

# PERTARUNGAN WACANA POLITIK HUKUM ISLAM di INDONESIA

Ahmad Hafidh  
Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Surakarta  
Email: kyaikentrung@gmail.com

## Abstract

*Politic of law is a result of social, political, and cultural dynamics that is life and increase. It is not merely a value-free policy formulation, but the product of a process of interests between groups within a country, in addition to the influence of history, philosophy, and the characteristics of life embraced. Likewise Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), each phase of the history of national life have generated legal policy as a result of the intersection of social, political, cultural and even economic interests played by the various political components of the nation. Conceptual disputes, exchange of interests, and the various dynamics that in the terminology of sociological studies interpreted as a championship make a domination and hegemony of discourse so that produce the national policy. This article describes a sketch of the history of politic of law of Indonesia in relation to the Islamic sharia from pre-proclamation of independence period of Indonesia Republic to the post-reform. Inexplaining the reason, this paper uses the symbolic power championship theoretical framework developed by sociologist Pierre Boudieu. In the theory, Pierre Boudieu mention that the sphere of social life is a struggle between the modals of the group to control a discourse. In order to win the champion often the violence occurred. Depend on the domination of doxa (symbolic power), the faction of political power dominate the policy, character and style of social life was, of course, including the legal sphere. In the span of the history of Indonesia, determination of political factors in control of politic of national laws related to Islamic sharia is very powerful. Even Islamic shariah in several phases be used as a tool of government to control the social dynamics for the interests of power.*

**Keywords:** history, politic of law, Islamic shari'ah, symbolic power championship.

## Abstrak

Politik hukum merupakan produk dinamika sosial, politik, dan budaya yang hidup dan berkembang. Ia bukan semata-mata sebuah rumusan kebijakan yang bebas nilai, akan tetapi hasil dari sebuah proses tarik menarik kepentingan antar kelompok yang ada dalam suatu negara, di samping adanya pengaruh sejarah, falsafah, dan karakteristik kehidupan yang dianut di dalamnya. Begitu pula di Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), setiap fase sejarah kehidupan kebangsaan telah melahirkan kebijakan bidang hukum yang merupakan hasil persinggungan kepentingan sosial, politik, budaya dan bahkan kepentingan ekonomi yang diperankan oleh berbagai komponen bangsa. Perdebatan konseptual, pertukaran kepentingan, dan berbagai dinamika itu dalam bahasa sosiologi dimaknai sebagai sebuah pertarungan untuk memdominasi wacana sehingga melahirkan kebijakan nasional suatu negara. Artikel ini memaparkan sketsa sejarah politik hukum nasional Indonesia yang bersinggungan dengan syari'at Islam dari sebelum berdirinya Republik Indonesia hingga pasca reformasi. Dalam pemaparannya tulisan ini menggunakan kerangka teori pertarungan kuasa simbolik yang dikembangkan oleh Sosiolog Pierre Boudieu. Dalam teorinya, Pierre Boudieu menyebut bahwa kehidupan sosial adalah sebuah ranah pertarungan antar kelompok untuk memenangkan sebuah kuasa wacana. Tidak jarang dalam rangka memenangkan pertarungan itu terjadi kekerasan di dalamnya. Dengan kuasa wacana yang bersifat simbolik itu dapat mendominasi kebijakan dan karakter dan corak kehidupan sosial itu, tentu saja termasuk di dalamnya bidang hukum. Dalam rentang sejarah kebangsaan Indonesia, determinasi faktor politik dalam menentukan kebijakan hukum Negara terkait dengan syariat Islam sangat kuat. Bahkan syari'at Islam dalam beberapa fase menjadi alat kekuasaan pemerintah untuk mengontrol dinamika sosial demi kepentingan kekuasaan.

**Kata Kunci :** sejarah, politik hukum, syari'at Islam, pertarungan kuasa symbol.

## A. Pendahuluan

Dengan berkembangnya wilayah domisili masyarakat Muslim di mana hukum Islam itu berada, kebutuhan adaptasi hukum Islam sendi-sendi kehidupan (*livelihood*) pemeluknya perlu dilakukan dengan berbagai ragam bentuknya. Salah satu faktor yang memberikan pengaruh dalam proses perkembangan hukum Islam tersebut adalah faktor politik hukum yang ditetapkan oleh penguasa negara. Karena produk hukum itu tidak dapat dilepaskan dari itikad politik dalam sebuah negara. Menurut Mahfud MD., ada tiga asumsi dasar tentang relevansi antara hukum dan politik: 1) Hukum menjadi determinan atas politik dalam arti bahwa kegiatan-kegiatan politik diatur dan harus tunduk pada hukum; 2) Politik menjadi determinan atas hukum dalam arti hukum merupakan kristalisasi dari kehendak politik yang saling berinteraksi; 3) Politik dan hukum sebagai sub-sistem yang sama kuat determinasinya satu sama lain (Mahfidh MD, 2001: 8).

Sebagai agama teologis, Islam merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat *ilahiyah*, transenden, dan absolut, namun secara sosiologis ia merupakan fenomena kultural dan realitas sosial kehidupan manusia. Dalam realitas sosial, Islam tidak lagi sekedar kumpulan doktrin yang bersifat universal, namun juga mengejawantah diri dalam institusi sosial yang dipengaruhi oleh situasi dan dinamika ruang dan waktu (Azra, 1996: i). Dimensi ruang dan waktu selalu melekat dalam proses penetapan hukum Islam, sebagaimana kaidah *la yunkar taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah* (tidak dapat dielakkan perubahan hukum itu relevan dengan perubahan masa dan domisilinya) (As-Subky, tt.: 26).

Dalam lintasan sejarah di negara-negara Muslim, menurut catatan Tahir Mahmud, hukum Islam mengalami reformasi dalam empat model: 1) *Intra doctrinal reform*; yaitu reformasi hukum yang terjadi di beberapa negara Muslim dengan melepaskan diri secara perlahan dari ikatan dan dominasi suatu doktrin kemazhaban menuju ke arah penggunaan pendapat dari berbagai mazhab secara selektif atau eklektif, seperti pada masa Turki Usmani; 2) *Extra doctrinal reform*; yaitu reformasi hukum Islam yang dilakukan dengan mengkaji ulang basis-basis tradisi berijtihad dengan melakukan reinterpretasi atas berbagai teks yang dianggap tidak sejalan dengan perkembangan kemaslahatan manusia, seperti kasus reinterpretasi hak poligami di Tunisia dan lain-lain; 3) *Regulatory Reform*; yaitu reformasi hukum Islam dengan memasukkan dalam legislasi nasional dan sistem administrasi lainnya, seperti di Malaysia, Indonesia, Singapura, dll.;

1) *Codification*; yaitu mengangkat hukum yang telah berlaku secara tradisional dalam masyarakat untuk ditetapkan melalui peraturan perundang-undangan negara secara resmi. Seperti Iran, Jordania, dll. (Mahmood, 1972: 267-273). Berbagai variasi reformasi hukum Islam yang disimpulkan oleh Tahir Mahmood di atas, memberikan sebuah gambaran bahwa legislasi hukum Islam terjadi tidak secara seragam, bergantung pada pergerakan dan kehendak politik yang sedang berkembang di setiap negara, baik yang mengambil jalur formalisasi dengan kodifikasi dan regulasi dalam tatanan hukum positif maupun secara substansial dengan melakukan kaji ulang prinsip-prinsip maupun aliran kemazhabannya. Tulisan ini bermaksud mencermati relasi antara politik hukum yang dijalankan oleh pemerintah Indonesia dengan beberapa produk dan regulasi hukum Islam dengan menggunakan teori struktural konstruktivistik Pierre Bourdieu untuk mendapatkan penjelasan tentang bagaimana proses pertarungan kuasa simbolik dalam ranah hukum di Indonesia itu terjadi.

## B. Hukum Sebagai Ruang Pertarungan Wacana

Politik hukum adalah ruang pertarungan wacana. Itulah yang dapat diindikasikan dari teori *structural constructivistic* Pierre Bourdieu. Bourdieu merancang berbagai kritik teoritik dan membangun kerangka pemikirannya dengan misi untuk mengintegrasikan cara pandang sosiologi yang selalu mempertentangkan obyektivisme dan subyektivisme. Artinya, Paradigma fakta sosial Durkheim, strukturalisme Ferdinand de Saussure-Levi Strauss, strukturalisme Karl Marx yang dimasukkan dalam kelompok subyektifisme telah memberikan kuasa terlalu besar dalam proses konstruksi sosial. Bourdieu mengatakan "tujuan saya adalah mengembalikan aktor ke dalam kehidupan nyata yang telah lenyap di tangan Levi Strauss dan strukturalis lainnya, terutama Althusser". Namun di sisi lain Bourdieu melihat eksistensialisme Sartre, fenomenologi Schutz, interaksionisme simbolik Blumer, dan etnometodologi Garfinkel dari kelompok subyektifisme telah menempatkan peran agen atau aktor secara berlebihan sehingga mengabaikan struktur obyektif lingkungan di mana proses itu berlangsung (Ritzer dan Goodman, 2004: 518).

Misi teori Bourdieu adalah mediasi konflik obyektivisme-subyektivisme dan moderasi strukturalisme-eksistensialisme. Pemikirannya telah membuka tradisi baru dalam sosiologi, yaitu strukturalisme konstruktivistik atau konstruktivisme

strukturalis atau strukturalisme genetis. yaitu analisis perubahan sosial dengan melibatkan dua item analisis sekaligus; analisis struktur obyektif tanpa mengabaikan analisis struktur mental individual yang menjadi asal usul genetis yang mengkonstruksinya, atau analisis tindakan individu-individu sebagai aktor perubahan sosial tanpa mengabaikan analisis struktur-struktur obyektif di mana proses itu terjadi. Analisa keduanya harus dijalankan secara dialektis, dan tidak boleh mengabaikan satu dari yang lain (Haryatmoko, 2003:8). Karya-karya Bourdieu dapat dipahami dari beberapa istilah penting yang menjadi pilar dan dapat dijadikan pijakan dalam memahami konstruksi pemikirannya, sebagaimana yang diperkenalkan dalam berbagai bukunya. Istilah yang kemudian menjadi kerangka teoritik analisis struktural konstruktivistik itu antara lain; *field* (ranah), *habitus* (pola pikir dan tindak), *capital* (modal), *practice* (praktik), *doxa* (wacana), dan *symbolic violence* (kekerasan simbolik).

Konsep ranah tidak dapat dilepaskan dari konsep ruang sosial (*social space*) yang mengacu pada keseluruhan konsepsi tentang dunia sosial. Dalam bahasa yang lain Bourdieu menyebut ranah ini sebagai *champ* (medan perlombaan; Perancis) dan arena persaingan (Bourdieu dan Wacquant, 1992:97). Jadi, ranah adalah struktur yang kompleks, bukan hanya interaksi subyektif antar individu, melainkan hubungan yang terstruktur dan secara tidak disengaja (atau bahkan tidak sadar) mengatur posisi-posisi individu, kelompok, lembaga, tatanan, modal atau kekuatan kekuasaan dalam suatu ruang yang memungkinkan terjadi persaingan. Loic Wacquant mengatakan bahwa ranah lebih bersifat relasional ketimbang struktural, ia merupakan jaringan hubungan antar posisi obyektif di dalamnya. Ranah itu bukanlah bukan sebuah interaksi dan begitu pula ikatan dalam sebuah ranah bukanlah hubungan intersubyektif antar individu. Penghuni posisi mungkin agen individual atau mungkin lembaga, dan kehadirannya dikendalikan oleh struktur ranah. Struktur ranah inilah yang “menyiapkan” dan “membimbing” strategi yang digunakan oleh agen untuk melindungi atau meningkatkan posisi mereka dalam memaksakan prinsip penjenjangan sosial yang secara simultan juga akan menghasilkan keuntungan ekonomi bagi mereka (Wacquant dan Bourdieu, 1998: 6).

Dalam perspektif Bourdieu, dunia sosial merupakan susunan ranah yang menjadi arena pertarungan antar individu atau kelompok untuk memperoleh pencapaian modal baik sosial, politik, maupun kultural, yang berujung pada penguasaan kekuasaan simbolik Ritzer dan Goodman, 2004:

512-524). Bourdieu menentukan tiga langkah untuk melakukan analisis ranah; 1) menggambarkan kekuatan ranah kekuasaan (politik) dan melihat hubungan faktor-faktor yang berkaitan dengan kekuasaan itu, 2) menggambarkan struktur obyektif hubungan antar berbagai posisi dalam ranah yang berkaitan dengan komposisi kelompok dan penjenjangannya serta kekuatan modal masing-masing, dan 3) analisis ciri-ciri atau tanda-tanda kebiasaan agen yang menempati berbagai jenis posisi dalam ranah, terutama yang berkaitan dengan pola pikir, pola gagasan, dan pola tindakan (Wacquant dan Bourdieu, 1998: 525).

Konsepsi habitus berasal dari tradisi pemikiran filsafat (Peirce, 1877:3; Munitz, 1989: 22-32), tetapi Bourdieu memberikan makna yang lebih hidup, melekat dan menyatu dengan manusia sebagai substansi, bahkan saling melebur dan tak terpisahkan. Habitus membimbing aktor untuk memahami, menilai, dan mengapresiasi tindakan mereka berdasarkan atas skema atau pola yang dipancarkan oleh dunia sosial. Dalam konteks inilah Bourdieu jelas mengakui pengaruh struktur dalam pikiran, gagasan, dan tindakan manusia. Bourdieu mengatakan tentang habitus sebagai “*schemata of perception, appreciation, and action that result from the institute of the social body (or in biological individual)*” (Bourdieu dan Wacquant, 1992: 126-127). Habitus menjadi skema untuk mengklasifikasi, membangun persepsi dan gagasan, dan melakukan tindakan berdasarkan pengalaman yang dilalui dan refleksi dari lingkungan yang dimiliki. Habitus dan kedudukannya dibentuk oleh pantulan struktur yang obyektif dan kekuatan pengalaman pelaku yang subyektif. Omar Lizardo, setelah mengamati beragam definisi yang telah disampaikan Bourdieu tentang habitus kemudian melihat perbedaan orientasi penggunaan habitus dalam dua kepentingan; 1) habitus sebagai perancang persepsi dan struktur klasifikasi, dan 2) habitus sebagai struktur generatif pada tindakan praktis (Lizardo, 2004: 378-379).

Jadi, habitus adalah struktur mental atau kognitif yang digunakan aktor untuk menghadapi kehidupan sosial. Habitus merupakan pola yang diinternalisasi dan digunakan untuk merasakan, memahami, menyadari, dan menilai dunia sosial. Melalui pola itulah aktor atau pelaku memproduksi dan menilai tindakan sosial. Secara dialektis, habitus adalah produk internalisasi struktur sosial atau struktur sosial yang diinternalisasikan dan diwujudkan. Perbedaan habitus seiring dengan perbedaan posisi sosial, sehingga tidak semua orang memiliki habitus yang sama. Habitus menghasilkan sekaligus dihasilkan

oleh kehidupan sosial. Di satu sisi, habitus adalah struktur yang menstrukturkan (*structuring structure*) kehidupan sosial. Di sisi lain, ia adalah struktur yang distrukturkan (*structured structure*) oleh dunia sosial. Bourdieu melukiskan habitus sebagai dialektika internalisasi eksternalitas dan eksternalisasi internalitas (Ritzer dan Goodman, 2004: 522).

Perwujudan habitus memiliki tiga makna; 1) Nalar yang sederhana yang hanya ada dalam kepala aktor; 2) habitus itu hanya ada dalam kepala berfungsi melalui dan disebabkan oleh praktek sosial aktor, interaksi sesama mereka, dan relasinya dengan lingkungannya. Ia merupakan bagian integral aktor dalam berpikir, menggagas, dan melakukan tindakan; 3) habitus adalah taksonomi praktis dan berakar dalam tubuh dan dapat diakses oleh indera untuk menalar dan menyensor secara klasifikatif (Jenkins, 2004: 107-108).

Modal adalah segala bentuk sumber daya yang efektif yang memungkinkan seseorang memperoleh keuntungan khusus yang dapat mengangkat dirinya pada proses kompetisi dalam ranah sosial. Ia mengatakan "*a capital is any resources effective in a given social arena that enables one to appropriate the specific profit arising out of participation and contest in it*". Modal terbagi dalam beberapa bentuk; 1) modal ekonomi yang berkaitan dengan aspek material dan asset-aset yang bernilai finansial, 2) modal kultural yang berkaitan dengan benda-benda simbolis yang langka dan unik, keahlian-keahlian khusus, dan gelar-gelar yang dimiliki, 3) modal sosial yang berkaitan dengan sumber daya-sumber daya yang menyangkut hubungan-hubungan dan perilaku-perilaku yang dianggap baik oleh anggota masyarakat di lingkungannya, dan 4) modal simbolik yang berkaitan dengan kehormatan dan prestise seseorang dalam lingkungan masyarakat (Wacquant dan Bourdieu, 1992: 6). Jumlah dan bobot modal inilah yang menentukan kedudukan seseorang, kelompok, atau institusi dalam ranah sosial. Modal itu pulalah yang menentukan siapa pemenang dalam pertarungan kekuasaan (Ritzer dan Goodman, 2004 :525).

Sisi lain dari upaya menjembatani dikotomi atau antinomi obyektifisme dan subyektifisme, struktur dan agen adalah munculnya istilah praktik. Praktik sosial merupakan pertemuan dialektis kedua sisi tersebut dan merupakan proses improvisasi agen yang distrukturkan oleh orientasi budaya, sejarah pengalaman pribadi, dan kemampuan untuk berperan di dalam interaksi sosial. Struktur sosial dan pengetahuan agen tentang struktur itu kemudian membentuk orientasi

yang ajeg bagi tindakan yang kemudian turut membentuk struktur sosial itu sendiri. Praktik sosial merupakan hasil interaksi dialektis antara struktur dan pelaku atau antara struktur yang obyektif dengan representasi subyektif habitus (Fashri, 2007: 63-64). Dalam pandangan Bourdieu, seluruh kehidupan sosial adalah praktik. Sesuatu yang mistis sekalipun dapat dijelaskan secara rasional berdasarkan pengalaman praktik manusia. Tidak ada yang terjadi begitu saja tanpa ada sebab yang dapat dinalar, karena ia merupakan produk dialektis antar struktur dalam dunia sosial (Jenkins, 2004: 98).

Menurut Pierre Bourdieu, bahasa sebagai instrumen komunikasi memiliki peranan yang sangat penting dalam membangun relasi kekuasaan. Di dalam berkomunikasi terjadi proses penyusunan kode atau simbol bahasa dari pengirim pesan dan pembongkaran kode atau simbol bahasa oleh penerima pesan. Dengan cara itulah ada kesepahaman antara pengirim dan penerima pesan. Konteks sosial sebagai pasar linguistik juga menyangkut berhasil atau tidaknya suatu wacana dari pengirim kepada penerima. Wacana adalah sekumpulan tanda atau simbol yang bertujuan untuk dinilai dan diapresiasi, dipercaya kemudian dipatuhi. Dipercaya, diapresiasi, diikuti atau dipatuhi adalah otoritas yang hendak dicapai dalam proses komunikasi. Otoritas dalam berkomunikasi inilah kekuasaan tertinggi, kekuasaan simbolik. Oleh sebab itu bahasa sebagai sebuah modal budaya (*cultural capital; linguistic*) sangat erat kaitannya dengan pertarungan kekuasaan simbolik (Rusdiati, 2003:36). Ketukan palu yang dilakukan seorang hakim akan berbeda halnya dengan yang selainnya walaupun sama-sama ketukan palu, berbeda pula pernyataan politik yang disampaikan oleh penguasa dengan yang selainnya, begitu pula pilihan kata-kata dalam aktifitas ekonomi, iklan dan lain sebagainya. Maka jika analisis tetap berkuat pada isi pesan dan mengabaikan konteks sosial dan subyek pesan, maka akan kehilangan ruh dan makna komunikasi. Siapapun yang menguasai pasar linguistik, maka ia akan menguasai wacana dan akan menjadi norma yang diterima kebenarannya (Bourdieu, 1991: 66).

Jika harga, nilai, dan makna-makna wacana lainnya telah ditentukan oleh wacana dominan, itulah yang disebut doxa. Doxa adalah wacana yang diterima begitu saja sebagai kebenaran dan tak pernah lagi dipertanyakan sebab-sebabnya, apalagi nilai kebenarannya. Bentuk doxa bisa beranekaragam, mulai dari cara duduk, makan, berpakaian, sampai pada hal-hal yang berkaitan



dengan kepercayaan dan ideologi. Wacana-wacana yang terpinggirkan akan terus menerus berusaha untuk menghancurkan tatanan doxa yang dominan dan mengambil alihnya. Sebuah pertarungan antara orthodoxa dengan heterodoxa. Orthodoxa adalah kekuatan wacana yang terus mempertahankan status quo yang dominan, sedangkan heterodoxa adalah wacana yang bertentangan dengan doxa yang berkuasa. Dalam Perang Teluk misalnya, CNN sebagai pemegang doxa yang merupakan penguasa pembentukan opini dunia selalu menggunakan bahasa yang positif dalam menjelaskan kedudukan pasukan Amerika dan sekutunya, dengan istilah menjaga stabilitas dan perdamaian, kemanusiaan, penegakan hukum internasional dan lain sebagainya, pada saat yang bersamaan pasukan Irak selalu disebut dengan bahasa yang berkonotasi negatif; gerilyawan brutal, invasi ilegal, agresor dan lain sebagainya. Pilihan kata berani untuk tentara Amerika dan brutal untuk tentara Irak bagi sebuah aksi bersenjata; kata setia untuk tentara Amerika dan fanatik untuk pasukan Irak; sebutan pahlawan bagi pengebom Amerika dan teroris bagi para *fida'iyin* (pelaku bom bunuh diri) Irak; semua itu adalah pertarungan antara orthodoxa dengan heterodoxa. Oleh sebab itu alangkah kaget dan tersentak Amerika dan CNN ketika muncul laporan-laporan yang begitu gencar dan konfrontatif dari stasiun televisi al-Jazeera pada November 1996 yang memerankan dirinya sebagai heterodox dari model orthodox-nya CNN. Ketika al-Jazeera ternyata berhasil menarik lebih dari 55 juta pemirsa di seluruh dunia, maka Amerika memunculkan tandingan dengan selubung ideologi seimbang dengan al-Jazeera seperti televisi al-Arabiyya, Arab News Network dan lain sebagainya (Rusdiati, 2003: 36-37).

Dalam pandangan Bourdieu, realitas sosial bukanlah sesuatu yang berjalan secara alamiah dan seolah-olah segala sesuatu dalam masyarakat sudah berjalan semestinya. Anggapan ini hanya mitos yang didukung wacana yang dikuasai oleh kelompok sosial dominan yang kemudian diterima dan didukung struktur sosio-budaya dan proses pengorganisasian masyarakat. Inilah yang disebut sebagai kekerasan simbolik (*symbolic violence*) yang merupakan konsekuensi dari pertarungan dan resiko perjuangan (*championship*) dalam sebuah ranah sosial. Disebut dengan kekerasan simbolik ini adalah karena kekerasan tidak terjadi secara fisik, verbal dan kasat mata. Kekerasan semacam ini bahkan oleh korbannya tidak dilihat, dirasakan, dan dianggap sebagai kekerasan, tetapi sebagai sesuatu yang wajar, tetapi jika dicermati secara jeli itu adalah sebuah kekerasan yang

berdampak luar biasa besar. Kekerasan simbolik ini terjadi melalui mekanisme kultural proses dominasi wacana. Dominasi wacana ini kemudian menentukan dan mempengaruhi pendefinisian dan pengorganisasian masyarakat (Haryatmoko, 2003: 17; Ritzer dan Goodman, 2004: 526).

Wacana laki-laki telah mendikte cara berpikir, bertindak, bahkan bahasa yang digunakan perempuan. Adalah kenyataan yang sangat menyakitkan bahwa dalam upaya menggambarkan kebahagiaan dirinya, perempuan harus menoleh kepada kaum laki-laki dalam menggunakan bahasa yang tepat dan menyetujuinya. Bahkan untuk menyebutkan keindahan tubuhnya yang paling intim sekalipun perempuan harus menggantung pada kata-kata yang dipilih laki-laki. Sering seorang isteri mengatakan bahwa suaminya setuju ia meneruskan karirnya, seakan-akan bagi seorang perempuan karir itu adalah belas kasih dari laki-laki, sang suami. Mengapa tidak kemudian dibalik bahwa melalui karirnya itu perempuan bisa mencapai pemenuhan diri, dan laki-laki bisa menjadi suaminya karena dapat menerimanya secara utuh termasuk karirnya. Dari pembalikan wacana ini tampak bahwa perjuangan untuk kesetaraan, perempuan tidak cukup hanya dengan dipenuhi hak-haknya, akan tetapi harus mengarah pada upaya membongkar sistem penindasan itu, yaitu kekerasan simbolik yang diperankan oleh dominasi wacana laki-laki. Konsepsi antropologis, sosiologis, bahkan teologis tentang hubungan laki-laki dan perempuan yang janggal, timpang, dan tidak menguntungkan perempuan itu adalah kekerasan, maka perlu dibongkar (Haryatmoko, 2003: 17-18).

### C. Habitus Masyarakat Muslim dan Variasi Karakter Politik Hukum

Ketika Rasulullah masih hidup, segala persoalan hukum bermuara kepada kepadanya dan diselesaikan melalui wahyu al-Qur'an maupun sabda-sabda yang kemudian didefinisikan sebagai as-Sunnah. Tradisi ber hukum semacam ini berjalan terus menerus bahkan sampai sejenak sepeninggal beliau. Namun akibat berkembangnya persoalan hukum, maka para sahabat pun mengembangkan kajian hukum dengan mengembangkan kajian-kajian keilmuan tafsir, hadits, dan akhirnya sampai pada tradisi fiqh. Al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 59 dan riwayat hadits dialog antara Rasulullah dan Muadz bin Jabal ketika hendak diutus untuk menjadi qadi di yaman telah melahirkan otoritas ketiga sumber hukum Islam setelah al-Qur'an dan Sunnah, yaitu ijtihad. Ijtihad ini kemudian ditradisikan dan

dikembangkan oleh para khalifah sepeninggal Rasulullah (Zahrah, 1958, : 75-76). Jadi, kesadaran akan kebutuhan landasan yuridis yang praktis bagi masa depan umat Islam dan keterbatasan tekstual al-Qur'an dan Sunnah sebagai kitab hukum telah ada bahkan semenjak al-Qur'an masih dalam periode pewahyuan dan sunnah Rasulullah masih berjalan (Coulson, 1964; 1969; Tibi, 1999: 97-124). Artinya, sifat alamiah hukum Islam itu sejak awal bersifat dinamis ijtihadi, bukan dogma yang bersifat statis dan taqlidi. Itulah habitus dasar hukum Islam.

Dengan peluang yang diberikan oleh sumber otoritatif yang tertinggi dalam Islam itu umat Islam dapat mengembangkan perspektif al-Qur'an dan as-Sunnah guna menyelesaikan persoalan-persoalan yang tidak seluruhnya dapat dirujuk secara tekstual dalam nas-nas syari'ah. Dimulai dari masa pemerintahan Abu Ja'far Mansur, Ibnu Muqaffa' (w. 234 H) mengusulkan kepada khalifah untuk membukukan sebuah buku pedoman sekaligus sebagai upaya unifikasi hukum bagi umat Islam. Meskipun usul itu tidak diterima secara bulat, namun khalifah Abu Ja'far Mansur ketika pergi haji pada tahun 148 H. meminta Imam Malik menulis sebuah kitab sebagai rujukan para imam dan pengikutnya di berbagai wilayah negara Islam. Ide untuk menyusun rujukan tunggal ini ditolak oleh Imam Malik, akan tetapi pesanan bukunya diwujudkan setelah permintaan ulang khalifah Abu Ja'far Mansur pada musim haji tahun 163 H., yang saat ini dikenal dengan nama kitab *al-Muwatta'*. Tidak berhenti di situ saja, bahkan pada masa khalifah Harun al-Rashid juga memperjuangkan hal yang sama, namun tetap ditolak oleh Imam Malik. Upaya serupa itu selanjutnya dilakukan pada abad ke sebelas hijriyyah oleh sultan Muhammad Aurangzeb Alamgiri. Meskipun belum dapat tersusun dalam satu bentuk *legal code*, namun upaya itu telah menghasilkan kumpulan fatwa yang dikenal dengan *Fatawa-e Alamgiri*. Kisah sukses kodifikasi pertama dalam sejarah hukum Islam terjadi pada abad ke tiga belas hijriyyah pada masa kekuasaan dinasti Utsmani yang berhasil menyusun kompilasi hukum Islam yang dikenal dengan *Mujallah-e Ahkame Adliyyah* yang berlaku di seluruh kawasan Turki Utsmani dan sebagian Arab (Islahi, 1989: 89-92).

Penjelasan di atas mengindikasi perkembangan habitus umat Muslim dalam ber hukum. Pada mula-mula umat Islam terbiasa menyandarkan segala urusan hukum kepada Rasulullah. Namun ketika sandaran itu tidak ada, habitus umat Muslim berkembang untuk merespon kebutuhan hukum. Konsep ijtihad dilestarikan bukan saja karena ada delegasi otoritas secara tekstual, akan tetapi karena

habitus mereka menentukan bahwa kehidupan manusia harus selalu mendapat jaminan hukum. Perkembangan habitus ini berlangsung secara evolusionis sebagaimana perkembangan budaya pemikiran manusia pada umumnya (Syam, 2007: 15-28), mulai dari tradisi sebagai penerima hukum pasif, melakukan perbandingan satu teks hukum dengan teks hukum lainnya yang sejenis, sampai pada upaya melakukan perumusan hukum bahkan yang belum ada teksnya sekalipun. Tahapan-tahapan ini mencerminkan tahapan perubahan bentuk habitus. Sepanjang kodifikasi hukum oleh negara tidak terwujud, maka hukum yang berlaku bagi masyarakat adalah hukum Islam yang bersumber dari kitab fiqh dan jika belum terdapat di dalamnya, maka merujuk kepada adat istiadat dan 'urf. Namun ketika telah maju dan membutuhkan jaminan hukum yang lebih baik, maka kodifikasi atas berbagai praktek dilakukan dalam keputusan pemerintah (al-Zarqa', 1952: 25).

Perkembangan yang pesat dalam kodifikasi hukum Islam terjadi pada abad ke sembilan belas dan dua puluhan. Pada abad ke sembilan belas, negara Islam yang memainkan peran sangat besar dalam reformasi hukum Islam adalah Turki, mulai dari tahun 1950 dengan Commercial Code (1850), Commercial Procedure Code (1858) dan Penal Code (1861), dan Mesir pada tahun 1875 dengan reformasi peradilannya. Selanjutnya pada abad ke sembilan belas dimulailah berbagai macam kodifikasi hukum di kawasan-kawasan negara Muslim. Hukum keluarga merupakan salah satu materi di antara materi-materi hukum Islam yang diterapkan dalam perundang-undangan negara. Mulai dengan Ottoman Law of Family Rights tahun 1917, hukum *personal status* (1936) kewarisan (1943), wasiat (1946), dan waqf (1946) di Mesir, penyusunan Civil Code mulai tahun 1949 di Syria, Tunisia tahun 1957, Maroko tahun 1958, dan sebagian negara lain seperti Iraq, Libanon, dan Libya yang menggunakan Ottoman Law of Family Rights (Anderson, 1975, 2). Kodifikasi tersebut di samping dilakukan dengan mengadopsi yurisprudensi Islam, sebagian di antaranya juga mengadopsi dari sistem hukum Barat, baik karena akibat penjajahan yang dilakukan negara-negara Barat di kawasan negara-negara Islam, ataupun karena kelengkapan sistemnya. Kodifikasi hukum Islam yang terjadi di negara-negara Muslim tersebut ada kalanya menegaskan kedudukan fiqh klasik, ada kalanya menambah, membatasi keberlakuan, dan bahkan menonaktifkan hukum-hukum tertentu. Pilihan variasi reformasi hukum yang dilakukan di negara-negara Muslim juga menyiratkan perbedaan habitus yang berkembang di setiap lingkungan negara tersebut.

#### d. Eksistensi Hukum Islam dalam Ranah Politik Hukum Indonesia

Watak, karakter, dan kebijakan politik sebuah kekuasaan akan sangat berpengaruh pada arah kebijakan politik hukumnya. Ia merupakan elaborasi dari ragam yang bervariasi, dan kebijakan-kebijakan yang berbeda-beda yang dinegosiasikan menjadi hukum nasional. yang dimaksud dengan politik hukum nasional dalam pembahasan ini adalah kebijakan dalam bidang hukum (*legal policy*) yang akan atau telah dilaksanakan secara nasional di Indonesia, yang meliputi dua hal pokok: pertama, pembuatan dan pembaruan terhadap materi-materi hukum agar dapat sesuai dengan kebutuhan dalam konteks Indonesia; dan kedua, pelaksanaan ketentuan hukum yang telah ada termasuk penegasan fungsi lembaga dan pembinaan para penegak hukum (Mahfudh MD, 2006: 9).

Secara historis, rangkaian kebijakan pemerintahan di Indonesia dalam bidang hukum yang berkaitan dengan hukum Islam sudah dimulai sejak zaman pemerintahan Hindia Belanda. Secara garis besar Ismail Sunny misalnya membagi menjadi dua periode besar: yaitu masa kolonial dan masa setelah kemerdekaan, dan dapat juga mengalami beberapa pentahapan lebih rinci lagi (Sunny, 1996: 131-137). Dalam tulisan ini periodisasi dilakukan dengan urutan masa kolonial, masa orde lama, orde baru, dan masa reformasi dan pasca reformasi. Dalam sketsa berikut dapat dilihat bahwa politik hukum resmi negara adalah hasil dari sebuah pertarungan dalam suatu arena ranah hukum. Mulai dari pertarungan teoritik antara teori *receptie in complexu*, *receptie*, sampai *receptie a contrario* sampai dengan jalan pintu samping dan mengendap-endap Peradilan Agama dan Kompilasi hukum Islam, sampai dengan vulgar dan lantangnya rumusan perda bernuansa syari'at Islam. Pertarungan itu terjadi demi memenangkan *doxa* yang berupa kekuasaan membangun perspektif hukum secara luas. Maka untuk mencapainya, dipertaruhkan berbagai modal yang dimiliki masing-masing subsistem baik membela maupun menolaknya. Pemerintah kolonial Belanda misalnya akan menggunakan modal politiknya untuk memaksakan ide-ide dasar kenijakan hukumnya, akan tetapi umat Islam dengan modalitas ultural dan sosialnya yang sangat kuat tetap mempertahankan keberlakuan hukum Islam dengan jalur apapun. Ketika Indonesia merdeka sekalipun, terjadi pertarungan kuasa simbol ini. Pertama kali hal itu terjadi saat merumuskan sila pertama pancasila. Umat Islam sebagai pemegang modal terbesar menyajikan konsep klausula syari'at Islam untuk dicantumkan

dalam sila pertama, namun kelompok umat agama lain dari Indonesia Timur mencegahnya dengan modalitas veto ancaman batalnya kemerdekaan Republik Indonesia. Meskipun modalitas ini kecil, akan tetapi sangat strategis dan mahal. Maka umat Islam mundur selangkah dengan menerima perubahan yang disepakati. Demikian seterusnya sampai masa reformasi dapat dilihat dengan perspektif ini.

#### 1. Hukum Islam dan Strategi Politik Pemerintah Kolonial

Strategi yang dilancarkan oleh pemerintah kolonial memberikan corak yang berbeda pula dalam menentukan regulasi keberlakuan hukum Islam sebagai sikap resmi negara kolonial. Tekanan kebijakan politik kolonialisasi itu memberikan pengaruh yang kuat atas berlakunya hukum di wilayah Nusantara.

##### a. Dari Politik Perdagangan ke Politik Kolonialisme

Islam telah berkembang di kepulauan Indonesia sejak abad ke-12 dan eksistensi politiknya ditandai dengan berdirinya kerajaan Islam di ujung Sumatera Utara dan menyebar ke kawasan Malaka. Pada abad ke-15 praktis Islam telah mewarnai seluruh kawasan pusat rute perdagangan Asia Tenggara itu. Setelah itu berangsur-angsur Islam menyebar sampai hampir seluruh kepulauan Nusantara termasuk pulau Jawa, Kalimantan dan Sulawesi. Cepatnya penyebaran ini disinyalir karena ajaran Islam yang menghapuskan kasta sosial sehingga mengangkat derajat kalangan rendah dari masyarakat Hindu Jawa dan secara ekonomis menguntungkan kelompok elit dan menengah karena Islam dibawa oleh para pedagang yang bisa menjadi relasi bisnis yang menguntungkan (Benda, 1980: 27).

eksistensi Islam setelah memperoleh tempat di kalangan masyarakat Nusantara tersebut berjalan dengan normal, sampai datangnya misi perdagangan eropa yang dikomandoi orang-orang Portugis ke kawasan Asia untuk mengikis dominasi Muslim dalam aktifitas ekonomi terutama perdagangan rempah-rempah di kawasan ini. Karena tujuannya mengikis dominasi kelompok agama, maka misi *gospel* yang dibarengi dengan upaya pembaptisan masyarakat

Asia pun dilakukan, sampai akhirnya berhasil menguasai Malaka pada tahun 1511, dan tak pelak lagi Indonesia yang masih berbentuk kerajaan-kerajaan menjadi sasaran berikutnya. Kedudukan Portugis di kawasan ini justru memicu kalangan penguasa lokal untuk masuk agama Islam dan bersatu melawannya, sampai akhirnya berhasil diusir keluar dari kawasan Nusantara ini. Namun setelah itu bahaya selanjutnya yang masuk di kawasan ini adalah masuknya misi perdagangan VOC pada abad ke-16. Berbeda dengan Portugis, kelompok orang Belanda ini tidak terlalu mementingkan penaklukan agama, sehingga fokusnya ditekankan kepada keuntungan ekonomi. Meskipun dalam batas-batas di mana tujuan-tujuan komersial mengharuskan keterlibatan mereka dalam masalah politik di Indonesia tidak jarang ada kecenderungan untuk memperkuat sentimen agama. Tidak jarang dalam konflik antar kerajaan Islam mereka melibatkan diri yang akhirnya aliansi terhadap salah satunya menguntungkan kedudukannya di wilayah ini (Benda, 1980: 28-29). Setelah memasuki abad ke-18 kedudukan orang-orang Belanda dalam VOC di Nusantara berubah menjadi bentuk kekuasaan kolonial. Perubahan situasi ini kemudian melahirkan sikap yang mencerminkan karakter-karakter tertentu dalam menetapkan kebijakan, di antaranya mengenai hukum Islam.

b. Pengaruh Perubahan Kebijakan Politik Terhadap Hukum Islam

Pada dasarnya dalam fase ini hukum Islam sudah menjadi hukum yang hidup (*living law*) yang *acceptable* dan *applicable* dalam masyarakat. Namun ketika ia berhadapan dengan kekuasaan negara Belanda, maka kekuatan latennya sebagai kekuatan moral rakyat muncul dan menghasilkan berbagai pergerakan. Dinamika interaksi antara hukum Islam dan kebijakan negara itu terjadi secara fluktuatif sesuai dengan visi dan misi politik yang sedang diembannya. Pada masa kolonial, politik hukum yang berkaitan dengan hukum Islam terbagi dalam dua periode:

**Pertama**, periode penerimaan hukum Islam sepenuhnya. yaitu masa di mana hukum Islam diterima keberlakuannya secara keseluruhan

dalam kehidupan bangsa Indonesia, yang dengan teori *receptio in complexu* yang dimunculkan oleh Van den Berg. Bahkan pada tanggal 25 Mei 1760 dikukuhkan dengan *Resolutie der Indische Regeering* -yang dikenal dengan *compendium Freijer*- yang berisi kumpulan aturan hukum perkawinan dan hukum kewarisan Islam. Hukum Islam yang berlaku sejak masa VOC itu diberikan dasar hukum dengan *Regeerings Reglement* (RR) tahun 1855, yang salah satu pasalnya (75) menyatakan “oleh hakim Indonesia itu hendaklah diberlakukan undang-undang agama (*godsdiensstijgewetten*)” (Benda, 1980, 29). Ahmad Rofiq memberikan keterangan secara lebih rinci: 1) Statuta Batavia tahun 1964: “sengketa warisan antara orang pribumi yang beragama Islam harus diselesaikan dengan mempergunakan hukum Islam, yakni hukum yang dipakai oleh rakyat sehari-hari”. Dikemukakan inilah yang melatarbelakangi munculnya *Compendium Freijer*; Berlakunya kitab *Muharrar* dan Pepakem Cirebon serta peraturan yang disusun oleh BJD. Clootwijk untuk wilayah Bone dan Goa Sulawesi Selatan; 3) Pada September 1808, kepada para Bupati diinstruksikan oleh pemerintah Hindia Belanda yang bunyinya: “Terhadap urusan agama orang Jawa tidak akan dilakukan gangguan-gangguan, sedangkan pemuka-pemuka agama dibiarkan untuk memutus perkara-perkara tertentu dalam bidang perkawinan dan kewarisan dengan syarat tidak ada penyalahgunaan, dan untuk banding dapat dimintakan kepada hakim banding”; 4) Pada tahun 1820, melalui Stbl. 22: 13 diperintahkan agar para Bupati memperhatikan soal-soal agama Islam dan untuk menjaga supaya para pemuka agama dapat melakukan tugas mereka sesuai dengan adat kebiasaan orang Jawa seperti dalam soal perkawinan, pembagian pusaka dan yang sejenis; 5) Pada tahun 1823 dengan resolusi Gubernur Jendral tanggal 3 Juni 1823 no. 12 diresmikan pengadilan agama di kota Palembang yang diketuai oleh Pangeran Penghulu. Sedangkan banding dapat dimintakan kepada Sultan. Wewenang pengadilan ini meliputi: perkawinan, perceraian, pembagian harta, pengasuhan anak, pusaka dan wasiat, perwalian, dan



perkara-perkara lain yang berkaitan dengan agama; 6) Pada tahun 1835 melalui resolusi tanggal 7 Desember 1835 dalam Stbl. 1835: 58, dikeluarkan penjelasan Stbl. 1820: 20 yang isinya :”Apabila terjadi sengketa antara orang-orang Jawa satu sama lain mengenai soal-soal perkawinan, pembagian harta, dan sengketa sejenis yang harus diputus menurut hukum Islam, para pemuka agama memberi keputusan. Tetapi gugatan untuk mendapat pembayaran yang timbul dari keputusan para pemuka agama itu harus dimajukan kepada pengadilan biasa”; 7) Pada tahun 1882 dengan Stbl. 1882: 152 pemerintah Hindia Belanda membentuk pengadilan agama di setiap *Landraad* (pengadilan negeri) dengan nama *Prriesteraad* (pengadilan pendeta) dengan wewenang pada sengketa antara orang Islam yang diselesaikan dengan hukum Islam. Walaupun empat ketentuan yang terakhir tersebut dilakukan pemerintah Belanda untuk melakukan pengawasan terhadap hukum Islam atas saran dan kecurigaan Schotlen van Oud Harlem (ketua Mahkamah Agung Belanda), namun demikian fakta itu membuktikan jangkauan keberlakuan hukum Islam saat itu (Rofiq, 2000:15).

**Kedua**, periode seleksi hukum Islam yang telah diterima oleh hukum adat, yang dikenal sebagai *theorie receptie* yang diberlakukan atas saran Snouck Hurgronje. embrio teori ini dikemukakan oleh van Vollenhoven ketika mengajukan kritik atas klaim keberlakuan hukum Islam di antara hukum adat. Dengan pendapat yang dikukuhkan melalui *Wet op de Staatsinrichting van Nederlands Indie* atau *Indische Staatregeling* (IS) stbl. 1929: 212, hukum Islam hanya dapat berlaku atau baru berlaku jika dikehendaki atau diterima oleh adat. Dengan ketentuan itu hukum Islam dicabut dari lingkungan tata hukum Hindia Belanda. Pada pasal 134 ayat 2 aturan tersebut berbunyi, “Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum adat mereka menghendakinya dan sejauh itu tidak ditentukan lain dengan suatu ordonansi” (Rofiq, 2000: 15). Setelah itu Belanda melakukan beberapa intervensi

terhadap hukum keberlakuan Islam dengan memasukkan *ambtenaar* dan *konteler* dalam proses peradilan yang dilakukan oleh beberapa pengadilan yang masih diselenggarakan kerajaan. Materi hukum Islam yang berlaku saat itu praktis hanya hukum kekeluargaan (*al-ahwal al-syakhshiyah*) saja (lihat disertasi Abdullah Syah, 1984). Bahkan pada 1 April tahun 1937, pemerintah Hindia Belanda mengumumkan gagasan memindahkan wewenang mengatur masalah waris dari tangan pengadilan Agama ke Pengadilan Negeri, dengan alasan bahwa hukum waris Islam itu belum sepenuhnya diresepsi oleh adat, yang dimuat dalam Stbl. 1937: 116 (Sunny, 1996:131-37; Basyir, 1993: 8). Politik hukum untuk memisahkan realitas hukum Islam dan hukum adat yang telah menyatu tersebut dilakukan untuk mendukung politik *divide et impera* (Rofiq, 2000:17). Dengan harapan terjadi pemihakan dan tarik menarik antara komunitas adat dan agama yang dapat melemahkan ikatan kebangsaan Indonesia.

## 2. Hukum Islam dan Konfigurasi Politik Orde Lama

Dinamika konstitusi negara mewarnai sebagian besar rentang sejarah fase ini, yang kemudian memberikan kontribusi yang signifikan dalam rangka menarik garis kesimpulan mengenai koherensi setting politik dan produk hukum yang dihasilkan.

### a. Fluktuasi Demokrasi Politik; Liberal dan Terpimpin

Ada dua karakter pokok untuk menggambarkan konfigurasi politik pada masa Orde Lama; fase Demokrasi Liberal dan fase Demokrasi Terpimpin. Liberalisasi dan demokratisasi sebenarnya dimulai bukan hanya setelah Indonesia merdeka, namun sudah bergulir semenjak persiapan kemerdekaannya, ketika menyusun rumusan-rumusan konseptual sebuah negara Indonesia yang merdeka. Namun istilah liberal ini lebih kental diintrodusir untuk menggambarkan pengembaraan konstitusional bangsa Indonesia dari UUD '45, UUDS '50, Konstitusi RIS, dan berakhir dengan kembali berlakunya UUD '45 tahun 1959.

Kehidupan politik pada periode Demokrasi Liberal (1945-1959) konfigurasi politiknya dianggap cukup demokratis, karena beberapa indikator seperti perimbangan kekuatan eksekutif legislatif, kebebasan pers, dan fungsi partai-partai berlangsung secara stabil dan proporsional. Karena liberalnya itu maka ikatan-ikatan konstitusionalnya tidak cukup terkonsepkan secara rapi. Dalam hal hukum Islam juga hanyut dalam proses liberalisasi itu. Sedangkan pada masa demokrasi terpimpin yang ditandai dengan terbitnya Dekrit Presiden 5 Juli 1959, dianggap mengakhiri karakter demokrasi bangsa ini. Era yang berlangsung sampai tahun 1966 ini menampilkan konfigurasi yang otoriter dengan indikator pemerintahan yang sangat sentralistik, pembubaran partai politik yang kontra revolusi, dan kekuasaan legislatif yang berwujud Majelis Konstituante diamputasi dengan semena-mena. Dengan berakhirnya liberalisasi dan dimulainya sentralisasi itu, maka babak administrasi ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan hukum Islam pun dimulai, baik sebagai pengendali maupun sebagai kompensasi politik (Mahfudh MD, 1999: 276-279).

b. Liberalisasi Politik dan Kecenderungan Wacana Hukum Islam

Pada masa setelah kemerdekaan Republik Indonesia, garis besar kebijakan politik bagi hukum Islam terbagi dalam dua fase besar (Sunny, 1996:131-37).

**Pertama**, Fase penerimaan hukum Islam sebagai sumber persuasif (*persuasive source*), yaitu fase di mana hukum Islam dapat diyakini dan dijalankan oleh umat Islam Indonesia. Fase ini dimulai dari masa kemerdekaan sampai terbitnya Dekrit Presiden 5 Juli 1959. Setelah kemerdekaan Indonesia, maka konstitusi UUD 1945 diperkenalkan. Konstitusi itu memutuskan hubungan konstitusional Indonesia dengan konstitusi pemerintah Belanda. Dengan demikian habislah riwayat teori *receptie*-nya Snouck Hurgronje. Sejak saat itu batasan-batasan keberlakuan hukum Islam sudah tidak ada lagi. Meskipun demikian pada fase ini praktis tidak berhasil merumuskan materi hukum Islam dalam legislasi nasional. Fase ini (mulai dari pra kemerdekaan) sebagian

besarnya diwarnai dengan perdebatan seputar wacana pencantuman seluruh isi Piagam Jakarta yang diantaranya memuat klausula "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya".

Piagam Jakarta merupakan hasil kesepakatan (*modus vevendi*) antara nasionalis Islam dan nasionalis sekuler di dalam rapat panitia kecil bagi perumusan pembukaan dasar negara Republik Indonesia 22 Juni 1945. Piagam itu kemudian dimuat dalam rumusan pembukaan UUD 1945. Namun ketika keputusan tersebut dibawa ke sidang pleno BPUPKI ternyata di tentang sebagian anggota dari kalangan nasionalis sekuler. Kelompok sekuler dikomando oleh Latuharhari, anggota yang beragama Kristen Protestan menghendaki agar klausula "dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluknya; dihilangkan, sedangkan kelompok Islam oleh Ki Bagus Hadikusumo yang menghendaki agar klausula "bagi pemeluk-pemeluknya" dicabut sehingga syari'at Islam berlaku secara utuh di Indonesia. Karena pertentangan tersebut *deadlock* dan dengan pertimbangan agar tidak terjadi perpecahan bangsa, maka akhirnya penghapusan klausula tersebut dapat disetujui setelah ada rapat panitia kecil. Ada catatan penting bahwa kelompok Islam sama sekali tidak terwakili dalam penandatanganan naskah yang seharusnya ada empat orang, Soekarno, Hatta, Soebarjo, dan Wahid Hasyim. Namun Wahid Hasyim saat itu ada di Jawa Timur sehingga tidak ikut menandatangani, sedangkan dia satu-satunya diantara empat orang tersebut yang berada di pihak nasionalis Islam (Anshary, 91:37-42).

Maka keinginan untuk mengkonstitusikan syari'at Islam pupus sudah, karena pembukaan UUD 1945 tersebut sudah menjadi bagian dari konstitusi dan kebijakan politik negara. Namun demikian perjuangan terus berlanjut ketika Majelis Konstituante hendak merumuskan dasar negara RI. Pada rapat kilat PPKI tanggal 7 Agustus 1945 yang kemudian menghasilkan Pembukaan UUD 1945 yang sekarang, Soekarno mengatakan bahwa UUD

yang sedang dibuat ini adalah UUD sementara atau *revolutiegrondwet*, nanti jika negara telah merdeka akan mengumpulkan Majelis Perwakilan Rakyat yang membuat UUD yang lebih lengkap. Pada tanggal 15 Desember tahun 1955 Presiden Soekarno melantik Majelis Konstituante. Partai-partai Islam meraih kursi 230 kursi, dan partai lainnya mendapat 286 kursi. Pada saat itu ada tiga usulan dasar negara yang muncul dalam sidang, yaitu Pancasila (PNI 116, PKI 80, Parkindo 16, PSI 10, IPKI 8, dan partai-partai kecil dengan jumlah total dukungan 273 suara), Islam (Masyumi 112, NU 91, PSII 16, Perti 7 dan partai-partai kecil dengan jumlah total dukungan 230 suara) atau Sosialis ekonomi (Partai Buruh 5, dan Murba 4 jadi total 9 suara). Karena tidak ada kekuatan mayoritas dari hasil hasil dukungan pada masing-masing usulan tersebut, maka tidak ada lain kecuali melakukan kompromi. Namun ketika majelis Konstituante telah menjalankan tugasnya dengan susah payah, secara mendadak Soekarno menerbitkan Dekrit Presiden pada tanggal 5 Juli 1959, di saat penggarapan konstitusi sudah mencapai hasil kurang lebih 90%. Dengan terbitnya dekrit tersebut, maka upaya untuk menyusun konstitusi permanen sebagai ganti dari konstitusi sementara itu berakhir dengan dibubarkannya Majelis Konstituante dan kembali kepada UUD 1945 (Anshary, 91: 43-45).

Wacana yang menarik sebelum Dekrit Presiden ketika kabinet secara bulat menyetujui konsep demokrasi terpimpin dan mengakhiri riwayat demokrasi liberal sebagai persiapan untuk kembali kepada UUD 1945 adalah wacana mengenai kembali kepada UUD 1945 dengan atau tanpa Piagam Jakarta. Kelompok non-Islam menerima dengan tanpa catatan karena kembali kepada UUD 1945 berarti menjalankan Pancasila dan UUD hasil revisi 18 Agustus 1945. Sedangkan kelompok Islam juga dapat menerima, namun dengan beberapa persyaratan yaitu diangkat kembali isu tentang Piagam Jakarta. Pada waktu itu ada beberapa fakta yang terjadi: 1) Dalam rumusan sidang kabinet tanggal 19 Februari 1959 diakui adanya Piagam Jakarta tanggal

22 Juni 1945; 2) Dalam keterangannya di depan sidang DPR tanggal 2 Maret 1959 pemerintah mengakui pula adanya Piagam Jakarta 22 Juni 1945; 3) Di depan Majelis Konstituante presiden Soekarno menyatakan bahwa "Piagam Jakarta adalah dokumen historis yang memelopori dan mempengaruhi UUD 1945" (Anshary, 91: 47).

Karena keterangan itu dianggap belum menegaskan status syari'at dalam konstitusi negara, maka KH. Masjkur (tokoh NU) berbicara atas nama fraksi Islam dengan dua usulan pokok : Piagam Jakarta dijadikan pembukaan UUD 1945, dan pasal 29 UUD hendaknya berbunyi Negara berdasarkan Ketuhanan yang Maha esa dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Hasilnya 466 anggota Konstituante (dari total 470) yang hadir 201 sura mendukung, dan 265 menolak. Akhirnya sampai pada opsi untuk kembali kepada UUD 1945 tanpa perubahan apapun, dilaksanakan tiga kali pemungutan suara pada tahun 1959 itu untuk mencari mayoritas 2/3. Hasilnya tanggal 30 Mei (269 setuju dan 199 menolak), 1 Juni (264 setuju dan 204 menolak), dan 2 Juni (263 setuju dan 204 menolak). Karena dengan opsi-opsi yang jelas itupun tidak berhasil memperoleh kesepakatan, maka beberapa anggota Konstituante mengusulkan agar Konstituante membubarkan diri saja. Sidang tanggal 2 Juni 1959 itu ternyata sidang Majelis Konstituante yang terakhir karena kemacetan yang terjadi itu menjadi alasan untuk diterbitkannya Dekrit Presiden 5 Juli 1959. Dalam Dekrit itu disebutkan, "Kami berkeyakinan bahwa Piagam Jakarta itu menjiwai Undang-Undang Dasar 1945 dan merupakan rangkaian kesatuan dengan konstitusi tersebut" (Anshary, 91: 48). Perdana Menteri Djuanda saat itu juga menjelaskan bahwa "pengakuan terhadap Piagam Jakarta sebagai Dokumen historis bagi pemerintah berarti pengakuan pula akan pengaruhnya terhadap UUD 1945" (Sunny, 1996: 137). Pada saat itulah bagi beberapa kalangan Islam merasa bahwa hukum Islam telah memperoleh landasan konstitusionalnya.

**Kedua**, Fase hukum Islam sebagai sumber otoritatif (*authoritative source*). Dengan secara eksplisit piagam Jakarta masuk dalam konsideran kembalinya republik ini pada UUD 1945, maka dengan demikian hukum Islam telah menjadi sumber otoritatif, karena menurut hukum tata negara Indonesia, preambule, konsideran, bahkan penjelasan peraturan perundang-undangan memiliki kedudukan hukum. Kata menjiwai dalam dekrit itu berarti tidak boleh ada produk perundang-undangan yang menyalahi hukum Islam, dan pemeluk Islam wajib menjalankan syari'atnya. Untuk itu harus dibuat undang-undang yang memberlakukan hukum Islam dalam hukum nasional (Sunny, 1996: 137). Maka setelah itu realitas politik hukum nasional mulai menampilkan semangat pelembagaan hukum Islam dalam legislasi nasional, seperti Tap. MPRS No. II/MPRS/1960 yang menyatakan bahwa penyempurnaan hukum perkawinan dan hukum waris hendaknya juga memperhatikan faktor-faktor agama, walaupun sampai dengan 27 Maret 1968, tidak satupun dihasilkan materi hukum tersebut. Politik hukum pada masa demokrasi terpimpin setelah Dekrit Presiden, nampaknya diwarnai dengan upaya imbal jasa kepada umat Islam yang tidak lagi mempersoalkan status syari'at Islam dalam konstitusi negara.

### 3. Hukum Islam dan Konfigurasi Politik Orde Baru

Kekuasaan Orde Baru dimulai sejak tahun 1966 sebagai tahun tutup buku bagi kekuasaan Orde Lama. Istilah orde lama dan baru ini jelas merupakan upaya pemisahan yang keras dalam strategi dan kebijakan yang ditetapkan oleh pemegang kekuasaan. Demikian juga produksi hukum Islam. Pada masa ini banyak diproduksi ketentuan hukum Islam, baik struktur kelembagaan, aparatur, maupun aturan mainnya baik formil maupun materiil. Pada periode ini pula politik hukum nasional dirumuskan sedemikian rupa dengan garis-garis yang ketat. Maka karakter politik, membawa implikasi pada kebijakan pembangunan hukum, dan kebijakan pembangunan hukum walaupun tidak menyebut secara khusus tentang hukum Islam namun secara regulatif berdampak formatnya pada hukum Islam. Di Sinilah

ranah politik dan mazhab ketatanegaraan menentukan nasib corak politik hukum.

#### a. Karakter Politik Orde Baru

Semangat yang sangat kental mewarnai konfigurasi politik Orde baru adalah pelaksanaan Pancasila dan UUD '45 secara murni dan konsekuen dan mencerminkan pembalikan total dari tradisi Orde Lama yang dianggap penuh dengan penyelewengan. Pemerintah ini dihadapkan pada berbagai masalah warisan dari kekuasaan sebelumnya, dua terbesar di antaranya adalah kesemrawutan politik akibat dinamika konstitusi dan krisis ekonomi sebagai akibat ketidakstabilan nasional (Wahid dan Rumadi, 2001: 59, 61). Dua agenda inilah yang kemudian menjadikan rezim ini menempuh langkah yang penuh resiko. Belajar dari pengalaman Orde Lama dan persoalan riil yang dihadapi saat itu, maka kebijakan yang diletakkannya pun berusaha secara langsung menjawab tuntutan tersebut, seperti munculnya konsep trilogi pembangunan yang mencakup stabilitas nasional; pertumbuhan ekonomi; dan pemerataan. Kebijakan yang berbasis pada trauma pada pengalaman Orde Lama itu berimplikasi pada watak dan karakter politik yang ditampilkan. Di antara ciri pokok yang dapat di ambil secara ringkas adalah: 1) Fahaman integralistik, yang mengutamakan kerjasama dan kekeluargaan guna mendukung stabilitas nasional; 2) Kekuasaan sentralistik, dengan model integralistik maka perlu jaringan sibernetika kekuasaan dengan sebesar-besarnya otoritas kekuasaan ada di tangan eksekutif; 3) Rezim Birokratis otoriter, guna mengawal secara ketat jalannya fahaman integralisme dan sentralisme maka birokrasi yang tegas dibutuhkan hadirnya; 4) Pemerintahan Militeristik; untuk mempertahankan utuhnya otoritas kekuasaan yang sentral maka stilet disiplin militer diterapkan; 5) Uniformitas, baik ide maupun operasi kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai resiko lanjutannya.

#### b. Politik Pembangunan Hukum Nasional dan Pengaruhnya Terhadap Hukum Islam

Dengan karakter sentralisme, integralisme, dan uniformisme diterapkan



sedemikian ketat, arah pembinaan hukum nasional pun disesuaikan dengan paradigma tersebut, dan hukum Islam juga mengalami implikasinya, meskipun situasi tersebut memiliki bobot negatif maupun positif. Kepala Badan Pembinaan Hukum Nasional (BPHN) Departemen Kehakiman mengatakan bahwa kita menginginkan suatu kesatuan hukum yang berlaku di Indonesia, sesuai amanat GBHN menuju arah unifikasi hukum, karena hukum modern menuntut unifikasi dan menghindarkan pluralisme hukum (Jazuli, 1994: 234). Ide tersebut diselenggarakan dengan ide Wawasan Nusantara yang berfaham integralistik. Demikian juga bunyi GBHN 1973 menyatakan: "Dalam rangka pembangunan hukum perlu ditingkatkan upaya pembaharuan hukum secara terarah dan terpadu antara lain kodifikasi dan unifikasi bidang-bidang hukum tertentu". Demikian juga dalam GBHN tahun 1993 dinyatakan: "pembangunan materi hukum diarahkan pada terwujudnya sistem hukum nasional yang mengabdikan pada kepentingan nasional dengan penyusunan awal materi hukum secara menyeluruh yang bersumber pada Pancasila dan UUD '45, khususnya penyusunan produk hukum baru dibutuhkan untuk mendukung tugas umum pemerintahan dan pembangunan nasional. Oleh karena itu perlu disusun legislasi nasional yang terpadu sesuai dengan prioritas termasuk penggantian undang-undang warisan kolonial dengan perundang-undangan yang bersumber pada Pancasila dan UUD '45". Maka produk-produk legislasi Islam yang muncul pada masa ini senada dengan kecenderungan makro politik negara. Hukum tidak lebih sebagai instrumen kekuasaan pemerintah yang sedang berkuasa, baik sebagai alat tawar-menawar konsesi politik, atau untuk mewujudkan keseragaman tanpa mengabaikan hak berkeadilan yang bersifat lokal. Tujuan hukum untuk menegakkan keadilan sering terkalahkan oleh tujuan merekrayasa masyarakat dan melandasi kekuasaan pelaksana pembangunan semata (Sanit, 1992: 135). Pada masa Orde Baru, minimal ada empat produk legislasi Islam yang poisinya sangat signifikan bagi berlakunya hukum Islam di Indonesia, yaitu: 1) Undang-Undang

No. 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok kekuasaan Kehakiman; 2) Undang-undang Perkawinan No.1 Tahun 1974; 3) Undang-Undang Pengadilan Agama No. 7 Tahun 1989; dan 4) Kompilasi Hukum Islam melalui Impres. No 1 Tahun 1991.

#### 4. Hukum Islam dan Konfigurasi Politik Reformasi

Pergantian pemerintahan pada bulan Mei 1998 yang menumbangkan rezim orde baru dan melahirkan babak reformasi telah membuka babak baru penyelenggaraan pemerintahan di Indonesia. Terjadi pergeseran dari sentralisasi ke desentralisasi atau dari yang serba diatur dan didominasi oleh pemerintah pusat diserahkan kepada daerah, dari hegemonik ke arah partisipatif, dari kekuasaan yang bersifat dominatif ke arah kekuasaan yang aspiratif dan akomodatif, dan banyak lagi pergeseran nilai-nilai yang menyertai gerakan reformasi (Imawan, 1999: 52-65).

Secara politis, pergeseran penyelenggaraan pemerintahan dari sentralisasi ke desentralisasi tersebut meningkatkan kemampuan dan tanggung jawab politik daerah, membangun proses demokratisasi, dan konsolidasi integrasi nasional. Secara administratif, pergeseran ini akan mampu meningkatkan kemampuan daerah dalam merumuskan perencanaan dan mengambil keputusan strategis, meningkatkan akuntabilitas publik, dan pertanggungjawaban publik. Sedang secara ekonomi, hal itu dapat membuka peluang untuk membangun keadilan di semua daerah, mencegah eksploitasi pusat terhadap daerah, serta meningkatkan kemampuan daerah memberikan *public goods and services* (Turner dan Hume, 1997: 156).

Agar kewenangan tersebut dapat diimplementasikan secara efisien dan akuntabel, maka sebagian kewenangan politik dan administrasi perlu diserahkan pada jenjang organisasi yang lebih rendah. Karena jenjang hierarki yang lebih rendah, dalam hal ini pemerintah daerah disertai kewenangan secara penuh, baik politik dan administrasi, maka pada jenjang organisasi yang diberi penyerahan wewenang tersebut timbul otonomi. Dalam hal ini, otonomi mengandung makna kebebasan masyarakat yang tinggal di daerah yang bersangkutan untuk

mengatur dan mengurus kepentingannya yang bersifat lokal. Jadi, otonomi daerah adalah konsekuensi logis dari penerapan asas desentralisasi pada pemerintah daerah (Nurcholis, 2005: 89).

Pertanyaan selanjutnya, seberapa besar batas kepentingan masyarakat yang dapat diatur dan diurus oleh pemerintah daerah? Dalam hal ini berarti mendiskusikan tentang cara penyerahan wewenang pemerintahan oleh pemerintah pusat kepada pemerintah daerah. Penyerahan tersebut dapat dilakukan melalui 2 (dua) cara, yaitu *ultra vires doctrine* dan *general competence*. Cara *ultra vires doctrine* menunjukkan cara di mana pemerintah pusat menyerahkan wewenang pemerintahan kepada daerah otonom dengan cara merinci satu per satu. Daerah otonom hanya boleh menyelenggarakan wewenang yang diserahkan tersebut. Sisa wewenang dari wewenang yang diserahkan kepada daerah otonom secara terperinci tersebut tetap menjadi wewenang pusat. Dalam *general competence*, daerah otonom boleh menyelenggarakan semua urusan di luar yang dimiliki oleh pemerintah pusat. Artinya, pusat menyerahkan 'kewenangan pemerintahan kepada daerah otonom untuk menyelenggarakan berdasarkan kebutuhan dan inisiatifnya sendiri di luar kewenangan yang dimiliki oleh pemerintah pusat. Di sini pusat tidak menjelaskan secara spesifik kewenangan apa saja yang diserahkan kepada daerah (Nurcholis, 2005: 75-76). Cara penyerahan kewenangan dilaksanakan menurut *general competence*. Dalam undang-undang ditentukan bahwa kewenangan pemerintah pusat mencakup urusan-urusan: politik luar negeri, pertahanan, keamanan, yustisi, moneter dan fiskal nasional, dan agama. Sedangkan urusan pemerintahan provinsi dan kabupaten/kota adalah di luar yang ditentukan untuk pemerintah pusat.

Dalam UU No. 32 Tahun 2004 disebutkan bahwa pemerintah provinsi menganut asas dekonsentrasi sekaligus desentralisasi. Berdasarkan asas dekonsentrasi maka provinsi merupakan wilayah administrasi. Keberadaan wilayah administrasi merupakan implikasi logis dari penerapan asas dekonsentrasi. Dalam aturan desentralisasi itu jelas bahwa masalah yustisi dan agama menjadi kewenangan pemerintah pusat. Maka jalannya kebijakan yang berkaitan dengan kedua hal tersebut harus menggunakan prinsip-prinsip yang dianut pemerintah pusat atau minimal di bawah kontrol pemerintah

pusat. Namun ada gejala yang menarik dalam perjalanan satu dasawarsa terakhir di Indonesia; yaitu ketika disahkan Undang-Undang otonomi khusus Aceh dengan hak istimewa menerapkan pranata hukum Islam di wilayahnya, dan lebih dahsyat lagi adalah gelombang penyusunan peraturan daerah yang mengatur hal-hal yang berkaitan dengan muatan-muatan syari'at Islam.

#### **E. UU. NAd. No. 18/2001; Lokomotif Perubahan Sebagai Studi Kasus**

Ada satu produk undang-undang yang mengesahkan keberlakuan hukum Islam secara utuh dalam sebuah wilayah negara kesatuan republik Indonesia, yaitu Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Undang-Undang ini dapat dijadikan sebagai studi kasus betapa tarik-menarik dan tawar-menawar politik antara pusat dan daerah dapat menghasilkan ketentuan yang melanggar aturan yang lain, yaitu aturan mengenai otonomi daerah dan kebijakan sentralisasi beberapa urusan negara seperti kewenangan bidang politik luar negeri, pertahanan dan keamanan, peradilan, moneter dan fiskal, dan agama (Bab II, pasal 2 angka 1). Hal ini menegaskan ulang embrio federalisme semu Indonesia.

Beberapa pasal dapat disimak antara lain: Pertama, Bahwa pemberian otonomi khusus diberikan karena Aceh dianggap sebagai daerah yang memiliki karakter yang khas yang alami dalam sejarah perjuangan rakyat Aceh yang bersumber pada pandangan hidup, karakter sosial dan kemasyarakatan dengan budaya Islam; Kedua, Bab XII pasal 25: 1) Peradilan syari'at Islam di propinsi Nanggroe Aceh Darussalam sebagai bagian dari sistem peradilan nasional dilaksanakan oleh Mahkamah Syar'iyah yang bebas dari pengaruh pihak manapun; 2) Kewenangan Mahkamah Syar'iyah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) didasarkan atas syari'at Islam dalam sistem hukum nasional, yang diatur lebih lanjut dengan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh darussalam; 3) Kewenangan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) diberlakukan bagi pemeluk agama Islam; Ketiga, dalam penjelasan umum undang-undang ini dinyatakan: "Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam adalah Peraturan Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, yang dapat mengenyampingkan perundang-undangan lain dengan mengikuti asas *lex specialis derogat lex generalis* dan Mahkamah Agung berwenang melakukan uji materiil terhadap Qanun.

Keberhasilan pengkanunan syari'at ini merupakan hasil pertarungan antara agen yang ada di daerah dengan struktur makro kekuasaan yuridis yang dimiliki pemerintah pusat.

#### **F. Perda Syari'ah; Merangkai Gerbong Politik Syari'at**

Formalisasi syariat Islam menggejala dengan sangat kuat di Indonesia (Nurrohman dan Wahid, 2002: 45-46). Jika pada dekade tujuh puluhan sampai sembilan puluhan upaya itu begitu kencang dilakukan dalam skala nasional, setelah tahun 2000 ini gejala itu muncul melalui berbagai satuan wilayah lokal kedaerahan. Formalisasi itu muncul dengan beraneka bentuk; undang-undang wilayah khusus, peraturan daerah, keputusan bupati, instruksi walikota, surat edaran, sampai himbauan. Isi peraturan formal itupun sangat beragam, mulai dari masalah narkoba, pelacuran, tempat hiburan, busana Muslim, pendidikan agama, maupun syarat kemampuan baca al-Qur'an dan pengetahuan agama bagi calon pengantin (Adam, 2007).

Gerakan kembali ke syariat itu sebenarnya telah berkembang di berbagai kawasan dalam berbagai bentuknya. Akan tetapi utamanya dikumandangkan kalangan Islam literalis yang memahami agama secara formal leksikal. Literalisme dan radikalisme Islam kontemporer yang berkembang di berbagai negara, sesungguhnya didorong oleh banyak faktor baik lokal maupun internasional. Faktor-faktor internal meliputi persepsi tentang pemerintahan yang buruk, meningkatnya pengangguran dan krisis sosial. Situasi ini berhimpit dengan isu sekularisasi yang dilakukan pemerintah. Berbagai negara yang melahirkan literalisme dan radikalisme Islam biasanya memiliki pemerintahan yang merasa puas mendapatkan uang sewa penjualan minyak dan pajak. Sementara itu tidak melakukan banyak usaha untuk mengembangkan kehidupan negara yang de-mokratis, dan merencanakan masa depan. Rezim semacam ini biasanya juga berusaha menggunakan Islam sebagai identitas nasional dan kekuasaan negara dengan mendukung organisasi-organisasi Muslim nasional yang memungkinkannya untuk meraih dukungan mayoritas umat Islam. Namun demikian, di tengah arus sekularisasi dan kooptasi atas organisasi-organisasi Muslim nasional, ada sebagian Muslim minoritas yang merasa bahwa mereka tidak mendapatkan bagian yang layakmenyangkut isu ideologi, sosial, politik, dan ekonomi. Sedangkan dari sudut internasional, literalisme dan radikalisme Islam terkait dengan

babak lanjutan dari era kemunduran dunia Islam. Terutama, setelah runtuhnya Imperium Islam pasca kehancuran Kekhalifahan Turki Usmani pada tahun 1924. Di samping faktor Islam Internasional, literalisme Islam sebagaimana kecenderungan literalisme dalam gerakan-gerakan fundamentalisme agama pada umumnya, didorong oleh terjadinya perubahan global dalam sejarah peradaban manusia. Perubahan global ini tidak lain merupakan akibat dari gerakan-gerakan besar di Eropa seperti renaissance, humanisme dan reformasi, serta aufklarung yang merupakan perkembangan lebih lanjut dari humanism (Jamil, 2005: 94).

Gerakan-gerakan tersebut telah membangkitkan gairah rasionalisme dan kebebasan berpikir bagi manusia yang menuai hasilnya sejak pada abad ke-19, terutama dengan ditemukannya ilmu pengetahuan dan teknologi secara pesat. Lahirlah kemudian revolusi industri, yang membawa perubahan radikal terhadap pandangan manusia atas agama. Agama menjadi kurang penting dan kemudian malah menjadi urusan pribadi seseorang, tidak menjadi unsur penentu dalam pemikiran politik, sosial, dan budaya. Manusia menjadi "sekuler" dalam arti tidak mendasarkan diri pada agama untuk penentuan nilai, tetapi pada kebutuhan material. Dalam konteks perubahan global ini, literalisme merupakan bagian dari gejala kebangkitan kembali agama-agama. Sebagai reaksi atas sekularisme, literalisme berkehendak untuk memenuhi hasrat religiusitas manusia, sekaligus benteng yang kokoh dalam "perjuangan iman" (Jamil, 2005: 94).

Gerakan Islam pasca reformasi dapat dibagi menjadi dua bentuk gerakan dan strategi. Pertama, adalah gerakan politik partisan yang menempuh jalur-jalur politik resmi seperti partai-partai politik dan pemerintahan. Partai-partai Islam seperti PPP, PBB dan PK juga beberapa organisasi seperti Front Pembela Islam (FPI) Komite Indonesia Untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) merupakan kelompok gerakan Islam yang menempuh jalur pertama. Partai-partai dan organisasi Islam ini bersinergi secara baik dengan melakukan lobi-lobi politik dan kekuasaan serta penciptaan aksi dukungan bagi partai politik yang memperjuangkan syari'at Islam. Gerakan ini berorientasi pada terciptanya tatanan politik dan kekuasaan pemerintahan Islam (hukumah Islamiyah) atau yang lebih dikenal dengan daulat Islamiyah dalam konteks Indonesia adalah Negara Islam Indonesia. Kedua, adalah gerakan sosial yang lebih menekankan proses Islamisasi masyarakat dan penciptaan basis-basis sosial baru bagi dukungan penegakan

syariat di tengah masyarakat luas. Pola kedua ini dilakukan oleh Laskar Jihad (yang telah membubarkan diri), Hizbut Tahrir Indonesia, Komite Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI), dan Persaudaraan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI). Gerakan bertujuan untuk membentuk dukungan sosial bagi pemerintahan Islam itu yaitu masyarakat Islami (jama'ah Islamiyah) (Jamil, 2005: 119).

Pengamatan secara sekilas di atas menggambarkan dua strategi yang sedang ditempuh oleh gerakan Islamis di Indonesia, yaitu strategi Islamisasi negara dengan upaya perjuangan pemberlakuan Syari'at Islam dan Islamisasi masyarakat dengan penyadaran masyarakat mengenai kewajiban memberlakukan syari'at. Kedua strategi itu bertujuan untuk mewujudkan terciptanya negara Islam (*daulat Islamiyah*) maupun masyarakat Islam (*jam'iyah Islamiyah*). Keduanya merupakan hasil akhir dari perjuangan untuk menciptakan Islam kaffah, yaitu suatu tatanan Islam yang menyatukan secara sempurna antara agama dan negara, antara hukum Tuhan dengan aktifitas sosial dan politik yang eksternal. Tatanan semacam inilah yang pernah terwujud dalam masa keemasan peradaban Islam (*Islamic golden age*) (Jamil, 2005: 120).

Aspirasi untuk melakukan langkah formalisasi seakan menjadi air bah yang sulit untuk dibendung. Seakan sudah menjadi ruh dari reformasi yang meliputi banyak bidang. Konsekuensi politik pun include di dalamnya. Begitu pula aspirasi umat Islam untuk melakukan formalisasi sebagai aksentuasi politik identitasnya. Ada suara dari Aceh, Sulawesi Selatan, Cianjur, Tasikmalaya, dan Banten, hingga beberapa daerah di Indonesia. Setelah aspirasi itu terhenti, karena ada beberapa upaya yang secara implisit tidak setuju dengan langkah penjernihan sistem hidup berbangsa dan bernegara. Maka aspirasi itu seakan menjadi gunung es. Saat angin reformasi berhembus, kebutuhan akan rumah politik yang aman dan terjamin untuk melaksanakan syariat pun menyeruak, akan tetapi tetap dengan mekanisme formal dan konstitusional. Itulah sebabnya, kehendak tersebut diformulasikan oleh KPSI Sulawesi Selatan untuk memperjuangkan pemberlakuan syariat Islam melalui otonomi

khusus secara konstitusional dalam bingkai NKRI. Begitu pula di daerah lainnya (Al-Anshary, 2005: 7).

Berbarengan dengan menguatnya tuntutan formalisasi syariat Islam di berbagai kawasan itu, kebijakan politik nasional pun memberikan ruang dan peluang. Mulai dari ide federalisasi yang digagas Amin Rais sampai dengan negara kesatuan dengan manajemen federal yang digagas Abdurrahman Wahid pun meluncur. Menurut Mahfud MD, kedudukan Peraturan Daerah (Perda) pada era otonomi daerah luas dewasa ini sangat penting dan menjadi lebih kuat. Ini dapat dilihat dari dua hal (Mahfudh MD., 2006: 223):

1. Produk Perda tidak lagi memerlukan pengawasan preventif. Pengawasan represif pun dengan batas waktu tertentu sehingga tak ada perda yang terkatung-katung.
2. Materinya sudah bisa memuat ketentuan hukuman pidana, sesuatu yang sebelumnya tidak dibolehkan, karena adanya unifikasi hukum pidana. UU no. 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan, dalam pasal 14 menyebutkan bahwa hanya UU dan Perda yang boleh memuat ketentuan pidana. Ketentuan pidana yang dimuat di dalam Perda, menurut pasal 143 UU No. 32 tahun 2004, dibatasi pada biaya paksaan penegakan hukum, pidana kurungan paling lama 6 bulan, atau denda sebanyak-banyaknya Rp 50.000.000,-

Momentum dan peluang reformasi inilah yang dimanfaatkan oleh berbagai kalangan untuk melakukan inisiasi munculnya rumusan peraturan daerah yang mengatur pelaksanaan beberapa aspek syariat Islam. Dengan analisis struktural konstruktivistik dapat dipahami bahwa sebuah kebijakan hukum itu merupakan produk dialektis antar subsistem, agen, dan komponen-komponen sosial politik dalam sebuah ranah besar. Negara Indonesia terdiri dari dari ranah-ranah mikro yang membentuk struktur ranah makro yang mengakomodasi pertarungan-pertarungan di setiap ranah mikro. Kesamaan habitus dari subsistem dalam ranah mikro yang satu dengan ranah mikro yang lain kemudian membentuk habitus yang lebih luas dan menjadi subsistem yang lebih besar. Itulah pertarungan dalam kancah politik hukum nasional itu.



### daftar Pustaka:

- A Jazuli. 1994. "Beberapa Aspek Pengembangan Hukum Islam di Indonesia" dalam Juhaya S. Praja (ed.). *Hukum Islam di Indonesia; Pemikiran dan Praktek*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Abdullah Syah. 1984. "Integrasi Antara Hukum Islam dan Hukum Adat Dalam Kewarisan Suku Melayu di Kecamatan Tanjung Pura Langkat Sumatera Utara. Disertasi Doktor. IAIN Syarif Hidayatullah.
- Abu Zahrah. 1958. *Usul al-Fiqh*. T.tp.: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Ahmad Rofiq. 2000. *hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Al-Subki, *al-Asybah wa al-Nazair*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.
- Al-Zarqa', Mustafa Ahmad. 1952. *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Amin Ahsan Islahi. 1989. *Islamic Law: Concept and Codification*. Second edition. Lahore: Islamic Publications Ltd.
- Arbi Sanit. 1992. "Pembangunan Hukum dalam Perkembangan Demokrasi di Indonesia" dalam M. Busyro Muqaddas dkk. (eds.), *Politik Pembangunan Hukum Nasional*. Yogyakarta: UII Press.
- Azyumardi Azra. 1996. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*. Jakarta: Paramadina.
- Bassam Tibi. 1999. *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial, Terj. Misbah Zulfa elizabet dan Zainul Abas*. Yogyakarta: Tiara wacana.
- Coulson, Noel.J. 1964. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1964.
- . 1969. *Conflict and Tension in Islamic Jurieprudence*. London: University of Chicago Press.
- Sanders Peirce, Charles. 1877. "The Fixation of Belief", *Popular Science Monthly* 12 November 1877.
- Endang Saifuddin Anshari. 1991. "Perjuangan Konstitusional Para Nasionalis Islami Dalam Bidang konstitusi" dalam Tjun Suryaman (ed.). *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Fauzi Fashri. 2007. *Penyingkapan Kuasa Simbol: Apropriasi Reflektif. Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Juxtapose.
- Hanif Nurcholish. 2005. *Teori dan Praktik Pemerintahan dan Otonomi Daerah*. Jakarta: P.T. Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Harry J. Benda. 1980. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit; Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Haryatmoko. 2003. "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa; Landasar Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu" dalam Majalan *BASIS Menembus Fakta*, Nomor 11-12 Tahun ke-52 Nopember-Desember 2003, yayasan BP BASIS Yogyakarta.
- Ismail Suny. 1996. "Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem ketatanegaraan Indonesia" dalam Amrullah Ahmad dkk., *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. Busthanul Arifin, SH*. Jakarta: Gema Insani Press.
- J.N.D, Anderson. 1975. *Islamic Law in The Modern World*. Connecticut: Greenwood Press.
- M. Muhsin Jamil. 2005. *Membongkar Mitos Menegakan Nalar*. Jogjakarta : Pustaka Pelajar.
- Mahfud MD dkk. (ed.). 1993. *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.
- Mahfud MD. 1999. *Hukum dan Pilar-Pilar Demokrasi*. Yogyakarta: Gama Media.
- . 2006. *Membangun Politik Hukum Menegakkan Konstitusi*. Jakarta : LP3eS.
- . 2006. *Politik Hukum di Indonesia*. Jakarta: LP3eS, 2006.

- Mahmud Al-Anshari. 2005. *Penegakan Syari'at Islam, Dilemma Keummatan di Indonesia*. Jakarta : Inisiasi Press.
- Marzuki Wahid dan Rumadi. 2001. *Fiqh Mazhab Negara; Kritik Atas Politik hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS.
- Munitz, Milton K. 1989. *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan Publishing, London: Collier Macmillan Publisher.
- Nur Syam, *Mazhab-Mazhab Antropologi*. Yogyakarta: LKIS, 2007.
- Nurrohman dan Marzuki Wahid dkk., "Politik Formalisasi Syariat Islam dan Fundamentalisme; Kasus Nanggroe Aceh Darussalam" dalam *Istiqra' Jurnal Penelitian Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam*, Volume 01 nomor 01 tahun 2002.
- Omar Lizardo, "The Cognitive Origin of Bourdieus Habitus" dalam *Jurnal for the Theory Behaviour*, 34/4.0021-8308, 2004.
- Pierre Bourdieu dan Loic Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, trans. Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press, 1991.
- Richard Jenkins, *Membaca Pikiran Pierre Bourdieu*, terj. Norhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.
- Riswanda Imawan, "Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi" dalam Arif Subhan (penyunting), *Indonesia Dalam Transisi Menuju Demokrasi*. Jakarta: LSAF, 1999.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. 2004. *Teori Sosial Modern*, terj. Alimandan, edisi keenam. Jakarta: Kencana.
- Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*. Bombay: Tripathi Pvt. Ltd., 1972.
- Turner, Mark dan David Hume. 1997. *Governance, Administration, and Development*. London: Macmillan Press Ltd.
- Wahidudin Adam, *Permasalahan Peraturan Daerah Dalam Konteks Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia*, Makalah Seminar Formalisasi Syariat Islam, di STAIN Salatiga 14 April 2007.
- Wacquant, Loic. 1998. *Pierre Bourdieu*. London and New York: Mcmillan.

