

PANCASILA, NAHDLATUL ULAMA DAN KEWARGANEGARAAN BHINNEKA

Ahmad Suaedy

*Wakil Ketua Lakpesdam PBNU
dan Komisioner Ombudsman RI*



“When democratization began in 1998, therefore, the eruption of ethnic violence was an outgrowth of path dependent choices about the national model and institutions defining ethnic relations. (...) They triggered a period of institutional reform, during which debates, demonstrations, and other forms of political action aimed not only at defining new democratic institutions but also at negotiating claims for ethnic representation and access to resources. Islamists wanted to reopen questions relating to the role of Islam in the polity, Dayaks refused to continue to be marginalized, East Timorese seized the moment to push for independence, and Acehneses vied to regain new terms of inclusion in Indonesia or independence.” (Jacques Bertrand, 2004:5).

Pendahuluan

Kewarganegaraan (*citizenship*) muncul menjadi diskusi hangat kembali dalam diskursus akademik dan aktivisme secara global paska runtuhnya negara-negara komunis (Kymlicka & Norman, 2000: 1-41). Reformasi Indonesia 1998 adalah

merupakan bagian dari perubahan-perubahan tersebut. Asumsi-asumsi optimisme kapitalistik dengan dunia yang menyatu, egaliter dan datar di bawah kapitalisme global seperti digaungkan oleh Francis Fukuyama sebagai *“The End of History”* dan Thomas L. Friedman dengan *“The World is Flat”* kembali dipertanyakan keabsahannya (Mûnch, 2001; Lazar, 2013: 1-22).

Salah satu pertanyaan tajam itu adalah, apakah benar nasionalisme (*nationalism*) dan negara-bangsa (*nation-state*) yang menjadi dasar bagi kesetaraan warga negara atau kewarganegaraan telah merealisasikan janji-janjinya?

Pertanyaan itu datang dari beberapa arah, di samping berasal dari bangkitnya identitas politik (agama, adat, etnis, ras, kedaerahan dan regionalisme) (Menchik, 2014; Davidson & Henley [eds.], 2007), pula dari kelompok marjinal dan minoritas yang selama ini terpinggirkan (Rosaldo, 2003; Kymlicka, 2005). Kewarganegaraan dalam negara-bangsa di bawah demokrasi liberal selama ini hakikatnya hanya berorientasi dan meliputi kepada mereka yang terjangkau di dalam skop konseptualnya sendiri sembari melupakan mereka yang ada di luarnya. Tentu saja pertanyaan-pertanyaan tersebut belum keluar dari skema demokrasi liberal, namun hal itu memiliki pengaruh signifikan kepada skema dan formulasi keadilan dan pemerataan global ke depan (Kymlicka & Norman, 2000: 2-3).

Kewarganegaraan dalam nasionalisme dan negara-bangsa dalam konteks Indonesia dan Asia Tenggara yang, oleh Ben Anderson, dirumuskan sebagai *imagined communities* (Anderson, 2003) sejatinya hanya untuk mereka yang terliput di dalam arus media modern yang diawali dari ditemukannya mesin cetak di Eropa ketika itu, sembari menutup mata bagi nasib mereka yang tersingkir dan marjinal. Bangsa dan negara Indonesia yang diikat oleh Pancasila dan Bhinneka

Tunggal Ika yang secara teoritik, dalam bahasa Soekarno sebagai “semua untuk semua” tanpa kecuali (Latif, 2011, hlm. 16-17) atau dalam bahasa R. Soepomo dirumuskan sebagai “(...) *negara yang tidak akan mempersatukan diri dengan golongan yang terbesar, (...) menghormati keistimewaan dari segala golongan, baik golongan yang besar maupun yang kecil,*” (Yuniarti, 2003: 22), sejatinya tidak bisa lepas dari kerangka historis di atas. Ia meliputi hanya mereka yang ada dalam diksi Ben Anderson tersebut. Dalam sejarahnya kemudian, praksis Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika memiliki dinamikanya sendiri searah belaka dengan perubahan masyarakat Indonesia itu sendiri meliputi berbagai aspek, ekonomi, sosial, politik serta kebudayaan.

Tulisan ini mencoba menelusuri konsep dan praksis kewarganegaraan dalam dinamika perjalanan Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika tersebut dimana Nahdlatul Ulama menjadi salah satu eksponen penting.

Kewarganegaraan dan Ketidaksetaraan (*Inequality*)

Kewarganegaraan (*citizenship*) modern pertama kali diperkenalkan di Barat. Secara konseptual, kewarganegaraan memiliki pengertian inheren di dalamnya kesetaraan (*equality*) warga negara suatu negara dengan mengabaikan perbedaan latar belakang apa pun, etnis, agama, kepercayaan, warna kulit, bahasa, dan jenis kelamin. Namun dalam praktiknya, terjadi ketidaksetaraan (*inequality*)

dengan berbagai sebab dan faktor.

Pergulatan dalam membangun karakter bangsa (*nation character building*) menuju demokrasi di negara-negara Timur dan Dunia Ketiga umumnya seperti Indonesia, seringkali tidak mudah karena terjadinya benturan antara tradisi dan nilai lokal yang dimiliki dengan tuntutan perubahan bagi prasyarat demokrasi. Prasyarat itu di antaranya adalah kesetaraan individu itu sendiri dan kemandirian masyarakat sipil (*civil society*) (Janoski, 1998: 12-24). Tradisi warisan historis dan dominasi kelompok tertentu seperti ambisi militer dan kelas sosial tertentu acapkali menjadi faktor utama kendala bagi kesetaraan warga negara bahkan di negara-negara Eropa sekali pun sebagai asal muasal konsep dan praksis kesetaraan warga negara itu sendiri.

Nasionalisme atau negara-bangsa adalah suatu solidaritas dari sebuah komunitas yang disebut bangsa (*nation*) yang, di dalamnya, terkandung kesetaraan bagi semua dalam suatu ikatan batas geografis atau *territorial integrity* tertentu (Mellor, 1989: 3-5). Selanjutnya, kewarganegaraan tidak hanya terbatas pada prosedur formal dan indikasi *wadag* seperti kartu identitas penduduk dan *passport* melainkan juga meliputi pengakuan keberadaan atau eksistensi, pelayanan hak-hak dasar, rasa aman serta partisipasi dan tanggungjawab (Janoski, 1998: 12-14). Siapa pun mungkin bisa menjadi anggota suatu organisasi olah raga atau keagamaan yang bersifat trans-nasional tetapi tidak dengan sendirinya

dalam waktu yang sama menjadi warga negara sebuah negara yang dianggap sah secara hukum meskipun hidup dan tinggal di negara tersebut dalam waktu yang lama sekalipun.

Dalam interaksi antara individu dengan negara, ada peran apa yang disebut masyarakat sipil yang, oleh Janoski, dirumuskan sebagai “institusi mediasi / *mediating institution*” antara individu dengan Negara (Janoski, 1998: 12-14). Namun dalam praktiknya, karena faktor-faktor sosial budaya dan politik, seringkali masyarakat sipil justru dihegemoni atau bahkan diperalat oleh pemerintah atau modal sebagai representasi negara untuk tujuan hegemoni dan penindasan oleh kelompok dominan tertentu (Roslado, 2003; Kymlicka, 2005). Akibatnya terjadi ketidaksetaraan di dalam konsep dan praksis kewarganegaraan itu sendiri.

Praksis kewarganegaraan di Eropa sendiri sudah mulai tercium aroma kuat praksis ketidakserataan, misalnya, seperti diungkap oleh TH. Marshall dalam kelas sosial (*social class*). Menurut Marshall (2009), diskursus kewarganegaraan di Barat atau tepatnya di UK, tempat Marshall melakukan penelitian pertama kali tentang isu ini pertengahan abad yang lalu, terkait erat dengan tumbuhnya tuntutan hak-hak sipil, politik dan sosial di dalam masyarakat Eropa untuk keluar dari feodalisme. Di era feodalisme, struktur realitas masyarakat Eropa didasarkan pada kelas jelata dan kelas atas. Sedangkan tuntutan dan perkembangan kesetaraan dalam masyarakat Eropa tersebut sesungguhnya diungkit oleh

berkembangnya kapitalisme.

Menurut Marshall, sejatinya kesadaran kewarganegaraan di Inggris sudah tumbuh dan berkembang sejak pertengahan abad ke-17 beriringan dengan meluasnya kapitalisme. Tetapi, beriringan itu bukan selalu dalam pengertian saling menguntungkan dan kesetaraan melainkan justru kebalikannya, menuju ketidaksetaraan. Marshall mengatakan, justru perkembangan kapitalisme selanjutnya berlawanan arah dengan kepentingan kelas pekerja dalam kapitalisme itu sendiri sehingga menciptakan ketidaksetaraan (*Ibid.*, 150). Dengan demikian, tidak sebagaimana diidealkan dalam konsep kewarganegaraan kapitalisme dengan kesetaraan warga negara, kelas pekerja atau buruh menjadi pihak yang paling tidak diuntungkan atau marjinal di dalam perkembangan kapitalisme itu sendiri.

Marshall membagi tiga ranah dalam kewarganegaraan, yaitu hak sipil, hak politik dan hak sosial. Di UK ketika itu, hak sipil sudah tumbuh sejak pertengahan abad ke-17 dengan telah hadirnya hak kepemilikan seperti atas tanah dan properti bagi rakyat jelata. Sedangkan hak politik tumbuh kemudian pada abad ke-18 dan ke-19 dengan adanya hak berkumpul, seperti berpartai politik dan partisipasi dalam membentuk pemerintahan. Hak sosial baru tumbuh pada abad ke-20 bersamaan dengan meluasnya kapitalisme. Hak-hak sosial adalah dalam bentuk diakuinya hak-hak jaminan sosial bagi pengangguran

dan kesejahteraan dalam suatu negara kesejahteraan (*welfare state*) (*Ibid.*). Dengan demikian, wujud dari ketiga dimensi hak dalam kewarganegaraan tersebut berujung pada kebijakan negara atau pemerintahan dalam bentuk negara kesejahteraan (*welfare state*).

Fakta penting dari terbentuknya negara kesejahteraan adalah campur tangan negara dalam ikut melindungi mereka yang terpinggirkan dalam suatu kebijakan pemerintahan, di mana pembiayaannya diambil dari dana yang dihasilkan oleh kapitalisme itu sendiri. Sementara kewarganegaraan berkaitan dengan perlindungan terhadap hak-hak sipil, politik dan sosial, sedangkan kapitalisme justru berkembang sebaliknya meninggalkan keberpihakan kepada hak-hak tersebut. Dengan negara kesejahteraan, perkembangan kapitalisme dikendalikan dan kelas buruh atau mereka yang tersingkir dilindungi dan dijamin oleh negara (Houtman, 1977).

Namun perkembangan selanjutnya dari negara kesejahteraan adalah berbanding terbalik. Sementara kapitalisme terus mengalami perluasan dan kian kuat secara modal dan pengaruh, sedangkan negara kesejahteraan itu sendiri justru kian lemah dan kemudian meninggalkan tugas penunaian hak-hak sosial di belakang. Meskipun dalam waktu yang sama gerakan dan pengorganisasian kelas pekerja juga mengalami penguatan pada dirinya, tetapi tidak sebanding dengan kekuatan kapitalisme. Pada ujungnya, negara

tunduk pada kepentingan modal global dan memunggungi hak-hak pekerja (Marshall, 2009:151).

Kewargangeraan dalam Pembangunan Bangsa

Sejak proklamasi kemerdekaan 1945, Indonesia yang mayoritas Muslim telah dideklarasikan sebagai negara-bangsa konstitusional yang didasarkan pada UUD 1945 dengan memberikan status setara bagi semua warga negara.¹ Pada saat itulah terbentuk apa yang disebut bangsa Indonesia. Proklamasi kemerdekaan 17 Agustus 1945, dengan demikian, bukan hanya menandai terbentuknya “Negara Indonesia yang Merdeka” tetapi juga terbentuknya “Bangsa Indonesia” itu sendiri yang terdiri dari berbagai etnis, agama, bahasa, kelas sosial yang sangat plural dan meliputi teritori yang sangat luas dan di kepulauan yang tersebar se-antero Nusantara dari Aceh hingga ke Papua. Meskipun oleh Soekarno dinyatakan bahwa *weltschauung* nya sudah tertanam ratusan atau bahkan ribuan tahun dalam hati sanubari masyarakat Indonesia, namun pada saat

itu barulah dideklarasikan secara formal (Bahar & Hudawati (peny.), 1998: 84-85). Dengan demikian, dari sisi ini, Indonesia adalah bangsa dan negara yang sangat unik dibandingkan dengan negara-negara di Asia Tenggara mana pun dalam sejarah dan pembentukannya. Di sana, Indonesia, tidak dibedakan antara agama, etnis, asal-usul bahkan bagi imigran seperti, Cina dan Arab.²

Jenis bangsa (*nation*) seperti ini, dalam telaah Wayne Norman (Norman 2006: 59-61) disebut sebagai *civic nationalism*/nasionalisme sipil, yaitu bangsa yang tidak membedakan atau tidak didasarkan pada agama atau etnis tertentu. Norman membedakannya dengan *religious/ethnic nationalism*, bangsa yang didasarkan pada agama atau etnis tertentu. Yang disebut terakhir ini, misalnya, Malaysia yang mengidentikkan sebagai bangsa atau etnis Melayu dan menjadikan Islam sebagai agama resmi negara di mana Raja atau Yang Dipertuan Agong menjadi pengawal Islam dan Melayu (Suaedy, 2010). Kata “Indonesia” tidak berasal dari bahasa suku tertentu dan negara tidak didasarkan pada agama atau etnis tertentu yang mayoritas sekalipun. Bahasa Indonesia tidak berasal dari bahasa mayoritas suku Jawa, misalnya, melainkan dari bahasa suku Minang yang mayoritas secara jumlah dan jauh

1 Dua ayat Pasal 27 UUD 1945 pra amandemen memperkuat dan memperinci hal tersebut:

“(1) Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya.”

“(2) Tiap-tiap warga negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan.”

2 Bandingkan, misalnya, dalam sistem politik Malaysia, sejak awal dibangun tiga kategori penduduk yang diwujudkan dalam partai politik yang didasarkan pada tiga ras utama, Melayu, Cina, dan India (Suaedy, 2010a).

dari pusat Jakarta atau Jawa.

Tetapi, apakah mungkin sebuah bangsa dibentuk hanya didasarkan pada identitas sipil/*civic* semata dengan mengabaikan seluruh identitas agama, etnis atau nilai-nilai primordial lainnya? Para pendukung fanatik nasionalisme sipil menyatakan bahwa *nation*/bangsa sudah seharusnya hanya didasarkan pada identitas sipil murni. Pandangan seperti ini, berkembang pada kasus nasionalisme Perancis. Secara historis, Perancis adalah bangsa yang secara kaku menerapkan nasionalisme sipil (Keitner, 2007:23-42.). Namun hal seperti itu, menurut Norman, pada dasarnya tidak realistis. Norman berargumen bahwa bangsa yang hanya didasarkan pada identitas sipil/*civic* semata akan memunculkan paradoks. Pertama, bagaimana memperlakukan imigran yang berbeda suku, agama dan warna kulit, misalnya. Kedua, menurut Norman, tidak diantisipasi kemungkinan terjadinya hegemoni oleh mayoritas secara terselubung (*Ibid.*): seolah-olah adil atau merata tetapi sebenarnya tidak.

Norman mengajukan suatu formulasi kombinasi sebagai sesuatu yang ideal, suatu bangsa yang didasarkan pada identitas sipil untuk kemudian mengakomodasi akar-akar budaya bangsa itu sendiri, seperti agama, etnis, warna kulit dan sebagainya yang ada di dalam bangunan atau struktur bangsa itu sendiri (Norman, 2006: 61). Dalam perjalanannya kemudian, demikian lanjut Norman, masyarakat sendiri akan membangun semacam mekanisme dan

tolak angsur bagaimana identitas agama dan etnis masuk ke dalam formulasi bangsa sipil tersebut. Sebaliknya, budaya-budaya dan agama yang ada juga menyesuaikan dengan perkembangan secara tolak angsur kebangsaan dan sistem politik tersebut.

Dari ilustrasi teori Norman di atas, proses terbangun dan pembangunan bangsa Indonesia mendekati ideal. Sebab, ketika dalam proses pembentukannya 18 Agustus 1945, tanggal disepakatinya konstitusi negara dan terbentuknya bangsa Indonesia setelah proklamasi 17 Agustus 1945 adalah merupakan “negara dan bangsa (nasionalisme) sipil” dalam rumusan Norman di atas. Namun dalam proses sejarah selanjutnya rumusan bangsa dan sistem politik kemudian berkembang mengakomodasi akar-akar budaya dan agama yang ada di Indonesia yang beragam dan luas tersebut. Dengan kata lain, di Indonesia, ada batas di mana fondasi itu disepakati, yaitu bentuk Pancasila dan bhinneka tunggal ika, namun memberikan peluang bagi negosiasi akar-akar budaya dan agama dalam proses pembangunan bangsa dan sistem politik selanjutnya.

Politik Perubahan

Begitulah Indonesia telah mengalami berkali-kali perubahan sistem politik dan bahkan paradigma sistem pemerintahan yang mendasar, seperti Maklumat X dengan terbentuknya multi partai, RIS (Republik Indonesia Serikat), kemudian kembali ke unifikasi Negara Kesatuan,

dan kemudian Konstituante serta Demokrasi Terpimpin dan Demokrasi Pancasila, sebelum kemudian terjadi perubahan mendasar di tahun 1998 atau Reformasi. Jika di Barat, sebagaimana ditunjukkan Marshall, proses ketidaksetaraan dalam kewarganegaraan dominan disebabkan karena faktor ekonomi maka di Indonesia tampaknya dominan disebabkan karena faktor agama, ideologi, dan budaya.

Jacques Bertrand (2004: 5), misalnya, menempatkan orde Reformasi 1998 sebagai tahap ketiga dalam babak perubahan politik Indonesia sejak kemerdekaan. Bertrand, dalam periodisasi ini, lebih menekankan pada model formasi dan akomodasi representasi agama, etnisitas dan ideologi dalam suatu sistem negara dan pemerintahan Indonesia.³ Pertama adalah terbangunnya suatu institusi negara dan pemerintahan pada saat meleburnya atau unifikasi Negara-negara Bagian dalam RIS menjadi Negara Kesatuan RI tahun 1950 (Bertrand, 2004: 5). Unifikasi itu mengembalikan Negara Kesatuan RI meliputi teritori yang sama dengan

pertama kali disepakati pada Sidang KNIP 18 Agustus 1945 dan diakuinya partai-partai politik yang terbentuk dalam rentang 1945-1952.

Orde kedua adalah runtuhnya demokrasi liberal pada tahun 1959 yang oleh Herberth Feith dijadikan judul disertasi sebagai *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Feith, 1973), disusul kemudian terbangunnya otoritarianisme ditandai dengan lahirnya Demokrasi Terpimpin. Formasi tahap kedua ini merupakan reaksi langsung terhadap formasi di atas berupa polarisasi ideologis yang keras di dalam Konstituante dan jatuh banggunya kabinet di satu pihak dan munculnya pemberontakan daerah dalam berbagai bentuknya seperti tersebar DI/TII ke beberapa daerah (Dijk, 1995:321-371) seperti di Aceh, Makassar dan lainnya maupun tuntutan nasionalisme etnik dan kedaerahan seperti PRRI/Permesta (*Ibid.*: 321-322.). Menurut Van Dijk, meskipun pemberontakan DI/TII tampak berbasis ideologis, ideologi Islam, tetapi sesungguhnya itu merupakan respons atas kebijakan pemerintah pusat yang kian menggerus kekuasaan lokal dan mempersempit kewenangan para politisi dan tokoh lokal dengan administrasi yang bersifat sentralistik serta kebijakan demobilisasi dan rasionalisasi TNI (*Ibid.*).

Sedangkan Soekarno merespons dinamika era demokrasi parlementer atau demokrasi liberal itu dengan membangun pemusatan kekuasaan di tangan presiden yang kemudian dikenal

3 Bandingkan dengan Adam Schwarz yang membagi sejarah politik Indonesia ke dalam empat orde, 1945-1959 Demokrasi Parlementer; 1959-1965 Demokrasi Terpimpin dan berikutnya Orde Baru; sedangkan Reformasi sebagai orde keempat. Schwarz, dalam periodisasi ini lebih menekankan pada sistem politik yang terbangun pada masing-masing orde. Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*. Colorado: Westview Press: 2000, hlm.6-7.

Demokrasi Terpimpin (Herbert Feith, 2001). Soeharto melanjutkan pendekatan dan formasi yang dibangun oleh Soekarno tersebut dengan memberikan nama *keren* sebagai Demokrasi Pancasila namun dengan format yang sama. Sistem Orde Baru yang berbasis pada kekuatan militer, Golkar, pemusatan ekonomi dan indoktrinasi serta penyeragaman dan sentralisasi identitas nasional (*national identity*). Kebijakan itu menempatkan kelompok-kelompok minoritas dan marjinal ke pinggiran dan terdiskriminasi (Daniel Dhakidae, 2003: hlm. 361-362; Abdullah, 2006). Orde ketiga, dalam pandangan Bertrand, adalah bangkitnya tuntutan perubahan atas formasi represif yang dibangun Soeharto. Sistem yang mapan melalui otoritarianisme dan penindasan Orde Baru memunculkan ketidakadilan dan peminggiran bahkan diskriminasi serta minoritisasi terhadap kelompok-kelompok atau etnik dan kedaerahan yang menjadi sasaran penataan sistem pada awalnya, nilai-nilai, etnik, budaya agama serta kedaerahan. Dari minoritas agama dan kepercayaan hingga separatisme (Suparlan, 2002; Abdullah, 2006). Tuntutan tersebut mengambil momentum pada krisis moneter tahun 1998.

David Reeve (2013) menunjukkan bahwa akar dari praktik Soekarno tentang Demokrasi Terpimpin dan Demokrasi Pancasila ciptaan Soeharto sesungguhnya sama, yaitu gagasan tentang kelompok fungsional yang berakar pada gagasan 'Negara Integralistik' (Semanjuntak, 1994). Dalam Soekarno, gagasan itu

dipraksiskan dalam bentuk partai tunggal dalam sistem politik negara dan kemudian membentuk kelompok-kelompok fungsional sebagai penyangganya (Reeve, 2013: xxii). Bentuk ini, demikian Reeve, sesungguhnya telah berakar pada UUD 1945 di awal kemerdekaan. Pada awalnya dibentuk partai tunggal PNI (Partai Nasional Indonesia) pimpinan Soekarno, sebelum kemudian Sutan Sjahrir mendorong lahirnya Maklumat X yang ditandatangani oleh Wapres M. Hatta, dengan apa yang oleh Ben Anderson disebut sebagai "kudeta sunyi" (Anderson, 1988). Maklumat tersebut menandai terbukanya pembentukan partai-partai politik baru yang pada umumnya berbasis pada agama, ideologi dan kedaerahan yang mengubah sistem politik presidensial ke sistem parlementer.

Menurut Reeve, dengan Demokrasi Terpimpin, Soekarno hendak menghidupkan kembali gagasan kelompok fungsional sebagai penopang sentralisasi politik dengan berbasiskan pada apa yang oleh R. Supomo disebut sebagai 'negara integralistik' yang sering diterjemahkan sebagai *manunggaling kawulo gusti*. Dalam gagasan dan praktik politik ini, individu dan bahkan masyarakat sipil adalah bagian dari negara. Dengan fakta tersebut, Reeve melihat bahwa sistem yang dibangun Soeharto selama Orde Baru, yang diklaim sebagai Demokrasi Pancasila merupakan kelanjutan belaka dari sistem Demokrasi Terpimpin yang merupakan reaksi otoritarianisme terhadap tuntutan

perubahan formasi etnik, agama dan ideologi, ketimbang merupakan antitesis terhadap Demokrasi Terpimpin Soekarno. Dalam Soeharto, gagasan fungsional diwujudkan dalam bentuk sistem politik yang berbasis pada Golongan Karya atau Golkar, Militer atau ABRI. Reeve menulis:

“Jadi, mengapa gagasan Sukarno yang memperkenalkan Golkar itu dilupakan? Hal ini terjadi karena Angkatan Darat telah merebut gagasan garis golongan fungsional. Dengan demikian, terdapat Badan Kerja Sama (BKS), untuk pemuda, petani, pekerja, wanita, pers dan sarjana Islam. Masing-masing partai memiliki organisasi-organisasi massa untuk golongan-golongan ini.” (Reeve, 2013: xx)

Sampai di sini kita melihat dinamika implementasi Pancasila dan bhinneka tunggal ika dalam sistem politik berpengaruh terhadap praksis kesetaraan warga negara dan peran masyarakat sipil. Dengan pendekatan sentralistik dan otoritarian dikombinasi menjadi bagian dari kapitalisme global dalam Orde Baru (Hadiz & Robison, 2005)⁴ terjadi peminggiran terhadap kelompok-kelompok minoritas agama, budaya dan kepercayaan serta kedaerahan hingga

4 Hadiz & Robison menyebut Orde Baru sebagai bagian dari neoliberalisme yang penuh paradoks. Dalam waktu ketika Indonesia menjadi bagian dari kapitalisme global yang mensyaratkan demokrasi dan keterbukaan tetapi justru terjadi sentralisasi dan otoritarianisme.

penghancuran separatisme.

NU, Islam dan Pancasila

Ada respons beberapa momen penting respon politik Islam terhadap perubahan-perubahan tersebut. Pertama-tama adalah dihapusnya tujuh kata dalam sila pertama Pancasila, “dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi para pemeluknya.” Selanjutnya pendirian partai Masyumi pada 1945; Konstituante; pendirian ICMI; serta kemudian perubahan Reformasi. Di sela-sela dari empat momen tersebut terdapat dinamika, baik di antara kelompok Islam sendiri maupun antara Islam dan kelompok lainnya. Begitu negara dan bangsa Indonesia ditetapkan secara konstitusional pada 18 Agustus 1945, perjalanan nasionalisme Indonesia terpecah-pecah. Perpecahan tersebut di samping antara kelompok nasionalis dan Islam juga di dalam kedua kelompok itu sendiri (Nakazumi, 1989). Di kalangan Islam sendiri juga mengalami perdebatan yang tidak kalah sengit (Wahid, 1999). Salah satu topik perdebatan tersebut adalah “Piagam Jakarta.” Hingga sidang KNI/P 18 Agustus 1945, meskipun terjadi perdebatan sengit di dalam rapat, mereka masih sepakat dengan “tujuh kata” pada sila pertama Pancasila yang disebut “Piagam Jakarta”. Namun tokoh-tokoh dari Indonesia Timur yang bukan Muslim dengan dukungan Jepang yang sesungguhnya sudah kalah, meminta untuk dihapuskannya tujuh kata tersebut, disertai ancaman bahwa

mereka akan mendirikan negara sendiri jika tidak dihapus (Feillard, 1999: 35-41).

Perdebatan tersebut sempat surut pasca kemerdekaan karena disibukkan dengan pendirian parpol dengan keluarnya Maklumat X dan hadirnya kembali Tentara Sekutu hingga proses reunifikasi NKRI. Perdebatan itu muncul kembali secara menyolok pada sidang-sidang Konstituante. Meskipun NU sempat berhubungan panas dengan Masyumi pada 1952 ketika NU memisahkan diri dari Masyumi dan menjadi parpol sendiri karena para pemimpin Masyumi memonopoli kepemimpinan dengan menyingkirkan para pemimpin NU yang justru memiliki basis massa di bawah (Fealy, 1998: 95-131). Namun di dalam Konstituante keduanya menjadi satu faksi yang membawa aspirasi Islam sebagai dasar negara berhadapan dengan aliansi nasionalis yang menginginkan Pancasila (Maarif, 1985). Perjalanan politik Indonesia selanjutnya membawa dua kelompok besar Islam, NU dan Masyumi, sekali lagi bersimpang jalan pasca Dekrit Presiden 1959. Dengan alasan ketidaksetujuan dan alasan lain, sebagian pemimpin PSI dan Masyumi terlibat dalam pemberontakan PRRI/Permesta yang didukung persenjataan Amerika Serikat (Syamdani, 2009; Madinier, 2013: 233-241). Sedangkan NU tetap kukuh pada keutuhan RI dan Pancasila. NU bekerjasama dengan presiden Soekarno.

Sebagaimana eksplisit pada AD/ART

sejak berdirinya, juga setelah berpisah dengan NU, Masyumi mengaspirasikan keharusan hukum Islam atau Syariah *embedded* dalam hukum Negara. AD/ART itu mengatakan Masyumi bertujuan “menegakkan kedaulatan RI dan agama Islam” serta “melaksanakan cita-cita Islam dalam urusan kenegaraan” (Noer, 1987: 118). Agenda tersebut juga tercermin dari pandangan para pemuka Masyumi lainnya seperti M. Natsir (Natsir, 2008). Sedangkan NU memiliki pilihan-pilihan lain dengan semua argumentasi teologisnya. NU memberi respons keberatan terhadap keterlibatan sebagian pemuka Masyumi dan PSI dalam pemberontakan PRRI/Permesta yang disebutnya sebagai membahayakan Indonesia karena kampanye negatif di luar negeri tentang Indonesia serta penggunaan senjata yang merupakan bantuan Amerika Serikat. Rois 'Aam NU KH Wahab Chasbullah menegaskan bahwa,

“... NU dengan tegas mengutuk pemberontakan PRRI yang disponsori oleh pimpinan Masyumi dan PSI itu. ... dan mendesak pemerintah bersikap tegas menghadapi pemberontakan yang dibantu oleh asing untuk merongrong kedaulatan negara kita.” (Chasbullah, 2014: 70).

Penolakan yang sama dilakukan NU terhadap pemberontakan yang dilakukan DI/TII pimpinan Kartosuwirjo sebelumnya yang mengusung panji ideologi Islam (Chasbullah, 2014:1-9).

NU pasca pembubaran Konstituante, tidak lagi mengagendakan dasar negara Islam dengan tertutupnya kesempatan legal dan konstitusional untuk memperjuangkannya dengan dibubarkannya Konstituante. Eksistensi Departemen Agama dengan semua pelayanannya serta jaminan pemerintah terhadap kaum muslimin dan Islam sudah dianggap cukup untuk menjadikan Indonesia sebagai tempat yang subur bagi kehidupan Islam (Wahid, 1999a: 365-372).

Hasil Pemilu 1971 meskipun di bawah intimidasi dan kekerasan yang komprehensif oleh tentara dan senjata di bawah Soeharto hingga ke desa-desa untuk menghabisi kekuatan NU, tetapi NU tetap keluar sebagai partai non-pemerintah atau oposisi yang paling kuat ketika itu. NU bisa mempertahankan perolehan suara di sekitaran 18 persen hampir sama dengan Pemilu 1955 yang demokratis. Dua tokoh NU yang berada di DPR RI, Wakil Rois 'Aam KH Bisri Syansuri dan Wakil Ketua Umum Subchan ZE tampil menonjol sebagai dua tokoh dari partai oposisi yang paling kuat. Keduanya sangat kritis terhadap kebijakan Soeharto yang memperlihatkan gejala otoritarianisme dan militeristik. Dan Soeharto membalasnya dengan mengobrak-abrik NU. Meski demikian, eksistensi Indonesia dan Pancasila oleh NU tetap dipertahankan baik ketika berhadapan dengan pemberontak maupun penguasa yang mengklaim sebagai Pancasila tetapi kemudian menyelewengkannya.

Sebelum dikhianati oleh Soeharto dengan intimidasi dan kekerasan Pemilu dan pasca 1971, NU semula bekerjasama dengan Soeharto. Didasari saling percaya dengan Soeharto, NU sendiri telah membuat Piagam Kesetiaan pada Demokrasi Pancasila yang disebut *Piagam Demokrasi Pancasila* pada 1967 ketika Soeharto baru saja dilantik menjadi presiden. Bahwa Demokrasi Pancasila kemudian diselewengkan oleh Soeharto menjadi otoritarianisme adalah tanggungjawabnya sendiri. Deklarasi NU tentang Demokrasi Pancasila menunjukkan optimisme dan harapan akan demokrasi. Petikannya:

“Tentang Peranan Rakyat di dalam Demokrasi Pancasila:

Massa rakyat yang terorganisir di dalam partai-partai politik dan lain-lain organisasi massa adalah alat yang mutlak di dalam melaksanakan Demokrasi Pancasila.

Partai Politik dan lain-lain organisasi massa mempunyai hak dan kewajiban untuk memperjuangkan politik ideologi masing-masing serta berjuang untuk kesejahteraan seluruh Rakyat di atas landasan Pancasila.” Bandung 10 Juli 1967 (Abdul Mun'im, 2011: 86-90).

Petikan fundamental dari Deklarasi Pancasila NU tersebut praktis bertentangan dengan apa yang dipraktikkan oleh Soeharto kemudian dalam sistem Orde Baru yang

sentralistik, represif dan penyeragaman. Ketegangan yang mendalam antara NU dan pemerintahan Soeharto tidak menghalangi untuk ditemukannya titik temu dalam sudut pandang substansial. NU sekali lagi memperbaharui komitmennya untuk kesetiaan Pancasila dengan apa yang disebut “Piagam Khittah Nahdlatul Ulama” pada 1984. Pada piagam tersebut, di samping titik temu substansial, sesungguhnya terkandung di dalamnya kritik dan tagihan atau setidak-tidaknya sindiran atas Demokrasi Pancasila yang dideklarasikan oleh NU pada 1967 dan kemudian diselewengkan oleh Soeharto. Petikan dari piagam berikut ini menunjukkan tagihan itu:

“Sebagai konsekuensi dari sikap di atas, Nahdlatul Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan Pengamalannya yang murni dan konsekuen oleh semua pihak.” (Abdul Mun’im, 2001: 96).

Jika disepakati bahwa Orde Baru pada dasarnya mempraktikkan demokrasi liberal meskipun dengan penuh penyelewengan dan paradoks (Hadiz & Robison, 2005) maka kesepakatan NU tersebut berada di garis yang sama. Orde Baru dan NU sama-sama berada di jalur kewarganegaraan demokrasi liberal, meskipun oleh Soeharto diselewengkan dengan represi melalui identitas nasional tunggal dan penyeragaman. Namun, dari sisi Islam, dengan deklarasi khittah 26 tersebut NU

telah menuntaskan kesejlanan antara Islam dan nasionalisme atau negara-bangsa untuk konteks Indonesia (Wahid, 1999b).

Gus Dur, Pancasila dan Kewarganegaraan Bhinneka

Sepanjang Pasca Khittah 26 NU, Gus Dur sebagai represnetasi NU tidak sejalan dalam praksis Soeharto. Gus Dur tampil sebagai pengkritik paling depan dengan apa yang dilakukan oleh Soeharto termasuk dalam implementasi Pancasila. Bahkan Ramage (1995) menyebut bahwa Gus Dur menggunakan diskursus Pancasila yang sama untuk mengkritik dan melawan Soeharto yang mengklaim sebagai sedang mempraktikkan demokrasi Pancasila. Sementara Soeharto melakukan represi dan penyeragaman paksa, Gus Dur memperjuangkan kebhinnekaan (*diversity*). Puncak ketegangan antara Gus Dur dan Soeharto terjadi pada tahun 1990an ketika Soeharto menggunakan sebagian kelompok Islam untuk mempertahankan kekuasaannya menjelang Pemilu 1992 karena meragukan kesetiaan ABRI berada di belaknganya secara penuh untuk pencalonan presiden periode berikutnya. Soeharto merekayasa berdirinya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) untuk membangun basis komunitas Islam sebagai kendaraan politiknya tersebut. Sementara B.J. Habibie sebagai Ketua Umum dan sekaligus sebagai Wakil Presiden efektif di sebuah pemerintahan otoriter ditempatkan sebagai patron ICMI.

Sedangkan Soeharto --patron dari Habibie, ditempatkan sebagai apa yang disebut Ketua Dewan Pembina. Semua orang tahu kuasa dan absolutnya posisi Ketua Dewan Pembina Golkar dalam sistem Orde Baru. Itu pulalah posisi Suharto di dalam ICMI, juga sebagai Ketua Dewan Pembina (Porter, 2002: 88). Di sini sekali lagi kader NU yang direpresentasikan dengan Gus Dur bersimpang jalan dengan kader Masyumi Nurcholish Madjid atau Cak Nur dalam sikapnya terhadap ICMI yang sebagian besar didukung oleh para kader Masyumi (Prasetyo & Munhanif, 2002).

Di luar masalah ICMI, Gus Dur dan Cak Nur sesungguhnya sejalan belaka dari isu HAM universal, pluralisme agama dan etnis, hingga Pancasila sebagai ideologi terbuka dan, karena itu, bisa dikatakan keduanya kawan seiring dalam menghadapi represi Orde Baru (Barton, 1999). Namun, mereka berbeda pandangan dalam menyikapi kedudukan masyarakat sipil atau *civil society* yang direpresentasikan melalui sikapnya terhadap ICMI tersebut. Sementara Cak Nur dengan pendukungnya lebih pro ICMI sembari menerjemahkan *civil society* dengan “masyarakat madani” yang, oleh Prasetyo & Munhanif, misalnya diartikan sebagai ketidakmandirian *civil society* atau menjadi bagian dari negara. Sedangkan Gus Dur meskipun nyaris tidak pernah menggunakan kata *civil society*, sikapnya menunjukkan terjemahan langsung dari kata itu sebagai *civil society* yang mandiri dan didukung oleh NU dan kalangan

mudanya (Prasetyo & Munhanif, 2002: 107).

Dalam diri ICMI, dengan demikian, bukan saja secara eksklusif mendefinisikan kesatuan cendekiawan Muslim dalam satu keranjang ideologi umat melainkan juga menjadikannya subordinatif negara (integrasi agama-negara) dalam absolutisme Orde Baru Soeharto (Porter, 2002: 131-147). Dari sisi ini, Soeharto Orde Baru sesungguhnya sudah menyatukan dua absolutisme antara negara-integralistik versi militer-Jawa dengan agama-negara versi ICMI. NU dan Gus Dur, dengan demikian, pada saat itu berhadapan dengan dua absolutisme yang menyatu ini. Dari sinilah sesungguhnya ketika Gus Dur menjadi presiden beranjak melakukan perubahan menuju kewarganegaraan bhinneka. Sementara Gus Dur mengambil tanggungjawab sebagai pemerintah maka sebulan kemudian setelah dilantik menjadi presiden 26 Oktober 1999, NU ditinggalkannya sebagai *civil society* pada Mukhtamar ke-30 di Lirboyo, Kediri Jawa Timur pada tanggal 21-26 November 1999.

Warisan terpenting kepresidean Gus Dur, dalam konteks ini, adalah praksis kewarganegaraan bhinneka tersebut meskipun belum semuanya diformalkan dalam bentuk perlindungan hukum atau regulasi. Kepada minoritas sekte agama, aliran kepercayaan (Ahmad, 2010) dan agama seperti Kong Hu Chu (Rumadi, 2002), presiden Gus Dur melakukan rehabilitasi melalui peraturan perundang-undangan atau

kebijakan, sedangkan kepada kelompok-kelompok separatis atau gerakan regional diakomodasi identitas lokalnya sendiri melalui perlindungan hukum seperti di Aceh dengan UU No. 18 Tahun 2001⁵ dan Papua dengan UU No. 21 Tahun 2001. Kedua draf UU tersebut diinisiasi dan selesai dibahas pada era kepresidenan Gus Dur, untuk kemudian ditandatangani oleh Presiden Megawati Soekarno Putri. Dalam kebijakan dan perlindungan hukum tersebut identitas lokal dan kekhasan komunitas atau budaya diberi tempat terhormat dan menjadi bagian inern dari identitas nasional⁶ dan bahkan menjadi bagian dari sistem kenegaraan dan pemerintahan di tingkat lokal.⁷ Hal ini berimplikasi pada kewarganegaraan bhinneka atau apa yang oleh Kymlicka disebut sebagai Kewarganegaraan Multikultural.

Secara umum, NU cukup konsisten dengan arah kewarganegaraan bhineka tersebut hingga kini, namun tampaknya belum dirumuskan secara detail sebagai sebuah cara pandang dan praksis teologis. Sementara pemerintah masih

membiarkan berbagai regulasi yang diskriminatif dan mempraktikannya dalam kebijakan dan penegakan hukum negara. Pertanyaan lanjut dari capaian ini adalah, bagaimana NU merumuskan kewarganegaraan bhinneka ini secara teologis dan praksis kenegaraan lebih solid dan memengaruhi pemerintah untuk melaksanakannya. Hal itu sangat krusial untuk menjawab tantangan kecenderungan intoleransi dan bahkan absolutisme baru serta populisme yang sedang menjadi tantangan bangsa Indonesia kini.

Bahan Bacaan

Buku:

Ahmad, Munawar. *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis*, Yogyakarta: LKiS, 2010.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, Twelfth impression, N.Y.: Verso, 2003.

-----, *Revoloesi Pemoeda: Pendudukan Jepang dan Perlawanan di Jawa 1944-1946*, Terjemahan, Pustaka Sinar Harapan, 1988.

Bahar, Saafroedin & Nannie Hudawati, "Kata Pengantar Tim Penyunting untuk Edisi Keempat" dalam Saafroedin Bahar & Nannie Hudawati, Penyunting, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) 28 Mei 1945 – 22 Agustus 1945*

5 UU ini kemudian diubah menjadi UU No. 11 2006 pasca kesepakatan Perdamaian Helsinki tanpa mengubah item-item penting warisan Presiden Gus Dur.

6 Topik ini menjadi bahasan utama dalam draf disertasi penulis, karena itu, perlu pembahasan khusus.

7 Hal ini bisa dicontohkan dengan adanya MRP (Majelis Rakyat Papua) di Papua dan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) di Aceh yang mandiri dan sebelumnya menjadi objek penindasan atau subordinasi pemerintah dalam sistem Orde Baru.

Jakarta: Sekretariat Negara RI, 1998.

Bertrand, Jacques, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Chasbullah, Wahab. *Kaidah Berpolitik dan Bernegara*, penyunting Abdul Mun'in DZ, Jakarta: PBNU, 2014.

Davidson, Jamie S. and Henley, David (eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism* (NY.: Routledge, 2007).

Dhakidae, Daniel. *Cendekiawan dan Kekuasaan Dalam Negara Orde Baru*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.

Fealy, Greg, *Ijihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, Terj. Farid Wajidi & Mulni Adelina Bachtar (Yogyakarta: LKiS, 1998)

Feillard, André, *NU Vis a Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Mankna*, Terjemahan dari Bahasa Perancis oleh Lesmana (Yogyakarta: LKiS, 1999).

Feith, Herbert, (4th Edition), 1973. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

-----, *Soekarno dan Militer dalam Demokrasi Terpimpin*, Terj, PSH., Cet. II, Jakarta: Sinar Harapan, 2001.

Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, terj. Nanang Tahqiq, Jakarta: Paramadina 1999.

Janoski, Thomas. *Citizenship and Civil Society: A Framework of Rights and*

Obligations in Liberal, Traditional, and Social Democratic Regimes. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Keitner, J. Chimène. *The Paradoxes of Nationalism: The French Revolution and Its Meaning for Contemporary Nation Building*, NY.: State University of New York Press, 2007.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, NY.: Oxford University Press, 1995.

Kymlick, Will & Norman, Wayne, "Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts," dalam Kymlick, Will & Norman, Wayne (eds.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Munch, Richard, *Nation and Globalization in the Global Age: From National to Transnational Ties and Identities*, NY.: Palgrave, 2001.

Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.

Lazar, Sian. "Introduction" dalam Sian Lazar (ed.), *The Anthropology of Citizenship: A Reader*, Oxford: Wiley Blackwell, 2013: 1-22.

Madinier, Remy, *Partai Masyumi: Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral*, Terjemahan Tony Pasuhuk. Jakarta: Mizan, 2013.

Marshall, TH. "Citizenship and Social Class Sauder," dalam Jeff Manza and Michael *Inequality and Society*, artikel ini pertama kali diterbitkan tahun 1950. N.Y.: W.W. Norton & Co., 2009:

148-54.

Mellor, Roy E.H. *Nation, State, and Territory* (NY: Routledge, 1989).

Mun'im DZ, Abdul. ed., *Piagam Perjuangan Kebangsaan*, Jakarta: PBNU, 2011.

Nakazumi, Akira. *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia*, Terj. Pustaka Grafiti, Jakarta: Pustaka Grafiti Press, 1989.

Natsir, Mohammad. *Islam Sebagai Dasar Negara* (Jakarta: Segarsy, tth.).

-----, *Capita Selcta I*, (Jakarta: Yayasan Bulan Bintang Abadi dan Media Da'wah, 2008; Edisi pertama 1954).

Norman, Wayne. *Negotiating Nationalism: Nation-Building, Federalism, and Secession in the Multinational State*, (NY: Oxford University Press, 2006).

Noer, Deliar, *Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: Grafiti Press, 1987).

Porte, Donald J. *Managing Politics and Islam in Indonesia*, London: RoutledgeCurzon, 2002.

Prasetyo, Hendro & Munhanif, Ali dkk. *Islam & Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Ramage, Douglas E. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, NY.: Routledge, 1995.

Reeve, David. *Golkar, Sejarah yang Hilang: Akar Pemikiran dan Dinamika*, Terj. Gatot Triwira. (Depok: Komunitas Bambu, 2013).

Rosaldo, Renato. ed., *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia: Nation and Belonging in the Hinterlands*,

London: University of California Press, 2003.

Rumadi, "Dinamika Keagamaan dalam Pemerintahan Gus Dur," dalam Khamami Zada (ed.), *Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan* (Jakarta: Lakpesdam NU, 2002), hlm. 119-169.

Simantjunak, Marsillam. *Pandangan Negara Integralistik: Sumber, Unsur dan Riwayatnya dalam Persiapan UU 1945*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti: 1994.

Suaedy, Ahmad. "Managing Identity: Muslim Minorities in Asia (South Thailand, The Southern Philippines, and Penang Malaysia)," dalam API Research Collection 2009/2010 *Understanding Confluence and Contestations, Continuities and Changes: Towards Transforming Society and Empowering People*. Bangkok: The Nippon Foundation, 2012.

Maarif, Ahmad Syafii. *Studi tentang Percaturan dalam Konstituante: Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985.

Syamdani, *PRRI Pemberontakan atau Bukan* (Jakarta: Medpress, 2009).

Van Dijk, C. (Cet. V) (Terj.). *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*. Jakarta: Grafiti Pers, 1995.

Wahid, Abdurrahman "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa" dalam Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 1999: 203-216.

-----, "Beda Tugas NU dan Tugas Negara," dalam Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta: LKiS, 1999a.

-----, "NU dan Islam di Indonesia

Dewasa Ini,” dalam Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 1999b.

Yuniarti, D. Rini, *BPUPKI, PPKI, Proklamasi Kemerdekaan RI*. Jakarta: Kompas, 2003.

Jurnal:

Abdullah, Irwan, “Tantangan Multikulturalisme dalam Pembangunan.” *Jurnal Antropologi Sosial Budaya*, Vol. II • No. 1 • April 2006: 12-21.

Menchik, Jeremy, “Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia.” *Comparative Studies in Society and History* 2014;56(3): 591–621.

Hadiz, Vedi R., & Robison,

Richard. “Neo-liberal Reforms and Illiberal Consolidations: The Indonesian Paradox.” *The Journal of Development Studies*, 41:2, 2005: 220-241.

Houtman, Dick, “Welfare State, Unemployment and Social Justice: Judgement on the Rights and Obligation of the Unemployed.” *Social Justice Research*, 10:3, 1977: 267-288.

Suaedy, Ahmad. “Islam and Minorities: Managing Identity in Malaysia,” *Al-Jami'ah*, 48:1, 2010 M/1431 H.: 1-44.

Suparlan, Parsudi, “Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural.” *Antropologi Indonesia*, 69, 2002: 98-105.