak politik identitas, tapi hendak membebaskannya dari berbagai bentuk *essentialism* dalam setiap upaya memperjuangkan pengakuan dan hak-hak minoritas. Sebab *essentialism* bisa berujung pada opresi dan marginalisasi identitas-identitas yang lain.

Di sini perjuangan identitas para Islamis dan Salafis adalah upaya memulihkan identitas itu sendiri dari krisis, menjadikannya kembali sebagai entitas yang setidak-tidaknya utuh, stabil dan bermakna tetap. Pemulihan identitas merupakan jawaban terhadap bentuk-bentuk opresi yang spesifik, yakni opresi yang beroperasi pada level diri, subyektifitas dan kehidupan sehari-hari yang dialami para aktivis radikal. Opresi jenis ini bukan saja merampas kebebasan, tapi juga menggoyahkan makna dan nilai yang sebelumnya menjadi sumber panduan bagi setiap tindakan para aktivis. Perlawanan karenanya bersifat *self defence* dan protektif dengan efek membebaskan dan menciptakan kepastian (*certainty*) bagi para pelakunya. Dengan lain perkataan, politik identitas gerakan-gerakan Islam radikal adalah proyek memproduksi identitas. Tapi identitas yang terbentuk bukan simbolisasi dari kebebasan, melainkan memberi implikasi baginya. Kebebasan (dan kepastian) tidak identik dengan identitas, tapi merupakan produk akhir dari keseluruhan proses membentuk identitas. Sebagai contoh, mengenakan hijab bukan sebuah tanda kebebasan, tapi sebuah proses memproduksi identitas baru yang ujung-ujungnya menciptakan kebebasan dan makna

yang memberi kepastian bagi pemakainya. Sudah tentu identitas baru yang tercipta bersifat kaku dan ketat, dalam rangka menciptakan batas-batas yang jelas antara para aktivis dengan wilayah sekitarnya, dan karenanya cenderung tampil dalam wajah garang dan tidak toleran. Tapi tampaknya hanya dengan itu identitas bisa melindungi para penciptanya dari opresi yang berlangsung pada level diri, subyektifitas dan kehidupan sehari-hari.

Artinya, kebangkitan gerakan-gerakan Islam radikal sudah pasti menimbulkan persoalan bagi masyarakat Indonesia yang bercorak multietnik, multiagama dan multibudaya. Tapi kebangkitan para Islamis dan Salafis hanya simtom dari persoalan besar yang menyangkut penindasan yang bekerja pada wilayah paling privat dari manusia yang membuat orang sulit bersikap pluralis. Para aktivis radikal misalnya melalui proses identifikasi dengan "teman" dan negasi dengan "musuh" dalam mendefenisikan siapa dirinya. Mereka menjadi tidak toleran dan anti-pluralisme bukan karena menegasikan *other* sebagai musuh. Tapi lantaran *other* diperlakukan sebagai "musuh" yang tidak punya hak untuk hidup dan perlu dibasmi. Memperlakukan *other* dengan cara demikian bisa dipersoalkan sebagai perilaku sosial yang tidak sehat dalam konteks masyarakat multikultural. Tapi perlakuan semacam ini adalah produk historis tertentu yang perlu dikaitkan dengan persoalan penindasan dan perlawanan. *Dalam kondisi sosio-historis tertentu, misalnya,* other *yang dinegasikan bisa diperlakukan sebagai* adversary*, yakni sebagai "musuh" yang tetap punya hak untuk hidup*. Tidak cukup jelas seberapa jauh Buya Syafii menyadari implikasi yang bisa timbul dari upayanya membaca gerakan-gerakan Islam radikal sebagai wujud politik identitas terhadap gagasan-gagasan tentang pluralisme seperti yang baru saja diuraikan.

Sudah tentu pidato Buya perlu mendapat apresiasi yang tinggi. Sekalipun kekhawatirannya terhadap politik identitas masih problematik, kepentingannya mengedepankan pluralisme perlu didukung. Tapi justru di sini masalah lain muncul, yang bisa jadi lebih serius dan

memerlukan perhatian yang lebih luas dari ruang yang tersedia dalam tulisan ini. Pertanyaannya, jika menghargai dan bersikap toleran terhadap orang lain yang berbeda merupakan prinsip mendasar, bagaimana sesungguhnya pluralisme menghadapi gerakan-gerakan Islam radikal, kelompok yang untuk gampangnya dilabelkan saja sebagai para anti-pluralisme? Pertanyaan ini perlu diajukan sebab penolakan merupakan respons yang umumnya diberikan. Padahal penolakan itu sendiri mempertontonkan keterbatasan pluralisme.

Tampaknya kesediaan menerima perbedaan orang lain tidak seradikal yang dibayangkan. Dalam konteks kemunculan kelompok-kelompok Islamis dan Salafis *other* hanya diterima sepanjang *other* tidak memiliki identitas, nilai-nilai dan budaya yang membahayakan. *Other* hanya diterima setelah lebih dulu sisi substansialnya ditanggalkan, apalagi jika sisi substansial tersebut mengandung dimensi yang traumatik dari sudut pandang para pendukung pluralis. Dengan lain perkataan, toleransi langsung berhenti jika yang dihadapi adalah *the real Other*. Penolakan seorang pluralis terhadap kelompok anti-pluralisme karenanya menjadi ironi yang menyerupai ironi posmodernisme: menikmati kopi tanpa kafein, bir tanpa alkohol, sex tanpa kontak tubuh atau menerima kelompok fundamentalis tanpa fundamentalismenya.***

HAM, Dialog dan Masa Depan Pluralisme di Indonesia

Asfinawati

Tanggapan saya terhadap orasi Buya Syafii Maarif (selanjutnya akan saya sebut "Buya" saja) bertitik-tolak dari hal-hal yang disinggung secara samar dalam orasi tersebut. Hal-hal yang samar itu sesuatu yang dalam tulisan ini adalah keping-keping penting dalam memperjelas masa depan pluralisme Indonesia.

Dalam orasinya, jelas sekali bahwa Buya mencoba menguraikan hubungan antara politik identitas dengan pluralisme, lebih tepatnya masa depan pluralisme Indonesia. Buya sampai pada kesimpulan bahwa "politik identitas dalam bentuk apa pun tidak akan membahayakan keutuhan bangsa dan negara ini di masa depan." Walaupun saya menyetujui kesimpulan ini, sebagai pembaca, saya harus mengatakan bahwa kesimpulan ini tersaji sebagai kesimpulan yang meloncat: loncatan dari fenomena manifestasi politik Islam di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia, kepada kesimpulan bahwa politik identitas berbasis agama tersebut tidak membahayakan, tanpa menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkannya.

Tulisan ini mencoba mengurai titik-titik yang terangkai di antara fenomena politik Islam tersebut dengan kesimpulan yang Buya ambil. Sesungguhnya, rangkaian titik-titik inilah yang dapat memberi petunjuk langkah yang harus diambil hari ini, demi masa depan tertentu yang diidamkan.

Paradigma HAM

Saya akan mulai dari kaca mata hak-hak asasi manusia (HAM), yang dengan sengaja saya gunakan dalam tulisan ini. HAM melindungi kebebasan berpikir dan memiliki keyakinan sebagai kebebasan yang mutlak, dalam arti bahwa hak itu tidak dapat diganggu gugat oleh siapa pun, dalam keadaan apa pun atau alasan apa pun. Selama tidak dimanifestasikan (karena hanya manifestasi yang menjadi subyek pembatasan) maka siapa pun berhak untuk memikirkan, mempercayai serta menganut paham apa pun: syari'ah Islam, komunisme, neoliberalisme, sosialisme, kekhalifahan, nasionalisme, salafi, ateisme, Islam liberal, dan seterusnya. Bahkan, siapa pun berhak untuk menulis serta menyebarkan paham itu sebagai bagian dari keyakinannya, selama ia "tidak merusak hak atau nama baik orang lain, keamanan nasional atau ketertiban umum atau kesehatan atau moral."[1]

Beranjak dari patokan di atas, seadil-adilnya tindakan adalah tidak mengadili pikiran dan hati orang lain. Penting sekali untuk berpikir serta bersikap adil terhadap semua isme, keyakinan, kepercayaan. Bukan saja karena kita tidak ingin menjadi fundamentalis karena, seperti dikatakan Buya, "kaum fundamentalis Kristen dan Islam punya filosofi serupa dalam hal absolutisme ajaran yang harus diterima pihak lain", tetapi rasa saling percaya yang menjadi dasar perdamaian bersumber dari sikap adil ini. Mengadili serta membatasi sebuah isme, ajaran di tataran keyakinan orang lain juga berarti membuka ruang diadili serta dibatasinya keyakinan kita.

Terkait dengan isu utama dalam orasi Buya tentang fenomena politik identitas di Indonesia dewasa ini, kita perlu meninjau posisi HAM seputar isu-isu tersebut. Pasal 1 Kovenan Hak Sipil dan Politik menjamin hak setiap orang untuk menentukan nasibnya sendiri (*rights of self determination*) dan karena hak itu, mereka bebas menentukan status politik dan bebas mengejar pengembangan ekonomi, sosial dan budaya.[2]

1 Pasal 19 ayat 3 Kovenan Internasional Hak-hak Sipil dan Politik.

Karena hak asasi manusia adalah hak yang saling tergantung satu sama lain dan tidak dapat dipisahkan (*interdependence, indivisibility, inter-related*), maka ketentuan lain dalam HAM harus digunakan untuk memaknai *rights of self determination* ini seperti larangan untuk melakukan kekerasan dan diskriminasi dalam memperjuangkan status politik dan pengembangan ekonomi-sosial-budaya.

Untuk lebih memperjelas soal-soal kebebasan yang dijamin HAM termasuk di dalamnya pembatasan yang sah, dapat diujikan dalam pertanyaan: apakah memiliki cita-cita mendirikan syari'ah Islam di Indonesia yang plural adalah sebuah kesalahan dalam kaca mata HAM? Berpijak dari kebebasan berpikir dan berkeyakinan, selama cita-cita tersebut ada dalam pikiran, ditulis dan disebarkan sebagai bagian dari keyakinan tanpa berisi "hasutan untuk melakukan diskriminasi, permusuhan atau kekerasan dengan dasar kebencian atas dasar kebangsaan, ras atau agama", maka tak seorang pun dapat membatasinya. Persoalan menjadi berbeda apabila keyakinan tersebut dituangkan dalam aktivitas. Mengejawantahkan upaya mendirikan syari'ah Islam dalam sistem hukum yang tidak mengakui satu agama apa pun sebagai dasar negara, dapat berarti pelanggaran terhadap konstitusi dan hukum itu sendiri. Terlebih bila perjuangan tersebut menggunakan cara-cara diskriminatif dan mengandung hasutan terhadap kelompok tertentu atas dasar perbedaan agama, ras ataupun kebangsaan. Oleh karenanya, terdapat perbedaan yang besar antara "memiliki cita-cita mendirikan syari'ah Islam di Indonesia" dengan "bersikeras untuk pelaksanaan syari'ah dalam kehidupan bernegara".

Di sinilah letak paradoks serta ironi sikap orang-orang Islam tertentu (salah satunya kelompok Islam garis keras), yang beranggapan bahwa HAM merupakan agenda Barat dan karenanya harus ditentang. Demikian, karena dipercaya bahwa Barat memiliki agenda terselubung untuk

2 Pasal 1 (1) ICCPR menyatakan: *"All people have the right of self determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development."*

melenyapkan nilai-nilai Islam. Ironinya begini: Mereka dapat menyebarkan gagasan mengenai *kafir*-nya HAM itu tak lain karena kebebasan berpendapat dan berkeyakinan yang dijamin oleh wacana HAM itu sendiri.

Contoh sederhana tentang ketidakbenaran simplifikasi masalah *a la* kelompok ini, dan keironisan sikap mereka, menyangkut dilarang atau tidaknya organisasi Hizb ut-Tahrir (HT), yang di Indonesia menggunakan nama Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Di berbagai negara HT dilarang tetapi dengan gradasi alasan yang berbeda, sedangkan di banyak negara lainnya tidak sama sekali, seperti tampak dalam tabel berikut.

Tabel 1
Dilarang atau tidaknya HT di Dunia dan Alasan-alasannya

Negara	Tidak Dilarang	Dilarang dengan Alasan
Inggris	√	
Austalia	√	
Amerika Serikat	√	
Kanada	√	
Denmark	√	
Jerman		Sikap anti-semit
Belanda		Sikap anti-semit
Tadzikistan		Melakukan kekerasan
Uzbekistan		Pemerintah merasa terancam dengan perbedaan dalam praktek-praktek keagamaan yang dikendalikan pemerintah (agama yang diakui negara)
Kazakhstan		Pemerintah merasa terancam dengan perbedaan dalam praktek-praktek keagamaan yang dikendalikan pemerintah (agama yang diakui negara)
Rusia		Organisasi berbahaya (melakukan tindak kekerasan)
Yordania		Melawan (sistem) kerajaan
Syria		
Arab Saudi		Dianggap sebagai ancaman (ekstrimis)
Pakistan		Dianggap sebagai ancaman (ekstrimis)
Turki		√
Libya		√
Tunisia		√
Lebanon		√
Mesir		Percobaan kudeta

Sumber: Diolah dari Adrian Morgan, "Hizb ut-Tahrir: Dilarang di mana pun kecuali di Amerika. Mengapa?", 2007. Diambil dari "Modul Pelatihan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan" (Jakarta : YLBHI dan Tifa Foundation, 2009, naskah belum diterbitkan) dan Wikipedia.

Tabel di atas dengan jelas menunjukkan sedikitnya tiga hal penting. Pertama, di negara-negara Barat, HT umumnya tidak dilarang. Kedua, jika pun HT dilarang di negara-negara Barat tertentu seperti Jerman dan Belanda, hal itu karena sikap anti Semit, sesuatu yang dianggap masuk ke dalam kategori diskriminasi rasial yang dilarang oleh HAM. Sementara itu, ketiga, negara-negara Timur Tengah dan Afrika Utara melarang keberadaan HT lebih karena penghinaan terhadap negara dan sedikit kaitannya dengan keamanan nasional. Sedangkan di Asia Tengah, hal itu sebagian besar karena HT dianggap mengganggu kestabilan politik sekular, kecuali di Uzbekistan dan Kazakhstan, yang memiliki kebijakan untuk mengadopsi agama tertentu sebagai agama (resmi) negara.

Di atas saya sudah menunjukkan bagaimana perspektif HAM bisa menunjang kesimpulan Buya dalam arah yang lebih meyakinkan dan adil bagi semua kelompok masyarakat atau paham apa pun. Selain itu, kedua, menggunakan perspektif HAM juga berarti mencari titik temu di antara berbagai kelompok masyarakat atau pandangan atas dasar atau standar yang sama-sama disepakati. Ini dapat menghindarkan kita dari kerumitan keharusan mendialogkan sesuatu yang berawal dari pijakan nilai yang amat berbeda yang dianut masing-masing pihak.

Dalam salah satu bagian pidatonya, misalnya, Buya menyatakan bahwa "anti-nasionalisme setara dengan anti-demokrasi dan anti-pluralisme sebagai unsur-unsur perusak dari gerakan radikal saat ini." Ini bisa menjadi jebakan, karena orang bisa dengan mudah menunjuk neoliberalisme, dengan *mobility of capital*[3] dan *liberalization of imports*-nya[4] sebagai paham yang juga tidak senang dengan nasionalisme dalam arti proteksi dan ingin agar batas-batas negara mengabur demi berjalannya pasar. Orang bisa juga dengan mudah menunjuk komunisme, yang percaya bahwa revolusinya, seperti dikatakan Engels, *"will not merely be*

3 Pierre Bourdieu, "The Essence of Neoliberalism", dapat dilihat di http://www.analitica.com/Bitblio/bourdieu/neoliberalism.asp

4 Lihat http://en.wikipedia.org/wiki/Neoliberalism.

a national phenomenon but must take place simultaneously in all civilized countries,"[5] yang dampak akhirnya adalah hapusnya nasionalitas sejalan dengan hilangnya kepemilikan pribadi.[6]

Kerumitan kemudian terjadi karena gerakan-gerakan yang disebut "radikal anti-nasionalisme" ini ternyata juga anti-neoliberal seperti yang dapat kita lihat pada HTI. Seperti dikatakan Farid Wadjdi, HTI berpandangan bahwa "penerapan ekonomi yang neoliberal di Indonesia dengan progam pengurangan subsidi, privatisasi, investasi asing dan pasar bebas telah menyebabkan kemiskinan dan perampokan kekayaan alam Indonesia."[7] Uniknya, walaupun gerakan agama yang radikal seperti HTI biasanya anti-komunis, yang sering diasosiasikan dengan ateisme, analisa ekonomi politik yang digunakannya, seperti konsep lingkaran kejatuhan kapitalisme, dapat dilacak jejaknya dalam tulisan Karl Marx.

Menilik dengan jernih pertentangan-pertentangan yang terjadi, seperti telah diuraikan di atas, tak ubahnya menperdebatkan perbedaan antara buku, kertas dan komputer. Itu pertentangan semu: yang muncul dari ketidaktahuan mengenai esensi, yang seringkali memiliki kesamaan, dan penonjolan atas perbedaan lahiriah/penamaan tertentu. Pertentangan semu ini kemudian meruncing karena ketidaktahuan dan kampanye untuk menonjolkan perbedaan tersebut demi kepentingan tertentu. Di titik inilah agenda advokasi pluralisme serta kebebasan beragama menemukan tempatnya: membongkar manipulasi serta ketidaktahuan yang menjadi penopang pertentangan tak terputus. Dan HAM harus menjadi alat yang menjembatani perbedaan yang nyata ada.

---

5 Frederick Engels, *The Principles of Communism* (1847), dapat dilihat di http://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/11/prin-com.htm

6 Engels, *ibid*.

7 Farid Wadjdi, "Negara Islam Bukan Ilusi", dapat dilihat di http://hizbut-tahrir.or.id/2009/05/26/negara-islam-bukan-ilusi/

Negara dan Kontribusi Negatif terhadap Pluralisme

Sekarang saya ingin kembali ke apa yang oleh Buya disebut *"burning issues"*, yakni "munculnya gerakan-gerakan radikal atau setengah radikal yang berbaju Islam di Indonesia." Dengan menggunakan kaca mata HAM, berarti pertimbangan kita satu-satunya untuk menilai gerakan-gerakan tersebut adalah tindakan yang dilakukannya atau faktualnya. Dalam hal ini, tindakan faktual itu adalah hasutan untuk melakukan kekerasan dan/atau diskriminasi serta aksi-aksi kekerasan dalam berbagai bentuknya seperti memukul, membakar atau merusak rumah dan rumah ibadah. Lebih jauh, kekerasan dan diskriminasi tersebut "dilakukan dengan maksud utama mengurangi kebebasan korban atas keyakinan yang dianutnya dan kebebasan untuk memanifestasikan keyakinannya itu."[8]

Fakta-fakta yang tersedia juga menunjukkan, tindakan kriminal atau kejahatan tersebut dapat terjadi karena peran serta aparat penegak hukum dan birokrasi. Hal itu mulai dari pembiaran hingga berpartisipasi aktif. Bahkan, dari sebuah investigasi yang dilakukan di empat lokasi, terlihat adanya kesamaan pola diskriminasi yang dilakukan aparat (baik aparat birokrasi maupun penegak hukum), sebagai berikut:

1. Pihak kepolisian setempat kurang mengantisipasi terjadinya aksi kekerasan.
2. Aparat kepolisian yang berjaga kurang melakukan perlindungan terhadap benda milik komunitas korban.
3. Aparat kepolisian kurang melakukan tindakan pengendalian massa atau upaya paksa terhadap para pelaku kekerasan.
4. Aparat kepolisian, sebaliknya, melakukan evakuasi paksa terhadap komunitas korban, yang dilanjutkan dengan penyegelan tempat ibadah dengan menggunakan garis polisi.

8 LBH Jakarta dan Kontras, *Investigasi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan* (Jakarta: LBH dan Kontras, 2008), bagian kesimpulan.

5. Aparat kepolisian terlibat pula dalam upaya intimidasi atau kriminalisasi terhadap korban.
6. Aparat kepolisian kurang melakukan tindakan yang serius terhadap para pelaku kekerasan. Proses peradilan hanya dilakukan terhadap pelaku lapangan, dan bukan aktor intelektualnya.
7. Pemerintah lokal pun, sebagai kelanjutan dari sikap-sikap di atas, kemudian membuat kebijakan pelarangan kegiatan atau penutupan tempat ibadah.[9]

Temuan investigasi di atas menunjukkan bahwa faktor utama ancaman terhadap pluralisme adalah sikap dan tindakan tebang pilih di dalam penegakan hukum: pelanggaran hukum/kejahatan yang dilakukan kelompok dominan seperti merusak rumah ibadah tidak diproses, tetapi pasal penodaan agama yang seharusnya tidak diberlakukan lagi justru dijadikan dasar untuk menghukum korban perusakan rumah ibadah. Kecurigaan dan ketidaksukaan akan perbedaan dapat termanifestasi karena ketiadaan ketertiban yang dalam negara wujudnya adalah penegakan hukum.

Di sisi lain, saat bermaksud menegakkan hukum yang benar, polisi juga melakukan tindakan kontraproduktif. Hal ini dicerminkan dalam langkah polisi mengawasi (menginteli) dakwah pada pertengahan September 2009, walaupun secara resmi tindakan ini tidak (jadi) dijalankan kepolisian. Walaupun arah tindakan polisi sudah benar, yaitu menjaga agar hasutan untuk melakukan kekerasan dan/atau diskriminasi berbasis agama tidak terjadi, tindakan mengawasi dakwah oleh polisi tidak saja melanggar kebebasan berkeyakinan, berekspresi dan berpendapat, melainkan juga dapat meruncingkan sikap kelompok-kelompok yang merasa dimarginalkan selama ini.

Dalam tulisannya, Buya juga menyinggung (oknum) militer sebagai salah satu elemen yang mempengaruhi gerakan yang mengguna-

9 *Ibid.*

kan kekerasan dalam aksinya, khususnya ketika membicarakan FPI (Front Pembela Islam). Sayangnya, penyebutan Buya tersebut tinggal sebagai fenomena sekilas, tanpa pengungkapan atau analisa lebih lanjut tentang keterkaitannya sebagai faktor dominan atau tidak dominan dalam gerakan yang anti keberagaman.

Dalam berbagai literatur yang mengupas soal militer dan intelijen di Indonesia, keterlibatan militer atau operasi intelijen dalam gerakan radikal bukanlah omong kosong. Sebuah penelitian mengklasifikasikan keterlibatan militer dengan gerakan militan (Islam) menjadi keterlibatan dalam dukungan finansial, keterlibatan dalam konflik, dan keterlibatan secara personal.[10] Keterlibatan intelijen dalam gerakan radikal juga dikonfirmasikan, baik berupa penyusupan (tertutup) maupun persinggungan terbuka.[11] Bagi beberapa kelompok Islam, penetrasi intelijen ini dipercaya tidak hanya untuk memata-matai, tapi justru untuk mendorong terjadinya kekerasan untuk kepentingan mendiskreditkan Islam.[12]

Mengetahui adanya variabel militer atau intelijen dalam gerakan radikal/militan tentu akan mempengaruhi tindakan yang dapat diambil demi memperjuangkan masa depan pluralisme Indonesia. Misalnya, itu artinya bahwa pluralisme Indonesia ternyata juga bergantung pada reformasi sektor militer dan intelijen.

Dialog untuk Klarifikasi

Selain penegakan hukum dan reformasi sektor keamanan (militer, intelijen, kepolisian), penting untuk mempertimbangkan dialog sebagai

10 Yunanto, et al., *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara*, (Jakarta: The Ridep Institute, 2003), hal. 153-162.

11 Baca Ken Conboy, *Intel Inside Indonesia's Intelligence Service* (Jakarta: Equinox, 2004).

12 "Badan Intelijen dari Masa ke Masa, Alat Negara atau Memperalat Negara," Swaramuslim.net, 14 Oktober 2006, diambil dari buku Irfan S. Awwas, *Awas! Operasi Intelijen* (Jakarta: Ar Rahmah Media, 2006), hal. 6-21.

penentu masa depan pluralisme Indonesia. Komunikasi sudah dipercaya sebagai unsur penting mulai dari "demokrasi ala Indonesia musyawarah mufakat" hingga demokrasi deliberatif model Habermas.[13] Melalui dialog pula, kesesatan berpikir atau mudah terkena penyesatan berpikir akan dapat dikurangi. Beberapa hal di bawah ini adalah "isu panas" yang secara fundamental menjauhkan kelompok-kelompok dan seringkali ditulis lebih mirip mitologi-legenda dari pada fakta.

Isu paling sering diungkapkan adalah bahwa HAM adalah agenda Barat/Amerika dan mereka memiliki agenda menghancurkan Islam. Fakta menunjukkan bahwa pelanggaran HAM dan tuntutan atasnya terjadi melampaui batas-batas negara, agama, ras dan jenis kelamin. Rodovan Karadzic, misalnya, didakwa melakukan genosida, pembunuhan, deportasi, dan tindakan kekerasan yang tidak berperikemanusiaan terhadap warga Muslim Kroasia serta warga sipil non-Serbia termasuk di dalamnya 8.000 pria dewasa dan anak-anak warga Muslim di Srebrenica, Bosnia Timur, oleh Pengadilan PBB (Pengadilan Internasional terhadap Penjahat Perang Bekas Yugoslavia/ICTY) di Den Haag, Belanda.[14] Contoh lainnya menyangkut kasus invasi Amerika Serikat ke Irak. Tentang hal ini, Sekretaris Jendral PBB Kofi Annan menyatakan, *"I have indicated it was not in conformity with the UN Charter. From our point of view, from the charter point of view, it was illegal."*[15] Hal serupa juga ditunjukkan dalam kasus penjara Guantanamo milik Amerika Serikat yang digunakan untuk menahan serta menginterogasi mereka yang diduga teroris dengan menggunakan metode penyiksaan setelah peristiwa 11 September 2001. Setelah melakukan investigasi, PBB mengeluarkan laporan dengan temuan adanya pelanggaran HAM dan

13 Lihat F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009).

14 "Penjahat Perang Radovan Karadzic Segera ke Pengadilan", *Kompas*, 23 Juli 2008, dapat dilihat di http://cetak.kompas.com/read/xml/2008/07/23/01500067/radovan.karadzic.segera.ke.pengadilan.

15 Sumber: BBC 16 September, 2004, diambil dari Wikipedia.

salah satu rekomendasinya adalah menutup penjara tersebut.[16] Kasus Guantanamo ini juga menunjukkan secara jelas bahwa HAM bukanlah Amerika karena pemerintah Amerika menolak tuduhan PBB tersebut: *"US officials have dismissed most of the allegations as 'largely without merit', saying the five investigators never actually visited Guantanamo Bay."*[17]

Sifat pembelaan HAM yang lintas agama, negara dan ras juga ditunjukkan oleh solidaritas internasional atas kasus-kasus yang melibatkan korban beragama Islam. Demonstrasi menentang perang yang dipimpin AS ke Irak diikuti 100.000 orang di Washington dan 15.000 orang di Los Angeles pada September 2005. Tidak ada atribut Islam yang digunakan dalam kedua demonstrasi itu, karena pemersatu isunya adalah anti perang.[18] Kedua demonstrasi ini jelas lebih besar dari demonstrasi yang pernah terjadi di Jakarta untuk isu yang sama. Sedangkan untuk penjara Guantanmo, Amnesty[19] dan Human Rights Watch[20] aktif melakukan advokasi untuk menutupnya, jauh berbeda dari dongeng bahwa HAM tidak pernah membela umat Islam yang tertindas.

Sisi lain yang tidak pernah dipertimbangkan dengan membawa persoalan HAM menjadi isu agama adalah bahwa dengan hanya menumbuhkan sentimen di kalangan tertentu, mereka dapat mengecilkan dukungan yang kemungkinan dapat diperoleh kelompok tersebut. Misalnya, dalam advokasi penghentian perang/invasi Amerika ke Irak, pendekatan sentimen Islam secara logis hanya akan menarik kelompok Muslim bila hal tersebut dikampanyekan sebagai perang antara Islam dan Kristen. Di sisi sebaliknya, masyarakat awam yang beragama Kristen

16 "UN Calls for Guantanamo closure", dapat dilihat di http://news.bbc. co.uk/2/hi/americas/4718724.stm\

17 *Ibid*.

18 Baca Lisa Lambert , "'End This War': Hundreds of Thousands Protest Iraq War", kantor berita Reuters, dapat dilihat di http://www.commondreams.org/headlines05/0924-06.htm

19 Lihat http://www.amnesty.org/en/counter-terror-with-justice

20 Lihat http://www.hrw.org.

kemungkinan besar tidak akan mendukung Irak karena sentimen keagamaan akan membuat mereka cenderung membela Amerika yang disimbolkan sebagai wujud kelompok Kristen. Akan berbeda halnya jika masalah yang sama diadvokasi sebagai isu HAM. Karena isunya adalah kemanusiaan dan anti-perang, maka pendukungnya menjadi bersifat lintas-agama dan lintas-bangsa, sehingga dukungan kepada warga sipil Irak makin meluas.

Terakhir, pluralisme dan kebebasan beragama sering dianggap pasti mensyaratkan ekonomi liberal. Karena itu, beberapa kelompok Islam mengampanyekan keburukan pluralisme dan kebebasan beragama dengan mengampanyekan efek praktek ekonomi liberal yang memiskinkan. Bila bertolak dari HAM, tentu saja asumsi tersebut tidak tepat. Presiden Bush misalnya, yang memimpin sebuah negara berekonomi liberal, dalam kasus penjara Guantanamo tidak mengimplementasikan kebijakan yang berbasis kebebasan beragama dan berkeyakinan.

Penutup

Sebagai penutup, saya ingin merekomendasikan beberapa hal yang lebih konkrit. Ini saya sampaikan bukan karena saya tidak percaya kepada Pancasila, yang peran pentingnya sudah disinggung Buya, tetapi karena Buya mengusulkan sesuatu yang besar dan konseptual yang saya khawatir tidak mampu ditangkap oleh mereka yang "tuna moral" dan "tuna visi" akibat terlalu sering mempraktekkan politik yang pragmatis dan oportunis. Usul konkret saya dua.

Pertama, penegakan hukum seiring dengan penyadaran hukum dan konstitusi. Penegakan hukum saja tidak cukup karena basis penegakan hukum yang berkeadilan adalah kesadaran akan hukum yang berperspektif HAM dan penguasaan akan konstitusi secara penuh. Karena itu, tidak hanya masyarakat yang harus mendapat penyadaran hukum dan konstitusi tetapi juga, dan terutama, aparat penegak hukum.

Kedua, pentingnya dialog. Dialog harus terus-menerus dilakukan untuk menembus sekat-sekat identitas yang sudah tercipta: liberal,

kafir, radikal, militan, dan lainnya. Dialog tersebut tentu harus berjalan secara ideal dalam arti bebas dari daya paksa, intimidasi dan hal-hal lain yang merepresi salah satu pihak.***

Democracy
www.abad-de
Perpusta

Politik Aliran dalam Pancasila: Keniscayaan Sejarah dan Antitesis Fundamentalisme

Budiman Sudjatmiko

Berakhirnya Perang Dingin dengan ditandai bubarnya Federasi Uni Soviet dan runtuhnya Tembok Berlin acapkali diletakkan sebagai penanda berakhirnya perseteruan ideologi. Secara berjamaah masyarakat dunia kemudian menjadikan pandangan Samuel Huntington, dalam *Clash of Civilizations*-nya, sebagai arus utama. Hal ini ditandai dengan menguatnya politik identitas antara Barat (Perdaban Yahudi-Kristen) dan Timur (Peradaban Islam). Dalam perjalanannya, pandangan Huntington ini seolah-olah mendapat pembenaran umum dengan beberapa rentetan kejadian 11/9 di Amerika Serikat, bom di London dan Madrid.

Alur pikir yang sama juga ditampilkan oleh Buya Ahmad Syafii Maarif dalam Nurcholish Madjid Memorial Lecture III, yang berjudul "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia". Tak ada yang keliru dengan pendekatan tersebut. Tapi dalam kesempatan ini saya tergerak untuk memandang kemunculan politik identitas dan kebangsaan dari sudut lain namun kongruen (sebangun) dengan gagasan kebangsaan yang hendak dicapai oleh Buya Maarif. Pendekatan ini semata-mata saya gunakan untuk memperkaya lumbung pandang kita dalam menghadirkan suatu solusi masa depan yang tidak sepihak.

Politik Identitas: Antara Fundamentalisme Aliran dan Pasar

Transisi demokrasi di banyak negara berkembang merupakan reaksi atas berkuasanya era otoritarianisme. Kecenderungan politik rezim otoriter di masa lalu adalah penyingkiran sektor-sektor rakyat dari kancah politik dan peredaman aspirasi-aspirasi ekonomi mereka yang (umumnya) berbasis atau, setidaknya, berjargon kepentingan identitas tertentu.

Pasca-represi yang cukup lama semasa era otoritarianisme, Indonesia pun memasuki fase demokrasi liberal. Masyarakat pun mengalami tindakan "pendisiplinan" oleh regulasi pasar model neoliberalisme. Rupanya preferensi-preferensi politik masyarakat cenderung mengalami proses "individualisasi" sekaligus dis-artikulasi ideologis. Neoliberalisme mengasumsikan masyarakat akan mulai meninggalkan ikatan-ikatan tradisional seperti kelas, agama, dan etnis, kecuali ikatan pada harapan menyejahterakan hidup mereka dalam segala aspeknya, menurut hukum besi penawaran dan permintaan yang "rasional".

Selain itu, neoliberalisme tidak hanya berangkat sebagai suatu mahzab ekonomi. Ia juga adalah suatu sistem sosial. Ia menawarkan suatu kerangka politik yang dikenal dengan politik kuantitatif dan politik pencitraan yang kini menjadi *mainstream* baru dalam ranah politik dunia kontemporer, tak terkecuali Indonesia.

Kemenangan mahzab ini seolah-olah menjadi suatu keniscayaan yang tak dapat dipungkiri oleh masyarakat politik di Indonesia. Tengok saja, kemenangan Partai Demokrat dan capres Susilo Bambang Yudhoyono dalam kontestasi lima tahunan kemarin adalah pesta pora kemenangan politik kuantitatif/pencitraan.

Dalam beberapa diktum politik, mahzab ini memiliki spirit bahwa musuh terbesar mereka adalah politik kualitatif yang bertendensi politik identitas atau yang biasa dikenal sebagai politik aliran. Medan tempur bagi mahzab kuantitatif adalah massa mengambang (*floating mass*) dan "*kekosongan" ideologi*. Sementara kekuatan politik kualitatif berbasis

politik identitas adalah *keterorganisiran ide* (ideologi perjuangan sampai pada praktek yang terstruktur).

Beberapa negara pasca-otoritarianisme pernah mengalami fase seperti Indonesia. Negeri-negeri di kawasan Amerika Latin pada periode-periode awal transisi demokrasinya juga pernah dilanda oleh gemuruh politik pencitraan yang ditandai dengan kemenangan artis, pengusaha dan birokrat sebagai presiden mereka. Tetapi lambat laun, proses ini tergerus karena mahzab ini ibarat kulit bawang yang membungkus kulitnya sendiri; tidak substantif dan miskin perubahan ke arah perbaikan.

Melalui sejumlah perspektif, politik identitas dalam tradisi politik Indonesia dijelaskan telah terkubur bersamaan dengan runtuhnya kekuasaan politik Bung Karno. Politik identitas yang bertendensi ideologis (Islamisme, Sosialisme, dan Marhaenisme) diharamkan oleh kekuasaan otoritarian Orde Baru. Bahkan di masa Orde Baru pulalah sebagai bangsa kita mengalami deideologisasi, depolitisasi dan deorganisasi.[1]

Runtuhnya rezim otoritarian Orde Baru 32 tahun kemudian tak ubahnya seperti runtuhnya Federasi Soviet dan Tembok Berlin, seperti yang tersurat dalam pengantar tulisan Buya. Arus besar demokratisasi di Indonesia saat itu telah membuka spektrum bagi kemunculan kembali politik identitas.

Dalam konteks Indonesia, kehadiran politik identitas adalah antitesis dari kekuatan politik yang sentralistis dan hegemonik selama Orde Baru berkuasa. Kemunculan politik identitas secara massif direpresentasikan dengan munculnya beberapa kekuatan politik yang mengusung simbol dan ideologi Islam. Realitas objektif tersebut tidak terlepas dari memori kolektif massa yang dekat dengan Islam, karena beberapa tendensi politik identitas lain menjadi tabu bahkan "diharamkan" untuk direvitalisasi. Hal ini juga diamini sendiri oleh Buya:

1 Willy Aditya, *Filsafat Politik Sukarno* (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2003).

> Dalam kaitannya dengan gerakan kemerdekaan bangsa-bangsa pasca PD II, termasuk Indonesia, politik indentitas haruslah dinilai sebagai sesuatu yang positif dan bahkan sebagai keharusan sejarah, sebagaimana yang dikukuhkan dalam Pembukaan UUD 1945 tentang kemerdekaan bangsa-bangsa, yang berbunyi: "Bahwa sesungguhnya kemerdekaan itu ialah hak segala bangsa dan oleh sebab itu, maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan perikeadilan".[2]

Ini merupakan fenomena global. Realitas politik Indonesia sendiri tidak jauh berbeda dengan revitalisasi politik identitas di Amerika Latin. Bila ditilik dari latar kemunculannya, aliran politik ini lahir dari garangnya sistem neoliberalisme yang memperparah kesenjangan kelas antara para pebisnis besar dengan kalangan buruh, tani, dan kalangan pengusaha kecil. Di sejumlah negeri Amerika Latin yang ditandai dengan banyaknya masyarakat suku Indian, segregasi itu juga terkait dengan pembagian masyarakat berdasar etnis. Kemakmuran para imigran Spanyol yang tinggal di dataran rendah sangat kontras dengan kaum Indian dan *Mestizo* (campuran) yang banyak tinggal di dataran tinggi (*Altiplano*).[3]

Laporan Bank Dunia tahun 2005 juga mengakui bahwa rata-rata angka kesenjangan antara lima penduduk terkaya dengan penduduk termiskin di seluruh Amerika Latin mencapai angka 30 berbanding 1. Di Bolivia, angka ini bahkan mencapai 90 berbanding 1, dan khusus di wilayah pedesaan yang banyak dihuni suku Indian, angkanya berkisar 170 berbanding 1.[4]

Tidaklah mengherankan jika situasi tersebut memunculkan "perlawanan" dari sejumlah pemimpin dari keturunan Indian, seperti Evo Morales di Bolivia dan Rafael Correa—meskipun dia sendiri

2 Ahmad Syafii Maarif, "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia", Pidato Nurcholish Madjid Memorial Lecture III, Jakarta, 21 Oktober 2009, hal. 5.

3 Budiman Sudjatmiko, "Jalan Keadilan di Amerika Latin", *Kompas*, 18 Desember 2006.

4 Leila Lu, *Upside Down World*, World Bank Annual Report, 7 Desember 2005.

keturunan Spanyol, tetapi dekat dengan kalangan Indian—yang menggabungkan apa yang disebut sebagai *indigenismo* (paham yang mendorong emansipasi penduduk asli suku Indian yang mayoritas) dengan sosialisme atau nasionalisme kerakyatan.

Dalam situasi inilah politik identitas menjadi suatu "reaksi natural" terhadap suatu situasi yang seringkali disebut sebagai proses alienasi, baik terhadap realitas sosial ekonomi maupun sosial budaya. Ini artinya ekspresi kelahiran politik identitas tidak selalu merupakan respon negatif. Ini dibuktikan oleh ekspresi politik aliran di Amerika Latin dalam konteks perubahan ke arah yang lebih baik namun tetap dalam kerangka yang formal-konstitusional demokratis. Bahkan politik identitas di Amerika Latin menegaskan posisinya untuk melakukan revitalisasi konstitusionalnya dengan tetap menancapkan landasan sejarah pembangunan negara bangsa.

Distorsi Pancasila oleh Orde Baru

Mari sekarang kita menengok proses yang terjadi di Indonesia. Indonesia yang merdeka bukanlah suatu negara yang berdiri di atas suatu golongan, agama, atau suku tertentu saja. Gagasan tentang kesatuan bangsa ini dibakukan dalam dasar negara kita, Pancasila. Gagasan ini lahir dengan melihat kenyataan Indonesia memiliki masyarakat yang pluralis: multi etnis, multi kultur, multi religi, dan multi bahasa. Walau di satu sisi lain pluralisme berpotensi menimbulkan masalah relasi identitas dan sosial, takdir sejarah bangsa yang pluralis dapat dipandang sebagai kekayaan. Pluralisme adalah suatu keniscayaan (*given*) yang memiliki keelokan dalam hidup manusia yang diberikan oleh Tuhan.

Pancasila bukanlah landasan kebangsaan dalam arti sempit. Ia adalah sesuatu yang mampu menjadi perekat identitas bangsa yang tertindas sekaligus perekat keragaman agama, budaya, dan etnis— sesuatu yang dikehendaki oleh satu bangunan *nation state*.

Bung Karno dalam pidato kelahiran Pancasila telah mampu mema-

dukan kekuatan nasionalisme, humanisme, dan demokrasi permusyawaratan dengan memegang teguh keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Dengan cara itulah, Bung Karno berhasil memberlakukan hidup bertolerasi dalam suatu negeri kepulauan yang multikompleks dengan mayoritas kaum Muslim di dalamnya.[5]

Di masa Orde Baru, Pancasila dan persatuan Indonesia melahirkan represi dan ancaman yang berimplikasi pada distorsi kebajikan luhur (*noble virtue*) Pancasila. Persatuan yang mengandaikan perbedaan dan demokrasi diubah lebih sebagai persatuan berdasarkan kehendak yang terpusat pada sistem kekuasaan. Akibatnya, Pancasila berubah: bukan lagi *sign of unity* melainkan *sign of authority* (simbol kekuasaan).[6]

Hal ini kemudian menggiring negara-bangsa kita—yang sebelumnya sudah sarat irasionalitas politik akibat parahnya warisan dan rangkaian distorsi politik dan/atau penyalahgunaan dibawah Orde Baru—ke dalam kubangan patologi-politik. Dalam keadaan seperti ini, hukum-hukum politik dan evolusi normal demokrasi bukan hanya tidak berlaku, melainkan juga menjadi tunggang langgang.

Potensi konflik yang laten di masa represi Orde Baru mulai meletup satu per satu di saat Indonesia menjalankan sistem demokrasi. Demokrasi dimaknai sebagai ruang kebebasan berekspresi bagi politik-politik aliran yang tersembunyi dan dibungkam di masa represif Orde Baru. Persoalan krusialnya adalah kehadiran politik aliran di masa demokrasi justru berhadap-hadapan dengan Pancasila sendiri. Realitas tidak dapat terhindari karena penyelewengan besar-besaran yang dilakukan Orde Baru terhadap praktek ideologisasi pembangunanisme yang berlabel Pancasila.

Massifnya politik identitas yang bersemangat sektarian justru mangarah pada anti-Pancasila, anti-demokrasi, dan anti-pluralisme.

5 Peter Dale Scott, *100 Tahun Bung Karno* (Jakarta: Hasta Mitra, 2001).
6 Robertus Robet, *Republikanisme dan Keindonesian* (Tangerang: Marjin Kiri, 2007).

Kondisi ini diekspresikan melalui bermunculannya Peraturan Daerah bertendensi Syariah di era otonomi daerah yang dipandang sebagai antitesa *heavy state* di masa represif Orde Baru. Fenomena bom bunuh diri, aksi sepihak, kekerasan antar kelompok kepercayaan dengan simbol agama mengalami grafik yang signifikan mengancam kehidupan demokrasi. Revitalisasi politik identitas kekeluargaan (*clientelism*) di mana suatu daerah dibangun dan dikuasai oleh keluarga atau klan tertentu karena merasa berhak atas suatu sejarah masa lalu.

Situasi di atas dipertajam dengan realitas kekuasaan yang tak garang korupnya dibanding kekuasaan represif sebelumnya. Krisis kepercayaan pun menjadi suatu yang tal terelakkan. Ketergantungan hutang luar negeri, pengangguran dan degradasi kualitas kehidupan dan lingkungan, serta politik kuantitatif-pencitraan menjadikan Indonesia di masa demokrasi tidak memiliki karakter kebangsaan yang jelas dan tegas.

Revitalisasi Politik Aliran di bawah Pancasila

Dengan mengacu pada analisa atas lajunya neoliberalisme pasca otoritarianisme Orde Baru di atas, maka neoliberalisme menggiring pada reduksionisme politik dan menjadikannya sebagai deretan angka-angka. Ukuran demokrasinya pun cenderung mereduksi manusia hanya sebagai pemilih yang dihitung *one person, one vote*. Karena manusia menjadi gundukan digit maka substansi tidaklah dianggap sebagai yang terpenting. Yang dianggap terpenting adalah bagaimana menderetkan angka menjadi bilangan yang menang dalam papan skor. Inilah kuantitatif politik yang kemudian sangat bersandar pada kekuatan politik pencitraan semata (*image building*). Indonesia diserbu oleh politik gelembung (*bubble politics*) yang memberikan hiburan yang tidak sepenuhnya sehat.

Situasi ini justru sangat bertentangan dengan politik dalam pemaknaan terhadap relasi sosial (sosiologis) dengan lingkungan dan masyarakat, kesadaran untuk bertindak secara individual dan kolektif (antropologis), cita-cita tentang suatu bangunan individu yang dinamis dan masyarakat

yang kompleks (psikologis), serta suatu relasi kekuasaan yang melahirkan dinamika masyarakat dan kesenjangan sosial (ekonomi-politik). Itulah situasi di mana semua elemen dasar ini menjadi sesuatu yang saling melengkapi.

Sebenarnya situasi di mana manusia menjadi suatu yang sangat komplek dan berkehendak (partisipasi) inilah yang menjadi kekuatan politik kualitatif. Politik kualitatif inilah yang menjadikan nilai (*value*) yang berbasis dari identitas-identitas yang memengaruhi suatu dialektika masyarakat.

Indonesia pernah mengalami suatu fase di mana politik identitas begitu dominan, yakni pada fase demokrasi parlementarian 1950-1959 dan paska-Dekrit Presiden Soekarno dengan demokrasi terpimpin 1959-1965. Terlepas dari banyaknya polemik yang muncul terhadap penafsiran dua fase demokrasi di atas, ini adalah satu situasi yang menjadi harta karun kita dalam memahami *liberty* atau kebebasan, *equality* atau persamaan, serta *fraternity* atau persaudaraan-gotong royong benar-benar mendekati suatu keseimbangan. Penghormatan antar kelompok atau toleransi terhadap perbedaan ideologi sangatlah tinggi dan etika politik menjadi suatu langgam kebersamaan.

Pada kondisi kekinian lah, tugas sejarah generasi sekarang untuk mengaitkan sejarah bangsa dengan *success stories* yang bisa menginspirasi kemajuan. Belajar pada pengalaman kebangkitan politik aliran di Amerika Latin sebagai antitesis fundamentalisme pasar dan pencapaian demokrasi Indonesia di masa demokrasi parlementaris dan demokrasi terpimpin maka Pancasila menjadi suatu spirit yang memayungi semua perbedaan.

Pancasila sebagai *common value* dan *common consensus*, sejatinya bukan lahir dari semangat yang statis dan mistis. Pancasila lahir sebagai proses yang natural terhadap dialektika masyarakat Indonesia yang plural secara ideologi, suku, dan agama. Tidak berlebihan apa yang dikemukakan oleh Nurcholis Madjid, seperti yang diringkaskan oleh Buya Maarif:

> Artinya, sebuah bangunan kekuasaan di luar Pancasila, menurut CN (Cak Nur—ed.), menjadi tidak sah. Tetapi harus diingat bahwa Pancasila tidak boleh terpasung oleh kekakuan penafsiran. Pancasila harus menjadi "ideologi terbuka... dan tidak mungkin dibuatkan penjabarannya sekali untuk selama-lamanya." Saya rasa, bukan saja Pancasila yang harus membuka diri bagi penafsiran baru: agama pun, yang diyakini berasal dari Allah, harus membuka diri untuk ditafsir ulang. Penafsiran ulang inilah sebenarnya hakikat dari kerja ijtihad, demi menjawab masalah-masalah zaman yang terus berubah."[7]

Bung Karno sendiri sudah terang-terangan menegaskan bahwa nasionalisme dan identitas kebangsaan kita justru akan makin kuat dan dikokohkan manakala kita berhasil mengukuhkan persatuan dalam perbedaan, demokrasi dan rasa solidaritas kebangsaan. Tanpa ketiganya, Indonesia yang bersatu tidak akan mungkin tercapai hingga saat ini. Inilah yang kemudian dikokohkan menjadi sendi pendirian republik modern hingga sekarang.[8]

Dalam situasi dan kondisi kekinian Indonesia, yang menjadi titik sentral untuk menjawab tantangan zaman tidak hanya restorasi nilai-nilai luhur Pancasila, namun juga komitmen besar kalangan masyarakat politik, masyarakat sipil, alim ulama, tokoh masyarakat, dan elemen-elemen bangsa lainnya untuk mendukung terus *common interest* sebagai *rule of the game*. Tendensi politik aliran sejatinya merupakan suatu keniscayaan sejauh eksistensi politik aliran itu tidak melemahkan bangunan dasar demokasi, Pancasila dan pluralisme. Ia justru menjadi suatu kekayaan dan keniscayaan untuk memperkaya Pancasila. Ia juga memajukan peradaban manusia Indonesia yang ditakdirkan bersuku-suku, beragam agama dan berbeda pandangan politik. Akhirnya, peradaban dunia kita tidak pernah didirikan di atas tumpukan batu bata persetujuan yang bulat. Yakinlah, itu tidak pernah terjadi.

---

7 Maarif, "Politik Identitas," hal. 20-21.

8 Imran Hasibuan, *Pancasila dan Masalah Kita Hari Ini* (Jakarta: Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, 2009). Dapat diunduh lewat situs www. fpdiperjuangan.or.id.

Tidakkah menginginkan kesempurnaan yang bulat itu adalah cacat sejak dalam pikiran dan selalu saja membunuh kreatifitas ras manusia sejak dalam kandungan? Peradaban manusia, dalam sejarahnya, selalu dibangun di atas fondasi saling memahami yang solid di antara nuansa perbedaan yang menyehatkan.

Dengan tanggapan yang saya buat untuk pidato yang disajikan Buya Syafii ini, saya hanya mau ikut meletakkan salah satu batu bata untuk fundamen saling pengertian ini. Di atasnya kita akan membangun peradaban Indonesia (dan dunia) yang lebih baik. Melaluinya, saya mau mengajak kita bersama untuk memiliki keyakinan serupa dengan saya bahwa: Indonesia yang lebih baik dalam genggaman tangan kita, karena kita tidak pernah berhenti untuk bisa saling memahami.***

Democracy
www.abad-d
Perpusta

Membangun Harmoni di Masyarakat Plural: Pandangan Psikologi dan Pedagogi Perdamaian

Yayah Khisbiyah

"Buya", panggilan kesayangan dan hormat kami kepada Profesor Ahmad Syafii Maarif, telah dengan cemerlang memaparkan persoalan politik identitas dan kaitannya dengan kehidupan majemuk pada tataran global-internasional dan domestik-nasional dewasa ini dan masa depan. Persoalan intoleransi dan kekerasan ideologis yang diilustrasikan Buya kian menegaskan bahwa sebagian kita memang memiliki masalah serius dengan toleransi dan pengakuan terhadap kemajemukan dan ke-*bhinneka*-an yang merupakan kenyataan imperatif. Akibatnya, ketegangan dan bahkan konflik sosial penuh kekerasan yang destruktif pun kerap terjadi.

Sebagai tanggapan, sekalian melengkapi pidato Buya, tulisan ini akan menilik persoalan intoleransi, kebencian, dan kekerasan antar-kelompok dari perspektif psikologi sosial dan studi perdamaian. Ini sekaligus untuk melengkapi kajian dari perspektif keilmuan lainnya mengenai politik identitas dan pluralisme. Di bagian akhir dipaparkan usulan solusi mengatasi carut-marut intoleransi dan kebencian dalam permainan politik identitas, melalui jalan pendidikan perdamaian pada salah satu agen sosialisasi terpenting: sekolah.

Manusia Mencipta Kotak-kotak Semu

Erik H. Erikson, tokoh psikologi perkembangan-sosial terkemuka, mengintodusir terma *pseudo-speciation* (1968). *Species* berarti klasifikasi makhluk hidup ke dalam ciri-ciri biologis yang sama, di mana anggota kelompok yang sama dapat saling mengawini dan beranak-pinak, tetapi anggota kelompok yang berbeda tidak bisa melakukannya. *Pseudo* berarti palsu atau semu. Berdasarkan genetikanya (*genetic-speciation*), manusia adalah spesies yang sama. Tetapi menurut Erikson, secara sosial-budaya (*psychosocial-speciation*), spesies manusia yang satu ini lalu memilah diri menjadi ratusan ribu suku bangsa dengan berbagai bahasa, adat istiadat, agama, dan ideologi berbeda. Terma *pseudo-speciation* atau spesiasi-semu menunjuk pada fakta bahwa perbedaan budaya menyebabkan manusia terpilah-pilah ke dalam berbagai kelompok sosial.

Pengotakan budaya ini memberi *sense of identity* yang membuat anggota suatu kelompok merasa berbeda dan memiliki superioritas dibanding kelompok lainnya. Setiap kelompok merasa bahwa kelompoknya istimewa; merasa diciptakan untuk hadir ke tengah semesta oleh kehendak supranatural dengan tujuan paling mulia. Masing-masing merasa memiliki lokus geografis, ekonomi, sosial-budaya dan teologi khusus dan lebih unggul dari kelompok-kelompok lainnya. Perasaan ini membuat setiap kelompok ingin mendapatkan ruang dan momentum yang unik dalam meng-ada (*to exist*) dan menjadi (*to be*) di tengah alam semesta. Pada gilirannya, perasaan menjadi "pusat alam semesta" (*center of the universe*) ini makin mengafirmasi superioritasnya di atas segala kelompok lain.

Spesiasi-semu ini mendorong manusia untuk membekali diri, kelompok dan semestanya dengan peralatan dan senjata, peran dan aturan, legenda, mitos, dan ritus. Semua ini berfungsi mengikat anggotanya dalam kebersamaan, dan memberi anggotanya identitas sosial sebagai kelompok yang superior, serta memiliki arti penting di dunia. Pada urutannya, secara positif identitas kelompok mampu melahirkan

loyalitas pada bangsa, heroisme, dan seni susastra. Pendek kata, identitas kelompok mampu memberi kontribusi penting dalam menggerakkan peradaban manusia. Ini adalah sisi terang dari spesiasi-semu.

Namun, spesiasi-semu juga memiliki sisi gelap. Sejarah menunjukkan bahwa hanya sedikit suku bangsa dan kelompok budaya yang berhasil menjalankan proses spesiasi-semu ini secara damai dalam kurun waktu lama. Ketika terjadi perubahan penuh guncangan, maka gagasan menjadi spesies paling unggul dipertahankan melalui ketakutan yang fanatik dan kebencian terhadap kelompok lain. Kelompok lain dianggap sebagai ancaman yang akan mengurangi kedigdayaan, kesejahteraan dan keunggulan kelompok sendiri, dan karenanya, harus dilemahkan atau dihilangkan dengan cara menyerang dan menaklukkan melalui perang, atau dengan membuat aturan, adat, dan perundangan yang diskriminatif terhadap "kelompok lain" dan "orang asing".

Dinamika survival dasar ini dimiliki oleh umat manusia secara universal. Sisi gelap spesiasi-semu dapat menjadi lebih intens dan dominatif di bawah pengaruh displasi sejarah dan deprivasi ekonomi, yang membuat idealisasi-diri (*self-idealization*) masing-masing kelompok lebih eksklusif dan defensif.

Spesiasi-semu kerap membawa kita melakukan dehumanisasi terhadap kelompok budaya lain. Sejarah modern mencatat bahwa mentalitas spesiasi-semu tidak secara otomatis hilang walau manusia telah banyak mengalami kemajuan peradaban dan ilmu pengetahuan. Bahkan negara-negara yang dianggap paling beradab dan "maju" pun dapat dicengkeram oleh mentalitas spesiasi-semu yang fanatik, brutal dan banal. Kemenangan cengkeraman mentalitas ini dicontohkan oleh Nazi Jerman di bawah kekuasaan Hitler, dengan melakukan genosida terhadap kaum Yahudi (Staub, 1989). Sisi gelap spesiasi-semu semacam ini, sedihnya, kini semakin kerap terjadi dan menjadi obsesi resiprokal dari banyak kelompok, seiring dengan semakin berkurangnya sumberdaya yang mampu mencukupi kebutuhan semua umat manusia di bumi renta yang makin terkuras kekayaannya ini.

Intoleransi dan Kebencian Bernuansa Agama

Terutama setelah peristiwa pengeboman WTC New York pada 11 September 2001, fenomena intoleransi dan permusuhan bernuansa agama menguat. Konflik yang terjadi dewasa ini bukan hanya konflik realistik berdasar perebutan sumberdaya bumi yang terbatas, tetapi juga konflik identitas, termasuk identitas agama, meski konflik realistik dan konflik identitas tak dapat dipisahkan oleh garis batas yang jelas. Bahkan, keduanya kerap saling mempengaruhi.

Tak terbantahkan agama telah memainkan peran sangat penting dalam memajukan peradaban manusia. Dalam upayanya mencari kedamaian dan kebahagiaan, banyak manusia mengandalkan agama sebagai jalan menemukan kedamaian di dalam dirinya sendiri, maupun sebagai jalan menciptakan perdamaian bagi kemanusiaan di muka bumi. Lebih dari sekadar membentuk manusia yang memiliki moral dan etika individual, sejarah sosial juga menunjukkan bahwa agama mampu menjadi inspirasi dan sumber penggerak bagi perubahan sosial positif, termasuk untuk gerakan hak-hak sipil (Giddens, 2001; Cortright, 2008; Barash & Webel, 2009). Sebagai misal, di Jerman pada 1934, 45% pemimpin agama bergabung dengan Confessing Church melawan rasisme Nazi. Contoh lain, Martin Luther King Jr. dan Malcolm X mendobrak penindasan kulit putih terhadap kulit hitam di AS, masing-masing berlandaskan teologi liberatif dari Kristen dan Islam (Myers, 1994). Sementara itu, Ayatullah Khomeini dan para mullah di Iran menumbangkan rezim despotik-otoriter Shah Reza Pahlevi secara damai pada 1979.

Namun, pada saat yang sama, agama dan ajaran agama juga dipakai untuk melegitimasi penganiayaan dan penghukuman terhadap orang dan kelompok yang tak memiliki keyakinan yang sama. Jadi, ada juga bahaya yang mengintai dari balik wajah mulia agama, antara lain berupa intoleransi dan kebencian, yang pada gilirannya menjustifikasi kekerasan dan kekejaman. William James, psikolog yang meletakkan fondasi psikologi agama, menyatakan: *"Piety is the mask"* (1902). Kesalehan

adalah topeng. Ia merujuk pada keberagamaan yang kadang menampilkan ekspresi suci sambil menyembunyikan motif buruk. Adagium ini terus relevan hingga saat ini. Sebagai contoh, pastor G. Zabelka saat pemboman Hiroshima di akhir PD II, dan George W. Bush saat menyerbu Irak di 2003, sama-sama menyatakan: *"God is on the side of our country; God is our friend."* Kalimat serupa juga diucapkan oleh Osama Bin Laden, para pelaku pengeboman Bali, dan separatis Chechnya saat menyandera dan membunuh anak-anak sekolah di Beslan-Russia.

John M. Hull dari Birmingham University, Inggris, menciptakan terma *religionisme* (1992, 2000), yang dimaksudkannya sebagai sebuah isme atau ideologi—serupa seperti rasisme—yang meyakini bahwa agama milik sendirilah satu-satunya yang benar dan valid, sedangkan agama orang lain salah. Menurut Hull, *religionisme*—di bawah, saya menterjemahkannya sebagai "agamaisme"—cenderung mendorong para penganutnya untuk tunduk pada solidaritas tribalistik. Identitas yang digunakan oleh agamaisme bersandar pada sikap penolakan dan eksklusifisme atau ketertutupan: "Kami lebih baik dari mereka: kami terselamatkan, mereka terlaknat; kami shaleh, mereka murtad; kami beriman, mereka kafir". Mereka adalah orang asing, orang lain, *liyan*, yang mengancam kita dan mengancam jalan hidup kita.

Menurut Hull lagi, agamaisme terbentuk bukan semata-mata karena tipe kepribadian atau corak beragama individu. Agamaisme memiliki akar sosio-historis dalam ideologi yang dianut masyarakat dan dikuatkan serta dilanggengkan oleh lembaga-lembaga agen sosialisasi dalam permainan politik identitas. Ini bisa berlangsung antara lain lewat bacaan, atau apa yang oleh James Aho (1994) disebut *library of infamy* atau "perpustakaan kebencian": bahwa media, sebagai salah satu agen sosialisasi, juga ampuh menebar permusuhan secara efektif. Aho mencontohkan para pendukung gerakan agama ekstremis sayap kanan, yang mengkonstruksi pahlawan mereka dan membenci musuh melalui bacaan mereka yang anti-Islam, anti-Kristen, anti-imigran. Hal yang sama berlaku untuk buku anti-semitisme, anti-komunisme, dan semacamnya.

Secara spesifik, Hull mengarahkan kritiknya pada pelajaran agama di sekolah, yang hanya mengajarkan agama yang dipeluk oleh siswa yang bersangkutan, bukan tentang berbagai agama yang ada di lingkungan sekitar siswa, atau lebih luas lagi, yang ada di dunia. Akibatnya, muncullah pandangan dan sikap *self-glory* (kami lebih mulia), *self-righteous* (kami lebih saleh), dan *holier-than-thou* (kami lebih suci). Sikap-sikap ini perlu diwaspadai karena cenderung memperburuk konflik sosial, bukan menyelesaikannya.

Senada dengan Hull, Johan Galtung (1996) mengemukakan terma *hard religion* sebagai lawan dari *soft religion*. Setiap agama memiliki elemen keras dan lembut, dalam berbagai derajatnya. Dengan elemen lembut atau lunak agama, yang dimaksudkannya adalah sisi-sisi agama yang *"warm, compassionate, reaching out horizontally to everybody, to all life, to the whole world."* Sedangkan sisi-sisi keras agama diidentifikasikannya melalui *"its simple, primitive sentiments and a sense of chosenness:'my religion is right, yours is simply wrong; the world would be better without you'."* Tutur Galtung, dalam "keberagamaan keras":

> Hati menjadi beku, cinta tak lagi mendapat jalan; yang mampu dilihat hanyalah apa yang memecah-belah, bukan apa yang menyatukan atau merengkuh yang lain, semua yang lain. Eksklusivitas terbangun dalam pikiran mereka melalui dogma yang aksiomatis, dan dalam perilaku mereka melalui lembaga agama vertikal. Dogma, dan lembaga kuil/sinagog/gereja/masjid merampas hidup mereka dan membawanya jauh dari pesan persatuan, kesatuan, dan kesetaraan; mereka makan dari jiwa yang dingin, yang membeku. Kebencian, kekerasan, dan perang sangat mudah tumbuh subur manakala cinta telah mati.

Respon Pendidikan Menantang Intoleransi Agama

Di tengah konteks menguatnya agamaisme dan *hard religion* dewasa ini, makin penting bagi penganut agama yang *pacifist* (cinta damai) dan inklusif untuk melakukan upaya-upaya eliminasi intoleransi dan kebencian bernuansa agama melalui berbagai program strategis secara sistemik.

Intoleransi dan permusuhan yang dibentuk oleh permainan politik identitas yang berjalin-berkelindan dengan pemahaman agama dogmatis-divisif yang dipaparkan Buya Syafii Maarif, jelaslah tidak menyantuni multikulturalitas dan pluralitas, tapi justru menegasikannya sehingga ikut mempertajam segregasi sosial dan mengeskalasi konflik sektarian. Dalam konteks masalah seperti ini, maka amat mendesak dan strategis bagi kita untuk segera merumuskan dan mengimplementasikan paradigma, pendekatan, dan metode pendidikan yang mampu menyantuni multikulturalisme dan pluralisme, sehingga ketegangan dan pertikaian etnoreligius antarkelompok dapat dikurangi, digantikan oleh kehidupan bersama yang lebih adil, damai, dan menebarkan berkah bagi seluruh warga masyarakat. Dalam konteks ini, salah satu tugas utama lembaga pendidikan dan agama yang strategis dan mendesak adalah membentuk karakter pasifis atau cinta damai di kalangan peserta didik, serta meng-internalisasikan sikap toleran dan apresiatif terhadap perbedaan dan ke-*bhinneka*-an.

Dasar pemikirannya adalah bahwa lembaga agama dan lembaga pendidikan mempunyai peran besar dalam membentuk karakter para jamaah/penganut dan peserta didiknya secara klasikal, di mana lembaga-lembaga ini secara langsung maupun tak langsung mengajarkan dan mentransmisikan muatan budaya tertentu, berupa nilai-nilai, sikap, peran, dan pola-pola perilaku. Lembaga agama dan pendidikan seharusnya mampu menjadi *guiding light* yang berfungsi menuntun manusia berakhlak dan berbudi pekerti luhur, untuk misalnya mampu mempraktikkan nilai-nilai demokrasi dan keadaban (*civility*), seperti menghargai pandangan dan hak asasi orang lain, menghindari kekerasan, menghormati keanekaragaman, dan mematuhi hukum. Sikap toleran dan inklusif dalam menghadapi pluralitas harus dipandang sebagai salah satu indikator integral dari akhlak atau budi pekerti luhur. Banyak literatur (misalnya Allport, 1954; St. John, 1975; Stephan,1996; Mays, 1998) menyatakan, salah satu prasyarat bagi terwujudnya hubungan antarkelompok yang lebih harmonis adalah menghilangkan prasangka, intoleransi, dan permusuhan terhadap kelompok lain.

Lembaga agama dan pendidikan dapat membantu mengurangi intoleransi antarkelompok ini dengan menerapkan dakwah dan sistem pendidikan yang mengapresiasi pluralitas dan multikulturalitas. Tak kurang dari UNESCO, satu badan penting di bawah PBB, yang menegaskan bahwa fungsi utama pendidikan bukanlah hanya terbatas pada *learning to know, learning to do* dan *learning to be*, tetapi juga *learning to live together*. Artinya, pendidikan seharusnya mengajarkan kepada setiap anggota masyarakat untuk menghargai kemajemukan dan membekali mereka dengan kemampuan untuk hidup bersama secara rukun sebagai sesama umat manusia. Ini sejalan pula dengan pandangan Aho (1994), bahwa karena konstruksi "musuh" terjadi secara sosial, maka imaji musuh pun harus didekonstruksi secara sosial pula. Artinya, upaya mengeliminir permusuhan, kebencian, dan intoleransi perlu dilakukan di tingkat institusional-kelembagaan, termasuk institusi pendidikan dan agama. Aho menganggap terapi dan konseling individual tidak akan efektif menetralisir imaji tentang "musuh" yang telah dibangun secara sosial.

Langkah strategis pertama yang harus dilakukan dalam rangka mewujudkan cita-cita besar ini adalah mengubah paradigma dalam menyikapi perbedaan dan kemajemukan budaya dalam lembaga keagamaan dan sistem pendidikan. Wawasan pluralisme dan multikulturalisme yang inklusif, toleran, dan non-sektarian perlu dikembangkan sebagai wujud nyata motto kebangsaan Indonesia, *Bhinneka Tunggal Ika*, yang telah lama diingkari melalui uniformitas yang dipaksakan melalui dominasi sosial-politik Orde Baru yang berlanjut hingga sekarang. Pendekatan *truth-claim* dogmatis dalam dakwah dan pendidikan agama, serta pendekatan sentralistik dan segregatif dalam pendidikan selama ini kurang mempertimbangkan keunikan lokal *indigenous* dengan nilai sosial budayanya yang kaya dan beragam, sehingga kurang memberi ruang bagi tumbuhnya apresiasi terhadap budaya-budaya "yang lain" *(the others)*. Pendekatan semacam ini perlu diubah menjadi pendekatan desegregasi, toleransi dan apresiasi yang mengajarkan kepada penganut agama dan peserta didik untuk menghargai

dan mengembangkan potensi dan sumber daya sosial-budaya yang ada dalam komunitasnya masing-masing. Namun, pada saat yang sama mereka juga dididik untuk mampu mengenali dan mengapresiasi budaya-budaya lain yang berbeda.

Langkah selanjutnya adalah melakukan reorientasi visi dan misi, serta restrukturisasi penyelenggaraan pendidikan nasional, termasuk pendidikan mata pelajaran agama, yang sejalan dengan wawasan multikulturalisme. Berkaitan dengan ini, juga perlu dirumuskan kembali *shared concerns* dan *common goals* dari berbagai kelompok etnis dan agama yang hidup bersama dalam payung kebangsaan Indonesia dan payung kemanusiaan yang satu, untuk kemudian mengimplementasikannya bersama-sama.

Tugas besar berikutnya adalah menyusun kurikulum yang berpendekatan lintas-budaya (*cross-cultural*), dan merumuskan metode belajar-mengajar alternatif yang bertujuan menghasilkan warga masyarakat yang mempunyai sikap inklusif dan toleran terhadap kemajemukan masyarakat di sekelilingnya (Mays, 1998). Beberapa gagasan dasar yang mungkin dapat digunakan sebagai masukan untuk menyusun metode pendidikan yang menyantuni multikulturalisme akan dikemukakan berikut ini:

Pertama, menjadikan program pendidikan apresiasi multikulturalisme/pluralisme sebagai kebijakan resmi oleh institusi pendidikan dan institusi agama, untuk kemudian diterjemahkan dan dijabarkan melalui prinsip-prinsip otonomi pendidikan dan manajemen pendidikan berbasis kompetensi sesuai dengan latar belakang, karakteristik, dan kebutuhan komunitas lokal di daerah masing-masing. Materi program ini berisi pengetahuan dan kompetensi interrelasi antarbudaya, yang menekankan pada pembelajaran untuk tinggal dan hidup bersama dengan orang-orang yang berlatar budaya berlainan. Program ini memiliki dua fokus: pelestarian budaya dan partisipasi budaya.

Kedua, mengembangkan proses dan metode belajar-mengajar yang memanfaatkan sebanyak mungkin potensi sosial yang ada pada komunitas

lokal setempat, untuk menumbuhkembangkan *social competence* anak didik (secara individual) dan *social capital* (secara kolektif), dengan tujuan menciptakan dan memelihara harmoni dalam relasi sosial. Untuk ini perlu dikembangkan materi ajar yang mengadopsi pengetahuan lokal dan sesuai dengan kebutuhan lokal. *Curriculum-based education* harus diimbangi dengan *community-based education* yang berorientasi pada pemberdayaan komunitas lokal, penghargaan pada pluralitas, pemecahan masalah secara kreatif, penyelesaian konflik secara damai, dan penumbuhan moralitas publik serta akhlak sosial.

Ketiga, menyiapkan tenaga pendidik yang kompeten dalam menerjemahkan muatan etika relasi sosial, dan berfungsi sebagai *role model* yang nyata *(living model)* dalam menanamkan sikap *tepa slira (empathy)* dan toleransi serta apresiasi yang inklusif pada anak didik. Tenaga pendidik harus mampu memberi teladan penegakan asas demokrasi yang mengakomodasi perbedaan, baik dalam interaksi vertikal (antara guru dan murid) maupun interaksi horizontal (murid dengan murid atau guru dengan guru). Metode pengajaran otoriter-dogmatis yang menuntut kepatuhan buta harus dihindari, karena ia hanya menghasilkan manusia-manusia robotik yang tidak memiliki sensitivitas terhadap lingkungan sosialnya. Sebagai gantinya, perlu dikembangkan metodologi pengajaran yang dialogis dan interaktif, serta mampu mengembangkan daya pikir, daya nalar, dan empati anak didik. Tenaga pendidik harus membekali anak didik tidak saja dengan kecerdasan intelektual, tetapi juga kecerdasan emosional (Goleman, 1995) dan kecerdasan moral (Coles, 1997).

Keempat, memodifikasi kurikulum agar lebih banyak berisi muatan toleransi dan apresiasi terhadap budaya dan kelompok lain. Menanamkan sikap toleran dan apresiatif-inklusif dapat dilakukan dengan dua cara. Pertama, hal itu disisipkan ke dalam mata pelajaran Agama dan Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan (PPKn). Dasar pemikirannya adalah karena toleransi dan apresiasi terhadap kemajemukan dan perbedaan adalah bagian integral dari sikap keberagamaan yang inklusif

dan sikap sebagai warga negara yang santun-beradab, sehingga mata pelajaran Agama dan PPKn tidak dapat menanggalkan pendidikan toleransi. Kedua, diberikan secara mandiri dalam mata pelajaran tersendiri, misalnya dengan nama pelajaran Pendidikan Damai (*Peace Education*). Dasar pemikirannya adalah karena jika hanya disisipkan pada mata pelajaran lain maka dikhawatirkan penanaman sikap toleran dan inklusif kurang mendapat prioritas dan *reinforcement*.

Kelima, mempopulerkan program-program pertukaran budaya *(cross-cultural exchange program),* seperti program *Schools Combat Racism* di Amerika Serikat misalnya, yang memfasilitasi kontak, komunikasi, interaksi, dan kerja sama di antara anak didik yang berasal dari kelompok etnis dan agama yang berbeda-beda (Slovan, 1997; Vogt, 1997). *Exchange program* perlu disemarakkan terutama pada sekolah-sekolah yang berafiliasi agama yang cenderung divisif-segregatif (Allport, 1954; Pettigrew, 1997). Sekolah yang berbasis agama tertentu perlu difasilitasi untuk banyak melakukan kontak, interaksi, dan kerja sama dengan sekolah berbasis agama berbeda. Dasar pemikirannya adalah bahwa dalam kegiatan pertukaran budaya biasanya terjadi *sharing* perasaan, pengalaman, dan memori kolektif. Terjadi pertukaran harapan, kecemasan, kerinduan, dan visi tentang masa depan bersama. Juga terjadi komunikasi dan dialog empatik mengenai keserupaan dan keragaman sehingga mampu mengeliminir bias, stereotip dan prasangka, yang pada gilirannya membuat kerukunan dalam kehidupan bersama lebih mudah terwujud.

Akhir Kalam

Saya setuju dengan Buya, bahwa sikap mudah mengkafirkan orang lain yang berbeda pendirian akan makin membuyarkan persaudaraan Muslim. Sikap mendaku kebenaran dan arogansi teologis bermuara pada kehancurkan peradaban. Salah satu upaya untuk mengeliminir sikap di atas, atau mentalitas spesiasi-semu jika merujuk pada Erik H. Erikson, kita harus mengembangkan identitas yang lebih luas dan inklusif (*wider, inclusive identities*), disertai dengan realisme dan kekuatan

spiritual agar manusia mampu hidup berdampingan dengan sesamanya dengan rasa saling hormat. Dengan identitas inklusif, manusia tidak hanya mampu melakukan identifikasi empatik dengan orang lain, tetapi juga memiliki kerelaan untuk memahami *the otherness* (perbedaan) dan persamaan di antara sesama, dengan mentransendir kotak-kotak dan kategori-kategori sosial yang artifisial. Spesiasi-semu dapat dieliminir dengan belajar menghargai budaya lain, menanggalkan arogansi nasionalisme dan keangkuhan teologis, serta mengakui dan menghargai norma dan tradisi budaya lain dengan menganggapnya memiliki hak hidup dan kesakralan yang sama dengan norma dan tradisi kita sendiri.

John Hull juga menegaskan bahwa intoleransi dan permusuhan bernuansa agama dapat dieliminir oleh strategi pendidikan yang menghargai perbedaan dan pluralitas agama dan budaya di sekolah-sekolah dan agen-agen sosialisasi penting lainnya, seperti gereja/masjid/sinagog/kuil/pura, keluarga, dan juga media massa dalam artiannya yang luas. Hull merekomendasikan tiga strategi: (1) mengganti agamaisme dengan tradisi spiritual yang *genuine* dan otentik, sambil mengupas bias politik dan sejarah yang divisif; (2) menekankan bahwa tujuan universal agama-agama adalah sama, bahwa semua agama bekerja untuk tujuan yang sama (*common goals*), yaitu menghadirkan spirit Tuhan di bumi, menciptakan surga di muka bumi; dan (3) mengganti dakwah agamaisme yang cenderung menghujat agama lain dan bertujuan mengkonversi pemeluk agama lain dengan dakwah agama otentik yang bertujuan menegakkan keadilan dan perdamaian, serta menghadirkan Tuhan dalam kehidupan fana manusia. Johan Galtung menguatkan bahwa dengan *soft religion*, maka upaya menciptakan perdamaian di dunia dapat pula dicapai dengan melakukan dialog intra-agama dan antar-agama, yang mengedepankan aspek lembut dari keberagamaan dan agama yang otentik.

Akhirnya, baiklah saya tutup sumbangan ini dengan mengutip William T. Cavanaugh. Dalam buku terbarunya, *The Myth of Religious Violence* (2009). Ia menyatakan bahwa secara intrinstik, tidak ada satu

pun agama yang membawakan gagasan dan pesan kekerasan. Kekerasan muncul karena manipulasi ekonomi dan politik yang kerap dilakukan oleh negara-bangsa sekular dalam mempromosikan demokrasi liberal di wilayah-wilayah dan peradaban yang menjadi target praktik hegemoninya sebagai kelanjutan dari imperialisme berformat baru. Dengan keyakinan bahwa agama-agama sejatinya membawakan pesan keadilan dan perdamaian, maka upaya kita untuk menegakkan keberagamaan yg berpihak pada keadilan dan perdamaiman secara santun, inklusif dan progresif *insya Allah* menjadi semakin mantap.***

Project
emokrasi.com
kaan Digital

Menjadi "Orang Indonesia"

Tonny D. Pariela

"Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia" adalah tema yang sangat tepat untuk digumuli dalam realitas kekinian Indonesia. Tema seperti ini mesti dipandang strategis dan penting dijadikan sebagai diskursus intelektual: tema itu tidak saja bersentuhan dengan masa depan bersama bangsa Indonesia, tapi juga menantang pengerahan energi pikir guna mencari dan menemukan formasi yang tepat dalam menempatkan dan mendialogkan berbagai perbedaan terutama di antara identitas asal di Indonesia dalam posisi yang setara.

Dari perspektif inilah saya berpendapat bahwa pandangan Buya Ahmad Safii Maarif patut diberi apresiasi. Ia telah berhasil menguak salah satu sisi penting dari realitas dalam konstelasi sosial dan politik nasional dewasa ini. Selain itu, ia juga telah membuka ruang percakapan yang inklusif bagi suatu kemungkinan yang saya sebut sebagai "menjadi orang Indonesia", sebuah pernyataan yang lebih bermakna sosiologis daripada politis.

Meskipun Buya menunjukkan pengetahuannya yang cukup luas dengan merujuk pada pengalaman historis sejumlah negara lain, saya yakin beliau sangat paham bahwa perkuatan identitas asal, termasuk yang berbasis agama, tidak berlangsung di dalam sebuah ruang yang vakum-nilai. Dengan demikian, pertanyaan kritisnya adalah bagaimana politik identitas dengan "jubah" (meminjam istilah beliau) apa pun,

terutama agama, memperoleh lahan yang subur di bumi pertiwi, khususnya pasca-reformasi politik 1998? Apakah mereka yang disebut anti-demokrasi, anti-pluralisme, dan bahkan anti-nasionalisme itu dengan serta merta mengadopsi ideologi banyak "anti" tersebut dan menerapkannya di Indonesia tanpa didukung iklim sosio-politis yang memungkinkan? Bagaimana dengan politik identitas yang berjubah lain, seperti suku, yang marak dipraktikkan merespons peluang politik otonomi daerah saat ini? Bukankah semuanya adalah tantangan (kalau bukan ancaman) bagi masa depan Indonesia yang berciri majemuk?

***

Jika perjalanan bangsa Indonesia direnungkan (paling tidak) sejak tahun 1928 hingga kini, tampaknya ada sejumlah catatan kritis yang harus dikemukakan sebab terkait dengan realitas maraknya politik identitas dewasa ini.

Pertama, pernyataan Sumpah Pemuda, tahun 1928, dapat dikatakan lebih bersifat politis daripada sosiologis. Artinya, hal itu terjadi lebih karena dorongan untuk mendeklarasikan suatu kebersamaan demi perjuangan kemerdekaan politik, dan kurang memberikan atensi terhadap—dan atau upaya yang sungguh bagi—proses konsolidasi realitas sosiologis yang tampak berbeda-beda di dalam struktur masyarakat. Dalam pandangan saya, di masa itu, pernyataan "Satu Bangsa, Satu Tanah Air, dan Satu Bahasa" tampak lebih dimaksudkan untuk menggalang dan memobilisasi sentimen politik dan energi sosial untuk kepentingan perjuangan kemerdekaan dan kurang dimaksudkan sebagai upaya serius mengembangkan identitas kebangsaan yang baru—yakni identitas ke-Indonesia-an yang digagas, dan mestinya dapat dikembangkan serta dirawat secara sengaja.

Dalam kaitan ini, apa yang direkam oleh Furnivall tentang *plural society* dapat dijadikan rujukan penting yang menjelaskan kondisi sosial-politis dan ekonomi masyarakat Indonesia sampai dengan akhir tahun

1940-an. Dari hasil studinya, Furnivall memperoleh gambaran tentang *plural society,* dan kemudian memaknainya sebagai masyarakat yang terdiri dari dua atau lebih elemen atau tatanan sosial yang hidup berdampingan, namun tak membaur, dalam satu unit politik; dan ciri politik yang dianggapnya paling menggelisahkan dalam realitas masyarakat demikian adalah tidak terlihatnya kehendak sosial umum di antara mereka (Hefner [ed.], 2007; Worsley, 1991).

Mengacu pada kerangka pikir Furnivall ini, dapat dikatakan bahwa deklarasi Sumpah Pemuda yang dimaksudkan di atas, hakikatnya hanya mencerminkan dorongan kuat untuk menempatkan realitas perbedaan ke dalam satu unit politik—Indonesia (aspek politis) guna dijadikan sebagai modal politik bagi perjuangan kemerdekaan, tetapi belum sempat diikuti dengan upaya lain untuk mengembangkan dan memperkuat modal dimaksud sebagai identitas ke-Indonesia-an (aspek sosiologis). Pengabaian aspek sosiologis di masa ini sesungguhnya bisa dipahami, tetapi pengabaian yang sama ternyata masih terus berlanjut baik di masa Orde Lama hingga Orde Baru. Dengan kata lain, sesudah kemerdekaan nasional pun kita belum sempat merumuskan suatu pola pengelolaan masyarakat majemuk yang adaptif dengan, dan atau fungsional terhadap, proses pembentukan identitas ke-Indonesia-an dalam *spirit* demokrasi yang berkeadilan sosial.

Kedua, pada era pasca-kemerdekaan, atau tepatnya di masa pemerintahan Orde Lama, politik aliran sedemikian maraknya dan ikut memberi kontribusi bagi instabilitas sosial politik sehingga berdampak pada deteriorasi ekonomi Indonesia. Di era ini, pluralisme primordial[1] tidak terfasilitasi dan berkembang dengan baik, diindikasikan oleh munculnya kekuatan-kekuatan politik berbasis sentimen SARA. Kenyataan ini kemudian makin diperburuk dengan pertarungan

1 Wujud pluralisme di mana loyalitas kultural dan emosional seseorang atau sekelompok orang terkait erat dengan sentimen identitas asal (Apter, 1987:293-295).

ideologis di antara kekuatan-kekuatan nasionalisme, agama, dan komunisme. Pemimpin Besar revolusi, Bung Karno, memang telah mencoba mengelola situasi problematik demikian dan berharap bisa mensintesakan ketiga ideologi tersebut menjadi, katakanlah, salah satu karakter dasar Bangsa Indonesia. Tapi ternyata ia gagal, karena doktrin agama diyakini tidak dapat didialogkan dengan doktrin komunisme. Selain itu, ia tidak berhasil menyentuh dimensi-dimensi pluralitas bangsa sebagaimana tercermin dalam realitas identitas asal masing-masing kelompok sosial politik yang berbeda-beda.

Menguatnya *bonding social capital*,[2] dan tidak terbukanya ruang yang memadai bagi berkembangnya *bridging social capital*,[3] menyebabkan derajat kohesi sosial di antara kelompok-kelompok sosial politik yang berbeda-beda di dalam masyarakat Indonesia menjadi lemah, sehingga tidak memungkinkan terbentuknya identitas ke-Indonesia-an, dan memperburuk kondisi perekonomian bangsa. *Far Eastern Economic Review 1968 Yearbook,* mencatat kemunduran ekonomi berada pada tingkatnya yang paling buruk dalam tahun 1966, di mana inflasi mencapai 714%. Pengalaman di masa ini menunjukkan bahwa praktek "politik sebagai panglima", yang mengabaikan dimensi sosiologis masyarakat Indonesia, akan menjebak kita ke dalam pertarungan politik kekuasaan dan menelantarkan pluralitas masyarakat diam di dalam kantong-kantong sosial yang segregatif dan eksklusif.

Ketiga, instabilitas sosial-politik dan deteriorasi ekonomi di masa Orde Lama menyebabkan pengaruh traumatik bagi pemerintahan Orde Baru. Pendekatan keamanan digunakan sebagai alat yang efektif untuk meminimalisasi berbagai potensi konflik akibat perbedaan,

2 Modal sosial yang mengacu pada relasi di antara kelompok-kelompok yang relatif homogen dan memperkuat ikatan-ikatan sosial di dalam kelompok yang bersangkutan (Kearns, 2004: 7).

3 Modal sosial yang merujuk pada relasi-relasi antar kelompok yang heterogen, dan memperkuat ikatan-ikatan sosial lintas kelompok-kelompok tersebut (Kearns, 2004: 7).

dengan mengedepankan uniformitas sebagai suatu "ideologi" yang dipandang bisa menjamin stabilitas kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Pendekatan demikian pun ternyata tidak memberi ruang bagi perkembangan pluralisme primordial ke tahap pluralisme liberal,[4] dan kemudian menuju ke tingkat pluralisme konsosiasional.[5] Sebaliknya, yang terjadi adalah gerakan penyeragaman nasional yang sangat melemahkan potensi modal sosial di dalam masyarakat. Peran hegemonik negara (baca: pemerintah) yang sedemikian kuat tidak saja menimbulkan ketergantungan dan tersubordinasinya *civil society* kepada negara, tetapi sekaligus mengurung energi sosial dalam bejana kekuasaan, sehingga masyarakat menjadi apa yang disebut Dahrendorf sebagai *"imperatively coordinated associations."* Untuk kedua kalinya, menurut saya, pluralitas masyarakat kembali diterlantarkan dengan sengaja.

Keempat, reformasi politik tahun 1998 menyebabkan berbagai saluran aspirasi politik menjadi terbuka, tetapi hal itu tidak disertai dengan kematangan kelompok-kelompok masyarakat untuk hidup berbeda. Ini kenyataan yang dapat dipahami, mengingat masyarakat berada dalam situasi hegemoni negara yang begitu kuat dan lama. Atas nama semangat demokrasi dan otonomi daerah, politik identitas tampak kembali memperoleh momentumnya untuk bangkit, tetapi tidak di tengah situasi di mana *bridging social capital* berada pada tingkat yang *solid* dan kuat. Sebaliknya, politik identitas semakin mengental justru di tengah rendahnya derajat *bridging social capital* (atau menguatnya *bonding social capital*)—atau berkembang di tengah kemacetan dialog antarperadaban baik pada tingkat nasional maupun lokal, suatu kondisi sosial-politik yang relatif mirip dengan di masa Orde Lama. Menyikapi situasi ini, pertanyaan kritisnya adalah, adakah kita masih ingin

4 Pluralisme yang ditandai dengan berkurangnya peran kelompok-kelompok primordial, di mana tidak ada individu yang diidentifikasi sepenuhnya dengan afiliasi tertentu (Apter, 1987: 295-311).

5 Pluralisme yang ditandai dengan transformasi primordialisme menjadi sarana-sarana demokrasi pluralis yang efektif (Apter, 1987: 311-316).

menelantarkan pluralitas masyarakat untuk ketiga kalinya?

Keempat kondisi di atas menjelaskan korelasi antara realitas kemajemukan di dalam masyarakat Indonesia dan stabilitas politik terutama pada aras nasional: bahwa penguatan identitas asal akibat pengabaiannya di masa lalu, atas nama kepentingan politik praktis dan pembangunan ekonomi *an sich,* ternyata hanya akan menciptakan *public domain* yang segregatif, potensial mengandung ketegangan hubungan-hubungan sosial di antara komponen masyarakat yang berbeda.

Dalam kerangka pemikiran inilah pandangan Buya Maarif, sebagai apresiasinya terhadap pemikiran inklusif almarhum Nurcholish Madjid (Cak Nur), yakni untuk mencari dan menemukan katup pengaman *(safety valve)* yang *appropriate* bagi banyak kelompok, dapat dipandang relevan untuk dijadikan basis bagi pengembangan pola manajemen masyarakat plural di Indonesia yang terproses secara *bottom-up.* Melalui pendekatan ini, diharapkan tumbuh dan berkembangnya mekanisme ketahanan diri *(self-defence mechanism)* yang *built-in* di dalam struktur masyarakat. Dengan demikian, masyarakat akan berkemampuan menyeleksi *input* provokatif yang mengancam integrasi sosial dan bahkan mungkin ancaman disintegrasi politik, sekaligus membuka pula ruang bagi proses pembentukan identitas ke-Indonesia-an yang diidealkan.

***

Andaikata para pemimpin nasional kita dewasa ini tidak hanya menghabiskan energi pikirnya untuk merumuskan pencapaian target-target ekonomi yang materialistik, tetapi mau mengimbanginya dengan upaya untuk memfasilitasi proses pematangan atau pendewasaan masyarakat dalam ruang realitas kemajemukan bangsa, maka negara diyakini akan mampu menyelenggarakan fungsinya dengan baik

sebagaimana yang dimaksudkan oleh Fukuyama (2005).[6] Sementara itu, di lain pihak, *bridging social capital* akan tumbuh menjadi kekuatan kohesif yang merajut kepelbagaian realitas sosial dalam satu ikatan kebangsaan secara sosiologis, menjadi Indonesia. Implikasinya ialah, kesejahteraan sosial ekonomi dapat diraih sebagaimana dipetakan oleh Woolcock dan Narayan (2000), di dalam tipologi hubungan antara peran negara di satu pihak dan derajat *bridging social capital* di dalam masyarakat di lain pihak.

Gagasan intinya ialah bagaimana memperkuat fungsi negara dan meningkatkan derajat *bridging social capital* secara bersamaan. Ini berarti, selain *good governance* harus dipraktikkan secara konsisten dan disiplin, maka perkembangan tahapan pluralisme di Indonesia pun mesti terfasilitasi dengan baik, agar basis-basis ikatan sentimen primordial bisa mengalami proses transformasi menjadi sarana-sarana demokrasi pluralis yang efektif mengawal keutuhan bangsa yang majemuk. Potensi untuk mengembangkan *common domain*, yang mengandung *shared values* untuk dijadikan sebagai representasi kolektif, sesungguhnya tersedia tetapi selama ini tidak dimanfaatkan secara optimal.

Christine Drake (dalam Ju Lan, 2000) menyebutkan empat faktor yang dapat dimanfaatkan sebagai peluang untuk membangun *common domain,* yaitu (1) kesamaan sejarah dan politik berbangsa; (2) kesamaan atribut-atribut sosial budaya; (3) interaksi di antara komunitas-komunitas yang mempunyai beraneka ragam atribut sosial budaya; (4) saling ketergantungan dan kesetaraan ekonomi antar daerah. Ke dalam empat faktor itu, saya hendak menambahkan satu faktor lainnya, yaitu (5) kesadaran sosial, komitmen dan kemauan politik untuk hidup bersama sebagai satu bangsa, Indonesia. Ini adalah nilai-nilai penting yang bisa

6 Fukuyama mendiskusikan pentingnya memperkuat negara, bukan dari perspektif kekuasaan, tetapi dari aspek implementasi fungsi negara, sehingga dapat diperoleh kejelasan mana yang menjadi *domain* negara dan di mana *domain* privat.

dipedomani sebagai rujukan bersama untuk mendorong proses transformasi struktur dan kultur; membangun orientasi politis dan sosiologis baru di mana deteritorialisasi identitas asal menjadi teritorialisasi identitas kewilayahan—Indonesia—tidak harus menyangkal identitas asal itu sendiri yang hakekatnya memang berbeda-beda. Di sini, *cross-cutting identity* menjadi kata kunci untuk mendorong terwujudnya identitas ke-Indonesia-an tanpa menegasikan identitas kultural lokal.

Melalui pemikiran ini, saya ingin menegaskan pentingnya *social chemistry* dalam proses penunggal-ikaan di tengah realitas ke-*bhinneka*-an Indonesia. Dengan demikian, akan ada keseimbangan dalam orientasi nilai (lokal-nasional) dan keterikatan sentimen (lokal-nasional) secara berimbang di dalam berbagai ranah publik, sehingga soliditas, solidaritas, dan kerjasama antar identitas asal menjadi karakter dasar dan profil dari identitas ke-Indonesia-an yang diharapkan.

Saya beranggapan bahwa pemikiran cerdas Cak Nur dan Buya Syafii tentang Pancasila yang harus terbuka bagi penafsiran baru, dan agama yang seyogianya pula dapat membuka diri bagi sebuah proses tafsif ulang, adalah hal yang sangat hakiki untuk memfasilitasi terwujudnya nasionalisme kebangsaan Indonesia yang baru tanpa kehilangan akar kultural dan relijius setiap warganegara. Oleh karena itu, ke depan, nasionalisme kebangsaan sebaiknya tidak ditumbuhkan atas dasar kesadaran tentang kesatuan, tetapi nasionalisme yang berkembang berdasarkan kesadaran akan perbedaan dalam semangat persatuan; dan dengan demikian maka perbedaan itu sendiri akan memperoleh tempat yang layak dan terhormat. Mengacu pada pengalaman historis di masa lalu, menurut saya, hal ini hanya mungkin terwujud bilamana proses politik terfasilitasi berbanding lurus dengan proses sosiologis.

***

Menjadi ”orang Indonesia” sesungguhnya bukan sesuatu yang mustahil. Menjadi ”orang Indonesia” dapat dibentuk melalui pengembangan apa

yang saya sebut sebagai *plural social capital,* yaitu relasi-relasi sosial antarkelompok yang berbeda identitas asal di dalam suatu tingkatan wilayah/teritorial tertentu (nasional dan lokal), yang memperkuat ikatan-ikatan sosial sebagai satu identitas warga wilayah/teritorial dimaksud.

Gagasan ini mengandaikan terjadinya proses *social chemistry* yang mentransformasikan sumberdaya sosial yang berbeda-beda ke dalam semangat identitas baru yang mempersatukan, Indonesia. Dengan demikian, maka *ethnic nation* yang memperoleh momentum kebangkitannya melalui otonomi daerah, dapat diminimalisasi, sekaligus memperoleh peluang pula untuk mengalami transformasi menjadi *civic nation;* atau, solidaritas *in-group* keagamaan bisa diletakkan secara tepat dan proporsional di ranah publik yang majemuk. Itulah sebabnya, pendidikan multikultural menjadi sangat penting untuk dipertimbangkan sebagai *input* dalam rangka *nation and character building.*

Proses deteritorialisasi identitas asal menjadi teritorialisasi identitas berbasis wilayah tertentu sesungguhnya bukan mimpi dalam menara gading yang tidak bisa diwujud-nyatakan. Misalnya, seperti saya tunjukkan dalam disertasi saya (2008), pengalaman proses-proses sosial yang asosiatif di dalam masyarakat Desa Wayame,[7] sepanjang periode konflik Maluku berlangsung, memberi gambaran yang sangat jelas tentang peluang pembentukan identitas baru sebagai "orang Wayame", tanpa harus mengorbankan identitas asal masing-masing orang atau kelompok orang. Pengalaman itu juga memperlihatkan bahwa identitas baru tersebut sangat fungsional bagi upaya mengembangkan soliditas dan dapat memperkuat kohesi sosial di antara komponen-komponen warga masyarakat Wayame yang berbeda-beda sukubangsa dan agama, semata-mata sebagai respons kritis atau manifestasi konkrit dari *survival strategy* menghadapi ketidak-pastian

7 Sebuah desa pesisir yang terletak di Kecamatan Teluk Ambon, Kota Ambon. Desa ini ternyata tetap terpelihara damai di tengah konflik Maluku yang sementara berkecamuk.

situasi konflik Maluku pada saat itu.

Tantangannya memang adalah bagaimana pengalaman lokal di Desa Wayame itu, atau mungkin pengalaman-pengalaman yang sama di daerah lainnya di Indonesia, dapat dikembangkan sebagai model konsolidasi masyarakat plural pada aras nasional. Bagi saya, jawaban atas tantangan ini bukan terletak pada soal bisa atau tidak bisa, tetapi pada ada tidaknya kemauan baik dan kemauan politik dari semua elemen masyarakat yang sering dan suka sekali mengaku sebagai anak bangsa.

***

Menjadi "orang Indonesia" adalah sebuah obsesi atau ikhtiar sosiologis yang harus terus-menerus diupayakan. Jika Pancasila telah disepakati sebagai *kalimatun sawa* atau representasi kolektif bagi Indonesia dulu, sekarang dan di masa depan, maka politik identitas akan menjadi bongkahan fosil yang tidak lagi "seksi" untuk dilirik oleh siapa pun dan di mana pun, lokal maupun nasional. Oleh karena itu, diperlukan kerja keras dan kerja cerdas termasuk kerja kreatif disertai kesediaan untuk saling memberikan konsesi di antara elemen-elemen masyarakat Indonesia yang berbeda-beda.

Kini memang saatnya bagi kita untuk tidak boleh lagi tertipu oleh proses-proses konsolidasi wawasan kebangsaan yang semu. Diperlukan transformasi struktur dan kultur yang dilakukan dengan sengaja, diikuti oleh perilaku para pemimpin—terutama elite politik—yang mampu menjaga jarak-kritis terhadap isu-isu sektarian, yang tidak memobilisasi sentimen primordial publik untuk kepentingan politik praktis yang sesaat, atau tidak menunggangi kekecewaan massa sekadar untuk mencapai tujuan-tujuan politik praktis tertentu. Di dalam kompetisi sosial, politik dan ekonomi dewasa ini, yang seringkali disertai dengan kekurangpercayaan diri yang tinggi di kalangan para pemimpin dan elit politik, sangat disadari bahwa tuntutan perilaku di atas menjadi

tidak mudah dilaksanakan. Tapi, kalau tidak begitu, apakah memang ada pilihan lainnya?***

Democracy
www.abad-de
Perpusta

Project
emokrasi.com
kaan Digital

BAGIAN III

TANGGAPAN ATAS TANGGAPAN

Democracy
www.abad-de
Perpusta

Politik Identitas dan Pluralisme Kita: Menanggapi Para Penanggap

Ahmad Syafii Maarif

Sepatah Pengantar

Pidato yang saya sampaikan di depan forum Nurcholish Madjid Memorial Lecture III, pada 21 Oktober 2009 di Aula Universitas Paramadina, Jakarta, telah mendapat tanggapan luas, khususnya dari kalangan akademik. Judul pidato yang diberikan kepada saya oleh Ihsan Ali-Fauzi, seorang *professional organizer* untuk kajian-kajian sosial, kemanusiaan, dan keagamaan adalah seperti yang menjadi judul buku ini. Ihsan adalah seorang sosok pintar dan punya banyak gagasan inovatif, tetapi rupanya tidak berminat menyelesaikan studi lanjutnya, setidak-tidaknya sampai hari ini. Terus terang saja, saya harus membolak-balik literatur, baik melalui buku-buku yang disiapkan Bung Ihsan mau pun via internet, untuk menyiapkan pidato di atas, sekalipun di sana-sini masih saja terdapat lobang-lobang dan titik lemah yang harus ditutupi. Rupanya telah pula disiapkan tujuh tanggapan tertulis yang disampaikan kepada saya untuk kemudian harus pula diberi tanggapan balik.

Mungkin karena kedekatan saya dengan almarhum Nurcholish Madjid, kampus Paramadina telah meminta saya untuk menyampaikan Nurcholish Madjid Memorial Lecture ini sejak yang pertama, tetapi tidak pernah kesampaian karena berbagai kesibukan. Baru pada giliran

ketiga, saya harus memenuhinya. Jika tidak demikian, rasanya ada sebuah beban moral terhadap almarhum yang selama karier intelektualnya tidak pernah lelah untuk menyampaikan gagasan-gagasan besar dan penting untuk kepentingan Islam, bangsa, dan kemanusiaan.

Dari sisi prinsip kesetaraan gender, dari tujuh penanggap tertulis, tiga di antaranya adalah pakar perempuan dengan disiplin keilmuannya, dan empat pakar laki-laki melalui pendekatannya masing-masing pula. Tujuh nama itu adalah: Siti Musdah Mulia, Yayah Khisbiyah, Asfinawati, Martin Lukito Sinaga, Eric Hiariej, Tony D. Pariela, dan Budiman Sudjatmiko. Sebagian besar para penanggap ini telah saya kenal, sebagian yang lain mungkin baru selintas. Ketujuh penanggap ini telah bekerja secara serius dan lugas, sekalipun masih saja terasa ada masalah-masalah penting yang tidak disentuh. Mungkin saja ada masalah krusial dalam pandangan saya, tetapi mungkin dinilai tidak sangat penting bagi sebagian penanggap, sesuatu yang lumrah belaka dalam dunia akademik. Tetapi secara keseluruhan saya berterima kasih kepada mereka semua yang sampai batas-batas yang jauh telah menutupi lobang-lobang yang masih ternganga dalam makalah yang telah saya sampaikan, lisan dan tertulis.

Jawaban atas Para Penanggap

Saya mulai dari tanggapan Siti Musdah Mulia, seorang pemikir perempuan yang sudah punya nama dunia, pembela gigih terhadap prinsip toleransi dan pluralisme. Di bawah judul "Politik Identitas: Ancaman bagi Masa Depan Pluralisme di Indonesia," penulis sepanjang lima halaman ketikan satu spasi telah menyuguhkan analisis yang cukup menarik dan relevan dengan kondisi Indonesia saat ini. Kalimat pertama yang diturunkannya adalah pandangan Nurcholish Madjid tentang bangsa Indonesia yang serba multi. Kutipannya: "Ada satu hal yang selalu ditekankan oleh Nurcholish Madjid saat bicara tentang kemajemukan Indonesia, yaitu bahwa keanekaragaman suku dan agama yang dimiliki negeri ini ini bukanlah sesuatu yang layak dibangga-

banggakan. Itu tidak unik, apalagi istemewa, dan bukan hanya dimiliki Indonesia."[1]

Dalam kutipan ini, pada hemat saya, Nurcholish dan Musdah benar sampai batas-batas tertentu, tetapi untuk mengatakan Indonesia sebagai multietnik dan multiagama tidak unik dan tak perlu dibanggakan, saya perlu memberi beberapa catatan. Dalam kajian saya, bangsa dan negara kepulauan yang terbesar dan terluas hanya terdapat satu di dunia, yaitu Indonesia, sebuah bangsa muda yang belum berusia 100 tahun. Jumlah pulaunya lebih dari 17.000, bahasa lokal dan etnisitas ratusan, agama pun bervariasi: Islam, Kristen/Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, dan masih ada kepercayaan-kepercayaan lokal yang tidak dimasukkan dalam daftar resmi pemerintah. Islam yang dipeluk oleh mayoritas penduduk (sekitar 88, 22%),[2] dalam sistem iman secara relatif bersifat tunggal, tetapi sebagai ekspresi kultural-intelektual, paham agama, dan lebih-lebih politik, ternyata Islam itu sangat majemuk. Fenomena serupa juga berlaku pada agama-agama lain. Di lingkungan agama Katolik yang secara teologis terlihat lebih kompak, dalam ekspresi politik umat Katolik Indonesia juga tidak tunggal, tetapi plural, apalagi umat Protestan yang terdiri dari aneka sekte. Penganut Budha pun terbentuk dalam tiga sekte, begitu juga Hindu. Inilah fakta sosiologis yang terbentang di depan kita semua. Tetapi setelah bangsa ini merdeka sejak tahun 1945, semua etnisitas dan penganut agama itu *toh* masih setia kepada Indonesia sebagai bangsanya. Saya rasa ada sesuatu yang unik dan patut dibanggakan di sini, bukan?

Cobalah renungkan, sekiranya Bung Hatta dengan persetujuan beberapa pemimpin Islam pada 18 Agustus 1945 tidak mencoret tujuh kata dalam Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1945, yang semula

1 Lihat tanggapan Siti Musdah Mulia di buku ini juga.

2 Lihat Leo Suryadinata, Evi Nurvidya Arifin, dan Aris Ananta, *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 2003), hal. 104, berdasarkan sensus penduduk tahun 2000.

memberikan posisi istimewa kepada golongan mayoritas, apakah keutuhan bangsa masih bisa bertahan sampai hari ini? Pada hemat saya, jawabannya negatif. Dalam perspektif ini, kearifan dan ketegasan pemimpin dalam mengelola kemajemukan dan menjinakkan politik identitas dalam situasi genting dan kritikal itu patut disyukuri dan peristiwa itu adalah unik dalam konteks sejarah ketika itu. Dalam upaya mencari solusi pada masalah-masalah krusial ini, Bung Karno sebagai presiden tampaknya lebih memercayakan kepada Hatta sebagai seorang yang dekat dengan mayoritas, apalagi ia dikenal sebagai tokoh jujur dan moralis sejati. Dalam konstelasi politik di tahun-tahun awal kemerdekaan itu, semua golongon berdiri di belakang Hatta, kecuali PKI (Partai Komunis Indonesia) yang menjadi musuh ideologinya sejak tahun 1950-an, saat partai ini berhasil melakukan konsolidasi kekuatan untuk "bermain" kembali di panggung politik nasional.

Selanjutnya, saya setuju bahwa hampir tidak ada masyarakat yang homogen di mana pun di muka bumi, bahkan termasuk kota-kota Vatikan, Makkah, dan Madinah, yang menurut Musdah merupakan kota-kota eksklusif. Catatan saya adalah bahwa eksklusivitas yang terkesan di kota-kota ini hendaknya dibaca dari sisi penganut agama yang tunggal, yaitu Katolik dan Islam, tetapi penduduknya tidak tunggal bila ditengok dari sisi etnisitas dan latar belakang sejarah, adat, dan bahasa. Memang, di kota-kota itu, ada sistem pengawasan sangat ketat terhadap kemungkinan munculnya "teologi penyimpangan", tetapi model pengawasan ini dalam jangka panjang dapat membunuh prinsip pluralisme yang merupakan pilar penting bagi bangunan peradaban asri dan toleran. Hengkangnya Hans Küng dari lingkungan Vatikan hendaklah dibaca sebagai akibat dari pengawasan yang ekstra ketat ini, sehingga para teolog yang berwawasan maju merasakan sesuatu yang pengap di sana.

Hal serupa telah berlaku di Saudi Arabia, yang sejak beberapa dasawarsa yang lalu telah membungkam mazhab lain selain Wahabisme. Bahkan berkat petro dolar, Islam dalam jubah Wahabisme dika-

takan sebagai Islam satu-satunya. Pemikiran keagamaan yang dikerangkeng dalam pasungan kekuasaan lambat atau cepat tak akan bertahan lama, pasti akan mencari jalan ke luar untuk menghirup udara kebebasan. Jiwa dan akal merdeka manusia tidak bisa berlama-lama dibenam dalam ketertindasan teologis atau politis.

Dalam kasus ini, politik identitas agama untuk meraih kebebasan menemukan pembenarannya. Setelah dibebaskan dari Vatikan yang ingin direformasinya itu, misalnya, Hans Küng justru memperoleh sambutan dari dunia bebas dengan sukacita; apalagi, dengan *Global Ethic Foundation* yang didirikannya sejak beberapa tahun yang lalu, ia telah semakin mengukuhkan namanya sebagai pemikir religius-bebas. Dalam sebuah artikelnya bulan Oktober 2009, Hans Küng menulis tentang keresahan di kalangan umat Katolik dunia:

> *Discontent over the ongoing resistance to reform is spreading to even the most faithful members of the Catholic church. Since the Second Vatican Council in the 60s, many episcopal conferences, pastors and believers have been calling for the abolition of the medieval prohibition of marriage for priests, a prohibition which, in the last few decades, has deprived almost half of our parishes of their own pastor. Time and again, the reformers have run into Ratzinger's stubborn, uncomprehending intransigence. And now these Catholic priests are expected to tolerate married, convert priests alongside themselves. When they want themselves to marry, should they first turn to Anglican, and then return to the church?*[3]

Kritik Hans Küng memang sudah sangat terbuka kepada publik dunia. Di akhir artikelnya, tokoh ini menegaskan: *"Just as we have seen over many centuries—in the east-west schism of the 11th century, in the 16th century Reformation and in the First Vatican Council of the 19th century—the Roman thirst for power divides Christianity and damages its own church. It is a tragedy."*[4]

---

3 Lihat Hans Küng, "The Vatican thirst for power divides Christianity and damages Catholicism," dalam *guardian.co.uk,* Tuesday, 27 Oct. 2009.

4 *Ibid*.

Jadi jangan dikira Vatikan akan mampu memelihara keutuhan umat Katolik dalam jangka panjang secara teologis, sebagaimana akan gagalnya Saudi Arabia mendoktrin umat Muslim dengan kurungan Islam monolitiknya, sebagaimana yang akan kita jelaskan pada tempatnya.

Musdah pasti lebih geram dibandingkan saya dalam mengamati perkembangan aliran teologis tak toleran yang dipaksakan di Saudi Arabia, seperti tak tolerannya kaum Syi'ah di Iran terhadap mazhab Islam lainnya. Padahal, bila ditilik dari sebab-sebab kemunculannya, semua aliran keagamaan itu tidak lain dari produk sejarah yang pasti terikat dengan zaman dan ruang yang mendorong atau memaksanya lahir ke panggung pergulatan kepentingan duniawi.

Oleh sebab itu, "pemberhalaan sejarah" yang diberi pembenaran teologis oleh para ulama bagi saya hanyalah akan menyebabkan peradaban Islam menjadi fosil, sebagaimana yang telah diderita selama beberapa abad belakangan ini. Melanjutkan suasana keislaman yang anti kebebasan ini sama artinya dengan mengunci pintu pencerahan bagi umat Islam yang jumlahnya semakin membesar dari tahun ke tahun. Sebuah Islam yang tak mampu mencerahkan zaman yang semakin sekuler bukanlah Islam profetik yang dulu pernah bermukim di hati dan otak nabi Muhammad dan para pengikutnya yang mula-mula. Dalam ungkapan al-Qur'an kita baca terjemahannya: "Alif Lâm Râ [inilah] Kitab yang Kami turunkan kepada engkau agar engkau keluarkan manusia dari kegelapan menuju cahaya pencerahan dengan izin Tuhan mereka menuju jalan Yang Maha Perkasa dan Maha Terpuji."[5]

Perkembangan Islam di Saudi perlu dicermati, bukan saja karena di sana prinsip pluralisme telah lama dibunuh, tetapi juga karena kerajaan ini telah mengekspor secara agresif dan besar-besaran paham keislamannya ke berbagai penjuru dunia, termasuk Indonesia, berkat petro-dolar yang menjadi tulang punggung finansialnya. Bagi saya, sesuai dengan

5 Al-Qur'an), surat Ibrahim (14):1.

prinsip pluralisme, setiap orang bisa saja mempengaruhi orang lain untuk menerima paham keagamaan atau ideologi yang dianggapnya benar. Tetapi kegaduhan akan timbul ketika orang mengabsolutkan paham itu dengan menilai paham lain palsu belaka. Dengan demikian tidak ada ruang yang tersedia untuk berbeda pendapat. Wahabisme cenderung memaksakan sikap serba absolut ini. Untuk membahas isu ini, saya akan meminjam tangan dua penulis Muslim yang saya nilai punya otoritas untuk berbicara tentang bahaya Wahabisme.

Pertama, analisis Khaled Abou El Fadl tentang corak Islam Saudi perlu kita cermati. Menurut *fâqih* kelahiran Kuwait ini, paham Islam Saudi sulit sekali memberi ruang kepada pihak lain untuk merayakan perbedaan pendapat. Paham ini menganggap metode dan proses jurisprudensi ulama klasik sebagai sesuatu yang tak mesti kompleks dan bahkan kacau-balau. El Fadl menulis:

> *The Wahhâbî movement hardly celebrates differences of opinions or juristic diversity. With the spread of the Wahhâbî influence in the Muslim world, the impact of the jurists mentioned above weakened considerably. It is difficult to evaluate whether these jurists have been marginalized, but the casual observer will notice that they are often considered heretical innovators in many contemporary circles… there is no doubt that Islamic jurisprudential heritage is complex and diverse, there is also no doubt that there are tremendous pressures in contemporary Islam to deny and negate this complexity.*[6]

Sikap menegasikan sesuatu yang kompleks dalam pemikiran hukum dapat berakibat fatal: daya intelektualisme akan menjadi tumpul, bahkan bisa menyuburkan kecenderungan anti-intelektualisme di bawah semboyan "kembali kepada al-Qur'an," sebuah semboyan yang hampa tanpa mengaitkannya dengan kekayaan pemikiran masa lampau. Fenomena semacam ini terlihat dalam Wahabisme: semuanya ingin didangkalkan, atau, dalam kalimat El Fadl, *"The end result is that the*

6 Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: One World Publications, 2001), hal. 17-18.

subtlety and richness of the Islamic legal heritage is largely absent in the contemporary age."[7] Pendekatan yang serba dangkal dan kaku ini akan sangat menyulitkan kaum Muslim untuk menawarkan pesan-pesan universal Islam untuk kepentingan kemanusiaan kontemporer. El Fadl melihat Wahabisme sebagai simplistik dan naif: *"This approach, besides being ahistorical, proved to be hopelessly simplistic and naïve – it was impossible to return to the Qur'an and Sunnah in a vacuum."*[8] Dari sudut pandangan pluralisme, klaim kaum Wahabi sebagai wakil dari *"the true and real Islam"*[9] tidak lain dari sikap otoritarian yang mematikan pemikiran kritikal dan kreatif.

Kedua, kita tengok pula selintas pandangan Fazlur Rahman. Amat disayangkan, Wahabisme yang semula ingin menghapuskan praktik-praktik syirik dan segala bentuk bid'ah yang merusak jiwa umat Islam, dalam perkembangannya malah menjadi anti-intelektualisme, atau, dalam istilah Fazlur Rahman, yang muncul malah *"ultra-conservatism and almost absolute literalism."*[10] Gerakan Wahabi tidak hanya terbatas pada ranah keagamaan yang bersifat ultra-konservatif dan sepenuhnya bercorak harfiah, kaum Wahabi juga terlibat dalam gerakan politik-militer dalam upaya melumpuhkan kekuatan lawan pahamnya. Maka perkawinan antara Wahabisme dan dinasti Saud yang sekarang berkuasa di Saudi Arabia adalah hasil dari *"violent militarism"*[11] (militerisme keras) yang dipukulkan kepada lawan-lawan politiknya dengan korban umat seagama yang cukup banyak.

Istilah lain yang digunakan Rahman untuk Wahabisme adalah "neorivivalisme atau neofundamentalisme" yang menjadi penghalang reformasi dalam Islam.[12] Di tangan Wahabisme kebangkrutan

7 *Ibid*., hal. 174.
8 *Ibid*.
9 *Ibid*., hal. 176.
10 Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979), hal. 198.
11 *Ibid*., hal. 200.
12 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982), hal. 136.

intelektualime Islam tidak bisa dielakkan lagi. Semboyan mereka adalah untuk kembali kepada al-Qur'an, tapi yang terjadi malah sebaliknya: para penganutnya semakin jauh dari al-Qur'an, kecuali dalam hal-hal ritual dan perkara kecil-kecil. Seorang neorevivalis, menurut Rahman, *"... really rooted neither in the Qur'ân nor in traditional intellectual culture, of which he knows practically nothing. Because he has no serious intellectual depth or breadth, his consolation and pride both are to chant ceaselessly the song that Islam is 'very simple' and 'straightforward,' without knowing what these words mean."*[13]

Sengaja dua pandangan otoritatif di atas saya gunakan untuk menunjukkan bahwa sebagian besar kelompok-kelompok Muslim radikal dan militan yang masih terlihat di berbagai bagian dunia umumnya menganut paham keagamaan yang serba simplistik itu. Saya berterimakasih kepada Profesor Musdah Mulia yang telah menyinggung Vatikan dan Makkah-Madinah di awal tanggapannya. Tanpa penyebutan itu, otak saya tidak akan berkelana jauh untuk meneropong fenomena anti-reformasi, baik di Vatikan maupun di Saudi Arabia. Bedanya, jika Vatikan menghargai intelektualisme, sekalipun menutup diri untuk reformasi, di Saudi gerakan intelektual dan reformasi sudah lama absen karena mereka mengklaim bahwa Wahabisme sudah menemukan *"the true and real Islam."* Di sinilah tragedi itu berlaku, untuk sampai kapan? Tak seorang pun bisa mengatakannya sekarang. Tetapi, seperti telah disinggung di depan, dalam jangka panjang, tidak ada kekuatan apa pun, agama, petro-dolar, dan militer, yang mampu membunuh kreativitas otak manusia untuk mencari jalan yang lebih baik dan cara hidup yang lebih segar bagi kepentingan keadilan dan kemanusiaan.

Sekarang giliran saya menanggapi Yayah Khisbiyah. Dalam tanggapannya sepanjang tujuh halaman lebih ketikan satu spasi, penulis asal Cirebon ini telah memperkaya wawasan saya tentang bagaimana "Membangun Harmoni di Masyarakat Plural: Pandangan Psikologi

13 *Ibid*., hal. 137.

dan Pedagogi Perdamaian." Sebagai seorang yang tidak mendalami psikologi dan pedagogi perdamaian, ulasan dalam makalah ini sungguh penting diikuti jika kita ingin agar pilar-pilar pluralisme dan toleransi menjadi hari depan Indonesia yang multietnis dan multiagama. Karena tulisan Yayah lebih banyak menutupi celah-celah yang terdapat dalam pidato saya yang memang miskin dalam nuansa psikologis dan pedagogis, saya tidak akan memberi tanggapan panjang, kecuali memberi komentar terhadap pendapat William T. Cavanaugh yang dikutip Yayah di bagian akhir tanggapannya.

Menurut Cavanaugh dalam bukunya *The Myth of Religious Violence* (2009), sebagaimana yang terbaca dalam tanggapan Yayah, "... tidak satu pun agama yang membawakan gagasan dan pesan kekerasan. Kekerasan muncul karena manipulasi ekonomi dan politik yang kerap dilakukan oleh negara-bangsa sekular dalam mempromosikan demokrasi liberal di wilayah-wilayah dan peradaban yang menjadi target politik hegemoninya sebagai kelanjutan dari imperialisme berformat baru." Kesimpulan semacam ini mungkin benar jika radius pengamatan kita terbatas pada konstelasi dunia di abad-abad terakhir atau katakanlah sejak abad ke-16 saat Barat melemparkan tali lasso-nya untuk mencekik leher bangsa-bangsa lain, khususnya leher umat Islam, untuk meminjam ungkapan A.J. Toynbee.[14] Sejak abad itu hampir seluruh bangsa Muslim jatuh ke tangan penjajahan yang sangat menghina dan menghancurkan. Sistem penjajahan hanya bisa dilakukan melalui kekerasan senjata, dan itu berlangsung berabad-abad, dan baru usai secara berangsur pasca Perang Dunia II (1939-1945).

Bahwa tidak ada agama yang mengajarkan kekerasan, saya setuju. Tetapi mencari pembenaran agama untuk tindakan kekerasan adalah pula fakta keras sejarah. Semua buku sejarah akan bercerita bahwa fondasi imperium Abbasiyah (750-1258) ditegakkan di atas tengkorak

14 Lihat A. J. Toynbee, *Civilization on Trial and the World and the West* (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1963), hal. 248.

dinasti Umayyah (661-749). Hampir seluruh keturunan Umayyah dibinasakan, kecuali yang berhasil lolos ke Spanyol, yang kemudian membangun kekuasaan dan peradaban Islam di kawasan itu selama tujuh abad. Kekerasan ini berlaku jauh sebelum munculnya demokrasi liberal dan ekonomi pasar yang memang telah menimbulkan malapetaka dan kemiskinan di berbagai bagian bumi. Sebuah buku yang ditulis Farag Fouda, *Kebenaran yang Hilang*,[15] akan membantu orang untuk berkaca secara obyektif dan faktual tentang sisi-sisi gelap sejarah Islam klasik yang tidak bisa lagi ditutupi. Tindak kekerasan atas nama agama memang bukan monopoli orang Islam, penganut agama lain juga telah melakukan kekerasan serupa di berbagai periode sejarah.

Tanggapan yang sangat bagus atas pidato saya juga diberikan oleh penggiat HAM Asfinawati, dengan judul "HAM, Dialog dan Masa Depan Pluralisme di Indonesia." Dengan sumber literatur yang cukup komprehensif, tanggapan ini sangat jeli meneropong keterkaitan HAM dengan prinsip toleransi dan pluralisme. Pada alinea pertama halaman 1, Asfinawati mengutip kesimpulan saya bahwa politik identitas tidak akan membahayakan keutuhan Indonesia di masa depan, tetapi dikatakannya juga bahwa ini adalah kesimpulan yang meloncat "tanpa menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkannya." Jika kutipan itu dibaca secara lengkap, mungkin loncatan itu tidak jauh. Asli kesimpulan saya berbunyi:

> Politik identitas dalam bentuk apa pun tidak akan membahayakan bangsa dan negara ini di masa depan, selama cita-cita para pendiri bangsa tentang persatuan dan integrasi nasional, semangat Sumpah Pemuda yang telah melebur sentimen kesukuan, dan Pancasila sebagai dasar filosofi negara tidak dibiarkan tergantung di awang-awang, tetapi dihayati dan dilaksanakan dengan sungguh-

15 Buku Fouda ini, yang aslinya ditulis dalam bahasa Arab dengan judul *al-Haqîqah al-Ghaybah*, sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Novriantoni Kahar dan diterbitkan oleh Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta, pada 2008. Farag Fouda (1945-1992), pemikir dan aktivis HAM Mesir, mati dibunuh oleh kelompok teror bertopeng dan berbendera Islam pada tahun 1992.

> sungguh dan penuh tanggungjawab. Kesungguhan dan tanggungjawab inilah yang sering benar dipermainkan oleh orang yang larut dalam pragmatisme politik yang tuna-moral dan tuna-visi. Sikap semacam inilah yang menjadi musuh terbesar bagi Indonesia, dulu, sekarang, dan di masa datang.[16]

Kutipan ini jelas memuat syarat bahwa bahaya masa depan itu akan bisa dicegah jika cita-cita besar para pendiri bangsa, semangat Sumpah Pemuda, dan Pancasila dijadikan acuan bertindak oleh semua pihak. Jika syarat itu diabaikan, maka segala kemungkinan yang menghancurkan bisa saja terjadi. Politik identitas yang diusung oleh kelompok-kelompok radikal tidak mau hirau dengan syarat yang sudah disepakati itu. Mereka adalah kelompok a-historis. Inilah yang merisaukan saya, sekalipun sebenarnya manakala tujuan kemerdekaan berupa tegaknya keadilan buat semua dapat diwujudkan, maka golongan a-historis ini akan kehilangan bumi tempat berpijak. Dengan kata lain, gejala mereka hanyalah bersifat sementara.

Kemudian, apresiasi terhadap HAM menjadi fokus utama Asfinawati, yang dikatakan tidak bersifat Barat atau Timur. Saya setuju, tetapi orang akan curiga terhadap gerakan HAM oleh pihak Barat, karena pada waktu yang sama pelanggaran HAM besar-besaraan mereka lakukan tanpa menghiraukan hukum internasional. Ini berlaku di Palestina oleh Zionis Israel dengan dukungan Amerika. Kemudian, Afghanistan menjadi hancur lebur dengan dalih memerangi terorisme, tetapi setelah sekian tahun, Amerika dan sekutunya seperti telah kehabisan akal karena tujuannya tidak semakin mendekati kenyataan sampai Presiden Bush digantikan oleh Barack H. Obama pada Januari tahun 2009. Kesalahan fatal dari pihak Amerika dan sekutunya adalah karena mereka gagal membaca aspirasi rakyat Afghanistan yang anti-penjajahan. Kekuatan negara miskin yang terdiri dari banyak suku yang belum tentu selalu akur ini terletak pada semangatnya yang tidak mau dijajah.

16 Lihat teks pidato saya yang dimuat di buku ini juga.

Di masa kolonial, pada saat hampir seluruh bangsa Muslim jatuh ke tangan penjajahan Barat, Afghanistan terhindar dari itu. Dalih perang melawan terorisme menjadi tidak efektif karena di mata rakyat Afghanistan pasukan asing yang berada di negaranya adalah bentuk lain dari penjajahan. Ujungnya, isu tentang pelanggaran HAM oleh Taliban misalnya menjadi kehilangan makna di sana.

Menyusul kemudian Irak, yang juga dihancurkan dengan dalih bahwa Saddam Hussein menyimpan senjata pembunuh massal, yang ternyata sama sekali tidak terbukti. Dalam dialog tokoh-tokoh lintas iman dengan George W. Bush di Bali pada 22 Oktober 2003, saya tanyakan kepadanya tentang hak moral Amerika untuk menggempur Irak. Ketika itu dijawab bahwa Saddam adalah orang jahat yang membahayakan perdamaian dunia, sebuah jawaban yang dicari-cari. Bahwa Saddam adalah pelanggar HAM berat terhadap rakyatnya sendiri, itu tidak diragukan, termasuk terhadap saudara-saudaranya sendiri yang dianggap berbahaya bagi kelangsungan kekuasaannya. Tetapi masalahnya adalah apa hak negara asing untuk melakukan invasi terhadap Irak yang berdaulat penuh? Adapun tentang munculnya protes dari Amnesti Internasional dan Human Rights Watch yang disinggung oleh Asfinawati, terhadap politik luar negeri Amerika yang ekspansif dan tentang pelanggaran HAM di Guantanamo, tingkatnya hanyalah sebatas protes moral, sebab negara adidaya ini tidak mau tahu dengan semuanya itu. Dalam ungkapan lain, penolakan terhadap HAM oleh sementara orang Islam bukan karena substansi yang terkandung dalam HAM itu, tetapi prilaku zalim negara Barat tertentu atas bangsa-bangsa Muslim telah menghilangkan *trust* mereka terhadap maksud-maksud jahat di belakang isu HAM itu.

Saya setuju dengan dua langkah kongkret yang diusulkan Asfinawati di akhir tulisannya: (1) perlunya penegakan hukum dalam perspektif HAM; dan (2) perlunya dialog antara kelompok-kelompok yang berseberangan. Untuk langkah kedua, saya punya catatan, yaitu pengalaman menunjukkan bahwa mereka yang berada dalam kategori

fundamentalis akan sangat sulit diajak berdialog secara jujur dan terbuka. Sebagaimana telah saya jelaskan dalam tulisan saya, filosofi kaum fundamentalis, apa pun agama dan ideologi politik mereka, serupa saja: *"either with us, or, against us."* Filosofi *semau gue* inilah yang menjadi penghalang utama bagi berhasilnya sebuah dialog atas dasar persamaan posisi. Tetapi kita pun percaya bahwa tidak ada yang beku dalam diri manusia normal. Rangsangan dari luar berupa perubahan suasana, pergaulan, bacaan, dan kondisi ekonomi, bisa mengubah seorang fundamentalis menjadi pluralis.

Sekiranya Israel mau meninggalkan Zionisme yang rasis-fundamentalis dan kemerdekaan Palestina menjadi kenyataan, gerakan fundamentalis di dunia Islam pasti akan menyusut. Persoalannya adalah: siapa yang bisa mengubah watak Zionisme agar barsahabat dengan kemanusiaan dan perdamaian? Di awal abad ke-21, Zionisme sudah semakin kehilangan teman karena akal bulusnya tidak efektif lagi. Dengan demikian ada harapan bahwa fundamentalisme di kalangan Muslim akan kehilangan *raison d'tre*-nya, sebab masalah Palestina inilah sebenarnya yang menjadi pemicu utama bagi prilaku ganjil (anomali) mereka yang sering destruktif itu. Masalah lain yang mendesak diperjuangkan oleh negara-negara Muslim ialah perombakan total struktur Dewan Keamanan PBB agar mereka dapat menduduki posisi sebagai anggota tetap di dewan itu. Amerika Serikat selama ini hampir selalu menggunakan hak vetonya jika kepentingan Israel terganggu. Kesadaran global untuk menciptakan dunia yang lebih beradab perlu disuarakan terus menerus, termasuk oleh Amnesti Internasional, Human Rights Watch dan badan-badan lain yang cinta perdamaian dan tegaknya keadilan semesta.

Sekarang saya beralih ke para penanggap laki-laki. Saya mulai dengan tanggapan keempat dari Dr. Martin Lukito Sinaga, dengan judul "Melangkaui Politik Indentitas, Menghidupi Dinamika Indentitas," sepanjang enam halaman. Fokus tanggapan ini sudah dapat dibaca dalam judulnya yang puitis, yaitu politik identitas dilangkaui, sedangkan

dinamika identitas dibiarkan hidup berkembang. Cukup ideal tawaran Dr. Martin ini, tetapi dalam proses implementasinya akan menjumpai batu sandungan yang tidak sederhana, sekalipun bukan sesuatu yang mustahil. Dr. Martin mengusulkan untuk melangkaui politik identitas agar tidak mengkristal menjadi penghambat pencapaian tujuan bersama, atau katakanlah tujuan itu berupa keutuhan sebuah bangsa dan negara dengan terjamin tegaknya prinsip keadilan dan pluralisme. Sebagaimana telah disinggung dalam pidato saya, politik identitas tidak selamanya merusak, tergantung konteksnya dalam perjalanan sejarah sebuah bangsa. Virus ini baru merusak manakala perumahan sebuah bangsa dan fabrik sosial diobrak-abriknya. Bagi saya proses penjinakan politik identitas diperlukan, dibunuh tidak, sebab dalam kasus-kasus tertentu fungsinya penting, seperti tuntutan keadilan dari masyarakat Latino di Amerika misalnya. Untuk Indonesia, tuntutan kawasan luar Jawa bagi pemerataan pembangunan dapat dikategorikan sebagai bagian dari politik identitas yang logis dan perlu didengar oleh Jakarta.

Bung Martin juga berbicara tentang proses pembentukan sebuah *nation-state* (negara-bangsa) bagi Indonesia yang ternyata tidak mudah. Berbeda dengan pendapat banyak penulis, Indonesia sebagai bangsa bagi saya adalah produk baru yang belum berumur satu abad. Dengan demikian masih belum stabil secara politik dan kultural. Saya tidak bisa membayangkan Indonesia sebagai bangsa akan muncul ke peta dunia tanpa didahului oleh sistem penjajahan. Dengan segala brutalitasnya atas rakyat Nusantara, kaum penjajah juga punya jasa: menggiring terbentuknya Indonesia sebagai bangsa dan pada Agustus 1945 menyatakan sebagai negara merdeka. Adalah sebuah mitos yang mengatakan bahwa bangsa Indonesia telah berusia berabad-abad, diawali oleh kegiatan Hindu di Kutai pada abad ke-5. Bahwa kemudian Kutai, Tarumanegara, dan puluhan kerajaan lain tumbuh mekar di bumi Nusantara dalam bilangan abad yang panjang, menjadi modal bagi terciptanya Indonesia sebagai bangsa pada dasawarsa 1920-an, adalah fakta sejarah. Dalam perspektif ini, apa yang sering disampaikan Bung Karno *tempo doeloe* tentang *nation and character building* menemukan

kepentingan sentralnya, bahkan di era pasca-proklamasi. Indonesia bukanlah sesuatu yang *given*, tetapi masih dalam proses menjadi (*becoming*).

Kesalahan kita sebagai bangsa, terutama kaum elitnya, adalah kelalaian kolektif dalam memperkuat dan mempercepat proses pembentukan bangsa dan karakternya yang masih labil itu. Sebagian kita dihibur oleh mitos di atas bahwa pilar-pilar kebangsaan kita telah kukuh karena punya akar sejarah yang jauh di masa silam. Maka untuk ke depan saya setuju dengan pendapat sementara orang bahwa Indonesia memerlukan desain ulang berdasarkan fakta sejarah yang kuat, bukan atas mitologi yang menyesatkan. Bung Martin menyatakan: "Kita memang berhadapan dengan proses dan pilihan historis yang besar di sini. Namun kalau pilihan *non-politis* ini diambil oleh agama, tampaknya ia akan bebas dari nestapa dan lubang hitam politik identitas itu sendiri."[17] Saya dukung harapan semacam ini, dengan catatan bahwa penganut agama itu sendiri juga harus membereskan suasana internal yang tidak sederhana dalam lingkungannya masing-masing. Politik identitas yang dijinakkan secara empirik sebenarnya bukanlah "lubang hitam" yang mesti ditakuti.

Dalam tanggapan kelima, Bung Eric Hiariej merumuskan tanggapannya yang kritis dalam formula "Pluralisme, Politik Identitas dan Krisis Identitas." Rasanya secara umum saya sudah menjelaskan apa yang dimaksud politik identitas itu yang tampaknya belum begitu terang bagi Bung Eric. Juga sudah saya katakan bahwa politik identitas untuk menuntut keadilan dan perlakuan wajar bukanlah sesuatu yang harus dikutuk. Saya harap Bung Eric membaca lagi pidato saya itu, di mana pandangan saya sebenarnya tidaklah terlalu bertolak belakang dengan apa yang dikemukakannya. Tetapi jika saya mengeritik golongan salafi dan Islamis yang radikal dan militan, itu bukan karena mereka *"have no right to narrate their position,"* tetapi karena filosofi mereka yang umumnya

17 Lihat tanggapan Martin dalam buku ini juga.

anti-dialog dan pluralisme sangat menganggu pikiran saya. Bung Eric benar, radikalisme tidak identik dengan terorisme. Catatan saya adalah bahwa radikalisme yang tak terkendali oleh akal sehat punya potensi untuk berubah menjadi terorisme.

Seorang Osama bin Ladin yang melawan dominasi Amerika dan hegemoni dinasti Saudi yang eksploitatif bisa dipahami. Tetapi jika perlawanan itu juga ditujukan kepada siapa saja yang tidak setuju dengan cara kekerasan yang ditempuhnya dalam mencapai tujuan, lalu darah mereka menjadi halal, bagi saya itu adalah sebuah kebiadaban yang tidak dapat dimaafkan. Dalam kasus semacam ini, agama yang mengajarkan perdamaian dan persaudaraan universal antar manusia menjadi terdistorsi secara fatal.

Bagi saya, jika sebuah gagasan yang baru bermukim dalam pikiran atau angan-angan, betapa pun radikalnya, seperti Asfinawati dengan baik menjelaskan dalam tanggapannya, tidak ada masalah. Tak seorang pun punya hak untuk menghukum sebuah gagasan atau paham, dalam format teror sekalipun. Yang kita persoalkan adalah jika gagasan itu diaktualisasikan di bawah jubah politik identitas misalnya, tetapi yang menghancurkan perumahan masyarakat dan kemanusiaan. Apakah hal itu masih perlu juga diberi ruang gerak? Posmodernisme memang cenderung merelatifkan semua prinsip moral. Jika demikian, lalu apa bedanya dengan nihilisme yang dengan tajam dirumuskan F. Nietzsche di mana *"... man rolls from the centre toward X."*[18] Situasi akan menjadi semakin runyam dan menyesakkan nafas, ketika Tuhan sebagai sumber nilai-nilai tertinggi, untuk mengutip Martin Heidegger,[19] digunakan untuk membenarkan tindak kekerasan dan bahkan teror. Bukankah ini berarti sebuah *hara-kiri* bagi peradaban? Saya tahu Bung Eric tidak menjurus ke sana. Yang menjadi perhatian utamanya, jika pembacaan

18 Lihat Ginni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. by Jon R. Snyder (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991), hal. 19.

19 *Ibid*., hal. 21.

saya benar, adalah agar tidak berlaku penindasan terhadap siapa saja, di mana saja, dan dengan dalih apa pun.

Akhirnya, percayalah Bung Eric, kita berada dalam satu biduk untuk melawan segala bentuk ketidakadilan, karena sikap itu sudah lama menyatu secara organik dengan bangunan keimanan saya sebagai seorang Muslim.

Dalam tanggapan keenam, Bung Tonny D. Pariela menulis tanggapan dalam kaitannya dengan proses keindonesiaan dengan judul "Menjadi 'Orang Indonesia,'" berdasarkan kajiannya atas desa Wayame di Maluku. Kajian ini memberi alasan empirik yang sangat positif untuk memperkuat optimisme kita bahwa bangunan keindonesiaan yang utuh dan mantap bukanlah sebuah ilusi, asal semua kita ini mau bergerak ke arah itu dengan penuh kesadaran dan kejujuran. Sebagai seorang yang sudah bertahun-tahun meneriakkan agar Indonesia sebagai bangsa dan negara jangan sampai masuk ke dalam museum sejarah, tanggapan Bung Tonny sangat melegakan dan membahagiakan saya.

Karena tidak ada butir krusial yang perlu saya tanggapi, baiklah saya mengutip kalimat Bung Tonny tentang nasionalisme, yang telah sejak lama menjadi nilai anutan saya:

> … nasionalisme kebangsaan sebaiknya tidak ditumbuhkan atas dasar kesadaran tentang kesatuan, tetapi nasionalisme yang berkembang berdasarkan kesadaran akan perbedaan dalam semangat persatuan; dan dengan demikian maka perbedaan itu sendiri akan memperoleh tempat yang layak dan terhormat …, hal itu hanya mungkin terwujud bilamana proses politik terfasilitasi berbanding lurus dengan proses sosiologis.[20]

Sejalan dengan semangat kutipan ini, saya pernah mengusulkan agar konsep NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia) diubah menjadi NPRI (Negara Persatuan Republik Indonesia), sesuatu yang masih sangat peka di telinga sebagian elit kita sekarang ini.

20 Lihat tanggapan Tonny D. Pariela dalam buku ini juga.

Akhirnya, saya ingin beralih ke tanggapan Bung Budiman Sudjatmiko. Judul tanggapannya agak panjang: "Politik Aliran dalam Pancasila: Keniscayaan Sejarah dan Antitesis Fundamentalisme". Saya tidak perlu mengulas banyak tanggapan ini, karena isinya memperkaya dan menutupi bagian-bagian yang lemah dari apa yang telah saya paparkan. Kritik Bung Budiman terhadap sistem ekonomi pasar (neoliberalisme) saya garisbawahi untuk menjadi perhatian serius oleh kita semua, jika memang bangsa ini tidak mau memberikan batang lehernya untuk disembelih oleh pihak asing sebagai kelanjutan dari bentuk imperialisme kuna yang tidak kenal rumus keadilan global. Para ekonom Indonesia yang membela sistem ekonoimi pasar ini perlu membaca lagi tulisan-tulisan Bung Karno dan Bung Hatta yang sangat menekankan bahwa hari depan Indonesia hanya bisa bertahan secara bermakna jika dua pilar—demokrasi politik dan demokrasi ekonomi—berjalan beriring. Tanpa dua pilar kembar ini, jangan berharap bahwa tujuan kemerdekaan, berupa tegaknya keadilan yang merata bagi seluruh rakyat, akan tercapai.

Tentang Pancasila sebagai *common value* dan *common consensus* yang disoroti Bung Budiman, saya punya komentar singkat. Saya akur dengan itu semua, tetapi tragedi Pancasila jangan dibiarkan berlanjut. Apa itu? Sudah 65 tahun Pancasila tidak pernah menghilang dari konstitusi Indonesia yang gonta-ganti, tetapi apakah kita sudah semakin mendekati tujuan kemerdekaan kita berupa "keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia?" Jawabannya di mata saya masih negatif. Sebabnya sederhana tetapi sangat mendasar, yaitu sebagaimana terbaca dalam kalimat ini: "Pancasila ada dalam pembukaan UUD, dalam pidato, dalam buku pelajaran, dan tergantung dalam bungkus pigura cantik di kantor-kantor publik. Dalam realitas lebih banyak dikhianati tanpa rasa dosa."[21] Saya harap Bung Budiman tidak berbeda dengan saya dalam membaca perjalanan sejarah modern Indonesia sejak bangsa

21 Lihat Ahmad Syafii Maarif, "Buruh Serabutan dan Skandal Century," *Kompas*, 3 April 2010.

ini dinyatakan merdeka dari penjajahan asing bila ditinjau dari perspektif moral Pancasila.

Akhirul Kalam

Sebuah tradisi dialogis intelektual yang coba dikembangkan oleh institusi NMML (Nurcholish Madjid Memorial Lecture) pantas diberi apresiasi yang tinggi. Biasanya setelah sebuah pidato diucapkan oleh seseorang yang dipilih, forum diberi kesempatan untuk menyampaikan respons, kritik, saran, dan yang sejenis itu. Lalu pembicara menanggapinya secara lisan. NMML tidak hanya berhenti di situ, tetapi berangkat lebih jauh untuk mendalami benang merah pidato yang telah disampaikan, yaitu dengan meminta beberapa ilmuwan, pakar, dan pemikir yang dipandang mumpuni untuk memberikan tanggapan kritis secara tertulis. Tanggapan ini dikirimkan kepada pembicara yang memang telah pula menyiapkan konsep tertulis sebelumnya. Agar dialog lebih kaya dan produktif, maka tanggapan-tanggapan itu dijawab lagi oleh pembicara dalam NMML.

Maka bagian ke-III dari penerbitan ini berisi jawaban saya kepada tujuh penanggap di atas. Saya menyampaikan terima kasih baik kepada penanggap maupun kepada pihak penyelenggara NMML. Ini tradisi bagus yang patut benar dicontoh oleh lembaga-lembaga akademik lain agar suasana dialogis tingkat tinggi akan menjadi gelombang besar di ranah intelektual Indonesia. Segala kelemahan dalam makalah saya sampai batas-batas yang jauh telah ditutupi oleh para penanggap yang semuanya melakukannya dengan sungguh-sungguh.***

Indeks

A
Abbasiyah
Aceh
Aditya, Willy
Afghanistan
Ahmadiyah
Aho, James
Allport
Amerika Serikat
Aminuddin, Lia
Amnesti Internasional
Anderson, Benedict
Arato, Andrew
Armstrong, Karen
Asfinawati
Asia Tengah
Awwas, Irfan S.
Azahari, Dr.

B
Baha'i
Bali
Bank Dunia
al-Banna, Hassan
Belanda
Bhabha, Homi
Bhinneka Tunggal Ika
Birmingham University
Bolivia
Bosnia Timur
Bourdieu, Pierre
Bung Karno
Bush, George W.

C
Cavanaugh, William T.
Ceko
Chechnya
civil society
Cohen, Jean
Conboy, Ken
Confessing Church
Correa, Rafael
Cortright

D
Dar al-Harb
Dar al-Islam
Dekrit Presiden
Den Haag
Densus 88
Derrida, Jacques
Desantara
DI (Darul Islam)
Dian Interfidei
Drake, Christine

E
Eden, Lia
Einstein, Albert
Eisenhower, Dwight David
Engels, Frederick
Erikson, Erik H.
Eropa
Esposito, John L.

F
El Fadl, Khaled Abou
Farrakhan, Louis
Foucault, Michel
Fouda, Farag
FPI (Fron Pembela Islam)
Fukuyama
Furnivall

G
Galtung, Johan
GAM (Gerakan Aceh Merdeka)
Gedung Putih
Gorbachev, Mikhail
GPM (Gerakan Papua Merdeka)
Guantanamo

H
Habermas
HAM
Hardiman, F. Budi
Hasibuan, Imran
Hatta
Haur Koneng
Havel, Václav
Hefner
Heidegger, Martin
Hiariej, Eric
Hidayat, Komaruddin
Hiroshima
Hitler
Hizb ut-Tahrir (HT); Indonesia (HTI)
Hoffman, Murad
Hull, John M.
Human Rights Watch
Huntington, Samuel
Hussein, Saddam 119

I
ICRP
Ikhwan
al-Ikhwân al-Muslimûn
Indian
Inggris
Inglehart, Ronald
Institut Studi Timur Dekat dan Timur Tengah
Irak
Iran
Iskandar, Arief B.
Israel

J
Jaggi, C.
Jahroni, Jajang
Jamhari
al-Jawi, M. Shiddiq
Jepang
Jerman
John, St.
Ju Lan

K
Kashmir
Katolik
Kauffman, L.A.
Kazakhstan
Kearns
Khisbiyah, Yayah
Kieser, Bernhard
King, Martin Luther
Konstantinopel
Krieger, D.
Kroasia
Küng, Hans

L
Lampung
Laut Kaspia
Leila Lu
Lewis
Lewis, Bernard
Lombok
London; bom di London
Los Angeles

Democracy Project
www.abad-d
Perpusta

M
Maarif, Ahmad Syafii ; Buya Syafii
Madinah
Madiun
Madjid, Nurcholish
Madrid; bom Madrid
Mahmood, Cynthia
Majelis Mujahidin Indonesia
Makkkah
Malcolm X
Maluku
Maman, DR. H. U. Kh
Marxisme
al-Maududi, Abul A'la
Mays
McCrone, David
Mesir
Mestizo
MMI (Majelis Mujahidin Indonesia)
Mohamad, Goenawan
Morales, Evo
Muhammadiyah
MUI
Mujahidin
Mulia, Siti Musdah
Mussadeq, Ahmad
Myers

N
al-Nabhani, Taqiyuddin
Nagasaki
Nashir, Haedar
NATO (North Atlantic Treaty Organization)
Nazi
New York
Nobel
Norris, Pippa
NU
Nusa Tenggara Timur

O
Obama, Barack H.
Orde Baru
Orde Lama
Osama bin Laden

P
PADMA (Padepokan Musa Asy'arie
Pahlevi, Shah Reza
Pakistan
Palestina
Pancasila
Pariela, Tonny D.
PBB
PD I; II
Pemberontakan PRRI/Permesta
Perancis
Perang Dingin
Perang Pasifik
Perang Salib
Perang Siffin
pergerakan nasional, PI
Perjanjian Versailles
Pettigrew
Piagam Madinah
PKI (Partai Komunis Indonesia)
PKS (Partai Keadilan Sejahtera)
Poiters

Q
al-Qaedah
al-Qardhawi, Yusuf
Quebeck
al-Qurtuby, Sumanto
Quthb, Sayyid

R
Rahman, Fazlur
Rajeswari Sunder Rajan
RMS (Republik Maluku Selatan)
Robet, Robertus
Roosevelt, Franklin D.
Roy, Yusman
Rusia

S
Salafis
Sampang
Santoso, Thomas
Saudi Arabia
Schlesinger, Arthur M.
Scott, Peter Dale
Sebastian, Mrinalini
September 11 2001
Serbia
Shiddiq
Sinaga, Dr. Martin Lukito
Slovan
Smith, Jane I.
SNCC (the Student Nonviolent Coordinating Committe
Soekarno
Spanyol
Spivak, Gayatri
Srebrenica
Staub
Stephan
Sudjatmiko, Budiman
Sumpah Pemuda
Suryadinata, Leo
Syi'ah

T
Tammam, Hossam
Tanjung Priok
Tembok Berlin
The Nation of Islam
Tibi, Bassam
Timur Tengah
Top, Noordin M.
Toynbee, A.J.
Truman
Turki Usmani

U
Umayyah
UNESCO
Uni Eropa
Uni Soviet
Uni Soviet
Universitas Paramadina
UUD 1945
Uzbekistan

V
Vatican
Vattimo, Ginni

W
Wadjdi, Farid
Wahabi; Wahabisme
Wahid, Abdurrahman
Wareeth Din Muhammad
Washington D.C.
Wayame
Webel
WTC

Y
Yahudi; *dirty Jews*
Yogyakarta
Yunanto

Z
Zabelka, G.
al-Zawahiri, Ayman
Zewali, Dr. Ahmad
Zhahiriyyah
Zionis ; Zionisme; staunch Zionists

Democracy Project
www.abad-d
Perpusta

Tentang Penulis

Ahmad Syafii Maarif adalah Guru Besar bidang sejarah di Universitas Negeri Yogyakarta. Dia lahir di Sumpurkudus, Sumatra Barat, pada tanggal 31 Mei 1935. Selepas SD, dia melanjutkan pendidikan SMP dan SMA di sekolah Muhammadiyah di Yogyakarta. Tahun 1968, dia lulus dari Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan (IKIP), Yogyakarta. Gelar MA dalam bidang sejarah ia raih dari Ohio University, Athens, Ohio, Amerika Serikat, pada 1980 atas Beasiswa Fullbright. Sementara itu, gelar doktor ia peroleh dari University of Chicago, juga di Amerika Serikat, 1983, dalam bidang pemikiran Islam. Selain dosen, dia juga pernah menjadi Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhamamdiyah, 1999-2004. Kini, di lembaga tersebut, ia menjabat sebagai Dewan Pembina PP Muhammadiyah. Pada tahun 2003, ia mendirikan Maarif Institute, lembaga yang hingga kini aktif mengampanyekan Islam dan pluralisme di Indonesia. Atas konsistensinya sebagai intelektual, dia diganjar tiga penghargaan: Presiden Megawati Award (2003), Hamengkubuwono IX Award (2004) dan Ramon Magsaysay Award (2008). Dia antara lain menulis buku *Islam dan Masalah Kenegaraan* (1985), *Muhammadiyah dan Politik Islam* (2005), *Titik-titik Kisar di Perjalananku: Autobiografi Ahmad Syafii Maarif* (2006), dan *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan* (2009).

Asfinawati adalah penggiat hak-hak asasi manusia. Dia lahir di Bitung, Sulawesi Utara, 26 November 1976. Advokat ini adalah alumni Fakultas Hukum Universitas Indonesia. Dia pernah menjabat sebagai Direktur Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Jakarta (2006-2009).

Budiman Sudjatmiko adalah anggota DPR RI dari Fraksi PDIP. Dia juga Direktur Res Publica Institute, lembaga yang mengkaji pertahanan dan ekonomi politik internasional. Dia pernah mengetuai Partai Rakyat Demokratik (PRD) tahun 1996-2001. Gelar master ia peroleh dari Jurusan Hubungan Internasional, Universitas Cambridge, Inggris. Tulisannya dapat dijumpai di berbagai media massa nasional. Dia menulis tesis untuk program Master berjudul "Dynamics and Competition between the MFA (Ministry of Foreign Affairs) and the PLA (People's Liberation Army) in the China's Foreign Policy Making: Cases of Spartley Islands, Taiwan, and Diaoyutai."

Eric Hiariej adalah staf pengajar pada Jurusan Hubungan Internasional, Fisipol, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Dia kini sedang menyelesaikan studi pascasarjananya pada Australian National University (ANU), Canberra, Australia.

Martin Lukito Sinaga adalah teolog yang kini bekerja selaku "Study Secretary for Theology and the Church" di lembaga Federasi Gereja-gereja Lutheran se Dunia (Lutheran World Federation). Dia juga adalah pendeta di Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS). Dari tahun 2001-2008 dia bekerja selaku dosen di Sekolah Tinggi Teologi (STT) Jakarta. Studi teologi dan agama-agama ditempuhnya di Jakarta dan di Universitas Hamburg, Jerman. Salah satu tulisannya seputar tema identitas diterbitkan oleh penerbis LKiS (Yogyakarta, 2004) dengan judul, "Identitas Poskolonial Gereja-Suku dalam Masyarakat Sipil."

Siti Musdah Mulia adalah dosen pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Gelar doktor dia raih dalam bidang pemikiran politik Islam di kampus yang sama. Selain dosen, dia kini menjabat Ketua Umum Indonesia Conference of Religion and Peace (ICRP), sebuah organisasi kemasyarakatan yang peduli terhadap isu agama dan perdamaian. Hingga kini, dia tercatat pula sebagai peneliti pada Balitbang Departemen Agama Pusat, Jakarta. Pada tahun 2009, dia meraih penghargaan *Women of the Year 2009* dari International Prize for Women of the Year, Italia.

Tonny Donald Pariela adalah Guru Besar Sosiologi di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP) Universitas Pattimura, Ambon. Pendidikan Master ia raih di Northern Territorry University (sekarang Charles Darwin University), Darwin, Australia. Sementara, gelar doktor ia raih di dari Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga, Jawa Tengah. Selain aktif mengajar, ia juga kini menjadi Ketua Umum KONI (Komite Olahraga Nasional Indonesia), Kota Ambon. Disertasinya terbit dengan judul *Damai di Tengah Konflik Maluku* (2008).

Yayah Khisbiyah adalah dosen Fakultas Ilmu Psikologi Universitas Muhammadiyah, Surakarta. Dia, bersama beberapa temannya, mendirikan The Center for Cultural Studies and Social Change, dan menjadi direktur hingga tahun 2005. Dia meraih master dari Departemen Psikologi Sosial/Komunitas dari University of Massachusetts, AS (1997), atas dukungan dari beasiswa Fulbright. Kini dia tengah menyelesaikan program doktor dalam bidang psikologi di University of Melbourne, Australia, atas dukungan the Australian Development Scholarship and the Ford Foundation.

Kredit:

Edisi cetak buku ini diterbitkan oleh Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Yayasan Paramadina, Mei 2010. ISBN: 978-979-772-025-4

Halaman buku pada Edisi Digital ini tidak sama dengan halaman edisi cetak. Untuk merujuk buku edisi digital ini, Anda harus menyebutkan "Edisi Digital" dan atau menuliskan *link*-nya. Juga disarankan mengunduh dan menyimpan file buku ini dalam bentuk pdf.

Democracy
www.abad-de
Perpusta

DEMOCRACY PROJECT
Yayasan Abad Demokrasi

Yayasan Abad Demokrasi adalah lembaga nirlaba yang berkomitmen untuk pemajuan demokrasi di Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagamaan yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia.

Lembaga ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik, melalui publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu tersebut.

Juga berupaya memfasilitasi transfer pengetahuan dan pembelajaran demokrasi dari berbagai belahan dunia. Lembaga ini juga *concern* terhadap upaya membangun tradisi akademik dan intelektual, sehingga proses demokratisasi Indonesia berjalan dalam fundamen yang kokoh dan visioner.

Lembaga ini juga akan mengembangkan kader-kader pendukung proses pemajuan demokratisasi di Indonesia.

www.abad-demokrasi.com

redaksi@abad-demokrasi.com