

FORMALISASI SYARIAH = DOMINASI NALAR NEGARA

Studi atas Dominasi Nalar "State" Terhadap Islam Pasca Reformasi di Indonesia

M. Sholihin

Mahasiswa PPs. Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta
Email: mshoy84@yahoo.com)

Abstract

The paper aim to analyze the logic state, that applied for Islam in the post-reform era in Indonesia. And the formalization of sharia in conjunction with the state of reason, could be focussing of analysis. By using the interpretive approach, supported by the theory of "state"; Bourdieu's theory of symbolic power, and the theory of tyranny Muhammad Shahrur, the phenomenon of formalization of sharia in Indonesia are explored more widely.

مستخلص

ورقة تهدف إلى تحليل منطق الدولة تطبيقية على الإسلام في وكان الإصلاح في اندونيسيا. وإضافة الطابع الرسمي على الشريعة الإسلامية جنباً إلى جنب مع دولة تركيز البحث ، فإن التركيز في التحليل في الورقة. باستخدام النهج التفسيري، بدعم من نظرية "الدولة"، نظرية بورديو للسلطة رمزية، ونظرية الاستبداد من محمد شحرور.

Keywords: Formalisasi syariah, Dominasi, Nalar Negara, state, Kekuasaan simbolik, Tirani.

A. Pendahuluan

Adakah kesatuan antara Islam dan negara, mungkin terjadi di Indonesia? Ini pertanyaan yang dikemukakan oleh Arskal Salim dalam satu bab di bukunya yang berjudul *Challenging The Secular State: The Islamization of Law in Modern*

Indonesia (2008).¹ Pertanyaan Arskal Salim ini berangkat dari konseptualisasi *unity of Islam and state*, sebuah teori yang menjelaskan bahwa antara Islam dan negara menyatu, tidak bisa dipisahkan. Islam tidak mengenal konsep pemisahan antara ruang publik dan ruang privat. Juga tidak menerima konsepsi yang memisahkan negara dan umat. Fakta sejarah politik Islam memperlihatkan bahwa otoritas negara dan otoritas agama; keduanya didelegasikan kepada seseorang yang kemudian disebut khalifah. Jika konseptualisasi ini ditarik ke Indonesia, maka tepat agaknya pertanyaan “Adakah kesatuan antara Islam dan negara, mungkin terjadi di Indonesia?”

Jika dilihat ke belakang, sejarah mencatat tentang bagaimana perdebatan kelompok nasionalis dan agamis pasca kemerdekaan Indonesia dalam merumuskan pembukaan UUD 1945 sebagaimana yang terjadi pada peristiwa Piagam Jakarta. Hal ini merupakan tawar-menawar posisi Islam dan negara saat itu. Selanjutnya perdebatan ini berkurang ketika masing-masing kutub melihat kenyataan empiris bahwa Indonesia terdiri dari pelbagai agama; budaya. Kenyataan pluralitas ini menandakan bahwa Indonesia tidak cocok menjadi negara Islam, tetapi juga tidak cocok menjadi negara yang mutlak sekuler. Kondisi ini membentuk hubungan Islam dan negara di Indonesia bersifat kohesi-dialektis mengingat dinamika dan dialektika Islam dalam wahana sosial-politik kenegaraan di Indonesia yang tidak saja tarik-menarik, tapi berdialektika.

Hubungan Islam dan negara di Indonesia mengalami pasang surut, tergantung bentuk dan corak politik yang dikembangkan oleh rezim yang berkuasa. Pada era Soekarno, Islam mendapatkan ruang untuk tumbuh dan mengekspresikan diri dalam ruang politik. Partai Islam ketika itu bertumbuhan, sama banyaknya dengan partai nasionalis. Ini terjadi karena elit mengalami “pembelahan” di Indonesia, setelah 1945. Islam semakin terjepit ketika Soeharto berkuasa. Hal ini semakin mengukuhkan asumsi, bahwa hubungan Islam amat determinan dengan bentuk dan gaya politik yang dikonstruksi oleh rezim yang berkuasa. Salah satu model politik yang dilakukan

¹ Dalam teori politik Islam dikenal dengan unitas atau kesatuan antara agama dan negara, kemudian disebut dengan *al Islam Din wa Dawlah*. Ini kemudian, baik bagi individu maupun kelompok menjadi fondasi utama dalam mengislamisasi politik. Hal ini akan lebih kuat lagi ketika dilihat dari notasi Islam dan politik bukanlah dua konsep yang tolak-menolak, melainkan melekat. Tidak hanya itu dalam domain lain, oleh kebanyakan pemikir politik Islam yang berpegang pada kesatuan Islam dan negara, seringkali mengutarakan bahwa antara ruang publik dan ruang privat tidak boleh dipisahkan. Begitu juga dengan negara dan komunitas (*ummah*) adalah satu dan sama. Bandingkan Arskal Salim, *Challenging The Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*, Cet-1, (Honolulu: University of Hawa’i Press, 2008), hal. 16.

oleh Orde Baru adalah uniformisasi; sebuah praktek politik penyeragaman di bawah ideologi Pancasila dan dalil-dalil pembangunanisme. Islam di bawah rezim Orde Baru, diposisikan sebagai kekuatan marginal yang mana Islam disubstitusikan pada wilayah sempit dan tidak diberi ruang untuk mewarnai kehidupan politik.

Bagaimana negara (*state reason*) mengkonstruksi Islam setelah reformasi? Apa implikasi konstruksi itu terhadap kualitas keberagamaan di Indonesia? Dua pertanyaan ini menjadi permasalahan yang akan dijawab dan dianalisis. Tulisan ini *concern* memahami formalisasi syariah, khususnya Perda Syariah sebagai bagian utuh untuk memaknai intensitas tirani dan dominasi nalar negara terhadap Islam, setelah reformasi bergulir. Lalu bagaimana gejala ini dijelaskan? Teori apakah yang dapat menjelaskan gejala tirani dan dominasi nalar negara terhadap Islam. Dalam makna literalnya, teori dipahami sebagai pendapat yang didasarkan pada penelitian dan penemuan, didukung oleh data dan argumentasi.² Tidak berlebihan jika teori kemudian dipahami sebagai penjelasan atas objek kajian. Dan penjelasan itu dikategorikan berdasarkan kesamaan filosofis dan homogenitas basis argumentatif. Dalam konteks ini untuk menjelaskan “tirani dan dominasi nalar negara” dalam tulisan ini akan mengacu pada teori tirani yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur.³ Sedangkan untuk memahami intensi nalar negara, maka digunakan teori ‘kekuasaan simbolik’ yang ditawarkan oleh Pierre Bourdieu.⁴ Sedangkan untuk memahami bentuk dan implikasi nalar state, maka menggunakan teori “*state*” agaknya perlu dipertimbangkan dalam tulisan ini.⁵ Dengan tiga teori ini, setidaknya tulisan ini akan mampu dielaborasi lebih dalam sehingga intensi dan kepentingan

² Dendy Sugono (red.), *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), hal. 1684.

³ Muhammad Syahrur dalam bukunya *Dirâsât Islâmiyyah Mu’âshirah fi ad-Daulah wa al-Mujtaba’*, memaparkan tirani dan produk-produknya. Syahrur memaparkan 6 (enam) model tirani. 1) Tirani teologi, 2). Tirani Pendidikan, 3). Tirani pengetahuan, 4). Tirani sosial, 5). Tirani ekonomi-politik, 6). Tirani ekonomi.

⁴ Kekuasaan simbolik yang ditawarkan oleh Pierre Bourdieu adalah seperangkat penjelasan dalam memaknai simbol. Bagi Bourdieu tanda-tanda linguistik bukanlah sekadar simbol-simbol untuk memahami beberapa pengertian intelektual. Mereka adalah simbol kultural (seperti tongkat kekuasaan, rambut palsu, atau jubah).

⁵ Menggunakan teori state dan nations, setidaknya membantu merumuskan bentuk dari nalar negara. Ketika bentuk ini dapat dirumuskan, maka implikasi dan jejak dominasi negara atas Islam dapat dilihat dan dijelaskan. Hal ini dapat dilacak dari konsepsi teoritis Gellner hingga Max Weber. Kendati demikian, ini tidak menutup kemungkinan untuk menggunakan tawaran teoritis lain yang mungkin membantu merumuskan nalar negara.

negara terhadap Islam di era reformasi dapat dipahami. Tidak hanya itu, 'arah' hubungan Islam-negara di Indonesia setidaknya dapat dideteksi dan dipahami, kendati tidak bisa dikatakan konprehensif, minimal tulisan ini adalah kajian awal yang bersifat "key access", sebagai kunci pembuka untuk kajian lain yang lebih dalam lagi.

B. Nalar Negara: Sebuah Sketsa Teoritis

F. Budi Hardiman mengutip pandangan Machiavelli, manusia adalah makhluk irrasional yang tingkah-lakunya diombang-ambingkan oleh emosi-emosinya. Kalau keadaan manusia semacam itu, menurut Machiavelli, seorang penguasa harus bisa membentuk opini umum yang bisa mengendalikan tingkah laku warganya. Karena itu, untuk memperkokoh kekuasaan, penguasa harus mampu memobilisasi nafsu-nafsu rendah mereka yang ingin dikuasainya demi maksud-maksudnya sendiri.⁶ Filsafat Machiavelli ini kemudian menjadi batu tapal lahirnya konsepsi dominasi kekuasaan. Bahkan Machiavelli merumuskan sebuah konsepsi dasar bagi penguasa dalam menyusun pertahanan diri (*self defense*), agar kekuasaan mereka tidak tergerus oleh sentimental massa dan oposisi yang mungkin muncul dari bawah. Machiavelli menawarkan, agar setiap penguasa menjadi kuat dengan tidak memperhatikan pertimbangan-pertimbangan moral. Kendati demikian, penguasaan bisa saja bertindak sangat moralis, misalnya menunjukkan kemurahan hati, sikap saleh, manusiawi, jujur, tetapi ini semua harus berfungsi untuk merealisasikan maksud-maksudnya.

Apa yang dipikirkan oleh Machiavelli dipatahkan oleh Thomas Hobbes. Silang pendapat ini berawal dari cara mengasumsikan manusia. Jika Machiavelli memandang manusia adalah makhluk irrasional sehingga tingkah lakunya dipengaruhi oleh emosi-emosi yang selalu ada dalam diri manusia. Tidak bagi Thomas Hobbes, sebab baginya manusia secara alamiah dan pada dasarnya *selfish* (mementingkan diri sendiri), suka bertengkar, haus kekuasaan, kejam dan jahat. Ini adalah konsekuensi dari hasrat untuk memenuhi keinginan yang tiada terbatas, sehingga memicu konsepsi sadar untuk mementingkan diri sendiri.⁷ Dalam pandangan Hobbes manusia akan selalu berupaya melepaskan diri dari perangkat "objek", dan manusia selalu ingin menjadi subjek atas diri dan orang lain. Manusia,

⁶ Lihat dalam F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Gramedia, 2007), hal. 18-19.

⁷ Machiavelli dalam Henry J. Schmandt, *a History of Political Philosophy*, Terj: Ahmad Baidlowi, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2009), hal. 310

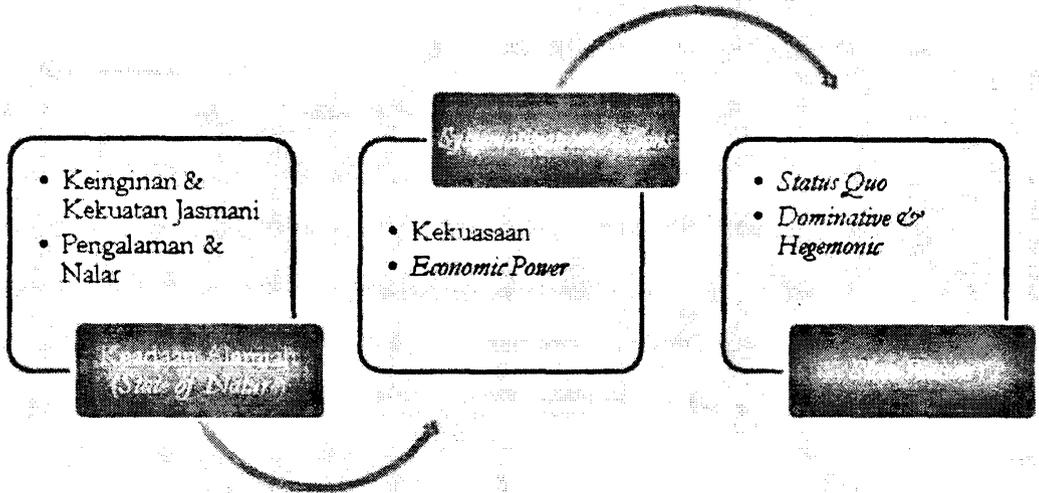
siapapun itu memiliki hak untuk memiliki segala sesuatu. Supremasi individual, ini *core* dari pemikiran Thomas Hobbes. Berbeda dengan Machiavelli yang lebih percaya pada 'supremasi tujuan', dan dengannya penguasa mampu meregulasi diri menjadi kekuatan hebat dan pada akhirnya hanyalah kekuasaan yang berjaya.

Baik Thomas Hobbes maupun Machiavelli telah melanggengkan 'supremasi hasrat' ketimbang etika dan moral. Apapun istilahnya, tetapi pada dasarnya akan mengalir pada samudera yang sama. Keduanya telah mengabsahkan 'dominasi' baik oleh negara (elit; penguasa) atau individu. Bagi keduanya (Machiavelli dan Hobbes) yang langgeng adalah tujuan, juga keinginan. Sementara nilai etika dan moralitas adalah *ceteris paribus*; faktor lain yang dianggap tidak berpengaruh dan cenderung diabaikan, karena bersifat tetap tidak berubah. Artinya moralitas dan etika tidak mempengaruhi perilaku manusia, baik dalam skala institusional seperti negara ataupun hanya dalam skala individual. Dalam konteks ini tidak sungkan Thomas Hobbes mengemukakan konsepsi paling alamiah dari keadaan manusia; ia berkeyakinan bahwa keadaan alamiah manusia hanya terdiri dari empat kategori; kekuatan jasmani, pengalaman, nalar dan keinginan.⁸ Manusia, entah ia sebagai individu atau sebagai institusi kekuasaan seperti negara, yang dinahkodai oleh penguasa tidak akan pernah terlepas dari empat kondisi alamiah (*state of nature*).

Selanjutnya hasil dari eksplorasi mengenai nalar-nalar negara dapat digambarkan sebagaimana dua diagram sebagai berikut:

⁸ Lihat Thomas Hobbes, *De Cive*, Vol. III, (New York: Oxford University Press, 1987), hal. 41. Buku Thomas Hobbes yang berjudul *De Cive* ini dinilai sebagai karya akademiknya yang paling penting. Sebab dalam bukunya ini, ia mewariskan pandangannya secara tajam tentang filsafat politik. Buku *De Cive*, Volume. III ini membahas tiga tema penting dalam filsafat politik, yakni: 1) Liberty atau kebebasan, 2). Dominion, 3) Religion atau agama.

Diagram 1:
Genealogi Nalar Negara



Ketika konsepsi Machiavellian dan Hobbesian digabungkan dan diimplementasikan dalam politik-kenegaraan, maka keduanya akan tetap mengarah pada bentuk nalar negara yang dominatif dan hegemonik serta cenderung mempertahankan 'status quo'. Dan agaknya tepat jika diibaratkan, baik konsepsi Machiavellian ataupun Hobbesian, keduanya adalah hal yang mengalir pada samudera yang sama, tidak ada samudera lain. Ini cenderung dikonsumsi oleh penguasa, di Indonesia misalnya, tetapi karakter ini juga diadopsi oleh negara lain. Karenanya disaksikan ada banyak negara yang bentuk pemerintahan mereka otoriter, tidak lain ini adalah wujud dari pengadopsian konsepsi ini.

Ada banyak teori yang menjelaskan karakter negara. Tetapi sesungguhnya karakter sebuah negara 'determinan' dengan karakter rezim atau nalar yang digunakan oleh penguasa. Jika diperhatikan diagram diatas maka dapat dipahami bahwa dalam keadaan alamiah (*state of nature*) manusia dipengaruhi oleh kekuatan fisik, pengalaman dan nalar mereka. Pengaruh-pengaruh itu kemudian yang mensistematiskan perilaku manusia, tergantung kekuatan yang determinatif dari kondisi alamiah manusia. Adakalanya manusia menggunakan kekuasaan untuk mempengaruhi kehidupan sosial atau mengefektifkan kekuatan ekonomi untuk mewarnai realitas. Dalam konteks negara, kedua kategori, baik kekuasaan atau ekonomi, niscaya digunakan untuk mempengaruhi massa-rakyat dan menjadi basis dari bangunan kebijakan publik. Jika keduanya dikolaborasikan oleh negara, tanpa

memperhatikan nalar yang hidup di dalam tubuh sosial, nalar yang menghidupi massa-rakyat, maka bentuk negara tersebut lebih cenderung otoriter, dan nalar itu kemudian yang digunakan untuk membangun dominasi, hegemoni dan melanggengkan 'status quo'.

Diagram 2:
Nalar-Nalar Negara

Bentuk Nalar Negara	Scope	Implikasi
Efektive & Efisiensi	Ekonomi/Hukum	⇒ Positivistisme
Birokratis	Institusi/Lembaga Negara	⇒ Administratif
Stabilitas	Sosial/Politik/Agama	⇒ <i>Exclusive Policy</i>

Bagaimana tabel ini dimaknai? Negara pada dasarnya memiliki tiga nalar utama. Dan dalam praksisnya, ketiga nalar ini yang menentukan corak interaksi negara dengan rakyat dan mempengaruhi konstruksi negara atas struktur sosial-keagamaan yang ada. Ketiganya adalah: *Pertama*, nalar efektif dan efisien. Negara tulis Robert R. Alford, selalu mengandaikan adanya relasi yang tampaknya kontradiktif antara kapitalis, birokratik, demokrasi. Kontradiktif itu tampak jelas ketika negara mengkonstruksi relasi itu pada level masyarakat lewat kebijakan publik.⁹ Adakalanya kebijakan yang dikonstruksi oleh negara, diestimasi dengan nilai efektif dan efisien, ketika hasil (*out put*)-nya terukur dan sesuai dengan estimasi negara.

Ketika negara cenderung menggunakan nalar efektif dan efisiensi, baik dalam ekonomi ataupun hukum, maka pada saat ini negara adalah instrumen, melebihi fungsinya sebagai organisasi. Ini berbeda dengan negara yang dimaknai oleh G.D.H. Cole, bahwa negara dalam makna yang paling dekat dengan kita adalah asosiasi permanen atau institusi yang melekat dengan masyarakat.¹⁰ Dan demikian, ketika nalar efektifitas dan efisiensi dijadikan dasar pengukuran kebijakan, pada saat itulah negara menjadi instrument dari nalar yang digunakannya. Ilustrasi; efektivitas dan efisiensi tidak akan tercipta, melainkan dengan produk dan kebijakan, ini kemudian mendorong negara menjadi mesin yang niscaya melahirkan kebijakan

⁹ Lihat dalam Robert R. Alford, *Power of Theory: Capitalism, The State and Democracy*, (New York: Cambridge University Press), hal. 6.

¹⁰ Lihat dalam Paul Q. Hirst, *The Pluralist Theory of The State: Selected Writings of G.D.H. Cole, J.N. Figgis, and H.J. Laski*, (New York: Routledge, 1993), hal. 69.

itu tanpa harus berkaca pada nalar yang tumbuh dalam masyarakat. Ini mengakibatkan negara mengabaikan nalar akar rumput. Tanpa disadari akan lahir jarak antara kebijakan dan harapan yang tumbuh di masyarakat. *Kedua*, nalar birokratis. Dalam buku yang dieditori oleh Camilla Stivers, dituliskan bahwa fitur kunci dari birokrasi adalah: *rules*, aparatur, komando, pencatatan sistematis, personil terlatih dan penekanan pada efisiensi.¹¹ Fitur-fitur ini berfungsi untuk melahirkan “*administrative man*”, sekelompok orang yang mengendalikan dan menjalankan negara berdasarkan nalar-nalar birokratif. Mereka sangat kaku dan *rigid* memaknai hubungan antara negara dan masyarakat. Sikap ini mendorong lahirnya “konsepsi” kaku dikalangan birokrat bahwa masyarakat dan negara dihubungkan oleh aturan-aturan dan dimediasi oleh aparratus. Masyarakat yang harus mengikuti *rules* negara, tidak sedikitpun masyarakat diberi ruang untuk mencari format hubungan antara mereka dan negara berdasarkan keinginan dan kreativitas masyarakat itu sendiri.

Diujung lainnya, nalar *ketiga* yang tidak kalah dominatif dipergunakan oleh negara adalah nalar stabilitas. Negara selalu mengacu pada stabilitas kekuasaan. Ini niscaya ada dalam rezim yang mengendalikan negara dengan gaya otoriter dan cenderung dominatif. Untuk itu, negara selalu berkepentingan menjaga stabilitas politik, sosial, bahkan juga agama sepanjang negara berkepentingan menjaga ‘status quo’. Sedikit ancaman dari kelompok politis dan perusuh di dalam kehidupan sosial, cukup membuat benteng negara bergetar. Terlebih lagi, ketika agama menjadi penyuplai energi “oposisi” terhadap negara, ini akan mengancam stabilitas negara. Karena itu negara lewat ‘*mindset*’ rezim yang berkuasa selalu berupaya menjinakkan kelompok ataupun elit yang menjadi pucuk dalam politik dan agama di dalam masyarakat.

C. Formalisasi Syariah di Era Reformasi

Reformasi bagaikan kunci yang membuka sebuah kotak yang tertutup begitu lama. Dikatakan demikian karena telah begitu lama Indonesia meringkuk tanpa ekspresi dibawah rezim yang kaku dan terbilang otoriter, yakni Orde Baru. Kehidupan berbangsa dikonstruksi, bahkan dipenjara dengan nalar *state* serta dibarengi dengan politik sentralisasi; dimana segala sesuatu serba terpusat. Ini telah menghilangkan ekspresi kreatif yang dimiliki oleh masyarakat. Pada saat inilah agama dan kebudayaan diendapkan untuk mengatakannya dicengkram oleh Orde Baru. Akibatnya sangat

¹¹ Lihat dalam Camilla Stivers (ed.), *Democracy, Bureaucracy, and The Study of Administration*, (Colorado: Westview Press, 2001), hal. 393.

terasa betapa agama diisolasi ke dalam organisasi buatan negara, dan dibatasi sekedar wahana ritual dan seremonial. Agama akhirnya kehilangan daya kreatifnya untuk mewarnai kehidupan berbangsa dan bernegara.

Elit dan pemikir Islam mendapatkan momentum untuk melakukan transformasi ide dan konstruksi peran Islam di antara atmosfer “liberalisasi” politik yang menghebat. Rizal Sukma mengkategorikan ledakan Islam di era reformasi ke dalam “*change*”, “*Continuity*”; “*Islamic consolidation*”.¹² Ketiga kategori ini sesungguhnya bermuara pada satu kesimpulan, yakni menguatnya politik identitas. Menguatnya peran Islam di ruang publik, tidak hanya mempengaruhi konstruksi politik dan arah transformasi sosial-politik di Indonesia, tetapi secara bersamaan mendorong negara berpikir ulang terhadap hubungan yang harus dijalankan oleh negara dengan Islam. Ini menandakan pertanyaan, setelah reformasi seperti apakah bentuk hubungan yang dibangun oleh negara dengan Islam di Indonesia? Demam syariat,¹³ meminjam pandangan Gus Dur adalah landasan bagi negara di era Reformasi membangun hubungan spesifik dengan Islam. Menguatnya kampanye ekonomi Islam dan menjamurnya islamisasi bank konvensional secara bersamaan menguatnya gairah keberislaman di level masyarakat; secara otomatis membuat ruang publik terwarnai, minimal dipengaruhi oleh *trendsetters* Islam sebagai isu-isu penting dalam pelbagai aspek kehidupan.

Menguatnya politik identitas dan daya tekan kelompok Muslim di ruang publik mendorong negara merespon hal ini dengan cara-cara baru, keluar dari cara klasik yang dipertunjukkan Orde Baru. Kini negara harus terpaksa merespon geliat itu dengan memberikan ruang ekspresi; aktualisasi yang sama besarnya dengan ekspresi kekuatan sekuler di Indonesia. Ini melahirkan fenomena formalisasi Islam dalam beberapa aspek kehidupan di Indonesia. Ekonomi Islam hingga Perda syariah menjadi “penanda” atas menguatnya formalisasi syariah di Indonesia. Di Aceh misalnya, Syariat Islam bagi Aceh dinilai sebagai ‘kado terindah’ ketika ia diberikan pada 1 Muharram 1423 atau bertepatan dengan 14 Maret 2002. Terhitung sejak itu, kini Aceh telah menerbitkan empat *qanun* atau (Perda) Syariat Islam, yakni *qanun* nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah

¹² Rizal Sukma, *Islam in Indonesia*, (New York: Routledge, 2003), hal. 82.

¹³ Lihat dalam KH. Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hal. xxvi. Pengistilahan oleh Gus Dur ini bukan tanpa alasan, melainkan ada basis argumentasi yang kuat menopangnya. Ia melihat bahwa demam syariat, dengan menitikberatkan lahirnya ekonomi Islam hanyalah parsial dan terlalu memfokuskan pada aspek-aspek normatif dan kurang mempedulikan aspek dan praktiknya sebagai aplikasi nilai itu dalam masyarakat. Inilah titik tolak ketidaksetujuan Gus Dur terhadap ekonomi Islam.

dan Syiar Islam. Kemudian, Qanun Nomor 12 Tahun 2003 tentang minuman khamar (memabukkan) dan sejenisnya dan Qanun Nomor 13 Tahun 2003 tentang maisir (perjudian) dan Qanun Nomor 14 Tahun 2003 tentang khalwat atau mesum.¹⁴ Aceh adalah satu-satunya daerah yang mendapatkan keistimewaan dari negara untuk menerapkan Syariat Islam secara utuh. Syariat Islam yang diproduksi berdasarkan mashab syafii, mashab yang populer di Aceh. Potret penerapannya; sebanyak dua wanita penjual nasi siang hari pada Ramadhan 1431 Hijriyah, penduduk Gampong (desa) Baet, Kecamatan Darussalam Kabupaten Aceh Besar, dicambuk di depan umum karena perbutannya melanggar Syariat Islam. Prosesi hukuman cambuk terhadap dua perempuan yakni Murni binti Amris (27) dan Rukiah binti Abdullah (22) di halaman depan Masjid Al-Munawarah Jantho, pada Jumat (1/10), yang disaksikan ratusan warga di ibu kota Kabupaten Aceh Besar itu.¹⁵ Kendati Aceh adalah satu-satunya daerah istimewa yang mendapatkan 'kado' penerapan Syariat Islam secara utuh dan otonom dari negara, tetapi hal itu bukan satu-satunya yang terjadi di Indonesia.

Di Sumatera Barat saja Perda syariat tidak saja sebagai hasil dari otonomi daerah, tetapi telah menjadi trend kebijakan publik yang dikonstruksi oleh negara. Tidak satu kota saja yang merancang Perda syariah, tetapi kabupaten di Sumatera Barat tampaknya juga berkompetisi merancang Perda syariah. Bukan karena Sumatera Barat adalah daerah yang kental dengan identitas Islam sebagai karakter kultural, tetapi fenomena Perda syariah di Sumatera Barat ini baru muncul dan menguat setelah reformasi bergulir karena negara pun (Pemda) turut mendorong formalisasi syariah ini meruyak. Ada 30 (tiga puluh) Perda syariat yang dirancang, bahkan sebagiannya telah disahkan sebagai undang-undang yang mengikat masyarakat Minangkabau.¹⁶ Setelah reformasi, hubungan Islam dan negara lebih tampak

¹⁴ *Syariat Islam Nasibmu Kini*, retrieved at www.kompas.com. (Edisi: 6 Desember 2010). Accessed at 3 Januari 2011: Pukul 22.00 wib.

¹⁵ *Dua Perempuan dicambuk 8 Kali*, retrived at www.kompas.com. (Edisi: 2 Oktober 2010). Accessed at 3 Januari 2011: Pukul 22:06.

¹⁶ *Perda Syariat di Sumatera Barat*, retrived www.hukum.kompasiana.com, (Edisi. 30 Agustus 2010). Accessed at 3 Januari 2011: Pukul 22.25 wib. Berikut ini daftar Perda syariah di Sumatera Barat: 1) Kabupaten Tanah Datar Surat Himbauan Bupati Tanah Datar No.451.4/556/Kesra-2001 Perihal Himbauan/ Berbusana Muslim/Muslimah Kepada Kepala Dinas Pendidikan dan Tenaga Kerja, 2)Provinsi Sumbar Peraturan Daerah provinsi Sumatera Barat No. 11/2001 Tentang Pemberantasan dan Pencegahan Maksiat. 3) Kabupaten Solok Perda Kab. Solok No. 10/2001 tentang Wajib Baca Al-Qur'an untuk Siswa dan Pengantin, 4) Kota Solok Perda kota Solok No 6 Tahun 2002 Tentang wajib berbusana Muslimah, 5) Kota Padang Perda Kota Padang no. 6/2003 tentang

berbentuk struktural-formal, tidak bersifat kultural-performatif. Ini terjadi karena didorong oleh daya Islam yang membesar untuk tampil diruang publik. Tidak sekadar dalam bentuk ekspresi-kultural dan seremonial, tetapi lebih tampak dalam bentuk yang amat variatif; kompleks dan luas.

Sebagaimana terurai sebelumnya, sesungguhnya gagasan dan implementasi Syariat Islam telah ada cikal-bakalnya sejak Indonesia merdeka 17 Agustus 1945 dan setelah reformasi bergulir, entah mengapa Islam sepertinya beranjak dari poros asalnya beralih ke poros struktural. Bagaimana ada magnet yang begitu kuat menarik Islam ke dalam kutub kenegaraan, hingga melahirkan banyak Perda syariah dan merebaknya fenomena islamisasi hukum di banyak daerah di Indonesia.

Pandai baca Tulis Al-Qur'an, 6) Kota Padang Perda no 3 tahun 2003 tentang kewajiban membaca Al-quran di Padang, 7) Kabupaten Solok Perda Kab. Solok No. 13/2003 tentang Pengelolaan Zakat, Infaq, dan Shadaqoh, 8) Bukittinggi Peraturan Daerah Kota Bukittinggi No. 20 Tahun 2003 Tentang Perubahan Atas peraturan daerah Kota Bukittinggi Nomor 3 Tahun 2000 Tentang Penertiban dan Penindakan Penyakit Masyarakat, 9) Kabupaten Sawahlunto Perda Kab. Sawahlunto No. 1/2003 tentang Pandai Baca Tulis Al-Qur'an, 10) Kabupaten Sawahlunto Peraturan Daerah Kabupaten Sawahlunto/Sijunjung nomor 2 Tahun 2003 tentang berpakaian Muslim dan Muslimah, 11) Kabupaten Pasaman Perda Kab. Pasaman No. 21/2003 tentang Pandai Baca Tulis Al-Qur'an, 12) Kabupaten Pasaman Perda Kabupaten Pasaman No. 22 Tahun 2003 Tentang Berpakaian Muslim dan Muslimah bagi bagi para siswa, Mahasiswa dan Karyawan, 13) Pesisir Selatan Perda Kab. Pesisir Selatan No. 31/2003 tentang Pengelolaan Zakat, Infaq, dan Sahadaqoh, 14) Kabupaten Limapuluh Kota Perda Kab. Limapuluh Kota No. 6/2003 tentang Pandai Baca Tulis Al-Qur'an. 15) Kabupaten Padang Pariaman Peraturan daerah Kabupaten Padang Pariaman nomor 02 Tahun 2004 Tentang Pencegahan, Penindakan dan Pemberantasan Maksiat, 16) Kabupaten Padang Panjang Peraturan Daerah Padang Panjang No.3 Tahun 2004 Tentang Pencegahan Pemberantasan dan Penindakan Penyakit Masyarakat, 17) Kabupaten Bukittinggi Perda Kab. Bukit Tinggi No. 29/2004 tentang Pengelolaan Zakat, Infaq, dan Shadaqoh, 18) Pesisir Selatan Perda Kab. Pesisir Selatan No. 8/2004 tentang Pandai Baca Tulis Al-Qur'an, 19) Kabupaten Pesisir Selatan Perda Kabupaten Pesisir Selatan No. 4 /2005 tentang berpakaian Muslim dan Muslimah, 20) Kabupaten Agam Perda Kabupaten Agam nomor 6 Tahun 2005 Tentang berpakaian Muslim, 23) Kabupaten Agam Perda Kab. Agam No. 5/2005 tentang Pandai baca Tulis Al-Qur'an , 25) Provinsi Sumbar Perda Prov. Sumatra barat No. 7/2005 tentang Pandai baca Tulis Al-Quran, 26) Provinsi Sumbar Surat Himbauan Gubernur Sumatera Barat Nomor 260/421/X/PPr-05 Perihal-perihal : Menghimbau Bersikap dan Memakai Busana Muslimah Kepada Kepala Dinas/Badan/Kantor/Biro/Instansi/Walikota sumatera Barat, 27) Kota Padang Instruksi walikota Padang nomor 451.422/Binsos-III/2005 Tentang pelaksanaan Wirid Remaja didikan subuh dan Anti Togel / Narkoba serta Berpakaian Muslim / Muslimah bagi Murid/Siswa SD/MI, SLTP/MTS dan SLTA/SMK/SMA di Kota Padang, 28) Padang Instruksi walikota padangpada tanggal 7 Maret 2005 tentang pemakaian busana Muslimah, 29) Kabupaten Sawahlunto Peraturan Daerah Kabupaten Sawahlunto/Sijunjung nomor 19 Tahun 2006 Tentang Pencegahan Dan Penanggulangan Maksiat, 30) Kota Padang Panjang Perda Kota Padang Panjang no. 7/2008 tentang Zakat.

Diagram 3:
Kuantitas Perda Syariah di Indonesia Pasca Reformasi

NO	Tahun	Jumlah Provinsi	Jumlah Perda
1.	1999	3	3
2.	2000	4	7
3.	2001	6	20
4.	2002	9	15
5.	2003	10	29
6.	2004	8	18
7.	2005	9	25
8.	2006	8	13
9.	2007	3	3
10.	2008	5	5
11.	2009	1	1
Jumlah	11	66	139

Sumber data: www.xa.yimg.com

Tidak saja sebagai fenomena, tetapi Perda syariah telah menjadi trend kebijakan publik yang dikonstruksi oleh negara akhir-akhir ini. Menguatnya gairah untuk merancang Perda syariah tidak terlepas dari intervensi negara di dalamnya. Betapa tidak, di Indonesia, negara masih deterministik dalam banyak kehidupan dan gejala sosial. Di negara ini, politik masih menjadi panglima. Jadi tidak mengherankan jika fenomena bermunculannya Perda syariah adalah bagian dari nalar negara. Tidak berlebihan jika kemudian M.B. Hooker menilai trend formalisasi Islam, sebagai “kerapuhan” syariah di Indonesia. Betapa tidak, seperti dahulu, ketika Indonesia masih di zaman kolonial, reformulasi syariah dan menjadikannya sebagai bangunan hukum sebagai bagian dari modernisasi masyarakat.¹⁷ Dikatakan modernisasi karena pada saat itulah umat Islam dan kelas elit dalam komunitas Islam kehilangan daya kreatif keislaman dan daya kreatif konstruksi hukum mereka. Padahal seharusnya hukum Islam tetap dinamis serta terhindar dari “kejumudan”. Ini adalah konsekuensi logis ketika negara dengan nalarnya melakukan intervensi dan mengkonstruksi Islam berdasarkan logika modernitas yang selalu melekat dalam setiap kebijakan negara.

¹⁷ Lihat dalam M.B. Hooker, *Indonesian Islam: Social change Throught Contemporary Fatawa*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), hal. 228.

Gurminder K. Bhambra menulis, “Modernitas adalah frame sosial dan konstruksi politik, yang tidak saja terjadi di Barat tetapi telah melintasi pelbagai negara di dunia.”¹⁸ Dalam konteks ini formalisasi syariah dinilai sebagai konstruksi politik. Dikatakan konstruksi politik karena negara terlibat didalam konstruksi itu secara struktural. Kekuasaan dan birokratis dan otoritatif menjadi gaya dalam pengkonstruksian itu. Dalam konteks ini agaknya tepat mengajukan pertanyaan, “Apa makna formalisasi syariah di Indonesia? Dan mengapa negara menjadikannya sebagai *trend-program* dan kebijakan?”. Pertanyaan ini menandakan perlunya sebuah interpretasi kritis terhadap fenomena formalisasi syariah, lebih dari sekadar memaknainya dalam bingkai normatif-Islam, tetapi menangkap nalar negara yang “bermain” dibalik fenomena itu.

D. Formalisasi Syariah: Bukan Kebutuhan, Melainkan Dominasi Negara

Formalisasi syariah di Indonesia memang bukan hal yang sederhana, karena kompleks dan kayanya jejaring yang membuat formalisasi itu berlangsung. Seperti yang dinilai oleh Greg Fealy, 185 juta umat Islam di Indonesia merupakan potensi yang tidak kecil untuk mengukuhkan legitimasi Islam sebagai sebuah konsepsi kenegaraan, termasuk didalamnya formalisasi syariah.¹⁹ Tidak saja dalam bentuk idealnya, tetapi Islam di Indonesia telah bermutasi menjadi “paradoks” karena digunakan sebagai instrumen dan diproduksi ulang oleh kekuasaan. Dampaknya, islamisasi menjadi fenomenal di Indonesia. Dan mayoritasnya umat Islam di Indonesia memungkinkan terjebak dalam atmosfer formalisasi syariah. Bagaiakan tidak dapat mengelak, Indonesia mulai bergerak pada islamisasi parsial. Dikatakan parsial karena pada dasarnya islamisasi hanya menguat dalam bentuk formalisasi syariah, lengkap dengan keterbatasan pada logika-logika artifisial normatif-skriptualisme.

Formalisasi syariah adalah hasil dari nalar negara. Di dalamnya tersimpan daya-daya dominatif dan otoritarianisme-negara. Tidak dipungkiri formalisasi syariat tidak muncul dari bawah, berdasarkan kebutuhan akar rumput melainkan diwacanakan oleh elit Muslim. Pada saat itu wacana yang ditumpahkan diruang

¹⁸ Lihat dalam Gurminder K. Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and The Sociological Imagination*, (New York: Palgrave MacMillan, 2007), hal. 1.

¹⁹ Lihat Sharam Akbarzadeh (ed.), *Islam and Political Legitimacy*, (New York: Routledge, 2003), hal. 152.

publik menjadi sebuah “tekanan” dan pada akhirnya menjadi materi bagi negara melakukan legislasi syariat. Sekilas terkesan bahwa legislasi Syariat Islam di beberapa daerah di Indonesia adalah hal yang empiris, bertolak dari “keinginan” masyarakat. Negara adalah mesin yang terbilang efektif memproduksi struktur, bahkan realitas yang ada dalam tubuh sosial. Dalam pandangan Hans Kelsen, negara-lah yang menciptakan konsiderasi sosial dan menjadi “hukum fenomena” (*legal phenomenon*). Negaralah yang mematok konsiderasi personal rakyatnya dan pada ujung yang lain negara juga memproduksi landasan dari perilaku korporasi.”²⁰ Dalam konteks ini formalisasi syariah merupakan bagian dari produksi negara dan seutuhnya menjadi fenomena yang diusahakan oleh negara dengan seikat nalar yang ada dibalik formalisasi tersebut.

Apa nalar dominan yang mendorong negara melakukan formalisasi syariah di Indonesia, khususnya setelah reformasi bergulir? Dua nalar negara (nalar efektif dan efisiensi serta nalar birokratis) tampaknya tidak seutuhnya ada dibalik formalisasi syariat di Indonesia. Tetapi nalar stabilitas agaknya lebih tepat dilekatkan pada fenomena formalisasi syariah di Indonesia. Di Aceh misalnya, formalisasi syariat di Aceh diawali oleh pergolakan panjang, berdarah-darah. Hanya karena keinginan memperoleh hak otonomi untuk menegakkan syariat, elit Muslim di Aceh memobilisasi masyarakatnya menjadi gerombolan; negara menyebut mereka “*bhi qot*”. Dan pada kenyataannya, GAM (Gerakan Aceh Merdeka) sama sekali tidak mengkehendaki formalisasi syariat sebagai penyelesaian dari konflik daerah dan pusat di Aceh. Ini dicatat oleh Harian Kompas bahwa “Jalan politik penyelesaian konflik Aceh model penerapan Syariat Islam sama sekali tidak diharapkan, baik oleh Gerakan Aceh Merdeka maupun masyarakat luas di Aceh. Setelah berada di bawah represi di tengah konflik, GAM dengan cerdas tidak mencantumkan sama sekali perihal pelaksanaan Syariat Islam sebagai salah satu butir kesepakatan. GAM memilih praktik penegakan hukum yang humanis berlandaskan prinsip-prinsip HAM. Propaganda sebagian elite politik Aceh tentang pilihan politik penegakan Syariat Islam di Aceh hanyalah cara mempertahankan pendulum politik pada kelompok mereka. Mayoritas masyarakat Aceh telah memilih menjadi kelompok besar yang diam akibat politik stigmatisasi yang dikembangkan para pengusung Syariat Islam. Mereka yang menolak akan distigma sebagai anti-Islam, antisyarikat, dan seterusnya, yang kemudian menjadi sah untuk dikucilkan. Elite politik lain

²⁰ Lihat Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, (London: Transaction Publishers, 2006), hal. 181.

yang tidak mendukung Syariat Islam juga gamang untuk bersikap berbeda karena khawatir “dukungan” politik atas mereka melemah.²¹ Apa yang disuarakan elit oleh negara dipandang sebagai suara massa masyarakat. Padahal antara elit dan masyarakat bukanlah hal yang sejajar dan linier. Dalam arti bahwa suara elit tidak linier dan melulu suara massa rakyat. Tetapi bukan tanpa alasan jika negara menerima suara elit, seperti elit Muslim di Aceh. Negara mengandaikan bahwa suara elit itu mesti didengar dan kemudian dijadikan materi kebijakan karena nalar negara melihat ada gangguan “stabilitas” jika tidak mendengar suara elit Muslim tersebut.

Elit muslim seringkali dipandang sebagai kelompok “terpilih”; mereka adakalanya berupa ulama dan kelompok lain yang memiliki kharismatik dan dilahirkan dari rahim agama sebagai institusi-sosial. Ini seperti yang dibayangkan oleh W.F. Wertheim, dan orang-orang yang memandang kelompok mereka sendiri sebagai sebuah golongan yang terpilih, sebagai suatu kelompok elit.²² Karena elit adalah kelompok terbatas, tetapi pengaruh mereka besar bahkan cenderung menentukan maka negara amat berkepentingan mendengar “pitutur” ataupun suara elit. Hal ini mafhum, karena elit bisa saja menjadi sumber stabilitas sekaligus sumber dari ‘instabilitas’ terutama di dalam masyarakat yang mengenal sistem sosial yang bersifat *patron client*; sebuah fungsi hirarkis dalam sosial, dimana masyarakat yang berada di aras bawah cenderung mendengar dan mempertimbangkan logika strata kelas yang berada di atas mereka, dan biasanya berupa elit dalam masyarakat. Konflik memang seringkali membuat negara terpojok dan berpikir secara instan, “Bagaimana konflik itu segera dipadamkan?”. Pada saat itulah seringkali negara mendengar “kehendak” elit dan negara berharap proses mendengar ini dapat meredakan eskalasi konflik di daerah tersebut dan Aceh adalah potret nyata dari pandangan ini.

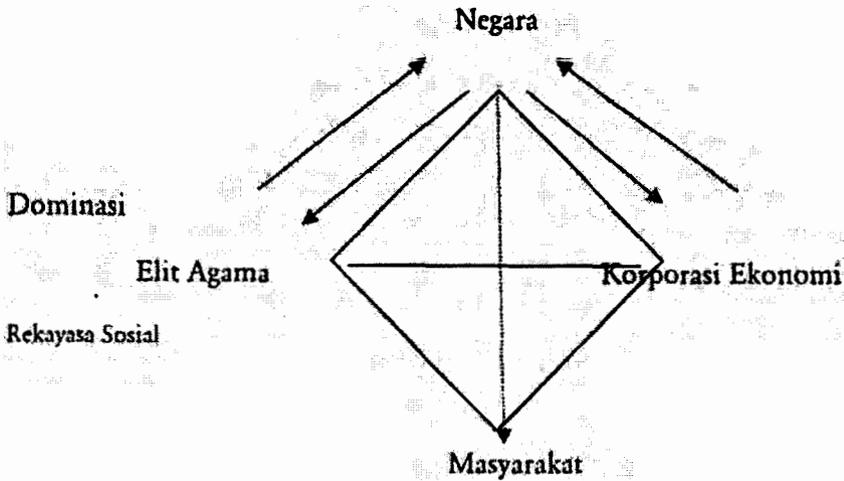
Negara dalam watak primitifnya cenderung represif dan hegemonik. Kendati demikian, negara memiliki bentuk yang cukup luas. Ia tidak saja berbentuk institusional-struktural; mengandung makna *apparatus*, tetapi juga mengandaikan adanya bentuk relasi-relasi kesadaran yang terjalin secara vertikal dari bawah. Seperti yang dibayangkan Muhammad Syahrur, negara terdiri dari superstruktur (*bunyah fauqiyyah*) dan substruktur (*bunyah tahtiyyah*), kedua ini menggambarkan relasi-

²¹ *Dimensi Kosntituti Hukum Jinayat*, retrieved at www.kompas.com (edisi. 28 September 2009). Accessed 5 Januari 2011. Pukul. 20: 23 pm.

²² Lihat W.F. Wertheim, *Elit vs Massa*, Peny. Dian Yanuardy, (Yogyakarta: Resist Book, 2009), hal. 1.

relasi sosial, ekonomi, dan level pengetahuan.²³ Keduanya tidak niscaya terhubung secara harmonis. Adakalanya superstruktur, yang terdiri dari *apparatus* dan kekuasaan, cenderung membangun hubungan dominasi dan menghegemoni substruktur. Dimana nalar negara dipaksakan ke bawah, tanpa melihat kenyataan empiris yang ada di dalam masyarakat.

**Diagram 4:
Dominasi dan Konspirasi Negara**



Elit menyuplai negara dengan representasi parsial. Suara elit seolah-olah kenyataan empiris dan kebutuhan massa rakyat. Penyuplaian representasi elit ini oleh negara diolah dengan nalar-nalar yang ada dan menjadikannya standar kebijakan negara. Sedangkan korporasi ekonomi, menyuplai basis ekonomi berupa finansial. Tidak hanya menyediakan sumber dana, tetapi kekuatan ekonomi yang dimiliki korporasi seringkali menjadi arah kebijakan negara, berupa proteksi dan regulasi yang melindungi kepentingan korporasi. Relasi sosial-politik-ekonomi sejatinya hanya terjadi di level negara-elit-korporasi, sedangkan ke bawah di aras masyarakat, negara hanya menampilkan rekayasa sosial, berupa penerimaan tanpa penolakan atas logika-logis dari kebijakan yang digubah oleh negara. Pandangan ini sesungguhnya relevan dengan apa yang dibayangkan Muhammad Syahrur tentang negara tirani, yang ia contohkan dengan negara Fir'aun. Dahulu ketika Fir'aun berkuasa ada tiga bentuk relasi yang mengukuhkan negara tirani Fir'aun. *Pertama*, Fir'aun sebagai kekuasaan

²³ Lihat Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'*, Terj. Saifuddin Zuhri Qudsy, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hal. 194.

politik. Dalam prakteknya, Fir'aun mengambil hukum-hukum syar'i dari Haman sepadan dengan keistimewaan yang diberikan kepada mereka. Tidak hanya itu Fir'aun juga mengambil sumber finansial dari Para Qarun. Untuk menjalankan ini, Fir'aun memiliki aparat untuk melakukan intimidasi. *Kedua*, Haman, sebagai kekuasaan agama. Memberikan hukum-hukum syar'i kepada Fir'aun, menggunakan jargon-jargon "determinisme", *qadha*, dan *qadhar* sebagai pengabdian kepada mereka, dan menjustifikasi klaim representasi penguasa melalui cara dan berkahnya. Tidak hanya itu, Haman juga mengklaim diri mereka memiliki kebenaran mutlak, penjagaan terhadap agama, otoritas/perwalian atas pemikiran, dan mengokohkan lembaga perdukunan dan keagamaan untuk menyokong keistimewaan mereka. Tidak berhenti di titik itu, Haman juga memberi label halal, haram, dan mengkafirkan para penentangannya. *Ketiga*, Qarun sebagai representasi dari kekuasaan finansial. Qarunlah sesungguhnya yang mendukung Fir'aun dan Haman untuk mewujudkan masyarakat tertindas, yang terkonsentrasi di bank-bank dan lembaga keuangan.²⁴ Dalam konteks formalisasi syariah setidaknya ada satu domain bagi elit agama menjalani fungsi mereka, minimal dalam bentuk penyuplai doktrin yang menjadi materi legislasi syariat. Sedangkan korporasi cenderung mengalami keterjarakan dari relasi ini, karena mendukung negara lewat kekuatan ekonomi yang tidak ditujukan secara langsung pada formalisasi ini. Tetapi negara tidak akan mampu melakukan sosialisasi tanpa didukung oleh kekuatan finansial yang berasal dari korporasi.

Formalisasi syariat dengan mengikuti nalar negara, telah menimbulkan kontradiksi tidak saja di dalam masyarakat tetapi juga di dalam negara itu sendiri. Dalam konteks Indonesia, khususnya, formalisasi syariat diartikan bahwa negara telah mendorong lahirnya faksi sosial. Betapa tidak, nalar empiris dan kenyataan kultural yang tadinya tumbuh dan hidup dari nadi budaya dan kearifan yang ada di level daerah, tiba-tiba akan mengalami pelapukan di bawah formalisasi syariat. Robert R. Alford dan Roger Friedland telah mengetengahkan bahwa dalam masyarakat pluralistik, mekanisme sosial dan kenyataan empiris hidup dari ikatan-ikatan yang tidak sederhana, seperti yang dinalar oleh negara; di dalamnya niscaya ada norma, komitmen kolektif, sistem kepercayaan dan sistem budaya dan persepsi bersama.²⁵ Ikatan-ikatan ini sesungguhnya yang diterjemahkan masyarakat ke dalam institusi sosial dan struktur perilaku, termasuk dalam penghayatan keagamaan mereka.

²⁴ *Ibid.*, hal. 404.

²⁵ Robert R. Alford & Roger Friedland, *Power Theory: Capitalism, the State, and Democracy*, (New York: Cambridge University Press, tanpa tahun), hal. 35.

Nalar negara tidak menangkap kenyataan empiris tersebut. Tidak mengherankan jika kemudian negara hanya menerima stimulan dari kelompok elit dan menerima suara-suara elit, lalu diperlakukan sebagai kenyataan empiris. Kecenderungan ini tanpa disadari adalah dominasi negara atas kenyataan empiris masyarakat, tidak terkecuali dalam hal formalisasi Syariat Islam di beberapa daerah di Indonesia setelah reformasi bergulir. Lalu mengapa harus dengan *qanun* atau undang-undang Syariat Islam, negara mengukuhkan dominasi nalar mereka di Indonesia terutama setelah reformasi? Undang-undang syariah (*qanun*) ataupun Perda syariah dapat dikatakan sebagai teks-teks yang punya kekuatan mengikat. Tidak hanya berfungsi menundukkan tapi juga mengontrol masyarakat. Dikatakan demikian, karena *qanun* berisi (*containing*) kekuasaan simbolik dan memuat tanda-tanda linguistik yang mewakili kekuasaan dan bersifat mengikat. Bourdieu memandang bahwa tanda-tanda linguistik bukanlah sekadar simbol-simbol untuk dipahami dalam beberapa pengertian intelektual. Mereka adalah simbol kultural yang menuntut agar penggunaanya dipercaya dan dipatuhi.²⁶ Bahasa dan teks *qanun* tidak dapat diingkari adalah hasil dari aktivitas dimana sebagian orang mendominasi sebagian yang lain. Dipandang demikian karena *qanun* adalah reproduksi teks secara otoritatif dari kelompok kecil, berkualitas dominan. Mereka menyuarakan pemahaman atas teks suci secara parsial dan mendorongnya menjadi *qanun* yang mengikat secara luas, memaksa dan mengandung kekuasaan dominasi bahkan represif.

Seperti undang-undang lainnya, *qanun* akan menjadi kekuatan jika ia diberikan otoritas, seperti seorang pengkhotbah diberikan tongkat suci ketika ia hendak naik ke atas mimbar. Pendengar tidak saja melihat ia sebagai seorang pengkhotbah melainkan juga sebagai representasi kekuasaan yang bersemayam dalam tongkat itu; ada nilai historis; kekuatan kharismatik yang terisi secara *ajeg* dalam tongkat itu. Karenanya ia bukan sekadar “tanda” tetapi juga kekuasaan simbolik yang dipatuhi. Karenanya tanpa diberikan otoritas maka *qanun* tidak akan menjadi kekuasaan simbolik yang memaksa dan layak dipatuhi. Komponen kekuasaan, seperti yang dinilai Bourdieu, adalah hal yang sentral.²⁷ Dalam *qanun* ataupun Perda syariah kekuasaan itu bersenyawa dalam teks dan tidak bisa dipisahkan. Kekuasaan adalah hukum itu sendiri, karenanya tidak heran jika dalam Perda syariah ataupun *qanun* terdapat kekuasaan yang memaksa dan mengikat.

²⁶ Lihat dalam Richard Harker (ed.), (*Habitus x modal*) + *Ranah= Praktik*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hal. 219.

²⁷ *Ibid.*, hal. 219.

Apakah persenyawaan itu dapat disebut sebagai sebuah dominasi negara? Perda syariah ataupun *qanun* tidak saja sekadar dominasi tetapi telah konkrit sebagai aksi sistemik-otomatis dan mekanistik untuk mengatur, mengarahkan dan mengkonstruksi masyarakat. Pada kondisi ini maka bentuk dan jiwa negara disubsitusikan dalam jiwa masyarakat, maka yang menguat kepermukaan membentuk realitas adalah apa yang dikehendaki negara berupa paksaan Perda syariah ataupun *qanun*. Satu kalimat yang tepat mengilustrasikan ini, “Negara telah menunggalkan wajah Islam”. Tidak ada lagi pluralitas hukum Islam dalam kondisi ini. Betapa tidak, penafsiran terhadap teks utama dan dijadikan sebuah bangunan hukum adalah satu model *an sich*, dibakukan dan dimapankan. Ini dapat pula dikatakan hanya satu mashab hukum yang dibakukan dan dikonstitusikan sebagai ikatan hukum yang memaksa atas masyarakat Muslim.

Dengan cara melibatkan kekuasaan dan nalar negara-lah, syariat di dalam negara pluralistik seperti Indonesia mendapatkan moment dan daya yang mampu mengikat dan memaksa pada umat Islam. Jika tidak, maka syariat adalah sesuatu yang hidup dalam terotarial privat dan ekspresi personal. Qanun dan Perda syariat seringkali memuat “pandangan”, “penafsiran” elit serta seringkali seringkali bersifat representasi dari nalar negara tanpa mengacu pada kenyataan empiris dan daya kultural yang telah lama dihidup dan ditumbuhkan dalam masyarakat Muslim. Ini telah dibayangkan oleh Khaled Abou el Fadl, “Budaya hukum sering tidak responsif terhadap perubahan kebutuhan politik dan sosial atau, lebih sering, responsif sesuai dengan ketentuan sendiri dan bahasa.”²⁸ Hal ini berawal ketika negara menerima tawaran elit dan mendengar bangunan hukum syariat dari elit Muslim dan negara tidak tertarik melakukan mengkoreksi pada fakta empiris dan menyesuaikannya dengan jiwa kultural yang tumbuh dan hidup dalam masyarakat Islam, maka pada saat itu tidak dapat diingkari negara sejatinya telah membakukan satu konsepsi hukum secara parsial. Akhirnya *qanun* yang dilegislati itu mengalami keterjarakan dengan jiwa dan semangat kultural yang ada di dalam struktur masyarakat.

Mengikuti pandangan Bassam Tibi, Islam setidaknya ada dua model. Pertama, Islam sebagai *model for reality*. Kedua, Islam sebagai *model of reality*.²⁹ Islam sebagai “model for reality” dimaknai sebagai sistem nilai dan sistem moral-etis yang ada dalam Islam. Ia tidak saja menjadi model tetapi sekaligus menjadi landasan dari

²⁸ Lihat dalam Khaled Abou el Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, (New York: Cambridge University Press, 2001), hal. 102.

²⁹ Lihat Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics*, (New York: Palgrave, 2001), hal. 28.

Islam yang ada dalam masyarakat. Islam sebagai “model for reality” sejatinya adalah Islam dalam makna universal. Sedangkan “Islam of reality” konkritnya adalah Islam yang dihayati oleh komunitas Muslim dan telah bersatu dengan nilai kultural yang tumbuh dalam realitas sosial, bahkan saling mewarnai dengan Islam. Namun nalar negara tidak mempertimbangkan kenyataan empiris ini. Sehingga produk formalisasi syariah hanya dirumuskan dengan bercermin pada pretensi penafsiran elit Muslim dan tidak bercermin pada kenyataan kultural. Ini membuat Islam di aras empiris dan realitas, kian mengalami tekanan. Satu sisi Islam ditekan oleh intensi globalisasi, sedangkan di sisi lainnya Islam didominasi oleh negara lewat nalar negara *an sich*.

Agama, tulis Bassam Tibi adalah sistem kultural.³⁰ Pandangan Bassam Tibi ini menandakan bahwa produk yang diproduksi dari rahim agama, katakanlah *qanun* ataupun Perda Syariat, idealnya mempertimbangkan *geist* (semangat kultural). Dengan cara inilah sesungguhnya formalisasi syariah tidak bergerak ke arah homogenisasi. Dan negara tidak berpretensi untuk menunggalkan ekspresi keberislaman. Pandangan ini akan lebih relevan ketika melihat kenyataan filosofis bahwa Indonesia adalah negara plural dan majemuk. Karenanya, negara tidak tepat, bahkan terbilang menyimpang jika menerapkan asas tunggal ataupun mengupayakan terciptakan homogenitas kultur dan ekspresi keagamaan. Dan ketika negara tidak mengacu pada kenyataan filosofis ini, maka ketakutan Irwan Abdullah akan nyata dimana politik “asas tunggal” yang menekankan homogenitas masyarakat. Prinsip asas tunggal selain memperlihatkan suatu proses penundukan berbagai kekuatan masyarakat kepada satu prinsip sosial-politik, juga memperlihatkan konsepsi negara tentang hubungan kekuasaan antara negara dan rakyat.³¹ Di Indonesia, Islam bukanlah Islam tunggal dalam makna hanya satu mashab, meskipun mashab mainstream seperti syafi’iyyah menduduki populasi terbanyak di Indonesia, tetapi ini tidak layak dijadikan basis argumentasi bagi negara untuk menunggalkan Islam. Dalam konteks ini agaknya bukan berlebihan jika formalisasi syariah adalah bentuk dominasi nalar negara. Ini tidak saja mengabaikan kenyataan empiris bahwa Islam di Indonesia bukan Islam tunggal, tetapi juga mengabaikan pluralitas khazanah hukum Islam yang berkembang telah lama dan mengakar dalam ekspresi keislaman masyarakat di Indonesia.

³⁰ *Ibid.*, hal. 69.

³¹ Lihat Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hal. 65.

E. Penutup: Ruang Publik dan Hubungan Dialektis Islam-Negara

Dominasi nalar negara atas ekspresi Islam, lewat formalisasi syariah, telah menandakan sebuah kenyataan politis betapa negara telah mengarahkan Islam pada wajahnya yang tunggal. Ini tanpa disadari telah mengabaikan kenyataan kultural, bahwa Islam tidak hadir di ruang hampa di Indonesia. Nalar negara sama sekali tidak mempertimbangkan betapa Islam Indonesia heterogen; memiliki varian ekspresi yang tidak tunggal. Karena nalar negara dalam bentuknya yang paling aplikatif dan politis, cenderung menolak ekspresi dan pluralitas politik. Negara lebih perpihak pada stabilitas ketimbang pluralitas ekspresi. Betapa tidak, pada pluralitas tersebut tersimpan daya-daya dalam nalar negara bisa mengganggu stabilitas kekuasaan. Dalam konteks inilah negara selalu berkepentingan untuk menjaga stabilitas dengan mengarahkan daya itu secara efektif pada homogenitas.

Di Indonesia, terutama setelah reformasi, nalar negara tidak saja mengikuti kecenderungan internal yang berasal dari kepentingan negara, demi stabilitas, tetapi juga mengikuti *trend* tuntutan elit untuk melakukan formalisasi syariah. Lebih kompleks lagi, ternyata formalisasi syariah tidak hanya didorong oleh hasrat negara untuk mengarahkan dan mengkonstruksi ekspresi Islam secara tunggal, tetapi juga didesak oleh tawaran elit. Hal ini bermakna bahwa ekspresi Islam di Indonesia diproduksi secara otoritatif dan elitis.

Respon negara terhadap tuntutan formalisasi syariat di beberapa daerah di Indonesia adalah bagian dari strategi yang digubah negara untuk menghindari gejala dan riak yang mungkin menguat ketika elit Muslim menuntut penegasan identitas keislaman. Di balik ini tanpa disadari oleh negara, impuls dari formalisasi ini dapat dilihat dalam jangka panjang. Sederhananya, formalisasi syariat yang dikukuhkan oleh negara sama halnya dengan memapankan satu pandangan dan pola penafsiran secara elitis dan berpihak pada aliran khusus dan tertentu. Nalar kreatif beragama dan daya ekspresi kultural dalam Islam ditekan pada titik nadir untuk mengatakannya, negara berpotensi menghancurkan ekspresi dan daya kreatif Islam di aras lokal. Tetapi negara terlalu dekat, bahkan hubungan negara dan elit Muslim adalah hubungan “mutualis”, maka tidak berlebihan jika negara merespon tuntutan formalisasi syariat dan menjadikan ini sebagai gerakan mengukuhkan Islam dalam struktur kenegaraan.

Kemudian, mengenai hubungan negara dengan Islam dalam makna komunitas idealnya negara mengacu pada kenyataan empiris bahwa masyarakat Islam di Indonesia memiliki mekanisme khusus, unik dalam membentuk identitas ke-islaman

mereka. Karena ini negara tidaklah relevan untuk membangun ekspresi tunggal dengan mengislamisasikan aspek kenegaraan tanpa bercermin pada “semangat” Islam dalam makna empiris-realistik. Sebaliknya negara layak dan niscaya menciptakan ruang publik; tempat atau wahana steril bagi umat Islam untuk mengekspresikan ke-Islaman mereka tanpa dikontaminasi dengan nalar otoritatif dan elitis.

Dalam konteks ini, ruang publik tidak saja dapat digunakan untuk membentuk partisipasi politik guna mendorong supremasi sipil. Tetapi dalam memberi ruang bagi ekspresi Islam yang plural, ruang publik juga amat dibutuhkan; sebuah ruang sosial yang netral tanpa daya-daya dominasi apalagi hegemoni yang dilakukan negara. Ruang publik dalam hal ini adalah ruang yang sehat, dimana setiap ekspresi ke-Islam mendapatkan hak yang egalitarian untuk mengukuhkan basis-basis argumentasi masing-masing tanpa terlibat dalam nalar-nalar binar yang saling menegasikan. Hanya dengan terciptanya ruang publik yang netral hubungan dialektik antara varian Islam di Indonesia lahir dan terbentuk secara setara dan harmonis. Dan dalam bingkai inilah kemudian hubungan negara-Islam bersifat dialektif; sebuah hubungan yang tegang tetapi tidak menghancurkan melainkan hubungan konflik itu saling menguatkan. Karena seutuhnya Islam di Indonesia telah menjalankan fungsinya sebagai daya performatif yang menguatkan negara-bangsa dalam bingkai konflik dan dialektis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan, 2010. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Akbarzadeh, Sharam (ed.), 2003. *Islam and Political Legitimacy*, New York: Routledge.
- Alford, Robert R., *Power of Theory: Capitalism, The State and Democracy*, New York: Cambridge University Press.
- Bhabra, Gurinder K, 2007. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and The Sociological Imagination*, New York: Palgrave MacMillan.
- El Fadl, Khaled Abou, 2001. *Rebellion and Violence in Islamic Law*, New York: Cambridge University Press.
- Hardiman, F. Budi, 2009. *Demokrasi Liberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius.

- Harker, Richard (ed.), 2009. (*Habitus x modal*) + *Ranah= Praktik*, Yogyakarta: Jalasutra.
- Hirst, Paul Q., 1993. *The Pluralist Theory of The State: Selected Writings of G.D.H. Cole, J.N. Figgis, and H.J. Laski*, New York: Routledge.
- Hobbes, Thomas, 1987. *De Cive*, Vol. III, New York: Oxford University Press.
- Hooker, M.B., 2003. *Indonesian Islam: Social change Throught Contemporary Fatawa*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kelsen, Hans, 2006. *General Theory of Law and State*, London: Transaction Publishers.
- Machiavelli, Niccolo, 1991. *II Principe*, Terj. C. Woerkirsari, Jakarta: Gramedia.
- Salim, Arskal, 2008. *Challenging The Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*, Cet-1, Honolulu: University of Hawa'i Press.
- Sugono, Dendy, (red.), 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.
- Sukma, Rizal, 2003. *Islam in Indonesian Foreign Policy*, New York: Routledge.
- Syahrur, Muhammad, 2003. *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'*, Terj. Saifuddin Zuhri Qudsy, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Tibi, Bassam, 2001. *Islam between Culture and Politics*, New York: Palgrave.
- Wahid, KH. Abdurrahman, 2006. *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute).
- Wertheim, W.F., 2009. *Elit vs Massa*, Peny. Dian Yanuardy, Yogyakarta: Resist Book..
- Dua Perempuan dicambuk 8 Kali*, retrived at www.kompas.com. (Edisi: 2 Oktober 2010). Accessed at 3 Januari 2011: Pukul 22:06 pm.
- Dimensi Kosntitusi Hukum Jinayat*, retrieved at www.kompas.com (edisi. 28 September 2009). Accessed 5 Januari 2011. Pukul. 20: 23 pm.
- Perda Syariat di Sumatera Barat*, retrived www.hukum.kompasiana.com, (Edisi. 30 Agustus 2010). Accessed at 3 Januari 2011: Pukul 22.pm.
- Syariat Islam Nasibmu Kini*, retrieved at www.kompas.com. (Edisi: 6 Desember 2010). Accessed at 3 Januari 2011: Pukul 22.00 pm..

