

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 1, Nomor 2, Januari - Juni 2009

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Jl. Johari I No. 8, Tanah Kusir, Kebayoran Lama, Jakarta 12240

Tel: (021) 726 2908 E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Sunaryo

Redaktur Pelaksana

Muhamad Wahyuni Nafis • Abdul Hakim

Dewan Redaksi

Abdul Hakim • Budhy Munawar-Rachman •

Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer • Moh. Monib •

Muhamad Wahyuni Nafis • Sunaryo •

Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan mana pun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman kuarto dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 1, Nomor 2, Januari - Juni 2009

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Cuplikan dari Wirid Ibn 'Arabi	5-6
Senang Jadi Siswa	7-8
Pengantar	9-12

SAJIAN KHUSUS

Mewujudkan Masyarakat Madani di Era Reformasi <i>Nurcholish Madjid</i>	15-30
Nurcholish Madjid dan Akar Religius "Masyarakat Warga" <i>F. Budi Hardiman</i>	31-51
Masyarakat Madani: Bingkai Keadaban bagi Masyarakat Indonesia yang Demokratis-Pluralistik <i>Syamsul Arifin</i>	53-71

ARTIKEL

Sistem Khilafah dalam Tradisi Islam <i>Ahmad Syafii Maarif</i>	75-87
Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia: Persoalan Definisi dan Pelembagaan <i>Masdar Hilmy</i>	89-106

DAFTAR ISI

Memaknai Keindonesiaan dalam Perspektif Politik Keragaman <i>Airlangga Pribadi</i>	107-125
Aliran-aliran Islam Kontemporer <i>Kautsar Azhari Noer</i>	127-151
Mencoba Menangkap Ruh al-Qur'an <i>Muhamad Wahyuni Nafis</i>	153-176
Eksplorasi ke Dunia Fisik: Risiko-risiko dan Solusinya <i>Andy Setiawan</i>	177-183
Tuhan adalah Kedamaian <i>Baba Hari Daas</i>	185-188

RESENSI BUKU

Islam Radikal: Mengubur Hidup-hidup Demokrasi <i>Okky Tirtoadhissoerjo</i>	191-195
---	---------

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	199-200
Ucapan Terima Kasih	201

MEMAKNAI KEINDONESIAAN DALAM PERSPEKTIF POLITIK KERAGAMAN

Airlangga Pribadi

Di Belanda pada tahun 1928, Muhammad Hatta merumuskan makna dari keindonesiaan, “Bagi kami, Indonesia adalah suatu tujuan politik. Karena dia melambangkan dan mencita-citakan suatu tanah air di masa depan dan untuk mewujudkannya, setiap orang Indonesia akan berusaha dengan segala tenaga dan kemampuannya.” Dengan pernyataannya tersebut Hatta menempatkan keindonesiaan dalam jangkar politik kebangsaan. Pada bingkai politik kebangsaan, keindonesiaan menjadi sebuah imajinasi bersama dari tiap-tiap orang yang memiliki komitmen untuk menegakkannya melalui jalur politik. Proyek keindonesiaan berjalan — seperti dikatakan oleh Benedict R. O’G. Anderson¹ — sebagai komunitas yang terbayangkan (*imagined community*).

Pada masa lalu, imajinasi bersama tersebut diperjuangkan oleh komunitas di dalamnya melalui satu gagasan besar tentang persatuan dan kesatuan nasional. Dalam perjalanan *nation-state* Indonesia, segenap partikularitas yang terkandung dalam ikatan budaya, suku, ras, golongan, dan agama dihimpun menjadi satu baik atas nama revolusi maupun sesudahnya atas nama pembangunan. Politik kebangsaan dibangun baik melalui slogan-slogan revolusioner Soekarno yang menggelegar seperti *sa menbundeling van alle revo-*

¹ Benedict R. O’G. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2006).

lutionaire krachten (penyatupaduan semua kekuatan revolusioner), maupun melalui idiom Soeharto yang diucapkan repetitif tentang pengutamaan kepentingan bersama di atas kepentingan individu demi pembangunan.

Perjalanan sejarah telah menjadi saksi bahwa pemaknaan politik kebangsaan semata-mata sebagai bagian dari politik persatuan tanpa memberikan tekanan yang seimbang terhadap kesadaran akan politik keragaman kerap kali memunculkan kekerasan dan pemaksaan terhadap realitas kemajemukan bangsa. Penekanan terhadap kohesivitas dan integralitas bangsa memunculkan politik penyeragaman dengan menegaskan ruang yang memungkinkan kita hidup bersama didalam perjumpaan dengan yang lain. Tidaklah mengherankan bahwa di tengah begitu kuatnya pemunggiran terhadap keragaman di dalam jejak-jejak historis realitas politik kebangsaan kita saat ini timbul apatisme dan penolakan terhadap nasionalisme, kebangsaan maupun Pancasila sebagai bagian penting yang berperan dalam merajut jejaring keindonesiaan.

Satu hal yang dilupakan dalam proses *nation-state building* kita selama ini adalah bahwa upaya transformasi kesadaran pra-politis bangsa menuju kehidupan di dalam arena politik kebangsaan (*polity*) mensyaratkan eksisnya ruang komunikasi yang memfasilitasi keragaman. Seperti diuraikan oleh Maurizio Passerin d'Entreves,² sambil mengutip Hannah Arendt, bahwa apabila kehidupan pra-politik di dalam *Oikos* berlangsung relasi dominasi dan kekuasaan, maka kehidupan politik di dalam *Polis* mensyaratkan hadirnya ruang komunikasi yang bebas dan dapat mendialogkan pluralitas, menguji kapasitas politik dari tiap-tiap warga negara serta menghadirkan kebebasan politik sebagai pemenuhan kebaikan bersama bagi setiap warga negara. Dalam refleksi filsafat politik Arendtian ini dapat kita katakan bahwa perjalanan kebangsaan kita yang menitikberatkan kebijakan pada persatuan minus penghargaan terhadap kemajemukan masih berada pada kesadaran pra-politik, karena kehidupan

² Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, terj. Shafwan (Yogyakarta: Qalam, 2003), h. 254-256.

politik kebangsaan di dalam polis mensyaratkan hadirnya politik keragaman (*Politics of Difference*).

Kebangkitan Politik Identitas di Era Demokratisasi

Era demokratisasi dan keterbukaan saat ini memunculkan berbagai ragam ekspresi politik identitas. Kebangkitan politik ethno-religius tampil ke depan gelanggang politik demokrasi untuk memperjuangkan kepentingan maupun nilai-nilai identitas kelompok. Histeria kebebasan yang berlangsung setelah begitu lama pembangunan politik kebangsaan dibentuk melalui konstruksi politik penyeragaman — tanpa proses sosial kolektif untuk belajar dalam ruang asosiasi sukarela yang memadai — telah memunculkan arus balik tampilnya berbagai ekspresi politik identitas.

Namun demikian, alih-alih menampilkan komunikasi dan penghargaan terhadap keragaman tiap-tiap bagian dari elemen kewargaan Indonesia, berbagai ekspresi politik identitas yang hadir justru mendestruksi berjalannya proses dialog dan toleransi. Alih-alih berperan sebagai sumber penguatan demokrasi berbasis komunikasi yang bebas dan setara, berbagai ekspresi politik identitas yang saat ini tampil justru berpotensi mendestruksi secara perlahan pembentukan ruang publik yang bebas dan eksperimentasi nasionalisme yang egaliter dan berbasis pada kesetaraan.

Maraknya artikulasi politik identitas justru menampilkan berbagai sikap-sikap intoleransi, anti keragaman, dan menguatnya sikap absolutisme dan penghalalan terhadap kekerasan sebagai penyelesaian masalah. Seperti diutarakan oleh Jean Elshtain dalam karyanya *Democracy on Trial*,³ pluralitas politik identitas yang hadir di dalam arena ruang publik seringkali mengancam keberlangsungan demokrasi. Hal ini terjadi mengingat daya magnetik dari tarikan anasir-anasir partikularisme dalam politik identitas mendorong

³ Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial* (New York: Basic Books, 1995), h. 74.

seseorang untuk memberikan loyalitas semata-mata kepada satu identitas tunggal yang berbenturan dengan ikatan identitas kelompok-kelompok lain. Saat masing-masing kelompok terikat pada atribut dan kepentingan yang melekat dalam politik identitas, maka pluralitas dipahami dalam perspektif yang mendorong penguatan eksklusivitas dari tiap-tiap kelompok.

Penciptaan kebencian suatu kelompok terhadap kelompok lain berlangsung melalui proses sakralisasi satu identitas tunggal sebagai sumber mobilisasi dan pengentalan radikalasi politik suatu kelompok. Ketika kondisi politik dipadati oleh anasir-anasir partikularisme terjadilah pertemuan antara proses eksklusi dan inklusi melalui dua arah yang berseberangan. Kebencian diarahkan kepada mereka yang didefinisikan sebagai “yang lain” dengan persepsi akan satu identitas yang berbeda, sementara solidaritas persaudaraan dialamatkan hanya kepada mereka yang dianggap memiliki satu atribut identitas yang sama dengan dirinya. Penguatan eksklusivitas dalam konstruksi penajaman politik identitas semakin membatasi kemungkinan bagi tiap-tiap agensi politik untuk memahami keragaman dan menghormati yang lain.

Ketika tiap-tiap kelompok semakin terikat dalam kesadaran tribus-politik dan belum terlepas dari kepompong kulturalnya, maka kalangan yang belum mampu mengapresiasi dan berdialog dengan kalangan di luar sekat-sekat kulturalnya tersebut akan memaknai politik secara reduktif sebagai perseteruan untuk membinasakan yang lain dan bukan sebagai seni untuk memahami yang lain dalam pusparagamnya. Namun sebagai arena perang kultural di mana kemenangan kelompok identitas yang satu terhadap identitas-identitas lain menjadi jalan bagi proses penguasaan kultur dominan di atas kelompok-kelompok identitas kultural lain. Ruang publik justru menjadi arena bagi penggelaran *politics of nemesis* (politik permusuhan), daripada memfasilitasi terbangunnya solidaritas keragaman dalam tatanan polis yang inklusif. Dalam gemuruh hasrat pertarungan politik identitas, maka tatanan politik demokrasi menjadi limbung, kebencian terhadap yang lain dan penguatan sentimen tribalisme menghancurkan makna

demokrasi sebagai jalan untuk menganyam bangun dialog dan saling pemahaman terhadap yang lain.

Salah satu contoh dari kebangkitan politik identitas yang berpotensi meruntuhkan arena ruang publik yang bebas dapat kita temui dalam fenomena kebangkitan politik identitas agama saat ini. Beberapa manifestasi dari politik identitas agama dalam praksis politiknya telah mengkonstruksikan *politics of hostility* (politik permusuhan) dalam perjumpaannya dengan yang lain, baik di dalam konteks konstruksi wacana politik global maupun dalam arena politik lokal. Amartya Sen dalam karyanya *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*⁴ menguraikan berbagai bentuk fenomena dari *politics of hostility* tersebut, salah satunya tampil dalam kebangkitan politik fundamentalisme Islam. Fundamentalisme Islam dalam ruang publik global tampil sebagai manifestasi dari salah satu wacana resistential terhadap Barat. Penguatan identitas esensial sebagai atribut dari kelompoknya berjalan seiring dengan pendefinisian diri berbeda dari pandangan, pemikiran dan gagasan yang dianggap eksklusif milik Barat.

Dalam diskursus “anti-Barat” memori tragis kondisi keterjajahan dijaga dan dilestarikan terus menerus. Dalam lingkungan seperti ini, relasi kontradiktif antara “Barat” dan “bukan Barat” menjadi identitas primer mereka. Sehingga alih-alih melampaui inferioritas kompleks dan membebaskan mentalitas kaum terjajah, fenomena ini merupakan kemunculan persepsi diri yang reaktif (*reactive self perception*), yaitu tumbuhnya mentalitas negatif yang selalu terobsesi dengan Barat sebagai pembeda dirinya. Persepsi seperti ini hanya mengabadikan relasi negatif yang memandang Barat sebagai “tuan kolonial” (*colonial masters*), yang menjebak kita untuk tidak melihat dunia dengan perspektif lain yang lebih konstruktif dan membuka kesempatan bagi masyarakat Muslim untuk meniti jalur kemodernan secara progresif.

⁴ Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York, NY: W.W. Norton, 2006), h. 100-101.

Mekanisme pembentukan identitas diri yang berbeda dengan Barat meliputi cara pandang hadirnya diskursus demokrasi, toleransi, kebebasan berfikir, dan penghargaan terhadap hak-hak perempuan sebagai bentuk imperialisme kultur Barat ke dalam masyarakat Muslim. Alih-alih memberdayakan dan membebaskan martabat masyarakat Muslim di hadapan Barat, persepsi ini justru menunjukkan bahwa mereka selalu bergantung terhadap Barat (tentunya dalam relasi oposisional-negatif) dan selalu menempatkan Barat pada panggung utama dalam perspektif politik kelompok fundamentalis.

Diskursus anti-Barat ini juga tampil dalam pandangan-pandangan beberapa aktivis Islamis yang ada di Indonesia. Hasil diskusi dan wawancara yang penulis lakukan dengan aktivis fundamentalis Islam menampilkan bahwa penolakan mereka terhadap Barat merupakan bagian dari penolakan terhadap sekularisme dan sistem ideologi Barat (sosialisme dan kapitalisme) yang berjalan seiring dengan penolakan terhadap nilai-nilai demokrasi, pluralisme dan sekularisasi. Bagi mereka, berbagai gagasan tersebut ditolak karena dipandang merupakan bagian dari bentuk imperialisme kultural yang dilakukan oleh dunia Barat terhadap Islam, serta berakar dari sistem dan paradigma yang asing di luar kerangka berfikir dan sistem nilai Islam.⁵ Titik puncak dari tampilnya diskursus anti-Barat dalam wacana kaum Islamis di Indonesia adalah munculnya Fatwa MUI — sebagai produk dari agensi kaum Islamis yang menolak kehadiran wacana Islam liberal di Indonesia — tentang penolakan terhadap gagasan liberalisme, sekularisme, dan pluralisme yang mendorong berbagai aktivitas penolakan massa terhadap kehadiran ruang publik yang bebas di Indonesia.

Pemahaman antara Islam dan Barat secara oposisional dan diametral ini sangat mengkhawatirkan, karena seiring dengan

⁵ Persepsi anti-Barat ini penulis temukan dalam diskusi yang penulis lakukan dengan Humas Hizbut-Tahrir Indonesia Wilayah Jawa Timur dr. Usman dan Ketua DPC Surabaya Hizbut Tahrir Indonesia pada hari Jum'at 16 Maret 2007.

stigmatisasi nilai-nilai kemodernan sebagai khas peradaban Barat yang perlu dilawan, bentuk-bentuk diskriminasi berbasis gender, pemberangusannya terhadap kebebasan berfikir dan beragama, serta tergerusnya penghargaan terhadap perbedaan semakin meluas sejalan dengan menguatnya pengaruh kuasa kalangan fundamentalis Islam. Seiring dengan penolakan beberapa kaum Islamis terhadap nilai-nilai utama demokrasi, diskursus politik identitas Islamis naik perlahan ke permukaan dan berjuang untuk meraih posisi dominan dan memungkirkannya eksistensi diskursus-diskursus alternatif lain. Manifestasi politik identitas yang mengikat loyalitas kelompoknya dalam beberapa kasus fundamentalisme Islam telah menghambat pemahaman yang terbuka terhadap kesempatan bagi persilangan antar budaya dan identitas yang semakin memperkaya khazanah peradaban ummat manusia.

Apabila dalam konteks wacana politik global beberapa kelompok fundamentalis Islam membangun identitas esensial mereka dengan mengkonstruksi diri berbeda dengan Barat, maka dalam konteks wacana dan praksis politik di tingkat nasional dan lokal, terlihat tendensi penolakan terhadap keragaman dan khususnya hak-hak kaum perempuan dalam berbagai manifestasi aktivitas politik mereka. Kaum fundamentalis Islam di Indonesia memanfaatkan *political opportunity structure* saat Indonesia menghadapi proses desentralisasi, keterbukaan politik dan proses demokratisasi dengan memperjuangkan agenda politik lama dalam konteks politik yang baru. Hal itu ditunjukkan oleh beberapa rezim Islamis yang berupaya menegakkan hukum Islam dan sangat membatasi peranan perempuan dalam ruang publik. Dalam konteks Indonesia, setelah mereka gagal memperjuangkan Piagam Jakarta dan formalisasi syari'ah di tingkat nasional, akhir-akhir ini kaum fundamentalis Islam di Indonesia mengambil jalur melingkar dalam memperjuangkan formalisasi syari'ah Islam dalam arena politik lokal, terutama di tempat-tempat mereka memiliki posisi politik signifikan⁶.

⁶ Saat ini di beberapa daerah seperti di Kabupaten Padang Pariaman, Gresik, Pamekasan, Jember, Garut, Bulukumba, dan Tangerang diberlakukan

Perjalanan sejarah dinamika artikulasi politik identitas Islam di Indonesia memperlihatkan bahwa pada rezim Orde Baru kaum fundamentalis Islam menjadi korban dari eksklusi, marjinalisasi politik dan diskriminasi dari negara terhadap identitas politik mereka, maka fase reformasi menjadi momentum titik balik bagi mereka untuk bangkit. Mereka menapak dalam arena kontestasi politik demokrasi dengan memperjuangkan berbagai nilai-nilai dan atribut identitas mereka untuk meminta posisi istimewa dalam arena politik. Perjuangan tersebut dilakukan tanpa kepekaan dan pemahaman terhadap aspirasi dan kepentingan kelompok lain dan kesadaran akan hidup bersama dalam konteks keragaman yang memanifestasi di Indonesia sehingga politik terjebak dalam pengertian yang sangat reduktif sebagai proses dominasi kelompok dominan di atas aspirasi kebhinekaan dari yang lain. Regresi dan opresi terhadap yang lain muncul dalam perang kultural yang tidak berkesudahan ketika kemajemukan ditafsirkan dalam perspektif politik identitas.

berbagai peraturan yang di dalamnya menampilkan formalisasi syari'ah dalam arena legislasi politik lokal. Berbagai Perda tersebut bukan tidak bermasalah, seperti pada kasus Perda no.8 tahun 2005 di Tangerang tentang pelacuran sangat bersifat misoginis. Seorang perempuan yang berjalan di malam hari dapat dicurigai sebagai pelacur dan ditangkap oleh petugas. Sampai tahun 2006 di Tangerang telah terjadi kasus salah tangkap akibat pemberlakuan Perda tersebut. Berbagai kasus serupa dapat ditemukan seperti penerapan syari'ah Islam di NAD (Nanggroe Aceh Darussalam) di mana negara mampu mengintervensi tubuh wanita melalui peraturan bagi wanita untuk memakai jilbab, serta berbagai peraturan bernuansa syari'ah di beberapa daerah lain. Peraturan seperti ini memperlihatkan pemunggiran perempuan dari ruang publik, dan menjadi bagian dari proses pemiskinan perempuan melalui praktik rezim politik patriarkhi. Para buruh perempuan yang bekerja di malam hari akan rentan terkena jaring oleh peraturan daerah seperti ini (*Tempo*, Edisi 14-20 Agustus 2006). Mengenai dominasi diskursus patriarkhi dalam praktik politik di beberapa negara yang didominasi oleh kelompok Islamis, dapat dibaca pada Makhnaz Afkhami, "Gender Apartheid and the Discourse of Relativity of Rights in Muslim Societies," dalam *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, editor: Courtney W. Holand. Palgrave September 2001.

Kritik Nalar Politik Identitas

Setelah mempertimbangkan secara panjang lebar tentang bagaimana artikulasi politik identitas dalam kasus kebangkitan fundamentalisme Islam yang berpretensi menghambat akselerasi proses demokratisasi di Indonesia, maka selanjutnya kita akan mencoba menguji diskursus politik identitas dalam perspektif ilmu sosial. Dalam konteks tersebut, tulisan ini akan mengkombinasikan pandangan Amartya Sen⁷ dan Iris Marion Young⁸ untuk menguji wacana politik identitas.

Pertama, wacana politik identitas memiliki keterhubungan dan berakar dari fondasi filsafat komunitarianisme yang mempercayai bahwa setiap orang memiliki akar-akar sosial berupa tradisi, budaya dan nilai-nilai esensial yang bersifat partikular mendeterminasi pandangan hidup, pikiran dan pilihan-pilihan tindakan yang akan di ambil. Berpijak pada pandangan tersebut, maka diskursus politik identitas mempercayai bahwa sebagai konsekuensi logis dari akar sosial dan kultural yang membentuk identitas diri dari setiap orang, maka setiap orang akan memiliki keterikatan dan loyalitas yang kuat pada satu ikatan politik identitas tertentu. Pandangan politik identitas yang berakar dari paham komunitarian ini kurang mempercayai kapasitas manusia untuk bertindak secara rasional dan keluar dari kepompong kulturalnya (*thinking out of the cultural box*). Ketika pikiran dan aktivitas seseorang dibatasi oleh konstruksi kultural yang melatarinya, maka sangat tidak dimungkinkan terjadinya dialog secara bebas untuk mengenal dan memahami perspektif yang lain (*the other*).

Seperti diutarakan oleh Sen,⁹ akar sosial baik tradisi maupun atribut identitas seseorang memang memberikan konteks keha-

⁷ Amartya Sen, *Identity and Violence*.

⁸ Iris Marion Young, "Difference as a Resource of Democratic Communication," dalam *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, edited by James Bohman and William Rehg (Massachusetts: MIT Press, 1997).

⁹ Sen, *Identity and Violence*, h. 24-26.

diran tiap-tiap orang dalam arena sosial, namun demikian kapasitas agensi dari tiap-tiap orang tidak dibatasi oleh pagar identitas yang melatarinya. Setiap orang sebagai agen sosial memiliki kapasitas nalar yang merdeka untuk memilih pilihan-pilihannya secara rasional dan menulis sejarah mereka sendiri. Dengan berbasis kesadaran bahwa tiap-tiap orang memiliki kemampuan untuk mengambil sikap dan menjaga jarak dari akar-akar tradisinya, tindakan konstruktif yang bermakna bagi perubahan progresif dapat dilakukan.

Kedua, diskursus politik identitas mempercayai bahwa atribut identitas dan kultur berperan sebagai perekat kolektivitas kelompok dari setiap orang yang menjadi anggota di dalamnya. Namun keyakinan tersebut harus berhadapan dengan realitas bahwa tidak setiap orang yang menjadi bagian dari suatu kelompok sosial tertentu merasa terikat dengan nilai-nilai budaya esensial maupun identitas yang dianggap melekat dalam kolektivitas setiap kelompok. Misalnya, tidak semua perempuan merasa terikat pada atribut identitas dan nilai-nilai kultural yang dianggap melekat dalam identitas keperempuanan. Demikian pula dalam konteks politik identitas agama, misalnya, tidak setiap orang Islam misalnya sepakat dengan beberapa atribut identitas, simbol-simbol formal, yang dianggap melekat dalam identitas keberislaman. Seperti tidak semua Muslim setuju dengan berbagai interpretasi simbol-simbol Islam secara politik mengenai makna khalifah, syari'ah, jihad, relasi dengan non-Muslim dan lain sebagainya. Hal ini terjadi mengingat begitu beragamnya penafsiran dan perspektif dari masing-masing anggota kolektivitas kelompok berbasis Muslim. Dari pemahaman akan hal ini kita tidak dapat berpegang pada cara pandang esensialis yang melihat bahwa setiap anggota kelompok sosial tertentu terikat dalam atribut kultural dan identitas homogen dan koheatif yang menyatukan mereka. Ketika kita memahami bahwa kultur bersifat konstruktif dan beragam, maka kita tidak dapat mengikatnya dalam bentuk politik identitas yang berkarakter esensialis.

Ketiga, kritik paling penting yang digulirkan oleh Young¹⁰ terhadap perspektif politik identitas bahwa perspektif esensialis politik identitas yang mempercayai bahwa identitas kolektif sangat membentuk identitas individual seseorang memiliki kelemahan mendasar dalam memahami kompleksitas relasi sosial. Pandangan esensialis menolak hadirnya keragaman yang berlangsung baik di internal dalam kelompok maupun di luarnya. Sebagai contoh kelompok sosial berbasis perempuan dapat dibedakan melalui kelas, agama, warna kulit, etnik dan lain sebagainya dan dari masing-masing keragaman pemilihan tersebut kita tidak dapat menyatukan “keperempuanan” secara homogen dalam satu ikatan identitas yang tunggal.

Seorang Muslim, misalnya, sangat dipengaruhi oleh berbagai macam keragaman posisional berbasis gender, nasionalitas, orientasi politik, kelas, etnis sehingga di dalam masing-masing keragaman tersebut kita tidak dapat membatasinya dalam satu identitas koheren yang dapat memaksakan kesatuan dalam keragaman yang muncul di dalamnya. Dalam konteks diskursus politik Islam, upaya penyatuan dan penyeragaman terhadap keragaman interseksional posisi tersebut justru merepresi terhadap partikularitas posisi kelompok dari tiap-tiap orang. Seorang Muslim-perempuan di suatu wilayah yang diterapkan formalisasi syari’ah, misalnya, seringkali tertindas posisi keperempuanannya akibat penerapan hukum syari’ah yang bias gender. Apabila identitas kelompok mendeterminasi identitas seseorang, maka setiap orang akan terikat secara eksklusif dengan pulau-pulau budayanya sendiri. Secara praktis hal ini sangat bertentangan dengan realitas multiplikasi dan partikularitas dari masing-masing kelompok yang saling berinteraksi satu sama lain dalam konteks pluralitas.

Menggagas Politik Keragaman

Setelah mendiskusikan bagaimana wajah keindonesiaan yang dimaknai dalam perspektif politik identitas yang berpotensi un-

¹⁰ Young, “Difference,” h. 388.

tuk meruntuhkan ruang komunikasi dalam keragaman di dalam kehidupan politik demokratis, maka tulisan ini mengambil posisi untuk menolak pilihan politik identitas dan mencoba menampilkan diskursus politik keragaman sebagai sumber dari kehidupan politik demokrasi komunikatif (*communicative democracy*). Dengan menggunakan pandangan Iris Marion Young¹¹ (tentang *politics of difference*, dalam bingkai politik keragaman diferensiasi kelompok lebih dimaknai dalam konteks relasi posisi subyek dalam lokalitasnya (*local subject position*) di hadapan hierarki struktur sosial, daripada atribut nilai-nilai esensial yang melekat dalam identitas tiap-tiap kelompok dan membedakannya dengan yang lain. Dalam perspektif politik keragaman, setiap kelompok sosial eksis dalam konteks relasi struktur sosial yang ditandai oleh adanya hierarki dan ketimpangan. Setiap struktur sosial menyediakan keterbatasan dan kesempatan yang mengkondisikan setiap subyek politik untuk melakukan aktivitas politik dalam hubungannya dengan yang lain dan lingkungan sosialnya.

Kehidupan sosial terhampar dalam berbagai arena sosial yang dibentuk oleh struktur relasi kuasa, akses kepada alokasi sumber daya, dan hegemoni kultural yang membentuk kultur dominan. Dalam konteks batasan struktur inilah kontestasi politik dan pertarungan kuasa berlangsung, dan menempatkan tiap-tiap agensi sosial dalam posisi yang berbeda dalam hubungannya dengan struktur sosial yang memposisikan dirinya. Suatu kelompok sosial tertentu berada pada posisi yang diuntungkan terkait dengan konteks struktur sosial yang eksis, sementara kelompok yang lain berada pada posisi yang dirugikan dan mengalami eksklusi dan marjinalisasi sosial.

Proses-proses marjinalisasi, diskriminasi, dan eksploitasi berlangsung dalam lintasan kelas, ras, gender, etnisitas maupun agama. Namun demikian kita tidak dapat menempatkan politik identitas sebagai acuan dalam memahami posisi setiap agensi dalam hierarki relasi sosial yang berlangsung. Mengingat bukanlah atribut identitas

¹¹ Young, "Difference."

esensial yang mengikatkan masing-masing agensi sosial dalam tiap kelompok, namun posisi partikular mereka di hadapan struktur sosial yang menjadi faktor menentukan. Dalam konteks batasan yang dibentuk oleh struktur sosial inilah posisi dari setiap agensi politik terbentuk, namun demikian memiliki otonomi untuk menentukan pilihan bagi aksi politik yang akan dilakukan. Setiap agensi politik dapat membangun relasi sosial yang kompleks, memahami posisi dirinya dan membangun perspektif berdasarkan pengalaman diri, dan membangun alternatif-alternatif aksi politik untuk membentuk dan mempengaruhi kondisi yang dihadapinya.

Sebagai contoh, ikatan seseorang sebagai bagian dari kelas pekerja tidaklah didefinisikan atas atribut identitas kelompok, sentimen perasaan kolektif, maupun karakter kultural esensial yang mempersatukannya. Posisi seseorang sebagai kelas pekerja dibentuk oleh konteks struktur material formasi kepemilikan alat-alat produksi dan relasi kuasa modal yang menentukan tempat kelas pekerja. Dalam konteks realitas politik Indonesia saat ini, misalnya, solidaritas dan aksi kolektif kelas pekerja tidak ditentukan oleh identitas maupun kultur esensial yang melekat dalam kelas pekerja, namun posisi partikular kelas pekerja sangat ditentukan oleh konteks ekonomi-politik kebijakan negara yang berinteraksi dengan kepentingan dan relasi kuasa modal yang bekerja, seperti yang muncul dalam fenomena kontroversi Revisi UU no. 13 tahun 2003.

Kasus lain juga dapat kita temui pada konteks politik gerakan perempuan. Subjek perempuan dalam perspektif politik keragaman bukanlah tampil sebagai manifestasi dari segenap atribut sosial, kultur esensial dan identitas diri yang menyatukan tiap-tiap orang yang disebut perempuan. Perempuan dalam posisinya sebagai kelompok sosial tampil dalam arena pertarungan politik yang spesifik ketika ia berhadapan dengan konteks sosio-kultural patriarki dan struktur sosial yang dibentuk oleh pembagian kerja berbasis ketimpangan gender. Sementara aksi kolektif yang dibangun adalah bagian dari praktik politik pembebasan yang mereka lakukan ketika berhadapan dengan tantangan struktur sosial yang meminggirkan mereka.

Pada sisi lain akar dari bentuk-bentuk opresi, dominasi, dan diskriminasi tersebut dapat kita temukan pada fenomena kebangkitan politik identitas seperti yang tampil dalam kasus merebaknya fundamentalisme Islam. Artikulasi politik identitas yang pada awalnya bergerak dari posisi *subaltern* dalam kelanjutannya dapat membangun diskursus-diskursus dominatif berbasis nilai-nilai patriarki dan penolakan terhadap hak-hak minoritas. Memori traumatis yang menempatkan mereka pada posisi subyek partikular sebagai kelompok yang tertindas mereka bawa sebagai bagian dari klaim sejarah untuk mendapatkan posisi istimewa saat ini.

Hal ini terjadi karena anggota dari kelompok-kelompok tersebut merasa terikat dengan atribut-atribut formal identitas dan nilai serta kultur esensial yang harus diperjuangkan sebagai kultur dominan dalam arena politik negara. Loyalitas tunggal terhadap identitas politik tertentu telah mengabaikan suatu kelompok untuk memiliki perspektif yang lebih membebaskan dan mampu melihat yang lain dalam posisi yang setara dan berbasis pada etika kepedulian. Kondisi seperti ini dapat kita temukan pada banyak kasus mulai dari peraturan daerah bernuansa syari'ah, kontroversi RUU APP, sampai pengharaman terhadap jamaah Ahmadiyah dan penolakan terhadap Islam liberal. Di sini konstruksi *mainstream* tentang Islam yang diinterpretasikan secara misoginis, formalis, dan anti-minoritas telah terbentuk sebagai diskursus yang berusaha menghancurkan ruang publik yang bebas.

Menempatkan keagenan subyek dalam konteks *local subject position* di hadapan hierarki struktur sosial yang ada, memungkinkan kita untuk tidak melihat posisi tiap-tiap orang tidak dalam batasan sekat-sekat identitas yang kaku. Menurut Young,¹² dengan memahami agen politik dalam perspektif posisi partikular mereka dalam relasi sosial, maka kita dapat menemukan pola-pola *intersectionality* dari posisi setiap subyek. Dalam konteks ini, misalnya, seorang perempuan berlatar belakang Muslim-Ahmadiyah yang berakar sosial dari kelas buruh miskin dalam formasi sosial masyarakat patri-

¹² Young, "Difference," h. 392.

arki-kapitalistik di daerah didominasi oleh rezim pemaknaan Islam berperspektif fundamentalis mengalami proses eksklusi sosial secara berlipat-lipat. Posisinya sebagai perempuan mengalami pemunggiran dari tatanan sosial patriarki yang menegakkan formalisasi syari'ah Islam, sementara pada posisi sosialnya sebagai kelas buruh miskin, dia mengalami proses eksploitasi sosial-ekonomi, sementara afinitasnya dengan Islam, Ahmadiyah menempatkannya dalam posisi marjinal dan tidak diakui oleh pandangan Islam *mainstream*. Eksklusi dan marjinalisasi dalam realitas sosial terbangun dalam konteks proses hierarki dan dominasi yang mengambil banyak bentuk.

Pandangan akan kompleksitas relasional yang terbangun dalam konteks struktur sosial yang dominatif ini memungkinkan bagi kita untuk membangun berbagai bentuk cara untuk mempejuangkan pola-pola komunikatif demokratik yang beragam. Proses eksklusi sosial yang dihadapi oleh tiap-tiap kelompok baik dalam konteks dominasi politik, pemunggiran dari akses terhadap alokasi sumber daya, maupun praktek hegemoni dari kultur dominan beserta pengalaman spesifik dari setiap subyek dan perspektif pengetahuan yang menjadi orientasi mereka untuk bertindak memberi kesempatan untuk membangun proses-proses dialog dari para agensi politik yang berada pada posisi *subaltern*.

Young¹³ menyebutkan bahwa upaya untuk membangun proses demokrasi komunikatif dapat dilakukan melalui berbagai tahap. Pertama, melalui proses dialog, mereka akan menyadari posisi sosial mereka, dan menentukan bagaimana sikap mereka ketika berhadapan dengan posisi agensi politik lain yang berbeda. Kedua, memetakan berbagai posisi dari setiap agensi politik yang lain, dan membaca bagaimana mereka memahami posisi mereka. Ketiga, membaca perspektif historis dari perjalanan masyarakat yang membentuk formasi sosial saat ini. Keempat, menginterpretasikan bagaimana proses sosial dan relasi sosial dalam masyarakat beroperasi, terutama imbasnya bagi posisi mereka. Kelima, merefleksikan secara utuh pengalaman-pengalaman spesifik yang telah

¹³ Young, "Difference," h. 394.

mereka alami ketika berhubungan dengan konteks relasi sosial yang terbentuk.

Penafsiran berbasis posisi dari tiap-tiap subyek dalam struktur sosial seperti yang ditawarkan oleh wacana politik keragaman ini lebih memberikan keterbukaan dan menjanjikan proses komunikasi yang bebas daripada perspektif politik identitas yang eksklusif dan tertutup. Politik keragaman yang memperjuangkan keadilan berbasis posisi tiap-tiap subyek secara spesifik dalam kompleksitas hierarki struktur sosial menghindarkan kita dari politik balkanisasi yang memecah-mecah kelompok dalam pulau-pulau *insular* identitasnya, namun lebih memberikan peluang untuk menimbang perspektif dari tiap-tiap kelompok yang berada pada posisi *subaltern* dan marjinal dalam konteks relasi sosial yang berlangsung, sehingga keragaman tidak lagi berpotensi memecah seperti dalam politik identitas namun menjadi sumber utama bagi proses dialog dan kooperasi [kerja sama], saling memahami dan memperjuangkan politik keadilan sosial.

Politik Keragaman dalam Perspektif Pembaruan Islam

Perjuangan untuk membangun ruang publik bagi realisasi proyek demokrasi komunikatif ini dapat mengambil strategi pengetahuan dengan melakukan proses tafsir keagamaan yang inklusif dan liberatif. Tradisi pembaruan Islam, misalnya, telah lama menempatkan kerangka-kerangka hermeunetika sebagai spirit dalam praksis intelektualnya. Hermeunetika sendiri merupakan kerja intelektual untuk memahami bagaimana teks, kata maupun kejadian di masa lalu memiliki relevansi makna secara eksistensial dalam situasi sekarang. Dalam pemahaman inilah hermeunetika liberatif Islam, menurut Farid Essack¹⁴ bekerja untuk memahami karakter progresif dari teks suci al-Qur'an dan penemuan tujuan

¹⁴ Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997).

moralitas keadilan untuk ditarik relevansinya bagi pemaknaan konteks kehidupan kita sekarang. Seperti diungkapkan dengan indah oleh Essack, bagi sosok Muslim yang terpinggirkan, kerja hermeunetika progresif membantu mereka untuk menemukan relevansi dari medan pertarungan Mekkah, keramahan kaum yang lain, dan kemerdekaan Madinah dalam konteks praksis kehidupan sosial yang mereka alami saat ini.

Kerja hermeunetika progresif akan menempatkan relevansinya ketika tafsir agama akan nilai-nilai keadilan, penghormatan keragaman, dan kebebasan berfikir ditempatkan dalam konteks kontestasi Indonesia di bawah kepungan formasi sosial globalisasi yang ada sekarang. Pembacaan terhadap konteks sosial dan negativitas yang berakar dalam jantung persoalan keseharian yang dialami oleh warganya membantu kerja-kerja pembaruan Islam untuk menempatkan pemihakannya, melakukan aksi kolektif sebagai realisasi dari iman yang membebaskan, sekaligus menginspirasikan peta jalan bagi penataan negara-bangsa modern yang mampu merealisasikan tujuan kesejahteraan dan keadilan sosial.

Penafsiran berbasis posisi dari tiap-tiap subyek dalam struktur sosial seperti yang ditawarkan oleh wacana politik keragaman ini, lebih memberikan keterbukaan dan menjanjikan proses komunikasi yang bebas daripada perspektif politik identitas yang eksklusif dan tertutup. Politik keragaman yang membangun analisis berbasis posisi tiap-tiap subyek secara spesifik dalam kompleksitas hierarki struktur sosial tidak akan memecah-mecah kelompok dalam pulau-pulau *insular* identitasnya, namun lebih memberikan peluang untuk menimbang perspektif dari tiap-tiap kelompok yang berada pada posisi *subaltern* dan marjinal dalam konteks relasi sosial yang berlangsung. Dengan demikian, keragaman tidak lagi berpotensi memecah seperti dalam politik identitas namun menjadi sumber utama bagi proses dialog dan kooperasi, saling memahami, dan memperjuangkan politik keadilan sosial.

Komitmen terhadap politik keragaman mengingatkan kita pada pesan mendiang Nurcholish Madjid dalam *Islam, Doktrin, dan*

*Peradaban*¹⁵ bahwa “Islam semakin diharapkan tampil dalam tawaran-tawaran kultural yang produktif dan konstruktif serta mampu menyatakan diri sebagai pembawa kebaikan untuk semua umat manusia, tanpa eksklusivisme komunal.” Pesan Cak Nur ini merangkum seluruh karya-karya intelektualnya dalam memaknai keislaman dan keindonesiaan. Keislaman dalam ruang keindonesiaan bukanlah semata-mata simbol formal, sentimen, dan identitas partikular yang diperjuangkan secara emosional dalam panggung politik untuk meraih posisi dominan. Keberislaman adalah etos dan komitmen untuk memperjuangkan keadilan bagi semua melalui refleksi tindakan rasional. Hanya dengan cara itulah Islam sebagai sebuah peradaban dapat memberikan sumbangan penting terhadap keindonesiaan. Di sinilah tindakan aksi kolektif berbasis solidaritas untuk memperjuangkan keadilan sosial — yang menolak ikatan-ikatan kolektif partikularisme — menjadi langkah praksis dalam memaknai politik kebangsaan.❖

Daftar Pustaka

- Afkhami, Makhnaz. “Gender Apartheid and the Discourse of Relativity of Rights in Muslim Societies.” Dalam Courtney W. Howland, ed. *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, September 2001.
- Anderson, Benedict R. O’G. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.
- d’Enteves, Maurizio Passerin. *Filsafat Politik Hannah Arendt*. Terj. M. Shafwan. Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Elshtain, Jean Bethke. *Democracy on Trial*. New York: Basic Books, 1995.

¹⁵ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995).

- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin, dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Sen, Amartya. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York, NY: W.W. Norton, 2006.
- Thompson, Simon. *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Tempo. Edisi 14-20 Agustus 2006.
- Young, Iris Marion. "Difference as a Resource of Democratic Communication." Dalam *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Ed. James Bohman and William Rehg, Massachusetts: MIT Press, 1997.

Airlangga Pribadi adalah staf pengajar ilmu politik pada FISIP Universitas Airlangga, Surabaya dan peneliti pada PsaTS (Pusat Kajian Transformasi Sosial) LEMLIT Universitas Airlangga.