

**DISKURSUS ISLAM DAN PANCASILA
SEBAGAI DASAR NEGARA INDONESIA:
STUDI TERHADAP PEMIKIRAN YUDI LATIF MELALUI
CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS DAN
IMPLEMENTASINYA BAGI PEMBENTUKAN
*ISLAMIC GOOD GOVERNANCE***



TESIS

DISUSUN DAN DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN DARI SYARAT-SYARAT
MEMPEROLEH GELAR SARJANA MAGISTER HUKUM

OLEH:

BAKHTIAR YUSUF, S.H.

NIM. 17203010042

PEMBIMBING:

PROF. DR. H. KAMSI, M.A.

NIP. 19570207 198703 1 003

**MAGISTER ILMU SYARI'AH
FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

2019

ABSTRAK

Dalam konsep kenegaraan modern, salah satu unsur terpenting yang perlu dimiliki oleh suatu negara adalah konstruksi ideologi dan konstitusi. Sedemikian pentingnya fungsi ideologi dan konstitusi bagi suatu negara, sehingga dalam perumusannya seringkali melewati perdebatan yang tajam dengan melibatkan tokoh-tokoh yang berasal dari latar belakang yang bermacam-macam. Hal ini dilakukan guna mendapatkan sebuah rumusan ideologi dan konstitusi yang ideal bagi kehidupan bersama di sebuah negara. Namun demikian, seringkali sisi idealitas yang terkandung di dalam ideologi negara tidak menetes kepada sisi realitas sosialnya. Hal ini terjadi dalam konteks Indonesia. Selain itu, perdebatan seputar Islam dan Pancasila selalu mewarnai perjalanan kehidupan politik bangsa ini.

Untuk menyelesaikan permasalahan tersebut, penelitian ini dilakukan untuk menemukan solusi dengan cara melakukan kajian terhadap seorang cendekiawan Muslim muda bernama Yudi Latif. Yudi Latif menawarkan gagasan paradigmatis dalam permasalahan ini. Guna menyelesaikan kajian ini, penulis memilih untuk melakukan kajian yang bertumpu kepada jenis penelitian kualitatif yang memfokuskan diri untuk mengkaji mengenai ide, konsep, gagasan serta karya dari seorang tokoh. Untuk mengkaji ide, konsep, dan gagasan tokoh tersebut penulis menekankan kepada model analisis wacana sosial dengan paradigma kritis. Paradigma kritis ini digunakan untuk mendapatkan sebuah hasil yang komprehensif mengenai sebuah wacana atau gagasan karena pengkajian yang dilakukan berusaha untuk menghubungkan antara teks dan konteks yang melatarbelakanginya.

Sementara itu, pendekatan yang digunakan adalah *analisis wacana - historis sosial - filosofis* dan teori *critical discourse analysis* model Norman Fairclough, teori pembangunan peradaban versi Malik Bennabi, serta teori kenegaraan versi Ibnu Rusyd. Dalam kajian ini akan didapatkan sebuah gambaran bahwa sebagai seorang intelektual, Yudi Latif telah melakukan pekerjaan intelektual yang baik dengan mencoba melakukan sintesis dari setiap pandangan para pendiri bangsa mengenai Pancasila. Sementara itu, mengenai gagasannya tentang relasi hubungan agama dan negara, pemikiran Yudi Latif banyak dipengaruhi oleh Nurcholish Madjid, sehingga

kecenderungan keberagamaan yang nampak adalah model keberagamaan yang inklusif dan liberal. Pemahaman seperti ini berimplikasi kepada upaya untuk membedakan (*separation*) antara urusan agama dan negara, namun dalam hal ini agama diharapkan dapat menyemai nilai-nilai etis dalam kehidupan Negara, seperti persamaan, keadilan, kesejahteraan, kebebasan, dan keamanan. Nilai-nilai inilah yang digunakan sebagai modal untuk membentuk *Islamic Good Governance*.

Kata Kunci: Yudi Latif, Relasi Agama dan Negara, Pancasila, Studi Tokoh.



PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Bakhtiar Yusuf, S.H.
NIM : 17203010042
Program Studi : Hukum Islam
Konsentrasi : Hukum Tata Negara
Fakultas : Syari'ah dan Hukum

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya dan bebas dari plagiarisme. Jika dikemudian hari terbukti bukan karya saya sendiri atau melakukan plagiasi maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 8 November 2019
Saya yang menyatakan,



Bakhtiar Yusuf, S.H.
NIM: 17203010042.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.,
Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Asslamu 'alaikum wr. wb.

Setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

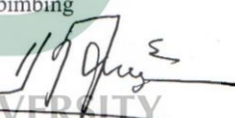
“Diskursus Islam Dan Pancasila Sebagai Dasar Negara Indonesia: Studi Terhadap Pemikiran Yudi Latif Melalui Critical Discourse Analysis Dan Implementasinya Bagi Pembentukan *Islamic Good Governance*”

Nama: Bakhtiar Yusuf, S.H.
NIM: 17203010042
Prodi: Hukum Islam
Konsentrasi: Hukum Tata Negara

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Studi Magister Hukum Islam Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Hukum.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 8 November 2019
Pembimbing


Prof. Dr. H. Kamsi, M.A.
NIP. 19570207 198703 1 003

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM

Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 512840 Fax. (0274) 545614 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-672/Un.02/DS/PP.00.9/12/2019

Tugas Akhir dengan judul : "DISKURSUS ISLAM DAN PANCASILA SEBAGAI DASAR NEGARA INDONESIA: STUDI TERHADAP PEMIKIRAN YUDI LATIF MELALUI CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS DAN IMPLEMENTASINYA BAGI PEMBENTUKAN ISLAMIC GOOD GOVERNANCE".

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : BAKHTIAR YUSUF, S.H
Nomor Induk Mahasiswa : 17203010042
Telah diujikan pada : Rabu, 11 Desember 2019
Nilai ujian Tugas Akhir : A

dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR

Ketua Sidang/Penguji I

Prof. Dr. H. Kamsi, M.A.
NIP. 19570207 198703 1 003

Penguji II

Dr. Ahmad Yani Anshori, M.Ag.
NIP. 19731105 199603 1 002

Penguji III

Dr. Fathorrahman, S.Ag., M.Si.
NIP. 19750820 200501 1 005

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



Yogyakarta, 11 Desember 2019
UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Syariah dan Hukum
Dekan

Dr. H. Agus Moh. Najib, S.Ag., M.Ag.
NIP. 19710430 199503 1 001

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB –LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543b/U/1987, tanggal 10 September 1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	B	Be
ت	ta'	T	Te
ث	ša'	š	es (dengan titik di atas)
ج	jim	J	Je
ح	ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	Kh	ka dan ha
د	dal	D	De
ذ	zal	Ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	R	Er
ز	zai	Z	Zet
س	sin	S	Es
ش	syin	Sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik dibawah)
ط	ṭa'	ṭ	te (dengan titik dibawah)
ظ	ẓa'	ẓ	zet (dengan titik dibawah)
ع	'ain	‘	koma terbalik di atas

غ	gain	G	Ge
ف	fa'	F	Ef
ق	qaf	Q	Qi
ك	kaf	K	Ka
ل	lam	L	El
م	mim	M	Em
ن	nun	N	En
و	wawu	W	We
ه	ha'	H	Ha
ء	hamzah	‘	Apostrof
ي	ya'	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

متعقدین	Ditulis	muta'qqidin
عدة	Ditulis	'iddah

C. Ta' Marbutah

هبة	Ditulis	Hibbah
جزية	Ditulis	Jizyah

1. Bila dimatikan ditulis h

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	Ditulis	karāmahal-auliyā'
----------------	---------	-------------------

3. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah, dan dammah ditulis 't'.

زكاة الفطر	Ditulis	zakātulfiṭri
------------	---------	--------------

C. Vokal Pendek

ـَ	Kasrah	Ditulis	I
ـِ	Fathah	Ditulis	A
ـُ	dammah	Ditulis	U

D. Vokal Panjang

fathah + alif	Ditulis	Ā
جاهلية	Ditulis	Jāhiliyyah
fathah + ya' mati	Ditulis	Ā
يسعى	Ditulis	yas'ā
kasrah + ya' mati	Ditulis	Ī
كريم	Ditulis	Karīm
dammah + wawu mati	Ditulis	Ū
فروض	Ditulis	Furūd

E. Vokal Rangkap

fathah + ya' mati	Ditulis	Ai
بينكم	Ditulis	Bainakum
fathah + wawu mati	Ditulis	Au
قول	Ditulis	Qaulum

**F. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata
Dipisahkan dengan Apostrof**

أأنتم	Ditulis	a'antum
أأعدت	Ditulis	u'idat
لأئن شكرتم	Ditulis	la'in syakartum

G. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti Huruf Qamariyah

القرآن	Ditulis	al-Qur'ān
القياس	Ditulis	al-Qiyās

2. Bila diikuti Huruf Syamsiyah ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (*el*)-nya.

السماء	Ditulis	as-Samā'
الشمس	Ditulis	asy-Syams

H. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

ذوي الفروض	Ditulis	zawī al-furūd
اهل السنة	Ditulis	ahl as-sunnah

HALAMAN PERSEMBAHAN

Karya ini penulis persembahkan untuk keluarga tercinta, khususnya untuk Ibunda **Zamroh, S. Pd** dan Ayahanda **Suwarno, S. Pd**, Aa dan TeteH tersayang; **A Iman, A Anjar, S.H., dan Teh Tika, A.md. Keb.** Terima kasih atas setiap pengorbanan dan untaian doa yang selalu dipanjatkan. Selanjutnya tidak lupa kepada adinda **Dewi Hadi Lestari** yang telah menemani dan mendoakan penulis selama proses penyelesaian karya ini.



MOTTO

لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ
قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ

عَزْمِ الْأُمُورِ

(QS. Ali 'Imran 3: 186)

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا
اِكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اِكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ

كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

(QS. An-Nisa 4: 32)



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

KATA PENGANTAR

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى اَشْرَفِ الْاَنْبِيَاءِ
وَالْمُرْسَلِيْنَ نَبِيَّنَا وَحَبِيْبِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلٰى اٰلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمَعِيْنَ، اَمَّا بَعْدُ.

Segala puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Allah swt. karena penulisan tesis yang berjudul: **“Diskursus Islam Dan Pancasila Sebagai Dasar Negara Indonesia: Studi Terhadap Pemikiran Yudi Latif Melalui Critical Discourse Analysis Dan Implementasinya Bagi Pembentukan *Islamic Good Governance*”** dapat terselesaikan dengan baik. Atas kehendak dan pertolongan-Nya pula penulisan tesis ini berjalan dengan lancar. Dengan selesainya tesis ini tiada kata yang lebih mulia dan agung selain ucapan alhamdulillah rabbi’alamin. Shalawat serta salam senantiasa penulis haturkan pada baginda Nabi Muhammad saw. sebagai utusan Allah yang senantiasa menjadi suri tauladan, selain juga sebagai pembebas umat manusia dari kungkungan kebodohan dengan spirit ilmu pengetahuan.

Tesis ini ditulis dalam rangka memenuhi salah satu syarat kelulusan pada bidang studi Magister Hukum Islam dengan konsentrasi Hukum Tata Negara, Fakultas Syari’ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga. Terima kasih penulis sampaikan kepada banyak pihak yang telah memberi kontribusi, baik dalam bentuk materil maupun moril, yaitu:

1. Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D., selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Dr. H. Agus Moh. M. Najib, M.Ag., selaku Dekan Fakultas Syariah, Dr. H. Ahmad Bahiej,

S.H. M.Hum., selaku Ketua Program Studi Magister Hukum Islam dan seluruh sivitas akademika UIN Sunan Kalijaga. Terima kasih atas suasana akademik yang kondusif selama proses studi dan penulisan tesis ini.

2. Seluruh Dosen Program Studi Magister Hukum Islam yang telah bersedia memberikan curahan ilmu pengetahuan serta memberikan gagasan-gagasan berharga bagi penulis, khususnya: Prof. Dr. H. Kamsi, MA., Dr. M. Nur, M.A., Dr. Moh. Tomtowi, M.Ag., Dr. H. M. Nur, M.Ag., Dr. Ocktoberrinsyah, M.Ag., Dr. Hj. Siti Fatimah, SH, M.Hum., dan Dr. H. Ahmad Bahiej, SH. M.Hum. Tentunya segala interaksi dalam bentuk diskusi sangat bermanfaat bagi pengembangan wawasan akademik penulis.
3. Prof. Dr. H. Kamsi, M.A., selaku dosen pembimbing yang telah meluangkan waktu untuk membimbing, mengarahkan, memberikan banyak masukan dan kritikan dengan baik dan teliti.
4. Ibunda penulis, Zamroh, S.Pd, yang dengan sabar menunggu penulis menyelesaikan studi ini. Setiap saat tiada henti mendoakan, mengingatkan, mendidik, memotivasi, dan mendengarkan penulis. Berkat doa beliau juga, Allah memudahkan jalan serta urusan penulis selama menyelesaikan studi. *Terima kasih ibu, guru dan perempuan terhebat dalam hidup.* Semoga lelahnya senantiasa bernilai ibadah, selalu dalam lindungan dan ampunan Allah swt. serta diberikan keselamatan dunia akhirat.
5. Ayahanda penulis, Suwarno, S.Pd., yang dengan sabar menunggu penulis menyelesaikan studi ini. Setiap saat tiada henti mendoakan, mengingatkan, dan memotivasi penulis selama menyelesaikan studi. *Terima kasih bapak, yang selalu menjadikan keluarga dan anak-anaknya sebagai tumpuan kehidupan.* Semoga lelahnya senantiasa bernilai ibadah, selalu

dalam lindungan dan ampunan Allah swt. serta diberikan keselamatan dunia akhirat.

6. Kepada adinda Dewi Hadi Lestari, seorang yang penulis sayangi. Terima kasih karena tanpa rasa lelah untuk sabar menunggu, diiringi dengan untaian doa yang tidak pernah putus kepada penulis.
7. Seluruh teman-teman penulis di Hukum Islam angkatan 2017 yang tidak bisa disebutkan satu persatu di sini, hasil diskusi dan interaksi dari teman-teman sangat membantu menambah wawasan penulis. Terima kasih juga penulis ucapkan kepada teman-teman di Penerbit Penerbit Forum dan juga Griya Zamroniyah: Baihaqi, TB, Mahrus, Rozin, Babeh Budi, Adit, Mang Changmay, atas kehangatan pertemanan dan inspirasinya selama proses penyelesaian studi.

Akhir kata penulis menyadari bahwa penulisan tesis ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, saran dan kritik yang membangun sangat penulis harapkan untuk penulisan karya ilmiah lainnya yang lebih baik lagi. Semoga tesis ini bermanfaat bagi semua pihak yang membutuhkan, khususnya dalam pengembangan studi hukum Islam. Akhirnya, hanya kepada Allahlah penulis berserah diri dan memohon kebaikan.

Yogyakarta, 8 November 2019
Penulis,

Bakhtiar Yusuf, S.H.
NIM:17203010042

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
ABSTRAK.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS PLAGIARISME	iv
NOTA DINAS PEMBIMBING	v
HALAMAN PENGESAHAN	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vii
HALAMAN PERSEMBAHAN	xi
MOTTO	xii
KATA PENGANTAR.....	xiii
DAFTAR ISI	xvi
DAFTAR TABEL	xix
DAFTAR GAMBAR.....	xx
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	11
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	12
D. Telaah Puskata	13
E. Kerangka Teori	26
1. <i>Critical Discourse Analysis</i> (CDA) Norman Fairclough	26
2. Teori Peradaban Malik Bennabi	28
3. Teori Kenegaraan Ibnu Rusyd	32
F. Metode dan Pendekatan Penelitian.....	36
G. Sistematika Pembahasan.....	40
BAB II PENGGUNAAN DAN URGENSI TEORI DALAM PENELITIAN.....	43
A. Analisis Wacana dalam Sorotan	43
B. CDA Sebagai Pisau Analisis Wacana: Membaca Analisis Wacana Norman Fairclough	47

C. Membincang Teori Peradaban Malik Bennabi	51
1. Faktor Pembangun Peradaban	53
2. Siklus Perkembangan Peradaban	55
D. Membincang Teori Kenegaraan Ibn Rusyd	62
1. Konstruksi Kota Ideal Ibn Rusyd.....	58
2. Keutamaan Sebuah Negara: Bijak, Pemberani, Arif, dan Adil.....	67
3. Konstruksi Negara Ideal: Ekonomi, Pendidikan, Kesehatan, Pertahanan, dan Ketersediaan Barang Kebutuhan.....	70
4. Konstruksi Negara Durjana	75
BAB III PERGULATAN ISLAM DAN PANCASILA DALAM BINGKAI KETATANEGARAAN INDONESIA: SEBUAH TINJAUAN SEJARAH- SOSIAL	80
A. Pertautan Antara Islam dan Indonesia dalam Sejarah: Potret Perdebatan Antar Teori	80
B. Diskursus Islam dan Pancasila dalam Sejarah Konstelasi Politik Indonesia	95
1. Kilas Balik Perdebatan Dasar Negara Era Pra- Kemerdekaan: BPUPK Sebagai Arena Resmi Perdebatan Dasar Negara.....	100
2. Perdebatan Dasar Negara Era Pasca-Kemerdekaan: Dari Polemik Penghapusan Tujuh Kata Hingga Diskursus Pada Majelis Konstituante	117
3. Pertautan Antara Islam dan Negara: Upaya Marginalisasi Islam Politik Rezim Orde Baru.....	138
4. Panorama Islam dan Negara di Era Reformasi: Euforia Kebangkitan Islamisme <i>vis-a-vis</i> Islam Demokrat	149

BAB IV MEMBACA YUDI LATIF: SKETSA BIOGRAFI CENDEKIAWAN MUSLIM INDONESIA.....	157
A. Riwayat Intelektual Yudi Latif Muda: Pengukuhan Sebagai Cendekiawan Muda Angkatan 80-an.....	157
B. Yudi Latif Sebagai Murid Ideologis “Cak” Nurcholish Madjid.....	166
C. Yudi Latif dalam Lingkaran Istana: Ketua UKP-PIP Sebagai Tanggung Jawab Intelektual	175
BAB V MENYELAMI JAGAT PEMIKIRAN YUDI LATIF TENTANG PANCASILA DAN RELASINYA DENGAN ISLAM SERTA IMPLIKASINYA BAGI PERADABAN INDONESIA DAN TATANEGARA ISLAM.....	191
A. <i>Meta-Narrative</i> Sebelum Pancasila: Latar Belakang Gagasan Yudi Latif.....	191
B. Wacana Pancasila dalam Alam Pemikiran Yudi Latif.....	205
1. Yudi Latif dan Metode Pembudayaan Pancasila: Sebuah Usaha Interpretasi.....	208
2. Radikalisasi Pancasila: Dari Wacana Ideologi Menjadi Pancasila Sebagai Ilmu.....	224
3. Dari Radikalisasi Menuju Revolusi Pancasila: Wacana Yudi Latif Tentang Praksis Ideologi Pancasila	233
4. Tawaran Gagasan Yudi Latif Mengenai Relasi Islam dan Pancasila.....	242
C. Implikasi Gagasan Yudi Latif Bagi Pembangunan Peradaban Indonesia dan Tatanegara Islam (<i>Islamic Good Governance</i>).....	253
BAB VI PENUTUP.....	272
A. Kesimpulan.....	272
B. Saran	273
DAFTAR PUSTAKA	274
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	I
1. SURAT PENETAPAN PEMBIMBING	I
2. CV BIOGRAFI TOKOH.....	II
3. DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS.....	VI

DAFTAR TABEL

- Tabel. 1 Inventarisasi Daftar Pustaka, 21
- Tabel. 2 Proses Pengumpulan Data dalam CDA Fairclough, 38
- Tabel. 3 Daftar Urutan Sidang BPUPK, 105
- Tabel. 4 Perolehan Suara DPR Pemilu 1955, 132
- Tabel. 5 Perolehan Suara Konstituante Pemilu 1955, 133
- Tabel. 6 Fokus Pemikiran Yudi Latif Era 90-an Melalui Tulisannya,
202



DAFTAR GAMBAR

- Gambar. 1 Model CDA Norman Fairclough, 39
- Gambar. 2 Proses Analisis CDA N. Fairclough, 50
- Gambar. 3 Unsur-unsur Pembangun Peradaban Malik Bennabi, 55
- Gambar. 4 Lingkaran Peradaban Islam Bennabi, 57
- Gambar. 5 Konstruksi Negara Ideal Ibn Rusyd, 73
- Gambar. 6 Setting Pemikiran Yudi Latif, 204
- Gambar. 7 Proyeksi Interpretasi Pancasila Perspektif Yudi Latif,
231
- Gambar. 8 Metode Penalaran Pancasila Perspektif Yudi Latif, 233
- Gambar. 9 Skema Revolusi Pancasila, 242
- Gambar. 10 Skema Proses Diferensiasi dan "Toleransi Kembar",
253



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam konsep kenegaraan modern, salah satu unsur terpenting yang perlu dimiliki oleh suatu negara adalah konstruksi ideologi dan konstitusi. Sedemikian pentingnya fungsi ideologi dan konstitusi bagi suatu negara, sehingga dalam perumusannya seringkali melewati perdebatan yang tajam dan panas dengan melibatkan tokoh-tokoh yang berasal dari latar belakang yang bermacam-macam. Hal ini dilakukan guna mendapatkan sebuah rumusan ideologi dan konstitusi yang ideal bagi kehidupan bersama di sebuah negara.

Konstitusi yang berada di sebuah negara biasanya berisikan jawaban atas pertanyaan paling mendasar tentang tujuan dalam kehidupan politik bernegara. Konstitusi terdiri dari hukum dan prosedur paling dasar dari masyarakat politik dan umumnya mewujudkan nilai-nilai inti yang menjadi komitmen sebuah negara. Secara umum, John Graham dan Elder C. Marques mendefinisikan konstitusi sebagai “kode norma yang bercita-cita untuk mengatur alokasi kekuasaan, fungsi, dan tugas di antara berbagai lembaga dan kantor pemerintah, dan untuk menentukan hubungannya dengan publik”.¹

¹ John Graham dan Elder C. Marques, *Understanding Constitutions: A Roadmap for Communities*, (Canada: Institution On Governance Ottawa, 2000), hlm. 4.

Sementara itu, berkaitan dengan ideologi, Teun A. van Dijk memberikan sebuah definisi tentangnya. Teun A. van Dijk menulis:

“Ideologi dapat didefinisikan dengan sangat singkat sebagai dasar atas garis-garis besar nilai-nilai kehidupan sosial yang dimiliki oleh suatu masyarakat. Ini berarti ideologi memungkinkan untuk mengatur sisi kehidupan sosial tentang beberapa hal yang menyangkut baik atau buruk, benar atau salah bagi masyarakat tersebut dan sebagai pengingat agar masyarakat bertindak sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Ideologi juga dapat mempengaruhi nilai sebagai benar atau salah, terutama ketika nilai tersebut ditemukan pada masyarakat tersebut.”²

Bertolak dari definisi ideologi dan konstitusi di atas, konstitusi yang berlaku di Indonesia sampai saat ini adalah UUD 1945 yang telah diamandemen sebanyak empat kali. Sedangkan untuk ideologi yang dianut oleh bangsa ini adalah Pancasila. Fungsi dari Pancasila sendiri selain sebagai ideologi nasional, juga sebagai landasan filosofis, serta sebagai pandangan hidup masyarakat Indonesia.³

Namun di sisi lain timbul permasalahan dari segi implementasi nilai-nilai Pancasila dalam keseharian bangsa Indonesia. Implementasi nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila masih menemui jalan buntu. Dalam pengamatan Yudi Latif, kebuntuan tersebut terjadi karena belum adanya efektifitas dalam mengaktualisasikan ketiga lapis ideologis (keyakinan,

² Teun A. van Dijk, *Ideology A Multidisciplinary Approach*, (London: SAGE Publications, 1998), hlm. 8.

³ Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 3.

pengetahuan, dan tindakan) terhitung sejak era Reformasi mulai bergulir. Kendati keyakinan akan ketepatan Pancasila sebagai landasan normatif kehidupan berbangsa dan bernegara begitu kuat didengungkan, pada kenyataannya Pancasila sebagai kaidah fundamental negara tidak selalu konsisten diikuti produk perundang-undangan dan kebijakan publik yang baik.⁴

Banyak faktor yang menyebabkan terjadinya kesenjangan antara idealitas dan realitas Pancasila tersebut. Faktor-faktor yang perlu diketengahkan di sini antara lain, seperti pengamatan Yudi Latif, adalah belum adanya komitmen yang kuat dari para elit negeri ini untuk mengimplementasikan nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila pada regulasi kebijakan-kebijakan publik yang dihasilkan. Mengenai permasalahan ini Yudi Latif di dalam bukunya meluapkan kegelisahannya sebagai berikut:

“Orang bilang, tanah kita tanah surga: kaya sumber daya, indah permai bagai untaian zamrud yang melilit khatulistiwa. Namun, di taman nirwana dunia Timur ini, kelimpahan mata air kehidupan mudah menjadi air mata. Kekuasaan datang-hilang, silih berganti membuai mimpi; tetapi nasib rakyatnya tetap sama, kekal menderita. Secara umum, pemerintah negara gagal menunaikan kewajibannya untuk “melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial”.”⁵

⁴ Yudi Latif, “Jalan Kesaktian Pancasila,” *Kolom Pakar Media Indonesia*, (Edisi 1 Oktober 2018). <http://mediaindonesia.com/read/detail/187629-jalan-kesaktian-pancasila>. Diakses pada 13/12/2018.

⁵ Yudi Latif, *Revolusi Pancasila*, (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 3-4.

Permasalahan kesenjangan tersebut tidak bisa dipisahkan dari fenomena krisis elit politisi yang memiliki sikap kenegarawanan di Indonesia. Krisis elit politisi ini terjadi sebagai buah dari banyaknya permasalahan di dalam sistem demokrasi negeri ini, tetapi walaupun demikian sepertinya tak ada seorang pun yang bisa berbuat sesuatu untuk mengatasinya. Ketidaksanggupan warga untuk mengatasi masalah-masalah kolektif ini terjadi karena institusi-institusi representasi demokrasi dan lembaga publik tidak lagi di bawah kendali publik, tetapi jatuh ke tangan pengendalian segelintir pemodal kuat. Demokrasi tidak lagi menjadi sarana efektif bagi kekuatan kolektif untuk mengendalikan kepentingan perseorangan, malahan berbalik arah menjadi sarana efektif bagi kepentingan perseorangan untuk mengontrol institusi dan kebijakan publik. Dalam perkembangan demokrasi di negeri ini, pintu masuk bagi penetrasi pemodal ke dalam domain publik itu melalui pengadopsian model demokrasi liberal padat modal. Suatu model demokrasi, yang bagi Amerika Serikat sendiri dengan ratusan tahun sejarah demokrasi dengan basis egalitarianisme yang kuat, dalam perkembangannya terbukti hanyalah menjadi tunggangan yang efektif bagi elevasi satu persen orang terkaya.⁶

Faktor selanjutnya adalah tentang ancaman globalisasi. Pasca berakhirnya perang dingin, dua ekstrem fundamentalisme menebar ancaman baru bagi masa depan bangsa dan

⁶ Yudi Latif, "Negara Sengkarut Pikir," *Kolom Kompas*, (Edisi 2 Februari 2015). <https://nasional.kompas.com/read/2015/02/02/17201771/Negara.Sengkarut.Pikir>. Diakses 13/12/2018.

kemanusiaan, yaitu fundamentalisme agama dan fundamentalisme pasar. Keduanya adalah dua sisi koin yang sama bernama “globalisme *triumphalis*”, yang berlomba menaklukkan setiap jengkal dunia hidup atas dasar hegemoni penunggalan agama dan pasar. Kedua jenis fundamentalisme ini membonceng arus globalisasi yang semakin luas cakupannya, dalam penetrasinya, dan instan kecepatannya. Situasi demikian memungkinkan keduanya menjelma menjadi fenomena yang serba hadir (*ubiquitous*) yang dapat merusak tatanan peri kemanusiaan dan perikebangsaan.⁷

Lebih lanjut mengenai tren globalisasi ini, Yasraf Amir Piliang, seorang profesor di Fakultas Seni Rupa dan Desain ITB, memberikan penjelasan yang menarik dan bersamaan dengan itu meninggalkan rasa prihatin karena citra Ketuhanan telah jauh ditinggalkan oleh manusia-manusia modern. Yasraf menulis:

”Saat ini dunia berjalan begitu cepat. Kecepatan yang ditampakkannya seakan-akan menggambarkan bahwa dunia ini sedang berlari. Kecepatan yang dipacu sedemikian cepat sehingga menimbulkan berjuta kehanyutan, berjuta ekstasi. Ia kini berlari semakin cepat, melampaui ruang, melewati waktu, mendobrak tapal batas, melangkahi segala kemungkinan. Dunia yang tak memberikan kepuasan akhir pada manusia kini justru ‘berlari’ melampaui Tuhan, melampaui yang Transenden. Tanpa ada yang dapat menghalangi dan mencegahnya, dunia itu terus berlari, dengan tidak meninggalkan citra dan jejak-jejak ketuhanan di belakangnya. Jejak-jejak ketuhanan itu kini tenggelam diantara deru mesin-mesin

⁷ Yudi Latif, *Yang Laju dan Yang Layu: Membumikan Agama Dalam Krisis Ruang Publik*, (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2016), hlm. 91-92.

hasrat yang menguasai penampakan dunia, tertimbun di timbunan tanda-tanda yang menutupi wajah dunia.”⁸

Mengacu kepada narasi di atas, ilustrasi dari kondisi dunia saat ini adalah menjadi sekuler. Spirit sekulerisme inilah yang sedang melanda dunia hari-hari ini dengan jangkauan luas yang menghinggapi banyak sektor, seperti dalam aktifitas ekonomi, budaya, dan teknologi. Spirit sekulerisme yang menghinggapi sektor ekonomi, budaya dan teknologi selanjutnya akan melahirkan tiga ‘dewa sakti’ yang menggerakkan dunia global saat ini. Ketiga ‘dewa sakti’ itu bernama “Kapitalisme”, “Pascamodernisme” dan “*Cyberspace*”.

Problematika yang telah tergambar di atas sangat mendesak untuk dicarikan solusinya sebagai langkah solutif dan antisipatif. Karena apabila dibiarkan, hal tersebut akan membawa dampak buruk bagi Indonesia. Solusi yang paling ideal untuk ditawarkan dalam hal ini adalah kembali mengaktualisasikan nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila. Nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila idealnya jangan hanya berhenti pada jargon ideologis yang hampa makna, tetapi sudah seharusnya nilai-nilai tersebut disemai, dimaknai, dan ‘dibumikan’ di bumi Indonesia.

Di sisi lain, permasalahan yang tidak kalah krusialnya dalam ruang diskursif sejarah perjalanan bangsa Indonesia adalah mengenai perdebatan tentang relasi antara Islam dan Pancasila. Dalam sejarahnya, perdebatan ini telah dimulai sejak Indonesia

⁸ Yasraf Amir Piliang, *Dunia Yang Berlari: Dromologi, Implosi, Fantasmagoria*, (Yogyakarta: Aurora, 2017), hlm. 27-28.

berada pada fase-fase awal menuju kemerdekaannya sampai pada era Reformasi. Awal perdebatan tersebut terlihat pada sidang-sidang yang diselenggarakan oleh BPUPKI dan PPKI dalam agendanya untuk merumuskan bentuk dasar negara yang akan digunakan. Pakar politik Indonesia mengkategorisasikan kelompok-kelompok yang berdebat tersebut dengan sebutan “kelompok nasionalis” dan “kelompok Islam”.⁹ Setelah melewati masa panjang perdebatan tersebut, M. Syafi’i Anwar membuat enam tipologi yang agaknya bisa digunakan untuk memahami corak pemikiran tokoh-tokoh, khususnya Islam, pada setiap zamannya dalam konteks relasi hubungan antara Islam dan negara, yakni formalistik, substantivistik, transformatik, totalistik, idealistik, dan realistik.¹⁰

Berkaitan dengan dinamika yang telah dijelaskan mengenai kesenjangan antara sisi idealitas dan realitas Pancasila, serta diskursus antara Islam dan Pancasila di atas mengingatkan penulis pada salah seorang cendekiawan Muslim dan aktifis yang *concern* dalam usahanya menafsirkan, memaknai, dan mengaktualisasikan kembali nilai-nilai Pancasila serta usahanya untuk mencari solusi dalam mendamaikan perdebatan antara Islam dan Pancasila yang tak kunjung usai. Nama dari tokoh tersebut adalah Yudi Latif.

⁹ Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*, (Jakarta: Demokrasi Project, 2012), hlm. 361-362.

¹⁰ Selengkapnya lihat M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 143-182.

Selain gagasan menariknya tentang Pancasila, Yudi Latif juga memiliki gagasan yang unik tentang bagaimana seharusnya hubungan agama, khususnya Islam, di dalam negara. Berkenaan dengan ini, Yudi Latif memiliki tawaran gagasan yaitu proses diferensiasi dan juga “toleransi kembar” (*twin tolerations*).¹¹ Baik gagasan tentang Pancasila, proses diferensiasi dan juga “toleransi kembar” (*twin tolerations*)¹² yang coba ditawarkan oleh Yudi Latif sangat menarik untuk di teliti lebih lanjut untuk melihat bagaimana terobosan yang dilakukan oleh Yudi Latif dalam menafsirkan, memaknai, dan mengaktualisasikan Pancasila dan proses diferensiasi serta “toleransi kembar” bagi kepentingan bangsa Indonesia.

Ada beberapa alasan akademik mengapa penulis memilih riset tentang topik Islam dan Pancasila dan mengapa tokoh Yudi Latif yang dipilih dalam penelitian ini, bukan yang lain. Namun sebelumnya perlu dijelaskan terlebih dahulu pada bagian ini bahwa, meminjam penjelasan dari Mudjia Rahardjo dalam tulisannya bahwa, studi tokoh merupakan salah satu jenis

¹¹ *Ibid.*, hlm. 101-105.

¹² “*Twin toleration*” adalah sebuah tipologi yang berkaitan dengan situasi mutakhir tentang relasi agama dan negara. Tipologi ini dirumuskan oleh Alfred Stepan sebagai upaya peninjauan kembali terhadap paham “sekularisme” atau pemisahan antara institusi keagamaan dengan negara yang mulai mengalami problematika. Menurut pemahaman ini, aktifitas keagamaan untuk saat ini mulai dibiarkan. Para warga tidak hanya diberi kebebasan untuk melaksanakan ibadah dan ajaran-ajaran sesuai dengan agama yang dipeluknya saja, lebih dari itu agama saat ini mulai diberi ruang untuk mengembangkan pengaruhnya di kehidupan sosial dan politik masyarakat. Alfred Stepan, “Religion, Democracy, and “Twin Toleration”, dalam, Larry Diamond, dkk (ed.), *World Religions and Democracy*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 2005), hlm. 7-8.

penelitian kualitatif yang berkembang sejak era 1980-an. Tujuannya untuk mencapai suatu pemahaman tentang ketokohan seseorang individu dalam komunitas tertentu dan dalam bidang tertentu, mengungkap pandangan, motivasi, sejarah hidup, dan ambisinya selaku individu melalui pengakuannya.

Sebagai jenis penelitian kualitatif, studi tokoh juga menggunakan metode sebagaimana lazimnya dalam penelitian kualitatif, yakni wawancara, observasi, dokumentasi, dan catatan-catatan perjalanan hidup sang tokoh. Sebenarnya sebagai varian metode dan jenis penelitian kualitatif, studi tokoh sangat baik untuk menggali pikiran dan pandangan seorang tokoh dalam bidangnya. Untuk itu hal yang perlu dilakukan lebih dulu oleh peneliti adalah menentukan bidang keilmuan dari tokoh yang akan dikaji. Setelah itu diidentifikasi siapa saja tokoh yang ada di bidang itu untuk selanjutnya dipilih siapa di antara tokoh tersebut yang paling menonjol. Ukuran ketokohan seseorang adalah banyaknya karya ilmiah yang dihasilkan, pandangan masyarakat secara umum dengan menghimpun informasi sebanyak-banyaknya tentang tokoh tersebut dari berbagai sumber. Setelah data terkumpul, dikaji kelebihan dan kekurangan para tokoh untuk selanjutnya ditentukan yang paling-sedikit kekurangannya dan paling banyak kelebihannya. Itulah tokoh yang dipilih.¹³

Setelah memperhatikan latar belakang dan sistematika kajian tokoh di atas, penulisan sampai kepada penemuan alasan

¹³ Mudjia Rahardjo, "Sekilas Tentang Studi Tokoh dalam Penelitian," dalam <https://www.uin-malang.ac.id/r/100601/sekilas-tentang-studi-tokoh-dalam-penelitian.html>. Diakses pada 16/12/2019.

akademik, antara lain: *pertama*, topik yang membicarakan tentang Islam dan Pancasila merupakan topik yang selalu menarik sekaligus krusial sepanjang sejarah Indonesia modern. Tercatat, pembicaraan serta perdebatan mengenai hubungan Islam dan Pancasila selalu terjadi dalam perjalanan sejarah Indonesia sampai saat ini. Sehingga dengan dilakukannya penelitian ini akan didapatkan sebuah pemahaman dan penjelasan yang komprehensif terkait diskursus Islam dan Pancasila dalam sejarah Indonesia.

Kedua, jika pengetahuan, pemaknaan dan sekaligus implementasi secara menyeluruh terhadap Pancasila telah terpenuhi, maka tidak dapat dipungkiri lagi bahwa di masa yang tidak akan lama lagi Indonesia akan menjadi sebuah “Negara Paripurna”. Mengenai falsafah Pancasila ini bahkan telah dipuji oleh seorang filsuf Inggris, Bertrand Russel dan seorang ahli sejarah, Rutgers.¹⁴ Oleh sebab itu, penyegaran atas penafsiran terhadap Pancasila menjadi sebuah keniscayaan.

Ketiga, narasi yang dibangun oleh Yudi Latif terkait dengan penafsiran terhadap Pancasila maupun hubungan agama dan negara relatif lebih segar dari cendekiawan Muslim Indonesia sebelumnya sebagai upaya untuk membangun peradaban Indonesia yang memiliki tatanan sosial yang solid dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di tengah krisis multidimensional yang sedang melanda bangsa Indonesia. *Keempat*, tokoh Yudi Latif dengan kontribusinya atas penafsiran terhadap Pancasila dan

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 47.

tawarannya tentang proses diferensia serta “toleransi kembar” cenderung dipuji, hingga nyaris tidak ada usaha untuk mengkaji lebih dalam dan kritis gagasan Yudi Latif tersebut.

Kelima, sebagai seorang cendekiawan muda, Yudi Latif sangat konsisten dalam menuangkan gagasan tentang Pancasila. Berdasarkan penelusuran penulis, Yudi Latif telah menuliskan delapan buku yang khusus membicarakan tentang negara, Pancasila, keislaman dan sejarah Indonesia. Dalam bentuk lain Yudi Latif juga menuliskan idenya di dalam jurnal, mengisi seminar, kuliah dan wahana lainnya. Yudi Latif juga tercatat aktif di lembaga dan pusat kajian kenegaraan dan keislaman, seperti Nabil Foundation, PSIK Paramadina, Reform Institute, Nurcholish Madjid Society, dan puncaknya adalah sebagai ketua Badan Pembinaan Ideologi Pancasila.

Berdasarkan alasan akademik di atas, dalam hal ini penulis tertarik untuk melakukan kajian secara lebih kritis terhadap gagasan Yudi Latif mengenai topik tersebut sekaligus untuk melihat sejauh mana gagasan yang dibawa oleh Yudi Latif ini mempengaruhi transformasi peradaban dan tatanan negara Indonesia yang selanjutnya akan penulis arahkan dalam *framework* studi keislaman.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang tersebut, penulis mencoba menjawab masalah yang menjadi problem akademik untuk selanjutnya dijawab dalam penelitian ini:

1. Bagaimana struktur dasar gagasan Yudi Latif tentang pemahamannya terhadap Pancasila serta relasi Islam dan Pancasila dalam konteks negara Indonesia?
2. Apa implikasi dari gagasan Yudi Latif bagi transformasi peradaban dan tatanan negara Indonesia?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk 1) menjelaskan atau mendeskripsikan struktur dasar pemahaman Yudi Latif atas Pancasila dan relasi Islam dengan Pancasila, 2) menjelaskan implikasi-implikasi dari gagasan Yudi Latif bagi jalannya transformasi peradaban dan tatanan negara Indonesia yang lebih baik dalam *framework* studi keislaman.

Adapun kegunaan dari penelitian ini adalah untuk menunjukkan bahwa ternyata penafsiran terhadap Pancasila dan pola hubungan agama dalam negara mengalami perkembangan. Jika ternyata gagasan Yudi Latif tersebut cukup signifikan, meski ada kelebihan dan kekurangannya, maka hal ini akan menjadi salah satu pertimbangan dalam hal bagaimana Pancasila itu ditafsirkan dan diamalkan, merumuskan pola ideal transformasi sosial budaya, reinterpretasi relasi agama dan negara di tengah-tengah krisis multidimensional yang sedang melanda bangsa Indonesia dewasa ini. Adapun secara teoritis, tulisan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan khazanah kajian pemikiran tentang politik dan ketatanegaraan

Islam, khususnya yang memiliki fokus kepada relasi Islam dan Pancasila dengan corak yang agak baru dan lebih segar.

D. Telaah Pustaka

Harus penulis katakan bahwa penulis bukan orang yang pertama meneliti tentang penafsiran terhadap Pancasila dan relasi agama dalam negara secara umum. Sudah ada beberapa peneliti sebelumnya yang telah melakukan penelitian tentang tema penafsiran terhadap Pancasila dan relasi agama dalam negara secara umum.

Dalam hal ini, ada beberapa karya yang perlu diketengahkan, misalnya tulisan MK Ridwan tentang hubungan Islam dan Pancasila, menurutnya nilai-nilai yang terkandung di dalam Islam terintegrasi secara langsung di dalam nilai-nilai Pancasila. Sehingga, dapat disimpulkan bahwa Pancasila lebih dari sekadar bangunan ideologi negara bangsa, tetapi juga merepresentasikan suatu konstruk teologis-filosofis yang memuat prinsip-prinsip keislaman. Bahkan apa yang diusung oleh Pancasila secara keseluruhan termasuk visi Islam, yang memberikan pemahaman bahwa perumusan ide Pancasila sejatinya diilhami oleh konsep dan nilai-nilai keislaman. Apa yang diusung oleh Pancasila secara keseluruhan menjadi visi Islam dalam risalahnya.¹⁵

¹⁵ MK Ridwan, "Penafsiran Pancasila Dalam Perspektif Islam: Peta Konsep Integrasi," *Jurnal Dialogia*, No. 2, Vol 15, (Desember 2017).

Selanjutnya, masih dalam topik diskursus Islam dan Pancasila, pada karya tesis hasil penelitian dari Suciyani ini mencoba membahas tentang diskursus para tokoh-tokoh Islam periode awal kemerdekaan seputar penetapan Pancasila sebagai ideologi negara. Secara spesifik, dalam karya ini memfokuskan kajian tokohnya hanya kepada dua tokoh Islam terkemuka: KH. Wahid Hasyim dan Ki Bagus Hadikusumo.

Karya ini menggunakan teori diskursus Michael Foucault, paradigma karakteristik pemikir muslim yang dipadukan dengan pendekatan penelusuran literatur (pustaka), menunjukkan bahwa wacana keterlibatan tokoh Islam dalam perumusan Pancasila merupakan dampak dari kekuasaan. Tokoh Islam memiliki budaya di balik layar, karena konsep dikotomi budaya Islam di Indonesia. Keislaman dipandang sebagai pengetahuan daripada kekuasaan atau politik. Dalam tesis ini setidaknya dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu politik Islam. *Pertama*, penelitian ini membuktikan adanya pertarungan ide bukan perebutan kekuasaan. *Kedua*, diskursus tokoh Islam berawal dari pemikiran yang berbeda-beda. *Ketiga*, adanya gerakan penegakan syariat Islam saat ini disebabkan karena keinginan berkuasa bukan atas dasar keilmuan Islam.¹⁶

Masih mengenai kajian terhadap pemikiran tokoh tentang topik diskursus Islam dan Pancasila, Ngainun Naim dalam penelitiannya melakukan kajian terhadap pemikiran Nurcholis

¹⁶ Suciyani, "Diskursus Tokoh Islam Dalam Perumusan Pancasila," *Tesis Master UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (2017).

Madjid. Motif dari pemilihan terhadap tokoh Nurcholis Madjid ini karena saat ini gema dari Pancasila sendiri mulai mengendur. Dengan demikian, Rekonstruksi Pancasila dari pemikiran cendekiawan Muslim Nurcholish Madjid memiliki peran penting terhadap penguatan ideologi Pancasila di tengah-tengah kemunduran pemahaman dan peran aplikatif dalam kehidupan sehari-hari. Munculnya berbagai persoalan sosial kebangsaan membutuhkan perhatian serius dan penanganan yang melibatkan semua pihak.

Berdasarkan kajiannya yang bertumpu kepada kajian pustaka dan metode analisis kritis, Ngainun Naim menyimpulkan bahwa; (1) pikiran-pikiran Nurcholish Madjid tentang Pancasila adalah; (a) Pancasila merupakan ideologi modern; (b) Pancasila merupakan *common platform* dari berbagai perbedaan yang ada; (c) Sila-sila Pancasila merupakan satu kesatuan, dan (d) umat Islam memiliki peran signifikan dalam kontekstualisasi dan aktualisasi Pancasila.¹⁷

Pada hasil penelitian yang lain, Rizieq Shihab dalam kajian tesisnya juga mengangkat topik tentang Pancasila. Fokus kajian dari penelitian tersebut adalah untuk mengetahui sejauh mana pengaruh Pancasila dalam pemberlakuan syari'at Islam di Indonesia. Selain itu, di dalam penelitian ini Rizieq Shihab juga berusaha untuk menampilkan sejarah perumusan Pancasila, penafsiran Pancasila pada setiap eranya (Orde Lama, Ore Baru,

¹⁷ Ngainun Naim, "Islam dan Pancasila: Rekonstruksi Pemikiran Nurcholis Madjid," *Jurnal Episteme*, No. 2, Vol. 10, (Desember 2015).

Reformasi), perkembangan penerapan syari'at Islam di Indonesia, prospek penerapan syari'at Islam dalam naungan Pancasila, dan memahami dinamika penggunaan Pancasila sebagai alat penghambat penerapan syari'at Islam di Indonesia. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif-historis, tesis ini menghasilkan sebuah kesimpulan bahwa selama ini di bawah naungan Pancasila penerapan syari'at Islam ternyata masih sangat dimungkinkan. Hal ini terlihat karena di Indonesia sendiri sudah mulai lahir beberapa undang-undang syari'at walaupun masuk pada ranah mu'amalah.¹⁸

Karya berikutnya yang juga relevan dengan topik ini adalah tulisan dari A. Syafi'i AS. yang mencoba untuk menggali nilai-nilai yang ada di dalam Pancasila dan juga Islam sekaligus untuk melacak sejauh mana nilai-nilai yang terkandung di dalamnya mewarnai tujuan dari pendidikan nasional. Usaha pertama yang dilakukan di dalam kajian tersebut adalah menggali nilai-nilai yang terkandung di dalam lima butir sila yang ada pada Pancasila. Hasilnya ditemukan nilai-nilai moral-etis yang terkandung di dalam masing-masing butir silanya. Pada pembahasan berikutnya penulis juga berusaha untuk melakukan pengkajian terhadap Islam, baik dari segi bahasanya maupun dari misi yang hendak diwujudkan oleh Islam. Dari hasil kajian tersebut, berkaitan dengan misinya, Islam secara konsisten untuk menjalankan tiga misi utamanya, yaitu misi aqidah, syari'ah, dan

¹⁸ Rizieq Shihab, "Pengaruh Pancasila Terhadap Penerapan Syari'at Islam di Indonesia," *Tesis Master* Universiti Malaya Kuala Lumpur (2012).

juga akhlak. Masing-masing nilai yang didapatkan dari pengkajian terhadap Pancasila dan Islam tadi kemudian disinkronisasikan.

Dengan menggunakan jenis pendekatan penelitian deskriptif-kualitatif, kesimpulan yang didapatkan dari penelitian ini menunjukkan bahwa nilai-nilai Pancasila dan misi ajaran agama Islam sangat berpengaruh terhadap tujuan pendidikan nasional, yaitu keduanya sebagai dasar dan pelindung dalam menentukan kebijakan tentang tujuan pendidikan Nasional dalam mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, juga bertujuan untuk berkembangnya potensi manusia yang beriman dan bertaqwa kepada Tuhan YME, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga Negara yang demokratis serta bertanggung jawab. Karenanya tujuan pendidikan nasional tidak boleh menyimpang dan atau bertentangan dengan nilai-nilai Pancasila dan ajaran agama Islam.¹⁹

Karya berikutnya adalah hasil penelitian dari Toharudin yang mencoba untuk mengkaji bagaimana corak pemikiran Munawir Sjadzali, mantan Menteri Agama RI ke-14, yang berkenaan dengan relasi antara Islam dengan Pancasila. Seperti yang telah diketahui bahwa selain sebagai Menteri Agama, Munawir Sjadzali juga adalah seorang intelektual yang banyak

¹⁹ A. Syafi'i AS, "Pengaruh Nilai-Nilai Pancasila dan Ajaran Islam Terhadap Tujuan Pendidikan Nasional," *Jurnal Sumbula*, No. 1, Vol. 1, (Januari-Juni 2016).

melahirkan karya, salah satu fokus kajian dari banyak karyanya adalah tentang rekonstruksi terhadap relasi Islam dan Pancasila di tengah-tengah diskursus yang sedang terjadi di Indonesia.

Sementara itu, penulis memilih jenis penelitian kepustakaan dengan menggunakan tipologi relasi Islam dan Pancasila yang berkembang di Indonesia, yaitu integralistik, nasionalis, dan modernis. Penggunaan tipologi ini memiliki urgensi untuk melihat dimana posisi corak pemikiran Munawir Sjadzali di dalam konstelasi diskursus Islam dan Pancasila.

Penelitian ini berkesimpulan bahwa Munawir Sjadzali adalah seorang tokoh Muslim modernis yang menegaskan bahwa Islam dan Pancasila merupakan dua hal saling berkaitan, dengan Pancasila umat Islam dapat membangun sebuah peradaban Islam yang universal secara legal di Indonesia. Di sisi lain, penelitian ini menghasilkan temuan bahwa: *Pertama*, Islam menurut Munawir Sjadzali adalah sebuah sistem kehidupan yang menurut penganutnya untuk aktif mewujudkan dalam kehidupan umat Islam di dunia nyata. Termasuk dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai sumber inspirasi dan motivasi, landasan etika dan moral dalam membangun peradaban di Indonesia.

Kedua, strategi yang ditawarkan Munawir Sjadzali dalam membangun peradaban di Indonesia yaitu dengan mereaktualisasikan nilai keislaman dan keindonesiaan, yaitu nilai berketuhanan, nilai kemanusiaan yang adil dan beradab, nilai persatuan dan kesatuan, nilai kebijaksanaan dalam

kepemimpinan, dan nilai keadilan. Kelima nilai tersebut dikenal dengan mana Pancasila.

Ketiga, Pancasila yang secara substantif adalah nilai-nilai ajaran Islam, umat Islam Indonesia membangun ilmu baru, sistem dan tatanan kemasyarakatan baru yang tertata secara Islami itulah bangsa Indonesia membangun sebuah peradaban Islam tanpa nama Islam secara formal, serta dapat bersaing dan mengungguli peradaban dunia lainnya, secara cerdas dan bermartabat.²⁰

Di tempat lain penelitian yang relevan untuk diketengahkan selanjutnya adalah hasil penelitian dari Hilmi Muhammadiyah. Secara garis besar topik yang diangkat masih dalam ranah relasi agama dan negara. Tetapi terdapat distingsi yang menarik karena penelitian ini mencoba untuk meneliti bagaimana sikap LDII sebagai ormas keagamaan di Indonesia dalam merespon diskursus relasi agama dan negara.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Data-data yang digunakan adalah hasil wawancara dan observasi lapangan terhadap anggota LDII. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hubungan antara organisasi keagamaan LDII dan negara adalah strategi yang efektif untuk mempertahankannya eksistensinya. Melalui hubungan yang baik dengan negara, LDII berharap untuk mendapatkan modal simbolis dari negara, antara lain pengakuan dan perlindungan negara. Kesimpulan ini secara tidak langsung menunjukkan bahwa LDII sebagai salah satu ormas yang sampai

²⁰ Tohari, "Nilai-Nilai Keislaman dan Keindonesiaan dalam Membentuk Karakteristik Peradaban Melayu di Indonesia (Studi Pemikiran Munawir Sjadzali)," *Jurnal Intelektualita*, No. 1, Vol. 7, (Juni 2018).

saat ini masih eksis di Indonesia tidak mempertentangkan antara Islam dan Pancasila.²¹

Masih dalam topik yang sama, Masykur Amin melakukan penelitian tentang karakteristik Islam yang dianut oleh sebagian besar masyarakat Muslim di Indonesia. Mengacu kepada penamaan yang diberikan oleh Ahmad Najib Burhani, Masykur Amin menyematkan nama Nusantara Islam sebagai karakteristik Islam yang berlaku di Indonesia. Dalam Narasinya, Nusantara Islam memiliki ciri khas, antara lain menjunjung tinggi toleransi, kedamaian, dan menghormati golongan minoritas.

Pada bagian selanjutnya, model Nusantara Islam ini oleh Masykur Amin dicoba di hubungkan dengan Pancasila. Hasilnya adalah bahwa Pancasila, yang statusnya sebagai ideologi negara, tidak lain adalah pengejawantahan dari nilai-nilai yang terkandung di dalam Islam. Di sisi lain, ciri khas dari Nusantara Islam juga memiliki kesesuaian dengan nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila dan UUD 1945, sehingga diantara keduanya tidak terdapat permasalahan yang berarti. Hasil penelitian ini jika diamati secara seksama menggunakan metode deskriptif-kualitatif dengan pendekatan historis-sosiologis.²²

Untuk lebih mudah dalam kebutuhan mengorganisir data telaah pustaka yang telah diuraikan, berikut ini penulis sertakan daftarnya:

²¹ Hilmi Muhammadiyah, "The Relation Between Religion and State in Indonesia," *Journal Asian Social Science*, No. 28, Vol. 11, (2015).

²² Masykur Amin, "Nusantara Islam and Pancasila," *Journal of Islamic Studies and Culture*, No. 1, Vol. 6, (Juni 2018).

Tabel. 1. Inventarisasi Daftar Pustaka

No	Penulis dan Judul	Metode/Teori/Pendekatan yang Digunakan	Hasil Riset
1	MK Ridwan, "Penafsiran Pancasila Dalam Perspektif Islam: Peta Konsep Integrasi," <i>Jurnal Dialogia</i> , No. 2, Vol 15, (Desember 2017).	Teologis-filosofis.	Pancasila lebih dari sekadar bangunan ideologi negara bangsa, tetapi juga merepresentasikan suatu konstruk teologis-filosofis yang memuat prinsip-prinsip keislaman. Bahkan apa yang diusung oleh Pancasila secara keseluruhan termasuk visi Islam, yang memberikan pemahaman bahwa perumusan ide Pancasila sejatinya diilhami oleh konsep dan nilai-nilai keislaman. apa yang diusung oleh Pancasila secara keseluruhan menjadi visi Islam dalam risalahnya.
2	Suciyani, "Diskursus Tokoh Islam Dalam Perumusan Pancasila," <i>Tesis Master</i> UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2017).	Teori diskursus Michael Foucault, paradigma karakteristik pemikir muslim yang dipadukan dengan pendekatan penelusuran literatur (pustaka).	Dalam tesis ini setidaknya dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu politik Islam. <i>Pertama</i> , penelitian ini membuktikan adanya pertarungan ide bukan perebutan kekuasaan. <i>Kedua</i> , diskursus tokoh Islam berawal dari pemikiran yang berbeda-beda. <i>Ketiga</i> , adanya gerakan penegakan syariat Islam saat ini disebabkan karena keinginan berkuasa bukan atas dasar keilmuan Islam

3	<p>Ngainun Naim, "Islam dan Pancasila: Rekonstruksi Pemikiran Nurcholis Madjid," <i>Jurnal Episteme</i>, No. 2, Vol. 10, (Desember 2015).</p>	<p>Kajian pustaka dan metode analisis kritis.</p>	<p>Ngainun Naim menyimpulkan bahwa; (1) pikiran-pikiran Nurcholis Madjid tentang Pancasila adalah; (a) Pancasila merupakan ideologi modern; (b) Pancasila merupakan <i>common platform</i> dari berbagai perbedaan yang ada; (c) Sila-sila Pancasila merupakan satu kesatuan, dan (d) umat Islam memiliki peran signifikan dalam kontekstualisasi dan aktualisasi Pancasila.</p>
4	<p>Rizieq Shihab, "Pengaruh Pancasila Terhadap Penerapan Islam di Indonesia," <i>Tesis Master</i> Universitas Malaya Kuala Lumpur (2012).</p>	<p>Pendekatan kualitatif-deskriptif-historis.</p>	<p>Tesis ini menghasilkan sebuah kesimpulan bahwa selama ini di bawah naungan Pancasila penerapan syari'at Islam ternyata masih sangat dimungkinkan. Hal ini terlihat karena di Indonesia sendiri sudah mulai lahir beberapa undang-undang syari'at walaupun masuk pada ranah mu'amalah.</p>
5	<p>A. Syafi'i AS, "Pengaruh Nilai-Nilai Pancasila dan Ajaran Islam Terhadap Tujuan Pendidikan Nasional," <i>Jurnal Sumbata</i>, No. 1, Vol. 1, (Januari-Juni 2016).</p>	<p>Deskriptif-kualitatif.</p>	<p>kesimpulan yang didapatkan dari penelitian ini menunjukkan bahwa nilai-nilai Pancasila dan misi ajaran agama Islam sangat berpengaruh terhadap tujuan pendidikan nasional, yaitu keduanya sebagai dasar dan pelindung dalam menentukan kebijakan tentang tujuan pendidikan Nasional dalam mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, juga bertujuan untuk berkembangnya potensi manusia yang beriman</p>

6	Tohari, "Nilai-Nilai Keislaman Keindonesiaan Membentuk Karakteristik Peradaban Melayu di Indonesia (Studi Pemikiran Munawir Sjadzali)." <i>Jurnal Intelektualita</i> , Indonesia, No. 1, Vol. 7, (Juni 2018).	Penelitian dan kepustakaan dengan menggunakan tipologi relasi Islam dan Pancasila yang berkembang di Indonesia, yaitu integralistik, nasionalis, dan modernis.	<p>dan bertaqwa kepada Tuhan YME, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga Negara yang demokratis serta bertanggung jawab.</p> <p>Penelitian ini menghasilkan temuan bahwa: <i>Pertama</i>, Islam menurut Munawir Sjadzali adalah sebuah sistem kehidupan yang menurut penganutnya untuk aktif mewujudkan dalam kehidupan umat Islam di dunia nyata. Termasuk dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai sumber inspirasi dan motivasi, landasan etika dan moral dalam membangun peradaban di Indonesia.</p> <p><i>Kedua</i>, strategi yang ditawarkan Munawir Sjadzali dalam membangun peradaban di Indonesia yaitu dengan mereaktualisasikan nilai keislaman dan keindonesiaan, yaitu nilai berketuhanan, nilai kemanusiaan yang adil dan beradab, nilai persatuan dan kesatuan, nilai kebijaksanaan dalam kepemimpinan, dan nilai keadilan. Kelima nilai tersebut dikenal dengan mana Pancasila.</p> <p><i>Ketiga</i>, Pancasila yang secara substantif adalah nilai-nilai ajaran Islam, umat Islam Indonesia membangun ilmu baru, sistem dan tatanan kemasyarakatan baru yang tertata secara Islami itulah bangsa Indonesia membangun sebuah peradaban Islam tanpa nama Islam secara formal, serta dapat bersaing dan mengungguli peradaban dunia lainnya, secara cerdas dan bermartabat.</p>
---	---	--	---

7	<p>Hilmi Muhammadiyah, "The Relation Between Religion and State in Indonesia," <i>Journal of Asian Social Science</i>, No. 28, Vol. 11, (2015).</p>	<p>Metode kualitatif. Data yang digunakan adalah hasil wawancara dan observasi lapangan terhadap anggota LDII.</p>	<p>Hasil penelitian menunjukkan bahwa hubungan antara organisasi keagamaan LDII dan negara adalah strategi yang efektif untuk mempertahankan eksistensinya. Melalui hubungan yang baik dengan negara, LDII berharap untuk mendapatkan modal simbolis dari negara, antara lain pengakuan dan perlindungan negara. Kesimpulan ini secara tidak langsung menunjukkan bahwa LDII sebagai salah satu ormas yang sampai saat ini masih eksis di Indonesia tidak mempertentangkan antara Islam dan Pancasila.</p>
8	<p>Masykur Amin, Metode "Nusantara Islam and Pancasila," <i>Journal of Islamic Studies and Culture</i>, No. 1, Vol. 6, pendekatan historis-sosiologis. (Juni 2018).</p>		<p>Hasilnya adalah bahwa Pancasila, yang statusnya sebagai ideologi negara, tidak lain adalah pengejawantahan dari nilai-nilai yang terkandung di dalam Islam. Di sisi lain, ciri khas dari Nusantara Islam juga memiliki kesesuaian dengan nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila dan UUD 1945, sehingga diantara keduanya tidak terdapat permasalahan yang berarti</p>

Dari hasil kajian pustaka atas beberapa penelitian di atas, menunjukkan bahwa topik yang membahas tentang Islam dan Pancasila ternyata memiliki perkembangan, signifikansi dan sangat bervariasi dalam hal objek kajian, metode dan teori yang digunakan. Tetapi, hal yang perlu digaris bawahi dalam konteks ini adalah bahwa sejauh ini berdasarkan hasil telaah pustaka yang dilakukan oleh penulis belum ditemukannya sebuah kajian terhadap pemikiran Yudi Latif tentang topik yang sama. Padahal, berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang sudah penulis kemukakan dalam pembahasan sebelumnya, sangat layak dan relevan sekali apabila pemikiran Yudi Latif ini dikaji lebih jauh, terutama dalam topik Islam dan Pancasila di tengah krisis multidimensional yang sedang menghinggapai bangsa Indonesia yang membuat tantangan bangsa ini semakin rumit.

Berdasarkan telaah pustaka tersebut, penulis menganggap bahwa penelitian ini memiliki nilai kebaruan dan kontribusi pengetahuan (*contribution to knowledge*) yang cukup signifikan dalam konteks studi Islam yang berkaitan dengan politik dan ketatanegaraan, khususnya dalam penafsiran, implementasi, dan aktualisasi ideologi negara. Lebih jauh lagi karena penulis akan menggunakan pendekatan **analisis wacana-historis sosial-filosofis** dan **teori *critical discourse analysis* model Norman Fairclough**, **teori pembangunan peradaban versi Malik Bennabi**, serta **teori kenegaraan versi Ibnu Rusyd** yang semakin mengukuhkan keunikan dan signifikansi penelitian ini.

Dengan demikian berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut secara akademik penelitian ini layak untuk dilakukan.

E. Kerangka Teori

1. *Critical Discourse Analysis (CDA)* Norman Fairclough

Istilah CDA digunakan saat ini untuk merujuk secara lebih spesifik pada pendekatan linguistik kritis yang dilakukan oleh para sarjana untuk mengkaji teks dalam sebuah praktek diskursif sosial. CDA sendiri secara khusus mengkaji bagaimana wacana kelembagaan, politik, gender dan media (dalam arti luas dalam praktik sosial yang memungkinkan menimbulkan perdebatan atau bahkan ketidakadilan).²³

Critical Discourse Analysis (CDA) membawa tradisi kritis analisis sosial ke dalam studi bahasa dan memberikan kontribusi untuk analisis sosial kritis yang fokus pada wacana dan hubungan antara wacana dan elemen sosial lainnya (hubungan kekuasaan, ideologi, institusi, identitas sosial, dan sebagainya). Analisis sosial kritis dapat dipahami sebagai penjelasan atas realitas sosial yang terjadi dan juga bisa sebagai kritik normatif atas apa yang sedang terjadi. Kritik normatif yang dilakukan tidak hanya menggambarkan realitas yang ada tetapi juga mengevaluasinya, menilai sejauh mana

²³ Ruth Wodak, "What CDA Is About: A Summary of its History, Important Concepts and its Developments," dalam Ruth Wodak dan Michael Meyer (ed.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, (London: Sage Publication, 2009), hlm. 1-2.

mereka cocok dengan berbagai nilai yang dianggap menjadi dasar bagi terwujudnya masyarakat adil atau layak. Kritik yang dilakukan tidak hanya menggambarkan realitas yang ada tetapi berusaha menjelaskannya, sebagai contoh misalnya dengan menunjukkannya efek dari struktur atau mekanisme atau kekuatan yang dianggap tidak adil sehingga perlu dilakukan pengkajian, misalnya ketidaksetaraan dalam kekayaan, pendapatan dan akses ke berbagai kebutuhan masyarakat umum dapat dijelaskan sebagai efek dari mekanisme dan kekuatan yang terkait dengan 'kapitalisme'.²⁴

Dalam analisis wacana kritis, wacana tidak semata dipahami sebagai studi bahasa. Walaupun analisis wacana menggunakan bahasa dalam teks untuk dianalisis, bahasa yang dianalisis agak berbeda dengan studi bahasa dalam pengertian linguistik tradisional. Dengan pemahaman semacam ini, mengasosiasikan wacana sebagai bentuk interaksi. Wacana tidak lagi ditempatkan seperti dalam ruang tertutup dan internal. Dengan demikian, ada beberapa konsekuensi bagaimana wacana harus dipandang. *Pertama*, wacana dipandang sebagai sesuatu yang memiliki tujuan. *Kedua*, wacana dipahami sebagai sesuatu yang diekspresikan secara sadar, terkontrol, bukan berdasarkan sesuatu yang di luar kendali. Selain itu, analisis wacana kritis juga

²⁴ Norman Fairclough, "Critical Discourse Analysis," dalam James Paul Gee dan Michael Handford (ed.), *The Routledge Handbook of Critical Discourse Analysis*, (USA: Routledge, 2012), hlm. 9.

mempertimbangkan konteks dari wacana seperti latar, situasi, peristiwa, dan kondisi.²⁵

Uraian mengenai CDA di atas memiliki kesesuaian dengan rumusan CDA yang dikembangkan oleh Norman Fairclough. Melalui karya-karyanya, Fairclough mencoba meramu tiga tradisi sekaligus, yakni linguistik, tradisi interpretatif dan sosiologi, Fairclough menawarkan model diskursus (lalu lintas wacana di ruang publik) yang memuat tiga dimensi, yakni teks, praktik diskursif, dan praktik sosial. Masing-masing dimensi ini memiliki wilayah, proses dan model analisis masing-masing dan ketiganya berhubungan secara dialektis.²⁶

Teori CDA Norman Fairclough ini selanjutnya digunakan oleh penulis untuk mengurai gagasan dari Yudi Latif mengenai topik penelitian ini. Penulis berharap dengan menggunakan teori CDA Norman Fairclough ini akan didapatkan sebuah gambaran yang utuh dalam memahami gagasan Yudi Latif di dalam diskursus ketatanegaraan, khususnya tentang penafsiran ideologi negara dan relasi Islam dan Pancasila.

2. Teori Peradaban Malik Bennabi

Malik Bennabi adalah seorang ahli filsafat dan sarjana sosial yang sangat dikenal di dunia Islam. Menurut Usman

²⁵ Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis dalam Multiperspektif*, (Bandung: Refika Aditama, 2014), hlm. 135-136.

²⁶ Elya Munfarida, "Analisis Wacana Kritis dalam Perspektif Norman Fairclough," *Jurnal Komunika*, No. 1, Vol. 8, (Juni 2014), hlm. 1.

Syihab, mengutip pendapat S. M. Zaman dan Fawzia Bariun, sebagai ahli filsafat, Malik Bennabi dapat disejajarkan dengan Iqbal, dan sebagai sarjana sosial, dia adalah satu-satunya pemikir Muslim yang muncul setelah Ibn Khaldun yang mengkaji fenomena peradaban. Dalam karya-karyanya, Malik Bennabi mengkaji secara serius dan kritis persoalan-persoalan sejarah, masyarakat, kebudayaan, dan filsafat peradaban secara umum.²⁷

Bagian paling penting yang telah disumbangkan Malik Bennabi bagi kemajuan peradaban, khususnya peradaban Islam, adalah pembentukan teori peradaban. Melalui teori peradaban buah dari pemikirannya, Malik Bennabi memberikan penjelasan secara komprehensif tentang sejarah peradaban beserta jatuh-bangunnya peradaban disertai faktor-faktor penyebabnya, dan yang terakhir tentu saja tawaran solusi untuk membangun kembali peradaban yang sedang mengalami krisis.

Di dalam teorinya, Malik Bennabi memberikan formulasi tentang unsur-unsur fundamental sebagai penentu dan pembentuk peradaban, yaitu kombinasi antara manusia, tanah, dan waktu. Unsur-unsur tersebut memiliki pengaruh yang cukup besar dalam pembangunan sebuah peradaban.²⁸

²⁷ Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 1.

²⁸ Badrane Benlhcene, *The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization (Book In Brief Series)*, (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2013), hlm. 8.

Peradaban= Manusia + Tanah + Waktu

Untuk merasionalisasi teorinya ini, Malik Bennabi memberikan sebuah perumpamaan pada sebuah lampu sebagai karya peradaban, di belakangnya ada manusia yang memikir dan memproses sehingga lampu itu terbentuk; ada tanah dengan segala bahan-bahan yang diperlukan untuk membuat lampu; dan ada waktu (masa) yang merupakan keperluan untuk segala proses biologis dan teknologi.²⁹ Dengan demikian, lanjut Malik Bennabi, apabila terjadi persoalan di dalam peradaban maka permasalahannya bisa diketahui dengan melihat kepada tiga unsur tadi: problem manusia, problem tanah, dan problem waktu. Untuk bisa menegakkan peradaban, maka kita tidak bisa hanya menumpuk benda-benda buah karya peradaban, tetapi yang perlu dilakukakan adalah menganalisis ketiga persoalan tadi.³⁰

Setelah menerangkan tentang pentingnya ketiga unsur; manusia, tanah, dan waktu dalam pembentukan peradaban, selanjutnya Malik Bennabi mempersoalkan mengapa ketiga unsur tersebut tidak secara otomatis melahirkan peradaban. Dengan menggunakan pendekatan analisis kimia, Malik Bennabi memberikan jawabannya bahwa air pada dasarnya adalah hasil daripada hidrogen dan oksigen. Meskipun demikian adanya kedua unsur ini tidak menjamin secara

²⁹ Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 104.

³⁰ Malik Bennabi, *Membangun Dunia Baru Islam*, terj. Afif Muhammad, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 73.

langsung terciptanya air. Menurut para ahli kimia, proses pembentukan air turut dipengaruhi oleh faktor lain yang berupa katalisator yang dapat mempercepat proses penyusunan dua unsur tadi yang seterusnya menyebabkan terciptanya air. Demikian juga dengan proses pembentukan peradaban, walaupun sudah tersedia tiga faktor utama; manusia, tanah, dan waktu, masih diperlukan faktor lain sebagai katalisator yang dapat mengolah dan menyusun ketiga unsur tersebut dan menjadikannya sebagai suatu peradaban. Katalisator yang dimaksud, dalam konteks ini, menurut Malik Bennabi adalah agama. Agama atau pemikiran keagamaan inilah yang selalu wujud di balik kelahiran suatu peradaban dalam sejarah. Agama menurut Malik Bennabi adalah katalisator yang menjadikan ketiga unsur itu sebagai suatu kekuatan dalam sejarah dan yang menyebabkan kelahiran peradaban.³¹

Konsepsi selanjutnya yang dibangun oleh Malik Bennabi dalam teori peradabannya adalah konsep tiga alam dalam siklus peradaban. Berdasarkan penelitiannya terhadap perkembangan sejarah peradaban dunia, baik peradaban Barat maupun Islam, Malik Bennabi menyimpulkan bahwa perkembangan yang terjadi pada suatu individu maupun masyarakat bisa dilihat melalui tiga fase, atau “tiga alam” yang saling berputar. Tiga alam tersebut ialah; “alam benda”,

³¹ Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama...*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 115-116.

“alam figur”, dan “alam ide”.³² Konsepsi lain yang coba dibangun oleh Malik Bennabi adalah soal dinamika siklus sejarah peradaban yang dibaginya juga melalui tiga fase; fase pra-peradaban, fase peradaban yang di dalamnya terdapat fase roh, fase akal, dan fase instink, dan terakhir fase pasca-peradaban.³³

Uraian mengenai teori peradaban Malik Bennabi di atas akan penulis gunakan sebagai kerangka teori untuk melihat dimana posisi peradaban Indonesia saat ini dan juga sebagai sarana untuk menginterpretasi sejauh mana implikasi dari tawaran gagasan Yudi Latif bagi jalannya transformasi peradaban Indonesia dalam kacamata teori keislaman.

3. Teori Kenegaraan Ibnu Rusyd

Wacana utama yang mewarnai perbincangan dalam pemikiran politik dan kenegaraan Islam adalah relasi antara agama dan negara. Meski pembicaraan mengenai masalah ini sudah dilakukan oleh para pemikir politik Islam klasik, namun hingga saat ini belum ada kesepakatan di kalangan umat Islam.³⁴

Dalam hal ini Munawir Sjadzali melihat ada tiga aliran tentang hubungan antara Islam dan ketatanegaraan pada abad ke-20. *Aliran pertama*, berpendirian bahwa Islam bukanlah

³² *Ibid.*, hlm. 144-145.

³³ *Ibid.*, hlm. 155-169.

³⁴ Fauzan, “Pemikiran Politik Ibnu Rusyd,” *Jurnal Kalam*, No. 2, Vol. 9, (Desember 2015), hlm. 351.

semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan, sebaliknya Islam adalah satu agama yang sempurna dan yang lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara. Tokoh-tokoh utama dalam aliran ini antara lain Hasan al-Banna, Sayyid Quthb, Syekh Muhammad Rasyid Ridha, dan al-Maududi. *Aliran kedua*, berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut aliran ini Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul biasa seperti halnya rasul-rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur, dan Nabi tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai suatu negara. Tokoh-tokoh terkemuka dalam aliran ini adalah Ali Abd al-Raziq dan Thaha Husein. *Aliran ketiga*, menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Tetapi aliran ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia dan Maha Penciptanya. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Tokoh yang paling menonjol dari aliran ketiga ini adalah Muhammad Husein Haikal.³⁵

³⁵ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 2011), 1-2.

Dari ketiga aliran di atas nampak jelas bahwa ketiganya memiliki konsepsi masing-masing dalam memahami hubungan Islam dan negara, tetapi walaupun begitu ada hal yang perlu disepakati bahwa, dalam membangun sebuah negara, Islam telah memberikan panduan moral-etis mengenai apa saja yang perlu dihadirkan oleh negara tersebut, antara lain menciptakan sebuah tatanan yang bercirikan keteraturan, menjunjung tinggi moralitas, keadilan, kesetaraan, dan persaudaraan antar masyarakat dengan spirit Ketuhanan yang kesemuannya bermuara untuk mewujudkan kebaikan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat.³⁶

Mengacu kepada asumsi di atas, untuk lebih memperjelas bagaimana bentuk sebuah negara yang ideal menurut Islam, disini akan diuraikan satu konsep dari sekian banyak konsepsi tentang bentuk negara yang telah dirumuskan oleh pemikir-pemikir Muslim, khususnya pada abad pertengahan. Pemikir yang dimaksudkan oleh penulis di sini adalah Ibnu Rusyd.

Dalam konstelasi sejarah pemikiran Islam, nama Ibnu Rusyd lebih dikenal sebagai seorang filsuf, ahli fikih, dan seorang hakim, ketimbang seorang ahli tatanegara. Penobatan seorang ahli tatanegara dirasa tidak berlebihan, karena dalam perjalanan intelektualnya Ibnu Rusyd telah berkontribusi dalam merumuskan konsep ketatanegaraan Islam melalui

³⁶ Muhammad Assad, *The Principles of State and Government in Islam*, (Malaysia: Islamic Book Trust, 1980), hlm. 30.

salah satu karyanya yang ditulis untuk mengomentari buku ‘*Republic*’ karya filosof besar Yunani, Plato. Untuk saat ini karya tersebut telah ditulis dalam dua bahasa, Arab dan Inggris; ‘*aḍ-Ḍarūri fi as-Siyāsah*’³⁷ dan ‘*Averroes on Plato's "Republic"*’.³⁸

Selain melakukan komentar terhadap karya dari Plato, sebelumnya terlebih dahulu Ibnu Rusyd mengkaji karya Aristoteles yang berjudul ‘*Nichomachean Ethics*’ yang membahas persoalan etika. Menurut Ibnu Rusyd, etika dan politik adalah sebuah ilmu yang tidak hanya berbicara pada tataran teoritis saja, akan tetapi kedua ilmu itu juga termasuk ke dalam ilmu praktis yang perlu realisasi pada tataran praktis.³⁹

Pemikiran politik Ibnu Rusyd dibangun di atas semangat rasionalisme. Selain itu, pemikiran politiknya berangkat dari asumsi dasar bahwa persoalan politik merupakan persoalan kemanusiaan khususnya yang terkait dengan masalah keinginan manusia menuju kebaikan dan ‘kesempurnaan’. Sebagai hasilnya, ia telah berhasil menghadirkan sebuah pemikiran politik yang tidak hanya mudah dipahami, namun

³⁷ Lihat Ibn Rusyd, *aḍ-Ḍarūri fi as-Siyāsah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiah, 1998).

³⁸ Lihat Ibnu Rusyd, *Averroes on Plato's "Republic"*, terj. Rarlph Lerner, (USA: Cornell University Press, 1974). Baru-baru ini buku Ibnu Rusyd telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh penerbit Sadra Press; *Republik Plato ala Ibnu Rusyd*, (Jakarta: Sadra Press, 2016).

³⁹ Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, (England: Oneworld Publications, 2001), hlm. 97-98.

juga sebuah pemikiran politik yang ilmiah, realistis, dan responsif. Sebuah pemikiran yang mencoba mengkritisi ideologi militerisme khalifah dan tradisi politik umat Islam yang dikonstruksi oleh *status quo* melalui tradisi *fiqh siyāsah* dan *siyāsah syar'iyah* yang didominasi oleh kalangan Sunni-Asy'ari. Sebagai gantinya, Ibnu Rusyd kemudian mengusung konsep demokrasi. Sebuah sistem yang menurutnya lebih sesuai dengan hukum-hukum dasar fitriyah manusia, yang menghargai hak-hak manusia sebagai manusia sejak ia lahir, dan bukan melihatnya dari aspek agama, gender, atau kelompok tertentu. Sebagai realisasinya, Ibnu Rusyd menawarkan konsep “kedaulatan rakyat” (*as-siyādah*). Sebuah konsep yang oleh Franz Magnis Suseno dianggap sebagai dasar etis demokrasi. Di dalamnya mencakup tiga prinsip dasar demokrasi, yaitu kebebasan atau kemerdekaan (*al-ḥurriyah*), persamaan (*al-musāwah*), dan keberagaman (*pluralisme*).⁴⁰

F. Metode dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini masuk ke dalam kategori jenis penelitian kualitatif. Tujuan dari penggunaan metode kualitatif sendiri adalah untuk mencari pengertian yang mendalam tentang suatu gejala, fakta atau realita. Fakta, realita, gejala, masalah serta peristiwa hanya dapat dipahami bila peneliti menelusurinya secara mendalam dan tidak hanya terbatas pada pandangan

⁴⁰ Fauzan, “Pemikiran Politik Ibnu Rusyd...” hlm. 368.

dipermukaan saja. Kedalaman ini yang mencirikan metode kualitatif, sekaligus menjadi faktor keunggulannya.⁴¹

Sebagai sebuah jenis penelitian yang sangat menekankan kedalaman, pada penelitian kualitatif penggunaan metodologi tidak bisa dipisahkan sebagai syarat dalam menghasilkan sebuah hasil penelitian yang sistematis, logis, dan rasional.⁴² Untuk mewujudkan idealisme tersebut penulis akan menguraikan metode-metode apa saja yang digunakan dalam penelitian ini.

Pada penelitian ini, penulis memfokuskan diri untuk mengkaji mengenai ide, konsep, gagasan serta karya dari seorang tokoh. Untuk mengkaji ide, konsep, dan gagasan tokoh tersebut penulis menekankan kepada model analisis wacana sosial dengan paradigma kritis. Paradigma kritis ini digunakan untuk mendapatkan sebuah hasil yang komprehensif mengenai sebuah wacana atau gagasan karena pengkajian yang dilakukan berusaha untuk menghubungkan antara teks dan konteks yang melatarbelakanginya.⁴³ Dengan demikian, berdasarkan level analisisnya, penelitian ini menggunakan analisis *multilevel* yang dikenal dengan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) yang menganalisis wacana pada level naskah beserta konteks dan historisnya.⁴⁴

⁴¹ J. R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakter dan Keunggulannya*, (Jakarta: Grafindo, 2010), hlm. 1-2.

⁴² *Ibid.*, hlm. 2-3.

⁴³ Aris Badara, *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya pada Wacana Media*, (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 189.

⁴⁴ Ibnu Hamad, "Lebih Dekat dengan Analisis Wacana," *Jurnal Mediator*, No. 2, Vol. 8, (Desember 2007), hlm. 328.

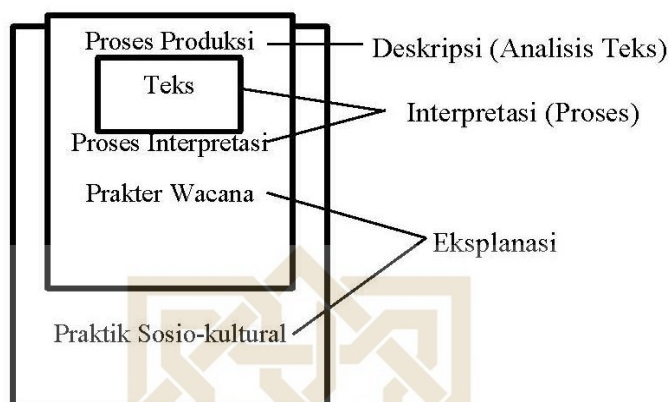
Adapun metode analisis yang akan digunakan pada tesis ini adalah metode CDA yang menganalisis wacana tidak hanya terbatas hanya pada kajian naskah saja, tetapi lebih dari itu adalah menelusuri sebuah wacana sampai pada konteks dan historisitas yang melingkupinya, kemudian menafsirkannya sesuai perspektif teori yang dipergunakan dalam penelitian yang sedang dilakukan.

Untuk memahami wacana maka dibutuhkan pengumpulan data-data pada level mikro, meso, hingga makro sesuai dengan model analisis CDA Norman Fairclough. Posisi metode pengumpulan data menunjukkan prioritas, jika urutan awal tidak dapat dilakukan, maka urutan selanjutnya yang ditempuh.

Tabel. 2.
Proses Pengumpulan Data dalam CDA Fairclough

No	Level Masalah	Level Analisis	Metode Pengumpulan Data
1	Text	Mikro	Studi pustaka
2	Praktik Wacana	Meso	<ul style="list-style-type: none"> - Pengamatan pada produksi naskah, atau - Dept interview dengan pembuat naskah, atau - “Secondary data” tentang pembuatan naskah
3	Praktek Sosiokultural	Makro	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Dept interview</i> dengan pembuat naskah dan seorang ahli yang paham dengan tema penelitian atau studi terhadap karya-karya dari tokoh tersebut - <i>Secondary data</i> yang relevan dengan tema penelitian - Penelusuran referensi yang relevan dengan tema penelitian

Gambar. 1. : Model CDA Norman Fairclough



Dari gambar di atas tampak bahwa teks memiliki konteks baik berdasarkan “*process of production*”; “*process of interpretation*”; maupun berdasarkan praktik sosio-kulturalnya. Model ini sekaligus memberi implikasi bahwa dalam memahami wacana tidak bisa dilepaskan dari konteksnya. Untuk menemukan “realitas” di balik teks memerlukan penelusuran atas konteks produksi teks, konsumsi teks, dan aspek sosial budaya yang mempengaruhi produksi wacana/teks.⁴⁵

Adapun langkah-langkah metodelis penelitian ini adalah sebagai berikut;⁴⁶ *Pertama*, penulis menetapkan tokoh yang dikaji dan objek formal yang menjadi fokus kajian, yaitu tokoh Yudi Latif, dengan objek formal kajiannya tentang gagasannya terhadap Pancasila dan relasi Islam dengan Pancasila. *Kedua*, menginventarisasi data dan menyeleksi, khususnya karya-

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 331-332.

⁴⁶ Abdul Mustaqim, “Model Penelitian Tokoh: Dalam Teori dan Aplikasi,” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Alquran dan Hadis*, No. 2, Vol. 5, (Juli 2014), hlm. 276-277.

karya Yudi Latif, baik berupa buku, kumpulan essay, dan ceramah via media online dan buku-buku lain yang terkait dengan penelitian ini. *Ketiga*, penulis melakukan klasifikasi tentang elemen-elemen penting berkaitan dengan studi Pancasila dan relasi Islam dengan Pancasila. *Keempat*, secara cermat data tersebut akan dikaji dan diabstraksikan melalui analisis CDA Norman Fairclough, teori peradaban Malik Bennabi, dan teori kenegaraan Ibnu Rusyd. *Keenam*, membuat kesimpulan-kesimpulan secara cermat sebagai jawaban terhadap rumusan masalah.

Sedangkan pendekatan yang hendak penulis gunakan adalah pendekatan analisis wacana-historis sosial-filosofis, yaitu dengan menganalisis berdasarkan wacana yang dihasilkan oleh seorang tokoh, baik melalui karya tulis, ceramah, atau sumber lainnya yang berasal dari media tertentu untuk mengartikulasikan sebuah gagasannya dengan mempertimbangkan konteks historis-sosial yang mengitarinya, sehingga dengan begitu akan didapatkan struktur fundamental dari pemikiran tokoh tersebut. Mencari fundamental struktur itulah yang menjadi ciri pendekatan filosofis.⁴⁷

G. Sistematika Pembahasan

Dalam rangka rasionalisasi pembahasan riset ini, maka sistematika penelitian ini disusun sebagai berikut:

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 277.

Bab I, pendahuluan, yang berisi latar belakang masalah, rumusan problem akademik, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan. Hal itu dimaksudkan untuk memberikan arah supaya penelitian ini tetap konsisten sistematis dengan rencana riset ini.

Bab II, berisi tentang penjelasan lebih lanjut terkait urgensi, cara kerja dan pembagian porsi analisis yang dilakukan oleh teori-teori tersebut. teori yang penulis pilih adalah teori CDA Norman Farclough, teori peradaban Malik Bennabi, dan teori kenegaraan Ibnu Rusyd.

Bab III, pada bab ini berisikan tentang penelusuran sejarah awal mula diskursus antara Islam dan Pancasila terjadi. Hal ini dimaksudkan untuk melihat argumen masing-masing tokoh dalam polemik tentang model penafsiran terhadap Pancasila dan juga relasi Islam dan Pancasila. Setelah itu, penulis mencoba melakukan sintesa kreatif dari beberapa pandangan yang ada.

Bab IV, bab ini adalah bagian pembuka dari dalam memasuki jagat pemikiran Yudi Latif tentang gagasannya tentang Islam dan Pancasila. Bagian ini secara fokus menulis biografi dari Yudi Latif yang meliputi sisi keluarga, riwayat pendidikan, guru-guru yang mempengaruhi, serta aktifitas intelektualnya. Penulisan tentang biografi ini diharapkan agar didapatkan impresi awal dari sosok yang akan di bahas.

Bab V, melanjutkan dari bab sebelumnya dengan fokus untuk menganalisis terhadap gagasan Yudi Latif tentang Pancasila, relasi Islam dan Pancasila serta tawarannya tentang

proses diferensiasi dan “toleransi ganda” yang akan diuraikan mulai dari asumsi dasar dan latar belakang gagasannya. Analisis yang dilakukan juga untuk melihat kelebihan-kekurangan dari gagasan yang ditawarkan serta implikasi pandangan tersebut bagi keberlangsungan transformasi peradaban dan tatanegara Indonesia. Dengan demikian, melalui proses analisis tersebut konstruksi gagasan Yudi Latif dapat dijelaskan secara komprehensif.

Bab VI, merupakan penutup yang berisi kesimpulan sebagai jawaban terhadap problem akademik (baca: pokok rumusan masalah). Kemudian dilanjutkan dengan saran-saran konstruktif bagi penelitian ini dan penelitian yang akan datang tentang tema yang sama.



BAB II

PEMBAHASAN

PENGGUNAAN DAN URGENSI TEORI DALAM PENELITIAN

A. Analisis Wacana dalam Sorotan

Kata wacana adalah salah satu kata yang banyak disebut saat ini selain demokrasi, hak asasi manusia, masyarakat sipil, dan lingkungan hidup. Akan tetapi, seperti umumnya banyak kata, semakin tinggi disebut dan dipakai terkadang bukan makin jelas tetapi makin membingungkan dan rancu. Ada yang mengartikan wacana sebagai unit bahasa yang lebih besar dari kalimat. Ada juga yang mengartikan sebagai pembicaraan atau diskursus. Kata wacana juga dipakai oleh banyak kalangan mulai dari studi bahasa, psikologi, sosiologi, politik, komunikasi, sastra, dan sebagainya.¹

Untuk bisa mendefinisikan kata wacana ini maka diperlukan penelusuran terhadap kamus-kamus kebahasaan yang relevan. Jika merujuk kepada KBBI misalnya, kata “wacana” diartikan sebagai berikut:

“Kata “wacana” ini diartikan sebagai: komunikasi verbal, percakapan, keseluruhan tutur yang merupakan suatu kesatuan, satuan bahasa terlengkap yang direalisasikan dalam bentuk karangan atau laporan utuh, seperti novel, buku, artikel, pidato, atau khotbah, kemampuan atau prosedur berpikir secara sistematis; kemampuan atau proses

¹ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 1.

memberikan pertimbangan berdasarkan akal sehat, pertukaran ide secara verbal.”²

Definisi umum yang tertulis di dalam KBBI ini agak mirip seperti yang dikemukakan oleh Sara Mills. Menurut Mills pengertian kata “wacana” secara umum berkaitan dengan percakapan dan berbicara tentang suatu subjek, atau juga pidato, hal ini disebabkan oleh definisi etimologi dari kata tersebut. Definisi serupa mengenai kata “wacana” juga terdapat di dalam bahasa Prancis dan sudah menjadi objek pembahasan sejak tahun 1960-an.³

Jika dilihat dari asal-usulnya kata “wacana” berasal dari bahasa latin, *discursus*. Secara terbatas, istilah ini menunjuk kepada aturan-aturan dan kebiasaan-kebiasaan yang mendasari penggunaan bahasa, baik dalam komunikasi lisan maupun tulisan. Secara lebih luas, istilah wacana menunjuk pada bahasa dalam tindakan serta pola-pola yang menjadi ciri dari jenis-jenis bahasa dalam tindakan.⁴ Selain definisi tersebut, menurut Haryatmoko definisi yang lebih mudah, yang menurut penulis cukup jelas dalam menjelaskannya, ketika memaknai kata “wacana” adalah sebagai berikut:

“Cara paling sederhana mendefinisikan “wacana” ialah bahasa dalam praksis sosial, atau bahasa yang menjadi peristiwa. Konsep “wacana” yang digunakan dalam

² Kemdikbud, “KBBI Daring,” diakses melalui <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/wacana>. Diakses pada 19/03/2019.

³ Sara Mills, *Discourse*, (Canada: Routledge, 2001), hlm. 2.

⁴ Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis dalam Multiperspektif*, (Bandung: Refika Aditama, 2014), hlm. 1.

perspektif Analisis Wacana Kritis (AWK) terutama mengacu kepada konsep Michel Foucault, wacana lebih dipahami sebagai aturan, praktik yang menghasilkan masalah yang bermakna dan diatur sepanjang periode sejarah. Wacana dilihat sebagai produksi pengetahuan melalui bahasa karena praksis sosial memerlukan makna, sedangkan makna, pada gilirannya, mempertajam, mempengaruhi apa yang kita lakukan, maka semua praktik sosial mengandung dimensi wacana.”

Melanjutkan definisi dari Haryatmoko, dengan menguraikan pendapat para ahli, Paul Ricoer memperjelas pengertian “wacana” dengan memberi empat ciri, yaitu *pertama*, ada subjek yang mengatakan; *kedua*, kepada siapa ditujukan; *ketiga*, ada dunia/wahana yang mau direpresentasikan; dan akhirnya *keempat* temporalitas atau konteks waktu. Adanya ciri pertama dan keempat itu menggarisbawahi perbedaan dengan apa yang sekadar disebut “bahasa” karena bahasa tidak harus memiliki ciri-ciri tersebut.

Sementara itu, Norman Fairclough melihat wacana sebagai: *pertama*, berfungsi untuk membuat makna karena merupakan unsur dalam proses sosial; *kedua*, bahasa dikaitkan dengan praksis sosial tertentu (politik, budaya); dan *ketiga*, wacana merupakan cara menafsirkan aspek-aspek dunia dari persepektif sosial tertentu (misal, wacana neo-liberal tentang globalisasi, atau wacana tentang pandangan kalangan Islam moderat mengenai relasi Islam dan Pancasila). Dengan demikian, wacana bisa menyangkut banyak bentuk karena dipahami sebagai interaksi

simbolis dalam berbagai bentuk melalui tulisan, pembicaraan, gambar, diagram, film, atau musik.⁵

Dari beberapa definisi yang telah dikemukakan di atas dapat didapatkan sebuah gambaran yang cukup jelas mengenai kata “wacana”. Tetapi dari sekian deskripsi tentang kata “wacana” di atas, menurut hemat penulis, definisi yang terakhirlah yang cukup komprehensif dalam menjelaskan kata “wacana”. Dikatakan komprehensif karena kata “wacana” tidak hanya didefinisikan sebagai praksis kebahasaan *an sich*, tetapi lebih dari itu “wacana” harus dipahami dan diperluas sebagai sebuah praksis sosial yang memiliki implikasi-implikasi sosial, yang oleh van Dijk ditegaskan bahwa wacana memainkan peran yang penting sekali dalam perumusan ideologis, reproduksi komunikatif, dan prosedur penentuan sosial dan politisnya, serta dalam manajemen institusi dan representasi isu-isu sosial.⁶ Rumusan dari van Dijk inilah yang akan mengantarkan kepada sebuah cara pandang baru terhadap wacana, yaitu dengan menggunakan pendekatan kritis yang selanjutnya disebut sebagai *Critical Discourse Analysis* (CDA).

⁵ Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis: Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, (Jakarta: Rajawali Press, 2017), hlm. 267-268.

⁶ Anang Santoso, *Studi Bahasa Kritis; Menguak Bahasa Membongkar Kuasa*, (Bandung: Mandar Maju, 2012), hlm. 117.

B. CDA Sebagai Pisau Analisis Wacana: Membaca Analisis Wacana Norman Fairclough

Setelah membahas perihal tentang wacana, pada bagian ini akan diuraikan salah satu metode dalam analisis wacana, yaitu *Critical Discourse Analysis* (CDA). Untuk mengawali pembahasannya, pada bagian ini terlebih dahulu akan diuraikan mengenai sejarah kelahiran CDA sebagai pisau analisis serta urgensinya dalam sebuah penelitian, khususnya dalam bidang ilmu-ilmu sosial.

Bermula dari sebuah simposium terbatas yang diadakan di Amsterdam, Belanda yang bertempat di Universitas Amsterdam pada bulan Januari 1991, para intelektual datang dari berbagai Universitas untuk membahas teori dan metode analisis wacana, khususnya adalah CDA, selama dua hari. Para intelektual yang menjadi pembahas pada saat itu, antara lain: Teun van Dijk, Norman Fairclough, Gunther Kress, Theo van Leeuwen dan Ruth Wodak.⁷ Mereka mendiskusikan kesamaan dan perbedaan teori serta metode masing-masing untuk bisa menjadi titik-tolak pengembangan CDA.

Mereka sepakat untuk menerima tiga postulat CDA: *pertama*, semua pendekatan harus berorientasi ke masalah sosial; oleh karena itu CDA membutuhkan pendekatan lintas ilmu; *kedua*, keprihatinan utama adalah mendemistifikasi ideologi dan

⁷ Ruth Wodak, "What CDA Is About: A Summary of its History, Important Concepts and its Developments," dalam Ruth Wodak dan Michael Meyer, *Methods of Critical Discourse Analysis*, (London: SAGE Publications, 2001), hlm. 4.

kekuasaan melalui penelitian sistematik data semiotik (tulisan, lisan dan visual); dan *ketiga*, selalu reflektif dalam proses penelitian, artinya mengambil jarak untuk memeriksa nilai dan ideologi peneliti.⁸

Fairclough menyatakan bahwa CDA adalah bagian dari tradisi kritis dalam analisis sosial yang memiliki basis kepada studi kebahasaan. Studi kebahasaan yang dimaksud bukanlah studi yang hanya fokus kepada susunan kata atau kalimat saja, lebih dari itu kajian bahasa yang dimaksudkan adalah yang menyentuh hubungan dan struktur antar realitas sosial yang ada (relasi kekuasaan, ideologi, institusi, identitas sosial, dan masih banyak lagi hal yang terkait dengan itu semua).⁹

Dalam pengertian lain CDA sering dipandang sebagai oposisi analisis wacana deskriptif yang memandang wacana sebagai fenomena teks semata. CDA memang menggunakan bahasa dalam teks untuk dianalisis. Hasilnya bukan untuk memperoleh gambaran dari aspek kebahasaan, melainkan menghubungkannya dengan konteks atau menghubungkannya dengan domain-domain sosial yang berbeda.¹⁰ CDA adalah kelanjutan dari teori 'Critical Linguistic' (selanjutnya disingkat CL) yang lahir dan populer pada tahun 1970 dan 1980-an. CL ini dirumuskan oleh sekelompok ilmuwan yang berasal dari University

⁸ Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis: Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, (Jakarta: Rajawali Press, 2017), hlm. 1.

⁹ James Paul Gee dan Michael Handford (ed.), *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, (New York: Routledge, 2012), hlm. 9.

¹⁰ Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis dalam Multiperspektif*, (Bandung: Refika Aditama, 2014), hlm. 99-100.

of East Anglia, mereka adalah Roger Fowler, Tony Trew, dan Gunther Kress.¹¹ Demikianlah sekelumit uraian tentang sejarah lahirnya CDA. Pada paragraf selanjutnya akan dijelaskan mengenai konsepsi CDA yang telah dirumuskan oleh Norman Fairclough yang menjadi teori yang penulis gunakan dalam penelitian ini.

Norman Fairclough (lahir 1941) adalah profesor linguistik emeritus di Departemen Linguistik dan Bahasa Inggris di Lancaster University. Dia adalah salah satu pendiri *Critical Discourse Analysis* yang diterapkan pada sociolinguistik.¹² Menurut Fairclough, CDA merupakan sebuah pendekatan yang berusaha untuk menganalisis secara sistematis antara praktik diskursif, peristiwa dan teks serta kondisi sosial dan struktur budaya, sehingga akan terungkap relasi kuasa demi perubahan sosial yang egaliter.¹³

Mengutip penjelasan dari Haryatmoko,¹⁴ Fairclough menyatakan bahwa CDA harus memperhatikan tiga dimensi dalam proses kerjanya: teks, praktik diskursif, dan praksis sosial. *Pertama*, teks, yaitu semua yang mengacu kepada ucapan,

¹¹ Ruth Wodak, "What CDA Is About: A Summary of its History, Important Concepts and its Developments," dalam Ruth Wodak dan Michael Meyer, *Methods of Critical Discourse Analysis*, (London: SAGE Publications, 2001), hlm. 3.

¹² Wikipedia, 'NormanFairclough', https://translate.google.com/translate?hl=id&sl=en&u=https://en.wikipedia.org/wiki/Norman_Fairclough&prev=search. Diakses pada 24/04/2019.

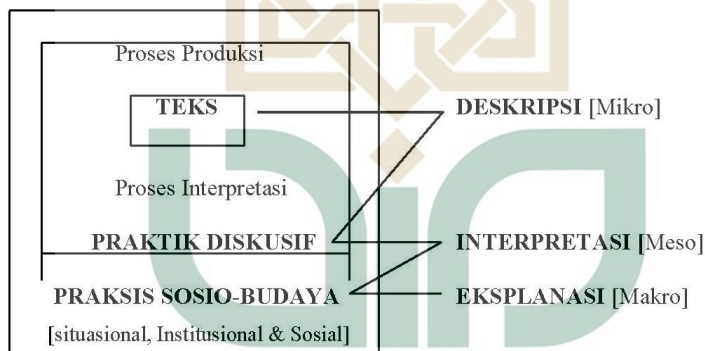
¹³ Elya Munfarida, "Analisis Wacana Kritis dalam Perspektif Norman Fairclough," *Jurnal Komunika*, No. 1, Vol. 8, (Januari-Juni 2014), hlm. 5-6.

¹⁴ Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis: Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, (Jakarta: Rajawali Press, 2017), hlm. 23.

tulisan, grafik, dan bentuk-bentuk linguistik teks lainnya (gramatika, struktur metafor, retorika).

Kedua, praktik diskursif, yaitu semua bentuk produksi dan konsumsi teks. Dalam dimensi ini ada proses menghubungkan produksi dan konsumsi teks atau sudah ada interpretasi. Fokusnya diarahkan pada cara pengarang teks mengambil wacana yang ada dengan memerhatikan bagaimana hubungan kekuasaan dimainkan. *Ketiga*, praksis sosial, pada bagian ini mulai terlihat ketika teks dibentuk dan membentuk cara pandang terhadap orang-orang yang menjadi konsumen dari teks tersebut.

Gambar. 2. Proses Analisis CDA N. Fairclough



Gambar di atas menunjukkan bahwa, mengutip pendapat Jorgensen dan Philips seperti yang dikutip Elya Munfaridah, pendekatan Fairclough disebut sebagai analisis diskursus yang berorientasi teks yang berusaha menyatukan tiga tradisi: 1) analisis tekstual dalam bidang linguistik; 2) analisis makrososiologi dari praktik sosial; 3) tradisi interpretatif mikrososiologi dalam disiplin ilmu sosiologi. Dengan menyatukan ketiga tradisi ini, Fairclough menganggap analisis terhadap teks saja tidak cukup, karena tidak bisa mengungkap lebih jauh dan

mendalam kondisi sosio-kultural yang melatarbelakangi munculnya teks. Begitu juga sebaliknya, pandangan Fairclough juga mengkritisi kelompok post-strukturalis yang hanya berorientasi kepada analisis sosio-kultural tanpa memberikan porsi yang proporsional terhadap kajian teks yang menjadi basis dari pemikiran, kepentingan, dan ideologi yang dilekatkan.¹⁵

Uraian mengenai teori CDA Norman Fairclough di atas akan penulis gunakan sebagai alat analisis dalam menginterpretasikan gagasan Yudi Latif. Dalam keperluan menginterpretasikan gagasan Yudi Latif ini penulis sepenuhnya mengikuti alur yang disajikan Fairclough di dalam teorinya itu, sehingga urgensi dari pemaparan teori ini bisa dimanfaatkan sepenuhnya untuk keperluan interpretasi.

C. Membincang Teori Peradaban Malik Bennabi

Malik Bennabi adalah seorang pemikir Muslim modern yang berasal dari Aljazair.¹⁶ Malik Bennabi lahir pada tahun 1905, di Tebessa, sebuah kampung di wilayah Constantine, Aljazair.¹⁷ Dalam konstelasi pemikir Muslim, nama Malik Bennabi (1905-1973) sangat layak untuk diketengahkan terutama ketika membicarakan seputar diskursus tentang peradaban. Menurut Ajat Sudrajat, jika dikaitkan dengan konsep sejarah dan

¹⁵ Elya Munfarida, "Analisis Wacana Kritis dalam Perspektif Norman Fairclough," *Jurnal Komunika*, No. 1, Vol. 8, (Januari-Juni 2014), hlm. 8.

¹⁶ Tim Penyusun Pustaka Azet, *Leksikon Islam: Jilid 2*, (Jakarta: Pustaka Azet, 1988), hlm. 425.

¹⁷ Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 7.

peradaban, ia dapat ditempatkan sebagai pemikir Muslim terpenting setelah Ibn Khaldun (1332-1406). Muhammad Tahir al-Mesawi menganggapnya sebagai satu dari sedikit pemikir Muslim orisinal yang telah dihasilkan oleh kaum Muslimin di abad dua puluh. Secara akademik terdidik sebagai seorang insinyur, tetapi dalam perkembangannya ia banyak menulis tentang sejarah, filsafat, dan sosiologi. Ia pun banyak mencurahkan perhatiannya mengenai sebab-sebab kemajuan dan kemunduran yang terjadi pada masyarakat Muslim.¹⁸

Kesibukan Bennabi dalam melakukan observasi terhadap kemajuan dan kemunduran peradaban Islam dan juga perhatiannya terhadap peradaban Barat, membuat dirinya berhasil membuat konsepsi peradaban yang khas. Walaupun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa dalam mengkonstruksikan pemikirannya Bennabi banyak dipengaruhi dan terinspirasi oleh dua pemikir penting yang mengawali kajian peradaban Islam dan dunia, yaitu Ibn Khaldun dan Arnold Toynbee.¹⁹ Melalui informasi yang didapat dari kajian Usman Shihab, tidak berarti bahwa Bennabi setuju sepenuhnya terhadap pendapat-pendapat dari Ibn Khaldun maupun Toynbee. Bennabi selalu melakukan pembacaan secara kritis terhadap pemikiran-pemikiran tokoh-tokoh besar.²⁰

¹⁸ Ajat Sudrajat, "Sejarah Dan Peradaban: Sketsa Pemikiran Malik Bennabi," *Jurnal Mozaik*, No. 1, Vol. 4, (Januari 2010), hlm. 1.

¹⁹ Fawzia Bariun, *Malik Bennabi Sosiolog Muslim Masa Kini*, terj. Munir A. Mu'in, (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 84.

²⁰ Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hlm. 91.

Mengenai teori peradaban yang dirumuskan oleh Malik Bennabi akan diawali dengan definisi yang diuraikan oleh Bennabi mengenai peradaban. Mengutip kajian yang dilakukan oleh Badrane Benlahcene, Bennabi mendefinisikan peradaban sebagai sesuatu yang memiliki banyak perspektif yang berbeda, dan memiliki fenomena multidimensional. Dalam hal ini Bennabi mengatakan: “Peradaban dapat didefinisikan sebagai sebuah kumpulan dari seluruh kondisi dari aspek moral dan material yang memberikan garansi kepada seluruh anggota masyarakat untuk berkembang dan melakukan kerja peradaban.” Dengan begitu Bennabi sangat memperhatikan keseimbangan antara aspek moral dan material dalam setiap peradaban. Bennabi juga sangat memperhatikan keharmonisan hubungan antar anggota masyarakat dalam sebuah peradaban karena dengan kondisi seperti itu sangat memungkinkan untuk membangun sebuah peradaban yang ideal.²¹

1. Faktor Pembangun Peradaban

Teori peradaban Malik Bennabi memberikan sebuah gambaran mengenai unsur-unsur pembangun peradaban yang terdiri dari tiga unsur, yakni manusia, tanah, dan waktu (peradaban= manusia + tanah + waktu).²² Baginya setiap peradaban adalah hasil dari ketiga unsur tersebut, atau Malik

²¹ Badrane Benlahcene, *The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2011), hlm. 35-37.

²² Fawzia Bariun, *Malik Bennabi Sosiolog Muslim Masa Kini*, terj. Munir A. Mu'in, (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 119.

Bennabi memberikan satu contoh, untuk menghasilkan sebuah lampu sebagai karya peradaban, di belakangnya ada manusia yang memikir dan memproses sehingga tercipta lampu itu; ada tanah dengan segala bahan-bahan yang diperlukan untuk membuat lampu; dan ada waktu yang merupakan keperluan untuk segala proses biologis dan teknologi.²³

Ketiga unsur tersebut sangat penting dalam pemikiran peradaban Malik Bennabi. Namun bukan berarti ketika semua unsur tersebut telah terpenuhi secara otomatis sebuah peradaban akan gemilang. Untuk bisa menjalankan fungsinya ketiga unsur tersebut memerlukan unsur agama sebagai katalisator penggerak peradaban. Dengan demikian agama mendapatkan tempat yang sangat penting dalam pemikiran peradaban Malik Bennabi.

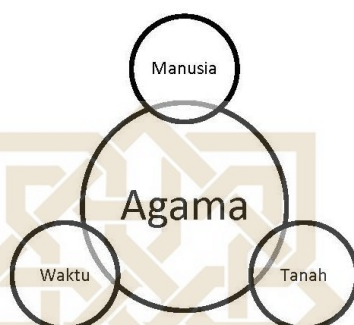
Agama atau “pemikiran keagamaan inilah yang selalu wujud di balik kelahiran suatu peradaban dalam sejarah”. Agama menurut Malik Bennabi adalah katalisator yang menjadikan manusia, tanah dan waktu sebagai suatu kekuatan dalam sejarah dan yang menyebabkan kelahiran peradaban.²⁴ Peran penting agama dalam sebuah peradaban juga disadari oleh sejarawan asal Inggris, Arnold Toynbee. Dia percaya

²³ Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hlm. 103-104.

²⁴ Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hlm. 116.

bahwa agama dan spiritualitas memberi vitalitas dalam sebuah peradaban.²⁵

Gambar 3.
Unsur-unsur Pembangun Peradaban Malik Bennabi



2. Siklus Perkembangan Peradaban

Berikutnya Malik Bennabi memberikan sebuah gambaran mengenai siklus perjalanan sejarah sebuah peradaban. Termasuk di dalamnya adalah siklus perkembangan manusia sebagai elemen sentral dalam peradaban. Fawzia Bariun menuturkan bahwa dalam upaya untuk menginterpretasikan sejarah peradaban, dalam hal ini Islam, Malik Bennabi menggunakan pendekatan siklus seperti Ibn Khaldun. Namun, Bennabi tidak menggunakan gagasan Ibn Khaldun tentang cara hidup orang badui sebagai faktor penentu jatuh banggunya sebuah peradaban. Sebagai gantinya, Bennabi menguraikan tentang skematisasi tiga tangga peradaban, yakni tangga spiritual, tangga rasional dan

²⁵ “When Religion Fails: The Predictions Of Historian Arnold Toynbee”, <https://www.lifeunderstanding.com/when-religion-fails-the-predictions-of-historian-arnold-toynbee/>. Diakses 25/04/2019.

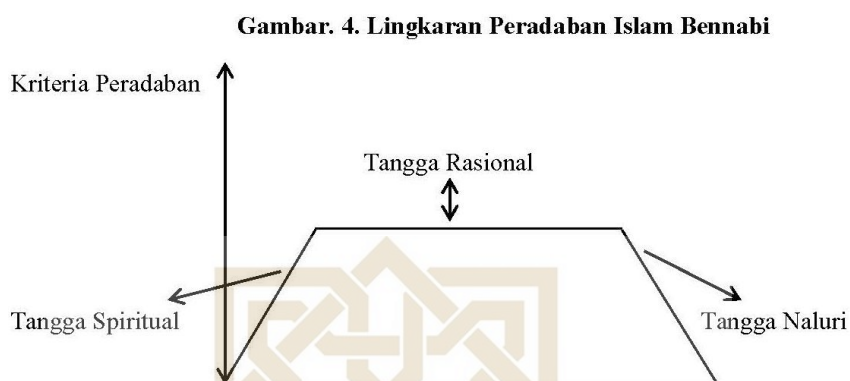
tangga naluri. Tangga spiritual berlangsung ketika keadaan manusia berubah. Berawal dari prioritas terhadap pemenuhan kebutuhan insting alamiah mereka ke pengendalian melalui gagasan spiritual.²⁶

Tangga rasional dimulai ketika gagasan-gagasan spiritual agama mulai menyebar ke berbagai daerah. Ketika penyebaran itu mulai masif maka pada tahap ini lahir kepentingan-kepentingan dan tantangan-tantangan baru yang merangsang kemampuan dan kreativitas masyarakat, sehingga pada saat itu masyarakat didesak untuk mengembangkan ilmu pengetahuan melalui akalinya. Tidak dipungkiri lagi pada tangga ini lahirlah berbagai macam penemuan-penemuan ilmiah dan puncak kegemilangan sebuah peradaban terlihat pada tangga ini. Tangga naluri menjadi tahapan terakhir dari skematisasi tangga peradaban. Ketika itu sebuah peradaban mulai memperlihatkan tendensi ke arah kemunduran. Pada saat itu akal telah kehilangan fungsi sosialnya, karena manusia kehilangan tensi keimanannya. Masyarakat akan masuk ke dalam fase kegelapan sejarah, sebagaimana siklus peradaban juga berakhir.²⁷

²⁶ Fawzia Bariun, *Malik Bennabi Sosiolog Muslim Masa Kini*, terj. Munir A. Mu'in, (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 85.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 86.

Gambar. 4. Lingkaran Peradaban Islam Bennabi



Pada kesempatan lain, Malik Bennabi kembali menggunakan pendekatan siklus ketika menjelaskan fase pertumbuhan masyarakat dalam suatu peradaban. Artinya melalui pendekatan siklus ini Bennabi ingin menjelaskan bahwa setiap pertumbuhan, baik itu masyarakat maupun peradaban, selalu melewati tahapan-tahapan tertentu.

Usman Syihab menuturkan bahwa Bennabi memberikan tiga tahapan dalam pertumbuhan masyarakat, yakni masa benda, masa figur, dan masa ide. Masa benda ditandai ketika bayi yang baru dilahirkan tidak memiliki pandangan yang jelas tentang dunia luar. Dia hanya merasakan adanya alam yang terdiri dari benda-benda yang ada disekitarnya. Masa selanjutnya adalah ketika seorang bayi ini mulai memperlihatkan pertumbuhan dari yang tadinya hanya mengetahui benda-benda saja beranjak menuju pengenalan terhadap figur-figur yang ada disekitarnya, fase ini adalah masa figur. Setelah melalui masa benda dan masa figur, maka

secara perlahan seorang anak mulai matang dan membangun “alam ide” dan pada fase ini menandakan masuk ke dalam masa ide. Masa ini bermula ketika seorang anak mulai dapat berfikir dan memahami konsep-konsep yang abstrak. Melalui fase ini Bennabi hendak menyampaikan bahwa kematangan seorang manusia terletak pada fase ini karena Bennabi percaya bahwa ide atau pemikiran berperan penting dalam pembentukan tingkah laku dan kepribadian individu dalam melakukan kerja-kerja peradaban.²⁸

Analisis yang dilakukan oleh Bennabi terhadap jalannya sebuah peradaban menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang unik. Berikut ini akan diuraikan mengenai konsep tiga fase dalam pembangunan peradaban. Tiga fase ini diperlukan untuk mengetahui posisi masyarakat dalam poros pembangunan, sehingga dapat mengidentifikasi tahap masyarakat tersebut, masalah-masalah terkaitnya, serta pencapaiannya.

Berkaitan dengan tiga fase pembangunan peradaban, Bennabi mengatakan, seperti yang dikutip Badrane Benlahcene, berikut ini:

“Pada umumnya, poros yang mewakili tahap-tahap perkembangan masyarakat sejarah –dari zaman dulu hingga sekarang- harus menempati lokasi tertentu. Memang, sejarah mengungkapkan adanya tiga tahap: 1)

²⁸ Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hlm. 145-146.

tahap pra-peradaban, 2) tahap peradaban, 3) tahap pasca-peradaban.”²⁹

Pada fase pra-peradaban proses peradaban belum berlangsung secara baik. Fase pra-peradaban ini ditandai dengan umur masyarakat seperti umur anak-anak. Dalam masyarakat fase ini “alam benda” masih sederhana dan masih primitif, seperti: parang, pedang, tombak, anak panah, unta, kuda, gubuk, dan alat-alat dapur yang sederhana, sesuai dengan kehidupan masyarakat badui. Menurut Bennabi, masyarakat pada fase ini adalah masyarakat “fitrah” dan “alami” yang tunduk kepada kecenderungan-kecenderungan alami. Contoh yang sesuai dengan masyarakat dalam fase ini adalah masyarakat Arab Jahiliah.³⁰

Fase selanjutnya adalah fase peradaban. Tidak seperti fase pra-peradaban yang memiliki karakter mementingkan kekuatan fisik dan kemandekan, pada fase peradaban memiliki keunggulan dalam hal efisiensi dan geliat menuju perubahan. Bennabi beranggapan bahwa pada fase ini terjadi kemajuan di dalam masyarakat, karena kelompok-kelompok masyarakat yang ada mulai bergerak menuju tujuan-tujuan yang akan menambah kualitas hidup masyarakatnya. Tahap peradaban mencerminkan kemampuan masyarakat untuk

²⁹ Badrane Benlhcene, *The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2011), hlm. 77.

³⁰ Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 155.

mengatur dan mengarahkan bakat dan kecenderungannya secara maksimal. Pada tahap ini, konsentrasi dan keterampilan semua individu dan masyarakat diarahkan menuju pencapaian proses peradaban. Peradaban yang dinamis memungkinkan kelompok orang untuk merumuskan peradabannya sesuai dengan kebutuhan peradaban dunia dan budayanya sendiri. Dengan demikian, dari semuanya itu akan lahir sebuah masyarakat yang beradab dan bisa memberikan kebutuhan yang diperlukan bagi setiap individu, apa pun statusnya di masyarakat.³¹

Setelah sebuah peradaban mencapai puncaknya seperti yang ditunjukkan pada fase peradaban, selanjutnya tibalah masa kejatuhannya pada fase pasca-peradaban. Inilah fase dimana titik nadir dalam sebuah peradaban muncul. Ketika sebuah peradaban berada pada fase pasca-peradaban, peradaban tersebut mengalami keterhentian daya dinamisnya. Ia juga kehilangan kapasitas beradabnya, berhenti bergerak maju, dan melewati keadaan keterbelakangan dan kemunduran. Akibatnya, ide agama berhenti mensintesis nilai-nilai peradaban, jaringan sosial mulai merosot, fitur dinamis masyarakat kehilangan kekuatan hidup dan fungsi memotivasi mereka, dan kualitas masyarakat mulai menurun. Puncaknya, kemerosotan yang terjadi pada fase ini akan

³¹ Badrane Benlhcene, *The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2011), hlm. 80.

menjadikan sebuah peradaban memiliki syarat-syarat untuk dijajah.

Malik Bennabi mencontohkan peradaban Islam ketika menggambarkan masyarakat pasca-peradaban sebagai masyarakat yang alam figur mereka tidak lagi seperti modelnya yang asal, melainkan dalam bentuk orang-orang sufi, penipu, terutamanya dikalangan pemimpin. Alam ide mereka membisu dan mati tidak memiliki daya kemajuan lagi. Sementara itu alam benda mereka mendominasi alam akal dan kesadaran mereka, sehingga yang terjadi adalah kekacauan dan perilaku konsumtif.³²

Demikianlah uraian tentang teori peradaban Malik Bennabi. Teori yang dirumuskan oleh Bennabi ini memberikan gambaran mengenai perjalanan sejarah peradaban melalui siklus-siklus yang dirumuskan oleh Bennabi. Siklus-siklus peradaban ini sekaligus memberikan sebuah informasi betapa sebuah peradaban bisa berputar, satu waktu berada pada fase kemajuan di waktu lain mengalami goncangan yang pada akhirnya membawanya pada kehancuran.

Oleh sebab itu Bennabi mengatakan bahwa, seperti yang dikutip Fawzia Bariun, problem suatu masyarakat adalah problem peradabannya. Sehingga setiap masyarakat perlu mengetahui dan menyadari tantangan-tantangan peradaban

³² Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hlm. 171.

yang dihadapinya.³³ Untuk membangun sebuah peradaban, Bennabi memiliki sebuah proyek peradaban yang di dalamnya terdiri dari empat unsur penting yang perlu direalisasikan. Keempat unsur tersebut adalah: 1) konstitusi moral, 2) rasa keindahan, 3) logika terapan, 4) teknik.³⁴ Dengan demikian, dari uraian tersebut penulis menilai bahwa teori peradaban Bennabi sangat menarik dan komprehensif untuk digunakan sebagai alat analisis dalam penelitian ini, khususnya dalam mengkaji kondisi peradaban Indonesia.

D. Membincang Teori Kenegaraan Ibn Rusyd

Pada bagian ini akan dijelaskan mengenai teori peradaban dari Ibn Rusyd. Teori peradaban Ibn Rusyd terbentuk setelah mengomentari karya-karya filosof Yunani, Aristoteles dan Plato. Dari uraian pada bagian ini diharapkan akan didapatkan sebuah impresi yang utuh terkait teori kenegaraan Ibn Rusyd yang menjadi alat analisis dalam penelitian ini.

Abū-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rusyd, atau dalam bahasa latin dikenal dengan nama Averroës (1126-1198), adalah seorang filsuf Muslim yang berpengaruh dalam mengintegrasikan tradisi Islam dengan pemikiran Yunani kuno.³⁵ Ibn Rusyd dilahirkan di kota Kordoba, Spanyol dari

³³ Fawzia Bariun, *Malik Bennabi Sosiolog Muslim Masa Kini*, terj. Munir A. Mu'in, (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 118.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 128.

³⁵ Erwin I. J. Rosenthal, "Averroës," <https://www.britannica.com/biography/Averroes>. Diakses pada 27/04/2019.

keluarga yang memiliki tradisi pendidikan yang baik. Ayah dan kakeknya adalah seorang hakim di kota tersebut. Dimesa mudanya Ibn Rusyd banyak menghabiskan waktu untuk mempelajari keilmuan dari banyak bidang, antara lain: matematika, farmasi, hukum Islam, dan teologi.³⁶

Dalam bidang filsafat, Ibn Rusyd sering diminta oleh khalifah Andalusia, Abu Ya'qub Yusuf, untuk menjelaskan pikiran-pikiran filosof Yunani agar dapat dimengerti oleh masyarakat luas. Ibn Rusyd telah menghasilkan banyak karya, utamanya dalam membela filsafat dari serangan para ahli fikih yang cenderung memandangnya dengan sikap sinis, antara lain *Faṣl al-Maqāl*, *Kasyf al-Manāhij*, dan *Tahāfut al-Tahāfut*.³⁷

Pemikiran Ibn Rusyd sangat dipengaruhi oleh Aristoteles sehingga Seyyed Hosein Nasr di dalam bukunya menyebut Ibn Rusyd sebagai *'the purest Aristotelian among Muslim philosophers'*. Sebagai bentuk ketertarikannya kepada Aristoteles, Ibn Rusyd banyak mengkaji pemikiran Aristoteles melalui karya-karya Aristoteles, sehingga St. Thomas menyebutnya sebagai *'the Commentator'* dan Dante menjulukinya sebagai *'he who made the grand commentary.'* Dalam mengomentari karya Aristoteles, Ibn Rusyd menggunakan tiga macam bentuk komentar: komentar pendek, komentar

³⁶ John L. Esposito, dkk (ed.), *The Islamic World Past and Present*, (London: Oxford University Press, 2004), hlm. 12.

³⁷ Erwin I. J. Rosenthal, "Averroës," <https://www.britannica.com/biography/Averroes>. Diakses pada 27/04/2019.

menengah, dan komentar panjang dengan menggunakan metode yang digunakan dalam tradisi Islam.³⁸

Berkaitan dengan konstruksi pemikiran kenegaraan Ibn Rusyd, dapat dilihat ketika dia mengomentari dua karya filosof Yunani, '*Nicomachaeon Ethics*' karya Aristoteles dan '*Republic*' karya Plato. Karya tersebut dibuat oleh Ibn Rusyd untuk ditujukan kepada sultan (Anthony Black memperkirakan sultan itu adalah al-Mansur). Karena keterbatasan dalam mengakses karya Ibn Rusyd tersebut, dalam penelitian ini penulis hanya merujuk kepada karya Ibn Rusyd yang mengomentari '*Republic*' Plato yang terdiri dari tiga bagian: bagian I dan II masing-masing membahas tentang negara yang berbudi luhur atau ideal, masing-masing berurusan dengan pendidikan kaum muda, dan raja-filsuf; bagian III membahas tentang negara durjana.³⁹

1. Konstruksi Kota Ideal Ibn Rusyd

Pada bagian ini terlebih dahulu akan diuraikan mengenai konsep kota ideal yang dirumuskan oleh Ibn Rusyd ketika mengomentari diktum-diktum inti "*Republic*" Plato. Sebelumnya, berdasarkan keterangan Muhammad Abid al-Jabiri ketika memberikan catatan pendahuluan dalam karya tersebut, karya Ibn Rusyd ini hadir sebagai jawaban atas permohonan Abu Yahya yang dinobatkan saudaranya, al-

³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: Plume Book, 1970), hlm. 53-54.

³⁹ Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought: From to The Prophet to the Present*, (Edinburg: Edinburg University Press, 2011), hlm. 122-123.

Manshur al-Muwahhidi yang ketika itu menjabat sebagai khalifah Andalusia, sebagai gubernur Kordoba. Permohonan tersebut datang pada saat Abu Yahya hendak mempersiapkan diri untuk melaksanakan upacara serah-terima jabatan kekhilafahan, karena saat itu al-Mashur sakit keras selama dua tahun (587-589 H) sampai tidak ada satupun dokter yang sanggup mengobatinya.⁴⁰

Abu Yahya pada saat itu sangat gelisah ketika melihat kondisi dari sistem pemerintahan yang cenderung mengarah kepada kediktatoran dan penindasan di bawah kendali al-Manshur, sehingga pada akhirnya Abu Yahya meminta kepada Ibn Rusyd agar dirinya memberikan alternatif lain terhadap sistem pemerintahan tersebut. karena alasan tersebut, Ibn Rusyd memberanikan diri untuk mengungkapkan pemikiran politiknya melalui komentarnya atas diktum-diktum inti “Republic” Plato yang ditujukan untuk mengkritik secara langsung terhadap sistem pemerintahan yang terjadi dalam dunia Arab-Islam secara umum, dan negerinya Andalusia secara khusus, serta pada masanya secara lebih khusus.⁴¹

Ibn Rusyd mengawali pembahasannya dengan mencoba untuk mengklasifikasikan dan membedakan posisi ilmu

⁴⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, “Wacana Politis sebagai Konfrontasi Terhadap Karakter politik,” dalam *Pendahuluan Analitis*, Ibn Rusyd, *Republic Plato ala Ibn Rusyd*, terj. Affy Khorriyyah dan Zainuddin, (Jakarta: Shadra Press, 2016), hlm. 54-55.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 56.

politik atau kenegaraan dalam kaitannya dengan ilmu-ilmu lain. Ibn Rusyd menyebut ilmu politik-kenegaraan dengan sebutan ilmu madani (*al-'ilm al-madani*), yang selanjutnya dikenal sebagai ilmu praktis (*al-'ilm al-'amalī*). Ilmu praktis ini berbeda dengan ilmu-ilmu teoritis (*al-'ulūm al-naẓariyyah*). Perbedaan ini merupakan keniscayaan yang tidak bisa dibantah, lebih-lebih diperdebatkan, karena obyek dan prinsip ilmu ini jauh berbeda dengan obyek dan prinsip ilmu teoritis. Perbedaan tersebut dapat dilihat pada obyek ilmu praktis yang menyoroti berbagai tindakan atau perilaku yang lahir dari kehendak dan kemauan bebas (*al-af'al al-irādiyah*) yang muncul terpancar dari dalam diri kita sebagai manusia, sehingga prinsip ilmu ini adalah kehendak dan kemauan bebas manusia. Di sisi lain, perbedaan ilmu-ilmu praktis dengan ilmu-ilmu teoritis juga disebabkan karena tujuan ilmu-ilmu teoritis adalah pengetahuan demi pengetahuan itu sendiri (hakikat ilmu). Oleh karena itu, jika dalam ilmu-ilmu teoritis terdapat hal yang berkaitan dengan persoalan yang bersifat praktis, maka kaitan tersebut terjadi secara aksidental.⁴² Berikut ini adalah hal-hal yang perlu ada di dalam konstruksi negara ideal Ibn Rusyd:

⁴² Ibn Rusyd, *Republic Plato ala Ibn Rusyd*, terj. Affy Khoriyyah dan Zainuddin, (Jakarta: Shadra Press, 2016), hlm. 95-96.

2. Keutamaan Sebuah Negara: Bijak, Pemberani, Arif, dan Adil

Berkaitan dengan konsepsi negara utama atau ideal, Ibn Rusyd menjelaskan bahwa hubungan keutamaan yang ada dalam unsur-unsur negara ibarat hubungan daya (kekuatan) yang ada dalam bagian-bagian jiwa. Oleh karena itu, lanjut Ibn Rusyd, suatu negara dapat dikatakan negara utama selama unsur teoritisnya mendominasi unsur-unsur lainnya. Seperti halnya manusia, ketika ia berusaha dan mampu untuk mengutamakan penggunaan intelektualnya (*al-nāṭiq*) di atas nafsu syahwatnya (*al-syahwah*), maka hal tersebut akan menghasilkan kebajikan moral (*al-faḍā'il al-khulūqiyyah*). Ringkasnya, individu dapat dikatakan manusia sempurna selama ia menguasai dirinya secara seimbang antara keutamaan intelek dan moral, dan keutamaan ini haruslah menjadi yang pendedali bagi keutamaan lainnya.⁴³

Pembahasan di atas memiliki korelasi dengan apa yang Plato sebut dengan istilah keadilan atau adil. Plato menyebutkan bahwa negara yang adil senantiasa memiliki empat unsur keutamaan, yaitu: bijak, pemberani, arif /mawas diri, dan adil itu sendiri. Maksud dari unsur keutamaan kebijaksanaan di sini adalah pengetahuan akan tujuan kemanusiaan yang tidak lain adalah objek dari politik atau negara itu sendiri.⁴⁴ Singkatnya adalah bahwa kebijaksanaan

⁴³ *Ibid.*, hlm. 100.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 146.

terpancar dari bagaimana sebuah negara mampu memahami tujuan dan hakikat dari kemanusiaan, sehingga dengan demikian negara tersebut akan menciptakan sebuah kebijakan-kebijakan yang mencerminkan perhatian atas kebutuhan-kebutuhan masyarakatnya.

Unsur keutamaan selanjutnya adalah unsur keberanian. Maksud dari keberanian di sini adalah teguh pendirian. Sifat teguh pendirian harus menjadi karakter bagi semua pejabat negara sebagai pelindung masyarakat dalam menghadapi pelbagai keadaan, baik dalam keadaan kuat maupun lemah. Kuat yang dimaksud adalah ketika menghadapi situasi menakutkan dan mengancam dan lemah dimaksud adalah ketika menghadapi segala keinginan. Singkatnya, teguh pendirian merupakan buah dari jiwa pemberani yang akan memberikan manfaat bagi kenyamanan warga negara. Oleh karena itu untuk melahirkan jiwa pemberani, maka setiap pejabat negara harus memiliki nilai etik-moral yang kuat, jika tidak, mereka akan terombang-ambing dan dilenyapkan oleh segala macam keinginan, ketakutan, dan sikap pengecut, alih-alih menampilkan nilai-nilai keutamaan.⁴⁵

Penjelasan di atas bersambung pada unsur keutamaan selanjutnya, yaitu kearifan yang terpancar secara aktif melalui sikap mawas diri dan sederhana. Ibn Rusyd berpendapat bahwa orang mawas diri juga bisa diartikan sebagai manusia yang paling berani dan jiwanya paling kuat. Dalam diri

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 147-148.

manusia tertanam bagian jiwa yang paling mulia, yaitu akal, dan bagian jiwa yang terburuk, adalah sifat kebinatangan. Hal ini persis seperti pembagian jiwa manusia yang dirumuskan al-Ghazali. Apabila persoalannya demikian, maka negara ini harus lebih berani dari negara lainnya. Negara ini harus mampu mengontrol identitasnya dan sifat keutamaan ini mesti mengakar kuat dan menjadi moral bagi setiap pemimpin dan masyarakatnya di sebuah negara.

Setelah dijelaskan tiga unsur keutamaan, selanjutnya sampailah pada unsur keempat, yaitu keadilan. Keadilan yang dimaksudkan Ibn Rusyd di sini adalah ketika negara memberikan penghormatan, tidak hanya untuk golongan elit saja, kepada seluruh masyarakat negara dengan berusaha untuk memenuhi setiap apa yang dibutuhkan oleh masyarakat. Keadilan juga bisa direpresentasikan ketika seluruh elemen yang ada di sebuah negara sepakat untuk menjunjung tinggi apa yang telah diwajibkan dalam undang-undang, dan kesepakatan itu dijalankan dengan penuh kesadaran oleh masyarakat secara umum, tak terkecuali para penguasa yang ada di negara tersebut. Dengan begitu, ketika asas keadilan ini dijunjung tinggi, maka semua golongan yang ada di dalam negara akan mendapatkan perlakuan yang sama. Apabila asas keadilan ini tidak dijalankan, maka akan terjadi kekacauan. Konsep keadilan inilah yang oleh Ibn Rusyd disebut sebagai keadilan madani (*al-'adl al-madani*).⁴⁶

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 149-150.

3. Konstruksi Negara Ideal: Ekonomi, Pendidikan, Kesehatan, Pertahanan, dan Ketersediaan Barang Kebutuhan

Melalui karyanya ini, Ibn Rusyd juga menyinggung tentang persoalan ekonomi, pendidikan, kesehatan, pertahanan, seni, dan ketahanan pangan. Kesemuanya itu merupakan aspek penting yang harus diperhatikan dalam konstruksi negara ideal *ala* Ibn Rusyd. Dalam hal ekonomi misalnya, Ibn Rusyd menekankan bahwa seluruh warga negara harus diberikan kesempatan yang sama dalam memenuhi kebutuhan ekonominya. Jangan sampai terjadi ketimpangan dalam menghadirkan kesempatan dan keuntungan dalam aspek ekonomi itu. Sehingga harta itu tidak hanya berputar dikalangan elit saja.⁴⁷

Sebelum lebih jauh membicarakan tentang aspek pendidikan, Ibn Rusyd menuturkan bahwa kesempurnaan manusia dapat dicapai apabila ia telah memiliki empat keutamaan: 1) keutamaan teoritis-intelektual (*al-faḍā'il al-naẓriyyah al-'aqliyyah*), 2) keutamaan ilmu-pikiran (*al-faḍā'il al-'ilmiyyah al-fikriyyah*), 3) keutamaan moral (*al-faḍā'il al-khuluqiyyah*), dan 4) keahlian praktis (*al-ṣanā'i al-'amaliyyah*).⁴⁸ Namun Ibn Rusyd juga menyadari bahwa sangat sulit untuk menemukan manusia yang memiliki empat keutamaan sekaligus. Oleh sebab itu, setiap komunitas

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 136.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 97.

masyarakat yang di sebuah negara harus saling membantu untuk mewujudkan keutamaan tersebut dengan cara orang yang keutamaannya dianggap lebih rendah harus belajar kepada orang yang keutamaannya lebih sempurna, sesuai dengan kesiapannya dalam menerima suatu keutamaan.⁴⁹

Dari pernyataan tersebut mulai terlihat betapa Ibn Rusyd sangat *concern* terhadap tercapainya sebuah keutamaan melalui proses pendidikan yang terepresentasi melalui aktifitas belajar dan mengajar. Sedangkan metode yang digunakan dalam proses belajar dan mengajar menurut Ibn Rusyd terdapat dua macam, yaitu: 1) metode yang digunakan dengan menggunakan pernyataan-pernyataan retorik dan puitis yang diperuntukkan bagi masyarakat umum, sedangkan bagi kalangan intelektual harus menggunakan logika demonstratif yang meyakinkan. 2) metode yang digunakan dengan cara memaksa dan memberi hukuman ringan bagi para pembangkang, musuh, dan para warga yang tidak menghiasi diri dengan kebajikan moral dan etika.⁵⁰

Setelah aspek pendidikan berjalan dengan baik, selanjutnya yang perlu diperhatikan adalah aspek kesehatan. Aspek kesehatan menjadi perhatian penting dalam rumusan Plato. Untuk mencapai kesehatan yang prima, Plato memberikan saran untuk banyak melakukan olahraga, senam misalnya, dan mengkonsumsi makanan dan minuman yang

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 100.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 104-105.

sehat. Oleh karena itu, olahraga dan mengkonsumsi makanan dan minuman yang bergizi tidak saja membuat raga terjaga kesehatannya, tetapi juga membuat jiwa bisa mencapai keutaman khusus karenanya. Tidak hanya Plato, Ibn Rusyd juga memiliki perhatian terhadap aspek kesehatan ini. Dengan demikian, di dalam konstruksi negara ideal salah satu aspek yang harus diperhatikan adalah bagaimana mewujudkan, disamping aspek-aspek yang lain, masyarakat yang memiliki kondisi kesehatan prima.

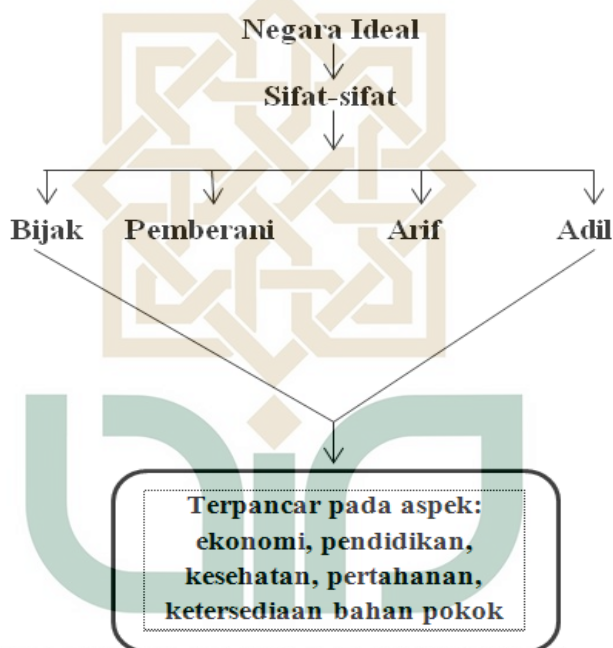
Konstruksi selanjutnya dari negara ideal adalah menciptakan sebuah pertahanan yang kuat. Mengenai hal ini, seperti yang dikutip Ibn Rusyd, Plato mengatakan: “Para pemimpin kota ini seharusnya menentukan luas wilayahnya, jumlah pelindung (tentara dan polisi) dan berbagai perlengkapan yang dibutuhkan.” Tetapi selanjutnya mengenai berapa jumlah pelindung yang dibutuhkan, Ibn Rusyd berpendapat bahwa disesuaikan dengan kebutuhan dan hasil penghitungan berdasarkan luas wilayah negara tersebut.⁵¹

Aspek terakhir dari konstruksi negara ideal adalah mengenai ketersediaan bahan-bahan pokok. Rumusan ini sangat sesuai dengan apa yang menjadi perdebatan di banyak negara, termasuk Indonesia. Ibn Rusyd berpendapat bahwa negara harus memiliki gudang berfungsi untuk mengontrol lajunya peredaran barang dan berbagai alat produksi, supaya terjadi keseimbangan antar barang dan alat produksi dengan

⁵¹ *Ibid.*, hlm, 140-141.

jumlah yang dibutuhkan oleh masing-masing warga, terutama kebutuhan-kebutuhan primer, bukan kebutuhan yang lebih menonjolkan kemewahan dan kesenangan semata.⁵² Untuk lebih memahami aspek konstruksi negara ideal versi Ibn Rusyd, berikut ini adalah gambarnya:

Gambar. 5. Konstruksi Negara Ideal Ibn Rusyd



Namun demikian, apa yang diraikan di atas hanyalah salah satu cara dalam mendirikan negara ideal, kendati masih banyak cara yang dapat ditempuh untuk mewujudkannya. Di tambah lagi, cara untuk mendirikan negara ideal membutuhkan waktu yang cukup panjang. Namun, mengikuti pendapat Ibn Rusyd, yang perlu ditegaskan di sini adalah, terwujudnya

⁵² *Ibid.*, hlm. 137-138.

sebuah negara ideal disebabkan oleh dua hal, yaitu: karena tindakan dan pandangan yang baik. Dua hal tersebut sangat penting untuk diperhatikan oleh seluruh elemen dalam sebuah negara, terutama bagi para pemimpinnya, yang menginginkan perubahan dan kemajuan.⁵³

Setelah menguraikan konstruksi negara ideal di atas, pada bagian selanjutnya akan membahas mengenai konstruksi negara durjana beserta bentuknya dan proses perpindahan dari satu bentuk ke bentuk yang lain. Ibn Rusyd sangat berani dalam mengartikulasikan pandangan-pandangannya mengenai konstruksi negara ideal dan negara durjana yang tidak lain sebagai kritik yang dilancarkan bagi model pemerintahan pada masanya. Ibn Rusyd menyebut pemerintahan pada saat itu dengan istilah *Wahdāniyyat al-Tasalluṭ* (kekuasaan yang egois), yang sepadan dengan diktatorisme dan totalitarianisme. Pandangan-pandangan inilah yang pada akhirnya mengantarkan Ibn Rusyd ke dalam pengasingan yang dilakukan oleh al-Ma'mun, khalifah di Andalusia pada saat itu.⁵⁴

⁵³ *Ibid.*, hlm, 207-208.

⁵⁴ Muhammad Abid al-Jabiri, "Tradisi Arab dan Pemikiran Politik yang Baru," dalam *Pendahuluan Analitis*, Ibn Rusyd, *Republic Plato ala Ibn Rusyd*, terj. Affy Khorriyyah dan Zainuddin, (Jakarta: Shadra Press, 2016), hlm. 45. Atau lebih jelasnya bisa dmerujuk ke karya al-Jabiri yang spesifik membahas tragedi itu dalam, Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, terj. Zamzam Afandi Abdillah, (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003).

4. Konstruksi Negara Durjana

Setelah membahas dan menuntaskan mengenai konstruksi negara ideal, berikutnya akan dilanjutkan mengenai konstruksi dan bentuk dari negara durjana masih dalam kerangka pemikiran Ibn Rusyd ketika mengomentari diktum-diktum ilmiah “*Republic*” Plato.

Komentar yang dilakukan oleh Ibn Rusyd mengenai konstruksi negara durjana ini berbasis kepada pendapat Plato yang menyatakan bahwa terdapat lima corak politik yang dijalankan pada setiap negara. *Corak pertama* adalah politik utama (*al-Siyāsah al-Fāḍilah*) yang baru saja selesai dibahas. *Kedua*, adalah politik timokrasi (*al-Riyāsah al-Karāmah*). *Ketiga*, adalah politik yang dikuasai oleh segelintir orang, atau politik oligarki (*al-Riyāsah al-Rijāl al-Qillah*). *Keempat*, politik demokrasi (*al-Riyāsah al-Jamā'iyah*). *Kelima*, kekuasaan egoistis/diktator/totalitarianisme (*al-Riyāsah Waḥdāniyyah al-Tasalluṭ*).⁵⁵ Dari kelima corak politik tersebut empat diantaranya adalah konstruksi negara durjana yang dimaksudkan dalam pembahasan ini.

Sesuai dengan uraian Plato, Ibn Rusyd mencoba untuk mengomentari bagian yang menjelaskan sistem atau corak politik negara durjana, berikut ini: *Pertama*, Politik Timokrasi atau negara timokrasi adalah negara yang semua warganya melakukan kerja sama dalam mencari dan mendapatkan kemuliaannya. Mereka semua dalam kehidupan bernegaranya

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 216.

hanya fokus untuk mengejar kemuliaan itu. Ibn Rusyd mengatakan bahwa sesuatu yang layak dipandang sebagai kemuliaan dalam negara ini sifatnya adalah semu, yaitu: kekayaan, nasab keturunan, berbagai macam kegiatan foya-foya yang berlebihan.⁵⁶

Kedua, Politik Oligarki atau negara oligarki memiliki posisi yang sangat buruk dalam sebuah sistem politik karena pemerintah ini didominasi oleh segelintir orang, terutama kekuatan lalim egoistik yang dilakukan oleh sebagian golongan yang mendapatkan keistimewaan untuk tujuan korup.⁵⁷

Ketiga, Politik Demokrasi atau negara demokrasi adalah negara yang keberadaan setiap individunya bebas dari setiap belenggu dalam menjalankan aktivitas yang disukainya, serta bergerak menuju segala persoalan sosial yang dicintainya. Oleh karena itu, di negara demokrasi ini tumbuh kelompok-kelompok sosial yang cukup beragam. Ibn Rusyd pada awalnya berkeyakinan bahwa negara demokrasi ini mendekati konsepsi negara ideal yang dibicarakan sebelumnya karena di dalam negara ini sangat memperhatikan apa yang dibutuhkan oleh masyarakatnya.⁵⁸ Namun demikian, Ibn Rusyd juga mengingatkan bahwa negara demokrasi ini ibarat sorban yang

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 218-219.

⁵⁷ Jeannette L. Nolen, "Oligarchy: Government", <https://www.britannica.com/topic/oligarchy>. Diakses pada 04/05/2019.

⁵⁸ Ibn Rusyd, *Republic Plato ala Ibn Rusyd*, terj. Affy Khoriyyah dan Zainuddin..., hlm. 222-223.

dijahit dengan pelbagai benang yang penuh warna, sehingga menarik banyak orang karena keindahan yang diperlihatkannya. Tetapi yang perlu disadari dan diwaspadai bahwa negara demokrasi selalu dibumbui oleh kebusukan selama tidak tertanam nilai-nilai kebajikan seperti yang terjadi di negara demokrasi pada masa Ibn Rusyd.⁵⁹

Keempat, urutan selanjutnya dalam sistem politik negara durjana diisi oleh sistem pemerintahan otoriter/otoritarianisme. Erich Fromm melalui kajian psikologinya, seperti yang dikutip oleh Victorius Didik Suryo Hartoko, memahami otoritarianisme sebagai suatu karakter sosial yakni kanalisasi dorongan-dorongan eksistensial untuk menjalin relasi dengan sesama secara tidak produktif. Bentuk ideal relasi antar manusia adalah cinta, sedang otoritarianisme adalah antitesisnya, yaitu dominasi-submisi. Orang-orang otoritarian memandang realitas secara sempit sebagai tempat perebutan kekuasaan. Ada yang di atas dan ada yang di bawah, dan tidak ada solidaritas antar manusia.⁶⁰

Dalam bahasa yang agak berbeda, Ibn Rusyd memberikan sebuah pemahaman tentang politik otoriter sebagai sebuah sistem dimana negara penganut sistem ini memiliki ambisi untuk mencapai kesempurnaan demi sebuah tujuan, yaitu: tujuan penguasa yang ingin mencapai keinginan

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 240.

⁶⁰ Victorius Didik Suryo Hartoko, "Otoritarianisme Versus Dukungan terhadap Demokrasi: Kajian Meta-Analisis," *Jurnal Buletin Psikologi*, No. 2, Vol. 24, (2016), hlm. 137.

untuk dirinya sendiri , tepatnya keinginan untuk menguasai seluruh aspek kesenangan, seperti keinginan meraih kekuasaan, kehormatan, dan harta kekayaan.⁶¹ Ambisi untuk menguasai seluruh aspek kesenangan itu pada akhirnya akan membawa seorang penguasa untuk bertindak sewenang-wenang, egois, dan tiran.⁶²

Di era modern, representasi dari model politik otoriter ini bisa dilihat dari uraian Hannah Arendt melalui bukunya yang berjudul *The Origins of Totalitarianism* yang ketika itu melihat rezim-rezim totaliter tumbuh subur di Eropa. Rezim-rezim ini tidak mendasarkan diri pada legitimasi berlandaskan konsensus deliberatif, melainkan konformitas berdasarkan terror atau rasa takut. Rezim Nazi di Jerman dan rezim Stalin di Rusia adalah dua kasus totaliter, yang sama-sama secara irasional melihat ras Yahudi, yang dipersepsi sebagai ras yang menyadari diri sebagai “ras terpilih”, sebagai “pesaing”. Totalitarianisme ini, yakni rezim yang ingin berekspansi dan mendominasi seluruh dunia, mengatur seluruh aspek kehidupan warganya hampir tanpa basis legitimasi yang demokratis sama sekali, selain konformitas yang muncul dari rasa takut.⁶³

⁶¹ Ibn Rusyd, *Republic Plato ala Ibn Rusyd*, terj. Affy Khorriyah dan Zainuddin..., hlm. 225.

⁶² *Ibid.*, hlm. 226.

⁶³ Alois A. Nugroho, “Menggali Warisan Hannah Arendt dalam “Asal-Usul Totalitarisme”.” *Jurnal Respons*, No. 1, Vol. 14, (2009), hlm., 11.

Dari empat model sistem negara dari konstruksi negara durjana di atas memberikan gambaran bahwa konstruksi negara ideal tidak selamanya bisa berdiri kokoh. Kontruksi negara ideal masih memiliki potensi untuk berubah kepada model negara durjana dari satu sistem ke sistem lainnya ketika dominasi akal sehat memudar digantikan oleh dominasi hawa nafsu yang mencerabut akar-akar kebajikan.

Demikianlah uraian mengenai teori CDA, teori peradaban, dan teori kenegaraan pada Bab II yang akan penulis gunakan sebagai pisau analisis pada penelitian ini. Diharapkan dengan menggunakan tiga teori ini akan dihasilkan sebuah kajian yang lebih komprehensif terhadap pokok permasalahan yang telah dirumuskan oleh penulis.



BAB III
PERGULATAN ISLAM DAN PANCASILA
DALAM BINGKAI KETATANEGARAAN INDONESIA:
SEBUAH TINJAUAN SEJARAH- SOSIAL

A. Pertautan Antara Islam dan Indonesia dalam Sejarah:

Potret Perdebatan Antar Teori

Pada kajian sebelumnya, di Bab II penulis telah menguraikan dengan secara detail teori yang akan digunakan dalam penelitian ini. Selanjutnya pada Bab III ini penulis masuk kepada pembahasan tentang sejarah pergulatan Islam dan Pancasila di Indonesia, yang akan terlebih dahulu dimulai dengan sejarah pertautan Islam dan Indonesia. Disinilah pendekatan sejarah mulai menemukan unrgensinya dalam penelitian ini.

Berbicara mengenai kapan tepatnya Islam datang ke Indonesia telah menimbulkan banyak perdebatan dikalangan ilmunan, khususnya para ilmunan sejarah.¹ Menanggapi hal ini, M. C. Ricklefs menyatakan bahwa:

“Menilai bahwa agama Islam merupakan suatu proses yang sangat penting dalam sejarah Indonesia, namun juga yang paling sukar untuk didapatkan kesimpulan yang pasti. Palsalnya, masih menurut M. C. Ricklefs, sangat sedikitnya dan sering sangat tidak informatifnya sumber-sumber yang dapat diperoleh tentang islamisasi.”

M. C. Ricklefs mengajukan tesis bahwa terdapat dua proses dalam islamisasi yang terjadi di Indonesia. *Pertama*, penduduk

¹ Mengenai rangkuman perdebatan tentang masuknya Islam ke Indonesia, lihat misalnya Kamsi, *Pergolakan Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Kalpulis, 2017), hlm. 214-215.

pribumi berhubungan dengan agama Islam dan kemudian menganutnya. *Kedua*, orang-orang asing Asia (Arab, India, Cina, dan lain-lain) yang telah memeluk agama Islam kemudian menetap di salah satu wilayah Indonesia, kemudian menikah dan melakukan banyak aktifitas di sana, sehingga seakan-akan mereka adalah penduduk asli pribumi.²

Selain tesis yang diajukan oleh M. C. Ricklefs, sebenarnya masih ada empat teori lainnya yang dapat menjelaskan kapan tepatnya Islam datang ke Indonesia seperti yang diuraikan oleh sejarawan asal Indonesia, Ahmad Mansur Suryanegara. Sama seperti M. C. Ricklefs, sebelum sampai kepada empat teori ini, Ahmad Mansur Suryanegara juga mengawali uraiannya dengan menyadari bahwa betapa sulitnya menjawab pertanyaan seputar kapan tepatnya Islam masuk ke Indonesia. Ahmad Mansur Suryanegara menyatakan:

“Betapa meresahkannya pertanyaan seputar: Kapan Islam masuk ke Nusantara? Apakah dibawa oleh wirausahawan atau guru-guru tasawuf. Darimanakah asal wirausahawan atau guru-guru tasawuf tersebut. daerah mana di wilayah Nusantara yang sedemikian luas, sebagai daerah daerah pertama dalam menerima ajaran Islam? Apakah oleh ketiga wirausahawan dari Arab, India, dan Cina? Daerah mana: Sumatera, Jawa, Kalimantan, atau Sulawesi?”³

Melalui karyanya yang berjudul ‘*Api Sejarah*’, Ahmad Mansur Suryanegara telah menghimpun lima teori beserta tokoh-

² M. C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, (Yogyakarta: UGM Press, 1995), hlm. 3.

³ Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, (Bandung: Salamadani, 2013), hlm. 97.

tokoh pendukungnya, yang selama ini dianggap mampu dalam menjelaskan proses masuknya Islam ke Indonesia, yaitu: 1) teori Gujarat, 2) teori Makkah, 3) teori Cina, dan 4) teori Persia.⁴ Teori-teori tersebut rumuskan untuk menjawab beberapa pertanyaan mendasar seputar penyebaran Islam di Indonesia, antara lain, seperti yang dijelaskan oleh Carol Kersten, yaitu: kapan waktu dimulainya?, darimana Islam itu didatangkan?, siapa yang menyebarkannya?.⁵

Kehadiran lima teori inilah yang kemudian menimbulkan diskursus akademik yang menarik mengenai sejarah Islam di Indonesia. Nor Huda, dengan mengutip pendapat Azyumardi Azra, menilai bahwa, perdebatan tersebut terjadi, karena hal ini memang tidak bisa dilepaskan dari sudut pandang, data yang ditemukan, dan interpretasi terhadap data peneliti itu sendiri. Selain itu, juga disebabkan oleh kurangnya data yang dapat mendukung suatu teori tertentu dan oleh sifat sepihak dari teori yang ada.⁶

Namun, Azyumardi Azra menuturkan, hal yang perlu disadari adalah bahwa teori-teori tersebut tampaknya tidak memberi jawaban yang meyakinkan bukan hanya karena kurangnya data pendukung untuk memperkuat teori tersebut,

⁴ *Ibid.*, hlm. 99-102.

⁵ Carol Kersten, *A History Islam in Indonesia*, (Edinburg: Edinburg University Press, 2017), hlm. 5.

⁶ Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Intelektual Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), hlm. 31-32. Lihat juga, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 24.

melainkan juga karena satu teori hanya mempertimbangkan satu hal, sedangkan hal yang lainnya tidak. Oleh karena itu, setiap teori gagal untuk menjelaskan kompleksitas dan kerumitan proses konversi dan islamisasi. Tidak aneh jika kemudian satu teori tertentu tidak mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh teori lain sebagai tandingan.⁷

1. *Teori pertama*, dan yang paling populer digunakan dalam menjelaskan proses Islamisasi di Indonesia, adalah teori Gujarat. Orang pertama yang mengemukakan teori ini adalah Pijnapel seorang ilmuwan berkebangsaan Belanda dari Universitas Leiden. Dia mengaitkan asal-usul Islam di Nusantara ke kawasan Gujarat dan Malabar dengan alasan bahwa orang-orang Arab bermazhab Syafi'i bermigrasi dan menetap di daerah-daerah tersebut yang kemudian membawa Islam ke Nusantara.

Teori yang dikemukakan oleh Pijnapel kemudian mendapatkan revisi dari Snouck Hurgronje yang menyatakan bahwa ketika Islam memperoleh pijakan yang kuat di kota-kota pelabuhan India Selatan, sejumlah Muslim Dhaka banyak yang hidup di sana sebagai perantara dalam perdagangan antara Timur Tengah dan Nusantara dan datang di kepulauan Melayu sebagai para penyebar Islam pertama yang diikuti oleh orang-orang Arab bergelar Sayyid dan Syarif keturunan Nabi Muhammad saw. Namun demikian,

⁷ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 24.

Hurgronje tidak menyebutkan secara spesifik bagian mana dari India Selatan yang dia lihat sebagai sumber Islam di Nusantara.⁸

Masih mengenai penjelasan dari Hurgronje, Ahmad Baso menuturkan, Snouck Hurgronje berkeyakinan Islam mulai masuk ke Indonesia pada abad 13 M. Hurgronje menambahkan bahwa, Islam datang pertama kali dari India, tepatnya dari daerah Gujarat, pengislaman dilakukan oleh orang India, bukan Arab langsung.⁹

Teori Gujarat ini kemudian kembali mendapatkan penguatan argumentasi dari Moquette. Moquette menyimpulkan bahwa asal-usul Islamn Nusantara adalah Gujarat di pesisir India. Dia mendasarkan kesimpulannya setelah mempertimbangkan gaya batu nisan yang ditemukan di Pasai, Sumatera Utara, khususnya yang bertanggal 17 Dzulhijjah 831 H/ 27 September 1428 M, yang identik dengan batu nisan yang ada di Pasai dan Gresik sama dengan yang ditemukan di Cambay, Gujarat. Argumentasi Moquette ini kemudian didukung dengan penambahan argumentasi oleh sejumlah pakar asal Barat lainnya, seperti R. A. Kern, R. O.

⁸ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 24-25.

⁹ Ahmad Baso, *Islamisasi Nusantara: Dari EraKhalifah Usman bin Affan Hingga Walisongo*, (Jakarta: Pustaka Afid, 2018), hlm. 27. Lihat juga, Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, (Bandung: Salamadani, 2013), hlm. 99.

Winstedt, G. H. Bousquet, B. H. M. Vlekke, J. Gonda, B. J. O. Schrieke, dan D. G.E. Hall.¹⁰

Menyambung penjelasan Hurgronje dan beberapa pakar pendukungnya, Ira M. Lapidus dalam bukunya *'Islamic Societies to The Nineteenth Century'* menjelaskan bahwa, proses Islamisasi di daerah Asia Tenggara yang berlangsung pada abad ke-13 M cukup rasional, karena pada abad tersebut telah terjalin kontak dengan orang-orang Muslim dari banyak daerah, seperti China, Bengal, Gujarat, Iran, Yaman, dan Arab Selatan. Kelompok Muslim ini memiliki latar belakang yang berbeda-beda, seperti pedagang, pengelana, cendekiawan, *ṣurafa'* (para keturunan Nabi saw.), dan mistikus (sufi) yang terhubung melalui jalur perdagangan, silsilah keturunan, dan keyakinan yang mengalir ke daerah timur dari Yaman, Hadramaut, dan Oman menuju Malaysia, Indonesia, dan Filipina.

Selanjutnya, fakta lain yang bisa ditunjukkan untuk mendukung teori ini adalah bahwa mayoritas Muslim Malaysia dan Indonesia pengikut mazhab Syafi'i sama seperti mazhab yang dipeluk oleh mayoritas Muslim di daerah India Selatan. Bukti selanjutnya adalah dengan ditemukannya batuan nisan Sultan Malik al-Shalih di Perlak pada tahun 1297

¹⁰ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 25.

sebagai representasi dari Islam yang telah hadir di Indonesia.¹¹

2. *Teori kedua*, sebagai kritik terhadap teori pertama, sejumlah pakar mengajukan pendapat lain mengenai proses masuknya Islam di Indonesia. Teori ini kemudian dinamakan teori Arab. Jika teori pertama mengatakan bahwa Islam datang ke Indonesia melalui India, tepatnya Gujarat, pada abad ke-13 M yang dibawa oleh para pedagang dan orang-orang Muslim dari berbagai latarbelakang lainnya, maka lain halnya dengan teori Arab ini. Salah satu tokoh pendukung teori ini adalah T. W. Arnold. Arnold berpendapat bahwa:

“Cukup sulit untuk memastikan kapan tepatnya pertama kali Islam datang ke kepulauan Malaya-Indonesia. Tetapi dapat diperkirakan Islam telah di bawa ke kepulauan itu oleh para pedagang Arab pada abad pertama Hijriyah, jauh sebelum kita memiliki pemberitahuan sejarah tentang aktifitas tersebut.”¹²

Dugaan yang diajukan oleh Arnold ini selanjutnya diperkuat dengan adanya fakta bahwa terdapat aktifitas perdagangan yang luas oleh orang-orang Arab sejak masa-masa awal Hijriyah. Pada abad ke-2 sebelum Masehi, orang-orang Arab telah menguasai jalur perdagangan di Ceylon.¹³ Pandangan ini sama dengan pendapat yang dikemukakan oleh Abdullah bin Nuh dan D. Shahab dalam “Seminar Masuknya

¹¹ Ira M. Lapidus, *Islamic Societies to The Nineteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), hlm. 562-564.

¹² T. W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of The Propagation of The Muslim Faith*, (Delhi: LP Publication, 1995), hlm. 363.

¹³ T. W. Arnold, *Sejarah Da'wah Islam*, terj. Nawawi Rambe, (Jakarta: Penerbit Widjaya, 1979), hlm. 317.

Agama Islam ke Indonesia”. Kedua pendapat pembanding ini mengutip pendapat Cooke, bahwa sejak abad ke-2 SM pengaruh Arab sangat luas sekali dalam bidang perdagangan hingga Ceylon.

Informasi di atas hanya sedikit menjelaskan mengenai pengaruh Arab dalam jalur perdagangan di dataran Asia, tetapi tidak membahas lebih lanjut tentang sampainya ke Indonesia. Namun demikian, berdasarkan penuturan Ahmad Mansur Suryanegara, apabila hal tersebut dihubungkan dengan penjelasan kepustakaan Arab kuno yang menyebutkan *Al-Hind* berarti India atau pulau-pulau sebelah timurnya sampai ke Cina, dan jika Indonesia pun disebut sebagai pulau-pulau Cina, besar kemungkinan pada abad ke-2 SM orang-orang Arab telah sampai ke Indonesia. Hanya cara penyebutannya saja yang berbeda, apakah pulau-pulau Cina atau *Al-Hind*.¹⁴

Pendapat yang telah dikemukakan di atas juga disetujui oleh forum yang diadakan dengan tajuk “Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia” pada tanggal 21-24 Syawal 1382 H. (17-20 Maret 1963). Forum akademik tersebut diselenggarakan di Aceh yang diisi oleh para pakar yang kompeten dibidangnya. Tujuan dari seminar ini antara lain adalah untuk menulis ulang sejarah masuknya Islam di Indonesia yang disesuaikan dengan kepribadian Nasional

¹⁴ Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 83.

Indonesia, karena selama ini buku-buku sejarah Indonesia umumnya dan sejarah Islam khususnya adalah hasil tulisan para sarjana Barat yang belum tentu sesuai dengan kepribadian Nasional Indonesia.¹⁵

Kesimpulan-kesimpulan yang didapatkan dalam seminar tersebut, antara lain: 1) Islam telah masuk ke Indonesia pada abad pertama Hijriyah (abad 7-8 M) dan langsung dari Arab; 2) daerah pertama yang didatangi oleh Islam adalah pesisir Sumatera, setelah Islam berkembang dalam masyarakat, maka Raja Islam yang pertama berada di Aceh; 3) dalam proses pengislaman masyarakat Indonesia juga aktif mengambil bagian; 4) para tokoh penyebar agama Islam memiliki dua peran, muballig dan saudagar; 5) Islam di Indonesia disebarkan dengan cara damai; 6) kedatangan Islam membawa peradaban tinggi dan kecerdasan.¹⁶

Kritikan terhadap teori Gujarat juga datang, seperti yang dikutip oleh Azyumardi Azra, dari S. M. N. Al-Attas, terutama dalam hal kritiknya terhadap penemuan epigrafis yang disodorkan oleh Moquette sebagai bukti langsung bahwa Islam dibawa dari Gujarat ke Pasai dan Gresik oleh Muslim India. Ia berpendapat, batu-batu nisan itu dibawa dari India semata-mata karena jaraknya yang lebih dekat

¹⁵ A. Hasmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, (Jakarta: Al-Ma'arif, 1993), hlm. 6.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 7.

dibandingkan dengan Arabia.¹⁷ Lebih lengkapnya Al-Attas menandakan:

“Perihal asal-usul Islam di kepulauan ini, kita lihat penekanan didasarkan atas ciri-ciri “luar” yang telah sering disebutkan. Mungkin untuk menyesuaikan pemikiran sejarah Melayu-Indonesia dengan teori *otoktoni* dan dengan satu teori yang selaras dengan teori *otoktoni* itu-yaitu teori keutamaan benua dan kebudayaan India dalam peristiwa hidup kebudayaan pulau ini- maka telah terbentuk satu lagi teori bahwa riwayat Islam di daerah ini berasal dari India dan disebarkan di sini oleh orang-orang India. Dengan anggapan seperti itu, seolah-olah proses sejarah di kepulauan ini tidak berubah dan tidak menempuh perubahan dari zaman purbakala dan seterusnya hingga ke zaman Islam; dengan kata lain, seolah-olah sejarah kepulauan ini tidak bergerak.”¹⁸

Bukti paling penting, demikian S. M. N. Al-Attas yang dikutip oleh Azra, yang dapat dipelajari ketika mendiskusikan kedatangan Islam ke kepulauan Melayu adalah karakteristik internal Islam itu sendiri yang ada di kawasan ini. Al-Attas, demikian Azra, menggagas hal yang kemudian disebutnya sebagai teori umum islamisasi kepulauan Melayu-Indonesia yang umumnya didasarkan atas sejarah literatur Islam Melayu dan sejarah pandangan dunia (*worldview*) Melayu-Indonesia sebagaimana yang dapat dilihat melalui perubahan konsep dan istilah kunci dalam literatur Melayu pada abad ke-10 sampai ke-11/ke-16 sampai ke-17.¹⁹

¹⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 28.

¹⁸ S. M. N. al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 52.

¹⁹ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 28.

Selain beberapa tokoh pendukung teori Arab yang telah disebutkan di atas, disamping itu masih ada tokoh lainnya yang juga sepakat dengan rumusan teori ini, yaitu Crawford yang menyebut bahwa orang-orang Arab yang telah membawa agama Islam ini. Namun demikian, Crawford juga memberikan catatan bahwa orang-orang Arab Muslim ini memang pernah singgah dan bertemu dan memiliki hubungan dengan Muslim yang berada di daerah pantai Timur India. Selain Crawford, Keyzer berpendapat bahwa Mesir adalah daerah asal penyebaran agama Islam ke Indonesia yang kemudian disusul oleh Niemann, de Hollander, dan Veth yang sepakat dengan teori Arab ini.²⁰

3. *Teori ketiga*, teori selanjutnya dalam hal ini adalah teori Persia. Sama seperti teori-teori sebelumnya, teori Persia ini masih bertumpu kepada siapa dan dari mana asal penyebar Islam pertama di Indonesia. Teori pertama mengatakan orang-orang Gujarat, sedangkan teori kedua membantahnya dengan mengatakan bahwa mereka adalah orang-orang Arab.

Dari perdebatan dua teori di atas, teori lain kemudian muncul yang mengatakan bahwa Islam pertama kali disebarkan oleh orang-orang Persia. Pendapat ini dikemukakan oleh sejarawan kenamaan asal Aceh, dia adalah Abubakar Atjeh. Kesimpulan mengenai pendapat ini

²⁰ Anthony H. John, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions," *Jurnal Indonesia: Southeast Asia Program Cornell University*, Vol. 019, (April 1975), hlm. 34.

berdasarkan dari penyelidikan terhadap huruf, bacaan Arab, dan bentuk pada batu nisan.

Sementara itu, batu nisan yang menjadi perhatian Abubakar Atjeh dalam hal ini adalah batu nisan dari makam Na'ina Husam ad-Din bin Na'ina Amin, yang terdapat di Pase (Pasai) yang pada batu nisannya tertulis tanggal wafatnya bulan Syawal 823 H (Oktober/November 1420 M), dengan segera dapat diketahui, bahwa ia berasal dari Persia, karena, demikan Abubakar Atjeh, huruf dan nisannya memiliki bentuk *ala* Persia, selain itu juga terdapat syair yang tertulis disekitar nisan yang berasal dari Shekh Muslih Ad-Din Sa'idi (1193-1292). Mengenai hal ini juga pernah dibahas oleh H. K. J. Cowan dalam karangannya '*A Persian Inscription in North Sumatra*', dibenarkan kemudian oleh Dr. S. Moustapha Thab-Thaba'i, seorang ahli sejarah dari Persia, yang membicarakan hal itu dalam suatu brosur '*Hubungan Kebudayaan Indonesia-Iran*'.²¹ Mengenai teori Persia ini, tokoh yang juga mendukungnya adalah Hoesein Djajadiningrat yang menilai bahwa Islam masuk dari Persia dan bermazhab Syi'ah.²² Sama halnya teori pertama, teori ini juga berkeyakinan bahwa Islam mulai masuk ke Indonesia pada abad ke-13 M.

4. Teori ketiga, pendapat lain terkait masuknya Islam ke Nusantara adalah teori Cina. Teori ini menyatakan, Islam

²¹ Abubakar Atjeh, *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia*, (Solo: Ramadhani, 1985), hlm. 29.

²² Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, (Bandung: Salamadani, 2013), hlm. 100.

masuk di Indonesia melalui China, tentunya dibawa oleh para saudagar China yang sejak dahulu kala dikenal sebagai pedagang yang sangat *mobile*. Apalagi daratan China dan Indonesia relatif lebih dekat. Kalangan ilmuan China, terutama ilmuan China muslim mengklaim China sudah sangat akrab dengan kota Mekkah dan Madinah.²³ Diyakini bahwa Islam memasuki Indonesia bersama migrasi orang-orang Cina ke Asia Tenggara dan memasuki Palembang pada 879 atau abad 9 M. Slamet Muljana dan Sumanto Al-Qurtuby adalah pendukung teori ini.²⁴ Teori Cina ini juga pernah dikemukakan oleh Emanuel Godinho de Eradie, seorang ilmuan Spanyol yang menulis pada 1631.²⁵

Ada beberapa hal yang menjadi bahan pertimbangan yang digunakan oleh sementara pakar mengapa teori cina ini dimunculkan, antara lain karena banyaknya unsur kebudayaan Cina dalam beberapa unsur kebudayaan Islam di Indonesia. Menurut H. J. de Graaf, seperti yang dikutip Fazal Amin dan Rifki Abror Ananda, yang telah menyunting beberapa literatur Jawa Klasik (Catatan Tahunan Melayu) memperlihatkan adanya peranan orang-orang Cina dalam

²³ Nasaruddin Umar, "Masuknya Islam Di Indonesia: Teori China," <https://www.rmol.co/read/2018/02/02/325167/Masuknya-Islam-Di-Indonesia:-Teori-China->. Diakses pada 12/05/2019.

²⁴ Iswara N. Raditya, "Perdebatan dan Ragam Versi Masuknya Islam ke Nusantara," <https://tirto.id/perdebatan-dan-ragam-veArsi-masuknya-islam-ke-nusantara-cq4R>. Diakses pada 21/05/2019.

²⁵ Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Galang Press, 2002), hlm. 231.

pengembangan Islam di Indonesia. Dalam tulisan tersebut disebutkan bahwa tokoh-tokoh besar seperti Sunan Ampel (Raden Rahmat/Bong Swi Hoo), dan Raja Demak (Raden Fatah/Jin Bun) merupakan orang-orang keturunan Cina. Sementara Denys Lombard menunjukkan banyaknya silang budaya Cina dalam berbagai aspek kehidupan bangsa Indonesia, seperti makanan, pakaian, bahasa, seni, bangunan, dan sebagainya.²⁶

Demikianlah variasi teori yang hadir selama ini dalam menjelaskan proses Islamisasi yang terjadi di Indonesia. Satu hal yang perlu digarisbawahi di sini adalah berbagai teori tentang kedatangan Islam ke Indonesia telah membuktikan bahwa Aceh, tepatnya di Pereulak, adalah daerah pertama dimana Islam masuk. Sedangkan yang masih menjadi perdebatan dikalangan para pakar sejarah sampai saat ini hanyalah seputar asal, waktu, dan cara kedatangannya.²⁷

Namun demikian, dalam rangka mensintesis variasi teori yang ada, di sini perlu kiranya mengutip hasil penelitian dari N. A. Baloch yang mengkaji proses masuknya Islam di Indonesia. N. A. Baloch berpendapat bahwa Islam yang hadir dan berkembang di Indonesia adalah hasil dari perjumpaan antara komunitas Muslim Arab, India, dan Cina dengan

²⁶ Fazal Amin dan Rifki Abror Ananda, "Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela'ah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara," *Jurnal Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, No. 2, Vol. 18, (Desember 2018), hlm. 88.

²⁷ Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Galang Press, 2002), hlm. 220-221.

masyarakat Indonesia. Sehingga dengan demikian, teori-teori kedatangan Islam di atas bisa dikompromikan.²⁸ Selanjutnya, dalam penelitiannya N. A. Baloch membuat sistematika sejarah Islam di Indonesia berikut agenda yang dilakukan dalam setiap rentang waktunya, berikut ini:²⁹ 1). Tahun 1-2 H (7-8 M), kontak awal orang-orang dengan pedagang Muslim ketika mereka mengunjungi dan transit di pelabuhan kota. 2). 3-4 H (9-11 M), Muslim yang berkunjung ke wilayah Indonesia dan menganggapnya seperti rumah mereka sendiri; proses persaudaraan dengan penduduk asli; pendirian komunitas Islam di kota-kota pelabuhan dan daerah sekitarnya. 3). 5-9 H (12-16 M), Pertumbuhan komunitas Islam Indonesia di wilayah pesisir dan daerah sekitarnya; pengembangan organisasi masyarakat, dan pembentukan negara Islam. 4). 9-13 H (16-20 M), Mengkonsolidasikan Islam secara luas sebagai bagian integral perjuangan rakyat terhadap dominasi kolonialisme.

Lebih daripada itu, Islam yang berkembang di Indonesia, dalam pandangan A. Syafi'i Ma'arif, selama rentan waktu tersebut telah mengalami proses akulturasi dengan budaya setempat, sehingga, menurut Deliar Noer menambahkan pendapat A. Syafi'i Ma'arif, proses akulturasi tersebut menggambarkan kesinambungan, terus-menerus, yang kian

²⁸ N. A. Baloch, "The Advent of Islam in Indonesia and Some Problems Related to The History of The Early Muslim Period," *Jurnal A l-Jamiah*, No. 22, Vol. 15, (1980), hlm. 22.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 48-49.

lama kian mengikis budaya yang betentangan dengan ajaran Islam. dengan kata lain, dalam proses akulturasi itu seorang Muslim bisa, dan kian banyak, yang menjadi lebih Islami.³⁰

B. Diskursus Islam dan Pancasila dalam Sejarah Konstelasi Politik Indonesia

Setelah pembahasan mengenai perdebatan seputar sejarah masuknya Islam di Indonesia selesai, pada bagian ini akan beralih kepada pembahasan tentang sejarah diskursus Islam dan Pancasila dalam perjalanan konstelasi politik Indonesia. Pada bagian ini, dalam pembahasannya masih menekankan kepada pendekatan sejarah sebagai sarana untuk mengurai setiap fenomena yang terjadi di masa lalu, khususnya yang berkaitan dengan hubungan Islam dan Pancasila.

Ahmad Yani Anshori dengan mengutip pendapat Harry J. Benda menjelaskan bahwa, adalah suatu hal yang menarik membaca hubungan Islam dan negara (maksudnya adalah Pancasila) dalam konfigurasi politik dan praktik politik Islam di Indonesia. Hubungan keduanya meskipun dalam beberapa kasus terlihat sejalan, namun pada kenyataannya sering terjebak dalam ruang politik yang konfrontatif, juga diskursus yang dikedepankan keduanya menjadi akar polemik yang tak kunjung usai. Apa yang salah dengan fenomena hubungan keduanya dalam pentas politik Indonesia? Jawaban yang diberikan atas

³⁰ Deliar Noer, *Islam dan Politik*, (Jakarta: Yayasan Risalah, 2003), hlm. 51.

pertanyaan ini seringkali berbeda antara satu pakar dengan pakar lainnya. Namun, agaknya semuanya ini terjadi berawal dari ketertarikan untuk mengkaji keunikan hubungan Islam dan negara dalam proses demokratisasi di Indonesia.³¹

Dalam kajian yang lebih luas, James Piscatori melalui bukunya yang berjudul '*Islam in a World of Nation State*' menyoroti mengenai dinamika yang terjadi di negara-negara Muslim ketika Islam dihadapkan dengan wacana *nation state*. Muncul dua kelompok dalam merespon permasalahan ini; kelompok akomodatif dan yang konrontatif terhadap gagasan *nation state*. Namun demikian, James Piscatori berkesimpulan bahwa secara umum Islam dan gagasan tentang *nation state* tidak bertentangan, dan salah satu contoh negara yang berhasil untuk membuktikan asumsi tersebut adalah Indonesia.³² Meskipun cenderung berhasil dalam menyatukan gagasan Islam dan *nation state*, namun dalam perjalanannya telah terjadi tarik-menarik, lobi-lobi politik, bahkan pemberontakan-pemberontakan di masa-masa awal berdirinya Republik Indonesia yang disebabkan oleh perdebatan tentang dasar dan bentuk negara yang akan diterapkan.³³

Pada bagian ini penulis berusaha melacak mengenai sejarah perdebatan Islam dan Pancasila sebagai dasar negara yang dalam

³¹ Ahmad Yani Anshori, *Tafsir Negara Islam dalam Dialog Kebangsaan di Indonesia*, (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 1.

³² Lihat James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States*, (New York: Cambridge University Press, 1986), hlm. vii

³³ *Ibid.*, hlm 130.

sejarah pergulatan pemikiran politik Indonesia. Penelusuran ini dilakukan untuk mengetahui bagaimana argumentasi dari masing-masing kelompok yang bersinggungan dalam menentukan dasar negara bangsa Indonesia. Sementara itu, sebagai batasan dalam bagian ini penulis hanya akan menelusuri kronik sejarah perdebatan yang terjadi melalui tiga episode sejarah nasional Indonesia, yakni pasca-kemerdekaan, Orde Baru, dan Reformasi.

Perbincangan seputar dinamika perpolitikan di Indonesia selalu saja menarik untuk diperbincangkan dan dikaji, bukan saja dalam alam Indonesia merdeka, melainkan juga dalam sejarah pergerakan kebangsaan negara ini. Pada masa kemerdekaan, masalah tersebut banyak berkuat pada perdebatan soal dasar negara, yang menjadi topik terpenting dalam sidang-sidang Konstituante tahun 1956-1959. Dalam masa pra-kemerdekaan ketika masa pendudukan Jepang juga mengundang perdebatan pada tahun 1945, yaitu dalam sidang-sidang BPUPK. Sementara itu, pada era pergerakan kebangsaan pada zaman penjajahan Belanda, masalah itu telah muncul dalam dekade pertama berdirinya Sarekat Islam³⁴. Perdebatan yang terjadi pada era ini salah satunya dipicu ketika pihak komunis mencoba untuk menguasai Sarekat Islam, karena Alimin yang pada saat itu menjadi tokoh utama dalam Sarekat Islam berbalik arah untuk

³⁴ Lahirnya Sarekat Islam di tahun 1911, yang pada awalnya lenih merupakan organisasi yang bermotif ekonomi untuk menghadap kekuatan ekonomi non-pribumi, merupakan sebuah aktivitas keagamaan Islam pertama yang cukup berarti dalam usaha memperbaiki posisi umat Islam dalam sebuah bangsa yang telah dijajah lebih dari tiga abad. M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 21.

mendukung PKI sekaligus mengusulkan agar Sarekat Islam diubah namanya menjadi Sarekat Hindia. Kemudian unsur pemicu lainnya ketika golongan “kebangsaan” pada paruh kedua tahun 1920 serta tahun 1930, hendak menekankan dasar negara dengan semangat kebangsaan yang diberi jarak dengan cita rasa keagamaan, dalam hal ini Islam.³⁵

Pada rentang waktu 1920-1930 menjadi era dimana Islam mulai melibatkan diri dalam kegiatan politik³⁶ untuk menentang setiap eksploitasi yang dilakukan oleh penjajah asing, termasuk dalam konteks pemikiran-pemikiran politik yang cenderung bersinggungan, terlebih lagi mengadopsi cara berpikir Barat dalam hal hubungan agama dan negara.³⁷ Peristiwa inilah yang kemudian memicu perdebatan seputar dasar negara diantara golongan “Nasionalis Netral Agama” dan “Nasionalis Muslim” seperti yang telah disinggung sebelumnya. Tokoh-tokoh dari

³⁵ Deliar Noer, “Politik dan Islam: Suatu Pemikiran Kembali,” dalam Deliar Noer, *Islam dan Politik*, (Jakarta: Yayasan Risalah, 2003), hlm. 67.

³⁶ Pada era ini ditandai dengan berdirinya organisasi-organisasi masyarakat berbasis Islam, antara lain Sarekat Islam, yang kemudian menjadi partai politik dengan nama Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII), organisasi non-politik, seperti Muhammadiyah, NU, Persis, Al-Irsyad dan lainnya. Walaupun empat organisasi yang disebutkan terakhir adalah organisasi non-politik, namun dalam praktiknya telah ikut terlibat dalam sengketa politik. Terutama ketika Islam sedang berjuang dalam menghadapi kolonialis Belanda dan kaum “Nasionalis Netral Agama” yang cukup solid. Pada akhirnya, sebagai langkah awal untuk membendung semua ancaman itu, para pemimpin Muslim membentuk sebuah federasi yang bernama *Majelis Islam A’la Indonesia* (MIAI) pada 21 September 1937 sebagai wadah perstuan umat Muslim. Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, terj. Wahib Wahab, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), hlm. 30.

³⁷ M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 22.

golongan “Nasionalis Netral Agama” diwakili oleh Sutan Sjahrir, Mohammad Hatta, dan Soekarno. Di pihak lain, golongan “Nasionalis Muslim” diwakili oleh Agus Salim, A. Hassan, dan Muhammad Natsir. Soekarno mengatakan bahwa:

“Cinta tanah air memiliki konsekwensi kepada kesiapan yang tulus untuk melayani dan mengabdikan diri kepada ibu pertiwi, kesediaan untuk mengesampingkan kepentingan partai yang sempit. Nasionalisme adalah keyakinan, kesadaran dari rakyat, bahwa mereka adalah satu kelompok, satu bangsa.”

Pernyataan Soekarno ini kemudian dinilai sebagai pernyataan yang kontroversial, sehingga menimbulkan diskursus yang cukup serius. Sebagai keberatan atas pernyataan Soekarno itu, Agus Salim, salah seorang pimpinan golongan “Nasionalis Muslim”, menilai bahwa gagasan nasionalisme yang diusung oleh Soekarno ini seakan-akan ingin menjadikan nasionalisme seperti halnya agama dan pada akhirnya, demikian Agus Salim, akan memperbudak manusia dalam ikatan cinta tanah air. Apabila gagasan tersebut terealisasi, Agus Salim mengkhawatirkan akan mengakibatkan konsekuensi yang luas. Terutama dalam menggoyahkan ide tentang tauhid, dalam arti mengurangi pengabdian seseorang kepada Tuhan. Sebagai gantinya, Agus Salim berpendapat bahwa nasionalisme harus ditempatkan pada kerangka pelayanan manusia kepada Allah swt.³⁸

Uraian di atas hanyalah sekedar sekilas informasi dari perdebatan yang terjadi pada era sebelum kemerdekaan.

³⁸ Bahtiar Effendy, *Islam and The State in Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2003), hlm. 20.

Diharapkan uraian tersebut dapat menjadi pijakan awal untuk mengantarkan kepada perdebatan-perdebatan antara Islam dan Pancasila di masa selanjutnya.

1. Kilas Balik Perdebatan Dasar Negara Era Pra-Kemerdekaan: BPUPK Sebagai Arena Resmi Perdebatan Dasar Negara

Rentetan sejarah pertarungan ideologi antara Islam dan Pancasila di Indonesia bisa dilihat pada fase-fase awal berdirinya Republik Indonesia. Sebelum melangkah kepada perdebatan yang terjadi pada masa pasca-kemerdekaan, sebelumnya di sini akan membahas terlebih dahulu mengenai diskursus Islam dan Pancasila yang terjadi di dalam persidangan BPUPK.

Perdebatan mengenai Islam dan Pancasila bisa dilihat, salah satunya ketika rumusan dasar negara mulai dibicarakan pada masa persidangan pertama BPUPK (29 Mei - 1 Juni 1945). BPUPK sendiri didirikan pada 29 April 1945³⁹,

³⁹ Ihwal didirikannya BPUPK, dalam berbagai literatur utama, ternyata berbeda-beda dalam penyebutan tanggalnya. Seperti misalnya yang diutarakan oleh Indonesianis asal Barat, George Mc. Turnan Kahin, bahwa menurutnya BPUPK didirikan di dua wilayah: Jawa dan Sumatera. Di Jawa BPUPK berdiri pada tanggal 1 Maret 1945 dan 25 Juli 1945 di Sumatera. BPUPK yang berada di Jawa diketuai oleh Radjiman Wedyodiningrat yang bertanggung jawab kepada *Saiko Sisikan* (panglima tentara) ke-XVI, sedangkan di Sumatera diketuai oleh Muhammad Sjafei dan bertanggung jawab kepada Saiko Sikikan ke-XXV. Pendapat Kahin ini kemudian diamini oleh Pranarka di dalam bukunya. Sementara itu, di dalam buku terbitan Sekretariat Negara RI yang berjudul '*Risalah Sidang BPUPKI-PPKI*' yang terbit pada tahun 1998, tidak secara spesifik menyebutkan waktunya. Pendapat berbeda dikemukakan oleh A.B. Kusuma yang menyatakan bahwa BPUPK didirikan pada 29 April 1945. Susanto Polamolo, "Grim and Bright of Panca Sila: Autocritics of Misguided Historical Text," *Jurnal Konstitusi*, No. 2, Vol. 15, (Juni 2018), hlm. 386.

menyusul pernyataan Perdana Menteri Jepang, Kuniaki Koiso, pada 7 September 1944, yang mengucapkan janji historisnya bahwa Indonesia pasti akan diberi kemerdekaan “pada masa depan”.

Dalam rancangan awal Jepang, kemerdekaan akan diberikan melalui dua tahap: pertama melalui BPUPK kemudian disusul dengan pembentukan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI). Mengenai komposisi anggota badan ini, Jepang pada mulanya menetapkan 63 anggota, kemudian bertambah menjadi 69 orang. Jumlah anggota ini terdiri dari lima golongan: golongan pergerakan, golongan Islam, golongan birokrat, wakil kerajaan, pangreh praja, dan golongan peranakan: peranakan Tionghoa (4 orang), peranakan Arab (1 Orang) dan peranakan Belanda (1 orang). Hal menarik lainnya yang perlu diketahui dari keanggotaan badan ini adalah adanya keikutsertaan 2 orang perempuan, yakni Ny. Maria Ulfa Santoso dan Ny. R.S.S. Soenarjo Mangoenpoespito.⁴⁰

Dilihat dari komposisi keanggotaan dalam badan tersebut, di satu sisi penetapan anggota dari lintas agama, suku, dan kebudayaan yang berbeda mampu merepresentasikan struktur masyarakat Indonesia yang sangat beragam, sehingga setiap suara dari latar belakang tersebut mampu tersalurkan secara proporsional. Namun di sisi lain,

⁴⁰ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia Press, 2015), hlm. 9.

komposisi ini sangat memungkinkan untuk terjadinya perdebatan yang keras, tajam dan sukar untuk dicarikan titik temu.

Kelompok-kelompok yang berdebat pada sidang-sidang BPUPK ini selanjutnya terkristalisasi menjadi dua faksi, namun para peneliti berbeda dalam penyebutannya, ada yang menyebut kedua faksi ini dengan sebutan “Nasionalis Muslim” *versus* “Nasionalis Netral Agama”, ada juga yang menyebut “Nasionalis Muslim” *versus* “Nasionalis Sekuler”.⁴¹ Faisal Ismail menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan faksi Nasionalis Netral Agama adalah para pemimpin politik Indonesia, baik dari kalangan Islam, Katolik, Protestan, Hindu, maupun lainnya, yang menolak untuk menjadikan agama sebagai dasar negara, meskipun jika dinilai secara personal para pemimpin dari golongan Nasionalis Netral Agama ini bukanlah kaum sekularis. Berbeda dengan faksi Nasionalis Netral Agama, faksi Nasionalis Muslim beranggapan bahwa Islam haruslah digunakan sebagai dasar negara, karena menurut pandangan mereka Islam tidak mengenal pemisahan antara urusan dunia

⁴¹ Mengenai penggunaan terminologi faksi ini Saifuddin Anshari menggunakan dua istilah tersebut. Deliar Noer menggunakan terminologi “Nasionalis Muslim” dan “Nasionalis Netral Agama”, sementara itu peneliti dari luar Indonesia, Bernard Dahm menggunakan terminologi “Nasionalis Muslim” dan “Nasionalis Sekuler”. Namun demikian, esensi dari terminologi-terminologi yang terbentuk ini tidaklah jauh berbeda, yaitu sebagai pembeda dalam pemberian karakterisasi dari faksi-faksi yang berdebat. Faisal Ismail, *Panorama Islam dan Politik di Indonesia: Sebuah Kajian Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), hlm. 13.

dan ukhrawi. Bagi mereka, hubungan antara agama dan negara tidak boleh terpisahkan dan dipisahkan.⁴²

Salah satu alasan mengapa kebutuhan akan rumusan ideologi menjadi sangat penting bagi kelangsungan kehidupan tatanegara Indonesia, mengutip pendapat Adnan Buyung Nasution, karena dipengaruhi oleh kondisi sosial dunia yang pada saat itu berada pada fase ideologis. Fase ideologis ini ditandai dengan semangat ideologis yang diusung oleh negara-negara di dunia.

Semangat ideologis ini melahirkan egoisme yang menjangkiti banyak negara, puncak dari semua itu adalah pecahnya konflik Perang Dunia Kedua. Di satu pihak, kekuatan-kekuatan yang sedang bertarung pada saat itu berpegang kepada ideologi fasisme dan otoritarianisme⁴³. Di pihak lain, Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya, yang berdasarkan Demokrasi Parlementer Barat, bergabung dengan negara totaliter Stalin. Peristiwa lain yang terjadi selama dasawarsa 1950-an adalah terjadinya perang dingin di antara dua adikuasa, Amerika dan Uni Soviet dengan sekutu-sekutunya yang umumnya digambarkan sebagai peperangan antara dua ideologi yang berbeda dan bertentangan, yakni

⁴² *Ibid.*, hlm. 13-14.

⁴³ Hannah Arendt menggambarkan bahwa negara-negara yang menganut ideologi fasisme dan otoritarianisme/totalitarianisme ini adalah Jerman yang dipimpin oleh Hitler dan Uni Soviet ketika dipimpin oleh Stalin. Kedua ideologi ini lebih mengedepankan penekanan kekuatan fisik, militer negara dan juga hegemoni yang dimainkan oleh negara. Selengkapnya lihat, Hannah Arendt, *Totalitarianism: Part Three of The Origins of Totalitarianism*, (London: Harvest Book, 1976), hlm. 4-39.

liberalisme dan kapitalisme versus komunisme atau Marxisme.⁴⁴

Selain faktor di atas, Adnan Buyung Nasution selanjutnya mengungkapkan bahwa kondisi khas Indonesia juga memainkan peranan dalam menghasilkan definisi dasar negara yang bersifat ideologis. Nasionalisme Asia adalah fakta yang berkembang sejak awal abad ini. Kemenangan Jepang atas Rusia dan keberhasilan Sun Yat Sen di Cina yang pada masa pendudukan Jepang dengan sadar dipakai sebagai alat mobilisasi massa melawan kekuasaan Barat. Hal inilah yang kemudian bisa dijadikan sebagai argumentasi mengapa kemudian, seperti yang akan dikemukakan selanjutnya, sejumlah pemimpin Indonesia yang terkemuka: Sukarno dan Soepomo mengembangkan wawasan yang lebih berpihak kepada falsafah nasionalisme Jepang daripada paham-paham yang diimpor dari Barat. Falsafah nasionalisme Jepang inilah yang kemudian memberikan inspirasi kepada Soekarno dan Soepomo untuk merumuskan pandangan-pandangannya tentang negara dan masyarakat yang khas Indonesia *vis-a-vis* pandangan-pandangan Barat yang memiliki konotasi negatif: kolonialisme.⁴⁵

Kecenderungan ideologis yang mewarnai situasi sosial dunia pada saat itu turut memberikan pengaruh di setiap

⁴⁴ Adnan Buyung Nasution, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia: Studi Sosio-Legal atas Konstituante 1956-1959*, terj. Sylvia Tiwon, (Jakarta: Grafiti, 2009), hlm. 57.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 57.

perdebatan-perdebatan yang berlangsung selama masa prakemerdekaan bangsa Indonesia yang terlihat pada sidang-sidang BPUPK ketika merumuskan dasar negara.

BPUPK dalam periode kinerjanya, yang hanya beberapa bulan, telah menggelar 2 kali sidang resmi: 29 Mei-1 Juni, dan 10-17 Juli 1945. Ada satu sidang lagi yang dilakukan kendati tidak resmi dan hanya diikuti beberapa anggota pada masa reses, antara 2 Juni-9 Juli 1945.⁴⁶ Selama menjalani masa persidangan, BPUPK diketuai oleh Radjiman Wedyodiningrat, wakil ketua Itibangase Yoshio dan Suroso, serta wakil sekretaris, yaitu Pringgodigdo.

Tabel. 3. Daftar Urutan Sidang BPUPK⁴⁷

Substansi Sidang	Keterangan
Sidang Pertama: 29 Mei – 1 Juni 1945	Menurut catatan, dalam empat hari sidang-sidang pertama telah berbicara 32 orang anggota BPUPK, yaitu 11 orang pada tanggal 29 Mei, 10 orang pada tanggal 30 Mei, 6 orang pada tanggal 31 Mei dan 5 orang pada tanggal 1 Juni 1945.
Sidang Membahas Tentang Dasar Negara	Perdebatan cukup tajam pada bagian ini. pada bagian inilah yang akan diberikan porsi

⁴⁶ Iswara N. Raditya, “Sejarah Hari Lahir Pancasila: Peran BPUPKI dan PPKI” <https://tirto.id/sejarah-hari-lahir-pancasila-peran-bpupki-dan-ppki-cpMp>. Diakses 12/06/2019.

⁴⁷ Data ini diolah berdasarkan uraian dari . Susanto Polamolo, “Grim and Bright of Panca Sila: Autocritics of Misguided Historical Text,” *Jurnal Konstitusi*, No. 2, Vol. 15, (Juni 2018), hlm. 399. Lihat juga Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia Press, 2015), hlm. 21-23.

	penjelasan yang signifikan.
Masa Reses 2 – 9 Juni 1945	Banyak inisiatif-inisiatif yang dilakukan oleh Soekarno untuk, antara lain, membentuk Panitia Kecil, yang kemudian dikenal sebagai “Panitia Sembilan”. Panitia ini bertugas untuk menyusun rancangan Pembukaan UUD.
Sidang Kedua: 10 – 17 Juli 1945	Mematangkan dialog dan kesepakatan persiapan kemerdekaan Indonesia
Pokok-pokok pembahasan di dalam BPUPK mencakup: Rancangan Dasar Negara, Rancangan Pembukaan UUD (Preabule), Rancangan UUD (Batang Tubuh), Wilayah Negara, Warga Negara, Sistem Pemerintahan, Rancangan Pernyataan Indonesia Merdeka.	

Dari urutan sidang yang telah ditampilkan di atas, poin yang akan mendapatkan perhatian khusus dalam studi ini adalah mengenai perdebatan dasar negara yang terjadi pada masa persidangan BPUPK. Perdebatan ideologis ini muncul diawali ketika Radjiman Wedyodiningrat yang bertugas selaku ketua BPUPK pada saat itu melontarkan pertanyaan penting kepada para peserta sidang: ‘apakah dasar filosofis yang akan digunakan bagi negara Indonesia merdeka?’. Pertanyaan yang dilontarkan oleh ketua BPUPK pada saat itu

praktis memantik terjadinya diskursus ideologis di antara para peserta sidang.⁴⁸

Sebagai respon terhadap pertanyaan yang diajukan Radjiman Wedyodiningrat di atas, anggota-anggota BPUPK yang hadir pada saat itu mengemukakan pandangannya.⁴⁹ Mengutip transkrip pernyataan anggota-anggota BPUPK karya A.B. Kusuma, Yudi Latif mengungkapkan tokoh-tokoh yang mengemukakan pandangannya, antara lain: M. Yamin, Wiranatakoesoema, Soerio, Soesanto Tirtoprodjo, Dasaad, Agoes Salim, Abdoelrachim Pratalykrama, Abdul Kadir, KH. Sanoesi, Ki Bagoes Hadikoesoemo, Soepomo, dan Muhammad Hatta. Tokoh-tokoh tersebut menyampaikan tentang pentingnya kelima dasar elemen nilai yang akan digunakan sebagai dasar negara bagi negara Indonesia merdeka: Ketuhanan, Kemanusiaan, Persatuan, Demokrasi Permusyawaratan, dan Keadilan Sosial. Baik dari golongan Nasionalis Netral Agama maupun Nasionalis Muslim secara

⁴⁸ Faisal Ismail, *Panorama Islam dan Politik di Indonesia: Sebuah Kajian Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), hlm. 31.

⁴⁹ Mengenai corak pemikiran yang mewarnai perdebatan pada saat itu tercatat ada tiga corak pemikiran, antara lain : Integralistik, demokrasi liberal, dan Islam. Corak pemikiran integralistik ini diusung oleh Soepomo yang memiliki ciri khas menyatukan antara pihak pemerintah dan rakyat menjadi satu kesatuan yang integral. Di pihak lain, corak pemikiran demokrasi liberal yang turut serta dalam diskursus pada saat itu diusung oleh M. Yamin yang terinspirasi oleh model demokrasi Barat, terutama Amerika Serikat. Terakhir, corak pemikiran yang juga mengemuka pada saat itu adalah corak pemikiran Islam. Corak pemikiran ini lahir dari golongan Islam, seperti M. Natsir dan Agus Salim yang sangat menginginkan agar Indonesia menjadi negara Islam. Selengkapnya lihat, Simon Butt dan Tim Lindsey, *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*, (United Kingdom: Hart Publishing, 2012), hlm. 4-6.

substantif sama-sama mengusung kelima nilai yang sama. Namun demikian, uraian yang diucapkan oleh para anggota di muka sidang masih bersifat serabutan, belum dirumuskan secara sistematis dan holistik.⁵⁰

Dalam rapat yang berlangsung ketika itu, kedua golongan ini bersepakat dalam memandang pentingnya nilai-nilai ke-Tuhanan dalam negara Indonesia merdeka, namun berselisih mengenai hubungan negara dan agama. Golongan Islam berpandangan bahwa “negara” tidak bisa dipisahkan dari “agama”, oleh karena itu Islam harus dijadikan dasar negara. Di sisi lain, golongan kebangsaan berpandangan bahwa negara hendaknya “netral” terhadap agama dan seyogyanya dasar negara yang akan digunakan tidak mengadopsi salah satu agama yang ada di Indonesia. Namun demikian, di dalam masing-masing golongan ini pun, terdapat nuansa perbedaan pendapat. Misalnya, tokoh-tokoh yang berada pada golongan Islam tidak sepenuhnya setuju mengenai penyatuan total antara agama dan negara⁵¹. Hal sama juga dialami pada golongan nasionalis. Ada yang menghendaki pemisahan total antara agama dan negara⁵², ada yang tidak sepenuhnya setuju tentang gagasan pemisahan

⁵⁰ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia Press, 2015), hlm. 10.

⁵¹ Tokoh tersebut adalah Agus Salim dan R. Abikusno Tjokrosujoso. Berdasarkan Arsip A.B. Kusuma yang dikutip *Ibid.*, hlm. 69.

⁵² Tokoh tersebut adalah Moh. Hatta, Soepomo, Wongsonagoro, Radjiman Wedyodiningrat, R.A.A. Soemitro Kolopaking Poebonegoro, dan J. Latuharhary. Berdasarkan Arsip A.B. Kusuma yang dikutip *Ibid.*, hlm. 69.

total antara agama dan negara⁵³. Bahkan yang mengejutkan, ada sebagian kelompok nasionalis yang ingin melaksanakan syariat Islam dengan sungguh-sungguh.⁵⁴

Setelah perdebatan mengenai dasar negara berjalan selama tiga hari dan berlangsung panas, barulah pada tanggal 1 Juni 1945 Soekarno mendapatkan kesempatan untuk mengutarakan pendapatnya mengenai dasar negara bagi Indonesia merdeka. Pidato inilah yang kemudian mendapatkan keistimewaan tersendiri, karena melalui pidato inilah Soekarno berhasil untuk sementara meredakan tensi perdebatan yang sedang memanas sebelumnya, di samping itu, melalui pidatonya Soekarno berhasil merumuskan *Panca Sila* dengan lima prinsip yang terkandung di dalamnya secara sempurna sebagai *philosophische grondslag* dan *weltanschauung* bagi negara Indonesia merdeka.⁵⁵

Kelima prinsip yang telah dirumuskan oleh Soekarno ini, antara lain: Kebangsaan (*nationalism*), Internasionalisme dan Peri-kemanusiaan (*internationalism-humanitarianism*), Permusyawaratan dan Perwakilan/demokrasi (*mutual deliberation-representation-democracy*), Kesejahteraan

⁵³ Tokoh yang termasuk adalah Soekarno, M. Yamin, A.A. Maramis, A. Soebarjo, dan H. Djayadiningrat. Berdasarkan Arsip A.B. Kusuma yang dikutip *Ibid.*, hlm. 69.

⁵⁴ Tokoh tersebut adalah R.A.A. Wiranatakoesoema, R. Samsudin, dan R.T. Abdoelrachim Pratalykruma. Berdasarkan Arsip A.B. Kusuma yang dikutip *Ibid.*, hlm. 69.

⁵⁵ Soekarno, "Pidato Lahirnya Pancasila 1 Juni 1945," dalam Soekarno, *Pancasila Dasar Negara: Kursus Pancasila oleh Presiden Soekarno*, (Yogyakarta: UGM Press (e-book version), 2018), hlm. 2-9.

Sosial (*social welfare*), ke-Tuhanan Yang Maha Esa (*belief in God*). Kelima prinsip ini kemudian diperas oleh Soekarno menjadi tiga prinsip pokok (*Tri Sila*), yakni: kebangsaan dan kemanusiaan yang disebut *sosio-demokrasi*, demokrasi dan kesejahteraan sosial yang disebut *sosio-demokrasi*, dan ke-Tuhanan. Tiga prinsip pokok ini kemudian di peras kembali oleh Soekarno menjadi hanya satu prinsip pokok (*Eka Sila*) saja yang mewakili kepribadian bangsa Indonesia, yaitu: Gotong Royong.⁵⁶

Pidato Soekarno tentang Pancasila itu begitu heroik, empatik, dan sistematis, sehingga mendapatkan sambutan yang meriah dari para anggota BPUPK. Dikatakan heroik karena tindakan Soekarno yang menyuarakan gagasannya tentang kemerdekaan bangsa Indonesia dengan dasar negara yang diidealisikannya di tengah dominasi balatentara Jepang pada saat itu adalah suatu tindakan yang penuh risiko. Dikatakan empatik karena Soekarno berusaha menghargai dan melibatkan semua unsur ke dalam kerangka persetujuan. Dikatakan sistematis, karena uraiannya mengenai Pancasila diucapkan secara runtut, logis, dan koheren.⁵⁷

Namun demikian, meskipun pidato Soekarno tersebut mendapatkan sambutan yang baik dan meriah, tetapi hal itu tidak cukup untuk memuaskan hati para pemimpin Islam,

⁵⁶ B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, (Leiden: Springer, 1982), hlm. 22.

⁵⁷ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia Press, 2015), hlm. 20.

karena mereka beranggapan bahwa kepentingan khusus mereka tidak sepenuhnya di jamin oleh Pancasila. Untuk menanggapi respon yang datang dari para pemimpin Islam ini, Soekarno berinisiatif untuk mempertemukan golongan nasionalis dan golongan Islam⁵⁸ dalam sebuah subkomisi diluar aturan resmi dari BPUPK untuk membicarakan dan mengkompromikan dasar negara yang akan digunakan bagi Indonesia merdeka. Subkomisi ini beranggotakan sembilan orang dengan Soekarno yang di daulat menjadi ketuanya. Berdasarkan jumlah anggota yang ada di dalamnya inilah subkomisi ini kemudian di kenal dengan nama '*Panitia Sembilan*'.⁵⁹

Dalam agenda kerjanya, Panitia Sembilan ini berhasil merumuskan sekaligus menyetujui rancangan Pembukaan UUD melalui kompromi-kompromi yang dilakukan antar anggota di dalamnya pada tanggal 22 Juni 1945. Ada beberapa istilah yang kemudian disematkan kepada Pembukaan UUD ini, antara lain "*Gentlemen's Agreement*" pemberian dari Sukiman Wirjosandjojo, "*Piagam Jakarta*"

⁵⁸ Tokoh-tokoh yang menjadi anggota Panitia Sembila ini, antara lain: Soekarno (ketua), Moh. Hatta, M. Yamin, A.A. Maramis, Soebardjo (golongan nasionalis), K.H. Wahid Hasyim, K.H. Kahar Moezakir, H. Agus Salim, dan R. Abikusno Tjoekrosoejoso (golongan Muslim). Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia Press, 2015), hlm. 23.

⁵⁹ Adnan Buyung Nasution, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia: Studi Sosio-Legal atas Konstituante 1956-1959*, terj. Sylvia Tiwon, (Jakarta: Grafiti, 2009), hlm. 11.

pemberian M. Yamin, dan “Mukaddimah” pemberian Soekarno.⁶⁰

Titik temu yang dilakukan yang kemudian tertuang di dalam UUD diikat terutama pada alinea ketiga: “Atas berkat rahmat Allah Yang Mahakuasa dan dengan didorong oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas...” Mengenai hal ini, Yudi Latif berpendapat bahwa alinea ini mencerminkan pandangan Golongan Nasionalis yang menitikberatkan kehidupan kebangsaan yang bebas, dan Golongan Islam yang melandaskan perjuangannya atas rahmat Allah. Masih menurut Yudi Latif dengan mengutip pendapat M. Yamin, dengan menyebut “Atas berkat rahmat Allah Yang Mahakuasa”, konstitusi Republik Indonesia berlandung kepada Allah, dan dengan itu “maka syarat agama dipenuhi dan rakyat pun tentu menimbulkan perasaan yang baik terhadap hukum dasar ini”.⁶¹

Selain kesepakatan yang dihasilkan seperti yang telah diuraikan di atas, masih ada beberapa kesepakatan lain yang dihasilkan dari perdebatan antara golongan Nasionalis dan Golongan Islam dalam rapat Panitia Sembilan ini, antara lain: *Pertama*, terjadi perubahan pada susunan nilai yang terkandung di dalam Pancasila dengan menjadikan sila “ke-

⁶⁰ B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, (Leiden: Springer, 1982), hlm. 25. Lihat juga Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia Press, 2015), hlm. 23-24.

⁶¹ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia Press, 2015), hlm. 24.

Tuhanan Yang Maha Esa” berada pada urutan pertama. *Kedua*, penambahan kalimat, “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya” pada sila pertama. *Ketiga*, Presiden Indonesia harus berasal dari kalangan yang beragama Islam.⁶²

Perdebatan selanjutnya berlangsung ketika hasil rumusan serta usulan-usulan yang dihasilkan dari rapat-rapat yang dilakukan oleh Panitia Sembilan kemudian dilaporkan dan didiskusikan pada masa persidangan kedua BPUPK (10-17 Juli 1945). Keesokan harinya pada tanggal 11 Julis 1945, ketika rumusan Piagam Jakarta di sampaikan pada sidang BPUPK, seketika itu mendapatkan respon yang tajam dari Latuharhary, seorang yang beragama Protestan. Latuharhary menyampaikan keberatannya mengenai rumusan yang ada di dalam Piagam Jakarta, terutama pada rumusan Pancasila sila pertama yang mencantumkan tambahan “tujuh kata” di belakangnya. Menurutnya, “rumusan tersebut besar kemungkinan akan menimbulkan gejolak yang serius, terutama yang kaitannya dengan pemeluk agama lain. Kalimat ini bisa juga menimbulkan kekacauan misalnya terhadap adat-istiadat”.⁶³ Pendapat Latuharhary ini kemudian

⁶² Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and Ideology of Tolerance*, (USA: Routledge, 1995), hlm. 14. Lihat juga Muhammad Roem, *Bunga Rampai dari Sejarah: Jilid II*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 290.

⁶³ Saifuddin Anshari, “The Jakarta Charter of June 1945: A History of the Gentleman’s Agreement between the Islamic and the Secular Nationalists in Modern Indoensia,” *Thesis M.A. Degree*, Institute of Islamic Studies McGill University Montreal (1976), hlm. 27.

mendapat tanggapan dari Agus Salim, “pertikaian hukum agama dengan hukum adat bukanlah masalah baru dan pada umumnya sudah selesai. Lain dari itu orang-orang yang beraga lain, tidak perlu khawatir”.⁶⁴

Selain perdebatan yang masih berkuat kepada dasar negara yang hendak digunakan, permasalahan lain yang hendak diselesaikan pada masa sidang kedua BPUPK ini adalah mengenai batang tubuh UUD, yaitu perumusan hukum dasar. Pada kesempatan ini ketua BPUPK, Radjiman Wedyodiningrat membentuk tiga kelompok panitia: (1) panitia perancang hukum dasar,⁶⁵ (2) panitia perancang keuangan dan ekonomi,⁶⁶ dan (3) panitia perancang pembelaan tanah air.⁶⁷

Para tokoh yang bertugas untuk merancang UUD pada saat itu sadar betul bahwa negara yang akan didirikan pada

⁶⁴ Muhammad Roem, *Bunga Rampai dari Sejarah: Jilid II*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 290.

⁶⁵ Tim perancang hukum dasar beranggotakan: A.A. Maramis, Oto Iskandar Dinata, Poeroebojo, A. Salim, Soebardjo, Soepomo, Ny. Maria Ulfah Santoso, Wahid Hasyim, Parada Harahap, Latuharhary, Soesanto, Sartono, Wongsonagoro, Woerjaningrat, Singgih, Tan Eng Hoa, Hoesein Djajadiningrat, Soekiman, Soekarno. Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila...*, hlm. 27.

⁶⁶ Tim perancang keuangan dan ekonomi: Soerachman, Margono, Soetardjo, Sanusi Rooseno, Soerjo Amidjojo, Dewantara, Koesoema Atmadja, Dassaad, Oei Tjong Haum, Asikin, Dahler, Besar, Yamin, Baswedan, Hadikoesoemo, Sastroeljono, Abd. Fatah Hasan, Mansoer, Oei Tiang Tjoe, Wiranakoeseoman, Soewandi. *Ibid.*, hlm. 27.

⁶⁷ Tim perancang pembelaan tanah air: Abd. Kadir, Asikin, Bintoro, Hendromartono, Moedzakkir, Sanoesi, Moenandar, Samsuedin, Soekardjo Wirjopranoto, Soerio, Abd. Kafar, Maskoer, Abd. Halim, Kolopaking, Soedirman, Aris, Mohd. Noor, Pratalykrama, Liem Koen Hian, Roeslan, Ny.R.S.S. Soenajo Mangoenpoesito. *Ibid.*, hlm. 27-28.

saat itu dan untuk masa depan adalah, seperti yang dikatakan Soepomo, negara yang berdasarkan “sistematik negara kekeluargaan” yang dibangun atas dasar semangat Pancasila dan Piagam Jakarta, yakni semangat “gotong royong” atau “kekeluargaan”. Sistematik negara kekeluargaan ini mencerminkan semangat umum yang berkembang dalam persidangan BPUPK. Konsepsi negara kekeluargaan ini tidaklah bercorak tunggal, melainkan merupakan perpaduan dari banyak unsur yang berkembang di dalam jiwa negara Indonesia.⁶⁸

Pengejewantahan atas nilai-nilai Pancasila tertuang di dalam rancangan batang tubuh UUD, yakni nilai “ke-Tuhanan yang berkebudayaan” terkandung terutama pada pasal 29 (ayat 1 dan 2). Pemenuhan atas nilai “Kemanusiaan yang adil dan beradab” terkandung terutama dalam pasal-pasal yang menyangkut hubungan luar negeri, pasal 11 dan 13; serta pasal-pasal yang berkaitan dengan hak-hak asasi manusia, pasal 27 (ayat 1 dan 2), 28, 29, 30, 31, 34. Pemenuhan atas nilai “Kebangsaan/persatuan” terkandung terutama dalam pasal 1, 2, 3, 18, 26, 32, 35, 36. Pemenuhan nilai “Demokrasi permusyawaratan” terkandung dalam pasal-pasal tentang sistem pemerintahan negara, terutama pada pasal 1-28.

⁶⁸ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila...*, hlm. 29.

Prinsip “Keadilan sosial” terkandung pada pasal 23, 27 (ayat 2), 31, 33, dan 34.⁶⁹

Sebelum sampai kepada rumusan yang komprehensif dan disetujui oleh seluruh peserta sidang mengenai konstitusi negara Indonesia, dalam proses perumusannya UUD ini dirancang melalui tiga tahapan perumusan, antara lain: rumusan pertama lahir pada 13 Juli 1945 melalui Rapat Besar Panitia Perancang yang diketuai Soekarno.⁷⁰ Setelah dilakukan pembahasan dalam Rapat Besar sebelumnya, rumusan UUD ini mendapatkan masukan-masukan baru, sampai pada akhirnya lahir rancangan kedua UUD pada 14 Juli 1945. Rapat Besar BPUPK dilakukan lagi pada 15-16 Juli, pada agenda ini sekaligus melahirkan rancangan pamungkas dari UUD pada masa revolusi Indonesia.⁷¹

Demikianlah, hingga masa pesidangan kedua BPUPK berakhir (17 Juli)⁷², di luar skenario Jepang, BPUPK telah berhasil menyusun dasar negara, pembukaan UUD versi

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 31.

⁷⁰ Sebelum rancangan pertama UUD dirapatkan di dalam Rapat Besar BPUPK, Soekarno membentuk Panitia Kecil yang bertugas untuk merumuskan rancangan UUD yang beranggotakan: Wongsonagoro, Soebardjo, A.A. Maramis, Soepomo, Soekiman, dan Agus Salim. Tim ini memulai merumuskan rancangan UUD pada 11-12 Juli. *Ibid.*, hlm. 28.

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 28-29.

⁷² Pembicaraan mengenai batang tubuh UUD yang berlangsung pada sidang ke-2 BPUPK ini menyangkut pembahasan tentang: wilayah negara, bentuk negara, bentuk pemerintahan, bendera nasional, dan bahasa nasional. Ketut Sedara Arta dan I Ketut Margi, *Sejarah Indonesia: dari Proklamasi sampai Orde Reformasi*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2014), hlm. 3.

Piagam Jakarta beserta batang tubuhnya.⁷³ Pencapaian ini sangatlah penting bagi konstruksi Indonesia sebagai sebuah negara pada masa-masa selanjutnya, terutama dalam upaya menyongsong kemerdekaannya yang berhasil di proklamirkan pada 17 Agustus 1945. Namun demikian, kemerdekaan yang telah dicapai tidak secara otomatis mengakhiri perdebatan klasik seputar dasar negara. Pada bagian kemudian akan dijelaskan mengenai diskursus lanjutan antara Islam dan Pancasila yang terjadi di masa pasca-kemerdekaan.

2. Perdebatan Dasar Negara Era Pasca-Kemerdekaan: Dari Polemik Penghapusan Tujuh Kata Hingga Diskursus Pada Majelis Konstituante

Betapa pun telah terjadi kesepakatan mengenai rumusan Pancasila dan UUD yang dihasilkan melalui sidang-sidang BPUPK, namun demikian tensi seputar perdebatan mengenai dasar negara masih mewarnai dan mendominasi wajah politik nasional pada masa-masa selanjutnya.

Pada bagian ini pembahasan selanjutnya akan memfokuskan diri kepada diskursus yang terjadi seputar perdebatan Islam dan Pancasila pada masa pasca-kemerdekaan sebagai kelanjutan dari perjalanan sejarah yang telah dijelaskan pada masa sebelumnya.

Setelah tugas yang diamanatkan kepada BPUPK telah selesai, terutama dalam merumuskan dasar negara dan UUD,

⁷³ *Ibid.*, hlm. 33.

lembaga selanjutnya yang dibentuk untuk menyongsong Indonesia merdeka sekaligus menyempurnakan UUD adalah Panitia Proklamasi Kemerdekaan Indonesia (PPKI). Jika dilihat dari persidangan-persidangan yang berlangsung, pembentukan PPKI ini memiliki urgensi untuk menentukan langkah-langkah konkret yang segera dilakukan dalam praktik penyelenggaraan suatu negara yang merdeka dan berdaulat penuh.⁷⁴

Dalam tinjauan historis, pembentukan lembaga PPKI diawali ketika pada tanggal 9 Agustus 1945, tiga tokoh dan pemimpin Indonesia yang juga menjadi unsur pimpinan BPUPK dimina datang oleh Marsekal Terauci menuju Vietnam untuk mengunjungi markas besar Panglima Tertinggi Tentara Jepang di Asia Tenggara. Markas ini terletak di Dalat, sekitar 150 km dari laut kota Saigon, ibu kota Vietnam. Tiga tokoh yang dipanggil adalah Soekarno, M. Hatta, dan Radjiman Wedyodiningrat. Ketiga tokoh tersebut ditemani oleh tiga orang, yakni dokter pribadi Soekarno, R. Soeharto dan dua orang Jepang sebagai pengantar dan juru bahasa, Nomura dan Myoshi.⁷⁵

Setelah melalui perjalanan yang panjang, akhirnya pada tanggal 11 Agustus 1945, ketiga tokoh ini diterima oleh Marsekal Terauci. Selama bertemu, Marsekal Terauci

⁷⁴ St. Yunarto dan D. Rini Yunarti, *Konflik di Balik Proklamasi: BPUPKI, PPKI, dan Kemerdekaan*, (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 65.

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 45. Lihat juga, Deliar Noer, *Biografi Politik Mohammad Hatta Jilid II*, (Jakarta: Kompas, 2018), hlm. 54.

menyampaikan bahwa Pemerintahan *Dai Nippon* sudah memutuskan untuk segera memberikan kemerdekaan kepada bangsa Indonesia⁷⁶, menyusul rentetan kekalahan Jepang dalam peperangan, terutama setelah dua kota terbesar di Jepang, Hiroshima dan Nagasaki hancur oleh serangan bom atom Amerika pada 6 dan 9 Agustus 1945. Melalui pemanggilan tokoh tersebut, pemerintah Jepang ingin menyampaikan bahwa mereka telah membentuk sebuah lembaga yang di beri nama “*Dokuritsu Junbi Inkai*” atau Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia yang diketuai oleh Soekarno dan M. Hatta sebagai wakilnya.⁷⁷

Berdasarkan hasil kajian kritis dari RM. AB. Kusuma, PPKI didirikan pada tanggal 12 Agustus 1945, yakni ketika Marsekal Terauci dengan resmi menyatakan bahwa pemerintahan Jepang menyetujui berdirinya lembaga ini. Kesimpulan dari hasil penelitian tersebut sekaligus membantah keterangan yang ada di dalam buku “Sejarah Nasional Indonesia” yang menyatakan bahwa PPKI didirikan

⁷⁶ Sekilas jika dilihat, agaknya kemerdekaan yang dicapai oleh Indonesia adalah hadiah dari Jepang, karena dua badan penting dalam mempersiapkan segala hal guna menyongsong kemerdekaan Indonesia, BPUPK dan PPKI adalah hasil inisiasi dari pemerintahan Jepang. Namun, bila ada anggapan demikian adalah keliru, seperti yang pernah dikatakan oleh Soekarno dalam Pidato Proklamasinya, “di dalam zaman Jepang ini, tampaknya saja kita menyandarkan diri kepada mereka. Tetapi pada hakekatnya, tetap kita menyusun tenaga sendiri, tetap kita percaya pada kekuatan sendiri.” RM. AB. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: Memuat Salinan Dokumen Otentik Badan Oentoek Menyelidiki Oesaha-Oesaha Persiapan Kemerdekaan*, (Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2009), hlm. 466.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 40-46.

pada tanggal 7 Agustus 1945. Lebih lanjut RM. AB. Kusuma menulis:

“Pada tanggal tersebut (7 Agustus 1945) baru diumumkan bahwa Tokyo telah memberi izin agar PPKI didirikan. Selain dokumen tertulis, telah ditemukan film yang mengabadikan bahwa pada tanggal tersebut pemerintah Jepang di Tokyo baru mengizinkan PPKI didirikan.”⁷⁸

PPKI sendiri pada awalnya beranggotakan sebanyak 21 orang. Dari 21 anggota ini, 12 diantaranya bisa diklasifikasikan sebagai para pemimpin nasionalis netral agama generasi tua. Sembilan lainnya terdiri dari wakil *pangreh praja*, tiga dari kesultanan Yogyakarta dan Surakarta, dua dari organisasi Islam, satu dari wakil Peta, dan satu dari minoritas keturunan Cina.⁷⁹

Setelah Indonesia merdeka, secara informal, beberapa individu diundang untuk mengikuti rapat PPKI, sehingga anggota PPKI menjadi 27 orang.⁸⁰ Sementara itu lembaga ini melakukan sidang sebanyak 4 kali, yaitu pada tanggal 18, 19,

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 13.

⁷⁹ Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad-20*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 342. Ke-21 tokoh tersebut adalah: Soekarno, M. Hatta, Radjiman Wedyodiningrat, Otto Iskandardinata, Supomo, Suroso, Sutardjo, KH. Wahid Hasyim, Ki Bagus Hadikusumo, Abdul Kadir, Surjohamidjojo, Purubojo, Yap Tjwan Bing, Latuharhary, Amir, Abd. Abbas, Moh. Hassan, Hamdhani, Ratulangi, Andipangeran, I Gusti Ketut Pudja.

⁸⁰ Safroedin Bahar, dkk (ed.), *Risalah Sidang BPUPKI-PPKI*, (Jakarta: Sekeretaryat Negara RI, 1992), hlm. 299. Lihat juga Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad-20*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 344. Nama-nama tokoh yang ditambahkan adalah Wiranatakusuma, Ki Hadjar Dewantara, Kasman Singodimedjo, Sajuti Melik, Iwa Kusuma Sumantri, Subardjo.

20, dan 22 Agustus 1945 yang antara lain membahas tentang pengesahan Pembukaan UUD 1945, pengesahan Batang Tubuh UUD 1945, pengangkatan Presiden dan Wakil Presiden, pembentukan Komite Nasional Indonesia Pusat, dan pembentukan Badan Penolong Keluarga Korban Perang dan Badan Keamanan Rakyat.⁸¹

Kembali kepada polemik seputar perdebatan Islam dan Pancasila. Hingga sampai awal kemerdekaan Indonesia, rumusan pembukaan UUD masih sama seperti hasil dari rapat yang disepakati anggota BPUPK. Namun, benih-benih perdebatan seputar dasar negara kembali muncul ketika Indonesia baru saja memproklamkan kemerdekaannya pada 17 Agustus 1945.

Berdasarkan dari kesaksian M. Hatta, pada siang hari⁸² selepas upacara sakral pembacaan teks proklamasi yang dibarengi oleh pengibaran bendera Merah Putih, M. Hatta dihubungi oleh Mr. Nishijima, seorang asisten dari tuan Maeda, bahwa Mr. Nishijima telah mendapatkan kabar dari Kantor Angkatan Laut Jepang bahwa golongan Katolik dan

⁸¹ Lihat RM. AB. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: Memuat Salinan Dokumen Otentik Badan Oentoek Menyelidiki Oesaha-Oesaha Persiapan Kemerdekaan*, (Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2009), hlm. 465-531.

⁸² Dalam keterangan lain, di dalam otobiografinya M. Hatta mengungkapkan bahwa, "Pada sore harinya aku menerima telepon dari Tuan Nishiyama, pembantu Admiral Maeda, yang menanyakan, dapatkah aku menemui seorang opsir *Kaigun* (Angkatan Laut) karena mereka akan mengemukakan sesuatu hal yang sangat penting bagi Indonesia." M. Hatta, *Untuk Negeriku Sebuah Otobiografi Jilid III: Menuju Gerbang Kemerdekaan*, (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 95.

Protestan yang ada di wilayah Indonesia bagian Timur berkeberatan dengan rumusan Pembukaan UUD, terutama pada kalimat, “ke-Tuhanan Yang Maha Esa dengan Kewajiban Menjalankan Syariat Islam Bagi Pemeluknya.” yang menurut mereka tidak adil sehingga terkesan mendiskriminasi golongan minoritas selain Islam.⁸³ M. Hatta merasa bahwa kalimat tersebut bukan bermaksud untuk mendiskriminasi kelompok lain di luar Islam. Lebih lanjut M. Hatta menulis:

“Aku mengatakan bahwa itu bukan suatu diskriminasi sebab penetapan itu hanya mengenai rakyat yang beragama Islam. waktu merumuskan Undang-Undang Dasar, Mr. Maramis yang ikut serta dalam Panitia Sembilan tidak mempunyai keberatan apa-apa dan pada tanggal 22 Juni ia ikut menandatangani.”⁸⁴

Walaupun M. Hatta memberikan penjelasan terkait kalimat itu, namun para pemimpin Protestan dan Katolik di daerah tersebut memiliki pandangan lain. Mereka memiliki pandangan bahwa UUD adalah pokok daripada pokok sehingga harus diperuntukkan bagi seluruh bangsa Indonesia, tanpa terkecuali. Jika sebagian dari dasar itu hanya mengikat bagi satu golongan saja, sekalipun golongan yang terbesar, maka hal itu dirasakan oleh golongan minoritas sebagai diskriminasi. Sehingga, apabila kalimat tersebut tidak

⁸³ C. L. M. Penders (ed.), *Mohammad Hatta Indonesian Patriot: Memoirs*, (Singapore: Gunung Agung, 1981), hlm. 240.

⁸⁴ M. Hatta, *Untuk Negeriku Sebuah Otobiografi Jilid III: Menuju Gerbang Kemerdekaan*, (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 95.

dihilangkan, maka mereka mengancam akan memisahkan diri.⁸⁵

Mendengar laporan tersebut M. Hatta merasa gelisah akan masa depan bangsa Indonesia. M. Hatta khawatir Indonesia akan terpecah. Apabila ini terjadi, perjuangannya selama 25 tahun⁸⁶ untuk merealisasikan cita-cita Indonesia merdeka dan bersatunya seluruh elemen bangsa yang ada didalamnya menjadi sia-sia. Oleh sebab itu, keesokan paginya, 18 Agustus 1945, M. Hatta memutuskan untuk membicarakan hal ini dengan tokoh-tokoh Islam yang menjadi anggota PPKI, yaitu Ki Bagus Hadikusumo, KH. Wahid Hasyim, Kasman Singodimedjo, dan Teuku Hasan sebagai tambahan.⁸⁷ Pembicaraan yang melibatkan tokoh-tokoh Islam ini sekaligus menandai dimulainya rapat pertama PPKI yang membahas tentang perubahan sila pertama Pancasila bersama 4 wakil Islam di PPKI. Namun demikian, dalam perkembangannya berkaitan dengan pemanggilan KH. Wahid Hasyim, sumber lain mengatakan bahwa KH. Wahid Hasyim ketika itu tidak bisa hadir, karena sedang tidak berada di Jakarta.⁸⁸

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 96.

⁸⁶ Dalam penjelasan Deliar Noer, perjuangan M. Hatta dalam memerdekakan Indonesia sudah dimulai sejak tahun 1920-an, sehingga M. Hatta menyebutkan bahwa ia beliau telah berjuang selama 25 tahun. Selengkapnya lihat, Deliar Noer, *Biografi Politik Mohammad Hatta Jilid II*, (Jakarta: Kompas, 2018), hlm. 67.

⁸⁷ C. L. M. Penders (ed.), *Mohammad Hatta Indonesian Patriot: Memoirs*, (Singapore: Gunung Agung, 1981), hlm. 241.

⁸⁸ Deliar Noer, *Biografi Politik Mohammad Hatta Jilid II*, (Jakarta: Kompas, 2018), hlm. 67.

Menurut kesaksian Kasman Singodimedjo, pada mulanya, pembicaraan mengenai usulan dari golongan non-Muslim tentang penghapusan tujuh kata ini berjalan tegang dan sengit, terutama ketika Ki Bagus Hadikusumo dan Kasman Singodimedjo sendiri sangat keberatan atas usulan itu.⁸⁹

Namun, idealitas dalam mempertahankan sila pertama sesuai amanat Piagam Jakarta ini pada akhirnya disetujui oleh Kasman, karena mempertimbangkan kondisi Indonesia yang sangat membutuhkan semangat persatuan pasca Proklamasi Kemerdekaan ketika para penjajah hendak kembali lagi ke Indonesia. Mengenai hal ini, Kasman Singodimedjo memberikan kesaksiannya sebagai berikut:

“Sayapun di dalam lobbying itu sangat ingin sekali mempertahankan Piagam Jakarta secara utuh, tanpa pencoretan atau penghapusan dari tujuh kata itu, karena Piagam Jakarta itu adalah wajar dan logis sekali bagi bangsa dan rakyat Indonesia secara keseluruhan. Tetapi sayapun tidak dapat memungkiri apalagi menghilangkan, adanya situasi darurat dan terjepit sekali itu. Kita bangsa Indonesia pada waktu itu sungguh terjepit antara sekutu yang telah tingil-tingil hendak mendarat dan menjajah kemali di bawah penjajah Belanda dan pihak Jepang yang tongol-tongol masih berada di bumi kita, yakni Jepang yang berkewajiban menyerahkan segala sesuatunya (termasuk Indoensia) kepada sekutu (termasuk Belanda)!”⁹⁰

⁸⁹ Panitia Peringatan 75 Tahun Kasman, *Hidup Itu Berjuang: Kasman Singodimedjo 75 Tahun*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 123.

⁹⁰ *Ibid.*, 123-124.

Lebih lanjut Kasman Singodimedjo menulis:

“Jepitan itulah yang membuat kami golongan Islam dan PPKI tidak dapat tetap ngotot untuk mempertahankan prinsip, dan akhirnya kami menerima baik janji Bung Karno, yakni bahwa nanti 6 bulan lagi wakil-wakil bangsa Indonesia berkumpul di dalam forum MPR untuk menetapkan UUD yang paling sempurna, seperti janji yang dapat di baca di dalam UUD 1945 bagian terakhir.”⁹¹

Sementara itu, hal yang sama juga dilakukan oleh KH. Wahid Hasyim. Dalam menindaklanjuti desakan dari golongan non-Muslim ini, sebagai gantinya KH. Wahid Hasyim “mengalah” dengan mengusulkan agar Piagam Jakarta diganti dengan rumusan “ke-Tuhanan Yang Maha Esa”, penambahan kata “Esa” menggarisbawahi keesaan Tuhan (konsep tauhid dalam Islam) yang tidak terdapat pada agama lain. Dengan demikian, Indonesia tidak menjadi negara Islam, namun menjadi negara monoteis. Karena klausul tujuh kata ini hendak di rubah, maka konsekuensinya rumusan Pasal 6 ayat 1 tentang Syarat Seorang Presiden di dalam UUD yang berbunyi, “Presiden harus berasal dari orang Indonesia asli dan beragama Islam” juga mendapatkan perubahan, menjadi tanpa ketentuan mengenai agamanya.⁹²

Uraian yang dikemukakan oleh Kasman Singodimedjo maupun KH. Wahid Hasyim, berkaitan dengan rencana penghapusan tujuh kata pada sila pertama Pancasila,

⁹¹ Panitia Peringatan 75 Tahun Kasman, *Hidup Itu Berjuang: Kasman Singodimedjo 75 Tahun*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 124.

⁹² Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*, terj. Lesmana, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 39.

sebenarnya adalah bagian dari usaha untuk meyakinkan Ki Bagus Hadikusumo yang pada saat itu menjadi perwakilan dari golongan Islam yang sangat teguh untuk tidak menyetujui penghapusan tujuh kata itu.

Selain Kasman Singodimedjo dan KH. Wahid Hasyim, atas permintaan M. Hatta, Teungku Hasan juga turut serta dalam meyakinkan Ki Bagus Hadikusumo secara persuasif agar dapat menerima rumusan tentang “ke-Tuhanan Yang Maha Esa” di dalam *Preamble* dan Pasal 29, Ayat 1 UUD. Dalam usahanya untuk meyakinkan Ki Bagus Hadikusumo, Teuku Hasan mengemukakan:

“Bahwa dalam perjuangan menuntut kemerdekaan tanah air perlu persatuan yang bulat dari semua golongan untuk menghadapi musuh bersama, jangan sampai Belanda memecah belah kita dan mempergunakan golongan Kristen dan lain-lain melawan golongan Islam dan sebagainya. kelak bila kita bangsa Indonesia telah mencapai kemerdekaan maka golongan Islam tentu akan dapat menetapkan Undang-Undang Dasar yang sesuai dengan konsepsi golongan Islam.”⁹³

M. Hatta juga pada saat itu mencoba meyakinkan Ki Bagus Hadikusumo melalui tafsirannya terhadap kalimat “ke-Tuhanan Yang Maha Esa”. Mengenai gagasan M. Hatta ini, Kasman Singodimedjo memberikan kesaksiannya, sebagai berikut:

“Bung Hatta sendiri pada bulan Juni dan Agustus 1945 menjelaskan bahwa Tuhan Yang Maha Esa itu tak lain adalah

⁹³ Teuku Muhammad Isa (ed.), *Teuku Muhammad Hasan Memoir: Gubernur Sumatera Dari Aceh ke Pemersatu Bangsa*, (Jakarta: Papas Sinar Sinanti, 1999), hlm. 227-228.

Allah. Ketika itu beliau mengusulkan supaya sila ke-Tuhanan itu diganti dengan rumusan, “ke-Tuhanan Yang Maha Esa” dijadikan sila pertama, maka Bung Hatta memberi penjelasan supaya Allah dengan Nur-Nya menyinari Nur-Nya itu kepada sila-sila yang empat lainnya dari Pancasila itu. penjelasan Bung Hatta itu, mau tidak mau, memberi isi dari tafsiran historis dari Pancasila itu, dan menghubungkannya dengan surah Al-Ikhlâs di dalam Alquran.”⁹⁴

Setelah perdebatan argumentasi disertai lobi-lobi politik yang dilakukan oleh Kasman Singodimedjo, Teuku Hasan, M. Hatta, dan KH. Wahid Hasyim untuk meyakinkan Ki Bagus Hadikusumo, pada akhirnya Ki Bagus menerima klausul tentang penghapusan tujuh kata yang diganti dengan kalimat “ke-Tuhanan Yang Maha Esa”. Dengan setujunya Ki Bagus Hadikusumo, maka UUD dapat disetujui dan disahkan pada sidang pertama PPKI pada 18 Agustus 1945 jam 11.00 siang. Selain perubahan pembukaan UUD dengan pengapusan tujuh kata itu, perubahan selanjutnya adalah pada bagian batang tubuh UUD, yaitu dihapusnya syarat seorang Presiden yang diharuskan seorang Muslim, menjadi hanya orang Indonesia asli.⁹⁵

Perubahan ini menurut sebagian orang sebagai kekalahan politik wakil-wakil umat Islam. Tetapi pada tahun 1978, seperti yang di kutip A. Syafi’i Ma’arif, Alamsjah Ratu Perwiranegara berpendapat, begitu juga M. Hatta, bahwa

⁹⁴ Panitia Peringatan 75 Tahun Kasman, *Hidup Itu Berjuang: Kasman Singodimedjo...*, hlm. 125.

⁹⁵ O. E. Engelen, dkk, *Lahirnya Satu Bangsa dan Negara*, (Jakarta: UI Press, 1997), hlm. 92-93.

peristiwa tanggal 18 Agustus ini sebagai hadiah dari umat Islam kepada bangsa dan kemerdekaan Indonesia demi menjaga persatuan, sehingga peristiwa seperti ini seharusnya disikapi secara positif sebagai bentuk komitmen golongan Muslim terhadap keutuhan bangsa ini.⁹⁶

Namun demikian, pertarungan ideologis antara golongan Muslim dan golongan Nasionalis belum selesai sampai di situ. Pasca kejadian penghapusan tujuh kata di dalam Pembukaan UUD yang kemudian disahkan oleh PPKI pada sidang pertamanya 18 Agustus 1945, bayang-bayang Piagam Jakarta masih menyelimuti pikiran umat Islam di Indonesia, terutama kelompok Islam ideologis atau Islam politik⁹⁷. Kelompok Islam ini sangat menyayangkan dan merasa kecewa atas peristiwa itu, sehingga membuat mereka merasa perlu untuk memperjuangkan kembali penggunaan Piagam Jakarta sebagai bagian dari pembukaan dalam UUD Indonesia. Kegigihan golongan Islam menyusul ungkapan

⁹⁶ Lihat pada, A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 109. M. Hatta, *Untuk Negeriku Sebuah Otobiografi Jilid III: Menuju Gerbang Kemerdekaan*, (Jakarta: Kompas, 2010), hlm.97. Panitia Peringatan 75 Tahun Kasman, *Hidup Itu Berjuang: Kasman Singodimedjo...*, hlm. 130.

⁹⁷ Dalam hasil penelitiannya, Haedar Nashir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kelompok Islam ideologis dan Islam politik adalah mereka yang menjadikan Islam sebagai ideologi dan memperjuangkannya dalam kehidupan negara, baik melalui partai-partai politik Islam maupun gerakan sosial-keagamaan pasca kemerdekaan tahun 1945. Untuk menyebut beberapa, yang dimaksud dengan istilah itu adalah mereka yang tergabung di organisasi Islam pergerakan, seperti SI, Muhammadiyah, Persis, NU. Haedar Nashir, *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 237.

yang pernah dikatakan oleh Soekarno dan M. Hatta bahwa UUD ini bersifat sementara dan dimungkinkan untuk dirubah kembali pada masa-masa berikutnya ketika kondisi sosial-politik sudah lebih stabil.

Tidak jarang rasa kekecewaan pada golongan nasionalis itu, sampai pada level tertentu, memicu terjadinya serangkaian pemberontakan, seperti pemberontakan Darul Islam yang dipimpin oleh S. M. Kartosuwiryo di Jawa Barat dan pemberontakan yang dilakukan oleh Daud Beureuh di Aceh.⁹⁸

Perjuangan golongan Islam untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara pada perkembangan selanjutnya akan berlanjut pada Majelis Konstituante yang diawali dengan didirikannya partai-partai berbasis Islam setelah dikeluarkan Maklumat Pemerintah X tanggal 4 November 1945. Maklumat tersebut berisi bahwa “Pemerintah menyukai timbulnya partai-partai politik karena dengan adanya partai-partai itulah dapat dipimpin ke jalan yang teratur segala faham yang ada dalam masyarakat”. Selanjutnya Maklumat ini juga mengamanatkan agar partai politik sudah terbentuk sebelum dilakukannya pemilihan anggota Badan Perwakilan

⁹⁸ Herbert Feith dan Lances Castles (ed.), *Indonesia Political Thinking 1945-1965*, (Jakarta: Equinox Publishing, 2007), hlm. 202. Mengenai penjelasan gerakan Darul Islam ini selengkapnya lihat, Robert Pringle, *Understanding Islam in Indonesia: Politics and Diversity*, (Singapore: Editions Didier Millet, 2010), hlm. 72-75. Faisal Ismail, *Panorama Sejarah Islam Politik di Indonesia: Sebuah Studi Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), hlm. 69-74. Solahudin, *NII Sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia*, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), hlm. 53-77.

Rakyat yang rencananya akan dilaksanakan pada Januari 1946. Pada umumnya, selain partai-partai Islam, partai-partai yang lahir setelah diterbitkannya Maklumat tersebut adalah kelanjutan dari partai-partai yang berdiri pada masa kekuasaan Belanda dan juga Jepang, seperti PNI, PKI, dan PSI.⁹⁹

Rémy Madinier mengklasifikasikan partai-partai yang hadir pada saat itu ke dalam tiga tipologi sesuai dengan aspirasi yang menjadi basis ideologinya, yaitu: nasionalis, sosialis, dan Islam.¹⁰⁰ Pada masa inilah Indonesia memasuki era sistem politik yang di sebut sistem “Konstitusional Demokrasi” atau “Liberal Demokrasi”.¹⁰¹

Pemilu yang pada awalnya direncanakan untuk dilaksanakan pada Januari 1946, pada kenyataannya baru bisa dilaksanakan pada September 1955 ketika Indonesia berada di bawah naungan UUDS 1950.¹⁰² Dalam sejarahnya, seperti yang ditulis Nadirsyah Hosen, sejak Indonesia merdeka tercatat telah diberlakukannya tiga bentuk UUD, yaitu UUD

⁹⁹ Lili Romly, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 33.

¹⁰⁰ Rémy Madinier, *Islam and Politics in Indonesia: Masyumi Party Between Democracy and Integralism*, terj. Jeremy Desmond, (Singapore: NUS Press, 2015), hlm. 76.

¹⁰¹ Leo Suryadinata, *Elections and Politics in Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2002), hlm. 20.

¹⁰² A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dalam Bingkai ke-Indonesiaan dan ke-Manusiaan*, (Bandung: Mizan, 2009), hlm. 135.

1945, UUD 1949, dan UUDS 1950.¹⁰³ UUD ini terus berubah mengingat pada saat itu Belanda masih terus mengintervensi bangsa Indonesia yang pada dasarnya telah merdeka.¹⁰⁴

Pemilu pertama yang berlangsung pada tahun 1955 di bawah Kabinet Boerhanuddin Harahap, memuat dua agenda pemilihan: 1) pemilihan anggota DPR, dilaksanakan 29 September 1955, 2) pemilihan anggota Konstituante pada 15 Desember 1955.¹⁰⁵ Sehubungan Indonesia masih dalam tahap belajar berdemokrasi, peserta pemilu diizinkan terdiri dari: Parpol, Ormas, hingga Perorangan. Dengan diberlakukan kebebasan yang sedemikian besar, diharapkan pemilu yang melibatkan Parpol, Ormas, dan Perorangan akan memahami sejauh mana pengaruhnya di tengah rakyat Indonesia.¹⁰⁶

¹⁰³ Nadirsyah Hosen, *Shari'a and Constitutional Reform in Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2007), hlm. 65. Penjelasan mengenai sejarah penggunaan UUD ini bisa juga dilihat dari penjelasan Zainal Abidin Ahmad dalam sidang ke-3 Majelis Konstituante. Konstituante RI, *Risalah Perundangan Tahun 1957 Jilid VI*, (tanpa kota terbit: Konstituante RI, t.t), hlm. 20

¹⁰⁴ Intervensi yang dimaksudkan adalah ketika Belanda masih melakukan melalui jalur Agresi, Agresi Belanda I dan II, sehingga pada saat itu banyak agenda kenegaraan yang tertunda dan imbasnya dengan beberapa kali pergantian UUD. Lili Romly, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 46.

¹⁰⁵ Tugas yang akan diemban oleh DPR hasil Pemilu adalah menentukan pemerintah dalam membentuk kabinet, sedangkan Konstituante bertugas untuk menyusun UUD baru sebagai pengganti UUDS 1950. Lili Romly, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 48.

¹⁰⁶ Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah 2*, (Bandung: Salamadani, 2010), hlm. 355-357. Lihat juga, Departemen Penerangan RI, *20 Tahun Indonesia Merdeka Jilid I*, (Jakarta: Departemen Penerangan RI, t.t), hlm. 541.

Pada pemilu 1955, daerah yang menjadi lokasi pemilihan berjumlah 16 daerah, antara lain: Jawa Barat, Jawa Timur, Jawa Tengah, Jakarta, Sumatra Selatan, Sumatra Tengah, Sumatra Utara, Kalimantan Barat, Kalimantan Selatan, Kalimantan Timur, Sulawesi Utara, Sulawesi Selatan, Maluku, Nusa Tenggara Timur, Nusa Tenggara Barat, dan Irian Jaya.¹⁰⁷ Hasil Pemilu DPR akan menjaring sebanyak 272 wakil di Parlemen sedangkan Konstituante akan menjaring 542 wakil. Hasil Pemilu DPR menghasilkan PNI sebagai partai dengan perolehan suara terbanyak, disusul Masyumi, NU, dan PKI dibelakangnya. Hasil yang sama juga didapatkan pada hasil dari Pemilu Konstituante yang menghasilkan PNI, Masyumi, NU, dan PKI sebagai partai teratas.¹⁰⁸

Tabel. 4. : Perolehan Suara DPR Pemilu 1955¹⁰⁹

Partai	Jumlah Suara	Presentase	Jumlah Kursi
PNI	8.434.653	22.3	57
Masyumi	7.903.886	20.9	57
NU	6.955.141	18.4	45
PKI	6.176.914	16.4	39
Lain-lain	8.404.705	22.0	70

¹⁰⁷ Leo Suryadinata, *Elections and Politics in Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2002), hlm. 21.

¹⁰⁸ Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah 2*, (Bandung: Salamadani, 2010), hlm. 361-361-362.

¹⁰⁹ Data ini di dapat melalui tulisan Ahmad Mansur Suryanega yang mengutip laporan Arnold C. Brackman. *Ibid.*, hlm. 361-362. Lihat juga, A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 122.

Tabel. 5. : Perolehan Suara Konstituante Pemilu 1955¹¹⁰

Partai	Jumlah Kursi
PNI	119
Masyumi	112
NU	91
PKI	60
Lain-lain	132

Pada perkembangan selanjutnya, perdebatan seputar dasar negara, khususnya diskursus antara Islam dan Pancasila, berlanjut pada sidang Majelis Konstituante yang berlangsung sejak 1956-1959. Perdebatan yang terjadi di dalam Konstituante jika di lihat sebenarnya adalah kelanjutan dari perdebatan ideologis-politis lama antara kelompok Islam dengan kelompok nasionalis mengenai corak hubungan politik antara agama dan negara.¹¹¹

Dalam perjalannya, sidang Konstituante ini telah mengerucutkan tiga pilihan ideologi yang akan digunakan sebagai dasar negara, yakni Pancasila, Islam, dan Sosial-Ekonomi sesuai dengan ideologi yang diusung oleh perwakilan partai yang ikut dalam sidang tersebut. Namun demikian, dalam perdebatan yang berlangsung kemudian, ideologi yang paling sengit bertarung untuk memperebutkan

¹¹⁰ Data ini diolah dari, Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal Study of The Indonesian Konstituante 1956-1959*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1992), hlm. 32-34.

¹¹¹ Bahtiar Effendy , *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 104.

posisi strategis dalam konteks dasar negara Indonesia adalah antara Islam dengan Pancasila. Tokoh-tokoh yang mewakili golongan Islam dalam sidang tersebut, antara lain M. Natsir, Kasman Singodimedjo, Zaenal Abidin, KH. Isa Anshari, KH. Masjkur, beranggapan bahwa Islam memiliki watak yang holistik, sehingga mereka percaya bahwa Islam memiliki seperangkat aturan dalam setiap aspek kehidupan manusia, termasuk politik-ketatanegaraan. Sementara itu, Pancasila adalah ideologi yang sekuler, sehingga tidak cocok bagi Indonesia.¹¹²

Di kubu lain, golongan nasionalis memiliki anggapan yang berbeda. sejalan dengan alur pemikiran tokoh golongan Nasionalis, seperti Roeslan Abdulgani yang menganggap bahwa Pancasila tidak seperti apa yang disangkakan oleh golongan Muslim. Kenyataan bahwa Pancasila mengandung sila seperti “ke-Tuhanan Yang Maha Esa,” dan bahwa negara mencakup pula badan-badan yang mengurus masalah-masalah yang berhubungan dengan agama merupakan indikasi kuat bahwa Indonesia tidak didasarkan kepada ideologi sekuler. secara umum, pandangan dari golongan Nasionalis yang dipimpin oleh PNI, bahwa Pancasila merupakan sebuah sintesis yang memadai bagi berbagai kelompok agama yang berbeda. Jika Islam harus dijadikan

¹¹² *Ibid.*, hlm. 107. Lihat juga lebih lanjut, Konstituante RI, *Risalah Perundingan Tahun 1957 Jilid VI*, (tanpa kota terbit: Konstituante RI, t.t), hlm. 592-595.

dasar negara, mereka khawatir akan terjadi disintegrasi antar kelompok dan wilayah di Indonesia.¹¹³

Perdebatan mengenai dasar negara ini tidak kunjung menemui titik temu. Sampai pada akhirnya pada bulan April 1959, Presiden Soekarno menyampaika pidato di depan Majelis Konstituante. Dia meminta agar Majelis itu menghentikan pekerjaannya dan “menetapkan Undang-Undang Dasar 1945 diberlakukan kembali sebagai Undang-Undang Dasar Indonesia”. Ketika sedang melakukan pidatonya, ribuan masyarakat pada saat itu berkumpul di depan gedung Majelis Konstituante, Bandung, dan mendukung rencana Presiden yang hendak memberhentikan pekerjaan Majelis Konstituante dan mengembalikan UUD 1945 sebagai dasar negara Indonesia.¹¹⁴

Ketika mendengar pidato Presiden, awalnya partai-partai Islam tidak setuju dan menolak rencana tersebut. Namun demikian, karena semua pendukung Pancasila dalam Majelis Konstituante telah setuju dengan gagasan Presiden, maka golongan Nasionalis Muslim yang tergabung dalam partai-partai Islam (Masyumi, NU, PSII, PERTI, AKUI, PTI) akhirnya mau melakukan kompromi dengan syarat agar kata-kata “ke-Tuhanan dengan Kewajiban Menjalankan Syariaat

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 109. Selengkapnya bisa di lihat, Konstituante RI, *Risalah Perundingan Tahun 1957 Jilid VI*, (tanpa kota terbit: Konstituante RI, t.t), hlm. 600-604.

¹¹⁴ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme & Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi Indonesia dan Parta Jema'at-i-Islami Pakistan*, terj. Mun'im Sirry, (Jakarta: Pro Deleader, t.t), hlm. 215.

Islam bagi Pemeluk-Pemeluknya” (Piagam Jakarta) sebagai “*modus vivendi*” antara golongan Nasionalis Islam dan Nasionalis Netral Agama dimasukkan kembali menjadi asas pertama dalam Pancasila.

Dalam keadaan yang seperti ini, Yusril Ihza Mahendra menuturkan, “Golongan Nasionalis merasa posisi mereka kuat karena mendapat dukungan penuh dari Presiden Soekarno dan angkatan bersenjata yang juga menginginkan diberlakukannya pengembalian UUD 1945 tanpa perubahan. Sebaliknya Masyumi menolak pemberlakuan itu.” Sebagai jalan tengahnya, dilakukanlah sistem voting untuk menentukan. Hasilnya menunjukkan bahwa keuda-duanya tidak memperoleh dukungan 2/3 suara mayoritas. Setelah cara voting¹¹⁵ juga gagal, akhirnya Presiden mengeluarkan dekritnya pada 5 Juli 1959 tentang kembali kepada UUD 1945 sekaligus pembubaran Majelis Konstituante.¹¹⁶ Dalam kaitan ini, Howard M. Federspiel menggambarkan bahwa dekrit yang dikeluarkan Presiden Soekarno telah mengakhiri pertimbangan pembentukan negara Islam yang telah diperjuangkan oleh partai-partai Islam di Indonesia sekaligus

¹¹⁵ Voting dilakukan pada 30 Mei, 1 Juni, dan 2 Juni 1959. Hasilnya adalah: 269 suara, 264, dan 263 menyetujui kembali ke UUD 1945. Di sisi lain: 199, 204, 203 suara menolak kembali ke uud 1945. Faisal Ismail, *Panorama Sejarah Islam Politik di Indonesia: Sebuah Studi Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), hlm. 121.

¹¹⁶ *Ibid.*, hlm. 216-217.

membawa era baru politik Indonesia: era “Demokrasi Terpimpin.”¹¹⁷

Demokrasi Terpimpin ini berjalan dalam kurun waktu antara 1959-1965. Berdasarkan uraian dari M. Syafi'i Ma'arif, posisi politik Islam pada periode ini relatif lemah. Berikut analisis Ma'arif:

“Partai-partai Islam pada waktu itu merupakan kelompok politik minoritas dalam lembaga-lembaga kenegaraan. Sebagai kelompok minoritas, mereka hanya melakukan peran pinggiran dalam memberi corak Islam pada perkembangan politik Indonesia. Peranan politik sentral selama periode ini berada di tangan Presiden Soekarno dengan bantuan pihak komunis dan Angkatan Darat di bawah pimpinan Jenderal A. H. Nasution.”

Pada periode ini, melalui sistem Demokrasi Terpimpinnya, Soekarno telah terjatuh ke dalam sistem politik otoriter satu komando dimana ketika itu tidak memberi peluang untuk terjadinya perbedaan pendapat dalam menghadapi isu-isu politik penting. Sikap politik seperti itu berujung kepada dibubarkannya Masyumi pada tahun 1960 sebagai penentang utama kebijakan Demokrasi Terpimpin Soekarno.¹¹⁸ Dari uraian mengenai dinamika yang terjadi di era kepemimpinan Presiden Soekarno, terutama di sekitar persinggungannya dengan aktivisme politik Islam yang seringkali menemui jalan buntu yang berujung kepada

¹¹⁷ Howard M. Federspiel, *Indonesian Muslim Intellectuals of the 20th Century: Southeast Asia Background Series No. 8*, (Singapore: ISEAS, 2006), hlm. 54-55.

¹¹⁸ M. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 1-4.

kegaduhan, Robert Pringle berpendapat bahwa di era kepemimpinan Presiden Soekarno ini (1945-1966) adalah fase, dalam konteks ini, “marginalisasi Islam”.¹¹⁹

3. Pertautan Antara Islam dan Negara: Upaya Marginalisasi Islam Politik Rezim Orde Baru

Keluarnya Surat Perintah 11 Maret 1966 merupakan titik awal lahirnya Orde Baru. Pelantikan Jenderal Soeharto menjadi Presiden dalam Sidang MPRS bulan Maret 1968 menandai surutnya dua kekuatan politik utama dalam Demokrasi Terpimpin dan panggung politik nasional, yaitu Soekarno dan PKI, dengan meninggalkan ABRI seorang diri. Parpol sendiri masih belum dapat berkembang setelah “dilumpuhkan” rezim Orde Lama. Dalam keadaan seperti ini, ABRI memiliki *surplus power* untuk berbuat apa saja. Namun demikian, mereka tidak tergoda untuk membentuk pemerintahan junta militer.¹²⁰

Ditinjau dari konteks mana pun, runtuhnya rezim Orde Lama dan bangkitnya rezim Orde Baru tetap merupakan persoalan amat penting bagi bangsa Indonesia, terutama

¹¹⁹ Robert Pringle membuat sebuah pembahasan khusus di bagian sub-pembahasan bukunya yang kemudian di beri judul, “Sukarno and the Roots of Islamic Marginalization: 1945-1966”. Selengkapnya lihat, Robert Pringle, *Understanding Islam in Indonesia: Politics and Diversity*, (Singapore: Editions Didier Millet, 2010), hlm. 65-84.

¹²⁰ Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara: Islam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 185. Mengenai proses transisi kekuasaan dari Soekarno ke Suharto, lihat, Robert Cribb, “Bangsa: Menciptakan Indonesia,” dalam, Donald K. Emmerson (ed.), *Indonesia Beyond Soeharto: Negara, Ekonomi, Masyarakat, Transisi*, terj. Perikles Kattopo, dkk, (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 54-58.

dampak yang dihasilkan dari perubahan pemikiran seputar ekonomi, sosial-politik masyarakat Indonesia.¹²¹

Pada rezim Orde Lama orientasi pemikiran sosial-politik terlalu bersifat ideologis dan politis, sehingga semua aspek non-politis, seperti pembangunan ekonomi, industrialisasi dan aspek praktis lainnya harus ditundukkan kepada urusan politik dan ideologi. Akibatnya, pada masa Orde Lama sering terjadi kegaduhan ideologis dan juga distabilitas ekonomi nasional yang berujung terjadinya inflasi pada 1966 sampai 650%.¹²² Sementara itu rezim Orde Baru lahir dengan membawa cara pandang baru. Sebagai anti tesis dari cara pandang lama, Orde Baru berusaha menciptakan pemikiran-pemikiran tandingan. Dari sinilah muncul ide “pragmatisme”, “de-ideologisasi”, “de-parpolisasi”, “program oriented”, dan “pembangunan oriented”.¹²³ Sampai pada tahap tertentu, semua pemikiran-pemikiran yang telah disebutkan di atas membawa pada suatu gagasan tentang “pembangunan nasional” dan juga “modernisasi”.¹²⁴

Setelah beberapa tahun pasca pergantian rezim, gagasan mengenai pembangunan nasional yang diusung pemerintahan

¹²¹ Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Mizan: Bandung, 1986), hlm. 93.

¹²² Dhurorudin Mashad dengan mengutip Anne Both & Peter Melawley. Selengkapnya dalam, Dhurorudin Mashad, *Akar Konflik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Alkautsar, 2008), hlm. 80.

¹²³ *Ibid.*, hlm. 94-95.

¹²⁴ *Ibid.*, hlm. 107.

Orde Baru di bawah Presiden Soeharto berhasil menaikkan mesin perekonomian Indonesia, rata-rata antara 7 sampai 8 persen pertahunnya. Pencapaiannya ini sangat dramatis jika dibanding dengan era pemerintahan sebelumnya.

Keberhasilan menaikkan persentase pencapaian ekonomi secara dramatis pada saat itu, menurut Gordon P. Means, tidak bisa dilepaskan dari dua faktor penentu, yakni: Pertama, ketika dunia dilanda krisis minyak pada tahun 1970-an secara otomatis menaikkan harga minyak pada saat itu yang semula 3 US\$ per-barel di tahun 1972, menjadi 30 US\$ di tahun 1980. Situasi demikian membawa keuntungan besar bagi Indonesia yang ketika itu statusnya sebagai negara penghasil minyak. Kedua, kebijakan pemerintah yang membalikkan kebijakan pemerintahan sebelumnya yang cenderung menghambat investasi asing. Melalui rumusan yang dibuat Bappenas, Pemerintah Orde Baru membuka kesempatan investasi sebesar-besarnya kepada pihak asing untuk berbisnis di Indonesia. Kebijakan seperti ini membuat Japan, China, Korea Selatan, Taiwan, Hong Kong, Amerika, dan negara Eropa berbondong-bondong untuk berinvestasi di Indonesia.¹²⁵

¹²⁵ Gordon P. Means, *Political Islam in Southeast Asia*, (Malaysia: Lynne Rienner Publishers, 2009), hlm. 98-99. Mengenai keberhasilan pembangunan Orde Baru, lihat juga Robert Cribb, "Bangsa: Menciptakan Indonesia," dalam, Donald K. Emmerson (ed.), *Indonesia Beyond Soeharto: Negara, Ekonomi, Masyarakat, Transisi*, terj. Perikles Kattopo, dkk, (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 58-61. Lihat juga Anne Booth, "Pembangunan: Keberhasilan dan Kekurangan," dalam, *Ibid.*, hlm. 191.

Selain berhasil mempercepat laju ekonomi nasional, pemerintah Orde Baru juga berhasil untuk menurunkan angka kemiskinan. Tercatat pada akhir tahun 1960-an tingkat kemiskinan di Indonesia mencapai angka 70%, tetapi kemudian angka tersebut berhasil diturunkan menjadi 27% pada pertengahan tahun 1990-an. Proporsi penduduk Indonesia yang tinggal di daerah-daerah perkotaan meningkat dari 17% pada tahun 1971 menjadi 31% pada tahun 1990. Kelompok pekerja profesional, manajerial dan *clerical* meningkat dari 5,7% pada tahun 1971 menjadi 8,8% pada tahun 1990. Pada awal 1980-an, pertumbuhan ekonomi yang konsisten telah meningkatkan akumulasi modal swasta dalam tingkatan yang belum pernah dicapai sebelumnya. Inilah antara lain sederet prestasi pemerintahan Orde Baru dalam bidang sosio-ekonomi yang luar biasa. Namun demikian, mengutip Yudi Latif, dalam kenyataannya prestasi ini membutuhkan biaya yang besar, yaitu pengorbanan kebebasan politik. Dengan jargon “ekonomi sebagai panglima”, peran politik, terutama Islam politik, direduksi semata-mata sebagai pendukung stabilitas nasional.¹²⁶

Keberhasilan pemerintahan Orde Baru dalam memajukan bidang sosio-ekonomi berbanding terbalik dengan kehidupan sosio-politik masyarakatnya, khususnya kehidupan politik umat Muslim. Pada awal Orde Baru,

¹²⁶ Mengenai pencapaian dalam bidang sosio-ekonomi Orde Baru, lihat Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 467-468.

sebenarnya sempat muncul romantisme revivalisme politik Islam, yang pada masa Demokrasi Terpimpin mengalami masa surut pasca Soekarno membubarkan Masyumi pada 1960. Optimisme ini muncul mengingat jasa-jasa yang ditorehkan oleh golongan Muslim bersama-sama ABRI dalam menumbangkan rezim Orde Lama dan PKI.¹²⁷ Bahkan, isu-isu atas nama Islam kala itu menjadi semangat pemumbangan Orde Lama, sehingga kemenangan Orde Baru akhirnya dianggap sebagai kemenangan Islam. Praktis, dengan rasa percaya diri yang hadir ketika itu golongan Islam mulai menggulirkan keinginannya untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta selama sidang MPR bulan Maret 1968.¹²⁸

Pada perkembangannya, selain memperjuangkan kembali Piagam Jakarta, golongan Islam juga mengusulkan kepada pemerintah agar keberadaan Masyumi dilegalkan kembali sebagai wadah politik umat Islam pasca dibubarkannya di era Orde Lama. Namun demikian, usulan-usulan tersebut menemui jalan buntu. Khusus untuk usulan legalisasi Masyumi, Pemerintah Orde Baru menolaknya melalui Surat Ketua Presidium Kabinet Jenderal Soeharto, sehubungan dengan permohonan yang diajukan oleh Prawoto

¹²⁷ Mengenai peran golongan Muslim ini, lihat Arief Mudatsir Mamdan (ed.), *Napak Tilas Kehidupan Idham Khalid: Tanggung Jawab Politik NU dalam Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008) hlm. 367-371.

¹²⁸ Dhurorudin Mashad, *Akar Konflik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Alkautsar, 2008), hlm. 81-82. Lihat juga B. J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, terj. Saafroedin Bahar, (Jakarta: Grafiti Press, 1985), hlm. 160.

Mangunsasmito (Ketua Masyumi) pada 22 Desember 1966 sebagai respon terhadap “Pernyataan 21 Desember’66 ABRI”, Nomor: 13/45/Preskab/1967 tanggal 6 Januari 1967 tanggal 6 Januari 1967 yang isinya: “Alasan-alasan yuridis ketatanegaraan dan psikologis telah membawa ABRI kepada satu pendirian bahwa ABRI tidak dapat rehabilitasi bekas Partai Masyumi.” Ketika menanggapi permasalahan ini, Agussalim Sitompul di dalam bukunya mengungkapkan bahwa:

“Secara jujur harus diakui oleh siapapun bahwa pembubaran Masyumi dari aspek yuridis dan politis tidaklah sah dan batal demi hukum. Akan tetapi, karena yang dijadikan landasan bukanlah rasa keadilan dan kebenaran, tetapi adalah emosi dan rasa sentimen serta takut bersaing dengan tokoh-tokoh Masyumi, maka Masyumi menjadi korban keserakahan dan kesewenang-wenangan.”¹²⁹

Menyusul kegagalan yang dialami oleh golongan Islam dalam upayanya menghidupkan kembali Masyumi sehingga mereka menempuh jalan lain dengan membentuk Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) pada 1968. Kelahiran Parmusi sendiri sebenarnya tidak murni dibentuk oleh golongan Islam, khususnya kalangan Islam modernis¹³⁰, melainkan ada

¹²⁹ Agussalim Sitompul, *Usaha-Usaha Mendirikan Negara Islam dan Pelaksanaan Syariat Islam di Indonesia*, (Jakarta: Misaka Galiza, t.t), hlm. 181-182.

¹³⁰ Sebenarnya di era Orde Baru sudah ada tiga partai Islam, yakni: NU, PSII, dan Perti. Namun demikian, partai-partai ini lebih sebagai wadah kaum Islam tradisional. Setelah Masyumi dibubarkan, kalangan Islam modernis berusaha untuk menghadirkan kembali, namun gagal. Di pihak lain, pada 1966, M. Hatta juga sempat berusaha mendirikan Partai Demokrasi Islam Indonesia (PDII) sebagai usahanya untuk mengakomodasi suara-suara

intervensi Pemerintah Orde Baru yang turut serta mensponsori berdirinya partai ini.¹³¹ Dengan kata lain, Parmusi adalah partai yang sebenarnya telah “dilemahkan” potensinya untuk menjadi oposisi oleh pemerintah, sehingga pemerintah pada saat itu melarang bekas pimpinan Masyumi, sebagian nama adalah yang dibebaskan oleh Pemerintah Orde Baru, seperti Mohammad Roem, Sjafruddin Prawiranegara, dan M. Natsir untuk menjadi ketua partai tersebut.¹³²

Dari sikap yang ditunjukkan oleh pemerintah Orde Baru yang cenderung mempersulit aktivitas golongan Islam politik yang hendak mengkonsolidasikan kekuatannya melalui partai politik, memberikan kesan bahwa ketika itu pemerintah Orde Baru hendak meminggirkan Islam dari urusan kenegaraan.¹³³

kalangan Islam modernis, namun ditolak oleh Presiden Soeharto. Selengkapnya lihat Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, terj. Imron Rosyidi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 120.

¹³¹ Pemerintah melakukan intervensi dengan melibatkan Djaelani Naro sebagai orang yang dekat pemerintah dalam jajaran ketua Parmusi pada saat itu. Selengkapnya lihat Gordon P. Means, *Political Islam in Southeast Asia*, (Malaysia: Lynne Rienner Publishers, 2009), hlm. 100.

¹³² Lihat Robert Pringle, *Understanding Islam in Indonesia: Politics and Diversity*, (Singapore: Editions Didier Millet, 2010), hlm. 89.

¹³³ Usaha peminggiran ini bisa dilihat bukan saja ketika pemerintah mempersulit pendirian partai-partai Islam, pada kesempatan lain langkah tersebut bisa dilihat misalnya ketika Seminar tentang *Pembangunan Masyarakat Islam Dalam Rangka Milad JDBTHI* (Jajasan Dana Bantuan Tjalon Haji Indonesia) pada tahun 1968 di Malang. Ketika itu seminar dihadiri oleh perwakilan pemerintah, yaitu Sekretaris Negara dan Gubernur Jawa Timur; Alamsyah Ratu Prawiranegara dan Muhammad Noer, di susul kalangan Islam idealis dan pragmatis. Dalam seminar itu kalangan Islam idealis menginginkan dikembalikannya Piagam Jakarta, sebaliknya kalangan Islam pragmatis menganjurkan agar Islam fokus terhadap kebijakan pembangunan pemerintah, dan dari pihak pemerintah menyarankan agar urusan umat Islam

Sikap seperti dilakukan mengacu kepada anggapan bahwa kalangan militer adalah penjaga keamanan Indonesia dari ancaman golongan ekstrim kiri (komunis) dan golongan ekstrim kanan (Islam fundamentalis). Setelah PKI berhasil ditundukkan, kalangan militer melihat golongan Islam adalah kelompok selanjutnya yang memiliki potensi untuk mendominasi politik. Pemerintah berkeyakinan bahwa faktor yang dapat memicu terjadinya instabilitas nasional adalah ketika ada individu atau kelompok yang hendak mendirikan negara yang mendasarkan dirinya kepada “ideologi agama”. Pada umumnya, yang dimaksud ancaman “ideologi agama” oleh kalangan militer pada saat itu adalah ideologi Islam.¹³⁴

Sehubungan dengan ini, Mohammad Kamal Hassan mencatat, “Sejak tahun 1968 para pemimpin Muslim dan partai-partai politik menyadari bahwa mereka tidak diterima sebagai mitra dalam kekuasaan dan Islam yang kuat secara politik tidak mempunyai tempat dalam sistem politik baru di era Demokrasi Pancasila.”¹³⁵

Usaha pengendalian kehidupan sosio-politik pemerintah Orde Baru selanjutnya merambah pada level makro sampai mikro. Pada level makro terimplementasi melalui gagasan

cukup diwakili oleh Departemen Agama saja. Lihat selengkapnya Haedar Nashir, *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 275-276.

¹³⁴ Rizal Sukma, *Islam in Indonesia Foreign Policy*, (USA: Routledge, 2006), hlm. 45.

¹³⁵ Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, terj. Imron Rosyidi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 123.

tentang penempatan Pancasila sebagai satu-satunya ideologi seluruh kekuatan sosial dan politik. Usaha tersebut dilakukan menyusul dengan ditetapkannya pelaksanaan UUD 1945 secara murni dan konsekuen tahun 1966, P-4 tahun 1978 dan UU No. 3 dan 8 tahun 1985. Sementara pola pengembangan tata kehidupan dalam komunitas mikro yaitu pada level keluarga dilakukan sesuai dengan arah ideologi Pancasila melalui penyusunan UU Perkawinan. Pada komunitas yang lebih luas, kehidupan organisasi sosial dan politik ditata, sehingga seluruh partai Islam menyatukan diri dalam PPP sesuai dengan UU No. 3 Tahun 1973.¹³⁶ Kebijakan-kebijakan tidak menguntungkan yang dikeluarkan oleh pemerintah kepada golongan Islam berdampak kepada merosotnya prestasi partai-partai Islam di pentas pemilu nasional. Selama pemilu yang telah berlangsung selama tiga kali, masing-masing pada tahun 1971, 1977, dan 1982, hasilnya tidak menggembirakan bagi partai-partai Islam. Ketika mengomentari situasi ini, M. Rusli Karim menganggap bahwa, “Inilah ironi yang diderita umat Islam, ketika negara-bangsa ini mengalami kemajuan pesat dalam bidang ekonomi justru merosot dalam eranan politik. Pemilihan Umum 1977 dan 1982 tidak memberikan peluang bagi pasrtai Islam untuk beranjak dari kondisi stagnasi.”¹³⁷

¹³⁶ Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri: Strategi Kebudayaan dalam Dakwah Islam*, (Yogyakarta: SI Press, 1994), hlm. 76.

¹³⁷ M. Rusli Karim, *Islam dan Konflik Politik Era Orde Baru*, (Yogyakarta: Media Widya Mandala, 1992), hlm. 7.

Akan tetapi, masa-masa konfrontasi antara golongan Islam politik *vis-a-vis* pemerintah Orde Baru menemui titik akhirnya dan secara berangsur-angsur mulai menemukan titik temu. Berdasarkan pengamatan dari Pramono U. Tanthowi yang menulis:

“Era baru ini terlihat ketika memasuki pertengahan 1980-an. Pola antagonistik antara Islam dan negara menunjukkan kecenderungan berubah ke arah yang lebih akomodatif. Ciri yang paling menonjol adalah banyaknya kalangan Muslim-santri¹³⁸ yang menduduki jabatan-jabatan penting negara, parlemen, industri swasta, dan di bidang bisnis.”¹³⁹

Secara singkat terdapat beberapa alasan perubahan pola hubungan tersebut.¹⁴⁰ *Pertama*, munculnya intelektualisme Islam baru yang berusaha mencari penyelesaian atas masalah disharmoni hubungan Islam dan negara. *Kedua*, munculnya kelas menengah santri baru melalui proses pendidikan modern. *Ketiga*, terjadinya pergeseran dan sirkulasi kekuatan dalam elit kekuasaan di Indonesia. Puncaknya, hubungan akomodasionis ini ditandai dengan diterimanya Pancasila oleh

¹³⁸ Mengenai penyebutan kata santri sendiri agaknya sebagai upaya untuk membedakan tiga golongan kelas masyarakat Jawa seperti yang telah diteorisasikan oleh Clifford Geertz. Santri sendiri berarti kelas masyarakat yang menekankan aspek-aspek Islam dalam kehidupan sehari-harinya. Selengkapnya lihat Parsudi Suparlan, “Kata Pengantar”, dalam Clifford Geertz, *Abangan Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), hlm. vii.

¹³⁹ Pramono U. Tanthowi, *Perubahan Politik Kaum Santri: Islam dan Demokratisasi di Indonesia 1990-2000*, (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP), 2005), hlm. 5.

¹⁴⁰ Mengenai pola hubungan Islam dan negara secara lengkap, bisa di lihat dalam Idris Thaha, *Demokrasi Religius Pemikiran Politik Nurchalish Madjid dan M. Amien Rais*, (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 188-190.

umat Islam secara bulat pada tahun 1985.¹⁴¹ Namun demikian, jalinan baik antara Islam dan negara ketika itu bukan berarti menghilangkan sikap kritis dari para cendekiawan Muslim terhadap negara. Gerakan oposisi terhadap pemerintah berlangsung sejak awal dasawarsa 1990-an yang dimotori oleh KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Nurcholish Madjid, Amien Rais, dan Sri Bintang Pamungkas.¹⁴² Gerakan oposisi ini terus berlangsung sampai akhir masa pemerintahan Orde Baru di tahun 1998.¹⁴³

¹⁴¹Prmono U. Tanthowi, *Perubahan Politik Kaum Santri: Islam dan Demokratisasi di Indonesia 1990-2000*, (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP), 2005), hlm. 6.

¹⁴² Mengenai sepak terjang tiga tokoh ini: Amien Rais, Abdurrahman Wahid, dan Nurcholish Majid dalam ranah pemikiran politik dan keagamaan, lihat Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Mizan: Bandung, 1986)., Ahmad Gaus, *Api Islam: Nurchalish Madjid Jalan Hidup Seorang Visioner*, (Jakarta: Kompas, 2010)., Heri Sucipto, *Menegakkan Indonesia: Pemikiran Kontribusi 50 Tokoh Bangsa Berpengaruh*, (Jakarta: Grafindo, 2004)., Douglas E. Ramage, "Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Paska Asas Tunggal", dalam, Ellyasa KH. Darwis (ed.), *Gus Dur, NU, dan Masyarakat Sipil*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 101-125., Akh. Muzakki, *Mengupas Pemikiran Agama dan Politik Amien Rais Sang Pahlawan Reformasi*, (Jakarta: Lentera, 2004). Dedy Djamaluddin Malik dan Idy Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran & Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat*, (Bandung: Zaman, 1998).

¹⁴³ Prmono U. Tanthowi, *Perubahan Politik Kaum Santri: Islam dan Demokratisasi di Indonesia 1990-2000...*, hlm. 7.

4. Panorama Islam dan Negara di Era Reformasi: Euforia Kebangkitan Islamisme *Vis-a-Vis* Islam Demokrat

Keruntuhan rezim Soeharto dan lahirnya era Reformasi tahun 1998 membuka lembaran baru¹⁴⁴, yakni terbukanya keran demokrasi secara luas dalam kehidupan bangsa Indonesia. Di era baru itu bukan hanya lahir partai-partai politik aliran baik dari kalangan Islam maupun golongan masyarakat lainnya, tetapi juga organisasi-organisasi atau gerakan-gerakan keagamaan yang membawa misi dan simbol-simbol keagamaan termasuk di kalangan umat Islam. Laju demokrasi yang sepenuhnya di buka kembali pada Orde Reformasi ini berujung kepada “meledaknya” keinginan sebagian ormas dan partai-partai Islam untuk kembali memperjuangkan penerapan syariat Islam dan Piagam Jakarta.¹⁴⁵

Namun demikian, sama seperti era-era sebelumnya, kehadiran partai Islam dalam konstelasi politik Indonesia telah mengalami fragmentasi. Kenyataan ini terlihat ketika

¹⁴⁴ Mengenai peristiwa beserta sebab-sebab jatuhnya rezim Orde Baru pimpinan Presiden Soeharto, selengkapnya lihat Kees Van Dijk, *A Country in Despair: Indonesia Between 1997 and 2000*, (Leiden: KITLV Press, 2001)., Harold Crouch, *Political Reform in Indonesia After Soeharto*, (Singapore: ISEAS, 2010)., Nasir Tamara, *Indonesia Rising: Islam, Democracy, and the Rise of Indonesia as a Major Power*, (Singapore: Select Publishing, 2009)., Marcus Mietzner, *Military Politics, Islam, and the State in Indonesia: From Turbulent Transition to Democratic Consolidation*, (Singapore: ISEAS, 2009)., Bilveer Singh, *Succession Politics in Indonesia: the 1998 Presidential elections and The Fall of Suharto*, (USA: Martin’s Press, 2000).

¹⁴⁵ Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, (Jakarta: PSAP, 2007), hlm. 269.

sebagian ahli menilai bahwa partai-partai Islam ketika itu telah terbagi ke dalam beberapa segmen, yakni dari segi konstituennya: partai politik Islam kalangan modern dan kalangan tradisional, dari segi ideologinya: partai politik Islam pendukung ideologi Islam dan pendukung Pancasila. Kelompok yang pertama diwakili oleh PPP, PBB, dan PK, sedangkan kelompok yang kedua diwakili oleh PKB, Partai SUNI, dan Partai Islam Demokrasi.¹⁴⁶ Sayangnya, upaya partai Islam ideologis untuk memperjuangkan Piagam Jakarta ke dalam UUD pada perdebatan amandemen UUD 1945, baik pada fase pertama (1999), kedua (2000), maupun ketiga (2002), kembali gagal karena tidak didukung oleh mayoritas anggota MPR dan bahkan mayoritas bangsa Indonesia.¹⁴⁷

Selain memperjuangkan semangat Piagam Jakarta melalui jalur konstitusional yang diwakili melalui partai politik, kalangan Islamis pasca Orde Baru juga berjuang dalam diskursus publik untuk menyuarakan ambisi mereka melalui pembentukan ormas Islam. Ormas-ormas tersebut, antara lain Laskar Pembela Islam, Laskar Jihad, Laskar Mujahidin Indonesia (laskar paramiliter Muslim), Barisan Pemuda Ka'bah, Gerakan Pemuda Islam, Hizbut Tahrir

¹⁴⁶ Azyumardi Azra, *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context*, (Singapore: Equinox Publishing, 2006), hlm. 15-30.

¹⁴⁷ Masykuri Abdillah, "Wacana Formalisasi Syariat Islam", dalam, Masykuri Abdillah, dkk, *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Sebuah Pergulatan yang tak Pernah Tuntas*, (Jakarta: Renaisan, 2005), hlm. 1. Untuk mengenai uraian perdebatan diseputar amandemen UUD ini, lihat Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia, 2007), hlm. 72-76.

Indonesia (HTI), Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indoensia (KAMMI), dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI). Namun demikian, dalam tahapan tertentu, ormas-ormas Islam ini, terutama ormas paramiliter Muslim, seringkali menarik perhatian publik dengan melakukan tindakan-tindakan yang agresif, seperti turun ke jalan untuk berkampanye soal penerapan syariats Islam, menggerebek kafe-kafe, diskotik, tempat perjudian, rumah pelacuran, dan sarang-sarang kejahatan lainnya, serta yang terpenting, menyerukan jihad di Maluku dan daerah-daerah lainnya. Melalui aksi-aksi ini, mereka mengkritik sistem politik, sosial, dan ekonomi yang ada, yang menurut mereka telah gagal menyelamatkan umat Islam Indonesia dari krisis yang berkepanjangan.¹⁴⁸

Disamping munculnya fenomena euforia golongan Islam politik pasca Orde Baru, di sisi lain muncul kalangan Muslim demokrat sebagai antitesis dari golongan yang pertama. Jika kelompok pertama lebih menekankan sisi legal- formal Islam dalam merespon wacana sosial-politik, kelompok yang kedua ini lebih mengedepankan pendekatan kultural. Mereka lebih memfokuskan kepada aspek substansi dari ajaran Islam yang

¹⁴⁸ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas Pasca Orde Baru*, terj. Hairus Salim, (Jakarta: KITLV Press, 2008), hlm. 2-3. Untuk melihat perkembangan organisasi paramiliter yang hadir di Indonesia pasca Orde Baru, lihat juga Robert W. Hefner, "Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia", dalam Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, (United Kingdom: Princeton University Press, 2005), hlm. 284-298.

hendak diterapkan dalam kehidupan sosial-politik Indonesia ketimbang aspek legal-formalnya. Akar dari keberadaan kelompok ini bila ditelusuri bermula ketika Indonesia berada di era Orde Baru. Pada saat rezim Orde Baru menetapkan “depolitisasi” dan “deideologisasi” umat Islam di bawah sistem Demokrasi Pancasila, kalangan cendekiawan Muslim pada saat itu melakukan strategi alternatif untuk merespon kultur kepemimpinan yang berubah. Untuk memperjuangkan aspirasi umat Islam di bawah pemerintahan otoriter pendekatan konfrontatif ideologis di rasa tidak relevan lagi, sehingga mereka lebih mengedepankan pendekatan kultural: Islam substantif.¹⁴⁹ Cendekiawan Muslim yang dimaksud adalah Nurcholish Madjid, Harun Nasution, dan Mukti Ali.¹⁵⁰

Melalui lembaga *think-thank*, seperti Freedom Institute (2001), the Indonesia Institute (2002), Reform Institute (2003), Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (2005), Ma'arif Institute (2003), dan Wahid Institute (2004), golongan Muslim demokrat secara leluasa untuk mengartikulasikan, mengutip analisis Bahtiar Effendy, tiga agenda utamanya dalam upaya demokratisasi di Indonesia, antara lain: pembaruan pemahaman keagamaan, reformasi birokrasi, dan

¹⁴⁹ Pendekatan Islam substantif ini diterapkan oleh beberapa NGO, antara lain: Yayasan Paramadina, LP3ES, LSAF, LKiS, P3M, Lakpesdam, LKPSM, Fahmina, Freedom Institute, PSIK, ICIP. Selengkapnya, lihat Carool Kersten, *Islam in Indonesia: Contest for Society Ideas and Values*, (London: Hurst & Co. Ltd, 2015), hlm. 44-47.

¹⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 37.

transformasi sosial.¹⁵¹ Tiga agenda utama ini selanjutnya terjewantahkan ke dalam gagasan tentang pluralisme agama, pelestarian nilai-nilai HAM dan juga kebebasan berpikir.¹⁵² Menanggapi penggunaan Pancasila sebagai ideologi negara, menurut Nurcholish Madjid, pionir kelompok Islam demokrat, Pancasila sama halnya seperti Piagam Madinah yang berfungsi sebagai *common platform* antar berbagai macam kelompok masyarakat dan agama, sehingga sangat ideal bagi bangsa Indonesia.¹⁵³

Pendapat yang sama mengenai relevansi Pancasila sebagai ideologi negara juga dikemukakan oleh beberapa tokoh senior dari Nahdlatul Ulama, seperti KH. Ahmad Siddiq, KH. Sahal Mahfudh, Gus Dur, KH. Said Aqil Siradj dan KH. Masdar Farid Mas'udi yang pada umumnya menilai bahwa Pancasila adalah suatu kompromi yang pas di tengah pluralitas bangsa Indonesia.¹⁵⁴

Dalam kurun waktu selama Reformasi, jika hendak diurai, diskursus publik yang mewarnai masa ini tidak hanya berhenti sampai perdebatan seputar hubungan Islam dan negara atau formalisasi syariat Islam saja, namun isu-isu

¹⁵¹ *Ibid.*, hlm. 139.

¹⁵² *Ibid.*, hlm. 221.

¹⁵³ Budhy Munawar Rachman, "Kata Pengantar", dalam, Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Pasca Reformasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. xix-xx.

¹⁵⁴ Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia, 2007), hlm. 67-68.

seperti hak-hak asasi manusia, kesetaraan gender, toleransi beragama dan pluralisme, hubungan Timur dan Barat, jihad dan terorisme, relasi Islam dan demokrasi juga turut dibicarakan.¹⁵⁵ Pada perkembangannya, dari perdebatan-perdebatan yang berlangsung selanjutnya melahirkan dikotomi di tengah –tengah umat Muslim Indonesia yang sudah melampaui dikotomi “modernis-tradisionalis”. *Pertama*, dikotomi Islam Politik versus Islam kultural. *Kedua*, dikotomi Islam fundamentalis versus Islam Liberal. *Ketiga*, dikotomi Islam autentik dengan Islam pribumi. *Keempat*, dikotomi Islam formalis versus Islam substantif. *Kelima*, Islam skriptualis versus Islam substantif.¹⁵⁶

Pasca kegagalan kalangan Islam politik dalam mengembalikan Piagam Jakarta ke dalam konstitusi, pandangan yang bisa di nilai cukup berhasil adalah perkembangan Hukum Islam di masa Reformasi. Ketika itu mulai banyak diterapkannya UU maupun perda-perda berbasis syariah di Indonesia. Sehingga dengan kata lain perkembangan hukum Islam pada masa ini mengalami kemajuan.¹⁵⁷ Terutama pada bidang mu’amalah, seperti zakat (UU No. 38 Tahun/1999), wakaf (KHI-Buku III, UU No. 41/2004), perbankan syariah (UU No. 10/1998), dan juga haji

¹⁵⁵ M. Dawam Raharjo, *Merayakan Kemajemukan, Kebebasan, dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kencana, 2010), hlm. 20.

¹⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 17-18.

¹⁵⁷ Andi Herawati, “Perkembangan Hukum Islam di Indonesia,” dalam, *Jurnal Ashahabah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, No. 1, Vol. 3, (Januari, 2017), hlm. 55.

(UU No. 17/1999).¹⁵⁸ Fenomena penting lainnya dalam konteks perkembangan hukum Islam, khususnya dalam penerapan perda syariah, terlihat ketika lahir UU No. 18 Tahun 2001 tentang NAD yang memberi otonomi khusus kepada Aceh untuk menerapkan syariat Islam. UU No. 18 Tahun 2001, sebenarnya merupakan penegasan terhadap UU sebelumnya, yaitu UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh yang memberikan kewenangan kepada Aceh untuk menyelenggarakan (1) kehidupan beragama, (2) penyelenggaraan kehidupan adat, (3) penyelenggaraan pendidikan dan peran ulama dalam penetapan kebijakan daerah yang didasarkan pada syariat Islam.¹⁵⁹

Dari fenomena dan dinamika yang terjadi selama kurun waktu pra-kemerdekaan, pasca-kemerdekaan, Orde Baru, dan Reformasi, perdebatan mengenai Islam dan Pancasila dalam bingkai ketatanegaraan Indonesia telah menimbulkan ketegangan dan fragmentasi diantara masyarakat Muslim Indonesia. Hal inilah yang kemudian melahirkan berbagai macam terminologi dikotomi antar kecenderungan-

¹⁵⁸ Selengkapnya, lihat M. B. Hooker, *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*, (Singapore: ISEAS, 2008), hlm. 31-38.

¹⁵⁹ Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia*, (Malang: Bayu Media, 2005), hlm. 224-226. Mengenai dinamika sosial-politik penerapan syariat Islam di Aceh, lebih lanjut lihat Moch. Nur Ichwan, "The Politics of Shari'atization: Central Governmental and Regional and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh," dalam, R. Michael Feener dan Mark E. Cammack (ed.), *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institution*, (Massachusetts: Harvard Law School, 2007), hlm. 193-215.

kecenderungan kalangan Muslim dalam menentukan sikapnya ketika menghadapi perdebatan ini.

Perdebatan-perdebatan seputar topik ini agaknya akan terus mewarnai dinamika sosial-politik bangsa Indonesia, karena permasalahan dasar negara ini sebenarnya belum benar-benar terselesaikan dengan baik. Sehingga, menurut hemat penulis, hanya waktu yang akan menjawab sekaligus menyelesaikan permasalahan ini. Namun demikian, dalam menyikapi permasalahan ini hal yang perlu diperhatikan adalah sikap terbuka dan saling menghormati agar tidak ada lagi konfrontasi tajam yang bisa menimbulkan korban jiwa seperti yang terlihat dalam sejarah.



BAB IV
MEMBACA YUDI LATIF: SKETSA BIOGRAFI
CENDEKIAWAN MUSLIM INDONESIA

**A. Riwayat Intelektual Yudi Latif Muda: Pengukuhan
Sebagai Cendekiawan Muda Angkatan 80-an**

Dalam sebuah tulisannya yang menguraikan tentang biografi intelektual Nurcholish Madjid, Muhammad Wahyuni Nafis mengingatkan bahwa:

“Membicarakan seseorang secara utuh tidaklah cukup tanpa mengetahui akar budaya di mana orang tersebut dibesarkan. Karena itu, berbagai latar belakang yang mengitari dan membentuk kehidupan seseorang, mulai dari siapa kakek-neneknya, kedua orangtuanya, karakteristik keluarganya, lingkungan sekitarnya, sekolah yang membentuknya, guru-gurunya, buku bacaannya, hingga kultur yang hidup saat itu, sangat perlu untuk diketahui apabila hendak menulis biografi seseorang secara lebih lengkap. Langkah tersebut dimaksudkan agar pembaca dapat memahami tokoh yang sedang diceritakan secara lebih utuh, karena disertai dengan pemaparan lingkungan budaya yang mengitarinya.”¹

Dalam penjelasan yang sama, Ali Syaria’ati juga pernah merumuskan dalam sebuah pertanyaan tentang dasar-dasar dalam kajian sosiologi Islam ketika hendak mengkaji perihal kemungkinan-kemungkinan yang terjadi di dalam sebuah masyarakat yang bertumpu kepada pencarian faktor dasar dalam perubahan dan perkembangan masyarakat-masyarakat.

¹ Muhammad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa: Biografi Pemikiran Prof. Dr. Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Kompas, 2014), hlm. 3.

Pendekatan ini menurut hemat penulis bisa juga digunakan kepada individu.²

Berkaca dari pernyataan di atas, walaupun tidak sepenuhnya sesuai dengan idealitas di atas, pada bagian ini penulis berusaha untuk memotret sisi-sisi kehidupan dari seorang tokoh yang menjadi fokus penelitian ini, yakni Yudi Latif. Dengan begitu, studi ini termasuk kategori studi tokoh. Studi tentang tokoh sebenarnya bukanlah hal yang baru sebab hingga kini sudah banyak karya yang mengkaji seorang tokoh, baik tokoh bangsa, tokoh organisasi, maupun tokoh adat. Meski demikian, bukan berarti bahwa karya yang mengkaji tentang tokoh tertentu menjadi kurang atau tidak menarik.³

Yudi Latif lahir di Sukabumi, 26 Agustus 1964.⁴ Secara kultural, Yudi Latif dibesarkan oleh keluarga dengan latar belakang yang relatif berbeda. Berdasarkan penuturan Carool Kersten ketika membahas Yudi Latif di dalam bukunya “*Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*”, Yudi Latif memiliki seorang ayah dari keluarga NU, sedangkan ibunya berlatar belakang Islam sekuler.⁵ Karena

² Ali Syari'ati, *Sosiologi Islam: Pandangan Dunia Islam dalam Kajian Sosiologi untuk Gerakan Sosial Baru*, terj. Arif Mulyadi, (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2011), hlm. 58.

³ Redaktur, “Pengantar Redaksi,” dalam, Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasim Asy'ari*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. vii.

⁴ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia Press, 2015), hlm.

⁵ Carool Kersten, *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*, terj. M. Irsyad Rafsadie, (Bandung: Mizan, 2018),

perbedaan latar belakang ideologis inilah yang mengakibatkan seringkali terjadi perdebatan di dalam keluarga. Di tambah lagi situasi eksternal yang pada saat itu sedang memanas akibat konfrontasi dan fragmentasi politik-ideologis yang tajam. Pada akhirnya, perbedaan itu semua “memaksa” orangtua Yudi Latif berpisah.

Pada masa-masa selanjutnya Yudi Latif dibesarkan dan dididik oleh ayahnya dengan menggunakan pola pendidikan Islam santri (NU). Melalui ayahnya, Yudi Latif diberi pelajaran tentang *dirasah Islamiyah* terutama yang berkaitan dengan postulat-postulat pemikiran Islam *ala* “*ahl as-sunnah wal jamā’ah*” yang sarat dengan masalah teknis ritual keagamaan, imbauan “surga-neraka” serta diktum-diktum ulama jumur yang terkandung di dalam “kitab kuning”. Selain mendapatkan dasar-dasar ilmu agama dari ayahnya, Yudi Latif juga mendapatkan materi tentang dasar pendidikan politik.⁶

Namun demikian, dalam perkembangannya Yudi Latif merasa tidak puas dengan model pembelajaran agama yang diberikan ayahnya. Seringkali ia melakukan refleksi kritis terhadap metode pembelajaran yang diberikan oleh ayahnya,

hlm. 47. Lihat juga Yudi Latif, “Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal (Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah),” dalam, Ihsan Ali Fauzi dan Haidar Bagir (ed.), *Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 222.

⁶ Yudi Latif, “Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal (Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah),” dalam, Ihsan Ali Fauzi dan Haidar Bagir (ed.), *Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 223.

terutama ketika menyoroti komitmen ayahnya terhadap ajaran-ajaran “kitab kuning” yang dinilainya terlalu sakral dan kaku di tengah berbagai macam permasalahan mutakhir yang semakin kompleks.

Model keberagamaan yang cenderung mensakralkan, kaku, dan serba formal itulah yang membuat Yudi Latif gelisah, sehingga di masa mudanya ia terus melakukan pencarian sambil berefleksi kritis terhadap situasi kehidupan beragama yang pada umumnya menganut cara pandang demikian pada zamannya di sekitar tahun 1970-an. Seperti yang ditulis di dalam otobiografinya, Yudi Latif hidup di zaman ketika benturan antar ideologi, khususnya Islam dan nasionalisme, masih sangat tajam dan hampir mewarnai ruang publik Indonesia. Dalam pandangannya benturan-benturan yang terjadi ketika itu, baik antara golongan Islam dan golongan nasionalis (sekuler) dalam hal ideologi negara; golongan Islam tradisionalis dan Islam modernis dalam permasalahan *furu'*, disebabkan oleh ketidakarifan masing-masing pihak untuk siap mengaca diri dan mengakui sisi-sisi kelebihan pihak lain.⁷

Karena tidak puas dengan model pengajaran agama dari ayahnya, dan juga karena dipengaruhi oleh situasi sosial-politik yang sudah sedekemian terfragmentasi, akhirnya Yudi Latif pasca lulus dari SMPN Jampang Kulon meminta izin kepada ayahnya untuk *nyantri* di Pesantren Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, setelah membaca profil pesantren tersebut di koran.

⁷ *Ibid.*, hlm. 223-224.

Ketertarikan untuk belajar di Gontor terutama sekali karena Gontor mengklaim dirinya sebagai pondok pesantren independen yang berdiri di atas dan untuk semua golongan, sehingga memungkinkan berjumpanya berbagai arus pemikiran dan paham keislaman di Indonesia, tapi lebih dari itu, ia juga dikenal luas sebagai pondok modern yang mengajarkan “bahasa” modernitas serta berbagai ilmu keagamaan secara sistematis dan modern. Gayung bersambut, keinginan Yudi Latif disetujui oleh ayahnya untuk *nyantri* di pesantren tersebut.⁸

Harapan-harapan yang terproyeksikan di dalam pikiran Yudi Latif ketika ia belajar di Gontor ternyata tidak berjalan lama setelah kemudian harapan-harapan itu berubah menjadi kekecewaan. Pada bagian ini Yudi Latif memberikan penilaian dalam otobiografinya:

“Pada satu sisi, Gontor merupakan lembaga pendidikan Islam independen, dalam arti dia terbuka bagi para santri dari berbagai aliran keislaman, dan pada berbagai kesempatan para pengasuh *ma'had* selalu menekankan pentingnya menjaga toleransi antar golongan. Namun hal yang berseberangan terjadi dalam kehidupan sehari-hari santrinya. Ajaran toleransi tersebut kemudian diterjemahkan secara pasif dan nonproduktif. Mereka memandang ajaran itu layaknya *hijab* dari kemungkinan masing-masing pihak untuk membuka dialog anutan-anutan mereka dalam suasana hati dan budi yang bening.”⁹

⁸ *Ibid.*, hlm. 229.

⁹ *Ibid.*, hlm. 230.

Jika persepsi seperti itu yang dibangun, lanjut Yudi Latif:

“Toleransi lantas menjadi alasan bagi masing-masing pihak untuk merasa puas diri dengan apa-apa yang dianutnya dan menjadi halangan untuk mempedulikan alternatif-alternatif pihak lain. Jika sesekali terjadi dialog atas perbedaan pandangan, seringkali yang ditemui adalah hantu apologetika.”

Kekecewaan lain yang dirasakan oleh Yudi Latif adalah ketika suasana kehidupan pondok terasa menjadi serba mekanis dan rutin sebagai konsekuensi dari modernisasi pengelolaan santri dan pengajaran agama di pondok. Akibatnya, kehangatan cinta kasih yang mewarnai tradisi hubungan kiai-santri memudar digerus formalisme hubungan guru-pelajar. Semangat intersubjektivitas di ganti dengan mekanisme agen-resipien. Tidak hanya sampai di situ, kekecewaan yang di rasa sampai merambat hampir kepada keseluruhan aspek kehidupan pondok pesantren tempat Yudi belajar, yakni kedisiplinan tingkat tinggi yang mengesampingkan dimensi spontanitas, improvisasi, kemesraan, dan kejujuran, terisolasinya kehidupan pondok dengan lingkungan sosial-keagamaannya.¹⁰ Akumulasi kekecewaan inilah yang pada puncaknya mendorong Yudi Latif

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 231. Keluhan yang hampir sama juga pernah di utarakan Nurcholish Madjid dalam biografi yang di tulis M. Wahyuni Nafis. Namun, reaksi seperti itu adalah wajar dan agaknya menjadi hal yang *mafhum* ketika seseorang berada di pesantren. Selengkapnya lihat Muhammad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa: Biografi Pemikiran Prof. Dr. Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Kompas, 2014), hlm. 20-21.

untuk meninggalkan Gontor dan melanjutkan petualangan intelektualnya menuju Bandung pada Desember 1982.¹¹

Babak baru petualangan intelektualnya terjadi selama Yudi Latif hijrah ke Bandung. Bandung adalah kota di mana ia melanjutkan sekolah formalnya pada jenjang SMA dan perguruan tinggi. Di Bandung, Yudi Latif memutuskan untuk masuk ke SMA Ma'arif, sebuah sekolah yang berafiliasi dengan NU (1984). Selama belajar di Ma'arif tidak banyak pengalaman keislaman yang dapat direguk, kecuali pernah berkecimpung dalam OSIS dan Organisasi Dakwah Yayasan Ma'arif. Sama seperti pengalaman belajar di lembaga pendidikan Islam sebelumnya, di Ma'arif Yudi kembali melakukan penilaian dan hasilnya ia merasa kecewa dengan penerapan model pengelolaan lembaga Islam ini. Untuk mengobati rasa kekecewaannya, Yudi memutuskan untuk berkunjung ke “rumah-rumah baru” temannya. Tempat yang dimaksud Yudi adalah sebuah lembaga keislaman bernama “Salman ITB” dan “Istiqomah”. Konon, tempat ini adalah tempat paling istimewa dan paling semarak di Bandung.

Dalam kunjungannya, Yudi menyaksikan aktivitas yang membuat dirinya terkesan dan kagum. Kekaguman itu lahir setelah melihat semangat keagamaan yang sedemikian besar berlangsung di sana dan belum pernah hal yang serupa dilihatnya di tempat lain. Namun dalam penilaiannya, semangat yang

¹¹ *Ibid.*, hlm. 232.

menggebu-gebu itu justru memiliki kecenderungan negatif yang cukup serius karena akan membawanya kepada gejala “formalisme agama” yang memiliki ciri agresif, konfrontatif sekaligus apologetik bila berhadapan dengan berbagai gejala dan perilaku sosial yang dianggapnya bertentangan dengan kaidah-kaidah keislaman.¹²

Sikap keagamaan yang ditemuinya itu tidak mendapat tempat dalam dirinya. Karena menurut hematnya, dalam “formalisme keagamaan” terkandung benih-benih yang dapat membuat formalisme itu sendiri menjadi berhala baru yang membelenggu manusia. kegelisahan itu berlanjut pasalnya sikap keberagamaan inilah yang pada umumnya berkecambah di lingkungan aktivis masjid di tahun 80-an.¹³

Setelah menyelesaikan pendidikan di SMA Ma’arif, Yudi Latif memutuskan melanjutkan jenjang pendidikannya di FIKOM UNPAD (1985).¹⁴ Ketika mengenyam pendidikan di FIKOM UNPAD, Bandung, Yudi Latif aktif dalam berbagai aktifitas intelektual dari berbagai organisasi dan perkumpulan kampus, antara lain, untuk menyebut beberapa: Koordinator Film di GSSTF UNPAD (1986-1987), Himpunan Mahasiswa Penerangan

¹² *Ibid.*, hlm. 232.

¹³ *Ibid.*, hlm. 233. Dalam bahasa lain, terminologi yang sering disematkan untuk golongan Islam dengan corak yang seperti ini adalah “Islam Fundamentalis”. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang aktifitas kelompok ini lihat Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia?: Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2012), hlm. 119-120.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 220.

FIKOM Seksi Penerbitan (1986-1987), Ketua Umum Ikatan Pemuda Masjid Agung (1986-1988), anggota English Speaking Union UNPAD (1985-1986), dan anggota Harvard English College Bandung (1987-1988).

Selain itu, kecenderungan intelektualitas Yudi Latif muda terbentuk, terutama dalam diskursus keislaman, karena banyak mengikuti klub-klub diskusi yang ia sebut “rumah-rumah” yang lebih elastis dan tentu saja berbeda dengan “rumah-rumah” yang pernah dikunjungi sebelumnya. Bahkan, sepintas “rumah-rumah” itu tidak mencerminkan nama keislaman. Hasil dari pergumulan itu kemudian ia tuangkan dalam bentuk tulisan artikel tentang keislaman sebagai respon atas realitas yang hadir pada saat itu di pelbagai media seputaran Bandung dan Jakarta pada dekade 80-an.¹⁵

Intensitas pergulatan dalam diskursus keislaman yang dilakukan oleh Yudi Latif pada dekade 80-an ini, menempatkan ia sebagai salah satu dari ‘10 intelektual Muslim muda angkatan 80’¹⁶ yang selanjutnya tertuang di dalam sebuah buku yang dieditori oleh Ihsan Ali-Fauzi dan Haidar Bagir yang bekerja

¹⁵ Yudi Latif, “Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal (Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah),” dalam, Ihsan Ali Fauzi dan Haidar Bagir (ed.), *Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 220-233.

¹⁶ 10 orang anak muda yang dimaksud, yakni: Hamid Basyaib, Ali Munhanif, Samsu Rizal Panggabean, Nurul Agustina, Tb. Furqon Sofhani, Saiful Muzani, Anharudin, Yudi Latif, Budhy Munawar-Rachman, dan Miranda Risang Ayu.

sama dengan FORMACI (Forum Mahasiswa Ciputat) Jakarta.¹⁷ Walaupun tentu saja kesepuluh anak muda ini sama sekali tidak mewakili sekian juta anak muda Muslim yang ada di Indonesia. Pemberian kategori ini agaknya sebagai usaha untuk membuat genealogi mengenai diskursus pemikiran Islam beserta para tokoh utama yang terlibat di dalamnya.

B. Yudi Latif Sebagai Murid Ideologis “Cak” Nurcholish Madjid

Perjalanan intelektual Islam di Indonesia memiliki sejarahnya tersendiri, terutama ketika berbicara tentang wacana Muslim progresif dengan gagasan pembaruannya. Carool Kersten mencatat bahwa perkembangan aliran pemikiran Islam progresif bisa dilacak pada akhir 1960-an dan awal 1970-an. Pada rentang waktu ini muncul tokoh-tokoh seperti Nurcholish Madjid, Harun Nasution dan Mukti Ali yang bersama-sama berasal dari IAIN, merekalah yang kemudian meletakkan pondasi bagi pergulatan baru dalam tradisi pemikiran Islam Indonesia, yaitu model pemikiran Islam substantif. Corak dari pemikiran ini bisa dilihat pada agenda utamanya untuk menginterpretasi ulang ajaran Islam agar ditemukan makna substansi ajarannya, tidak terhenti pada aspek formalnya. Pergeseran paradigma pemikiran yang ditawarkan oleh tokoh-tokoh ini setidaknya berangkat dari situasi yang terjadi pada saat itu: situasi politik yang berubah pada masa

¹⁷ Ihsan Ali Fauzi dan Haidar Bagir (ed.), *Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an*, (Bandung: Mizan, 1994).

orde baru, terutama perlakuannya pada Islam, dan pergulatan mereka yang sebelumnya pernah mengenyam pendidikan tinggi di Barat yang terkenal dengan paradigma kritisnya. Paradigma dan tentu saja seperangkat metodologi mutakhir *ala* Barat ini berguna sebagai “senjata” untuk menginterpretasikan ulang terhadap Islam guna membentuk pemikiran dan aktivisme politik Islam di tengah situasi yang serba berubah.¹⁸ Pada perkembangan selanjutnya, semangat pembaruan juga sampai pada kalangan santri, yang diwakili oleh Dawam Rahardjo dan Abdurrahman Wahid yang banyak mencurahkan gagasan pada wacana pembaruan sistem pendidikan pesantren.¹⁹

Lokomotif semangat pembaruan, atau lebih tepatnya semangat pemikiran Islam progresif, berlanjut pada generasi selanjutnya. Adalah golongan cendekiawan muda “angkatan 80” yang mendapat perhatian karena di dalamnya terdapat sosok Yudi Latif sebagai bagian dari angkatan ini. Kaum muda Muslim yang bergiat pada dekade 80-an, seperti juga setiap generasi kaum muda terdahulu, mempunyai preseden historisnya tersendiri. Preseden tersebut, secara sosial membentuk kesadaran akan posisi mereka dan secara intelektual mewarnai gagasan-gagasan yang mereka kembangkan, serta secara budaya mempengaruhi

¹⁸ Mengenai hal ini lihat selengkapnya Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan: Perbincangan Mengenai Islam, Masyarakat Madani, dan Etos Kewirausahaan*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), hlm. 73.

¹⁹ Carool Kersten, *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*, terj. M. Irsyad Rafsadie, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 23-25.

bentukan refleksi mereka akan strategi kebudayaan yang harus mereka emban pada masa mendatang. Terutama dalam kaitannya dengan situasi serta perubahan-perubahan penting yang dengan deras terjadi, baik di tanah air maupun di dunia internasional pada umumnya (yang membawa implikasi multidimensi), ditambah lagi dengan perubahan politik kemahasiswaan pemerintah Indonesia di kampus-kampus pada khususnya. Hal ini yang membuat distingsi dari generasi sebelumnya.²⁰

Kembali kepada sosok Yudi Latif yang “dinobatkan” sebagai cendekiawan muda “angkatan 80”. Cara berpikir Yudi Latif pada tahun 80-an memiliki keunikan tersendiri, terutama jika dibandingkan dengan pola pikir anak seusia dirinya, terutama ketika membicarakan seputar permasalahan keagamaan, keumatan dan kebangsaan. Untuk menjawab setiap permasalahan yang ada di dalam tiga *concern* utama tersebut, sebagai seorang cendekiawan muda “angkatan 80”, kepiawaian Yudi Latif terlihat ketika berusaha untuk menggali khazanah moral atau kajian-kajian keilmuan tradisional Islam dan digabungkan dengan sikap apresiatif terhadap ilmu-ilmu modern “non-Islam”,²¹ dan diupayakan untuk melahirkan rumusan-rumusan yang, di satu

²⁰ Ihsan Ali-Fauzi dan Haidar Bagir, “Mencari Diri Sendiri, Mencari Islam,” dalam, Ihsan Ali Fauzi dan Haidar Bagir (ed.), *Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 13.

²¹ Kecenderungan untuk mengikutsertakan ilmu-ilmu modern *ala* Barat ini menjadi tren dan mendapatkan pijakannya pada tahun 1980-an. Cara berpikir semacam ini terus berkembang dan di kembangkan oleh generasi-generasi berikutnya. Lihat penjelasan dalam Nor Huda, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali, 2015), hlm. 339.

segi, mampu menjawab tantangan-tantangan kontemporer zamannya dengan tetap melihat sifat keislamannya.²²

Jika hendak dicermati secara lebih jauh dengan berkaca kepada sumbangsih pemikiran yang telah dilahirkan oleh para tokoh-tokoh penggerak pembaruan Islam yang telah disebutkan di atas, corak pemikiran yang dikembangkan oleh Yudi Latif sebenarnya adalah kelanjutan dari para pendahulunya. Hal ini dapat dibuktikan dengan membaca otobiografi Yudi Latif yang banyak menyoroti serta mengkritisi arus “formalisme agama” yang hadir pada saat itu (zaman Orde Baru). Berkaitan dengan ini, kritik tajam dilakukan oleh Yudi melalui otobiografinya sebagai berikut:

“Begitulah, telah kurekam dalam selulosa tangisan panjang, wajah Islam sejarah di mimbar Orde Baru. Wajah Islam sejarah yang justru berwatak ahistoris. Yang penuh diwarnai berbagai jurus perjuangan untuk gagal, yang selalu di mulai dengan niat demi “melukiskan” kebesaran Islam tetapi selalu berakhir dengan pencorengan Islam. aku lihat dan aku resapi dalam-dalam: fanatisme, apologetisme, anakronisme, plagiatisme, formalisme, ruhanisme, dan intelektualisme yang menjadi urat nadi Islam sejarah, bukan saja telah gagal mengalirkan darah Islam bagi kesejahteraan hidup umat di bumi, tapi lebih dari itu, mereka malah secara tidak disadari telah menjelma menjadi parasit-parasit pembunuh, yang menghancurkan sekian banyak sistem jaringan vitalitas dan idealitas Islam.”²³

²² *Ibid.*, hlm. 19-20. Lihat juga tulisan Yudi Latif, “Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal (Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah),” dalam, *Ibid.*, hlm. 221-240.

²³ Yudi Latif, “Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal (Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah),” ..., hlm. 235.

Sebagai solusi untuk menanggulangi kecenderungan yang ada saat itu, Yudi menawarkan sebuah terminologi baru dalam konteks tipologi pemikiran Islam yang ia beri nama: “teologi kekhalifahan”. Namun demikian, gagasan inti dari konstruksi “teologi kekhalifahan” yang ditawarkannya ini tidak lain mengandung semangat ajakan kepada pembaruan Islam yang oleh Yudi Latif di sebut dengan “reformulasi teologis”. Secara lebih legkap, di dalam otobiografinya Yudi menulis:

“Sebagai prasyarat untuk memburu kondisi ideal seperti itu, aku kira perlu dilakukan sesuatu reaktualisasi dan reformulasi teologis, sehubungan telah lembamnya vitalits teologi masa kini oleh virus-virus sejarah. Dalam hal ini, teologi yang kita butuhkan bukanlah “teologi pembebasan” gaya Amerika Latin (ultra liberal-sekuler) yang memberhalakan kebebasan. Tetapi, teologi yang lebih relevan yang kita aktualisasikan adalah “teologi kekhalifahan”.

Cuplikan uraian mengenai gagasan pembaruan Islam yang ditawarkan oleh Yudi Latif terinspirasi, terutama sekali, oleh pemikiran dari Nurcholish Madjid. Asumsi ini sebenarnya, dalam batasan tertentu, tidaklah berlebihan karena memang ketika itu (dekade 1970-an) Cak Nur dianggap sebagai cendekiawan yang berhasil untuk mengartikulasikan gagasan-gagasannya di tengah kebuntuan para politisi Muslim untuk mensintesisasikan landasan teologis atau filosofis mereka dengan realitas sosio-kultural dan politik yang ada, terutama ketika pemerintah Orde Baru

melakukan penataan format politik Indonesia yang kurang memberi ruang kepada ideologi politik Islam.²⁴

Gagasan Cak Nur paling monumental sekaligus mengundang perdebatan yang luas tercurah di dalam makalahnya yang di beri judul “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat”. Di dalam makalahnya ini Cak Nur menekankan akan pentingnya penetrasi gagasan pembaruan di tengah kecenderungan stagnasi dalam pemikiran dan pengembangan ajaran-ajaran Islam. Oleh karena itu, untuk menyelesaikan permasalahan umat tersebut perlu dilakukan sekularisasi, liberalisasi ajaran yang menekankan kebebasan berpikir, dan sikap terbuka.²⁵ Tulisan Cak Nur di dalam makalah tersebut bisa dikatakan sebagai “manifesto pembaruan” bagi para kaum pembaru pada saat itu dan juga generasi selanjutnya. Gagasan-gagasan pembaruan lainnya tersebar melalui buku-buku, makalah, dan ceramah yang kemudian menjadi konsumsi generasi-generasi yang ada setelahnya, terutama sekali kalangan cendekiawan muda yang berada di kawasan urban. Pada perkembangannya selanjutnya, sikap dan aktivitas kaum pembaharu ini di sebut dengan istilah “neomodernis”. Sebutan neomodernis ini mengacu kepada sikap penerimaan mereka terhadap modernisasi, namun di saat yang bersamaan tetap

²⁴ Nor Huda, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali, 2015), hlm. 354-355.

²⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1989), hlm.

berpegang kepada tradisi. Dalam pengamatan Dawam Rahardjo, neomodernisme telah menawarkan pluralisme, keindonesiaan, kemodernan, universalisme humanis, dan aktualisasi ajaran-ajaran menuju transformasi Islam Indonesia.²⁶

Sedemikian sentralnya peran Nurcholish Madjid dalam keberlangsungan pembaruan Islam di Indonesia, sehingga banyak kalangan yang memberikan apresiasi atas usahanya itu. Gus Dur misalnya yang tak sungkan untuk memberikannya julukan sebagai “pendekar” dalam salah satu tulisannya.²⁷

Dalam kaitan keterpengaruhannya Yudi Latif oleh gagasan-gagasan Cak Nur telah terkonfirmasi melalui tulisan-tulisannya yang mengandung spirit “Caknurian”, terutama sekali perspektif Islam modernisnya yang mewarnai tulisan-tulisan Yudi Latif. Kesan seperti ini terungkap merujuk dari kesaksian Virginia Matheson Hooker, Kepala Southeast Asia Centre, Fac. Asian Studies, Australian National University, ketika memberikan kata pengantar pada salah satu karya Yudi Latif.²⁸

Kesaksian yang sama juga terlihat di dalam buku-buku biografi Cak Nur. Keterkaitan ini semakin jelas ketika Yudi Latif memberikan testimoninya di acara “Haul Cak Nur ke-12” bahwa

²⁶ Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia?: Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2012), hlm. 53.

²⁷ Tulisan Gus Dur di harian *Tempo* edisi 27 Maret 1993 yang berjudul “Tiga Pendekar dari Chicago”. Dua cendekiawan lainnya yang dimaksud oleh Gus Dur dalam tulisannya adalah Ahmad Syafi’i Ma’arif dan Amien Rais.

²⁸ Selengkapnya lihat Virginia Matheson Hooker, “Kata Pengantar”, dalam Yudi Latif, *Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan*, (Bandung: Mizan, 1999).

Cak Nur adalah sosok guru yang sangat berpengaruh dalam menumbuhkembangkan konstruksi pemikiran dirinya sampai saat ini. Dalam acara tersebut Yudi juga menambahkan bahwa ia bukanlah “murid” Cak Nur dalam artian pernah belajar langsung kepada Cak Nur melalui kelas dalam satu ruangan, karena antara Yudi dan Cak Nur adalah dua sosok yang berbeda generasi dan terpaut jauh. Namun, “murid” di sini diartikan sebagai orang yang mengapresiasi, mengembangkan, serta meneruskan gagasan-gagasan (terutama sekali gagasan “monumental” Cak Nur tentang sintesa antara keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan) tokoh yang dikaguminya walaupun belum pernah belajar secara langsung.²⁹ Dalam biografi Cak Nur yang di tulis Ahmad Gaus AF, Yudi Latif adalah murid ideologis Cak Nur yang paling artikulatif, berhaluan liberal, namun cenderung ke kiri.³⁰

Hubungan “guru-murid” antara Yudi Latif dan Cak Nur juga diungkapkan secara verbatim di dalam buku biografi Cak Nur yang di tulis oleh Ahmad Gaus AF.³¹ Masih mengenai keterhubungan ini, Carool Kersten dalam penelitiannya tentang sejarah intelektual Islam di Indonesia menganggap bahwa Yudi Latif adalah salah seorang yang mewarisi konstruksi pemikiran

²⁹ Testimoni Yudi Latif dalam acara “Haul Cak Nur Ke-12” dan “Peluncuran Buku: Indonesia Kita” pada 20/8/2017. Di akses melalui official Youtube Nurcholish Madjid Society pada 12/08/2019.

³⁰ Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*, (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 172.

³¹ *Ibid.*, hlm. xxxviii.

Cak Nur dari kubu “mazhab Ciputat”. Sejak saat itu Yudi Latif terlontar dan berkecimpung di jagad Paramadina³² sejak tahun 1996 sebagai penyusun awal rancangan pendirian Universitas tersebut. Kemudian berlanjut sebagai wakil rektor Bidang Kemahasiswaan (2005-2007),³³ dan Ketua Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina (sejak 2007).

Pasca wafatnya Cak Nur pada 2005, Yudi Latif bersama murid-murid Cak Nur yang lain berinisiatif untuk mendirikan sebuah yayasan yang bertujuan untuk melestarikan dan mengembangkan pikiran-pikiran Cak Nur. Maka sejak saat itu berdirilah yayasan yang di beri nama, “Nurcholish Madjid Society” dan di singkat menjadi; NCMS. Tujuan mendirikan NCMS sendiri terutama untuk memajukan dialog peradaban yang terbuka, jujur, adil, bebas, demokratis dan toleran. NCMS juga diperuntukkan sebagai wadah dan sarana bagi para peminat dan pendukung dialog peradaban yang diharapkan mampu

³²Rintisan pendirian Universitas Paramadina dimulai sejak 1994 yang diawali dengan diadakannya kerja sama antara Yayasan Wakaf Paramadina di bawah Cak Nur dan Yayasan Pondok Mulia di bawah pimpinan Soedwikatmo. Kerja sama tersebut melahirkan yayasan baru bernama Yayasan Paramadina-Mulia yang diketuai oleh Soegeng Sarjadi. Tujuan utama pendirian yayasan baru tersebut mewujudkan ide Cak Nur untuk mendirikan universitas terkemuka di Indonesia. Pada perkembangannya, pada 27 Februari 1998, Cak Nur menyampaikan Pidato Pendirian dan Pembukaan UPM. Selengkapnya lihat Muhammad Wahyuni Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa: Biografi Pemikiran Prof. Dr. Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Kompas, 2014), hlm. 118.

³³ Carool Kersten, *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*, terj. M. Irsyad Rafsadie, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 47. Lihat juga *Ibid.*, hlm. 175. Lihat juga selengkapnya dalam artikel Universitas Paramadina, “Yudi Latief, Omi Komaria Madjid dan 3 Lainnya Terima Penghargaan Bakti Paramadina,” <https://www.paramadina.ac.id/home/homepage-news/yudi-latief-omi-komaria-madjid-dan-3-lainnya-terima-penghargaan-bakti-paramadina.html>. Diakses 13/08/2019.

mengembangkan pemikiran religius, humanis, inklusif-pluralis, dan non-sektarian, demi terwujudnya dunia yang damai, adil dan beradab. Di NCMS, Yudi Latif berada di jajaran kepengurusan yayasan dan secara spesifik menjabat sebagai anggota dewan pembina yayasan sampai saat ini.³⁴

C. Yudi Latif dalam Lingkaran Istana: Ketua UKP-PIP Sebagai Tanggung Jawab Intelektual

Di atas telah dijelaskan tentang sekelumit aktifitas intelektual dari Yudi Latif. Utamanya ketika masih duduk di bangku kuliah, kemudian berlanjut di Paramadina dan juga yayasan Nurcholish Madjid Society. Di samping itu semua masih banyak lembaga-lembaga intelektual lainnya yang menjadi tempat bagi Yudi Latif mengembangkan pemikirannya.

Sejauh penelusuran yang dilakukan oleh penulis, baik melalui buku-buku maupun melalui penelusuran internet mengenai sepak terjang Yudi Latif di dunia intelektual, didapati riwayat sebagai berikut: sebelum aktif di Paramadina, karier penelitian mulai digelutinya ketika bergabung dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) pada 1993. Sejak itu, ia terlibat sebagai editor tamu pada Center for Information and Development Studies (CIDES, 1995-1996), peneliti senior pada Center for Presidential and Parliamentary Studies (CPPS, 1998-

³⁴ Selengkapnya lihat dalam <http://nurcholishmadjid.net/tujuan-dan-sifat/>. Lihat juga <http://nurcholishmadjid.net/pengurus-yayasan-nurcholish-madjid-society/>. Diakses pada 15/08/2019.

1999), dan Direktur Pusat Studi Islam dan Demokrasi (PSID) Universitas Paramadina (2002-2003).³⁵

Di tengah kesibukannya sebagai peneliti, Yudi melanjutkan studinya pada jenjang Magister Sosiologi Politik dari Australian National University (1999), kemudian kembali mengambil program Doktor pada Sosiologi Politik dan Komunikasi di kampus yang sama, Australian National University (2004). Seiring kematangan intelektualnya setelah menempuh pendidikan di luar negeri, ia lebih mengosentrasikan diri dalam bidang pemikiran keagamaan, kenegaraan, dan kebangsaan. Tema-tema besar ini menjadi kajian pada lembaga yang ia menjadi bagian di dalamnya, yakni Reform Institute (2004-sekarang) dan Yayasan Nabil (2008-Sekarang). Kesibukannya sebagai seorang peneliti diberengi dengan aktifitasnya sebagai dosen tamu di beberapa perguruan tinggi di Indonesia, untuk menyebut beberapa, yakni UI, UIN, LAN, ICAS-Paramadina, Universitas Padjadjaran. Yudi Latif juga seringkali diminta menjadi narasumber untuk sejumlah institusi publik, termasuk Lemhanas dan DPD.³⁶

Sebagai seorang intelektual, mengacu kepada penuturan sahabatnya, Idy Subandi Ibrahim, Yudi Latif di kenal sebagai seorang yang selalu bersungguh-sungguh atas apa yang ia kaji,

³⁵ Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), hlm. v-vi.

³⁶ Profil tokoh Viva news, “Yudi Latif,” <https://www.viva.co.id/siapa/read/443-yudi-latif>. Diakses pada 17/08/2019.

juga selalu tertantang dengan hal-hal yang baru.³⁷ Di luar bidang akademik, Yudi juga seorang penulis yang subur (*prolific*). Ia menulis dan mempunyai rubrik tetap di sejumlah media massa dan jurnal. Selain itu, ia juga pernah menjadi pemimpin redaksi dari sebuah majalah politik, *Kandidat*, menulis dan menyunting sejumlah buku dan sesekali tampil di televisi dan radio sebagai komentator isu-isu sosial politik.³⁸

Dari sekian banyak tulisan yang dituangkannya melalui internet, buku, maupun jurnal, ada salah satu karya fenomenalnya yang menuai respon positif, berjudul, “*Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*”.³⁹ Sedemikian pentingnya buku ini, sehingga dalam rangka memperingati 44 tahun Media Indonesia (2014), buku ini dinobatkan sebagai salah satu dari 44 buku yang membawa perubahan dan mengubah Indonesia.⁴⁰

³⁷ Idy Subandi Ibrahim, “Pengantar Editor,” dalam *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, (Yogyakarta: Jelasutra, 2007), hlm. xi-xii. Tesis masternya tentang “Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia” memberikan kartografi yang berharga tentang sosiologi politik Indonesia lewat pembacaan sejarah dari “atas” dan “bawah”. Disertasi doktoralnya tentang “Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20” memberikan terobosan baru dalam studi sosiologi dan sejarah intelektualisme Islam hingga menuai banyak pujian.

³⁸ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*, (Jakarta: Democracy Project (Edisi Digital), 2012), hlm. x.

³⁹ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015).

⁴⁰ Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan*, (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 649.

Kelahiran “*Negara Paripurna*” semakin meneguhkan Yudi Latif sebagai seorang intelektual Muslim dalam bidang kenegaraan dan politik, lebih khusus lagi dalam hal ini adalah tentang Pancasila. Hal ini dibuktikan dengan sederet penghargaan yang diberikan kepada Yudi Latif, antara lain: *IFI (Islamic Fair of Indonesia) Award* pada Desember 2011, untuk kategori Intelektual Muda Paling Berpengaruh; *Ikon Politik Indonesia tahun 2011* dari Majalah *Gatra*; *Nabil (Nation Building) Award* pada 18 Oktober 2012, dari Yayasan Nabil, sebagai pengakuan atas perjuangan dan pemikiran dalam menegakkan Pancasila yang memberikan sumbangan bagi *nation building*; *Megawati Soekarnoputri Award*, pada 6 Desember 2012, sebagai penghargaan dalam memperjuangkan nilai-nilai kebangsaan dan pluralisme. Selain itu, Yudi Latif juga diberi kepercayaan untuk menjadi Ketua Harian Pusat Studi Pancasila, di Universitas Pancasila.⁴¹ Karya-karya lain dari Yudi Latif tentang Pancasila, yakni, “*Mata Air Keteladanan: Paancasila dalam Perbuatan*”⁴², “*Revolusi Pancasila*”⁴³, “*Wawasan Pancasila*”⁴⁴, dan “*Makrifat Pagi*”⁴⁵.

⁴¹ Yudi Latif, *Negara Paripurna*:...hlm., xxi-xxii.

⁴² Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan*, (Bandung: Mizan, 2016)

⁴³Yudi Latif, *Revolusi Pancasila*, (Bandung: Mizan, 2015).

⁴⁴Yudi Latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun Untuk Pembudayaan*, (Bandung: Mizan, 2018).

⁴⁵ Yudi Latif, *Makrifat Pagi: Percik Embun Spiritualitas di Terik Republik*, (Bandung: Mizan, 2018).

Komitmen Yudi Latif untuk terus memfokuskan diri dalam kajian politik-kenegaraan, khususnya dalam mengembangkan Pancasila, dengan sejumlah karya dan penghargaan membawa ia ke istana untuk membantu presiden untuk memperkuat pengamalan Pancasila dalam kehidupan sehari-hari yang terintegrasi dengan program-program pembangunan termasuk pengentasan kemiskinan, pemerataan kesejahteraan dan berbagai program lain dalam wadah yang bernama (Unit Kerja Presiden Pembinaan Ideologi Pancasila) UKP-PIP.⁴⁶

UKP-PIP sendiri berdiri pada tahun 2017 melalui Peraturan Presiden (Perpres) Nomor 54 Tahun 2017 tentang Unit Kerja Presiden Pembinaan Ideologi Pancasila. Lembaga ini merupakan unit kerja yang melakukan pembinaan ideologi Pancasila dengan tugas membantu Presiden dalam merumuskan arah kebijakan umum pembinaan ideologi Pancasila dan melaksanakan koordinasi, sinkronisasi, dan pengendalian pembinaan ideologi Pancasila secara menyeluruh dan berkelanjutan. Yudi Latif yang menjabat sebagai ketua, bersama sembilan dewan pengarah lainnya (Megawati Soekarnoputri, Tri Sutrisno, Ahmad Syafi'i Ma'arif, KH. Said Aqil Siradj, KH. Ma'ruf Amin, Mahfud MD, Sudhamek, Andreas Anangguru Yewangoe, Wisnu Bawa

⁴⁶<https://www.antaranews.com/berita/717247/jokowi-integritas-yudi-latif-tak-perlu-diragukan>. Lihat juga <https://www.voaindonesia.com/a/presiden-umumkan-pembentukan-unit-kerja-presiden-pembinaan-ideologi-pancasila/3882532.html>. Di akses 20/08/2019.

Tenaya) dilantik oleh Presiden Joko Widodo pada tanggal 7 Juni 2017 di Istana Merdeka.⁴⁷

Dalam perkembangannya, UKP-PIP ini seringkali dianalogikan sebagai penerus dari BP7 pada era Orde Baru yang menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas yang sah melalui program indoktrinasi Pancasila (P4).⁴⁸ Isu tersebut kemudian segera di bantah oleh Joko Widodo, Yudi Latif, Andreas Yewanggoe (dari UKP-PIP), dan Hardisoesilo (Anggota DPR F-Golkar). Mereka menegaskan bahwa UKP-PIP ini berbeda dengan BP7, karena program yang akan dikerjakan oleh UKP-PIP ini bukanlah indoktrinasi Pancasila seperti dahulu.⁴⁹

Kontribusi Yudi Latif sebagai kepala pelaksana UKP-PIP ternyata tidak berjalan lama. Setelah setahun menjabat sebagai ketua sejak 7 Juni 2017, Yudi Latif mengumumkan melalui akun facebooknya pada 7 Juni 2018 bahwa ia mundur dari jabatan tersebut. Berita tentang kemunduran Yudi Latif dari jabatannya mengejutkan banyak pihak karena keputusannya yang mendadak

⁴⁷ https://id.wikipedia.org/wiki/Unit_Kerja_Presiden_Pembinaan_Ideologi_Pancasila. Diakses pada 20/08/2019.

⁴⁸ Lihat misalnya pemberitaan di sejumlah koran <https://nasional.kompas.com/read/2017/06/10/03150051/ukp.pancasila.diharap.tak.hasilkan.program.seperti.p4>, <https://nasional.kompas.com/read/2017/06/06/11380381/jokowi.tegaskan.ukp-pip.bukan.indoktrinasi.seperti.p4?page=all>, <https://www.tribunnews.com/nasional/2017/06/09/pola-pendidikan-pancasila-seperti-p4-tidak-boleh-terulang>. Diakses pada 20/08/2019.

⁴⁹ Bantahan ini bisa di lihat misalnya <https://tirto.id/saat-jokowi-singgung-ukp-pip-dan-pengamalan-pancasila-cuFr>, <https://nasional.kompas.com/read/2017/06/06/11380381/jokowi.tegaskan.ukp-pip.bukan.indoktrinasi.seperti.p4?page=all>, <https://www.gatra.com/detail/news/287679-hardisoesilo-sosialisasi-4-pilar-berbeda-dengan-p4-dan-ukp-pip>. Diakses pada 21/08/2019.

dan “diam-diam”, sehingga spekulasi pun berkembang.⁵⁰ Berikut ini kutipan surat pengunduran diri Yudi Latif melalui akun facebooknya yang cukup panjang:

“TERIMA KASIH, MOHON PAMIT

Salam Pancasila! Saudara-saudaraku yang budiman, Hari kemarin (Kamis, 07 Juni 2018), tepat satu tahun saya, Yudi Latif, memangku jabatan sebagai Kepala (Pelaksana) Unit Kerja Presiden-Pembinaan Ideologi Pancasila (UKP-PIP)--yang sejak Februari 2018 bertransformasi menjadi Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP). Selama setahun itu, terlalu sedikit yang telah kami kerjakan untuk persoalan yang teramat besar. Lembaga penyemai Pancasila ini baru menggunakan anggaran negara untuk program sekitar 7 milyar rupiah. Mengapa? Kami (Pengarah dan Kepala Pelaksana) dilantik pada 7 Juni 2017. Tak lama kemudian memasuki masa libur lebaran, dan baru memiliki 3 orang Deputi pada bulan Juli. Tahun anggaran telah berjalan, dan sumber pembiayaan harus diajukan lewat APBNP, dengan menginduk pada Sekretaris Kabinet. Anggaran baru turun pada awal November, dan pada 15 Desember penggunaan anggaran Kementerian/Lembaga harus berakhir. Praktis, kami hanya punya waktu satu bulan untuk menggunakan anggaran negara. Adapun anggaran untuk tahun 2018, sampai saat ini belum turun. Selain itu, kewenangan UKP-PIP berdasarkan Perpres juga hampir tidak memiliki kewenangan eksekusi secara langsung. Apalagi dengan anggaran yang menginduk pada salah satu kedeputan di Seskab, kinerja UKP-PIP dinilai dari rekomendasi yang diberikan kepada Presiden. Kemampuan mengoptimalkan kreasi tenaga pun terbatas. Setelah setahun bekerja, seluruh personil di jajaran Dewan Pengarah dan Pelaksana belum mendapatkan hak keuangan. Mengapa? Karena menunggu Perpres tentang hak keuangan ditandatangani Presiden.

⁵⁰ <https://www.gatra.com/detail/news/326445-Setahun-Menjabat-UKP-PIP-Yudi-Latif-Pilih-Mundur>. Lihat juga <https://www.liputan6.com/news/read/3554635/bpip-tanpa-yudi-latif>. Diakses pada 21/08/2019.

Perpres tentang hal ini tak kunjung keluar, barangkali karena adanya pikiran yang berkembang di rapat-rapat Dewan Pengarah, untuk mengubah bentuk kelembagaan dari Unit Kerja Presiden menjadi Badan tersendiri. Mengingat keterbatasan kewenangan lembaga yang telah disebutkan. Dan ternyata, perubahan dari UKP-PIP menjadi BPIP memakan waktu yang lama, karena berbagai prosedur yang harus dilalui. Dengan mengatakan kendala-kendala tersebut tidaklah berarti tidak ada yang kami kerjakan. Terima kasih besar pada keswadayaan inisiatif masyarakat dan lembaga pemerintahan. Setiap hari ada saja kegiatan kami di seluruh pelosok tanah air; bahkan seringkali kami tak mengenal waktu libur. Kepadatan kegiatan ini dikerjakan dengan menjalin kerjasama dengan inisiatif komunitas masyarakat dan Kementerian/Lembaga. Suasana seperti itulah yang meyakinkan kami bahwa rasa tanggung jawab untuk secara gotong-royong menghidupkan Pancasila merupakan kekuatan positif yang membangkitkan optimisme. Eksistensi UKP-PIP/BPIP berhasil bukan karena banyaknya klaim kegiatan yang dilakukan dengan bendera UKP-PIP/BPIP. Melainkan, ketika inisiatif program pembudayaan Pancasila oleh lembaga kenegaraan dan masyarakat bermekaran, meski tanpa keterlibatan dan bantuan UKP-PIP/BPIP. Untuk itu, dari lubuk hati yang terdalam, kami ingin mengucapkan terima kasih setinggi-tingginya atas partisipasi semua pihak dalam mengarus-utamakan kembali Pancasila dalam kehidupan publik. Selanjutnya, harus dikatakan bahwa transformasi dari UKP-PIP menjadi BPIP membawa perubahan besar pada struktur organisasi, peran dan fungsi lembaga. Juga dalam relasi antara Dewan Pengarah dan Pelaksana. Semuanya itu memerlukan tipe kecakapan, kepribadian serta perhatian dan tanggung jawab yang berbeda. Saya merasa, perlu ada pemimpin-pemimpin baru yang lebih sesuai dengan kebutuhan. Harus ada daun-daun yang gugur demi memberi kesempatan bagi tunas-tunas baru untuk bangkit. Sekarang, manakala proses transisi kelembagaan menuju BPIP hampir tuntas, adalah momen yang tepat untuk penyegaran kepemimpinan. Pada titik ini, dari kesadaran penuh harus

saya akui bahwa segala kekurangan dan kesalahan lembaga ini selama setahun lamanya merupakan tanggung jawab saya selaku Kepala Pelaksana. Untuk itu, dengan segala kerendahan hati saya ingin menghaturkan permohonan maaf pada seluruh rakyat Indonesia. Pada segenap tim UKP-PIP/BPIP yang dengan gigih, bahu-membahu mengibarkan panji Pancasila, meski dengan segala keterbatasan dan kesulitan yang ada, apresiasi dan rasa terima kasih sepantasnya saya haturkan. Saya mohon pamit. "Segala yang lenyap adalah kebutuhan bagi yang lain, (itu sebabnya kita bergiliran lahir dan mati). seperti gelembung-gelembung di laut berasal, mereka muncul, kemudian pecah, dan kepada laut mereka kembali" (Alexander Pope, *An Essay on Man*). Salam takzim, YudiLatif⁵¹

Menanggapi keputusan ini, Presiden Jokowi, Mahfud MD, dan Johan Budi memberikan keterangan bahwa Yudi Latif keluar dari BPIP karena alasan keluarga. Namun demikian, alasan tersebut dibantah oleh Damhuri Muhammad, mantan Tenaga Ahli Madya BPIP melalui Tirto.id. Saat dihubungi Tirto, Sabtu (9/7/2018), Damhuri pun menceritakan masalah tersebut. Ia berkata “intinya Yudi mundur karena akumulasi dari kekecewaan sejak awal UKP-PIP dibentuk pada Juni 2017.” Kekecewaan itu bila disimpulkan terdapat dua hal pokok, *pertama*, beragam masalah internal di BPIP, *kedua*, kewenangan Yudi diamputasi. Berikut ini keterangan Damhuri selengkapnya:

“Awal kekecewaan itu mulai terjadi dari ketidakjelasan tata kelola administrasi hingga kantor. Unit Kerja yang seharusnya punya ruang kerja ini nyatanya hanya diberi

⁵¹ <https://nasional.kompas.com/read/2018/06/08/09501431/yudi-latif-mengundurkan-diri-dari-jabatan-kepala-bpip?page=all>. Diakses pada 21/08/2019.

satu ruang yang sangat sempit dan menumpang. Ruang tersebut pun berada di sayap timur Sekretariat Negara yang berada di Jalan Veteran Raya. “Kadang kami sedang rapat harus keluar karena ruangnya dipakai,” ucap Damhuri menceritakan awal mula bekerja di unit tersebut. Kantor untuk UKP-PIP ini disediakan sekitar Oktober 2017, padahal unit ini sudah bekerja sejak Juli 2017. Selesai kantor diberikan, kata Damhuri, masalah baru muncul. Petugas sekretariat yang diberikan Sekretariat Kabinet (induk awal dari UKP-PIP) tidak kompeten. Petugas tak mengerti bagaimana menyusun penganggaran dalam mendukung program kerja sehingga terkadang Tenaga Ahli dan Sekretariat harus ribut gara-gara masalah anggaran berbelit. Masalah mulai terasa jadi ruwet lantaran petugas sekretariat yang disediakan Seskab ini dirasa tidak transparan dalam mengelola keuangan. “Misalnya ada anggaran kegiatan Rp65 juta, anggaran yang sudah disetujui hanya turun Rp35 juta, dan sisanya entah ke mana?” kata Damhuri. Ketidaktransparanan dalam pengelolaan anggaran itu juga diperparah dengan belum cairnya gaji untuk 26 tenaga ahli yang bekerja di UKP-PIP. Terhitung sejak Juli 2017, Damhuri mengatakan, para tenaga ahli belum menerima pembayaran gaji. Masalah ini yang bikin Yudi meradang. “Yudi betul-betul terbebani, bahkan dia gagal memohon terakhir kali minta enggak usah dulu dirapel beberapa bulan, keluarkan satu bulan dulu supaya bisa berlebaran. Itu pun tak bisa dipenuhi,” ucap Damhuri. “Di rapat terakhir itu [Yudi bilang], kalau gaji kalian tidak turun menjelang lebaran ini, saya akan mundur. Mudah-mudahan kemunduran saya bisa mempercepat pembayaran gaji kalian,” kata Damhuri menuturkan pernyataan Yudi.”⁵²

⁵² “Mantan Tenaga Ahli BPIP Ungkap Penyebab Yudi Latif Mundur”, <https://tirto.id/mantan-tenaga-ahli-bpip-ungkap-penyebab-yudi-latif-mundur-cL5k>. Diakses pada 07/10/2019.

Selanjutnya Damhuri menuturkan tentang keterjepitan posisi Yudi Latif pasca perubahan UKP-PIP menjadi BPIP, berikut ini:

“Di luar masalah sekretariat, Damhuri mengatakan ada masalah lain yang juga menjadi ganjalan buat Yudi. Ini bermula saat perubahan UKP-PIP menjadi BPIP lewat Peraturan Presiden Nomor 7 Tahun 2018. Perubahan bentuk dan nama ini rupanya tak melibatkan Yudi selaku Kepala UKP-PIP. “Yudi tak tahu bagaimana nanti bentuk organisasi dan jabatan struktural yang akan dibentuk,” ungkap Damhuri. Kondisi ini diperparah dengan pembentukan Satuan Tugas Khusus yang dilakukan Dewan Pengarah. Dewan yang dipimpin Megawati Soekarnoputri ini tiba-tiba menunjuk Dirjen Perundang-undangan Kemenkumham Widodo Eka Tjahjana sebagai Ketua Satgas yang akan bertugas melakukan rekrutmen dan membentuk organisasi kepegawaian. Belum selesai dengan proses rekrutmen yang dilakukan Satgas, Hariyono yang sebelumnya menjabat Deputy II Kepala UKP-PIP tiba-tiba diangkat menjadi Wakil Kepala BPIP dan dilantik oleh Megawati Soekarnoputri yang kini menjadi Ketua Dewan Pengawas. Hariyono punya tugas mengurus masalah internal BPIP mulai dari pengajuan surat hingga penentuan program. “Sejak itu muncul dua kepemimpinan di BPIP. Setelah ditelusuri, banyak aturan yang membuat Wakil Kepala BPIP bisa melewati Kepala BPIP,” kata Damhuri. Kondisi ini, kata Damhuri, yang membuat Yudi semakin terjepit. “Yudi seperti tak punya kewenangan apa-apa dan hanya dipasang sebagai simbol pemikir.”⁵³

Jika mencermati tulisan dari Yudi Latif yang di tulisnya melalui akun facebook miliknya, ada kesan bahwa selama ini

⁵³ “Mantan Tenaga Ahli BPIP Ungkap Penyebab Yudi Latif Mundur”, <https://tirto.id/mantan-tenaga-ahli-bpip-ungkap-penyebab-yudi-latif-mundur-cL5k>. Diakses pada 07/10/2019.

memang di dalam BPIP terdapat berbagai permasalahan, salah satunya adalah permasalahan keuangan. Jadi, agaknya alasan keluarga seperti yang di sampaikan oleh Presiden Jokowi, Mahfud MD, dan juga Johan Budi terlalu sederhana sebagai alasan kemunduran Yudi Latif sebagai Ketua BPIP.

Mengutip pemberitaan CNN, pada 29 Mei 2018, Yudi pernah mencurahkan hatinya saat sejumlah masyarakat mengkritik hak keuangan pegawai BPIP. Yudi mengkritisi soal dukungan anggaran terhadap lembaga yang ia pimpin tersebut. "Sangat minim," kata dia. Dia menilai anggaran belum cair, tapi kegiatan harus berjalan. "Padahal untuk acara peringatan Hari Lahir Pancasila 1 Juni yang akan datang, pembiayaannya ditimpakan ke BPIP. Kok bisa?" ujar Yudi. Yudi mengakui ada hambatan anggaran dan kewenangan dalam mengelola BPIP selama ini. Ia turut membeberkan bahwa hampir setahun para pegawainya belum mendapatkan gaji. Tak hanya itu, sambungnya, banyak pula dari tenaga ahli BPIP yang mengalami masalah keuangan.⁵⁴ Masalah keuangan hanyalah salah satu selain permasalahan internal lainnya di dalam BPIP seperti yang diungkapkan oleh Damhuri. Kemunduran Yudi Latif dari BPIP juga memberikan kesan bahwa perlu adanya evaluasi terhadap lembaga tersebut.

Masih dalam upaya mencari titik terang terkait misteri kemunduran Yudi Latif dari BPIP, ketika menjadi narasumber

⁵⁴ <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180608163440-32-304639/anggaran-macet-ala-lembaga-penyemai-pancasila-era-jokowi>. Diakses pada 22/08/2019.

dalam acara talkshow “Jaya Suprana Show” Yudi Latif disinggung dengan pertanyaan yang menanyakan alasannya mundur dari BPIP. Menanggapi pertanyaan itu, Yudi menjawab:

“Pertama, saya harus mengatakan bahwa pengunduran diri saya dari BPIP bukan karena alasan salah siapa, tapi lebih karena cara penghayatan saya bahwa bagi saya menyelamatkan Pancasila itu jauh lebih penting ketimbang badan itu sendiri. Menurut penafsiran subjektif saya, Pancasila harus didudukkan sebagai tali persatuan, oleh karena itu Pancasila tidak boleh ada kesan menjadi bagian dari kepentingan tertentu karena Pancasila harus menjadi semen perekat, oleh karena itu Pancasila tidak boleh menjadi klaim satu golongan tertentu. Bagaimana mungkin kita bisa menyeru kepada Pancasila, kalo Pancasila tidak bisa merangkul kepada semua golongan untuk merasa memilikinya.”⁵⁵

Lebih lanjut Yudi Latif berkata:

“Di dalam konteks politik Indonesia yang mulai terbelah dan positioning badan itu juga ada di pemerintahan, tentu melahirkan suatu tafsir apapun yang kita bicarakan tentang Pancasila oleh badan ini, akan ditafsir oleh pihak lain dianggap ini bagian dari kepentingan (kelompok tertentu). Saya terlanjur telah banyak menulis tentang Pancasila dan saya telah mengajak seluruh orang dari berbagai latar belakang untuk menghayati Pancasila, tetapi kalo positioning saya di pandang berada pada bagian dari kepentingan politik tertentu, tentu nanti orang akan memiliki pandangan lain. Oleh karena itu saya harus berusaha untuk memberikan semacam harapan kepada

⁵⁵ Informasi di dapat melalui wawancara Yudi Latif pada acara “Jaya Suprana Show” yang diunggah via Youtube. Diakses pada 25/08/2019.

semua orang bahwa Pancasila itu bisa dikembangkan tanpa punya pretensi kepentingan kekuasaan apapun.”⁵⁶

Pertanyaan yang sama juga terlontar dalam acara talk show yang diadakan “medcomid” melalui channel Youtubenanya yang ketika itu berkesempatan untuk mewawancarai Yudi Latif terkait Pancasila. Pertanyaan seputar alasan mengapa Yudi Latif pamit dari BPIP kembali diajukan oleh presenter dalam acara itu. Jawaban yang diberikan oleh Yudi Latif persis seperti jawaban yang diberikan pada acara talkshow sebelumnya. Selengkapnya Yudi Latif memberikan jawaban berikut ini:

“Tentu saya pamit dari BPIP dengan pertimbangan yang matang, artinya tidak karena sedang merajuk lalu kemudian pergi begitu saja, tentu perlu pertimbangan juga. Banyak sekali sisinya mengapa saya kemudian memutuskan mundur. Karena BPIP itu kan lahir dalam konteks polarisasi politik yang sangat tajam dan suka atau tidak suka BPIP juga dibentuk dengan Perpres, ya otomatis juga mau tidak mau BPIP menjadi secara langsung atau tidak langsung terkait dengan pemerintahan, kepresidenan, pak Jokowi dan lain-lain. Sehingga, itu yang menyulitkan positioning cara kita sosialisasi Pancasila yang kemudian ditafsirkan oleh orang-orang sebagai pendukung pemerintahan yang ada.”⁵⁷

Dari keterangan yang didapatkan dari hasil wawancara tersebut, terlepas dari keterangan-keterangan sebelumnya, alasan mengapa Yudi Latif mengundurkan diri bisa dipastikan karena

⁵⁶ Informasi di dapat melalui wawancara Yudi Latif pada acara “Jaya Suprana Show” yang diunggah via Youtube. Diakses pada 25/08/2019.

⁵⁷ Informasi di dapat melalui wawancara Yudi Latif pada acara yang berjudul “Jangan Cemaskan Pancasila” yang di adakan oleh channel ‘medcomid’ yang diunggah via Youtube. Diakses pada 25/08/2019.

situasi politik pada saat itu tidak kondusif. Di tengah fragmentasi politik menjelang pilpres yang sangat kuat pada saat itu membuat usaha untuk mengembangkan Pancasila menjadi tidak maksimal dan lebih jauh lagi akan menghasilkan kegaduhan karena melihat sejarah kehadiran BPIP sendiri adalah hasil dari inisiatif Pemerintah. Sehingga, Yudi Latif tidak mau terjebak kepada situasi seperti era sebelumnya ketika badan pembinaan Pancasila bertransformasi sebagai alat kepentingan negara.

Mundurinya Yudi Latif dari BPIP di satu sisi sangat di sayangkan, melihat sosok Yudi Latif yang sangat otoritatif dalam membincang Pancasila. Namun di sisi lain, keputusan pengunduran diri ini adalah pengejawantahan dari sikap ksatria Yudi Latif dalam perannya sebagai pejabat politik seperti yang sering terjadi dalam budaya politik di Jepang. Di Jepang mundur dari jabatan politik sering di kenal sebagai “ksatria politik”.⁵⁸

Mundurinya Yudi Latif memberikan kesan bahwa, idealnya Pancasila harus netral dan tidak boleh digunakan semata-mata untuk kepentingan tertentu. Pancasila harus tetap menjadi simpul persatuan di mana setiap warga negara merasa bahwa Pancasila adalah milik bersama. Inilah agaknya alasan yang melatarbelakangi mundurnya Yudi Latif dari Ketua BPIP. Pasca kemundurannya sebagai Ketua BPIP, tidak otomatis menjadikan Yudi Latif berhenti dalam usahanya mengembangkan Pancasila.

⁵⁸ Yusy Widarahesty dan Rindu Ayu, “Fenomena Pengunduran Diri di Kalangan Pejabat Publik Jepang (Studi Tentang Budaya Politik Masyarakat Jepang Tahun 2007-2011)”, *Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Paranata Sosial*, No. 1, Vol. 2, (Maret 2013), hlm. 59.

Yudi Latif sampai saat ini tetap menjadi aktivis Pancasila dengan usaha-usahanya mengembangkan dan menyebarkan Pancasila melalui seminar, kampus, dan panggung-panggung lainnya.

Dalam tataran konseptual, sikap Yudi Latif ini, mengutip rumusan dari Julien Benda di dalam tulisan Edward W. Said, mencirikan seorang intelektual sejati karena aktifitasnya hanya semata-mata untuk menciptakan tatanan dalam masyarakat. Para intelektual sejati ini selalu menjunjung tinggi standar nilai-nilai kebenaran dan keadilan abadi. Para intelektual juga selalu menentang keawaman, keterpikatan kepada materi, pencapaian pribadi, dan jika mungkin dalam batasan tertentu, bermitra dengan kekuasaan.⁵⁹ Semua ciri-ciri intelektual yang telah disebutkan tadi nampak pada sosok Yudi Latif. Terlebih ketika dirinya memutuskan untuk mengundurkan diri dari UKP-PIP.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁵⁹ Edward W. Said, *Peran Intelektual*, terj. Rin Hindryati P. dan P. Hasudunga Sirait, (Jakarta: Pustaka Obor, 2014), hlm. 2-3.

BAB V
MENYELAMI JAGAT PEMIKIRAN YUDI LATIF
TENTANG PANCASILA DAN RELASINYA DENGAN
ISLAM SERTA IMPLIKASINYA BAGI PERADABAN
INDONESIA DAN TATANEGARA ISLAM

**A. *Meta-Narrative* Sebelum Pancasila: Latar Belakang
Gagasan Yudi Latif**

Pada uraian sebelumnya telah dijelaskan bahwa Yudi Latif adalah seorang intelektual yang telah mencurahkan segala pemikirannya, khususnya pemikiran-pemikiran dalam ranah sosial-politik-keagamaan, lebih khusus lagi adalah upayanya dalam merevitalisasi gagasan tentang Pancasila. Dalam menuangkan gagasannya, Yudi Latif telah banyak mencurukannya melalui tulisan, seminar, dan ceramah.

Pada bagian ini penulis akan melakukan analisis terhadap pemikiran-pemikiran Yudi Latif tentang Pancasila. Analisis ini dilakukan melalui pembacaan terhadap tulisan, seminar, dan ceramah dari Yudi Latif dengan menggunakan metode *Critical Discourse Analysis*. Namun demikian, sebelum sampai kepada minat Yudi Latif yang *concern* terhadap Pancasila, di sini perlu ditelusuri perjalanan pemikiran Yudi Latif di masa-masa sebelumnya. Usaha ini bertujuan agar mendapatkan sebuah gambaran yang utuh tentang perkembangan intelektual Yudi Latif hingga bermuara kepada Pancasila.

Untuk keperluan ini ada beberapa karya tulis Yudi Latif yang patut diketengahkan sebagai sumber pembacaan terhadap potret perjalanan pemikirannya yang telah penulis kumpulkan untuk menjadi bahan penelitian ini. Tulisan yang dihasilkan oleh seseorang, terlebih lagi seorang cendekiawan, biasanya dianggap sebagai cerminan pikiran, perasaan, dan harapan¹, demikian juga tulisan-tulisan Yudi Latif, yang mulai di kenal sebagai intelektual sejak tahun 80-an karena kesungguhan dan kefasihannya dalam merespon situasi yang ada pada saat itu, kemudian dituangkannya melalui tulisan dan mewarnai kolom-kolom surat kabar pada saat itu. Eksistensi Yudi Latif lebih menonjol lagi ketika kumpulan tulisan-tulisannya diterbitkan oleh Mizan pada dekade 90-an, yang dikenal sebagai penerbit yang *concern* terhadap kajian pemikiran Islamnya pada saat itu.²

Mizan, dalam bahasa Arab berarti “seimbang”, didirikan pada tahun 1983 oleh tiga mahasiswa beserta dua senior mereka. Dimulai dengan hanya menerbitkan buku-buku terjemahan karya penulis terkemuka dari luar negeri, secara bertahap karakter Mizan menemukan bentuknya melalui penerbitan karya-karya

¹ Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 123.

² Penulis menemukan tiga tulisan Yudi Latif yang diterbitkan oleh Mizan. Lihat misalnya Yudi Latif, “Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal (Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah),” dalam, Ihsan Ali Fauzi dan Haidar Bagir (ed.), *Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an*, (Bandung: Mizan, 1994), Yudi Latif dan Idy Subandi Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1996), Yudi Latif, *Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan: Krisis Agama, Pengetahuan, dan Kekuasaan dalam Kebudayaan Teknokratis*, (Bandung: Mizan, 1999).

keislaman yang mewakili berbagai sudut pandang, dan digarap secara serius dan modern. Dari hanya menerbitkan sekitar tiga puluh judul buku pada tahun pertamanya, kini Mizan telah berkembang menjadi Kelompok Mizan yang menerbitkan lebih dari 600 judul buku per tahunnya dan sukses menghasilkan karya-karya *bestseller*. Saat ini Kelompok Mizan bisa disebut sebagai salah satu kelompok penerbit yang paling terkemuka di Indonesia. Kelompok Mizan terdiri dari beberapa lini: penerbitan, distribusi, percetakan dan *new media*. Di bawah lini penerbitan terdapat beberapa penerbit, yang juga memiliki beberapa *imprint* di bawahnya. Penerbit Mizan, misalnya, memiliki Qanita, Kaifa, Mizania, dan beberapa *imprint* lain.³

Kembali kepada pembacaan terhadap tulisan-tulisan Yudi Latif. Tulisan yang mendapat giliran pertama adalah autobiografi Yudi Latif yang berjudul “*Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal: Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah*” (1990).⁴ Dari pemilihan diksi yang digunakan, terutama penggunaan kata “sejarah” dan “Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah”, memberikan kesan bahwa di dalam tulisan ini Yudi Latif sedang berada pada kondisi kegelisahan yang sangat mengawatirkan akibat dari realitas yang terjadi dalam sejarah-kehidupannya dengan cara mendeskripsikan kembali perjalanan sejarah

³ “Selayang Pandang”, dalam <http://www.mizan.com/sejarah/>. Diakses pada 02/09/2019.

⁴ Yudi Latif, “Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal (Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah),” dalam, Ihsan Ali Fauzi dan Haidar Bagir (ed.), *Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an*, (Bandung: Mizan, 1994).

hidupnya lengkap dengan realitas-realitas empiris yang melingkupinya, terutama yang merisaukan sekaligus menyedihkan dalam hidupnya. Pendeskripsian sejarahnya pun melebar, tidak hanya seputar perjalanan pribadi penulisnya, tetapi juga merekam perjalanan sejarah sosial-politik-keagamaan yang disaksikan dan dirasakan oleh Yudi Latif.

Di sisi lain, dalam uraian tulisannya, terlihat sekali paradigma kritis yang digunakan Yudi Latif dalam menyikapi realitas kesejarahan yang terjadi. Paradigma kritis ini digunakannya sebagai “senjata” untuk membongkar setiap kekeliruan-kekeliruan yang bersembunyi di balik tirai sejarah yang terjadi. Penggunaan paradigma kritis sebagai pondasi epistemologisnya menjadikan tulisannya ini terasa atraktif, gesit, sedikit “menjotos” dan “memaksa” untuk dihadapkannya sebuah perubahan dari tatanan yang sudah ada. Terutama sekali tiga lapis tatanan yang sedang di landa krisis: tatanan sosial yang sering diwarnai konflik akibat benturan antar ideologi, tatanan politik Orde Baru yang menerapkan jalan “hegemoni” yang menyumbat saluran artikulatif dan juga mulai polulernya budaya KKN, tatanan keagamaan yang diwarnai wacana fundamentalisme Islam yang sangat mengawatirkan.

Krisis tatanan inilah yang berimbas kepada kondisi masyarakat yang terus berada pada situasi yang tidak menguntungkan. Untuk mencari solusi atas problematika yang terjadi, Yudi Latif menawarkan gagasan tentang pembaruan pemikiran Islam, dengan cara melakukan pembacaan ulang

terhadap teks-teks keagamaan yang disandingkan dengan teori-teori sosial, sehingga Islam mampu memberikan solusi atas permasalahan yang terjadi sesuai dengan semangat Islam: *rahmatan lil 'alamin*.⁵

Dalam bukunya yang lain, dengan ditemani Idy Subandi Ibrahim, Yudi Latif menjadi arsitek (baca: editor) untuk sebuah buku yang berjudul “Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru”⁶ (1996). Di dalam buku tersebut diawali dengan prolog oleh Yudi Latif dan Idy Subandi Ibrahim. secara khusus tulisan tersebut menyorot bahasa yang diproduksi dan digunakan oleh pemerintah Orde Baru dalam upayanya untuk mempertahankan *status quo*. Bertitik tolak dari kerangka teoritik yang dilontarkan oleh Jurgen Habermas, bahwa “*Language is also a medium of domination and power*”, dan teori “hegemoni” Antonio Gramsci, Yudi Latif hendak menjelaskan bahwa, “bahasa menjadi wahana bagi terciptanya imperialisme kesadaran dalam bentuknya yang paling canggih.”⁷ Dengan mengutip sedikit panjang, selengkapnya Yudi menulis:

⁵ Secara lebih lengkap, uraian Yudi ini bisa di lihat di Yudi Latif, “Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal (Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah),” dalam, Ihsan Ali Fauzi dan Haider Bagir (ed.), *Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an*, (Bandung: Mizan, 1994).

⁶ Yudi Latif dan Idy Subandi Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1996), Yudi Latif, *Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan: Krisis Agama, Pengetahuan, dan Kekuasaan dalam Kebudayaan Teknokratis*, (Bandung: Mizan, 1999).

⁷ Lihat Yudi Latif dan Idy Subandi Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 16-29.

“Lewat rekayasa sosial politik selama lebih dari tiga dasawarsa, negara Orde Baru telah membangun basis kuat “kebudayaan politik” yang lahir dari “politik kebudayaan”, atau dalam arti tertentu katakanlah “kebudayaan kekuasaan” dan yang pada gilirannya hingga ke tingkat paling subtil tapi substansial melahirkan “kekuasaan kebudayaan”. Medan wacana kebudayaan kekuasaan itu paling telanjang praktiknya mulai dari level yang paling subtil hingga vulgar ketika kekuasaan memperlakukan bahasa dalam pengertian yang tak lepas dari kooptasi, subordinasi, dominasi, dan hegemoni bagi daya hidup kebudayaan yang mempengaruhi medan semantik masyarakat.”⁸

Lebih jauh dalam tulisan Islah Gusmian dengan mengutip pandangan Jalaludin Rakhmat, rezim Orde Baru telah berhasil menanamkan budaya serba negatif kepada Indonesia, sehingga budaya peninggalan rezim Orde Baru telah mendarahdaging dengan Indonesia dan bisa disebut sebagai *homo orbaicus*. Budaya serba negatif itu menurut Ariel Heryanto, seperti yang dikutip oleh Islah Gusmian, adalah menciptakan teknologi kepatuhan dan kekerasan, sehingga rakyat mudah dihegemoni dan dijinakkan. Secara psikologis, rakyat dijadikan sekelompok robot yang patuh. Untuk misi ini diciptakan sistem yang mekanistik melalui praktik pendisiplinan yang biasanya mewujud dalam kekerasan dan teror, fisik maupun psikologis.⁹

Karya kumpulan tulisan ini sendiri dilatarbelakangi oleh kegelisahan melihat kepalsuan dalam konteks penggunaan bahasa yang telah begitu lama terjadi, khususnya sepanjang rezim Orde

⁸ *Ibid.*, hlm. 28-29.

⁹ Islah Gusmian, *Pantat Bangsaku: Melawan Lupa di Negeri Para Tersangka*, (Yogyakarta: Galang Press, 2004), hlm. 222-223.

Baru berkuasa. Dalam konteks ini, “Kepalsuan di tingkat bahasa sesungguhnya merupakan salah satu sumber polusi terawat yang dapat meracuni kewarasan aliran sungai peradaban.”, demikian tulis Yudi Latif.¹⁰ Di sisi lain, untuk keperluan akademik, karya ini di produksi untuk mengisi kekosongan karya ilmiah yang menelaah persoalan bahasa dan kekuasaan di Indonesia. Penerbitan karya ini dinilai sangat berani, mengingat topik pembahasannya sangat “provokatif” dan juga edisi pertamanya terbit pada tahun 1996 ketika rezim Orde Baru masih berkuasa. Oleh karena itu, karya ini perlu diapresiasi. Dengan terbitnya ini semakin membuktikan akan sosok Yudi Latif sebagai seorang cendekiawan yang berani, idealis, dan kritis dalam mengomentari dan mengevaluasi kekeliruan yang terjadi pada saat itu.

Kecenderungan untuk menjadi seorang “provokator” nampaknya melekat dalam diri Yudi Latif. Kecenderungan ini nampak jelas dalam kumpulan tulisannya sejak tahun 1989-1998 yang berhasil di kumpulkan, di seleksi dan di editor oleh Idy Subandi Ibrahim untuk kemudian dikukuhkan menjadi sebuah buku yang berjudul “Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan: Krisis Agama, Pengetahuan, dan Kekuasaan dalam Kebudayaan Teknokratis” (1999)¹¹.

¹⁰ Lihat Yudi Latif dan Idy Subandi Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 45.

¹¹ Yudi Latif, *Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan: Krisis Agama, Pengetahuan, dan Kekuasaan dalam Kebudayaan Teknokratis*, (Bandung: Mizan, 1999).

Buku ini terbit setelah beberapa bulan keberangkatan Yudi Latif menuju Australia untuk kepentingan melanjutkan studinya. Sejarah “Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan”, betapapun kecilnya, adalah mozaik atau kepingan potret pengalaman masa lalu sebuah masyarakat (wacana sosial) yang berhasil direkam oleh seorang anak manusia (wacana individual). Sebagai seorang yang hidup pada masa Orde Baru, Yudi Latif dan anak muda seusianya adalah generasi, saksi hidup sejarah, yang lahir dan dibesarkan dalam asuhan orde yang menjadikan masa lalu sebagai landasan legitimasi sebuah kekuasaan, sumber kutukan bahkan “teror kognitif” yang melumpuhkan ingatan.¹²

Penggunaan *term* “masa lalu” pada buku tersebut memberi informasi bahwa ada cerita besar di balik kata itu. “Masa lalu” juga bisa berarti adanya problem sejarah yang hadir sepanjang perjalanan bangsa Indonesia. Seperti yang diungkapkan oleh Yudi Latif sendiri, bahwa: “Secara umum, tulisan-tulisan dalam buku ini berusaha untuk memahami problem hari ini dengan cara mencari kaitan-kaitan ke belakang.” Namun demikian, “masa lalu” janganlah dijadikan sebagai kutukan yang dapat menghambat kemajuan-kemajuan di masa depan. “Masa lalu bukanlah “kutukan”. Dengan sikap yang lebih arif, ia bisa menjadi bahan pelajaran, sekaligus ukuran bagi gerak maju ke masa depan. Pengalaman buruk bukanlah untuk ditekan dan

¹² Idy Subandi Ibrahim, “Catatan Editor Kecil: Menunggu Cahaya Kelamnya Kearifan dari Kelamnya Masa Lalu”, dalam Yudi Latif, *Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan: Krisis Agama, Pengetahuan, dan Kekuasaan dalam Kebudayaan Teknokratis*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 14.

dimusuhi, tetapi untuk dikenang dan didamaikan.”, demikianlah tulis Yudi Latif.

Ketika memberikan *endorsement* terhadap buku Yudi Latif ini, Virginia Matheson Hooker, guru besar pada departemen politik dan perubahan sosial Australia National University, mengatakan bahwa:

“Buku Yudi Latif memberi perhatian pada masa lalu dan pengaruhnya terhadap perwujudan Indonesia masa depan. Tetapi kita mesti bertanya: apa arti masa lalu dalam konteks Indonesia? Untuk Republik yang baru berusia setengah abad ini, masa lalu berarti: sejarah politik nasional? atau sejarah prakemerdekaan? atau sejarah setempat tiap provinsi Republik (dan di mana perbatasannya?) atau sejarah pribadi seseorang?

Selanjutnya, Virginia mengatakan:

“Pada dasarnya tiap “sejarah” tersebut di atas menjadi bagian masa sekarang (the present), dan masa sekarang hanya bisa dipahami kalau unsur-unsur yang membentuknya diungkap, diidentifikasi, dinilai, dipertimbangkan, dan dikomunikasikan. Ini tujuan utama penyelidikan Yudi Latif dalam bukunya, Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan. Initi buku ini merupakan studi pendalaman tentang kaitan antara gejala masa sekarang dan masa lalunya. Topik yang dicakup sangat luas -demokrasi, teknologi, pendidikan, seni, ekspresi gaya dakwah Islam- tetapi tiap topik dikaitkan dengan perspektif Islam modern.”¹³

Di dalam buku tersebut, Yudi Latif dengan sangat jujur memberikan evaluasi mengenai keadaan agama, masyarakat, dan

¹³ Virginia Matheson Hooker, “Kata Pengantar,” dalam Yudi Latif, *Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan: Krisis Agama, Pengetahuan, dan Kekuasaan dalam Kebudayaan Teknokratis*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 27.

budaya Indonesia yang terakumulasi dalam istilah “krisis ruang publik” yang apabila tidak segera dicarikan jalan keluar, dikawatirkan akan membawa beban sejarah di era pasca Orde Baru ini. Lebih jauh, melalui buku ini Yudi Latif hendak menawarkan kesempatan untuk merenung, memberi ruang untuk berpikir lebih dalam tentang tantangan dan ancaman masa sekarang. Buku ini sangat berharga, sebab dari renungan timbul pertanyaan, dan itu penting peradaban Indonesia.¹⁴

Produktifitas Yudi Latif dalam merespon setiap permasalahan yang hadir dihadapan matanya melalui tulisan seakan-akan tanpa lelah. Komitmennya untuk terus mencintai bangsa ini tercermin dari setiap tulisannya yang mencoba untuk mengevaluasi dengan disertai kritikan dan juga jalan keluarnya. Setelah sebagian serpihan-serpihan intelektualitasnya dibukukan menjadi “*Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan*”, sisanya kembali dikumpulkan, diseleksi lalu dibukukan mejadi “*Yang Laju dan Yang Layu: Membumikan Agama dalam Krisis Ruang Publik*”¹⁵. Buku ini berisikan esai dan makalah yang di tulis Yudi Latif pada rentang waktu sekitar dua dekade, dari awal 1990-an hingga 2010-an. Tulisan-tulisan yang disajikannya ini merupakan analisis kritis dan renungan mendalam penulisnya dalam menanggapi dan menjelaskan isu-isu aktual yang tengah berkembang dalam ruang publik keindonesiaan. Terutama sekali

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 28.

¹⁵ Yudi Latif, *Yang Laju dan Yang Layu: Membumikan Agama dalam Krisis Ruang Publik*, (Bandung: Simbiosia, 2016).

seputar keislaman dan kenegaraan yang menjadi minat utamanya, melainkan juga kemanusiaan dan kerakyatan yang menjadi pusat kepeduliannya. Melalui karyanya ini, terlihat sekali bahwa Yudi Latif adalah cendekiawan yang selalu gelisah atas pelbagai krisis yang hadir dalam ruang publik. Namun meskipun begitu, kegelisahan yang menghantuinya tidak menjadikannya hilang harapan akan masa depan yang lebih baik bagi Indonesia.¹⁶

Tentang krisis yang sedang dihadapi bangsa ini, Yudi Latif memproyeksikannya bahwa dalam 50 tahun ke depan bangsa Indonesia masih akan menghadapi tantangan pembangunan yang mendasar, seperti keperluan untuk menampung pertumbuhan penduduk yang belum sepenuhnya dapat dikendalikan. Tantangan untuk mengusahakan terhapusnya kemiskinan yang melanda sebagian masyarakat, KKN, krisis etika politik, serta permasalahan menjaga keseimbangan antara permintaan akan sumber daya alam yang kian meningkat dan keseimbangan ekosistem serta pembangunan yang berkelanjutan. Fajar baru Indonesia telah terbit, namun belum dibarengi dengan harapan-harapan kebahagiaan.¹⁷

Dari hasil penelusuran karya-karya Yudi Latif seperti yang telah dideskripsikan di atas, belum ada pembahasan yang mendalam tentang Pancasila. namun demikian, Yudi Latif adalah

¹⁶ Idy Subandi Ibrahim, "Kata Pengantar," dalam Yudi Latif, *Yang Laju dan Yang Layu: Membumikan Agama dalam Krisis Ruang Publik*, (Bandung: Simbiosis, 2016), hlm. vii.

¹⁷ Yudi Latif, *Yang Laju dan Yang Layu: Membumikan Agama dalam Krisis Ruang Publik*, (Bandung: Simbiosis, 2016), hlm. xi.

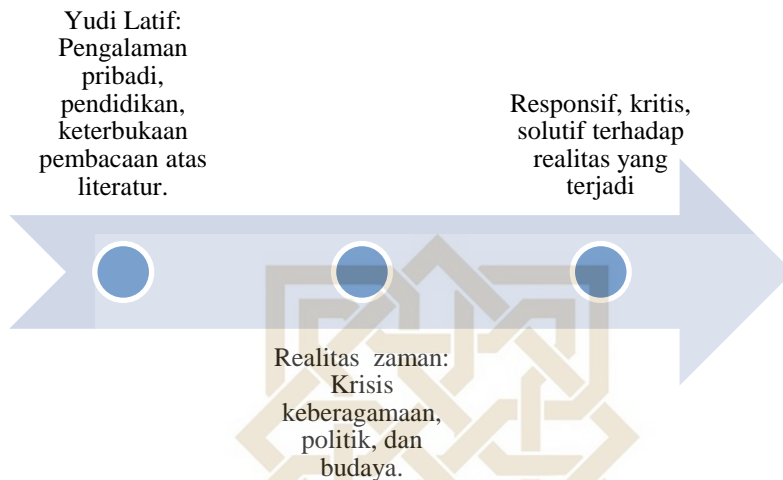
salah satu tokoh yang mendukung Pancasila sebagai ideologi negara ketimbang ideologi lainnya. Hampir seluruh tulisan yang diselesaikannya pada masa itu memfokuskan kepada permasalahan keberagamaan, politik: kekuasaan Orde Baru, dan kebudayaan: kemanusiaan. Singkatnya, tulisan-tulisan Yudi Latif yang telah di telaah ini mencerminkan pemikiran Yudi Latif yang terbuka terhadap khazanah ilmu, Islam maupun Barat, sikap kritis-analitis-metodologis, dan komitmennya terhadap masa depan bangsa. Sikap-sikap yang telah ditunjukkan oleh Yudi Latif melalui tulisan-tulisannya, terutama dalam menyorot setiap krisis yang hadir di Indonesia, serta kesadaran sejarah yang dimilikinya menjadi simpul yang akan membawanya untuk menyelami Pancasila sebagai solusi aneka krisis secara lebih dalam.

Tabel. 6. Fokus Pemikiran Yudi Latif Era 90-an Melalui Tulisannya

No	Judul Buku/Tulisan	Fokus Kajian	Tahun
1	Yudi Latif, "Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal (Mi'raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah)," dalam, Ihsan Ali Fauzi dan Haidar Bagir (ed.), <i>Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an</i> , (Bandung:	Otobiografi perjalanan hidup dan intelektual Yudi Latif disertai sikap kritisnya terhadap realitas empiris yang dialaminya. Menurut Yudi Latif, krisis sedang terjadi pada saat itu meliputi krisis politik, budaya, agama, dan peradaban secara umum.	1994

	Mizan, 1994)		
2	Yudi Latif dan Idy Subandi Ibrahim (ed.), <i>Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru</i> , (Bandung: Mizan, 1996)	Dalam buku ini Yudi Latif menyorot hubungan antara bahasa dan kekuasaan dalam konteks pemerintahan Orde Baru.	1996
3	Yudi Latif, <i>Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan: Krisis Agama, Pengetahuan, dan Kekuasaan dalam Kebudayaan Teknokratis</i> , (Bandung: Mizan, 1999)	Berisi kumpulan tulisan Yudi Latif yang merespon melalui jalan evaluasi mengenai keadaan agama, masyarakat, dan budaya Indonesia yang terakumulasi dalam istilah “krisis ruang publik”.	1999
4	Yudi Latif, <i>Yang Laju dan Yang Layu: Membumikan Agama dalam Krisis Ruang Publik</i> , (Bandung: Simbiosis, 2016)	Tulisan-tulisan yang disajikannya ini merupakan analisis kritis dan renungan mendalam penulisnya dalam menanggapi dan menjelaskan isu-isu aktual yang tengah berkembang dalam ruang publik keindonesiaan. Terutama sekali seputar keislaman dan kenegaraan yang menjadi minat utamanya, melainkan juga kemanusiaan dan kerakyatan yang menjadi pusat kepeduliannya	2016

Gambar. 6. Setting Pemikiran Yudi Latif



Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa Yudi Latif adalah sosok cendekiawan yang berani, kritis, terbuka, dan transformatif dalam menuliskan gagasan-gasannya. Terutama sekali ketika membaca tulisan-tulisannya yang terbit pada kurun waktu tahun 90-an. Sebagai seorang cendekiawan, atau dalam bahasa Niels Murder disebut “intelegensia”, Yudi Latif, meminjam definisi yang ditulis Niels Murder, telah mengemukakan pemikirannya dengan bebas yang berlandaskan kepada pemahaman yang baik terhadap permasalahan yang selanjutnya memancarkan pencerahan kepada praksis sosialnya.¹⁸ Jika di lihat dari perspektif sosiologis, peran dan pencapaian Yudi Latif ini tidak bisa di lihat dari latar belakang sosialnya: keluarga,

¹⁸ Niels Murder, *Indonesian Images: The Culture of the Public World*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 103.

pendidikan, lingkaran sosial, dan juga kondisi sosial-politik-kebudayaan yang mengitarinya.

B. Wacana Pancasila dalam Alam Pemikiran Yudi Latif

Sebelum lebih jauh membahas bagaimana deskripsi Pancasila dalam alam pemikiran Yudi Latif, di sini penulis terlebih dahulu hendak mengutip penjelasan Karl Mannheim mengenai kajian tentang bagaimana pemikiran itu dapat dipahami dan secara sungguh-sungguh berfungsi sebagai suatu instrumen tindakan kolektif di dalam kehidupan publik dan politik. Lebih lanjut Mannheim menulis:

“Suatu cara berpikir merupakan suatu kompleks yang tak dapat dipisahkan begitu saja dari akar-akar psikologis, dari dorongan-dorongan emosional dan dorongan-dorongan hidup yang mendasarinya atau pun dari situasi tempat cara berpikir itu muncul dan mencari penyelesaiannya.”¹⁹

Sebagai jalan keluarnya, Mannheim menawarkan tesis tentang pendekatan sosiologi pengetahuan dalam mengkaji suatu pemikiran yang muncul pada suatu zaman tertentu. Mengenai hal ini, perlu mengutip ungkapan Mannheim yang agak panjang ini:

“Tesis pokok dari sosiologi pengetahuan adalah bahwa terdapat cara-cara berpikir yang tak dapat dipahami secara memadai selama asal-usul sosialnya tidak jelas. Memang benar bahwa hanyalah individu yang dapat berpikir. Tak ada suatu entitas metafisis seperti kelompok pikiran yang berpikir melampaui dan mengatasi kepala-kepala individu-individu, atau yang gagasan-gagasannya hanyalah direproduksi oleh individu. Meskipun demikian kelirulah

¹⁹ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 2.

bila menyimpulkan dari hal ini bahwa semua gagasan dan perasaan yang mendorong individu berasal dari dirinya saja, dan dapat diterangkan secara memadai semata-mata atas dasar pengalaman hidupnya sendiri. Hanya dalam arti terbatas seorang individu sungguh-sungguh menciptakan sendiri cara berbicara dan cara berpikir yang kita anggap berasal darinya.²⁰

Uraian Mannheim di atas sangat penting sebagai kerangka acuan ketika mengkaji pemikiran Yudi Latif ini. Seperti yang telah diuraikan pada bagian sebelumnya, Yudi Latif adalah sosok yang memiliki sejarah sosial-politiknya sendiri, sehingga, mengacu pada deskripsi Mannheim di atas, gagasan-gagasan yang dicetuskannya pun memiliki keterkaitan dengan situasi sosialnya. Dengan begitu, fokus kajian pemikiran ini tidak hanya pada topik pemikirannya saja, namun juga menelusuri situasi-situasi yang mengitarinya.

Pada periode sebelumnya, telah dijelaskan perihal aktifitas intelektual Yudi Latif yang sangat aktif dalam merespon problematika yang hadir di republik ini. Isu-isu seputar kegamaan, budaya, dan politik menjadi fokus kajiannya melalui tulisan yang tersebar melalui surat kabar yang kemudian dibukukan. Penulis menilai bahwa hal tersebut sebagai bentuk komitmennya dalam mencintai Indonesia di tengah krisis multidimensional yang sedang dihadapi. Kesadaran ini lah yang kemudian membawanya kepada rasa cinta terhadap tanah air dengan segala keragaman budaya, agama, bahasa, dan sukunya.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 2-3.

Modal kecintaan ini pada perjalanan selanjutnya akan membawa Yudi Latif untuk mendalami Pancasila sebagai dasar, haluan, karakter dan ikatan keindonesiaan.²¹

Masih sama seperti pembahasan di atas, pada bagian ini data-data yang coba untuk dianalisis berasal dari teks, baik yang berbentuk tulisan maupun yang berbentu verbal, seperti ketika pemberian *lecture*, maupun ceramah melalui internet. Dalam perspektif Fairclough, seperti yang dikutip oleh Yoce Aliah Darma, sumber-sumber data yang telah disebutkan tadi adalah bagian dari suatu produk peristiwa komunikatif. Dengan demikian, cakupan dari apa yang disebut “teks” dalam kajian CDA sangat luas karena tidak membatasi diri hanya pada yang tertulis.²² Pada tahap analisis peristiwa komunikatif, kajian ini menggunakan tiga tahapan analisis yang mengikuti sistematisasi analisis Norman Faiclough, yakni: 1). Analisis struktur linguistik (tingkat teks), 2). Analisis wacana dan aliran yang diwujudkan dalam pemroduksian dan pengonsumsian teks (tingkat praktik kewacanaan), 3). Pertimbangan mengenai bagaimana praktik kewacanaan mampu mereproduksi gagasan bagi praktik sosial (tingkat praktik sosial).

Dalam pandangan Yudi Latif, Pancasila dapat dikatakan sebagai falsafah dasar, pandangan hidup dan ideologi kenegaraan Indonesia. Dalam posisi seperti itu, Pancasila juga mengandung

²¹ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm. xix.

²² Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis dalam Multiperspektif*, (Bandung: Refika Aditama, 2014), hln. 131.

cita hukumnya (*rechts idee*) tersendiri, yang menempatkannya sebagai norma dasar bernegara (*Grundnorm/Staatfundamentalnorm*), sebagai sumber dari segala sumber hukum di Indonesia. Untuk mengokohkan bangunan Pancasila tersebut, Yudi Latif berpendapat bahwa perlu dilakukan usaha koherensi antar sila, konsistensi dengan produk-produk perundangan, dan korespondensi dengan realitas sosial.²³ Ketiga usaha ini lah yang coba diusahakan oleh Yudi Latif dalam aktifitas intelektualnya, khususnya pada era pasca-reformasi. Tulisan-tulisan dan ceramah-ceramah tentang Pancasila banyak diterbitkan pada era ini.²⁴ Pada bagian ini, penulis setidaknya akan mengerucutkan pemikiran Yudi Latif menjadi tiga bagian: 1) Yudi Latif dan tafsirannya atas Pancasila, 2) Yudi Latif dan hubungan antara Islam dan Pancasila.

1. Yudi Latif dan Metode Pembudayaan Pancasila: Sebuah Usaha Interperetasi

Ketertarikan Yudi Latif terhadap kajian Pancasila dapat di lacak sejak dirinya dipercaya untuk ikut mengurus Universitas Paramadina (2004-2007). *Disclaimer* semacam

²³ Yudi Latif, "Pancasila Sebagai Norma Dasar Negara: Implikasinya Terhadap Perumusan Konstitusi", makalah yang diakses melalui https://www.bphn.go.id/data/documents/yudi_latif_pancasila_sebagai_norma_dasar_negara.pdf. Diakses pada 11/09/2019.

²⁴ Beberapa tulisannya adalah, Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), Yudi Latif, *Revolusi Pancasila*, (Bandung: Mizan, 2015), Yudi Latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun untuk Pembudayaan*, (Bandung: Mizan, 2018), Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Pembuatan*, (Bandung: Mizan, 2016), Yudi Latif, *Makrifat Pagi: Percikan Embun Spiritualitas di Terik Republik*, (Bandung: Mizan, 2018).

ini tertulis secara *verbatim* pada kata pengantar bukunya yang oleh banyak orang dinilai sebagai *masterpiece* dari karya Yudi Latif tentang Pancasila, “*Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*”.²⁵

Kesadaran akan posisi sentral Pancasila dalam kehidupan berbangsa dan bernegara muncul bersamaan dengan usaha Yudi Latif untuk mendarahi semangat inklusivisme Nurcholish Madjid²⁶ dengan mengembangkan pergaulan lintas batas, sehingga ada keterkaitan antara pemikiran Nurcholish Madjid dengan cara pandang Yudi Latif dalam menilai Pancasila. Dalam perjalanannya, hipotesis ini akan dikembangkan lebih lanjut.

Usaha ini lah yang kemudian mendorong Yudi Latif untuk beranjak menjelajahi cakrawala Nusantara dari ufuk ke ufuk, berjumpa dengan saudara-saudara sebangsa yang berlainan agama, etnis, budaya, daerah, dan kelas sosial. Dari perjalanan itu Yudi Latif menemukan fakta bahwa bangsa Indonesia sedang dilanda krisis psikologis, seperti keresahan, ketidakpuasan, namun di sisi lain kehadiran rasa cinta mereka pada tanah air masih kuat. Krisis psikologis yang telah disebutkan tadi tidak lain adalah akibat dari kekeliruan

²⁵ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015).

²⁶Semangat inklusivisme Nurcholish Madjid ini tercermin kepada penyikapannya terhadap Pancasila, bahwa Pancasila berfungsi sebagai: ideologi nasional, ideologi terbuka, *kalimah sawā*, dan sebagai titik temu. Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 2302-2305.

manajemen kekuasaan yang melahirkan retakan-retakan bangunan arsitektur kebangsaan Indonesia di beberapa titik.

Dalam bahasa Yudi Latif, ia menggambarkan kondisi Indonesia ketika menuliskan buku itu seperti, “kebeningan air kearifan yang masih tersisa, tetapi polusi yang ditimbulkan oleh limbah politik kian mendekat, mengancam ketahanan ekosistem kebudayaan. Indonesia di bangun atas pertautan politik dari keragaman budaya, apabila politik sebagai simpul pertautan itu rapuh, pada akhirnya kekayaan warisan budaya Nusantara tidak bisa diikat menjadi sapu lidi yang kuat, melainkan sekadar serpihan-serpihan lidi yang berserakan, mudah patah.” Perjumpaan dan temuan seperti itulah yang mendorong Yudi Latif untuk mendalami Pancasila sebagai simpul pertautan bangsa.²⁷

Disamping karena problem internal yang membuat bangsa Indonesia mengalami keretakan seperti yang telah digambarkan di atas, Yudi Latif juga mendapati bahwa situasi global turut andil dalam membawa polusi yang membahayakan kehidupan bangsa ini. Terutama setelah berlalunya perang dingin, dua ekstrem fundamentalis menebar ancaman baru bagi masa depan bangsa dan kemanusiaan: fundamentalisme agama dan fundamentalisme pasar. Keduanya merupakan dua sisi dari koin yang sama, bernama ”*globalisme triumphalis*”, yang berlomba menaklukkan setiap jengkal dunia hidup atas dasar hegemoni

²⁷ *Ibid.*, hlm. xix.

penunggalan agama dan pasar. Kedua jenis fundamentalisme ini membonceng arus globalisasi yang makin luas cakupannya, dalam penetrasinya, dan instan kecepatannya. Situasi demikian memungkinkan keduanya menjelma menjadi fenomena yang serba hadir (*ubiquitous*) yang dapat merusak tatanan perikemanusiaan dan perikebangsaan.²⁸ Fundamentalisme agama melahirkan sikap keberagamaan yang keras, dan mudah mengkafirkan. Di sisi lain, fundamentalisme pasar melahirkan ketidakadilan karena bertumpu kepada ideologi kapitalisme yang mengutamakan pasar.²⁹

Untuk membendung dan menyudahi dampak buruk dari serangan, baik yang berasal dari dalam maupun dari luar, Yudi Latif menganjurkan kepada bangsa Indonesia untuk kembali memfokuskan diri kepada warisan kebudayaan bangsa, dalam hal ini adalah Pancasila. Dalam salah satu tulisannya, Yudi Latif menilai bahwa Pancasila sudah seperti “bintang penuntun” sebagai panduan dinamis yang memberi arah hidup dan isi hidup dalam kebudayaan Indonesia.³⁰ Dengan demikian, usaha untuk membudayakan Pancasila terasa sangat mendesak sekaligus relevan di tengah situasi yang serba membahayakan di Republik ini.

²⁸ Yudi Latif, “Revitalisasi Pancasila di Tengah Dua Fundamentalisme,” dalam *Jurnal Dignitas*, No. 2, Vol. VII, (2011), hlm. 63-64.

²⁹ Yudi Latif, *Yang Laju dan Yang Layu: Membumikan Agama dalam Krisis Ruang Publik*, (Bandung: Simbiosis, 2016), hlm. 92.

³⁰ Yudi Latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun untuk Kebudayaan*, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. v.

“Suasana hati yang menggambarkan tentang kegundahan, kegelisahan, keprihatinan, kesedihan, dan kekecewaan menyaksikan negara dan bangsa ini, yang meski sudah lebih dari setengah abad lepas dari belenggu kolonialisme masih saja berada jauh dari kondisi adil-makmur-sejahtera sebagaimana yang dicita-citakan para pendiri bangsa dulu.” Demikian kata pengantar penyunting dalam buku terbitan Kompas yang berjudul, “*Merajut Nusantara: Rindu Pancasila*”. Buku ini bisa dijadikan sebagai gambaran bagaimana situasi Indonesia di tengah krisis dimensional yang melilitnya. Setelah sekian lama merdeka, seharusnya Pancasila sudah mantap menjadi bagian utama dari identitas, karakter, dan perekat bangsa.³¹ Namun dalam kenyataannya, mengutip pendapat Azyumardi Azra, Pancasila sebagai basis ideologis dan garis haluan bersama negara-bangsa Indonesia yang plural dan multikultural masih tetap marjinal dalam diskursus kehidupan nasional.³²

Dalam kenyataan yang demikian, pada sekitar tahun 2004 Azyumardi Azra menggagas perlunya rejuvenasi Pancasila sebagai faktor integratif dan salah satu fundamen identitas nasional. Seruan demikian, dalam pandangan As’as Said Ali, tampak signifikan karena proses amandemen UUD

³¹ Mulyawan Karim (Peny.), *Merajut Nusantara: Rindu Pancasila*, (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. ix-x.

³² Azyumardi Azra, “Revisitasi Pancasila,” dalam, Mulyawan Karim (Peny.), *Merajut Nusantara: Rindu Pancasila*, (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 9.

1945 saat itu sempat memunculkan gagasan menghidupkan kembali Piagam Jakarta. Indonesia juga sedang dilanda tren gerakan terorisme atas nama agama. Tidak lama kemudian muncul gejala Perda Syariah di sejumlah daerah. Serangkaian peristiwa yang terjadi ketika itu seakan melingkupi kegelisahan publik selama reformasi yang mempertanyakan arah gerakan reformasi dan demokratisasi. Tawaran Azyumardi Azra tentang rejuvenasi Pancasila mendapat respon dari sejumlah kalangan. Diskursus Pancasila kembali menghangat ketika itu. Dua tahun setelah diskursus Pancasila yang digagas oleh Azyumardi Azra terlotar ke ruang publik, pada perkembangan selanjutnya wacana tentang Pancasila kembali hidup melalui Simposium Peringatan Hari Lahir Pancasila yang diselenggarakan FISIP-UI pada 31 Mei 2006. Sejak saat itu Pancasila kembali mendapatkan perhatian.³³

Dari uraian atas dinamika yang terjadi di atas memberikan kesan bahwa di awal-awal era Reformasi wacana tentang Pancasila sempat meredup atau bahkan sampai pada tingkat “*phobia*” untuk dibicarakan di ruang publik. Hal ini karena dalam perjalanan sejarahnya, Pancasila tidak jarang digunakan sebagai alat bagi setiap tindakan represif dari pemerintah di masa lalu.

³³ As’ad Said Ali, *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*, (Jakarta: LP3ES, 2009), hlm. 51-52.

Setidaknya ada tiga buku yang telah menyajikan informasi terkait sejarah polemik penafsiran Pancasila, yakni buku tulisan Adian Husaini berjudul, “*Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam*”³⁴, As’ad Said Ali berjudul, “*Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*”³⁵, dan Leo Suryadinata berjudul, “*Golkar dan Militer: Studi Tentang Budaya Politik*”³⁶. Uraian mengenai sejarah penafsiran Pancasila ini, dalam level tertentu, akan membawa kepada simpul yang menghubungkan kepada pemahaman mengenai latar belakan ketertarikan Yudi Latif dalam menafsirkan Pancasila.

Dalam Bab II dari buku yang berjudul, “*Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*”, As’ad Said Ali menuliskan bahwa pada era Reformasi, seruan untuk merestorasi dan merevitalisasi Pancasila telah menemukan momentumnya, menyusul agenda amandemen konstitusi negara yang sedang gencar dilakukan sebagai bentuk usaha dalam transisi menuju demokrasi. Namun demikian, pembicaraan tentang Pancasila bukan berarti tanpa hambatan. Berbicara tentang Pancasila berarti berbicara tentang sejarah kelam bagaimana Pancasila pernah diperalat menjadi

³⁴ Adian Husaini, *Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam: Kesalahpahaman dan Penyalahpahaman terhadap Pancasila 1945-2009*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2009).

³⁵ As’ad Said Ali, *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*, (Jakarta: LP3ES, 2009).

³⁶ Leo Suryadinata, *Golkar dan Militer: Studi Tentang Budaya Politik*, (Jakarta: LP3ES, 1992).

instrumen kekuasaan suatu rezim, dan pernah juga dibenturkan dengan pelbagai paham. Hasilnya, bukan koherensi sosial kemasyarakatan yang solid melainkan pelbagai benturan sosial politik yang menyakitkan, bahkan nyaris membelah bangsa.³⁷

Di satu sisi pembahasan tentang Pancasila memiliki relevansi untuk menyegarkan kembali kandungan Pancasila sebagai pijakan etis dalam kehidupan bernegara, tetapi di sisi lain membahas Pancasila memiliki konsekuensi untuk membuka kembali ingatan kolektif tentang bagaimana Pancasila digunakan sebagai proyek hegemoni rezim masa lalu. Menurut Onghokham dan Andi Achdian, seperti yang dikutip As'ad Said Ali, wacana Pancasila sebagai “ideologi negara” bersifat komprehensif baru berkembang pada awal dekade 1960-an. Pada awal kelahirannya Pancasila tidak lebih sebagai suatu kontrak sosial.³⁸

Pada masa Orde Lama, secara spesifik ketika berada pada sistem Demokrasi Terpimpin, usaha untuk menjadikan Pancasila sebagai ideologi negara yang bersifat hegemonik menemukan momentumnya setelah Soekarno mengeluarkan Dekrit untuk mengakhiri perdebatan Majelis Konstituante. Pada kesempatan ketika menyampaikan pidatonya pada 17

³⁷ As'ad Said Ali, *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*, (Jakarta: LP3ES, 2009), hlm. 16.

³⁸ As'ad Said Ali, *Negara Pancasila:...*, hlm. 17.

Agustus 1960, Soekarno memberikan urgensi dari Demokrasi Terpimpin berikut ini:

“Undang-Undang Dasar 1945 adalah asli tjerminan kepribadian bangsa Indonesia, jang sedjak djaman purbakala-mula mendasarkan sistim pemerintahannya kepada musjawarah mufakat dengan pimpinan satu kekuasaan sentral di tangan seorang sesepuh jang tidak mendiktatori, tetapi “memimpin”, “mengajomi”. Demokrasi Indonesia sedjak djaman purbakala-mula adalah Demokrasi Terpimpin, dan ini adalah karakteristik bagi semua demokrasi-demokrasi asli di benua Asia.”³⁹

Dalam sebuah seminar Pancasila ke-1 yang diselenggarakan oleh Liga Pancasila di Yogyakarta pada tanggal 16-20 Februari 1959, telah menghasilkan pokok-pokok pemikiran yang intinya adalah mendukung sistem Demokrasi Terpimpin Soekarno. Seperti yang ditulis oleh Adian berikut ini:

“Yakni Demokrasi Terpimpin adalah lawan dari Demokrasi Liberal; ia tetap demokrasi dan bukan diktatur, demokrasi terpimpin bukan sekedar demokrasi politik atau demokrasi ekonomi atau demokrasi sosial melainkan demokrasi total; dan demokrasi terpimpin adalah demokrasi karya untuk melaksanakan masyarakat adil dan makmur. Selanjutnya seminar ini menghasilkan dua kesimpulan: 1). Ide Demokrasi Terpimpin tidak hanya tidak bertentangan dengan Pancasila melainkan ide Demokrasi Terpimpin secara prinsipil dapat didasarkan kepada ajaran Pancasila. 2). Ide Demokrasi Terpimpin tidak hanya merupakan kelanjutan dari perkembangan

³⁹ Dikutip dari *Ibid.*, hlm. 29.

dan kekayaan ajaran Pancasila melainkan pula suatu konsekuensi daripada ajaran Pancasila.”⁴⁰

Fakta lain yang selanjutnya hadir di era Demokrasi Terpimpin ini adalah usaha dari Soekarno untuk menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya ideologi nasional secara ambisius. Seperti yang tercermin dari pidato Soekarno dalam “Kuliah Pancasila” tahun 1958 berikut ini:

“Pancasila kecuali satu *weltanschauung* adalah alat pemersatu, dan siapa tidak mengerti perlunya persatuan, siapa tidak mengerti bahwa kita hanyalah dapat merdeka dan berdiri tegak merdeka jikalau kita bersatu, siapa yang tidak mengerti itu, tidak akan mengerti Pancasila. kejadian-kejadian akhir-akhir ini saudara-saudara membuktikan sejelas-jelasnya bahwa jika tidak di atas dasar Pancasila kita terpecah belah, membuktikan dengan jelas bahwa hanya Pancasila adalah yang dapat tetap mengutuhkan negara kita, tetap dapat menyelamatkan negara kita.”⁴¹

Usaha-usaha Soekarno untuk mensosialisasikan Pancasila⁴² dengan sangat semangat ini pada akhirnya mengantarkan Soekarno untuk mengukuhkan Pancasila

⁴⁰ Adian Husaini, *Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam: Kesalahpahaman dan Penyalahpahaman terhadap Pancasila 1945-2009*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2009), hlm. 84-85.

⁴¹ Dikutip dari As’ad Said Ali, *Negara Pancasila:...*, hlm. 30.

⁴² Selain pidato-pidato Soekarno yang telah disajikan di atas, dalam catatan A. M. W. Pranarka Soekarno telah sering sekali melakukan sosialisasi Pancasila melalui pidato, antara lain tahun 1950 (November), 1951 (19 Januari, 17 Agustus, 19 September), 1952 (4 Maret, 27 Maret, 17 Agustus, 17 Oktober, 10 November), 1953 (27 Januari, 12 Maret, 13 Maret, 15 Maret, 16 Maret, 7 Mei, 21 Mei, 20 Desember), 1954 (6, 13, 25 Mei, 17 Agustus, 19 Desember), 1955 (11 Februari, 28 Februari, 17 April, Mei-Juni, 17 Agustus). Lihat A. M.W. Pranarka, *Sejarah Pemikiran Tentang Pancasila*, (Jakarta: CSIS, 1985), hlm. 129-130.

bersama Manipol Usdek sebagai ideologi tunggal dan tafsiran tunggal (resmi) atas ideologi Pancasila. Usaha tersebut dikukuhkan melalui Penetapan Presiden No. 1 tahun 1960 dan Ketetapan MPRS No. 1/MPRS/1960 tentang GBHN. Bersamaan dengan terbitnya Penpres dan Ketetapan MPRS itu Pancasila menjadi kekuatan hegemonik bagi paham-paham lain.⁴³

Rezim berganti, yang selanjutnya disebut Orde Baru, namun ironisnya penggunaan Pancasila sebagai ideologi⁴⁴ represif-hegemonik kembali berlanjut. Pasca kejatuhan Soekarno sebagai Presiden, tampuk kepemimpinan beralih kepada Soeharto. Pada era kepemimpinan Soeharto ini, Pancasila kembali menjadi asas tunggal pada 1984, artinya hanya Pancasila satu-satunya ideologi resmi di Indonesia. Menurut sebagian kalangan, Pemerintah dengan dukungan Golkar menggunakan Pancasila untuk membungkam oposisi dan melemahkan kekuatan politik Islam.⁴⁵

⁴³ Adian Husaini, *Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam: Kesalahpahaman dan Penyalahpahaman terhadap Pancasila 1945-2009*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2009), hlm. 86. Lihat juga As'ad Said Ali, *Negara Pancasila:....*, hlm. 32.

⁴⁴ Dalam bukunya, Leo Suryadinata menulis bahwa, "Pancasila pertama kali dirumuskan oleh Soekarno pada 1 Juni 1945 ketika Indonesia bersiap-siap untuk menyatakan diri sebagai negara merdeka. Ia di buat sebagai falsafah negara, bukan ideologi (negara), oleh para pemimpin yang sedang berkuasa." Memperhatikan pernyataan tersebut menimbulkan persepsi bahwa ketika sebuah falsafah sudah dijadikan sebagai sebuah ideologi, maka konsekuensi yang akan didapatkan adalah efek hegemonik dari ideologi tersebut. Lihat Leo Suryadinata, Leo Suryadinata, *Golkar dan Militer: Studi Tentang Budaya Politik*, ter. A. E. Priyono, (Jakarta: LP3ES, 1992), hlm. 64.

⁴⁵ Leo Suryadinata, Leo Suryadinata, *Golkar dan Militer: Studi Tentang Budaya Politik*, ter. A. E. Priyono, (Jakarta: LP3ES, 1992), hlm. 65.

Perjalanan sejarah Pancasila sebagai ideologi yang telah dijelaskan di atas, meminjam analisis dari Sargent, menggambarkan bahwa ideologi adalah sesuatu yang kotor. Politik ideologis dipandang sebagai politik pemecah belah. Ideologi juga menghalangi kemajuan yang demokratis. Alih-alih menghadirkan semangat dan harapan baru dalam kehidupan bernegara pascakolonialisme, ideologi justru memberikan kenestapaan lanjutan kepada masyarakat.⁴⁶

Sejarah tentang proyek hegemonik-monopolistik pengembangan dan penafsiran Pancasila di masa lalu juga disadari oleh Yudi Latif, menurutnya kebijakan seperti itu sangat kontra-produktif dengan nilai-nilai yang ada di dalam Pancasila itu sendiri, terutama dengan semangat gotong royongnya. Selengkapnya Yudi Latif menulis:

“Keampuhan semangat gotong royong yang dikehendaki Pancasila itu hanya bisa diaktualisasikan jika ajaran Pancasila juga dikembangkan secara gotong-royong. Pancasila tidak bisa dikembangkan secara vertikal dengan dimonopoli negara: negara yang ambil inisiatif, negara yang menafsirkan, dan negara yang menatar. Dalam pendekatan ini, klain Pancasila sering tergelincir menjadi alat negara untuk mengontrol dan memberangus kekuatan kritis dalam masyarakat.”⁴⁷

Untuk menghindari pengulangan praktik pengembangan Pancasila yang terjadi di era sebelumnya, Yudi Latif

⁴⁶ Lihat Lyman Tower Sargent, *Ideologi-ideologi Politik Kontemporer: Sebuah Analisis Komparatif*, terj. A.R. Henry Sitanggang, (Jakarta: Erlangga, 1987), hlm. 4.

⁴⁷ Yudi Latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun untuk Pembudayaan*, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 298-299.

menawarkan sebuah pendekatan baru, selanjutnya oleh penulis disebut sebagai, yaitu pendekatan “kultural”. Berbeda dari pendekatan sebelumnya, pendekatan kultural ini berusaha untuk membumikan nilai-nilai Pancasila secara horizontal dengan melibatkan segenap komponen kebangsaan. Mengenai pendekatan ini Yudi Latif menjelaskan:

“Pancasila sepatutnya dikembangkan secara horizontal dengan melibatkan segenap komponen kebangsaan. Selain pemerintah, intelektual, pemuka agama, seniman, masyarakat media, masyarakat sipil, pemangku adat, dan lain-lain bisa melakukan pengisian dan pengembangan terhadap Pancasila sesuai dengan kapasitas dan posisinya masing-masing. Dalam pendekatan ini, nilai-nilai Pancasila menjadi alat ukur bagi segala komponen bangsa untuk menakar apakah kebijakan-kebijakan negara dan praktik kehidupan kebangsaan sesuai atau tidak dengan imperatif-imperatif Pancasila. Dengan demikian, Pancasila bisa menjadi alat kritik bagi kebijakan dan perilaku publik.”⁴⁸

Singkatnya, dari kutipan di atas poin yang ingin disampaikan oleh Yudi Latif adalah bahwa Pancasila merupakan sebuah ideologi yang terbuka. Sebagai ideologi terbuka, Pancasila mempersilahkan pengisian dan penafsiran dari segenap elemen bangsa. Artinya, pada tingkatan ini, Pancasila adalah milik bersama dan tidak di monopoli oleh satu pihak, meskipun itu adalah pemerintah. Namun demikian, meskipun Pancasila mempersilahkan terhadap pengisian dan penafsiran-penafsiran baru, namun dalam pelaksanaannya tetap dibatasi oleh prinsip-prinsip pokoknya

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 299.

dan keharusan untuk menjaga koherensinya dengan sila-sila yang lain.⁴⁹

Pandangan Yudi Latif yang menyatakan bahwa Pancasila sebagai ideologi terbuka persis seperti yang pernah dikemukakan oleh Nurcholish Madjid, yang tidak lain adalah “guru”-nya. Nurcholish Madjid mengatakan bahwa:

“Makna dari Pancasila sebagai ideologi terbuka yaitu bahwa ia tidak memberikan penafsiran secara detail dan nyata “sekali untuk selamanya”, tanpa bisa diubah-ubah. Jadi, ia tidak mengizinkan adanya indoktrinasi, seperti yang dipraktikan di negara-negara komunis yang pada akhirnya mengalami kegagalan total. Pancasila sebagai nilai-nilai dasar harus senantiasa diusahakan digali dan dirinci tuntutan-tuntutan pokoknya dengan menghadapkannya dengan realitas-realitas yang sedang terjadi di masyarakat.”⁵⁰

Sebagai seorang intelektual, Yudi Latif, mengacu kepada kegelisahan akibat dari akumulasi krisis multidimensional yang telah dijelaskan sebelumnya, turut ambil bagian dalam usaha mengisi dan menafsirkan nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila, tentu dengan menggunakan kerangka ilmiah-konseptual. Sebelumnya, Usaha untuk menjelaskan Pancasila secara ilmiah-konseptual telah dirintis oleh Notonagoro⁵¹, seorang guru besar asal UGM, yang juga

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 23.

⁵⁰ Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 2304.

⁵¹ Notonagoro adalah guru besar di fakultas hukum Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. ia merupakan peneliti dan pemikir filsafat pancasila. lahir di sragen, jawa tengah pada 10 desember 1905, dan wafat pada 23 september 1981. ia menjadi seorang peneliti dan pemikir filsafat pancasila. Riwayat

memiliki ketertarikan terhadap Pancasila. Usaha untuk menjelaskan Pancasila tertulis di dalam bukunya yang berjudul, “*Pancasila Secara Ilmiah Populer*”⁵². Di dalam bukunya ini Notonagoro berusaha untuk menjelaskan secara sistematis dan menyeluruh tentang Pancasila dan disertai dengan tatacara pelaksanaannya dalam kehidupan.⁵³

Mengenai kepentingan untuk menafsirkan dan pembudayaan Pancasila ini, Yudi Latif menulis:

“Dengan multidimensi penyebab krisis, maka usaha pembudayaan Pancasila harus dilakukan dengan melibatkan *multi-approaches, multi-disciplines, multi-media, multi-platforms, dan multi-stake holders*. Pendekatannya harus lebih responsif dan atraktif bagi generasi hari ini. Pancasila tidak bisa lagi sekadar bahan hafalan dengan kandungan isi yang sarat dengan muatan-muatan normatif, legal-formal. Pembudayaan Pancasila harus dikembangkan dengan cara-cara yang lebih berkebudayaan yang bersifat multidimensional.”

Sebagai sebuah dasar negara yang relevan untuk menemani setiap langkah perkembangan bangsa Indonesia, Pancasila harus senantiasa ditafsirkan sesuai dengan semangat dan problematika zaman yang melingkupi Pancasila itu sendiri. Sehingga, Pancasila akan terus relevan dan menjadi ideologi yang tahan banting bagi Indonesia. Pemahaman ini

pendidikan; sarjana *Misteeer in de Rechten tahun 1929* dari *rechtshogeschool* di Jakarta, *Doktorandus in de indologi* (Drs) pada tahun 1932, dan gelar terakhir doktor honoris Causa dalam ilmu filsafat, yang dianugerahkan oleh Universitas Gajah Mada Yogyakarta. Dilihat melalui <https://id.wikipedia.org/wiki/Notonagoro>. Dilihat pada 16/09/2019.

⁵² Notonagoro, *Pancasila Secara Ilmiah Populer*, (Jakarta: Pantjuran Tudjuh, 1980).

⁵³ *Ibid.*, hlm. 5.

lah yang juga disadari oleh Yudi Latif. Jadi, bisa dikatakan bahwa upaya penafsiran Pancasila yang dilakukan oleh Yudi Latif tidak lain sebagai respon terhadap situasi yang sedang terjadi, terutama krisis multidimensional yang sedang melanda bangsa Indonesia.

Mengenai krisis multidimensional ini sering sekali diungkapkan dan diulas oleh Yudi Latif di banyak bukunya. Pengulangan terhadap penulisan kata “krisis” ini seperti hendak mengingatkan kepada semua orang bahwa saat ini krisis yang sedang dihadapi oleh bangsa Indonesia sudah sedemikian mengkhawatirkan. Jika diuraikan, krisis multidimensional yang dimaksudkan oleh Yudi Latif mencakup: krisis ekonomi, sosial-budaya, politik, keteladanan, dan agama yang terkristalisasi ke dalam konsep “tujuh dosa sosial” Mohandas K. Gandhi, yakni: “politik tanpa prinsip, kekayaan tanpa kerja keras, perniagaan tanpa moralitas, kesenangan tanpa nurani, pendidikan tanpa karakter, sains tanpa humanitas, dan peribadatan tanpa pengorbanan.”⁵⁴ Mengacu kepada ungkapan Gandhi di atas, dalam konteks krisis multidimensional ini secara lebih lengkap Yudi Latif menjelaskan:

“Politik berkembang secara teknik, tetapi mundur secara etik; demokrasi melahirkan perluasan korupsi, kebebasan informasi membawa luberan sensasi dan industri kebohongan. Perekonomian berkembang tanpa moralitas; memberikan kekayaan tanpa kerja keras,

⁵⁴ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm. 48.

memperluas kesenjangan dan konsumerisme, kesenangan tanpa nurani. Pendidikan berkembang tanpa karakter dan budi pekerti; melahirkan generasi robot penghawal dan miskin hati, sains tanpa humanitas. Agama berkembang tanpa kedalaman spiritual; melambungkan fanatisme keagamaan tanpa kepekaan etis dan estetis, memperluas penganut tanpa kepedulian pada kekhususan perenungan, kehangatan kasih sayang, dan keteladanan akhlakul karimah.”⁵⁵

2. Radikalisasi Pancasila: Dari Wacana Ideologi Menjadi Pancasila Sebagai Ilmu

Kembali kepada persoalan penafsiran Pancasila. Yudi Latif menyuarakan agar di tengah situasi yang seperti ini usaha yang perlu ditempuh adalah dengan diberlakukannya proses “radikalisasi Pancasila”.⁵⁶ Istilah “radikalisasi Pancasila”⁵⁷ sendiri sebenarnya mengacu kepada pemikiran almarhum Kuntowijoyo ketika gagasannya dituangkan melalui harian Kompas, 20 Februari 2001.

Menurut Ahmad Najib Burhani, melalui gagasan tersebut Kuntowijoyo hendak menawarkan untuk: mengembalikan Pancasila sebagai ideologi negara; mengganti

⁵⁵ Yudi Latif, *Wawasan / Pancasila: Bintang Penuntun untuk Pembudayaan*, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 226-227.

⁵⁶ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm. 47.

⁵⁷ Dalam kamus bahasa Indonesia, istilah radikal memiliki beberapa arti, antara lain: 1. Secara mendasar (sampai kepada hal yang prinsip), 2. Amat keras menuntut perubahan (undang-undang, pemerintahan), 3. Maju dalam berpikir dan bertindak. Dari definisi ini istilah “radikal” sebenarnya adalah positif, alih-alih persepsi buruk yang sering terdengar hari-hari ini. lihat Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), hlm. 919.

persepsi dari Pancasila sebagai ideologi menjadi Pancasila sebagai ilmu; mengusahakan Pancasila mempunyai konsistensi dengan produk-produk perundangan, koherensi antarsila, dan korespondensi dengan realitas sosial; serta Pancasila yang semula hanya melayani kepentingan vertikal menjadi Pancasila yang melayani kepentingan horizontal. Penjelasan Kuntowijoyo mengindikasikan bahwa sebetulnya apa yang ia maksudkan dengan istilah radikalisisasi itu bisa juga diganti dengan istilah revitalisasi, restorasi, renaissans, dan objektivikasi.”⁵⁸

Usaha “radikalisisasi Pancasila” yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo di atas dilakukan sebagai respon terhadap pemahaman umum bangsa Indonesia terhadap ideologinya yang cenderung menganggap Pancasila sebagai mitos, mitos di sini diartikan mengeramatkannya. Cara pandang seperti ini pada level tertentu akan membawa kepada pemahaman yang memistifikasi Pancasila. Pancasila menjadi seolah-olah makhluk *sekti mandraguna* yang mempunyai kehidupan sendiri, lepas dari bangsa Indonesia yang melahirkan dan mendukungnya.⁵⁹ Gagasan tentang “radikalisisasi Pancasila” yang dicanangkan hanya mungkin dilakukan jika Pancasila

⁵⁸ Ahmad Najib Burhani, “Radikalisisasi Pancasila di Bidang Agama,” *Kolom*, Koran Sindo Kamis, 3 Oktober 2013. Diakses melalui <https://nasional.sindonews.com/read/790185/18/radikalisisasi-pancasila-di-bidang-agama-1380763624>. Diakses pada 17/09/2019.

⁵⁹ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 80.

kembali dijadikan dan diartikan sebagai ideologi yang menuntut proses rasionalisasi.⁶⁰

Proses rasionalisasi inilah yang coba dilakukan oleh Yudi Latif dalam usahanya menafsirkan Pancasila secara kontekstual. Usaha ini jika dilihat secara holistik berdasarkan alasan-alasan dan situasi sosial-politik-budaya-agama pada saat itu memiliki urgensi untuk meneguhkan Pancasila sebagai ideologi negara melalui diskursus publik yang berhadapan dengan fundamentalisme pasar dan agama yang sedang berkembang ketika itu.

Penjelasan mengenai Pancasila yang dilakukan oleh Yudi Latif secara panjang lebar dituangkan melalui bukunya, "Negara Paripurna". Melalui bukunya ini, Yudi Latif berusaha untuk menghadirkan optimisme di tengah krisis multidimensional yang sedang melanda bangsa Indonesia dengan membayangkan bahwa suatu saat nanti Indonesia akan menjadi sebuah negara Paripurna bilamana Pancasila, yang *notabene* adalah dasar-filsafat-ideologi negara, dapat teraktualisasikan secara mantap dalam keseharian kehidupan berbangsa-bernegara di semua bidang.

Namun kenyataannya tidak demikian. Idealisme Pancasila tidak "membumi" dan tidak di rasakan oleh masyarakat sampai saat ini. Mengutip hasil pembicaraan dua pakar ekonomi dan politik Indonesia, Rizal Ramli dan Salim Said, bahwa Pancasila itu ideal dan tinggi, tetapi ironisnya

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 81.

idealisme Pancasila sepanjang sejarah Indonesia belum pernah tercapai dan belum pernah dilaksanakan.⁶¹

Kemantapan sisi idealitas di satu sisi, namun kekeringan aktualitas di sisi lain telah melahirkan *gap* yang jika dibiarkan akan memperparah keadaan. Dengan demikian, Pancasila perlu dijelaskan dan ditafsirkan dengan sedemikian rupa sehingga bisa diterima dan relevan sampai kapan pun. Untuk kepentingan ini, Yudi Latif mencoba untuk menafsirkan Pancasila dengan menggunakan pendekatan filsafat ilmu, karena, “sebagai basis moralitas dan haluan kebangsaan-kenegaraan, Pancasila memiliki landasan ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang kuat. Setiap sila memiliki justifikasi historisitas, rasionalitas, dan aktualitasnya”.⁶²

Ungkapan di atas telah memberikan suatu gambaran bahwa untuk menafsirkan Pancasila, Yudi Latif menggunakan seperangkat metodologi, dalam hal ini yang diperlukan adalah metode saintifik (*scientific method*) yang mengacu kepada aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Menurut James Ladyman, metode saintifik digunakan sebagai jalan untuk mendapatkan pengetahuan yang rasional dan objektif terhadap realitas yang ada di dunia. Ketika dikatakan bahwa pengetahuan saintifik itu bersifat objektif, maka dapat diartikan bahwa pengetahuan saintifik bukanlah produk yang

⁶¹ Pendapat ini di dapat dari acara Talkshow Jaktv, bertajuk, “Salim Said-Rizal Ramli Bicara Soal Pancasila” yang ditayangkan pada 1 Juni 2017. Diakses melalui official akun Youtube Jaktv pada 18/09/2019.

⁶² Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm. 42.

ditujukan hanya untuk diyakini oleh satu individu, tetapi lebih dari itu, karena sifatnya yang objektif maka dapat diterima semua individu, terlepas dari keyakinan dan nilai-nilai yang telah dianut oleh masing-masing individu itu.⁶³ Sehingga dengan menempuh jalan ini, ada upaya untuk menjadikan Pancasila sebagai ilmu yang objektif sehingga dapat diterima dan dipraktikan oleh semua masyarakat Indonesia, terlepas dari perbedaan agama, suku, budaya, ras, dan lain sebagainya. Dalam kepentingan menjadikan Pancasila sebagai ilmu, Yudi Latif memberi nama “Wawasan Pancasila” atau “Filsafat Pancasila”.

Sebagai basis moralitas dan haluan kebangsaan-kenegaraan, Pancasila memiliki bangunan saintifik: ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Berkaitan dengan dimensi ontologis, Yudi Latif menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan dimensi ontologis adalah “struktur makna terdalam” yang menjadi substansi Pancasila, yang menjadi dasar negara ini eksis. Struktur makna terdalam ini lahir dari pengangkatan nilai-nilai yang ada di dalam *Lebenswelt*⁶⁴ kehidupan

⁶³ James Ladyman, *Understanding Philosophy of Science*, (Canada: Routledge, 2002), hlm. 93.

⁶⁴ Dalam situs Britannica, *Lebenswelt* adalah kata yang bersal dari bahasa Jerman apabila diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *life world*. Mirriam-Webster mengartikan *Lebenswelt* dengan *life world; the world of lived experience*. Kata *Lebenswelt* sendiri pertama kali digunakan oleh Edmund Husserl pada 1917 yang kemudian penjelasannya dilanjutkan oleh Martin Heidegger dan Alfred Schütz. Diolah melalui beberapa situs, antara lain: <https://www.sciencedirect.com/topics/social-sciences/lebenswelt>, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Lebenswelt>, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Lebenswelt>. Diakses secara bersamaan pada 19/09/2019.

berbangsa untuk dijadikan akar bagi ide Pancasila. Mengenai basis ontologis ini, Yudi Latif menjelaskan sebagai berikut:

“Struktur terdalam tersebut ialah ide-ide yang pada awalnya menjadi pijakan Bung Karno dalam merumuskan Pancasila, dan dalam perkembangannya disempurnakan Tim 9 dan anggota PPKI. Struktur terdalam tersebut adalah kehendak mencari titik temu (“peretujuan”) dalam menghadirkan kemaslahatan-kebahagiaan bersama (*al-maṣlaḥah al-‘ammāh, bonnum komune*) dalam suatu masyarakat bangsa yang majemuk. Titik temu (“peretujuan”) dalam menghadirkan kemaslahatan umum itu memperoleh pendasarannya pada lima nilai fundamental (Pancasila) berikut turunan visinya: kehidupan kebangsaan yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil, dan makmur. Seluruh sila Pancasila berikut turunan visinya diarahkan untuk kemaslahatan-kebahagiaan hidup bersama. Singkat kata, kelima sila Pancasila bertalian yang secara integral diharapkan dapat memenuhi dasar ontologisnya dalam kerangka kemaslahatan publik.”⁶⁵

Pada tahap selanjutnya basis ontologis yang terekspresikan melalui semangat mewujudkan kemaslahatan publik ini dipraktikkan pada level epistemologi melalui cara mengetahui yang bersifat sintesis, yang menyatukan berbagai ide menjadi ide baru bernama Pancasila. Selengkapnya Yudi Latif menulis:

“Dengan demikian melalui pola pikir sintesis ini ide ketuhanan bersintesis dengan demokrasi, ide kebangsaan bersintesis dengan demokrasi, ide keadilan sosial bersintesis dengan kemanusiaan, demikian seterusnya. Inilah yang membuat antarsila di dalam lima sila

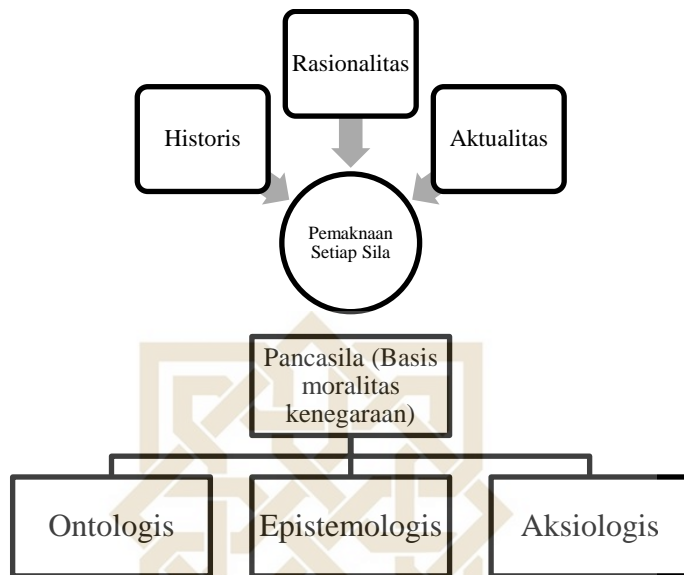
⁶⁵ Yudi Latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun untuk Pembudayaan*, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 73-74.

Pancasila, mesti dibaca sebagai kesatuan yang saling mengandaikan dan mengunci. Proses berpikir yang sintesis ini bukan menjadi bagian dari upaya kompromi politik antara-berbagai ideologi dan kelompok yang mengusungnya, melainkan menjadi bagian dari kebijaksanaan masyarakat Indonesia dalam berpikir yaitu melihat realitas sebagai kesatuan kosmis.”⁶⁶

Pada tahap selanjutnya, setelah melewati penjelasan terkait dimensi ontologis dan epistemologis Pancasila, pada tahapan berikutnya barulah keduanya menjadi basis sebagai pijakan bagi praksis aksiologis Pancasila, yang menandai nilai-nilai Pancasila, baik ke ranah tindakan maupun praktik kelembagaan di kehidupan berbangsa dan bernegara.⁶⁷ Proses penjabaran Pancasila dari aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis ini di susul dengan upaya justifikasi ilmiah yang meliputi sisi historisitas, rasionalitas, dan aktualitas pada setiap silanya. Sehingga, dengan menjadikan Pancasila sebagai wacana keilmuan diharapkan masyarakat Indonesia akan mendapatkan pemahaman secara komprehensif tentang Pancasila sebagai sebuah disiplin ilmu di satu sisi, dan praksis ideologis di sisi yang lain.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 75.

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 75.



Gambar. 7. Proyeksi Interpretasi Pancasila Perspektif Yudi Latif

Usaha-usaha interpretatif yang dilakukan oleh Yudi Latif ketika mengintepretasikan Pancasila sekaligus setiap sila yang ada di dalamnya menitikberatkan penggunaan logika analitis dan sintesis sekaligus. Melalui pendekatan filosofis, menarik kiranya jika logika ini dieksplorasi lebih jauh. Mengenai hal ini, Louis O. Kattsoff mengatakan bahwa di dalam filsafat ada dua metode berpikir yang biasa digunakan oleh para filsuf. Kedua metode ini dinamakan: 1) analisa, dan 2) sintesa.⁶⁸ Maksud dari metode analisa di sini adalah usaha untuk melakukan pemeriksaan secara konsepsional atas makna yang dikandung oleh istilah-istilah atau pernyataan yang telah di buat. Di dalam filsafat, analisa berarti perincian istilah-istilah

⁶⁸ Mengenai dua jenis metode ini bisa juga dilihat melalui Stephen Palmquist, *Pohon Filsafat: Teks Kuliah Pengantar Filsafat*, terj. Muhammad Shodiq, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 126-136.

atau pernyataan-pernyataan ke dalam bagian-bagiannya sedemikian rupa sehingga menghasilkan pemahaman atas makna yang terkandung di dalamnya.⁶⁹ Inti dari metode analisa ini adalah untuk memperjelas setiap makna yang terkandung di dalam pernyataan.⁷⁰

Beralih kepada penjelasan metode sintesa. Metode yang kedua ini memiliki pengertian dan tujuan untuk mengumpulkan semua pengetahuan yang dapat diperoleh untuk menyusun suatu pandangan dunia, sehingga kemudian proses penyusunan ini disebut sebagai penyusunan sistem atau dalam konteks filsafat disebut filsafat spekulatif. Metode sintesa dengan demikian adalah metode yang digunakan untuk mencari kesatuan di dalam keragaman.⁷¹ Dalam konteks logika, metode yang pertama menggunakan logika deduktif dan metode yang kedua menggunakan logika induktif.⁷² Metode sintesa sendiri dihasilkan dari proses dialektika, meminjam istilah Hegel, antara tesis, antitesis, dan akhirnya sintesis.⁷³

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

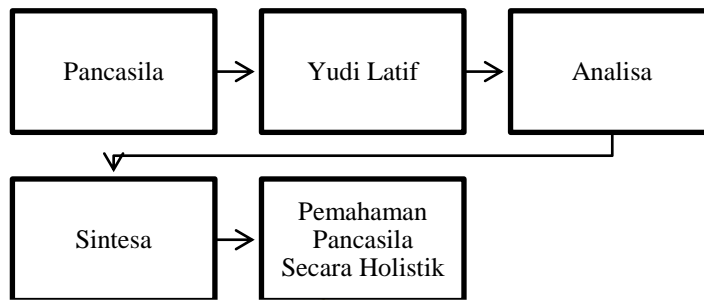
⁶⁹ Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiawa Wacana, 1989), hlm. 18.

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 20.

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 22.

⁷² Stephen Palmquis, *Pohon Filsafat: Teks Kuliah Pengantar Filsafat*, terj. Muhammad Shodiq, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 134.

⁷³ Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Macmillan Publishing, 1967), hlm. 436.



Gambar. 8. Metode Penalaran Pancasila Perspektif Yudi Latif

3. Dari Radikalisasi Menuju Revolusi Pancasila: Wacana Yudi Latif Tentang Praksis Ideologi Pancasila

Upaya untuk merekonstruksi Pancasila tidak selesai hanya pada tahap radikalisasi Pancasila. Proyek intelektual rekonstruksi Pancasila Yudi Latif berlanjut kepada usaha mengkonseptualisasikan Pancasila menuju apa yang di sebutnya sebagai “revolusi Pancasila”. Jika radikalisasi Pancasila menginginkan agar Pancasila dapat dipahami secara komprehensif sebagai sebuah konsepsi keilmuan, maka tujuan revolusi Pancasila ini hendak mengadakan perubahan mendasar secara akseleratif pada sistem sosial (meliputi ranah material, mental, dan politikal) berlandaskan prinsip-prinsip Pancasila dalam usaha mewujudkan perikehidupan kebangsaan dan kewargaan yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil, dan makmur (material dan spiritual).⁷⁴ Penyematan kata “revolusi” di depan Pancasila menarik untuk dibahas, mengingat kata ini mengandung sejarah, dinamika, dan tak

⁷⁴ Yudi Latif, *Revolusi Pancasila*, (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 57.

jarang disalahpahami sebagai kata yang telah melahirkan berbagai macam kekacauan di dunia.

Dalam pemahaman umum selama ini, revolusi sering dimaknai sebagai perubahan cepat dalam ranah sosial-politik dengan konotasi kekerasan yang menyertainya. Jarang orang yang menyadari bahwa sebelum digunakan dalam wacana dan gerakan sosial-politik, istilah revolusi sesungguhnya lebih dahulu muncul sebagai istilah teknis dalam sains. Secara etimologis, revolusi berasal dari kata “*to revolve*” yang berarti “kembali lagi” atau “berulang kembali”; ibarat musim yang terus berganti secara siklikal untuk kembali ke musim semula.⁷⁵

Sementara itu melalui definisi yang lain, Michael S. Kimmel mengutip *Oxford English Dictionary* (sebagai rujukan non ilmu-sosial) mengartikan revolusi sebagai, “penggulingan secara total terhadap sebuah pemerintahan di sebuah kota atau negara oleh mereka yang sebelumnya patuh kepadanya; penggantian secara paksa menuju sebuah tatanan pemerintahan yang baru.” Definisi tersebut menandakan bahwa revolusi mengambil tempat pada ranah politik, dalam konteks pemerintahan dan peraturan, dan usaha tersebut harus selesai dan sukses agar dapat disebut sebagai usaha revolusi.⁷⁶

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 19.

⁷⁶ Michael S. Kimmel, *Revolution: A Sociological Interpretation*, (Philadelphia: Temple University Press, 1990), hlm. 4.

Selanjutnya definisi tentang revolusi juga dikemukakan oleh para ahli ilmu sosial, semisal Baecheler, Neumann, dan Timberger. Baecheler mendefinisikan revolusi sebagai, “gerakan protes masa dengan manajemen perebutan kekuasaan”, dan Neumann mendefinisikan revolusi yang di dalamnya terdapat, “kecepatan, perubahan mendasar pada organisasi politik, struktur sosial, kontrol atas kepemilikan ekonomi dan tatanan sosial dalam kelangsungan pembangunan”, definisi yang lebih ekstrim di kemukakan oleh Timberger bahwa revolusi adalah, “usaha yang sangat legal untuk mengambil alik kekuasaan dari pemerintahan pusat yang disertai dengan penghancuran kekuatan ekonomi dan politik dari kelompok yang mendominasi rezim sebelumnya”.⁷⁷

Dari sekian definisi yang dikemukakan di atas, dapat diambil suatu benang merah bahwa revolusi adalah usaha yang dilakukan secara cepat, terkonsep, dan gradual untuk merubah tatanan sosial dan politik yang destruktif. Dalam sejarahnya, usaha-usaha revolusioner besar telah banyak dilakukan diberbagai negara, seperti Revolusi Perancis tahun 1787-1800, Revolusi Rusia tahun 1917-1921, Revolusi Cina tahun 1911-1949⁷⁸, Revolusi Kejayaan di Inggris tahun 1688,

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 4.

⁷⁸ Theda Skocpol, *Negara dan Revolusi Sosial: Suatu Analisis Komparatif tentang Perancis, Rusia, dan Cina*, terj. Kelompok MITOS, (Jakarta: Erlangga, 1991), hlm. vii.

Revolusi Amerika tahun 1761-1766, dan Revolusi-revolusi di Eropa tahun 1848.⁷⁹

Merujuk kepada penjelasan mengenai definisi dan sejarah kata “revolusi” di atas, akan mempermudah menemukan motif di balik penggunaan kata revolusi oleh Yudi Latif. Pemilihan kata revolusi ini digunakan karena melihat situasi Indonesia yang saat ini telah dijangkiti penyakit krisis yang semakin akut dan cakupannya sangat luas, sehingga perlu adanya penjabolan dan penataan ulang secara mendasar dalam sistem bernegara melalui cara “merevolusikan Pancasila”. Apa itu “merevolusikan Pancasila”? Mengenai hal ini Yudi Latif menulis: “Pancasila tidak cukup sebagai alat persatuan, tetapi juga harus menjadi praksis-ideologis yang memiliki kekuatan riil dalam melakukan perombakan mendasar pada ranah material-mental-politikal sebagai katalis bagi perwujudan keadilan sosial.”⁸⁰

Usaha Yudi Latif untuk menghadirkan transformasi sosial melalui gagasan revolusionernya ini telah ditulis secara detail di dalam bukunya yang berjudul, “Revolusi Pancasila”. Buku ini lebih tepatnya dapat disebut sebagai “manifesto”⁸¹

⁷⁹ S. N. Eisenstadt, *Revolusi dan Transformation Masyarakat*, terj. Chandra Johan, (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 1.

⁸⁰ Yudi Latif, *Revolusi Pancasila*, (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 13-14.

⁸¹ Merriam Webster mengartikan kata “manifesto” sebagai: *a written statement declaring publicly the intentions, motives, or views of its issuer The group's manifesto focused on helping the poor and stopping violence.* <https://www.merriam-webster.com/dictionary/manifesto>. Diakses pada 25/04/2019. Di kamus lain, KBBI mengartikan kata “manifesto”

bagi siapa saja yang menginginkan perubahan dan kebaruan pada ranah sosial bangsa Indonesia. Di dalam bukunya ini, Yudi Latif mencoba untuk menggali pemikiran-pemikiran revolusioner para tokoh pendiri bangsa, sebut saja misalnya Bung Karno, Bung Hatta, dan Tan Malaka, agar pemikiran-pemikiran mereka dapat hidup kembali, terutama ketika krisis multidimensional sedang menghampiri bangsa Indonesia. Singkatnya, melalui usaha tersebut kobaran api revolusi yang sempat padam hendak dihidupkan kembali.

Membaca gagasan yang ada di dalam buku tersebut memberikan kejelasan tentang pemikiran kritisnya sebagai alternatif untuk mendobrak tembok tebal materialisme, hedonisme, dan banalisme yang telah menjadi *mainstream*⁸². Cita rasa alam pemikiran “kiri” sangat terasa di dalam buku tersebut, apalagi ketika Yudi Latif mencoba menyajikan kembali pikiran-pikiran para pendiri bangsa yang revolusioner sebagai kritik terhadap situasi Indonesia saat ini. Singkatnya, melalui gagasan tentang revolusi Pancasila yang mengadopsi pemikiran dan semangat para pendiri bangsa ketika itu, Yudi Latif hendak meruntuhkan sekaligus merekonstruksi kultur baru bagi Indonesia dalam kerangka Pancasila. Bila sudah demikian, maka asumsi yang

dengan: pernyataan terbuka tentang tujuan dan pandangan seseorang atau suatu kelompok. <https://www.kbbi.web.id/manifesto>. Diakses pada 25/04/2019.

⁸² Yudi Latif, *Revolusi Pancasila*, (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 208.

menyebutkan bahwa Yudi Latif adalah murid Cak Nur yang memegang paradigma “kiri”⁸³ menemukan relevansinya.

Sementara itu, “revolusi Pancasila” sendiri lahir karena tuntutan nurani sosial kemanusiaan yang memiliki dasar dan tujuan untuk mewujudkan emansipasi kemanusiaan sejalan dengan tujuan kemerdekaan (negara) yang terkandung dalam alinea kedua Pembukaan UUD NKRI 1945, yakni mewujudkan perikehidupan kebangsaan dan kewargaan “yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur (secara material-spiritual), berlandaskan nilai-nilai Pancasila. Hal inilah yang membedakan dengan revolusi lainnya.⁸⁴ Yudi Latif berpendapat bahwa ada semacam distingsi antara revolusi Pancasila dengan revolusi-revolusi lain yang telah terjadi di dunia, semisal Revolusi Prancis tahun 1789 dan Revolusi Rusia tahun 1917 yang keduanya terjatuh kepada kecenderungan pemujaan terhadap materialisme. Alih-alih

⁸³ Mengenai terminologi “kiri” ini seringkali disalahpahami oleh kebanyakan orang. Oleh karena itu, yang di maksud dengan kata “kiri” di sini adalah seperti yang pernah diungkapkan oleh Hassan Hanafi, bahwa Hanafi menjelaskan bahwa kiri mengangkat posisi kaum yang dikuasai, kaum yang tertindas, kaum miskin dan yang menderita. Kiri adalah nama ilmiah, sebuah ilmu politik yang berarti resistensi, kritisisme, dan menjelaskan antara realitas dan idealitas. Lebih lanjut Hassan Hanafi beranggapan bahwa konotasi negatif yang disematkan di balik kata “kiri” itu merupakan sisa-sisa imperialisme kultur, khususnya di negeri-negeri Islam ketika mereka mengacaukan istilah-istilah bahasa dan pola pemikiran secara sengaja sehingga rakyat tidak akrab lagi dengan kosakata demokrasi, kebebasan, kerakyatan, perjuangan dan seterusnya termasuk kosakata “kiri”. Penggunaan kata “kiri” oleh Hanafi lebih ditekankan pada istilah akademis dengan konotasi untuk perlawanan dan kritisisme tanpa pretensi politik dalam arti revolusi partai atau mobilisasi. Yusdani, “Gerakan Pemikiran "Kiri" Islam (Studi atas Pemikiran Hassan Hanafi),” *Jurnal Al-Mawarid*, Vol. 7, (Februari 1999), hlm. 84.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 65.

menghadirkan transformasi sosial dan kesejahteraan, kedua revolusi tersebut justru menghadirkan permasalahan berupa neokolonialisme, yakni kediktatoran borjuis dan proletariat.⁸⁵

Mengenai hal ini Yudi Latif menulis:

“Sifat revolusi Pancasila tidak menekankan pada materialisme. Cita-cita keadilan sosial Pancasila justru hendak membuat manusia bisa membebaskan dirinya dari penjara materialisme, dalam semangat ke-Tuhanan yang berperikemanusiaan. Dengan bersandar pada yang transenden dan absolut, manusia bisa memandang materi yang imanen sebagai sesuatu yang relatif, yang bisa dibagikan dengan semangat altruis pada sesama. Singkat kata, revolusi Pancasila adalah revolusi kemanusiaan, yang kongruen dengan tuntutan “budi nurani kemanusiaan”, yang bersifat universal dan melampaui batas-batas kelas dan golongan.”⁸⁶

Untuk memperjelas gagasannya ini, Yudi Latif berupaya untuk membuat skema tentang revolusi Pancasila yang dinamainya dengan “teori revolusi Pancasila”. Melalui pendekatan analisis Marxis, Yudi Latif membagi dua hal yang menjadi objek garapan Pancasila. *Pertama*, menekankan aspek mental-kultur (superstruktur) sebagai basis perubahan sistem sosial. *Kedua*, menekankan basis material sebagai determinan perubahan sistem sosial. Teori revolusi Pancasila ini menghendaki model teori yang “dinamis-interaktif” yang membedakannya dari kalangan Marxis ortodoks: bahwa basis dan superstruktur bisa saling mempengaruhi; dan oleh karena

⁸⁵ Selengkapnya lihat *Ibid.*, hlm. 57-64.

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 64.

itu, revolusi material harus berjalan beriringan dengan revolusi mental.⁸⁷

Untuk menjalankan program revolusi material dan mental sekaligus, perlu adanya usaha untuk dimediasi oleh kekuatan agensi, yaitu kalangan intelektual yang memiliki kecerdasan pikiran dan moral sekaligus. Mengenai penjelasan tentang kekuatan agensi ini Yudi Latif merujuk kepada perspektif Eduard Bernstein, Anthony Giddens, Gramsci, Laclau dan Mouffe. Singkat kata, revolusi material dan mental memerlukan dukungan kelembagaan dan kepemimpinan politik sebagai agen perubahan, dengan kesanggupan untuk memperkuat konsentrasi nasional bagi pencapaian tujuan revolusi Pancasila.⁸⁸ Pada akhirnya, gagasan tentang revolusi ini memiliki orientasi untuk meruntuhkan dan memperbaiki tatanan dari tiga struktur sekaligus, yaitu material, superstruktur, dan politik.

Yudi Latif menjelaskan bahwa revolusi material diarahkan untuk menciptakan perekonomian merdeka yang berkeadilan dan berkemakmuran; berlandaskan usaha gotong-royong dan penguasaan negara terhadap sumber daya strategis seraya memberikan peluang bagi penguasaan individu dengan fungsi sosial di dalamnya. Revolusi superstruktur diarahkan untuk menciptakan masyarakat religius yang berperikemanusiaan, egaliter, mandiri, amanah,

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 87-89.

⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 90-96.

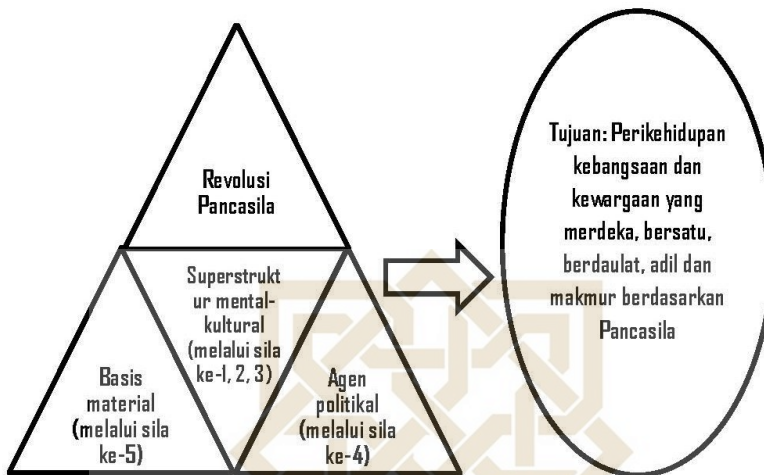
dan terbebas dari behala materialisme-hedonisme; serta sanggup menjalin persatuan dengan semangat pelayanan. Revolusi politikal diarahkan untuk menciptakan agen perubahan dalam bentuk konsentrasi kekuatan nasional melalui demokrasi permusyawaratan yang berorientasi persatuan dan keadilan dengan pemerintahan negara yang berdasarkan kepada alinea ke-4 UUD 1945.⁸⁹ Gagasan tentang revolusi Pancasila ini jika dilihat pada tataran diskursus wacana bertujuan, seperti yang telah diungkapkan sebelumnya, untuk menjadikan Pancasila sebagai ideologi yang mampu digunakan sebagai kritik terhadap ideologi asing, sebagai contoh, seperti neoliberalisme. Semangat neoliberalisme sendiri terjewantah melalui budaya konsumerisme-kapitalisme-individualisme yang menurut para pengkritik ideologi ini dapat menyebabkan lahirnya penguasaan, alienasi, dan ketundukan (dalam konotasi negatif).⁹⁰

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 96-97.

⁹⁰ Untuk mengetahui lebih jauh tentang budaya konsumerisme yang sedang menjadi tren saat ini, lihat Francois Gauthier, dkk, "Introduction: Consumerism as the Ethos of Consumer Society," dalam Francois Gauthier dan Tuomas Martikainen (ed.), *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, (England: Ashgate Publishing, 2013), hlm. 1-23.

Gambar. 9. Skema Revolusi Pancasila



4. Tawaran Gagasan Yudi Latif Mengenai Relasi Islam dan Pancasila

Setelah membahas tawaran Yudi Latif dalam menginterpretasi Pancasila, sekarang saatnya beralih kepada pembahasan tentang usaha Yudi Latif dalam konteks merumuskan formulasi relasi agama dan negara. Namun demikian, mengenai permasalahan ini, di Indonesia sendiri agaknya belum mencapai final. Pasalnya dalam momentum tertentu, diskursus mengenai hubungan agama dan negara ini sesekali menjadi perbincangan di ruang publik.⁹¹

Jika hendak mengelompokkan relasi agama dan negara secara ekstrim, menurut Franz Magnis Suseno terdapat dua model relasi yang saling bertentang: negara sekularistik dan negara agama. Negara sekularistik adalah negara yang

⁹¹ Selengkapnya mengenai penjelasan ini ada pada bab III di dalam Tesis ini.

menganggap ruang publik harus dikosongkan dari agama-agama yang dianut oleh masyarakat. Sedangkan negara agama adalah kebalikan dari model relasi yang pertama. Melihat situasi yang ada di dalam dua model relasi tersebut, Franz Magnis berkesimpulan bahwa keduanya tidak memadai untuk dijadikan model dalam pembentukan suatu negara, khususnya jika itu diterapkan di Indonesia.⁹²

Sementara itu dalam rumusan yang agak berbeda, Din Syamsuddin menjelaskan bahwa terdapat tiga pola yang menjadi arus utama pemikiran hubungan antara agama dan negara di Indonesia: pola formalistik, pola substantivistik, dan pola fundamentalis. Ketiga pola ini memiliki kecenderungan yang berbeda antara satu dengan lainnya.⁹³

Mengacu kepada rumusan dari Franz Magnis dan M. Din Syamsuddin di atas, urgensi untuk membedah tawaran Yudi Latif tentang relasi agama dan negara menemui relevansinya, sebagai ikhtiar untuk mendapatkan gambaran kontinuitas dan kebaruan atas konsepsi tersebut. Untuk kepentingan itulah, sebabnya bagian ini dihadirkan.

Sebelum masuk kepada gagasan inti Yudi Latif tentang relasi agama dan negara, kiranya perlu dibahas terlebih dahulu bagaimana sikap keberagamaan Yudi Latif yang selama ini dipeganginya sebagai pengantar menuju inti dari

⁹² Franz Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, (Jakarta: Gramedia, t.t), hlm. 355.

⁹³ Lihat M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos, 2001), hlm. 152-160.

pembahasan bagian ini. Pada pembahasan sebelumnya, telah diuraikan perkembangan pemikiran Yudi Latif, khususnya dalam konteks keagamaan, sejak dirinya masih muda sampai dengan keterlibatannya di Paramadina. Dalam kurun waktu tersebut, terlihat bahwa Yudi Latif tetap konsisten dalam memegang semangat keberagaman yang kritis tetapi di saat bersamaan ia mengembangkan sikap keberagaman yang inklusif. Terutama sekali ketika dirinya berada di lingkungan Paramadina yang menjadi basis pengembangan nilai-nilai pluralisme-inklusivisme yang di gagas oleh Nurcholish Madjid. Nurcholish Madjid juga dikenal sebagai cendekiawan yang menkonfirmasi gagasan-gagasan liberalisme Islam.⁹⁴

Selama berada di Paramadina, Yudi Latif menginformasikan bahwa dirinya telah berusaha mendarahi semangat inklusivisme Nurcholish Madjid dengan mengembangkan pergaulan lintas batas.⁹⁵ Pergaulan Yudi Latif dengan Paramadina secara intens telah menjadikan dirinya sebagai seorang intelektual Muslim yang menentang fanatisme-ekstremisme-fundamentalisme di satu sisi, dan membela kebebasan etis di sisi lain.⁹⁶ Sebagai ganti dari

⁹⁴ Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, (Bandung: Mizan, 2006), hlm. xxx.

⁹⁵ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm. xix.

⁹⁶ Mengenai hal ini, lihat misalnya Yudi Latif, "Kebebasan dan Fanatisme," dalam Abd Hakim dan Yudi Latif (peny.), *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*, (Jakarta: PSIK Paramadina, 2007), hlm. 137-144.

kecenderungan fanatisme-ekstremisme-fundamentalisme dalam beragama, Yudi Latif mengajukan tesis tentang agama cinta, yang tidak lain adalah upaya untuk mengarusutamakan sisi moral-etis dari agama, yakni yang memberi kehidupan, kekuatan, keluhuran dan keseimbangan.⁹⁷

Anasir-anasir nilai yang di anut oleh Yudi Latif di atas terimplementasi dalam penafsirannya terhadap sila pertama Pancasila dan pada tahapan tertentu menghasilkan sebuah tawaran konseptuan tentang relasi agama dan negara. Dalam banyak tulisannya, terutama ketika sedang menjelaskan sila pertama dari Pancasila, Yudi Latif selalu mengutip pidato Soekarno pada 1 Juni 1945:

“Bukan saja bangsa Indonesia ber-Tuhan, tetapi masing-masing orang Indonesia hendaknya ber-Tuhan. Tuhannya sendiri. Yang Kristen menyembah Tuhan menurut petunjuk Isa Al-Masih; yang Islam menurut petunjuk Nabi Muhammad saw.; orang Buddha menjalankan ibadatnya menurut kitab-kitab yang ada padanya. Tetapi, marilah kita semuanya ber-Tuhan. Hendaknya Negara Indonesia ialah negara yang tiap-tiap orangnya dapat menyembah Tuhannya dengan cara yang leluasa. Segenap rakyat hendaknya ber-Tuhan secara kebudayaan, yakni dengan tiada “egoisme agama”. Dan hendaknya Negara Indonesia satu negara yang ber-Tuhan!”⁹⁸

Pidato Soekarno inilah yang selanjutnya oleh Yudi Latif dijadikan sebagai basis inspirasi dalam memaknai sila pertama

⁹⁷ Yudi Latif, *Makrifat Pagi: Percik Embun Spiritualitas di Terik Republik*, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 4.

⁹⁸ Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan*, (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 2-3.

dengan kata kunci: ber-Tuhan secara kebudayaan dengan tiada egoisme agama. Kalimat ini memberi arti bahwa, “ke-Tuhanan dalam kerangka Pancasila mencerminkan komitmen etis bangsa Indonesia untuk menyelenggarakan kehidupan publik-politik yang berlandaskan nilai-nilai moralitas dan budi pekerti yang luhur. Ke-Tuhanan dalam kerangka Pancasila merupakan usaha pencarian titik temu dalam semangat gotong-royong untuk menyediakan landasan moral yang kuat bagi kehidupan politik berdasarkan moralitas ke-Tuhanan.”⁹⁹

Pancaran nilai yang terkandung di dalam sila pertama jika dijadikan sebagai kode perilaku keseharian akan membuahkan lima poin tindakan:¹⁰⁰

- a. Percaya dan takwa kepada Tuhan Yang Maha Esa sesuai dengan agama dan kepercayaan masing-masing secara berkeadaban.
- b. Saling menghormati pilihan agama dan kepercayaan serta kebebasan menjalankan ibadah menurut agama dan kepercayaan masing-masing.
- c. Menumbuhkan semangat ke-Tuhanan yang welas asih dan toleran dalam kehidupan intra dan antara-agama dengan tidak menempuh cara-cara kekerasan dan pemaksaan keyakinan keagamaan kepada orang lain.

⁹⁹ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm. 110.

¹⁰⁰ Yudi latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun untuk Pembudayaan*, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 130-131.

- d. Mengembangkan pergulan dan kerja sama antara pemeluk agama dan kepercayaan yang berbeda-beda sehingga terbina kerukunan hidup.
- e. Mengembangkan etika ke-Tuhanan dan spiritualitas yang inklusif dalam kehidupan publik dengan menjaga integritas dalam keutuhan kebersihan pikiran, perkataan, dan perbuatan.

Sementara itu, pada bagian lain, sebelum sampai kepada tawaran konseptual tentang relasi agama dan negara, terlebih dahulu Yudi Latif bertolak kepada pembacaan silang antara sejarah geliat keagamaan di Indonesia sejak zama purbakala, kolonial Belanda-Jepang, sampai pada fase perumusan Pancasila yang berlangsung pada sidang-sidang perumusan dasar negara (BPUPK, Majelis Konstituante, PPKI) dan dinamika pertautan antara agama dan negara yang terjadi di Barat.

Dari pembacaan itulah didapatkan sebuah pemahaman yang komprehensif atas permasalahan yang terjadi di Indonesia, dalam konteks relasi agama dan negara dengan realitas keberagaman masyarakatnya, serta solusi yang cocok untuk diterapkan di Indonesia. Melalui pembacaannya yang pertama, Yudi Latif memiliki kesan bahwa, di satu sisi “saham keagamaan dalam formasi kebangsaan Indonesia, membuat arus besar pendiri bangsa tidak bisa membayangkan ruang publik hampa Tuhan. Sejak dekade 1920-an, ketika Indonesia mulai dibayangkan sebagai komunitas politik

bersama, mengatasi komunitas kultural dari ragam etnis dan agama, ide kebangsaan tidak terlepas dari ke-Tuhanan.”¹⁰¹ Namun di sisi lain, menjadikan Indonesia sebagai negara agama dengan menganut salah satu dari agama yang ada juga tidak memungkinkan, mengingatkan komposisi masyarakat Indonesia yang memiliki keragaman agama. Sejarah perdebatan di dalam BPUPK, Majelis Konstituante, serta PPKI telah menjelaskan hal tersebut. Sementara itu, pembacaan kedua yang dilakukan oleh Yudi Latif memberikan wawasan bagaimana dinamika relasi antara agama dan negara di banyak negara di dunia, serta langkah apa yang dilakukan oleh negara-negara tersebut agar dapat melawati dinamika tersebut.

Melalu proses dialektika pembacaan seperti itu lah, kemudian lahir sebuah tawaran tentang konsepsi yang dipinjam dari teori-teori yang berkembang di Barat mengenai pengelolaan agama dan negara. Yudi Latif meminjam teoretisasi "*differentiation*" dan "*twin toleration*" yang di rumuskan oleh Alfred Stepan, seorang ilmuan politik dari universitas Columbia. Mengenai uraian tentang gagasan Stepan di atas perlu kiranya mengutip penjelasan Ahmed T. Kuru, seorang professor ilmu politik di Universitas San Diego, dalam sebuah obituari khusus untuk Alfred Stepan

¹⁰¹ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm. 67.

yang telah meninggal pada 27 September 2017. Selengkapnya Ahmed T. Kuru menulis:

" Bagi Stepan, semua agama bersifat multivokal; mereka semua memiliki interpretasi pro-otoriter dan pro-demokratis. Dia menggambarkan ideologi sekuler sebagai multivokal juga; kaum sekuler dapat membentuk rezim otoriter atau demokratis. Karena itu, ia menawarkan "toleransi kembar," daripada pemisahan absolut, sebagai solusi untuk masalah-masalah seputar perselisihan agama-negara. Formula "toleransi kembar" mensyaratkan bahwa domain agama dan politik saling menoleransi satu sama lain sebagai ruang independen, sementara mereka masih dapat memiliki tingkat interaksi tertentu. Bagi Stepan, semua agama bersifat multivokal; mereka semua memiliki interpretasi pro-otoriter dan pro-demokratis."¹⁰²

Mengacu kepada penjelasan Ahmed T. Kuru di atas, gagasan Stepan ini bisa dilihat sebagai upaya untuk mengambil jalan tengah diantara perseteruan paham sekulerisme yang menyerukan pemisahan secara radikal dan fundamentalisme agama yang menyerukan fusi antara agama dan negara. Masih mengenai teori ini, Yudi Latif mengkonfirmasi teorisasi Stepan ini dengan mengatakan, "hubungan antara agama dan negara perlu menemukan konteks relasi baru di luar kerangka "pemisahan" (separasi) atau "penyatuan" (fusi), yang dapat menjamin kerangka perwujudan toleransi kembar. Konteks relasi baru itu bernama

¹⁰² Ahmed T. Kuru, "Alfred Stepan-Democracy and Islam," dalam <https://www.opendemocracy.net/en/alfred-stepan-democracy-and-islam/>. Diakses pada 10/03/2019.

"diferensiasi."¹⁰³ Artinya, secara tidak langsung bahwa di satu sisi Yudi Latif tidak setuju dengan gagasan sekularisasi dalam arti pemisahan ekstrem, tetapi di sisi lain Yudi Latif juga tidak menyarankan fusi antara agama dan negara. Sehingga, mengkonfirmasi teori Stepan adalah sebuah jalan tengah. Melalui proses diferensiasi ini, hal yang diinginkan adalah pembedaan ranah sosial (*social sphere*) ke dalam ragam fungsi yang di dalamnya agama tidak lagi menjadi pendefinisi tunggal semua realitas, yang memungkinkan bidang sekuler menemukan tempatnya yang pas. Yudi Latif mengartikan bahwa istilah "*differentiation*" harus dipahami sebagai "*distinction*" (pembedaan), bukanlah "*separation*" yang membawa ke arah isolasi secara terpisah.¹⁰⁴

Tawaran gagasan Yudi Latif tentang diferensiasi atau pembedaan antara hal-hal yang bersifat duniawi di satu sisi dan dimensi agama di sisi lain sebenarnya adalah salah satu gagasan dari sekularisasi dalam arti yang lain. Pernyataan seperti ini pernah diungkapkan oleh Jose Casanova, yang dikutip oleh Benjamin Fleming Intan, bahwa, "*secularization as differentiation*." Sehingga dapat dikatakan bahwa Yudi Latif sedang menghindari dari satu definisi sekuler menuju definisi yang lain setelah mempertimbangkan banyak aspek dari hasil pembacaannya terhadap sejarah. Melalui proses

¹⁰³ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm. 105.

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 105.

sekularisasi ini, di satu sisi menolak gagasan tentang penolakan terhadap agama atau memasukkan agama hanya kepada ranah privat *an sich*, melainkan proses ini dapat diartikan sebagai usaha untuk menyudahi dominasi agama terhadap kontrol sosial dan memberikan tempat kepada para politisi serta intelektual untuk mengisi posisi tersebut. Proses seperti ini oleh Nurcholish Madjid dinamakan "desakralisasi" yang berupaya membebaskan umat dari pensakralan terhadap nilai-nilai temporal-duniawi.¹⁰⁵

Penerimaan terhadap sekularisasi dalam arti pembedaan juga di konfirmasi oleh Yudi Latif di dalam tulisannya, "teori modernisasi (termasuk sekularisasi) menyisakan satu asumsi yang bisa diterima, yakni sekularisasi sebagai proses "pembedaan" (*differentiation*).¹⁰⁶ Sampai di sini, benih-benih pemikiran Nurcholish Madjid kembali terlihat di dalam gagasan Yudi Latif.

Untuk memperkuat gagasan ini, Yudi Latif berargumentasi bahwa konsepsi "diferensiasi" memiliki akar yang kuat di dalam tradisi Islam dengan mengutip pendapat Mohammad Hatta berikut ini:

"Islam (terutama Islam Sunni) tidak memiliki otoritas keagamaan *per se*, "Kerk" (hirarki kepemimpinan dalam

¹⁰⁵ Benjamin Fleming Intan, *"Public Religion" and the Pancasila-Based State of Indonesia: An Ethical and Sociological Analysis*, (New York: Peter Lang, 2008), hlm. 229. Selengkapnya tentang gagasan Nurcholish Madjid dalam konteks ini, liha Nurcholish Madjid, *Islam kemodernan dan keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 207-208.

¹⁰⁶ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm. 105.

gereja). Oleh karena itu, doktrin pemisahan gereja dan negara dengan batas yang tegas, tidak bisa diterapkan untuk konteks Islam. Dalam ketiadaan batas yang tegas, perkembangan kesejarahan Islam masih menunjukkan adanya diferensiasi antara urusan "ukhrawi" dan "duniawi". Untuk urusan yang terakhir ini, Nabi Muhammad sendiri mengisyaratkan bahwa umatnya jauh lebih memahami apa yang sebaiknya dipilih sesuai dengan perkembangan zaman. Dalam praktik politik, kontekstualisasinya terjadi setelah pusat kekuasaan Islam berpindah dari Madinah ke Damaskus, yang membuat urusan keagamaan tetap berpusat di Madinah sedang urusan keduniaan berpusat di Syria, meski kedua otoritas tersebut tetap menjalin hubungan dan saling memengaruhi."¹⁰⁷

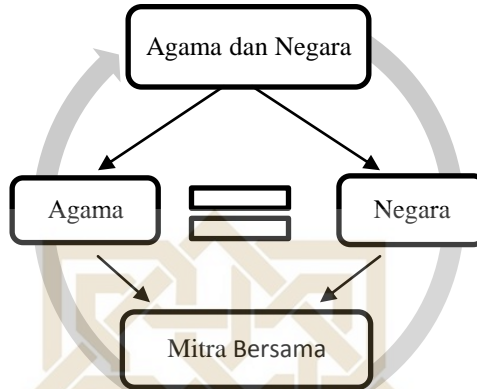
Pada akhirnya, implikasi yang akan terjadi melalui proses diferensiasi ini adalah membuka peluang bagi pengembangan "toleransi kembar" antara negara dan negara. Dalam konteks ini Yudi Latif menulis:

"Negara dan agama bisa mengembangkan peran publiknya masing-masing tanpa saling memaksa, karena menemukan konteks keterlibatannya yang tepat. Diferensiasi agama tidak melucuti seluruh pengaruh agama dalam ruang publik. Pengaruh agama dalam kehidupan publik bahkan politik tetap bisa berlangsung ketika negara dan agama berbeda secara institusional. Terbuka peluang bagi penguat agama atas ruang publik tanpa kontrol langsung agama atas negara. Dengan alternatif di luar kerangka "integrasi" dan "separasi" ini, komunitas agama tetap bisa memiliki pengaruh publik, berkelindan, dengan kewenangan negara untuk mengembangkan institusi-institusi demokratis dalam kerangka konstitusi dan hak-hak asasi manusia."¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 106.

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 107-108.

Gambar. 10.
Skema Proses Diferensiasi dan "Toleransi Kembar"



C. Implikasi Gagasan Yudi Latif Bagi Pembangunan Peradaban Indonesia dan Tatanegara Islam (*Islamic Good Governance*)

Setelah menguraikan secara panjang lebar gagasan Yudi Latif tentang Pancasila seperti yang tergambar di atas, selanjutnya pada bagian ini gagasan tersebut di lihat relevansinya dalam konteks penyelesaian problematika yang ada di Indonesia agar cita-cita bangsa Indonesia untuk bisa menjadi bangsa yang berperadaban maju dapat terealisasi. Di sisi lain, relevansi gagasan Yudi Latif juga akan dilihat dari kacamata tatanegara Islam.

Berbicara tentang problematika peradaban, di sini perlu untuk kembali memperlihatkan gagasan Malik Bennabi tentang teori peradabannya sebagai kerangka teoritik. Mengutip kajian yang dilakukan oleh Badrane Benhlacene, Bennabi mendefinisikan peradaban sebagai sesuatu yang memiliki banyak

perspektif dan fenomena multidimensional. Dalam hal ini Bennabi mengatakan: “Peradaban dapat didefinisikan sebagai sebuah kumpulan dari seluruh kondisi dari aspek moral dan material yang memberikan garansi kepada seluruh anggota masyarakat untuk berkembang dan melakukan kerja peradaban.” Dengan begitu Bennabi sangat memperhatikan keseimbangan antara aspek moral dan material dalam setiap peradaban. Bennabi juga sangat memperhatikan keharmonisan hubungan antar anggota masyarakat dalam sebuah peradaban karena dengan kondisi seperti itu sangat memungkinkan untuk membangun sebuah peradaban yang ideal.¹⁰⁹

Teori peradaban Malik Bennabi memberikan sebuah gambaran mengenai unsur-unsur pembangun peradaban yang terdiri dari tiga unsur, yakni manusia, tanah, dan waktu (peradaban= manusia + tanah + waktu).¹¹⁰ Baginya setiap peradaban adalah hasil dari ketiga unsur tersebut, atau Malik Bennabi memberikan satu contoh, untuk menghasilkan sebuah lampu sebagai karya peradaban, di belakangnya ada manusia yang memikir dan memproses sehingga tercipta lampu itu; ada tanah dengan segala bahan-bahan yang diperlukan untuk membuat lampu; dan ada waktu yang merupakan keperluan untuk segala proses biologis dan teknologi.¹¹¹

¹⁰⁹ Badrane Benlahcene, *The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2011), hlm. 35-37.

¹¹⁰ Fawzia Bariun, *Malik Bennabi Sosiolog Muslim Masa Kini*, terj. Munir A. Mu'in, (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 119.

¹¹¹ Usman Syihab, *Membangun Peradaban dengan Agama*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 103-104.

Ketiga unsur tersebut sangat penting dalam pemikiran peradaban Malik Bennabi. Namun bukan berarti ketika semua unsur tersebut telah terpenuhi secara otomatis sebuah peradaban akan gemilang. Untuk bisa menjalankan fungsi ketiga unsur tersebut memerlukan agama sebagai katalisator penggerak peradaban. Dengan demikian agama mendapatkan tempat yang sangat penting dalam pemikiran peradaban Malik Bennabi.

Agama atau “pemikiran keagamaan inilah yang selalu wujud di balik kelahiran suatu peradaban dalam sejarah”. Agama menurut Malik Bennabi adalah katalisator yang menjadikan manusia, tanah dan waktu sebagai suatu kekuatan dalam sejarah dan yang menyebabkan kelahiran peradaban.¹¹² Peran penting agama dalam sebuah peradaban juga disadari oleh sejarawan asal Inggris, Arnold Toynbee. Dia percaya bahwa agama dan spiritualitas memberi vitalitas dalam sebuah peradaban.¹¹³

Setelah menampilkan gagasan Malik Bennabi di atas, lalu pertanyaannya bagaimana kondisi Indonesia saat ini? sudahkah sesuai dengan kerangka teoritik yang rumuskan Bennabi? Untuk dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, perlu kiranya untuk menguraikan kondisi Indonesia kontemporer.

Berbicara tentang kondisi Indonesia hari ini, Yudi Latif dalam banyak tulisannya selalu memberikan gambaran dengan nada yang menggugat bahwa saat ini Indonesia sedang dilanda

¹¹² *Ibid.*, hlm. 116.

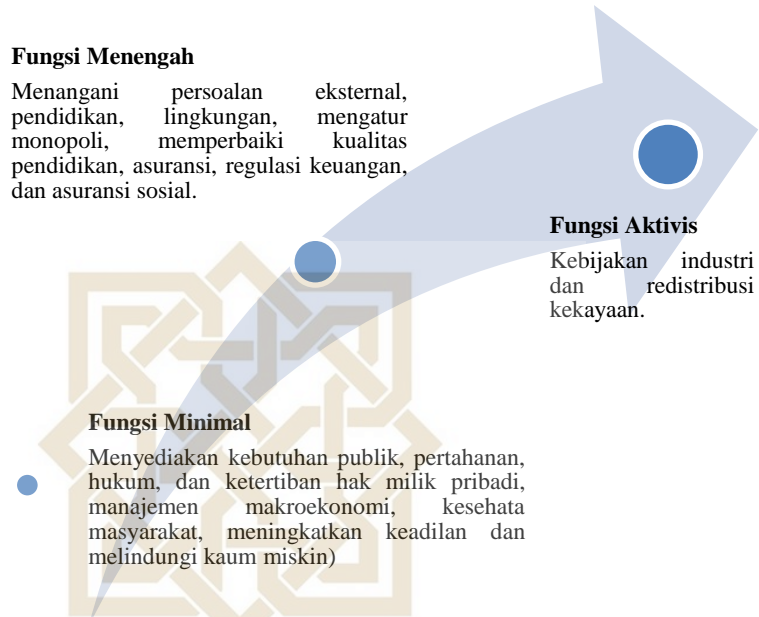
¹¹³ “When Religion Fails: The Predictions Of Historian Arnold Toynbee”, <https://www.lifeunderstanding.com/when-religion-fails-the-predictions-of-historian-arnold-toynbee/>. Diakses pada 25/04/2019.

krisis multidimensional.¹¹⁴ Sedemikian kronisnya krisis yang melanda bangsa ini sehingga kekhawatiran akan kegagalan Indonesia sebagai bangsa di masa depan selalu menghantui. Berbicara tentang fenomena negara gagal, Francis Fukuyama dalam salah satu tulisannya telah menganalisa fenomena ini. Menurutnya, salah satu faktor dari kegagalan suatu negara adalah karena kelemahan pemerintah dalam menjalankan fungsinya, terutama dalam fungsinya mengelola pelbagai persoalan mendasar dari sebuah negara, seperti pengelolaan sektor kesehatan, budaya, ekonomi, keamanan, dan sektor-sektor penting lainnya. Dengan demikian, kembali mengutip Fukuyama, lemahnya negara merupakan suatu persoalan nasional dan internasional yang paling utama. Kelemahan negara pada puncaknya telah menciptakan pelbagai malapetaka kemanusiaan dan hak asasi manusia selama tahun 1990-an di Somalia, Haiti, Kamboja, Bosnia, Kosovo, dan Timor-Timur.¹¹⁵ Jika sudah seperti ini, agenda untuk memperkuat negara semakin mendesak untuk segera dilakukan.

¹¹⁴ Lihat misalnya dalam Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015)., Yudi latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun untuk Pembudayaan*, (Bandung: Mizan, 2018)., Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan*, (Bandung: Mizan, 2016)., Yudi Latif, *Makrifat Pagi: Percik Embun Spiritualitas di Terik Republik*, (Bandung: Mizan, 2018)., Yudi Latif, *Revolusi Pancasila*, (Bandung: Mizan, 2015).

¹¹⁵ Francis Fukuyama, *Memperkuat Negara: Tata Pemerintahan dan Tata Dunia Abad 21*, terj. A. Zaim Rofiqi, (Jakarta: Gramedia, 2005), hlm. xvii-xix.

Gambar. 6. Ruang Lingkup Fungsi-fungsi Negara¹¹⁶



Dalam kasus Indonesia sendiri nampaknya krisis multidimensional yang sering didengarkan oleh Yudi Latif menemukan kebenarannya ketika mencermati analisis dari Faisal Basri di dalam tulisannya yang berjudul, “Oligarki, Ketimpangan, dan Korupsi”. Di dalam tulisan tersebut Faisal Basri secara *to do point* menyoroti kondisi Indonesia yang sampai saat ini masih dikuasai oleh para oligarki yang menyebabkan terjadinya ketimpangan akibat perilaku koruptif yang dilakukannya. Selengkapnya Faisal Basri menulis:

“Data resmi yang dikeluarkan oleh Badan Pusat Statistik (BPS) menunjukkan bahwa indeks Gini Indonesia membaik, turun menjadi di bawah 0,4. Indeks Gini di

¹¹⁶ Data yang ada di gambar tersebut berdasarkan Laporan Pembangunan Bank Dunia tahun 1997. Lihat *Ibid.*, hlm. 10.

bawah 0,4 masuk dalam kategori ketimpangan baik, 0-4 sampai 0,5 ketimpangan sedang, dan di atas 0,5 ketimpangan buruk. Namun harus diingat bahwa BPS mengukur ketimpangan berdasarkan konsumsi, bukan pendapatan dan bukan kekayaan. Berdasarkan data dari *Global Wealth Report 2018* yang dikeluarkan oleh *Credit Suisse*, ketimpangan berdasarkan kekayaan, satu persen orang terkaya di Indonesia menguasai 46,6 persen kekayaan nasional, meningkat dari 45,4 persen pada tahun 2017. Posisi Indonesia tahun 2018 terburuk kelima di dunia setelah Thailand, Rusia, Turki, dan India. Sedangkan 10 persen terkaya di Indonesia menguasai 75,3 persen kekayaan nasional, terburuk keenam di dunia setelah Thailand, Turki, Amerika Serikat, Rusia, dan India. Dalam sembilan tahun terakhir pemusatan kekayaan cenderung semakin memburuk. Sekitar dua pertiga kekayaan dari orang terkaya di Indonesia berasal dari sektor kroni (*crony sectors*). Indeks *crony capitalism* Indonesia berada di urutan ke-7 terburuk di dunia. Peringkat Indonesia terus memburuk, dari urutan ke-18 pada 2010 menjadi ke-8 pada 2014 dan ke-7 pada 2016. Praktik bisnis kroni menguat karena akses pengusaha terhadap kekuasaan semakin mudah. Bahkan pengusaha makin banyak yang merangkap menjadi politisi. Batas antara penguasa dan pengusaha kian tipis. Lembaga legislatif semakin dijejali oleh pebisnis. Empat dari lima anggota BPK berasal dari partai politik.¹¹⁷

Jika dicermati, kecenderungan untuk bersikap serakah, koruptif, hedonisme, individualisme dan eksploitatif yang menyebabkan terjadinya ketimpangan dan kemiskinan di Indonesia adalah dampak dari krisis moral dan budaya yang sedang dialami bangsa ini. Sehingga dapat dikatakan bahwa

¹¹⁷ Faisal Basri, "Oligarki, Ketimpangan, dan Korupsi," dalam <https://faisalbasri.com/2019/10/06/oligarki-ketimpangan-dan-korupsi/>. Diakses pada 08/10/2019.

perilaku tersebut sudah jelas sangat bertentangan jika diukur melalui prinsip etis agama maupun falsafah bangsa ini. Melalui situasi seperti ini, pada akhirnya demokrasi ekonomi sulit untuk dijalankan.

Menyoroti kondisi demokrasi Indonesia kontemporer, Yudi Latif melihat bahwa demokrasi yang dijalankan di Indonesia saat ini hanya sebatas demokrasi pada tataran prosedural saja, tetapi dari segi substansi belum sepenuhnya dijalankan. Selengkapnya Yudi Latif menulis:

“Triliunan uang terkuras, berbilang institusi tiruan dicangkokkan, dan pelbagai prosedur baru digulirkan, tak membuat rakyat kian berdaya secara politik-ekonomi. Perangkat keras demokrasi memang bisa diples, tapi perangkat lunaknya masih berjiwa tirani. Seperti *contradistio in terminis*, demokrasi berjalan dengan meninggalkan sang “demos” (rakyat jelata), bak Malin Kundang yang melupakan ibunya. Namun itulah kenyataan demokrasi Indonesia yang berkembang saat ini.”¹¹⁸

Mengutip pendapat Shin, Yudi Latif mengidealisasikan bahwa demokrasi seharusnya dapat merepresentasikan kesempatan dan sumberdaya bagi perbaikan kualitas hidup serta bagi kehidupan sosial yang lebih adil dan manusiawi. Oleh karena itu, konsolidasi demokratisasi harus menjamin terwujudnya esensi demokrasi: pemberdayaan rakyat (*popular empowerment*) dan pertanggungjawaban sistemik (*systemic*

¹¹⁸ Yudi Latif, “Demokrasi Tanpa Demos,” dalam Benget Silitonga (ed.), *Kratos Minus Demos: Demokrasi Indonesia, Catatan dari Bawah*, (Jakarta: YOI, 2012), hlm. xxi.

responsiveness).¹¹⁹ Sayangnya hal ini belum sepenuhnya berjalan di Indonesia.

Beralih ke permasalahan lain. Problem selanjutnya yang sampai saat ini masih menjadi permasalahan besar bagi Indonesia adalah isu SARA. Mengutip hasil Survei Ahli tahun 2018 yang dilakukan Pusat Penelitian Politik Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) pada periode April hingga Juli 2018, bahwa dari empat bidang pemetaan, yakni politisasi isu suku, agama, ras, dan antar golongan (SARA) masuk di tiga bidang, yakni politik, sosbud, dan hankam. Di bidang politik, politisasi SARA menjadi potensi hambatan terbesar, disusul potensi hambatan lain, seperti konflik horizontal dan gangguan keamanan. Di bidang sosbud, politisasi SARA juga dianggap paling berpotensi menghambat pelaksanaan kontestasi dalam demokrasi, yakni sebesar 40 persen. Potensi hambatan lain adalah intoleransi (21 persen), radikalisme (10 persen), rasa saling curiga dalam masyarakat (7 persen), dan hoaks (7 persen). Di bidang hankam, potensi konflik sosial dan politisasi SARA itu melebur menjadi satu sebesar 42,5 persen, menyusul kemudian aksi terorisme (16,2 persen), keberpihakan aparat (14,1 persen), dan radikalisme (6,1 persen).¹²⁰ Hasil survey ini sangat mengkhawatirkan, terutama menyangkut masa depan keutuhan bangsa ini. Kehawatiran ini mendapatkan justifikasinya ketika pikiran kembali untuk

¹¹⁹ *Ibid.*, hlm. xxiii.

¹²⁰ Data tersebut di dapat melalui website Bappenas yang mengutip pemberitaan Kompas. Selengkapnya Bappenas, "Isu SARA Jadi Ancaman," <http://ditpolkom.bappenas.go.id/v2/?p=706>. Diakses pada 08/10/2019.

mengingat masa lalu, terutama dalam melihat konflik-konflik yang terjadi di Indonesia.

Mengenai hal ini, Jacques Bertrand di dalam bukunya mencatat bahwa sejak tahun 1990-an konflik telah terjadi secara masif di Indonesia. Pada tahun 1995 dan 1996, konflik terjadi di Situbondo, Tasikmalaya, dan daerah Jawa lainnya dan telah memakan korban jiwa serta kerusakan harta kepemilikan. Konflik-konflik yang terjadi ini terutama sekali didominasi oleh persinggungan antar etnis dan agama yang ada. Dalam kurun waktu antara tahun 1997 sampai 2002, tercatat lebih dari 10.000 orang tebusan dalam kekerasan etnis diseluruh Nusantara. Pada tahun 1996-97 dan 2001 telah terjadi gelombang konflik antara suku Dayak dan Madura di bagian Barat dan Tengah Kalimantan yang mengakibatkan tewasnya 1.000 orang warga serta ratusan ribu suku Madura kehilangan tempat tinggalnya. Belum lagi konflik Kristen-Muslim yang pecah di Maluku pada 1999, konflik Timor-Timur tahun 1999, konflik Aceh dengan pihak tentara Indonesia tahun 1999-2000-01, dan juga konflik Papua yang juga berhadapan dengan pihak tentara tahun 1999. Semua konflik yang disebutkan terakhir ini telah memakan korban hingga mencapai ribuan orang disusul ratusan ribu warga lainnya yang terdampak konflik tersebut.¹²¹

Kondisi terbaru terjadi di Papua hari-hari ini. Konflik pecah di Wamena yang telah memakan korban cukup banyak. Sebagai

¹²¹ Jacques Bertrand, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, (UK: The Press Syndicate Cambridge University, 2004), hlm. 1.

sebuah bangsa yang memiliki keragaman yang begitu banyak, Indonesia bisa dikatakan sebagai sebuah negara yang rawan akan terjadi gesekan dan konflik. Oleh sebab itu perlu adanya manajemen konflik yang serius agar benih-benih konflik dapat di redam sedemikian rupa, sehingga friksi yang terjadi pada tataran horizontal dapat dikendalikan. Singkat kata, jika ingin mengilustrasikan dengan bahasa yang mudah, Indonesia nampak seperti perahu besar yang “penumpang”-nya begitu beragam. Perahu besar inilah yang selama satu dekade terakhir ini tampak seperti limbung, bocor di sana-sini, dan mengarungi samudera sejarahnya seperti tanpa arah. Era Reformasi yang membebaskan bangsa dari kekuasaan sentralistik-otoritarian dan tadinya seperti “jembatan emas” untuk ke segala kehidupan bangsa yang lebih baik, kini tampak seperti lamunan yang jauh.¹²²

Melihat kondisi Indonesia, dengan mengacu kepada data dan argumentasi di atas, di sini dapat dikatakan bahwa sebagai sebuah bangsa, Indonesia masih belum mencapai suatu peradaban yang maju seperti yang di cita-citakan oleh UUD 1945 dan Pancasila. Sehingga, jika dihubungkan dengan kerangka acuan dari teori Peradaban Malik Bennabi, Indonesia masih belum memenuhi syarat agar suatu peradaban dapat tumbuh dengan

¹²² Komaruddin Hidayat dan Putut Widjanarko, “Reinventing Indonesia: Menemukan Kembali Masa Depan Bangsa (Pendahuluan),” dalam Komaruddin Hidayat dan Putu Widjanarko (ed.), *Reinventing Indonesia: Menemukan Kembali Masa Depan Bangsa*, (Bandung: Mizan, 2008), hlm. xi-xii.

baik. Dalam keadaan seperti inilah gagasan Yudi Latif menemukan konteksnya.

Di tangan Yudi Latif, Pancasila telah diusahakan untuk menjadi *working ideology* sekaligus sebagai “bintang penuntun” yang dapat memberikan semangat dan optimisme dalam menyelesaikan setiap tantangan yang hadir bagi Indonesia. Pancasila ditafsirkan sesuai dengan idealitas yang telah dirumuskan oleh para pendiri bangsa sebelumnya yang kemudian dihubungkan dengan teori-teori sosial kontemporer, sehingga menghasilkan seperangkat rumusan konsepsional guna mengembalikan Indonesia menuju pintu gerbang kemerdekaan yang bersatu, berdaulat, adil, dan makmur berdasarkan asas ke-Tuhanan Yang Maha Esa.

Di sisi lain, pada paragraf ini usaha Yudi Latif selanjutnya ditimbang melalui kacamata pemikiran ketatanegaraan Islam. Pemilihan ini bertujuan untuk melihat sejauh mana signifikansi dari implikasi gagasan Yudi Latif bagi pengembangan pemikiran ketatanegaraan, khususnya *Islamic good governance*.

Berkaitan dengan konsepsi negara utama atau ideal, Ibn Rusyd menjelaskan bahwa hubungan keutamaan yang ada dalam unsur-unsur negara ibarat hubungan-daya (kekuatan) yang ada dalam bagian-bagian jiwa. Oleh karena itu, lanjut Ibn Rusyd, suatu negara dapat dikatakan negara utama selama unsur teoritisnya mendominasi unsur-unsur lainnya. Seperti halnya manusia, ketika ia berusaha dan mampu untuk mengutamakan penggunaan intelektualnya (*an-nāṭiq*) di atas nafsu syahwatnya

(*asy-syahwah*), maka hal tersebut akan menghasilkan kebajikan moral (*al-faḍā'il al-khuluqiyah*). Ringkasnya, individu dapat dikatakan manusia sempurna selama ia menguasai dirinya secara seimbang antara keutamaan intelek dan moral, dan keutamaan ini haruslah menjadi yang pengedali bagi keutamaan lainnya.¹²³

Pembahasan di atas memiliki korelasi dengan apa yang Plato sebut dengan istilah keadilan atau adil. Plato menyebutkan bahwa negara yang adil senantiasa memiliki empat unsur keutamaan, yaitu: bijak, pemberani, arif /mawas diri, dan adil itu sendiri. Maksud dari unsur keutamaan kebijaksanaan di sini adalah pengetahuan akan tujuan kemanusiaan yang tidak lain adalah objek dari politik atau negara itu sendiri.¹²⁴ Singkatnya adalah bahwa kebijaksanaan terpancar dari bagaimana sebuah negara mampu memahami tujuan dan hakikat dari kemanusiaan, sehingga dengan demikian negara tersebut akan menciptakan sebuah kebijakan-kebijakan yang mencerminkan perhatian atas kebutuhan-kebutuhan masyarakatnya.

Unsur keutamaan selanjutnya adalah unsur keberanian. Maksud dari keberanian di sini adalah teguh pendirian. Sifat teguh pendirian harus menjadi karakter bagi semua pejabat negara sebagai pelindung masyarakat dalam menghadapi pelbagai keadaan, baik dalam keadaan kuat maupun lemah. Kuat yang dimaksud adalah ketika menghadapi situasi menakutkan

¹²³Ibn Rusyd, *Republic Plato ala Ibn Rusyd*, terj. Affy Khorriyyah dan Zainuddin, (Jakarta: Shadra Press, 2016), hlm. 100.

¹²⁴*Ibid.*, hlm. 146.

dan mengancam dan lemah dimaksud adalah ketika menghadapi segala keinginan. Singkatnya, teguh pendirian merupakan buah dari jiwa pemberani yang akan memberikan manfaat bagi kenyamanan warga negara. Oleh karena itu untuk melahirkan jiwa pemberani, maka setiap pejabat negara harus memiliki nilai etik-moral yang kuat, jika tidak, mereka akan terombang-ambing dan dilenyapkan oleh segala macam keinginan, ketakutan, dan sikap pengecut, alih-alih menampakkan nilai-nilai keutamaan.¹²⁵

Penjelasan di atas bersambung pada unsur keutamaan selanjutnya, yaitu kearifan yang terpancar secara aktif melalui sikap mawas diri dan sederhana. Ibn Rusyd berpendapat bahwa orang mawas diri juga bisa diartikan sebagai manusia yang paling berani dan jiwanya paling kuat. Dalam diri manusia tertanam bagian jiwa yang paling mulia, yaitu akal, dan bagian jiwa yang terburuk, adalah sifat kebinatangan. Hal ini persis seperti pembagian jiwa manusia yang dirumuskan al-Ghazali. Apabila persoalannya demikian, maka negara ini harus lebih berani dari negara lainnya. Negara ini harus mampu mengontrol identitasnya dan sifat keutamaan ini mesti mengakar kuat dan menjadi moral bagi setiap pemimpin dan masyarakatnya di sebuah negara.

Setelah dijelaskan tiga unsur keutamaan, selanjutnya sampailah pada unsur keempat, yaitu keadilan. Keadilan yang dimaksudkan Ibn Rusyd di sini adalah ketika negara memberikan penghormatan, tidak hanya untuk golongan elit saja, kepada seluruh masyarakat negara dengan berusaha untuk memenuhi

¹²⁵ *Ibid.*, hlm. 147-148.

setiap apa yang dibutuhkan oleh masyarakat. Keadilan juga bisa direpresentasikan ketika seluruh elemen yang ada di sebuah negara sepakat untuk menjunjung tinggi apa yang telah diwajibkan dalam undang-undang, dan kesepakatan itu dijalankan dengan penuh kesadaran oleh masyarakat secara umum, tak terkecuali para penguasa yang ada di negara tersebut. Dengan begitu, ketika asas keadilan ini dijunjung tinggi, maka semua golongan yang ada di dalam negara akan mendapatkan perlakuan yang sama. Apabila asas keadilan ini tidak dijalankan, maka akan terjadi kekacauan. Konsep keadilan inilah yang oleh Ibn Rusyd disebut sebagai keadilan madani (*al-'adl al-madāni*).¹²⁶

Ibn Rusyd juga menyinggung tentang persoalan ekonomi, pendidikan, kesehatan, pertahanan, seni, dan ketahanan pangan. Kesemuanya itu merupakan aspek penting yang harus diperhatikan dalam konstruksi negara ideal *ala* Ibn Rusyd. Dalam hal ekonomi misalnya, Ibn Rusyd menekankan bahwa seluruh warga negara harus diberikan kesempatan yang sama dalam memenuhi kebutuhan ekonominya. Jangan sampai terjadi ketimpangan dalam menghadirkan kesempatan dan keuntungan dalam aspek ekonomi itu. Sehingga harta itu tidak hanya berputar dikalangan elit saja.¹²⁷

Sebelum lebih jauh membicarakan tentang aspek pendidikan, Ibn Rusyd menuturkan bahwa kesempurnaan

¹²⁶ *Ibid.*, hlm. 149-150.

¹²⁷ *Ibid.*, hlm. 136.

manusia dapat dicapai apabila ia telah memiliki empat keutamaan: 1) keutamaan teoritis-intelektual (*al-faḍā'il al-naẓriyyah al-'aqliyyah*), 2) keutamaan ilmu-pikiran (*al-faḍā'il al-'ilmiyyah al-fikriyyah*), 3) keutamaan moral (*al-faḍā'il al-khuluqiyah*), dan 4) keahlian praktis (*al-ṣanā'i al-'amaliyyah*).¹²⁸ Namun Ibn Rusyd juga menyadari bahwa sangat sulit untuk menemukan manusia yang memiliki empat keutamaan sekaligus. Oleh sebab itu, setiap komunitas masyarakat yang di sebuah negara harus saling membantu untuk mewujudkan keutamaan tersebut dengan cara orang yang keutamaannya dianggap lebih rendah harus belajar kepada orang yang keutamaannya lebih sempurna, sesuai dengan kesiapannya dalam menerima suatu keutaman.¹²⁹

Dari pernyataan tersebut mulai terlihat betapa Ibn Rusyd sangat *concern* terhadap tercapainya sebuah keutaman melalui proses pendidikan yang terepresentasi melalui aktifitas belajar dan mengajar. Sedangkan metode yang digunakan dalam proses belajar dan mengajar menurut Ibn Rusyd terdapat dua macam, yaitu: 1) metode yang digunakan dengan menggunakan pernyataan-pernyataan retorik dan puitis yang diperuntukkan bagi masyarakat umum, sedangkan bagi kalangan intelektual harus menggunakan logika demonstratif yang meyakinkan. 2) metode yang digunakan dengan cara memaksa dan memberi hukuman

¹²⁸ *Ibid.*, hlm. 97.

¹²⁹ *Ibid.*, hlm. 100.

ringan bagi para pembangkang, musuh, dan para warga yang tidak menghiasi diri dengan kebajikan moral dan etika.¹³⁰

Setelah aspek pendidikan berjalan dengan baik, selanjutnya yang perlu diperhatikan adalah aspek kesehatan. Aspek kesehatan menjadi perhatian penting dalam rumusan Plato. Untuk mencapai kesehatan yang prima, Plato memberikan saran untuk banyak melakukan olahraga, senam misalnya, dan mengkonsumsi makanan dan minuman yang sehat. Oleh karena itu, olahraga dan mengkonsumsi makanan dan minuman yang bergizi tidak saja membuat raga terjaga kesehatannya, tetapi juga membuat jiwa bisa mencapai keutaman khusus karenanya. Tidak hanya Plato, Ibn Rusyd juga memiliki perhatian terhadap aspek kesehatan ini. Dengan demikian, di dalam konstruksi negara ideal salah satu aspek yang harus diperhatikan adalah bagaimana mewujudkan, disamping aspek-aspek yang lain, masyarakat yang memiliki kondisi kesehatan prima.

Konstruksi selanjutnya dari negara ideal adalah menciptakan sebuah pertahanan yang kuat. Mengenai hal ini, seperti yang dikutip Ibn Rusyd, Plato mengatakan: “Para pemimpin kota ini seharusnya menentukan luas wilayahnya, jumlah pelindung (tentara dan polisi) dan berbagai perlengkapan yang dibutuhkan.” Tetapi selanjutnya mengenai berapa jumlah pelindung yang dibutuhkan, Ibn Rusyd berpendapat bahwa

¹³⁰ *Ibid.*, hlm. 104-105.

disesuaikan dengan kebutuhan dan hasil penghitungan berdasarkan luas wilayah negara tersebut.¹³¹

Aspek terakhir dari konstruksi negara ideal adalah mengenai ketersediaan bahan-bahan pokok. Rumusan ini sangat sesuai dengan apa yang menjadi perdebatan di banyak negara, termasuk Indonesia. Ibn Rusyd berpendapat bahwa negara harus memiliki gudang berfungsi untuk mengontrol lajunya peredaran barang dan berbagai alat produksi, supaya terjadi keseimbangan antar barang dan alat produksi dengan jumlah yang dibutuhkan oleh masing-masing warga, terutama kebutuhan-kebutuhan primer, bukan kebutuhan yang lebih menonjolkan kemewahan dan kesenangan semata.¹³² Konsepsi tentang negara ideal yang telah dirumuskan oleh Ibn Rusyd di atas jika diperas hanya akan mendapatkan dua fokus utamanya, seperti yang di tulis oleh Erwin Rosenthal, yakni penerapan hukum (*rule of law*) dan keadilan (*justice*).¹³³

Jika dihadapkan dengan gagasan dari Yudi Latif, keduanya memiliki banyak kesamaan, terutama dalam mengimajinasikan sebuah konstruksi negara ideal. Melalui gagasan yang diberi nama: “negara paripurna”, Yudi Latif mencoba untuk mengaktualisasikan kembali nilai-nilai (ontologis, epistemologis, dan aksiologis) yang terkandung dari setiap sila di dalam Pancasila agar dapat dipahami,

¹³¹ *Ibid.*, hlm, 140-141.

¹³² *Ibid.*, hlm. 137-138.

¹³³ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, (New York: The Syndics of The Cambridge University Press, 1958), hlm. 209.

diyakini, dan diamankan secara maksimal seperti yang diidealisasikan oleh para pendiri bangsa ini.¹³⁴ Perbedaan yang terlihat hanya sedikit saja. Dalam bentuk negara misalnya, pada awalnya Ibn Rusyd sangat mengidealisasikan negara Islam (*Sharī'a state* yang menerapkan Alquran dan Hadis sebagai hukumnya) di bawah kepemimpinan seorang *imām*, namun di sisi lain Ibn Rusyd juga menyadari bahwa tidak semua negara memiliki wahyu, sehingga ketika memberikan pandangan terkait konsep negara sekuler ala Plato dia menilai bahwa itulah yang terbaik. Mengapa konsepsi tersebut yang terbaik? karena walaupun bentuk negara tersebut sekuler, tetapi hukum masih dijadikan sebagai elemen utama dalam mengelola negara tersebut. Penerapan hukum inilah yang menjadi ciri khas dari *Khilāfa* Islam dan konsep *Politeia* dari Plato.¹³⁵

Melalui usahanya ini, Yudi Latif hendak memunculkan kembali harapan di tengah situasi yang tidak menentu akibat dari terjangan berbagai macam krisis di Indonesia. Harapan yang dimaksudkan adalah bahwa negara Indonesia ini dapat menjadi sebuah negara yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur yang dilandasi nilai-nilai etis ke-Tuhanan.¹³⁶ Inilah kiranya relevansi yang didapatkan dari kajian tentang gagasan Yudi Latif ini. Selain berguna bagi penyedia landasan konseptual

¹³⁴ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm. 46-47.

¹³⁵ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought...*, (New York: The Syndics of The Cambridge University Press, 1958), hlm. 185.

¹³⁶ Yudi Latif, *Negara Paripurna...*, hlm. 51.

bagi pembangunan peradaban, gagasan Yudi Latif juga bisa dijadikan sebagai rujukan untuk merekonstruksi negara Indonesia pada saat ini dan di masa yang akan datang seperti yang telah diidealisasikan Islam melalui rumusan Ibn Rusyd, terutama dalam hal mewujudkan keadilan, kesejahteraan, pendidikan, dan penegakan hukum. Semua unsur-unsur tersebut kemudian terangkum dalam idealisasi Ibn Rusyd ketika mengomentari karya Plato dan Aristoteles yang menyatakan bahwa tugas inti kenabian, metafisika, dan politik adalah menghadirkan kebahagiaan bagi segenap manusia.¹³⁷

Ada beberapa catatan kritis terkait gagasan dari Yudi Latif yang perlu disorot. *Pertama*, gagasan dan penafsiran Yudi Latif tentang Pancasila masih terkesan elitis. Artinya gagasan yang dilahirkan masih berhenti pada tataran akademis yang sangat terbatas dan terkesan rumit, sehingga hanya kalangan-kalangan tertentu saja yang dapat mencerna gagasan tersebut. Oleh karena itu, perlu dilakukan penyederhanaan, baik dari penggunaan bahasa, cara penyampaian, maupun sistematika dan nalar yang dibangun. *Kedua*, sebagai seorang cendekiawan Muslim, Yudi Latif tidak berbicara banyak tentang penafsiran Pancasila dari sudut pandang Islam. Pandangan-pandangan tentang Pancasila cenderung netral. Seharusnya hal tersebut juga dilakukan olehnya agar kebaruan wacana dan kesesuaian antara Islam dan Pancasila bisa diwujudkan.

¹³⁷ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, (New York: The Syndics of The Cambridge University Press, 1958), hlm. 185.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan kajian secara cermat, mendalam, dan komprehensif, pada akhirnya di dapatkan sebuah kesimpulan seperti yang tergambar berikut ini. Dari sekian banyak negara yang ada di dunia ini, kesemuanya memiliki ideologi yang digunakan sebagai bintang penuntun bagi kemajuan negara tersebut, tak terkecuali Indonesia. Indonesia memiliki Pancasila sebagai ideologinya. Proses perumusan Pancasila sebagai sebuah dasar negara memakan waktu yang cukup panjang yang diwarnai dengan perdebatan sengit dan dramatis. Terutama sekali ketika Pancasila dihadapkan dengan Islam, sehingga wacana yang berkembang sejak dulu adalah bagaimana merumuskan relasi ideal antara agama dan negara.

Di lain sisi, problematika yang tak kalah peliknya adalah tentang bagaimana nilai-nilai ideal yang terkandung di dalam Pancasila dapat terealisasi secara konsekuen dalam kehidupan bernegara di Indonesia. Dua permasalahan inilah kiranya yang sampai saat ini belum terselesaikan. Berkenaan dengan hal itu, sebagai seorang intelektual, Yudi Latif telah melakukan pekerjaan intelektual yang baik dengan mencoba melakukan sintesis dari setiap pandangan para pendiri bangsa mengenai Pancasila secara radikal dan revolusioner. Sementara itu, mengenai gagasannya tentang relasi hubungan agama dan negara,

pemikiran Yudi Latif banyak dipengaruhi oleh Nurcholish Madjid, sehingga kecenderungan keberagamaan yang nampak adalah model keberagamaan yang inklusif dan liberal. Pemahaman seperti ini berimplikasi kepada upaya untuk membedakan (*separation*) antara urusan agama dan negara, namun dalam hal ini agama diharapkan dapat menyemai nilai-nilai etis dalam kehidupan Negara yang sesuai dengan konsepsi *Islamic Good Governance*, seperti persamaan, keadilan, kesejahteraan, kebebasan, dan keamanan.

B. Saran

Setelah melakukan dan menyelesaikan kajian ini, ada beberapa hal yang hendak disampaikan oleh penulis guna melanjutkan kajian yang sama. Terutama kajian yang berusaha untuk mengeksplorasi nilai-nilai yang ada di dalam Pancasila yang dihubungkan dengan pendekatan interdisipliner, seperti ekonomi, politik, sosiologis, sejarah, dan agama. Langkah ini ditujukan sebagai ikhtiar untuk menyemai dan menjaga warisan para pendiri bangsa yang sangat berharga ini dengan terus berupaya untuk menghadirkan kebaikan dan kemajuan bagi bangsa Indonesia sesuai dengan idealitas Pancasila.

DAFTAR PUSTAKA

1. Buku

Abdillah, Masykuri, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, terj. Wahib Wahab, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Abdillah, Masykuri, "Wacana Formalisasi Syariat Islam", dalam, Abdillah, Masykuri, dkk, *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Sebuah Pergulatan yang tak Pernah Tuntas*, Jakarta: Renaisan, 2005.

Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press, 2002.

Ali, Fachry dan Effendy, Bahtiar, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Mizan: Bandung, 1986.

Anshori, Ahmad Yani, *Tafsir Negara Islam dalam Dialog Kebangsaan di Indonesia*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.

Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Arendt, Hannah, *Totalitarianism: Part Three of The Origins of Totalitarianism*, London: Harvest Book, 1976.

Arnold, T. W., *The Preaching of Islam: A History of The Propagation of The Muslim Faith*, Delhi: LP Publication, 1995.

Arnold, T. W., *Sejarah Da'wah Islam*, terj. Nawawi Rambe, Jakarta: Penerbit Widjaya, 1979.

- Arta, Ketut Sedara dan Margi, I Ketut, *Sejarah Indonesia: dari Proklamasi sampai Orde Reformasi*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2014.
- Assad, Muhammad, *The Principles of State and Government in Islam*, Malaysia: Islamic Book Trust, 1980.
- Atjeh, Abubakar, *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia*, Solo: Ramadhani, 1985.
- al-Attas, S. M. N., *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bandung: Mizan, 1990.
- Azra, Azyumardi, *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context*, Singapore: Equinox Publishing, 2006.
- _____, Azyumardi, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.
- _____, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.
- Badara, Aris, *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya pada Wacana Media*, Jakarta: Kencana, 2012.
- Bahar, Safroedin, dkk (ed.), *Risalah Sidang BPUPKI-PPKI*, Jakarta: Sekeretariat Negara RI, 1992.
- Bariun, Fawzia, *Malik Bennabi Sosiolog Muslim Masa Kini*, terj. Munir A. Mu'in, Bandung: Pustaka, 1993.
- Baso, Ahmad, *Islamisasi Nusantara: Dari Era Khalifah Usman bin Affan Hingga Walisongo*, Jakarta: Pustaka Afid, 2018.
- Benlhcene, Badrane, *The Socio-Intelectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization (Book In Brief Series)*, USA: The International Institute of Islamic Thought, 2013.

- Bennabi, Malik Bennabi, *Membangun Dunia Baru Islam*, terj. Afif Muhammad, Bandung: Mizan, 1994.
- Bertrand, Jacques, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, UK: The Press Syndicate Cambridge University, 2004.
- Black, Anthony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburg: Edinburg University Press, 2011.
- Boland, B. J., *Pergumulan Islam di Indonesia*, terj. Saafoedin Bahar, Jakarta: Grafiti Press, 1985.
- Boland, B. J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Leiden: Springer, 1982.
- Crouch, Harold, *Political Reform in Indonesia After Soeharto*, Singapore: ISEAS, 2010.
- Cribb, Robert, "Bangsa: Menciptakan Indonesia," dalam, Emmerson, Donald K. (ed.), *Indonesia Beyond Soeharto: Negara, Ekonomi, Masyarakat, Transisi*, terj. Perikles Kattopo, dkk, Jakarta: Gramedia, 2001.
- Butt, Simon dan Lindsey, Tim, *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*, United Kingdom: Hart Publishing, 2012.
- Darma, Yoce Aliah, *Analisis Wacana Kritis dalam Multiperspektif*, Bandung: Refika Aditama, 2014.
- Dijk, Kees Van, *A Country in Despair: Indonesia Between 1997 and 2000*, Leiden: KITLV Press, 2001.
- Dijk, Teun A. Van, *Ideology A Multidisciplinary Approach*, London: SAGE Publications, 1998.
- Effendy, Bahtiar, *Islam and The State in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2003.

- _____, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi, Jakarta: Paramadina, 1998.
- _____, Bahtiar, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan: Perbincangan Mengenai Islam, Masyarakat Madani, dan Etos Kewirausahaan*, Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Engelen, O. E., dkk, *Lahirnya Satu Bangsa dan Negara*, Jakarta: UI Press, 1997.
- Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2006
- Fairclough, Norman, "Critical Discourse Analysis," dalam James Paul Gee dan Michael Handford (ed.), *The Routledge Handbook of Critical Discourse Analysis*, USA: Routledge, 2012.
- Fakhry, Majid, *Averroes: His Life, Works and Influence*, England: Oneworld Publications, 2001.
- Fauzi, Ihsan Ali dan Bagir, Haidar (ed.), *Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an*, Bandung: Mizan, 1994.
- Federspiel, Howard M., *Indonesian Muslim Intellectuals of the 20th Century: Southeast Asia Background Series No. 8*, Singapore: ISEAS, 2006.
- Feillard, Andree, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*, terj. Lesmana, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Feith, Herbert dan Castles, Lances (ed.), *Indonesia Political Thinking 1945-1965*, Jakarta: Equinox Publishing, 2007.
- Gaus, Ahmad, *Api Islam: Nurchalish Madjid Jalan Hidup Seorang Visioner*, Jakarta: Kompas, 2010.

- Gee, James Paul dan Handford, Michael (ed.), *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, New York: Routledge, 2012.
- Graham, John dan Elder C. Marques, *Understanding Constitutions: A Roadmap For Communities*, Canada: Institution On Governance Ottawa, 2000.
- Gusmian, Islah, *Pantat Bangsa: Melawan Lupa di Negeri Para Tersangka*, Yogyakarta: Galang Press, 2004.
- Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis: Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, Jakarta: Rajawali Press, 2017.
- Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas Pasca Orde Baru*, terj. Hairus Salim, Jakarta: KITLV Press, 2008.
- Hasmy, A., *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Jakarta: Al-Ma'arif, 1993.
- Hatta, M., *Untuk Negeriku Sebuah Otobiografi Jilid III: Menuju Gerbang Kemerdekaan*, Jakarta: Kompas, 2010.
- Hefner, Robert W., "Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia", dalam Hefner, Robert W. (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, United Kingdom: Princeton University Press, 2005.
- Hooker, M. B., *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*, Singapore: ISEAS, 2008.
- Hosen, Nadirsyah, *Shari'a and Constitutional Reform in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2007.
- Huda, Nor, *Islam Nusantara: Sejarah Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Ichwan, Moch. Nur, "The Politics of Shari'atization: Central Governmental and Regional and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh," dalam, R. Michael

- Feener dan Mark E. Cammack (ed.), *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institution*, Massachusetts: Harvard Law School, 2007.
- Isa, Teuku Muhammad (ed.), *Teuku Muhammad Hasan Memoir: Gubernur Sumatera Dari Aceh ke Pemersatu Bangsa*, Jakarta: Papas Sinar Sinanti, 1999.
- Ismail, Faisal, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, terj. Imron Rosyidi, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Ismail, Faisal, *Panorama Islam dan Politik di Indonesia: Sebuah Kajian Komprehensif*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- al-Jabiri, Muhammad ‘Abid, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, terj. Zamzam Afandi Abdullah, Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.
- al-Jabiri, Muhammad Abid, “Wacana Politis sebagai Konfrontasi Terhadap Karakter politik,” dalam *Pendahuluan Analitis*, Rusyd, Ibn, *Republic Plato ala Ibn Rusyd*, terj. Affy Khorriyyah dan Zainuddin, Jakarta: Shadra Press, 2016.
- Kamsi, *Pergolakan Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Kalpulis, 2017.
- Karim, M. Rusli, *Islam dan Konflik Politik Era Orde Baru*, Yogyakarta: Media Widya Mandala, 1992.
- Karim, M. Rusli, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Kersten, Carool, *A History Islam in Indonesia*, Edinburg: Edinburg University Press, 2017.
- _____, Carool, *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*, terj. M. Irsyad Rafsadie, Bandung: Mizan, 2018.
- _____, Carool, *Islam in Indonesia: Contest for Society Ideas and Values*, London: Hurst & Co. Ltd, 2015.

Konstituante RI, *Risalah Perundingan Tahun 1957 Jilid VI*, tanpa kota terbit: Konstituante RI, t.t.

Kusuma, RM. AB., *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: Memuat Salinan Dokumen Otentik Badan Oentoeik Menyelidiki Oesaha-Oesaha Persiapan Kemerdekaan*, Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2009.

Lapidus, Ira M., *Islamic Societies to The Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Latif, Yudi dan Ibrahim, Idy Subandi (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1996.

_____, Yudi, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007.

_____, Yudi, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*, Jakarta: Demokrasi Project, 2012.

_____, Yudi, *Makrifat Pagi: Percik Embun Spiritualitas di Terik Republik*, Bandung: Mizan, 2018.

_____, Yudi, *Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan: Krisis Agama, Pengetahuan, dan Kekuasaan dalam Kebudayaan Teknokratis*, Bandung: Mizan, 1999.

_____, Yudi, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan*, Bandung: Mizan, 2016.

_____, Yudi, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Gramedia, 2011.

_____, Yudi, *Revolusi Pancasila*, Bandung: Mizan, 2016.

_____, Yudi, *Yang Laju dan Yang Layu: Membumikan Agama Dalam Krisis Ruang Publik*, Bandung: Simbiosia Rekatama Media, 2016.

- _____, Yudi, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun Untuk Pembudayaan*, Bandung: Mizan, 2018.
- _____, Yudi, “Dari Islam Sejarah, Memburu Islam Ideal (Mi’raj Tangisan Seorang Kurban Sejarah),” dalam, Ihsan Ali Fauzi dan Haidar Bagir (ed.), *Mencari Islam: Kumpulan Otobiografi Intelektual Kaum Muda Muslim Indonesia Angkatan 80-an*, Bandung: Mizan, 1994.
- Madinier, Rémy, *Islam and Politics in Indonesia: Masyumi Party Between Democracy and Integralism*, terj. Jeremy Desmond, Singapore: NUS Press, 2015.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1989.
- Mahendra, Yusril Ihza, *Modernisme & Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi Indonesia dan Parta Jema’at-i-Islami Pakistan*, terj. Mun’im Sirry, Jakarta: Pro Deleader, t.t.
- Malik, Dedy Djamaluddin dan Ibrahim, Idy Subandy, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran & Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat*, Bandung: Zaman, 1998.
- Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Mashad, Dhurorudin, *Akar Konflik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Alkautsar, 2008.
- Ma’arif, A. Syafi’i, *Islam dalam Bingkai ke-Indonesiaan dan ke-Manusiaan*, Bandung: Mizan, 2009.
- _____, A. Syafi’i, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985.

- _____, M. Syafi'i, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Means, Gordon P., *Political Islam in Southeast Asia*, Malaysia: Lynne Rienner Publishers, 2009.
- Mietzner, Marcus, *Military Politics, Islam, and the State in Indonesia: From Turbulent Transition to Democratic Consolidation*, Singapore: ISEAS, 2009.
- Mills, Sara, *Discourse*, Canada: Routledge, 2001.
- Mujani, Saiful, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, 2007.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Runtuhnya Mitos Politik Santri: Strategi Kebudayaan dalam Dakwah Islam*, Yogyakarta: SI Press, 1994.
- Murder, Niels, *Indonesian Images: The Culture of the Public World*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Muzakki, Akh, *Mengupas Pemikiran Agama dan Politik Amien Rais Sang Pahlawan Reformasi*, Jakarta: Lentera, 2004.
- Nafis, Muhammad Wahyuni, *Cak Nur Sang Guru Bangsa: Biografi Pemikiran Prof. Dr. Nurcholish Madjid*, Jakarta: Kompas, 2014.
- Nashir, Haedar, *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2013.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, New York: Plume Book, 1970.
- Nasution, Adnan Buyung, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia: Studi Sosio-Legal atas Konstituante 1956-1959*, terj. Sylvia Tiwon, Jakarta: Grafiti, 2009.

- Nasution, Adnan Buyung, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal Study of The Indonesian Konstituante 1956-1959*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1992.
- Noer, Deliar Noer, *Biografi Politik Mohammad Hatta Jilid II*, Jakarta: Kompas, 2018.
- _____, Deliar, *Islam dan Politik*, Jakarta: Yayasan Risalah, 2003.
- _____, Deliar, "Politik dan Islam: Suatu Pemikiran Kembali," dalam Deliar Noer, *Islam dan Politik*, Jakarta: Yayasan Risalah, 2003.
- Panitia Peringatan 75 Tahun Kasman, *Hidup Itu Berjuang: Kasman Singodimedjo 75 Tahun*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Penders, C. L. M. (ed.), *Mohammad Hatta Indonesian Patriot: Memoirs*, Singapore: Gunung Agung, 1981.
- Piliang, Yasraf Amir, *Dunia Yang Berlari: Dromologi, Implosi, Fantasmagoria*, Yogyakarta: Aurora, 2017.
- Piscatori, James P., *Islam in a World of Nation-States*, New York: Cambridge University Press, 1986.
- Pringle, Robert, *Understanding Islam in Indonesia: Politics and Diversity*, Singapore: Editions Didier Millet, 2010.
- Qomar, Mujamil, *Fajar Baru Islam Indonesia?: Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2012.
- Rachman, Budhy Munawar, "Kata Pengantar", dalam, Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Pasca Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999
- Raco, J. R., *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakter dan Keunggulannya*, Jakarta: Grafindo, 2010.

- Raharjo, M. Dawam, *Merayakan Kemajemukan, Kebebasan, dan Kebangsaan*, Jakarta: Kencana, 2010.
- Ramage, Douglas E., *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and Ideology of Tolerance*, USA: Routledge, 1995.
- Ramage, Douglas E. Ramage, “Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Paska Asas Tunggal”, dalam, Darwis, Ellyasa KH. (ed.), *Gus Dur, NU, dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Redaktur, “Pengantar Redaksi,” dalam, Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasim Asy’ari*, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Ricklefs, M. C., *Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: UGM Press, 1995.
- Roem, Muhammad, *Bunga Rampai dari Sejarah: Jilid II*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Romly, Lili, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Ruth Wodak, “What CDA Is About: A Summary of its History, Important Concepts and its Developments,” dalam Wodak, Ruth dan Meyer, Michael, *Methods of Critical Discourse Analysis*, (London: SAGE Publications, 2001).
- Said, Edward W., *Peran Intelektual*, terj. Rin Hindryati P. dan P. Hasudunga Sirait, Jakarta: Pustaka Obor, 2014.
- Santoso, Anang, *Studi Bahasa Kritis; Menguak Bahasa Membongkar Kuasa*, Bandung: Mandar Maju, 2012.
- Singh, Bilveer, *Succession Politics in Indonesia: the 1998 Presidentiallections and The Fall of Suharto*, USA: Martin’s Press, 2000.

- Sitompul, Agussalim, *Usaha-Usaha Mendirikan Negara Islam dan Pelaksanaan Syariat Islam di Indonesia*, Jakarta: Misaka Galiza, t.t.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 2011.
- Sucipto, Heri, *Menegakkan Indonesia: Pemikiran Kontribusi 50 Tokoh Bangsa Berpengaruh*, Jakarta: Grafindo, 2004.
- Sukma, Rizal, *Islam in Indonesia Foreign Policy*, USA: Routledge, 2006.
- Sumitro, Warkum, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia*, Malang: Bayu Media, 2005.
- Suparlan, Parsudi, "Kata Pengantar", dalam Geertz, Clifford, *Abangan Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Suryadinata, Leo, *Elections and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2002.
- Suryanegara, Ahmad Mansur, *Api Sejarah*, Bandung: Salamadani, 2013.
- _____, Ahmad Mansur, *Api Sejarah 2*, Bandung: Salamadani, 2010.
- _____, Ahmad Mansur, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1996.
- Soekarno, "Pidato Lahirnya Pancasila 1 Juni 1945," dalam Soekarno, *Pancasila Dasar Negara: Kursus Pancasila oleh Presiden Soekarno*, Yogyakarta: UGM Press (e-book version), 2018.
- Solahudin, *NII Sampai Ji: Salafy Jihadisme di Indonesia*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.

- Stepan, Alfred, "Religion, Democracy, and "Twin Toleration", dalam, Larry Diamond, dkk (ed.), *World Religions and Democracy*, Baltimore: John Hopkins University Press, 2005.
- Syari'ati, Ali, *Sosiologi Islam: Pandangan Dunia Islam dalam Kajian Sosiologi untuk Gerakan Sosial Baru*, terj. Arif Mulyadi, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2011.
- Syihab, Usman, *Membangun Peradaban dengan Agama*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Tamara, Nasir, *Indonesia Rising: Islam, Democracy, and the Rise of Indonesia as a Major Power*, Singapore: Select Publishing, 2009.
- Tanthowi, Pramono U., *Perubahan Politik Kaum Santri: Islam dan Demokratisasi di Indonesia 1990-2000*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP), 2005.
- Thaba, Abdul Aziz, *Islam dan Negara: Islam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Thaha, Idris, *Demokrasi Religius Pemikiran Politik Nurchalish Madjid dan M. Amien Rais*, Jakarta: Teraju, 2005.
- Tim Penyusun Pustaka Azet, *Leksikon Islam: Jilid 2*, Jakarta: Pustaka Azet, 1988.
- Wodak, Ruth, "What CDA Is About: A Summary of its History, Important Concepts and its Developments," dalam Ruth Wodak dan Michael Meyer (ed.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: Sage Publication, 2009.
- Yunarto, St. dan Yunarti, D. Rini, *Konflik di Balik Proklamasi: BPUPKI, PPKI, dan Kemerdekaan*, Jakarta: Kompas, 2010.

2. Jurnal dan Karya Ilmiah Lainnya

- Anshari, Saifuddin, "The Jakarta Charter of June 1945: A History of the Gentleman's Agreement between the Islamic and the Secular Nationalists in Modern Indonesia," *Thesis M.A.*

Degree, Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, 1976.

Amin, Fazal dan Ananda, Rifki Abror, “Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela’ah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara,” *Jurnal Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, No. 2, Vol. 18, Desember 2018.

Amin, Masykur, “Nusantara Islam and Pancasila,” *Journal of Islamic Studies and Culture*, No. 1, Vol. 6, Juni 2018.

AS, A. Syafi’i, “Pengaruh Nilai-Nilai Pancasila dan Ajaran Islam Terhadap Tujuan Pendidikan Nasional,” *Jurnal Sumbula*, No. 1, Vol. 1 Januari-Juni 2016.

Baloch, N. A., “The Advent of Islam in Indonesia and Some Problems Related to The History of The Early Muslim Period,” *Jurnal Al-Jamiah*, No. 22, Vol. 15, 1980.

Fauzan, “Pemikiran Politik Ibnu Rusyd,” *Jurnal Kalam*, No. 2, Vol. 9, Desember 2015.

Hamad, Ibnu, “Lebih Dekat dengan Analisis Wacana,” *Jurnal Mediator*, No. 2, Vol. 8, Desember 2007.

Hartoko, Victorius Didik Suryo, “Otoritarianisme Versus Dukungan terhadap Demokrasi: Kajian Meta-Analisis,” *Jurnal Buletin Psikologi*, No. 2, Vol. 24, 2016.

Herawati, Andi, “Perkembangan Hukum Islam di Indonesia,” dalam *Jurnal Ashahabah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, No. 1, Vol. 3, Januari, 2017.

John, Anthony H., “Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions,” *Jurnal Indonesia: Southeast Asia Program Cornell University*, Vol. 019, April 1975.

Latif, Yudi, “Revitalisasi Pancasila di Tengah Dua Fundamentalisme,” dalam *Jurnal Dignitas*, No. 2, Vol. VII, 2011.

- Muhammad, Hilmi, "The Relation Between Religion and State in Indonesia," *Journal Asian Social Science*, No. 28, Vol. 11, 2015.
- Munfarida, Elya, "Analisis Wacana Kritis dalam Perspektif Norman Fairclough," *Jurnal Komunika*, No. 1, Vol. 8, Juni 2014.
- Mustaqim, Abdul, "Model Penelitian Tokoh: Dalam Teori dan Aplikasi," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Alquran dan Hadis*, Vol. 5, Nomor 2, Juli 2014.
- Naim, Ngainun, "Islam dan Pancasila: Rekonstruksi Pemikiran Nurcholis Madjid," *Jurnal Episteme*, Vol. 10, Nomor 2, Desember 2015.
- Nugroho, Alois A., "Menggali Warisan Hannah Arendt dalam "Asal-Usul Totalitarisme"." *Jurnal Respons*, No. 1, Vol. 14, 2009.
- Polamolo, Susanto, "Grim and Bright of Panca Sila: Autocritics of Misguided Historical Text," *Jurnal Konstitusi*, No. 2, Vol. 15, Juni 2018.
- Ridwan, MK, "Penafsiran Pancasila Dalam Perspektif Islam: Peta Konsep Integrasi," *Jurnal Dialogia*, Vol 15, Nomor 2, Desember 2017.
- Saraswati, Ardhina dan Ni Wayan Sartini, "Wacana Perlawanan Persebaya 1927 terhadap PSSI: Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough," *Jurnal Mozaik Humaniora*, No. 2, Vol. 17, 2017.
- Shihab, Rizieq, "Pengaruh Pancasila Terhadap Penerapan Syari'at Islam di Indonesia," *Tesis Master* Universiti Malaya Kuala Lumpur 2012.
- Suciyani, "Diskursus Tokoh Islam Dalam Perumusan Pancasila," *Tesis Master* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2017.

Sudrajat, Ajat, “Sejarah Dan Peradaban: Sketsa Pemikiran Malik Bennabi,” *Jurnal Mozaik*, No. 1, Vol. 4, Januari 2010.

Tohari, “Nilai-Nilai Keislaman dan Keindonesiaan dalam Membentuk Karakteristik Peradaban Melayu di Indonesia (Studi Pemikiran Munawir Sjadzali),” *Jurnal Intelektualita*, No. 1, Vol. 7, Juni 2018.

Widarahesty, Yusy Widarahesty dan Ayu, Rindu, “Fenomena Pengunduran Diri di Kalangan Pejabat Publik Jepang (Studi Tentang Budaya Politik Masyarakat Jepang Tahun 2007-2011),” *Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Paranata Sosial*, No. 1, Vol. 2, Maret 2013.

3. Internet

Erwin I. J. Rosenthal, “Averroës,” <https://www.britannica.com/biography/Averroes>, akses pada 27/04/2019.

Iswara N. Raditya, “Perdebatan dan Ragam Versi Masuknya Islam ke Nusantara,” <https://tirto.id/perdebatan-dan-ragam-veArsi-masuknya-islam-ke-nusantara-cq4R>. Diakses pada 21/05/2019.

Jeannette L. Nolen, “Oligarchy: Government,” <https://www.britannica.com/topic/oligarchy>. Diakses pada 04/05/2019.

Kemdikbud, “KBBI Daring,” diakses melalui <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/wacana>. Diakses pada 19/03/2019.

Nasaruddin Umar, “Masuknya Islam Di Indonesia: Teori China,” <https://www.rmol.co/read/2018/02/02/325167/Masuknya-Islam-Di-Indonesia:-Teori-China->. Diakses pada 12/05/2019.

Yudi Latif, “Jalan Kesaktian Pancasila,” *Kolom Pakar Media Indonesia*, (Edisi 1 Oktober 2018). <http://mediaindonesia.com/read/detail/187629-jalan-kesaktian-pancasila>. Diakses pada 13/12/2018.

Yudi Latif, "Negara Sengkarut Pikir," *Kolom Kompas*, (Edisi 2 Februari 2015). <https://nasional.kompas.com/read/2015/02/02/17201771/Negara.Sengkarut.Pikir>. Diakses pada 13/12/2018.

Wikipedia, 'Norman Fairclough', https://translate.google.com/translate?hl=id&sl=en&u=https://en.wikipedia.org/wiki/Norman_Fairclough&prev=search. Diakses pada 24/04/2019.

"When Religion Fails: The Predictions Of Historian Arnold Toynbee", <https://www.lifeunderstanding.com/when-religion-fails-the-predictions-of-historian-arnold-toynbee/>. Diakses pada 25/04/2019

Testimoni Yudi Latif dalam acara "Haul Cak Nur Ke-12" dan "Peluncuran Buku: Indonesia Kita" pada 20/8/2017. Di akses melalui official Youtube Nurcholish Madjid Society pada 12/08/2019.

Universitas Paramadina, "Yudi Latief, Omi Komaria Madjid dan 3 Lainnya Terima Penghargaan Bakti Paramadina," <https://www.paramadina.ac.id/home/homepage-news/yudi-latief-omi-komaria-madjid-dan-3-lainnya-terima-penghargaan-bakti-paramadina.html>. Diakses 13/08/2019.

Selengkapnya lihat dalam <http://nurcholishmadjid.net/tujuan-dan-sifat/>. Lihat juga <http://nurcholishmadjid.net/pengurus-yayasan-nurcholish-madjid-society/>. Diakses pada 15/08/2019.

Profil tokoh Viva news, "Yudi Latif," <https://www.viva.co.id/siapa/read/443-yudi-latif>. Diakses pada 17/08/2019.

<https://www.antaraneews.com/berita/717247/jokowi-integritas-yudi-latif-tak-perlu-diragukan>. Lihat juga <https://www.voaindonesia.com/a/presiden-umumkan-pembentukan-unit-kerja-presiden-pembinaan-ideologi-pancasila/3882532.html>. Di akses 20/08/2019.

https://id.wikipedia.org/wiki/Unit_Kerja_Presiden_Pembinaan_Eologi_Pancasila. diakses pada 20/08/2019.

Lihat misalnya pemberitaan di sejumlah koran <https://nasional.kompas.com/read/2017/06/10/03150051/ukp.pancasila.diharap.tak.hasilkan.program.seperti.p4>, <https://nasional.kompas.com/read/2017/06/06/11380381/jokowi.tegaskan.ukp-pip.bukan.indoktrinasi.seperti.p4?page=all>, <https://www.tribunnews.com/nasional/2017/06/09/pola-pendidikan-pancasila-seperti-p4-tidak-boleh-terulang>. Diakses pada 20/08/2019.

Bantahan ini bisa di lihat misalnya <https://tirto.id/saat-jokowi-singgung-ukp-pip-dan-pengamalan-pancasila-cuFr>, <https://nasional.kompas.com/read/2017/06/06/11380381/jokowi.tegaskan.ukppip.bukan.indoktrinasi.seperti.p4?page=all>, <https://www.gatra.com/detail/news/287679-hardisoesilo-sosialisasi-4-pilar-berbeda-dengan-p4-dan-ukp-pip>. Di akses pada 21/08/2019.

<https://www.gatra.com/detail/news/326445-Setahun-Menjabat-UKP-PIP-Yudi-Latif-Pilih-Mundur>. Lihat juga <https://www.liputan6.com/news/read/3554635/bpip-tanpa-yudi-latif>. Di akses pada 21/08/2019.

<https://nasional.kompas.com/read/2018/06/08/09501431/yudi-latif-mengundurkan-diri-dari-jabatan-kepala-bpip?page=all>. Diakses pada 21/08/2019.

“Mantan Tenaga Ahli BPIP Ungkap Penyebab Yudi Latif Mundur”, <https://tirto.id/mantan-tenaga-ahli-bpip-ungkap-penyebab-yudi-latif-mundur-cL5k>. Di akses pada 07/10/2019.

<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180608163440-32-304639/anggaran-macet-ala-lembaga-penyemai-pancasila-era-jokowi>. Diakses pada 22/08/2019.

Informasi di dapat melalui wawancara Yudi Latif pada acara “Jaya Suprana Show” yang diunggah via Youtube. Diakses pada 25/08/2019.

Informasi di dapat melalui wawancara Yudi Latif pada acara yang berjudul “Jangan Cemaskan Pancasila” yang di adakan oleh channel ‘medcomid’ yang diunggah via Youtube. Diakses pada 25/08/2019.

“Selayang Pandang”, dalam <http://www.mizan.com/sejarah/>. Diakses pada 02/09/2019.

Yudi Latif, “Pancasila Sebagai Norma Dasar Negara: Implikasinya Terhadap Perumusan Konstitusi”, makalah yang diakses melalui https://www.bphn.go.id/data/documents/yudi_latif_pancasila_sebagai_norma_dasar_negara.pdf. Diakses pada 11/09/2019.

Ahmad Najib Burhani, “Radikalisasi Pancasila di Bidang Agama,” *Kolom*, Koran Sindo Kamis, 3 Oktober 2013. Diakses melalui <https://nasional.sindonews.com/read/790185/18/radikalisasi-pancasila-di-bidang-agama-1380763624>, pada 17/09/2019.