

# **ISLAM, KEINDONESIAAN, & POSTMODERNITAS**

**Gagasan Pembaruan Pemikiran Islam  
Gelombang Kedua Himpunan Mahasiswa Islam**

**MUHAMMAD SABRI,  
ISMAIL SUARDI WEKKE,  
MUH. IKHSAN**

## PENGANTAR PENULIS

*Cyberspace* adalah mantra yang menyengat: dunia bayang-bayang, satuan-satuan tak terjamah, tapi juga pesona yang nyaris memangsa segenap kesadaran kita. Terma *cyberspace* untuk kali pertama dikenalkan William Gibson (1984) lewat novelnya *Neuromancer*. Sejumlah aggitan yang sepadan dengan *cyberspace* seperti the Web, the Cloud, the Net, the Matrix, the Datasphere, dan the Metaverse teranyam eksotik dalam karya Gibson lainnya, *Count Zero* (1986), *Mona Lisa Overdrive* (1988), dan *Virtual Light* (1993). Itu sebab, karya-karya fiksi yang mengikuti jejak Gibson disebut *cyberpunk*.

Untuk gejala *cyberpunk*, Pat Cadigan dipandang sebagai reperesentasinya yang paling cemerlang menyusul karya-karyanya, *Patterns* (1989), *Synners* (1991), dan *Fools* (1994). Dalam *Neuromancer*, Gibson mengandaikan *cyberspace* sebagai “lukisan ‘hidup’ yang terbit dari komputer—dalam bentuk elektroda-elektroda—ke dalam soket-soket yang ditanam di otak”.

Dalam *Cultural Studies*, percakapan *cyberspace* belakangan memasuki tema lebih luas: sosial, budaya, ekonomi, bahkan menerobos ke wilayah ideologi politik sehingga dikenal sebagai studi *cyberculture*. Sherry Turkey bisa dibilang pentolan studi *cyberculture* yang paling bersemangat dan meneliti relasi antara manusia-komputer-kepribadian sejak dekade 1980-an. Dalam *magnum opus*-nya, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet* (1995), Turkey melukiskan pergeseran fungsi komputer dari babak modernitas ke posmodernitas. Jika babak pertama memosisikan komputer sebagai medium yang membikin pekerjaan manusia jadi super cepat, yang terakhir justru menciptakan “budaya simulasi” .

Dunia simulasi mengandaikan terciabiknya identitas ke dalam metro-identitas atau dari realitas ke hiperealitas. Sedemikian rupa sehingga sederet ilmuan seperti Hugo Cornwall, John Markoff, dan Stephen Levy, mengembangkan gagasan identitas dan anonimitas ke *habitus* sosial politik. Studi-studi mereka menunjukkan jika *cyberspace* adalah tapal batas akhir sejarah sosial manusia: transparansi sosial kian terkuak—ditandai dengan luruhnya kategori, teritorialitas, dan

hierarki sosial—yang sejauh ini mengonstruksi sebuah masyarakat. Filsuf Jean Baudrillard mendaku, dalam realitas *cyberspace* yang berlangsung bukanlah hukum *progressivity* yang mengandaikan ekspansi teritorialitas, tapi hukum “orbit”. Melalui hukum orbit, segala sesuatu bergerak siklis secara global dan mengalami transmisi: dari teritorialitas ke teritorialitas yang lain atau dari kebudayaan ke kebudayaan yang lain, yang sepenuhnya berwujud realitas virtual.

Inilah yang kelak dikenal sebagai “metafisika *cyberspace*” yang mengandaikan jika partikel dasarnya yang menopang realitas bukanlah atom—sebagaimana dikenal di dunia “kongkret”—tapi *bit*, sebuah realitas mikroskopik dalam DNA informasi. Dampak teknologi *bit* terhadap peradaban manusia adalah bergesernya orientasi dari “ruang-waktu” yang luas kepada ruang *cyberspace* yang “mungil” dalam sebuah *homepage*. Kini, kesadaran diri otentik kita, tengah dibajak oleh budaya *cyber* yang mengandaikan hiperealitas: dunia bayang-bayang, impersonal, dan kehidupan semu.

Di tengah kegaduhan itulah, HMI sebagai organisasi Islam tertua di tanah air menemukan tantangan yang sangat intens. Buku ini dikonstruksi dari sebuah penelitian terhadap komunitas HMI di Makassar dalam merespons arah dan kecenderungan gagasan keislaman, kultur demokrasi, dan wawasan kebangsaan Pasca-Orde Baru sebagai satu fase genting dalam perjalanan bangsa kita yang digempur “budaya” *cyber*.

Ucapan terima kasih kami tujukan kepada Ketua Umum HMI Cabang Gowa Raya, Feryanto dan jajaran aktivis HMI di lingkungan Korkom UIN Alauddin Makassar untuk segenap waktu dalam proses *Community Based Research* (CBR): mulai *brainstorming* dan *mapping* identifikasi persoalan fundamental yang dihadapi HMI, disain riset, hingga pelaksanaan Diskusi Fokus Komunitas (DFK), diskusi mendalam, dan juga “keceriaan” dan canda yang mengiringi proses penelitian ini. Segenap perjumpaan dan interaksi intelektual itu menjadi bahan dasar dan primer penelitian ini. Untuk semuanya satu kata untuk kalian: “Yakusa”—yakin usaha sampai—semoga masih menjadi spirit kuat dalam merengkuh masa depan yang lebih baik.

Semoga penelitian ini memberi kontribusi bagi pengembangan lebih lanjut studi-studi tentang HMI secara spesifik dan dinamika wacana keislaman dan keindonesiaan di era

posmodernitas yang berciri *cyberculture* secara umum. Di atas segalanya, semoga penelitian ini bermanfaat bagi pembaca, dan menjadi *investasi ukhrawi* bagi penulisnya. Amin ya Mujibassailin.

*Billahit Taufiq wal Hidayah*

Makassar, 10 Nopember 2016

**Muhammad Sabri**

**Ismail Suardi Wekke**

**Muhammad Ikhsan**

## **DAFTAR ISI**

### **PENGANTAR PENULIS DAFTAR ISI**

#### **BAGIAN I PENDAHULUAN**

- A. Stagnasi Demokrasi Pasca Orde Baru
- B. Keharusan Siasat Kebudayaan HMI

#### **BAGIAN II GELOMBANG INTELEKTUALISME ISLAM JILID I**

- A. Intelektualisme HMI Pada Masa Orde Baru
- B. Lokomotif Pembaruan Pemikiran Islam
- C. Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan

#### **BAB III HMI DAN PROBLEM KEAGAMAAN DEWASA INI**

- A. Jejak Keruhanian dan Nestapa Manusia Modern
- B. Agama dan Nalar Fundamentalisme
- C. Jejak Tanda Dalam Pesan Islam

#### **BAB IV STANDING POSITION HMI: ANTARA CIVIL SOCIETY & OLIGARKI**

- A. Demokrasi dalam Cengkraman Oligarki
- B. Oligarki dan Politik Kartel
- C. Semiotika Korupsi dan Matinya Kebudayaan
- D. Potret Sirkulasi Elit: Surplus Politisi, Defisit Negawaran
- E. Memperkuat Civil Society

#### **BAB V HMI DI TENGAH HIPERREALITAS POLITIK**

- A. Parodi dan Lumpur Hiperrealitas
- B. Bahasa, Doxa, dan Pertarungan Simbol
- C. Otentisitas, Wakil Rakyat dan Kegaduhan Hipersemiotika
- D. Kebenaran, Teks, dan Jejak Kehadiran
- E. Pesona Tubuh

#### **BAB VI CYBERCULTURE DAN PERAN KEBUDAYAAN HMI**

- A. Krisis Identitas di Era Cyberculture
- B. Menara Babel, Heterofobia dan Perayaan Perbedaan
- C. Merawat Misi Keadaban HMI di Universitas
- D. Pesan Damai dari Manado

#### **BAB VII HMI DAN AGENDA MENDESAK KEBANGSAAAN**

- A. Rapuhnya Ruang Kebangsaan Kita
- B. Penggusuran dan Tugas Intelektual
- C. Tantangan Kebebasan Sipil
- D. Memperjuangkan Keadilan Ekologis
- E. Merawat NKRI dengan Fikih Kebinekaan

**BAB VI**  
**PROYEKSI PEMBARUAN ISLAM DI MASA MENDATANG**

**DAFTAR PUSTAKA**

# BAGIAN I

## PENDAHULUAN

---

### A. STAGNASI DEMOKRASI PASCA ORDE BARU

Fenomena transisi demokrasi—dari era Orde Baru ke era Orde Reformasi—agakny bakal selalu menjadi bahan kajian penting. Para politisi misalnya, akan memosisikan periode itu sebagai medan permenungan: bagaimana sebuah kekuasaan yang demikian kuat, rontok dengan tiba-tiba dan mengejutkan. Kaum akademisi mungkin lebih tertarik dan coba memahami lebih jauh hubungan antara jatuhnya sebuah rezim dengan krisis ekonomi dan *social movement* yang melingkarinya. Sementara pelaku bisnis mungkin akan melihat era itu sebagai akhir dari *bubble economy*. Istilah ini merujuk kepada kondisi ekonomi dan bisnis yang seolah-olah sehat tapi sesungguhnya amat sangat rapuh.

Dari sudut pandang demokrasi—sembari menimbang-banding dengan negara lain yang juga mengalami transisi menuju demokrasi—Indonesia kini di “persimpangan jalan” dengan, sekurang-kurangnya, terdapat tiga pilihan di hadapannya yang masing-masing memiliki konsekuensi berbeda. Jalan *pertama* membawa kita kepada demokrasi yang terkonsolidasi dan damai. Jalan *kedua* membawa kita berputar arah dan kembali ke sistem lama, lambat atau pun cepat. Sementara jalan *ketiga* membawa kita berputar-putar tak tentu arah, yang sesekali diramaikan pula oleh konflik sosial beraroma SARA (suku, agama, ras, antargolongan) dan berdarah-darah. Ciri terakhir ini, sering disebut sebagai gejala “Amerika Latinisme”, sebuah terma yang mencitrakan proses demokrasi “bersimbah berdarah” pada setiap pergantian kepemimpinan nasional di negara-negara Amerika Latin.

Pertanyaannya: ke mana arah demokrasi yang akan kita tuju? Apakah kita memilih jalan pertama, kedua, atau ketiga? Sepenuhnya sangat tergantung pada kedewasaan kita sebagai negara-bangsa menghadapi kompleksitas dinamika kehidupan nasional.

Masa transisi, sejatinya, adalah lahan subur sekaligus tantangan bagi peminat studi politik dan aktivis gerakan prodemokrasi. Sebab era ini adalah momen tepat untuk merumuskan kembali teori perpolitikan Indonesia mutakhir atau untuk menguji secara kritis teori-teori yang terbangun sebelumnya. Salah satu topik terpenting di sini adalah hubungan timbal balik

negara-rakyat. Sebagai kekuatan besar yang menentukan capaian transisi ini, *negara* dan *rakyat* adalah dua variabel amat penting yang tak dapat diabaikan. Demokratisasi, karena itu, acap kali merupakan hasil peneguhan dan dinamika rakyat *vis a vis* negara. Itu sebab, tak berlebihan agaknya bila negara, sebagai institusi dengan otoritas besar dan—meminjam perspektif Weber—“dapat menerapkan kekerasan atas rakyat”, menjadi variabel penting yang mesti selalu dicermati. Lalu, pada titik ekstrem yang lain: di mana posisi rakyat? Adakah gerakan-gerakan yang mengatasnamakan rakyat tertindas, masyarakat tergusur, dan komunitas yang terpinggirkan, absah menggugat kekuasaan sebuah negara?

Shang Yang, negarawan Tiongkok abad 4 SM mungkin benar ketika mengatakan, “rakyat lemah berarti negara kuat, dan jika negara lemah berarti rakyat kuat”. Tiongkok masa itu, memang sebuah zaman yang genting. Suatu periode ketika kekuasaan pemerintah pusat, “*Sang Putra Langit*” hanya nominal, dan masing-masing wilayah bagian bertindak sebagai raja-raja yang berdaulat.

Sejatinya, “fatwa” Shang Yang hendak mengandaikan jika negara kuat tidak boleh memiliki rakyat yang kuat pula. Itu sebab, proses pelemahan rakyat pun segera dilakukan: rakyat harus dibodohkan, kemauan dan mimpi mereka mesti dimusnahkan biar tak rewel, tradisinya harus dihancurkan, kenangan masa lalunya mutlak dilenyapkan. Namun sesekali dengan bonus, “*encoureged rewards*” agar pikirannya mudah dibelokkan. Demikian pula kejujuran dan kebudayaan mereka harus disingkirkan. Lalu? “Ciptakan nilai-nilai baru sesuai rumusan penguasa!” begitu nasihat Shang Yang.

Mungkin di Barat, sosok Shang Yang terwakili amat sempurna oleh Niccolò Machiavelli. “Ketahuilah, tuan” tulis Machiavelli dalam *Il Principe* yang dipersembahkan kepada Lorenzo the Magnificent Son of De Medici, “ada dua cara untuk memperoleh kebesaran: pertama dengan hukum dan kedua dengan kekerasan.” Machiavelli, yang menyaksikan Italia dalam bara dendam, saling curiga dan tercabik-cabik di abad 15, menganjurkan jalan kedua. Paradigma kekuasaan—bagi Machiavelli—hanya satu: bebaskan Italia dari *chaos* kendati dengan cara apapun! Itu sebab semua harus dikorbankan demi kekuasaan. Taklah apa jika penguasa menghormati agama, moral, dan murah hati. Senyum manis pun perlu dikembangkan sesekali. Tapi semua itu, tak lebih dari *lakon* mengelabui rakyat agar kepatuhan tercipta dan kekuasaan megah pun terbangun.

Sejatinya, alur pikiran Machiavelli amat sederhana: *establishment*. Tapi karena kemapanan mengandaikan sebuah kekuasaan penuh, maka nilai prikemanusiaan, keadilan, kejujuran lalu tergusur. Sejarah pekat pun tercipta. Machiavelli agaknya abai, bila sejarah berarti dinamika kemanusiaan: ketegangan terus menerus antara hasrat perubahan dan ide



persambungan adalah nilai sejarah yang paling fundamental. Dan, justru inilah yang coba dipenggal Machiavelli. Akibatnya kekuatan “arus bawah” pun lahir. Sejarah kemudian menjadi saksi, bagaimana sebuah kekuasaan rontok ketika ia tidak lagi ditopang oleh kesetiaan rakyat. Atau dalam ungkapan sebaliknya: jika rakyat telah murka, maka kekuasaan sekokoh tembok Berlin pun bakal rubuh. Agaknya tesis tersebut cukup tepat menggambarkan situasi kejatuhan rezim Soeharto pada 21 Mei 1998, sebagai tongga reformasi di Indonesia.

Begitulah, rakyat—sang arus bawah—yang sebelumnya kurang diperhitungkan tiba-tiba punya kekuatan, muncul laksana lokomotif kereta api: mula-mula mengelus lembut, tapi lama kelamaan mewujud sebagai lengan-lengan raksasa yang mencengkeram kuat bentangan rel. Dari sini pula terbit apa yang dalam kamus sosial politik dikenal sebagai *the people's power*. Bahkan dalam pemikiran Yunani antik, rakyat justru tampil sebagai “suara Tuhan”: *vox populi vox dei*. Pada posisi ini, rakyat bukan lagi sekadar rumusan nominal tapi sebuah kekuatan *par excellence*. Dan, demokrasi, kata orang, hanya bisa dimulai dari titik kesadaran seperti itu.

Terkait dengan perspektif di atas, apa yang ingin ditegaskan di sini adalah perlunya kajian tentang relasi negara-rakyat yang juga menautkannya dengan fenomena neoliberalisme di Indonesia. Istilah yang terakhir ini mengacu pada sebuah gejala global bahwa hubungan *negara-rakyat* tidak lagi dalam pola interdependensi tetapi sangat dipengaruhi faktor ketiga yakni *pasar*, khususnya pasar global. Noreena Hertz (2002) dalam *The Silent Takeover: Global Capitalism and the Death of Democracy*, mengandaikan bagaimana korporasi-korporasi dalam zaman globalisasi telah mengubah kehidupan manusia, masyarakat dan masa depannya. Bahkan juga mengancam secara mendasar demokrasi suatu negara. Ini karena korporasi-korporasi tersebut memiliki kekuatan ekonomi yang melampaui ketangguhan ekonomi suatu negara. Hertz mengungkapkan, dari 100 ekonomi terbesar dunia saat ini, 51 di antaranya digenggam oleh korporasi-korporasi, dan hanya 49 yang “dikuasai” negara-bangsa (*nation state*).

Noreena Hertz menyebut kekuatan ekonomi korporasi-korporasi yang mampu memengaruhi dan menaklukkan negara itu sebagai “kematian demokrasi” (*the death of democracy*). Indikasinya, ungkap Hertz, korporasi-korporasi tersebut tampil menjadi kekuatan ekonomi yang jauh lebih berkuasa daripada pejabat negara yang terpilih melalui pemilu yang demokratis sekalipun. Mereka dapat mengambil alih semua tanggung jawab yang semestinya dari tangan negara. Para pemimpin politik saat ini, meski dipilih dalam pemilu secara demokratis, cenderung melayani kepentingan korporasi multinasional yang sejak empat dekade terakhir merupakan aktor ekonomi-politik internasional yang sangat penting di samping

negara.

Di negara-negara penganut demokrasi liberal, kekuasaan politik cenderung dipengaruhi oleh kepentingan kelas kapitalis yang mengusung ideologi neoliberal. Negara kian terkikis perannya oleh gurita jejaring kekuatan neoliberal melalui tangan-tangannya yang canggih: lembaga keuangan internasional dan korporasi global. Dengan demikian, praktik demokrasi liberal, seperti halnya demokrasi di Indonesia, sangat potensial ditumpangi oleh ideologi neoliberalisme untuk melancarkan operasinya yang sangat eksploitatif.

Dalam kondisi ini, amat sulit rasanya mengharapkan negara untuk berpihak pada rakyat sebagaimana misi dasar terbentuknya negara: melindungi dan melayani serta mengusahakan perbaikan ekonomi dan kesejahteraan rakyatnya. Sebab negara telah terseret untuk mengabdikan pada kepentingan aktor-aktor neoliberal global dan bukannya pada rakyat yang hidup dalam wilayah negara itu. Pada hal, kemiskinan dan keterbelakangan akan selalu mengintai jalannya demokrasi yang—jika mendapatkan momentum tepat—niscaya berubah menjadi bom waktu sosial yang daya ledaknya sangat dahsyat.

Perspektif di atas penting dikemukakan, sebab dalam mengawal perjalanan bangsa ke depan, kita kini sedang dihadapkan pada satu era baru yang disebut globalisasi. Sebuah era di mana mobilitas dan alam pikiran manusia dari hari ke hari kian meruang-mewaktu ke dalam sistem global (*global system*). Globalisasi sebagai kenyataan kehidupan umat manusia pada abad baru ini lebih merupakan interkoneksi yang serba melintasi dan tanpa sekat (*borderless*) baik dalam hubungan-hubungan antar-bangsa, masyarakat, komunitas, hingga persilangan kepentingan antar bidang kehidupan seperti ekonomi, politik, budaya, agama, pendidikan dan sebagainya. Pendeknya, “kita kini berada pada dunia yang terlipat,” ungkap seorang penulis.

Hubungan antar bangsa di era global ini, menyusul kepentingan-kepetingan yang melingkarinya, tidak lagi dipasung oleh kerangka *nation-state* dan pola-pola relasi internasional yang konvensional, tetapi berubah menjadi tatanan baru yang disebut sistem global dalam bentuk *global society*. Sistem global juga makin memperlebar *global market* dengan jaringan transnasional dan multinasional yang kian bersifat mondial layaknya gurita. Pasar kini telah tumbuh menjadi lengan-lengan raksasa yang mengangkangi setiap penjuru dunia dan sudut-sudut lingkungan kebudayaan di seantero jagad ini. Jaringan elektronik, dengan kecanggihannya yang tipikal juga kian mempermudah kehadiran pasar ke rumah-rumah setiap warga-dunia, melalui pesona dan aneka iklan yang menggoda.

Lihat contoh yang paling kasat mata: anak-anak Indonesia dalam hal makanan saja misalnya, telah mengalami apa yang disebut “McDonaldisasi” dan menjadi bagian dari gaya hidup mereka. Demikian pula dengan fenomena KFC dan *Hard Rock Café*, kian menambah

kuat aroma makanan cepat saji standar internasional itu. Semetara dalam dunia *entertaint*, anak-anak itu telah berada di bawah bayang-bayang hipnotisme film-film produk Jepang dan Amerika, di mana gambar dan mainan dari figur tokoh-tokoh fiktifnya telah terpajang di *etalase* toko-toko mainan. Hubungan-hubungan sosial pun sedemikian rupa telah memasuki babak baru yang disebut ruang-maya (*cyber space*). Bahkan di Makassar, tak lama lagi bakal dibangun *cyber city*, yang akan mempercepat dan melahirkan medan baru hubungan antarmanusia yang kian impersonal.

Kondisi kehidupan yang kian mendunia seperti itu juga bakal melahirkan perubahan-perubahan baru dalam hal etika kehidupan, dalam kerangka etika global (*the global ethics*) yang boleh jadi sepenuhnya bersifat situasional. Hal ini jelas menjadi tantangan yang tidak kecil bagi agama-agama besar di dunia dan kearifan lokal yang otentik. Nilai-nilai “baik-buruk”, “benar-salah”, “patut-tak patut” tidak lagi lahir dari standar baku doktrin agama-agama besar dan kearifan lokal otentik, tetapi dibangun di atas alas *pragmatism* dan *utilitarianism*. Kendati demikian, fenomena tersebut juga menerbitkan secercah harapan baru: bahwa etika global itu justeru “menantang” kontribusi semua agama atau tradisi lokal otentik untuk membangun dunia ini secara makin beradab dan berdasarkan moralitas yang kukuh. Kecenderungan akan komitmen menghadirkan agama dan kearifan lokal sebagai media pencerahan dan peningkatan kualitas moralitas manusia posmodern kian terasa kuat, menyusul jatuhnya kehidupan manusia modern ke lembah kegelapan. Dunia modern yang sejauh ini diandaikan sebagai “dewa penyelamat” umat manusia sejagat—dengan cerita-cerita agungnya (*grand narratives*)—kian lesu darah menghadapi penghacuran moral dan spiritual akibat nalar-rasional modernitas yang tumbuh dengan arogansinya yang pejoratif, bagaikan “rantai emas” yang membelenggu bumi-manusia yang fitri.

## **B. KEHARUSAN SIASAT KEBUDAYAAN HMI**

Arah dan kecenderungan gerak global sebagaimana dipaparkan di atas menggambarkan betapa berat beban yang dipikul oleh manusia sejagat pada saat ini dan di masa depan yang dekat. Tak pelak, globalisasi dengan sistem global yang mengonstruksinya lahir ibarat pisau bermata dua: menjadi harapan baru sekaligus ancaman baru bagi kemanusiaan. Dari titik kesadaran seperti itulah agaknya, Himpunan Mahasiswa Islam—sebagai salah satu lapisan strategis masyarakat—sepatutnya menatap dan “membayangkan” masa depan bangsanya. Sebab, telah menjadi kemestian sejarah (*historical necessity*)—sejauh menilik secara cermat perjalanan panjang bangsa ini—jika setiap generasi hadir untuk selalu memberi respons problematika zamannya.

Dalam mencermati perjalanan sejarah bangsa ini tampaknya jika keberadaan generasi baru setiap zaman adalah sebuah catatan yang berkembang, dan diyakini sebagai salah satu komponen bangsa yang telah memainkan peran fungsional-historis dalam mozaik sejarah perjuangan Indonesia. Karena itu, peran-peran historis yang telah secara inheren melekat dalam tubuh sebuah generasi, khususnya HMI semestinya menjadi energi gerak dalam satu misi besar: transformasi sosial menuju Indonesia baru.

Namun, andai saja dunia tak berubah begitu cepat, dapat dipastikan jika karakter HMI generasi lebih setengah abad lalu masih tetap bersemayam dalam jantung generasi kini. Sayangnya tidak demikian. Sebab, era global seperti dikemukakan sebelumnya, rupanya mengubah semuanya. Era kini telah memperlihatkan secara telanjang: lahirnya agen-agen “kebudayaan baru” yang sadar atau tidak telah mampu memanipulasi kesadaran dan identitas kita. Lahirnya generasi *MTV* atau pun *Coca Cola*, seolah menjadi “ikon” baru dalam dunia kaum muda. Maka, sebuah generasi yang terbelah (*split generation*) dengan sendirinya pun terlahir. Budaya populer (*mass culture*) lalu menjadi paradigma dominan. Kini, generasi kita benar-benar tercerabut dari akar tradisinya: menghabiskan waktu di lantai diskotek, duduk di *café-café gaul*, pub, lalu membicarakan kondisi rupiah yang kian anjlok. Atau memandang sinis para “tim sukses” Pilkada yang jual kecap di sana sini dengan suara gagap. Belum lagi jika jarum suntik dan pil-pil setan *extacy* datang menghadang: menggoda kaum muda untuk “melayang” ke dunia-semu yang durjana. Generasi kini telah tidak karib lagi dengan tradisi “Timur”nya. Mereka juga kikuk dan abai terhadap cerita heroik atau legenda nenek moyangnya. Sebab, televisi dan film-film Hollywood telah menyuguhkan pahlawan baru: mulai dari Spiderman hingga Rambo, James Bond, Matrix dan X-Man. Juga Superman, Xena, Ghoku hingga Doraemon. Dalam benak generasi kini, “Timur telah menjadi lebih jauh ketimbang Barat,” keluh seorang penulis. Barat kini telah menjadi alat-ukur realitas baru yang kita percaya. Barat telah menjadi “kiblat” bagi seluruh kesadaran kita. Kita begitu percaya, umpamanya, pada catatan-catatan Clifford Geertz dan William Liddle—yang tinggal justru ratusan ribu mil—untuk sekedar mengetahui apa yang sesungguhnya terjadi di sebelah rumah kita! Dan, kita pun terkulai ketika mendengar erangan suara Jim Morison dari VCD yang menjerit sinis: “*the West is the Best!*”.

Namun, sejatinya, kenyataan ini tidak berdiri sendiri. Bermula dari generasi tua yang membangun harapan besar atas dunia modern, tapi lepas tangan terhadap perubahan sosial. Di lain sisi, generasi muda menggaris bawahi kata “kebebasan” dan membangun kerangkeng yang lebih besar pada dirinya sendiri, tanpa disadarinya. Kerangkeng-kerangkeng itu lalu mewujud: obral-syahwat di VCD porno, imajinasi-liar yang berhamburan di lantai diskotek,

aroma makanan siap saji di *KFC* dan *McDonald* yang menggoda, “dugem” yang hiruk pikuk, minuman-minuman botol yang saling berdenting, “tamasia sex”, dunia semu di ujung jarum suntik, di iklan-iklan mode, dan kekerasan yang muncrat di kegaduhan tawuran anak sekolah dan mahasiswa yang kian *amburadul*. Dan di atas semua itulah kontradiksi antar generasi dibangun.

Karena itu, ketika peran-peran fungsional-historis sebuah generasi seperti HMI hendak ditajamkan dalam dinamika historisitas kebangsaannya, tak ada pilihan lain kecuali mereka niscaya mencermati setiap perkembangan dan dinamika bangsanya yang kini tengah berada di bawah bayang-bayang pergeseran geopolitik dan geoekonomi global. Pergeseran orientasi politik dan ekonomi global dari “Kawasan Atlantik” ke “Kawasan Asia-Pasifik” hendaknya juga menjadi percakapan serius untuk melihat di mana posisi bangsa ini kini dan di masa depan yang dekat. Kita, memang, tidak selalu hadir dengan sebuah jawaban cerdas. Sebab, “hidup bukan sebidang teka-teki silang,” nasehat seorang kawan senior, “dengan jawaban yang—kalau tak bisa kita tebak—akan terbit pekan depan di kolom majalah atau koran.” Tiba-tiba terasa ada keyakinan yang menyelinap, merangkak, berbisik: selalu saja akan hadir pikiran-pikiran baru, inovasi baru dan progresifitas dalam setiap generasi. Sekecil apapun getarannya. Karena itu, diperlukan sebuah gerakan “perimbangan” bagi fenomena kebudayaan massa yang gemuruh itu. Penyiasatan kebudayaan, dengan demikian, menjadi agenda yang mendesak.

# BAGIAN II

## GELOMBANG INTELEKTUALISME ISLAM

### JILID PERTAMA

---

#### A. INTELEKTUALISME HMI PADA MASA ORDE BARU

Sebuah angkatan baru sementara merambah citra Islam yang inklusif, yang lebih *pradiah* dan membiarkan jalan menuju penyempurnaan—*udkhulû fi al-silmi kâffah*—ditempuh dalam proses kesadaran tanpa hardikan dan hura-hura. Dengan begitu, sebenarnya angkatan ini sedang berusaha keluar dari kungkungan nasib sebagai minoritas politik menuju mayoritas budaya yang lebih besar.

(Aswab Mahasin, "Marhaban", *Prisma* 1984)

Apa yang dimaksud dengan angkatan baru dalam esai Aswab Mahasin di atas tak lain ditujukan kepada "kelompok pembaruan pemikiran Islam" di Indonesia. Satu angkatan, bagi Aswab, tidak lahir untuk menyudahi. Seperti dengan puitik Aswab menutup esainya: "laksana bait-bait azan dari menara, mereka justeru datang untuk memulai."<sup>2</sup> Gerakan ini muncul lebih merupakan respons Islam terhadap gagasan modernisasi di tanah air. Atau dalam maknanya yang paling sederhana, fenomena tersebut dapat dipandang sebagai respons intelektual kaum Muslim terhadap situasi sosio-historis yang melingkari kehidupan bangsa Indonesia saat itu.

Karena itu, tidak mengherankan jika pada dekade akhir 1960-an pemikiran Islam di Indonesia terfokus pada tema-tema modernisasi serta sejumlah implikasi yang ditimbulkannya. Dalam ungkapan Kuntowijoyo, pada saat itu telah berlangsung pergeseran orientasi keislaman dari periode sejarah Islam yang bersifat mitos dan ideologis, memasuki periode ide atau ilmu.<sup>3</sup>

Sejak itu sesungguhnya tengah berlangsung apa yang disebut Nurcholish Madjid sebagai "*gelombang intelektualisme Islam Indonesia Jilid I*".<sup>4</sup> Sebab, pada saat itu, anak-anak

---

<sup>2</sup>*Ibid.*

<sup>3</sup> Lihat, *Pelita*, 28 Juli 1989.

<sup>4</sup> Secara teknis, istilah "Gelombang Intelektualisme Islam Indonesia Jilid 1" untuk pertama kali dikenalkan Cak Nur—demikian panggilan populer Nurcholish Madjid—pada sebuah diskusi yang penulis hadiri di KKA

Muslim, khususnya yang meraih keserjanaan di sejumlah perguruan tinggi, kian sadar dengan permasalahan yang dihadapi bangsanya. Pikiran-pikiran Islam yang cerdas, solutif dan modern, dengan demikian menjadi sebuah keniscayaan. Itu pula sebabnya, mengapa sejak tahun 1970-an hingga dekade awal 1980-an, gerakan pembaruan pemikiran Islam di tanah air kian menemukan momentumnya.<sup>5</sup>

Tulisan ini mencoba memotret bagaimana posisi Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) sebagai organisasi mahasiswa Islam tertua di Indonesia dan kaitannya dengan fenomena kegairahan intelektualisme Islam. Untuk mengurai lebih detail, sedikitnya ada tiga pertanyaan mendasar yang mesti dikonstruksi: (1) bagaimana situasi sosio-historis yang mendorong HMI sebagai institusi yang berkiprah mengemban misi intelektualisme Islam di awal Orde Baru dan (2) seberapa jauh peran HMI dan tokoh-tokohnya, khususnya Nurcholish Madjid dalam gerakan intelektualisme Islam di tanah air (3) bagaimana semestinya HMI merespons gejala dan ketegangan antara posmodernitas, ide-moral Islam universal, dan “rumah” keindonesiaan.

---

Paramadina, “Kultur Politik Orde Baru: Ketegangan antara Kultur Pesisir dan Kultur Pedalaman”, pada 7 September 1996. Istilah itu sesungguhnya ingin memperlihatkan satu fenomena dari kebangkitan umat Islam Indonesia yang telah menanam “investasi” di bidang pendidikan sejak Kabinet Natsir (1950). Sudah sejak awal dasawarsa 1960-an putera-puteri kaum “santri” menyerbu berbagai perguruan tinggi dan menjadi anggota masyarakat akademik (*civitas akademika*) yang besar dan aktif. Karena itu mulai awal dasawarsa 1970-an umat Islam menyaksikan putera-puteri mereka tamat pendidikan tingkat tinggi atau universitas: menjadi sarjana. Fenomena ini oleh para peneliti sosial di Indonesia disebut pula sebagai *boom* sarjana Islam. Dan dari aktifitas serta gagasan pemikiran yang muncul sebagai respons mereka terutama terhadap ide-ide modernitas itulah, sehingga fenomena ini pun disebut sebagai “gelombang intelektualisme Islam Indonesai Jilid 1.”

<sup>5</sup> Pertumbuhan dan geliat perkembangan pemikiran keislaman ‘baru’ di Indonesia, merupakan lahan kajian menarik para sarjana. Antara lain karena beberapa gagasan segar dan sekaligus menyulut polemik, gerakan pembaruan pemikiran Islam pun tergolong fenomena yang memperoleh publikasi besar-besaran dari media massa khususnya mingguan *Tempo* dan *Prisma*. Beberapa karya tulis serius mengenai gerakan pembaruan pemikiran tersebut kemudian lahir dalam bentuk buku, disertasi, maupun artikel. Sebut saja diantaranya B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982). Lihat pula makalah oleh penulis yang sama, “Discussion on Islam in Indonesia Today,” *Studies in Islam: A Symposium on Islamic Studies*, Amsterdam, 18-19 Oktober 1973 (Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1974), pp. 37-50. Karya-karya lain: R. William Liddle, “Changing Political Culture: Three Indonesian Cases,” kertas kerja pada Konferensi tentang Indonesia Modern, Flinders University, Adelaide, South Australia, September 1991; Douglas Edward Ramage, “Ideological Discourse in the Indonesian New Order: State Ideology and the Belief of an Elite, 1985-1993,” Disertasi, International Studies, Department of Government and International Studies, University of South California, 1993; M. Rusli Karim, Responsi Cendekiawan Muslim terhadap Tuntutan Masyarakat Modern di Indonesia,” dalam M. Amin Rais (ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri* (Jakarta: Rajawali, 1986, pp237-265; Moeslim Abdurrahman, “Bagaimana Indonesia dibaca Pemikir Islam: sebuah Resensi Pemikiran,” dalam Muntaha Azhari dan Abdul Muni Saleh (ed.), *Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: Guna Aksara, 1989); Gregory J. Barton, “The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980,” Disertasi, Department of Asian Languages and Studies Monash University, 1995; Budhy Munawar-Rahman, “Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia,” *Ulumul Qur’an* No.3 Vol.VI, 1995; dan M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: HMI, 1995).

## B. LOKOMOTIF PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM

Seperti disebutkan sebelumnya, salah satu pendorong munculnya gagasan pembaruan pemikiran Islam di tanah air pada dekade awal 1970-an adalah ide tentang modernitas. Dengan begitu, yang menjadi diskursus paling kental saat itu adalah: apa makna persis modernisasi bagi umat Islam. Sejumlah sarjana Muslim lalu mencoba merumuskan makna modernitas secara lebih dalam, sembari melihat kemungkinan pemanfaatan wacana ini bagi umat Islam dalam menatap masa depan bangsanya.

Cak Nur, sapaan akrab Nurcholish Madjid, misalnya—sebagaimana seorang tokoh terpenting dalam gerakan pembaruan pemikiran Islam saat itu—berpandangan jika “modernisasi berarti berfikir dan bekerja sesuai dengan hukum-hukum alam. Karena itu, modernisasi adalah suatu keharusan bahkan suatu kewajiban mutlak.... Modernisasi merupakan perintah dan ajaran Tuhan.”<sup>6</sup>

Pikiran yang berasal dari masa ketika ia menjadi Ketua Umum PB HMI 1966-1969 itu, bukanlah suatu “rasionalisme” tetapi—meminjam istilah Karl Popper, “rasional(isme) yang kirit.” Maksudnya, ia menganggap Kebenaran adalah sesuatu yang hanya dapat dicapai dalam proses. Kebenaran (dengan K besar) adalah tujuan, yang boleh dikatakan karena keterbatasan manusia tak akan dapat dicapai secara penuh, tapi harus terus menerus dicari. Pencarian (dan “penyerahan diri”) yang terus menerus tentang Kebenaran (*al-islâm*) itulah yang disebut sebagai “sikap yang modern.”

Disadari atau tidak, ketika Nurcholish dan kawan-kawan melontarkan gagasan pembaruan pemikiran Islam di tahun 1970-an itu, yang terjadi sebenarnya adalah sebuah respons intelektual terhadap kondisi sosio-politik umat Islam yang berada pada posisi perifer. Sebab, seperti diketahui, pada saat yang bersamaan, dicetuskannya satu keputusan penting oleh pemerintah Orde Baru mengenai dimulainya “era pembangunan” (*developmentalism*) yang berparadigma modernis. Kebijakan ini pada urutannya sangat menguntungkan ‘kelas menengah kota’ yang tergolong dalam apa yang disebut Syafi’i Anwar sebagai *secular modernizing intellectual*.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Nurcholish Madjid, “Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi” dalam *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), p. 175. Dalam artikel ini, Cak Nur merumuskan modernisasi sebagai rasionalisasi. Pengertian Cak Nur tentang “modernisasi sebagai rasionalisasi,” pada saat itu kurang lebih tak berbeda dengan misalnya Prof. Harun Nasution, yang dikenal dengan “teologi rasionalnya” (neo-Mu’tazilah). Tapi dengan kata “rasional” di sini, Cak Nur tak boleh dikaitkan dengan Mu’tazilah, karena itu hanyalah salah satu bentuk saja dari kemungkinan teologi rasional. Pengaitan Nurcholish dengan Mu’tazilah akan membuat salah paham terhadap pengertiannya mengenai “rasionalnya” itu. Rasional seperti yang dimaksud Nurcholish, pada hakekatnya berkaitan dengan “penerapan ilmu pengetahuan,”—yang kemudian berarti penerjemahan *al-islam* dalam terma ilmu—yang menurutnya merupakan suatu keharusan, malah kewajiban mutlak, karena merupakan proses penemuan kebenaran-kebenaran mencapai Kebenaran Mutlak, yaitu Allah.

<sup>7</sup> M. Syafi’i Anwar, “Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid” *Ulumul Qur’an*, No.1 Vol.IV, 1993, p. 50. Kelompok ini jelas sangat diuntungkan oleh kebijakan Orde Baru tentang *developmentalism*, sebab di samping mereka secara kultur akademik ‘lebih siap’ juga terutama karena sikap pragmatisme yang dianutnya. Karena



Sementara itu kalangan Islam modernis, terutama tokoh seniornya, justeru bersikap ragu bahkan apologi dengan menolak modernisasi karena dinilai sebagai westernisasi, dan karena itu pula sekularisasi. Sikap seperti inilah yang tidak menguntungkan, akibatnya Islam dituduh sementara pihak sebagai tradisional, anti modernisasi, anti pembangunan dan konyolnya: anti Pancasila!

Kondisi itulah yang kemudian “memaksa” Nurcholish dan kawan-kawan melontarkan gagasan pembaruannya. Lewat pidatonya yang menyulut polemik dan mengundang badai kritik, “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat,” Nurcholish tiba pada satu kesimpulan: kaum Muslim Indonesia sekarang ini telah mengalami kejumudan kembali dalam pengembangan ajaran-ajaran Islam, dan kehilangan *psychological striking force* atau daya dobrak psikologis dalam perjuangannya.<sup>8</sup>

Untuk kasus di atas, Nurcholish mengajukan dua pilihan: *pembaruan*, dengan resiko merugikan integrasi umat; atau tetap mempertahankan *integrasi* dengan akibat mentolerir kebekuan pemikiran dan hilangnya kekuatan moral. Nurcholish sendiri, akhirnya, memilih yang pertama: pembaruan. Dalam retrospeksi, hemat saya, pilihan pada pembaruan dipandang sebagai pendekatan yang paling rasional dan realistis dalam merespons modernisasi; ketimbang persatuan umat yang belum jelas arah dan tujuannya. Karena modernisasi itu sendiri berkaitan dengan masalah persiapan mental, Nurcholish dan kawan-kawan seperti M. Dawam Rahardjo, Ekky Syahrudin, Utomo Danandjaya, Usep Fathuddin, dll—yang sebagian besarnya merupakan mantan aktivis HMI—tidak melakukan advokasi secara langsung terhadap strategi pembangunan. Perhatian mereka justeru lebih bersifat *inward looking* atau tertuju kepada persiapan mental umat Islam sendiri, dan tidak berbicara atau memberikan penilaian terhadap pembangunan. Dengan begitu, dapat dikatakan, salah satu ciri menonjol pembaruan Nurcholish dan kawan-kawannya pada tahun 1970-an adalah introspektif atau kritis ke dalam, terkadang malah menggunakan metode *shock therapy*.<sup>9</sup>

Tak pelak, gagasan pembaruan Nurcholish dan kawan-kawannya mendapat respons dan kritik tajam dari sejumlah tokoh Islam saat itu. Polemik lalu meledak, dan tak jarang dibungkus oleh

---

itu, kelompok ini boleh dibilang tidak mengalami hambatan psikologis atau pun ideologis terhadap gemuruh modernisasi yang justeru menjadi paradigma dominan “pembangunan” saat itu.

<sup>8</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan...* p. 204. Tulisan ini berasal dari kertas kerja yang dibacakan Nurcholish pada silaturahmi antara para aktivis, anggota dan keluarga besar empat organisasi: Persami, HMI, GPI, dan PII, yang diselenggarakan oleh PII Cabang Jakarta, di Jakarta, 3 Januari 1970.

<sup>9</sup> Ungkapan-ungkapan Nurcholish seperti “sekularisasi”, “desakralisasi”, “demitologisasi”, “tiada tuhan selain Tuhan”, “Pancasila sebagai *kalimatun sawa*”, “melanggar *hukum keseimbangan* adalah dosa kosmik”, “keniscayaan penumbuhan etos kerja” dan lain-lain, adalah salah satu bentuk metode *shock therapy* yang dilancarkannya. Hal ini dilakukan Nurcholish antara lain untuk mempertanyakan dan menggugah kembali persepsi kaum Muslim Indonesia terhadap konsep-konsep teologi, politik dan kemasyarakatan mereka terutama saat diperhadapkan dengan gelombang perubahan sosial yang sangat dahsyat dan kecenderungan perkembangan masa depan, sebagai bagian dari dinamika modernisasi.

aroma kemarahan yang menyala-nyala.<sup>10</sup> Dinamika pemikiran itu berlangsung hingga dasawarsa 1980an, dan sedikit menyurut terutama sesaat Nurcholish melanjutkan studi doktoralnya ke *University of Chicago* di Amerika Serikat, 1978-1984.

Meski demikian, tidak dengan sendirinya berarti kontroversi di sekitar pembaruan pemikiran Islam lalu hilang. Tahun-tahun itu, adalah Harun Nasution yang menjadi kontroversi, menyusul gagasannya membangun suatu teologi Islam yang rasional atas dasar pemikiran neo-Mu'tazilah Muhammad Abduh. Kontroversi Harun, berada di sekitar usahanya mengenalkan teologi Mu'tazilah, termasuk cara mengajarnya yang sangat liberal. Usaha Harun itu, telah “memaksa” intelektual *gaek* Prof. Rasjidi mengoreksi buku Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*.<sup>11</sup>

Menjelang Nurcholish kembali (sekitar tahun 1982-1983), di Jakarta sekelompok alumni IAIN Syarif Hidayatullah, yang juga mantan aktivis HMI yang dipengaruhi rasionalisme Harun Nasution—berusia 30-an dan menyebut dirinya sebagai “pembaru”—membentuk sebuah *circle* yang bernama Kelompok Studi Agama “Proklamasi.” Kelahiran kelompok ini diinspirasi oleh Djohan Effendi, dengan Mansour Fakih dan Jimly Ashiddieqy sebagai koordinator pelaksanaannya. Nama-nama anak muda seperti Fachry Ali, Azyumardi Azra, Achmad Zakiy Siradj, Komaruddin Hidayat, Hadimulyo, M. Syafi'i Anwar—untuk sekadar menyebut beberapa di antaranya—terlibat dalam diskusi-diskusi di kelompok ini. Sebagian di antara mereka bekerja di LP3ES, LSP atau PPA sebagai *social worker*.

Mereka mendiskusikan gagasan-gagasan pembaruan yang fundamental terhadap pembangunan di Indonesia. Maka soal-soal sekularisasi, rasionalisasi teologi, gagasan-gagasan progresif, liberalisasi pemikiran, penolakan terhadap finalitas pemikiran keagamaan, dan sebagainya kembali menjadi tema-tema diskusi mereka. Secara simplistis dapat dikatakan, mereka berusaha memberi substansi atas gagasan-gagasan pembaruan yang telah dirintis Nurcholish Madjid dan

---

<sup>10</sup> Karena kesimpangsiuran pengertian istilah yang dikenalkan Nurcholish, maka tak kurang dari seratus tulisan pada tahun 1970-an telah terbit, menyusul gagasan-gagasan kontroversinya itu melalui surat kabar *Abadi*, *Kompas*, *Mercu Suar*, *Indonesia Raya*, majalah *Panji Masyarakat*, *Angkatan Baru*, *Mimbar Demokrasi*, *Forum*, *Tempo*, dan lain-lain. Reaksi emosional berkaitan dengan kerumitan soal terminologi itu muncul dalam pernyataan, “sekularisasi sebagai jembatan ke arah komunisme,” atau “komunisme adalah anak sekularisme,” dan sebagainya. Jika dirumuskan dalam perdebatan sekarang ini, tak sedikit orang awam menganggap, pemikiran Nurcholish cenderung sekuler, Barat-oriented, terjebak pemikiran Yahudi, berorientasi elitis, memberi angin kepada Kristenisasi, terjebak pada strategi Ali Murtopo, keterangannya membuat umat bingung, teologinya mengganggu kemapanan iman dan lembaga keagamaan, banyak pengertian-pengertiannya yang kacau, *counter-productive* terhadap perjuangan umat, ikut merangsang reaksi fundamentalisme, menimbulkan skeptisisme terhadap agama, bahkan ada yang menuduh jika Nurcholish telah menyimpang dari ajaran Islam. Penjelasan lebih jauh, lihat Budhy Munawar-Rachman, “Berbagai Respon atas Gagasan Pembaruan,” *Ulumul Qur'an*, no.1, Vol.IV, 1993, pp. 54-58.

<sup>11</sup> Buku Rasjidi dimaksud *adalah Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Sementara itu, koreksi Prof. Rasjidi yang lain, ditulis menyangkut buku harian Ahmad Wahib—belakangan terbit dengan judul *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1985), yang diedit oleh Ismed Natsir dan diberi kata pengantar oleh “karibnya” A.Mukti Ali dan Djohan Effendi—yang dianggapnya berbahaya. Koreksi serupa pernah dilakukan Rasjidi terhadap Nurcholish Madjid dengan judul, *Sekularisme dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta: Yayasan Bangkit, 1972) dan *Suatu Koreksi Lagi bagi Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta: DDII, 1973).

Harun Nasution. Karena itu, rencana kedatangan kembali Nurcholish ke tanah air setelah tujuh tahun di rantau dan di antara rimba beton di Chicago, sangat memberi spirit dan kekuatan pada kelompok ini untuk terus memikirkan reaktualisasi Islam. Apalagi belakangan Munawir Syadzali dan Abdurrahman Wahid kian “mematangkan” dan juga tak sedikit memberi substansi pemikiran pembaruan dalam 10 tahun terakhir.<sup>12</sup>

Setelah kembali, Nurcholish mencoba mengaktualkan kembali gagasan-gagasan pembaruan 1970-an itu dengan substansi yang lebih mendalam. Tulisan pertamanya yang sangat genial, terbit beberapa saat sebelum kedatangannya, yaitu wawancara tertulis yang diberi judul, “Cita-cita Politik Kita”.<sup>13</sup> Dalam tulisan tersebut Nurcholish memberi substansi atas gagasan sekularisasi politiknya yang dulu dirumuskan dalam jargon Islam, *Yes*, Partai Islam, *No*. Dalam tulisan inilah Nurcholish terlihat menggunakan perspektif *neo-modernisme* dalam melihat persoalan kemodernan Islam. Karena itu, bagi Cak Nur, dalam membangun kemodernan Islam di masa sekarang, “yang paling diperlukan adalah pengkajian yang lebih sistematis akan sumber-sumber ajaran Islam, penghargaan yang lebih baik, namun tetap kritis terhadap warisan kultural umat, dan pemahaman yang lebih tepat akan tuntutan zaman yang semakin berkembang secara cepat.”<sup>14</sup>

Dalam tulisan tersebut ia menyebutkan tentang peranan Islam dalam membangun Indonesia modern. Intinya: Islam adalah agama kemanusiaan. Karena itu, secara hakiki watak Islam bersifat inklusif. Maksudnya, pikiran (sistem Islam) yang dikehendaki ialah sistem yang menguntungkan semua orang, karena cita-cita Islam identik dengan cita-cita kemanusiaan. Gagasan Nurcholish kemudian kian berkembang dan matang, khususnya setelah ia dan kawan-kawannya kelak mendirikan Yayasan Wakaf Paramadina, pada Juli 1986.

Bila ditelaah lebih jauh, perkembangan sosial-politik yang terjadi pada dekade 1980-an, sesungguhnya lebih merupakan kelanjutan dari pada dekade 1970-an. Namun demikian, dekade 1980-an ditandai dengan perubahan sosial-politik dan ekonomi yang mempunyai dampak sangat luas terhadap perkembangan pemikiran politik umat Islam di tanah air. Perubahan yang penting dalam dekade 1980-an adalah semakin menguatnya posisi negara dalam percaturan politik dan ekonomi. Menguatnya posisi negara ini dimungkinkan berkat kemajuan-kemajuan pembangunan

---

<sup>12</sup> Kebangkitan kaum cendekiawan Muslim—sebagai salah satu efek positif *boom* sarjana Muslim tahun 1970-an—dalam merespons dinamika modernisasi, juga muncul dari kalangan Islam “revivalis” kota, yang basisnya adalah di perguruan tinggi umum seperti UI, IPB, UNPAD, ITB, dan UGM. Tokoh-tokoh Islam seperti ‘Imaduddin ‘Abdurrahim, Jalaluddin Rakhmat, A.M. Saefuddin, dan Amin Rais, (waktu itu) adalah figur mereka yang acapkali dikontraskan dengan Nurcholish Madjid dan Harun Nasution. Tapi belakangan figur-figur dimaksud, berkat terciptanya *meeting of mind* di antara mereka, menyebabkan satu sama lainnya melahirkan sikap “saling memahami” kendati tanpa kehilangan kritisisme masing-masing. Konvergensi sejumlah corak pemikiran di antara figur-figur tersebut menciptakan fenomena yang tipikal, sehingga oleh sementara peneliti sosial memandang fenomena itu sebagai bangkitnya “neo-santri” di Indonesia.

<sup>13</sup> Hasil wawancara tertulis itu belakangan termuat dalam *Aspirasi Umat Islam di Indonesia* (Jakarta: LEKNAS, 1985), pp. 1-36.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 5.

yang, meskipun relatif, mempunyai dampak luas bagi terciptanya perubahan sosial (*social changes*) pada masyarakat Indonesia, termasuk umat Islam.

Di bidang politik, dalam usahanya untuk kian memperkuat posisi negara, Orde Baru pada awal dekade 1980-an memperlihatkan langkah-langkah yang sangat “ofensif,” khususnya di bidang penataan ideologi. Kebijakan politik yang ofensif itu secara nyata tampak pada usaha pemerintah Soeharto yang menghendaki penerapan Pancasila sebagai satu-satunya asas kekuatan sosial-politik (Orsospol) dan organisasi kemasyarakatan (Ormas). Kebijakan ini merupakan kulminasi dari serangkaian kebijakan politik yang dilakukan pemerintah Orde Baru dalam kurun waktu 1966-1985.

Bermula dari pidato kenegaraan presiden Soeharto di hadapan Sidang Paripurna DPRRI pada 16 Agustus 1982, gagasan penetapan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi Orsospol dan Ormas terus menggelinding dan memperoleh legitimasi lewat Ketetapan Sidang Umum MPR tahun 1983. Gagasan ini sesungguhnya merupakan “paket” yang tertunda dari upaya pemerintah melakukan pembenahan sistem politik yang menekankan pentingnya stabilitas politik dan keamanan (*security approach*), antara lain dengan menghapuskan “asas ciri” yang melekat pada kedua

Orsospol: PPP dan PDI.<sup>15</sup>

Kendati pada awalnya kebijakan itu mendapat kritik dan kecaman yang tajam dari tokoh-tokoh politik dan Ormas baik dari kalangan Islam maupun lainnya, tapi tak lama setelah itu mereka seakan-akan berlomba menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas, sekalipun dengan berbagai improvisasi politik. Sikap responsif kalangan Ormas Islam itu semakin mantap ketika ada jaminan dari Presiden Soeharto yang disampaikan dalam pembukaan Muktamar Muhammadiyah di Solo tahun 1985, yang menyatakan bahwa, “Pancasila bukan agama dan agama tidak akan di-Pancasilakan.”<sup>16</sup> Ditambah lagi dengan fakta yang cukup kuat bahwa pemerintah Orde Baru menaruh

---

<sup>15</sup> Kebijakan pemerintah tentang keharusan menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas Orsospol maupun Ormas, belakangan melahirkan polemik berkepanjangan. Meskipun sebenarnya, kebijakan ini telah ditetapkan melalui UU No.3 Tahun 1975 tentang Parpol dan Golkar. Tapi UU tersebut masih memberi “peluang” kepada parpol untuk mencantumkan asas cirinya masing-masing selain menetapkan Pancasila sebagai asas partai. Karena itu, PPP misalnya masih mencantumkan asas ciri berupa “asas Islam” dan PDI dengan “asas Demokrasi Indonesia dan Keadilan Sosial”. Namun dalam pandangan pemerintah kemudian, ternyata “asas ciri” yang masih melekat pada Orsospol bersangkutan justru menjadi sumber konflik dan pemicu sejumlah kerusuhan seperti yang terjadi saat kampanye pemilu. Karena itu, demi persatuan dan kesatuan nasional, pemerintah merasa berkepentingan meredam fanatisme ideologi dan golongan dengan cara menetapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi Orsospol dan Ormas tersebut.

<sup>16</sup> Lihat M. Sirajuddin Sjamsuddin, “Religion and Politics in Islam: the Case of Muhammadiyah in Indonesia’s New Order,” *Disertasi Ph.D* pada University of California, Los Angeles, 1991, p. 249. Meski demikian, tidak dengan sendirinya berarti jika penetapan Pancasila sebagai satu-satunya asas Orsospol dan Ormas oleh pemerintah, diterima seluruh organisasi di Indonesia. Terutama di kalangan Ormas—masih tetap berlangsung, hingga pada akhirnya terjadi friksi bahkan mengakibatkan “hapusnya” eksistensi sebuah Ormas. Sebut saja misalnya HMI, PII dan Generasi Muda Marhaen. Untuk yang pertama, setelah melalui pergulatan cukup panjang—baik lewat Rapat Pimpinan HMI, Sidang MPK, maupun Kongres—akhirnya menemukan jalan buntu. Akibatnya organisasi ini terpecah dua: HMI yang menerima

perhatian serius terhadap peningkatan kualitas hidup dan kesejahteraan sosial lewat serangkaian program-program pembangunan di bidang agama.

Dengan menyatakan bahwa “Pancasila bukan agama dan agama tidak akan di-Pancasila-kan,” Soeharto sesungguhnya telah melakukan rasionalisasi terhadap ideologi negara (*rationalization of state ideology*), sehingga mengakhiri ketegangan konseptual yang bersumber dari kekhawatiran adanya mitos penyejajaran (*juxtaposition*) antara agama dan Pancasila. Pada saat yang sama, rasionalisasi terhadap Pancasila telah mereduksi kekuatan-kekuatan politik yang melakukan ideologisasi dan politisasi agama sebagai “alternatif” terhadap ideologi negara. Akibatnya, seperti digambarkan Syafi’i Anwar, dalam dekade 1980-an terjadi kemerosotan pengaruh “kaum ideologis” Islam. Hal itu terlihat dengan ketidakberhasilan, jika bukannya kegagalan, dari usaha sementara tokoh dan aktivis Islam yang menyerukan penolakan terhadap penerapan Pancasila sebagai sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan organisasi massa.<sup>17</sup>

Sesungguhnya, kemerosotan pengaruh kaum “ideologis” Islam itu bukannya tanpa penyebab. Sejumlah argumen dapat dikemukakan di sini. *Pertama*, tidak saja karena penerapan Pancasila sebagai satu-satunya asas, tetapi juga adanya suatu rangkaian kemunduran—kalau tak hendak disebut kekalahan—di kalangan “politik Islam” dan “Islam politik” dalam Orde Baru. Sejumlah pengamat mengatakan, kemunduran itu, terutama sekali disebabkan oleh rekayasa dan ofensif politik Orde Baru sejak menggenggam kekuasaan. Kebijakan politik Orde Baru seperti restrukturisasi politik, depolitisasi, politik massa mengambang, dan sebagainya seringkali dianggap sebagai variabel sangat menentukan dalam menganalisis kemunduran “politik Islam” dan “Islam politik”.

*Kedua*, jika kita memperhatikan perkembangan politik dalam dekade 1980-an, tampak bahwa di kalangan umat Islam sendiri telah terjadi pergeseran paradigma pemikiran (*shifting paradigm*) yang cukup signifikan. Karena itu, kegagalan yang berulang-ulang dalam kancah politik Orde Baru, pembangunan bidang agama yang secara faktual barmanfaat bagi umat Islam, politik agama yang lebih akomodatif terhadap aspirasi Islam, dan sebagainya, adalah faktor-faktor yang ikut mendorong terjadinya pergeseran paradigma pemikiran Islam di Indonesia dalam dekade 1980-an. Dengan kata lain, pada dekade 1980-an umat Islam meredefinisikan keberadaan dan posisi politiknya menghadapi perkembangan-perkembangan baru yang berbeda dengan masa-masa

---

Pancasila dan HMI MPO yang menolak tegas Pancasila sebagai asasnya. Sementara dua Ormas yang disebutkan terakhir, secara tegas menolak pencantuman Pancasila sebagai asas Ormas mereka, sehingga oleh pemerintah melalui UU No. 8 tahun 1985, keduanya dianggap “menyatakan diri bubar.”

<sup>17</sup> Lihat M. Syafi’i Anwar, “Negara, Masyarakat dan Artikulasi Politik Islam dalam Orde Baru,” *Republika*, 14-15 April 1993.

sebelumnya.<sup>18</sup>

Pergeseran pemikiran itu berdampak pada melemahnya sisa-sisa kepemimpinan politik Islam di masa lalu, termasuk sikap mereka terhadap tokoh-tokoh Islam. “Pengaruh tokoh-tokoh Islam itu,” mengutip Fachry Ali, “kendati masih tetap dihormati, dengan sempurna telah terkosongkan dari ruang kesadaran politik umat, terutama di kalangan mereka yang telah terurbanisasikan.”<sup>19</sup>

*Ketiga*, dekade 1980-an juga ditandai dengan dinamika intelektual dan kesemarakannya beragama yang intens. Hal itu ditandai antara lain dengan meningkatnya penerbitan buku-buku agama, ceramah-ceramah dan seminar ilmiah serta berbagai aktivitas keagamaan di kampus-kampus perguruan tinggi, padatnya jamaah masjid, semaraknya pengajian di kantor-kantor pemerintah maupun swasta, hingga meriahnya *fashion show* dan berbagai peragaan busana Muslim di hotel-hotel berbintang. Khususnya tentang dinamika intelektual, terdapat fenomena pesatnya penerbitan buku-buku Islam. Sehingga tak kurang dari Bidang Perpustakaan dan Dokumentasi majalah *Tempo* dalam surveinya menyimpulkan bahwa kecenderungan bacaan 1980-an adalah cerminan meningkatnya kajian keagamaan. Dari sejak 7.241 buah judul buku yang dihimpunnya sejak tahun 1980, buku-buku yang bertemakan agama jumlahnya 1.949 buah. Dari jumlah terakhir itu, terdapat 809 judul (70,5%) adalah buku bertemakan Islam, baik dari penulis-penulis Muslim Indonesia sendiri dan terutama sekali terjemahan atau saduran dari karya-karya penulis asing Muslim maupun non-Muslim.<sup>20</sup> Yang menarik, seperti ditulis dalam laporan utama majalah *Editor*, penerbitan buku-buku Islam tersebut mampu merangsang diskursus intelektual (*intellectual discourse*) dan penerbitannya pun dimotori penerbit-penerbit yang dirintis oleh kalangan muda. Ternyata hasilnya, bukan saja secara kuantitatif berkembang, tapi secara kualitatif juga dapat dibanggakan.<sup>21</sup>

Dekade 1980-an juga ditandai dengan maraknya diskusi dan seminar serta dialog-dialog pemikiran baik intra umat Islam maupun antar umat beragama, yang melibatkan pemikir-pemikir dan ilmuwan baik Muslim maupun non-Muslim di pusat-pusat pendidikan tinggi dan kota-kota universitas di Indonesia. Di kalangan intra umat Islam, dialog yang intens berlangsung antara

---

<sup>18</sup> Dalam pergulatan panjang dinamika politik Islam di tanah air, para aktivis Muslim sedikitnya telah mengalami tiga kali pergeseran paradigma pemikiran: (1) *Islam: ideological oriented* (1920-1940-an); (2) *Islam: political oriented* (1945-1966); (3) *Islam: programming and intellectualism oriented* (1970-an-1990-an). Kendati demikian, pengelompokan orientasi pemikiran ini tidaklah mutlak, melainkan bersifat entitas. Karena itu, penyebutan tahun dalam kategorisasi di atas bukanlah bermakna sebagai pembatasan ketat, tapi sekadar sebagai bentuk simplifikasi dari kecenderungan pemikiran Islam yang dominan saat itu.

<sup>19</sup> Fachry Ali, “Akomodasi Non-Politik Islam Indonesia dalam Struktur Orde Baru,” *Prisma*, No.3 Tahun XX, Maret 1991, p. 194.

<sup>20</sup> Nico J. Tampi, “Trend Bacaan 1980-an: Cermin Meningkatnya Telaah Keagamaan,” *Diskusi Buku Agama*, Bagian Perpustakaan dan Dokumentasi Majalah *Tempo*, Jakarta, 1987.

<sup>21</sup> Lihat *Editor*, 14 Mei 1987. Menyusul gemuruh penerbitan buku-buku Islam di tahun 1980-an itu, juga terbit sejumlah majalah, jurnal, tabloid atau buletin Islam yang baru, sekalipun tak semua penerbitan itu mengalami sukses. Majalah, jurnal, dan tabloid Islam yang terbit dekade 1980-an antara lain adalah *Risalah*, *Amanah*, *Pesantren*, *Ulumul Qur'an*, *Salman Kau*, *Islamika*, dll.

Muhammadiyah dan NU—dua Ormas Islam terbesar di Indonesia—khususnya di lingkungan elit atau pun generasi mudanya. Dialog itu berdampak sangat luas terhadap “pergesekan pemikiran” di antara kedua belah pihak. Ditunjang dengan keterbukaan dan pesatnya memperoleh dan mengakses informasi baik dari khazanah tradisional maupun kontemporer, dialog dan diskursus berdampak pada semakin mencairnya dikotomi “tradisionalis-modernis” dalam pemikiran kaum Muslim.<sup>22</sup>

Dalam konteks ini, perlu dicatat peran dari Abdurrahman Wahid yang mengkondisikan dan mendorong *the emerging intellectuals* di kalangan muda NU. Bahkan dengan keberaniannya yang luar biasa untuk sewaktu-waktu berbeda dengan *mainstream* pemikiran umat, Abdurrahman menerobos sekat-sekat ideologis dan psikologis bagi dialog dan kerjasama antara Muslim dan non-Muslim. Sementara di kalangan Muhammadiyah, M. Syafi’i Maarif adalah tokoh yang banyak mendorong kalangan muda organisasi ini untuk berfikir terbuka, kritis, dan dialogis dengan kelompok-kelompok lainnya. Kedekatan hubungan personal tokoh ini dengan elit NU di pusat maupun daerah, telah memungkinkan ia melakukan terobosan-terobosan bagi terciptanya saling pengertian dan persentuhan pemikiran keislaman di antara kedua ormas Islam tersebut.<sup>23</sup>

Fenomena-fenomena kultural dekade 1980-an, seperti yang telah dikemukakan di atas, kelak sangat besar dampaknya bagi perkembangan dan masa depan Islam pada dekade 1990-an. Khusus dalam hal kebangkitan intelektualisme Islam yang ditandai dengan pesatnya penerbitan buku-buku agama dan kajian keislaman, Nurcholish memprediksikan, “akan banyak mempengaruhi kehidupan bangsa secara amat menentukan.” Dari iklim intelektual itu, kelak akan melahirkan perjumpaan-perjumpaan wacana yang demikian intens di kalangan skolar dan cendekiawan Muslim di tanah air.

### **C. ISLAM, KEMODERNAN, DAN KEINDONESIAAN**

Inilah tema besar pemikiran Cak Nur, yang membingkai segenap gerakan pembaruannya. Islam dalam pandangan Cak Nur—sebagaimana diyakini setiap Muslim—bersifat universal. Tapi Islam-universal ketika berinteraksi dengan konteks “kedisini-kinian” Indonesia, akan melahirkan paras Islam yang khas dan tipikal: Islam Melayu-Nusantara. Itu sebab, Islam Indonesia, sebagaimana halnya Islam yang menyebar di sejumlah kawasan di tingkat mondial, membentang luas dengan sayap-sayap kebudayaannya masing-masing yang kuat. Sementara, modernitas,

---

<sup>22</sup> Masalah mencairnya dikotomi “tradisionalis-modernis” telah dikaji secara amat mengagumkan oleh Fachry Ali dan Bahtiar Effendy dalam buku mereka, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), pp. 167-170. Demikian juga M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: HMI, 1995), pp. 125-126.

<sup>23</sup> M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam...ibid.*

sebagai gejala paling berpengaruh terhadap kehidupan kontemporer dengan “cacat bawaan” yang direngkuhnya ibarat pisau bermata dua: membuka ruang adaptasi atau restrospeksi-kritis.

Untuk merespons tantangan tersebut, Nurcholish tampaknya dipengaruhi sejumlah teori transformasi sosial. Di antaranya teori Max Weber, terutama ketika Weber menghadirkan *Protestant's Ethic*, sebagai tawaran solutif bagi masyarakat Eropa dalam menerobos modernitas. Nurcholish, karena itu, mencoba menghadirkan “Islam” sebagai basis etik bagi masyarakat Indonesia dalam menaklukkan dan beradaptasi kritis terhadap fenomena kemodernan. Dengan kata lain, “trilogi” *Islam-Kemodernan-Keindonesiaan* yang dipopulerkan Cak Nur, lebih merupakan adopsi epistemik-teoretik yang diinspirasi trilogi Weber: *Etika-Protestan-Kemodernan-Eropa*. Teori lain yang memengaruhi Cak Nur adalah teori “Siklis” Mohamed Arkoun yang mengandaikan bahwa: setiap pemikiran yang lahir selalu terikat oleh semangat zamannya dan bahasa atau logos yang digunakannya (*Pemikiran-Sejarah-Bahasa*).

Perspektif di atas penting dikemukakan, sebab dalam mengawal perjalanan bangsa ke depan, kita kini tengah dihadapkan pada satu era baru yang disebut globalisasi yang berciri posmodernitas. Sebuah era di mana mobilitas dan alam pikiran manusia dari hari ke hari kian meruang-mewaktu ke dalam sistem global (*global system*). Globalisasi sebagai kenyataan kehidupan umat manusia pada abad baru ini lebih merupakan interkoneksi yang serba melintasi dan tanpa sekat (*borderless*) baik dalam hubungan-hubungan antar-bangsa, masyarakat, komunitas, hingga persilangan kepentingan antar bidang kehidupan seperti ekonomi, politik, budaya, agama, pendidikan dan sebagainya. Pendeknya, “kita kini berada pada dunia yang terlipat,” ungkap seorang penulis.

Hubungan antar bangsa di era global ini, menyusul kepentingan-kepetingan yang melingkarinya, tidak lagi dipasung oleh kerangka *nation-state* dan pola-pola relasi internasional yang konvensional, tetapi berubah menjadi tatanan baru yang disebut sistem global dalam bentuk *global society*. Sistem global juga makin memperlebar *global market* dengan jaringan transnasional dan multinasional yang kian bersifat mondial layaknya *octopus*. Pasar kini telah tumbuh menjadi lengan-lengan raksasa yang mengangkangi setiap penjuru dunia dan sudut-sudut lingkungan kebudayaan di seantero jagad ini. Jaringan elektronik, dengan kecanggihannya yang tipikal juga kian mempermudah kehadiran pasar ke rumah-rumah setiap warga-dunia, melalui pesona dan aneka iklan yang menggoda. Lihat contoh yang paling kasat mata: anak-anak Indonesia dalam hal makanan saja misalnya, telah mengalami apa yang disebut “McDonalisasi” dan menjadi bagian dari gaya hidup mereka. Demikian pula dengan fenomena KFC dan *Hard Rock Café*, kian menambah kuat aroma makanan cepat saji standar internasional itu. Semetara dalam dunia *entertaint*, anak-anak itu telah berada di bawah



bayang-bayang hipnotisme film-film produk Jepang dan Amerika, di mana gambar dan mainan dari figur tokoh-tokoh fiktifnya telah terpajang di *etalase* toko-toko mainan. Hubungan-hubungan sosial pun sedemikian rupa telah memasuki babak baru yang disebut ruang-maya (*cyber space*).

Kondisi kehidupan yang kian mondial seperti itu juga bakal melahirkan perubahan-perubahan baru dalam hal etika kehidupan, dalam kerangka etika global (*the global ethics*) yang boleh jadi sepenuhnya bersifat situasional. Hal ini jelas menjadi tantangan yang tidak kecil bagi agama-agama besar di dunia dan kearifan lokal yang otentik. Nilai-nilai baik-buruk, benar-salah, patut-tak patut tidak lagi lahir dari standar baku doktrin agama-agama besar dan tradisi otentik, tetapi dibangun di atas alas *pragmatism* dan *utilitarianism*. Kendati demikian, fenomena tersebut juga menerbitkan secercah harapan baru: bahwa etika global itu justru “menantang” kontribusi semua agama atau tradisi otentik untuk membangun dunia ini secara makin beradab dan berdasarkan moralitas yang kukuh. Kecenderungan akan komitmen menghadirkan agama sebagai media pencerahan dan peningkatan kualitas moralitas manusia modern kian terasa kuat, menyusul jatuhnya kehidupan manusia modern ke lembah kegelapan. Dunia modern yang sejauh ini diandaikan sebagai “dewa penyelamat” umat manusia sejagat—dengan cerita-cerita agungnya (*grand narratives*)—kian lemas menghadapi penghacuran moral dan spiritual akibat nalar-rasional modernitas yang tumbuh dengan arogansinya yang pejoratif dan bagaikan “rantai emas” yang membelenggu bumi-manusia yang fitri.

Arah dan kecenderungan gerak global sebagaimana dipaparkan di atas mengandaikan betapa berat beban yang dipikul oleh manusia sejagat pada saat ini dan di masa depan. Tak pelak, globalisasi dengan sistem global yang menkonstruksinya lahir ibarat pisau bermata dua: menjadi harapan baru sekaligus ancaman baru bagi kemanusiaan. Dari titik kesadaran seperti itulah agaknya HMI—sebagai lapisan strategis masyarakat—sepatutnya memandang dan “membayangkan” masa depan bangsanya. Sebab, telah menjadi kemestian sejarah (*historical necessity*)—sejauh menilik secara cermat perjalanan panjang bangsa ini—jika pemuda-mahasiswa hadir untuk selalu memberi respons problem zamannya.

Dalam mencermati perjalanan sejarahnya yang telah melampaui usia setengah abad, dinamika HMI adalah sebuah catatan yang berkembang, dan diyakini sebagai salah satu institusi yang telah memainkan peran fungsional-historisnya dalam mozaik sejarah perjuangan Indonesia. Karena itu, peran-peran historis yang telah secara inheren melekat dalam tubuh HMI semestinya menjadi energi gerak dalam satu misi besar: transformasi sosial menuju Indonesia baru dengan visi intelektualisme Islam yang kompatibel.

Namun, andai saja dunia tak berubah begitu cepat, dapat dipastikan jika HMI lebih dari setengah abad lalu masih tetaplah HMI yang sama. Sayangnya tidak demikian. Sebab, era global seperti dikemukakan sebelumnya, rupanya mengubah semuanya. Era kini telah memperlihatkan secara telanjang: lahirnya agen-agen “kebudayaan baru” yang sadar atau tidak telah mampu memanipulasi “kesadaran” dan “identitas” kita.

Dalam *Cultural Studies*, ide tentang “aku-sadar” memiliki paras ganda: “subyek” dan “identitas”. Jika yang pertama mengandaikan aku yang stabil, kodrati, permanen, dan otentik maka yang terakhir lebih menunjuk pada aku yang labil, gayah, konstruksi, dan genting.

Kehadiran globalisasi membawa hidup yang riuh, gemuruh, serba-cepat, tapi juga menyisakan sepi. Globalisasi, sebab itu, lebih menyediakan sebilah tempat lapang bagi “konstruksi” identitas: pertukaran benda-benda, persilangan aneka lambang, pergerakan antar ruang-waktu yang demikian cepat akibat teknologi komunikasi dan terbitnya budaya *cyber*. Akibatnya, persilangan dan perjumpaan kebudayaan menjadi sesuatu yang enteng.

Pieterse (1995) mendaku, dalam globalisasi, kebudayaan dan identitas bersifat translokal. Kebudayaan dan identitas tidak lagi memadai jika dipahami dalam term “tempat” (*place*), tetapi lebih dikonseptualisasikan sebagai “perjalanan” (*travelers*): sesuatu yang mengalir dari satu tempat ke tempat lain. Di titik ini, kebudayaan dan identitas selalu merupakan perjumpaan dan persilangan aneka kebudayaan dan identitas. Inilah yang disebut hibriditas kebudayaan dan identitas. Batas-batas kebudayaan yang mapan disamarkan dan dibuat labil oleh hibridasi.

Dalam subkultur anak muda kita, hibriditas tampak sebagai hasil “internasionalisasi”: anak-anak Indonesia dalam hal makanan saja misalnya, telah mengalami apa yang oleh George Ritzer dalam *The McDonaldization of Society* (1993) disebut “McDonalikasi”. Mereka menjelma menjadi generasi *Coca-cola*, *MTV*, *KFC* dan *Hard Rock Café* dan menjadi bagian dari gaya hidup dan “identitas” baru mereka. *Facebook*, *twitter*, *watch up*, yang merupakan efek teknologi *cyber*, telah menjadi kesadaran baru mereka.

Homi Bhabha (1994) menyebut gejala tersebut sebagai *mimikri*, yakni proses “peniruan” sejumlah elemen kebudayaan *liyan*. Menurutnya mimikri tidaklah menunjukkan ketergantungan absolut, tetapi peniru bermain di kancah dan menikmati ambivalensi yang tengah berlangsung dalam proses imitasi. Ini terjadi karena mimikri—dalam pendakuan Bhabha—selalu mengandaikan makna yang “anomalis”, ia imitasi tapi juga subversi. Di sini, mimikri bisa dipandang sebagai strategi menghalau dominasi. Seperti topeng: ia bersifat ambivalen, mengawetkan tetapi juga menegasikan dominasinya. Inilah fondasi sebuah

identitas hibrida, yang gejalanya kini kian menggelombang, merasuk, dan menginvasi kehidupan jamak kita. Akibatnya, “subyek”, sang aku-otentik kian samar, sunyi di titik tepi.

Karena itu, ketika peran-peran fungsional-historis organisasi kaum muda—termasuk HMI—hendak ditajamkan dalam dinamika historis kebangsaannya, sebuah kesangsian tiba-tiba meletup: mau bicara peran siapa? Tentang apa? Tidakkah “rumusan” kaum muda Indonesia kontemporer sendiri menampilkan mozaik yang dihipit hiperealitas yang demikian rancu? Wajah generasi kita adalah gambaran tentang sebuah tanda tanya besar. Di titik ini, kaum muda mengalami apa yang disebut dengan krisis kesadaran dan identitas diri.

Tapi mengapa mesti gelisah? Bukankah sejarah tidak selalu bergerak linear, dan acap kali meledakkan momentum yang amat sulit diurai justeru oleh logikanya sendiri? Kita, memang, tidak selalu hadir dengan sebuah jawaban cerdas. Sebab, “hidup bukan sebidang teka-teki silang,” nasehat seorang arif, “dengan jawaban yang—kalau tak bisa kita tebak—akan terbit pekan depan di koran atau majalah.” Tiba-tiba terasa ada keyakinan yang menyelinap, berbisik: selalu saja akan hadir pikiran-pikiran baru, inovasi baru dan progresifitas dalam setiap generasi. Sekecil apapun getarannya. Karena itu, diperlukan sebuah gerakan “perimbangan” bagi fenomena kebudayaan massa yang gemuruh itu. Penyiasatan kebudayaan, dengan demikian, menjadi agenda yang mendesak.

Di sini, akselerasi kebudayaan global dan kebudayaan lokal adalah sesuatu yang tak terelakkan. Sebab itu, menyiapkan *setting* kebudayaan merupakan sebuah “jalan masuk” bagi terbangunnya ruang-ruang perjumpaan dan pengolahan wacana: untuk memperdebatkan kontradiksi-kontradiksi sosial-kultural, membangun jaringan lintas-komunitas, menawarkan pola kebudayaan “baru” di ruang-ruang publik, dan seterusnya. Mungkin patut pula kita pertimbangkan: keniscayaan menggeser pola juang HMI dari “berjuang melawan” (*fight against*) menjadi “berjuang untuk” (*fight for*). Sebab, pola terakhir, agaknya lebih relevan dengan perkembangan kekinian, di mana problema yang mengemuka justru lebih banyak menuntut kemampuan mengedepankan sikap-sikap “proaktif-positif-konsepsional” ketimbang “reaktif-anarkis-negatif-emosional.”

Demikianlah, untuk mengartikulasikan peran-peran sosio-historisnya, tak ada pilihan lain kecuali HMI niscaya melakukan semacam “tafsir sosial” baru secara terus menerus terhadap fenomena kontemporer, agar pikiran dan tindakannya relevan dengan gerak evolusioner perubahan zaman. Karena itu, upaya-upaya mengubah orientasi, cara-pandang, metode, paradigma, dan gerak juang HMI, dengan sendirinya menjadi sebuah kemestian sejarah, khususnya dalam “membayangkan” masa depan bangsanya. Di sinilah konstataasi yang mengandaikan pentingnya sebuah generasi menorehkan nuktah-nuktah penting dalam

sejarahnya menjadi kian relevan. Sebab, jika tidak, ia bakal dipermaklumkan sebagai “generasi yang hilang!”.

Di titik inilah agaknya, HMI sepatutnya melakukan pemikiran ulang dan refleksi kritis atas trilogi *Islam-Komodernan-Keindonesiaan* yang fondasinya telah diletakkan oleh seniornya, Cak Nur. *Nilai Dasar Perjuangan* (NDP), yang sejauh ini merupakan “miniatur” pemikiran Islam dan basis nilai kejuangan HMI untuk merespons fenomena kehidupan kontemporer “rumah kebangsaan” Indonesia, dengan sendirinya membutuhkan reinterpretasi, reaktualisasi, dan reposisi khususnya terhadap *zeit geist* yang diembuskan posmodernitas. Dengan kata lain, HMI perlu merumuskan sebuah gagasan besar tentang “trilogi” yang berparadigma baru: *Islam Jilid II-Indonesia Jilid II-Posmodernitas*. Inilah yang oleh Thomas Kuhn disebut sebagai *paradigm shifting*. Tantangan ini—khususnya dalam “rumah tradisi pemikiran” HMI—semestinya menjadi genderang bagi bangkitnya kultur akademik dan intelektual organisasi mahasiswa Islam tertua di Indonesia ini. Setidaknya menjadi ruang refleksi dan otokritik untuk mendorong *Aku-ontologis*, khususnya para aktivis HMI dan mereka yang masih berharap tentang Indonesia Baru guna melakukan inovasi dan reaktualisasi pemikiran keislaman baru dalam konteks Indonesia kontemporer. Sebab, hanya dengan kesadaran ini, gelombang intelektualisme Islam Jilid II bergerak dan pada urutannya akan menentukan kecenderungan-kecenderungan masa depan bangsa ini.

## BAGIAN III

# HMI DAN WAWASAN KEISLAMAN

---

Ada *sophia scriptus* yang mengalir deras dalam jantung kala yang dingin: “Yang menyangka ada jalan pintas menuju iman, akan menemukan jalan buntu dalam sejarah.” (Goenawan: 2008;41). Sebilah kearifan juga terbit dari kesadaran masyarakat Eropa, *house is made of bricks, home is made of love* : *house* dibangun dengan batu bata, *homedibangun* dengan cinta. Jika wujud materi bangunan sebuah rumah adalah *house*, maka spirit, tradisi, filosofi, ilmu, bahasa, seni, kesalehan dan cinta yang menubuh di dalamnya adalah *home*. Ketika rumah hanya dipahami sebagai bangunan asri nan megah, tatanan material yang apik, lantas mengabaikan *sumange*, ruh, dan jiwa apa yang mendasari setiap nafas konstruksinya, maka sejak itu rumah telah kehilangan otentisitasnya.

Bangsa, kota, organisasi, seperti halnya rumah, juga mengandaikan identitas yang otentik: wadah perjumpaan cita-cita, gagasan, mimpi, dan harapan para penghuninya. Tapi, rumah juga menyisakan sesuatu yang genting. Sebab, pencarian sungguh-sungguh terhadap otentisitas, kini tengah termangsa oleh imperium citra dan semesta imajinasi. Hal itu senafas dengan apa yang digalaukan Adorno dalam *The Jargon of Authenticity* (1983) sebagai “suasana penuh jebakan dan perangkap yang menyesatkan, karena dunia citra dan simulakrum dipenuhi oleh jargon-jargon semu, termasuk jargon keotentikan.” Realitas kontemporer kita kini tengah tersedot ke dalam “lubang hitam” post-realitas: sebilah realitas palsu yang tidak lagi setia terhadap ada-otentik. Itu sebab, pembangunan rumah, kota, organisasi dan juga bangsa, meniscayakan gerak pendulum serta menjaga keseimbangan antara “*house*” dan “*home*.”

Mungkin narasi-narasi kearifan di atas, cukup menjadi “genta permenungan” dalam mengonstruksi refleksi kritis terhadap wawasan dan ide-ide keislaman dalam geliat pemikiran HMI di Makassar—sebagai bagian integral dari HMI secara nasional—dititik ini, tidaklah dalam sebilah cakrawala tunggal, tapi “gairah” yang menautkan ide-ide persambungan, hasrat perubahan, dan juga harapan. Sejarah pun mengajarkan satu hal: harapan, acapkali bermula dari sikap yang tak mengeluh pada batas.

## D. Jejak Keruhanian dan Nestapa Manusia Modern

### 1. Dimensi Spiritual Manusia

Kearifan *philosophia perennis* mengandaikan manusia primordial sebagai *the pontifex* atau “jembatan” antara *langit* dan *bumi*. Karena itu, manusia hidup dalam dua dunia: “dunia-asal” dan “dunia-pusat” sekaligus. Sepanjang hayatnya, manusia primordialhidup dalam siklus dan terus berusaha untuk mencapai pusat kesadaran dirinya. Di sini, manusia *pontifex* hidup dalam sebuah kesadaran *infinitum* yang menjadikan dirinya melampaui wilayah “dunia.”

Kaum perennialis belakangan, kian gencar menggali dan mengenalkan kembali konsep manusia-primordial sebagai solusi alternatif bagi krisis manusia modern. Sebab, salah satu krisis paling serius yang dihadapi manusia modern, mereka telah kehilangan makna dan tujuan hidup sejati. “Manusia modern telah membakar tangannya dengan api yang dinyalakannya,” tulis seorang arif, “Karena ia gagal menemukan dirinya yang otentik.” Meski demikian, tidak dengan sendirinya berarti manusia modern telah kehilangan horizon diri, tapi lebih karena manusia modern dalam perspektif *perennial*, “terpental ke garis terluar lingkaran eksistensi.” Manusia modern melihat segala sesuatu “hanya” dari sudut pandang pinggiran eksistensinya itu dan bukannya berpijak pada pusat spiritualitas dirinya.

Perspektif modernitas cenderung mengandaikan manusia sebagai “ciptaan dunia-bumi ini” (*a creatur of this world*). Karena itu, ia betah tinggal di bumi dengan pandangan artifisial yang dibangunnya sendiri, yang memesona, dan berujung pada: tertampiknya Tuhan dan realitas spiritual dalam ruang-sadar mereka. Agaknya *logico-positivism*, sebagai tonggak peradaban modern, telah berhasil meneguhkan manusia sebagai sekedar “*manusia-bumi*” dan merobek langit suci. Awal dan akhir peradaban modern adalah materi: *emoh* mempercakapkan dunia makna, ontologi, metafisika, dan spiritual yang senyatanya justru dituding sebagai wadah pelarian manusia-manusia kalah.

Tapi, belakangan, manusia modernpun dikepung aneka kecemasan. Mereka rindu pada “Yang Kudus” (*The Holy*) dan merengkuhnya dalam 1001 cara guna menghalau kegundahannya: membaca novel-novel psikologis, *X-Files*, hingga praktik *pseudo* mistik. Fenomena itu, dipandang sebagai *New Age* yang mencirikan pesatnya perhatian manusia modern terhadap dunia keruhanian.

Sejatinya, keterpanggilan manusia untuk selalu menyucikan ruhaninya pada urutannya melahirkan naluri kuat gerak “kembali ke Asal”. Dalam *Knowledge and*

*Sacred* (1992), Seyyed Hossein Nasr mendaku: keterpanggilan bergegas “kembali ke Asal” tidak semata terjadi pada manusia tapi seluruh kosmik. Naluri kosmik untuk “kembali ke Asal” menuju Tuhannya menyebabkan terjadinya gerak *siklis*. Seluruh kosmik bergerak siklis: bulan mengelilingi bumi, bumi mengitari matahari, matahari beredar mengitari galaksi, galaksi mengitari sehimpunan galaksi yang lebih besar, dan seterusnya. Gerak siklis “memusat-melingkar” dan berbenturan arah jarum jam itu akhirnya tiba pada pusat “Kesadaran Eksistensi” yang dalam teologi disebut sebagai Tuhan. Di sini, pesan sublim tradisi Islam: *Innâ Lillâhi wa innâ ilaihi râji’ûn*, “sungguh kita semua berasal dari Allah, dan hanya kepadaNya kita “kembali,” kian menemukan pijakannya.

Pendakuan di atas menyiratkan adanya hirarki pada kosmik (*the levels of reality*) dan manusia (*the levels of selfhood*). Huston Smith, melukiskan relasi tersebut dalam *The Forgotten Truth* (1992). Sementara, E.F. Schumacher menyebut ilustrasi di atas sebagai *the hierarchy of existence*: mulai dari Tuhan Yang Tak Tepermanai (*Infinitum*) hingga manusia dan makhluk/benda-benda “di bawah” manusia. Atau sebaliknya: dari benda-benda mati (*terrestrial*) di tingkat paling “rendah” hingga Tuhan pada tingkat Tertinggi dan Tak Tercakapkan.

Dari perspektif ini kemudian lahir doktrin “persaudaraan kosmik” antara semesta (*macrocosmic*) dan manusia (*microcosmic*) yang pada urutannya melahirkan “senyawa” kimiawi diantara keduanya: bumi (*terrestrial*) bersenyawa dengan tubuh (*body*); cakrawala (*intermediate*) dengan pikiran (*mind*); langit (*celestial*) dengan jiwa (*soul*), dan “Yang-Tak-Tepermanai” (*infinitum*) bersenyawa dengan ruh (*spirit*) manusia.

Manusia-ruh, sebab itu, adalah *diri-otentik* yang tercelup secara ontologis dalam Lautan Maha CahayaNya: segenap laku, pikir, dan tuturnya memantulkan kesejatian, kecerahan, kedamaian, dan keselamatan, karena seluruh eksistensinya adalah “pantulan” Allah. Dengan kata lain: manusia-ruh adalah “citra Ilahi” (*imago dei*) di bumi. Dialah manusia *pontifex* itu, manusia yang setia mengikatkan jantungnya “ke langit” sembari mengusung kesadaran kukuh: bahwa ia niscaya “kembali” karena dekat kakinya, “di bumi,” menanti sejumpat amanah yang musti ditunaikan.

*Divine Comedy*, karya filosofis penyair Dante, mengandaikan pencarian diri-otentik sebagai tahapan perjalanan genting, berlumpur, licin, tapi juga penuh pesona: *inferno-purgatorio-paradiso*. Inferno adalah “diri-gelap,” sebuah fase di

mana diri terkepung hasrat-rendah jagat materi. Purgatorio adalah perjuangan, penempaan atau *samsara*: fase ketika diri “dibakar” oleh api-suci kerinduan Ilahi. Sementara, Paradiso adalah puncak-terdalam, ke-tak-ada-an, *sunyata*.

Dalam tradisi antik Bugis-Makassar—*habitus*, tempat di mana visun kebudayaan merekah—konsepdiri-otentik dikenal sebagai *tau*, untuk membedakannya dengan *rupa-tau* (paras), *tau-tau* (simulasi-diri, citra), dan *tanng-taung* (bayangan-diri). Tiga konsep terakhir, bersifat nisbi dan tidak otentik. Sebab itu, relasi yang dihadapkannya pun dengan sendirinya palsu dan guyah. Kehidupankita kini tengah dikepung hiperialitas—semesta realitas “palsu”—yang selalu mengancam kita untuk jatuh pada relasi diri-tak otentik.

Di titik ini, filsuf Schlairmacher mengandaikan relasi-relasi manusia modern ke dalam tiga kategori: “*subyek-predikat*”, “*predikat-predikat*”, dan “*inster-subyek*”. Dua relasi pertama rentan, instan dan guyah karena dibangun di atas relasi diri-tak otentik yang meniscayakan aneka predikat: politik, kultural, profesional, sosial, struktral, dan seterusnya. Sementara relasi “inter-subyek” adalah hubungan sublim antara aku-otentik.

Seyyed Hossein Nasr, dalam *Knowledge and Sacred* (1992) melukiskan aku-otentik sebagai sebuah “lingkaran” yang meliputi *axis* (pusat lingkaran—*center*) dan *mundis* (tepi luar lingkaran). Diri-otentik, karena itu, adalah *axis*—sepadan dengan *paradiso* dan juga *tau*—yang dalam pendakuan Frithjof Schuon pada karya monumentalnya *The Transcendent Unity of Religions* (1976) disebut sebagai “sesuatu yang identik dengan *kenyataan* ilahi”. Aku-otentik, sebab itu, adalah “citra Ilahi” yang terhunjam kukuh dalam diri setiap orang.

Pada ladang subur keruhanian Islam, aku-otentik selalu mengalami kerinduan primordial untuk memenuhi panggilan suci jiwanya. Diksi Al-Qur’an menyuratkannya: *min al-zhulumati ila al-nur*. Di titik ini diandaikan bahwa *diri-otentik* hanya bisa eksis jika dan hanya jika seseorang mampu meluruhkan selubung-diri, lalu bergegas bangkit: dari *mundis* ke *axis*, *inferno* ke *paradiso* atau dari *rupa-tau* ke *tau*. Di titik kesadaran inilah, “revolusi mental” itu dibangun.

## 2. Pesona Theologia Negativa

Teologi, adalah ilmu yang berhasrat merengkuh Tuhan. Tapi mungkinkah? Setidaknya Diaewartakan Diri-Nya melalui *kalam* yang dipilih-Nya: bermula dari senyap ke bunyi, bunyi ke aksara, aksara yang menyusur pada sebilah arus



sungai sejarah literasi yang dingin, lalu menubuh pada Kitab. Sebab itu, Rudolf Otto menyebutNya *Mysterium, Tremendum et Fascinosum*: Kegaiban yang menautkan antara getir dahsyat dan rindu yang menyengat.

St. Thomas Aquinas dalam selarik gagasan mistik mendaku: “*Quasi ignotus cognoscitur*—Tuhan dikenal sebagai Dia yang tak dikenal.” Kelak inilah yang menjadi landasan *theologia negativa*. Jika teologi *mainstream* sejauh ini mengakui Tuhan dengan menampilkan sisi positifnya atau *via affirmativa*—baik melalui nama-nama, sifat, atau pun cipta-Nya—maka teologi ini mengakui Tuhan dari sisi negatif atau *via negativa*. “Teologi negatif” memang wacana yang sedikit ganjil dalam studi agama. Denys Turner, dalam *The Darkness of God* (1995) lebih memilih untuk tidak mendefinisikannya, dan mengisyaratkan satu hal: *not-saying*, “tidak berkata apa-apa tentang Tuhan.”

Dalam tradisi Kristiani—penulis *Mystical Theology*—Dionisius Aeropagit, disebut-sebut sebagai tokoh terpenting yang mengonstruksi teologi negatif. Kontribusi teoretis Dionisius terletak pertama-tama pada distingsi yang dibuatnya antara dua bentuk teologi: *teologi apofatik* dan *teologi katapatik*. Teologi apofatik mengandaikan cara berteologi yang mendekati Tuhan, berangkat dari kesadaran tentang ketidaktahuan kita tentang-Nya. Itu sebab, teologi ini mendekati Tuhan *via negativa*, dengan cara dan bentuk pengungkapan yang negatif. Sementara, teologi katapatik adalah cara berteologi mendekati Tuhan dengan ungkapan yang ekspresif tentang Tuhan contohnya, “Yang Maha Agung” atau “Yang Maha Bijaksana”; ungkapan-ungkapan yang ingin melukiskan kemuliaan Tuhan secara hiperbolik dan ekspresif.

Dionisius mengandaikan, pengalaman bersama “yang Ilahi” adalah pengalaman tak terlukiskan dan tak tunai dalam kalam: Tuhan adalah *mysterion*, misteri yang terlampau sulit untuk dijelaskan. Dia adalah *Deus Absconditus*, “Dia Yang Tersembunyi”. Karena itu, untuk mendekatinya, seseorang harus melepaskan segala pengetahuan yang mungkin tentang-Nya.

Bagi Dionisius, setiap ungkapan yang kita pilih tentang Tuhan akan menyisakan paradoks pada intinya. Maka iapun menyebut kondisi itu sebagai, *the brilliant darkness of a hidden silence*: “cemerlang kelamnya kesenyapan yang tersembunyi”. Memasuki perjumpaan dengan “yang Ilahi” berarti memasuki “kekelaman yang cemerlang”. Karena paradoks itu, maka Dionisius menasihatkan

seseorang untuk menegaskan apa pun tentang Tuhan dan menggunakan negasi dalam mengungkapNya.

Tapi eloknya, bagi Dionisius, negasi itu sendiri tidaklah memadai dan musti dilampaui. Tuhan, bagi Dionisius, dapat disebut sebagai “Kegelapan dan Cahaya”, namun “Ia bukan kedua-duanya”. Dengan begitu, bukan hanya ungkapan positif tentang Tuhan yang harus dinegasikan, tetapi bahkan negasipun juga harus dinegasikan. Karena itu secara diksi dapat dikatakan, jika ungkapan positif “Tuhan *adalah...*” dinegasikan menjadi “Tuhan *bukan...*”, maka menurut pendakuan Dionisius, “Tuhan *bukan adalah...*” sekaligus “Tuhan *bukan bukanlah...*”. Di sini tampak jelas jika pemikiran Dionisius ini memberi landasan penting bagi teologi negatif sekaligus kritik atas teologi negatif.

Tokoh teologi negatif lain yang menonjol adalah seorang penulis anonim buku terkenal dari abad ke-14 yang dingin, *The Cloud of Unknowing* (“Awan Ketidaktahuan”), metafor yang digunakan Alkitab dalam melukiskan “perjumpaan” Musa dengan Tuhan. Dalam kondisi ini, seseorang tidak akan pernah dapat mencapai Tuhan dengan pengetahuan yang diperolehnya. Mengulang kembali semangat Dionisius, Tuhan, bagi penulis *The Cloud of Unknowing* adalah *mysterion*. Untuk itu, penulis buku tersebut menganjurkan satu tahapan penting sebelum seorang masuk pada *state of unknowing* (“kondisi tidak mengetahui”) adalah *state of forgetting* (“kondisi melupakan”), yakni melupakan segala gambaran, konsep, dan imajinasi tentang Tuhan yang sejauh ini ia terima dan pikirkan.

Melewati dua kondisi tersebut—yang keduanya merupakan “kondisi pengingkaran”, *state of denial*—seseorang, kata sang penulis *The Cloud of Unknowing*, akan sampai pada “cinta”, suatu tahap yang menurutnya merupakan fase tak tercapai dalam pendakian ketuhanan. Cinta, disini, adalah suatu negativitas sublim di mana Tuhan telah terbebas dari apa pun yang diimajinasikan dan anggitan manusia tentang-Nya.

Mungkin itu sebab, tradisi Al-Quran menyebut Tuhan dalam nafas negasi yang mutlak: *Lam yakun lahu kufuwan ahad* (“Tak satu apapun yang setara Dia”—Qs.112:4) atau *laysa kamistlihi syai* (“Tak satu apapun yang dapat dimisalkan Dia”).

Tuhan *via negativa*, karena itu, mengandaikanDia yang tak terjangkau, tak terkonsepkan, tak terimajinasikan, tak tercapai: sebuah kesunyian mutlak yang

maha senyap, tapi juga Maha Lain Penuh Cinta. Jangan-jangan, Tuhan *via negativa* adalah misterium yang *dialami* kaum mistikus: episentrum yang menyedot setiap rindu yang membuncah untuk “tercelup secara ontologis” dengan-Nya, di setiap napas waktu. Itu sebab, jalan menemui-Nya, membentang sebanyak detak jantung para perindu-Nya.

### 3. Musik Primordial dan Nafas Kosmik

Di sebuah ruang: sekelompok darwis menari, memusat-melingkar, menabrak arus jarum jam, dikepung musik *ney*—sebilah serulingbuluh—yang berakar dari tradisi sufi Persia yang jauh. Kedudukan *ney* yang menonjol ini tidak hanya karena digunakan maestro mistik-cinta Mawlânâ Rûmî, tapi juga *ney* adalah instrumen arketip, memiliki posisi terhormat di antara instrumen musik paling antik. Kemerduan *ney* yang tipikal dan gema subtil yang dihasilkannya, mampu membangkitkan gairah spiritual dan menuntun aku-ontologis membentang luas, menembus trans meta-kosmik hingga ke “ruang” *infinitum* yang tak tepermanai.

Jika mistisisme secara natural dihubungkan dengan harmoni semesta, maka tarian “berputar” para darwis dari aliran Mawlâwî merupakan alegorisma dari mekanisme ruang kosmik dan planet-planet yang berputar pada dua poros: pusat dan orbit. Itu sebab, tradisi sufi mengandaikan adanya “pusat” (*axis*) dan “lingkar luar” (*mundis*) sang aku. Yang pertama adalah *aku-otentik*, Fritjof Schuon dalam *Transcendent Unity of Religions* (1980) menyebutnya sebagai “identik” dengan Kenyataan Ilahi, sementara yang terakhir adalah *aku-feriverial*. Dunia sufi adalah media yang memungkinkan seorang salik menemukan kesunyian paling senyap yang tersembunyi di “pusat” dirinya. Kesunyian primordial adalah bentuk musik paling sublim dan hanya didengar oleh kualitas aku-ruhani tertentu yang mengenal jejak asal usulnya.

Dunia sufi adalah realitas penyingkapan rahasia diri dan kosmik, yang pada puncaknya mengenal Tuhan, melalui musik kesunyian primordial. Secara ontologis, seorang sufi dapat melakukan transformasi batin, sehingga mampu mendengarkan musik jiwa dan nafas kosmik. Bahkan di tengah kebisingan hidup sehari-hari, ia mendengarkan musik Kesunyian Yang Maha Lain. Itu sebabnya, masyarakat Hindu meyakini bahwa seni yang mula-mula dikirimkan dari *nirvana* kepada manusia adalah seni musik. Tak sedikit pula ahli makrifat Muslim (*'urafâ'*) berpendapat, musik merupakan instrumen terbaik untuk mengekspresikan rahasia-rahasia Ilahi yang tak terucapkan. Meminjam ungkapan Rûmî: musik primordial mengekspresikan rahasia perjanjian asali antara Tuhan dan ruh (*asrâr-i alast*) melalui selubung melodi.

Meski asalnya adalah dunia transenden-esoterik, ruh bersemayam pada tubuh duniawi melalui suatu mukjizat—yang rahasianya hanya diketahui Tuhan—sehingga ia terjerembab dalam kehidupan dunia yang profan. Meski demikian, ruh

selalu mengenang asal-usul kediamannya yang otentik, dan seluruh upaya manusia mencapai kesempurnaan, sumbernya niscaya berakar pada “kenangan” primordial ini. Dalam dunia transenden, ruh terus menerus mendengarkan konser musik abadi yang menyenandungkan harmoni dan keindahan artefak surgawi. Melalui musik primordial, ruh—yang terjebak dalam sangkar jasmani—sesekali terkenang asal usul sejatinya, sehingga ruh mengepakkan sayapnya dan terbang ke dunia spiritual yang amat luas dan menikmati kegembiraan dan ekstase yang berlimpah ruah. Sufi-penyair Sa’ad al-Dîn Hamûyah, melukiskan “pengalaman” itu dalam selarik syair: *Ketika hati menikmati konser musik primordial (samâ’)/ia akan merasakan kehadiran Sang Kekasih serta membawa jiwa/ke persemayaman Rahasia-Rahasia Ilahi/Melodi adalah tunggangan jiwamu/Ia ‘kan mengembannya serta dengan sukacita membawanya ke dunia Sang Sahabat.*

Aku-ruh yang telah mencapai tingkat terpuncak spiritual, sejatinya tidak memerlukan tunggangan, karena dia sendiri memiliki daya untuk terbang. Namun sebelum mencapai kualitas ini, sifat musik spiritual-primordial—yang perwujudannya dialami dalam tradisi musik sufistik—dapat menjadi sarana yang amat kuat untuk menyadarkan orang memenuhi kualifikasi tersebut. Kaum sufi mengadopsi musik klasik Persia dan berbagai bentuk musik lainnya untuk diperlembut dan disempurnakan sehingga menjadi instrumen yang sangat andal untuk mencapai tujuan-tujuannya. Relasi antara musik Persia tradisional dan tasawuf—baik berdiri tunggal maupun disertai tari—bukan historis semata. Lebih dari itu, ia memiliki sifat realitas batin yang memberi bekas pada jiwa penikmatnya.

Dalam tradisi sufisme, sebab itu, mengenal tiga tahapan yang mesti dilalui seorang “pejalan ruhani”. *Pertama*, “penyusutan” (*qabdh*). Tahapan yang mengandaikan aspek tertentu jiwa mengalami kematian-ego. Di sini jiwa mengenal manifestasi (*tajalli*) Tuhan melalui Nama-NamaNya. *Kedua*, tahap “perluasan” (*basth*), yakni meluasnya jiwa manusia hingga melampaui batas-batasnya sendiri dan mampu merengkuh kosmik. *Ketiga*, tahap “penyatuan” dengan Yang Maha Benar (*wishâl bi al-Haqq*) melalui tingkat peleburan (*fanâ’*) dan kekekalan (*baqâ’*). Di titik ini, aku-ruh telah mengalami “ketercelupan ontologis” yang sempurna.

Dalam tasawuf—sejauh menyangkut kehidupan spiritual—musik diperbolehkan, tapi bukan untuk mereka yang belum siap melepaskan pesona dan eksotisme dunia materil. Maka seperti kata Sa’di: *Tak ‘kan kukatakan, O, Sahabat,*

*apakah konser musik spiritual itu/hingga kuketahui siapa yang mendengarnya/Apabila dia memulai penerbangannya dari menara jiwa/Malaikat pun tak 'kan mengikuti pengembaraannya/Namun bila dia menjadi seorang yang keliru, sombong, serta bercanda/setan pun akan muncul dalam pikirannya dengan perkasa/Oleh angin pagi pun bunga mawar 'kan terkoyak/Dunia mendapatkan nafkah dari musik, kemabukan, dan hasrat/Tetapi, apakah yang dapat dilihat orang buta melalui cermin?*

#### **4. Paras Perempuan dan Wajah Tuhan**

Saat *misterium* menjalar dalam senyap, selalu ada yang tekun menanti isyarat: Ibn 'Arabi. Ia yang terjaga di dua pertiga malam, merengkuh cahaya dan mewartakan visi transenden: jejak, lalu tanda, kemudian Tuhan yang tak terjaring makna, *Hadir*, menanam kode dalam kancas yang nihil: *Dia Yang Maha Bukan*. Dalam perjumpaan yang sekejap dengan aksara batin dari langit, *corpus dei*, percakapan tentang Tuhan barangkali memang hanya *idea* yang terlontar dari kesunyian mutlak, yang tak tunai dalam kalam.

Tapi dari pojok abad ke-7 Hijriyah yang beku, gurun adalah rongga yang asing, menjelma sebilah kesaksian atas simpul kalam teosof genial Ibn 'Arabi: "*Penampakan Tuhan paling sempurna terjadi pada diri perempuan.*" Sebuah dentuman yang mengguncang, di tengah kuatnya arus otoritarianisme religius kaum laki-laki. Inilah titik silang diagonal dari doktrin Ibn 'Arabi tentang Tuhan: *tanzih* (theologia negativa) dan *tasybih* (theologia positiva). Pernyataan Ibn 'Arabi dalam *Fushûsh al-Hikâm* tersebut, lebih merupakan aksara yang menghentak sembari meneguhkan satu hal: *tajalli*, sebuah doktrin 'irfani tentang citra dan "manifestasi" Tuhan. Ibn 'Arabi mendaku, wujud hanya dinisbatkan kepada *Al-Haqq*. Selain *Al-Haqq*, dimaknai sebagai *tajalli* atau manifestasi *Al-Haqq*.

Mungkin memang musti begitu, selalu ada yang tak selesai dalam sejarah: ajaran yang pernah soliter jadi beku. Dan yang liar harus ditaklukkan dalam tertib. Religiusitas "maskulin" lalu menjadi paradigma dominan pada cakrawala Islam Abad Tengah. Mungkin, karena pembacaan yang landai dan nafas teratur terhadap identifikasi Tuhan sebagai "Dia maskulin", menyebabkan laki-laki merebut hak "istimewa" dari pada perempuan: laki-laki mendapatkan hak waris lebih besar dua kali lipat; laki-laki berhak menjadi imam shalat, sementara perempuan tidak; suara perempuan dianggap aurat; dan seterusnya. Dalam hal kebertubuhan, perempuan

juga mengalami “stereotip” yang mengeskakan: hukum agama menerapkan tak sedikit aturan yang cenderung meletakkan tubuh perempuan sebagai sesuatu yang kotor dan najis, berbeda dengan tubuh laki-laki yang mudah suci, dan karenanya lebih “terhormat”.

Ada kecemasan tertentu pada agama sehingga perempuan harus dilindungi dan disucikan demikian rupa agar ia setara dengan laki-laki. Dalam hukum agama, akar semua kelemahan perempuan agaknya terletak pada tubuhnya yang potensial menjurus pada dosa. Tubuh perempuan dianggap berbahaya karena dapat mendorong laki-laki untuk melakukan perbuatan terlarang. Godaan perbuatan tak senonoh, tidak terbit dari imajinasi laki-laki, tapi tubuh perempuan yang sensual. *Fiqh* menjadi lembaga yang jumawa dan cerewet, menjadi struktur religiusitas yang membatu. Dan dalam struktur kita *mafhum*, selalu ada yang sibuk berlindung di balik selubung: tendensi otoritas.

Di sini, tradisi ‘*irfani* Islam membentangkan gagasan alternatif lalu mengembuskan pertanyaan radikal: Benarkah perempuan itu makhluk sekunder? Apa akar ontologis dari perbedaan gender? Apakah Tuhan itu maskulin atau feminin, keduanya sekaligus, atau bukan kedua-duanya? Memang, dalam Al-Qur’an, Tuhan selalu dirujuk dengan “Dia maskulin” seperti Yang Mahaperkasa (*al-Qahhar*), Yang Mahaagung (*Akbar*), dan Yang Mahagagah (*al-‘Azis*). Kaum ‘*irfani* seperti Ibn ‘Arabi menyadari jebakan maskulinitas itu.

Dalam *Futuhât al-Makkiyah*, Ibn ‘Arabi mendaku bahwa perempuan memiliki kedudukan yang setara, dan bahkan dalam derajat spiritual tertentu, mengungguli laki-laki. Ia lebih jauh menafsirkan secara spiritual kata *mar’ah* yang berarti “perempuan”. Menurutnya, jika laki-laki disebut dalam Al-Qur’an *mar’* dan perempuan *mar’ah* (dengan tambahan huruf *ha’*), itu dilakukan Tuhan bukannya tanpa hikmah. Imbuan *ha’* pada kata *mar’ah* melambangkan satu tingkat kesempurnaan yang ditambahkan Tuhan kepada perempuan. Uniknya, *ha’* itu bersifat aktif dan pasif sekaligus, karena ketika dibaca ia menjadi “penyambung” bagi kalimat sesudahnya. Tetapi *ha’* juga bersifat pasif, karena menandai saat-saat ketika pembaca berhenti dan mengakhiri bacaannya pada titik itu. Dengan kata lain, *ha’* adalah Kehidupan dan Kematian sekaligus, yang menyambung harapan kepada apa yang akan datang, tapi juga berakhir dan mengakhiri dirinya dalam ketiadaan dan kekosongan.

Dalam permenungan mistiknya, Ibn 'Arabi melihat jika citra "Tuhan maskulin" berakar demikian kuat dalam jantung kesadaran agama monoteis, hingga mengaburkan kenyataan sesungguhnya, bahwa Tuhan pun "mengandung" anasir feminin. Memang, nama Tuhan tertinggi adalah *Allah* yang bersifat maskulin, tapi dalam level lain *Allah* juga disebut dengan nama feminin *al-Dzat*, yang mengandaikan esensi Tuhan yang tak terjangkau dan tak tercapkan. Tapi uniknya, ketakterjangkauan Tuhan dan kemustahilannya untuk "dinamai", justru dirujuk dengan nama feminin yang sangat dekat dengan denyut nadi manusia: Yang Mahalembut (*al-Lathîf*), Yang Mahakasih (*al-Rahmân*), Yang Mahasayang (*al-Rahîm*) adalah episentrum dan nafas feminitas Tuhan, yang merengkuh segenap keluh, derita, luka, dan rindu manusia dalam "ketercelupan ontologi" yang sempurna, dalam dekapanNya yang sublim.

## 5. Yang Maha Lain

*Amsal adalah bagian kegelapan bahasa,  
kata-kata yang dilindungi cadar,  
agar makna tak ditaklukkan cahaya langsung kebenaran*  
(Goenawan Mohamad, 2008:45)

Adakah yang keliru, ketika Yang Maha Kudus dibayangkan hadir sebagai tidak semata *Kalam*, yang mengalir liris dari senyap ke bunyi, bunyi ke aksara, dari aksara menyusur pada sebatang anak sungai literasi yang beku, lalu dikukuhkan dalam Kitab? Demikianlah, tradisi nubuat adalah kisah yang aneka: amsalkan warna, menggelombang pekat dengan tempias prisma, tapi bersumbu pada Cahaya Tunggal.

Dan, agama selalu saja bermula pada Yang Maha Lain, yang *numinous*, yang dalam selarik gagas Rudolf Otto diungkapkan sebagai *misterium terribile et fascinans*. *Misterium*, sebab merengkuh gelap-terang yang saling bertukar-tangkap. *Terribile* karena ia hadir sebagai sengatan kejut-getir yang dahsyat. *Fascinans* sebab ia membersitkan pesona rindu tak tercapkan. Setiap kebenaran yang hadir dalam sejarah, memperlihatkan momen terpuncak, tapi unik: Buddha di bawah Pohon rindang Bodh Gaya, Ibrahim dalam Jilatan Api, Musa di Puncak Sinai, dan Muhammad di Gua Hira.

Siddharta Gotama, dari Zaman Aksial yang jauh, memulai pencarian dengan langkah pasti: pergi dalam diam, berangkat tanpa pamit, meninggalkan istana dan



kemewahan hidup, memenuhi panggilan *nibbana*. Ia menuju ke pusat “diri” yang sejauh ini terbekuk semu. Pencarian pada sebilah eksistensi, “yang tidak bergantung pada yang lain, bercacat, dan nisbi.” Sesuatu yang tak dilipat kefanaan. Atau dalam ungkapan Siddharta sendiri, “tidak lahir dalam cara yang biasa, yang tidak pernah diciptakan, dan tidak baharu.” Dan Sang Buddha menemukan puncak-terdalam, *sunyata*.

Kisah Pencarian tidak berakhir pada Sang Buddha. Ibrahim juga ‘mengelana’ menyingkap rahasia Tuhan dalam *hanif*. Ia, yang tengah disuluh pengetahuan yang bersilang dari kaumnya, menggaris jalan baru untuk arus keyakinannya yang sublim. Konstruksi Tuhan, yang sejauh ini dililit simulakrum dan imperium tanda, dilumatkan: berhala yang terhimpun dalam kuil umatnya, dihancurkan. Matahari, gemintang, dan bulan pun ditampik. Yang berlangsung di sana sesungguhnya tidak semata penghancuran lempung benda-benda dan tanda, tapi juga mengguyahkan “iman” umatnya yang sejauh ini tersimpan rapi dalam pualam dingin. Sebab itu, Ibrahim ditangkap, diikat lalu dilempar ke dalam unggun penuh bara. Tapi dalam tragedi itulah, Tuhan jadi perihal yang tak terelakkan. Tuhan yang diwartakan Ibrahim, justru *hadir* dalam Lidah Api yang menjilat. Namun api itu mengingkari *qadarnya*. Ia tak membakar. Ia takluk. Dan dalam kaji de Saussure, api itu adalah *signifier* bahwa *Tuhan hadir bersama Ibrahim* (Q.s. 21:69).

Tapi manusia memang tak kuasa dirundung tragedi. Tuhan pun tak menampakkan “wajahNya” di hadapan Musa yang terkepung oleh kabut asap, yang lahir dari nyala cahaya api. Serumpun rimbun pun benderang tapi tak terbakar. Seketika Musa, dengan kaki yang berkasut berhenti. Ia tak diberi izin. Dan bukit Sinai berguncang. Sebilah suara kudus mengalir lirih: “*Wahai Musa! Aku ini adalah Tuhanmu. Maka tanggalkanlah kedua kasutmu. Sesungguhnya engkau berada di lembah yang suci, Thuwah. Dan Aku telah memilihmu, maka dengarkanlah apa yang akan diwahyukan kepadamu. Sesungguhnya Aku ini adalah Allah. Tidak ada Tuhan selain Aku...*” (Q.s. 20:12-14). Ia merengkuh sepenuhnya titah Tuhan. Dan kesepuluh Titah terpahatkan pada *Loh*.

Tragedi “kabut” Musa, kelak Dionisius menyebutnya sebagai pengalaman “Yang Ilahi” dan tak tercapkan: Dia “yang tersembunyi”—*Deus Absconditus*. Setiap ikhtiar menyingkapNya, dalam bahasa pilihan apapun, selalu mengandung paradoks. Sebab itu, Dionisius menyebut kondisi itu dengan, “benderang gelapnya kesunyian yang tersembunyi” (*the brilliant darkness of a hidden*). Memasuki

perjumpaan dengan “Yang Ilahi” sebab itu, memasuki “kegelapan yang benderang”, kondisi di mana seseorang buta terhadap apa yang dilihatnya, tapi dalam kebutaannya justru menemukan pencerahan yang benderang.

Iman, Tuhan, dan sejarah bukanlah sebuah arus sepihak, tapi persilangan yang penuh kisah, tentu saja. Dan sejarah mengabarkan bahwa Tuhan adalah episentrum: selalu saja ada gigil yang ganjil dalam rindu menemu Tuhan di setiap waktu. “...*ide manusia tentang Tuhan memiliki sejarah...gagasan itu selalu punya arti yang sedikit berbeda bagi setiap kelompok manusia yang mengkostruknya di pelbagai penggalan waktu...*” (Amstrong: 2011;21). Dan kita tahu, tafsir menjadi lalu lintas paham yang tak sedikit menerbitkan silap. Mungkin sebab itu, kita sering menemukan ada selisih dan sengketa dalam praktik berTuhan. Ada amuk dan perang atas nama Tuhan. Radikalisme agama, lalu jadi dalil dalam tindak pemusnahan kemanusiaan.

Dan pada akhirnya, “*yang menyangkaada jalan pintas dalam iman akan menemukan jalan buntu dalam sejarah*” (Goenawan: 2008;41). Itu sebabnya, selalu ada misteri yang mengitariNya. Jangan-jangan, Tuhan masa depan—seperti lambat-lambat diakui dalam tulisan Amstrong—adalah Tuhan yang *dialami* kaum mistikus: Yang Maha Lain!

## **E. Agama dan Nalar Fundamentalisme**

### **1. Demi Ketertiban Iman**

*Agama dimulai dari hening dan saat yang dahsyat  
dan berakhir dengan konstruksi*

(GoenawanMohamad)

Di salah satu biara, dalam bilik gelap di abad ke-14, sebuah interogasi tengah berlangsung. Sejarah membidik kisah ini sebagai satu bentuk penertiban iman, *inquisition*, menyusul tuduhan “kemurtadan” Remigio, penjaga dapur biara. Ia diseret dengan rantai di tangan. Di hadapannya tegak Bernardo Gui, utusan Paus dari Avignon. Lelaki sepuh berambut perak, bermata sendu tanpa ekspresi itu adalah sang *inquisitor*, bapa pengusut yang dingin, tapi mengirim setiap orang yang melakukan pembelotan iman ke dalam api pembakaran. Dan Paus, nun jauh di titik singgasana otoritas tunggal iman Katolik, mengatup mata dan nafas yang landai.

Remigio, hari itu, dan siapa saja yang menyaksikan prosesi itu yakin: ia tak akan bisa lepas. Tapi dimanakah letak “dosa” Remigio? Kisah ini bertutur, setidaknya dalam rekaman novel filosofis Umberto Eco, *The Name of the Rose*, agaknya tak penting apakah Remigio berdosa atau tidak. Yang jelas, ia lahir dari kisruh kusut dari pelbagai kubu yang berhadapan: Ada Paus Johannes XXII, yang enggan pindah ke Roma dan tetap memilih di Avignon, yang memusuhi penguasa Imperium karena dia ingin menegakkan satu aturan, bahwa raja musti takluk kepadanya. Di sisi lain, Ada Louis, raja yang baru saja meraup kemenangan dalam kemelut perebutan takhta di Imperium Eropa. Tapi, juga ada kelompok ruhaniawan Fransiskan, yang mengusung doktrin “kemiskinan Kristus” dan sebab itu dikecam oleh Sang Paus yang genting hendak menegakkan kuasanya. Dan inkuisisi, peradilan atas akidah pun berjalan lancar dalam sejarah amat kelabu.

Dalam tradisi Islam, juga terdapat sebilah keyakinan yang mengandaikan agar iman tetap menjadi nafas yang dingin, beku, dan tak bercabang. Adalah khalifah Al-Ma'mun ibn Harun Al-Rasyid (813-833 M) yang memasaknya dalam sebuah kata yang rigid: *Mihnah*, sejenis *inquisition*. Lagi-lagi, langkah pengendalian keyakinan, dalam pualam otoritas kuasa, terbit. Kisruh itu bermula dari doktrin Mu'tazilah—mazhab resmi negara yang direngkuh Al-Ma'mun—yang memandang Al-Qur'an sebagai “*makhluq*” dan melepaskannya secara ontologis dari Tuhan. Karena, dalam keyakinan Mu'tazilah, hanya Allah Yang Tak Berasal Mula, selain-Nya adalah “tajalli” atau manifestasi-Nya. *Mihnah* pun bergerak, dan semua orang yang menentanginya disiksa, diringkus, dan dijebloskan ke dalam penjara. Seorang cendikia terhormat, Ahmad ibn Hanbal tampil menyampaikan protes dan perlawanan intelektual. Tapi, karena *Mihnah* di bawah payung kuasa, Ahmad ibn Hanbal pun jadi pesakitan, dan diterungku.

Dalam sejarah agama dan tradisi otentik, selalu saja muncul sosok, komunitas, atau institusi yang mendaku sebagai “pemegang otoritas” dalam melahirkan tafsir atas teks-teks suci. Agama, sejatinya lahir dari kesenyapan mutlak Tuhan, cahaya tak tepermanai, lalu ditangkap dalam aksara. Kitab Suci lalu di himpun: wadah yang menampung titah suci Ilahi dalam sebatang arus yang mengalir melalui anak sungai literasi. Tafsir pun menjadi absah. Dan aneka warna keyakinan, meski bermuasal dari sumber cahaya yang sama, lantas menjadi suluh dalam kehidupan. Tapi seperti kata Goenawan (2008:48), “agama dimulai dengan gemetar, ada rasa kasih dan ngeri, ada *amor* dan *horor*—tapi tampaknya sesuatu

dalam sejarah manusia telah menyebabkan ia berakhir dengan sesuatu yang rapi: desain dan bangunan.”

Tapi sejarah acapkali merayakan satu hal: desain dan bangunan itu justru menjadi garis tegas wajah agama, termasuk di Indonesia. Kekerasan berlatar agama, tampaknya menjadi tontonan memilukan di tanah air, setidaknya dalam rentang lima tahun terakhir. Semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* sebagai *fundamental idea* dalam kehidupan multikulturalisme, terasa mulai terkoyak. Pada hal, di masa lalu yang dekat, kelompok minoritas seperti Kristen, Katolik, bahkan Ahmadiyah dan Syi'ah serta aliran keagamaan lainnya dapat hidup berdampingan secara damai dengan kelompok keagamaan mayoritas.

Belakangan, sikap ramah dan toleran masyarakat Indonesia tampak kian memudar. Setidaknya hasil survei Lingkaran Survei Indonesia (LSI) pada 2010 menunjukkan, ada kenaikan “pembenaran” kekerasan atas nama agama dari survei yang sama pada 2005. Survei yang dilaksanakan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LAKIP) di Jakarta, Bogor, Depok, Tangerang, dan Bekasi serta sejumlah kota besar termasuk Medan, Surabaya, dan Makassar menunjukkan hasil yang kurang lebih sama. Hasil survei ini jelas merupakan “*warning*” bagi kehidupan berbangsa dalam bingkai multikulturalisme.

Aksi intoleransi berbasis agama pun kian marak terjadi di sejumlah daerah. Perbedaan disikapi dengan resistensi dan kekerasan, intimidasi, koersi, perusakan properti dan penutupan paksa rumah ibadah, penjarahan, penganiayaan, dan bentuk kekerasan lainnya menjadi fenomena keseharian. Mereka juga diasingkan dari kehidupan sosial. Tidak ada lagi ketenangan dalam menjalani kehidupan, terlebih dalam menjalani agama atau keyakinannya. Pertanyaannya: adakah yang keliru dalam ikhtiar kita merengkuh iman? Mungkin, jawabnya, ada pada nafas rembulan yang setia menyimpan rahasia.

## **2. Agama Mainstream dan Nalar Negara**

Titah, isyarat, atau pun hukum yang dikalamkan Tuhan dari langit, selamanya punya dimensi profan. Di sana—di setiap napas nubuat kudus—ada jejak tegas yang tersisa: bahwa Yang Abadi sekekalnya saling membelah dengan bumi yang guyah. Dan, kebenaran selalu hadir dalam bentang sejarah yang aneka, di tangan agung seorang utusan yang cemerlang, tapi unik. Cahaya dan gelap

acapkali saling bertukar tangkap dengan semesta-kode langit yang tak tunai dalam kalam. Sejak itu agama menemukan sangkarnya di bumi.

Jejak agama-agama, karena itu, bukan sepenuhnya petanda langit, tapi juga geliat peristiwa bumi. Dalam *The Transcendent Unity of Religions* (1975), Fritjof Schuon mengenalkan *philosophia perennis*—sebuah kearifan antik—yang mengandaikan kaitan seluruh eksistensi yang ada dengan Realitas Mutlak. Wujud kearifan itu disebut “*Tradition*” yang hanya dapat dicapai melalui *Intellectus*—istilah yang dipopulerkan Plotinus—sebagai ungkapan lain dari *soul* atau *Spirit*. Manifestasi “*Tradition*” yang diyakini kaum *perennial* sebagai berasal dari Tuhan, memiliki paras yang jamak dalam sejarah: agama-agama, filsafat, kearifan, seni, tradisi, ritus, simbol, doktrin, dan seterusnya.

Sejatinya, dasar-dasar teoretis kearifan *philosophia perennis* tentang “*Tradition*” terdapat dalam jantung setiap agama dan tradisi otentik: tradisi Budha menyebutnya *dharmā*, Taoisme (*tao*), Hinduisme (*sanātana*), Islam (*al-dīn*), Patung (lalang), dan sebagainya. Dengan cara—yang dalam *philosophia perennis* disebut sebagai “transenden” itu—semua ritus, doktrin dan simbol keagamaan terpaut dalam sebuah *scientia sacra* (“pengetahuan-suci”) yang melampaui bentuk formalnya.

Lalu, adakah yang banal ketika “agama” tak lagi istimewa untuk dicantumkan di KTP? Siapa sejatinya yang paling berkepentingan terhadap KTP, warga negara atau negara? Dengan karakteristiknya yang padat-kuasa, justru negara hadir mengontrol setiap warganya lewat data yang tercantum di KTP.

Dari sebilah anak sungai sejarah yang dingin, lahir kesaksian bahwa Indonesia adalah bangsa yang aneka dan penuh warna: Gugus kepulauan yang terbentang luas di hamparan maritim laksana mutiara manikam yang eksotik, semesta tradisi dan cakrawala etnik yang jamak, hingga galaksi agama dan keyakinan tumbuh bersama dan memintal harmoni oase peradaban nusantara klasik. Perjumpaan agama “*mainstream*”—yang biasanya menjadi agama kerajaan lokal—dengan agama minoritas, tidak tersandera dalam pola relasi “resmi-tak resmi”, tapi saling menjaga dan menghormati.

Ironisnya, ketegangan mengerkah justru ketika negara Indonesia modern tumbuh dengan birokrasi pemerintahan yang relatif mapan. Hingga detik ini, negara hanya mengandaikan enam agama “resmi”, selebihnya tak diakui.

Agama-agama suku seperti *Parmalim* (Batak), *Patuntung* (Bulukumba), *Alu'tudolo* (Tana Toraja), *Binanga Benteng* (Selayar), *Tolotang* (Sidrap), *Wiwitan* (Sunda), *Kaharingan* (Dayak), *Tengger* (Jawa), *Bissu* (Pangkep)—yang secara otonom tumbuh dan bukan derivasi agama tertentu— lantas dipaksa masuk ke dalam gugus “induk” agama resmi atau memilih satu kerapatan “kepercayaan” di bawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan yang jejaknya bermula di masa rezim Orde Baru. Di sini tampak jika negara gagal memahami keanekaan agama-agama historis-endemis itu, yang hadir jauh sebelum lahirnya negara Indonesia modern.

Perjumpaan agama dan etnik di Indonesia, belakangan menjelmakan dirinya dalam sebuah identitas sosial baru: Aceh-Muslim, Minang-Islam, Flores-Katolik, Bali-Hindu, Bugis-Makassar Islam, Banjar-Islam, Ambon-Katolik, Toraja-Protestan, Sunda-Islam dan seterusnya. Di sini, ketika negara tidak sungguh-sungguh mengelola kepelbagaian itu secara apik, ketegangan pribadi dan etnik, bisa menjadi pemantik meledaknya konflik agama yang liar dan berdarah.

Ketegangan bisa berlanjut dalam wacana lebih luas: “agama-resmi versus agama tak-resmi”. Dalam nalar negara, penganut agama-resmi secara konstitusional-normatif akan mendapatkan hak “istimewa” sebagai warga negara. Sebaliknya, keunikan di balik keanekaan penganut agama-agama tak-resmi justru tertampik dari kewajiban dan ruang negara: hasrat menjalankan ritual-religi secara otonom, membangun rumah ibadah sendiri, menikah, membeli properti, dan relasi sosial, bisa terancam jatuh ke dalam jebakan “kriminalitas” yang berujung pada masalah hukum.

Status agama tak-resmi, sebab itu, tak punya ruang terhormat di KTP. Ini jelas akan menjadi masalah sosial, budaya, politik, hukum, dan ekonomi yang menjadi beban bagi penganut agama tak-resmi tersebut sejak lahir hingga kematiannya.

Mungkin dengan horizon ini dapat dipahami mengapa pemerintah kemudian mewacanakan agar tidak memaksakan “indeks” agama pada kolom KTP. Ini sebetulnya bukan gagasan baru, tapi lebih pada konklusi imperatif UU No. 23/2006 pasal 64, lalu diamandemen menjadi UU no. 24/2013. Di titik ini, agaknya bangsa ini patut mempertimbangkan perspektif *philosophia perennis*, yang mengandaikan *the heart of religions*: bahwa di dalam jantung setiap agama dan tradisi otentik merengkuh misi dan pesan kebenaran yang sama. Jika ini menjadi tumpuan

kesadaran kolektif—maka Indonesia sebagai bangsa plural—bisamenjadi rumah besar bersama yang nyaman, indah, dan damai.

### 3. Agama tanpa “Agama”

Derrida adalah pesona. Ia perlu didengar seperti irama musik. Ia mempercakapkan filsafat dengan gaya yang tipikal. Tak banyak kata yang bisa mendekatkan kita pada teksnya. Teks purba yang tak tersentuh sekalipun, dengan amat dingin, ia analisis dengan cara yang mengguncang penalaran dan bahasa kita dengan dekonstruksi.

Bila kita menyusuri anak sungai literasi ke belakang, abad ke- 6 SM adalah titik simpul yang menandai perubahan kiblat misterius peradaban manusia dari *mithos* ke *logos*, abad ke-17 menyingingnya ilmu dan teknologi yang mengubah total paras manusia dan abad ke-21, babak baru yang mengandaikan pembongkaran terhadap anggitan dan konsep lama. Salah satunya adalah anggitan “agama”.

Berhadapan dengan bisikan lembut Rudolf Otto bahwa agama selalu bermula pada yang *nominous*, Yang Maha Lain dan tak tercakapkan, di era post-modernisme “agama” justru berada dalam selubung New Age dan spiritualitas palsu yang memroduksi tema-tema religius ke dalam budaya populer. Virtualitas di dunia *cyber* telah mengaburkan konsep tentang *yang-nyata* dan mengarahkan ke tema-tema New Age versi baru, penampakan UFO dan dunia gaib. Di titik lain, agama dijadikan sebagai “jubah suci” bagi tindak kekerasan kaum fundamentalis yang mengidap klaim kebenaran akut dan bertindak untuk dan atas nama Tuhan.

John D. Caputo, seorang post-modernis Heideggerian-Derridean, dalam *On Religion* (2001) memperlihatkan kekusarannya terhadap “agama” jenis New Age. Ia mencoba melakukan pengkajian dan perumusan ulang atas makna dan posisi agama itu kini.

Sebagai dekonstruksionis—dengan menggunakan perspektif Derrida—Caputo lalu mengenalkan semacam *theologia negativa* yang memroduksi istilah teknis serba “negatif” macam “ketidakmungkinan”, “ketidakterbatasan”, dan “ketidaktahuan”. Bahkan aksioma yang digaungkannya pun berbunyi negatif: “*Saya tidak tahu apakah yang saya percayai adalah Tuhan atau bukan*”, atau “*apa sebenarnya yang aku cintai ketika aku mencintai Tuhanku?*”. Meski demikian, Caputo tak lantas jatuh ke dalam lembah “nihilisme” mistis-esoteris macam

kecenderungan para *perennialis*, atau “netralisme” dogmatis macam ahli *comparative study of religions*.

Skeptisisme dan perspektif dekonstruksi Caputo lebih merupakan “siasat” untuk melepaskan agama dari kepungan verbal proposisi nyinyir tentang “apa” atau “siapa” Tuhan, dan mengembalikan kehidupan religius kepada intinya yakni cinta. Di tengah tendensi kebangkitan agama dalam kecenderungan dogmatisme-legalisme-literalisme—yang sejatinya justru berisiko menghancurkan diri-agama itu sendiri—apa yang disebut Caputo sebagai “agama tanpa agama” atau “agama cinta” menarik dipertimbangkan.

Pada ladang subur keruhanian Islam, Ibn ‘Arabi dan Rûmî adalah teosof-penyair yang paling intens mengkonstruksi “agama cinta”. Dalam sebuah karyanya, *Tarjumân al-Asywâq*, Ibn ‘Arabi misalnya mengenalkan sifat tak terbatas dan tak menjelma (*nonspecificity and non-entification*) dari hati sang Manusia Kamil, yang berkekalan mengalami teofani atau manifestasi Zat Ilahiah. Karena itu, hatinya menjadi wadah segenap kosmik. Rûmî menyinggung hal serupa ketika mengatakan, “intelekt tak berdaya di hadapan Agama Cinta” (D 2610).

Bagi Rûmî, cinta—bersama keindahan dan sukacita yang merengkuhnya—merupakan jantung dan sum-sum agama, tema sentral segenap spiritualitas. Sementara Ibn ‘Arabi, cinta adalah suatu alternatif cara untuk menyadari Kebenaran Tak Terbatas. Ketika membaca Rûmî, manusia secara terus menerus didorong pada pengalaman akan cinta sebagai realitas sentral yang melampaui segala konseptualisasi yang mungkin. Sedangkan ketika membaca Ibn ‘Arabi, tak akan terasa bahwa cinta memiliki peranan yang mengatasi segalanya

Dalam konteks psikologi spiritual Rûmî, kehidupan *ego* identik dengan kematian ruhani; persekutuan dengan dunia-rendah berarti keterpisahan dengan Tuhan. Derita dan kepedihan hati berakar pada ilusi kedirian (*illusory selfhood*) dan jarak yang mencerabut diri dari Diri Sejati. Inilah makna senandung Rûmî: “selama kita tak menanggung kepedihan, kita tak akan pernah mencari penawarnya; selama diri tak memiliki cinta, kita tak akan pernah mencari Sang Kekasih.” Diri yang ilusif adalah diri yang terjebak pada simulakrum dan karena itu tak otentik. Saat manusia berhasil melenyapkan ego-tak-otentiknya—yang dibakar oleh bara kerinduan dan api cinta—tidak akan ada yang tersisa selain Tuhan sendiri. Seperti yang diungkapkan Rûmî, dengan kalimat syahadat: *Setelah “tiada Tuhan,” apa lagi yang tersisa?*



*Masih tertinggal “selain Allah” yang lain telah sirna.*

*Bagus, hebat, wahai Cinta yang membakar berhala. (M V 589-90)*

Kesejatian dan otentisitas, memang selalu terancam untuk sirna, ketika selubung tanda, dunia lambang dan simulakrum melumatnya. Demikian halnya dengan agama, ketika ia menyapa kehidupan kita kini melalui paras “post-agama”, maka api cinta agama pun telah padam. Agaknya, manifesto “agama tanpa agama” lebih merupakan palu-godam dekonstruksi terhadap anggitan “agama-topeng” yang sejauh ini tengah merampas kesadaran kita. Jangan-jangan yang kita butuh adalah agama cinta yang mengandaikan: *“Tuhan lebih penting dari agama, sebagaimana cinta lebih mulia dari iman.”*

#### **4. 11/9 = Terorisme?**

Di sebuah pagi, di New York, baru saja menyingsing kerja. Bayangan pepohonan rebah di pelataran jalan. Udara mengalir-landai di celah belantara beton. Beberapa puluh menit kemudian kota pun terguncang. Menara Kembar *World Trade Center* diserang. Dua pesawat terbang ditabrakkan ke dua gedung pencakar langit itu. Ledakan dahsyat menyusul. Menara Kembar itu luruh berkejaran. Tak kurang dari 3000 orang terpenggang, terlontar atau terhimpit reruntuhan. Dan darah muncrat di mana-mana, membungkam kegetiran yang terkubur. 13 tahun lalu yang mencekam, persis.

Apakah ini sebuah teror yang menebarkan rasa takut dan anti kemanusiaan? Setidaknya ada dua “teori” yang mengemuka berikut solusi yang ditawarkan. *Pertama*, “konspirasi bisnis” yang mengandaikan aksi-aksi terorisme kelompok Islam garis keras punya kaitan dengan kekuatan tertentu ekonomi-politik global.. Argumentasi ini dibangun dengan melihat kaitan antara kepentingan bisnis keluarga Osama Bin Laden dengan sejumlah pebisnis makmur di Amerika Serikat (AS). Serangan 11/9, sebab itu, dipandang sebagai rekayasa dinas spionase negeri itu saja. *Kedua*, aksi-aksi teror yang terjadi 10 tahun terakhir adalah buah dari “fundamentalisme” Islam. Pandangan ini menelisik akar dari aksi-aksi teror dengan mendasarkan kepada penafsiran Islam yang dilakukan oleh para demagog atas teks suci Alquran dan menelusuri mata-rantainya dengan sejarah gerakan sejenis di Timur Tengah. Mereka menganggap fundamentalisme tidak sehaluan dengan pesan Islam yang mengandaikan pluralisme, toleransi, dan misi kedamaian.

Mereka bahkan menilai para pelaku teror adalah orang-orang yang mengidap *paranoid* dan problem kejiwaan akut.

Solusi yang ditawarkan kedua pandangan di atas, dengan sendirinya berbeda. Pandangan pertama menilai, aksi-aksi teror tidak akan selesai tanpa menyentuh *the big actor* yakni “permainan bisnis” di balik rangkaian teror. Sebaliknya, pandangan kedua beranggapan, pemberantasan ajaran fundamentalisme Islam—baik dengan cara lunak atau pun keras—dianggap sebagai solusi untuk menyudahi aksi-aksi teror berkedok Islam. Inilah perang antara *doxa* dan *heterodoxa* dalam gagasan-filosofis Pierre Bourdieu.

Perang adalah ruang di mana pengetahuan dipraktikkan. Di titik ini, “perang melawan terorisme” mewujud sebagai *doxa* yang melumat. Segera setelah “tragedi” 11/9, Bush meluncurkan *Global War on Terror* (GWT). Pengetahuan perekatnya: fundamentalisme agama. Sebuah *doxa* yang memperlakukan perang dan memburu para pelaku teror bertopeng agama lalu menghancurkan negara pendukung dan pelindungnya.

Secara geografis, ini adalah perang multi-skala: dari hegemoni global AS, lalu ke kerjasama regional, invasi dan aneksasi ke negara berdaulat, mempreteli sekolah, pondok pesantren atau sistem pengetahuan hingga skala paling minor, yakni tubuh individu. Ketika Bush menyatakan, “*you are either with us or against us*,” target yang ingin dicapai bukan semata soal militer. Ketika menyerbu dan melumpuhkan Irak di bawah retorika “*freedom*” dan “*regime change*” Bush sebenarnya tengah melancarkan *doxa* dan menebarkan jaring perang multi-skala tersebut.

Pendudukan Irak, karena itu, dapat dipandang sebagai ekspansi kapitalisme neoliberalisme paling barbar, pembuka abad 21. Irak adalah contoh paling naif, bagaimana neoliberalisme dipaksakan melalui invasi militer ke sebuah negara berdaulat. Segera setelah penaklukan Irak, AS memaksakan swastanisasi BUMN dan membuka pintu lebar bagi investor asing di *Negeri 1001 Malam* itu. Dominasi ini, kelak menyulut aksi-aksi teror dan anti simbol-simbol AS-Barat bukan saja di Irak, tapi menebar di mana-mana.

Sebagai bangsa Muslim terbesar sejangat, Indonesia adalah target utama aliansi AS dalam GWT. Tidak hanya karena negeri ini kerap dihujani serangan teror, tapi karena Indonesia merupakan contoh “terbaik” penerapan demokrasi liberal dan resep ekonomi neoliberal bagi negeri-negeri sedang berkembang di

belahan bumi lain. Indonesia adalah contoh idealkombinasi antara politik liberal dan ekspansi kapital: ada Islam pluralis, *civil society*, multi partai, dan cadangan angkatan kerja yang berlimpah. Khusus soal teror, dalam skala regional, negeri ini dipandang sebagai episentrum bagi tumbuhnya gerakan Islam radikal semisal Jemaah Islamiyah (JI) dan Majelis Mujahidin Indonesia organisasi yang diduga punya persekutuan dengan Al-Qaeda—kini mengalami “metamorfosis” sebagai ISIS (*Islamic State of Irak and Siria*), lalu *Islamic State*—di Asia Tenggara. Itu sebab, ketika Bush mengucurkan bantuan senilai USD 50 juta untuk GWT di Asia Tenggara, sebagian besar mengalir ke Indonesia.

Sukses Densus 88 dan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme “melumpuhkan” jaringan teroris di Indonesia tak lepas dari proyek GWT. Salah satu sukses itu karena ditunjang peralatan pengawasan (*surveillance*) canggih dalam skala berlapis—mulaidari kelompok-kelompok masyarakat hingga kontrol terhadap tubuh-individual—dalam memburu target operasinya.

Terorisme, GWT, neoliberalisme, dan fundamentalisme agama, jangan-jangan adalah kemasam lain dari pertarungan *doxa* dan *heterodoxa* kaum “bisnis” global yang berlindung di balik cadar. Dan tragedi “11/9” adalah sebuah *game* yang justru baru dimulai..

## 5. Nalar Kekerasan Agama di Ruang Publik

Hari-hari belakangan ini, kita tengah disuguhi serangkaian peristiwa: betapa sulitnya beragama dan berkeyakinan secara bebas di Indonesia. Para penganut agama tertentu, membangun nalar kekerasan yang seolah muncul dari balik kegelapan, dan membenturkan keyakinannya yang eksklusif kepada publik, bahwa ajaran tertentu sesat, pemeluknya boleh disakiti, dibunuh, rumah peribadatannya boleh dibakar dan dijarah.

Kita pun mengingat Tolikara: Di sebilah pagi sejuk, di hari yang fitri, suara-suara lirih dan khusyu bergema mengagungkan Tuhan. Matahari mulai merangkak. Sekawanan burung gereja sibuk bergantian hinggap di pelataran. Dari pepohonan rindang, bayang-bayang pun rebah merayapi pedalaman tanah Papua yang damai.

Tapi kesenyapan pagi itu tiba-tiba pecah menyusul gemuruh massa yang menggengam amarah. Prosesi Idul Fitri pun tak tunai dilaksanakan. Lalu kios-kios dan rumah Tuhan terpanggang hangus. Ketentraman terkoyak. Spekulasi lalu beredar: kekerasan terselubung atas nama “ketertiban iman” kembali terbit dan

aroma SARA merebak di mana-mana. Target insiden itu jelas: penyebaran kebencian atas nama agama yang berujung *chaos*.

Orang-orang dengan “sikap” keagamaan sejenis belum lama ini di Yogyakarta menyegel gereja, menghentikan kebaktian umat Kristen sekte tertentu di rumah ibadatnya sendiri, menganiaya para pendetanya, dan—karenamerasa terganggu terhadap kehadiran mereka di lingkungan mereka—lalu mencoba mengusirnya dengan cara kekerasan, bahkan meminta Pemkot setempat membantu gerakan pengusiran dan pelenyapan itu.

Selama beberapa tahun terakhir ini, kehidupan beragama di Indonesia, tengah memasuki fase yang berbahaya, penuh darah, kekerasan, intoleransi, napas eksklusivisme, semangat “perang”, dan supremasisme. Perbedaan yang timbul disikapi dengan resistensi dan kekerasan, intimidasi, koersi, perusakan properti dan rumah ibadah, penjarahan, penganiayaan, dan aneka bentuk kekerasan lainnya menjadi fenomena keseharian. Tidak ada lagi ketenangan dalam merengkuh kehidupan, terlebih dalam mejalani agama atau keyakinannya.

Meningginya intoleransi berbasis agama akhir-akhir ini disinyalir akibat maraknya praktik penyebaran kebencian di tengah masyarakat terhadap kelompok keagamaan tertentu yang berujung pada kekerasan. Ditambah lagi intimidasi dan tindak kekerasan tersebut tidak diiringi dengan proses sungguh-sungguh penegakan hukum bagi para pelakunya. Bagaimana semestinya kita membaca paras buram kebangsaan kita ini?

Setidaknya ada tiga argumen yang coba mejelaskan gejala tersebut. *Pertama*, “netralitas dan imparialitas negara”. Jaminan konstitusional terhadap kebebasan beragama dan berkeyakinan sejatinya merupakan kelanjutan logis dan pengakuan ontologis atas fakta kepelbagaian sosial dan kultural, termasuk pluralisme agama, yang telah hidup dan tumbuh ratusan tahun di Indonesia. NKRI didirikan di atas prinsip kepelbagaian seperti itu, dan mengandaikannegara bersikap netral dan imparial ketika perselisihan internal di antara mereka, atau pun pertikaian listas agama.

*Kedua*, “keniscayaan toleransi dalam masyarakat aneka”. Keyakinan keagamaan yang bersifat personal-individual, mesti dijamin oleh lembaga-lembaga demokratik demi sebuah kehidupan sosial politik yang stabil. Toleransi, karena itu, diandaikan sebagai norma dalam pergaulan lintas agama dan keyakinan, di atas mana negara meneguhkan perannya melindungi kebebasan masing-masing

pemeluk agama, baik di tingkat individual atau pun komunal. Dengan kata lain, toleransi agama dan kehidupan harmoni dalam kepelbagaian lebih merupakan “mandat konstitusional” yang mesti dijaga oleh negara.

*Ketiga*, “obyektifikasi agama melalui deliberasi”. Konstruksi keyakinan keagamaan, tidak dengan serta merta sebagai basis untuk membuat atau melegitimasi keputusan-keputusan publik, kecuali jika ia diterjemahkan terlebih dulu ke dalam nalar politik kebangsaan. Prinsip ini, mengingatkan kita pada pendakuan Kuntowijoyo tentang “obyektifikasi agama” yang mengandaikan agar norma-norma dan nilai-nilai subyektif agama yang bersifat partikular harus ditrasformasikan menjadi semacam etika sosial yang bersifat universal, agar akseptabilitasnya berlaku umum dan bisa diterima semua orang melalui deliberasi publik.

Menyadari wajah buram kebangsaan kita yang kian hari mengalami gejala dehumanisasi, ada baiknya kita mengkaji ulang ide kepelbagaian, atau apa yang sejauh ini dikenal secara pejoratif sebagai SARA. Sudah saatnya kini, SARA tidak lagi dituding sebagai “kambing hitam” yang bertanggungjawab di balik seluruh bentuk kerusuhan dan benturan horizontal lintas etnik dan agama, tapi sebaliknya diletakkan sebagai anugerah Tuhan dan “ibu kandung” NKRI. SARA, sebab itu, tidak lagi dipandang sebagai hantu menakutkan dan super sensitif, tapi mesti dipercakapkan bersama secara terbuka dan penuh suasana kekeluargaan di atas meja keindonesiaan dan dalam spirit pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban.

Jangan-jangan bangsa ini membutuhkan apa yang sejauh ini oleh John D. Caputo dalam *On Religion* (2001) menyebutnya “agama cinta”: sebilah sikap keagamaan yang mengandaikan Tuhan lebih penting dari agama, sebagaimana cinta lebih mulia dari iman.

## **F. Jejak Tanda dalam Pesan Islam**

### **1. Menyingkap “Wajah” Tuhan**

Adakah pengetahuan yang mungkin tentang Tuhan? Setidaknya Dia mewartakan DiriNya melalui selubung yang dipilihNya: bermula dari senyap ke sunyi, sunyi ke bunyi, bunyi ke aksara, aksara mengalir lirih pada sebilah arus sungai literasi yang beku, lalu meluahkan Kitab. Sebab itu, Rudolf Otto

menyebutNya *Mysterium, Tremendum et Fascinans*: sebuah kegaiban unik yang menautkan kejut-getir dan rindu yang menyengat.

St. Thomas Aquinas mendaku: “*Quasi ignotus cognoscitur*—Tuhan dikenal sebagai Dia yang tak dikenal.” Kelak inilah yang menjadi akar epistemik *theologia negativa*. Jika konstruksi teologi *mainstream* sejauh ini mengandaikan Tuhan dengan menampilkan sisi positifnya atau *via affirmativa*, maka teologi negatif “meraba” paras Tuhan *via negativa*. “Teologi negatif” sebab itu, adalah wacana yang sedikit ganjil dalam studi agama. Denys Turner, dalam *The Darkness of God* (1995) bahkan lebih memilih untuk tidak mendefinisikannya, dan mengisyaratkan satu hal: *not-saying*, “usah bercakap apa-apa tentang Tuhan.”

Tapi dari rongga gurun yang sunyidi abad ke-7 Hijriyah, teosof genial Ibn ‘Arabi tak mau takluk. Ia menerobos semesta kode “negativitas” Ilahi: “*Penampakan Tuhan paling sempurna terjadi pada diri perempuan.*” Sebuah narasi yang mengguncang tradisi pemikiran Islam justru di tengah-tengah kuatnya arus otoritarianisme religius kaum laki-laki. Pernyataan Ibn ‘Arabi dalam *Fushûsh al-Hikâm*, itu lebih merupakan aksara yang menyimpul: *tajalli*, doktrin ‘*irfani* tentang citra dan “manifestasi” Tuhan.

Ada pandangan yang terbelah antara kaum sufi dan aktivis feminis kontemporer tentang relasi gender. Tidak seperti kaum feminis yang mengandaikan relasi gender sebagai *socially constructed*, para sufi memandang relasi gender sebagai sesuatu yang “kodrati”. Kalaupun relasi itu dapat berubah—bagi sufi seperti Ibn ‘Arabi—setidaknya ia merupakan manifestasi ilahiah yang intrinsik dan bersifat perenial: bahwa kualitas-kualitas maskulin dan feminin adalah dua “kembar” dari perwujudan kasih sayang Tuhan.

Dalam permenungan *visio dei* Ibn ‘Arabi, Tuhan mengandung dalam diriNya anasir maskulin dan feminin sekaligus. Sebuah cara pandang yang bersilang haluan dengan mayoritas penganut monoteis yang mengandaikan Tuhan sebagai yang “maskulin”.

Bagi Ibn ‘Arabi, perempuan dan laki-laki ibarat “sepasang tangan” Tuhan yang solid. Sachiko Murata dalam *Tao of Islam*, melukiskan dua aspek ini sebagai “*yin-yang*” yang bergerak tak kenal henti dan saling mengisi. Lingkaran putih mengandung unsur hitam dan terkontaminasi olehnya. Sebaliknya, lingkaran hitam mengandung unsur putih, dan tak dapat menampak kehadirannya. Relasi keduanya bahkan melampaui “oposisi biner” yang memprioritaskan satu hal di atas yang lain.

Dalam alegorisma Ibn ‘Arabi, relasi laki-laki dan perempuan adalah relasi yang penuh ketegangan, tapi juga harmoni: jika laki-laki adalah “Langit” yang memberi, maka perempuan adalah “Bumi” yang menerima. Langit membutuhkan Bumi, karena tanpa Bumi apalah arti curah hujan dan pesona gemintang di malam sepi. Demikian pula Bumi yang reseptif: begitu mendamba aliran rahmat yang tercurah dari Langit. Tapi, ini tidak dengan sendirinya bermakna jika Langit lebih unggul dari Bumi. Sebab, menurut Ibn ‘Arabi, Langit hanyalah rongga raksasa yang tak berisi apa-apa kecuali kekosongan. Karena itu Langit amat haus akan Bumi. Sementara Bumi mengandaikan kepenuhan dan keberlimpahan. Bumi mengandung banyak hal yang *invisible*, meski ketakterlihatannya itu justru menjadi “kekuatan” tersendiri baginya.

Tapi, bagi Ibn ‘Arabi, perempuan bukan Rahasia yang sepenuhnya tertutup dan *invisible*, karena dia adalah *Materi*. Berbeda dengan laki-laki yang identik dengan *Ruh*. Perempuan ibarat “raga” yang merawat kehidupan sementara laki-laki identik dengan “nyawa” yang memberi kehidupan. Kendati demikian—lagi-lagi catatan Ibn ‘Arabi—meskipun perempuan adalah Materi, (ada kedekatan *mother* ‘ibu’ dan *matter* ‘materi’), ia adalah materi yang immateriil. Perempuan, dalam sifatnya yang terindrai, adalah juga Rahasia yang tak teraba. Sebab, dalam diri perempuan Tuhan menancapkan keajaiban agungnya, dalam wujud *kasih*, yang mentransmisikan langsung sifat Rahman-RahimNya.

Kini relasi laki-laki-perempuan, tengah terkoyak dalam kehidupan kontemporer kita. Perempuan menderita sekian banyak pelecehan dan diskriminasi. Wajah perempuan adalah tanda kerentanan. Kapitalisme telah “merobek” Wajah itu melalui komodifikasi, iklan, dan advertensi. Sementara budaya patriarki bergerak mendistorsi Wajah itu lewat agama dan budaya yang tak ramah pada perbedaan. Melalui doktrin sufistiknya, Ibn ‘Arabi sejatinya hendak mengatakan, “Dengan penghormatan dan *cinta* kepada yang lain, hidup akan terasa indah”. Dan, pada detak inilah, akan terasa “kehadiran” Tuhan pada diri perempuan.

Dalam rumusan sebaliknya, Tuhan *via negativa*, karena itu, mengandaikan Dia yang tak terjangkau, tak tercapkan: sebuah kesunyian mutlak yang maha senyap, tapi juga Maha Lain Penuh Cinta. Jangan-jangan, Tuhan dalam kearifan *via negativa* adalah episentrum: misterium yang menyedot setiap rindu

yang membunchah “melebur” dengan-Nya, di setiap penggal waktu. Itu sebab, jalan menemui-Nya, membentang sebanyak nafas para pencarinya.

## 2. Semiotika Hijrah

Agama berawal dari yang *nominous*, pradah, senyap, dan saat yang dahsyat dan berakhir dengan konstruksi. Ketika mempercakapkan agama—dengan semesta tanda yang menyelubunginya—apakah ia sepenuhnya transenden atau juga jejak yang historis? Setidaknya tradisi filsafat idealisme dan materialisme hadir menyodorkan jawab, menyusul perbincangan semiotika, khususnya yang terkait dengan relasi antara *tanda*, *makna* dan *realitas*.

Idealisme mengandaikan: ada sesuatu yang melampaui realitas empiris, yang bersifat transenden. Dalam sistem pertandaan dan komunikasi, *makna* dari *tanda* diandaikan bersifat transenden, yakni melampaui realitas pertandaan itu sendiri, misalnya bersifat *ilahiyyah*. Sementara materialisme, sebaliknya menegaskan, realitas empiris itu berdiri sendiri—dari dan untuk dirinya sendiri—yang telah melingkupi seluruh realitas, serta mengikuti hukumnya sendiri yang bersifat *imanan*, tanpa campur tangan sesuatu yang melampauinya, termasuk Tuhan. Materialisme berprinsip, makna dalam sistem komunikasi atau pertandaan diproduksi di dunia sini, dengan sistem dan kodenya sendiri, tanpa intervensi kode-kode transendental.

Dalam kajian semiotika Saussurian, dikotomi menjadi sesuatu yang mutlak dan stabil: antara *signifiant-signifié*, *langue-parole*, *transcendence-histories*, dan pada tingkat filosofis antara *idealism-materialism*. Sementara dalam tradisi Islam, keduanya tidak diletakkan dalam posisi dikotomis atau oposisi biner, melainkan dua hal yang berkaitan secara hirarkis. Pada tingkat hirarki yang tertinggi, ada makna-makna transendensi, sedangkan pada tingkat yang lebih rendah, ada makna-makna yang bisa diproduksi secara kreatif. Islam, karena itu, melihat kedua hal ini sebagai sesuatu yang dapat dipadukan dan saling mengisi secara harmonis. Di titik inilah, kita bisa meletakkan *hijrah* dalam kajian semiotika.

Secara literer, *hijrah* mengandung arti, berpindah, mutasi, atau bergerak. Di situ ada sesuatu yang dinamik. Hijrah Nabi Muhammad dalam lintas historis dan rekaman Alquran, sebab itu, mengandaikan sebuah pergerakan dari satu “keadaan” tertentu ke “keadaan” lainnya yang lebih baik. Dalam perspektif semiotika,



“keadaan” bisa bermakna ruang (*space*) dan tempat (*place*). Sementara “keadaan” dalam kajian Islam, menautkan hal yang “bumi” dan “langit”.

Danesi & Perron, *Analyzing Culture* (1999) mendaku, dalam hal “ruang”, ada tiga variabel yang musti dilihat, yakni *territoriality*, *extension of self*, dan *codded connotation*. Ruang sebagai gejala teritorialitas bermakna ruang-objektif fisik atau oleh Barthes disebut denotasi. Ruang sebagai *extension of self*, meletakkan ruang dalam dinamika aku-sadar yang melampaui sekat teritorialnya atau ruang dalam makna konotasi. Sedangkan ruang sebagai *codded connotation* adalah ruang dalam makna sosial, yang dikonstruksi dari kode-kode sosial.

Dalam hijrah, yang berlangsung sesungguhnya bukan sekedar peristiwa “bumi”, tapi juga peristiwa “langit” yang transendental. Itu sebab, hal yang pertama kali dilakukan Nabi setelah tiba pada tujuan adalah mengubah “nama” *Yastrib* menjadi *Madinah al-Munawwarah*. Ada ungkapan: *name is identity and identity is destiny* agaknya senafas dengan jalan Nabi. Di sini, nama identik dengan *paradigm* dalam perspektif Kuhnian atau *gram* (jejak) dalam simpul gagasan Derrida.

Ada dua paras yang terkandung pada kata *Madinah al-Munawwarah*. Pertama, *madinah*, secara harfiah bermakna “kota” derivasi dari kata dasar *dn*, yang juga melahirkan kata kembar *al-dîn* (agama), dan *tamaddun* (peradaban). Kedua, *al-munawwarah*, berakar pada kata *nûran* yang berarti “cahaya”. Jika *madinah* atau kota mengandaikan ruang-tempat “teritorial”, maka *munawwarah* merujuk pada aspek mental-spiritual. Karena cahanya adalah sebuah entitas non-material dan kode-sosial untuk sesuatu yang bersifat transendental. Dengan begitu, *Madinah al-Munawwarah* bermakna “kota yang dibangun di atas ikatan keadaban yang disinari cahaya Ilahi”, sebuah pengandaian semiotik yang menautkan aspek historis-transendental.

Langkah kedua Nabi di “Kota Cahaya” itu adalah “mempersaudarakan” (*al-muakhhah*) antara kelompok *muhajirin-anshar* dalam sebuah ikatan keimanan (*innamâ al-mukminûna ikhwah*). Di titik ini, Nabi lagi-lagi berhasil mematikan “ego-teritorial” lalu menghidupkan “ego-otentik-transendental” di antara mereka: sebuah bentuk aku-sadar kolektif yang dalam literasi Alquran digambarkan sebagai gerak dinamik: *min al-zhulumât ilâ al-nûr*.

*Sejarah*, kesalehan, dan iman, tampaknya bukan sebilah arus yang mantap. Sebab itu, selalu saja ada ikhtiar untuk memapankan setiap pengalaman religius

dalam satu bangunan yang kukuh, menjulang, dan gemerlap—yang sejatinya merupakan imajinasi tentang Yang Abadi, Yang Luhur, dan Yang Maha Indah.

Tapi, akhirnya—dalam agama—bukannya senyap yang mengambil alih, tapi struktur yang baku dan pejal. Persis di situlah yang profan merasuk ke dalam yang sakral. Di ruas ini pula, bumi kian mendesak langit.

### 3. Puasa dan Diri Otentik

Agama selalu bermula pada Yang Tak Tercakapkan: dimulai dari senyap dan saat yang dahsyat dan berakhir dengan konstruksi. Agama juga diawali dengan gigil cinta yang ganjil, ada harapan, ada ketakutan—ada *amor* dan *horor*—yang bertaut. Ada momen tak lazim, unik, tapi juga terpuncak, ketika seseorang mengalami “kehadiran” sesuatu Yang Maha Lain, yang *numinous*, yang dilukiskan Rudolf Otto sebagai *mysterium—treemendum, fascinosum*.

Di Abad 5 M, Santo Agustinus dikerkah pengalaman yang mirip: “Dan aku gemetar dengan kasih dan ngeri”. Di lekukan sejarah yang dingin, di Abad Pertengahan, pun penyair Dante mengeja kembali pesan-senyap itu dalam *Divine Comedy*, sebuah karya sastra-mistik yang dianyamnya dalam semesta kode yang sublim, yang mengandaikan seseorang mengalami “ketercelupan ontologis” ke yang *numinous* melalui fase: *inferno-purgatorio-paradiso*.

*Ramadan* identik dengan *purgatorio*, semakna “pembakaran” atau “penempaan”. Ibarat emas, terpisah dari logam yang merengkuhnya justru ketika dibakar dengan titik didih tertentu. Atau, sebilah keris menampilkan *tuahnya*, setelah ditempa ketelitian dan kesabaran yang agung. Dibulan semesta-cahaya ini, Allah melimpahkan *kasih-Nya* agar manusia segera membersihkan diri dari selubung kegelapan dosa (*zhulmâni*) atau *inferno*: fase dimana manusia tercerabut dari kebahagiaan sejati (*paradiso*) dan kesucian primordialnya (*fitriah*). Itu sebabnya, alegorisme Alquran mengandaikan manusia-tercerahkan adalah mereka yang bergegas bangkit meluruhkan selubung “aku-*inferno*” yang kelam-pekat menuju “aku-*paradiso*” yang cahaya: *min al-zhulumâti ila al-nûr*.

Alam *purgatorio-ramadan*, sebab itu, mengandaikan ide latihan (*riyâdhah*), yaitu latihan sang-aku dalam menyelami “pusat” dirinya yang *tuah* dan otentik agar tidak terjatuh ke lembah *inferno*. Dalam tradisi *Abrahamic Religions*—Yahudi, Nasrani, dan Islam—simbol “kejatuhan” manusia primordial dan terusir dari *paradiso*, mengalir dalam narasi tentang Adam dan Hawa. Meski kedua insan pertama—kakek dan nenek buyut seluruh manusia—itu pada urutannya

mendapatkan *magfirah* Allah swt. karena teguh menjalankan “*Kalimat-kalimat-Nya*” (Qs. 2: 37), namun mereka mewariskan anak cucu yang kesucian primordialnya selalu terancam jatuh perdetik. Sebab itu, setiap orang berpotensi jatuh martabat kemuliannya dan tersandera pada *aku-tak-otentik* alias *aku-nisbi*.

Latihan menahan diri (*shiyâm*) di alam *purgatorio*-ramadan bersumbu pada latihan untuk “membakar” *aku-nisbi* agar menemukan *aku-otentik* yang sepenuhnya merasakan “Kemahadiran Allah” dalam segenap detak hidup: sebuah episentrum cahaya yang membawa aku-puasa menemukan kesucian asalnya dan kembali ke fitrah (*’id al-fithr*). Pada momen ini aku-puasa berada pada “puncak-terdalam” kebahagiaan sejati *paradiso* atau dalam tradisi Budhisme disebut *sunyata*, karena sukses menemukan dirinya yang *tuah*, asli, dan otentik.

Penemuan kembali *aku-otentik* menjadi sesuatu yang penting, karena kehidupan kita kini tengah dikepung oleh jejaring simulakrum, arena dimana simulasi diri-tak-otentik menemukan pijakannya. Akibatnya, pencarian sungguh-sungguh terhadap autentisitas diri pun, dengan sendirinya, termangsa oleh imperium citra, galaksi kode, jagat lambang, dan semesta imajinasi. Hal itu senapas dengan apa yang digelisahkan Adorno dalam *The Jargon of Authenticity* (1983) sebagai “suasana penuh jebakan dan perangkap yang menyesatkan, karena dunia citra dan simulakrum dipenuhi oleh jargon-jargon semu, termasuk jargon keotentikan”. Realitas kontemporer kita kini tengah tersedot ke dalam “lorong gelap” *post-realitas*: sebuah realitas palsu yang tidak lagi setia terhadap ada-sejati dan otentik.

Di titik ini, *purgatorio* ramadan hadir sebagai pelecut *aku-puasa* agar kian menemukan *aku-otentiknya* yang *tuah* dan selalu dihimpit rasa rindu dan cinta kepada yang *numinous*. Resapilah Kalam-Nya yang kudus: “*Dia (Allah) bersama kamu di manapun kamu berada, dan Allah Maha Awas akan segala sesuatu yang kamu perbuat*” (Qs. 57:4). *Aku-puasa*, sebab itu, selalu merasa dalam rengkuhan cinta-Nya yang *muthmainnah*, karena “*Kemanapun kamu menghadap di sanalah Wajah Allah*”. “*Kami (Allah) lebih dekat dari urat lehernya sendiri* (Qs. 50:16). Cinta yang menautkan kesatuan ontologis antara Allah swt. dan hamba-Nya.

Diriwayatkan bahwa Allah mewahyukan kepada nabi Dawud a.s.: *Wahai Dawud ketahuilah bahwa dzikir-Ku/Kuperuntukkan para pendzikir/surga-Ku buat orang-orang yang taat/cinta-Ku buat orang yang merindukan-Ku/sedangkan diri-Ku/Kuistimewakan buat mereka yang mencintai-Ku*.

Dalam *shahifah* nabi Idris a.s. juga disebutkan: “*Sungguh beruntung suatu kaum yang menyembah-Ku karena cinta kepada-Ku/menjadikan-Ku Tuhan mereka/menghabiskan malam dan siang nya untuk berbakti kepada-Ku/semata karena cinta kepada-Ku/dan penyerahan diri mutlak untuk-Ku/dan menihilkan segala sesuatu selain-Ku.*”

Pengalamansublim “Kemahahadiran Allah” yang *numinous*, dalam detak-detik jantung para perindu dan pecinta, pada urutannya menyalakan spirit ketakwaan aku-puasa dalam aktus pencerahan dan ikhtiar pemeliharaan kesucian primordialnya. Di sini pula inti mengapa “puasa” dan “takwa” terpaut dalam buhul yang erat. Kualitas aku-takwa, sebab itu, adalah *aku- tuah* yang tercerahkan *visun* sosiokultural, moral, intelektual, dan spiritualnya: lokus kesadaran *aku-otentik* yang sejauh ini justru terbungkam sorak-sorai kehidupan hedonistik yang “menuhankan” materi.

#### 4. Bhagavadgita dan Kidung Sufi

Ide tentang perjumpaan mistik lintas-iman, punya jejak yang panjang. Dari pusaran tiang gurun yang beku, Dinasti Mughal Islam hadir sebagai saksi: sublimnya percakapan senyap tentang iman. ‘Abd al-Rahmân Chishtî, sufi terpenting abad ke-17, menerbitkan karya jenial, *Mir’ât al-Haqâiq* (“Cermin Kebenaran”), sebuah esai *tawhid* untuk menafsirkan *Bhagavadgita*. Secara konvensional *Bhagavadgita* (“Kidung Sang Dewa”) diyakini sebagai literasi Hindu yang tak terpisahkan dari kitab *Mahabharata*.

*Bhagavadgita* merupakan episode ketiga dari *Bhismaparvan*, kitab keenam dari delapan belas kitab yang secara bersama membangun *Mahabharata*. Penafsiran esoterik sejumlah sufi terhadap kitab-kitab Hindu telah berlangsung jauh sebelum Chishtî. Syaikh sufi Qubjahânî misalnya, telah menyingkap “rahasia” kitab *Yoga Vasistha* dalam, *Kasyf al-Kunûz*.

Kitab *Mir’ât al-Haqâiq*, dibuka dengan maklumat, “*Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Bathin*” (Qs. 57:3), yang sejauh ini justru mejadi paradigma *Wahdah al-Wujûd* Ibn ‘Arabi. Dari titik ini pula Chishtî meretas buhul bahwa *Baghavatgita* adalah kitab yang mewartakan satu hal: Krishna mencerahkan Arjuna tentang rahasia *tawhid*. Term *tawhid*, secara literer bermakna “penyatuan,” dalam *Mir’ât al-Haqâiq* bermakna “ketercelupan” ontologis.

Dalam mengurai doktrinnya, Chishtî mengutip selarik syair sufi Sayyid Râjâ (w. 1330): *Dia adalah suci dan mutlak di setiap tempat, masa, dan saat/di setiap arah, setiap jalan, setiap pandangan—aku melihat-Nya*. Chishtî mendaku, berdasarkan sumber doktrin rahasia Krishna, seluruh sarjana Hindu sepakat jika Krishna mengambil “intisari” rahasia-rahasia pengetahuan tentang Tuhan dari empat kitab *Weda*. Chishtî lalu menggunakan istilah *al-Kitâb* untuk menyebut *Weda*, diungkapkan sebanyak empat kali dalam *Mir'ât al-Haqâiq* yang dikaitkan dengan pesan suci Quran: “*Hai orang-orang yang telah diberi al-Kitâb, berimanlah kamu pada apa yang telah Kami turunkan kepadamu* (Qs. 4:47).

Analogi *al-Kitâb* sebagai *Weda* dalam nafas keyakinan Chishtî, secara tidak langsung telah menghubungkan *Weda* dan Alquran dan melahirkan dua dentuman kesadaran. *Pertama*, memberikan otoritas kepada *Baghavadgita* dengan memasukkannya ke dalam kitab Samawi, dan sebab itu kaum Muslim boleh mengkaji dan menafsirkannya. *Kedua*, efek politis karena memasukkan masyarakat kerajaan Mughal yang mayoritas Hindu sebagai *Ahl al-Kitâb*.

Ada perdebatan yang terbit sejak abad 9 M di kalangan sarjana Hindu: apakah *Bhagavadgita* sebuah kitab suci teistik atau bukan. Râmânûja, pendiri aliran *Visishtadvaita* (dualisme) pada abad 11, berpandangan jika doktrin inti *Bhagavadgita* adalah *Bhakti Yoga*, yakni mencurahkan seluruh pikiran dan perbuatan untuk Krishna sebagai manusia-Tuhan personal. Argumennya bertumpu pada keumuman teks dalam perintah-perintah Krishna kepada Arjuna seperti: “Sembahlah Aku, berlindunglah pada-Ku, berbuatlah demi Aku, pusatkan pikiranmu pada-Ku, berjuanglah untuk Aku.” Di lain sisi, ada Sankarâcârya (w. 820), pembela setia kearifan Advaita (non-dualisme atau monisme) yang mengandaikan jika *Bhakti Yoga* tak lebih dari pesan superfisial dari *Bhagavadgita*, sementara yang substansi justru *Jnana Yoga*, sebuah perjuangan untuk memperoleh pengetahuan—Wujud Yang Tak Terlukiskan, Yang Tak Berubah, Yang Tak Termanifestasikan, dan Yang Kekal—dengan cara melepaskan diri dari *samsâra*, yaitu siklus kematian dan kehidupan.

Dalam pendakuan Râmânûja, Krishna tak lain dari jelmaan Dewa Wisnu, dan Sang Tujuan itu sendiri. Sementara Sankarâcârya memandang Krishna tak ubahnya manusia biasa yang mudah terkena *samsâra*. Dia adalah tujuan, tapi hanya dalam hati yang tidak memiliki kekuatan cukup untuk meninggalkan segala hal guna mengetahui Brahma. Secara esensial posisi Chishtî, sebagai seorang Muslim lebih

dekat ke pemikiran Sankarâcârya, yang memandang Krishna bukan sebagai Tuhan maupun dewa, tapi lebih sebagai *muwahhid* (monoteis) sejati yang memahami hakikat *Wahdah al-Wujûd*, bahkan mungkin seorang nabi.

Dalam seluruh preskripsi kajiannya, Chishtî memilih untuk mengabaikan semua kecuali dua hal, pengakuan Krishna akan ketuhanannya dan persoalan reinkarnasi. Chishtî bersikukuh jika inti dari *Bhagavadgita* adalah *tawhid*. Itu sebab, semua penyebutan yang dinisbatkan kepada penyembahan Krishna, *Mir'ât al-Haqâiq* mengganti Krishna dengan Brahma. Untuk itu, Chishtî menggunakan tiga term pokok untuk menyebut Tuhan: *Khudâ* (bahasa Persia, yang sepadan dengan *Allâh* dalam bahasa Arab), *Haqq* (Yang Mahabener), dan *ân-Zât* (Zat dalam pengertian sufi). Ada satu istilah teknis dari tradisi Persia *hama û'st* yang artinya “Dialah Segalanya,” dengan segenap konotasi yang digunakan kaum sufi untuk satu tekad monisme, ditemukan di sepanjang *Mir'ât al-Haqâiq* yang dipenuhi kutipan syair.

*Mir'ât al-Haqâiq* adalah kidung yang melintas: peneguhan *tawhid* dalam cawang politeistik. Itu sebab, ketika Chishtî mengurai *ân-Zât*, ia menggunakan istilah Sanskerta, *Birang* (tak bewarna, tak terlukiskan), yang semakna dengan *pâk* (murni), *wâhid* (esa), *bî kayf wa kam* atau *bî-chûn* (tak tergambarkan). Semua ini sangat sesuai dengan julukan Brahma, tujuan tertinggi dalam arus iman Advaita. Di titik ini, Chishtî menyauk air monisme-ontologis pada telagakearifan *Bhagavadgita*.

## 5. Burung-burung pun Menuju Tuhan

*Dan Sulaiman telah menerima warisan dari Daud.*

*Dan dia berkata: 'Wahai umat manusia! Telah diajarkan kepada kami*

*Bahasa burung (manthiq al-thayr).*

(QS. 27:16)

*Manthiq al-Thayr* (“percakapan burung”) sebuah diksi Qur’ani, tentu. Tapi belakangan menjadi inspirasi alegoris yang penuh pesona dalam tradisi keruhanian Islam. Setidaknya, ada tiga karya keserjanaan sufi yang mencoba menganyam narasi perjalanan cinta menuju Tuhan dengan simbolisme *Manthiq al-Thayr*. Bermula dari Ibn Sinâ yang mengulasnya secara genial dalam *Risâlat al Thayr* (“Risalah tentang Burung”), diikuti oleh Abu Hamid Muhammad al-Ghazâlî, teolog-sufi terkemuka, yang risalahnya, dengan judul serupa kurang masyhur.

Sementara karya Farid al-Dîn ‘Aththâr, *Manthiq al-Thayr*, meski mengangkat tema serupa dengan dua tokoh sufi sebelumnya, merupakan sesuatu yang lain.

Jika Ibnu Sinâ membicarakan visi intelektual yang memungkinkan jiwa kembali ke asal surgawinya dan al-Ghazâlî dengan penderitaan dan perjuangan sungguh-sungguh merengkuh kasih Tuhan, maka ‘Aththâr mempercakapkan keutamaan pengalaman spiritual dan mistikal dengan Sang Maha Lain. Meski ‘Aththâr menggunakan tema “penderitaan” Ghazalian yang dilalui oleh burung-burung sehingga akhirnya mampu memasuki istana Sang Raja surgawi, tapi dia “megembara” melintasi lapis luar tingkat itu melalui tingkatan inisiatik paling puncak yang memungkinkan dirinya lebur dan muncul dalam subsistensi Diri, sehingga setiap burung-burung memiliki kesadaran-diri dan akhirnya mengenal Diri-nya: burung-burung tidak hanya terpesona menikmati keindahan Hadirat-Nya, tapi juga melihat diri-mereka sebagaimana adanya, yang terpantul dalam Diri, yang tak lain adalah Diri dari setiap diri.

‘Aththâr, karena itu mendaku: semua yang tidak “berumah” di alam bayang-bayang fana ini, merindukan asal mereka di kediaman primordial-surgawi, termasuk sekawanan burung-burung karena jiwa mereka memiliki sayap, betapapun rapuhnya untuk terbang menuju Tuhan. *Manthiq al-Thayr* adalah sebuah *ode* (syair pujian) yang digubah untuk “keluarga makhluk bersayap,”—keluarganya dalam spesies manusia dapat diidentikkan dengan para pencari Tuhan—yang banyak disebut tapi hanya sedikit yang terpilih. Syaikh ‘Aththâr sendiri menyebut kuplet-kuplet syairnya yang berjumlah 4.458 baris sebagai *Zabân-i Murghân* yang secara hafiah berarti *Bahasa Burung* atau *Maqâmât-i Thuyûr*, *Maqam-maqam Burung*, yang merujuk ke narasi quranik tentang *manthiq al-thayr*. Dan dari judul yang quranik ini karya abadi ‘Aththâr pada urutannya dikenal dunia.

Karya besar *Manthiq al-Thayr* tersebut, berhimpitan dengan makna esoterik pengetahuan Sulaiman tentang “bahasa burung,” tidak hanya menembus bentuk percakapan yang asing, tapi juga secara spesifik berkelindan dengan jenis dan golongan makhluk dalam pengembangan spiritualnya, karena sejatinya *maqâmât-i Thuyûr* bukan hanya mempercakapkan bahasa pelbagai jenis hewan tapi tentang burung-burung yang sayapnya secara langsung menyimbolkan hakikat realitas “penerbangan” dan pendakian melawan seluruh bentuk kerendahan duniawi, menuju puncak *infinitum*.

Keunikan trans-metafisik *Manthiq al-Thayr*, karena ia dimulai dengan *alpha* (awal) dan merengkuh *omega* (akhir) kehidupan spiritual: karena dalam pendahuluannya mengisahkan Realitas Ilahi, sebuah kisah yang mengandaikan buah pengamatan keindahan oleh jiwa-burung *Simurgh*. Melalui *crecendo rapsodis* sang penyair besar, berhasil mengekspresikan pujiannya kepada Yang Mahaesa hingga dia mencapai tingkat yang membuatnya mengucapkan: *Wahai Engkau yang melalui manifestasimu menjadi tak kasat-mata/Seluruh kosmik adalah Engkau/namun tak seorang pun melihat wajah-Mu/Jiwa tersembunyi di dalam tubuh dan Engkau di dalam jiwa/wahai Engkau yang tersembunyi di dalam yang tersembunyi/Wahai Jiwa seluruh jiwa!/Meski Engkau tersembunyi dalam hati dan jiwa/Engkaulah yang nyata bagi hati dan jiwa/Kulihat segenap kosmik nyata karena-Mu/meski kulihat tiada tanda-Mu di dunia.*

Dengan sajak-sajaknya yang memabukkan ketika memuja Tuhannya, sajak yang mengandung kebenaran puncak metafisik terdalam, dan menghasilkan buah dari pohon makrifat, 'Aththâr lalu mempercakapkan dengan indah perjalanan burung-burung menuju Tuhan: sebuah perjalanan dunia kode, semesta lambang dan simulakrum trans-metafisik yang titik *omega*-nya terkandung di dalam *alpha* epik mistiknya. Di sini, 'Aththâr sesungguhnya ingin mengeja kembali tentang ajakan "pulang" (*raja'a*) sebagai *idea-moral* al-Qur'an, di mana hakikat pulang mengandaikan, seseorang "pengembara" selalu tiba pada titik di mana ia "berangkat".

Perjalanan "pulang" burung-burung dalam *Manthiq al-Thayr*, dilukiskan sebagai sebuah perjalanan penuh rintang dan onak, juga bahaya. Di sana di gambarkan, burung-burung itu melintasi tujuh lembah pegunungan kosmik *Qâf*, yang di puncaknya terletak Penguasa Puncak Kehampaan, *Sunyata*: "pencarian" (*thalab*), "cinta" (*isyq*), "gnosis" (*ma'rifah*), "kepuasan jiwa" (*istighna*), "keesaan" (*tawhid*), "keterpesonaan" (*hayrat*), "kemiskinan" (*faqr*), dan "lebur" (*fanâ*). Tingkatan *maqam*-jalan ini juga merupakan lembah-ngarai kosmik yang menginteriorisir dalam jiwa inisiasi.

Peleburan atau "ketercelupan" ontologis, merupakan puncak-terdalam dari perjalanan *Manthiq al-Thayr*. Di sana setiap diri "menyatu-lenyap" dalam Diri: *terlahap oleh cahaya wajah Simurgh 'tuk menyadari bahwa/aku tak tahu apakah aku adalah Engkau dan Engkau adalah aku/aku telah lebur di dalam dirimu-*



*Mu/dan kegandaan pun musnah.* Dan inilah agaknya, tujuan akhir segenap perjalanan.

# BAGIAN IV

## KEWUJUDAN HMI: ANTARA MASYARAKAT MADANI & OLIGARKI

---

### **A. DEMOKRASI DALAM CENGKRAMAN OLIGARKI**

Di masa Aksial yang jauh, di fajar benderang tradisi Yunani antik, sebilah kata menjelma menjadi mantera: *plutokrasi*, sebuah terma yang mengandaikan bagaimana kekuasaan publik ditebuk oleh mereka yang punya harta. Belakangan plutokrasi lebih populer dikenal sebagai oligarki.

Hartawan, si empunya kapital dan bangsawan, si pemilik wibawa kultural, juga punya jejak panjang dalam sejarah kekuasaan Nusantara. Keduanya, tidak saja saling mengukuhkan dalam pergulatan ekonomi-politik di tanah air, tapi juga menegaskan kehadiran “pesona” oligarki.

Oligarki dapat diandaikan sebagai bentuk struktur kekuasaan dengan pemegang kekuasaan efektif berada pada segelintir orang. Dalam konteks Indonesia, oligarki mengacu pada aliansi “hitam” *politik-birokrasi-bisnis* yang menautkan kepentingan bagian teratas dari birokrasi negara, partai politik, dan pebisnis beserta keluarga mereka.

Studi kontemporer tentang oligarki di Indonesia, di antaranya bisa dilihat dari karya-karya Richard Robison dan Vedi R. Hadiz, *Reorganising Power: the Politics of Oligarchy in the Age of Market* (2004) dan Jeffrey Winters, *Oligarchy* (2011), yang mengandaikan keunggulan sumberdaya material sebagai kekuatan politik-ekonomi kaum oligark. Studi-studi ini menunjukkan jika demokratisasi elektoral telah mengubah paras politik-demokrasi di Indonesia, meski tanpa menyingkirkan cengkeraman kuat oligarki. Baik Winters maupun Robison dan Hadiz bahkan menyimpulkan, tingkat perubahan politik yang diperlukan untuk menghancurkan relasi antara kekayaan dan kekuasaan politik di Indonesia, pada urutannya hanya bisa diraih melalui letupan api revolusi.

Musim semi hubungan “haram” antara kekuasaan politik dan kaum hartawan, secara masif menemukan puncaknya pada masa Orde Baru dan bertahan hingga kini. Perselingkuhan itu, tidak saja meluahkan kemungkinan akses bagi orang kaya kepada kekuasaan, tetapi negara pun menjadi hartawan, dan hanya hartawan yang bisa jadi pejabatnya. Keduanya bertaut-berkelindan ibarat “*Yin-Yang*” dalam tradisi Taoisme, ketika siklusnya berputar-putar antara hartawan dan negarawan, negarawan yang menjadi hartawan.

Denyut nadi demokrasi Indonesia, dengan begitu, “dirampas” para oligark, menyusul aksi mereka di balik layar dalam aktus penggulingan Soeharto. Sejak itu posisi mereka nyaris tak terusik selama tahun-tahun transformasi politik. Namun—dalam pendakuan Winters—menyertai transisi dari kediktatoran ke demokrasi adalah transisi lain yang sama-sama penting: dari “oligarki sultanistik” dengan sekelompok orang amat-sangat kaya dijinakkan secara pribadi oleh Soeharto menuju “oligarki penguasa kolektif elektoral” yang lebih karut-marut karena sangat lemahnya kekangan efektif terhadap kekuasaan oligarkis. Kapasitas untuk menggunakan kekayaan secara strategis, pada urutan faktualnya, muncul sebagai salah satu sumber daya kekuasaan paling menyilaukan dalam politik elektoral Indonesia.

Dengan lain perkataan, ada transisi lain yang terbit di Indonesia pada 1998, yakni dari “oligarki jinak” ke “oligarki liar” yang menyebabkan meningkatnya aneka risiko dan biaya bagi mereka yang mengontrol kapital. “Permasalahan” fundamentalnya adalah, Indonesia menemukan dirinya sebagai bangsa yang dikerkah sekelompok oligark dan elite berpengaruh yang perilaku merusakannya nyaris tak terbendung dan, sayangnya demokrasi elektoral, tidak saja kian lesu darah, tapi juga tidak dirancang secara sungguh-sungguh untuk menekuk mereka.

Faktanya, oligark dan elite kuat Indonesia telah merebut bahkan mendominasi sepenuhnya institusi-institusi demokratis, meski belum mampu memanfaatkannya secara masif dan kolektif untuk mencapai oligarki sipil. Tetapi, gejala kian melemahnya *civil society* di Indonesia, cepat buyarnya kekuasaan rakyat setelah Soeharto tumbang, dan direbutnya kelembagaan politik Indonesia oleh kaum oligark dan elit berpengaruh—terutama melalui penguasaan partai politik dan media—memungkinkan kuasa kekayaan menyebar luas bagai hantu di setiap babak baru persaingan elektoral.

Itu tidak dengan sendirinya berarti jika demokrasi Indonesia adalah palsu. Sebaliknya, pendakuan Joseph Schumpeter dalam *Capitalism, Socialism and Democracy* (2008)—berdasarkan standar prosedural “persaingan bebas untuk suara bebas”—justru memperlihatkan jika demokrasi Indonesia berjalan cukup baik, meski mengalami lesu darah pada detak jantungnya.

Perjumpaan kekuasaan-kekayaan selalu penting dalam kehidupan politik, terlepas demokratis atau tidak. Dalam banyak hal, interaksi antara oligark, kekayaan, media, partai politik, dan demokrasi di Indonesia kian memperlihatkan kesamaan dengan ekspresi kekuasaan oligarkis di negeri-negeri demokrasi seperti Amerika Serikat. Perbedaan utamanya, terletak pada *civil society* dan supremasi hukum jauh lebih meresap kuat di Amerika Serikat ketimbang di Indonesia.

Ketika demokrasi Indonesia terkonsolidasi, para oligark bergegas mengukuhkan posisi sebagai pelaku utama dalam kehidupan politik. Cengkeraman mereka terlihat sangat kuat dalam struktur dan operasi partai politik—termasuk kontrol oligarkis terhadap siapa yang bisa muncul sebagai calon pemimpin partai, kandidat pejabat tinggi, penentu pemenangan “lelang” proyek-proyek negara, dan bagaimana partai politik digunakan sedemikian rupa untuk “mengawetkan” kekuasaan-kekayaan mereka.

Alih-alih membawa angin perubahan, demokrasi elektoral hasil reformasi justru memperkuat hasrat dan siklus hartawan menjadi penguasa: politik untuk menjadi hartawan, dan berharta demi kekuasaan politik.

## **B. OLIGARKI DAN POLITIK KARTEL**

Ada sebilah nasihat, peringatan, atau mungkin juga ancaman yang mengalir dingin dari negeri “Tirai Bambu” ribuan tahun silam: “Jika rakyat lemah berarti negara kuat, dan ketika negara lemah berarti rakyat kuat.” Demikian pendakuan Shang Yang, negarawan Tiongkok di abad ke-4 SM. Tiongkok masa itu, sebuah negerikautik. Suatu periode ketika kekuasaan pemerintah pusat, “*Sang Putra Langit*” begitu labil, dan masing-masing wilayah bagian bertindak sebagai ‘raja-raja’ yang berdaulat.

Shang Yang meneguhkan, negara kuat tidak boleh memiliki rakyat yang kuat pula. Itu sebab, proses pelemahan rakyat segera dilakukan: rakyat harus dibodohkan, kemauan dan mimpi mereka mesti dimusnahkan, tradisinya harus dihancurkan, kenangan masa lalunya mutlak dilenyapkan. Namun sesekali dengan bonus, “*encoureged rewards*” agar “pikirannya tertib dan mudah dibelokkan,” nasihat Shang Yang.

Mungkin di Barat, Shang Yang terwakili sosok Niccolò Machiavelli. “Ketahuilah, tuan” tulis Machiavelli dalam *Il Principe*, yang dipersembahkan kepada Lorenzo, *the Magnificent Son of De Medici*, “ada dua cara untuk merengkuh kebesaran: pertama dengan hukum dan kedua lewat kekerasan.” Machiavelli, yang menyaksikan Italia dalam bara dendam, saling curiga dan tercabik-cabik di awan mendung abad ke-15, menganjurkan jalan kedua.

Paradigma kekuasaan—bagi Machiavelli—hanya satu: bebaskan Italia dari kekacauan dengan siasat apapun!

Alurpikir Machiavelli sederhana: *establishment*. Tapi karena “kemapanan” mengandaikan kekuasaan penuh, maka nilai prikemanusiaan, keadilan, dan kejujuran pun guyah. Maciavelli agaknya lupa bila sejarah berarti ketegangan antara *hasrat perubahan* dan *ide persambungan*. Dan, justru itu yang coba dipotong Machiavelli. Akibatnya kekuatan “arus bawah” terbit. Sejarah kemudian menunjukkan bagaimana sebuah kekuasaan rontok ketika ia tidak lagi ditopang kesetiaan rakyat. Agaknya tesis ini cukup tepat melukiskan kejatuhan rezim Soeharto pada 21 Mei 1998.

Begitulah, rakyat yang “arus bawah” yang sebelumnya tertampik tiba-tiba punya kekuatan, muncul laksana lokomotif kereta api: awalnya mengelus lembut, tapi kemudian mewujud sebagai lengan-lengan raksasa yang mencengkeram kuat bentangan rel. *The people’s power* adalah gemuruh arus itu. Bahkan dalam tradisi Yunani antik, rakyat diyakini sebagai “suara Tuhan,” *vox populi vox dei*: di titik ini rakyat bukan lagi rumusan nominal tapi sebuah kekuatan *excellence*. Dan, demokrasi, kata orang, dimulai dari titik kesadaran seperti itu.

Sementara itu, peringkusan mantan Ketua Mahkamah Konstitusi, Akil Mochtar oleh KPK menyusul dugaan suap milyaran rupiah dalam kasus sengketa pemilihan Bupati Gunung Mas, Kalimantan Tengah dan Bupati Lebak, Banten, bukan hanya skandal paling memalukan tapi juga memilukan semesta hukum Indonesia. Namun, di balik peristiwa itu, ada aroma busuk yang merayap: terendusya “konspirasi hitam” dari mereka yang sejauh ini berhasrat kuat melanggengkan kekuasaan politik dinasti.

Setidaknya, ada dua konstruksi teoretis yang coba menjelaskan fenomena politik dinasti di Indonesia: *oligarchy* dan *bossism*. Teori “*oligarchy*” seperti terurai apik dalam karya Robison & Hadiz, *Reorganizing Power in Indonesia: the Politics of Oligarchy in an Age of Markets* (2004), mengandaikan daya tahan para oligarki sejak zaman Orde Baru sebagai buah perselingkuhan antara kapitalisme pemangsa dan politik demokratik. Sementara, teori “*bossism*” memberi perspektif tentang bagaimana jejaring orang kuat dan para “bos” menguasai, memperkuat, dan memanfaatkan “negara” untuk kepentingan diri sendiri. Hal terakhir, diulas secara bernas oleh Sidel, “Bossism and Democracy in the Philippines, Thailand and Indonesia: Towards and Alternative Framework for the Study ‘Local Strongmen’ (2005).

Dari studi tersebut, menunjukkan jika keduanya sama-sama menekankan karakter “pemangsa” (*predatoris*) dari negara. Pada *Bossism*, karakter *predatoris* dinyatakan sebagai konsekuensi untuk menciptakan “pemerintahan kuat” dari jaringan para bos. Sementara, untuk oligarki, karakter ini tumbuh dari logika modal dalam sistem kapitalisme. Tak kurang dari

Hertz, dalam *The Silent Takeover: Global Capitalism and the Death of Democracy* (2002), melukiskan bagaimana korporasi-korporasi multinasional telah mengubah kehidupan dan masa depan suatu bangsa yang berujung pada kematian demokrasi. Ini karena korporasi-korporasi tersebut memiliki kekuatan ekonomi yang melampaui ketangguhan ekonomi suatu negara. Mereka hadir sebagai “penyandang dana” tak terbatas untuk sebuah pemerintahan ‘boneka’ yang diciptakannya melalui pemilu “demokratis.”

Kini, baik pola *oligarchy* maupun *bossism*, laksana gurita “kartel” dalam kehidupan politik nasional kita dan menular ke daerah melalui politik dinasti. Itu sebab, dalam “fatsun” politik mereka, seluruh ruang yang memungkinkan politik dinasti terjaga awet, musti direbut, dikuasai dan ditaklukkan: mulai dari ‘pengendalian’ komisioner di KPU, distribusi kerabat di sejumlah partai politik dan jaringan bisnis, *money politics*, citraan media, hingga praktik sogok yang merobohkan wibawa Mahkamah Konstitusi.

Mungkin, dari suasana seperti itulah kemilau, hasrat, dan tragedi bertaut. Kekuasaan, khususnya politik dinasti, sebab itu, adalah sebuah pesona, tapi juga ibarat pematang yang genting: sempit, licin, kotor, dan berlumpur.

### **C. DEFISIT NEGARAWAN, SURPLUS POLITISI**

G. Mosca, *The Rulling Class* (1939) dan V. Pareto, *Mind and Society* (1935), dapat dipandang sebagai figur-figur dan karya awal yang mengidentifikasi fenomena kehadiran elit dalam sebuah masyarakat. Kedua ilmuwan tersebut membaca elit sebagai minoritas terbatas yang melaksanakan kekuasaan dan pengaruhnya karena keahlian mereka “meramu” sejumlah sumberdaya yang menyebar dalam masyarakat. Filsuf Johan Galtung menyimpulkan, akumulasi sumberdaya tersebut meliputi: kekuasaan ideologi, renumeratif, dan punitif.

Realisme politik menunjukkan, elit yang mampu menguasai ketiga jenis sumberdaya ini akan dapat merengkuh misinya dengan baik. Sebaliknya, massa yang “mengakui” kualifikasi elit akan memberikan legitimasi kepada kepemimpinan elit tersebut. Hal ini mengandaikan, setiap aspiran di Indonesia misalnya, yang ingin menembus “lingkar elite” kekuasaan niscaya membekali diri dengan tiga sumberdaya tersebut.

Membaca sejarah elit politik di Indonesia, menarik menimbang “teori siklus” sejarahwan Belanda, Prof. Boeke: “*Dalam siklus duapuluh tahunan, Indonesia selalu memperlihatkan dentuman besar dalam rentang sejarah kekuasaannya*”. Siklus elite satu generasi, karena itu, selalu didorong oleh *zeit geist* yang digerakkan para elit kepemimpinan satu generasi sebelumnya.

Sejauh ini, ada tiga gelombang besar sirkulasi elit di Indonesia. *Pertama*, gelombang “intelektual-pemikir”, generasi yang diteladankan *Founding Fathers*: Soekarno, Moh. Hatta, St. Syahrir, Agus Salim, M. Natsir, Soepomo, Tan Malaka, dan seterusnya. Mereka adalah generasi “elit” yang dipersiapkan para aktivis-gerakan pemuda-mahasiswa generasi 1928.

*Kedua*, gelombang “militer-ideologis” yang diwakili antara lain, Soeharto, A. Haris Nasution, Ahmad Yani, Sumitro, Ali Murtopo, DN Aidit, yang tumbuh dari situasi kenegaraan yang “rawan” secara politik-keamanan di bawah kendali Soekarno. Karena itu, figur-figur yang melingkar di sekitar kekuasaan Soekarno sebagian besar adalah militer dan politisi yang kelak—ketika rezim Orde Lama rontok—merekalah yang menjadi elit.

*Ketiga*, gelombang “teknokrat-pengusaha” yang tercipta di bawah kekuasaan Soeharto di antaranya: Emil Salim, Moh. Sadli, Mar’ie Muhammad, Jusuf Kalla, Fahmi Idris, Soengeng Sarjadi, dan Jusuf Wanandi. Merekalah yang kelak menjadi elite hingga tumbangnya rezim Orde Baru.

Ketika reformasi meledak pada Mei 1998, tak sedikit asa lahir untuk Indonesia Baru. Tapi dentuman itu terasa landai dan sirkulasi elit “gelombang keempat” pun masih dibekuk misteri. Apakah karena misi zaman dibajak oleh “bandit-bandit” demokrasi yang haus-kuasa, menyusul praktik kejahatan politik uang yang berbau pesing?

2014 adalah sebuah episentrum: tahun politik, harapan, tapi juga kecemasan. Di tengah pusaran itu terbit “komodifikasi,” istilah yang lahir di lingkungan peminat teori sosial kritis yang mengandaikan bergesernya arti penting sesuatu dari “*nilai guna*” menjadi “*nilai tukar*”. Kampus-kampus misalnya, tergoda membangun *world class university* bukan karena ingin mengembangkan ilmu dan peradaban tapi karena peminatnya—yang berani bayar SPP tinggi—berjubal.

Demikian juga dengan politik. Motif pendirian partai terutama karena alasan kekuasaan. Tentu tak ada yang salah dengan “hasrat-kuasa” yang mengalir di setiap detak jantung partai politik. Namun menjadi masalah ketika kecenderungan libido kekuasaan itu akhirnya menihilkan kehadiran negarawan: sosok yang menjadi suluh dalam perjalanan genting bangsanya.

Setiap kali mempercakapkan negarawan, umumnya kita membayangkan sosok tokoh politik yang punya jasa bagi negaranya, cakap dalam bekerja, serta berwatak kepemimpinan tegas. Kita juga membedakan antara “negarawan” dan “politisi” dengan memberikan apresiasi lebih tinggi pada yang pertama ketimbang yang terakhir. Ketika Plato mengandaikan negarawan (*statesman*) memiliki kecakapan dan syarat tertentu dalam mengelola negara, para ilmuan politik modern lebih suka membicarakannya sebagai tipologi kepemimpinan.

Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (1962), mengenalkan dua tipe kepemimpinan politik di Indonesia, “tipe pengelola” (*administratur*) dan “tipe pemersatu” (*solidaritymaker*). Tipe pertama biasanya diwakili oleh tokoh-tokoh terdidik yang menguasai suatu bidang tertentu. Sementara tipe terakhir adalah pemimpin yang mampu mendekati massa, mempengaruhi mereka, dan mendapatkan simpati-dukungan mereka.

Ilmuan politik lain yang berbicara tentang tipe-tipe kepemimpinan adalah William Liddle. Dalam artikelnya “Marx and Machiavelli” (2011), Liddle mengintrodukir dua tipe kepemimpinan yang dimiliki pemimpin Indonesia: “tipe transformasional” yang mampu merekonstruksi situasi politik Indonesia dari satu keadaan kepada keadaan lain yang lebih baik dan “tipe transaksional” model kepemimpinan yang “membarter” kekuasaannya dengan posisi-posisi yang dapat menguntungkan dirinya dan kelompoknya.

Dari tipologi di atas, agaknya tipe “pengelola” dan “transaksional” yang mendominasi tipe pemimpin politik di Indonesia dan mengisi posisi-posisi di kementerian dan birokrasi, di parlemen-parlemen, universitas-universitas, dan partai-partai politik. Dengan lain perkataan, kita memiliki stok yang “berlimpah” untuk dua tipe pemimpin tersebut, tapi jarang menemukan karakter pemimpin “solidaritymaker” dan “transformational”. Masihkah akan lahir negarawan di negeri ini? Tahun 2014: sayup-sayup menghadirkan detak harap tapi juga rasa cemas.

#### **D. SEMIOTIKA KORUPSI DAN MATINYA KEBUDAYAAN**

Semiotika adalah ilmu yang mengkaji semesta tanda atau kode dalam kehidupan manusia. Semua yang ada dalam kehidupan kita dilihat sebagai tanda, yakni sesuatu yang musti diberi makna. Pentolan semiotika Ferdinand de Saussure dalam *magnum opus*nya, *Course in General Linguistics* (1990) mendaku, tanda lebih merupakan pertemuan dikotomik antara “bentuk” yang terdicitra dalam kognisi seseorang dan “makna” yang dipahami manusia pemakai tanda. De Saussure menggunakan istilah *signifiant* (penanda) untuk bentuk dan *signifié* (petanda) untuk segi maknanya. Keduanya ibarat selebar kertas yang memiliki dua sisi: berbeda tapi tak bisa dipisahkan. Masih dalam pengertian de Saussure, hubungan antara bentuk dan makna tidak bersifat pribadi, tapi komunal yang didasari oleh konvensi dan kognisi sosial. Karena manusia memiliki kemampuan memberi makna pada berbagai gejala sosial budaya dan alamiah, maka tanda adalah bagian dari kebudayaan.

Belakangan, gejala pejoratif kian meluber dalam kehidupan kita. Penggunaan tanda tidak lagi setia pada kaidah semiotika. Lihatlah, kasus korupsi yang menjerat mantan anggota DPR RI dan Putri Indonesia Anggelina Sondakh nyaris tak terdeteksi ketika berlindung di balik



“appel Malang” dan “appel Washington” dalam komunikasinya dengan seseorang via *Blackberry*. Di sini appel tidak mengandaikan “buah terlarang” misalnya, seperti kisah nubuwat kuno yang mengalir dalam anak sungai literasi Kitab Suci tapi bermakna “rupiah” dan “dollar” yang mengguyur deras ke dalam rekening politisi Partai Demokrat anggun ini. Hal serupa juga terjadi pada kasus korupsi anti logika proyek pencetakan Al-Quran di Kementerian Agama yang menimpa politisi Partai Golkar Zulkarnain Djabbar. Istilah “santri” dan “pesantren” yang sejauh ini merujuk pada pendidikan Islam tradisional di Indonesia, mengalami gradasi makna yang sama sekali jauh dari akarnya. Dalam kasus ini *santri* tidak lagi dimaknai sebagai siswa atau murid pengkaji khazanah intelektual Islam klasik dengan tradisi “kitab kuning” yang demikian kental, tapi sebagai “kurir” yang membawa dana haram milyaran rupiah ke kantong Zulkarnain. Sementara *pesantren*, yang dalam sejarah panjang nusantara tak sedikit melahirkan ulama dan cendekiawan Muslim berpengaruh, lebih menunjuk pada “Kantor Kementerian Agama RI.”

Ketika akhirnya Komisi Pemberantasan Korupsi resmi menahan mantan Ketua Umum Partai Demokrat Anas Urbaningrum di Rumah Tahanan Kelas 1 Jakarta Timur belum lama ini, tampak ada “kode” yang dilontarkan aktivis KAHMI itu. Sebelum masuk ke mobil tahanan Anas sempat mengucapkan, “Di atas segalanya, saya berterima kasih yang besar kepada pak SBY. Mudah-mudahan peristiwa ini punya arti, punya makna, dan jadi hadiah Tahun Baru 2014”. Tak kurang dari penggiat semiotik Yasraf Amir Piliang menilai, pernyataan Anas adalah sebuah *tanda* yang dapat dimaknai sebagai kode kontrakdiktif atau makna terbalik. “Artinya, saya (Anas) ditahan. Penahanan ini saya berikan sebagai hadiah buat Anda karena ada kemungkinan juga Anda atau orang dekat Anda bisa ditahan,” ujar Yasraf.

Peneliti Indonesia Corruption Watch, Tama S Langkun mendaku, percuma jika Anas hanya mengungkapkan kode-kode tak jelas seperti menyampaikan terima kasih kepada SBY, Ketua KPK Abraham Samad, penyidik dan penyelidik KPK. Hukum menuntut pengungkapan kasus korupsi dengan fakta dan alat buktinya, bukan kode-kode yang tak jelas. “Anas justru berpeluang menjadi *justice collaborator* yang tidak sekadar membantu penegakan hukum, tapi fakta politik sesungguhnya juga bisa terbongkar, khususnya perseteruannya dengan keluarga Cikeas,” ujarnya.

Ketua Umum Partai Nasional Demokrat Surya Paloh menilai, yang disampaikan Anas itu merupakan sindiran dalam tradisi budaya Jawa. “Bagi yang tidak datang dari kultur Jawa, pasti akan menilai yang disampaikan Anas itu kurang ajar. Menghadapi situasi seperti itu, pasti dia tidak nyaman, pasti ingin melakukan perlawanan. Ini cara dia melawan,” ujar Surya.

Jika gejala produksi tanda dan kode dalam kehidupan kita berlangsung liar dan “semangue” seperti terlihat dalam tiga kasus korupsi di atas, bukan tidak mungkin dunia tanda—baik dalam bentuk *Icon*, *index*, maupun *symbol*—seperti dikenalkan Charles S. Peirce dalam *The Philosophy of Peirce: Selected Writings* (1940) akan mengalami ketergerusan makna yang sangat hebat. Ketika dunia tanda, lambang, atau kode tidak lagi merupakan “cetak suara mental” (*image acoustique*) dalam kognisi kolektif masyarakat, maka makna (*meaning*) akan terancam sirna dalam kehidupan kita. Akibatnya, akan berlangsung “penjungkirbalikan” jika bukannya pemusnahan makna yang sejauh ini justru berlindung di balik selubung tanda: antara sakralitas-profanitas, etis-tak-etis, baik-buruk, pantas-tak pantas, yang Ilahi-yang insani, indah-kusam, *harmony-chaos*, dan seterusnya. Inilah yang disebut Barthes—pelanjut setia de Saussure—sebagai “kematian tanda”, kehancuran makna, dan karena itu pula ancaman serius bagi kematian kebudayaan manusia.

#### **E. MEMPERKUAT CIVIL SOCIETY**

Dalam bingkai *Language Philosophy*, anggitan “oposisi biner” acapkali dinisbatkan kepada pemuka pemikir semiotika, Ferdinand de Saussure. Tapi di tangan Claude Levi-Strauss istilah ini memiliki tenaga dan wibawa. Sebagai antropolog strukturalis, Strauss amat bergairah menggunakan teori-teori bahasa Saussurian sebagai sebilah sistem struktural guna membidik makna setiap proses kultural yang berlangsung dalam napas kehidupan yang jamak: cara bicara, mode berpakaian, pola kekeluargaan, tata-laku berorganisasi, *taboo*, mitos, legenda yang gelap, dan seterusnya. Dalam pendakuan Strauss, oposisi biner lebih merupakan ‘*the essence of sense making*’ atau struktur nilai yang mengonstruksi sistem pemaknaan manusia terhadap budaya dan dunianya.

Oposisi biner mengandaikan adanya sistem pemaknaan yang membelah dunia dalam dua paras katagori yang berelasi. Misalnya, dalam struktur oposisi biner yang sempurna, segala sesuatu dimasukkan dalam katagori X maupun Y. Dua katagori itu menerbitkan makna, hanya jika keduanya beoposisi satu sama lain. Di sini, oposisi biner adalah produk dari sistem penandaan, dan berfungsi untuk menstrukturkan persepsi kita terhadap alam natural dan dunia sosial melalui pengklasifikasian dan makna.

Meski secara struktural oposisi biner berelasi satu sama lainnya (X/Y), tapi juga bisa ditransformasikan ke dalam sistem oposisi biner yang lebih luas. Misalnya: langit/bumi, transenden/profan, maskulinitas/feminitas, positif/negatif, kultural/natural, sosial/privat, *yin/yang*, esoterik/eksoterik, dan seterusnya. Di sini, langit/bumi adalah dua katagori yang saling beroposisi, dan antara keduanya bisa disejajarkan dengan katagori-katagori yang berurut

setelahnya. Dengan begitu, dalam sistem oposisi biner, langit dan bumi sejajar dengan transenden dan profan, sejajar dengan maskulinitas dan feminitas, sejajar dengan kultural dan natural, sejajar dengan sosial dan privat, sejajar dengan *yin* dan *yang*, dan seterusnya.

Tapi, oposisi biner juga menerbitkan ‘katagori ambigu’ atau ‘katagori skandal’. Strauss membilangkannya sebagai ‘*anomalous category*’ yaitu posisi-posisi ambigu dan gagap yang tidak bisa dimasukkan ke dalam katagori X atau katagori Y. ‘Katagori skandal’ pada urutannya mengganggu sistem oposisi biner, karena mencemari kebeningan batas-batas oposisi biner.

Antara langit dan bumi, ada posisi cakrawala. Antara hitam dan putih, ada abu-abu. Antara asin dan tawar ada payao. Antara cerdas dan idiot, ada bodoh. Antara cinta dan benci, ada rindu-kelabu. Antara demokrasi substansial dan demokrasi prosedural, ada *oligarchy*. Di titik ini, cakrawala, abu-abu, payao, bodoh, rindu-kelabu dan *oligarchy* adalah ‘katagori skandal’ yang mendistorsi sistem oposisi biner.

Di titik ini menarik menelisik lebih jauh oligarki sebagai sebilah “skandal” dalam kehidupan demokrasi. Studi-studi paling anyar tentang oligarki di Indonesia, setidaknya melahirkan dua arus besar pemikiran: Thomas B Pepinsky yang menganut pendekatan “pluralisme kritis” dan Edward Aspinall yang mengandaikan peran “mobilisasi dan agensi massa”. Kedua arus pikir oligarki tersebut, ditautkan dengan tiga orang pakar politik kajian Indonesia: Vedi R Hadiz, Richard Robison, dan Jeffrey Winters.

Ciri utama analisis tentang Indonesia dengan menggunakan kerangka oligarki adalah klaim bahwa demokratisasi telah mengubah bentuk politik Indonesia tanpa menyingkirkan kekuasaan oligarki. Baik Hadiz dan Robison maupun Winters mendaku, struktur formal demokrasi elektoral dapat hidup “berdampingan” dengan kekuasaan oligarki, terutama bila demokrasi tersebut bersifat menyimpang atau prosedural. Hadiz dan Robison bahkan mengakui bahwa pemilihan umum yang bermakna dapat memengaruhi dan mengubah perilaku kaum oligark. Kedua analisis tersebut, belakangan mengakui bahwa demokrasi memiliki efek nyata bagi kekuasaan oligarki, namun mereka menolak kemungkinan bahwa pengaruh oligarki dapat dikurangi oleh proses pemilu yang kompetitif.

Menurut mereka, perilaku dan strategi kaum oligark mungkin saja diubah oleh proses demokrasi elektoral—dan juga desentralisasi—tapi tak ada “obat manjur” yang bersifat institusional, elektoral, atau berdasarkan yang bisa menjamin jika gerakan massa mampu menaklukkan kemilau oligarki. Di titik kesadaran ini, baik Hadiz dan Robison maupun Winters tiba pada satu kesimpulan: tak satu pun kekuatan yang bisa menekuk “perseligkuhan” haram antara kekayaan dan kekuasaan, kecuali api revolusi.

Oligarki—skandal pesing dari napas demokrasi—dengan sendirinya akan selalu menjadi batu sandung bagi kehidupan politik-demokrasi sehat di Indonesia. Tak cukup agaknya, dinamika demokrasi kita kini hanya bertumpu pada proses mobilisasi massa untuk terlibat aktif dalam setiap proses demokrasi elektoral, tetapi juga dituntut terbangunnya konsolidasi *civil society* untuk terjun ke kancan dan mencerdaskan “arena” demokrasi.

# BAB V

## HMI DI TENGAH HIPERREALITAS POLITIK

---

### A. Hiperialitas dan Tantangan Demokrasi

#### F. Parodi dan Lumpur Hiperialitas

Parodi itu sejenis iman yang mengejek. Seorang seniman yakin, parodi adalah cermin buram untuk paras yang letih. Itu sebab, filsuf Perancis George Bataille menyimpulkan, “Dunia tak lebih dari sebuah parodi”. Bagi Bataille, segala yang tampak di kehidupan ini, adalah parodi yang mengandung sindiran terhadap sesuatu. Namun, belakangan sindiran tidak semata ditujukan pada sesuatu yang liyan (*other*), tapi juga merupakan parodi dari diri sendiri.

Melalui puspargam parodi, Bataille secara implisit menunjukkan, bahwa dunia—dengan aneka warna kebudayaannya—dibangun di atas sebuah sistem yang disebutnya “oposisi duaan” (*binari opposition*): sistem yang terbentuk dari dua unsur yang saling berseberangan, bertabrakan, tapi saling memberi keseimbangan, saling mengisi, bersifat tertutup, pasti dan tidak berubah baik dalam sistem geofisik, genus, filsafat, seni, maupun bahasa.

Kehidupan bernapas dan eksis sejauh ia memiliki dua unsur yang berhadapan dan saling memparodi: tua/muda, laki-laki/perempuan, siang/malam, panas/dingin, dan seterusnya sebagaimana bahasa eksis disebabkan kata “asli” artinya “bukan palsu” dan kata “menang” artinya “bukan kalah”.

Bataille mendaku, parodi mengakibatkan terjadinya interupsi yang dapat mengguncang sistem keseimbangan geofisik, genus, filosofis, bahasa, maupun seni. Dunia kita kini tengah mengalami perubahan radikal dan simultan pada “penampakan” (*appearance*) paras dunia, disebabkan terjadinya interupsi pada paras kota, paras keluarga, paras pendidikan, paras politik, paras hukum, paras kebudayaan, dan paras kita sendiri.

Dunia kini seolah-olah memiliki “gravitasi dan sistem satelit” baru, yang merupakan parodi dan pesaing sistem gravitasi dan satelit semesta. Sedemikian rupa sehingga ia menjadi semacam “semangat zaman” (*zeitgeist*): semangat total dan simultan yang berhasrat mengubah, mendekonstruksi, dan memparodi semesta, serta menciptakan semesta tandingan berupa kebudayaan materi dalam bentuk komoditi.

Terkait dengan itu, filsuf Jean Baudrillard dalam karya monumentalnya *Simulation* (1983), membagi tiga tahapan penampakan paras dunia: *counterfeit*, *production*, dan *simulation*. Pertama, *counterfeit* adalah fase dominan di zaman klasik, abad pertengahan hingga revolusi industri yang mengandaikan “produksi bebas” tanda, *fashion*, model, menggeser pertandaan kasta atau iklan yang bersifat represif dan hegemonik. Kedua, *production*, pola dominan di era industri yang ditandai dengan otomatisasi produksi dan “universalisme” nilai-nilai. Di titik ini, manusia disuguhkan aneka pilihan penampakan gaya dan gaya hidup, namun pilihan tersebut dirumuskan kaum kapitalis.

Ketiga, *simulation*, adalah pola kehidupan dewasa ini yang dikontrol oleh jagat kode dan semesta realitas buatan (hiperialitas). Fase ini ditandai dengan berkembangnya demokratisasi yang ekstrem dalam dunia penampakan, di mana manusia tidak saja mendapatkan kebebasan dalam memilih gaya dan gaya hidup, tapi bahkan diberi peluang besar untuk menciptakan penampakan berbagai simulasi dan parodi dirinya sendiri.

Dunia penampakan simulasi yang beciri parodik ini ditandai dengan kegaduhan, kesimpangsiuran, penyalahgunaan dan pembajakan “tanda”. Lihatlah fenomena “saling bajak” dunia tanda antara laki-laki dan perempuan. Mereka saling memparodi tanda dan identitas: Laki-laki masa kini memakai anting, gelang, cat kuku, ikat rambut, tindik, dan seterusnya sebagai pembajakan identitas feminitas. Sebaliknya, wanita masa kini mengikuti *body building*, main sepak bola, angkat besi, mengenakan celana jeans *cowboy*, menyetir mobil balap, sebagai suatu pembajakan tanda dan identitas maskulinitas.

Dalam kehidupan sosial politik kita, fenomena saling bajak dan saling memparodi kini tengah berlangsung dengan intens lalu menampilkan paras yang saling meniadakan. Hadirnya partai atau ormas “tandingan”, sebenarnya lebih merupakan parodi dari partai atau ormas itu sendiri.

Demikian juga halnya dengan dunia akademik. Pendidikan kini tidak lagi semata-mata berkaitan dengan ikhtiar pengembangan peradaban intelektualitas, kearifan dan moralitas, tapi lebih pada upaya menyiapkan manusia menjadi komoditi, memmanifestasikan diri melalui citra cermin sistem ekonomi, yang siap masuk ke dalam sistem kekuasaan kapital dan gemuruh perubahan gaya hidup hedonis. Pendidikan super kilat MBA, magister, dan doktoral dengan biaya yang melambung, sejatinya adalah komodifikasi dan parodi dari pendidikan itu sendiri.

Abainya manusia terhadap norma “abstrak”—agama, moralitas, mitos, ideologi—telah mengalihkan perhatian manusia pada norma “kongkret” berupa norma komoditi, informasi dan media massa, yang dijadikan seolah-olah sebagai episentrum baru—sebuah arus di mana seluruh aspek kehidupan berpusat. Hampir seluruh aspek kehidupan menjadi semacam teater dan tontonan massal yang dipentaskan di atas panggung kapitalisme. Sehingga, tak kurang dari Guy Debord dalam *The Society of Spectacle* (1987), menyebut masyarakat dunia kini sebagai “masyarakat tontonan”.

Di sini, manusia tengah memparodi dirinya secara radikal, akibat dari krisis kepercayaan terhadap otentisitas diri. Manusia kini lebih percaya pada apa yang dikenal dalam psikoanalisis sebagai “citra cermin”, meski buram. Tapi inilah parodi: tontonan yang menjungkalkan realitas otentik ke dalam lumpur hiperealitas yang guyah, rapuh, dan instan.

### ***G. Bahasa, Doxa, dan Pertarungan Simbol***

“*Les mots ne sont pas innocences,*”—tak ada kata-kata yang polos—begitu pendakuan filsuf sosial Prancis, Pierre Bourdieu. Selalu saja ada ruang yang tersisa pada kata untuk sebuah tafsir, hasrat, dan juga kuasa. Sejak kita memosisikan bahasa, lanjut Bourdieu, kita telah “dihukum” untuk mencari kuasa kata di dalam kata. Bahasa, bagi Bourdieu, tidak hanya merupakan alat komunikasi dan modal kultural, tapi juga praktik sosial. Itu sebab, kapasitas bahasa aktor sosial ditentukan oleh *habitus* linguistiknya.

Ekspresi bahasa selalu diproduksi di dalam *habitus* dan “pasar linguistik”: sebuah arena tempat dimana wacana tercipta. Agar transaksi wacana berhasil, perlu dipahami aturan main di setiap pasar, karena masing-masing pasar memiliki arena pertarungan dan “komoditas” yang jamak. Dalam karya “anumerta” *Philosophical Investigations* (1953), Wittgenstein membilangkannya *language game* dan *form of*

*life*: setiap bahasa adalah permainan yang punya arena dan aturan sendiri. Senafas dengan Wittgenstein, Bourdieu meletakkan bahasa sebagai sebuah arena dan juga pertarungan. Di setiap pasar linguistik, karena itu, selalu saja ada wacana yang dominan dan memenangkan pertarungan. Bourdieu menyebutnya *doxa*.

Bourdieu mendaku, hubungan komunikasi antara pengirim (*émetteur*) dan penerima (*récepteur*) dalam *habitus* linguistik, dibangun berdasarkan “*penyusunan*” kode bahasa oleh pengirim dan “*pembongkaran*” simbol bahasa oleh penerima. Di sini, Bourdieu ingin menyatakan, wacana yang dikirimkan, bukanlah semata wacana yang diharapkan bisa dipahami oleh penerima, tapi juga merupakan kumpulan kode atau simbol yang bertujuan untuk “diapresiasi dan dipatuhi”. Hasrat untuk “diapresiasi dan dipatuhi” menunjukkan otoritas (*signes d'autorité*) yang ingin dicapai oleh setiap aktor sosial. Bahasa sebagai modal kultural, dengan demikian, menampilkan dua paras yang saling menampik: pertikaian antara *doxa* dan wacana yang ingin menggugatinya.

Fenomena Pemilihan Umum presiden dan wakil presiden tahun 2014 menampilkan kegaduhan semantik dan pertarungan simbolik demikian pekat—khususnya ketika kedua kubu pasangan calon—Prabowo Subianto-Hatta Radjasa dan Jokowi-Jusuf Kalla masing-masing memroduksi wacana yang bertujuan melemahkan posisi “lawan”.

Dunia sosial sebagai arena pertarungan atau *habitus* pilpres tersebut terus bergerak dinamis. Wacana-wacana yang “terpinggirkan” akan terus berusaha meruntuhkan tatanan *doxa* dan siap-siap mengambil alih posisinya. Di sana tengah berlangsung pertarungan antara *heterodoxa* dan *orthodoxa* guna meraup dukungan suara rakyat pemilih. *Heterodoxa* adalah wacana yang membentur keras *doxa*, sedangkan *orthodoxa* adalah wacana-wacana yang berkhidmat mengukuhkan *doxa*.

Contoh kongkret pertarungan *orthodoxa* dan *heterodoxa* dalam pilpres 2014 dapat dilihat pada “keberpihakan” media televisi dalam memroduksi wacana atau jagat berita. Metro TV misalnya, dipagu sebagai “corong” kubu Jokowi-JK, sementara TvOne dikaitkan dengan kubu Prabowo-Hatta. Dalam memroduksi wacana, Metro TV mewartakan Jokowi-JK dengan citra “positif”, sedangkan pasangan Prabowo-Hatta dengan stigma “negatif”. Misalnya, sebutan “merakyat-sederhana-bersih” untuk Jokowi-JK, tapi “elitis-*glamour*-terindikasi pelanggaran HAM” untuk Prabowo-Hatta. Demikian juga diksi “berpengalaman” vs “tak cukup



pengalaman”, “detail-praktis-terukur” vs “umum-teoretik-tak terukur”. Disadari atau tidak wacana tersebut lambat-lambat menjadi *orthodoxa* dan pada urutannya memengaruhi opini publik dalam menentukan sikap dan pilihan mereka.

Sementara itu, TVOne justru memilih posisi *heterodoxa* bagi wacana Metro TV dengan menciptakan diksi-diksi yang tak kalah banal: “tegas-cerdas-visioner” vs “lemah-kurang cerdas-tak visioner”, “ide-besar” vs “ide partikular”, “menentang keras korupsi” vs “aroma busuk korupsi Bus Trans Jakarta” dan seterusnya. Kekisruhan semantik pun bertambah riuh menyusul ketegangan *heterodoxa* dan *orthodoxa* yang kian variatif dan terbelah dua: laporan hasil sigi sejumlah lembaga survey, *black campaign*, *negative campaign*, saling melempar fitnah, insinuasif, dan debat capres-cawapres model “cerdas cermat” yang bikin miris. Tabuh genderang pertikaian simbolik pun tak terelakkan.

Pertarungan jagat berita televisi antara Metro TV dan TVOne, mungkin contoh paling kasat mata yang bisa menggambarkan bagaimana bahasa sebagai praktik sosial menentukan pasar pembentukan opini. Tujuan utamanya tentu saja adalah “pengakuan” atas opini yang dianggap paling benar. Tapi rakyat tidak buta dan tuli. Rakyat punya “logikanya” sendiri dalam merengkuh sejumlah tanda, kode, atau “mengurai” simbol bahasa yang diproduksi kaum elit. Rakyat punya sikap kritis terhadap *doxa*, baik dengan cara menebar jaring *heterodoxa* atau menganyam *orthodoxa*.

Bahasa sebagai praktik sosial, menurut Bourdieu, menuntut kita agar selalu bersikap kritis, tidak mudah menerima pendapat, opini, *gombal*, kumpulan opini kolektif, ide-ide mapan, hasil survey tanpa diperdebatkan lagi oleh suatu kelompok sosial kritis. Sebab, pemimpin tak lahir dari kata. Pun pemimpin tak selamanya lahir dari sejarah yang guyah. Mungkin I.F. Stone benar ketika ia berujar dalam *The Trial of Socrates*: “kata-kata seorang yang percaya bahwa demokrasi—puisi yang buruk itu—akhirnya bisa berguna”. Setidaknya untuk sebuah konsultasi, sebelum menentukan pilihan di sebuah bilik, sekian ribu detik ke depan.

#### ***H. Otentisitas, Wakil Rakyat dan Kegaduhan Hipersemiotika***

Kata “otentik” dan “otentisitas” berakar dari bahasa Yunani *authentēs*, bermakna “penyebab”/*author*. *Authenticity* (Inggris) atau *authenticité* (Prancis), searti dengan keaslian, ketulenan, dan kesejatan. Kegaduhan diidentikkan dengan

keriuhan, kebisingan, ingar-bingar, persis ingar-bingarnya pasar. Tulisan ini mencoba merefleksikan kegaduhan sistem nilai yang kini tengah menerpa bangsa kita. Mampukah kita menghadirkan otentisitas dalam suasana ingar-bingar politik seperti yang kita rasakan sekarang ini? Di sini, semiotika dihadirkan sebagai perspektif.

Umberto Eco dalam *A Theory of Semiotic* (1979), merumuskan semiotika sebagai “disiplin yang mengkaji semesta tanda yang dapat digunakan untuk berdusta”. Definisi Eco ini—meski tampak sangat mengguncang—secara eksplisit menjelaskan betapa sentralnya konsep *dusta* di dalam wacana semiotika.

Apa sejatinya maksud Eco dengan definisi tersebut: apakah ia tengah bermain-main; tengah mewartakan bahasa hiperbolis; tengah melakukan alegorisme; atau tengah memainkan *dusta* itu sendiri? Eco sebenarnya tidak sedang bermain-main dengan definisi itu. Eco sebaliknya, sedang bersungguh-sungguh menjelaskan sebuah teori semiotika. Implisit dalam definisi Eco di atas adalah bahwa bila semiotika adalah sebuah *teori kedustaan*, maka ia sekaligus adalah *teori kebenaran*. Sebab, bila sebuah *tanda* tidak dapat digunakan untuk mengungkapkan kebenaran, maka ia tidak dapat pula digunakan untuk mengungkapkan kedustaan. Ibarat kata *palsu* yang implisit terengkuh dalam kata *asli*.

Hipersemiotika, sebab itu, tidak sekadar teori kedustaan, tapi teori yang “melampaui” semiotika dan berkaitan dengan relasi-relasi lainnya yang lebih kompleks antara tanda, makna dan realitas, khususnya relasi simulasi. Simulasi adalah penciptaan *realitas* yang tidak lagi mengacu pada *realitas empiris* sebagai referensinya, tapi menjelma menjadi semacam *realitas kedua* yang referensinya adalah dirinya sendiri (*simulacrum of simulacrum*). Dengan demikian, simulasi bukanlah sebuah bentuk representasi, melainkan salinan atau kopian dari dirinya sendiri. Dalam pengertian inilah, tanda melebur dengan realitas. Artinya, lewat kecanggihan simulasi, tanda dan realitas bertaut. Fenomena ini—sebagai ciri hipersemiotika—dengan sangat mudah ditemukan dalam perilaku politik wakil rakyat di parlemen, khususnya dalam pembahasan RUU MD3, Pilkada, pemilihan pimpinan DPR dan MPR.

Jumat (26/9/2014) dinihari, oleh sementara pihak dipandang sebagai “momentum pembunuhan demokrasi” yang dilakukan segelintir wakil rakyat di DPR. Karena saat itulah—setelah melalui sekuel panjang “drama” perdebatan RUU

Pilkada di parlemen—berakhir pada putusan yang merampok hak politik rakyat. Kepala daerah (gubernur, walikota, bupati) yang sejak Juni 2005 dipilih secara langsung oleh rakyat segera akan berubah dipilih oleh para anggota DPRD di masing-masing level.

Dengan begitu, hak politik rakyat untuk memilih dan atau dipilih untuk jadi pemimpin—sebagaimana dijamin dalam UUD 1945—bakal menguap, menyusul “jasa besar” segelintir elit politik yang bertanggungjawab atas kelahiran putusan itu. Mereka seolah-olah menampik aspirasi dari berbagai elemen bangsa yang menolak penghilangan hak rakyat.

Inilah panggung teatrikal, yang menampilkan para wakil rakyat itu—yang hadir sebagai produk dari pemilihan langsung rakyat—justeru mempersembahkan kado Pilkada tidak langsung. Sejumlah lembaga survei bahkan menampilkan hasil sigi: tak kurang dari 80 persen rakyat bangsa ini menghendaki agar kepala daerah tetap dipilih langsung oleh rakyat, bukan melalui DPRD.

Sementara itu, para anggota DPR periode 2014-2019 yang baru dilantik pada 1 Oktober 2014, telah mempertontonkan sidang paripurna yang tak elok untuk ditonton. Pada rabu malam hingga kamis (2/10/2014) dinihari itu, badai interupsi dan teriakan menggelegar, hanya untuk menentukan apakah sidang berlanjut malam itu atau tidak, lalu menetapkan satu paket untuk pimpinan DPR yang harus disetujui lima fraksi. Sidang diwarnai WO pihak Koalisi Indonesia Hebat (KIH), dan Koalisi Merah Putih (KMP) yang sejauh ini mengusung Prabowo-Hatta pun tanpa hambatan menyapu bersih pimpinan DPR.

Inilah tarian simulasi yang dimainkan apik segelintir wakil rakyat. Simulasi, bagi Baudrillard dalam *Simulation* (1983), adalah kacau-balaunya tanda, realitas, dan makna dalam sebuah simulakrum, ruang di mana mekanisme simulasi itu berlangsung. Dengan begitu, apa yang dipertontonkan segelintir wakil rakyat, mulai dari penetapan UU Pilkada melalui DPRD, “oligarki” politik di parlemen yang menghalau suara bening rakyat, adalah gerak simulasi, dan bukan representasi. Wakil rakyat, pada titik ini, tidak lagi sebagai “representasi” tapi sekadar “simulasi” yang bertindak untuk dan atas nama “salinan diri sendiri”.

DPR sebagai lembaga representasi rakyat, lalu tersanra oleh “realitas palsu” yang diciptakan para wakil rakyat itu. Mereka tidak lagi menampilkan diri yang otentik. Inilah sebuah prilaku politik yang oleh David Runciman dalam *Political Hypocrisy: the Mask of Power from Hobbes to Orwell and Beyond* (2010),

dilukiskan sebagai “politik-kuasa topeng” yang menebarkan hipokrisi dan kesemuan. Inikah masa depan paras demokrasi-politik kita? Kali ini, kita sungguh-sungguh merindukan negarawan hebat yang di dadanya terpatri merah putih.

### ***I. Kebenaran, Teks, dan Jejak Kehadiran***

Setiap sistem pemikiran, mengandaikan sesuatu yang tunggal, universal, dan total: menampilkan *liyan*, dan karena itu represif. Jacques Derrida menyebutnya “logosentrisme”. Dengan teknik yang aneka, ia mengguncang logosentrisme yang telah baku dalam pualam pemikiran Barat yang membentang sejak pra-Sokrates hingga Heidegger. Jika Nietzsche mengabarkan “kematian Tuhan,” Derrida membisikkan ambang akhir “era ujaran” dan permulaan “era teks”. Palu yang ia pakai untuk merubuhkan bangunan lama adalah dekonstruksi.

*Déconstruction*, sebuah kata remeh dalam bahas Prancis, tapi punya makna magis di tangan Derrida. Dekonstruksi telah mengglobal dan memasuki berbagai bahasa. Kata yang tumbuh dari ladang filsafat ini telah menembus ke aneka teritori keilmuan: sastra, teologi, seni, arsitektur, politik, pendidikan, kritik musik dan film, sejarah, hukum hingga agama.

Dekonstruksi mewakili sebuah hasrat untuk membongkar bangunan yang telah mapan. Sebab itu, ia menjadi *yel-yel* bagi kelompok anti kemapanan. Tapi tak sedikit pula yang mencibirkannya. Gadamer, Frank, dan Habermas, adalah sederetan pemikir pemuka yang menciptakan badai kritik terhadap dekonstruksi. “Bagi saya dekonstruksi ini, bukan upaya intelektual serius. *Éperons* Derrida misalnya, tak lebih dari akrobat sastrawi yang tak terkait dengan soal kemanusiaan, religius, dan moral,” ungkap Gadamer.

Bagaimana dekonstruksi berlangsung dalam metafisika Barat yang logosentris? Begitu retorika Simon Critchley dan menjawabnya sendiri: “pemikiran Derrida selalu merupakan pemikiran *tentang* sebuah teks dan dekonstruksi selalu terkait dengan pembacaan kritis atas *teks*.”

Derrida mendaku, “mendekonstruksi filsafat, berarti memikirkan genealogi terstruktur konsep-konsep filsafat.” Dalam sejarahnya, lanjut Derrida, filsafat lebih mengutamakan ucapan (*voice*) ketimbang tulisan (*writing*). “Sejarah metafisika, dengan segala dinamikanya, selalu menunjuk *logos* sebagai asal kebenaran yang terletak pada ujaran, bukan tulisan.” Logos adalah prinsip asali yang *hadir* pada

dirinya sendiri, dalam arti filosofis pra-Sokratik. Inilah cara pandang nostalgia: di dalam logos, kebenaran *hadir*, di luar logos, tidak ada kebenaran dan makna.

Sepanjang sejarah logosentrisme, *phoné* (suara, ucapan) diyakini punya hubungan asali dengan logos atau pikiran. Manusia, karena itu, mengenal kebenaran dan makna yang berasal dari Logos Universal lewat pikiran, lalu orang mengenal isi pikiran lewat ucapan. Tapi dalam logosentrisme, jarak antara “logos-pikiran-ucapan” terabaikan. Ketiganya diyakini sebagai satu kesatuan. Argumennya: apabila seseorang berbicara, ia langsung mengatakan apa yang dipikirkannya. Itu sebabnya, ucapan dipandang sebagai sarana paling baik untuk menyampaikan kebenaran dan makna.

Bagaimana dengan teks? Teks lebih sebagai “suplemen” dan transkrip dari ucapan bagi seorang yang tidak hadir dalam percakapan. Sebagai transkrip, ia lebih “rendah” dari percakapan. Tidak seperti percakapan, orang yang menulis butuh medium, yakni huruf-huruf. Karena itu pula, antara tulisan dan pikiran ada “jarak”. Itu sebabnya, tulisan kurang dipercaya sebagai penyeranta kebenaran dan makna. Di sini letak alasan, mengapa logosentrisme menjunjung ucapan dan merendahkan tulisan.

Bagi Derrida, logosentrisme berhasrat mengontrol kebenaran dan makna. Caranya, dengan megasalkan kebenaran dan makna pada “logos yang hadir” atau dalam arti sempit pada pembicara yang hadir. Di titik inilah Derrida membalik cara berpikir logosentrisme. Ketika Derrida mendekonstruksi tulisan Hegel, Derrida memperlihatkan bahwa bagi Hegel aspek *audibel-temporal* (fonetik-alfabet) dan *visibel-spasial* (nonfonetik) punya tempat masing-masing dan nilai yang setara. Namun, Hegel tetap mengandalkan tulisan alfabet. Semuanya berada dalam tradisi yang mengunggulkan ucapan daripada tulisan, sebab “ada” dimaknai sebagai *kehadiran*.

Heidegger yang berambisi merontokkan metafisika pun masih berupaya mendengarkan “suara-ada” (*voice of being*). Namun yang ia temukan adalah (sesuatu yang) diam, bisu, tanpa nada, tanpa kata, secara asali *a-phonik*. Pada Heidegger terjadi keretakan antara “makna asali ada” dengan “kata”, antara “makna” dan “ucapakan”, antara “suara-ada” dan “*phone*”. Inilah yang disebut Derrida sebagai ambiguitas Heidegger dalam kaitannya dengan metafisika kehadiran dan logosentrisme.

Dalam *Zur Seinsfrage*, Heidegger memperbolehkan kata “ada” dibaca justru setelah kata ini dicoret. Namun, pencoretan ini bukan hanya simbol negatif, tapi merupakan tulisan terakhir dari sebuah zaman. Kehadiran tinanda transendental telah dihapus, tapi ia tetap terbaca. Dihapus, tapi tetap terbaca, dihancurkan sementara justru membuat tampak gagasan menjadi *tanda*. Gagasan mengenai tanda, ternyata diperoleh bukan lewat ucapan, tapi tulisan. Di sini, Derrida mengenalkan konsep tanda sebagai *jejak*, *gram*, atau *différance*. Dengan gagasan ini, tidak ada elemen tanda yang hadir dan mengacu pada dirinya sendiri; semuanya mengacu pada tanda lain yang berbeda dari dirinya dan tidak hadir. Tanda-tanda ini membentuk rantai, tenunan, yang diproduksi dari teks lain.

Begitulah, dengan mendekonstruksi logosentrisme, Derrida akhirnya melanjutkan proyek Nietzsche dalam meradikalkan konsep *penafsiran*, *perspektif*, *evaluasi*, dan *perbedaan*. Bersama Nietzsche, Derrida berupaya membebaskan penanda dari ketergantungannya pada logos, sebuah pengandaian nostalgia yang sejauh ini diyakini sebagai asal kebenaran.

## **J. Pesona Tubuh**

Siapa yang melihat pertautan sempurna antara terorisme dan ajaran, terlebih lagi ideologi, melupakan satu hal: bahwa ada sesuatu yang lebih awal, dan lebih hening, ketimbang ajaran dan ideologi—yaitu luka. Yang memilukan dalam sejarah adalah bahwa luka itu tampaknya tak tertampik lalu menyisakan jejak pada tubuh, pada jiwa.

Sejumlah pemikiran klasik tentang manusia mewartakan dua perbedaan biner: tubuh (*body*) dan jiwa (*mind*) dengan memosisikan yang terakhir sebagai fokus kajian filsafat dan mengabaikan yang pertama. Descartes yang menyulut gagasan itu dan mengandaikan ‘jiwa’ sebagai petanda eksistensi, sebagai konfirmasi ontologis tentang ‘ada’. Sebaliknya Marx menghancurkan determinasi pikiran ini, lalu merayakan pandangan ‘determinasi tubuh’, dengan mengatakan ‘relasi produksi material’—dan peran tubuh (pekerja) di dalamnya—justru menentukan struktur pikiran dan ideologi, bukan sebaliknya.

Inilah yang melahirkan pandangan yang bersilang tentang tubuh: ‘idealisme’ dan ‘materialisme’. Pandangan terakhir diwakili, misalnya oleh Ranciére yang mengandaikan tubuh sebagai ‘yang mengindera’ (*sensible*): ‘yang kasatmata’,

‘yang dipertontonkan’, dan ‘yang tampak’. Juga tubuh dilihat sebagai ‘konsensus sosial’ yang bekerja melalui mekanisme partisi yang memilah tubuh dalam ‘bilik-bilik’ ruang, tempat, dan waktu dalam relasi sosial. Tubuh, sebab itu, dibingkai ke dalam aneka konvensi.

Tubuh diandaikan selalu berada dalam tegangan: antara personal dan sosial, privat dan publik, ‘aku’ dan *liyan*, kodrati dan konstruksi, atau antara natural dan kultural. Ketika tubuh berada di ruang sosial, ia menjadi tumpuan berbagai norma, konvensi, dan kode-kode sosial yang koersif. Di sini, ‘tubuh individual’ ditransformasikan menjadi ‘tubuh sosial’.

Dalam ruang sosial, tubuh acapkali menjadi sasaran eksploitasi sejumlah kepentingan: ekonomi, agama, politik, media, hiburan, dan seni. Bahkan tubuh, kerap dieksploitasi—dan menjadi sasaran tembak dari—sebilah praktik kekuasaan. Di ruang ekonomi, tubuh menjelma sebagai komoditas; di bilik politik, tubuh dikonversi menjadi massa; di ranah budaya, tubuh menjadi ‘tontonan’, dan dalam agama, tubuh menjadi ‘umat’ yang bisa ditarik ke sana ke mari dan mengabdikan pada kepentingan profan.

Di dalam relasi kekuasaan, tubuh tidak saja menjadi objek, tapi juga medium komunikasi dan penyampaian pesan. Di titik ini, tubuh dikonversi menjadi ‘tanda’ yakni ‘tanda tubuh’ (*body sign*) sebagai titik tumpuan dari percakapan ‘semiotika tubuh’ yang mengandaikan proses produksi tubuh sebagai penanda sosial. Tubuh, sebab itu, dalam perspektif Saussurian, dijadikan sebagai serangkaian penanda (*signifier*) yang ditumpangi dengan aneka makna atau konotasi: pesona, sensual, jantan, dan kuasa. Di sisi tertentu, tubuh juga dikonversi sebagai sebuah ‘teks’—yakni kumpula semesta tanda—untuk mengekspresikan sebilah konsep atau narasi tertentu. Tubuh sebagai ‘narasi’ menunjuk pada sebuah proses rangkaian tanda yang penuh makna.

Namun kapitalisme hadir untuk menjungkirkan makna yang melekat pada tubuh. Nalar kapitalisme memosisikan tubuh tak lebih sebagai ‘alat tukar’. Di sini, tubuh diandaikan sebagai citra atau kode untuk memberi makna pada komoditas. Karena itu, eksploitasi potensi pesona tubuh—khususnya perempuan—merupakan “prosedur tetap” dan baku dalam setiap produksi komoditas dan pertukarannya. Lihatlah bagaimana tubuh dengan mudahnya ‘terhempas’ dalam hantaman dekonstruksi moral. Komodifikasi dan liberalisasi tubuh tanpa batas menciptakan

dua paras dunia: *'ketelanjangan'* dan *'nir-rahasia'*, di atas mana segala bangunan moral tentang tubuh dikhianati, demi untuk mendongkrak daya pesona komoditas.

Sementara itu, kehidupan sosial—dengan ranah yang demikian kaya dan berwarna—adalah *habitus*, ruang di mana tubuh diproduksi sebagai aneka tanda yang diideologisasi melalui kekuatan bahasa. 'Ideologisasi tubuh', karena itu, adalah mekanisme di mana tubuh diproduksi melalui ragam wacana bahasa, gagasan, dan ideologi—di atas mana kesadaran *aku-subyektif* tumbuh mekar di dalamnya.

Pengandaian dan permainan tanda 'ideologisasi tubuh' ini, pada urutannya meletakkan tubuh sebagai dan dieksploitasi menjadi penanda yang diselubungi makna-makna tertentu. Tanda tubuh di era hiperrealitas ini, menjadi semacam 'alat tukar' (*currency*) sesuai dengan fungsinya di dalam sistem komunikasi sosial. Di dalam arena permainan tanda 'religiusitas', umpamanya tubuh acapkali dinilai sebagai sesuatu yang kotor dan sebab itu menjadi "penghalang" untuk mencapai derajat eksoteisme spiritualitas sekalipun. Prinsip *thaharah* atau "bersuci" yang menjadi salah satu tungku keberagamaan api Islam, adalah representasi dari keyakinan ini. Seseorang tidak diperkenankan melakukan sebuah proses transendensi dalam meraih makna puncak kehidupan spiritual melalui ibadah salat, kecuali diawali dengan tindakan *wudhu*, yakni penyucian anggota-anggota tubuh tertentu yang diyakini sebagai bentuk imperatif dari titah-Nya.

Begitulah, ketika tubuh—dalam konstruksi sumbu-gagas tertentu—tercabik bersama serpihan logam, dan darah yang muncrat, dan gelegar raung sebuah bom: sejatinya, yang tengah berlangsung bukanlah jejak dari setangkup ideologi atau ajaran, tapi luka perih meradang yang bisu.



# BAB VI

## HMI DAN AGENDA-AGENDA MENDESAK BANGSA

---

### A. RAPUHNYA RUANG KEBANGSAAN KITA

Nasionalisme atau paham kebangsaan lahir bukan untuk mengusung kepentingan sebuah ras, agama, komunitas, atau etnik tertentu melainkan untuk “sesuatu yang dibayangkan”. Pendakuan itu lahir dari permenungan ilmuan politik Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* (1983). Bangsa adalah sebuah komunitas yang “dibayangkan” karena, pada intinya, mereka tidak saling mengenal satu sama lain. Tapi eloknya, meski mereka tidak saling jumpa secara fisik dan tak saling mendengar tentang mereka secara seksama, namun di dalam benak masing-masing terdapat keterkaitan emosional sebagai *comradeship* yakni, “semangat persaudaraan yang membentang secara horizontal.” Belakangan, Anderson menyebutnya sebagai “proyek imajinasi” yang mengandaikan kepercayaan tentang nasib bersama, masa depan bersama, dan satu kesetiakawanan, yang melebar ke samping dalam bentuk solidaritas horizontal. Inilah yang telah memungkinkan begitu banyak orang bersedia berkorban untuk “misi suci” yang “dibayangkan” sebagai cita-cita luhur bangsa.

Menghadirkan tesis Anderson ke hadapan “kenyataan” Indonesia sebagai bangsa multikultur, terasa kian urgen. Apalagi kenyataan aktual bangsa kita acapkali diterjang konflik sosial yang meledak-melebar karena disulut SARA (Suku, Agama, Ras dan Antargolongan). Kenyataan ini justru menjadi “mimpi buruk” bagi imajinasi setiap warga bangsa tentang Indonesia. Sebab di sini, SARA berperan ibarat minyak di atas nyala api yang membakar dan melumat sekian banyak manusia di panggung sejarah. Suara-suara pesimistis terhadap fakta ini bahkan menyimpulkan: sekali SARA berperan dalam konflik dan pertikaian, sulit rasanya orang keluar dari sana tanpa luka-luka sosial dan ruhani yang mendalam. Itu sebab, penyerangan dan pembubaran paksa kebaktian umat Katolik di Sleman Yogyakarta belum lama ini, dapat dipandang sebagai letupan potensial yang dapat merobek “ruang” kebangsaan kita, justru di tengah persiapan menghadapi Pilpres 2014.

Semiotika melihat ruang (*space*) sebagai tanda karena ruang dimaknai oleh manusia. Dalam kehidupan manusia, selain diberi makna, ruang juga diberi fungsi tertentu sehingga ruang menjadi tempat (*place*). Di titik ini, kita kemudian mengenal ruang dan tempat publik, privat, dan suci. Ruang dan tempat, karena itu, adalah produk kebudayaan manusia.

Danesi dan Perron, *Analyzing Culture* (1999) meletakkan jejak kajian semiotik dalam menganalisis ruang. Dari titik ini pula studi tentang “ruang” kebangsaan kita bangun. Secara semiotik, ada tiga variabel pada konsep ruang: (1) “teritorialitas”, (2) “kepanjangan diri” (*extension of self*), (3) “konotasi sosial”.

Ruang sebagai gejala teritorialitas melihat “ruang” sebagai habitus yang bersifat obyektif dan karena itu punya katup primordial seperti etnik, kelompok dan komunitas, yang dalam pendakuan Barthes disebut *denotasi*. Dalam ruang kebangsaan, fase ini disebut kesadaran “aku-teritorial” yang ditandai dengan munculnya *ethno-nationalism* sebagai kohesi kelompok di tahun 1928 seperti Jong Java, Jong Sumatranen, Jong Islamieten Bond, Jong Bataks, Jong Celebes, dan Pemoeda Kaoem Betawi.

Ruang kebangsaan sebagai “kepanjangan diri” (*extension of self*) adalah fase lebih lanjut dari kesadaran “aku-teritorial” yang mengandaikan sebuah kesadaran diri yang melampaui sekat-sekat primordial dan melenting pada tujuan yang “lebih tinggi” ke tingkat *nation-state*. Kesadaran ini kelak yang meledakkan revolusi 17 Agustus 1945. Ruang sebagai *extension of self*, lagi-lagi oleh Barthes menyebutnya gejala *konotasi*.

Kini, ruang kebangsaan kita tengah dihadapkan pada era globalisasi yang mengandaikan interkoneksi yang serba melintasi dan tanpa sekat (*borderless*) baik dalam hubungan-hubungan antar bangsa, masyarakat, komunitas, hingga persilangan kepentingan antar bidang kehidupan seperti ekonomi, politik, budaya, agama, pendidikan dan seterusnya.

Hubungan antar bangsa di era global, tidak lagi dipasung oleh kerangka *nation-state* dan pola-pola relasi internasional yang konvensional, tetapi berubah menjadi tatanan baru yang disebut *global society*. Sistem global juga makin memperlebar *global market* dengan jaringan transnasional yang kian bersifat mondial lainnya *octopus*. Pasar kini telah tumbuh menjadi lengan-lengan raksasa yang mengangkangi setiap penjuru dunia dan sudut-sudut lingkungan kebudayaan di seantero jagad ini melalui pesona dan aneka iklan yang menggoda.

Lihatlah yang paling kasat mata: anak-anak Indonesia dalam hal makanan saja misalnya, telah mengalami gejala “*McDonalisasi*” dan menjadi bagian dari gaya hidup mereka. Semetara dalam dunia *entertainment*, anak-anak itu telah berada di bawah bayang-bayang hipnotisme film-film produk Jepang dan Amerika, di mana gambar dan mainan dari figur tokoh-tokoh fiktifnya telah terpajang di *etalase* toko-toko mainan. Hubungan-hubungan sosial pun sedemikian rupa

telah memasuki babak baru yang disebut ruang-maya (*cyber space*). Negara, hingga batas tertentu telah mengalami pelemahan dan makin “tunduk” kepada wibawa pasar global yang akan menekuk fungsi-fungsi negara, sehingga boleh jadi akan lahir tuntutan baru berupa dunia tanpa negara. Di titik ini, percakapan tentang ruang kebangsaan menjadi gagap, genting dan rapuh.

## **B. PENGGUSURAN DAN TUGAS INTELEKTUAL**

Pada mulanya adalah kekuasaan: ketika politik mengepakkan sayapnya di arena publik, raja menjadi sang eksekutor dan episentrum yang pejal. Belakangan, bentuk kerajaan menjadi negara, namun aktor kekuasaan tetap. Penguasa, dengan begitu, menjadi penentu merah hitamnya nasib dan paras rakyat. Amat beruntung rakyat yang memiliki penguasa adil dan bijak.

Dalam napas demokrasi yang mengandaikan *trias politica*, eksekutif adalah eksponen yang mengeksekusi kebijakan publik. Pada dirinya, melekat kewenangan yang amat besar bagi jatuh bangunnya bangsa. Maju mundurnya negara, karena itu, sangat tergantung dari kepemimpinan eksekutif.

Tapi, adakah kekerasan negara menjadi sesuatu yang mungkin? Filsuf sosial Henri Lefebvre menjawab: mungkin, terutama ketika negara menciptakan ruang perkotaan yang menyokong sepenuhnya kekuatan modal. Dalam *The Production of Space*, Lefebvre mengandaikan peran pokok negara: mengatur “ruang” sebagai *productive force* melalui investasi infrastruktur, perencanaan ruang, kebijakan industri, dan juga soal keuangan. Di sini, ruang menjelma menjadi percakapan utama dalam politik. Karena itu, negara akan selalu mengontrol ruang sosial, deru industri, hingga konflik-konflik geososio-politik.

Kekerasan negara di perkotaan, bagi Lefebvre, bibitnya tertanam dalam jantung kapitalisme, lalu dipraktikkan secara membabi buta melalui proyek neoliberalisasi ruang perkotaan. Kita kini menyaksikan ruang-ruang perkotaan mengalami privatisasi secara radikal di bawah tema-tema progresif: keindahan kota, pembangunan infrastruktur, mall, hotel, kondominium, plaza, apartemen, dan seterusnya. Argumen privatisasi itu jelas: menciptakan ruang perkotaan yang efisien untuk akumulasi modal, agar sirkulasi barang dan jasa tidak terganggu.

Penggusuran paksa dengan kekerasan yang mengabaikan hak-hak sipil, sosial-budaya, politik, dan ekonomi warga adalah metode yang lumrah bagi negara agar akumulasi modal berjalan lancar. Di sisi yang gelap, penggusuran justru menciptakan surplus populasi kapitalisme. Sebab, penggusuran penduduk yang dipindahkan secara paksa akan kehilangan

pekerjaan, alat produksi, dan usaha-usaha swadaya milik mereka di tempat asal. Akibatnya pengurusan ikut menyuplai tenaga kerja murah yang secara laten siap dieksploitasi oleh kelas kapital.

Akhir-akhir ini, pengurusan seperti telah menjadi peristiwa yang lumrah. Di kota-kota besar di Indonesia, khususnya Jakarta, pengurusan justru dilakukan menjelang lebaran, di saat banyak para penghuni tidak berada di tempat karena mudik. Tak banyak terdengar suara yang menjeritkan penderitaan mereka yang tergusur. Kita masih beruntung, peristiwa pengurusan yang “mewabah” di Jakarta, mendapat reaksi dan penolakan keras sejumlah intelektual semisal Saparinah Sadli, Franz-Magnis Suseno, Toety Herawaty dan kawan-kawannya. Jumlah intelektual yang terlibat itu masih teramat kecil, alangkah baiknya, jika makin banyak intelektual yang menjeritkan penderitaan rakyat itu.

Mengapa musti kaum intelektual? Mungkin, karena politisi dan wakil rakyat yang seharusnya menjeritkan penderitaan itu bungkam. Tapi, bukan karena alasan itu. Hal yang lebih fundamental, karena kaum intelektual—dalam pendakuan Veclav Havel—adalah hati nurani bangsa. Patut dicatat, bangsa bukan hanya yang miskin dan menderita, tapi juga yang kaya dan berkuasa yang secara bersama-sama membentuk dan menopang tegaknya sebuah negara.

Kepentingan yang lebih luas itulah yang jadi *vision* kaum intelektual. Sebab—sebagaimana pendakuan Havel—intelektual adalah mereka yang membaktikan hidupnya untuk kepentingan publik, dan melihat persoalan masyarakat dalam perspektif yang holistik. Karena itu, seorang intelektual mengandaikan cara pandang yang bervisi ke masa depan, berani memikul tanggung jawab sosial yang menyeluruh, itulah panggilan profetik kaum intelektual. Itu sebab, satu hal yang tak mungkin jika seorang intelektual mengidentifikasi dirinya dengan ideologi tertentu. Untuk menjalankan misi profetiknya, karena itu, seorang intelektual sangat dekat dengan ide humanisme, menjaga solidaritas masyarakat, dan setia terhadap perjuangan hak asasi tanpa kekerasan. Justru karena posisi itu, tak mengherankan mengapa seorang intelektual sering menjadi musuh dan penghalang bagi mereka yang bersumbu gagasan pendek dan terjebak pada kepentingan sesaat.

Dengan demikian, intelektual bukan semata kaum yang setia pada penggunaan nalar positifnya secara luas, tapi juga terutama berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan universal. Hal tersebut mengandaikan jika intelektual bukanlah mereka yang hanya sibuk mengonstruksi teori dan berkulat di belakang meja, tapi mereka yang menggauli persoalan masyarakatnya.

Di titik ini, kita berhutang moral pada filsuf Bourdieu yang mengandaikan tugas utama intelektual melakukan perlindungan sosial kepada mereka yang terpinggirkan secara sosial, ekonomi, dan politik. Atas dasar keprihatinan itu, Bourdieu meniupkan badai kritik terhadap

neoliberalisme dengan melakukan *welfare state* secepat mungkin dan memulihkan hak-hak sipil yang “dirampas” negara lewat tangan-tangan neoliberalisme.

Itu sebab, ketika kaum intelektual menjeritkan anti pengusuran, mereka bukan hanya membela rakyat yang miskin, tapi juga memperingatkan secara tegas: bangsa ini secara total akan rontok, jika mereka tidak lagi mempunyai nurani dan rasa *pacce* terhadap penderitaan yang miskin.

### C. TANTANGAN KEBEBASAN SIPIL

Adakah kebiadaban, kekerasan, anti logika, dan dehumanisasi menjadi sesuatu yang mungkin bersemayam di jantung *civil society*? Sosiolog Richard Boyd, secara tegas menjawab, mungkin. Dalam karyanya yang mengalir bagai interupsi, *Uncivil Society: the Perils of Pluralism and Liberalism* (2004), Boyd memulai argumennya dengan memetakan pergumulan sejumlah pemikir liberal dalam merespons perilaku kelompok, asosiasi atau organisasi—sebagai ciri *civil society*—yang destruktif, memecah belah, dan merusak dengan aroma kebrutalan yang sangat kental.

Tradisi Liberal mengandaikan, kehadiran *group*, kelompok, asosiasi atau organisasi dalam sebuah negara adalah niscaya. Meski, terdapat tegangan yang berhadapan antara pemikir liberal klasik semisal John Locke, Thomas Hobbes, David Hume, Adam Smith, James Madison, dan seterusnya, dengan pemikir kontemporer seperti Burke, John Stuart Mill, dan Alexis de Tocqueville, terkait ide pluralisme dan masyarakat sipil.

Pemikir liberal klasik cenderung menggambarkan fenomena kelompok, perhimpunan, dan kerapatan sosial dalam paras “negatif” yakni, sebagai sesuatu yang membahayakan dan berpotensi merobek tatanan sosial. Sementara pemikir liberal kontemporer melihatnya lebih “positif” sebagai harapan bagi terbangunnya *common platform* dan menyokong sepenuhnya institusi-institusi demokrasi liberal.

Boyd—sebagai penyokong ide liberal klasik—lebih jauh mendaku, kegaduhan dan keretakan sosial sebuah negara plural dan *civil society* selalu hadir sebagai ancaman, terutama ketika kehidupan kepelbagaian tak lagi diurus secara sungguh-sungguh. Itu sebab, pemikir liberal klasik mengajukan sejumlah tanya radikal: apakah *civil society* menyumbang bentuk standar tertentu moral keadaban? Bagaimana *civil society* bisa dibedakan dengan, misalnya, lawan moral mereka: gengster kejahatan, sektarianisme, dan primordialisme sempit?

Pertanyaan tersebut, agaknya relevan dihadirkan di tengah-tengah kehidupan kepelbagaian dan *civil society* di Indonesia. Setidaknya, ada dua argumen yang menopang pandangan tersebut. *Pertama*, kebebasan sipil dan politik yang telah lama berkembang di

sejumlah negeri Barat, juga tengah menggeliat di tanah air menyusul pertumbuhan asosiasi dan organisasi masyarakat sipil yang kian ekstensif. *Kedua*, seperti kekhawatiran kaum liberal klasik yang meletakkan organisasi, asosiasi, *group*, kerapatan sebagai sesuatu yang dapat memecah belah, merusak, dan melakukan kekerasan, Indonesia pun memiliki kekhawatiran sejenis dengan munculnya sejumlah keolompok, gang, *group*, asosiasi atau organisasi “masyarakat sipil” yang menihilkan keadaban (*uncivil-society*).

Di titik ini, kita berhutang pada Anthony Giddens yang melukiskan, “dunia kita adalah ‘dunia tunggang langgang’ laksana truk raksasa: memuat banyak hal, berjalan *zig zag*, berputar-putar tak punya arah.” Sebagai pemikir “Jalan Ketiga” Giddens menilai: akhir-akhir ini, dunia tengah terjerumus ke dalam pusaran aneka kekerasan. Itu sebab, perasaan kita kini terkepung dalam “lingkar setan di antara amarah dan tersengat.”

Dalam *Cultural Studies*, dikenal dua teori untuk menata dunia. *Pertama*, “Teori Struktur” yang mengandaikan struktur; mengabaikan Aku-primordial dan menghancurkan kebebasan individu. *Kedua*, “Teori Peran”, yang mengidolakan kiprah individu, tapi menampik kebajikan sosial (*social virtue*).

Dalam perjalanannya, aplikasi kedua teori tersebut melahirkan tiga dentuman. *Pertama*, “globalisasi” sebagai arus utama yang digerakkan oleh kekuatan inovasi besar: komunikasi, transportasi, dan internet. *Kedua*, “detradisionalisasi” sebuah kondisi di mana *tradisi* tidak lagi dijadikan sebagai acuan manusia-manusia etnik lalu berpaling dari tradisi kehidupan bersama. *Ketiga*, “refleksi sosial” dimana manusia-manusia etnik memilih jalan sendiri-sendiri secara individu.

Apa yang digalaukan Giddens, memiliki pijakan empiriknya di Indonesia. Belakangan ini, bangsa kita tengah dilanda *cultural bleeding*, konflik pendarahan akut di antara perjumpaan budaya-budaya etnik. Sebagai contoh: kampus (Unhas, UNM, UIN, UMI, dan Unismuh) yang sejauh ini diyakini sebagai pusat transformasi nilai kebajikan, justru menjadi “wadah persemaian” kekerasan berdarah dalam selubung nama “etnik”. Di sana, dengan entengnya nyawa manusia melayang. Di tingkat nasional, peristiwa “Sampit Berdarah” dan “pengusiran” etnis Bugis-Makassar di Bumi Tarakan beberapa saat silam, kian meneguhkan keberadaan *cultural bleeding*. Kini, dalam formula negatif, kelompok etnik amat mudah membentuk laskar-laskar. Jika ini dibiarkan, negeri ini kelak akan menjadi “bangsa laskar.” Sementara, fenomena *venalitas*, yakni bermainnya politik uang dalam bangunan kekuasaan akibat “Jakartanisasi” tidak saja mengguncang situasi tunggang langgang budaya etnik tapi juga kian memperkeruh wajah buram kebangsaan kita. Di sini, Jakarta menjadi kiblat pasar dan

memosisikan dirinya sebagai “pusat kesadaran baru” yang cenderung menyeragamkan, sembari menampik aspek unik primordialisme dan struktur kepelbagaian bangsanya.

Situasi ini mengandaikan “kehadiran” negara, setidaknya untuk membuka ruang yang sejauh ini tertutup rapat: “*negotiated power*” yakni kekuasaan yang dinegosiasi untuk meniadakan *ketidakadilan atas etnik*. Selain itu, negara juga perlu mengembangkan “percakapan demokrasi” yang meletakkan demokrasi bukan semata-mata milik parlemen, politisi, oligarki dan kaum ‘bos’, tapi milik setiap warga negara. Perspektif ini, diharapkan bisa menjadi “suluh” bagi lorong gelap keindonesiaan kita yang memperlihatkan kian banyaknya “masyarakat sipil” yang tidak berperilaku sipil.

#### **D. MEMPERJUANGKAN KEADILAN EKOLOGIS**

Jarak antara Tuhan, manusia, dan alam punya pesonanya sendiri, tapi juga kharisma yang pekat-kelam. Sejak abad ke-9, ada persoalan teologis yang tak tunai dalam jawab terutama pada perdebatan *kalam* Islam antara Mu’tazilah dan Asy’Ariyah: Bisakah Yang Maha Tak Tepermanai dinilai, ketika ketidakadilan berlangsung? Kaum Mu’tazilah mendaku, “Ketidakadilan adalah sesuatu yang mustahil melekat pada Tuhan”. Sementara teolog Asy’Ariyah menegaskan: “Tidak, tak ada nilai yang bisa dinisbahkan untuk-Nya.” Lalu, bagaimana kita meletakkan Tuhan dalam relasi manusia-alam yang dilimbur bencana?

Bencana, bukan hanya sebilah momen *kautik* yang murung, tapi juga jejak disekuilibrium yang menjuntai pada relasi manusia-alam. Mempercakapkan kembali “hukum keseimbangan alam,” sebagai tata-abadi yang dititahkan Tuhan kepada kosmik, terasa kian relevan terutama ketika bencana dengan paras jamak menyapu ruas-ruas kehidupan negeri ini: banjir bandang, tanah longsor, tsunami, gunung meletus, hingga peristiwa paling anyar, kebakaran hutan-hutan tropik di Sumatera dan Kalimantan.

Paras ibu pertiwi tahun 2015 tampak benar-benar kelabu. Skala perusakan alam amat genting, karena terjadi secara masif dan sistemik: dari perilaku rakus perusahaan yang melakukan aktus pembakaran hutan dan merampas udara segara hingga kepada pengerukan mineral dan tambang. Perusakan kesatuan sosio-ekologis ini terus berlangsung di bawah “payung” hukum dan kendali pengelola negara.

Sepanjang 1980-1998 juga berlangsung akselerasi perusakan sistem ekologis pulau, tampak dari aliran sungai kritis dan superkritis. Percepatan perusakan hutan dan penghancuran tutupan lapisan atas tanah di kepulauan berlangsung tanpa pandang bulu. Peracunan badan-badan air utama di daratan dan perairan pesisir juga memosisikan Indonesia pada titik genting di perairan Asia Tenggara.

Krisis ekologis beranyaman dengan pembesaran konflik sosial dan migrasi paksa dari kampung-halaman nun jauh di pedalaman. Pendeknya, tanah air dan rakyat Indonesia sebagai suatu sistem kesatuan ekologis-manusia remuk-redam oleh kerakusan “dua sejoli”—pemodal dan politisi—yang diperparah oleh aksi pembiaran dan korupsi oleh aparat pelayanan dan aparat keamanan seantero negeri. Pada hal bagi komunitas-komunitas adat Nusantara, dengan kearifannya yang cemerlang memosisikan air, tanah, dan hutan lebih sebagai sumber inspirasi kekayaan spiritual dan sandaran nafkah. Remuk redamnya pijakan spiritual dan sandaran material rakyat adalah “biang kerok” pemiskinan lahir-batin.

Kian jelas di sini, rekonstruksi terhadap kerusakan alam tidak dapat diselesaikan melalui pandangan etis-praktis semata, tapi yang dibutuhkan adalah merevisi “pemahaman” ontologis terhadap alam. Sejauh ini, visi konservasi para etikus lingkungan mengandaikan manusia *mengada* sebagai substansi berbeda dan berjarak dengan alam.

Terma disequilibrium yang terbit dari teori etika lingkungan, khususnya “Ekologi-Dalam” oleh James Lovelock, *A New Look at Life on Earth* (1976)—yang mengandaikan “bumi memiliki kemampuan menyeimbangkan diri-sendiri jika terjadi ketimpangan”—misalnya, bahkan dinilai sementara pihak tak cukup memadai membedah substansi permasalahan kerusakan alam. Sebab, pemahaman disequilibrium semacam ini tidak memberi ruang kepada manusia sebagai *subyek* untuk menghayati posisi dan relasinya dengan bumi, yang justru kian mengeraskan pandangan adanya perbedaan radikal ontologis manusia-alam.

Di sini, restorasi ke titik ekuilibrium dimungkinkan terjadi manakala dekonstruksi pemahaman tidak berhenti pada titik etis, tapi terus melesat hingga ke perombakan ruas ontologis. Ekuilibrium, karena itu, mengandaikan adanya dua substansi—meski berbeda—tetap saling berpengaruh satu sama lain dan bertahan pada titik stabil. Sebaliknya, disequilibrium terbit ketika stabilitas itu terguncang. Kondisi terakhir mengemuka terutama sekali karena manusia mendominasi dan mengeksploitasi alam atas nama “kepentingan” manusia.

Kecenderungan antroposentrik juga dikecam hebat oleh Lovelock. Ia mendaku, manusia modern masih mewarisi residu pola pikir purba yang ingin berkuasa dan mengutamakan kepuasan anggota tribalnya semata, akibatnya tidak peka terhadap kepentingan kosmik lebih besar. Hasrat menguasai dan kebiasaan menaklukkan alam menyebabkan manusia menampik pertimbangan etik terhadap alam yang dipandanginya sebagai entitas *non-rasional*.

Disequilibrium terjadi justeru ketika kepesatan gemuruh teknologi dan hiper-industrialisasi yang mengatasnamakan kepentingan “peradaban” manusia acap kali justru hadir dan merusak ekuilibrium ekosistem. Menyadari hal tersebut, tak kurang dari pemikir *Sein und*



*Zeit*, Martin Heidegger melihat relasi tak terpisahkan antara manusia dengan dunianya: *in-der-Welt-sein*, atau “Ada-dalam-Dunia”. Di sini, Heidegger tengah mengonstruksi *kesatuan fenomenal*, yang hanya dapat dipahami dalam kerangka relasional *Aku-Dunia* yang tercelup dalam status ontologi yang setara.

Di titik ini pula, Heidegger sejatinya ingin mengingatkan satu hal: bahwa manusia sebagai mata-rantai dari komunitas biota perlu melakukan *rethinking* dan pemaknaan ulang secara fenomenologis-ontologis tentang relasi manusia-alam, agar manusia, sebagai *subyek* bisa merengkuh erangan, jerit-tangis, dan luka-dalam yang diderita alam.

#### **E. MERAWAT NKRI DENGAN FIKIH KEBINEKAAN**

Inilah Indonesia: sebuah negara-bangsa, yang masih belia, belum matang secara kultural. Sebagai bangsa usianya kurang dari satu abad, sebagai negara baru 70 tahun. Dia juga sebuah negara maritim: ditaburi tak kurang dari 13.466 pulau, membentang terpanjang di seantero bumi di cincin khatulistiwa, subkultur dan etnisitas yang aneka, adat-istiadat yang berwarna, agama yang jamak, dan kesenjangan sosial ekonomi yang masih memantik kerentanan demi kerentanan. Dengan kepelbagaian yang demikian kental, jelas tidak mudah mengurus keberadaan negara-bangsa ini. Tanpa adanya stamina spiritual yang luar biasa dan kesadaran “kebersesamaan” diantara penghuninya, rasanya keindonesiaan kita masih membutuhkan perawatan khusus, di bawah kepemimpinan yang berwawasan jauh ke depan, demi masa datang yang lebih adil, berdaulat, dan bermartabat.

Demikian, simpul-gagas yang merekah dari *launching* dan Bedah Buku *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim* (2015) terbitan Mizan-Maarif Institute, sebagai bagian dari perhelatan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, belum lama ini.

Untuk takaran usia negara, 70 tahun itu masih seumur jagung. Usia negeri kita kurang lebih sama dengan empat negara yang jauh lebih maju daripada kita: Tiongkok, India, Malaysia, dan Singapura. Kita mungkin masih bisa berdalih: GDP Tiongkok dan India jauh lebih besar dibandingkan dengan kita, sehingga mereka lebih maju. Kita juga mungkin bisa mendabik dada bahwa sistem dan kehidupan politik-demokrasi Malaysia dan Singapura jauh di bawah kita. Dalam usia 70 tahun kita mungkin lebih maju daripada Amerika Serikat yang hingga kini belum bisa melahirkan presiden perempuan. Kepelbagaian kita pun lebih stabil ketimbang negeri bineka yang tercabik seperti Uni Soviet dan Yugoslavia.

Namun kebanggaan suatu bangsa tidak semata diukur dengan capaian-capaian ril melalui deretan angka statistik semata, tapi lebih dari itu bisa dijawab dari pertanyaan fundamental: makin dewasakah kita seiring bertambahnya usia (*the older, the wiser*)?

Mungkin jawabnya terhimpun sebagiannya dalam napas nubuat para pendiri bangsa: sudahkah kita memapankan sikap batin bahwa Pancasila adalah falsafah hidup kita yang ideal dan final, menolak berpisah dari NKRI, menghormati kepelbagaian, serta meletakkan kesejahteraan rakyat sebagai satu-satunya tujuan UUD 1945? Masihkah kita menghargai kebinekaan? Rasanya serangkaian peristiwa yang menciptakan kegaduhan bangsa ini masih benderang dalam ingatan: pawai keberagaman diserang “geng” radikal di Tugu Monas, persis pada peringatan Hari Jadi Pancasila 1 Juni 2008.

Penghargaan kita terhadap kebinekaan terasa kian meleleh, menyusul pelarangan membangun rumah ibadah, atau beribadah secara nyaman antara lain yang dialami Gereja Yasmin di Bogor, atau peristiwa paling anyar di Tolikara. Ancaman dan penyerangan terhadap Ahmadiyah dan Syiah yang terbangun di atas prasangka teologis belum lenyap hingga ke akarnya.

Kebinekaan Indonesia sebagai sebuah realitas sangat memerlukan perubahan paradigma mendasar, dari sikap “monopoli kebenaran” kepada sikap “berbagi”. “Di titik ini, ‘kita’ dan ‘mereka’ harus dilihat dalam perspektif kemanusiaan yang bulat dan utuh,” demikian pendakuan Ahmad Syafii Maarif, “bukan kemanusiaan yang lonjong dan terbelah”. Pilar kemanusiaan akan bisa tegak-kuat jika prinsip “keadilan untuk semua” tidak dipermainkan dengan aneka alasan dan dalih.

Senapas dengan ide tersebut, fikih kebinekaan pun mengemuka. Dalam tradisi Islam, *fikih* memiliki dua paras. *Pertama*, dalam arti sempit, fikih disepadankan dengan himpunan “hukum-hukum agama” yang dipedomani umat Islam baik dalam kehidupan transendental (*ibadah*) maupun sosial (*muamalah*). *Kedua*, secara luas, fikih bermakna “pemikiran keagamaan” yang lahir dari proses dialektika doktrin Islam dan realitas. Dari sumbu gagasan terakhir, fikih kebinekaan itu terbit.

Fikih Kebinekaan, karena itu, lebih merupakan pemikiran keagamaan yang tidak saja mengandaikan perbedaan sebagai sebuah keniscayaan, tapi juga menghadirkan realitas kepelbagaian yang tidak saling mengancam. Itu sebab, ketika lanskap kehidupan beragama masyarakat Indonesia belakangan ini diwarnai amarah, intoleransi, dan sektarianisme yang banal, kecenderungan terhadap perbedaan dan keanekaan lalu identik dengan penafian tentang yang *liyan*.

Gejala menguatnya “tafsir atas agama” adalah “agama itu sendiri” atau “Tuhan identik dengan agama”, adalah poros yang kian memapankan intoleransi dan sektarianisme. Pada hal inti agama yang otentik, senapas dengan ide kemanusiaan: bahwa manusia sebagai makhluk mulia, mesti dijaga martabat dan kehormatannya dan bukannya dihancurkan atas nama agama.

Mungkin menarik merenungkan ungkapan Talbi, pemikir Islam asal Tunisia: “*diversity is the law of our time*”—bahwa kini keanekaan adalah “hukum zaman” kita. Sebab itu, baik dalam ranah personal maupun sosial, fikih kebinekaan tidak boleh berhenti sekadar sebagai wacana, tapi musti diaktualkan dalam sejarah. Mungkin pesan kearifan *mpu* Tantular, *Bhinneka Tungga Ika* musti dihadirkan dalam sebuah pemaknaan baru: “Betapa indahny persatuan, justeru karena kita terlanjur berbeda.”

# BAB VII

## PERAN KEBUDAYAAN HMI

---

### A. KRISIS IDENTITAS DI ERA CYBERCULTURE

Mulanya adalah tanda, juga jejak yang merayap, lalu meluahkan anggitan yang mengguncang: *cyberspace*. Terma *cyberspace*, untuk kali pertama disuarakan William Gibson (1984) melalui novelnya yang masyhur *Neuromancer*. Sejumlah anggitan yang disepadankan dengan *cyberspace* seperti the Web, the Cloud, the Net, the Matrix, the Datasphere, the Metaverse, the Information Superhighway, dan seterusnya menjadi aneka warna eksotik yang teranyam dalam karya Gibson.

*Cyberspace* kelak menjadi setting utama novel-novel Gibson, *Count Zero* (1986), *Mona Lisa Overdrive* (1988), dan *Virtual Light* (1993). Itu sebab, karya-karya fiksi yang mengikuti jejak Gibson disebut *cyberpunk*. Untuk gejala terakhir, Pat Cadigan dipandang sebagai representasinya yang paling cemerlang menyusul karya-karyanya, *Patterns* (1989), *Synners* (1991), dan *Fools* (1994). Dalam *Neuromancer*, Gibson mengandaikan *cyberspace* sebagai “lukisan yang terbit dari komputer yang ‘ditancapkan langsung’—dalam bentuk elektroda-elektroda—ke dalam soket-soket yang ditanam di otak”.

Dalam *Cultural Studies*, percakapan *cyberspace* belakangan memasuki aspek yang lebih luas: sosial, budaya, ekonomi, bahkan menerobos ke wilayah ideologi politik sehingga dikenal sebagai studi *cyberculture*. Sherry Turkey bisa dibilang pentolan studi *cyberculture* yang paling bersemangat dan meneliti relasi antara manusia-komputer-kepribadian sejak dekade 1980-an. Dalam *magnum opus*-nya, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet* (1995), Turkey melukiskan pergeseran fungsi komputer dari babak modernitas ke posmodernitas. Jika babak pertama memosisikan komputer sebagai medium yang membikin pekerjaan manusia jadi super cepat, yang terakhir justru menciptakan “budaya simulasi”.

Dunia simulasi mengandaikan terciptanya identitas ke dalam multi-identitas atau dari realitas ke hiperrealitas. Sedemikian rupa sehingga sederet ilmuwan seperti Hugo Cornwall, John Markoff, dan Stephen Levy, mengembangkan gagasan identitas dan anonimitas ke *habitus* sosial politik. Studi-studi mereka menunjukkan jika *cyberspace* adalah tapal batas akhir sejarah sosial manusia: transparansi sosial kian terkuak—ditandai dengan luruhnya kategori, teritorialitas, dan hirarki sosial—yang sejauh ini mengonstruksi sebuah masyarakat.

Filsuf Jean Baudrillard mendaku, dalam realitas *cyberspace* yang berlangsung bukanlah hukum “kemajuan” (*progressivity*)—sebab kemajuan bermakna ekspansi teritorialitas—tapi hukum “orbit”. Melalui hukum orbit segala sesuatu bergerak siklis secara global dan mengalami transmisi: dari teritorialitas ke teritorialitas yang lain, dari kebudayaan ke kebudayaan yang lain, dan seterusnya, di mana wujud sepenuhnya berubah ke dalam realitas virtual.

Tak kurang dari Nicholas Negroponte—pendiri MIT Media Lab—bahkan mengajukan konsep “metafisika *cyberspace*” yang mengandaikan jika partikel dasarnya yang menopang realitas bukanlah atom—sebagaimana dikenal di dunia “kongkret”—tapi *bit* (*digital biner*), sebuah realitas mikroskopik dalam DNA informasi. *Bit* dilambangkan sebagai 1 atau 0 yang mengandaikan dua keadaan: atas/bawah, *on/off*, hitam/putih, muka/belakang, dan seterusnya.

Realitas *bit* inilah yang menjadi partikel generik komputasi digital yang mencirikan: tidak memiliki massa dan punya kemampuan melesat dalam kecepatan cahaya. Itu sebab, dalam *cyberspace*, semua produk kebudayaan selalu berbentuk *bit* sehingga memudahkan proses pemindahan sebuah benda dari satu tempat atau teritorial tertentu ke lain tempat. Misalnya, dulu untuk memindahkan data—buku dan jurnal ilmiah—dari perpustakaan Harvard University misalnya, membutuhkan kemasan besar dan bisa makan waktu berbulan. Untuk hal yang sama, dalam *cyberspace* hanya membutuhkan waktu sepenggal detik tanpa butuh jasa TIKI.

Lebih jauh Negroponte mendaku, jika kebudayaan lama digerakkan oleh atom, maka *cyberculture* melesat melalui *bit*. Ekonomi lama mengandaikan industri benda-benda, dalam *cyberspace* digerakkan oleh industri *bit*. Dampak yang lebih luas terhadap peradaban manusia adalah bergesernya orientasi dari “ruang-waktu” konvensional yang meniscayakan modal besar kepada ruang *cyberspace* yang “mungil” dalam sebuah *homepage*.

Di sini, manusia terutama kesadarannya, telah dibajak oleh hiperrealitas, dan kian kehilangan otentisitas dirinya. Ketimbang percaya kepada “parasnya” sendiri, manusia kini lebih percaya pada apa yang populer dalam psikoanalisis sebagai ‘citra cermin’ (*mirror image*) dari dirinya sendiri.

Jacques Lacan dalam *Ecrits* (1977), mengidentifikasi hal tersebut pada balita usia dua bulan. Pada fase ini, seorang balita pertama kali “mengenali” dirinya sendiri melalui cermin. Apa yang dilihatnya, sebetulnya bukan diri, tapi ‘representasi ideal’ yang dikonstruksinya melalui mekanisme *imaginary* yang disebut Lacan sebagai ‘*ego-ideal*’, yaitu suatu mekanisme psikologis yang memompa kesadaran balita menilai dirinya sendiri sebagai ‘obyek’ dan ‘subyek’ yang manunggal, sehingga menjadi satu bentuk representasi.

Representasi dan simulasi itulah yang menjadi watak dasar *cyberspace*. Itu sebab, seni dan kebudayaan dalam *cyberculture*, menjelma sebagai apa yang diandaikan Julia Kristeva dalam “The Adolescent Novel” (1990), drama ‘seolah-olah’ (*as if*). Oleh karena kebudayaan terlanjur disarati oleh penopengan, penjungkirbalikan, dan pembajakan kode, maka antara berbagai kategori “patut/tak patut” atau “normal/abnormalitas” lalu bertaut dalam napas kehidupan *cyberculture*.

Dampak lain dari *cyberculture* yang menjadi penopang utama globalisasi adalah adanya hibridasi identitas. Sebagai sebuah pilihan, identitas pada dasarnya merupakan perlambang dari jati diri. Dalam *Cultural Studies*, ide tentang “aku” memiliki paras ganda: “subyek” dan “identitas”. Jika yang pertama mengandaikan aku yang stabil, kodrati, permanen, dan otentik maka yang terakhir lebih menunjuk pada aku yang labil, guyah, konstruksi, dan genting.

Kehadiran globalisasi membawa hidup yang riuh, gemuruh, serba-cepat, tapi juga menyisakan sepi. Globalisasi, sebab itu, lebih menyediakan sebilah tempat lapang bagi “konstruksi” identitas: pertukaran benda-benda, persilangan aneka lambang, pergerakan antar ruang-waktu yang demikian cepat akibat teknologi komunikasi dan terbitnya budaya *cyber*. Akibatnya, persilangan dan perjumpaan kebudayaan menjadi sesuatu yang enteng.

Pieterse (1995) mendaku, dalam globalisasi, kebudayaan dan identitas bersifat translokal. Kebudayaan dan identitas tidak lagi memadai jika dipahami dalam term “tempat” (*place*), tetapi lebih dikonseptualisasikan sebagai “perjalanan” (*travelers*): sesuatu yang mengalir dari satu tempat ke tempat lain. Di titik ini, kebudayaan dan identitas selalu merupakan perjumpaan dan persilangan aneka kebudayaan dan identitas. Inilah yang disebut hibriditas kebudayaan dan identitas. Batas-batas kebudayaan yang mapan disamarkan dan dibuat labil oleh hibridasi.

Dalam subkultur anak muda kita, hibriditas tampak sebagai hasil “internasionalisasi”: anak-anak Indonesia dalam hal makanan saja misalnya, telah mengalami apa yang oleh George Ritzer dalam *The McDonaldization of Society* (1993) disebut “McDonalisasi”. Mereka menjelma menjadi generasi *Coca-cola*, *MTV*, *KFC* dan *Hard Rock Café* dan menjadi bagian dari gaya hidup dan “identitas” baru mereka.

Homi Bhabha (1994) menyebut gejala tersebut sebagai mimikri, yakni proses “peniruan” sejumlah elemen kebudayaan *liyan*. Menurutnya mimikri tidaklah menunjukkan ketergantungan absolut, tetapi peniru bermain di kancah dan menikmati ambivalensi yang tengah berlangsung dalam proses imitasi. Ini terjadi karena mimikri—dalam pendakuan Bhabha—selalu mengandaikan makna yang “anomalis”, ia imitasi tapi juga subversi. Di sini, mimikri bisa dipandang sebagai strategi menghalau dominasi. Seperti topeng: ia bersifat

ambivalen, mengawetkan tetapi juga menegaskan dominasinya. Inilah fondasi sebuah identitas hibrida.

Gejala hibridasi identitas kini kian menggelombang, merasuk, dan menginvasi kehidupan jamak kita. Akibatnya, “subyek”, sang aku-otentik kian samar, sunyi di titik tepi.

### ***B. Menara Babel, Heterofobia dan Perayaan Perbedaan***

Inilah kisah—yang tertimbun debu mitis ribuan tahun—ikhwil dimana segenap perseteruan manusia berakar: Menara Babel. Legenda ini bermula dari bumi yang tunggal: satu bangsa, satu bahasa, satu tradisi, satu keyakinan, dan satu logat. Lalu bangsa itu dikepung hasrat membangun kota dengan menara yang menjulang ke langit. Tapi sebelum pucuk menara mengerkah langit, Tuhan merontokkannya. Bangsa dan kota itu pun menjelma jadi puing. Di sana Tuhan menyerakkan dan memorak-porandakan manusia dan bahasa mereka, ke seluruh sudut bumi. Sejak itu, manusia mesti berjuang sekadar untuk berkomunikasi dengan sesamanya. Di sini ada jejak yang tersisa: Yang Abadi saling membelah dengan bumi yang guyah. Dan “perbedaan” menjadi penyaksi kehadiran manusia.

Perbedaan, selalu hadir sebagai tanda dan peneguhan tentang yang *liyan*. Manusia tiba-tiba terperangkap dan menemukan tubuhnya dalam selubung kode yang pejal: etnik, ras, agama, bahasa, tradisi, jenis rambut, warna kulit, *lifestyle*, visi politik, profesi, dan sejarah. Di titik ini manusia disergap *heterofobia*: rasa takut-getir ketika bertemu “orang lain” yang berbeda dengan dirinya. Sejak itu manusia butuh identitas sebagai pembeda.

Setidaknya, ada tiga agensi yang berlomba menekuk eksistensi dan memroduksi kode-kode baru pada aneka warna kehidupan manusia : para penafsir, negara, dan bisnis.

Agensi pertama: *para penafsir*. Filsuf dan ilmuwan adalah penafsir-penafsir “realitas” yang membentang pada sekujur tata kosmik, tubuh, dan Tuhan. Kehadiran “yang lain” dalam ruang hidup bersesama menjadi tantangan bagi ilmu pengetahuan yang berambisi menertibkan kehidupan dalam kantong-kantong kategori yang rapi. Sejumlah studi yang dipersembahkan para ilmuwan menegaskan hal ini. Sebutlah, Charles H. Smith, *The Natural History of the Human Species* (1848), mengandaikan pertautan struktur anatomi dan kultur yang membentuk perilaku seseorang. Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), menekankan varian biologis pada kelangsungan makhluk hidup—termasuk manusia—yang bertumpu pada dua hal: “*seleksi alam*” dan “*yang kuat yang hidup*”.

Dua konsep inti tersebut, menjadi inspirasi apa yang dikenal kelak sebagai “Darwinisme sosial” yang mengusung suatu rekayasa sosial atas dasar paham superioritas-inferioritas dari satu ras atas ras yang lain. Inilah yang disebut *eugenesis*: masyarakat musti memilih salah satu,

membantu rasa-ras inferior lalu menghambat ras-ras superior, atau mendorong perkembangan ras-ras superior dengan menampik rasa-ras inferior. Di sini, batasan tentang “kita” dan “mereka” sebagai yang *liyan*, kian tegas. Dan penyingkiran terhadap “yang lain” pun mengalir liris dalam anak sungai sejarah.

Agensi kedua: *negara*. Sebagai organisasi modern, negara adalah institusi padat-kuasa yang hampir merengkuh setiap orang dalam tata waktu-ruang. Jejaknya bisa dijumpai, misalnya pada KTP. Waktu-ruang setiap warga negara dapat diatur oleh negara cukup dengan “mengendalikan” informasi yang ada di KTP itu. Pengendalian waktu-ruang oleh negara juga bisa berbentuk segregasi. Misalnya, pada “mendiang” praktik politik *apartheid* di Afrika Selatan, berhasil memisahkan orang kulit putih dan kulit hitam sejak lahir hingga kematiannya.

Tapi negara juga punya semacam cetak biru masyarakat yang ideal. Cetak biru paling heboh sejangat mungkin adalah imaginasi *The Third Reich*, Seribu Tahun Nazi Jerman. Mereka mendabik dada sebagai bangsa terbaik dari ras mulia Aria. Setiap yang menghalangi cahaya keagungan Arya-Jerman musti dimusnahkan. Dan bangsa Yahudi, menurut rexim Nazi, adalah bangsa sial yang mutlak dilenyapkan. Maka gerakan genosida atas orang-orang Yahudi pun berlangsung. *Holocaust*, menjadi jejak merah dalam sejarah.

Agensi ketiga: *bisnis*. Kehadiran kekuasaan bisnis, terlebih bisnis trans-nasional, telah menjadi gurita baru dalam kehidupan kontemporer kita. Siapa pun yang bersentuhan dengan orang jamak—termasuk dalam bisnis—akan menyadari kutukan Menara Babel sejak keruntuhannya, yakni *perbedaan*. Pesannya jelas: di tangan bisnis, misalnya perbedaan dan persaingan saling berjumpa di atas piring, di lobi-lobi hotel, atau di baliho-baliho iklan. Gejala ini disebut Stanley Fish (1996) sebagai *boutique multiculturalism*. Perbedaan dirayakan dalam tema-tema *fashion*, festival pekan raya, dan restoran etnik. Tapi perbedaan itu “disatukan” dalam kegiatan memilih model dan hasrat masing-masing persona.

Ilmu pengetahuan, juga negara yang pernah tegak perkasa, kini lemas di hadapan kekuatan modal. Institusi-institusi publik yang mestinya menjaga *telos* atau cita-hidup bersama, telah dirampas kekuasaan bisnis. Hidup bersama pun bergulir liar tanpa haluan *telos* itu. Hasrat untuk menegaskan “perbedaan” lalu jadi paradigma dominan. Paras kehidupan kita kini pun terbelah: mulai dari ormas-ormas, partai politik, organisasi pemuda, gaya hidup, hingga parlemen kita memperlihatkan “wajah ganda” meski yang terakhir ini berujung pada drama “bagi-bagi kursi” Alat Kelengkapan Dewan. Sebuah permakluman “identitas” atau perayaan perbedaan? Jangan-jangan kutukan Menara Babel kian memperlihatkan gairahnya.



### C. MERAWAT MISI KEADABAN HMI DI UNIVERSITAS

Ada *sophia scriptus* yang mengalir deras dalam jantung sejarah yang dingin: “Yang menyangka ada jalan pintas menuju peradaban, akan tersesat dalam labirin sejarah.” Mungkin narasi kearifan ini, cukup menjadi “lonceng kesadaran” dalam mengonstruksi refleksi 68 tahun HMI. Memandang HMI di titik ini, tidaklah dalam sebilah cakrawala tunggal, tapi gairah yang menautkan ide-ide persambungan, hasrat perubahan, dan juga harapan. Sejarah pun mengajarkan satu hal: harapan, acapkali bermula dari sikap yang tak mengeluh pada batas.

Sejarah gagasan adalah kisah yang gemuruh: bertolak dari *mithos* ke *logos*, *logos* ke *ideologos*, lalu bermuara pada *epistemologos*. Pokok keilmuan yang tumbuh dan mengalir dalam anak sungai literasi, acapkali dinisbatkan kepada sebuah universitas. *Universum* (Latin) yang seakar-makna dengan “semesta”—di atas mana anggitan “universitas” tumbuh—adalah sebuah “ruang” (*space*) dan juga “tempat” (*place*) yang hadir untuk menyemai semesta gagasan, moral, dan intelektual. Hal ini berarti, kesempitan pandang, primordialisme akut, sektarianisme, dan kelompokisme yang cenderung memicu “kekisruhan” dan anti-keadaban (*uncivility*), dengan sendirinya tak layak hidup di universitas. Sebab, jika hal tersebut terawetkan, kelak ia akan menjadi gelombang pemukulan balik bagi eksistensi universitas itu sendiri. Di sini, universitas, berada pada titik yang genting.

Anthony Giddens sebagai pemikir “Jalan Ketiga” pernah melukiskan dunia yang kita diami kini adalah ‘dunia tunggang langgang’ (*runaway world*) yang diibaratkan truk raksasa: memuat banyak hal, berjalan *zig zag*, berputar-putar, kehilangan arah.” Giddens mendaku: belakangan ini, dunia tengah terjerumus ke dalam pusaran aneka kekerasan. Itu sebab, perasaan kita kini terkepung dalam “lingkaran setan di antara marah dan tersengat.”

Apa yang digelisahkan Giddens, memiliki pijakan empiriknya di Indonesia. Bangsa kita kini tengah dilanda *cultural bleeding*, konflik pendarahan akut di antara perjumpaan budaya-budaya etnik. Tengoklah universitas-universitas seperti Unhas, UNM, UIN, UMI, dan Unismuh yang sejauh ini diyakini sebagai pusat transformasi nilai utama, justru menjadi “wadah penyemaian” kekerasan berdarah yang dipicu atas nama “etnik”. Di sana, dengan entengnya nyawa manusia melayang.

Di tingkat nasional, peristiwa “Sampit Berdarah” dan “pengusiran” orang-orang Bugis-Makassar di Bumi Tarakan beberapa saat silam—sekedarnya menunjuk beberapa di antaranya—kian meneguhkan keberadaan *cultural bleeding*. Kini, dalam formula negatif, kelompok etnik amat mudah membentuk laskar-laskar. Jika ini dibiarkan, negeri ini kelak akan menjadi “bangsa laskar.” Sementara, fenomena *venalitas*, yakni bermainnya “politik uang” dalam demokrasi elektoral akibat “Jakartanisasi” tidak saja mengguncang situasi tunggang langgang

budaya etnik tapi juga kian memperkeruh wajah buram kebangsaan kita. Di sini, Jakarta menjadi kiblat pasar dan memosisikan dirinya sebagai “pusat kesadaran baru” yang cenderung “menyeragamkan” (*uniformity*) sembari menampik aspek unik kultur lokal dan bangunan keanekaan bangsa. Lalu, dimana misi keadababan HMI di universitas musti diletakkan?

Syahdan dari celah Gunung Olympus yang sejuk, tersebutlah Plato dan Aristotle si empunya nama besar. Keduanya adalah pemuka pemikir dalam sejarah akademi yang kelak menginspirasi bangunan peradaban dan keadaban universitas-universitas di dunia. Keduanya adalah perintis kultur pembelajaran yang dikenang hingga kini. Plato dikenang sebagai pemilik padepokan *Ecademos Plato* yang mengandaikan kultur berdiskusi. Aristotle diingat melalui perguruan *Lyceum Aristotle* yang merintis kultur “kuliah” dan meneliti. Tradisi berdiskusi, kuliah, dan meneliti dengan sendirinya menjadi kultur awal dan dasar utama “kekuatan penggerak” perjalanan universitas hingga kini. Secara karakteristik, *Ecademos* adalah “taman” dan *Lyceum* adalah “bangunan” yang berwujud *gymnasium*. Kalau mau berpikir alegoris, taman adalah tempat yang “menyejukkan” dan *gymnasium* adalah bangunan yang “berstruktur”. Ilmu pengetahuan, sebab itu, menyejukkan sekaligus berstruktur, tidak sebaliknya.

Plato dan Aristotle adalah dua sosok pemikir pemuka yang bersahabat dalam “perbedaan” fundamental. Keduanya berelasi sebagai “guru-murid,” atau “senior-yunior” yang belakangan menciptakan ketenaran bagi keduanya dan berpengaruh kuat terhadap pohon ilmu: filsafat, matematika, logika, bahasa, fisika, etika, kedokteran, biologi, politik, psikologi, seni, dan seterusnya.

Kualitas keduanya tidak terletak pada kebertubuhan tapi lebih pada kedalaman dan kecakapan nalar. Sedemikian dalam perbedaan-persahabatan mereka, hingga perupa Raphael, mengabadikannya ke dalam lukisan berjudul *The Schools of Athens*. Di lukisan ini, Plato dan Aristotle berjalan berdamping, akrab tak terpisah meski dengan kepercayaan yang berbeda secara radikal. Plato menunjuk “langit” untuk mempertegas keyakinannya pada kebenaran tertinggi (*ultimate truth*) sementara Aristotle menunjuk “bumi,” meneguhkan kepercayaannya pada pengamatan dan pengalaman empirik. Keduanya menautkan perbedaan pandang elok, tapi dialektis.

Universitas, sebab itu, mengandaikan eksotisme ganda: daya pukai arsitektural, geliat dialektika, tapi juga kesejukan batin yang menyengat. Di titik ini HMI mesti meneguhkan misinya.

#### D. PESAN DAMAI DARI MANADO

Ada sebilah pesan yang disauk dari telaga bening kearifan antik: “Siapa menanam pohon, akan tahu jika yang tumbuh bukan hanya sebuah batang dalam ruang, tapi juga sebetuk jejak dalam sejarah”. Begitulah, taman sari peradaban manusia acapkali tumbuh laksana pokok purba: merekah dari benih mitos ke bulir logos, lalu berayun ke dahan ranting ideologos, dan pada pucuknya mempersembahkan buah ranum epistemologos. Sejarah ilmu, karena itu, adalah kisah yang aneka: mengalir bukan dari sebilah angin sunyi yang beku, tapi perjumpaan yang gemuruh, bersilang, dan juga penuh warna.

Jejak itulah yang coba ditegaskan kembali AICIS (*Annual International Conference on Islamic Studies*)—forum perjumpaan tahunan bagi para peminat studi dan riset keilmuan—di atas mana ide-ide keislaman universal dan gagasan lokal temporal keindonesiaan bertaut. Kini AICIS memasuki usianya yang ke-15 tahun. Dalam rentang waktu itu, tak sedikit simpul gagasan dan sumbu pikir yang dihasilkan AICIS sebagai tungku pengembangan epistemologi Islam yang lebih kompatibel dengan napas kehidupan.

AICIS, karena itu, lebih merupakan wadah dan media *intellectual networking* bagi para dosen, peneliti, dan pengkaji Islam. Melalui program ini mereka dapat mengaktualisasikan gagasan, pikiran, dan temuan-temuan terbarunya untuk kemudian diperdebatkan dan diuji oleh komunitas epistemik.

AICIS mengandaikan terciptanya semacam *meeting of mind* di antara komunitas epistemik, agar dapat saling memperkaya gagasan dan pengalaman merengkuh ilmu. Tidak seperti masa-masa yang lalu, mereka meneliti sendiri-sendiri, membaca sendiri, dan menerbitkan sendiri temuan mereka. Hasil riset disimpan rapi dalam ruang-ruang pengap, dingin dan senyap, tidak didialogkan dan dikritik. AICIS, sebab itu, hadir untuk mendorong terbukanya jendela-jendela epistemologi agar mereka bisa saling menyapa, menyusul respons intelektual mereka terhadap dinamika kehidupan bangsanya.

Pada 3-6 September 2015, AICIS berlangsung di Manado dan mengusung tema, *Harmony in Diversity: Promoting Moderation and Preventing Conflict in Social-Religious Life*. Tema itu lalu dipecah ke dalam sejumlah topik: “*Education, Citizenship, and Peace Building*”, “*Legal Perspective: the Flexibility of Maqashid al-Sharia for Promoting Moderation Islam*”, “*Theology in The Dynamics of Religious Pluralism*”, “*Social and Political Dimensions of Religion and Modernity*”, “*Toward Economic Dimensions of Peace and Harmony*”, “*The Psychological Aspects of Religious Life*”, “*Science and Technology for Peace Building*”, dan “*Communication and Outreach Activities*”.

Masing-masing topik tersebut dipercekapkan dalam Seminar Paralel yang melibatkan intelektual-akademisi yang berasal dari sejumlah universitas ternama dunia baik dalam negeri maupun manca negara. Nama-nama beken semisal Karel Steenbrink (Netherland), Robert W. Hefner (Boston University—USA), Nawal (Canberra University), Riaz Hasan (UNISA-Australia), Kevin Dunn (University of Western Sydney), Philip Buckley (McGill University), Nadirsyah Hosen (Monash University), M. Amin Abdullah (UIN Yogyakarta), Syamsul Ma'arif (CRCS UGM), Kevin Fogg (Oxford University), Barney Glover (Vice Chancellor Western Sydney University), Arskal Salim (UIN Jakarta), Kadarsyah Suryadi (ITB), Madjid Fauzi Abu Gazali (Yordania), dan Haidar Bagir (Pendiri Gerakan Islam Cinta), berbaur bersama dosen-peneliti dari UIN, IAIN, dan STAIN se-Indonesia.

Meski keanekaan topik ditampilkan, tapi sepenuhnya berporos pada satu hal: mengandaikan harmoni dan perdamaian yang bersumber dari tradisi dan khazanah intelektual Islam. Topik-topik tersebut mengurai secara bernas bagaimana menghidupkan pemikiran dan dialog lintas iman, aktus penyerbukan silang budaya Nusantara yang mengembangkan sayap perdamaian, dimensi sosial politik agama dan kemodernan, pengembangan kajian-kajian Islam yang berhaluan moderasi dan pencegahan konflik dalam kehidupan lintas iman, deradikalisasi pembacaan teks keagamaan, pengembangan pemikiran ekonomi Islam yang pro kaum miskin, konstruksi psikologi dalam kehidupan multikultural, pengkajian sains dan teknologi untuk perdamaian, dan seterusnya.

Pilihan Manado sebagai tempat penyelenggaraan AICIS dinilai strategis dan mempesona. Sejumlah argumen dapat dihadirkan di sini. *Pertama*, dari aspek historis dan geografis Manado memiliki kepelbagaian budaya, agama, dan etnis yang berwarna. *Kedua*, Manado sebagai kota multi-kultural dan multi agama hingga kini masih teguh dalam mengedepankan mozaik kehidupan harmoni dalam satu spirit perdamaian yang kental: “*Torang Samua Basudara!*”. Sebuah kesadaran tentang pertalian sejati kebinekaan yang dianyam dalam ikatan-ikatan keadaban.

Kesadaran seperti ini diharapkan mengalir deras dalam jantung bening setiap warga negara untuk selanjutnya menginjeksi ruang-ruang kebangsaan kita. Di titik ini pula, suara AICIS dari Manado, yang menggemakan kembali harmoni dan perdamaian dalam lanskap kebangsaan yang aneka terasa kian relevan. Sebuah ikhtiar yang mesti digelorakan terus menerus, sebab jika tidak akan guyah oleh percikan api amarah, primordialisme sempit, dan paham keagamaan yang belum terdewasakan.



# BAB VI

## PROYEKSI PEMBARUAN ISLAM MASA MENDATANG

---

Studi yang bertujuan mendiskripsikan, (1) Pola dan kecenderungan pemikiran keislaman di Indonesia Pasca-Orde Baru, dan (2) Respons dan kecenderungan pemikiran keislaman, kultur demokrasi, dan wawasan kebangsaan pasca-Orde Baru pada komunitas HMI di Makassar dengan menggunakan metode *Community Based Research (CBR)* dan pendekatan fenomenologis ini, setidaknya memberikan dua kesimpulan.

*Pertama*, di tengah gemuruh *developmentalism* yang diembuskan rezim Orde Baru, terbit gerakan pemikiran yang belakangan dikenal sebagai “kelompok pembaruan pemikiran Islam” di Indonesia. Gerakan ini muncul lebih merupakan respons Islam terhadap gagasan modernisasi di tanah air. Atau dalam maknanya yang paling sederhana, fenomena tersebut dapat dipandang sebagai respons intelektual kaum Muslim terhadap situasi sosio-historis yang melingkari kehidupan bangsa Indonesia saat itu.

Karena itu, tidak mengherankan jika pada dekade akhir 1960-an, pola dan *trend* pemikiran Islam di Indonesia terfokus pada tema-tema modernisasi serta sejumlah implikasi yang ditimbulkannya. Dalam ungkapan Kuntowijoyo, pada saat itu telah berlangsung pergeseran orientasi keislaman dari periode sejarah Islam yang bersifat mitos dan ideologis, memasuki periode ide atau ilmu.

Sejak itu sesungguhnya tengah berlangsung apa yang disebut Nurcholish Madjid sebagai “*gelombang intelektualisme Islam Indonesia Jilid I*”, menyusul gagasan “trilogi”nya yang sangat terkenal: *Islam-Kemodernan-Keindonesiaan*. Itu pula sebabnya, mengapa sejak tahun 1970-an hingga dekade awal 1980-an, gerakan pembaruan pemikiran Islam di tanah air kian menemukan momentumnya.

*Kedua*, arah dan kecenderungan pemikiran keislaman di Indonesia Pasca-Orde Baru—setidaknya terlihat dalam dinamika dan wacana pemikiran yang berlangsung pada komunitas Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) di Makassar—lebih merupakan pengembangan dan

refleksi kritis terhadap apa yang sejauh ini dikembangkan “seniornya”, Cak Nur—demikian sapaan akrab-populer bagi Nurcholish Madjid. Jika pada masa Orde Baru, corak pemikiran keislaman diwakili trilogi: “*Islam-Kemodernan-Keindonesiaan*” dan menciptakan “*Gelombang Intelektualisme Islam Jilid 1*”, maka kecenderungan pemikiran keislaman Pasca-Orde Baru terbangun dalam trilogi: “*Islam, Posmodernitas-Keindonesiaan*” dan mengandaikan lahirnya “*Gelombang Intelektualisme Islam Jilid 2*”. Dari titik pandang “posmodernisme” inilah, komunitas HMI di Makassar memperlihatkan kecenderungan dan pandangan kritis mereka tentang ide-ide keislaman, kultur demokrasi dan wawasan kebangsaan.

Dengan selesainya studi ini, diharapkan studi-studi tentang HMI di masa depan dapat dikembangkan dengan menampilkan isu-isu yang lebih jamak dan substansial, sehingga akan terhimpun pikiran-pikiran kritis-konstruktif-komprehensif yang pada urutannya dapat menjadi kontribusi bagi pengembangan *mission* organisasi mahasiswa Islam tertua di Indonesia ini.

## DAFTAR PUSTAKA

### A. Data Primer

- Al-Qur'an al- Karim*, Madinah: Muamma' al-Malik al-Fahd, 1418 H.
- PB HMI "Anggaran Dasar HMI" dan "Penjelasan Asas HMI" ddalam *Hasil Ketetapan Kongres ke-26 HMI* Jakarta, PB HMI
- \_\_\_\_\_, "Ketetapan Kongres ke-15 HMI di Medan Nomor V/C-15/1403, tanggal 28 mei 1983" dalam *Hasil-basil Kongres ke -15 HMI di Medan Tahun 1983* Jakarta: PB HMI 1983
- \_\_\_\_\_, "Tafsir Independensi HMI" Dalam *Buku I Hasil-basil Kongres ke-21 HMI* Jakarta: Pusat Data dan Informasi PB HMI, 1998
- \_\_\_\_\_, *Berkas Putih sebuah Telaahan Ringkas Tentang HMI Sebelum, Selama dan Seteleh Kongres ke-16 di Padang pada tanggal 24-31 Maret 1986* (Jakarta: MPO HMI, 1986)
- \_\_\_\_\_, Dies Natalis 47 Tahun HMI, "Pandangan dan Komentar Tokoh Tentang HMI".
- \_\_\_\_\_, *Hasil-basil Ketetapan KONGres ke-20 HMI tahun 1995 di Surabaya tanggal 21-31 Januari 1995* Jakarta: PB HMI, 1995
- \_\_\_\_\_, *Hasil-basil Kongres ke-10 HMI di Palembang tahun 1971* (Jakarta: PB HMI, 1971) hal 28.
- \_\_\_\_\_, *Keputusan Hasil Sidang Pleno III PB HMI dan MPK II di Ciloto Tanggal 2-6 April 1985, Nomor :1/MPK-II/07/1405, 4 April 1985*, Jakara: PB HMI, 1985
- \_\_\_\_\_, *Laporan PB HMI pada Kongres ke-16 HMI di Padang 24-31 Maret 1986* (Jakarta: PB HMI, 1986
- \_\_\_\_\_, *Nilai Identitas Kader (NIK)* (jakarta; PB HMI, 1971)
- \_\_\_\_\_, *periode 1969-1971 pada Kongres ke-10 HMI di Palembang pada tanggal 3-10 Oktober 1971* Jakarta: PB HMI, 1971
- \_\_\_\_\_, *PB HMI di Kongres padang tanggal 24-31 Maret 1986*, (Jakarta : PB HMI, 1986) hal 7.
- \_\_\_\_\_, Dies Natalis ke 37 HMI tanggal 5 Pebruari 1984
- \_\_\_\_\_, Dies Natalis ke-36 tanggal 5 Pebruari 1983
- \_\_\_\_\_, *Hasil-basil Kongres ke-10 HMI di Palembang* Jakarta, 1971
- \_\_\_\_\_, *Pidato Ketua Umum PB HMI pada Dies Natalis ke 51*, 5 February 1998, Depok.
- \_\_\_\_\_, *Media* Nomor 6/7, Januari- Pebruari, 1956 Yogyakarta: PB HMI, 1956
- \_\_\_\_\_, *Rekomendasi Hasil – Hasil Keputusan Sidang Pleno IV HMI di Jakarta, 22–24 Mei 1970. Dok. HMI*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Ketetapan Kongres HMI ke 10 di Palembang, 3 – 10 Oktober 1971. Dok. HMI*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Keputusan Sidang Pleno I PB HMI di Ciloto, 27-29 Mei 1977. Dokumentasi HMI*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Ketetapan Kongres HMI ke 16 di Padang, 24–31 Maret 1986. Dokumentasi HMI..*
- \_\_\_\_\_, *Ketetapan Kongres XV HMI No.VII/K-15/503 Tentang Tafsir Tujuan HMI*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Ketetapan Kongres HMI ke 18 di Jakarta, 17 – 25 September 1990. Dokumentasi HMI*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Ketetapan Kongres HMI ke 20 di Surabaya, 21 – 31 Januari 1995. Dokumentasi HMI.*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Ketetapan Kongres HMI ke 21 di Yogyakarta, 20 – 26 Agustus 1997. Dokumentasi HMI*
- \_\_\_\_\_, *Hasil-basil Ketetapan Kongres ke 21 HMI tahun 1999 di Jambi.*
- \_\_\_\_\_, *Hasil-basil Sidang MPK II.1985.*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Keputusan Sidang Pleno IV PB HMI di Jakarta, 22-24 Mei 1970. Dok. HMI.*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Ketetapan Kongres HMI ke 10 di Palembang, 3 – 10 Oktober 1971. Dok. HMI.*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Keputusan Sidang Pleno I PB HMI di Ciloto, 27-29 Mei 1977. Dokumentasi HMI.*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Ketetapan Kongres HMI ke 18 di Jakarta, 17 – 25 September 1990. Dok. HMI.*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Ketetapan Kongres HMI ke 20 di Surabaya, 21 – 31 Januari 1995. Dok. HMI.*
- \_\_\_\_\_, *Laporan Pertanggungjawaban PB HMI Periode 1992 – 1995. Dokumentasi HMI.*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Ketetapan Kongres HMI ke 21 di Yogyakarta, 20 – 26 Agustus 1997. Dokumentasi HMI.*
- \_\_\_\_\_, *Hasil – Hasil Ketetapan Kongres HMI ke 28 di Jakarta-Depok, 15 Maret – 15 April 2013. Dokumentasi HMI.*
- HMI Badko Jateng, *Dinamika Sejarah Himpunan Mahasiswa Islam*, Yogyakarta: Badko Jawa Bagian Tengah, 1992.
- HMI Cab Yogyakarta, *Tafsir Asas, Tafsir Tujuan, Tafsir Independensi HMI*, HMI Cabang Yogyakarta, 1983,
- \_\_\_\_\_, *Sejarah Perjuangan HMI*, (Yogyakarta: Departemen Penerangan HMI Cabang Yogyakarta, 1966
- \_\_\_\_\_, *Berkas Putih ; Sebuah Telaah Ringkas Tentang HMI Sebelum, Selama dan Setelah Kongres ke-16 di Padang 24 – 31 Maret 1986.*



## B. *Data Sekunder*

- A. Dahl, Robert, 1989, *Democracy and Its Critics*, New Haven: Yale University Press.
- Abdul Aziz, Iman Tolkhah and Sutarman (eds.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1984.
- Abdullah, Taufik (ed), *Pemuda dan Perubahan Sosial*, Jakarta, LP3ES, 1991.
- \_\_\_\_\_, (ed), *Sejarah dan Masyarakat Indonesia: Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1987
- \_\_\_\_\_, Taufik dan Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar* Yogyakarta: PT.Tiara Wacana, 1991.
- Abiyoso, Anis and Yorfanda, Ahmadun Y., *Teror Subuh di Kanigoro*, Yogyakarta. Yayasan Trotoar Yogyakarta, 1995.
- Adam Schwarz, *A Nation in Waiting, Indonesia in the 1990s*, and Australia: Allen & Unwin. 2002 .
- Ahmad Z.A. *Republik Islam Demokratis*, Tebing Tinggi, Deli: Pustaka Madju, tt
- Alfian, Ibrahim, *Komunikasi Politik dan Sistem Politik di Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991
- \_\_\_\_\_, “Pengantar Metode Penelitian Sejarah” dalam *Bunga Rampai Metode Penelitian Sejarah* Yogyakarta: Reproduksi Lembaga Research dan Survey IAIN Sunan Kalijaga, 1983
- \_\_\_\_\_, *Makna Politis Pemuda dalam Revolusi*, Jakarta: Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jakarta, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organisation Under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: Gadjamada University Press, 1989.
- Ali Fachry, (Pengantar) *HMI dan KAHMI Menyongsong Perubahan Menghadapi Pergantian Zaman*, Jakarta: Majelis Nasional KAHMI, 1997 hal 345
- \_\_\_\_\_, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan kebarusan demokratisasi dalam Islam Indonesia* Surabaya: Risalah Gusti, 1996
- \_\_\_\_\_, *Islam, Pancasila dan Pergulatan Politik*, Jakarta: Pustaka Antara, 1984.
- \_\_\_\_\_, dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Perkembangan Pemikiran Islam Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986
- Al-Mawardi, Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bashri, Tanpa tahun, *al-Abkam as-Sultaniyyah*, Beirut; Dar al-Fikr.
- Amir, *Kelompok Cipayung (HMI, PMII, GMNI, GMKI, PMKRI) ; Peranannya sebagai Gerakan Kebersamaan dan Pemikiran Organisasi Kemahasiswaan Ekstra Universitas dalam Pembentukan KNPI 1973-1978*. Bandung: Mizan 1997.
- Anderson, *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1945-1946*, Ithaca and London: Cornell University Press 1972.
- \_\_\_\_\_, *Religion and Social Ethos in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1975.
- Anshari Endang Saefudin “Pokok-Pokok Pikiran Tentang Asas Tunggal: Sebuah Kerangka” Ikhtisar. Bandung: tp., 1983.
- \_\_\_\_\_, *Kritik atas Faham dan Gerakan “Pembaharuan” Drs.Nurcholis Madjif*, Bandung: Bulan Sabit, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara RI (1945-1949)*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1998.
- \_\_\_\_\_, *The Jakarta Charter 22 June 1945: A history of the Gentlemen’s Agreement between the Islamic and the Secular Nationalists in Modern Indonesia*, M.A.Thesis, McGill University, 1976.
- \_\_\_\_\_, “Islamic State or State Islam? Fifty Years of State-Islam Relations in Indonesia,” in Ingrid Wessel (ed), *Indonesien Am Ende Des 20 Jahrhunderts: Analyses zu 50 Jahren Unabhangiger Entwicklung-Deutsche in Indoensien*, Hamburg: Abera , 1996.
- Anshari, M. Isa, *Tugas dan Peranan Generasi Muda Islam dalam Pembinaan Orde Baru*, Jakarta: Media Dakwah, 1986.
- Anwar, Rosihan, *Birth of the PKI*, Quadrant, March-April, 1967.
- Anwar, M. Syafi’I, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.

- Budiman, Arief, Barbara Hatley and Damien Kingsbury, (eds) *Reformasi; Crisis and Change in Indonesia*, Clayton: Monas Asia Institute, 1999.
- Heryanto, Ariel "Rape, Race and Reporting" in Arief Budiman, Barbara Hatley and Damien Kingsbury, ((eds) *Reformasi; Crisis and Change in Indonesia*, Clayton: Monas Asia Institute, 1999
- Aspinal, Edward *Student Dissent in Indonesia in 1980s*, Working Paper Monas University centre of Southeast Asia Studies, 79, Clayton: Monas University, 1993.
- \_\_\_\_\_, "The Indonesian Student Uprising of 1998" in Arief Budiman, Barbara Hatley and Damien Kingsbury, ((eds) *Reformasi; Crisis and Change in Indonesia*, Clayton: Monas Asia Institute, 1999.
- Azis, Abdul et al (eds), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.
- Azis, Harry Azhar, "Dengan Demokrasi Pancasila Kita Wujudkan Keadilan dalam Kehidupan Berbangsa" dalam Agus Salim Sitompul, *Pemikiran HMI dan Relevansinya dalam Sejarah Perjuangan Bangsa Indonesia* Jakarta: Integrita Press, 1986
- Azra, Azyumardi, *Peta Sosio-Histories Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia: Dari Awal Masuknya Islam sampai Awal Abad ke-20* Jakarta: Panitia Kolokium I Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia, PB HMI, 1996.
- \_\_\_\_\_, Azyumardi, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*. Bandung: Mizan, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan* Bandung: PT.Remaja Rosda Karya, 1999.
- Bachtiar, Harsja W. "Indonesia" in Donald K. Emmerson (ed), *Student and Politic in Developing Nation*. New York: Frederick A.Praeger, 1968.
- al-Bahnasawi, Salim Ali, *Wawasan Sistem Politik Islam* Cet I, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1987
- Bajasut, *Alam Pikiran dan Djejak Perjuangan Prawoto Mangkusasmito*, Surabaya: Documenta, 1972.
- Bakry, Habullah, *Bunga Rampai Tentang Islam, Negara dan Hukum*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1984
- \_\_\_\_\_, *Pedoman Islam di Indonesia*, Jakarta: UIP, 1990.
- Balack, Antony, *Pemikiran Politik Islam*. Penerjemah Abdullah Ali Jakarta: Serambi, 2006.
- Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945*. The Hague: N.V.Uitgeverij W. van Hoeve, 1958.
- Berger, Peter, L., 1973, *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth: Penguin Books..
- \_\_\_\_\_, Peter L & Hansfried Kellner, *Sosiologi ditafsirkan Kembali, Essay tentang Metode dan Bidang Kerja*. Jakarta: LP3ES, 1985
- \_\_\_\_\_, & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Singh, Bilver. *Succession Politics in Indonesia: Presidential election and the Fall of Soeharto*, London: Macmillan, 2000.
- Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague; Martinus Nijhoff, 1971.
- Bourchier, David dan Vedi R. Hadiz (eds). Jakarta: Grafiti Press dan Freedom Institute. 2003
- Britton, Peter "Military Professionalism in Indonesia: Javanese and Western Military Traditions in the Army Ideology to the 1970's", dalam Fachry Ali dan B.Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam : Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986.
- Brown L. Carl, *Wajah Islam Politik*. Penerjemah Abdullah Ali Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003
- Bruinessen, Martin van, "State-Islam relations in Contemporary Indonesia: 1915-1990," in *State and Islam*, ed. C. van Dijk and A.H. de Groot, Leiden: Research School CNWS, 1995.
- Budiman, Arief dan Törnquist, Olle, *Aktor Demokrasi; Catatan Tentang Gerakan Perlawanan di Indonesia*, Yogyakarta, ISAI, 2001
- Cahyono, Heru, *Peranan Ulama Dalam Golkar 1971-1980, Dari Pemilu Sampai Malari*, Jakarta,;Pustaka Sinar Harapan.
- Carl Brown, L. *Wajah Islam Politik*. Penerjemah Abdullah Ali Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Castel, Manuel, *The Information Age; Economy, Society and Culture, Vol II The Power of Identity*, Oxford Blackwell, 1999.
- Chris Manning and Joan Hardjono (ed), *Indonesian Assessment 1993, Labour: Sharing in the Benefits of Growth?*, Canberra: Australian National University, 1993.
- Crouch Harold, "Wiranto and Habibie: Military-Civilian Relations Since May 1998, in Arief Budiman, Barbara Hatley and Damien Kingsbury, (eds) *Reformasi; Crisis and Change in Indonesia*, Clayton: Monas Asia Institute, 1999.
- Culla, Adi Surya, *Patah Tumbuh Hilang Berganti: Sketsa Pergolakan Mahasiswa dalam Politik dan Sejarah Indonesia (1908-1998)*, Jakarta: Rajawali Press. 1999
- Damien Kingsbury, *The Politics of Indonesia*, Melbourne: Oxford University Press Australia, 1998.

- Darban, *Sejarah Labirnya Pelajar Islam Indonesia*, Yogyakarta: PW-PII Yogyakarta Besar 1976.
- David Bouchier dan Vedi R. Hadiz (eds). *Pemikiran Sosial dan Politik Indonesia Periode 1965-1999*. Jakarta: Grafiti Press dan Freedom Institute. 2003,
- Diamond, Larry, 2003, *Developing Democracy; Toward Consolidation*, alih bahasa Tim IRE Yogyakarta, Yogyakarta, IRE Press.
- Dijk, Kees van , *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. Leiden: KITLV, 1981.
- \_\_\_\_\_, Islam and Socio-political Conflicts in Indonesian History” in *Social Compass*, XXXI/1, 1984.
- \_\_\_\_\_, Kees van, *A Country in Despair: Indonesia Between 1997-2000*, KITLV Press Leiden, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Political Development, Stability and Democracy: Indonesia During the Last Decade*, Hull: Centre for South-East Asian Studies, the University of Hull, 1993.
- Din Syamsuddin “Mubammadiyah dan Rekayasa Politik Orde Baru”, in *Mubammadiyah Kini dan Esok*, ed. Din Syamsuddin, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.
- Djaelani, A. Qodir, *Sejarah Perjuangan Umat Islam Indonesia*. Jakarta : Yayasan Pengkajian Islam Madinah Al-Munawaroh, 1999
- \_\_\_\_\_, *Peranan Generasi Muda Islam dalam Kebangkitan Umat Islam*, Bogor: CV.Badriah, 1988.
- Dodi S.Truna, *Islam and Politics Under The 'New Order' Government in Indonesia 1966-1990*, MA Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University Montreal, Canada, 1992.
- Donnell, Guillermo dkk, 1993, *Transisi Menuju Demokrasi; Kasus Amerika Latin*, Jakarta, LP3ES
- \_\_\_\_\_, dan C. Schmitter, Philippe, 1993, *Transisi Menuju Demokrasi; Rangkaian Kemungkinan dan Ketidakpastian*, Jakarta, LP3ES
- Douglas, *Political Socialization and Student Activism in Indonesia*. Illinois: University of Illinois Press, 1970.
- DPR RI, Indonesia, Presiden Republik. 1975. *Undang – Undang Nomor 3 tahun 1975 Tentang Partai Politik dan Golongan Karya*. Indonesia, Presiden Republik. 1985. *Undang – Undang Nomor 3 tahun 1985 Tentang Perubahan atas Undang – Undang Nomor 3 tahun 1975 Tentang Partai Politik dan Golongan Karya*.
- \_\_\_\_\_, *Undang Nomor 8 tahun 1985 Tentang Organisasi Kemasyarakatan*, 1985
- \_\_\_\_\_, *Undang-Undang Bidang Politik: 5 Undang-Undang Baru dengan Peraturan Pelaksanaannya*, Semarang: Pancaran Utama, 1985.
- Ecip, Sinansari, 1998, *Kronologi Situasi Penggulingan Soeharto*, Bandung; Mizan,.
- Efendy Bahtiar, “Repolitisasi Islam.” dalam A. Suryana Sudarjat, ed., *Fenomena Partai Islam* Bandung: Mizan, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Islam and State: The Transformation of Islam Political Ideas and Practices in Indonesia*, Michigan:UMI Dissertation Services, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Negara* Jakarta: Paramadina, 1998
- Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, with foreword by Abdurrahman Wahid Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989
- F. Thompson, Dennis, *Political Ethics and Public Office*, Yayasan Obor Indonesia (terj), Jakarta; Yayasan Obor Indonesia, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta, Pustaka Jaya, 1989.
- Faisal Sanapiah, *Penelitian Kualitatif: Dasar-dasar dan Aplikasi* Malang:YA3,1990
- Feillard, Andree, *Islam et Armee dans l'Indonesie Contemporaine: les pionniers de la tradition*, Paris: L'Harmattan; Association Archipel, 1995
- Feith, Herbert & Lance Castle, *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*. Jakarta: LP3ES, 1996
- Foucault, M, *The Archaeology of Knowledge*, Sheridan Smith, A.M (trans.) London, Routledge, 1999.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java* London: Glencoe Press, 1964
- \_\_\_\_\_, *The Interpretation of Culture*, Selected essay, London Fontana, 1993.
- Giddens, Anthony, *The Constitution Of Society; The Outline of The Theory of Structuration*, alih bahasa Adi Loka Sujono, Malang: Pedati. 2004,
- Glesne Corrine and Allan Peshkin, *Becoming Qualitative Researchers: An Introduction* New York: Longman Publishing Group, 1992
- Gottschalk, Louis, *Mengerti sejarah Pengantar Metode Sejarah*, diterjemahkan Nugroho Notosusanto Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1975
- Hadaru, Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Yogyakarta, Gajah Mada University Press, 1993
- Haikal, Muhammad Husein tth, *al-Hukumah al-Islamiyyah*, Darul m'arif: Kairo, 1963
- Hakim, Masykur, *Pergolakan Reformasi Islam & Strategi HMI*, Al-Ghazali, Pekayon Jaya, Bekasi, 2001.
- Haramain, A. Malik., *Gus Dur, Militer, dan Politik*, Yogyakarta: LkiS, 2004,

- Haris S. *PPP dan Politik Orde Baru* Jakarta: Grasindo, 1991
- Hasyim, Syafik, Muslim *Political Ethics in Indonesia: A Study of Political Behaviour among Muslim Political Parties (PPP, PKB, PBB, and PK)* MA thesis Leiden University, 2002.
- Hefner, Robert W, and Patricia Horvatic (eds), *Islam in Era of Nation State*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
- \_\_\_\_\_, Robert William, *Civil Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, Ahmad Baso (terj), Yogyakarta; LkiS, 2001.
- \_\_\_\_\_, Robert W, *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*, Yogyakarta: PT.Tiara Wacana, 1995.
- HR, Ridwan, *Hukum Administrasi Negara*, Yogyakarta; UII Press Indonesia, 2002,
- Imawan S.J. *KAMI; Kebangkitan Angkatan 66* Padang: Srana Dwipa, 1996
- John L. Esposito & John O. Voll, *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Kadir Abdul, “Negara Kekeluargaan” dalam *Pemikiran Sosial dan Politik Indonesia Periode 1965-1999*.
- Karim M Rusli, *Negara dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan Islam Politik di Indonesia era 1970-an dan 1980-an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial dan Politik*, Yogyakarta: Hanindita, 1985.
- \_\_\_\_\_, *HMI-MPO Dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia*, Mizan, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Modernisasi Politik di Indonesia satu kajian Mengenai Peranan Islam dan HMI MPO*, Thesis diajukan untuk memperoleh ijazah sarjana Fakultas Sains Kemasyarakatan dan kemanusiaan pada Universitas Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur, 1995
- \_\_\_\_\_, *Perjalanan Partai Politik di Indonesia: Sebuah Potret Pasang Surut*, Jakarta: Rajawali pres, 1983.
- Kartodidjo, Sartono *Protest Movement In Rural Java* London : Oxford University Press, 1973
- \_\_\_\_\_, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi sejarah* Jakarta: PT.Gramedia, 1992
- \_\_\_\_\_, *Pemikiran dan perkembangan Historiografi Indonesia* Jakarta: PT. Gramedia, 1982
- Kennston, *Introduction to Phsycoblogy*, New York: Cambridge University Press, 1986
- Kleden, Ignas, *Rencana Monografi: Pabam Kebudayaan Clifford Geertz*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Metodlogy sejarah* Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1994
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Ilmu Sejarah* Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995.
- L.R. Gay, *Educational Research : Competencies for Analysis and Applications* Toronto : Merril Publishing Company, 1987
- Larrain, Jorge, *Konsep Ideologi*. Yogyakarta: LKPSM, 1996
- Latif Yudi, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad XX*, Bandung: Mizan, 2005
- \_\_\_\_\_, *Masa Lalu Yang Membunuh Masa Depan*. Bandung: Mizan, 1999
- \_\_\_\_\_, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia, 2011
- Legge, *Soekarno; A Political Biography*, New York Washington, Pareger Publisher, 1972.
- Leo Suryadinata, *Military Ascendancy and Political Culture: A Study of Indonesia's Golkar*, Athens, Ohio: Ohio University, Centre for International Studies, 1989.
- Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* Bandung, Remaja Rosdakarya, 1996.
- Liddle, R. William (ed.) *Political Participation in Modern Indonesia*, Connecticut: Yale University Southeast Asia studies, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Islam and Politics in Late New Order Indonesia*, Jakarta: LIPI-IAIN Syarif Hidayatullah-AMINEF, 1995.
- Lorrain Jorge, *Konsep Ideologi*, Yogyakarta: LKPSM, 1996
- Lukman Harun, *Muhammadiyah and Pancasila*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, *Islam dan Politik: Upaya Membingkai Peradaban*, Imron Nasri (ed), Cirebon: Pustaka Dinamika, 1999
- \_\_\_\_\_, *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia* Bandung: Mizan, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante; Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Komoderenan dan Ke-Indonesiaan*, Mizan, Bandung, 1987.
- \_\_\_\_\_, “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat”, Nurcholis Madjid, et.al., *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Islamic Research Centre, Jakarta, 1970.
- \_\_\_\_\_, *HMI Sebuah Gejala Keislaman dan Keindonesiaan*, Integrita Press, Jakarta, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan: Pikiran-pikiran Nurcholis Muda*, Bandung: Mizan, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1997.

- \_\_\_\_\_, "Catatan Kecil tentang HMI sekitar 1966" dalam *Dies Natalis Keempat Puluh Tiga HMI* (Jakarta: PB HMI, 1990) hal.21.
- Manan, Munafrizal, *Gerakan Rakyat Melawan Elite*, Yogyakarta: Resist Book, 2005
- Mangunkusumo, Daliso, *Tradisi Kekerasan Politik di Indonesia*, Yogyakarta; Lembaga Kajian Prospek Yogyakarta, 1999
- Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Mansur Muhammad, *Himpunan Mahasiswa Islam (HMI): Asas dan Sikap Perjuangannya*, skripsi Sarjana Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1981.
- Marijan, Kacung, 1992, "NU's Response to the New Order's Political Development", *The Indonesia Quarterly Vol.xx, No. 1 1st Quarter*, Indonesia.
- Mark Mc.Gillivray and Oliver Morrissey, "Economic and Financial Meltdown in Indonesia: Prospects for Sustained and Equitable Economic and Social Recovery" in Arief Budiman, Barbara Hatley and Damien Kingsbury, (eds) *Reformasi; Crisis and Change in Indonesia*, Clayton: Monas Asia Institute, 1999.
- Masdar, Umaruddin dkk, *Mengasah Naluri Publik Memahami Nalar Politik*, Yogyakarta: LKiS, 1999
- Mc Turnan Kahin (ed), *Government and Politics of Southeast Asia* 183-280. Ithaca: New York, Cornell University Press, 1962.
- Mintaredja, H.M.S, *Islam and Politics and State*, Jakarta, Siliwangi, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Renungan Pembaharuan Pemikiran: Masyarakat Islam dan Politik di Indonesia*, Jakarta, 1971.
- Moh. Husni Thamrin (ed), *Pilar Dasar Gerakan PII: Dasa Warsa Pertama Pelajar Islam Indonesia*, Jakarta: Karsa Cipta Jaya, 1998.
- Mohammad Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Response to 'New Order' Modernisation in Indonesia*, Kuala Lumpur, 1982.
- Mohammad Roem, *Tiga Peristiwa Bersejarah*, Jakarta: Sinar Huda, 1972.
- Mohammad, Herry and Akbar Muzakki (eds), *80 Tahun KHL.Misbah, Ulama Pejuang, Pejuang Ulama: Dari Guru Ngaji, Masjumi Sampai MUI*, Surabaya : PT.Bina Ilmu, 1994.
- Mubin, A.Halim, *Fragmen Lintasan Sejarah Perjuangan HMI periode Yogyakarta* Makassar: Pengurus HMI BADKO Intim, 1970
- Muchriji Fauzi and Ade Komaruddin Mohammad (eds.) *HMI Menjawab Tantangan Zaman*, PT.Gunung Kelabu, Jakarta, 1990.
- Mudzhar, M. Atho, *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999
- \_\_\_\_\_, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Cet. 3; Yogyakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Muhammad Yamin, *Naskah Persiapan Undang\_undang Dasar 1945*, Jakarta: Yayasan Prapanca, 1959.
- Muhammad, Syahrir, *Dr.H.M.Amien Rais: Lokomotif Reformasi Indonesia, Siap Jadi Presiden Kalau Dipercaya Rakyat*, Jakarta: Yarsif Watampone, 1998.
- Mulkhan, Abdul M., *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta: Sippres, 1992
- Munawar-Rachman, Budhy, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, Jakarta: Mizan, 2006.
- Nakamura, Mitsuo, *The Reformist Ideology of Muhammadiyah in Indonesia; The Making of a Nation*, (Fox,J.J., ed), Australian National University, Australia,1980
- Nasution Surya Makmur. "sebagai Gerakan Intelektual: [www.hmikomtpub.or.id](http://www.hmikomtpub.or.id), di akses tanggal 10 Januari 2010.
- Nasution, Harun, *Islam di Tinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1985
- Noer, Deliar, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1966*: Jakarta ; Graffiti Press, 1987.
- \_\_\_\_\_, Deliar, *Aku Bagian Umat, Aku Bagian Bangsa: Otobiografi Deliar Noer*, Jakarta Mizan, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Islam Pancasila dan Asas Tunggal*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Mohammad Hatta: Biografi Politik*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- \_\_\_\_\_, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, New York: Oxford University Press 1973.
- Nuswantoro, *Matinya Ideologi*. Magelang: Indonesia Tera, 2001.
- O'Donnell, Guilermo and Schimetter, Philippe C, *Transition From Authoritarian Rule: Tentative Conclusion about Uncertain Democracies*. John Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- Oesman, Oetojo dan Alfian (eds). *Pancasila sebagai Ideologi dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara* Jakarta: BP7-Pusat, 1991

- Padmosugondo, Sudarwo *Lima Undang-undang Bodang Pembangunan Politik* Jakarta: Dikeluarkan oleh KPN BP-7 Pusat, 1985
- Piötr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta, Prenada, 2005
- Pranowo, M.B. "Which Islam and Which Pancasila" dlam A.Budiman (peny.) *State and Civil Society*, Monas Paper No. 22
- Pratikya. A.W. (ed.) *Islam dan Dakwah; Pergumulan Antara Nilai dan Realitas*, Yogyakarta, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1998.
- Prawirohadjo, *Student Politics in Indonesia with Particular Reference to Gajah Mada University 1965-1973: A Historico-Development Research*, Yogyakarta: Penerbit UP Indonesia, 1983.
- Preissle Judith Goetz and Margaret Diane Le Compte, *Ethnography and Qualitative Design in Educational Research* San Diego, California Academic Press, Inc., 1984.
- Presiden Soeharto, *Amanat Kenegaraan RI 1982-1985*, Inti Idayu Press, 1985.
- Rachbini, Didik J "HMI dalam Dekade 1980an Sebuah Refleksi Dilematis" dalam *Dies Natalis ke-43 HMI tanggal 5 Pebruari 1990* Jakarta: PB HMI, 1990.
- Raharjo, M. Dawam., 1996, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina,.
- Rais, Amien, *Membangun Politik Adilubung; Membumikan Taubid Sosial Menegakkan Amar Ma'ruf Nabi Munkar*, Bandung; Zaman Wacana Mulia, 1998.
- Ramage Douglas E., *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance* Routledge: New York, 1995
- Ricklefs, *A history of Modern Indonesia*, 3 Palgrave 2001.
- Riddel G. Peter, "The Diverse Voices of Political Islam in Post-Soeharto Indonesia" in *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 13, No.1, 2002.
- Rinier, G.J. *Metode dan Manfaat Ilmu Sejarah*, diterjemahkan A. Muin Umar, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Robert O.Tilman (ed) *Man, State, and Society in Contemporary Southeast Asia* New York: Washington and London: Praeger Publisher, 1969.
- Robinson, R, *The Rise of Capital*, Wlilington: Allen and Unwin Ltd., 1987
- Sadikin Zulfikar Arse, *Membangun Gelombang Baru HMI: Epistemic Community*, Yogyakarta: Centre of Zulfikar Information, 2006.
- Saidi, Ridwan, *Pemuda Islam dalam Dinamika Politik Bangsa 1925-1984*, Rajawali, Jakarta, 1984.
- Saifullah S.A, *Konsep Nasionalisme HMI Sebagaimana Tercermin dalam Pidato Dies dan Peneraapannya dalam Gerakan Angkatan 66*, Penelitian program doctor Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1994
- Salam Solichin, *sejarah Partai Muslimin Indonesia* Jakarta: lembaga Penelitian Islam, 1970
- Saleh, Hasanuddin, *HMI dan Rekayasa Asas Tunggal Pancasila*, Yogyakarta: Kelompok Studi Lingkaran, 1996.
- Samson Allan A. "Islam and Politics in Indonesia, Phd Disertation, Berkeley: California University Press, 1971-1972
- Sanit, Arbi, *Mahasiswa, Kekuasaan dan Bangsa*, Jakarta, Lingkaran Studi Indonesia, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Pergolakan Melawan Kekuasaan Gerakan Mahasiswa Antara Aksi Moral dan Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999
- Sehli Jhan Kasper Blunt, *Theory of the State* London: Oxford University Press, 1935
- Sembiring, *Catatan dan Refleksi Tragedi Jakarta, 13 & 14 Mei 1998*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 1998.
- Shapiro, *Language and Political Understanding: The Politics of Discursive Practice*, New Haven, Yale University.
- Shari'ati, Ali, *Tugas Cendekiawan Muslim*, (terj) Amin Rais, Jakarta; Raja Grafindo Persada., 1996
- Simon, Roger *Gagasan-gagasan Politik Gramsci*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Sirfefa Moksen Idris dan M. Alfian Alfian, *Mencipta dan Mengabdikan Komitmen Nilai Islam untuk Masa Depan Bangsa* Jakarta: PB.HMI, 1997
- Sitompul, Agussalim, *Historiografi HMI 1947-1993* Jakarta: Intermedia, 1995
- \_\_\_\_\_, (eds), *HMI Mengayuh di antara Cita dan Kritik*, Cet.I, Yogyakarta: Aditya Media, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Citra HMI*. Yogyakarta : Sumbangsih Offset, 1986
- \_\_\_\_\_, *HMI Dalam Pandangan Seorang Pendeta*, Jakarta: Gunung Agung, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Menyatu dengan Umat Menyatu dengan Bangsa: Pemikiran Keislaman-Keindonesiaan HMI (1947-1997)*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002
- \_\_\_\_\_, *Sejarah Perjuangan HMI, (1947-1975)*, Bina Ilmu: Surabaya, 1975.
- Smith Donald Eugene, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analistis*. Penerjemah Machnun Husein Jakarta: CV. Rajawali Press, 1985.

- Soehino, "Masa Depan Hukum dan Demokrasi Indonesia Menggagas Paradigma Hukum yang Berdaulat," dalam M.A.S Hikam dkk., *Wacana Politik Hukum dan Demokrasi Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999
- Soekarno, *The Birth of Pancasila: an Outline of the Five Principles of the State*, Djakarta: Department of information, 1960.
- Soemardjan, Selo, *Perubahan Sosial di Yogyakarta* Yogyakarta: Gadjadara University Press, 1981
- Sorensen, Georg, *Demokrasi dan Demokratisasi; Proses dan Prospek Dalam Sebuah Dunia yang Sedang Berubah*, alih bahasa I Made Krisna Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2003
- Stepan, Al fred, *Militer dan Demokrasi; Pengalaman Brazil dan Beberapa Negara Lain*, alih bahasa Bambang Cipto, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1996
- Straus Anselm and Juliet Corbin, *Basis of Qualitative Research: Grounded Theory Procedure and Techniques*, London: Sage Publications, 1990
- Suaedy, Ahmad "Peta Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia: Masa Depan Islam di Indonesia" dalam *The Wahid Institute*, PKL-PMII, Banten, 2008.
- Sulastomo, *Hari-hari yang Panjang 1963-1966* Jakarta: CV.Haji Mas Agung, 1989
- Sumaryono E., *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat* Yogyakarta: Kanisius, 1999
- Suminto, Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Suryohadiprojo, Sayidiman, *Pancasila, Islam dan ABRI: Buah Renungan Seorang Prajurit*, Jakarta: Sinar Harapan, 1992.
- Susan Selden Purdy, *Legitimation of Power and Authority in a Pluralistic State: Pancasila and Civil Religion in Indonesia*, Ph.D dissertation, Columbia University, 1984.
- Susantoro, *Perkembangan Peserta Didik* Bandung: UPI Press, 2003
- Suseno, Franz Magnis, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius, 1991
- Suwondo, Ketut dkk, *Yang Pusat dan Yang Lokal; Antara Dominasi, Resistensi dan Akomodasi Politik di Tingkat Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Taimiyah, Ibnu, Tanpa Tahun, *as-Siyasah ash-Syar'iyah*, edisi Dar al-Shaib.
- \_\_\_\_\_, *Majmu' Fatawa ash-Shayb al-Islam Ahmad Ibnu Taymiyyah*, Jilid 28, Riyadh: Matabi' a-Riyadh, 1963.
- Tamara, M.Nasir, "Islam Under The New Order: A Political History", in *Prisma*, No.49 June 1990.
- \_\_\_\_\_, *Indonesia in the wake of Islam 1965-1985* Malaysia: ISIS, 1986
- Tamney, J.B. "Islam's popularity: the Case of Indonesia" dalam *Southeast Asian Journal of Social Science*, vol.15, No 1, 1987
- Tanja, Victor J., *Himpunan Mahasiswa Islam: Sejarah dan Kedudukannya di Tengah-Tengah Gerakan Muslim Pembaharu di Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Tebba, Sudirman, *Islam Orde Baru Perubahan Politik dan Keagamaan*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1993.
- Umar Dalari dan Djaelani. A. Qodir. *Sejarah Perjuangan Umat Islam Indonesia*. Jakarta : Yayasan Pengkajian Islam Madinah Al-Munawaroh, 1999.
- Urbaningrum, Anas, *Menuju Masyarakat Madani*, Yarsif Wwatampone, Jakarta, 1977.
- Van Nieuwenhuije, *Aspect of Islam in Post-colonial Indonesia*, the Hague: N.V. Uitgeverij W van Hoeve, 1958.
- Wahid, Abdurrahman, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Leppenass, Jakarta, 1981.
- Ward, K.E, *The Foundation of Partai Muslimin Indonesia*, New York: Modern Indonesian project, 1970.
- Wessel, Ingrid, *Pancasila and Islam on the Evolution on Historical Compromise*, Paper pres. at the: Comparative Approaches to National Identity in Asia : Copenhagen, 25-28 May, 1994.
- Wildan, Muhammad, *Yang Da'i Yang Politikus: Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*, Bandung: Rosdakarya, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Students and Politics: the Response of the PII to Politics in Indonesia*, MA Thesis, Islamic studies, Leiden University, 1999.
- Wilson, D.W, *The Next 25 Years Indonesia's Journey Into the Future*, Jakarta: Yayasan Persada Nusantara: 1992
- \_\_\_\_\_, *The long journey from turmoil to self-sufficiency*, Jakarta: Yayasan Persada Nusantara, 1989
- Woodward, Ward dalam "Indonesia, Islam and the Prospect of Democracy" *SAIS Review* Vol. XXI, No. 2, (Summer-Fall, 2001) hal. 29-37
- Yunan Nasution, *Islam and Problem-Problem Kemasyarakatan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Yusuf, H.M, (ed.) *50 Tahun HMI Mengabdikan Republik*, LASPI, Jakarta, 1997.
- Yusuf, Ramli HM, (ed) *Partai Politik Reformasi dan Masa Depan; 70 th Buya H. Ismail Hasan Metareum, SH*, Jakarta: LASPI.1999.

### C. Makalah, Artikel, Jurnal dan Surat Kabar

- Siswanto, Joko "Metode Keilmuan Hermeneutik" *Makalah* disampaikan pada diskusi Interdiskrip Dosen-Dosen Filsafat Ilmu se Indonesia di Yogyakarta, 21 September 1997.
- Sabri, Muhammad "HMI, Cak Nur, dan Gelombang Intelektualisme Islam Indonesia Jilid 2" dalam Jurnal *Diskursus Islam*, Volume 2, Nomor 2, Tahun 2014, Makassar, Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar
- Suaedy Ahmad, "Peta Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia: Masa Depan Islam di Indonesia" Makalah Disampaikan pada, PKL-PMII di Pondok Cabe, Cireundeu Tangerang Banten, Abad, 13 Juli 2008.
- Tanjung, Akbar "HMI tahun 1969-1971" Makalah pada seminar *Sejarah HMI* di Malang, 1975 Jakarta: Digandakan PB HMI, 1975.
- Wahid, Abdurrahman, Tanpa Tahun, "Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi dan Transformasi Sosial", *Artikel*, tidak diterbitkan
- AJI *Kabar dari Pijar* 12 Maret 1998.
- Majalah *FEER*, vol 122, No 41, 13 Oktober 1983
- \_\_\_\_\_, *Forum Keadilan*, No 8, th III, 4 Agustus 1994
- \_\_\_\_\_, *Forum Pemuda* no. 41, Mei 1983,
- \_\_\_\_\_, *Tempo* Jakarta, tanggal 22 April 1985
- Harian Analisa*, No, 9, 1985
- Jurnal *Asian Survey*, vol. XIX, Agustus 1979, No. 8 hal 751-769.
- Jurnal *Studia Islamika*: Indonesian Journal for Islamic studies, Vol. 5, No.1, 1998.
- Jurnal *INOVASI*, No. 3 Th. X/2001.
- Jurnal *Prisma*, LP3ES No.5.1988.
- Jurnal *Prisma*, LP3ES No.49 June 1990.
- Jurnal *Prisma*, LP3ES No 4 April 1986
- Jurnal *Prisma*, LP3ES No. 5 Mey 1986
- Jurnal *Prisma*, LP3ES No 6 Juni 1986
- Jurnal *Prisma*, LP3ES No 4 April 1990
- Jurnal *Prisma*, LP3ES No 3 Maret 1991
- Jurnal *Prisma*, LP3ES No 6 Juni 1991
- Jurnal *Prisma*, LP3ES No 12 Desember 1977
- Jurnal *Prisma* no. Ekstra 1984
- Jurnal *Shabran*, edisi 2 Vol. XV, 2001
- Jurnal *SAIS Review* Vol. XXI, No. 2, Summer-Fall, 2001
- Jurnal *Asian Survey*, No.12, Vol. VII, December 1968.
- Jurnal *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol.12 No.1, 1984
- Jurnal Dalam *RIMA* 25
- Majalah *Ar-Risalah* No 10 Thn 1 Agustus 1982
- Majalah *Tempo* 24 September 2000
- Majalah *Tempo* 3 Oktober 1992
- Majalah *Tempo* 9 November 1991
- Majalah *Tempo* 6 Juli 1991
- Majalah *Tempo* 21 September 1991
- Majalah *Tempo* 9 Mei 1987
- Majalah *Tempo* 29 desember 1984
- Majalah *Obor Revolusi*, 21 Januari 1965
- Majalah *Obor Revolusi*, 6 Pebruari 1965
- Majalah *Panji Masyarakat*, 11 Juni 1983
- Majalah *Panji Masyarakat*, 11 juni 1985
- Majalah *Panji Masyarakat*, 21 April 1987
- Majalah *Panji Masyarakat*, 21 Juni 1991
- Majalah *Panji Masyarakat*, 8 Desember 1999
- Koran *Jawa pos*, 31 August 1996.



*Koran Republika, 22 Mei 1999*  
*Koran Republika, 17 April 1999*  
*Koran Republika, 4 Desember 1999*  
*Koran Republika, 3 Desember 1999*  
*Koran Republika, 2 Desember 1999*  
*Koran Republika, 1 Desember 1999*  
*Koran Kompas, 26 Januari 1988*  
*Koran Kompas 30 September 1998.*  
*Koran Media Indonesia 8 Desember 1999*