

REKONSTRUKSI SYARIAT ISLAM

**(Arus Baru Pemikiran Ulama
terhadap Ide Penegakan Syariat
di Sulawesi Selatan)**

Penulis:
Ahmad Faisal
Muhibuddin

Editor:
Nazar Husain Hadi Pranata Wibawa

Diterbitkan oleh:

Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo
Tahun 2024

REKONSTRUKSI SYARIAT ISLAM

(Arus Baru Pemikiran Ulama terhadap Ide Penegakan Syariat di Sulawesi Selatan)

Penulis:

Ahmad Faisal

Muhibuddin

Editor:

Nazar Husain Hadi Pranata Wibawa

ISBN: 978-623-99937-1-9

Penerbit

Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo

Jl. Sultan Amai No. 1 Kel. Pone Kec. Limboto Barat

Kab. Gorontalo

Telp. (0435) 822725/880251. Fax (0435) 882398/821942

Email : lp2m@iangorontalo.ac.id

Web : www.iaingorontalo.ac.id

@Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, tanpa seizin tertulis dari penulis

Cetakan Pertama,

September 2024

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iv
BAB I PENEGAKAN SYARIAT ISLAM: Antara Literalisasi	
Formalistik dan Kontekstualisasi Substansialistik	1
	1
BAB II SYARIAT DALAM EPISTEMOLOGI PEMIKIRAN ISLAM	15
A. Pengertian Syariat Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas	22
B. Paradigma Pemikiran tentang Syariat Islam	27
C. Realitas Syariat Islam dalam Konfigurasi Sosial dan Politik	41
BAB III SYARIAH DALAM PERSPEKTIF KOMITE	
PERSIAPAN PENEGAKAN SYARIAT ISLAM (KPPSI)	
DI SULAWESI SELATAN	51
A. Latar Belakang dan Sejarah Kelahiran KPPSI.....	51
B. Agenda Perjuangan KPPSI.....	71
1. Basis Sosial dan Struktur Organisasi	71
2. Program Perjuangan	74
C. Dinamika Pemikiran di KPPSI.....	76
1. Kecenderungan Skripturalis-Totalistik	77
2. Kecenderungan Skripturalis-Akomdatif	82
3. Kecenderungan Skripturalis-Transformatif	87
BAB IV SYARIAH DALAM PERSPEKTIF ULAMA KHARISMATIK	
DI SULAWESI SELATAN	90
A. Dinamika Penegakan Syariat Islam di Sulawesi Selatan	90
B. Pemikiran Ulama terhadap Gagasan Penegakan Syariat Islam di Sulawesi Selatan.....	110

1. Pandangan Ulama terhadap Gagasan Penegakan Syariat Islam secara Formal.....	112
2. Pandangan Ulama terhadap Gagasan Penegakan Syariat Islam secara Kaffah.....	125
C. Dasar-Dasar dan Peta Pemikiran Ulama terhadap Gagasan Penegakan Syariat Islam	130
1. Artikulasi Politik: Idealis vs Pragmatis.....	133
2. Visi Keagamaan: Formalis vs Substansialis	137
3. Ikatan Sosial: Primordial vs Profesional.....	140
4. Komitmen Perjuangan: Partai Islam vs Partai Nasionalis	144
D. Sebab-Sebab Terjadinya Perubahan Dukungan dan Kecenderungan Pemikiran Ulama terhadap Gagasan Penegakan Syariat Islam di Sulawesi Selatan.....	150
BAB V SYARIAT ISLAM DAN KEINDONESIAAN.....	161
A. Hubungan Islam dan Negara di Indonesia	161
B. Problem-Problem Penegakan Syariat Islam oleh KPPSI	175
1. Problem Politik Penegakan Syariat Islam.....	175
2. Problem Teknis-Yuridis Penegakan Syariat Islam	181
C. Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional.....	190
1. Pemidanaan dalam Syariat Islam	188
2. Rekonstruksi Syariat dalam Hukum Pidana	194
D. Integrasi Pendekatan dalam Penegakan Syariat di Indonesia	208
BAB VI SYARIAH REKONSTRUKTIF: MENATAP MASA DEPAN	220
DAFTAR PUSTAKA	229

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis haturkan ke hadirat Allah SWT, karena atas limpahan rahmat dan hidayah-Nya jualah, sehingga karya ini dapat diselesaikan.

Secara umum buku ini berusaha membuat pemetaan dan analisa tentang kecenderungan perubahan peta pemikiran ulama terhadap ide penegakan syariat secara formal dan *kaffah*, seperti yang diperjuangkan Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) di Sulawesi Selatan. Ia berusaha mengungkapkan arus kecenderungan pemikiran ulama tersebut, yang secara garis besar dapat dipetakan dalam dua kategorisasi.

Pada ujung satu spektrum, ulama yang dikategorikan sebagai generasi ulama angkatan 1940-an dan dengan latar belakang pendidikan agama yang berbasis pendidikan Tinggi Islam modern seperti IAIN serta terlibat dalam birokrasi pemerintahan, tidak mendukung gagasan penegakan syariat Islam model KPPSI itu. Bagi mereka, secara moral gagasan itu memang baik. Tetapi syariat yang ingin ditegakkan itu haruslah model syariat yang inklusif, substantif serta dialogis dengan kondisi kekinian dan kesninan. Terciptanya kedekatan jarak budaya antara ulama dan pemerintah, dalam kenyataannya telah merubah paradigma mereka terhadap pandangan dan ideologi Islam tradisional yang semula identik dengan sikap oposan dan pembangkang. Kini mereka mulai cenderung bersikap terbuka, fungsional dan bahkan akomodatif serta kooperatif terhadap berbagai kebijaksanaan sosial, budaya dan juga politik yang menurutnya memang tidak memiliki

hubungan doktrinal secara teologis dengan keyakinan keagamaan. Sementara pada ujung spektrum yang lain, ulama angkatan 1920-an dan dengan latar belakang sosio-kultural yang berbeda, mengapresiasi gagasan itu secara positif dan dinilainya sebagai bagian dari tugas umat Islam tanpa *reserve*.

Munculnya kecenderungan ulama untuk tidak lagi memihak pada pola pemahaman yang eksklusif tentang syariat, secara kategoris dapat diistilahkan sebagai kelompok *rekonstruksionis*. Mereka itu, selain karena referensi teologis, juga tampaknya memiliki kesadaran sosiologis yang tinggi. Bagi mereka, karena kompleksnya problem yang dihadapi dalam upaya merealisasikan gagasan penegakan syariat Islam model KPSSI itu, maka perjuangan seperti itu tidak lagi harus diorientasikan pada pemahaman yang *skripturalis oriented*, tetapi perlu direkonstruksi.

Dengan kecenderungan pemikiran seperti itu, mereka berharap gagasan penegakan syariat Islam dapat dikemas dalam bahasa yang lebih populer, kontekstual dan jauh dari semangat ideologis yang ekstrim. Tumbuhnya kesadaran baru itu dapat menjadi rujukan bagi upaya pencarian model yang tepat bagi umat Islam dalam memahami syariatnya. Kesadaran seperti itu juga mengandaikan agar umat Islam bersedia memperbaharui strategi perjuangannya, sehingga pengalaman politik Islam yang selama ini babakan sejarahnya banyak diwarnai suasana kontra antagonistik –bukan hanya dengan Negara, tetapi juga dengan umat Islam lainnya,- tidak lagi terjadi, tanpa melupakan panduan nilai-nilai moral dan etik yang diajarkan Islam. Dengan kecenderungan pemikiran seperti

itu pula, maka peluang terinternalisasikannya syariat Islam dalam kerangka hukum nasional akan semakin terbuka lebar.

Pembacaan secara mendalam terhadap studi-studi tentang hubungan Islam dan negara yang ada sebelumnya, secara jelas memberi gambaran bahwa gagasan penegakan syariat Islam formalistik itu, bukanlah ide yang baru muncul pada era reformasi seperti sekarang. Menariknya, selalu terdapat dualisme pemikiran di kalangan umat menanggapi gagasan itu. Secara sederhana, dualisme pemikiran umat itu termanifestasi dalam istilah -meminjam kategorisasi Liddle- kaum substansialis dan kaum skripturalis, atau dalam istilah Yuzril, modernis dan fundamentalis, ataupun kategorisasi-kategorisasi lainnya yang dibuat oleh masing-masing peneliti, betapa pun penggunaan istilah-istilah itu acapkali digunakan secara tidak seimbang dan mengandung bias.

Kajian ini bukanlah analisis yang final. Tetapi lebih merupakan usaha awal memahami kecenderungan pemikiran ulama dalam kurun waktu tertentu. Sementara itu, dalam tahun-tahun berikutnya dinamika dan perkembangan ide penegakan syariat Islam semakin bergerak cepat ke arah yang sulit ditebak. Karenanya, dalam buku ini pasti terdapat kekurangan yang tidak mampu dilihat oleh penulis

Buku ini secara umum berusaha mengungkap watak dasar syariat yang multiinterpretatif. Watak multiinterpretatif ini telah berperan sebagai dasar dari kelenturan Islam dalam sejarah. Selebihnya, hal yang demikian itu juga mengisyaratkan keharusan pluralisme dalam tradisi Islam. Karena itu, syariat Islam tidak bisa dan

tidak seharusnya dilihat secara monolitik. Ini berarti, bahwa syariat Islam yang empirik dan aktual, akan berarti lain bagi orang Islam lainnya karena adanya perbedaan dalam konteks sosial, ekonomi, dan politik. Dan seiring dengan itu, sudah pasti pula ia akan dipahami dan digunakan secara berbeda.

Pada tempat dan saatnyalah untuk menampilkan karakteristik syariat Islam yang humanis serta inklusif. Artinya, syariat Islam haruslah diterjemahkan dengan mengikuti semangat zaman dan kemanusiaan, sehingga *inner dinamic*-nya sebagai hukum untuk manusia yang universal tidak kehilangan konteksnya. Syariat Islam haruslah berpretensi menyelesaikan problematika kehidupan manusia dengan tanpa melupakan semangat dan penerapan etika hukumnya. Di tengah pluralitas kultural dan kebangsaan, syariat Islam sudah seharusnya tampil dengan orientasi baru, agar kesempatan mendialogkan karakteristik syariat yang kontekstual dengan budaya masyarakat yang pluralistik tidak menjadi artifisial.

Selamat membaca!

Gorontalo, September 2024

AF

BAB I

PENEGAKAN SYARIAH ISLAM:

Antara Literalisasi Formalistik dan Kontekstualisasi Substansialistik

Umat Islam pada umumnya percaya terhadap sifat Islam yang holistik. Beberapa kalangan bahkan menyatakan bahwa Islam lebih dari sekadar agama dan percaya bahwa Islam mencakup cara hidup yang total, yang kemudian penubuhannya dinyatakan dalam syariat. Karena itu, bagi sebagian kalangan Muslim, syariat Islam diyakini sebagai sebuah totalitas yang padu, yang menawarkan pemecahan terhadap segala problem kehidupan.¹

Pandangan holistik terhadap syariat Islam sebagaimana diungkapkan di atas, mempunyai beberapa implikasi. Salah satu di antaranya, pandangan itu telah mendorong lahirnya kecenderungan untuk memahami

¹Sebagai ekspresi atas keyakinan seperti itu, sebagian umat Islam berpandangan bahwa syariat Islam meliputi tiga “d” yakni *din*, agama; *dunya*, dunia; dan *dawlah*, negara. Lihat Nazih Ayyubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, h. 63-64, sebagaimana dikutip oleh Bahtiar Effendy dalam Din Syamsuddin, “Islam dan Politik Era Orde Baru,” *Kata Pengantar* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), h. x; Muhammad Yusuf Musa, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1963), h. 18.

syariat Islam dalam pengertiannya yang literal. Bahkan, dalam kenyataannya kecenderungan seperti itu telah dikembangkan sedemikian jauh sehingga melahirkan kecenderungan untuk menekankan aspek legal dan formal idealisme ajaran Islam. Karena itulah, dalam konteks kesejarahan, tidak terlalu mengejutkan jika muncul kelompok dan kecenderungan di kalangan komunitas Muslim yang ingin mendasarkan seluruh kerangka kehidupan sosial, ekonomi dan politiknya pada ajaran Islam secara eksklusif,² dan mendorong penerapannya dalam bentuk syariat formalistik.

Di Indonesia, keinginan untuk menegakkan syariat Islam formalistik, baik melalui jalur politik dan konstitusi yang legal, maupun melalui perjuangan fisik dengan menentang pemerintah yang sah, telah menjadi bagian dari sejarah panjang perjuangan umat Islam di negeri ini.³

²Ekspresi-ekspresi dengan kecenderungan seperti itu dapat ditemukan dalam berbagai istilah simbolik yang dewasa ini populer, seperti Revivalisme Islam, Kebangkitan Islam, Revolusi Islam atau Fundamentalisme Islam. Dalam pandangan Arkoun, gerakan semacam ini secara sadar didukung oleh kelompok yang menikmati posisi sosial dan ekonomi yang menguntungkan sehingga bersedia untuk berkompromi dan menganut pandangan-pandangan keislaman yang konservatif, sebab mereka tidak mempunyai akses kepada modernitas pemikiran. Lihat Mohammed Arkoun, "The Concepts of Authority in Islamic Thought," dalam Klauss Ferdinand and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society* (London: Curzon Press, 1988), h. 70-71.

³Deskripsi yang saling melengkapi mengenai hal itu dapat dibaca misalnya dalam Ahmad Syafi'i Maarif: *Islam dan Masalah*

Namun demikian, kenyataan sosial dan politik menunjukkan bahwa gagasan semacam itu tidak pernah mendapat dukungan mayoritas penduduk. Fenomena ini oleh banyak pengamat dianggap aneh, sebab Indonesia dikenal sebagai negeri dengan penganut Islam terbesar di dunia. Bagaimana mungkin, di negeri yang mayoritas penduduknya Muslim, gagasan penegakan syariat Islam tidak pernah mendapat sambutan serius, demikian jika argumen tersebut ingin diteruskan. Tetapi, seiring dengan itu harus diakui pula bahwa bentuk pemikiran dan praktik yang dikembangkan oleh para pemikir dan aktivis pendukung gagasan penegakan syariat Islam selalu kental dengan nuansa legalistik dan formalistik.

Jatuhnya rezim Orde Baru pada 21 Mei 1998, memberi peluang kembali bagi munculnya gagasan formalisasi syariah, seperti yang pernah dikembangkan pada dekade 1940-an hingga 1960-an. Karena itulah, dalam proses amandemen UUD 1945 yang mulai dilakukan dalam Sidang Umum MPR 1999 dan Sidang Tahunan MPR 2000 misalnya, kembali terjadi tarik menarik yang sangat kuat antara kelompok yang menginginkan diberlakukannya

Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante (Jakarta: LP3ES, 1985); B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971); Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998); Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta: Pustaka Utama Graffiti, 1987), dan lain-lain.

kembali Piagam Jakarta dengan kelompok lain yang mempunyai pandangan yang berbeda.⁴ Di masyarakat pun, tuntutan untuk menegakkan syariat Islam secara formal mulai disuarakan oleh beberapa kelompok umat Islam⁵ di berbagai daerah.⁶

Di Sulawesi Selatan, gagasan itu digulirkan oleh Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI). Sebagai daerah yang dikenal dengan penganut Islam yang fanatik, munculnya gagasan seperti itu di daerah ini tidaklah begitu mengejutkan. Apalagi dalam kenyataannya, KPPSI bukanlah kelompok yang pertama kali menyuarakan ide seperti itu di daerah ini. Sebelumnya, telah muncul gerakan DI/TII yang

⁴Wacana dan keinginan menghidupkan kembali Piagam Jakarta pernah muncul dan ramai diperjuangkan oleh politisi Muslim sebelum dan saat berlangsungnya sidang Umum MPR 1999 dan Sidang Tahunan 2000. Beberapa partai Islam yang getol memperjuangkan hal itu adalah Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Keadilan (PK), Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Daulat Ummat (PDU), Partai Umat Islam (PUI), dan Partai Kebangkitan Ummat (PKU).

⁵Sekadar menyebut contoh, diantara kelompok yang menginginkan penegakan syariat Islam adalah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Forum Komunikasi Ahlussunnah Waljamaah, Front Pembela Islam (FPI), Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), dan lain-lain.

⁶Daerah-daerah lain yang juga dikenal dengan gagasan penegakan syariat Islamnya adalah Banten, Pamekasan, Sumenep, Gresik, Malang, Garut, dan Cianjur.

juga mengusung jargon perjuangan untuk menegakkan syariat Islam.

Para penggagas⁷ Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (selanjutnya ditulis KPPSI) menilai bahwa sejak Orde Baru berkuasa, umat Islam merupakan kelompok yang termarginalkan. Karena itu, kejatuhan Orde Baru pada tahun 1998 tidak seharusnya dibiarkan berlalu begitu saja, sebab merupakan momentum yang tepat bagi kebangkitan umat Islam. KPPSI kemudian berinisiatif tampil pada garis terdepan untuk memperjuangkan tuntutan penerapan syariat Islam di daerah ini.

Organisasi yang dideklarasikan pada bulan Oktober 2000 itu, memfokuskan perjuangannya pada tuntutan otonomi khusus pemberlakuan syariat Islam di Sulawesi Selatan, seperti halnya Propinsi Aceh yang telah memperoleh persetujuan dari pemerintah pusat. Dalam *muqaddimah* rekomendasi perjuangan KPPSI disebutkan bahwa secara filosofis, historis dan sosiologis, penegakan syariat Islam di daerah ini adalah suatu keharusan sekaligus tugas kesejarahan umat Islam.⁸

⁷Para pencetus ide pembentukan KPPSI ini antara lain adalah Aziz Qahar Muzakkar, Agus Dwikarna, Azwar Hasan, Zaitun Rasmin dan lain-lain. Gagasan mereka juga didukung kalangan intelektual Muslim antara lain Prof Dr. H. Mattulada, Prof Dr. Ahmad Ali, Prof Dr. Abu Hamid, Prof Dr. H. Abdurrahman A. Basalamah (alm.), dan lain-lain.

⁸Ahmad Faisal, "Historical, philosophical and sosiological arguments of sharia enforcement struggle by KPSI in South Sulawesi,

Bagi proponent pendukung KPPSI, secara historis Islam sejak dulu sudah menjadi agama anutan para raja dan rakyatnya di daerah ini, menjadi dasar orientasi dan *way of life*. Karena itulah Sulawesi Selatan kemudian digelar “Serambi Madinah”.⁹ Secara sosiologis, kenyataan bahwa mayoritas penduduk Sulawesi Selatan adalah Muslim, merupakan alasan yang kuat untuk menopang gagasan itu. Kenyataan bahwa sistem hukum yang diberlakukan selama ini terbukti tidak efektif dalam menyelesaikan problematika umat, bagi para pendukung KPPSI dijadikan alasan filosofis untuk menguatkan gagasannya.

Sebagai gagasan yang diperjuangkan atas nama agama, gagasan penegakan syariat Islam semestinya diapresiasi secara positif oleh ulama sebagai kelompok elite masyarakat Muslim. Tetapi dalam kenyataannya di Sulawesi

dalam “Zawiyah” Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 5 Nomor 2, 2019, h.160; Lihat *Hasil-Hasil Keputusan Kongres Umat Islam Sulawesi Selatan*, Makassar, 19-21 Oktober 2000/21-23 Rajab 1421 M, h. 6.

⁹Menurut Ahmad M. Sewang (sejarawan Muslim Sulawesi Selatan), istilah Serambi Madinah pertama kali dikenal pasca peristiwa G-30 S/PKI ketika suasana kehidupan umat waktu itu diliputi oleh rasa ketakutan dicap oleh pemerintah sebagai antek-antek PKI. Diantara upaya untuk membebaskan diri dari kecurigaan tersebut, maka umat Islam di daerah ini kemudian menjadikan kedekatan terhadap aspek keagamaan sebagai pilihan karena secara praktis bertentangan dengan ajaran PKI yang atheis. Tetapi dalam perkembangan kemudian, beberapa kalangan mengusulkan agar pilihan itu diasosiasikan dengan nama Serambi Madinah sebagai imbalan terhadap gelar yang diberikan kepada Aceh dengan Serambi Mekkah.

Selatan, respons mereka terhadap gagasan tersebut justru sebaliknya. Dalam sebuah jajak pendapat tentang wacana penegakan syariat Islam di daerah ini misalnya, terungkap bahwa komponen masyarakat Sulawesi Selatan yang mendukung gagasan seperti yang diusung KPPSI, frekuensinya hanya mencapai 15,11 %. Khusus tokoh agama, frekuensinya lebih kecil lagi yakni hanya 13,58 % jauh lebih sedikit dibanding pandangan yang menghendaki penegakan syariat Islam secara substansial, atau pandangan yang mendukung tetapi perlu sosialisasi dan dilakukan secara bertahap.

Kurang apresiatifnya ulama dalam merespons gagasan tersebut merupakan fenomena yang unik. Apa pun alasannya, sebagai kelompok elite masyarakat Muslim, ulama semestinya berada di garda terdepan perjuangan penegakan syariat Islam. Tetapi, mengapa dalam kenyataannya di Sulawesi Selatan, apresiasi mereka terhadap ide penegakan syariat Islam oleh KPPSI, tampak kurang signifikan. Meskipun sebagian kecil dari mereka masih mengapresiasi gagasan tersebut secara positif, bahkan tanpa *reserve*, tetap saja fenomena itu menarik untuk dicermati.

Pembacaan secara mendalam terhadap studi-studi yang ada sebelumnya, secara jelas memberi gambaran bahwa gagasan penegakan syariat Islam formalistik itu, bukanlah ide yang baru muncul pada era reformasi seperti sekarang. Menariknya, selalu terdapat dualisme pemikiran

di kalangan umat menanggapi gagasan itu. Secara sederhana, dualisme pemikiran umat itu termanifestasi dalam istilah -meminjam kategorisasi Liddle- kaum substansialis dan kaum skripturalis,¹⁰ atau dalam istilah Yuzril, modernis dan fundamentalis, ataupun kategorisasi-kategorisasi lainnya yang dibuat oleh masing-masing peneliti, betapa pun penggunaan istilah-istilah itu acapkali digunakan secara tidak seimbang dan mengandung bias.

Tulisan ini berfokus pada masalah terjadinya rekonstruksi syariat Islam di kalangan ulama Sulawesi Selatan. Pemikiran ulama tentang syariat dalam kenyataannya tidak bisa dilepaskan dari karakter syariat yang multiinterpretatif. Pada satu sisi, hampir setiap Muslim percaya akan pentingnya penegakan syariat dalam kehidupannya, pada saat yang sama, karena sifatnya yang multiinterpretatif itu, tidak pernah ada pandangan tunggal mengenai syariat dalam pengertian apa dan dengan cara apa seharusnya ditegakkan.

Mengakui syariat sebagai suatu sistem kehidupan yang menyeluruh merupakan suatu hal, sementara memahaminya secara benar adalah hal yang lain. Bahkan, dalam konteks bagaimana syariat harus dipahami inilah, sebagaimana diasumsikan oleh Fazlur Rahman, terletak

¹⁰R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru", dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1999), h. 304.

persoalan yang sebenarnya.¹¹ Ada sejumlah faktor yang mempengaruhi dan membentuk hasil pemahaman kaum Muslim terhadap syariat. Situasi sosiologis, kultural, dan intelektual, atau apa yang oleh Arkoun disebut sebagai estetika penerimaan (*aesthetics reception*), sangat berpengaruh dalam menentukan bentuk dan isi pemahaman.¹² Kecenderungan intelektual yang berbeda dalam upaya untuk memahami syariat Islam misalnya, dapat berujung pada pemahaman yang berbeda pula. Karenanya, kendatipun setiap Muslim menerima prinsip-prinsip umum yang tertuang dalam syariat, pemahaman mereka tentang syariat pada dataran teknis operasional diwarnai perbedaan-perbedaan.

Munculnya berbagai mazhab fiqh, teologi dan filsafat Islam misalnya, menunjukkan bahwa syariat Islam itu multiinterpretatif.¹³ Watak multiinterpretatif ini telah

¹¹Fazlur Rahman, *op. cit.*, h. 101.

¹²Dalam kritik-kritiknya, Arkoun mengatakan bahwa selama ini perhatian begitu besar dicurahkan untuk memperlakukan “teks al-Qur’an sebagai dokumen untuk digunakan oleh para sejarawan” Karena itu, umat Islam pada umumnya mengabaikan unsur-unsur *aesthetic reception*, yakni bagaimana sebuah diskursus diterima oleh pendengar atau pembaca. Soal itu menurutnya “merujuk pada kondisi perspesi masing-masing budaya, atau lebih tepatnya, masing-masing tingkatan budaya yang berhubungan dengan masing-masing kelompok sosial pada setiap fase perkembangan sejarah. Lihat Arkoun, *op. cit.*, h. 58.

¹³Paparan historis-sosiologis secara rinci mengenai hal ini dapat dilihat misalnya dalam Marshall G.S Hodgson, *The Venture of Islam:*

berperan sebagai dasar dari kelenturan Islam dalam sejarah. Selebihnya, hal yang demikian itu juga mengisyaratkan keharusan pluralisme dalam tradisi Islam. Karena itu, syariat Islam tidak bisa dan tidak seharusnya dilihat secara monolitik.¹⁴ Ini berarti, bahwa syariat Islam yang empirik dan aktual, akan berarti lain bagi orang Islam lainnya karena adanya perbedaan dalam konteks sosial, ekonomi, dan politik. Dan seiring dengan itu, sudah pasti pula ia akan dipahami dan digunakan secara berbeda.

Di kalangan ulama, dewasa ini ada dua spektrum pemikiran tentang hal itu yang berbeda. Sementara sama-sama mengakui pentingnya prinsip-prinsip syariat dalam setiap aspek kehidupan, keduanya mempunyai penafsiran yang jauh berbeda atas ajaran-ajaran Islam dan kesesuaiannya dengan kehidupan modern. Pada ujung satu spektrum, beberapa kalangan ulama beranggapan bahwa syariat harus diterima sebagai *way of life* dalam segala dimensi kehidupan umat sehingga negara harus memberi jaminan pelaksanaannya melalui aturan yang jelas. Sementara pada ujung spektrum yang lain, beberapa kalangan ulama lainnya berpendapat bahwa syariat, meskipun tidak dilegalkan pelaksanaannya oleh negara,

Conscience and History in a World of Civilization, Volume I-III (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

¹⁴Mohammed Ayoob, "Myth of the Monolith," dalam Mohammed Ayoob (ed.), *The Politics of Islamic Reassertion* (London: Croom Helm, 1981), h. 1-6.

tetapi sepanjang nilai-nilai universal (*al-qiyâm al-asâsiyah*) dari syariat seperti keadilan, persamaan, dan kebebasan, dipraktikkan dalam kehidupan bernegara, maka suasana kehidupan seperti itu pun layak dianggap dijalankan berdasarkan syariat, tanpa harus diformalkan melalui ketentuan negara secara eksplisit.

Model pemikiran Islam yang pertama, merefleksikan adanya kecenderungan untuk menekankan aspek legal dan formal idealisme Islam. Kecenderungan seperti itu biasanya ditandai oleh keinginan untuk menerapkan syariat secara langsung sebagai aturan hukum yang mengikat masyarakat. Sebaliknya, aliran dan model pemikiran yang kedua lebih menekankan substansi daripada bentuk yang legal dan formal.

Jika ditelusuri dasar-dasar pemikiran mereka, maka perbedaan mendasar di antara keduanya terletak pada adanya keinginan untuk melakukan pembacaan ulang (*i'âdah al-qirâ'ah*) terhadap sumber-sumber syariat. Bagi kaum formalis, model-model syariat yang dikenal dewasa ini dan telah dipraktikkan sejak zaman Nabi, *khulafâ al-râsyidin* dan generasi selanjutnya hingga kini, harus diterima secara sesuatu yang *taken for granted*, karena merupakan wahyu Ilahi. Tetapi bagi kaum substansialis, model-model syariat yang dikenal dewasa ini, sebelum ingin diperjuangkan penegakannya, terlebih dahulu harus dikritisi. Bagi mereka, tidak semua syariat yang dikenal hari ini di kalangan Muslim, merupakan produk Ilahi. Sebagiannya juga

merupakan produk dari kondisi-kondisi sosial, bahkan produk dari pemaknaan atau manipulasi manusia atas kondisi-kondisi itu. Dengan kata lain, bagi mereka, tidak semua syariat itu sakral, tetapi sebagiannya bahkan bersifat profan.

Dalam hal penegakannya, mereka juga *concern* terhadap penegakan syariat Islam, tetapi model syariat yang ingin diperjuangkan tersebut haruslah model yang telah didialogkan dengan kondisi-kondisi kekinian dan kesninan. Kesediaan dan kesadaran untuk mendialogkan model-model syariat tersebut sebelum menuntut penerapannya di masyarakat, menjadi tolok ukur yang jelas untuk membuat kategorisasi yang diistilahkan dengan kelompok ***rekonstruksionis***. Penjelasan ini juga menjadi panduan dalam membuat klasifikasi selanjutnya. Karena itu, bisa saja terjadi seseorang itu memiliki kecenderungan formalis, tetapi tetap dapat dikategorikan sebagai kaum rekonstruksionis, selama kesadaran untuk mempertimbangkan model-model syariat yang ingin diformalkan tersebut tetap mendapat perhatian yang memadai dan semestinya.

Sebagai daerah yang dikenal kuat basis keagamaannya, peran ulama masih sedemikian kuat berakar dalam masyarakat Muslim Sulawesi Selatan. Karena itu, tidak berlebihan untuk menyebutkan bahwa bagaimana respons ulama dalam masalah penegakan syariat Islam ini,

dapat diklaim cukup mewakili respons masyarakat Muslim daerah ini pada umumnya.

Mengingat gagasan penegakan syariat Islam itu muncul dalam kurun waktu yang memberi ruang yang luas bagi ekspresi pemikiran, maka memahami respons ulama Sulawesi Selatan terhadap gagasan itu menjadi sangat urgen. Urgensinya akan tampak terutama sebagai media untuk melacak apakah ide yang diperjuangkan oleh KPPSI tersebut mendapat respons memadai dari tokoh agama yang seharusnya menjadi pendukung utama gagasan itu, ataukah tidak. Dalam hubungan ini, bagaimana dasar pemikiran serta agenda perjuangan KPPSI diapresiasi oleh para ulama, akan banyak berpengaruh pada bentuk respons (tanggapan) yang diberikan. Keberhasilan memahami respons tokoh-tokoh agama tersebut, patut diyakini akan semakin mendewasakan masyarakat Muslim Sulawesi Selatan dalam mengapresiasi gerakan keagamaan seperti halnya gagasan penegakan syariat Islam.

Tulisan ini diharapkan berguna untuk memperluas wawasan mengenai politik Islam, sehingga pemahaman Muslim tidak hanya terkonsentrasi pada satu gagasan saja yang meskipun dasar-dasarnya memang masih dapat diperdebatkan, tetapi diharapkan mampu memikirkan kendala-kendala dan keterbatasan-keterbatasan yang dihadapi dalam kaitannya dengan heterogenitas kehidupan Muslim Sulawesi Selatan berhadapan dengan kebijakan negara Republik Indonesia. Bagian ini juga mengandaikan

supaya umat Islam bersedia memperbarui strategi perjuangannya, sehingga pengalaman politik Islam di Indonesia pada umumnya yang babakan sejarahnya banyak diwarnai oleh suasana kontra antagonistik –bukan hanya dengan negara, tetapi juga dengan umat Islam lainnya-, tidak lagi terjadi, tanpa melupakan panduan nilai-nilai moral dan etik yang diajarkan Islam.

Pendekatan baru itu pada dasarnya juga mencakup perubahan konsep mengenai makna penegakan syariat Islam secara formal di satu pihak, dan dalam format yang bagaimana syariat itu ingin ditegakkan di pihak lain. Secara aman dapat ditafsirkan bahwa syariat Islam yang harus diperjuangkan penegakannya adalah syariat dalam penampilannya yang lebih objektif. Itulah jenis penafsiran syariat yang dapat mentransendensikan diri dari kepentingan-kepentingan formalistik, legalistik dan eksklusif serta lebih berusaha mencapai kepentingan-kepentingan yang lebih substantif, integratif, dan inklusif.

BAB II

SYARIAT DALAM EPISTEMOLOGI PEMIKIRAN ISLAM

A. Pengertian Syariat Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas

Secara bahasa, syariat mengandung arti jalan menuju sumber air.¹⁵ Jalan menuju sumber air ini dapat pula dimaknai sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan.¹⁶ Oleh karena itu, syariat dapat didefinisikan sebagai aturan-aturan yang begitu jelas dan bertujuan mengantar manusia kepada kehidupan. Pengaitan syariat dengan air dalam arti bahasa ini tampaknya dimaksudkan untuk memberi penekanan pentingnya syariat dalam kehidupan seperti halnya kegunaan air sebagai sumber kehidupan. Penyimbolan ini sesuai dengan firman Allah “*Dan Kami jadikan segala sesuatu dari air.*”¹⁷

¹⁵Ibn Manzur, *Lisán al-‘Arab*, Jilid X (Mesir: Dár al-Mishriyyah lí al-Ta’líf wa al-Tarjamah, t.th), h. 40; Ibn Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajíz fí Tafsír al-Kitáb al-Azíz*, Jilid I (Beirut: Dár al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), h. 201; al-Qurthubí, *al-Jámi’ lí Ahkám al-Qur’án*, Juz VI (Kairo: Dár al-Kutub al-‘Arabi lí al-Thibá’ah wa al-Nasyr, 1967), h. 211; al-Baidháwiy, *Tafsír al-Baidháwí: Anwár al-Tanzíl wa Asrár al-Ta’wíl*, Juz I (Beirut: Dár al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), h. 269.

¹⁶Fazlurrahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), h. 140.

¹⁷Lihat QS. al-Anbiya’ (21) : 30.

Pengertian *lughâwî* tersebut, mendorong ulama memberikan batasan syariat dengan langsung menyebut tujuannya secara umum seperti yang dikemukakan oleh Mahmûd Syaltût dan Alî Sâis. Menurut Syaltût, syariat adalah aturan-aturan yang diciptakan Allah untuk dipedomani manusia dalam mengatur hubungannya dengan Tuhan, dengan sesama manusia baik sesama Muslim maupun non-Muslim, dengan alam dan dengan seluruh kehidupan.¹⁸ Menurut Alî Sâis, syariat adalah hukum-hukum yang diberikan oleh Allah untuk hamba-hamba-Nya agar mereka percaya dan mengamalkannya demi kepentingannya di dunia dan di akhirat.¹⁹

Secara terminologi, syariat dapat mengandung dua arti. *Pertama*, keseluruhan dari ajaran Islam yang diturunkan oleh Allah kepada manusia melalui rasul-rasul-Nya. Di sini syariat identik dengan agama yang oleh Yusuf Ali diartikan sebagai *the right way of religion*²⁰ (jalan agama yang benar). *Kedua*, syariat sebagai pemahaman (fiqh) para fuqaha (ahli hukum Islam) terhadap teks-teks agama yang menyangkut *af'al mukallafin* (perbuatan orang yang sudah

¹⁸Mahmûd Syaltût, *al-Islâm 'Aqidah wa Syariat* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), h. 12.

¹⁹Ali Sâis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâdiy wa Atwâruh* (Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah, 1970), h. 8.

²⁰Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran: Teks Translation and Commentary* (Brenwood, Maryland: Amana Cooperation 1989), h. 1297, footnote no. 4756.

dibebani tanggungjawab hukum).²¹ Sebagian pemahaman tersebut menyangkut hukum yang bersifat keagamaan (*diyyani*) dan sebagian lagi bersifat hukum positif (*qadhaiy*).²² Inilah yang dimaksud oleh Abdullah Ahmed al-Na'im sebagai syariat sejarah.²³

Menurut al-Asymawi, syariat tidak dapat dipahami sebagai hukum formal (*al-ahkâm al-qanûniyah wa al-tasyri'iyah*) semisal hukum perundang-undangan (*taqnîn*).²⁴

²¹Sebagai pemahaman (*fiqh*), dalam sejarah Islam dikenal banyak aliran pemahaman yang pernah muncul dan berkembang. Aliran pemahaman ini kemudian lebih dikenal dengan istilah mazhab. Dalam Islam, dikenal paling tidak 13 mazhab yang pernah ada, meskipun kemudian yang bertahan sampai sekarang tinggal empat, yakni Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Keempat mazhab ini pun hanya mewakili corak pemahaman yang dikenal dalam lingkungan sunni, sementara dalam lingkungan Syi'ah juga dikenal banyak aliran pemahaman. Keterangan lebih rinci mengenai aliran-aliran yang pernah muncul di dunia Islam baik di kalangan Sunni maupun Syi'ah, lihat misalnya Muhammad bin Abdul Karim al-Syahrastani, *Kitab al-Milal wa al-Nihal* (Kairo: t.p, 1951); Abu Mansur al-Bagdadi, *Al-Farq bayn al-Firâq* (Kairo: Maktabah Subeih, t.th); Muhammad Abu Zahrah, *al-Mazâhib al-Isâmiyah* (Kairo: Maktabah Adab, t.th).

²²Rifal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), h. 60.

²³Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), h. 11.

²⁴Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islâm al-Siyâsî* (Kairo: Dâr al-'Arabiyah lî al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 19876), h. 186.

Sebab menurutnya, ayat-ayat al-Quran yang memuat kata syariat tidak mengandung makna hukum perundang-undangan atau *tasyri'iyah*, melainkan *al-tharîq*, *al-manhaj*, *al-sabîl* (cara, metode, jalan) dan makna-makna serupa. Makna syariat dalam al-Qur'an tersebut menurutnya sama dengan makna yang juga terdapat dalam Bahasa Arab yang dikenal pada sejumlah kamus-kamus yang ada. Dalam kamus-kamus itu tercatat bahwa kata *syā-ra-'a* secara bahasa berarti *wa-ra-da* (disebutkan, hadir). Maka kata *syariah* dan *syir'ah* berarti sumber air (*mawrid al-mâ'*) yang berarti cara (*tharîq*), jalan (*sabîl*) atau metode (*manhaj*) untuk mencapai atau menuju air itu. Dalam pandangannya, syariat adalah ruh untuk melaksanakan kandungan kaidah, penerapan dan tafsir, bukan kaidah, penerapan dan atau tafsir itu sendiri. Syariat adalah ruh pembaharuan dalam menciptakan kaidah baru, pemberlakuan terhadap permasalahan baru dan tafsir kekinian.²⁵

Dijelaskannya lebih lanjut bahwa, jika ada kecenderungan untuk memahami syariat sebagai hukum perundangan-undangan, hal itu karena kata syariat dalam nalar umat Islam telah mengalami perubahan makna berkali-kali. Mula-mula, pengertian syariat merujuk pada makna aslinya, yakni *manhâjullah*, *sabîlullah*, *tharîqullah* dan seterusnya. Kemudian meluas hingga mencakup makna kaidah-kaidah perundang-undangan (*tasyri'iyah*) yang ada

²⁵Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ushûl al-Syariah* (Cet. IV; Kairo: Maktabah Madbuli al-Shagîr, 1996), h. 178-179.

dalam al-Qur'an, meluas lagi sampai pada kaidah-kaidah perundang-undangan (*tasyri'iyah*) yang tertera dalam hadis-hadis Nabi. Lalu mengalami pergeseran hingga mencakup pengertian-pengertian *syuruh* (komentar-komentar), tafsir, ijihad, pendapat, fatwa dan segenap hukum-hukum hasil penyimpulan dan penerapan kaidah-kaidah tersebut, yakni fiqh. Menurutnya, sejak dulu hingga kini, kata syariat dalam penggunaan yang populer, mengacu pada arti terminologis yakni fiqh Islam atau tatanan historis Islam.²⁶

Dalam hal ruang lingkupnya, Syamsul Anwar dengan mengutip sejumlah pendapat seperti Mujâhid, Qatâdah, al-Asy'ari, al-Syâtibi dan al-Tahanawi, secara panjang lebar telah juga menguraikan definisi-definisi syariat yang umumnya dikenal dalam pemikiran Islam.²⁷ Setelah

²⁶Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Syar'iah al-Islâmiyah wa al-Qânûn al-Mishriyah* (Kairo: Maktabah Madbuli al-Shagîr, 1996), h. 8.

²⁷Mujâhid (w. 104 H/722 M) menafsirkan kata-kata syariat sebagai agama (*al-dîn*), sedangkan Qatâdah (w. 118 H/736 M.) dan Abû Hanîfah (w. 150 H/820 M) membedakan antara syariat dan *al-din*. Menurutnya, syariat merupakan kewajiban-kewajiban agama yang harus dijalankan, sedangkan *al-dîn* adalah pokok-pokok keimanan seperti kepercayaan kepada Allah, kepercayaan kepada hari kemudian dan lain-lain. Al-Asy'ârî (w. 324 H/935 M), secara tegas memakai syariat untuk merujuk aspek hukum dari agama Islam. Ia menyatakan bahwa masalah-masalah kasus cabang agama, seperti masalah kewarisan, hukum halal dan haram, masalah pidana atau talak, harus dikembalikan kepada hukum-hukum syariat yang dasarnya adalah dalil-dalil sam'î (*revelasional*), sedangkan masalah-masalah pokok agama dikembalikan kepada sejumlah prinsip yang didasarkan kepada dalil-dalil akal,

mengamati kecenderungan-kecenderungan penafsiran terhadap istilah syariat yang dikemukakan oleh para pemikir Islam itu, Syamsul Anwar kemudian mempolakan bahwa istilah syariat secara terminologi umumnya dipakai dalam dua pengertian, yakni dalam arti luas dan dalam arti sempit. Dalam arti luas, syariat dimaksudkan sebagai keseluruhan norma agama Islam yang meliputi aspek doktrinal maupun aspek praktis. Dalam pengertiannya yang sempit, syariat merujuk kepada aspek praktis saja dari ajaran Islam, yaitu bagian yang terdiri dari norma-norma yang mengatur tingkah laku manusia seperti ibadah, nikah, jual beli, berperkara di pengadilan, dan lain-lain. Apabila istilah hukum Islam hendak digunakan untuk menerjemahkan istilah syariat, maka yang dimaksud adalah syariat dalam arti sempit ini.²⁸

Demikianlah, istilah syariat yang dalam al-Qur'an pengertiannya meliputi ajaran Islam secara keseluruhan²⁹

pengalaman dan intuisi. Berbeda dengan al-Asy'âri, al-Syâtibî (w. 790 H/1388 M) mengartikan syariat sebagai keseluruhan ketentuan agama yang mengatur tingkah laku, ucapan dan kepercayaan manusia. Lihat Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushûl karya al-Gazzâlî," *Disertasi* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000), h. 118-121.

²⁸Syamsul Anwar, "Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations," dalam *al-Jâmi'ah Journal of Islamic Studies*, No. 60 tahun 1997, h. 134.

²⁹Lihat QS. al-Jatsiyah (45): 18 dan QS. al-Maidah (5): 48.

turun menjadi sederajat hanya dengan segi-segi hukum dalam ajaran agama. Jika dalam kenyataannya, pengertian syariat ini kemudian direduksi menjadi hukum atau *fiqh* saja, boleh jadi disebabkan karena bagian inilah yang secara langsung mengatur hubungan manusia dalam kehidupan kemasyarakatan. Jika pandangan seperti ini dapat disepakati, maka penyempitan makna tersebut lebih disebabkan karena faktor teknis saja. Karena alasan ini pulalah barangkali sehingga Rifyal Ka'bah mengasumsikan bahwa syariat adalah hukum positif yang mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara. Syariat dalam pengertian ini menyangkut penegakan hukum dan keadilan dalam suatu negara. Menurut Rifyal, dalam konteks hukum modern, pengertian terakhir inilah yang dimaksudkan. Ia menyangkut konstitusi, undang-undang, kompilasi, hukum pidana, perdata, acara dan lain-lain yang menjamin ketertiban dalam masyarakat.³⁰

Beragam definisi syariat yang berkembang di kalangan umat tersebut, pada dasarnya dapat disederhanakan dalam dua kategori, yakni syariat dalam arti agama dan syariat dalam arti hukum dan atau *fiqh*. Syariat dalam pengertian pertama inilah yang secara substantif bersifat sakral dan absolut, sedangkan syariat dalam

³⁰Rifyal Ka'bah, "Syariat Islam di Aceh dalam Kerangka Negara Kesatuan RI," dalam M Thalib Puspokusumo (ed.), *Reformasi Hukum di Indonesia: Sebuah Keniscayaan* (Jakarta: Tim Pakar Hukum Departemen Kehakiman dan Ham, 1999), h. 175.

pengertian kedua, hanya bersifat profan dan relatif. Karena sifatnya yang demikian itu, maka selalu terbuka peluang interpretasi dan dinamika pemikiran di kalangan umat Islam. Karena itulah, meskipun umat Islam seluruhnya meyakini sakralitas syariat sebagai aturan yang diturunkan oleh Allah, pemahaman masyarakat Muslim tentang syariat Allah tersebut tidak pernah tunggal. Sesuai dengan karakternya sebagai sebuah pemikiran, dengan demikian syariat jenis ini tidaklah sakral.

B. Paradigma-Paradigma Pemikiran tentang Syariat Islam

Pada umumnya umat Islam percaya terhadap sifat syariat yang holistik. Sebagai sebuah alat untuk memahami kehidupan, syariat sering dianggap sebagai sesuatu yang lebih dari sekedar doktrin agama. Ada yang melihatnya sebagai suatu sistem peradaban yang menyeluruh,³¹ bahkan ada pula yang mempercayainya sebagai kesatuan agama dan negara.³² Apa yang ada di balik rumusan-rumusan semacam itu, pada dasarnya adalah pandangan umum bahwa syariat Islam lebih dari sekedar sistem ritus dan atau teologi. Syariat

³¹H.A.R. Gibb (ed), *Whither Islam?: A Survey of Modern Movement in The Moslem World* (London: Victor Gollancz Ltd., t.th).

³²Muhammad Yûsuf Mûsa, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1963), h. 18.

bahkan diyakini memberikan panduan bagi setiap aspek kehidupan.

Pandangan holistik semacam ini merupakan kendala psikologis dalam upaya merekonstruksi syariat. Langkah pertama untuk menembus hambatan psikologis itu adalah dengan menunjukkan bahwa sejatinya syariat bukanlah hukum yang semua prinsip khusus dan aturan rinciannya langsung diwahyukan Allah, melainkan tidak lebih dari produk proses penafsiran dan penjabaran logis oleh para ahli berdasarkan interpretasi terhadap sumber asasinya yaitu al-Qur'an dan Sunnah serta berbagai tradisi lainnya.

Literatur tentang sumber-sumber dan perkembangan syariat terlalu luas untuk diuraikan secara komprehensif. Namun, dari literatur tersebut, dimungkinkan menyoroti berbagai peristiwa penting serta tokoh-tokoh yang relevan untuk menguatkan pandangan bahwasanya syariat Islam yang dikenal dewasa ini nuansa relativitasnya jauh lebih kental ketimbang aspek absolusitasnya. Karena itu, dalam kajian tentang syariat, pada tempatnyalah untuk tidak menaruh perhatian pada syariat dalam pengertian abstrak, melainkan lebih pada pengertian empiris, yakni syariat seperti yang secara aktual berkembang dan terkait langsung dengan pengalaman sejarah umat Islam. Sebab, syariat inilah yang oleh para pendukungnya hendak diterapkan dalam kehidupan kekinian.

Adalah hal yang logis untuk mengasumsikan bahwa formulasi syariat, mengikuti tahap-tahap perkembangan

umat. Teknik-teknik penjabaran syariat dari sumbernya dan cara-cara penyusunan konsep dan prinsip fundamentalnya, jelas merupakan produk proses sejarah intelektual, sosial dan politik umat Islam. Meskipun tidak mungkin membahas secara tuntas semua proses tersebut secara konprehensif di sini, namun sebuah kerangka singkat akan sangat membantu memahami bagaimana syariat diformulasikan.

Tiga abad pertama Islam (abad VII hingga IX M) adalah periode awal pembentukan syariat. Sejak masa itu, determinan sejarah dalam pembentukan syariat mencakup watak teritorial, geografis dan konteks sosial politik umat Islam.³³ Tahap ekspansi Islam dan masuknya berbagai kelompok etnik dan kultural ke dalam Islam, juga penting. Kombinasi berbagai faktor itulah yang berpengaruh pada formulasi syariat.

Sebagian besar umat Islam dewasa ini adalah pengikut empat mazhab fiqh Islam Sunni yang dibangun selama era Abbasyiyah awal. Konstruksi syariah pada masa itu dibangun para ahli hukum lebih awal yang hidup di sejumlah pusat Islam: Madinah dan Makkah, Basrah dan Kufah, Damaskus dan Mesir.³⁴ Karena sifatnya yang

³³Uraian lebih rinci tentang hal tersebut, lihat Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), Vol. 1.; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), bab 3 dan 4.

³⁴Ahmad Hasan, *op. cit.*, h. 20-21.

independen dan individual, karya para ahli hukum awal itu dicirikan oleh luasnya kandungan lokal yang diterima secara wajar dan sah. Para pendiri mazhab fiqh sunni yang masih dianut hingga kini merupakan ahli hukum yang masing-masing berkarya di wilayahnya sendiri.

Perkembangan kajian fiqh sebenarnya bahkan dapat ditelusuri sejak masa sahabat. Hal itu dapat dimengerti karena pada masa itu seiring dengan meluasnya wilayah Islam dan kian besarnya jumlah umat Islam dengan latar belakang etnis dan kultur yang heterogen, muncul pula berbagai persoalan baru.³⁵ Masalah-masalah baru yang belum pernah muncul pada masa Rasulullah tersebut, menuntut para sahabat untuk berpikir menyelesaikan ketentuan-ketentuan hukumnya. Dalam upaya pencarian ketentuan hukum terhadap masalah-masalah baru itulah, sejak saat itu pemikiran umat Islam mulai terpolarisasi dalam dua kecenderungan yakni kecenderungan rasionalis dan kecenderungan tradisional.

Secara umum yang dimaksud kecenderungan rasionalis adalah kecenderungan ijtihad yang berpandangan bahwa esensi-esensi yang mendasari ketentuan-ketentuan doktrinal hukum syara' itu merupakan sesuatu yang dapat

³⁵Muhammad Abû Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Jilid II (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t. th), h. 14.

ditelaah dengan mengacu pada kemaslahatan manusia.³⁶ Dalam hal ini para mujtahid rasionalis berusaha mengkaji 'illat hukum dengan mempertimbangkan segala sisi, sehingga dapat secara leluasa melakukan kajian analogis.

Tradisi kajian hukum seperti itu telah mulai dilakukan oleh 'Umar bin Khattâb di Madinah, yang banyak melakukan kajian *maslahah* dalam soal-soal kemasyarakatan, seperti keputusan Umar mengqishas pembunuh berkelompok seluruhnya kendati yang mereka bunuh hanya satu orang.³⁷ Bahkan terkadang 'Umar misalnya, mengeluarkan ketentuan hukum yang berbeda dengan nash dalam konteks pelaksanaannya, seperti penolakannya untuk memberikan bagian harta zakat atas dua orang muallaf 'Uyainah bin Husein dan al-'Aqra bin Habis, yang selalu diberi bagian oleh Rasulullah dan Abu Bakar.³⁸ Umar berpandangan bahwa pada masa dia memerintah, umat Islam sudah cukup kuat tanpa didukung oleh para muallaf. Oleh sebab itu, mereka yang sebelumnya menjadi penerima zakat secara rutin, pada zamannya dihentikan dan mereka ia suruh untuk bekerja.

³⁶Sya'ban Muhammad Ismâîl, *al-Tasyrî' al-Islâmî* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1985), h. 281.

³⁷Muhammad Fârûq Nabhân, *al-Madkhal li' al-Tasyri' al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1981), h. 120.

³⁸*Ibid.*, h. 119.

Kajian hukum seperti itu juga diikuti oleh Abdullah ibn Mas'ûd yang berdomisili di Irak. Pola kajian hukum dan fatwanya di serap pula oleh para ulama dari kalangan tâbi'in, antara lain dari Ibrâhim al-Nakhâ'i. Selain dari Ibn Mas'ûd, al-Nakhâ'i juga menyerap pola-pola kajian hukum dari Syuraih (42 SH-78 H), yang diangkat menjadi Qadhi Kufah oleh Khalifah 'Umar, dan dari fatwa-fatwa 'Ali bin Abi Thâlib pada saat beliau menjadi khalifah keempat yang berkedudukan di Kufah.

Meskipun demikian, dalam hubungan ini perlu dicatat bahwa ketentuan-ketentuan hukum tersebut dikeluarkan secara parsial oleh para sahabat sesuai dengan tuntutan yang muncul dari masyarakat. Corak kajian fiqh pada masa itu belum berupa fatwa-fatwa fiqh teoritis.

Corak kajian fiqh terus berkembang sampai awal abad ke-2 H. Adalah Abû Hanîfah (80-150), seorang fuqaha dari Kufah yang senantiasa melahirkan fatwa-fatwa fiqh dengan juga memperhatikan kepentingan-kepentingan sosiologis, sehingga untuk itu ia berani meninggalkan suatu hasil kajian qias yang sangat kuat kesamaan 'illatnya antara *ashal* dan *furu'*, untuk beralih pada hasil kajian analogis lain, karena hasil kajian kedua ini lebih relevan dengan kebutuhan sosial. Teori ini, dalam ilmu ushul disebut dengan *istihsân*.³⁹

³⁹Beberapa ahli ushul memberikan definisi yang beragam tentang *istihsân*. Imam al-Bazdawi (400-482 H/1010-1079 M, ahli ushul

Kecenderungan kajian fiqhnya yang *sosio-sentris* ini tercermin misalnya pada fatwanya tentang kebolehan wanita menikahkan dirinya tanpa wali dan adanya hak penilaian wanita terhadap calon suaminya dalam konteks kesetaraannya (*kufu*).

Dalam analisa Coulson, pandangan-pandangan Abu Hanîfah yang berbeda dengan ulama lainnya itu amat dipengaruhi oleh suasana Kufah saat itu yang sudah bergerak menjadi kota kosmopolitan.⁴⁰ Hubungan sosial di kota besar seperti itu amat dipengaruhi oleh kepentingan-kepentingan ekonomi, politik, sosial, budaya dan lainnya serta persaingan hidup yang cukup dinamis. Akibatnya, keterlibatan wanita dalam kehidupan di luar rumah cukup tinggi, sehingga jenis kelamin tidak lagi menjadi dasar dalam stratifikasi sosial. Atas dasar ini, Abu Hanîfah melihat bahwa

fiqh Hanafi) misalnya, mendefinisikan *istihsân* sebagai berpaling dari kehendak qiyas kepada qiyas yang lebih kuat atau pengkhususan qiyas berdasarkan dalil yang lebih kuat. Imam al-Sarakhsi (w. 483 H/1090 M, ahli ushul fiqh Hanafi) mengatakan: *istihsân* berarti meninggalkan qiyas dan mengamalkan yang lebih kuat dari itu, karena adanya dalil yang menghendaknya serta lebih sesuai dengan kemaslahatan umat manusia. Sedangkan Imam Malik sebagaimana dinukilkan al-Syâtibi (w. 790 H, ahli ushul fiqh Maliki) mendefinisikan *istihsân* dengan memberlakukan kemaslahatan juz'i ketika berhadapan dengan kaidah umum. Lihat Abdul Azîz al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr fî Ushûl al-Bazdawî*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992), h. 1223; al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 1993), h. 200; al-Syâtibî, *op. cit.*, Jilid IV, h. 206 dan 208.

⁴⁰Lihat Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: P3M, 1987), h. 55.

pria dan wanita punya hak yang sama dalam menilai kesetaraan calon pasangan perkawinannya. Bahkan wanita punya hak untuk menikahkan dirinya dengan pria yang ia sukai tanpa harus minta persetujuan walinya.

Fatwa fiqhinya dengan pendekatan *istihsan* terlihat juga pada keputusan hukumnya bahwa air bekas minum elang tetap suci, dan tidak menjadi najis sebagaimana bekas minuman binatang buas lainnya, kendati burung elang tersebut minum pada tempat yang menampung air sedikit. Ditinjau dari segi burung elang sebagai binatang buas, bekas minumannya menjadi najis. Akan tetapi, Abu Hanîfah menggarisbawahi bahwa burung tersebut minum dengan paruhnya. Dengan demikian tidak terjadi kontak antara lidah burung dengan air. Atas dasar itu, ia cenderung berpendapat bahwa hukumnya itu harus berbeda. Untuk memperkuat penelaahannya itu, dia menganalogikan burung tersebut pada manusia dengan *'illat* keharaman memakan daging keduanya. Maka kemudian dia simpulkan bahwa bekas minum burung elang itu suci, sebagaimana bekas minum manusia.

Perhatian Abû Hanîfah terhadap kebutuhan dan kepentingan sosial juga tercermin pada keberaniannya mengangkat tradisi masyarakat sebagai ketentuan-ketentuan hukum, sejauh tidak bertentangan dengan norma-norma syariat, atau dengan semangat ajaran Islam

secara keseluruhan.⁴¹ Dalam pandangannya, ketentuan-ketentuan tersebut sejauh disepakati secara umum oleh masyarakat, maka harus ditaati bersama dan pelanggarnya tidak hanya mendapat sanksi sosial, tetapi juga sanksi agama berupa dosa.

Karena kecenderungannya yang demikian itu, Abu Hanîfah dikenal sebagai tokoh rasionalis. Meskipun dikenal sebagai penganut aliran rasionalis, Abu Hanîfah tidak serta merta mengabaikan hadis Nabi dalam pola pemikiran fiqhinya. Beliau hanya selektif, sehingga hadis-hadis yang menurut kriterianya tidak sah ditolaknya, meskipun oleh sementara pihak hadis itu dinilai sah menurut kriteria mereka sendiri. Lebih dari itu, kondisi geografis Kufah yang jauh dari pusat informasi hadis Nabi (Madinah), memaksanya menjadikan akal sebagai rujukan ketika menemukan persoalan hukum, sementara solusinya tidak ditemukan dalam hadis Nabi.⁴²

Berbeda dengan Abu Hanîfah, pemikiran fiqh Imam Malik (93-179 H) merupakan antitesis dari Imam Hanafi. Penyebab utamanya adalah (a) Imam Malik bermukim di daerah Hijaz, yakni daerah pusat perbendaharaan hadis, sehingga setiap masalah yang muncul dengan mudah dapat dicarikan solusinya dengan menggunakan sumber hadis

⁴¹Muhammad Abû Zahrah, *op. cit.*, h. 163.

⁴²Lihat Faruq Abû Zaid, *al-Syari'ah al-Islâmiyah bain al-Muhâfidzîn wa al-Mujâhidîn* (Mesir: Dâr al-Mawâqif, t.th), h. 23.

Nabi saw.; (b) semasa hidupnya beliau tidak pernah meninggalkan daerah tempat tinggalnya, sehingga tidak bersentuhan dengan kompleksitas budaya masyarakat⁴³.

Meskipun dikenal sebagai penganut *ahl al-hadis*, dalam melakukan kajian fiqhinya, Imam Malik juga berorientasi pada *masalahah* dengan memperhatikan kepentingan agama, jiwa, akal, harta dan keturunan.⁴⁴ Fatwa-fatwanya dengan pendekatan *masalahah* senantiasa bermuara pada upaya memelihara kelima hal tersebut dalam kehidupan manusia. Selain itu, Malik juga dikenal sebagai fuqaha yang selalu memperhatikan aspek *sosio-sentris* dalam pertimbangan hukumnya.

Perhatian Mâlik dengan menekankan pada aspek *sosio-sentris* tercermin pada sikapnya yang mengangkat tradisi lokal masyarakat Madinah sebagai ketentuan-ketentuan hukum, bahkan mendahulukannya dari hadis *ahad* dan qiyas.⁴⁵ Hal itu terlihat pada fatwanya tentang *khiyâr majelis*. Menurut Mâlik, seorang pembeli tidak punya hak *khiyâr* setelah akad usai, karena menurutnya *khiyâr*

⁴³*Ibid.*, h. 35.

⁴⁴Metode *masalahah mursalah* yang dikenal dalam ushul fiqh Maliki berarti suatu kemaslahatan yang tidak ada nash juz'i (rinci) yang mendukungnya, dan tidak ada pula yang menolaknya serta juga tidak terdapat ijma' yang mendukungnya, tetapi kemaslahatan itu didukung oleh sejumlah nash melalui cara *istiqra'* (induktif). Lihat Abû Zahrah, *op. cit.*, Jilid II, h. 214.

⁴⁵Fârûq Nabhân, *op. cit.*, h. 256.

setelah akad itu tidak dikenal dalam tradisi masyarakat Madinah. Sedangkan hadis yang memperbolehkannya termasuk hadis *ahad*.⁴⁶

Pemikiran fiqh pasca Abu Hanîfah dan Imam Mâlik yang diwakili Imam Syafi'i (150-204 H) punya kecenderungan lain. Kajian fiqh Imam Syafi'i lebih banyak diorientasikan pada nash melalui pendekatan *qiyâs*. Menurutya, *qiyâs* merupakan cara yang paling tepat untuk memperoleh kesimpulan hukum yang benar, karena melalui *qiyâs* setiap *furu'* didekatkan langsung pada nash *ashal*-nya. Untuk kepentingan qiyasnya ini, al-Syafi'i memperluas frekuensi penggunaan Sunnah. Kalau Abu Hanîfah menolak menggunakan hadis *ahad* dalam berfatwa, Imam Mâlik menyisihkannya selama terdapat norma-norma adat masyarakat Madinah, Syâfi'i justru mengangkatnya sejauh hadis itu *ma'mul* (*shahîh* atau *hasan*).⁴⁷

Untuk memperoleh kepastian tentang hadis-hadis yang *ma'mûl*, Syâfi'i menyusun kriteria-kriteria hadis

⁴⁶Muhammad Abû Zahrah, *op. cit.*, Jilid II, h. 216.

⁴⁷Fârûq Nabhân, *op. cit.*, h. 268.

shahîh,⁴⁸ *hasan*⁴⁹ dan *dhaîf*.⁵⁰ Karena jasanya yang besar dalam bidang hadis itulah, sehingga Syâfi'i kemudian dikenal sebagai "*nâshir al-sunnah*". Beliau juga kemudian menyusun teori-teori lain yang berkaitan dengan pengkajian hukum Islam, baik *ijtihâd 'aqlî* seperti *qiyâs* dan *istishab*, maupun *ijtihâd naqlî* seperti *'âm*, *khâs*, *mujmal*, *mubayyan*, *amar*, *nahy* dan lainnya. Kumpulan teorinya itu terhimpun dalam karya monumentalnya yakni *al-Risâlah* yang merupakan karya ushul fiqh pertama dalam sejarah peradaban umat Islam.

Kecenderungan pemikiran Syâfi'i yang berada di tengah kecenderungan rasionalis dan tradisionalis, disebabkan oleh faktor:

⁴⁸Hadis *shahîh* ialah hadis yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh orang yang adil dan *dhabit* serta tidak terdapat cacat di dalamnya. Lihat al-Suyuthi, *Tadrîb al-Râwiy* (Cet. I; Mesir: Maktabah al-Qâhirah, 1959), h. 22.

⁴⁹Hadis *hasan* ialah hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh orang yang adil tetapi tidak sempurna (kurang) *dhabit*-nya dan tidak terdapat cacat dalam hadis itu. Lihat Muhammad 'Ajjâj al-Khâtîb, *'Ushûl al-Hadîs 'Ulûmuhi wa Musthalâhuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), h. 332.

⁵⁰Hadis *dhaîf* ialah hadis yang tidak memiliki salah satu syarat atau lebih syarat-syarat hadis *shahîh* dan *hasan*. Lihat Muhammad Subhi al-Sâlih, *'Ulûm al-Hadîs wa Musthalâhuh* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, 1977), h. 142-143.

- a. Imam Syâfi'i pernah tinggal di Hijaz dan belajar pada Imam Malik, selanjutnya beliau pindah ke Irak dan belajar pada murid-murid Imam Hanafi;
- b. Beliau adalah sosok yang suka mengembara ke berbagai kota dan akhirnya pindah ke Mesir, daerah yang kaya dengan warisan budaya Yunani, Persia, Romawi dan Arab.⁵¹

Kedua faktor itulah yang dalam analisa Umar Syihab menjadikan corak pemikiran Syâfi'i merupakan sintesis dari corak pemikiran Abu Hanifah dan Imam Malik, sehingga akhirnya beliau dikenal sebagai *faqih* yang moderat,⁵² meskipun oleh sebagian kalangan, beliau lebih sering diposisikan sebagai penganut kecenderungan tradisionalis.

Yang menarik adalah bahwa ternyata lajunya perkembangan zaman justru tidak membuat Imam Ahmad bin Hanbal yang muncul belakangan (164-241 H) serta merta menganut kecenderungan rasional, bahkan hasil runusan ijtihadnya lebih ketat ketimbang Imam Malik. Dalam analisa Umar Syihab, kecenderungan sikap yang ditunjukkan Hanbali seperti itu adalah wajar, mengingat situasi umat ketika itu yang diwarnai oleh dua hal, yakni:

⁵¹Fârûq Abu Zâid, *op. cit.*, h. 47.

⁵²Umar Syihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* (Cet. I; Semarang: Toha Putra Group, t.th), h. 97.

- a. Munculnya berbagai aliran, seperti Syi'ah, *Khawarij*, *Qadariyah* dan sebagainya yang kesemuanya itu telah banyak menyimpang dari ajaran Islam menurut penilaian Hanbali;
- b. Berkembangnya aliran Mu'tazilah di kalangan masyarakat yang mengandalkan akal dan cenderung meninggalkan hadis Nabi.⁵³

Kondisi inilah yang memicu reaksi Ahmad bin Hanbal dengan menyerukan kepada umat Islam agar kembali berpegang teguh kepada sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis. Begitu gencarnya seruan kembali ke hadis, sehingga dalam pertimbangan hukumnya, beliau tetap menjadikan hadis *mursal*⁵⁴ dan hadis *ahad* sebagai rujukan, selama tidak terdapat dalil lain yang lebih kuat yang menolaknya. Ia bahkan lebih mendahulukan keduanya, ketimbang qiyas.⁵⁵

Selain paradigma-paradigma pemikiran tentang syariat yang ditunjukkan oleh keempat Imam Mazhab yang begitu populer di kalangan Sunni tersebut di atas, pernah

⁵³*Ibid.*

⁵⁴Hadis *mursal* ialah hadis yang terputus sanadnya di tingkat sahabat atau tabi'in. Berbeda halnya dengan kalangan Syâfi'i yang menetapkan beberapa kriteria bagi penerimaan hadis *mursal*, kalangan Hanbali tampak lebih longgar dalam menggunakannya sebagai rujukan.

⁵⁵Ibn al-Qayyîm al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 34-35.

pula muncul paradigma lain yang ditunjukkan oleh al-Dhâhiri, al-Auza'i dan al-Laits.

Mazhab Dhâhiri dipelopori oleh Dâud bin Ali al-Asfahâni (202-270 H). Dia pernah mempelajari fiqh mazhab Syafi'i di Bagdad, tetapi kemudian mengkritiknya dan melahirkan teori baru dalam kajian hukumnya. Sasaran kritiknya adalah tradisi kajian *ijtihad 'aqli* al-Syâfi'i yang bertumpu pada *qiyâs* dengan menolak *istihsân*. Dalam pandangannya, Syâfi'i dianggap tidak konsisten, sebab mengkritik *istihsân* tetapi memakai *qiyâs*, padahal menurutnya, *qiyâs* dan *istihsân* adalah sama.

Dâud mengemukakan teori kajian hukum yang lebih menekankan pada pemahaman literalis. Dan itulah menurutnya yang disebut dengan *istidlâl*.⁵⁶ Karena pendekatannya yang bertumpu pada makna dzâhir ayat, mazhab ini kemudian populer dengan nama mazhab Dzâhiri.

Adapun mazhab Auzâ'i dibentuk oleh Abd al-Rahman bin Muhammad al-Auzâ'i (88-157 H). Beliau mengembangkan mazhabnya di Syiria. Mazhab ini tergolong aliran tradisional sesuai dengan latar belakang Auzâ'i sebagai seorang perawi hadis. Salah satu ciri mazhab Auzâ'i adalah upayanya mengembalikan semua persoalan *furu'* pada hadis Nabi, tanpa melakukan kajian analogis. Karena

⁵⁶Muhammad Abû Zahrah, *op. cit.*, h. 388.

itulah, dalam literatur beliau juga dikenal sebagai mujtahid yang menentang penggunaan *qiyâs*.⁵⁷

Adapun mazhab Laits adalah mazhab fiqh yang dikembangkan oleh Laits bin Sa'ad (94-175 H) di Mesir. Menurut Muhammad Bultaji, Laits tergolong ulama hadis, tetapi dalam berijtihad ia cukup dinamis. Di samping hasil telaah terhadap al-Qur'an dan Sunnah, pemikiran-pemikiran Laits juga merupakan hasil telaah terhadap ijma' sahabat, fatwa sahabat, hasil kajian analogis, *al-dzari'ah* dan *istishâb*.⁵⁸ Dia banyak mengkritik Mâlik terutama soal tradisi lokal masyarakat yang senantiasa dirujuknya sebagai ketentuan hukum.

Paparan tentang paradigma pemikiran tentang syariat seperti disebutkan di atas, jika ditarik benang merahnya, maka dapat disebutkan bahwa terjadinya dinamika pemikiran dalam memahami syariat seperti ditunjukkan oleh beberapa kalangan mujtahid, disebabkan oleh dasar-dasar pandangan ijtihadnya. Kelompok rasionalis lebih berorientasi pada kebutuhan-kebutuhan *masalah*, sedangkan kelompok tradisionalis lebih berorientasi untuk memahami kemauan-kemauan *Syâri'* dengan doktrin-doktrin syariahnya dan berusaha untuk mengaplikasikan doktrin tersebut pada kehidupan sosial.

⁵⁷Muhammad Khudâri Bik, *Târikh al-Tasyri' al-Islâmî* (t.tp: al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubra, 1965), h. 266.

⁵⁸Faruq Nabhan, *op. cit.*, h. 306.

Perbedaan dasar pandangan inilah yang kemudian menimbulkan perbedaan dalam merumuskan kaidah-kaidah ijtihadnya, sehingga dalam konteks *ijtihâd 'aqli*, kalangan rasionalis mengandalkan metode *istihsan* dan *maslahah*, sementara kalangan tradisionalis berusaha membatasi dominasi akal.

Selain dalam *ijtihâd 'aqli*, kedua aliran ini juga berbeda pendapat dalam proses dan orientasi *ijtihad lafdzi*. Kendati amat dipengaruhi oleh wawasan kebahasaan, tetapi kalangan rasionalis senantiasa berusaha memberikan makna terhadap nash-nash hukum dalam konotasi yang realistik. Sementara kalangan tradisionalis memahami makna lafadz secara apa adanya. Sebagai contoh, dalam menafsirkan kata "*au yunfau min al ardh*" dalam surat al-Mâidah ayat 33 yang menceritakan hukuman orang-orang yang melakukan keributan dan mengganggu ketertiban umum. Abu Hanifah berpendapat bahwa kata-kata tersebut dapat dipahami secara *majâzi* dalam konotasi arti penjara misalnya, sementara bagi Syâfi'i tetap menyatakan bahwa kata tersebut harus dipahami secara lafdzi yakni dengan diasingkan dari tempat di mana para pelaku keributan itu berdomisili.⁵⁹

Penyebab terjadinya dimanika pandangan itu adalah suasana akademis serta tradisi intelektual yang membentuk

⁵⁹Mahmûd Syaltût, *al-Islâm 'Aqîdah wa Syari'ah* (Mesir: Dâr al-Qalam, 1966), h. 520.

para tokohnya. Imam Syâfi'i yang dibesarkan di Masjid al-Haram yang dikenal sebagai pusat kajian agama yang bercorak tradisionalis pada masa itu, sementara Abu Hanifah dibesarkan oleh Hammâd bin Abi Sulaeman salah seorang tokoh *madrasah al-ra'y* yang memiliki semangat rasionalis yang sangat kuat.

Aspek kultural juga menjadi penyebab terbentuknya pola ijtihad mereka. Aliran rasional pada umumnya dikembangkan oleh para ulama yang selalu berhadapan dengan kepentingan masyarakat umum. Pada masa awal yakni generasi sahabat dan tâbi'in, aliran ini misalnya dikembangkan oleh para pejabat pemerintah yang berhadapan dengan masyarakat luas, seperti Umar bin Khatthab sebagai khalifah, Ibnu Mas'ûd sebagai *wazir*, Syuraih dan Ibnu Laila sebagai *qâdhi*, begitu pula Abu Hanifah sebagai pedagang yang juga selalu melakukan kontak dengan masyarakat konsumennya.

Sementara aliran tradisionalis, pada umumnya dikembangkan oleh para mujtahid idealis yang kurang punya akses kepada masyarakat luas, sehingga pemikirannya kurang berapresiasi pada tuntutan dinamika masyarakat. Sebaliknya, ia dipenuhi oleh doktrin-doktrin syara' yang ideal, yang menurut mereka harus dapat diterapkan pada masyarakat apa adanya. Pada tahap awal pola kajian ini dikembangkan oleh Abdullah bin Umar, Ibnu Abbas dan 'Aisyah, para sahabat yang berada di luar struktur pemerintahan. Kemudian diteruskan oleh tujuh

serangkai ulama Madinah dan Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, yang kesemuanya merupakan ulama-ulama yang tidak banyak terlibat dalam urusan-urusan politik dan pemerintahan.

Paparan panjang lebar tentang paradigma-paradigma pemikiran tentang syariat yang telah diuraikan sebelumnya, menjadi rujukan dan dalil yang kuat betapa terdapat dinamika pemikiran yang begitu beragam dalam memahami syariat Islam ketika hendak dijabarkan dalam teknis operasionalnya. Belum lagi jika digambarkan paradigma lain yang berkembang dalam aliran Syi'ah seperti Zâidiyah,⁶⁰ Ja'fariyah,⁶¹ dan lain-lain. Menariknya, pada

⁶⁰Mazhab Zaidiyah dikembangkan oleh Zaid bin Ali Zainal Abidin bin Husein bin Ali bin Abi Thalib (80 H-122 H). Beliau pada awalnya mempelajari ilmu-ilmu keagamaan dari ayahnya, kemudian berangkat ke Kufah dan berjumpa dengan Washil bin Atha dan ulama *tabi'in* lainnya di kota itu. Karena kontakannya dengan para ulama Sunni tersebut, membuat sikap dan pemikirannya mendekati pemikiran Sunni. Pemikiran fiqhinya bersumber pada Al-Qur'an dan Sunnah (dari sanad keluarga Rasul), kemudian kalau tidak ditemukan rujukan dalam keduanya, maka ia melakukan qiyas sebagaimana para ulama Sunni. Kemudian terakhir ia menggunakan ra'yunya secara bebas yang dijamin kebenarannya berdasar pada doktrin kemaksuman Imam. Lihat Fârûq Nabhân, *op. cit.*, h. 306; Abû Zahrah, *op. cit.*, Jilid II, h. 494.

⁶¹Mazhab Ja'fariyah dikembangkan oleh Ja'far al-Shadiq bin Muhammad al-Baqir (80-148 H). Beliau mempelajari ilmu-ilmu keagamaan juga dari kakeknya Ali Zainal Abidin dan kemudian terus dibina oleh ayahnya Muhammad al-Baqir. Dengan berdomisili di Madinah, memberinya peluang untuk mempelajari ilmu-ilmu keagamaan dengan baik, karena Madinah merupakan pusat kajian ilmu-

semua kecenderungan yang ada tersebut, faktor sosiologis tampak selalu berpengaruh dalam menentukan corak pemikiran tentang syariat yang kemudian diyakini oleh masing-masing fuqaha.

C. *Realitas Syariat Islam dalam Konfigurasi Sosial dan Politik*

Terminologi syariat umumnya dipakai dalam dua pengertian, yakni dalam arti luas dan dalam arti sempit. Dalam arti luas, syariat dimaksudkan sebagai keseluruhan norma agama Islam yang meliputi aspek doktrinal maupun aspek praktis. Sedangkan dalam pengertiannya yang sempit, syariat merujuk kepada aspek praktis dari ajaran Islam, yaitu bagian yang terdiri dari norma-norma yang mengatur tingkah laku manusia seperti ibadah, nikah, jual beli, berperkara di pengadilan, dan lain-lain. Apabila istilah hukum Islam hendak digunakan untuk menerjemahkan

ilmu keagamaan yang didukung oleh para ulama hadis yang sekaligus adalah fuqaha. Kakeknya sendiri (ayah ibunya) yaitu Qasim bin Muhammad merupakan salah seorang dari tujuh serangkai ulama Madinah, dan Ja'far banyak belajar hadis-hadis Nabi serta fiqh dari kakeknya itu. Ciri tradisionalisme dan syi'isme terlihat dalam pola kajian fiqhinya, yang hanya bersumber pada al-Qur'an dan Sunnah, serta pemikiran imam sendiri yang bersumber pada *maslahah*, dan secara keras menolak penggunaan qiyas karena menganggapnya sebagai tradisi iblis. Lihat *ibid.*, h. 538.

istilah syariat, maka yang dimaksud adalah syariat dalam arti sempit ini.⁶²

Secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan telah berurat akar pada budaya masyarakat Indonesia, karena itulah hukum Islam tergolong sebagai hukum yang hidup dalam masyarakat (*the living law*). Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, akan tetapi juga dalam dimensi amaliahnya hukum Islam telah menjadi bagian dari tradisi masyarakat yang terkadang dianggap sakral.

Meskipun istilah hukum Islam memang tidak sepenuhnya pas untuk menerjemahkan syariat, akan tetapi dalam konteks hukum positif di Indonesia, istilah hukum Islam digunakan terutama untuk membedakannya dari hukum adat dan hukum Barat. Perbedaan tersebut untuk menunjukkan bahwa yang dimaksudkan adalah hukum yang berasal dari agama Islam. Dengan demikian, penggunaannya dalam tataran operasional sebagai terjemahan dari istilah syariat juga tidak sepenuhnya salah.

Pemahaman tentang hukum Islam haruslah berangkat dari asumsi dasar bahwa sesungguhnya hukum Islam itu bukanlah sistem hukum matang yang datang dari langit dan terbebas dari alur sejarah manusia. Sebagaimana halnya dengan sistem hukum lainnya, hukum Islam tidak

⁶²Syamsul Anwar, "Islamic Jurisprudence", *op. cit.*, h. 134.

lain adalah hasil dari interaksi manusia dengan kondisi sosial dan politiknya. Pemahaman seperti inilah yang menjadi dasar perlunya pendekatan sosiologis dan historis dalam upaya memotret peluang dan tantangan penerapannya di masyarakat.

Dalam sejarah hukum Islam, terdapat bukti yang kuat betapa konteks sosial sangat berpengaruh dalam menentukan produk hukum yang timbul. Di kalangan fuqaha' misalnya, adanya dinamika pemikiran antara Syáfi'í dengan *qaul qadím* dan *qaul jadíd*-nya, Mâlik dengan *masalah mursalah*-nya, Abú Hanifah dengan pemikiran rasionalnya, menunjukkan betapa interaksi dialogis mereka dengan konteks sosial setempat di mana mereka hidup dapat mempengaruhi bentuk dan pemahaman mereka tentang syariat.⁶³

Demikian pula, praktik-praktik adat yang hidup dalam masyarakat, secara general juga diadopsi oleh Islam sebagai sarana pembangun dalam tata aturan hukum Islam yang baru, sepanjang praktik adat tersebut tidak bertentangan dengan ajaran Islam sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi.⁶⁴ Para ahli hukum Islam

⁶³Muhammad 'Alî Sâis, *Târikh al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Mathba'ah al-Nahdah, 1957), h. 104; Husain Hamid Hasan, *al-Madkhal ilâ Dirâsat al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Mathba'ah al-Nahdah, t.th), h. 33.

⁶⁴'Abd al-Rahman al-Shâbûni, *al-Madkhal ila al-Fiqh wa Târikh al-Tasyri' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Muslim, 1982), h. 138; Jalâl al-Din 'Abd

(*ushûliyyun*) sejak masa awal juga telah menyadari masalah pengaruh hukum adat terhadap hukum Islam.⁶⁵ Walaupun mereka tidak semuanya memandang hukum adat sebagai dalil hukum yang independen, namun mereka menyadari keefektifan adat dalam proses intepretasi hukum Islam dari sumbernya yang asli. Karena itulah, dalam *ushul fiqh*, adat (*'urf*) diterima sebagai dalil hukum yang dikembangkan dari penalaran (*ra'y*) di samping *qiyâs*, *istihsân* dan *istislâh*. Dengan kata lain, hukum adat mempunyai tempat dalam hukum Islam sepanjang tidak kontradiktif dengan sumber hukum primer yaitu al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Selain faktor sosiologis di atas, konfigurasi politik dari suatu negara, juga sangat berperan dalam perubahan hukum. Suatu golongan yang dominan dan dekat dengan penguasa politik, itulah yang memperoleh kekuasaan untuk menerapkan hukum tertentu dan membuat kebijakan-kebijakan lainnya. Karena itu, adagium yang menyatakan bahwa siapa yang berkuasa maka itulah mazhab hukum yang berlaku, bukan hanya slogan.

al-Rahman al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nadzâir* (Kairo: Isâ al-Bâbî al-Halabî, t.th), h. 99.

⁶⁵Karena menyadari pentingnya adat itulah, maka dalam *ushul fiqh*, dikenal prinsip *al-âdat al-muhakkamah*. Uraian lebih rinci tentang kedudukan adat dalam hukum Islam, lihat Ahmad ibn Idrîs al-Qarâfî, *Syarh Tanqih al-Fushûl fî Ikhtishâr al-Mahsûl fî al-Ushûl* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1393 H), h. 337.

Sebagai buktinya adalah ketika Ibn al-Muqaffa' (w. 139H/756 M.) mengusulkan legislasi hukum Islam kepada khalifah Abu Ja'far al-Manshûr (754-775 M), maka yang diperintahkan untuk menyusun dan mengkompilasi hukumnya adalah Mâlik ibn Anas. Perintah atau permohonan itu dilakukan dua kali, yaitu pada tahun 148 H/765 M dan 163 H/777 M. Walaupun saat itu Malik bin Anas menolak, namun pada masa Khalifah Hârûn al-Rasyîd, ia mengabulkannya. Maka tersusunlah kitab *al-Muwattha'* yang kemudian dijadikan pedoman resmi oleh pemerintah dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang terjadi. Dipilihnya mazhab Malik sebagai pegangan, oleh karena saat itu mazhab yang dominan dan yang dikehendaki oleh penguasa adalah mazhab Mâliki.⁶⁶

Demikian pula halnya yang terjadi di Turki. Disusunnya kitab Undang-Undang yang bernama *al-Majallat al-Ahkam al-Adliyyat* pada tahun 1876 M dan *Qânun al-'Aylat* pada tahun 1917 yang disebarkan di seluruh wilayah kerajaan Turki Usmani, dengan merujuk pada mazhab Hanafi, disebabkan karena yang dominan ketika itu adalah *Hanafiyyat* (pengikut mazhab Hanafi) dan bahkan merupakan mazhab resmi negara.

Ketika hukum Islam berinteraksi dan ingin dikembangkan dalam kawasan yang lebih luas, maka sudah pasti ia akan bersinggungan dengan berbagai kaedah lokal

⁶⁶Joseph Schacht, *op. cit.*, h. 55-56.

yang sangat bervariasi seiring dengan struktur dan kultur yang dianut oleh suatu masyarakat. Karena itulah, kemudian muncul produk hukum yang bercorak lokal, seperti fiqh Hijâzi, fiqh Mishri, fiqh Hindi dan di Indonesia muncul pula gagasan tentang perlunya formulasi fiqh Indonesia.

Gagasan tersebut pertama kali dikemukakan oleh TM. Hasbi al-Shiddieqy (1904-1975) pada tahun 1940. Menurut Hasbi, hukum Islam yang dikembangkan di Indonesia hendaknya bukanlah hukum Islam yang diturunkan dari fiqh orang-orang Arab, Mesir atau India, akan tetapi fiqh yang sesuai dengan masyarakat Muslim Indonesia sendiri. Walaupun gagasan itu tidak meluas dan awalnya kurang mendapatkan sambutan, tetapi bagaimanapun ia tetap menjadi catatan sejarah tersendiri.⁶⁷ Gagasan itu baru mendapatkan respon memadai setelah Hazairin (1906-1975), seorang Guru Besar Fakultas Hukum Universitas Indonesia, melontarkan gagasan perlunya dibuka pintu ijtihad untuk membentuk “mazhab Indonesia” dalam bidang hukum Islam.⁶⁸

Pada tahun 1991, kebutuhan akan formulasi fiqh Indonesia tersebut terealisasi dengan dikeluarkannya Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang

⁶⁷Nouruzzaman ash-Shiddieqy, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 215.

⁶⁸Lihat Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas, 1974), h. 115.

penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) yang oleh para perumusanya diidentifikasi sebagai fiqh Indonesia atau perwujudan hukum Islam yang berciri khas keindonesiaan.⁶⁹

Dilihat dari kacamata politik hukum Indonesia, keberadaan KHI tersebut dapat dikatakan sebagai prestasi puncak umat Islam saat itu dalam menjadikan sebagian substansi hukum Islam (dalam hal ini adalah hukum keluarga) sebagai hukum positif. Meskipun demikian, satu hal yang patut dicatat bahwa legislasi KHI tersebut, bukanlah semata-mata keberhasilan Majelis Ulama Indonesia yang mewakili umat Islam, Departemen Agama yang mewakili pemerintah, dan Mahkamah Agung yang mewakili pemegang kekuasaan yudikatif, melainkan karena adanya restu dari penguasa, yakni politik hukum dan *political will* dari negara. Bahkan peranan negara dalam legislasi KHI itu terasa sangat besar, karena negara ketika itu memegang hak monopoli dalam pemberlakuan hukum di tengah-tengah kehidupan masyarakat.⁷⁰ Di luar persoalan

⁶⁹Cik Hasan Bisri, "Pengembangan Wilayah Penelitian dan Pranata Sosial," dalam *Mimbar Hukum, Jurnal Ilmu Agama Islam*, Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, No. 1 Tahun XXIII, September-Desember 1992, h. 92.

⁷⁰Karena dominannya pemerintah dalam proses perumusan Kompilasi Hukum Islam tersebut, maka bagi sebagian pengamat, KHI tersebut dinilai sebagai proyek negara. Lihat misalnya analisis Marzuki Wahid dan Rumadi dalam *Fiqh Mazhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

motif politik, sosiologis dan atau bahkan ekonomis yang melatar belakangi kebijakan KHI tersebut, maka secara aman dapat dikatakan bahwa adanya justifikasi kekuasaan negara menjadi salah satu kunci aplikatifnya hukum Islam.

Pada sisi lain, di luar sistem politik, masalah konfigurasi sosial juga merupakan penentu bagi pemberlakuan hukum Islam. Karena itulah, penerapan hukum Islam di Indonesia selalu memperhatikan masyarakatnya yang plural. Dengan alasan pluralitas masyarakat itulah, penerapan dan pemberlakuan hukum Islam dalam pentas sosial politik Indonesia selalu mengundang polemik. Pereduksian hukum Islam itu dilakukan demi menjaga komitmen atas pluralitas agama, sehingga hukum Islam yang diberlakukan pun hanya pada bidang hukum yang membuat penganut agama lain tidak merasa terancam. Itulah sebabnya hukum Islam yang mendapatkan legitimasi dan justifikasi dalam tata hukum Indonesia hanya pada bidang hukum muamalat (perdata), tidak termasuk hukum pidana (*jinayat*). Itupun hanya terbatas pada bidang kewarisan, perkawinan dan perwakafan saja.

Cara pendekatan terhadap hukum Islam yang lebih mempertimbangkan variabel-variabel sosial, politik dan sejarah yang mempengaruhi pembentukan sistem hukum Islam ini sesungguhnya merupakan keharusan mengingat kenyataan penampilan hukum Islam itu sendiri di berbagai negara Islam tidak seragam. Ketidakseragaman itu sebagai

akibat dari faktor-faktor sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya. Perbedaan hukum di berbagai negara Islam itu mengarah kepada suatu bukti epistemologis yang sama bahwa hukum Islam pada kenyataannya tidak resisten dari pengaruh-pengaruh sosial politik yang melingkupi perkembangannya. Perubahan-perubahan yang terjadi dalam dataran substantif hukum Islam pada dasarnya merupakan *resultant* dari interaksi antara para ulama sebagai perumus hukum dengan faktor-faktor sosial politik yang ada di sekitarnya, termasuk konfigurasi politik negara.

Dengan melihat kepada sejarah hukum, sesungguhnya pranata hukum tidak lain adalah produk politik dari bangsa itu. Artinya bahwa hukum selalu terkait dengan politik sehingga karenanya, kebijaksanaan hukum yang muncul merupakan pengejawantahan dari kebijaksanaan politik negara. Apa yang penting untuk dicatat mengenai fenomena ini bahwa hukum merupakan faktor yang dependent dari politik. Bagaimana hukum Islam akan eksis, ditentukan oleh sejauh mana keinginan politik dari negara yang terwakili dalam lembaga-lembaga resmi yang mengurus masalah itu. Dengan demikian, menggelar diskursus hukum tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial dan politik negara di mana hukum itu diciptakan. Dalam kaitan ini, karakter suatu produk hukum senantiasa dipengaruhi atau ditentukan oleh konfigurasi politik yang melahirkannya, artinya konfigurasi politik tertentu dari suatu kelompok dominan selalu melahirkan karakter

produk hukum tertentu sesuai dengan visi politiknya.⁷¹ Selain itu, hukum Islam juga dipengaruhi oleh perkembangan sosial. Perubahan-perubahan sosial yang terjadi dalam suatu masyarakat, secara langsung atau tidak berpengaruh kepada lembaga-lembaga kemasyarakatan dalam berbagai bidang seperti pemerintahan, ekonomi, pendidikan, agama dan sebagainya.

Untuk konteks keindonesiaan, dengan mempertimbangkan asumsi-asumsi di atas, maka dengan aman dapat dikatakan bahwa di tengah dominannya kelompok yang memiliki kecenderungan substansialis dalam memandang hukum Islam, -sebagai akibat dari terjadinya mobilisasi di bidang sosial, ekonomi, pendidikan dan sebagainya secara cepat,- maka dengan mudah dapat dimengerti jika kemunculan gagasan yang lain, akan kurang mendapatkan ruang asosiasi dan sosialisasi yang memadai.

⁷¹Pandangan tentang dependennya hukum terhadap politik, secara panjang lebar telah diuraikan oleh Mahfudh MD dalam Disertasi Doktoratnya di UGM. Meskipun tampak bahwa apa yang ingin ditunjukkannya lebih diorientasikan pada upaya pembuktian bahwa karakter politik tertentu melahirkan produk hukum yang khas pula, tanpa hubungan sama sekali dengan hukum Islam, akan tetapi, pisau analisisnya dapat dijadikan rujukan dalam melihat fenomena hukum Islam di Indonesia, sejak dulu, kini dan bahkan juga untuk masa yang akan datang. Lihat Moh. Mahfudh MD, *Politik Hukum di Indonesia* (Cet I; Jakarta: LP3ES, 1998).

BAB III

SYARIAH DALAM PERSPEKTIF KOMITE PERSIAPAN PENEGAKAN SYARIAT ISLAM (KPPSI) DI SULAWESI SELATAN

A. Latar Belakang dan Sejarah Kelahiran KPPSI

Proses kelahiran KPPSI dimulai sejak Kongres I Umat Islam yang digelar pada tanggal 19-21 Oktober 2000 di Makassar Sulawesi Selatan. Ide awal untuk melaksanakan Kongres tersebut bermula dari Dialog Terbuka yang berlangsung di Hotel Berlian Makassar pada tanggal 28 Mei 2000. Hadir dalam forum tersebut sebagai nara sumber di antaranya Tuan Guru Haji Abd Hadi bin Haji Awang (Menteri Besar Negara Bagian Trengganu/Timbangan Presiden Partai PAS Malaysia), Prof. Dr. H. Mattulada (Guru Besar Antropologi Universitas Hasanuddin Makassar), Prof Dr. Ahmad Ali, S.H.,M.H. (Guru Besar Ilmu Hukum Universitas Hasanuddin Makassar), Prof. Dr. H. Abdurrahman A. Basalamah (Ketua Yayasan Badan Waqaf Universitas Muslim Indonesia) dan H.M. Husein Umar (Sekretaris Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia).

Para pembicara dalam kongres tersebut menyimpulkan bahwa penegakan syariat Islam selama ini tidak berjalan pada relnya, sehingga perlu dilembagakan melalui payung hukum bernama otonomi khusus. Mereka menilai bahwa sejak Orde Baru berkuasa, umat Islam

merupakan kelompok yang termarginalkan. Karena itu, kejatuhan Orde Baru pada tahun 1998 tidak seharusnya dibiarkan berlalu begitu saja sebab merupakan momentum yang tepat bagi kebangkitan umat Islam. Karena itu, perlu dibentuk lembaga yang secara konsisten berjuang bagi upaya mewujudkan penegakan syariat Islam di daerah ini.

Kongres Umat Islam I yang diselenggarakan di asrama Haji Sudiang tersebut, berlangsung dalam suasana hangat dan penuh kekeluargaan. Peserta kongres yang berjumlah sekitar 2500 orang secara bersemangat mengharapkan agar penegakan syariat Islam dapat diperjuangkan secepatnya. Selain dihadiri oleh tokoh-tokoh umat Islam yang berdomisili di Sulawesi Selatan, kongres tersebut juga dihadiri beberapa kalangan yang menaruh perhatian serius terhadap keinginan seperti itu, baik kehadirannya karena diundang oleh panitia maupun yang hadir secara sukarela, seperti K.H. M. Ali Yafie, A.M. Fatwa, dan lain-lain.

A.M. Fatwa, yang didaulat oleh panitia untuk menutup acara tersebut, dalam pidatonya menegaskan bahwa upaya penegakan syariat Islam seperti yang dikehendaki oleh ribuan masyarakat Muslim Sulawesi Selatan tidak bisa dihalang-halangi, sebab upaya tersebut diyakini akan memberikan dampak yang positif bagi kehidupan kemasyarakatan. Menurut Fatwa, Islam dan agama apapun di negeri ini bisa menegakkan syariatnya masing-masing. Kendati begitu, ia mengingatkan bahwa

perjuangan ke arah itu tidak akan berhasil seketika, tetapi harus berproses dan butuh waktu yang cukup lama.⁷²

Tokoh yang berkali-kali masuk bui pada era Orde Baru karena sering berseberangan dengan pemerintah tersebut juga menghimbau agar upaya perjuangan ke arah itu tidak dilakukan dalam bentuk aksi kekerasan, sebab aksi seperti itu bukannya mengangkat citra Islam, tetapi justru semakin mendiskreditkan Islam dengan stigma kekerasannya.⁷³

Dalam kongres yang berlangsung selama tiga hari itulah, berhasil disetujui dibentuknya Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam.⁷⁴ Dalam rekomendasi perjuangannya, disebutkan bahwa tujuan didirikannya KPPSI adalah untuk menyatukan segenap potensi umat Islam baik lembaga maupun perorangan yang istiqomah berjuang menegakkan syariat Islam sehingga syariat Islam nantinya menjadi sumber rujukan dalam kehidupan pribadi, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di wilayah

⁷²A.M. Fatwa, "Penegakan Syariat Islam tak Boleh Dihalangi," dalam *Fajar*, Edisi 21 Oktober 2000, h. 1.

⁷³*Ibid.*, h. 7.

⁷⁴Pada awal pembentukannya, institusi ini bernama Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI). Perubahan nama tersebut menjadi Komite Penegakan Syariat Islam (KPSI) baru direkomendasikan dalam Kongres Umat Islam Ke II, tetapi dalam kenyataannya nama KPPSI dan KPSI masih sering digunakan secara tidak baku. Bahkan istilah KPPSI tampaknya lebih populer dibanding KPSI.

Sulawesi Selatan. Sesuai dengan tujuannya itu, maka KPPSI akan berusaha meyakinkan seluruh umat Islam di Sulawesi Selatan bahwa pelaksanaan syariat Islam secara utuh (*kaffah*) adalah wajib hukumnya.⁷⁵

Menurut proponen pendukung KPPSI, sejak dulu Islam sudah menjadi agama anutan para raja dan rakyatnya di Sulawesi Selatan, sehingga tidak berlebihan jika daerah ini kemudian digelar “Serambi Madinah”.⁷⁶ Dengan demikian, maka menurut mereka, secara historis formalisasi penegakan syariat Islam di daerah ini adalah suatu keharusan sekaligus tugas kesejarahan umat Islam.⁷⁷

Menurut Azis Qahhar, (salah satu pencetus dan kemudian terpilih sebagai Ketua Lajnah Tanfidziyah KPPSI, pen.) munculnya ide penegakan syariat Islam di daerah ini, merujuk pada peristiwa politik diberikannya status Otonomi Khusus Pemberlakuan Syariat Islam di Aceh.⁷⁸ Menurutnnya,

⁷⁵Lihat *Hasil-Hasil Kongres Umat Islam I*, Makassar 21-23 Rajab 1421/19-21 Oktober 2000 M. (Makassar: Dokumentasi KPPSI, tidak diterbitkan), h. 3.

⁷⁶Ahmad Faisal, “Historical, philosophical and sosiological arguments of sharia enforcement struggle by KPSI in South Sulawesi, dalam “Zawiyah” Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 5 Nomor 2, 2019, h. 289.

⁷⁷Lihat *Hasil Kongres Umat Islam I* (Makassar: Dokumentasi KPPSI, tidak diterbitkan, 2000), h. 5.

⁷⁸Lihat wawancara Majalah Media dengan Asiz Qahar, “Syariat Islam diambang Pintu,” dalam *Media*, Edisi No. 13 Tahun I/Minggu III/IV Maret 2003, h. 4.

kalau Aceh bisa, mengapa Sulawesi Selatan tidak? Padahal, dalam sejarahnya Sulawesi Selatan juga dikenal kental dengan Islamnya, sehingga wajar jika daerah ini juga menuntut hal yang sama. Apalagi secara matematis, jika dikalkulasi jumlah penduduk di daerah ini, maka $\pm 90\%$ dari 7,8 juta jiwa penduduknya memeluk Islam. Kongres Umat Islam I inilah yang merupakan momentum awal bagi perjuangan KPPSI untuk menegakkan syariat Islam di daerah ini.

Segera setelah dideklarasikannya KPPSI, dibentuk pula kepengurusan di daerah-daerah yang meliputi seluruh kabupaten/kota dalam wilayah Sulawesi Selatan. Sekitar setengah tahun sejak dideklarasikan pembentukannya, KPPSI kembali menggelar pertemuan besar yang diistilahkan dengan Deklarasi Muharram. Deklarasi tersebut dilakukan pada tanggal 15 April 2001 bertepatan dengan 21 Muharram 1422 H. Pendeklarasian yang berlangsung di Masjid al-Markaz al-Islami itu, diantaranya berisi desakan agar pemerintah dan DPR segera menindaklanjuti secara kongkrit tuntutan aspirasi penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan melalui otonomi khusus. Di samping itu, mendesak kepada pemerintah dan DPRD di setiap kabupaten/Kota di Sulawesi Selatan kiranya berkenan menerbitkan Peraturan Daerah sesuai kewenangannya dalam mengatur dan mendukung suasana masyarakat yang kondusif untuk siap/dapat melaksanakan syariat Islam sebagaimana tuntutan dan tuntunan al-Qur'an dan

Sunnah.⁷⁹ Begitu pula, kepada segenap umat Islam Indonesia dan Sulawesi Selatan pada khususnya agar segera merapatkan barisan dan lebih mengutamakan pemihakan terhadap perjuangan Islam yang lebih mendasar, yaitu pelaksanaan syariat Islam, demi kemaslahatan umat sesuai tujuan syariat Islam itu sendiri.⁸⁰

Dalam pidatonya ketika berlangsung Deklarasi Muharram, Azis Qahhar mengatakan, adanya keinginan menegakkan syariat Islam seperti dicetuskan pada Kongres Umat Islam I itu, adalah sesuatu yang cukup representatif, sebab kongres tersebut diikuti oleh lebih 2500 orang sebagai perwakilan daerah masing-masing. Apalagi cabang-cabang KPPSI di 24 Kabupaten/Kota yang dibentuk kemudian, telah menyuarakan pula agar syariat Islam dapat diterapkan dalam kehidupan kemasyarakatan. Ia bahkan

⁷⁹Entah sebagai jawaban atas seruan tersebut, tetapi dalam kenyataannya di sejumlah daerah tingkat II telah dikeluarkan sejumlah Perda yang sejalan dengan seruan tersebut. di Pinrang misalnya, telah diundangkan Perda tentang larangan memperjualbelikan minuman keras, prostitusi dan sejumlah bentuk kejahatan lainnya yang bertentangan dengan agama. Bahkan telah pula diperdakan kewajiban bagi anak didik untuk dapat melanjutkan studi ke jenjang Menengah Pertama, maka harus tahu baca al-Quran serta kebijakan pmda untuk menggaji para Imam, guru-guru mengaji, dan sebagainya. Daerah-daerah lain di Sulawesi Selatan tampaknya juga terdorong untuk mendukung seruan tersebut, seperti halnya Bulukumba, Maros, dan lain-lain.

⁸⁰Lihat *Deklarasi Muharram*, (Makassar: Dokumentasi KPPSI, tidak diterbitkan, 2001).

berani mengklaim bahwa 90 % umat Islam di Sulawesi Selatan menginginkan penegakan syariat Islam. Menurutnya, sudah saatnya syariat Islam di Sulawesi Selatan memiliki “rumah politik” yang bernama Otonomi Khusus seperti yang diberikan kepada Aceh dan Papua.⁸¹

Sebagai langkah kongkret selanjutnya, sehari setelah Deklarasi Muharram, tepatnya pada tanggal 16 April 2001, KPPSI menyampaikan kepada DPRD aspirasi dan tuntutan penegakan syariat Islam seperti yang dideklarasikan sehari sebelumnya. Pertemuan dengan DPRD itu merupakan yang kedua kalinya setelah pada tanggal 21 Oktober 2000, KPPSI juga menyampaikan hal serupa pasca berakhirnya Kongres Umat Islam I.

Sesuai dengan pelaksanaan tugasnya sebagai wakil rakyat, aspirasi itu diterima oleh DPRD Sulawesi Selatan untuk dikonsultasikan dalam rapat anggota. Dalam rapat

⁸¹Aziz Qahhar, “Syariat Islam diambang Pintu,” *op. cit.*, h. 5; Aswar Hasan, (salah seorang pencetus dan kemudian terpilih sebagai Sekretaris Jenderal Lajnah Tanfidziyah KPPSI, pen.) menilai, sebenarnya pemberlakuan syariat Islam dengan suatu ‘otonomi khusus’ tidak perlu dipertentangkan. Karena telah diatur dalam konstitusi dan amandemen UUD 1945 pasal 18 ayat 6 yang intinya mengakui adanya kedaulatan daerah yang bersifat khusus sebagaimana yang diatur dalam undang-undang. Ditambahkannya, KPPSI bukanlah sebagai ‘perambah hutan lebat’, karena dua daerah yakni Aceh dan Irian Jaya juga sudah melakukannya. Lihat Aswar Hasan, “Pokok-Pokok Pikiran yang Menjadi Dasar/Alasan Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan, *Makalah*, (Makassar: 8 Nopember 2001), h. 3.

konsultasi DPRD tertanggal 23 April 2001, pimpinan DPRD Sulawesi Selatan dan Ketua-Ketua Fraksi sepakat untuk merekomendasikan aspirasi tersebut untuk diteruskan ke DPR Pusat guna dipertimbangkan dan ditindak lanjuti sesuai mekanisme konstitusi yang berlaku.⁸²

Di Jakarta, delegasi yang diutus oleh DPRD Sulawesi Selatan itu juga mengadakan pertemuan dengan Paguyuban Lintas Fraksi DPR RI Sulawesi Selatan yang dihadiri oleh wakil-wakil dari KPPSI. Berdasarkan pertemuan pada tanggal 26 April itu, pada tanggal 18 Mei 2001 secara resmi dibentuk Kelompok Kerja (Pokja) Paguyuban Lintas Fraksi Sulawesi Selatan.

Kelompok Kerja (Pokja) tersebut bertugas untuk : (a) melakukan pengkajian terhadap konsep syariat Islam dan rancangan operasionalnya secara akademis, konprehensif dan konstitusional; (b) memantau perkembangan aspirasi masyarakat di daerah Sulawesi Selatan dan berkomunikasi secara intensif dengan lembaga-lembaga legislatif di daerah-daerah yang berkaitan dengan aspirasi penegakan syariat Islam; dan (c) melaporkan hasil-hasil pelaksanaan tugasnya kepada Paguyuban Lintas Fraksi DPR-RI Sulawesi Selatan untuk diteruskan kepada Pimpinan DPR-RI, Pemerintah Daerah Propinsi Sulawesi Selatan dan Pimpinan DPRD

⁸²Dukungan DPRD Sulawesi Selatan itu tertuang dalam rekomendasi yang bernomor 160/309/DPRD/2001 tertanggal 24 April 2001.

Propinsi Sulawesi Selatan sebagai saran dan pertimbangan.⁸³

Sejalan dengan itu, demi menguji aspirasi masyarakat Sulawesi Selatan, pemerintah daerah membentuk sebuah tim yang dinamakan Tim Pengkajian Konsep Pemberlakuan Syariat Islam. Pembentukan tim itu dimaksudkan untuk memperoleh data dan informasi yang dapat dijadikan acuan dalam perumusan kebijakan berkaitan dengan pelaksanaan syariat Islam yang dapat diterima oleh semua komponen masyarakat Sulawesi Selatan di masa yang akan datang. Pemerintah memandang, sesuai dengan tuntutan era reformasi yang menjamin adanya kebebasan menyatakan pendapat, maka aspirasi yang digulirkan KPPSI tersebut adalah hal yang wajar dan karenanya perlu direspon secara positif dan proporsional. Karena itu, untuk kepentingan perumusan kebijakan publik, perlu dilakukan Survey Pendapat tentang Wacana Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan, tanpa mengesampingkan keberadaan kelompok-kelompok masyarakat non Muslim yang dijamin keamanan dan hak-hak hidupnya di daerah ini.⁸⁴

⁸³Lihat *Surat Keputusan Paguyuban Lintas Fraksi asal Sulawesi Selatan DPR RI* tertanggal 18 Mei 2000, (Dokumentasi KPPSI, tidak diterbitkan)

⁸⁴Lihat *Survey Pendapat tentang Wacana Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan* kerjasama Pemerintah Daerah Propinsi dengan

Responden yang dipilih dalam survey tersebut berjumlah 225 orang, terdiri dari bupati (24 orang), pimpinan DPRD (60 orang), tokoh agama (81 orang) dan tokoh masyarakat (60 orang). Survey pendapat dilakukan secara serentak melalui tim dengan daftar pertanyaan dan wawancara langsung kepada para responden.

Hasil yang diperoleh menunjukkan bahwa pemahaman responden terhadap konsep pemberlakuan syariat Islam sangat bervariasi. Respon yang ditunjukkan pun beragam, mulai dari yang setuju secara total, setuju tapi dengan sejumlah catatan, mereka yang ragu-ragu dan bahkan ada yang menolak gagasan itu. Penolakan itu terutama secara ketat ditunjukkan oleh kalangan non-Muslim.

Dalam kurun waktu yang hampir bersamaan dengan pelaksanaan survey dan jajak pendapat itu, KPPSI kembali menggelar Kongres Umat Islam II. Kongres yang berlangsung pada tanggal 14-16 Syawal 1422 H/29-31 Desember 2001 dan dibuka oleh Menko Kesra H.M. Yusuf Kalla tersebut berhasil menelurkan konsep atau rancangan Undang-undang tentang Otonomi Khusus Pemberlakuan Syariat Islam bagi Propinsi Sulawesi Selatan yang terdiri dari 10 Bab dan 37 Pasal.

Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah [Balitbangda], (Makassar: Dokumentasi Pemprop, tidak diterbitkan, 2001), h. 3.

Dalam draft undang-undang otonomi khusus itu, ada enam bidang kehidupan yang dimasukkan dalam RUU Otonomi Khusus yang meliputi kehidupan beragama, adat istiadat, pendidikan, ekonomi perdagangan, peran ulama dalam pemerintahan dan mahkamah syariat.⁸⁵

Menurut Aswar Hasan, KPPSI sengaja berdiri sebagai penginisiatif lahirnya Undang-Undang itu, untuk kemudian dibahas DPR. "Kami berharap undang-undang otonomi khusus itu sudah dapat dibahas dalam sidang tahunan MPR Agustus 2002 mendatang atau paling lambat sidang tahunan tahun depan.⁸⁶ Ditambahkannya, oleh karena perjuangan penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan sudah bukan lagi sebatas wacana politik, tetapi telah menjadi fakta politik, maka diharapkan pemerintah bisa mersponnya secara arif dengan segera mengagendakan pembahasannya di DPR RI, apalagi seluruh pihak terkait di Sulawesi Selatan baik itu di tingkat Dewan maupun Pemerintah Daerah telah memberikan persetujuannya."⁸⁷

Digelarnya Kongres II Umat Islam itu bertujuan untuk mencari berbagai pemikiran baru dan evaluasi positif

⁸⁵Lihat *Rancangan Undang-Undang Otonomi Khusus Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan*, terutama pasal 17 ayat (2), (Makassar: Dokumentasi KPPSI, tidak diterbitkan, 2002), h. 15.

⁸⁶Lihat wawancara wartawan Media dengan Aswar Hasan, dalam *Media*, Edisi No. 13 Thn I/Minggu III/IV Maret 2003, h. 8.

⁸⁷*Ibid.*

yang kelak diharapkan dapat memperlulus upaya penegakan syariat Islam melalui lahirnya Undang-Undang otonomi Khusus. Melalui kongres ini pula diharapkan berbagai kendala yang menghambat perwujudan otonomi khusus penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan satu persatu dapat terurai.

Selain karena alasan politis berupa pemberian otonomi khusus kepada Nangroe Aceh Darussalam (NAD), maupun alasan historis dengan mempertimbangkan sejarah Islam di daerah ini, munculnya keinginan untuk menegakkan syariat Islam menurut pengagasnya juga didasari oleh alasan filosofis dan sosiologis.

Secara filosofis-sosiologis, kenyataan bahwa sistem yang diberlakukan selama ini terbukti tidak efektif menyelesaikan berbagai persoalan yang ada, seharusnya menjadi rujukan bahwa sudah saatnya dipikirkan pemberlakuan sistem baru yang diyakini efektif dapat menyelesaikan berbagai persoalan yang ada tersebut.

Dalam pandangan Abdurrahman Basalamah misalnya, salah satu penyebab utama terjadinya krisis yang melanda seluruh aspek kehidupan umat dewasa ini terutama disebabkan oleh dekadensi moral. Hal itu tercermin pada kegiatan pelayanan publik akibat adanya korupsi, kolusi dan nepotisme. Hal itu diperburuk oleh sistem penegakan hukum yang masih sangat lemah, selain karena substansi hukumnya yang di sana sini masih terbatas dan sebagiannya masih peninggalan kolonial, juga aparat

penegak hukumnya masih lemah, terutama dari segi moral. Secara sangat bersemangat, ia menyatakan keyakinannya bahwa lebih dari 90 % warga masyarakat Sulawesi Selatan sudah tidak puas dengan hukum positif yang berlaku selama ini.⁸⁸

Dalam analisisnya, derasnya nilai-nilai tidak Islami yang bergulir di masyarakat semakin menguatkan tuntutan tegaknya syariat Islam. Sulawesi Selatan yang dikenal sebagai daerah yang religius saat ini tidak berbeda lagi dengan daerah lain. Maksiat merajalela, kedzaliman di mana-mana, dan sebagainya. Hanya tegaknya syariat Islam yang mampu mengatasi itu semua. Komentar Basalamah yang juga Ketua Yayasan Badan Wakaf Universitas Muslim Indonesia.

Senada dengan Basalamah, Ahmad Ali (Guru Besar Ilmu Hukum Universitas Hasanuddin) secara filosofis menggambarkan keadaan hukum di Indonesia sekarang ini. Menurutnya, dewasa ini tingkat kepercayaan warga negara terhadap hukum positif semakin rendah. Hal itu disebabkan karena masyarakat menyaksikan dan mengetahui adanya praktik mafia peradilan. Hukum dan lembaga peradilan yang ada tidak lagi dapat menjadi benteng terakhir bagi para pencari keadilan. Sehingga kadangkala masyarakat bertindak main hakim sendiri dalam menyelesaikan kasus-

⁸⁸Wawancara penulis dengan Abdurrahman A. Basalamah (Dewan Pembina KPPSI), di Makassar.

kasus yang dihadapinya. Sebagai konsekuensinya, bukannya kejahatan dapat ditekan, malah semakin merebak.

Oleh karena itu, sebagai langkah awal untuk menekan merebaknya kekerasan akibat buruknya tingkat kepercayaan masyarakat terhadap pemerintah dan penegak hukum adalah seyogyanya mengembalikan kepercayaan warga masyarakat terhadap hukum dan penegakan hukum.⁸⁹ Hukum yang bagaimana? Tentunya hukum yang sesuai dengan nilai intrinsik warga masyarakatnya. Ditambahkannya, nilai intrinsik yang dianut oleh umat beragama, tentu merupakan pilihan terbaik bagi mereka. Dan bagi seorang Muslim, pilihan itu tidak lain adalah dengan penegakan syariat Islam.⁹⁰

Dalam alur penjelasan yang senada, H.M. Nur Muhammad, ketika menjelaskan persoalan fungsi syariat dalam kehidupan bermasyarakat sehingga harus diformalkan, dengan mengutip pendapat para ahli ushul fiqh menjelaskan bahwa fungsi syariat adalah mengayomi dan menjamin keselamatan dan keamanan serta kesejahteraan umat manusia, yang mencakup lima tuntutan pokok yang disebut *maqhásid al-syariat* yang meliputi: (1) *hifz al-dîn*,

⁸⁹Ahmad Ali, "Penegakan Syariat Islam (Suatu Tinjauan Sosiologi Hukum)," *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional Penegakan Syariat Islam Melalui Otonomi Khusus Ditinjau dari Berbagai Aspek (Makassar, 22 Juni 2001, tidak diterbitkan), h. 7.

⁹⁰*Ibid.*

menjamin kemerdekaan orang untuk beragama, (2) *hifz al-nasl*, menjamin kesucian turunan, (3) *hifz al-'aql*, melindungi akal dari pengaruh yang merusak fungsi akal dalam kehidupan manusia, (4) *hidz al-nafs*, mengayomi dan menjamin keselamatan manusia, dan (5) *hifz al-mâl*, menjamin dan melindungi hak kebendaan manusia.

Bagi Nur Muhammad, fungsi syariat yang semacam ini tidak pernah dapat ditandingi oleh undang-undang sekuler. Karena dalam kenyataannya undang-undang sekuler sama sekali mengabaikan faktor batin yang menjadi wilayah agama.

...karena itulah manusia telah diberi pedoman dasar untuk membuat peraturan dan hukum yang diperlukan bila tidak ada nashnya di dalam Al-Quran dan Sunnah, dengan ijtihadnya sendiri, selama tetap mengacu pada prinsip-prinsip lima tersebut. Karena itu pula, umat Islam di Sulawesi Selatan hanya dapat hidup dengan baik dan memberikan kontribusi yang berarti, jika syariat Islam dapat diberlakukan di daerah ini.⁹¹

Dalam alur pemikiran seperti yang telah dikemukakan oleh para penggagasnya itulah, KPPSI -seperti secara kongkret dinyatakan Sirajuddin (Sekretaris Majelis Syura KPPSI)- menyerukan pemberlakuan syariat Islam

⁹¹Wawancara penulis dengan HM. Nur Muhammad (Dewan Pembina KPPSI), Makassar.

secara *kaffah* dengan melibatkan pemerintah dalam pelaksanaannya. Berikut kutipan pandangan Siradjuddin tentang diberlakukannya syariat Islam secara *kaffah*:

Melaksanakan syariat Islam secara utuh dan menyeluruh (*kaffah*) merupakan kewajiban dan tanggung jawab kolektif dari setiap orang yang beriman; (2) Kesengajaan melaksanakan sebagian syariat Islam dan menolak sebagian yang lain akan mengakibatkan kesempitan hidup di dunia dan siksa Allah di akhirat; (3) Penegakan syariat Islam secara *kaffah* adalah puncak perjuangan umat Islam sebagaimana dikehendaki Allah yang akan menghantarkan pada kemuliaan hidup manusia; (4) Penegakan syariat Islam secara *kaffah* adalah bentuk kongkret dari ketakwaan kepada Allah swt dan menjadi solusi dari semua krisis dan persoalan hidup manusia.⁹²

⁹²Diantara sejumlah tokoh-tokoh KPPSI, Sirajuddinlah yang paling gencar mensosialisasikan ide KPPSI lewat tulisan-tulisannya. Sejumlah tulisan yang dipublikasikannya di kalangan internal KPPSI sangat membantu penulis dalam memahami arah dan tujuan perjuangan KPPSI. Posisinya sebagai Sekretaris Majelis Syura KPPSI secara organisatoris sangat strategis, sehingga memungkinkannya mencermati roda organisasi dari dekat. Karena itu, barangkali tidak berlebihan jika sejumlah tulisannya tentang KPPSI dapat diklaim mewakili warna KPPSI yang sebenarnya, apalagi sejauh ini tidak ada complain dari tokoh-tokoh KPPSI tentang tulisan-tulisannya tersebut.

Lebih lanjut, secara agak emosional, Siradjuddin menolak anggapan sebagian kalangan yang menyebutkan bahwa penerapan syariat Islam itu digambarkan sebagai orientasi masa silam dan masyarakat padang pasir. Menurutnya, ungkapan-ungkapan itu sebetulnya adalah cermin Islamophobia yang telah masuk ke dalam alam pikiran umat Islam.

...mengapa umat Islam khawatir dengan hukum syariat yang justru merupakan hukum agamanya sendiri. Umat Islam khawatir dengan hukum agama yang jelas dan baku, tetapi tidak khawatir dengan hukum-hukum Barat yang masih tambal sulam, dan terbukti tidak efektif menyelesaikan masalah. Sekarang ini, umat Islam cenderung menerima hukum yang diberlakukan secara nasional tetapi menolak hukum yang diberlakukan secara syar'i.⁹³

Menurut tokoh KPPSI lainnya, Hasyim Aidid, ketakutan beberapa kalangan terhadap diterapkannya syariat Islam sebenarnya tidak beralasan. Sebab kalau mau jujur dengan sejarah bangsa ini, niscaya tidak akan mengelak terhadap kenyataan bahwa kehidupan bangsa ini dijiwai oleh Piagam Jakarta. Bahkan, saat Dekrit Presiden 5 Juli 1959 digulirkan oleh Sukarno, Piagam Jakarta disebut-sebut menjiwai UUD 1945. Selain itu, di Indonesia sendiri

⁹³Wawancara penulis dengan Siradjuddin (Sekretaris Majelis Syura KPPSI), Makassar.

Piagam Jakarta telah menjadi konstitusi pertama yang disahkan oleh para pendiri Republik ini. Anggota Dewan Penasehat KPPSI ini berkeyakinan:

Jika Piagam Jakarta dimasukkan dalam UUD, maka umat Islam akan mempunyai pijakan konstitusional jika ingin menyampaikan aspirasinya. Selama ini yang terjadi, setiap umat Islam menyuarakan Piagam Jakarta, selalu dinyatakan bertentangan dengan UUD, Pancasila dan kebijakan pemerintah.⁹⁴

Secara bersemangat dan dengan nada menyesali, ia menyebut bahwa tokoh-tokoh umat Islam yang ada sekarang tidak lagi punya komitmen yang kuat untuk mewujudkan hal itu, seperti yang pernah ditunjukkan oleh tokoh-tokoh Islam dalam sidang BPUPKI dan PPKI.”⁹⁵ Dalam analisisnya, sekiranya Piagam Jakarta berhasil dimasukkan dalam amandemen UUD 1945, maka KPPSI pun tidak perlu lagi meminta payung hukum berupa otonomi khusus pemberlakuan syariat Islam.

Meskipun benar bahwa argumen-argumen yang mendasari keinginan untuk memberlakukan syariat Islam itu sebagian besarnya dapat dibenarkan secara normatif, namun kenyataan bahwa secara politik tidak terdapat situasi yang dapat diinterpretasikan sebagai alasan

⁹⁴Wawancara penulis dengan Hasyim Aidid (Sekretaris Dewan Pakar KPPSI), Makassar.

⁹⁵*Ibid.*

pembenar yang mendasar untuk menuntut gagasan itu, menjadikan gagasan tersebut masih sebatas wacana. Apalagi jika kemudian perjuangan ke arah itu ditempuh lewat mekanisme politik pula, -dengan tuntutan adanya payung hukum berupa otonomi khusus-, maka tampaknya gagasan tersebut terasa kurang populer.

Dengan demikian, dapat disebutkan bahwa kemunculan KPPSI itu lebih karena alasan euforia di kalangan pendukungnya. Ia merupakan reaksi balik terhadap pengalaman politik umat Islam yang sedemikian panjang yang babakan sejarahnya lebih banyak menyisakan cerita-cerita muram.

Pada saat yang sama, gagasan itu dipicu oleh krisis yang melahirkan frustrasi dan rasa ketertindasan yang menampakkan wujudnya dalam bentuk sejumlah besar penyalahgunaan kekuasaan oleh kaum elite serta menyebabkan maraknya korupsi, kejahatan politik, lemahnya penegakan hukum dan ketidakberdayaan ekonomi. Pada tingkat masyarakat, krisis tersebut berbentuk meningkatnya kriminalitas, pudarnya solidaritas sosial dan merajalelanya tindak kemaksiatan. Hal itu berdampak secara langsung pada merosotnya legitimasi sistem politik dan hukum yang ada yang berbasis sekuler. Maka muncullah keinginan untuk kembali kepada nilai-nilai dan sistem alternatif yang berbasis Islam.

Inilah *raison d'être* terpenting dari kebangkitan gerakan keagamaan seperti halnya KPPSI. Jika dalam

kenyataannya, gerakan tersebut muncul pasca runtuhnya Orde Baru, maka hal itu lebih disebabkan karena era tersebut memang menyediakan ruang yang cukup bagi munculnya gagasan-gagasan lama maupun baru dalam sebuah era yang ditandai dengan iklim keterbukaan.

Sejak dideklarasikannya KPPSI hingga awal Desember 2002, dalam kurun waktu sekitar 2 tahun, banyak dukungan yang telah diperoleh KPPSI, meskipun juga tidak sedikit hambatan yang dijumpai dalam upayanya memperjuangkan penegakan syariat Islam. Tetapi, peristiwa pemboman pada malam takbiran di Mall Ratu Indah dan Show Room NV. Haji Kalla pada 5 Desember 2002 menjadi titik balik dari upaya KPPSI untuk memperjuangkan gagasan penegakan syariat Islam. Keterlibatan beberapa oknum umat Islam yang pada saat bersamaan merupakan pendukung KPPSI dalam aksi pemboman tersebut, telah mencitrakan secara negatif KPPSI. Meskipun kemudian dalam pertemuan antara alim ulama, tokoh-tokoh masyarakat dengan Kapolda Sulawesi Selatan (ketika itu Kapolda dijabat oleh Brigjen Firman Gani), sehari setelah peristiwa itu disepakati bahwa peristiwa itu tidak berhubungan sama sekali dengan organisasi manapun, termasuk KPPSI, akan tetapi penilaian masyarakat telah muncul. Hasil investigasi badan intelijen dan pengakuan sebagian pelakunya yang telah tertangkap yang menyebutkan bahwa dalang utama pemboman tersebut

adalah Agung Abdul Hamid,⁹⁶ oleh masyarakat tetap saja dinilai mewakili KPPSI mengingat posisinya sebagai komandan laskar *jundullah* bentukan KPPSI. Peristiwa itu tidak saja menjadikan KPPSI tersudut secara politis, tetapi di kalangan pendukungnya pun kemudian banyak yang menyatakan rasa antipati. Sejak saat itu pula, gaung gerakan KPPSI mulai redup. Banyak diantara tokohnya yang -oleh Siradjuddin diistilahkan- sedang tiarap. Besarnya efek yang ditimbulkan oleh peristiwa tersebut, terutama disebabkan karena pada saat yang sama masyarakat Indonesia sedang gencar-gencarnya mengutuk peristiwa pemboman di Peddy's Café Jalan Legian Bali. Dan karena peristiwa itu pula, secara tidak langsung berkembang opini bahwa KPPSI merupakan bagian dari kelompok teroris yang harus dicurigai dan atau bahkan dimusuhi.

B. Agenda Perjuangan KPPSI

1. Basis Sosial dan Struktur Organisasi

Struktur kelembagaan KPPSI yang dibentuk pasca Kongres Umat Islam terdiri dari Dewan Penasehat, Dewan Pembina, *Majelis Syura* (Dewan Legislatif) dan *Lajnah Tanfidziyah* (Dewan Eksekutif). Dewan Penasehat lebih sebagai kelengkapan struktur organisasi saja. Dewan

⁹⁶Dalang utama kasus pemboman malam takbiran di Makassar tersebut berhasil ditangkap pada tanggal 3 September 2004 di Yogyakarta atas kerjasama jajaran Polda DIY dengan Polda Sul-Sel dan Polres Luwu.

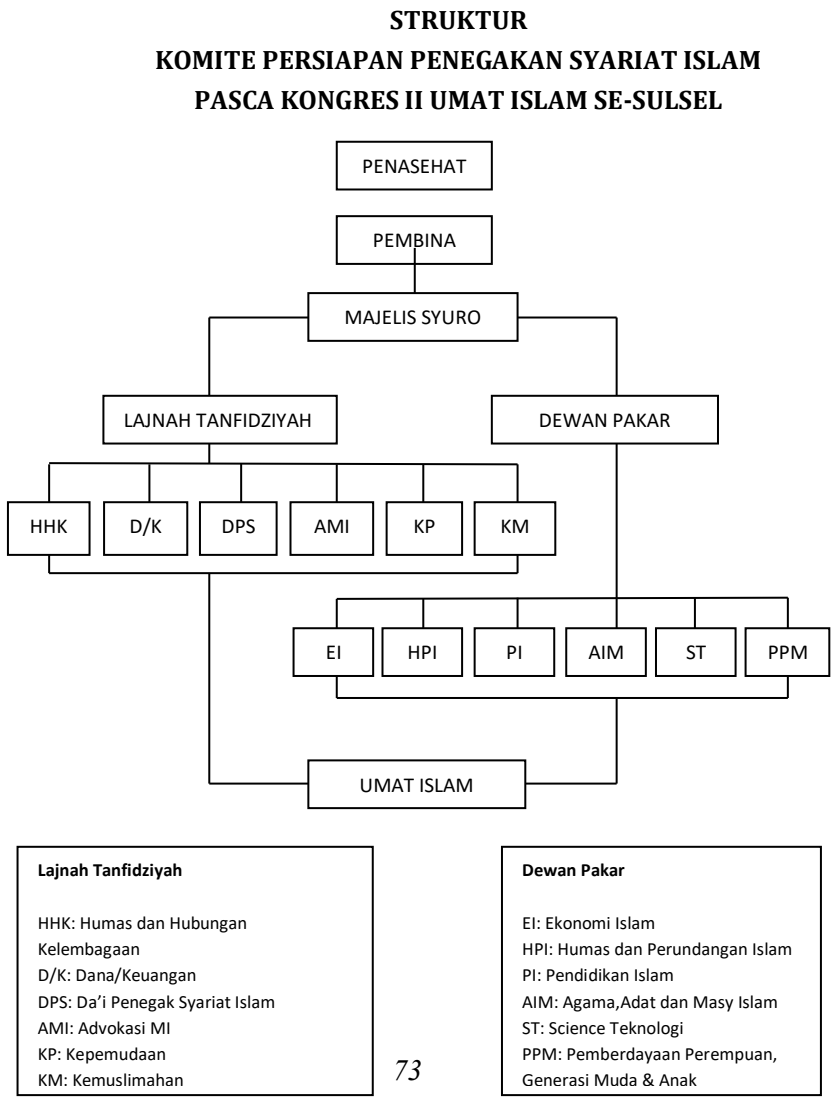
Pembina adalah badan yang bertugas memberikan masukan-masukan bagi *Majelis Syura* dalam rangka perumusan konsep-konsep perjuangan. *Majelis Syura* adalah badan pengendalian strategis dan bertugas membuat konsep-konsep syariat Islam dalam bidang hukum dan perundang-undangan, ekonomi dan perdagangan, pendidikan, sosial dan hubungan masyarakat, sedangkan *Lajnah Tanfidziyah* bertugas melaksanakan hasil-hasil kongres umat Islam dan hasil-hasil rumusan Majelis Syura.

Sebagai tindak lanjut dan upaya sosialisasi gagasan, pasca Kongres Umat Islam I, di daerah-daerah juga dibentuk kepengurusan Daerah di seluruh wilayah Kabupaten/Kota se-Sulawesi Selatan. Pembentukan pengurus daerah itu, disahkan oleh *Lajnah Tanfidziyah*.

Kepengurusan KPPSI yang dibentuk itu melibatkan 6 orang pengurus pada unsur Dewan Pembina, 74 orang pada kepengurusan *Majelis Syura* serta 34 aktivis pada jenjang *Lajnah Tanfidziyah*. Para aktivis dan pengurus KPPSI itu berasal dari berbagai komponen umat Islam, seperti agamawan, politisi, akademisi, wiraswasta, dan profesi-profesi lainnya. Demikian pula, jenjang pendidikan mereka pun sangat variatif, mulai dari jenjang pendidikan tingkat Sekolah Dasar dan yang sederajat, sampai tingkat Doktor. Proses rekrutmen para pengurus tersebut berlangsung secara tertutup yang dicirikan dengan ketidaktahuan dan atau bahkan ketidaksediaan sebagian pengurus yang tercatat untuk menduduki posisinya. Fenomena itu terutama terlihat pada unsur *Majelis Syura*. Sedangkan pada

tingkat *Majelis Tanfidziyah*, para aktivis pengurusnya memang secara sadar terlibat di dalamnya.

Berikut bagan struktur kepengurusan KPPSI:



2. Program perjuangan

Agenda perjuangan KPPSI secara garis besar meliputi dua aspek, yakni (1) tuntutan adanya otonomi khusus penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan, dan (2) tuntutan diberlakukannya syariat Islam secara *kaffah* (total).

Dalam hal perlunya otonomi khusus, para proponent pendukungnya berpandangan bahwa tanpa adanya payung hukum yang secara eksplisit dapat dijadikan rujukan bagi upaya penegakan syariat Islam di daerah ini, maka gagasan itu tidak akan pernah berjalan secara maksimal. Urgenitas payung hukum tersebut, terutama karena mereka menyadari bahwa tidak semua bagian dari syariat Islam dapat diaplikasikan dengan hanya melalui dakwah dan tidak semua umat Islam mau melaksanakan syariat agamanya hanya dengan penyadaran-penyadaran seperti yang selama ini dilakukan. Akan bagian-bagian dari syariat yang dalam operasionalisasinya dapat dipaksakan penerapannya untuk ditaati oleh umat. Tapi untuk itu, diperlukan payung hukum berupa otonomi khusus ataupun istilah lainnya yang identik, sebagai dasar konstitusional bagi penerapan syariat tersebut.

Meskipun proponent pendukung KPPSI juga mengakui bahwa selama ini sudah banyak aspek-aspek dari syariat yang sudah berjalan dan diakomodir dalam peraturan-peraturan yang dibuat oleh negara, tetapi dalam analisa mereka, sejauh ini negara tampaknya masih bersikap

mendua dalam hal ini. Sementara di satu sisi memberi peluang seluas-luasnya bagi penerapan syariat Islam di bidang hukum keluarga dan hukum-hukum privat lainnya, di sisi lain tampaknya negara belum secara memadai mengakomodir hukum-hukum publik semisal hukum pidana Islam. Karena itu, bagi para pendukungnya, syariat Islam baru dapat dikatakan telah ditegakkan, jika keseluruhan aspeknya diterapkan. Dalam konteks seperti inilah, para pendukung KPPSI menuntut diterapkannya syariat Islam secara *kaffah*.

Agenda perjuangan KPPSI yang diperjuangkannya tersebut, dimaksudkan sebagai bagian dari upaya revitalisasi dan aktualisasi syariat Islam secara aspiratif dan aplikatif dengan berpedoman pada fiqh nash yaitu pemahaman teks tertulis/ideal pada al-Quran dan Sunnah serta pertimbangan Fiqh Waqi' yaitu pemahaman kaidah-realitas/empiris masyarakat yang dihadapi, menuju terwujudnya legitimasi institusionalisasi Islam sebagai ajaran yang membawa rahmat berdasarkan syariat Islam.

Jika dikaji lebih jauh, maka tampak bahwa sesungguhnya *concern* KPPSI dengan istilah penegakan syariat Islam itu maksudnya adalah pidana Islam. Asumsi itu dibangun dari logika bahwa selama ini bagian itulah yang oleh pendukungnya dianggap belum diakomodir apalagi diformalkan. Bagian-bagian lainnya dari syariat –di luar masalah interpretasinya yang memungkinkan dipahami secara berbeda,- sudah berjalan sebagaimana mestinya.

Karena itu, dengan mudah dapat dimengerti jika aspek pidana itulah yang lebih diperjuangkan, apalagi terungkap dari sejumlah keluhan-keluhan di bidang hukum yang sering diungkapkan pendukungnya.

Jika penafsiran penulis itu betul, maka tanpa bermaksud menyederhanakan masalah, dapat dimengerti pula jika gagasan tersebut digugat oleh mereka yang pada dasarnya juga setuju dengan penegakan syariat Islam, tetapi dalam perspektif yang lain. Gugatan tersebut muncul terutama jika syariat Islam itu direduksi maknanya apalagi secara sengaja diarahkan pada pola pemahaman yang *normative and skripturalis oriented*.

C. Dinamika Pemikiran di KPPSI

Sebagai institusi yang mengusung gagasan penegakan syariat Islam, di tubuh KPPSI sendiri sebagai penggagas kelihatannya terdapat keragaman persepsi dalam memaknai istilah tersebut, begitu pula metode penerapannya. Kenyataan tersebut pada dasarnya wajar saja, karena di samping istilah syariat Islam memang bersifat ambiguitas, tokoh-tokoh yang terlibat dalam KPPSI juga berasal dari latar belakang pendidikan, sosial, budaya, politik yang majemuk.

Meskipun demikian, jika harus diklasifikasi, kecenderungan di tubuh KPPSI tersebut dapat dipolakan ke dalam tiga kecenderungan, yakni: (1) kecenderungan

skripturalis-totalistik, (2) kecenderungan skripturalis-akomodatif dan (3) kecenderungan skripturalis-transformatif.

Kecenderungan yang dikemukakan di sini lebih merupakan sketsa yang didasarkan pada kecenderungan-kecenderungan umum pemikiran mereka. Tentu saja, sebuah sketsa barulah merupakan sebuah gambaran awal dan belum merupakan hasil final. Dengan kata lain, baru merupakan kerangka awal, yang diperlukan sebagai bahan kajian-kajian berikutnya. Karena itu, pada sketsa dari kecenderungan pemikiran yang diuraikan di sini, sangat mungkin terjadi kesamaan, tumpang tindih, pertentangan ataupun koheisi diantara kecenderungan yang diformulasikan. Tetapi bagaimanapun juga, kategorisasi ini kami anggap bermanfaat untuk lebih mencermati pola-pola, corak dan arah pemikiran tokoh-tokoh KPPSI yang tersebar di sana-sini.

1. Kecenderungan Skripturalis-Totalistik

Dengan dasar keyakinan bahwa doktrin Islam bersifat total (*kaffah*) serta mengandung wawasan-wawasan, nilai-nilai dan petunjuk-petunjuk yang bersifat konprehensif dan universal, maka sebagai konsekuensi dari watak totalistiknya, semua kehidupan harus diresapi dengan norma Islam.

Penerapan doktrin atau norma Islam secara total ini, dianggap sebagai satu-satunya cara untuk menyelamatkan manusia dan masyarakat dari kehancurannya. Dengan menekankan penggunaan terminologi politik yang menurut mereka “Islami” doktrin keagamaan (*tawhid*) diterjemahkan bukan sekedar rumusan teologis, tetapi juga suatu sistem keimanan dan tindakan politik yang konprehensif dan eksklusif. Karenanya, bagi proponent gagasan formalistik ini, makna-makna substantif dari suatu terminologi atau tindakan politik tidaklah terlalu penting bagi mereka, karena hal itu bisa menghilangkan atau mereduksi identitas keislaman mereka. Pemeliharaan kaum formalis terhadap bahasa otentik dari wahyu (*revelation*), bukan saja menunjukkan kuatnya afeksi terhadap skripturalisme, tetapi juga memperlihatkan kecenderungan mereka untuk menggunakan pendekatan literal dan tekstual dalam mengartikulasikan gagasan-gagasan sosial politiknya.

Dalam memahami makna syariat, tampak bahwasanya mereka terbelenggu pada aspek fiqh belaka sehingga kemudian rumusan-rumusan yang ingin dimunculkan menimbulkan perdebatan di mana-mana. Hal itu tampak jelas, ketika dalam rapat yang membicarakan konsep syariat Islam yang ingin diberlakukan, terdapat sejumlah diktum yang bersifat fiqh praktis.

Dalam sejarah Sulawesi Selatan, kecenderungan pemikiran skripturalis-totalistik ini -bahkan dalam pengertian dan bentuknya yang ekstrim -pernah

ditampilkan oleh Gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI-TII) dibawah komando Abdul Qahhar Mudzakkar.

Gerakan yang berlangsung dari tahun 1950-1965 tersebut, meskipun dalam kenyataannya sering dianggap sebagai bentuk kekecewaan sekelompok tentara yang aspirasinya kurang diperhatikan pemerintah pusat ketika itu,⁹⁷ namun dalam kenyataannya, isu yang diusung kala itu juga berorientasi pada upaya penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan dengan jalan membentuk wilayah demarkasi yang di dalamnya diberlakukan syariat Islam sebagai pijakan dalam pengambilan keputusan, sesuai dengan konsep dan pemahaman mereka terhadap syariat itu sendiri.

Karena penerimaan dan keyakinannya yang kuat terhadap kebenaran Islam itulah, maka selama memimpin gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia di wilayah Sulawesi Selatan, Qahhar Mudzakkar memberlakukan hukum-hukum syariat secara total sesuai pemahamannya dan dalam bentuknya yang literal.

Selama diberlakukannya syariat Islam ketika itu, tingkat kejahatan dan kemaksiatan di masyarakat memang dapat diminimalisir, seperti diungkapkan secara eksplisit

⁹⁷Anhar Gonggong, *Abdul Qahhar Mudzakkar: Dari Patriot hingga Pemberontak* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992), h. 94-97.

oleh Ja'far Sanusi. Secara panjang lebar, tokoh ulama yang menjadi saksi hidup peristiwa DI/TII tersebut menjelaskan dan membandingkan tingkat kemaksiatan dan kriminalitas yang terjadi di masyarakat ketika syariat Islam diberlakukan dan tidak.⁹⁸

Meskipun dalam pengertian dan pemahaman yang mungkin sudah jauh berbeda, tokoh-tokoh tua yang pernah terlibat dalam gerakan DI/TII dan atau menyaksikan efektivitas syariat Islam dalam menekan angka kejahatan ketika itu, mereka itulah yang kemudian ikut ambil bagian dalam KPPSI. Hal itu terlihat jelas ketika pelaksanaan Kongres Umat Islam yang juga banyak dihadiri oleh tokoh-tokoh tua mantan pengikut Abdul Qahhar Mudzakkar termasuk para anggota keluarganya.

Boleh jadi karena pengalaman hidupnya yang pernah merasakan langsung penerapan syariat Islam pada masa itu, sehingga mudah diduga alur pemikiran mereka yang mendukung penegakan syariat Islam secara total (*kaffah*) dan dalam bentuknya yang literal dan formalis.

Dalam pandangan mereka, kondisi masyarakat Sulawesi Selatan tidak seharusnya menjadi kendala dalam upaya penegakan syariat Islam. Hal itu dilatar belakangi oleh keyakinan bahwa justru dengan penerapan syariat Islam, maka kondisi yang kurang baik tersebut dapat diperbaiki. Dicontohkannya, dalam bidang ekonomi misalnya,

⁹⁸Wawancara penulis dengan Ja'far Sanusi (Ulama), Pinrang.

keterpurukan ekonomi yang dialami oleh umat Islam, sebagiannya disebabkan oleh minat usaha yang kecil dan cenderung menunjukkan frekuensi penurunan. Kurangnya minat usaha itu sebagiannya dipicu oleh tingginya tingkat pencurian dan kejahatan lainnya terhadap harta benda. Hal tersebut secara langsung menyebabkan minat usaha berkurang karena terbayang besarnya ancaman yang setiap saat mengintai terhadap kelangsungan usaha dan modalnya.

Sulawesi Selatan merupakan wilayah dengan sumber daya alam yang besar dan tersebar di semua sektor. Di sektor peternakan misalnya, Sulawesi Selatan dikenal sebagai wilayah yang kondusif untuk pengembangan aspek ini. Akan tetapi dalam kenyataannya, masyarakat seringkali merasa kurang berminat menggeluti usaha di bidang itu karena setiap ternak yang dikelola menunjukkan angka peningkatan, maka akan menjadi target sasaran pencurian. Dengan pengalaman penerapan syariat Islam di bidang pidana misalnya, maka diyakini hal itu pasti dapat menekan tingginya angka kriminalitas dan memberi ruang yang cukup bagi iklim usaha.

Jika harus dipetakan secara tajam, maka jumlah mereka yang menginginkan pemberlakuan syariat Islam secara total tersebut hanyalah bagian kecil dari sekian banyak tokoh-tokoh yang secara intens terlibat dalam KPPSI, bahkan dalam struktur keorganisasian, mereka pun tidak ditonjolkan. Kecenderungan skripturalis-totalistik ini juga secara ketat didukung oleh golongan umat Islam yang

dalam aktivitas kesehariannya menunjukkan semangat keislaman yang sangat tinggi serta masih mempertahankan simbol-simbol kearaban yang menurut mereka Islami. Mereka umumnya adalah pendukung KPPSI pada tingkat akar rumput (*grass root*).

2. Kecenderungan Skripturalis-Akamodatif

Kecenderungan skripturalis-akomodatif dimaksudkan sebagai aksentuasi pemahaman bahwa formalisasi syariat Islam dalam kehidupan adalah penting. Akan tetapi, sementara mengakui pentingnya formalisasi itu, mereka juga menyadari bahwa tidak semua aspek syariat itu harus dilembagakan. Dengan demikian, yang mereka maksudkan dengan formalisasi itu juga sekaligus sebagai strategi guna semakin membumikan terwujudnya nilai-nilai Islam secara luas dalam kehidupan di daerah ini. Bagi penganut kecenderungan ini, syariat Islam diyakini dapat menjadi alternatif dalam upaya menyelesaikan berbagai problem yang menimpa masyarakat dewasa ini. Namun, syariat yang dimaksudkannya adalah syariat yang menonjolkan dimensi aksi (*action*) yang bersifat menyeluruh. Yang dimaksud dengan aksi dalam pengertian ini adalah syariat yang secara tegas memihak kepada kaum lemah dan yang dilemahkan. Pemihakan seperti itu, jelas menunjukkan bahwa sebagai agama, Islam dengan syariatnya juga merupakan *a liberating forces, a liberating religion* atau suatu agama yang dapat membebaskan umat manusia.

Besarnya keinginan untuk menerapkan syariat Islam dalam kehidupan umat, sekaligus mendorong mereka memilih pendekatan skripturalis-akomodatif. Pilihan pada pendekatan itu, didasarkan pada asumsi bahwasanya syariat Islam secara keseluruhan tidak hanya dapat terlaksana melalui dakwah. Ada bagian-bagian dari syariat Islam yang tidak bisa ditegakkan bila tidak diundangkan secara formal oleh pemerintah (negara). Diantaranya syariat mengenai perbuatan munkarat yang lazim disebut *jinayah*. Pilihan ini sekaligus untuk mengingatkan bahwasanya kecenderungan penegakkan syariat Islam dengan jalan kultural, telah berlangsung lama tapi dengan hasil yang kurang memuaskan.

Pilihan pada jalur tersebut, berangkat dari kesadaran historis pendukungnya yang memahami bahwa penerapan syariat Islam dengan jalur itu, bukan saja akan berjalan cepat, tetapi juga menjadi efektif karena didukung oleh kekuasaan.

Dalam sejarahnya, bahkan sejak masa Nabi Muhammad pun, dapat dibandingkan bagaimana halnya jika syariat Islam itu didukung oleh perangkat negara/kekuasaan atau tidak. Perbandingan antara periode Makkah dan Madinah dapat menjadi cermin awal untuk membenarkan premis semacam itu.

Begitu pula sejarah mazhab-mazhab, kedekatan raja dengan ulama di Sulawesi Selatan yang memungkinkan enkultorisasi syariat Islam ke dalam adat secara damai,

dapat pula menjadi alasan pembenar kehendak untuk menerapkan syariat Islam itu secara struktural oleh para pendukungnya.

Tokoh-tokoh seperti Jalaluddin Rahman, Ahmad Ali, Nur Muhammad, Fuad Rumi, Siradjuddin dan lain-lain dapat dikategorikan sebagai pendukung utama kecenderungan skripturalis-akomodatif tersebut. Menurut mereka, syariat Islam itu bagaikan mata uang yang memiliki dua sisi. Pada satu sisi, syariat Islam mengajarkan *amar ma'ruf*, dan pada sisi yang lain menganjurkan *nahy munkar*. Keduanya tidak boleh dipisahkan, tetapi harus diupayakan supaya berjalan secara paralel, sinergis pada koridornya masing-masing. Bahkan jika harus membuat skala prioritas, maka justru aspek *nahy munkar* itulah yang semestinya diutamakan. Hal itu sesuai dengan kaidah ushûl: *درء المفاسد مقدم على جلب المصالح*: “mencegah kemudharatan harus diutamakan daripada mencari kemaslahatan.” Hal itu juga sesuai dengan pandangan umum yang dikenal dalam adagium: “mengerjakan kebaikan itu dapat disesuaikan dengan tingkat kemampuan, tetapi menghindari kejahatan tidak boleh disesuaikan dengan kemampuan”⁹⁹

Dalam kenyataannya, aspek *amar ma'ruf* tersebut sudah berjalan sebagaimana mestinya, bahkan negara

⁹⁹Penjelasan yang saling melengkapi disarikan dari wawancara dengan sejumlah tokoh tersebut dalam rentang waktu antara bulan Mei-Juli 2003.

sampai tingkat tertentu, telah menunjukkan perhatiannya secara serius dan optimal terbukti dengan banyaknya peraturan yang dibuat untuk mendukung berjalannya aspek tersebut secara baik, seperti peraturan di bidang zakat, haji, dan lain-lain. Akan tetapi, pada sisi lain, harus pula diakui bahwa aspek *nahy munkar* belum berjalan sebagaimana mestinya.

Jika dalam kenyataannya kesan kejam dan sadis dari hukum syariat di bidang *nahy munkar* sering dikedepankan untuk menolak pemberlakuannya, maka menurut Jalaluddin Rahman, hal tersebut kurang argumentatif. Sebab jika dianalisis secara mendalam, tidak semua bentuk kejahatan yang dilakukan dapat dijatuhi hukuman *hudûd*. Untuk pemberlakuannya, diperlukan sejumlah syarat yang ketat dan prosedur yang dapat dipertanggung jawabkan.¹⁰⁰

Jika ketidaksiapan masyarakat dijadikan alasan dalam menunda pemberlakuan syariat Islam, hal itupun mengandung sejumlah kelemahan argumentatif. Apalagi kalau penundaan itu dijustifikasi dengan kasus kebijakan Sayidina Umar yang pernah menunda pemberlakuan hukum *hudûd* bagi pencuri pada masa

¹⁰⁰Uraian tentang syarat-syarat dalam pemberlakuan hukum *hudûd* dapat dilacak misalnya dalam Wahbah Zuhailly, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1984); Abdurrahman al-Jaziry, *al-Tasyri' al-Jinâi al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th); Abdul Qadir Audah, *al-Fiqh alâ Mazâhib al-Arba'ah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th) dan lain-lain.

pemerintahannya ketika terjadi “*âm al-majâ’ah*” (masa paceklik).¹⁰¹

Dalam perkembangan yang sama, Siradjuddin mencontohkan, karena tingginya tingkat kejahatan sementara pemerintah dinilai tidak serius dalam menanganinya, maka di Sulawesi Selatan pernah muncul gejala main hakim sendiri secara massal yang terkordinir dalam kelompok tertentu yang menamakan dirinya Forum Bersama (Forbes).¹⁰²

Meskipun harus diakui bahwa cara-cara seperti itu tidak sepenuhnya benar, tapi seperti diakui oleh banyak pihak, hal itu terbukti ampuh menekan angka kriminalitas secara signifikan.

Sisi inilah yang seharusnya ditangkap, bahwa betapa masyarakat sudah jenuh dengan praktik penegakan hukum selama ini dan mendambakan adanya pilihan hukum yang dapat memayungi mereka dari rasa aman

¹⁰¹Wawancara penulis dengan Jalaluddin Rahman (Wakil Ketua Majelis Syura KPPSI), Makassar.

¹⁰²Untuk jangka waktu yang cukup lama, Forum Bersama dimaksud hampir ditemui di sejumlah daerah di Sulawesi Selatan, terutama daerah-daerah yang selama ini dikenal sebagai daerah rawan kejahatan. Kehadiran lembaga tersebut, harus diberi catatan bahwa terbukti mampu menekan angka kriminalitas secara signifikan, meskipun kadang-kadang cara-cara yang ditempuhnya masih perlu diperdebatkan lebih lanjut.

dan menjamin rasa keadilan serta ketertiban di masyarakat.¹⁰³

Ditambahkannya, dibandingkan jika masyarakat bertindak sendiri, adalah lebih bijak jika negara dengan alat kekuasaan yang dimilikinya berusaha menanganinya secara serius. Tapi untuk itu diperlukan perangkat hukum yang jelas dan diatur dalam peraturan resmi yang berlaku di negara Republik Indonesia, dan bagi seorang Muslim, tidak ada pilihan hukum yang paling baik kecuali syariat agamanya sendiri.

Pendukung kecenderungan ini, terutama adalah mereka yang duduk di pengurusan Lajnah Tanfidziyah. Sangat mungkin karena mobilitas dan interaksi mereka dengan sejumlah kebijakan negara –sebagian pengurus Lajnah Tanfidziyah adalah kalangan birokrasi- sehingga membawa mereka memiliki kecenderungan itu.

3. Kecenderungan Skripturalis-Transformatif

Yang dimaksud dengan kecenderungan skripturalis-transformatif dalam konteks ini adalah suatu kecenderungan pemikiran yang bertolak dari pandangan pentingnya penerapan syariat Islam dengan orientasi pada tahapan menuju “Islam cita-cita” (ideal Islam), tetapi tetap mengakui adanya kondisi yang menuntut penyesuaian-

¹⁰³Wawancara penulis dengan Siradjuddin (Sekretaris Majelis Syura KPPSI), Makassar.

penyesuaian. Bagi mereka, Islam sebagai agama wahyu yang universal dan bertolak dari kesempurnaan dan keabadian doktrin, perlu hadir dan menampakkan diri secara realistis dalam konteks sosio-kultural yang heterogen, dan tidak harus dilihat sebagai paradoks. Ketegangan –jika memang itu ada- antara doktrin yang abadi (syariat) dengan manifestasi dalam kehidupan pribadi dan sosial, merupakan realitas obyektif dan pantulan dari dinamika Islam itu sendiri.

Bagi mereka, tampaknya Islam yang dicita-citakan dianggap sebagai penggerak (*driving force*) dari seluruh gerakan Islam, baik itu politik, sosial, maupun kultural. Adapun sumber utama dari Islam cita-cita adalah cita-cita etik dan moral syariat, yang dipahami secara cerdas dan kontekstual sesuai dengan dinamika dan perubahan zaman. Dengan demikian, yang paling diperlukan umat Islam sekarang ini adalah bagaimana mengarahkan Islam sejarah agar bergerak menuju Islam cita-cita. Sebab umat Islam, perlu untuk senantiasa menempatkan yang dicita-citakan lebih tinggi dari kenyataan yang ada, agar gerak dinamika itu menjadi mungkin.¹⁰⁴

Tokoh-tokoh seperti Muin Salim, Rahman Basalamah, dan lain-lain dapat dikategorikan sebagai pendukung utama kecenderungan skripturalis-transformatif ini. Meskipun secara angka, pendukung

¹⁰⁴Penjelasan yang saling melengkapi, disarikan dari wawancara dengan tokoh-tokoh yang memiliki kecenderungan pemahaman skripturalis-transformatif tersebut.

kecenderungan ini tidak begitu besar di KPPSI, namun karena posisinya yang strategis di komite tersebut, memungkinkan pikiran-pikiran mereka cukup berpengaruh dalam menentukan dinamika organisasi KPPSI.

BAB IV

SYARIAH DALAM PERSPEKTIF ULAMA KHARISMATIK DI SULAWESI SELATAN

A. Dinamika Penegakan Syariat Islam di Sulawesi Selatan

Munculnya ide penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan seperti yang diperjuangkan oleh KPPSI pada awal-awal orde reformasi, sebenarnya bukanlah sesuatu yang benar-benar baru dalam masyarakat Muslim di daerah ini. Ide seperti itu, sebelumnya pernah pula diperjuangkan oleh sekelompok umat Islam di daerah ini pada masa Orde Lama yang menamakan diri sebagai kelompok Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII).¹⁰⁵ Meskipun nuansa pemikiran dan orientasi perjuangannya sedemikian

¹⁰⁵Meskipun sejarah memberitakan bahwa sejak zaman kerajaan di daerah ini telah diberlakukan syariat Islam, maka jika pada bagian ini secara khusus dibatasi penelusurannya pada masa DI/TII saja, maka hal itu tidak dimaksudkan untuk memenggal peristiwa sejarah tersebut. Tetapi semata-mata dimaksudkan untuk mencari penjelasan yang memadai terhadap tudingan-tudingan yang mengemuka di masyarakat bahwa kemunculan KPPSI tersebut merupakan bentuk baru dari perjuangan DI/TII. Asumsi masyarakat tersebut terutama dibangun dari kenyataan bahwasanya dalam berbagai kegiatan yang dilakukan KPPSI, banyak dihadiri oleh tokoh-tokoh tua eks DI/TII dan keluarganya, apalagi dengan terpilihnya Asiz Qahhar (putra bungsu Qahhar Mudzakkar) sebagai Ketua Lajnah Tanfidziyah KPPSI.

rupa berbeda dengan apa yang sekarang diperjuangkan oleh aktor pendukung KPPSI, kemunculan gerakan DI/TII itu sebelumnya tetap saja menarik untuk dikemukakan.

Dalam sejarah Sulawesi Selatan, munculnya Gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI-TII) pada era 1950-an itu dipimpin oleh Abdul Qahhar Mudzakkar.¹⁰⁶ Gerakan yang berlangsung dari tahun 1950-1965 tersebut, meskipun dalam kenyataannya sering dianggap hanya sebagai bentuk kekecewaan sekelompok tentara yang aspirasinya kurang diperhatikan pemerintah pusat ketika

¹⁰⁶Penulisan nama Qahhar Mudzakkar sering dijumpai dalam banyak versi. Terkadang ditulis dengan Kahar Muzakkar, Kahar Mudzakkar, Qahar Muzakkar, Kahar Mudzakkir dan lain-lain. Tetapi berdasarkan pengakuannya sendiri, yang sebenarnya adalah Abdul Qahhar Mudzakkar. Dijelaskannya secara rinci; *Abdul* artinya Hamba, *Qahhar* berarti yang gagah perkasa, *Mudzakkar* artinya jantan. Jadi Abdul Qahhar Mudzakkar berarti hamba Tuhan yang bersifat jantan. Lihat Abdul Qahhar Mudzakkar, *Tjatatatan Bathin Pedjoang Islam Revolutioner*, Jilid III (Singapura: Qalam Press, 1382 H), h. 113. Penulisan nama Qahhar Mudzakkar harus dilakukan dengan cermat, karena ada sementara penulis yang mempersamakannya dengan Kiyai Haji Abdul Kahar Mudzakkir. Misalnya dikatakan: "Terutama Ki Bagus Hadikusumo dan Kahar Muzakkir (yang kelak menjadi pemimpin teroris Darul Islam Sulawesi Selatan).... Untuk ini lihat Pipitseputra, *Beberapa Aspek dari Sejarah Indonesia Aliran Nasionalis, Islam, Katolik sampai Akhir Zaman Perbedaan Paham* (Ende-Flores: Nusa Indah, 1973), h. 304. Pernyataan Pipitseputra itu jelas keliru, karena Abdul Kahar Muzakkir adalah tokoh penandatanganan Piagam Djakarta yang tidak pernah memberontak.

itu,¹⁰⁷ namun dalam kenyataannya, isu yang diusung kala itu juga berorientasi pada upaya penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan dengan jalan membentuk wilayah demarkasi yang di dalamnya diberlakukan syariat Islam sebagai pijakan dalam pengambilan keputusan, sesuai dengan konsep dan pemahaman mereka terhadap syariat itu sendiri.

Jika memperhatikan proses perkembangan gerakan Qahhar Mudzakkar, maka tampak ada dua tahap untuk menjadikan Islam sebagai ideologi gerakannya. Tahap pertama, dari tahun 1950-1953 yang oleh Abdul Qahhar Mudzakkar disebutnya sebagai masa penggalangan dan masa peralihan;¹⁰⁸ dan tahap kedua dari tahun 1953-1965 yang diistilahkan sendiri oleh Qahhar Mudzakkar dengan Revolusi Islam.¹⁰⁹

Dalam pandangan Qahhar, masyarakat telah mengalami kerusakan yang diistilalkannya dengan telah “tjentang perenang”.¹¹⁰ Golongan masyarakat dunia kala itu,

¹⁰⁷Anhar Gonggong, *Abdul Qahhar Mudzakkar: Dari Patriot hingga Pemberontak* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992), h. 94-97.

¹⁰⁸Qahhar Mudzakkar, “Tjatatan Bathin,” *op. cit.*, jilid I, h. 11.

¹⁰⁹*Ibid.*

¹¹⁰Istilah yang dimaksudkannya untuk menggambarkan situasi masyarakat dunia yang sedang dilanda krisis kekacauan kala itu dipergunakan Qahhar dalam berbagai tulisannya. Lihat misalnya buku karangannya yang lain, *Revolusi Ketatanegaraan Indonesia Menuju*

seperti liberalisme, komunisme gadungan dan golongan dunia agama (di luar agama Islam) dianggapnya sebagai faktor-faktor yang merusak masyarakat dunia.¹¹¹

Digambarkannya secara rinci bahwa:

...Golongan dunia Liberalisme mendjadi mabuk dan lupa daratan, mempertakuti dan menjeret manusia dengan “nuklir” hasil teknik ketjerdikan rasionja. Golongan dunia Komunis menjadi gila dan lupa daratan, mempertakuti dan menjeret manusia ke “alam pergaulan hewan” dengan antjaman “nuklir” hasil teknik dengan ketjerdasan rasionja pula. Golongan dunia Nasionalisme Gadungan mengobarkan semangat kebangsaan tamak dan rakus, semangat kebangsaan pitjik dan sempit, melemparkan agama di luar pagar Negara, menghasut manusia berontak dan berperang tidak habis-habisnja. Golongan dunia Agama (di luar Islam), jang mengingkari ke-Esaan Tuhan, seperti Jahudi, Nasrani, Hindu, Budha dan seagainja. Mendjadi bingung dengan kejakinan Agamanya, oleh karena mereka mempersekutukan Tuhan Jang Maha Esa, dan menjebabkan mereka hidup terapung-apung dalam Dunia Keraguan”, ialah ragu atas kebenaran

Persaudaraan Manusia (Makassar: Hasanuddin University Press, 1381 H), h. 21; “Tjatan Bathin,” *op. cit.*, jilid III, h. 11, dan lain-lain.

¹¹¹Uraian tentang penggolongan masyarakat dunia seperti yang dimaksudkannya diatas, lihat “Tjatan Bathin,” *ibid.*, h. 11-41.

Agamanja, ragu atas kekuasaan roh manusia-personifikasi, ragu atas kekuasaan roh manusia-maja, dan ragu atas segala Dewa dan Patung yang mereka pertuhan.¹¹²

Setelah memberikan analisisnya seperti itu, Qahhar menyebutkan bahwa hanya Islamlah yang dapat memperbaiki situasi masyarakat dunia. Dengan keyakinannya akan kebenaran Islam, ia berargumen sebagai berikut:

Adjaran Islam jang dibawa oleh Nabi Muhammad djauh lebih luas, lengkap, lebih sempurna, (meliputi kehidupan manusia di dunia dan akhirat), dari pada Adjaran Nabi Musa alaihissalam dalam Kitab Taurat dan Adjaran Nabi Isa alaihissalam dalam Kitab Injil. Adjaran Islam jang dibawa oleh Nabi Muhammad meliputi segenap lapisan Ummat Manusia di seluruh permukaan Bumi, sedang agama Jahudi dan agama Nasrani hanjalah dichususkan oleh Tuhan untuk Bani Israil sadja.¹¹³

Berdasarkan pendapatnya itu, ia menjadikan ajaran Islam sebagai landasan gerakannya, dan tidak hanya dimaksudkan untuk bangsa Indonesia, melainkan juga untuk perdamaian dunia. Di dalam suratnya kepada

¹¹²*Ibid.*, h. 10-11.

¹¹³*Ibid.*, h. 39.

Presiden Sukarno, dinyatakan bahwa usaha memperjuangkan perdamaian dunia tanpa kekuatan moral dan tanpa ajaran agama, adalah sia-sia.¹¹⁴ Karena itu, dalam tafsiran Qahhar Mudzakkar, baik liberalisme yang kapitalis maupun komunisme yang dipaksakan tidak mungkin dapat menyelamatkan masyarakat dunia.¹¹⁵

Dalam tafsirannya, persoalan dunia yang dihadapi dewasa ini bukanlah gerak majunya sosialisme-komunisme menggantikan kapitalisme-liberalisme, melainkan partumbuhan semangat persaudaraan manusia dalam bentuk tuntutan menentukan nasib sendiri.

Berangkat dari alur pemikiran seperti itu, Abdul Qahhar Mudzakkar menganjurkan apa yang disebutnya *Ichwatunisme*, yaitu istilah yang berasal dari QS. al-Hujurat ayat 10 yang berbunyi: *Innamal Mu'minuna Ichwatun...* artinya: sesungguhnya orang-orang yang beriman kepada Tuhan adalah "Bersaudara."¹¹⁶ Ajaran yang dianjurkannya itu, menurut Qahhar merupakan roh kebangsaan Islam yang telah dilalaikan oleh para alim ulama dan pemimpin-pemimpin dunia Islam. Hal itu menyebabkan golongan umat Islam di seluruh dunia menjadi lumpuh. Karena

¹¹⁴Abdul Qahhar Mudzakkar, "Revolusi", *op. cit.*, h. 26.

¹¹⁵*Ibid.*, h. 74.

¹¹⁶*Ibid.*, h. 76.

dilalaikannya *Ichwatunisme* oleh alim ulama dan pemimpin-pemimpin dunia Islam:

...maka golongan Ummat Islam turut-turutan berbuat rusuh, berbuat tambal sulam soal kenegaraan, menjisihkan Agama dari Negara dan ikut-ikutan mentjari susunan tata-negara, mentjiplak susunan tatanegera “kebangsaan gadungan” jang katjau balau diluar Adjarannya Islam, seperti terdjadi di Turki, Mesir, Syria, Iran, Iraq dan sebagai-nja.¹¹⁷

Atas dasar keyakinan seperti itu, Abdul Qahhar Mudzakkar mengajak Presiden Sukarno untuk menjadi penganjur perdamaian dunia yang berdasarkan ajaran Islam itu. Ajakan itu disampaikannya dalam salah satu suratnya:

Bung Karno jang saja muliakan!

Alangkah bahagia dan agungnja Bangsa Kita di bawah Pimpinan Bung Karno djika sekarang dan sekarang djuga Bung Karno sebagai pemimpin Besar Islam, pemimpin Besar Bangsa Indonesia, tampil ke muka menjeru Masjarakat dunia jang sedang dipertakuti Perang Dunia-III, dipertakuti kekuasaan-Nuklir, kembali ke djalan damai dan perdamaian jang ditundjukkan oleh Tuhan dalam segala AdjaranNja jang ada di dalam Kitab Sutji al-Qur’an dan dalam Kitab Sutji Agama lainnja.¹¹⁸

¹¹⁷*Ibid.*

¹¹⁸*Ibid.*, h. 25.

Setelah mengajak Presiden Sukarno untuk tampil sebagai tokoh dunia yang menyeru perdamaian sesuai ajaran Islam itu, Abdul Qahhar Mudzakkar menunjukkan jalan. Menurutnya, jalan yang sangat mudah itu adalah “mendecreeetkan menggantikan Pantjasila dengan Falsafah Ketuhanan.”¹¹⁹ Bunyi lengkap dari dekrit yang diusulkan Qahhar kepada Sukarno melalui suratnya itu ialah menggantikan Pancasila dengan: Adjaran Islam dan Adjaran Agama lainnja jang dianut oleh segenap Suku bangsa Indonesia.”¹²⁰

Karena penerimaan dan keyakinannya yang kuat terhadap kebenaran Islam itulah, maka selama memimpin gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia di wilayah Sulawesi Selatan, Qahhar Mudzakkar memberlakukan hukum-hukum syariat secara total sesuai pemahamannya dan dalam bentuknya yang literal.

Selama diberlakukannya syariat Islam ketika itu, maka tingkat kejahatan dan kemaksiatan di masyarakat memang dapat diminimalisasi, seperti diungkapkan secara eksplisit oleh Ja’far Sanusi. Secara panjang lebar, tokoh ulama yang pernah menjabat Ketua Majelis Ulama di salah satu kabupaten di Sulawesi Selatan itu membandingkan

¹¹⁹*Ibid.*

¹²⁰*Ibid.*

tingkat kemaksiatan dan kriminalitas yang terjadi di masyarakat ketika syariat Islam diberlakukan dan tidak.

Meskipun sangat mungkin ketika gerakan DI/TII itu berkuasa, tingkat kejahatan yang dilakukan oleh anggota masyarakat dapat diminimalisasi, tetapi terdapat fenomena lain yang justru sangat paradoks dengan argumen Ja'far tersebut. Seperti dikemukakan oleh Anhar Gonggong, pada masa DI/TII itu pulalah terjadi berbagai bentuk kejahatan, baik terhadap jiwa maupun harta benda yang dilakukan oleh pengikut gerakan DI/TII.¹²¹ Kejahatan terhadap jiwa terutama dilakukan terhadap mereka yang secara terang-terangan menunjukkan sikap tidak loyal terhadap gerakan itu, sementara kejahatan dalam bentuk perampokan, pencurian dan sejenisnya dilakukan sebagai upaya untuk mengamankan pasokan pangan demi kelangsungan perjuangan.

Jika perilaku-perilaku menyimpang tersebut dihubungkan dengan misi perjuangan yang mereka gembargemborkan yakni perjuangan demi tegaknya sebuah negara Islam yang di dalamnya syariat Islam diterapkan, maka dengan alasan yang mudah dimengerti, gerakan semacam itu tidak akan mendapatkan simpati dan dukungan. Memang masyarakat Sulawesi Selatan ketika itu, terpola dalam kelompok-kelompok yang pro dan kontra. Mereka yang pro umumnya adalah kelompok masyarakat yang merasa

¹²¹Anhar Gonggong, *op. cit.*, h. 57.

mendapatkan keuntungan dengan adanya gerakan itu, baik secara langsung maupun tidak. Akan tetapi, mayoritas penduduk tetap saja menganggap gerakan itu hanya sebagai gerakan sempalan, yang berjuang demi dan atau atas nama Islam bukan karena kesadaran ideologis semata, tetapi lebih karena faktor sosial politik.

Oleh karena itu pulalah, maka ketika gerakan itu berhasil dilumpuhkan oleh TNI pada tahun 1965, masyarakat Sulawesi Selatan menyambutnya dengan suka cita, dan bahkan selama proses penumpasan gerakan itu, tidak kurang bantuan yang diberikan penduduk bagi TNI demi mempercepat upaya penumpasannya.¹²²

Fenomena keterlibatan masyarakat tersebut jika ditafsirkan akan berarti bahwa isu penegakan syariat Islam yang digulirkan oleh DI/TII ketika itu tidak mendapat simpati dan dukungan masyarakat, meskipun kenyataan

¹²²Seperti diceritakan oleh K.H. Latif Amin. Sosok yang menjadi saksi mata selama berlangsungnya gerakan DI/TII itu bertutur bahwa sejak berlangsungnya gerakan DI/TII itu masyarakat memang tidak menaruh simpati karena sepak terjang para pengikutnya yang sering merisaukan penduduk. Karena itu, adanya kebijakan pemerintah untuk menumpas gerakan itu serta merta mendapatkan sambutan dari masyarakat. Salah satu ekspresi sambutan itu adalah dengan jalan memberikan bantuan berupa informasi yang berharga mengenai keberadaan kelompok tersebut serta dengan jalan memutuskan mata rantai sembako, sehingga persediaan pangan gerakan itu menjadi terganggu, meskipun untuk itu masyarakat harus menanggung risiko terjadinya perampokan atas hasil-hasil pangan penduduk.

menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat Sulawesi Selatan ketika itu adalah kelompok Muslim yang masih tradisional, dalam pengertiannya yang paling umum.

Sangat mungkin karena pengalaman pahit yang baru saja dialami masyarakat Sulawesi Selatan ketika itu, sehingga ketika terjadi pergantian rezim dari Orde Lama ke Orde Baru, isu-isu yang ditampilkan oleh kelompok-kelompok umat Islam untuk mencari dukungan tidak lagi mendapat tempat di hati masyarakat. Hal itu terasa benar dengan memperhatikan perolehan suara partai-partai Islam pada pemilu-pemilu yang dilakukan selama berlangsungnya Orde Baru.

Kekalahan Islam secara politik itu secara nyata terlihat dengan merosotnya dukungan umat Islam di daerah ini kepada partai-partai Islam dalam setiap kali pemilihan umum. Meskipun pada Pemilu tahun 1950 misalnya, memang partai Islam Masyumi memperoleh dukungan mayoritas sebesar 39,7 % disusul NU dengan 17,2 %. Tetapi pada Pemilu 1971 yang diikuti oleh sepuluh kontestan, Golkar menguasai seluruh pertarungan di Sulawesi Selatan. Praktis tidak terlihat lagi bekas-bekas kejayaan partai-partai Islam yang pernah punya pengaruh di tahun 1955. Masyumi yang dulu memimpin perolehan suara, bahkan mengalami pukulan mematikan lebih dini setelah dibubarkan pada tahun 1960.¹²³ NU yang berjaya nomor tiga tingkat nasional

¹²³Soekarno membubarkan Masyumi pada tahun 1960, dengan alasan beberapa pemimpin utamanya (seperti Mohammad Natsir dan

dan nomor dua di propinsi ini, menjadi satu-satunya partai Islam yang masih bisa bertahan di antara gempuran hebat partai Golkar.

Pada pemilu 1977, kala peserta pemilu hanya tiga, suara Golkar semakin kuat dengan rentang perolehan dari 55,7 % hingga 99,9 %. Begitu pula pemilu-pemilu berikutnya yang dilakukan selama pemerintahan Orde Baru. Keperkasaan Golkar bahkan tahan zaman. Jatuhnya rezim Suharto dengan Golkar sebagai mesin politiknya, tidak menyurutkan kepercayaan rakyat Sulawesi Selatan kepada Golkar. Partai beringin ini berhasil menang 66,5 % mengalahkan partai-partai lama saingannya maupun partai baru. PPP menjadi pilihan terbanyak kedua setelah Golkar dengan mengantongi 8,4 % suara, disusul PDI dengan 6,6 %. PAN menjadi partai pendatang baru dengan perolehan suara terbesar meskipun hanya mencatat 3,5 %. Selain PAN, partai lain yang mendapat sedikit dukungan adalah PKB (1,6 %), PBB (1,4 %) dan partai IPKI (1,3 %).¹²⁴ Pemilu legislatif 2004 pun menunjukkan hasil yang tidak jauh berbeda yaitu Golkar dapat meraih dukungan suara mayoritas dengan angka perolehan sampai 60,5 %.

Safruddin Prawiranegara) ikut terlibat dalam Pemberontakan PRRI. Lihat Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta: Pustaka Utama Graffiti, 1987), h. 349-357.

¹²⁴Lihat Perolehan Suara Pemilu 1999 di Propinsi Sulawesi Selatan, dalam "Kompas," *loc. cit.*

Sebagai daerah yang dikenal kuat basis Islamnya, data di atas menunjukkan bahwa yang disebut umat Islam, tidaklah otomatis menjadi pendukung partai-partai Islam. Di sisi lain, fakta tersebut juga menunjukkan bahwa afinitas ideologis umat Islam kepada partai-partai Islam ternyata tidak kuat, sebaliknya klaim partai-partai Islam sebagai satu-satunya penyalur aspirasi umat -seperti seringkali muncul dalam kampanye pemilu- sulit diterima dan tidak sesuai dengan kenyataan sebenarnya.

Kenyataan bahwa sejak dekade 1980-an partai PPP diwarnai konflik internal yang parah, juga telah menyebabkan partai ini bukan saja kehilangan pamor, tetapi juga menurunkan kredibilitasnya sebagai partai Islam. Tidak mengherankan bila kemudian banyak kalangan Islam sendiri yang menjadi sinis dengan partai ini.¹²⁵

Di luar masalah-masalah itu, satu hal yang sudah hampir pasti bahwasanya kemerosotan dukungan umat Islam itu untuk sebagian besarnya -untuk tidak menyebut semuanya- dilatarbelakangi oleh dijalankannya rekayasa dan ofensif ideologi¹²⁶ politik Orde Baru seperti

¹²⁵Syamsuddin Haris, *PPP dan Politik Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1991), h. 152.

¹²⁶Istilah ofensif ideologis" dikemukakan oleh Taufik Abdullah dalam bukunya *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 40.

restrukturalisasi politik, depolitisasi, politik massa mengambang dan sebagainya.

Di luar masalah politik birokrasi yang dijalankan secara ketat oleh pemerintah, dengan melihat perkembangan politik dalam dekade sebelumnya, tampak di kalangan umat Islam sendiri telah terjadi pergeseran pemikiran yang cukup signifikan. Kegagalan yang berulang dalam kancah politik, pembangunan bidang agama yang secara faktual bermanfaat bagi umat Islam, politik agama yang lebih akomodatif terhadap aspirasi umat Islam dan sebagainya, adalah faktor-faktor yang ikut mendorong terjadinya pergeseran pemikiran di kalangan umat Islam. Dengan kata lain, karena situasinya yang sudah sedemikian jauh berbeda, maka umat Islam mulai meredefinisikan dan memformulasikan kembali keberadaan dan posisi politiknya menghadapi perkembangan-perkembangan baru yang dirasakannya sudah berbeda dengan masa-masa sebelumnya.

Pergeseran pemikiran itu berdampak pada melemahnya sisa-sisa kepemimpinan politik Islam masa lalu, termasuk sikap mereka terhadap tokoh-tokoh Islam. Pengaruh tokoh-tokoh Islam itu, meminjam istilah Fachri Ali, "kendati masih tetap dihormati, dengan sempurna telah

terkosongkan dari ruang kesadaran politik umat, terutama di kalangan mereka yang telah terurbanisasikan.”¹²⁷

Pandangan seperti itu benar adanya, terutama jika dikaitkan dengan penerimaan masyarakat Muslim di daerah ini terhadap tokoh-tokoh Islam masa lalu. Terhadap ketokohan Abdul Qahhar Mudzakkar misalnya, yang pernah memunculkan ide negara Islam lewat gerakan DI/TII-nya, untuk konteks kekinian hanya mendapat simpati sangat terbatas pada daerah-daerah tertentu saja, terutama daerah Luwu yang memang menjadi basis sosio-kultural tokoh itu. Sementara di daerah-daerah lain, ketokohnya dianggap kontroversial, bahkan sebagian menganggapnya sebagai tokoh oportunistik.

Kesan oportunistik di kalangan masyarakat Sulawesi Selatan itu, didasari pemahaman mereka bahwa dorongan awal terjadinya pemberontakan DI/TII tidak muncul dari kesadaran teologis-politis para pemimpin dan para pendukungnya. Hal itu tampak bermula dari kebijakan militer pemerintah pusat yang tidak dapat diterima oleh tentara-tentara bekas gerilyawan di daerah ini. Mereka menuntut agar dimasukkan ke dalam suatu blok tertentu dalam barisan tentara nasional yang dibentuk ketika itu dan menginginkan suatu kesatuan militer yang terpisah. Kawilarang, yang saat itu menjabat Komandan Militer untuk

¹²⁷Fachry Ali, “Akomodasi Non-Politik Islam Indonesia dalam Struktur Orde Baru,” dalam *Prisma*, No. 3, Tahun XX, Maret 1991, h. 194.

wilayah Indonesia Timur menolak permintaan tersebut. Seraya memecat sebagian besar tentara-tentara bekas gerilyawan itu, ia hanya menginginkan sedikit yang terpilih di antara mereka untuk dimasukkan ke dalam kesatuan TNI. Qahhar Mudzakkar (yang saat itu berada di Jawa dan merupakan salah seorang pemimpin pasukan gerilyawan yang kharismatik) dipanggil pulang dan diminta untuk menengahi konflik tersebut. Setelah merasa bahwa upayanya tidak membuahkan hasil, ia bahkan bergabung dan memimpin perlawanan bekas gerilyawan di atas.¹²⁸

Selang beberapa waktu kemudian, perlawanan militer ini berubah menjadi pemisahan politik secara terang-terangan dari konsep negara kesatuan sebagaimana didefinisikan pemerintah pusat ketika itu. Baru pada tingkat perlawanan inilah, Qahhar Mudzakkar mengontak Kartosuwiryo dan menerima pengangkatannya sebagai “komandan TII untuk wilayah Sulawesi Selatan,” dan menjadi “bagian dari NII-nya Kartosuwiryo di Jawa Barat.”¹²⁹

¹²⁸Deskripsi saling melengkapi tentang Pemberontakan DI/TII di Sulawesi Selatan, lihat misalnya, B.J Boland, “The Struggle of Islam in Modern Indonesia,” diterjemahkan oleh Safroeddin Bahar dengan judul *Pergumulan Islam di Indonesia* (Jakarta: Graffiti Press, 1985); Anhar Gonggong, *Abdul Qahhar Mudzakkar: Dari Patriot Hingga Pemberontak* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992).

¹²⁹Lihat B.J Boland, *op. cit.*, h. 59.

Peristiwa yang berlangsung selama lima belas tahun itu (dari tahun 1950-1965), ternyata menyisakan kesan yang kurang simpatik di kalangan masyarakat. Perilaku para pemimpin dan pendukung gerakan DI/TII ketika itu yang tidak jarang melakukan tindakan kejahatan terhadap jiwa dan harta benda maupun kehormatan, dirasakan masyarakat sangat kontradiktif dengan jargon perjuangannya yakni keinginan untuk mendirikan negara Islam dengan pemberlakuan syariat Islam di dalamnya.

Karena kesan yang kurang simpatik itulah, ketika muncul kembali gagasan serupa yakni keinginan untuk menegakkan syariat Islam seperti yang digagas KPPSI, opini masyarakat terutama di pedesaan tertuju kembali pada gagasan lama itu. Dengan nada yang sedikit curiga, sebagiannya bahkan mengklaim gagasan itu sebagai sesuatu yang harus diwaspadai, bahkan dimusuhi. Kenyataan bahwa KPPSI dipimpin oleh Azis Qahhar, putra bungsu Qahhar Mudzakkar,- juga sering dijadikan sasaran tembak untuk menguatkan tuduhan itu.¹³⁰

¹³⁰Pandangan-pandangan seperti itu, penulis sarikan dari perbincangan informal dengan masyarakat di Kabupaten Pinrang. Meskipun dalam jumlah yang terbatas dan mungkin akan dianggap tidak dapat mewakili populasi masyarakat Sulawesi Selatan secara umum, pandangan-pandangan seperti itu juga tidak begitu saja dapat diabaikan. Bahkan kesan yang sama, penulis temukan juga pada sejumlah daerah, meskipun untuk itu tidak lagi dilakukan secara terorganisir.

Terlepas dari gambaran umum tentang kurangnya apresiasi yang memadai terhadap gagasan seperti itu serta isu-isu yang menyertainya, tampak secara jelas bahwa memang telah terjadi perubahan pemikiran di kalangan umat Islam Sulawesi Selatan untuk tidak lagi serta merta mendukung gagasan atas nama agama tanpa aksi-aksi nyata yang dirasakan langsung bermanfaat bagi mereka. Kemenangan Golkar dalam setiap pemilu di daerah ini yang sebelumnya menjadi pendukung-pendukung konvensional partai-partai Islam, dapat dijadikan alasan untuk menguatkan kesimpulan bahwa telah terjadi pergeseran dan perubahan ideologis yang intensif dan mencolok di kalangan umat Islam di daerah ini. Pilihan pada Golkar itu, secara jelas didasari kenyataan bahwa partai inilah yang menurut mereka pada masanya, memiliki segala persyaratan yang dibutuhkan bagi upaya perbaikan kesejahteraan hidup. Meskipun demikian, itu bukan berarti bahwa Islam politik telah lenyap sama sekali. Meskipun telah merosot, ia tetap mempunyai pendukung fanatis di kalangan umat Islam tertentu, terutama kelompok yang mempunyai ikatan-ikatan primordial terhadap kepemimpinan politik Islam yang lama.

Karena pengalaman-pengalaman masa lalu itulah, maka pemikir dan aktivis Islam di daerah ini menyadari perlunya suatu pendekatan dan modus pemikiran maupun aksi baru guna membangkitkan kembali potensi umat Islam. Orientasi kepada politik praktis mulai dikesampingkan

sebagai refleksi terhadap perkembangan-perkembangan baru yang harus direspons secara lebih cerdas dan realistis. Organisasi-organisasi kemasyarakatan seperti NU, Muhammadiyah, DDI, IMMIM dan sebagainya di daerah ini mulai melakukan reorientasi. Mereka sadar bahwa watak birokrasi pemerintah ketika itu –yang masih dipengaruhi mitos pembangkangan atau oposisionalisme Islam,- lebih cenderung mengakomodasi cita-cita non-politik Islam. Karena itu, sebagai gantinya, mereka melakukan apa yang oleh Bassam Tibbi disebut revitalisasi kultural (*cultural revitalization*),¹³¹ yakni suatu usaha memperkuat kembali dimensi dan wajah kultural Islam dalam rangka meningkatkan potensi dan kualitas umat serta menarik simpati dan respon dari pemerintah. Revitalisasi kultural ini pada akhirnya bermuara pada munculnya Islam kultural, yakni tampilnya Islam sebagai sumber etik dan moral serta landasan kultural dalam kehidupan berbangsa. Bentuk riil dari upaya menampilkan Islam kultural itu, dapat dilihat dari kegairahan untuk mengartikulasikan prinsip-prinsip Islam (*Islamic injunctions*) guna dikonstruksikan ke dalam proses pembangunan yang sedang berlangsung, di samping

¹³¹Bassam Tibi, "The Crisis of Modern Islam," sebagaimana dikutip M. Syafii Anwar dalam *Pemikiran dan Aksi Islam: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 133.

upaya-upaya dalam bidang pendidikan dan sosial ekonomi dalam rangka meningkatkan kualitas hidup umat Islam.¹³²

Kenyataan bahwa situasi itu sudah berlangsung sedemikian lama dengan hasil yang juga menggembirakan, menjadikan kecenderungan itu menjadi *mainstream* pemikiran umat Islam di daerah ini, bahkan juga untuk skala nasional. Karena itu, kemunculan KPPSI dengan gagasan yang secara implisit tampaknya berbeda -meskipun tidak harus diartikan bertentangan- dengan kecenderungan lama, menimbulkan masalah, akankah kemunculannya itu akan mendapat respons yang memadai dari kelompok umat Islam atau tidak.

Karena alasan-alasan itulah, maka meskipun situasi sekarang ini tidak lagi persis sama dengan apa yang terjadi pada era Orde Baru, tetapi tampaknya, -walaupun kedengarannya kurang elok- tetapi tetap harus dinyatakan bahwa untuk konteks kekinian dan kesinian, sulit bagi KPPSI untuk memperoleh dukungan yang diharapkan, apalagi jika kemudian kemunculannya tidak disertai dengan sosialisasi yang memadai, manajemen yang baik, konsep yang jelas dan aksi-aksi nyata yang dapat dirasakan manfaatnya oleh masyarakat Muslim di daerah ini.

¹³²*Ibid.*

B. *Pemikiran Ulama Terhadap Gagasan Penegakan Syariat Islam oleh KPPSI di Sulawesi Selatan*

Pada umumnya umat Islam percaya terhadap sifat syariat Islam yang holistik. Akan tetapi, mengakui syariah sebagai suatu sistem kehidupan yang menyeluruh merupakan suatu hal, sementara memahaminya secara benar adalah hal yang lain. Bahkan dalam konteks bagaimana syariah harus dipahami inilah, terletak persoalan yang sebenarnya. Ada sejumlah faktor yang mempengaruhi dan membentuk hasil pemahaman umat terhadap syariah. Situasi sosiologis, kultural dan intelektual, sangat berpengaruh dalam menentukan bentuk dan isi pemahaman. Kecenderungan intelektual yang berbeda dalam upaya untuk memahami syariah, dapat berujung pada pemahaman yang berbeda pula mengenai suatu doktrin syariat. Karenanya, kendatipun para ulama Sulawesi Selatan mengakui pentingnya penegakan syariat Islam, pemahaman mereka tentang syariat yang mana dan dengan cara apa seharusnya ditegakkan diwarnai perbedaan-perbedaan.

Bagi ulama Sulawesi Selatan, wacana penegakan syariat Islam sudah pasti disambut dengan baik dengan sejumlah argumen-argumen yang mendasarinya. Oleh karena itu, bagian ini tidak diorientasikan untuk melacak bagaimana pandangan ulama terhadap wacana tersebut *an sich*, tetapi lebih diarahkan pada perdebatan dan responsnya terhadap gagasan yang digulirkan Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) itu sendiri.

Seperti dikemukakan sebelumnya, KPPSI lahir di Sulawesi Selatan dengan mengusung gagasan memformalkan penegakan syariat Islam melalui payung hukum berupa otonomi khusus. Hal itu dalam pengertian bahwa KPPSI melalui agenda perjuangannya bermaksud melibatkan negara secara lebih banyak dalam upaya penegakan syariat Islam. Lebih dari itu, proponent penggagas KPPSI merekomendasikan agar penegakan syariat Islam dilakukan secara *kaffah* (total). Pemikiran itu diilhami oleh pemahaman mereka bahwa sejauh ini negara memang untuk sebagiannya telah terlibat dalam hal penegakan aturan-aturan yang sejalan dengan Islam, tetapi bagian-bagian lainnya seperti aspek pidananya dirasakan oleh pendukungnya belum dan atau kurang diakomodisasi oleh negara.

Uraian berikut akan diorientasikan untuk memberi gambaran tentang pandangan ulama Sulawesi Selatan terhadap wacana-wacana yang digulirkan KPPSI tersebut. Kecenderungan yang dikemukakan di sini lebih merupakan sketsa yang didasarkan pada kecenderungan-kecenderungan umum pemikiran mereka. Tentu saja, sebuah sketsa barulah merupakan sebuah gambaran awal dan belum merupakan hasil final. Dengan kata lain, baru merupakan kerangka awal, yang diperlukan sebagai bahan kajian-kajian berikutnya. Karena itu, pada sketsa dari kecenderungan pemikiran yang diuraikan di sini, sangat mungkin terjadi kesamaan, tumpang tindih, pertentangan ataupun kohesi di

antara kecenderungan yang diformulasikan. Tetapi bagaimana pun juga, kategorisasi ini dianggap bermanfaat untuk lebih mencermati pola-pola, corak dan arah pemikiran tokoh-tokoh ulama yang tersebar di sana-sini.

1. Pandangan Ulama terhadap Gagasan Penegakan Syariat Islam secara Formal

Ulama Sulawesi Selatan pada dasarnya setuju dengan gagasan penegakan syariat Islam. Akan tetapi, terhadap gagasan penegakan syariat Islam secara formal berupa payung hukum dalam bentuk otonomi khusus, seperti yang diperjuangkan KPPSI, maka tampaknya ulama terpola dalam beberapa kecenderungan.

Pertama, jika yang dimaksudkan dengan penegakan syariat Islam itu adalah dalam pengertiannya yang bersifat ideologis-formalis, yakni pemahaman tentang watak holistik Islam secara organik dan mutlak, tampak bahwa gagasan tersebut kurang mendapat dukungan dan simpati. Hal itu terlihat dari jumlah responden yang diwawancarai, hanya 5 orang diantaranya (atau hanya 17 %) yang memiliki kecenderungan holistik tersebut. Mereka adalah K.H. Muin Yusuf, K.H. Marzoeqi Hasan, K.H. Arif Liwa, K.H. Arsyad Lannu dan K.H. Husain Hamzah. Mereka ini dilihat dari usianya, dapat dikategorikan sebagai ulama sepuh di Sulawesi Selatan.

Ciri pokok yang mendasari pemikiran mereka adalah adanya anggapan bahwa doktrin Islam bersifat absolut serta mengandung wawasan-wawasan, nilai-nilai dan petunjuk yang bersifat langgeng dan komplit yang meliputi semua bidang kehidupan, baik sosial, politik, ekonomi serta melingkupi segi-segi baik individual, kolektif maupun masyarakat kemanusiaan umumnya. Karena mereka menganggap bahwa pemahamannya sepenuhnya berangkat dari teks dan bersumber dari wahyu, maka sebagai konsekuensinya, semua kehidupan harus diresapi dengan norma Islam. Dengan demikian, orientasi mereka adalah terwujudnya penerapan doktrin-doktrin Islam sebagai tuntunan Ilahi dalam kehidupan pribadi maupun kemasyarakatan, sehingga terbentuk sistem sosial politik yang menurut mereka benar-benar Islami.

Besarnya keinginan untuk menerapkan syariat Islam dalam kehidupan umat, sekaligus mendorong mereka memilih pendekatan strukturalis. Pilihan pada pendekatan strukturalis itu, didasarkan pada asumsi bahwasanya syariat Islam secara keseluruhan tidak hanya dapat terlaksana melalui dakwah. Ada bagian-bagian dari syariat Islam yang tidak bisa ditegakkan bila tidak diundangkan secara formal oleh pemerintah (negara). Pilihan ini sekaligus untuk mengingatkan bahwasanya kecenderungan penegakan syariat Islam dengan jalan kultural, telah berlangsung lama tapi dengan hasil yang kurang memuaskan. Pilihan pada jalur formalis-struktural tersebut,

berangkat dari kesadaran historis pendukungnya yang memahami bahwa penerapan syariat Islam dengan jalur itu, bukan saja akan berjalan cepat, tetapi juga menjadi efektif karena didukung oleh kekuasaan.

Dalam sejarahnya, bahkan sejak masa Nabi Muhammad pun, dapat dibandingkan bagaimana halnya jika syariat Islam itu didukung oleh perangkat negara/kekuasaan atau tidak. Periode Makkah dan Madinah dapat menjadi cermin awal untuk membenarkan premis semacam itu. Begitupula sejarah mazhab-mazhab, kedekatan raja dengan ulama di Sulawesi Selatan yang memungkinkan enkulturisasi syariat Islam ke dalam adat secara damai, dapat pula menjadi alasan pembenar kehendak untuk menerapkan syariat Islam itu secara struktural oleh para pendukungnya.

Bagi K.H. Muin Yusuf, perjuangan menerapkan syariat secara formal dewasa ini sangat diperlukan dalam rangka mengatasi dominasi dan tekanan musuh-musuh Islam dalam kehidupan sosial yang heterogen.

Jika perjuangan itu diabaikan, menurutnya umat Islam akan terlindas dan tidak mustahil akan musnah dari wilayah tertentu, tak terkecuali Indonesia umumnya dan Sulawesi Selatan khususnya. Jika hal itu terjadi, maka masyarakat di tempat tersebut, mau tidak mau akan menerapkan sistem atau cara-cara *tághut* yang

merugikan, menyulitkan, dan menyengsarakan umat Islam dan umat manusia lainnya.¹³³

Penerapan syariah secara formal ini, bagi para ulama pendukungnya dianggap sebagai satu-satunya cara untuk menyelamatkan manusia dan masyarakat dari kehancurannya. Sikap seperti itu sangat mungkin muncul karena kekhawatiran bahwa Barat telah memasuki wilayah peradaban kaum Muslim dengan sifatnya yang dekaden terhadap agama. Karena itu, umat Islam harus berlandung dari ancaman Barat yang sangat dominan, serta berusaha keras untuk “menyelamatkan” identitas dan otentisitas ajaran agamanya. Maka, di tengah kemajemukan dan perubahan sosial politik yang demikian cepat, mereka cenderung melakukan romantisasi dan idealisasi ke arah terwujudnya suatu tatanan dan masyarakat politik yang ideal, sebagaimana pernah dipraktekkan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Seperti halnya penganut kecenderungan seperti itu yang umum dikenal dalam dunia Islam, mereka juga menyakini pentingnya gagasan tentang negara Islam.

K.H. Husain Hamzah, secara gamblang menguraikan bahwa praktik pemerintahan sekularistik yang selama ini dijalankan diakuinya memang mempunyai tujuan-tujuan yang berhubungan dengan kepentingan umum. Tetapi ditambahkannya bahwa, kepentingan umum dalam negara

¹³³Wawancara penulis dengan KH. Muin Yusuf (Ulama), Sidrap.

sekuler sepenuhnya berwatak keduniaan atau temporal, sehingga kosong dari nilai-nilai spiritual keagamaan dan biasanya sangat bergantung pada corak kehidupan sosial politik masyarakat setempat yang sedang berkembang.

Negara dengan demikian, menentukan kepentingan umum berdasarkan pandangan pembuat undang-undang, menurut indikator pendapat umum. Sementara dalam pemerintahan Islam, yang menjadi tujuan adalah peneguhan keyakinan. Dengan demikian, kepentingan umum tidak ditentukan oleh kehendak penguasa dan juga tidak didasarkan pada opini masyarakat, tetapi telah digariskan pokok-pokoknya oleh syariah. Keadaan itu akan semakin kacau, jika para wakil rakyat tersebut justru tidak memiliki komitmen yang kuat terhadap aspirasi masyarakat yang diwakilinya dan atau bahkan mereka itu bukanlah orang-orang yang pantas merumuskan kebijakan yang berhubungan dengan kepentingan umum.

Para ulama proponen pendukung kecenderungan ini, tampak menunjukkan sikap romantisisme yang begitu besar sehingga mengandaikan bahwa di Indonesia ini syariat Islam betul-betul diterapkan secara utuh. Kecenderungan romantisisme yang demikian kuat itu, tampak begitu jelas dalam pandangan-pandangan mereka tentang ide negara Islam dan atau dijadikannya Islam sebagai sumber rujukan dalam kehidupan bernegara di Indonesia.

Nuansa romantisisme itu juga tampak ketika dasar-dasar pemikiran mereka itu dikaitkan dengan apa yang

menurut mereka telah disumbangkan oleh umat Islam terhadap negeri ini. Jasa umat Islam itu dapat dirunut mulai dari masa-masa penjajahan, masa prakemerdekaan, pasca kemerdekaan dan masa-masa sesudahnya sampai kini.

Pada masa penjajahan, tidak seorang pun, demikian menurut Marzoeki Hasan, yang dapat mengingkari bahwa tokoh-tokoh Islamlah di seluruh nusantara yang selalu berdiri di garda terdepan untuk berjuang melawan imperialisme dan kolonialisme. Sosok-sosok seperti Imam Bonjol, Tengku Chik Di Tiro, Pangeran Diponegoro, Sultan Hasanuddin, menurutnya hanya sebagian kecil di antara tokoh-tokoh Muslim terkemuka yang telah mendarmakan hidupnya bagi perjuangan untuk kemerdekaan Republik ini.

Dalam alur pemikiran yang sama, K.H. Arif Liwa menambahkan bahwa Islamlah sesungguhnya yang telah membuka jalan bagi kemerdekaan di tanah air ini, dengan jalan menanamkan dan menumbuhkan bibit-bibit persatuan dan nasionalisme serta menyingkirkan sifat-sifat kedaerahan, menuju terwujudnya rasa senasib sepenenderitaan di kalangan anak negeri. Karena itu, sudah sepantasnyalah jika kemudian umat Islam mendapatkan konsesi politik yang lebih banyak. Ditambahkannya bahwa keterlibatan umat Islam dalam upaya memperjuangkan kemerdekaan hingga tercapainya kemerdekaan itu, tidak harus dipandang bahwa perjuangan telah berakhir. Kemerdekaan yang telah diraih, tidak harus dipandang sebagai sasaran akhir, melainkan hanya sebagai sarana

untuk mencapai ridha Allah. Untuk mencapai ridha itu, tidak ada pilihan lain kecuali dengan menjadikan Islam sebagai hukum di tanah air ini. Sejalan dengan itu, ia menyatakan:

...umat Islam tidak seharusnya merasa cukup dengan telah diraihnya kemerdekaan, tetapi wajib melanjutkan perjuangannya selama negara belum diatur menurut cara-cara Islam.¹³⁴

Karena dasar-dasar pemikiran mereka yang romantis inilah, dengan mudah mereka memberikan respons yang positif terhadap ide penerapan syariat Islam di Sulawesi Selatan seperti yang digagas oleh KPPSI. Bahkan terasa bagi penulis, bahwa respons mereka itu sangat berlebihan, paling tidak dengan mencermati pernyataan salah seorang proponennya yang merekomendasikan untuk menempuh perjuangan itu, kalau perlu dengan cara-cara kekerasan.

Sebagai wujud nyata dukungan mereka terhadap KPPSI, maka secara sadar mereka menyatakan kesediaannya untuk duduk dalam kepengurusan KPPSI, baik pada tingkat Pusat maupun kepengurusan pada Komite-Komite Daerah Kabupaten/Kota. Lebih dari itu, secara aktif mereka juga mengikuti serangkaian acara-acara yang dilaksanakan KPPSI, seperti pendeklarasiannya, maupun rapat-rapat yang dilakukan sesudahnya.

¹³⁴Wawancara penulis dengan KH. Arif Liwa (Ulama), Polmas.

Kedua, jika penegakan syariat Islam dimaksudkan sebagai upaya untuk melibatkan negara secara langsung dan lebih banyak dalam mengurus hal tersebut, maka tampak bahwa kecenderungan itu didukung oleh para ulama dengan prosentase yang lebih besar. Dari jumlah responden yang ada tersebut, 9 orang diantaranya (atau sekitar 30 %) yang menunjukkan kecenderungan pemahaman seperti itu.

Pentingnya keterlibatan negara dalam masalah ini, tampaknya didasari oleh pemahaman yang umum dikenal di dunia Islam, yakni bahwasanya penegakan syariat Islam merupakan bagian dari tugas negara. Meskipun demikian, jika dianalisis lebih jauh, maka tampak bahwasanya terdapat benang merah dari kecenderungan ini, yakni bahwa keterlibatan negara itu lebih karena pertimbangan strategi, ketimbang beban ideologis yang mutlak. Tokoh-tolok ulama seperti K.H. K.H. Bakri Wahid, K.H. Muhammad Ahmad, K.H. Jafar Sanusi, K.H. Mahdi Hakmah, K.H. Muhtar Badawi adalah beberapa diantara tokoh ulama yang memiliki kecenderungan pemikiran seperti ini.

Menurut K.H. Bakri Wahid, secara historis Nabi dalam menyampaikan risalahnya tidak lepas dari otoritasnya sebagai politikus dan sebagai penguasa politik. Dalam kapasitasnya yang strategis itu pulalah, maka Nabi dapat mengawal penegakan syariat Islam dengan baik dalam kehidupan bermasyarakat. Tokoh ulama yang juga mantan Ketua Umum MUI Sulawesi Selatan itu bahkan menambahkan, bahwa dibanding dulu ketika syaria Islam

diserukan di Makkah selama 13 tahun tanpa melibatkan kekuasaan, dengan periode Madinah yang hanya 10 tahun tapi bersinergis dengan kekuasaan negara, segera nyata bagi semua bahwa upaya penegakan syariat pada kurun waktu periode Madinah menemukan momentumnya yang strategis dan terbukti secara efektif dan proporsional berjalan sebagaimana mestinya.

Dalam alur pemikiran yang sama, K.H. Mahdi Hakmah menyebutkan bahwa terhadap hukum-hukum syariah yang mengatur hubungan individu dengan Allah, sebenarnya tidak perlu dukungan dari negara karena setiap Muslim dapat menegakkannya secara sadar dan sendiri-sendiri. Tetapi bagian dari syariah yang menyangkut hubungan sosial kemasyarakatan, bagaimanapun tetap perlu dukungan dari negara. Para ulama pendukung kecenderungan ini beranggapan, Islam sebagai agama wahyu yang universal dan bertolak dari kesempurnaan dan keabadian doktrin, perlu hadir dan menampakkan diri secara realistis dalam keragaman, yang diwarnai oleh perjalanan sejarah dan situasi sosial kultural umat pemeluknya. Ketegangan antara doktrin yang abadi, dengan manifestasi dalam kehidupan pribadi dan sosial, merupakan realitas obyektif dan pantulan dari dinamika Islam itu sendiri. Dalam proses itu, Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tetapi juga harus memperjinak diri. Dengan dasar pandangan seperti itu, keinginan untuk menerapkan syariat Islam di satu pihak dan keengganan

negara untuk sepenuhnya menyetujui gagasan itu di pihak lain, tidak seharusnya dipandang sebagai sebuah paradoks.

Secara lebih rinci, K.H. Muhammad Ahmad menjelaskan:

Sebagai dasar keprihatinan, Islam tidak saja harus berhadapan dengan faktor-faktor yang berada di luar dirinya, tetapi juga dengan dirinya. Dalam kompleksitas itu dapat dilihat betapa Islam harus berhadapan dengan tiga dinamika lapisan realitas, yaitu lapisan-lapisan universal dan internasional, nasional dan lokal. Betapapun mungkin universalitas adalah bagian inheren dari doktrin Islam, tetapi pada tingkatan lokal Islam memantulkan wujudnya yang kongkret. Pada tahap komunitas lokal dari para pemeluknya, Islam menampakkan nilai kulturalnya dan menunjukkan pranata strukturalnya. Pada tahap nasional akhirnya nilai-nilai lokal ini berhadapan dengan masalah politik dan kenegaraan. Jadi sebagai wacana, manifestasi syariat Islam sangat ditentukan oleh kerangka kontekstual yang mengitarinya.¹³⁵

Dikaitkan dengan gagasan penegakan syariat Islam dalam arti melibatkan negara dalam penegakannya, proponen kecenderungan ini memandang hal itu hanya sebagai bagian dari strategi. Jika dalam kenyataannya

¹³⁵Wawancara penulis dengan KH. Muhammad Ahmad (Ulama), Makassar.

negara belum sepenuhnya mau melibatkan diri dalam penegakannya, mereka memandang masih tersisa pilihan lain untuk memperjuangkan gagasan itu. Dengan demikian, keterlibatan negara hanya dianggap sebagai salah satu wadah struktural dimana keutuhan identitas Islam dapat diwujudkan. Tetapi bukan satu-satunya wadah dan tidak pula dilihat sebagai satu kesatuan platonik dengan identitas yang normatif.

Karena dasar pemikiran yang demikian itu, pendukung kecenderungan ini tidak pula bermaksud sepenuhnya melegalkan syariat Islam dalam pengertiannya yang pernah dikenal dalam sejarah secara konvensional. Di KPPSI, mereka meskipun bersedia duduk dalam kepengurusan organisasi, tetapi diakuinya bahwa keterlibatannya itu lebih dimaksudkan untuk memberikan pertimbangan-pertimbangan sesuai dengan kapasitasnya. Kesediaannya itu juga dimaksudkan untuk menghargai permintaan para aktivis KPPSI. Dalam hal kegiatan-kegiatan yang dilakukan, mereka hanya kadang-kadang hadir, tetapi lebih sering tidak hadir.

Ketiga, pandangan ulama yang memandang bahwa payung hukum berupa otonomi khusus tersebut tidak perlu dijadikan pilihan utama dan bukan sesuatu yang pas dengan kebutuhan umat dewasa ini. Kecenderungan inilah yang tampaknya dianut mayoritas ulama Sulawesi Selatan.

Seperti rekan-rekan mereka dari aliran kecenderungan yang disebutkan sebelumnya, para

pendukung kecenderungan ini umumnya menyadari masalah-masalah yang dihadapi jika syariat Islam diformalkan sekarang. Meskipun dapat memahami jalan pikiran mereka yang menginginkan formalisasi syariat Islam, mereka tampaknya justru tidak menjadikan formalisasi itu sebagai kepedulian yang utama. Mereka lebih menyerukan untuk mengatasi masalah-masalah umat yang lebih kongkrit dan mendesak. Mereka lebih tertarik untuk mengatasi masalah-masalah yang mendesak itu melalui pendekatan empiris dan tidak konprontatif. Masalah kemiskinan, rendahnya pendidikan umat, merupakan bagian dari persoalan umat yang menjadi *concern* utama mereka untuk diprioritaskan/dituntaskan sebelum akhirnya secara penuh umat Islam diajak untuk menegakkan syariat Islam dalam kehidupannya. Kaitan antara kecenderungan ini dengan usaha-usaha untuk meningkatkan kualitas hidup umat dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, kepedulian mereka terutama adalah peningkatan kualitas sumber daya umat. Dengan mempertimbangkan ruang lingkup agenda kepedulian mereka, masuk akal jika dikatakan bahwa agar berhasil dengan baik, maka perwujudan gagasan di atas memerlukan program-program dan strategi-strategi yang cerdas.

Kedua, dalam pandangan mereka, dibandingkan dengan masa sebelumnya, sekarang ini dapat diklaim bahwa sebenarnya penegakan syariat Islam secara formal selama

ini telah berjalan dengan baik. Hal itu ditandai dengan banyaknya aturan-aturan perundang-undangan dan kebijakan negara yang sesuai dengan preferensi umat Islam. Kalaupun ada bagian dari syariat yang belum terakomodir dalam pengertiannya yang formal, itu hanyalah aspek pidana Islam saja.

Berdasarkan perspektif itu, ulama dengan kecenderungan seperti ini menyerukan: (1) dipahaminya makna yang lebih luas dari istilah penegakan syariat Islam, yang dalam pengertiannya yang paling umum mencakup bagian-bagian yang selama ini telah diformalkan; (2) dirumuskannya program-program, strategi-strategi yang dapat menunjang tegaknya syariat Islam, meskipun tidak secara formal diundangkan dalam peraturan negara.

K.H. Jamaluddin Amin, K.H. Sanusi Baco adalah dua diantara tokoh-tokoh menonjol yang memiliki alur pemikiran dan kecenderungan seperti ini. Keduanya adalah tokoh sentral Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama di Sulawesi Selatan.

Dalam perkembangan yang sama, K.H. Farid Wadjidi juga masuk dalam barisan ini. Demikian juga sejumlah tokoh-tokoh ulama terkemuka di Sulawesi Selatan lainnya seperti K.H. Latif Amin, K.H. M Rusyaidi, K.H. Ma'ruf Amin, K.H. Makkah Abdullah, K.H. Lukmanul Hakim, K.H. Fatahuddin, K.H. Muhtar Ali Atie, dan lain-lain.

Keseluruhan pandangan mereka itu jika dielaborasi berujung pada pemahaman bahwa upaya penegakan syariat Islam semestinya dibangun melalui kesadaran, bukan melalui pemaksaan. Tetapi untuk tujuan luhur itu, perlu dikembangkan upaya-upaya secara terencana bagi penyelesaian berbagai problem kehidupan umat berdasarkan prinsip-prinsip syariat, sehingga nantinya umat Islam dapat menyadari sepenuhnya bahwa penerapan syariat Islam dalam kehidupan akan memberikan harapan bagi kehidupan yang lebih baik.

2. Pandangan Ulama terhadap Gagasan Penegakan Syariat Islam secara Kaffah

Ide penegakan syariat Islam secara *kaffah* seperti yang dimaksudkan oleh KPPSI itu dalam pengertian bahwa penegakan syariat Islam haruslah dilakukan secara total, termasuk bagian-bagian yang selama ini belum terlaksana, khususnya aspek pidana (*jinayah*).

Berbanding lurus dengan pemikiran yang mendukung gagasan penegakan syariat Islam secara formal melalui payung hukum berupa otonomi khusus, para ulama pendukung kecenderungan itu memandang bahwa untuk mewujudkan terciptanya masyarakat yang ideal, maka tidak ada pilihan lain kecuali keharusan untuk menerapkan syariah secara total, termasuk di dalamnya aspek pidananya yang selama ini sering menyita waktu untuk diperdebatkan.

Secara panjang lebar, K.H.Marzoeki Hasan, tokoh ulama yang pernah bergabung dengan Abdul Qahhar Mudzakkar dalam gerakan DI/TII pada dekade 1950-1965, menggambarkan kondisi sekarang dengan membandingkan tingkat kemaksiatan dan kriminalitas yang terjadi di masyarakat ketika syariat Islam diberlakukan dan tidak. Sebagai seorang yang menjadi saksi hidup pemberlakuan syariat Islam kala itu, ia ikut merekomendasikan penegakan syariat Islam untuk konteks kekinian.

...kondisi masyarakat Sulawesi Selatan tidak seharusnya menjadi kendala dalam upaya penegakan syariat Islam. Hal itu dilatar belakangi oleh keyakinan bahwa justru dengan penerapan syariat Islam, maka kondisi yang kurang baik tersebut dapat diperbaiki. Dicontohkannya, dalam bidang ekonomi misalnya, keterpurukan ekonomi yang dialami oleh umat Islam, sebagiannya disebabkan oleh minat usaha yang kecil dan cenderung menunjukkan frekuensi penurunan. Kurangnya minat usaha itu sebagiannya dipicu oleh tingginya tingkat pencurian dan kejahatan lainnya terhadap harta benda. Hal tersebut secara langsung menyebabkan minat usaha berkurang karena terbayang besarnya ancaman yang setiap saat mengintai terhadap kelangsungan usaha dan modalnya.

Disebutkannya lebih lanjut:

...Sulawesi Selatan merupakan wilayah dengan sumber daya alam yang besar dan tersebar di semua sektor. Di sektor peternakan misalnya, Sulawesi Selatan dikenal sebagai wilayah yang kondusif untuk pengembangan aspek ini. Akan tetapi dalam kenyataannya, masyarakat seringkali merasa kurang berminat menggeluti usaha di bidang itu karena setiap ternak yang dikelola menunjukkan angka peningkatan, maka akan menjadi target sasaran pencurian. Dengan pengalaman penerapan syariat Islam di bidang pidana misalnya, maka diyakini hal itu pasti dapat menekan tingginya angka kriminalitas dan memberi ruang yang cukup bagi iklim usaha.¹³⁶

Jika kesan kejam dan sadis dari hukum syariah di bidang pidana misalnya sering dikedepankan untuk menolak pemberlakuannya, maka menurut Marzoeki Hasan, hal tersebut juga kurang argumentatif. Sebab jika dianalisis secara mendalam, tidak semua bentuk kejahatan yang dilakukan dapat dijatuhi hukuman *hudúd*. Untuk pemberlakuannya, diperlukan sejumlah syarat yang ketat dan prosedur yang dapat dipertanggung jawabkan.

...demikian pula jika ketidaksiapan masyarakat dijadikan alasan dalam menunda pemberlakuan syariat Islam, hal itupun mengandung sejumlah kelemahan argumentatif. Apalagi kalau penundaan itu

¹³⁶Wawancara penulis dengan KH.Marzoeki Hasan (Ulama), Bulukumba.

dijastifikasi dengan kasus kebijakan Sayidina Umar yang pernah menunda pemberlakuan hukum *hudúd* bagi pencuri pada masa pemerintahannya ketika terjadi “*ám al-majá’ah*” (masa paceklik).¹³⁷

Sementara itu, bagi sebagian ulama lainnya yang lebih akomodatif, (berada pada kecenderungan kedua dan ketiga dalam menyikapi ide formalisasi syariat Islam sebagaimana telah dikemukakan), pandangan mereka terhadap masalah tersebut cukup mengejutkan. Mereka umumnya berada dalam alur pemikiran yang memandang bahwa hal tersebut belum mendesak dan kurang memungkinkan. Meskipun sudah pasti mereka mengakui bahwa aspek pidana Islam juga perlu ditegakkan, tetapi mereka memandang bahwa hukum yang ada sekarang meskipun dirasakan masih kurang dapat memenuhi rasa keadilan, tetapi sesungguhnya yang paling penting dibenahi adalah aparat penegak hukumnya, bukan semata-mata materi hukumnya. Dengan tetap menaruh harapan bahwa bagian-bagian dari hukum sekarang dapat disesuaikan dengan jiwa hukum pidana Islam, tampak terungkap pula bahwa cita-cita menerapkan pidana Islam dalam pengertian

¹³⁷Wawancara penulis dengan KH. Marzoeki Hasan (Ulama), Bulukumba.

yang dikenal dalam fiqh klasik, kurang mendapat respons memadai.¹³⁸

Pada dasarnya mereka mengakui bahwa tingginya angka kejahatan sekarang ini, di luar persoalan kurang konsistennya aparat penegak hukum,- maka masalah sanksi hukum memang seharusnya dipertegas, sehingga penegakan hukum dapat memberi efek penjeratan terhadap pelaku kejahatan. Tetapi, tampak dengan jelas bahwa secara tersirat mereka tidak lagi memutlakkan pidana Islam sebagai satu-satunya pilihan yang harus diwujudkan, apalagi dalam bentuknya yang konvensional seperti yang dikenal dalam sejarah.

Dalam pandangan mereka, persoalan tingginya angka kejahatan bukanlah masalah yang harus dipandang sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, melainkan memiliki keterkaitan dengan aspek-aspek lain dari kehidupan umat, seperti pemenuhan ekonomi, tingkat pendidikan dan lain-lain. Dengan juga merujuk kepada kasus kebijakan Sayidina Umar untuk tidak menghukum pencuri yang kedapatan mencuri pada masa paceklik, mereka menafsirkan lebih luas dengan memaknainya bahwa keputusan itu menguatkan pemikiran bahwasanya penerapan suatu

¹³⁸Ahmad Faisal, "Sociological and political constraints of Islamic sharia enforcement in South Sulawesi", dalam *JURIS (Jurnal Ilmiah Syariah)*, Vol. 22 Nomor 1, 2023, h. 160.

hukum tidak serta merta dapat menafikan pertimbangan-pertimbangan hukum lainnya.

C. *Dasar-Dasar dan Peta Pemikiran Ulama Terhadap Gagasan Penegakan Syariat Islam*

Para ulama pendukung gagasan KPPSI seperti tampak pada kecenderungan pertama, menunjukkan suatu moda pemikiran yang mengutamakan peneguhan dan ketaatan yang ketat pada format-format ajaran Islam. Dalam konteks pemikiran politik, pemikiran mereka menunjukkan perhatian terhadap suatu orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik yang dibayangkan (*imagined Islamic polity*). Karena itu, mereka sangat menekankan ideologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan secara formal.

Dalam kenyataannya, mereka sulit untuk menerima metodologi dan analisis yang bersumber dari khazanah ilmu-ilmu sosial Barat. Sikap kritis mereka terhadap segala sesuatu yang dianggap berada dalam pengaruh westernisasi, pada dasarnya adalah bagian dari peneguhan identitas keislaman yang dikhawatirkan bisa melemah menghadapi arus kemodernan. Karena itu, Islam harus muncul sebagai alternatif bagi sistem-sistem ideo-politik lainnya.

Para ulama pendukung gagasan penegakan syariat Islam bahkan masih mencita-citakan berdirinya negara

Islam seperti yang dipahami secara normatif dari sumber al-Qur'an dan Sunnah serta sejarah. Kecenderungan ideologis tersebut jika dipetakan secara tajam tampak ditunjukkan oleh tokoh-tokoh ulama sepuh yang menghendaki dilegalisir, dilembagakannya kembali Piagam Jakarta dalam konstitusi negara. Menurutnya, pelembagaan itu penting sebagai bentuk pengakuan formal terhadap kedudukan yuridis Piagam Jakarta. Ia yakin bahwa umat Islam telah berperan besar dalam mendirikan negara Indonesia. Karena itu, perlu adanya akseptabilitas yang formal bagi perjuangan politik komunitas muslim.

Menurut mereka, sebagai Muslim, segala aktivitas umat harus didasarkan dan ditegakkan atas prinsip-prinsip syariah. Bidang hukum misalnya, jika lepas dari moralitas dan etika Islam, maka hukum itu akan berjalan tanpa arah dan bermuara pada kesengsaraan orang banyak. Demikian pula aspek-aspek lainnya. Karena itu, perjuangan penegakan syariat Islam dengan maksud mengajak umat kembali ke ajaran agamanya mutlak harus didukung.

Dengan mengimpikan terwujudnya suatu masyarakat yang melaksanakan seluruh ajaran syariah, mereka berharap lahirnya masyarakat yang mampu mengendalikan dirinya dari arus budaya yang makin deras dan tetap menjadikan al-Qur'an sebagai alternatif dan pedoman hidupnya. Dalam rangka itu, mereka mendasarkan diri pada pemahaman literal dan tekstual terhadap sejumlah ayat Qur'an yang menurutnya mampu mewujudkan

masyarakat Islam yang progresif, mewujudkan keadilan sosial, dan lain-lain.

Dengan melihat kecenderungan pemikiran pendukung gagasan penegakan syariat Islam secara total, dapat disimpulkan bahwa mereka mendorong terwujudnya institusionalisasi doktrin, idiom dan simbol-simbol keagamaan secara literal dan terbuka. Melalui pelembagan tersebut, menurutnya, Islam dan umat Islam akan menjadi solusi dari sejumlah persoalan yang dihadapi umat dan dengan demikian, slogan *al-Islám ya'lú wa lá yu'lá 'alaih*, bukanlah jargon belaka.

Untuk lebih membedakan kecenderungan pemikiran mereka dengan sejawat-sejawatnya yang lebih muda dalam mengapresiasi gagasan penegakan syariat Islam di daerah ini, matriks berikut mencoba mendeskripsikannya:

**Dasar-Dasar Pemikiran Ulama
Yang Pro dan Kontra terhadap Gagasan
Penegakan Syariat Islam oleh KPPSI
di Sulawesi Selatan**

Format Orientasi	Kelompok Ulama	
	Pro KPPSI	Kontra KPPSI
1. Artikulasi politik 2. Visi keagamaan 3. Ikatan sosial 4. Komitmen perjuangan	Idealis Formalis Primordial Partai Islam	Pragmatis Substansialis Profesional Partai Islam/Nasionalis

Perbedaan di atas tidak dimaksudkan untuk membuat dikotomi yang tajam di antara kedua kelompok ulama dimaksud. Tetapi semata-mata dimaksudkan untuk membuat kategorisasi.

Untuk lebih memahami polarisasi diantara keduanya, uraian berikut mencoba mendeskripsikannya secara lebih rinci sebagai berikut.

1. Artikulasi Politik: Idealis dan Pragmatis

Pemikiran politik para ulama pendukung gagasan KPPSI menunjukkan perhatian pada suatu orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik yang dibayangkan (*imagined Islamic polity*). Dalam skala makro, masyarakat politik yang diidamkan itu dirujuk pada pengalaman historis masa Nabi dan *khulafá' al-rásyidín*, sedangkan dalam skala mikro, mereka mengidealkan terwujudnya suatu sistem masyarakat yang di dalamnya syariat Islam dapat diterapkan secara utuh.

Untuk konteks kehidupan bernegara di Indonesia, mereka menghendaki dilegalisir dan dilembagakannya kembali Piagam Jakarta dalam konstitusi negara. Selain itu, mereka percaya bahwa kelompok Islam mempunyai peran politik yang menentukan dalam mewujudkan negara Indonesia. Karena itu, perlu ada akseptabilitas yang formal bagi perjuangan umat Islam. Jika untuk skala nasional hal itu tidak dan atau belum terwujud, maka perlu ada payung hukum seperti halnya otonomi khusus pemberlakuan

syariat Islam bagi daerah-daerah yang memang menghendaknya.

Bagi Arif Liwa, dewasa ini umat Islam sudah merasakan perlunya untuk kembali kepada identitas dan khazanah Islam sendiri, setelah terbukti bahwa sistem yang ada sekarang gagal menawarkan solusi bagi perbaikan kehidupan umat. Karena itu, sebagai agama wahyu, Islam sangat tepat dijadikan referensi atau rujukan bagi upaya pembinaan kehidupan manusia yang lebih damai, adil, tenteram dan sejahtera.

Dengan dasar pemikiran seperti itu, mereka mempromosikan semacam gerakan perlawanan ideo kultural terhadap apa yang disebutnya “masyarakat modern yang jahil” sebagai produk sistem yang diberlakukan sekarang. Karena itu, mereka sekali lagi mengimpikan maujudnya masyarakat modern yang Islami yaitu suatu masyarakat yang mampu mengendalikan dirinya dari arus budaya yang makin deras dengan tetap menjadikan Islam sebagai alternatif dan pedoman hidupnya.

Berbeda halnya dengan ulama yang pro gagasan itu, para ulama yang kontra tampaknya lebih berorientasi pragmatis. Menurut Farid misalnya, selama kaum muslim dapat menjalankan kehidupan bernegara mereka secara penuh, maka konteks pemerintahan tidak perlu lagi diperdebatkan.

Islam menurutnya, harus ditilik dari fungsinya sebagai pandangan hidup yang menjanjikan kesejahteraan umat sebagaimana dikenal dalam jargon *Islām rahmat lī al-‘alāmīn*. Karena itu, apapun sistem yang diterapkan selama nilai-nilai yang dijalankan adalah nilai-nilai yang dikehendaki Allah, maka sistem itu juga Islami.¹³⁹

Dalam kaitannya dengan tuntutan otonomi khusus, Ma'ruf Amin berpendapat bahwa memang untuk mewujudkan sebuah sistem yang Islami diperlukan instrumen seperti payung hukum dan sebagainya. Akan tetapi, dalam konteks yang lebih mendasar, tanpa payung hukum itupun sesungguhnya tidak ada halangan bagi umat Islam di Sulawesi Selatan untuk menerapkan ajaran agamanya. Jadi persoalannya bukan pada ada atau tidaknya payung hukum berupa otonomi khusus itu, tetapi lebih pada kesadaran umat Islam sendiri untuk menerapkan ajaran agamanya.

Untuk kasus Sulawesi Selatan, menurut penilaiannya selama ini sesungguhnya syariat Islam telah berjalan dengan baik. Jika ada penilaian bahwa hal itu belum berjalan, maka hal itu hanya benar jika yang dimaksudkan dengan syariat adalah aspek pidana Islam. Itupun katanya, sejauh mengenai deliknya, bukan sanksinya, telah juga diberlakukan. Larangan

¹³⁹Wawancara penulis dengan KH.Farid Wadjidi (Ulama), Barru, 2003.

untuk melakukan pembunuhan, pencurian, perzinahan dan kejahatan-kejahatan lainnya, dapat dipandang sesuai dengan nilai Islam dari sisi hukum, meskipun dari sisi sanksinya mungkin memang tidak persis sama dengan apa yang dikenal dalam pidana Islam.¹⁴⁰

Khusus dalam hal keinginan untuk memberlakukan aspek pidana Islam, para ulama kelompok kedua umumnya berada pada *mainstream* pemikiran bahwa masalah itu tidak serta merta harus dipandang sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, tetapi memiliki *link* dengan aspek-aspek lain dari masyarakat muslim itu sendiri. Karena itu, aspek-aspek tersebut tidak semestinya dinegasikan begitu saja.

Keseluruhan ide-ide mereka yang tersebar di sana sini itu, pada akhirnya dapat dipolakan dalam suatu moda pemikiran yang menganggap bahwa yang lebih penting bagi umat Islam sekarang bukan ada atau tidaknya pengakuan negara terhadap syariat Islam, tetapi jauh lebih mendesak adalah bagaimana mewujudkan suatu sistem sosial Islami yakni sistem di mana pranata-pranata yang diberlakukan di dalamnya dijiwai dan atau tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam.

¹⁴⁰Wawancara penulis dengan KH. Makruf Amin (Ulama), Soppeng, 2003.

2. Visi Keagamaan: Antara Formalis dan Substansialis

Berbanding lurus dengan pandangan mereka tentang maujudnya suatu masyarakat ideal yang bernuansa idealis, para ulama pendukung gagasan KPPSI begitu menekankan ideologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan secara formal. Kuatnya semangat seperti itu, membuat munculnya resistensi terhadap dominasi atau pengaruh ideo-politis dan kultural yang dianggapnya melemahkan potensi Islam, khususnya Barat.

Dengan menekankan penggunaan terminologi yang menurut anggapan mereka Islami, doktrin keagamaan (*tauhíd*) diterjemahkan bukan sekedar rumusan teologis, tetapi juga suatu sistem keimanan dan tindakan yang komprehensif dan eksklusif. Karenanya bagi proponent gagasan formalistik, makna-makna substantif dari suatu terminologi atau tindakan tidaklah terlalu penting bagi mereka. Selain itu, terdapat kecenderungan yang menunjukkan kurangnya minat mereka dalam pengembangan dan implementasi pemikiran atas suatu lingkungan kultural yang lebih spesifik, karena hal itu dikhawatirkan bisa menghilangkan atau mereduksi identitas keislaman mereka. Pemeliharaan kaum formalis terhadap bahasa otentik dari wahyu (*revelition*), bukan saja menunjukkan kuatnya afeksi terhadap skripturalisme, tetapi memperlihatkan kecenderungan mereka untuk menggunakan pendekatan literal dan tekstual dalam mengartikulasikan gagasan-gagasan sosial-politiknya.

Berbeda dengan ulama yang disebut pertama, ulama yang kontra umumnya justru berada pada kecenderungan substansialis. Pemikiran substansialis yang dimaksudkan di sini dalam pengertian bahwa substansi atau makna iman dan peribadatan lebih penting daripada formalitas dan simbolisme keberagamaan serta ketaatan yang bersifat literal kepada teks wahyu. Sementara tetap mengakui bahwa pesan-pesan al-Qur'an dan hadis mengandung esensi yang abadi dan bermakna universal, hal itu tetap harus ditafsirkan kembali berdasarkan runtut dan rentang waktu serta mengkontekstualisasikannya dengan kondisi-kondisi sosial yang dihadapi masyarakat Muslim.

Bagi pendukung kecenderungan ini, menyadari bahwa kondisi umat Islam dewasa ini sudah sedemikian jauh berbeda dengan kondisi ketika untuk pertama kalinya wahyu itu diturunkan, maka pemahaman literal tentang makna al-Qur'an, penerimaan yang tidak kritis terhadap hadis dan prinsip hukum yang berasal dari mazhab-mazhab tradisional, harus diinterpretasikan kembali ke dalam pemahaman modern. Dengan menyadari bahwa antara manusia yang satu dengan yang lain tidak mungkin sepenuhnya memahami secara tepat kehendak dan perintah-perintah Tuhan, maka kaum Muslim harus bersikap toleran satu sama lain termasuk kepada non-Muslim. Dengan demikian, pluralitas dan pluralisme dipandang sebagai fitrah dan kondisi kemanusiaan yang

bersifat universal, sehingga dengan demikian perlu direspons dengan penuh kesadaran.

Refleksi kelompok ulama dengan kecenderungan substansialis pada dasarnya adalah melakukan upaya yang signifikan terhadap pemikiran dan orientasi yang menekankan substansialisasi dari nilai-nilai Islam (*Islamic injunctions*). Bukan saja dalam penampilan, tetapi juga dalam format pemikiran dan kelembagaan.

Bagi para ulama proponen kecenderungan ini, eksistensi dan artikulasi nilai-nilai Islam yang intrinsik, dalam iklim kekinian sangat memadai untuk mengembangkan Islamisasi dalam wajah kulturalisasi masyarakat modern.

Bagi K.H. Lukmanul Hakim, Islam pada hakikatnya sejalan dengan semangat kemanusiaan yang universal. Pandangan dasar ini dijadikan alasan untuk menegaskan pendirian bahwa yang dikendaki oleh Islam adalah suatu sistem yang menguntungkan semua orang sebagai cerminan dari watak inklusivisme Islam.

Karena sifat universalitas itu, maka simbol-simbol Islam harus juga dimengerti dengan baik oleh umat Islam sendiri, bahkan juga oleh umat lain. Pandangan seperti itu, menurutnya bukanlah dalih untuk melakukan kompromi dan meninggalkan idealisme tinggi Islam. Namun dimaksudkan untuk menekankan metode dakwah yang berorientasi pada prinsip *al-hikmah* (kearifan), *mauizha*

hasanah (seruan yang baik), *wa jádilum bí al-latí hiya ahsan* (dengan diskusi yang baik pula), sesuai dengan petunjuk al-Qur'an sendiri.

Namun Lukmanul Hakim mengingatkan, sekalipun nilai-nilai dan ajaran Islam bersifat universal, pelaksanaan ajarannya sendiri menuntut pengetahuan dan pemahaman tentang lingkungan sosio kultural masyarakat.

Kenyataan bahwa Sulawesi Selatan merupakan kawasan yang heterogen, harus senantiasa dipertimbangkan. Dengan demikian, setiap langkah atau keinginan untuk melaksanakan syariat Islam harus memperhitungkan kondisi sosio-politik masyarakat di daerah ini.¹⁴¹

Meskipun dulu di daerah ini pernah diberlakukan syariat Islam, akan tetapi oleh karena situasi masyarakat yang sedemikian jauh sudah berubah, maka hasrat untuk kembali memberlakukan syariat Islam itu harus didialogkan kembali dengan kondisi kekinian dan kesninan.

3. Ikatan Sosial: Primordial dan Profesional

Para pendukung gagasan ini terutama adalah mereka yang berasal dari generasi tua. Mereka dapat dikategorikan sebagai generasi angkatan 1920-an yang pemikirannya masih diwarnai oleh pola-pola pemikiran yang pernah

¹⁴¹Wawancara penulis dengan KH. Lukmanul Hakim (Ulama), Pinrang, 2003.

menjadi *trend* pemikiran politik pada dekade 1940-an hingga medio 1960-an. Pada masa-masa itu, sepertinya corak kecenderungan formalistik dan legalistik itu menjadi keharusan di kalangan umat. Kuatnya resistensi penguasa ketika itu, sangat mungkin menyisakan kesan yang negatif sehingga pada situasi yang sudah sedemikian jauh berbeda seperti pada masa kekinian, mereka terobsesi kembali untuk menampilkan *trend* pemikiran yang memang sudah lama diyakininya. Ikatan-ikatan primordial yang dibentuk oleh sentimen dan emosi keagamaan yang sudah lama ada dalam kesadaran politik dan romantisme perjuangan masa lalu, ternyata masih melekat. Karena itulah, kemunculan KPPSI disambut dan direspons oleh mereka dengan positif.

Berbeda halnya dengan rekan-rekan mereka yang senior, para ulama yang kontra umumnya adalah ulama angkatan generasi 1940-an. Mereka itu, karena situasinya yang memungkinkan, dapat lebih memahami peta politik secara lebih cerdas dan mensikapinya dengan arif.

Kegagalan yang berulang dalam kancah politik, pembangunan bidang agama yang secara faktual bermanfaat bagi umat Islam, politik agama yang lebih akomodatif terhadap aspirasi umat Islam dan sebagainya, adalah faktor-faktor yang ikut mendorong terjadinya pergeseran pemikiran di kalangan ulama tersebut. Dengan kata lain, mereka karena kesadaran soisologis yang dipahaminya, telah mendefinisikan dan memformulasikan kembali pemikirannya sesuai dengan perkembangan-

perkembangan baru yang sudah sedemikian berubah dengan masa-masa sebelumnya.

Berbeda dengan ulama yang disebutkan pertama, ulama yang disebutkan belakangan tidak pernah secara langsung merasakan kegetiran dan trauma politik. Pendidikan politik tidak mereka peroleh dari keanggotaannya dalam partai politik Islam tertentu, tetapi dimatangkan melalui berbagai kegiatan keagamaan lainnya.

Orientasi dan sikap politik mereka pun telah berubah. Tidak lagi romantis-ideologis seperti kelompok pertama, tetapi cenderung pragmatis, mengutamakan pendekatan rasional-nilai, terbuka serta represif terhadap perubahan. Berbeda dengan pendahulunya yang sangat mungkin mempunyai ikatan primordial dengan gagasan-gagasan politik lama dan masa lalu, kalangan ulama generasi baru di Sulawesi Selatan hampir sama sekali terlepas dari ikatan-ikatan semacam itu.

Lepasnya mereka dari ikatan-ikatan primordial itu juga disebabkan oleh posisinya yang banyak berinteraksi dengan pihak birokrat sehingga memungkinkannya memahami secara lebih banyak kendala-kendala yang dihadapi jika tetap memperjuangkan Islam formalis. Karena itu, -berbeda dengan kalangan ulama kelompok pertama, komitmen perjuangan ulama angkatan baru bukan lagi pada penegasan simbol-simbol, melainkan lebih menekankan pada substansiasi dan fungsionalisasi nilai-nilai Islam.

Meskipun kecenderungan mereka terhadap kulturalisasi Islam itu tinggi, tetapi itu tidak dalam artian bahwa mereka menolak pentingnya formalisasi. Formalisasi bagi mereka tetap diperlukan, terutama untuk bagian-bagian dari syariah yang sejauh ini telah dapat diterima secara sadar dan diakui oleh negara. Penekanan mereka pada sisi kultural itu, lebih dimaksudkannya untuk mengintegrasikan aspek syariah yang selalu memicu perdebatan ketika hendak diformalkan, seperti halnya aspek pidana Islam. Kelompok ulama generasi kedua itu banyak yang mengisi lapisan birokrasi, menjadi akademisi dan lain-lain. Sebagiannya, ada juga yang berhasil dikooptasi oleh pemerintah baik melalui rekrutmen atau politik korporasi. Mereka inilah, dengan mengembangkan kecenderungan kultural yang persuasif, sangat mungkin berhasil melakukan perubahan dari dalam. Sebagiannya, aktif menjadi pengasuh pondok pesantren yang tidak hanya bergerak di bidang pendidikan, tetapi juga di bidang dakwah dan usaha sosial kemasyarakatan. Melalui itu pula, mereka berusaha mengembangkan pola pendekatan Islam transformatif untuk mendorong tumbuhnya kesadaran sosial politik dan perubahan struktur ekonomi masyarakat.

Dengan kecenderungan pemikiran yang tidak lagi *normative oriented* dan doktrinal, tetapi berorientasi pada empirisme dan pemecahan problematika umat, mereka tampak berhasil membumikan gagasan-gagasan keislaman dalam bahasa yang lebih populer, kontekstual dan jauh dari

semangat ideologis yang ekstrim. Karena itu, terhadap ide gagasan penegakan syariat Islam, mereka tetap memberikan dukungan dan perhatian, tetapi dapat dikatakan bahwa dukungan itu lebih bernuansa komitmen moral, dengan keharusan untuk mendialogkan persoalannya sesuai dengan kondisi kekinian dan kesinian.

4. Komitmen Perjuangan: Partai Islam dan Partai Nasionalis

Berdasarkan dasar-dasar pemikiran ulama yang pro dan kontra gagasan penegakan syariat Islam oleh KPPSI seperti yang telah diuraikan sebelumnya, maka dalam hal afiliasi politik mereka, dengan mudah dapat dipahami jika kalangan yang disebut pertama menekankan secara ketat pilihan politiknya pada partai Islam, sementara kalangan yang disebut kedua tampaknya agak longgar dalam menentukan pilihan politiknya, bahkan dalam perspektif yang lebih luas, mereka tidak lagi menganggap partai sebagai satu-satunya wilayah bermain yang dapat ditempuh bagi upaya membumikan ajaran Islam di Sulawesi Selatan.

Berbanding lurus dengan dasar pemikiran itu, bagi ulama kelompok pertama pilihan pada organisasi partai politik Islam menjadi mutlak. Pada masa Orde Baru mereka adalah pendukung ketat partai PPP, sementara pada masa orde reformasi, afiliasi politik mereka tetap dipertahankan pada parpol-parpol Islam yang ada. Sedangkan bagi ulama generasi kedua, pilihan ke parpol Islam pada masa Orde

Baru tidak lagi dimutlakkan. Bahkan sebagian besarnya justru lebih memilih Golkar sebagai pilihan politiknya. Terlepas dari persoalan apakah hal itu disebabkan karena politik korporasi yang dijalankan negara mengingat sebagian besarnya adalah PNS, yang pasti bagi mereka pilihan pada partisi Islam menurutnya bukanlah hal yang berkonsekuensi ideologis.

Jika dirunut ke belakang, dapat dikemukakan bahwa interaksi politik ulama generasi kedua dengan pemerintah Orde Baru bermula dari langkah politik K.H. Abdurrahman Ambo Dalle menjelang pemilu 1977 dengan menyatakan diri masuk Golkar.

KH Abdurrahman Ambo Dalle (selanjutnya ditulis *anre gurutta AD*.) adalah pendiri organisasi Darul Dakwah Wal-Irsyad (DDI), sebuah organisasi keagamaan yang bergerak di bidang dakwah, pendidikan dan usaha sosial yang secara politik berafiliasi NU. Untuk konteks Sulawesi Selatan, tidak berlebihan untuk menyebut bahwa pada masa hidupnya *anre gurutta AD*, DDI merupakan organisasi terkemuka di daerah ini dan bahkan memiliki cabang di 17 propinsi di Indonesia.¹⁴² Sekedar sebagai gambaran, pada

¹⁴²Sebagai gambaran umum besarnya organisasi DDI di Sulawesi Selatan, terdapat adagium yang kemudian menjadi umum di masyarakat Sulawesi Selatan yang menyebutkan bahwa: Jika Jawa Timur boleh berbangga dengan NU-nya, Yogyakarta dengan Muhammadiyah-nya, maka Sulawesi Selatan pun layak berbangga dengan DDI-nya.

aspek pendidikan saja, organisasi ini membina tidak kurang dari 17.000 lembaga pendidikan, mulai dari tingkat *Raudhatul Athfal* sampai perguruan tinggi.¹⁴³

Di kalangan ulama Sulawesi Selatan, *anre gurutta AD* diposisikan sebagai ulama kharismatik yang sangat mungkin posisinya selama hidupnya dianggap tidak dapat digantikan. Ulama-ulama yang berpengaruh di Sulawesi Selatan dewasa ini, untuk tidak menyebut semuanya, sebagian besarnya adalah murid *anre gurutta AD*.

Langkah dan pilihan politik *anre gurutta AD* masuk Golkar membawa keuntungan bagi kedua pihak. Golkar dapat memperluas dukungan dari kaum santri sekaligus legitimasi politik bahwa Golkar bukan partai sekuler, di samping meratakan jalan untuk memperoleh dukungan politik santri pada pemilu 1982. Sedangkan bagi *anre gurutta AD*, bergabung dengan Golkar berarti memperoleh cantolan kapal besi yang besar dan kuat, yang dapat meratakan jalan bagi obsesinya memperluas dan mengembangkan organisasi DDI khususnya pondok-pondok pesantren binaannya. Dengan demikian, berlangsung proses simbiosis-mutualistik. Dalam situasi demikian, siapa joki dan siapa kuda tidak jadi masalah, karena bisa saling berganti peran, sesuai kebutuhan dan kepentingan masing-masing.

¹⁴³Sebagaimana dilaporkan dalam Muktamar DDI ke-15 (Pinrang: Dokumentasi DDI, tidak diterbitkan, 1987), h. 25.

Langkah *anre gurutta AD* tersebut tampaknya sangat praktis-pragmatis. Namun bila dirunut lebih jauh, langkah dan pilihan politik tersebut terasa sangat mengejutkan. Apalagi seperti diketahui, sampai akhir 1970-an arus utama pemikiran politik umat Islam Indonesia ketika itu adalah bahwasanya agama dan politik tidak bisa dipisahkan. Ketaatan dan kesalehan seorang Muslim ditandai oleh afiliasi politiknya. Seorang Muslim yang saleh dan taat tidak punya pilihan lain kecuali harus berafiliasi dengan partai politik Islam. Dalam konteks 1970-an, yang dimaksud partai Islam adalah Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang ciri dasarnya adalah Islam. Karena itu, adalah logis untuk ukuran waktu itu adanya fatwa dari Majelis Syuro PPP yang diketuai KH Bisri Syamsuri bahwa wajib bagi seorang muslim untuk memilih dan memenangkan PPP.

Dalam konteks yang demikian itulah, pilihan *anre gurutta AD* terasa mengejutkan dan pilihannya itu bukan sesuatu yang sangat sederhana, melainkan sangat mendasar. Dengan mengatakan bahwa ia ingin cantolan kapal besi yang besar dan kuat, *anre gurutta AD* berpendapat bahwa lembaga seperti pondok pesantren serta organisasi seperti NU, PPP, Golkar dan lain-lain, hanyalah alat yang dipakai. Dengan kata lain, seorang muslim yang taat dan saleh tidak harus mencantolkan diri dengan partai yang berlabel Islam. Kapal atau organisasi manapun bisa dipakai untuk mencapai tujuan, yaitu berjuang untuk kepentingan Islam.

Dalam tradisi pesantren NU seperti halnya di Sulawesi Selatan dan barangkali juga di tempat-tempat lainnya, otoritas kiyai yang kharismatik begitu dominan dan sangat dihormati. Para santri merasa terikat dengan kiyainya sepanjang hidupnya, setidaknya-tidaknya sebagai sumber inspirasi bagi kehidupan individu mereka. Kenyataan bahwa banyak diantara ulama Sulawesi Selatan sekarang ini yang merupakan murid langsung dari *anre gurutta AD*, begitu pula kenyataan bahwa sejauh ini pemerintah tampaknya cukup akomodatif terhadap aspirasi umat Islam, sehingga dengan mudah dapat dipahami jika pilihan politik *anre gurutta AD* ke Golkar kemudian diikuti oleh sebagian besar dari mereka.

Munculnya kecenderungan seperti itu di kalangan ulama di Sulawesi Selatan dapat dipahami sebagai hasil dialektika membaiknya hubungan Islam dengan negara pada tahun-tahun terakhir. Hubungan yang baik itu terwujud karena keduanya nampaknya sama-sama belajar dari sejarah dan pengalaman masa lalu: bahwa hubungan antagonistik tidak hanya akan menimbulkan ketegangan dan bahkan konflik yang tidak menguntungkan kedua belah pihak.

Kalangan ulama nampaknya menyadari bahwa perjuangan politik yang menempuh cara-cara radikal dan oposan terhadap negara umumnya berakhir dengan kegagalan yang menyakitkan. Demikian pula usaha-usaha repolitisasi dan ideologisasi Islam, bukan saja akan

melahirkan ketegangan konseptual dengan banyak pihak, tetapi juga tidak lagi populer di kalangan masyarakat.

Gagasan semacam negara Islam atau sejenisnya sudah sejak lama ditolak bukan saja karena alasan yang bersifat politis, tetapi secara substansial dianggap tidak punya dasar dalam sumber-sumber otoritatif ajaran Islam. Karena itu, bagi ulama, negara Pancasila dengan sila pertamanya Ketuhanan Yang Maha Esa adalah sesuatu yang kompatibel dengan nilai-nilai ajaran Islam dan merupakan konsep final yang selaras dengan keberadaan dan kondisi sosio-historis masyarakat Indonesia yang pluralistik.

Berdasarkan data-data tersebut, dapat disimpulkan bahwa kelompok ulama generasi kedua di Sulawesi Selatan memiliki kecenderungan pemikiran politik yang akomodatif. Pola pemikirannya rasionalistik, realistik dan substantivistik dan memilih bergabung dengan partai Golkar dalam hal afiliasi politiknya. Sedangkan bagi ulama generasi pertama yang secara ketat mendukung gagasan formalisasi syariat Islam seperti yang digagas oleh KPPSI, memiliki kecenderungan konfrontatif antagonis, pola pemikirannya skripturalistik, idealistik, secara terbuka mendukung partai Islam yang dinilainya sebagai sebuah keharusan.

D. Sebab-Sebab Terjadinya Perubahan Dukungan dan Pemikiran Ulama Terhadap Gagasan Penegakan Syariat Islam

Munculnya kecenderungan ulama Sulawesi Selatan untuk tidak lagi memihak pada moda pemikiran yang eksklusif tentang syariat Islam, dapat dimaknai sebagai sebuah era baru dalam bidang pemikiran. Hal itu disebabkan karena sebagai kelompok elite masyarakat Muslim, dengan mudah dapat dimengerti jika ulama akan mendukung gagasan itu. Karena itu, jika dalam kenyataannya di Sulawesi Selatan terlihat adanya pergeseran pemikiran ulama yang signifikan tentang syariat Islam “dari pemikiran yang eksklusif ke inklusif”, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, maka tidak berlebihan untuk menyebut lahirnya kecenderungan itu sebagai perubahan signifikan dan hal baru yang menggembirakan. Persoalannya kemudian, mengapa kecenderungan baru itu muncul? Uraian-uraian berikut akan mencoba menjelaskannya.

Secara sosiologis, terdapat lima pusat kehidupan ulama di luar keluarga. *Pertama*, lingkungan pendidikan; *kedua*, lingkungan pekerjaan dan atau pasar; *ketiga*, masjid; *keempat*, lembaga pengajian dan *kelima*, organisasi keagamaan.¹⁴⁴ Dekat tidaknya atau kuat tidaknya seorang ulama dengan kelima pusat atau salah satu di antaranya,

¹⁴⁴Lihat Abdul Munir Mulkan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri* (Cet. I; Yogyakarta: Sipsess, 1992), h. 3.

akan menentukan pola pemikiran dan perilaku mereka. Demikian pula perubahan sistem dari masing-masing pusat kehidupan di atas juga akan berpengaruh terhadap pemikiran dan perilaku ulama.

Di antara kelima pusat kehidupan ulama tersebut di atas, lingkungan kerja dan pendidikan jauh lebih kuat menentukan pola pemikiran mereka. Oleh karena itu, segmentasi ulama lebih banyak ditentukan oleh kedua pusat kehidupan tersebut. Karena itu, dalam kenyataannya kategorisasi ulama seringkali dibuat berdasarkan sistem budaya yang lahir dari kedua pusat kehidupan tersebut.

Pemikiran politik ulama sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, dalam kenyataannya lebih merupakan reaksi balik dari rekayasa politik pemerintah ketimbang bersumber pada konsep politik tertentu. Walaupun perilaku tersebut secara tidak langsung sudah pasti memiliki referensi teologis, namun sifat kondisional dari pemikiran dan atau bahkan perilaku yang bersumber pada kondisi empiris pada akhirnya tetap menjadi faktor utama yang menentukan munculnya kecenderungan baru yang dimaksudkan. Gejala tersebut memberikan petunjuk bahwa tampaknya cara memenuhi berbagai kepentingan religi dapat saja berubah setiap saat sejalan dengan desakan dari kondisi empiris kehidupan sosial ekonomi dan politik yang dihadapi. Perubahan demikian akan dapat mengakibatkan perubahan lain, bukan saja dalam bidang pemikiran, akan

tetapi juga akan melibatkan perubahan perilaku sosial dan atau bahkan ideologi.

Desakan yang semakin kuat dalam upaya memenuhi kepentingan sosial dan ekonomi, sementara peluang dan alternatifnya semakin sempit telah ikut memainkan peran dalam menentukan perubahan sikap dan pandangan hidup.¹⁴⁵ Perubahan inilah yang menjelaskan dukungan ulama terhadap pilihan kerja.

Kesenjangan kemampuan mengatasi tantangan hidup dan kesulitan yang dihadapi antara satu dengan lain kelompok ulama dalam masyarakat, menimbulkan perbedaan sikap diantara kelompok tersebut. Perbedaan tersebut merupakan faktor yang menyebabkan timbulnya polarisasi ulama dalam masyarakat Muslim.¹⁴⁶

Kecenderungan sikap akibat memilih bidang kerja sebagai pegawai pemerintah di kalangan ulama berbeda dengan bidang kerja di sektor pertanian dan wiraswasta, merupakan faktor dominan fenomena perubahan pemikiran politik ulama. Kecenderungan ini, pada akhirnya menimbulkan ketergantungan birokratik dengan pemerintah yang sedang berkuasa. Meskipun demikian, perubahan itu juga

¹⁴⁵Lihat J.B. Chitambar, *Introductory Rural Sociology* (New York: Halsted Press, 1973), h. 25.

¹⁴⁶R. Dahrendoft, *Konflik dalam Masyarakat Industri*, Terjemahan Ali Mandan (Cet. I; Jakarta: CV. Rajawali Press, 1986)

tidak sepenuhnya bisa dilepaskan dari perubahan orientasi pendidikan ulama itu sendiri.

Jika semula pendidikan ulama umumnya -untuk tidak ingin menyebut semuanya- ditempuh pada lembaga pesantren, kini banyak diantaranya yang menempuh pendidikannya lewat sistem pendidikan tinggi Islam yang dikembangkan oleh Departemen Agama seperti IAIN. Sistem tersebut merupakan sub-sistem Pendidikan Nasional yang dalam berbagai hal berbeda secara mendasar dengan sistem pendidikan pesantren tradisional yang ditempuh ulama tempo dulu.

Diukur dari jenjang pendidikan pada masanya, -di luar persoalan kualitas keilmuannya- mereka umumnya adalah lulusan pesantren-pesantren tradisional pada jenjang pendidikan setingkat Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah.

Berbeda dengan seniornya, para ulama kelompok kedua yang umumnya masih muda, justru 96 % menamatkan pendidikannya pada Perguruan-Perguruan Tinggi Islam, baik dalam maupun luar negeri. Sangat mungkin karena terdidik dalam lingkungan akademik yang kritis dengan horizon pemikiran yang lebih luas, maka pola-pola pemikiran mereka berbeda dengan sejawatnya yang lebih banyak menimba ilmu agamanya dalam lingkungan yang bersahaja serta terbatas. Kondisi tersebut juga memberikan petunjuk bahwa semakin tinggi pendidikan

ulama, semakin rendah dukungan mereka terhadap penegakan syariat Islam model KPPSI.

Seperti halnya pendidikan, lingkungan kerja juga tampaknya sangat berpengaruh dalam menentukan pola-pola kecenderungan pemikiran politik ulama. Pilihan umumnya kelompok ulama yang menentang gagasan KPPSI sebagai Pegawai Negeri Sipil, membawanya pada kecenderungan yang berbeda dengan rekan mereka yang pro KPPSI yang umumnya bergelut di bidang swasta. Semakin tinggi pendidikan ulama, semakin tinggi pula kecenderungan ulama berintegrasi dengan pemerintah melalui hubungan kerja.

Pada sisi lain, kenyataan tersebut juga menunjukkan bahwa orientasi dan latar belakang pendidikan, justru menciptakan ketergantungan ulama. Secara berangsur mereka mulai meninggalkan dunia wiraswasta, pertanian dan perdagangan yang semula merupakan basis kekuatan ekonomi dan politik mereka. Dari responden yang berpendidikan tinggi, 73 % bekerja sebagai birokrat atau pegawai negeri.

Persoalannya kemudian, apakah perubahan orientasi pendidikan dan pilihan kerja itu kemudian berkorelasi positif dengan perubahan pemikiran ulama dalam merespons gagasan penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan. Atau dalam bahasa yang lebih tegas, apakah dengan posisinya yang baik sebagai pegawai negeri, menyebabkan

komitmen perjuangannya untuk menegakkan syariat Islam juga sudah luntur?

Jika mengikuti pendapat Geetz, pilihan kerja ulama sebagai pegawai pemerintah yang berbeda dengan kelompok ulama lainnya yang berprofesi sebagai pedagang dan petani, merupakan unsur pembeda pola perilaku mereka di bidang sosial maupun politik.¹⁴⁷ Keterikatan manusia terhadap upaya pemenuhan kebutuhan yang mereka tempuh dengan bekerja telah mengakibatkan ketergantungan dalam menghadapi kebijaksanaan politik pemerintah.¹⁴⁸ Kondisi ini bersamaan dengan berkembangnya budaya birokrat di lingkungan komunitas ulama sehingga memperpendek jarak sosial dan budaya antara ulama dan birokrat.

Semakin dekatnya jarak budaya antara dua lapisan sosial Muslim di atas serta proses sosialisasi birokratis dalam kalangan ulama, dalam kenyataannya memang telah mulai melunturkan komitmen ulama terhadap pandangan dan ideologi Islam tradisional yang semula identik dengan sikap oposan dan pembangkang. Kini mereka mulai cenderung bersikap terbuka, fungsional dan bahkan

¹⁴⁷Clifford Geetz, "The Religion of Java," diterjemahkan oleh YIIS dengan judul *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa* (Cet. II; Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), h. 221.

¹⁴⁸P.D. Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Terjemahan R.M.Z. Lawang (Cet. I; Jakarta: Gramedia, 1986).

akomodatif dan kooperatif terhadap berbagai kebijaksanaan sosial, budaya dan juga politik yang menurutnya memang tidak memiliki hubungan doktrinal secara teologis dengan keyakinan keagamaan.

Kondisi tersebut di atas merupakan latar belakang budaya bersamaan dengan ketergantungan ulama terhadap pemerintah yang merupakan penyebab penting kekalahan partai Islam seperti PPP dan sekaligus keberhasilan partai pemerintah dalam hal ini Golkar untuk jangka waktu yang cukup lama, merebut dukungan mayoritas Muslim. Sikap politik ulama telah berubah dari pola sikap primordial dan emosional ke arah pola sikap yang terbuka dan fungsional. Oleh karena itu, dapat dikatakan secara aman bahwa harapan memperoleh dukungan mereka akan mudah diwujudkan jika dapat dikembangkan pola hubungan yang rasional dan fungsional tersebut di atas.

Berbagai perubahan pola kehidupan sosial, ekonomi dan politik ulama tersebut di atas kemudian menempatkan perjuangan politik sebagai sub-sistem gerakan dakwah dalam realiasi gagasan dan ide perjuangan Islam. Sejalan dengan filosofi dan kerangka dasar gerakan dakwah yang lebih merupakan konstruksi sosial melalui pendekatan sosio-kultural dan fungsional, berbagai konflik antara ulama dan umat Islam dengan kebijakan pemerintah mulai memudar. Bahkan mitos ulama sebagai kelompok sarungan dan tradisional mulai mengalami proses keruntuhan. Oleh karena itu, sentimen politik tidak lagi dapat dikembangkan

sebagai isu gerakan untuk tujuan solidaritas atau dukungan massa. Demikian pula halnya dengan ideologi politik yang tidak fungsional terhadap pekerjaan dan pemenuhan kebutuhan sosial dan politik umat Islam. Perubahan pemikiran ulama dalam merespons gagasan penegakan syariat Islam harus dilihat dan dihubungkan dengan memperhatikan perkembangan pemikiran teologi sosial dan dakwah kalangan ulama itu sendiri.

Pemikiran politik ulama yang berkaitan dengan ide dan gagasan penegakan syariat Islam agaknya tidak lagi harus dilihat semata-mata berdasarkan dukungan mereka terhadap partai dan golongan politik tertentu. Makna pemikiran politik mereka harus dilihat dari fungsi sosial pemikiran dan tindakan mereka menciptakan dan mengembangkan peluang terciptanya kondisi sosial dan budaya dalam merealisasikan nilai-nilai yang diyakini sesuai dengan syariat Islam, meskipun tidak harus berlabel Islam.

Berdasarkan pendekatan fungsional tersebut, dapat diduga bahwa pola pemikiran politik ulama bersifat kondisional. Ia dapat berubah dengan mudah sejalan dengan perubahan kondisi sosial dan politik yang sedang berlangsung. Hal itu sekaligus menjadi penegasan bahwa pilihan ulama untuk memilih lebih terbuka dan fungsional dalam menanggapi problem di bidang sosial dan politik tidak berhubungan langsung dengan lunturnya komitmen teologis mereka. Apalagi jika gagasan penegakan syariat Islam yang diperjuangkan itu lebih merupakan sikap kritis

terhadap produk hukum khususnya dalam bentuk fiqh yang selama ini bersifat formalistik dan kaku tanpa mengoreksi filosofi yang melandasi metodologi kelahiran hukum itu sendiri.

Mereka yang menghendaki perubahan memandang bahwa hal tersebut merupakan penyebab sikap reaktif umat terhadap perubahan sosial yang semakin hari semakin cepat. Mereka mulai berharap tumbuhnya sikap yang kritis di kalangan komunitas Muslim dalam menghadapi berbagai perubahan sosial. Harapan itu sekaligus membuka peluang berlangsungnya dialog antar kelompok Muslim dalam upaya merealisasikan ide dan gagasan penegakan syariat Islam secara lebih inklusif.

Akhirnya dalam usaha untuk memahami dinamika sosial-politik ulama, maka penempatan teologi sebagai referensi konseptual dan metodologis adalah sangat penting. Namun demikian, efektivitas peran sosial suatu konsep teologi yang referensial dalam kehidupan sosial akan ditentukan oleh adanya hubungan rasional dan fungsional konsep tersebut dengan objektivitas sosial dan politik. Demikian pula sebaliknya, suatu objektivitas sosial akan memiliki peran kelembagaan dalam arti aksi empiris dan sosiologis jika memiliki dan berhubungan secara rasional dan fungsional dengan legalisasi dan konsepsi teologis.

Berdasarkan kerangka itu, maka perubahan pemikiran ulama dalam merespons gagasan penegakan syariat Islam sebagai bukti telah tumbuhnya kesadaran baru

di kalangan umat Islam, akan benar-benar terbukti secara realistis dan sosiologis jika dua persyaratan di atas terpenuhi. Oleh karena itu, proses perubahan itu akan bermakna sosiologis dalam arti melahirkan aksi kultural dan politis jika terdapat referensi teologisnya. Jika tidak demikian, maka gejala tersebut hanya akan bermakna fenomenologis dan artifisial. Jika dua persyaratan tersebut belum ada dan tidak dikembangkan, maka pengertian empiris dari gejala perubahan pemikiran politik ulama tersebut justru dapat bermakna sebaliknya. Hilangnya atau tidak berkembangnya dua persyaratan di atas telah mendorong Wertheim menyimpulkan bahwa suatu kebijaksanaan politik Islam oleh penguasa model apapun, akan selalu melahirkan kasus penyimpangan politik yang berbeda dengan dugaan teoretis yang diharapkan akan dicapai melalui kebijaksanaan politik tersebut.¹⁴⁹

Selain karena alasan-alasan di atas, dengan melihat perkembangan politik dalam dekade sebelumnya, tampak bahwa di kalangan umat Islam sendiri memang telah terjadi pergeseran pemikiran yang cukup signifikan. Kegagalan yang berulang dalam kancah politik, pembangunan bidang agama yang secara faktual bermanfaat bagi umat Islam, politik agama yang lebih akomodatif terhadap aspirasi umat Islam dan sebagainya, adalah faktor-faktor yang ikut

¹⁴⁹H.J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun*, diterjemahkan oleh YIIS dengan judul *Bulan Sabit dan Matahari Terbit* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), h. 3.

mendorong terjadinya pergeseran pemikiran di kalangan umat Islam. Dengan kata lain, karena situasinya yang sudah sedemikian jauh berbeda, maka umat Islam mulai meredefinisikan dan memformulasikan kembali keberadaan dan posisi politiknya, termasuk perjuangan penegakan syariat Islam, menghadapi perkembangan-perkembangan baru yang dirasakannya sudah berbeda dengan masa-masa sebelumnya.

BAB V

SYARIAT ISLAM DAN KEINDONESIAAN

A. Hubungan Islam dan Negara di Indonesia

Untuk membicarakan secara konprehensif masa depan penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan, kiranya perlu didiskusikan terlebih dahulu tentang hubungan antara Islam dan negara di Indonesia. Hal itu terutama disebabkan karena *concern* perjuangan KPPSI dengan jargon penegakan syariat Islamnya adalah tuntutan adanya otonomi khusus. Sebagai sebuah produk hukum dan politik, pemberian otonomi khusus kepada sebuah daerah, akan banyak diwarnai dan ditentukan oleh pertimbangan-pertimbangan politis pula. Oleh karena itu, bagaimana masa depan tuntutan itu, dapat ditaksir dengan mempertimbangkan relasi yang ada antara Islam dan negara di Indonesia dewasa ini ketika gagasan itu dimunculkan, serta paradigma pemikiran seperti apa yang berkembang dalam relasi tersebut.

Dalam sejarahnya, hubungan antara Islam dan negara di Indonesia banyak menyisakan cerita-cerita muram. Untuk waktu yang agak lama, sejarah Islam Indonesia kontemporer ditandai dengan kemandegan politik. Bahkan, Islam politik (*political Islam*) pernah dianggap sebagai pesaing kekuasaan. Karena adanya

persepsi yang sedemikian itu, pihak negara berusaha untuk menghalangi dan melakukan domestikasi terhadap gerak ideologis politik Islam. Sebagai konsekuensinya, bukan saja para aktivis Islam gagal untuk menjadikan Islam sebagai ideologi dan atau agama negara (pada 1945 serta pada dekade 1950-an), tetapi mereka juga sering disebut sebagai kelompok yang secara politik minoritas atau marginal.¹⁵⁰ Dalam suasana seperti, alih-alih syariat Islam dapat ditegakkan, sekedar mencari dukungan secara signifikan dari umat Islam pun terasa sulit, sehingga memunculkan isu Islam-phobia.

Dalam situasi semacam itu pula, banyak pemikir dan aktivis Islam memandang dengan rasa curiga terhadap negara. Terlepas dari kesediaan negara untuk memberikan fasilitas dan bantuan bagi komunitas Muslim untuk menjalankan ajaran Islam, mereka menganggap negara berusaha untuk menghilangkan arti penting Islam secara politik serta menerapkan kebijakan sekuler. Bahkan, berkembang anggapan bahwa negara tengah menjalankan kebijakan ganda (*dual policy*) terhadap Islam. Sementara membiarkan –atau bahkan mendorong- dimensi ritual Islam

¹⁵⁰Ruth Mc Vey, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," dalam James Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), h. 199.

untuk tumbuh, negara tidak memberi ruang yang cukup bagi penerapan bagian lain dari ajaran Islam secara *kaffah*.¹⁵¹

Sementara komunitas Islam percaya akan sifat holistik Islam, bagaimana hal tersebut diartikulasikan merupakan sesuatu yang problematis. Sebagaimana telah disinggung, ada sementara pihak yang cenderung untuk memahami sifat holistik Islam secara organik. Dalam pengertian bahwa hubungan antara Islam dengan segala aspek kehidupan harus dalam bentuknya yang legalistik dan formalistik. Sementara di pihak lain, ada yang melihat totalitas Islam dalam dimensinya yang lebih substantif, yaitu isi daripada bentuk menjadi acuan utama dalam kehidupan sosial kemasyarakatan Islam.

Di Indonesia, kecenderungan pemahaman keagamaan yang berbeda tersebut menjadi masalah tersendiri dalam kaitannya dengan wacana penegakan syariat Islam dalam kehidupan kenegaraan. Awal hubungan yang antagonistik itu dapat ditelusuri dari masa pergerakan kebangsaan, ketika elite politik nasional terlibat dalam perdebatan tentang kedudukan Islam di alam Indonesia merdeka. Upaya untuk menciptakan sebuah sintesis yang memungkinkan antara Islam dan negara terus bergulir

¹⁵¹Kebijakan seperti itu sering dipersepsi sebagai warisan Belanda yang dirumuskan oleh Snouck Hurgronje. Uraian tentang hal itu lihat Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun: Indonesian Islam Under The Japanese Occupation 1942-1945* (The Hague & Bandung: W. van Hoeve Ltd., t.th), h. 9-31.

hingga periode kemerdekaan dan pascarevolusi. Demikianlah, tema-tema politik Islam lebih bergulir pada tataran ideologi dan symbol, daripada substansi. Kendatipun ada upaya-upaya untuk mencari jalan keluar dari ketegangan tersebut pada awal tahun 1970-an, kecenderungan legalistik, formalistik dan simbolistik itu masih berkembang pada sebagian aktivis Islam pada dasawarsa-dasawarsa sesudahnya, termasuk di era reformasi sekarang ini.

Untuk sebagian besar, berkembangnya pemikiran baru Islam sejak dasawarsa 1970-an tersebut didorong oleh krisis yang dihadapi oleh komunitas Islam. Nada dasar intelektualisme baru itu dibentuk dan dipengaruhi oleh situasi politik yang tidak menguntungkan Islam serta akibat negatifnya yang dirasakan oleh para pemikir dan aktivisnya. Kondisi yang tidak mengenakan ini muncul, antara lain disebabkan oleh hubungan yang kurang harmonis dan integratif antara Islam dan pemerintah.¹⁵²

¹⁵²Titik yang menentukan (*watershed*) dari gerakan pemikiran ini adalah gagasan Nurcholish Madjid yang dikemukakan pada 2 Januari 1970 di hadapan pertemuan empat organisasi Islam: HMI, PII, GPII dan Persami. Dalam makalahnya berjudul “Keharusan Pembaharuan Pemikiran dan Masalah Integrasi Ummat” itu, ia mengajukan analisis tajam bahwa umat Islam Indonesia tengah mengalami kejumudan serta kehilangan daya gerak psikologis (*psychological striking force*) dalam perjuangan mereka. Situasi stagnan ini hanya dapat diakhiri jika umat Islam bersedia menempuh jalan pembaruan. Untuk menempuh jalan ini, umat Islam harus (1) membebaskan dirinya dari kecenderungan untuk

Setelah mengamati diskursus intelektual pemikiran politik Islam di Indonesia, para pendukung gerakan pemikiran baru ini sampai pada kesimpulan bahwa persoalan yang dihadapi berakar pada dasar-dasar teologis/keagamaan (*religious/theological underpinnings*) politik Islam. Dalam pandangan mereka, dasar-dasar keagamaan ini –yang sebenarnya hanya merupakan produk pemahaman masyarakat Islam atas doktrin agamanya-

mentransendenkan nilai-nilai yang bersifat profan; (2) berpikir kreatif; dan (3) bersikap terbuka terhadap ide-ide progresif. Para pemikir muslim lainnya seperti Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Munawir Sadzali, dan lain-lain mempunyai pemikiran keagamaan yang sebanding. Ide-ide mereka terfokus pada kenyataan bahwa al-Qur'an tidak memberikan panduan-panduan kehidupan secara detail. Karenanya, ijtihad menjadi sangat penting maknanya sebagai mekanisme untuk melakukan interpretasi atau reaktualisasi atas doktrin ajaran Islam. Dalam hal ini, bagi umat Islam wajib mempertimbangkan pentingnya aspek-aspek lokal, kontekstual dan temporal. Dengan demikian, kehidupan keagamaan komunitas muslim Indonesia tidak akan tercerabut dari nilai-nilai budaya mereka sendiri. Deskripsi yang saling melengkapi tentang pemikiran-pemikiran mereka, lihat Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat," dalam Nurcholish Madjid et. al., *Pembaharuan Pemikiran Islam* (Jakarta: Islamic Research Center, 1970); Abdurrahman Wahid, "Merumuskan Hubungan Ideologis Nasional dan Agama," dalam *Aula*, Mei 1985; Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Dipribumisasikan," dalam *Tempo*, 16 Juli 1991; Munawir Sjadzali, "Pembaharuan: Aplikasi Tanpa Kehilangan Esensi," dalam *Panji Masyarakat*, No. 436, 1 Juli 1984; Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).

mempengaruhi dan membentuk pemikiran serta tingkah laku politik Islam.

Sejak bergulirnya politik Indonesia pascakolonial, tampak dengan jelas bahwa komunitas politik Islam mengalami kesulitan besar dalam usaha mensintesis dasar-dasar teologis-filosofis mereka dengan realitas politik nusantara. Beberapa episode sejarah politik Islam menunjukkan bahwa upaya untuk membangun sebuah hubungan yang formalistik dan legalistik antara Islam dan sistem politik nusantara berakhir dengan pertentangan dan atau bahkan kekerasan.

Akibatnya, pemikiran dan praktik politik Islam model itu mengalami kesenjangan dan tidak terjembatani dengan ide-ide politik kalangan nasionalis. Walaupun kelompok yang terakhir ini sebagian besarnya juga terdiri dari orang-orang Islam yang juga taat, mereka tidak mendukung pemahaman dan gagasan politik yang bercorak formalistik dan legalistik. Bentrokan ideologis dan politis ini berperan besar dalam perkembangan politik antara Islam dan negara selanjutnya.

Ketika secara politik kedudukan Islam menjadi semakin tidak menguntungkan di era Orde Baru khususnya, banyak pemimpin dan aktivisnya yang menjadi semakin reaktif. Di mata sebagian pengamat, sikap itu merupakan ketidakmampuan para pemikir dan aktivis politik Islam untuk merumuskan jawaban secara cerdas. Karenanya, meskipun agenda politik mereka (legalisasi Piagam Jakarta,

rehabilitasi Masyumi) ditolak oleh pemerintah Orde Baru, mereka secara politik tetap tidak bergeming. Allan Samson menerjemahkan sikap semacam itu sebagai tanda kurang luwesnya sebagian kalangan Islam dalam berpolitik.¹⁵³

Meskipun keteguhan mereka dalam berpolitik seperti itu tidak diragukan dimotivasi oleh nilai-nilai keagamaan yang dianutnya, tetapi mengingat situasi sosial keagamaan Indonesia yang heterogen, sikap tersebut bukan pilihan yang tepat dan cerdas. Karena itu, banyak pihak kemudian mempertanyakan ketepatan strategi, taktik dan cita-cita politik Islam sebagaimana dirumuskan oleh para pemikir dan aktivis politik Islam generasi pertama tersebut.

Dalam konteks demikian, tokoh-tokoh gerakan pemikiran baru menilai bahwa mungkin karena pengaruh zamannya, pemikiran dan aktivitas politik mereka berorientasi pada formalisme dan legalisme. Dalam pandangan generasi baru, jika ekspresi dasar-dasar keagamaan politik Islam tidak dimodifikasi, maka masyarakat Muslim akan menemui kesulitan besar dalam beradaptasi dan menciptakan suatu sintesis yang memungkinkan dalam hubungan antara politik dan negara.

Atas dasar pemahaman seperti itu, generasi baru aktivis Muslim tersebut menyerukan perlunya penyegaran

¹⁵³Allan Samson, "Indonesian Islam since New Order," dalam Ahmad Ibrahim et al. (eds.), *Reading on Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), h. 165.

pemahaman terhadap Islam. Mereka ingin mendorong masyarakat Islam untuk memikirkan kembali pemahaman dan interpretasi mereka terhadap Islam. Dengan demikian, pemahaman masyarakat Islam terhadap ajaran agamanya tidak akan mandeg.¹⁵⁴ Lebih dari itu, sikap demikian akan membuat Islam tetap relevan dengan tuntutan zaman dan tempat (*shalih li kulli zaman wa makan*). Pola ini akhirnya memunculkan dasar-dasar teologis baru; aspirasi-aspirasi baru serta pendekatan baru dalam berpolitik. Pada masa-masa itu, “politik keummatan” kalau istilah ini bisa digunakan sebagai padanan dari politik Islam, diarahkan untuk mengembangkan dimensi substansi; isi, atau makna kongkret politik Islam. Sementara nuansa-nuansa simbolik ideologis dijauhkan. Inilah yang mengubah pola politik Islam lama, baik dari segi pemikiran (cita-cita dan aspirasi) dan praktik (cara, alat dan instrumen untuk merealisasikan aspirasi).¹⁵⁵

Dalam konteks keindonesiaan, munculnya pemikiran baru itu dapat dilihat sebagai *panacea* untuk menciptakan sebuah sintesis yang secara sosiologis-keagamaan lebih memungkinkan. Sejauh ini, upaya-upaya tersebut dilakukan

¹⁵⁴Nurcholish Madjid, “Masalah Tradisi dan Inovasi Keislaman dalam Bidang Pemikiran serta Tantangan dan Harapannya di Indonesia,” *Makalah*, disampaikan dalam Festival Istiqlal (Jakarta: 21-24 Oktober 1991), h. 4.

¹⁵⁵Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds), *Aspirasi Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Lappenas, 1983), h. 45.

dengan cara mengembangkan pemikiran-pemikiran keagamaan dan aktivisme politik yang dianggap sesuai dengan situasi sosial keagamaan masyarakat Indonesia yang heterogen. Gerakan pemikiran ini berusaha untuk mengembangkan format politik Islam yang lebih memperhatikan isi (*substance*), daripada bentuk (*form*). Dengan model dasar semacam itu, mereka berharap agar soal keislaman dan keindonesiaan dapat disintesis dan diintegrasikan dengan baik.¹⁵⁶

Langkah-langkah ini dalam banyak hal, telah mencairkan hubungan ideologis dan politis antara Islam dan negara yang selama ini tegang, saling curiga dan bersifat antagonis. Demikianlah, sejak pertengahan dasawarsa 1980-an telah terjadi relaksasi besar-besaran atas politik Islam. Hal itu ditandai dengan dirumuskannya sejumlah kebijakan yang dinilai sejalan dengan preferensi sosial budaya, ekonomi dan politik komunitas Muslim. Termasuk dalam langkah-langkah akomodatif pemerintah terhadap umat Islam adalah disahkannya Undang-undang Pendidikan Nasional, yaitu pelajaran agama wajib diberikan pada semua tingkat di setiap sekolah –negeri maupun swasta (1989); disahkannya Undang-Undang Peradilan Agama yang meneguhkan aturan dalam hal talak, nikah, rujuk, waris dan wakaf (1989); didirikannya Ikatan Cendekiawan Muslim

¹⁵⁶Ahmad Faisal, et.al, "Strengthening religious moderatism through the traditional authority of kiai in Indonesia," dalam *Cogent Social Sciences*, Vol. 8, issue 1, November 2022, h. 11.

Indonesia [ICMI] (1990); Kompilasi Hukum Islam (1991); dikeluarkannya keputusan Bersama tingkat Menteri untuk mengatur administrasi-administrasi zakat melalui Bazis (1991); dibolehkannya jilbab untuk dikenakan oleh pelajar-pelajar puteri sekolah menengah (1991); diselenggarakannya Festival Istiqlal (1991; 1995); pendirian bank Muamalat Indonesia [BMI] (1992); ditutupnya praktik SDSB (1993), dikeluarkannya Undang-Undang tentang Haji (1999); adanya Undang-Undang tentang Zakat (1999); dan sebagainya. Terakhir sekali adalah Undang-undang No. 44/1999 tentang Pelaksanaan Keistimewaan Propinsi Aceh dan Undang-undang No. 18/2001 NAD yang juga menyangkut pelaksanaan syariat Islam melalui Mahkamah Syariah sebagai bagian dari budaya dan agama rakyat Aceh.

Meskipun lahirnya sejumlah aturan yang sejalan dengan preferensi ajaran Islam tersebut tidak semata-mata disebabkan karena satu aspek, tetapi dari sisi politik harus diakui bahwa diakomodasinya kepentingan komunitas Islam itu untuk sebagiannya disebabkan karena semakin mencairnya hubungan antara Islam dan negara. Karena hubungan yang cair itulah, sehingga semakin terbuka akses bagi kalangan muslim ke kekuasaan yang ditandai dengan duduknya banyak aktivis Islam di pemerintahan dan lembaga legislatif. Pandangan seperti itu semakin argumentatif jika dikaitkan dengan akibat-akibat positif yang dihasilkannya. Apa yang dulu pernah dikenal dengan

istilah “Islamisasi birokrasi” dan “ijo royo-royo” merupakan indikasi dari keberhasilan pendekatan “integratif” di atas yang sulit untuk dibantah.

Perkembangan hubungan Islam dan negara seperti yang disebutkan terakhir mendapat sorotan banyak pengamat politik, baik dari dalam maupun luar negeri. Berbagai hipotesis dan prediksi dikemukakan untuk melihat implikasi politis dari hubungan itu yang oleh banyak pihak disebut semakin mesra, tetapi oleh sebagiannya juga dianggap bernuansa eksklusif dan sektarianis.

Dalam konteks ini, Gus Dur hampir sendirian berdiri pada pusat kontroversi. Ia tampil sebagai pengkritik paling lantang terhadap politik akomodasi. Ia menganggap fenomena akomodasi cenderung mengarah kepada sektarianisme dan eksklusivisme. Ia percaya bahwa terlepas dari beberapa terobosan penting yang dilakukan oleh komunitas Muslim terutama para pemikir dan aktivisnya, menurutnya ada indikasi-indikasi yang menunjukkan bahwa negara tetap ingin mendominasi diskursus kekuasaan di negeri ini. Dengan berbuat demikian, mereka mengabaikan kenyataan bahwa Indonesia terdiri dari kelompok-kelompok sosial keagamaan dan politik yang heterogen. Sejalan dengan itu, ia menunjukkan bahwa ada beberapa isyarat yang mengindikasikan tumbuhnya keinginan sebagian Muslim untuk mengibarkan “bendera

Islam” di pekarangan negeri sendiri.¹⁵⁷ Menurut pengamatannya, bukti paling mencolok yang menunjukkan penetrasi negara yang makin mendalam dalam kehidupan keagamaan mencakup pemberlakuan UUPA, dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri mengenai Basis, pembentukan ICMI, pendirian BMI, penyelenggaraan Festival Istiqlal, pengajaran Bahasa Arab di televisi dan perhatian pemerintah terhadap tuntutan sebagian kelompok Muslim berkenaan dengan pemberian label halal-haram bagi makanan kemasan.¹⁵⁸

Persoalannya adalah apakah benar politik akomodasi itu mencerminkan kecenderungan ke arah sektarianisme dan atau eksklusivisme? Di atas permukaan, politik akomodasi tampaknya memang cenderung membenarkan penilaian sebagian kalangan tersebut. Sikap akomodatif negara selama ini, dari satu kasus ke kasus lain, tampaknya memang sejalan dengan kepentingan-kepentingan Islam - yakni, negara menerapkan kebijakan-kebijakan yang menyenangkan hati umat Islam-.

Pada tingkat yang lebih dalam, tampaknya apa yang berlangsung mengesankan kebalikannya. *Pertama*, dilihat

¹⁵⁷ Lihat Abdurrahman Wahid, “Umat Islam Masih Ruwet,” dalam *Tempo*, 29 Desember 1990, h. 30-31.

¹⁵⁸ Lihat Abdurrahman Wahid, “Tak Cukup dengan Sebuah Festival,” dalam *Tempo*, 28 Desember 1991, h. 32-33. “Saya Presiden Taxi saja deh...,” dalam *Detik*, 2 November 1991, h. 6-8; “Demokrasinya Gus Dur,” dalam *Panji Masyarakat*, 1-10 Mei 1991, h. 24-27.

dari segi substansinya, tidak ada sesuatu pun yang khas dari langkah-langkah akomodatif tersebut. Sebagian besar perkara yang menyangkut akomodasi (yakni UUPA, UUSPN, Basiz dan lainnya) diundangkan semata-mata untuk memperkuat kembali praktik-praktik dan atau institusi-institusi yang sudah ada yang terkait dengan masalah-masalah tersebut. Langkah-langkah itu ditempuh bukan untuk memperkuat derajat etatisme, melainkan sejalan dengan semangat konstitusi yang memberi jaminan bagi eksistensi agama. Langkah-langkah itu lebih dimaksudkan untuk memberi saluran kepada umat Islam untuk menerapkan ajaran-ajaran agama mereka. Sekiranya kelompok-kelompok keagamaan lain juga menunjukkan bahwa mereka juga membutuhkan hal-hal seperti itu, maka negara tentu akan menanggapinya dengan langkah-langkah serupa.¹⁵⁹ *Kedua*, penting untuk dicatat bahwa politik akomodasi berlangsung dalam konteks atmosfer rekonsiliasi antara Islam dan negara. Mengingat situasinya yang semacam itu, maka upaya-upaya akomodasi itu lebih

¹⁵⁹Bersamaan dengan dikeluarkannya surat keputusan bersama tingkat menteri mengenai Bazis, sambil menjawab pertanyaan apakah negara juga akan mengambil langkah serupa jika kelompok-kelompok non-Muslim membutuhkan dukungan seperti itu, Menteri Dalam Negeri Rudini menegaskan bahwa jika mereka, kelompok non-Muslim, juga ingin membentuk lembaga semacam itu, dan meminta bantuan pemerintah untuk mengawasinya, maka mereka boleh saja melakukannya. Lihat "Soal Zakat, sebelum Buka Puasa," dalam *Tempo*, 23 Maret 1991, h. 75.

berfungsi sebagai langkah-langkah simbolik yang mengindikasikan mulai memudarnya hubungan politik yang saling mencurigai antara Islam dan negara, dan bukan sintesis aktual antara keduanya. Upaya-upaya akomodasi itu dapat dianggap mencerminkan sebuah langkah integratif bahwa Islam tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang asing yang secara religio-ideologis dapat mengancam konstruk negara-bangsa Indonesia.

Sejak terbangunnya hubungan yang *simbiosis-mutualis* antara Islam dan negara, maka secara bertahap kecenderungan-kecenderungan pemikiran di kalangan umat Islam mengenai kewajiban menjalankan syariat Islam seperti yang dulu menjadi isu pokok perjuangan umat, juga mengalami pergeseran paradigma. Jika sebelumnya, pemikiran tentang itu selalu dibangun dalam konteks yang legal-formal dan eksklusif, kini umat Islam semakin terbuka dengan pandangan-pandangan baru yang lebih inklusif dan substansialistik.

Dengan melihat perkembangan politik dalam dekade sebelumnya, tampak bahwa di kalangan umat Islam memang telah terjadi pergeseran pemikiran yang cukup signifikan. Kegagalan yang berulang dalam kancah politik, pembangunan bidang agama yang secara faktual bermanfaat bagi umat Islam, politik agama yang lebih akomodatif terhadap aspirasi umat Islam dan sebagainya, adalah faktor-faktor yang ikut mendorong terjadinya pergeseran pemikiran di kalangan umat Islam. Dengan kata

lain, karena situasinya yang sudah sedemikian jauh berbeda, maka umat Islam mulai meredefinisikan dan memformulasikan kembali keberadaan dan posisi politiknya, termasuk perjuangan penegakan syariat Islam, menghadapi perkembangan-perkembangan baru yang dirasakannya sudah berbeda dengan masa-masa sebelumnya.

B. Problem-Problem Penegakan Syariat Islam Oleh KPPSI

1. Problem Politik Penegakan Syariat Islam

Dengan dasar pemikiran bahwa konfigurasi politik memegang peranan yang sangat dominan dalam menentukan sebuah produk hukum seperti halnya otonomi khusus, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, maka upaya menaksir bagaimana masa depan penegakan syariat Islam seperti yang digagas oleh KPPSI menjadi lebih terukur dan mudah.

Sebagai wacana, gagasan otonomi khusus pemberlakuan syariat Islam di Sulawesi Selatan seperti yang diperjuangkan KPPSI sebenarnya sah-sah saja, apalagi jika mengingat bahwa Sulawesi Selatan –seperti diungkapkan Aswar Hasan- bukanlah perambah awal hutan lebat itu. Dua daerah yakni Aceh dan Papua sebelumnya telah mendapat persetujuan dari pemerintah pusat.¹⁶⁰ Meskipun dari sisi

¹⁶⁰Aswar Hasan, “Pokok-Pokok Pikiran yang Menjadi Dasar/Alasan Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan Melalui

hukum gagasan itu memang sah-sah saja, akan tetapi jika dianalogikan dengan kasus Aceh dan Papua, tampak bahwa Sulawesi Selatan kurang didukung oleh situasi lokal yang dapat memaksa pemerintah pusat memberikan otonomi semacam itu. Jika mengikuti logika yang paling sederhana, paling tidak di daerah Sulawesi Selatan sebelumnya terjadi gejolak, dan dengan pemberian otonomi itu, diharapkan gejolak tersebut dapat diatasi. Tetapi membayangkan Sulawesi Selatan bergejolak seperti Aceh dan Papua, untuk konteks kekinian rasanya sangat prematur dan tidak mendapatkan pembenaran fenomenologis.

Secara politik, tuntutan otonomi khusus yang diagendakan KPPSI untuk pemberlakuan syariat Islam di Sulawesi Selatan sesungguhnya juga merupakan masalah serius dan pilihan yang sulit. Sebagai sebuah keputusan politik, tuntutan itu terutama berbenturan dengan kemauan para anggota legislatif yang memiliki kompetensi untuk menggolkan gagasan tersebut. Pada aspek inilah, pilihan itu menemukan kendala.

Meskipun dewasa ini para anggota dewan tersebut memang mayoritasnya umat Islam, tetapi jumlah mereka yang memiliki kecenderungan formalis dalam memahami masalah tersebut frekuensinya jauh lebih kecil

Otonomi Khusus," *Makalah*, disampaikan dalam Seminar Jajak Pendapat Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan (Makassar: 8 Nopember 2001), h. 3.

dibandingkan dengan mereka yang memiliki kecenderungan substansialis. Membesarnya jumlah pendukung kecenderungan substansialistik itu, dapat dipahami, terutama dengan melihat hasil-hasil nyata yang selama ini dihasilkan, dibanding ketika kecenderungan formalistik itu dijadikan pilihan strategi. Lebih dari itu, di kalangan umat Islam Indonesia, telah terjadi perubahan cara pandang umat dalam memahami masalah-masalah keagamaan yang memang wilayah interpretasinya memungkinkan untuk diperdebatkan.

Berubahnya basis komunitas umat dalam dekade-dekade terakhir akibat mobilisasi, kelihatannya kurang menyisakan ruang yang cukup bagi kalangan formalis untuk menggolkan idenya melalui mekanisme prosedural di lembaga seperti Dewan Perwakilan Rakyat.

Berubahnya basis komunitas Muslim berkat mobilisasi sosial-ekonomi dan politik yang berlangsung cepat, dapat dijadikan ukuran bahwa tidak ada indikasi kuat yang menunjukkan bahwa artikulasi Islam politik yang formalistik atau legalistik akan tumbuh kembali, apalagi memperoleh dukungan sebanyak yang diterimanya pada era liberal tahun 1950-an.

Akhirnya dengan mempertimbangkan atmosfer yang menyertai proses yang berjalan selama ini, dapat disimpulkan bahwa fenomena itu masih berada pada fasenya yang sementara. Kenyataan bahwa proses itu berlangsung secara agak spontan, semakin menegaskan fase

transisional proses itu. Dalam situasi yang demikian, ketidakpastian selalu ada, khususnya dalam hal kelanjutan dan daya tahannya.

Dengan menelusuri faktor-faktor yang menyebabkan perubahan perilaku politik umat Islam, maka tampaknya konsolidasi proses itu akan tergantung pada dipertahankannya komitmen nasional bahwa Indonesia bukanlah negara yang sekuler. Hal itu mengharuskan dipertimbangkan dan diakuinya nilai-nilai keagamaan dalam proses pembuatan kebijakan negara secara proporsional.

Dalam konteks ini, cukup dikatakan bahwa kecenderungan yang formalistik atau legalistik hanya mungkin mendapatkan dukungan kuat kembali jika rasa ketertindasan, baik secara sosial, ekonomi dan politik juga semakin terasa. Tesis ini bahkan dalam perspektif lebih luas dapat menjadi penjelasan mengapa perolehan suara Partai-Partai Islam yang secara tegas menjadikan jargon penegakan syariat sebagai misinya, tidak dan atau kurang mendapat dukungan masyarakat Muslim.

Jika demikian halnya, mengapa gagasan penegakan syariat Islam seperti itu muncul? Bukankah yang demikian itu sebenarnya bertentangan dengan gagasan politik Islam yang substansialistik, yang selama ini sering dianggap berhasil membawa pencerahan dalam kehidupan komunitas Muslim?

Masyarakat luas sebenarnya tidak perlu merasa khawatir terhadap munculnya keinginan seperti itu. Walaupun sudah pasti bahwa terdapat pertimbangan-pertimbangan teologis keagamaan yang mendasari gagasan tersebut, tidak dapat dilupakan bahwa munculnya keinginan itu merupakan bagian dari proses demokrasi yang sedang berlangsung.

Sebenarnya kita belum bisa memberi penilaian dengan baik dan pasti munculnya kecenderungan tersebut. Salah satu alasannya, hal itu terjadi di masa tidak normal, yang masing-masing kelompok –untuk alasan yang mudah dimengerti- lebih menonjolkan imajinasi atau keinginan politiknya sendiri-sendiri. Karenanya, apa yang tengah terjadi di masa transisional ini akan terus mengalami perubahan-perubahan.

Ketidakpastian terhadap kecenderungan para politisi Muslim tersebut untuk masa-masa yang akan datang juga tidak dapat dipisahkan dari fenomena munculnya partai Islam dengan kecenderungan simbolik yang ditampilkannya, yang bahkan sebagiannya juga mengusung ide penegakan syariat Islam. Meskipun demikian, dalam hubungan ini perlu dicatat bahwa meskipun partai-partai Islam tersebut menggunakan simbol dan idiom Islam, tetapi penggunaan simbol itu tidak secara otomatis mendatangkan hasil yang diharapkan. Hasil pemilihan umum 1999 misalnya membuktikan hal itu. Perolehan sejumlah partai-partai Islam (Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Persatuan

Pembangunan (PPP), Partai Keadilan Sejahtera (PKS), dan sebagainya yang secara eksplisit menyebutkan Islam sebagai asasnya) berbeda jauh dari apa yang diharapkan. Bahkan, justru ketika partai-partai tersebut tidak lagi secara eksklusif menjadikan perjuangan penegakan syariat sebagai jargon utamanya, dukungan masyarakat terhadapnya justru menjadi meningkat. Hal itu terlihat pada perolehan suara partai-partai tersebut pada pemilu legislatif 5 April 2004 kemarin. Jika keseluruhan fenomena politik tersebut mau ditafsirkan dan dihubungkan dengan kemungkinan diberikannya status otonomi khusus penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan, maka dengan mudah dapat diprediksi bahwa kemungkinan itu kecil sekali.

Jika dikaitkan dengan kasus Trengganu dan Kelantan (2 negara bagian Malaysia yang menerapkan syariat Islam), yang biasa dijadikan percontohan oleh proponen KPPSI, tesis bahwa konfigurasi politik sangat dominan terhadap masalah hukum semakin kuat. Keberhasilan kedua negara bagian Malaysia tersebut dalam menerapkan syariat Islam, tidak dapat dipisahkan dari keberadaan PAS (Partai Islam se-Malaysia) yang mendominasi suara parlemen pada kedua negara bagian Malaysia tersebut.

Di Indonesia, dengan sistem yang ada sekarang, jika ada keinginan memperjuangkan gagasan seperti halnya KPPSI, maka seharusnya jalur politik itulah yang diperkuat. Pun jika KPPSI sesuai komitmennya tidak ingin terlibat dalam politik praktis dengan menjadi partai politik, ia dapat

saja menjalin komunikasi dan lobi yang kuat dengan partai-partai yang ada, terutama partai Islam yang memiliki paradigma pemikiran yang sama dalam hal wacana penegakan syariat Islam. Kalau ingin memperjuangkan gagasan politik seperti itu, seharusnya KPPSI sebagai pencetus ide memiliki posisi tawar menawar yang kuat dalam bidang politik, atau secara elegant mendeklarasikan diri sebagai partai politik, atau memiliki jaringan yang jelas dengan partai politik yang ada. Tanpa dukungan itu, pada tempatnyalah mempertimbangkan pandangan K.H. Jamaluddin Amin (Ketua PW Muhammadiyah Sulawesi Selatan). "...Dengan peta politik yang ada sekarang, rasanya kurang proporsional jika KPPSI tetap memperjuangkan gagasan penegakan syariat Islam itu lewat jalur Otonomi Khusus. Akan jauh lebih arif, jika KPPSI melakukan aksi nyata bagi upaya penegakan syariat Islam di daerah ini, tanpa harus menunggu adanya payung hukum yang dimaksudkan."¹⁶¹

2. Problem Teknis-Yuridis Penegakan Syariat Islam

Selain kendala politis yang hampir pasti menjadi ganjalan jika penegakan syariat Islam itu dimaknai dengan adanya otonomi khusus bagi pemberlakuannya, kendala teknis lainnya juga tidak kurang rumitnya. Dalam pengertian hukum Islam sesuai konsep hukum modern, maka syariat

¹⁶¹Wawancara penulis dengan K.H. Jamaluddin Amin (Ketua PW Muhammadiyah Sul-Sel), Makassar.

mencakup hukum Islam sebagai *ius constitum* (*al-qânûn al-Islâmî*) dan hukum Islam sebagai *ius constituendum*. Jika yang dimaksudkan dengan perjuangan penegakan syariat Islam itu adalah bagaimana menjadikan bagian-bagian hukum Islam yang masih bersifat *ius constituendum* menjadi *ius constitum*, sehingga kemudian penegakan syariat berjalan secara *kaffah*, maka tampaknya disinilah terdapat kendala teknis-yuridis. Kendala itu terutama di bidang hukum pidana. Sebab pada prinsipnya, di bidang hukum pidana, Indonesia menganut sistem unifikasi dan sistem hukum tertulis. Jika kewenangan itu dialihkan ke daerah, itu pun mengandung kelemahan, sebab pemberian sanksi pidana dalam peraturan daerah sangat terbatas. Oleh karena itu, hukum pidana Islam yang dapat dikonversi menjadi peraturan daerah hanya terbatas pada peraturan hukum pidana *takzir*. Sedangkan bidang-bidang hukum pidana lainnya tidak dapat dikonversi menjadi *ius constitum* secara tersendiri.

Dari sisi yurisdiksinya, juga akan mengalami kendala, sebab undang-undang mengenai kekuasaan kehakiman yang berlaku sekarang ini menentukan bahwa kekuasaan kehakiman dilakukan oleh empat lingkungan peradilan yakni Peradilan Umum, Peradilan Agama, Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara¹⁶² serta satu Mahkamah

¹⁶²Lihat pasal 24 UUD 1945; jo UU No. 20/2004 tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman.

Agung. Sementara kewenangan peradilan agama sudah secara eksplisit dibatasi pada bidang hukum keluarga.¹⁶³

Jika Undang-Undang Nangroe Aceh yang menjadi rujukan dengan sistem peradilan tersendiri berupa mahkamah syariah, tampaknya hal itu pun akan mengalami kendala dari segi hukum dan sistem peradilan nasional yang berlaku sekarang ini. Dalam pasal 1 ayat (7) Undang-undang NAD dinyatakan: "Mahkamah syariah adalah lembaga peradilan yang bebas dari pengaruh dari pihak mana pun dalam wilayah NAD yang berlaku untuk pemeluk agama Islam." Pasal 25 ayat (2) menjelaskan bahwa kewenangan mahkamah syariah didasarkan atas syariat Islam dalam sistem hukum nasional, yang diatur lebih lanjut dengan *qanun* Propinsi NAD. *Qanun* NAD adalah peraturan daerah (perda) Propinsi NAD yang di Aceh disebut *qanun* dan pada propinsi-propinsi lain di Indonesia disebut Perda (pasal 1 ayat (8). Kasus NAD tersebut menimbulkan masalah hukum baru tentang kedudukan perda yang lahir akibat otonomi khusus. Pertanyaannya adalah: Apakah perda khusus itu kedudukannya dalam hirarki perundang-undangan Indonesia sama dengan perda biasa, atau berada di atasnya? Pun jika kedudukan *qanun* itu berada di atas perda biasa, tidak mungkin hirarkisnya lebih tinggi dari undang-undang. Karena itu, meskipun ada *qanun* yang mengatur tentang pemberlakuan hukum pidana bagi pemeluk Islam di Aceh

¹⁶³Tentang yurisdiksi baik absolut maupun relatif Peradilan Agama, lihat UU No. 7/1989 tentang Peradilan Agama.

misalnya, maka *qanun* itu secara otomatis akan berbenturan dengan undang-undang di atasnya yang lebih tinggi yang sangat mungkin materinya tidak sesuai dengan *qanun* tersebut. Oleh karena itu, jika pelaksanaan Undang-undang tentang mahkamah syariat itu ingin diberlakukan secara efektif, maka semestinya peraturan-peraturan tentang yurisdiksi pengadilan di Indonesia diamandemen terlebih dahulu. Tanpa amandemen itu, maka kewenangan yang diberikan kepada mahkamah syariat tidak akan pernah diberlakukan secara efektif.

Dalam hubungan inilah, dapat dipahami bahwa pemberian status otonomi khusus Aceh itu lebih merupakan konsesi politik belaka. Karena itu pula, maka meskipun harus terulang, penulis sekali lagi ingin menegaskan bahwa dengan tidak adanya kondisi yang dapat memaksa pemerintah pusat memberikan konsesi politik semacam itu, maka tuntutan otonomi khusus penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan itu dalam hemat penulis, hanya akan menjadi wacana politik yang kemungkinan realisasinya sangat kecil, untuk tidak ingin mengatakan mustahil.

Di luar masalah-masalah teknis tersebut, tantangan yang ada di hadapan umat sekarang tampaknya tidak lagi terletak pada ada tidaknya payung hukum penegakan syariat Islam berupa otonomi khusus yang secara formal dikeluarkan pemerintah. Artinya membicarakan penegakan syariat Islam *an sich* dengan adanya payung hukum saja bukanlah sesuatu yang dipandang memadai. Yang justru

diperlukan adalah pandangan-pandangan keislaman – apakah dalam konteks sosial budaya, ekonomi, hukum maupun politik- yang telah dinegosiasikan dengan situasi partikularitas masyarakat. Tanpa itu, yang mempunyai kesempatan lebih besar untuk muncul adalah perbedaan-perbedaan yang bukan mustahil tidak dapat direkonsiliasikan. Jika itu yang terjadi, maka konvergensi - meminjam istilah Nurcholish Madjid- keislaman dan keindonesiaan hanya akan berkembang pada dataran wacana dan bukan pada dataran empirik. Jika ini yang dijadikan pilihan pendekatan, gagasan penegakan syariat Islam mungkin hanya akan menjadi wacana politik belaka. Inilah yang penulis maksudkan dengan perlunya rekonstruksi terhadap wacana penegakan syariat Islam

C. Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional

Satu-satunya aspek syariat yang sejauh ini oleh sebagian pemikir dan aktivis gerakan Islam diasumsikan belum dan atau kurang diakomodir oleh negara adalah aspek pidana Islam. KPPSI dengan jargonnya penegakan syariat Islam juga memberikan perhatian serius pada bidang tersebut. Tetapi betulkah aspek pidana Islam itu belum terakomodir dalam hukum positif di Indonesia? Uraian berikut berusaha menjelaskannya.

Syariat Islam disyari'atkan Allah dengan tujuan utama untuk melindungi dan merealisasikan kemaslahatan umat manusia, baik kemaslahatan individu maupun kemaslahatan kolektif. Kemaslahatan yang ingin

diwujudkan hukum Islam itu menyangkut seluruh aspek kehidupan manusia yang kemudian oleh *jurist* muslim diklasifikasi menjadi aspek *dharûriyat* (primer), *tahsîniyat* (sekunder) dan *hâjiyat* (komplementer).¹⁶⁴

Untuk melindungi, menjamin dan menjaga kemaslahatan-kemaslahatan tersebut, Islam menetapkan sejumlah aturan, baik berupa perintah maupun larangan, dan dalam hal-hal tertentu, aturan itu disertai ancaman hukuman jika dilanggar. Perangkat aturan itulah yang kemudian dikenal sebagai hukum pidana Islam (*al-fiqh al-jinâi* atau *al-tasyri' al-jinâi al-Islâmî*).¹⁶⁵

Kesan mengerikan dari potong tangan dan kaki, penyaliban, hukuman mati dan dera yang merupakan bentuk khas bagi pelanggaran *hudûd*, adalah kesan populer yang dominan selama ini menyangkut penerapan hukum pidana Islam.¹⁶⁶ Persoalannya kemudian adalah, apakah cara-cara hukuman semacam itu bersifat *tauqîfi* yang harus dilaksanakan persis sebagaimana bunyi diktum ayat Al-

¹⁶⁴Abû al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyat* (Cet. II; Mesir: Musthafa al-Bâbiy al-Halabî, 1966), h. 219.

¹⁶⁵Ibrahim Hosen LML, "Jenis-Jenis Hukuman dalam Hukum Pidana Islam (Reinterpretasi terhadap Pelaksanaan Aturan)," dalam Jamal D. Rahman, et.al (eds.), *Wacana Baru Fiqih Sosial* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), h. 91.

¹⁶⁶Virginia Meckey, *Punishment in the Scripture and Tradition of Judaism, Christianity and Islam* (New York: National Interreligious Task Force on Criminal Justice, 1983), h. 243.

Qur'an dan Sunnah Nabi, atau sesungguhnya dimungkinkan adanya perubahan bentuk hukuman yang semula terfokus pada siksaan fisik kepada siksaan baru yang lebih bersifat non-fisik?

Sisi ini terasa menarik, mengingat bahwa perubahan-perubahan yang terjadi dalam dinamika sosial, politik maupun ilmiah, selalu menuntut respon positif intelektual Muslim. Karakteristik syariat Islam, yang memberikan ruang gerak metodologis antara wahyu dan akal, sesungguhnya memberikan kesempatan untuk senantiasa mengaktualkan hukum Islam dalam setiap ruang dan waktu. Ini harus disadari, mengingat posisi hukum pidana Islam merupakan parameter dan citra Islam itu sendiri. Lebih dari itu, penerapan hukum Islam sesungguhnya bukanlah sebatas memformalkannya dalam wilayah negara, tetapi yang lebih penting adalah mendorong pelaksanaannya secara mandiri dalam praktik-praktik kultural di masyarakat.

Dalam konteks seperti inilah, maka upaya memahami bangunan sistem hukum pidana Islam terasa urgen dan mendesak. Bagian dari tulisan ini berusaha menggagas problem tersebut dengan upaya menyodorkan tawaran rekonstruksi, tidak hanya pada masalah materi hukumnya, tetapi juga kerangka epistemologis masyarakat muslim itu sendiri dalam pemahamannya terhadap hukum pidana Islam. Bagian ini sama sekali tidak dimaksudkan sebagai refleksi atas dukungan ataupun penolakan terhadap gagasan pemberlakuan hukum pidana Islam seperti yang

diinginkan oleh KPPSI, tetapi semata-mata diorientasikan untuk mengajak umat memahami kembali bangunan syariat Islam secara lebih komprehensif.

1. Pidana dalam syariat Islam

Dalam hukum Islam, hukuman yang diancamkan terhadap tindak pidana itu ada kalanya berupa *had* dan adakalanya berupa *ta'zîr*. Menurut Abd. Qadir Audah,¹⁶⁷ *had* adalah semua jenis hukuman yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Kalau definisi ini diperpegangi, maka *qishash* dan *diyat* pun masuk kategori ini. Selain dari *had*, *qishash* dan *diyat*, maka semua pelanggaran pidana lainnya masuk kategori *ta'zîr*.¹⁶⁸ Di samping itu, sebagian ulama berpendapat masih terdapat satu jenis hukuman lagi yang ditetapkan hukum pidana Islam, yaitu *kifârah*.¹⁶⁹ Oleh karena tulisan ini tidak diorientasikan pada upaya memahami detail-detail hukuman tersebut, maka pembahasannya pun tidak disinggung secara rinci, kecuali pada beberapa bagian yang secara sengaja dibicarakan untuk melihat bagaimana seharusnya pemahaman yang perlu disosialisasikan sehingga kesan dehumanisasi yang

¹⁶⁷Abd Qadir Audah, *al-Tasyri' al-Jinâi al-Islâmî*, Juz I (Cet. II; Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1992), h. 343.

¹⁶⁸*Ibid.*, h. 634.

¹⁶⁹Ahmad Fathi al-Bahansi, *al-'Uqûbah fi al-Fiqh al-Islâmî* (Cet. II; Kairo: Maktabah Dâr al-'Urûbah, 1961), h. 9.

selama ini melekat pada sistem hukum pidana Islam dapat dihilangkan.

Hukum Islam mendasarkan rumusan hukuman bagi pelanggaran pidana pada dua aspek dasar, yaitu (1) ganti rugi/balasan (*retribution*); dan (2) penjeraan (*deterrence*).¹⁷⁰

Fungsi retributif ini tampaknya dipengaruhi oleh ayat-ayat Al-Qur'an sendiri yang dalam banyak ayatnya membahas aspek ini.¹⁷¹ Sebagai alasan rasional dibalik pemberian hukuman, maka fungsi ini secara inheren harus memenuhi dua unsur, yakni (1) kekerasan suatu hukuman, dan (2) keharusan hukuman itu diberikan kepada pelaku perbuatan kriminal.

Bila dibandingkan dengan bentuk hukuman dalam sistem hukum pidana lain, tampaknya hukum pidana Islam memang menuntunkan suatu bentuk hukuman yang paling keras. Menurut Muhammad Quthb, kerasnya hukuman dalam pidana Islam disebabkan karena pertimbangan psikologis yakni dalam rangka memerangi kecenderungan para kriminalis untuk melanggar hukum, sehingga pemberian hukuman yang keras secara *reciprocal* merupakan balasan terhadap tindak kriminal yang

¹⁷⁰Mohammed S. El-Awa, *Punishment in Islamic Law* (Indianapolis: American Trust Publications, 1982), h. 23-35.

¹⁷¹Lihat misalnya QS. Al-Mâ'idah (5) : 33 dan 38; QS. Yûnus (10) : 27.

dilakukannya untuk membuatnya jera dan tidak mengulangi lagi perbuatannya.¹⁷²

Teori kekerasan hukuman ini sesungguhnya tidak hanya menjadi isu yang kontroversial di kalangan muslim saja. Dalam topik yang sejenis, para ahli filsafat hukum barat sejak awal juga memperdebatkan hal ini.¹⁷³ Merekapun secara teoritis terpecah menjadi dua kubu dengan opsinya masing-masing. Beberapa ahli berpendapat bahwa yang dibutuhkan pelanggar hukum adalah pengobatan (*treatment*), bukan justru hukuman yang berat.¹⁷⁴ Artinya, hukuman yang diberikan kepada pelaku kriminal tidak seharusnya berupa siksaan, akan tetapi sekedar mengobati sakit yang ia derita. Di sisi lain, para ahli dengan pandangan yang berbeda memandang bahwa hukuman yang berat itu diperlukan untuk mencegah meningkatnya angka kriminalitas yang cenderung tinggi. Hukuman bagi

¹⁷²Muhammad Quthb, *Manhaj Tarbiyah al-Islâmiyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 231-234.

¹⁷³Abdullah Ahmed an-Na'im, "Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law" diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 208-218.

¹⁷⁴C.A. Baylis, "Immorality, Crime and Treatment," dalam E.H. Madden et.al (eds.), *Philosophical Perspective of Punishment* (New York: t.p, 1986), h. 36.

pendukung pandangan ini dipahami sebagai tujuan fungsional.

Aspek kedua yang inheren dalam hukuman yang retributif adalah keharusan hukuman itu diberikan kepada orang yang melakukan tindakan pidana. Hal ini dapat dimengerti karena suatu hukuman akan kehilangan semangat retributifnya jika tidak ditimpakan kepada pelakunya.

Fungsi kedua suatu hukuman adalah penjeraan (*deterrence*). Sebagaimana yang dikemukakan oleh Blanshard bahwa "...apapun bentuknya, hukuman secara umum diharapkan menjadi penjera dari suatu tindakan kriminal";¹⁷⁵ maka penjeraan ini menjadi alasan rasional dijatuhkannya hukuman. Berbeda dengan retribusi yang cenderung melihat ke belakang sejak awal terjadinya perbuatan pidana tersebut, maka penjeraan ini proyeksinya ke depan yaitu sebagai tindakan pencegahan agar pelanggaran itu tidak terulang. Efek penjeraan ini mempunyai dua tujuan yaitu tujuan internal dan tujuan general. Pada aspek internal, penjeraan ini ditujukan kepada si pelaku kejahatan agar merasa kapok, sedangkan secara general penjeraan diproyeksikan kepada masyarakat umum agar takut untuk melakukan tindakan kriminal.

Islam memandang sifat penjeraan merupakan hal yang paling utama dalam pemberian hukuman. Pandangan

¹⁷⁵El-Awa, *op. cit.*, h. 29.

seperti ini dapat dilihat dari beberapa pendapat ulama berkenaan dengan tujuan dijatuhkannya suatu hukuman. Karena pandangan seperti inilah, maka Maududi misalnya mendefinisikan *hudud* sebagai hukuman penjeraan yang diciptakan Tuhan untuk mencegah manusia melakukan pelanggaran hukum.¹⁷⁶ Dengan teori penjeraan ini pula, dapat dipahami mengapa beberapa hukuman yang dituntunkan dalam syari'at Islam harus dilakukan di depan publik.

Meskipun demikian, tujuan penjeraan untuk menumbuhkan rasa takut ternyata kemudian digugat keabsahannya, apalagi jika mengingat bahwa hak terlindung dari rasa takut sebagai salah satu bentuk hak asasi manusia. Howard Jones misalnya berpandangan bahwa adalah naif untuk mencegah terulangnya perbuatan kriminal itu dengan merangsang rasa takut manusia, *whether legally correct behavior maintained for such reasons is worth having*.¹⁷⁷

Boleh jadi karena *legal reasoning* pemberian hukuman terhadap pelaku kriminal seperti dikemukakan di atas dirasa tidak lagi relevan, maka di era modern ini terdapat kecenderungan para ahli *phenology* untuk

¹⁷⁶Sebagaimana dikutip al-Mawardi, *op. cit.*, h. 221; Reuben Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), h. 331.

¹⁷⁷Howard Jones, *Crime and The Penal System* (London: University Tutorial Press, 1965), h. 139.

menjadikan sifat *reformation* sebagai alasan pemberian hukuman bagi suatu tindak pidana. Bagi para kriminolog, reformasi sendiri lebih diartikan sebagai pengobatan (*cure*). Kecenderungan ini didasari pemikiran bahwa orang yang melakukan tindakan kriminal tidak lagi tepat dipandang sebagai “orang yang jelek”, akan tetapi lebih tepat dipandang sebagai “orang yang sakit.” Karena ia sakit, maka ia membutuhkan pertolongan karena ...*something has gone wrong which leads him to react in antisocial way in situations which stimulate others to constructive actions*.¹⁷⁸ Kalau ini disepakati, maka hukuman-hukuman badaniyah tentu tidak lagi relevan dan itupun tidak perlu lagi dilaksanakan di depan umum.

Bagaimana seharusnya sikap muslim menanggapi fenomena itu? Tentu tidak mudah menjawab persoalan tersebut dengan jawaban yang tuntas apalagi disepakati. Pro dan kontra pasti terjadi, apalagi karena alasan *religious idealisme*,¹⁷⁹ maka kecenderungan mayoritas ahli hukum untuk mempertahankan bentuk-bentuk hukuman konvensional yang sudah diatur secara eksplisit, menjadi semakin menguat, dan karena itu penolakannya untuk

¹⁷⁸El-Awa, *op. cit.*, h. 34.

¹⁷⁹*Religious idealism* berarti paham yang menganggap bahwa semua bentuk hukuman dalam Al-Qur'an dan Hadis tidak dapat berubah karena memang sudah merupakan bentuk ideal dari Tuhan. Menurut penganut paham ini, alasan *legal reasoning* tidaklah cukup kuat untuk kemudian melakukan perubahan bentuk hukuman dalam masalah ini.

melakukan rekonstruksi menurut mereka menjadi beralasan. Karena itu, walaupun para *jurist* percaya pada kaedah “*al-hukm yaduru ma’a ‘illatih wujûdan wa adaman*”, tetapi pada tataran praksisnya kaidah ini hanya berjalan pada hal-hal yang bersifat non-eksplisit. Meskipun demikian, tidaklah berarti bahwa kecenderungan pembaruan hukum pidana itu tidak disambut sama sekali oleh pemikir muslim. Meskipun tidak mayoritas, kecenderungan itu tetaplah dirasakan sangat relevan terutama dalam rangka pencarian relevansi antara Islam dan realitas kemodernan. Untuk itu, pemikir seperti Abdullah Ahmed an-Na’im misalnya, seharusnya mendapat respon intelektual yang positif. An-Na’im mendambakan adanya keinginan untuk memformat kembali bangunan hukum Islam dan disesuaikan dengan lingkungan masyarakat modern yang plural dan terdiri dari berbagai nilai kultur yang dianutnya.¹⁸⁰ Ini menurutnya hanya bisa dicapai bila umat Islam siap untuk melakukan rekonstruksi dan desakralisasi hukum Islam dan membawanya sesuai dengan alur sejarah manusia itu sendiri, bukan malah melepaskannya dari dimensi ruang dan waktu sejarah peradaban umat manusia.

2. Rekonstruksi Syariat Islam dalam Hukum Pidana

Harus diakui bahwa dalam memahami ajaran Islam, ulama periode klasik lebih mengedepankan pendekatan

¹⁸⁰Lihat an-Na’im, *op. cit.* h. 203.

ta'abbudi (hukum Islam diterima apa adanya tanpa komentar). Karenanya, kausalitas '*illat* hukum dan hikmat *tasyri*' tidak banyak terungkap sehingga pikiran kaum muslim menjadi jumud dan beku. Dalam masalah pidana, mereka lebih menekankan aspek *jawâhir* dibanding *zawâjir*-nya. Hukuman yang diberikan hanya dipahami sebagai upaya penebusan dosa kepada Allah, sehingga bentuk hukuman yang paling idealpun adalah apa yang telah disebutkan oleh Allah. Karena berpegang pada prinsip ini, maka hukuman bagi pencuri tidak lain adalah potong tangan, pezina mesti dirajam dan seterusnya.

Pembaruan dalam bidang ini dapat ditempuh dengan jalan sebaliknya, yakni memahami hukum Islam dengan pendekatan *ta'aqquli*. Dengan pendekatan ini, '*illat* hukum dan hikmah *tasyri*' dapat dicerna oleh penalaran umat Islam, terutama dalam masalah kemasyaratakan. Karena itu, dalam masalah pidana maka seharusnya yang lebih dikedepankan adalah aspek *zawâjir*-nya. Dengan demikian, hukuman tidak terikat dan terpaku pada apa yang tertera dalam nash.

Tulisan berikut ini akan penulis orientasikan untuk menguatkan asumsi seperti yang disebutkan terakhir dengan mengambil contoh persoalan *hudûd* yakni dalam masalah pencurian dan perzinahan. Pilihan itu disebabkan karena keduanya merupakan tindak pidana yang paling sering terjadi serta ancaman hukumannya cukup berat.

Berpijak pada pembahasan sebelumnya tentang fungsi pemidanaan dan tujuan utama pensyari'atan hukum

pidana Islam yaitu untuk melindungi kepentingan umum, maka dalam rangka *rethinking* dan rekonstruksi ini, dengan memperhatikan ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi serta pendapat para ulama, dapatlah ditegaskan bahwa fungsi pembedaan adalah *zawâjir* dan *jawâbir* sekaligus. Akan tetapi, aspek *zawâjir*-nya lebih menonjol dan dominan. Dengan demikian, pensyari'atan hukum tersebut menjadi *ta'aqquli* atau *ma'qûl ma'nâ*. Penegasan seperti itu dikuatkan oleh kisah tentang Mâ'iz yang cukup populer dan tentang perkosaan yang terjadi pada zaman Nabi.

Pada zaman Rasul, pernah terjadi kasus perkosaan terjadap seorang wanita di tengah kegelapan subuh. Mendapat perlakuan tidak terpuji, wanita tersebut berteriak minta tolong dengan suara keras hingga menarik perhatian orang banyak. Melihat demikian banyaknya orang yang berdatangan, si pemerkosa kabur melarikan diri. Namun sebelum orang-orang sampai di TKP, seorang laki-laki telah datang lebih dahulu. Ketika orang banyak datang dan menanyai korban siapa yang memperkosanya, serta merta ia menuduh orang yang ada di dekatnya, karena hanya dialah satu-satunya yang ada di situ. Korban tidak dapat mengenali pemerkosanya mengingat keadaan masih gelap. Si laki-laki yang dituduh juga tidak dapat membela diri, karena tidak dapat menunjukkan bukti-bukti ketidakterlibatannya. Akhirnya ia diringkus, lalu dihadapkan kepada Rasulullah untuk dijatuhi hukuman semestinya.

Si pemerkosa, tampaknya selalu mengikuti perkembangan. Ketika dengan pasrahnya laki-laki yang dituduh sebagai pemerkosa hendak dan bersedia dijatuhi hukuman, timbullah di lubuk hatinya penyesalan yang luar biasa. Terbayang di hatinya ia telah berbuat dosa besar, tetapi orang lainlah yang menanggung akibat dan deritanya, sedangkan ia sendiri aman dan bebas. Terbayang pula, andaikata ia tidak segera bertindak dan membiarkan proses eksekusi berjalan, ia akan berdosa pula karena menyebabkan orang tak bersalah mendapat hukuman berat.

Dengan kesadaran penuh dan penyesalan luar biasa terhadap perbuatannya, ia dengan mantap menyerahkan diri kepada Rasulullah untuk dijatuhi hukuman. Ia mengaku bahwa yang bersalah adalah dirinya, bukan orang yang hampir dieksekusi itu. Ia pun menyatakan penyesalannya yang dalam dan berjanji tidak akan mengulangi perbuatan tak senonoh tersebut.

Si tertuduh kemudian dilepaskan oleh Nabi. Si pelaku pun setelah mendengar pengakuan dan penyesalannya, Nabi ternyata juga membebaskannya. Padahal pada saat itu para sahabat telah siap merajamnya. Bahkan dengan tegas Umar meminta Nabi untuk merajamnya. Akan tetapi, Nabi tetap dengan pendiriannya untuk tidak menghukumnya. Dalam pandangan Nabi, tidak ada guna dan manfaat menjatuhkan hukuman kepada orang yang sudah benar-benar sadar dan tobat. Tanpa dihukum pun ia tidak akan berbuat atau

mengulangi kejahatannya.¹⁸¹ Kasus tersebut di atas, semakin menguatkan pandangan bahwa fungsi pemidanaan adalah *zawâjir*, yakni berfungsi menyadarkan dan membuat orang jera sehingga tidak mau berbuat atau mengulangi tindak pidana kejahatan.

Dengan demikian, jenis-jenis hukuman yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah tidak harus diterapkan secara harfiah. Tetapi jenis dan bentuk hukuman apapun dapat dibenarkan selama dapat berfungsi sebagai *zawâjir* serta mampu mewujudkan tujuan pensyari'atan hukum pidana Islam. Dan atas dasar ini, perumusan hukuman yang sejalan dengan kondisi kekinian dapat dibenarkan. Sedangkan hukuman yang ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah hanya dipandang sebagai batas maksimal yang perlu diterapkan manakala bentuk hukuman lain tidak dapat mewujudkan tujuan hukuman tersebut.

Contoh lain adalah tindak pidana pencurian, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Maidah (5) : 38 yang menyebutkan bahwa hukuman bagi pencuri adalah potong tangan (*qath'ul yad*).¹⁸² Mengenai hal ini pendapat para ulama terbagi dua:

¹⁸¹Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'âm al-Muwaqqi'în*, Juz I (Cet. I: Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1995), h. 370-371.

¹⁸²Terjemahannya: "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi

Pertama, hukuman tersebut bersifat *ta'abudi*, karena itu tidak dapat diganti hukuman lain. *Kedua*, hukuman tersebut *ma'qûl al-ma'nâ*, yakni mempunyai maksud dan pengertian yang rasional. Karena itu dapat berwujud hukuman lain, tidak harus dengan potong tangan.¹⁸³

Menurut para pendukung pendapat kedua, yang dimaksud dengan potong tangan adalah mencegah melakukan pencurian. Pencegahan tersebut dapat diwujudkan dengan penahanan dalam penjara dan sebagainya, tidak mesti dengan jalan potong tangan. Dengan demikian, ayat tersebut dapat berarti pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, cegahlah kedua tangannya dari mencuri dengan cara yang dapat mewujudkan pencegahan.

Golongan ini mengemukakan alasan bahwa kata memotong (*al-qath'u*) arti dasarnya adalah semata-mata pencegahan (*al-man'u*). Ada banyak riwayat yang dapat menguatkan argumen seperti itu, diantaranya :

(1) Menurut sebuah riwayat, Rasulullah pernah memberi hadiah kepada Aqra' bin Habis al-Tamîmî dan

apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

¹⁸³Ibrahim Dasuqî al-Syahawî, *al-Sariqah* (Cet. I; Kairo: Maktabah Dâr al-'Urûbah, 1961), h. 9-13; Ibrahim Hosen, "Ukhuwah Islamiyah Jangan Menjadi Retak Dikarenakan Masalah Khilafiyah" dalam *Studi Islamika*, VI, 15 (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, Juli-Desember 1981), h. 15-16.

Uyainah bin Hisn al-Fazari masing-masing seratus ekor unta, sedangkan kepada ‘Abbâs bin Mardâs, Nabi menghadiahkan kurang dari seratus ekor unta. Kemudian ‘Abbâs mendendangkan syair di hadapan Nabi yang mengutarakan bahwa kedudukan dan perjuangannya, jika memang tidak lebih maka tidak dapat dipandang kurang dari Aqra’ dan Uyainah. Ketika mendengar syair tersebut dibaca berulang-ulang oleh ‘Abbâs, Nabi berkata kepada para sahabat: *lqtha’u ‘annî lisânahu* (secara harfiyah berarti: potonglah dari aku lidahnya). Para sahabat kemudian memberikan kepada ‘Abbâs tambahan hadiah sampai seratus unta, sebagaimana yang diberikan Nabi kepada ‘Aqra dan Uyainah.

Sekiranya kata *qatha’a* berarti pemotongan, tentu para sahabat memotong lidah ‘Abbâs. Tetapi mereka menanggapi perkataan Nabi tidak menurut arti lahirnya, yaitu pemotongan lidah. Melainkan memahaminya agar mencegah lidah ‘Abbâs dari mengoceh dan mengemukakan protesnya, dengan mencukupkan bilangan unta sampai seratus ekor. Dengan demikian, perkataan Nabi tersebut tidak diartikan oleh para sahabat dengan “potonglah lidahnya,” tetapi diartikan “cegahlah lidahnya”

(2) Menurut riwayat, Lailâ Akhiliyah pernah membacakan kasidahnya untuk memuji panglima Hajjâj. Hajjâj berkata kepada ajudannya: “*lqtha’ ‘annî lisânaha*”. Mendengar perintah itu, ajudan tersebut membawa Lailâ ke algojo untuk dipotong lidahnya. Ketika dilihatnya algojo mengeluarkan pisau, Lailâ berkata: “Bukan itu yang

dimaksudkan Hajjâj, tetapi ia memerintahkan agar engkau memotong lidahku dengan hadiah, bukan dengan pisau.” Setelah ajudan kembali bertanya kepada panglima, ia membenarkan pendapat Lailâ, sehingga ajudan tersebut mendapat celan dari panglima karena kebodohnya.

Sekiranya kata *qatha’a* diartikan memotong secara sempit, tidaklah wajar Hajjâj memarahi ajudannya. Panglima Hajjâj dan Lailâ terkenal sebagai pujangga dan sastrawan Arab pada masa Daulah Bani Umayyah dan kata-katanya dapat dijadikan rujukan dalam memahami bahasa Arab. Sedangkan para ahli bahasa sepakat bahwa bahasa Arab pada masa Umayyah dan permulaan Bani ‘Abbasyiah sampai dengan masa Abû Al-‘Athahiyah (sastrawan Arab terkenal yang wafat pada 211 H.) dapat dijadikan *hujjah*.

Di samping itu, menurut Abû Hanîfah, As-Tsauri, Ahmad dan Ishâq, hukuman atas tindak pidana pencurian itu bersifat pilihan, potong tangan atau mengembalikan (mengganti) barang yang dicuri kepada pemiliknya,¹⁸⁴ atau menurut ulama lain, menafkakkannya di jalan Allah.¹⁸⁵

Dari uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa sepanjang nas-nash hukum pidana mengandung *ihimâl*

¹⁸⁴Fahrul Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr* (Teheran: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th), Juz XI, h. 228.

¹⁸⁵Syihâbuddin Sayyid Mahmûd al-Alûsi, *Rûh al-Ma’âni fî Tafsîr al-Qur’ân al-Adhîm wa Sab’ al-Matsânî*, Juz VI (Beirut: Dâr al-Ihya al-Turâts al-‘Arabiy, t.th), h. 135.

berdasarkan *siyâq* ayat atau akibat lafaznya dianggap *musytarak* atau *muthlaq* dan sebagainya, maka reinterpretasi dan perubahan penafsiran menjadi terbuka, di samping tentunya dengan menekankan *zawâjir* dalam pembedaan serta *maqhâsid* dan ruh pensyari'atannya. Dengan demikian, bentuk dan pelaksanaan hukuman menjadi elastis.

Masalah mendasar dalam hal hukum pidana Islam ini adalah mengapa dalam kenyataannya sekarang hukum pidana Islam di hampir semua negara Islam tidak dapat menjadi sistem hukum yang hidup? Terkecuali Arab Saudi, mengapa negara-negara Islam tidak berhasil mengaplikasikan sistem hukuman sebagaimana yang ditetapkan Al-Qur'an dan Sunnah?

Secara garis besar, dalam masyarakat muslim saat ini terdapat dua kelompok yang pro dan kontra dalam pandangannya mengenai sistem hukum pidana Islam. Kelompok yang pro senantiasa menuduh kelompok lain sebagai pihak yang sudah luntur keimanannya, mengabaikan syari'at Islam dan terpengaruh oleh kerangka pikir Barat. Sedangkan kelompok yang kontra selalu menyebut yang pro sebagai kelompok yang ketinggalan zaman, sempit pikiran, dan juga bahkan barbar.

Menurut hemat penulis, ketidakaplikatifan sistem hukum pidana Islam ini sesungguhnya lebih disebabkan oleh konstruksi masyarakat muslim itu sendiri yang memang telah berubah antara masyarakat di saat rumusan

hukuman-hukuman pidana itu dibangun untuk pertama kalinya (*formative period*), dengan masyarakat muslim modern sekarang. Perbedaan sosiologis masyarakat yang hidup pada abad ke 7/8 M dengan masyarakat muslim abad ke 20 M ini harus dilihat sebagai penyebab logis tidak teraplikasikannya sistem hukum pidana Islam tersebut. Perkembangan sosial telah merubah rasa hukum masyarakat, sehingga sistem hukum pidana Islam tidak dapat lagi dirasakan sesuai dengan struktur masyarakat kontemporer. Inilah yang harus secara adil dipertimbangkan. Dan apa yang kita butuhkan sekarang adalah langkah metodologis untuk kembali mereformasi bangunan hukum pidana Islam tersebut sesuai dengan rasa hukum masyarakat muslim modern tanpa harus meninggalkan nilai-nilai yang sudah sejak awal dibangun di dalamnya. Langkah ini tentu harus dimulai terlebih dahulu dengan merekonstruksi kerangka epistemologis masyarakat muslim itu sendiri dalam pemahamannya terhadap syariat Islam sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

Berdasarkan kemungkinan bahwa hukum pidana Islam dapat ditransformasikan ke dalam hukum nasional, maka pembaruan hukum pidana Islam menjadi mutlak diperlukan. Upaya pembaruan itu sendiri, menurut Fathurrahman Djamil dan Syamsul Anwar,¹⁸⁶ hendaknya

¹⁸⁶Fathurrahman Djamil, "Reaktualisasi dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia" dalam *Jurisdiiksi*, edisi I/Thn. I, 1996, h. 11-14;

dilakukan dengan cara mengembangkan prinsip-prinsip hukum pidana Islam. Tanpa adanya interaksi antara prinsip-prinsip hukum pidana Islam dengan perkembangan masyarakat, maka cita-cita ingin mewujudkan hukum pidana Islam menjadi hukum nasional tidak mungkin tercapai.

Dalam konteks ini pula, pada tempatnya untuk menampilkan karakteristik hukum pidana Islam yang humanis serta inklusif.¹⁸⁷ Artinya, hukum pidana Islam haruslah diterjemahkan dengan mengikuti semangat zaman dan kemanusiaan, sehingga *inner dinamic*-nya sebagai hukum untuk manusia yang universal tidak kehilangan konteksnya. Hukum pidana Islam haruslah berpretensi menyelesaikan problematika kehidupan manusia dengan tanpa melupakan semangat dan penerapan etika hukumnya.

Di tengah pluralitas kultural dan kebangsaan, hukum pidana Islam sudah seharusnya tampil dengan orientasi baru, agar kesempatan mendialogkan karaktersitik hukum pidana Islam yang kontekstual dengan budaya masyarakat yang pluralistik tidak menjadi artifisial. Agenda hukum pidana Islam yang *concern* terhadap nasib sosial umat

Syamsul Anwar, "Hukum Islam dan Transformasi Sosial", dalam *Advokasia*, No. 5, Tahun III, 1996, h. 29-30.

¹⁸⁷Cipto Sembodo, "Inklusifisme Syari'ah dalam Agenda Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam", dalam *Jurnal Mimbar Hukum*, Jakarta: Ditbinbapera, No. 43/Thn. X, 1999, h. 52.

manusia juga harus segera diangkat. Sebab di sinilah sesungguhnya esensi dasar filsafat hukum Islam yakni dalam rangka upaya menjaga harkat dan martabat kemanusiaan universal. Agenda dimaksud adalah bidang mu'amalah dengan fokus perhatian pada peningkatan kualitas ekonomi umat.¹⁸⁸ Umat membutuhkan perlindungan hukum agar tidak terjadi kesenjangan sosial dan ekonomi yang semakin tajam dalam masyarakat.

Hukum pidana Islam memang tidak bisa dilepaskan dari lingkungan hidupnya. Hukum pidana Islam akan selalu dituntut untuk secara cerdas berdialektika dengan lingkungan sosial maupun politik secara sinergis dan berkesinambungan. Kemandegan pada salah satu sisinya akan menjadikannya pincang dan problematis dalam segala sisi kehidupan sosial maupun kebangsaan.

Dengan keyakinan dan kesadaran bahwa hukum pidana Islam dapat ditransformasikan ke dalam hukum nasional, maka hal itu akan mungkin terjadi jika dilakukan dengan memasukkan konfigurasi hukum pidana Islam yang inklusif, mandiri dan terbuka melalui proses seleksi metodologis yang *aplicable* dan *credible*. Langkah ini tentu harus dimulai lebih dahulu dengan merekonstruksi kerangka epistemologis masyarakat muslim itu sendiri dalam pemahamannya terhadap hukum pidana Islam. Dan

¹⁸⁸Nasaruddin Umar, "Konstitusionalisasi Hukum Islam di Indonesia" dalam *Jurisdiiksi*, Edisi I/Tahun I, 1996.

inipun sangat mungkin bila pendekatan kritik sumber (*source critical approach*) mulai digalakkan dalam kajian-kajian Islam pada umumnya.

Apabila pemikiran di atas diterima, maka hukum Islam akan dapat memberi kontribusi dalam upaya pembinaan hukum nasional. Untuk lebih memahami secara lebih mendalam dan mengembangkan persoalan hukum pidana Islam ini sesuai dengan tuntutan zaman, perlunya kiranya melakukan langkah-langkah sebagai berikut:

Pertama, menggalakkan kembali lembaga ijtihad, paling tidak untuk dapat memfiqhikan kembali persoalan-persoalan yang dahulu dipandang *qath'i*. Sebab hanya hukum Islam kategori fiqhilah yang elastis dan dapat disesuaikan dengan perkembangan dan tuntutan zaman. Hal demikian sebagai aplikasi dan realisasi dari kaidah "*al-hukm yadûru ma'a 'illatih wujûdan wa 'adaman*" dan "*taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-amkinati wa al-azminati wa al-ahwâl*." Usaha tersebut dapat ditempuh dengan memahami *maqhâsid syari'ah*, serta lebih menonjolkan aspek *zawâjir* di samping *jawâbir* dalam fungsi pembedaan.

Kedua, meneliti dan mendata kembali mana hukum yang termasuk hak Allah dan mana pula yang termasuk hak manusia. Sebab masing-masing mempunyai akibat yang berlainan dan menghendaki pelaksanaan yang berbeda. Apabila dalam suatu hukum terdapat hak Allah dan hak manusia sekaligus, perlulah dipertimbangkan hak manakah

yang akan ditonjolkan, agar ijtihad dapat memainkan perannya.

Ketiga, menggali substansi dan tujuan utama dari peristiwa-peristiwa yang terjadi pada zaman Rasul, sebagaimana direkam dalam sejumlah hadis Nabi yang berkaitan dengan pelaksanaan ayat-ayat tentang hukum pidana. Hal itu dimaksudkan untuk mengetahui *'illat* hukum pelaksanaan hukuman itu, apakah karena memang merupakan ketentuan normatif agama, atau bentuk hukuman itu sedikit banyaknya dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat. Jika kondisi sosial Arabia abad ketujuh M. disepakati sebagai bagian dari pertimbangan hukum yang menentukan bentuk-bentuk hukuman, maka hal itu berarti bahwa usaha pembaruan pemikiran keagamaan tentang hukum pidana Islam mendapat pembenaran fenomenologis.

Penggunaan pendekatan sosiologis ini menimbulkan masalah teologis mengenai keabadian firman dan hukum Tuhan. Penyelesaian atas masalah ini tentu memerlukan logika teologis yang tepat pula. Bahwasanya keabadian firman Tuhan tetap berlaku secara substansial, hanya bahasa hukum (*letter of law*) yang dimungkinkan mengalami perubahan, karena ia dapat dipastikan bermuatan situasional. Aspek muatan yang kedua tersebut merupakan keterpaduan antara keabadian firman Tuhan dan situasi sosial-ekologis masyarakat Arabia abad ketujuh. Aspek ekologis ini sungguh memungkinkan mengalami perubahan, sebagaimana Umar misalnya telah mengadakan sejumlah

perubahan dalam pelaksanaan aturan-aturan hukum pidana Islam karena alasan sosial-ekologis tersebut.

D. Integrasi Pendekatan dalam Penegakan Syariat di Indonesia

Dihubungkan dengan keinginan masyarakat Muslim untuk menegakkan syariat Islamnya, maka dengan dasar pemahaman seperti di atas, maka penegakan syariat Islam tidak harus direduksi maknanya dengan hanya membatasinya pada wilayah pemahaman skripturalis belaka, sebab dengan pendekatan substansialis pun, penegakan syariat Islam dapat dilakukan. Bahkan sejarah jualah yang telah mengajarkan bahwa dengan pola pemahaman yang substansialis, gagasan penegakan syariat Islam dapat lebih diakomodir oleh negara, dibanding ketika gagasan Islam skripturalis yang dijadikan pilihan strategi.

Selain rekonstruksi pada aspek epistemologi syariat, dikotomi pendekatan yang dilakukan selama ini juga sudah saatnya dihilangkan. Seperti diketahui, secara garis besar, dewasa ini ada dua spektrum pemikiran tentang hal itu yang berbeda. Sementara sama-sama mengakui pentingnya prinsip-prinsip syariat dalam setiap aspek kehidupan, keduanya mempunyai penafsiran berbeda tentang cara yang harus ditempuh bagi penegakannya.

Pada ujung satu spektrum, beberapa kalangan Muslim beranggapan bahwa syariat harus diterima sebagai *way of life* dalam segala dimensi kehidupan ummat sehingga

negara harus memberi jaminan pelaksanaannya melalui aturan yang jelas. Sementara pada ujung spektrum yang lain, beberapa kalangan Muslim lainnya berpendapat bahwa syariat, meskipun tidak dilegalkan pelaksanaannya oleh negara, tetapi sepanjang nilai-nilai etis syariat seperti keadilan, kesamaan, persaudaraan, dan kebebasan, dipraktekkan dalam kehidupan bernegara, maka suasana kehidupan seperti itu pun layak dianggap dijalankan berdasarkan syariat, tanpa harus diformalkan melalui ketentuan negara secara eksplisit.¹⁸⁹

Model pemikiran Islam yang pertama, merefleksikan adanya kecenderungan untuk menekankan aspek legal dan formal idealisme Islam. Kecenderungan seperti itu biasanya ditandai oleh keinginan untuk menerapkan syariat secara langsung sebagai aturan hukum yang mengikat masyarakat. Sebaliknya, aliran dan model pemikiran yang kedua lebih menekankan substansi daripada bentuk yang legal dan formal.

Meskipun demikian, dengan mempertimbangkan aktiva dan passiva masing-masing pendekatan, perdebatan tentang formalis dan substansialis pun sudah saatnya ditelaah ulang. Dialektika kedua pendekatan itu sejatinya merupakan dialektika antara dua gagasan yang sama-sama

¹⁸⁹Para pendukung gagasan seperti ini antara lain Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Harun Nasution, Munawir Sjadzali, dan lain-lain.

tidak sempurna, tidak integral dan tidak konprehensif. Karena itu, keduanya semestinya diintegrasikan sebagai satu strategi yang utuh.

Persoalannya, baik Islam kultural yang substansialistik dan lebih menekankan aspek etik maupun Islam struktural yang bersifat legalistik formalistik, sama-sama memiliki kelemahan. Islam formalis, dengan pilihan pada jalur struktural, terbukti tidak sepenuhnya berhasil merealisasikan cita-cita penegakan syariat Islam. Alih-alih berhasil menegakkan ideologi Islam beserta perangkat-perangkat sosio-ekonomi-politiknya (baca: syariat Islam), sekedar representasi dan akomodasi kalangan Islam dalam negara pun sulit terealisasikan.

Sebaliknya, Islam kultural pun—meski selama ini dianggap berhasil melahirkan pembesaran kelas menengah Muslim dan memaksa negara untuk memberi ruang akomodasi dan representasi yang lebih baik bagi kalangan Islam-, juga gagal memberdayakan umat secara politik, khususnya di level bawah. Para elit agama, cendekiawan dan kalangan LSM misalnya (terlepas dari adanya depolitisasi negara) selama bertahun-tahun tidak cukup mampu mengubah massa mengambang (*floating mass*) menjadi massa kalkulatif dan rasional yang memiliki tingkat kesadaran keagamaan yang signifikan. Lebih dari itu, Islam kultural juga tidak berdaya dalam mencegah terjadinya “kriminalisasi politik” seperti halnya Korupsi, Kolusi dan Nepotisme (KKN) dan berbagai kezaliman politik lainnya

yang dilakukan para pejabat yang notebene mayoritas Muslim, bahkan diantaranya banyak yang bertitel haji. Hal itu justru terjadi di tengah klaim keberhasilan kalangan Islam kultural dan pada kurun waktu yang oleh banyak kalangan disebut sebagai masa akomodasi timbal balik (*mutual acomodation*).¹⁹⁰ Dengan melihat alasan sosio-politis di atas, maka sangat argumentatif jika kedua kutub pendekatan yang selama ini diposisikan secara dikotomis, diintegalkan.

Demi kepentingan strategis, maka perlu ada pemilahan yang jelas bagian-bagian mana dari syariat yang perlu diformalkan dan yang tidak. Pembuatan skala itu terutama diperhitungkan dengan mempertimbangkan resistensi yang ditimbulkannya.

Dalam konteks ini, Rifyal Ka'bah merekomendasikan perlunya dibedakan antara hukum Islam yang bersifat *qadhâ'î* (yuridis) dan *diyânî* (etis).¹⁹¹ Untuk masalah *qadhâ'î*

¹⁹⁰Beberapa sarjana tidak setuju dengan istilah "akomodatif". Menurut mereka Islam tidak menerima keuntungan apa-apa dari pemerintah, sementara hampir pasti pemerintah telah memanfaatkan Islam untuk memobilisasi dukungan untuk kepentingan pemerintah. M. Syafii Anwar menggunakan "bargaining position" untuk menunjukkan pola hubungan seperti itu. Lihat tulisannya, "Negara, Umat dan Ijtihad Politik," *Panjimas*, No. 693 (11-22 Agustus 1991), h. 31.

¹⁹¹*Qadhâ'î* adalah hukum Islam yang berhubungan dengan masalah yuridis dan telah menyentuh kepentingan sosial masyarakat. Sedangkan *diyânî* adalah hukum Islam yang bersifat etis dan secara pribadi menuntut ketundukan dan kepatuhan. Hukum yang bersifat

diperlukan penelitian terhadap praktrek-praktek hukum Islam yang pernah berjalan di kerajaan-kerajaan Islam nusantara yang telah menjadi tradisi dan praktek-praktek kultural yang membumi di tengah masyarakat.¹⁹² Hal ini juga menjadi penting untuk merekonstruksi sejarah tradisi pemikiran hukum Islam yang pernah eksis di kawasan nusantara di masa yang lalu.¹⁹³

Hukum Islam *diyânî* (etis), tentu saja tidak perlu dilembagakan dalam peraturan resmi kenegaraan karena menyangkut kepentingan dan kesadaran individu-individu masyarakat. Sebaliknya, hukum Islam *qadhâ'î* perlu mendapatkan pengakuan dan pengaturan resmi negara, ketika telah menyangkut aktivitas dinamika sosial dan pola-pola relasi antar masyarakat. Hal ini penting, karena urgensi pengakuan dan pengaturan hukum tersebut sesungguhnya dalam rangka menjamin toleransi dan ketertiban hukum dalam masyarakat itu sendiri. Namun demikian, untuk

diyânî dapat ditangani secara profesional oleh mufti melalui fatwa, sedangkan yang bersifat *qadhâ'î* dilaksanakan oleh hakim melalui peradilan. Namun demikian, kategori suatu perbuatan termasuk *qadhâ'î* atau *diyânî* sesungguhnya akan senantiasa berkembang sesuai dengan tingkat dinamika masyarakat. Penjelasan lebih rinci, lihat Rifyal Ka'bah, "Reformasi Metodologi Pengembangan Hukum Islam," dalam *Mimbar Hukum: Aktualisasi Hukum Islam*, No. 34, Th. X 1999, h. 46.

¹⁹²*Ibid.*

¹⁹³Asyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara Sejarah, Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999), h. 67.

melakukan itu harus menghindari pengakuan dan pengaturan yang bersifat teknis-ideologis terhadap sesuatu ketentuan termasuk sanksinya.

Jika dianalisis dengan mengkaji sejarah para penyebar agama Islam di daerah ini, tampak bahwa kedua pendekatan tersebut digunakan secara sinergis. Para penyebar Islam generasi pertama di daerah ini yang dikenal dengan sebutan Datuk Tellue pada awalnya memang lebih memilih pendekatan struktural dengan jalan mendekati para elit kerajaan, seperti yang berlangsung di kerajaan Luwu, Gowa, Tallo, Bone, Wajo, Balanipa dan kerajaan lainnya di Sulawesi Selatan. Pendekatan ini menemukan momentumnya ketika Sultan Alauddin mendeklarasikan kerajaan Gowa –yang merupakan kerajaan terbesar di Sulawesi Selatan ketika itu- sebagai kerajaan Islam disertai kewajiban pemberlakuan syariat Islam kala itu.

Pendekatan struktural formalis tersebut dalam analisa Ahmad Sewang memiliki kelebihan, yakni penerapan syariat Islam dapat berlangsung secara cepat. Menurutnya, karena pilihan pada pendekatan struktural tersebut, maka dalam kenyataannya islamisasi di Sulawesi Selatan hanya berlangsung dalam kurun waktu empat tahun, yakni dari tahun 1607 sampai tahun 1611.¹⁹⁴ Karena alasan inilah,

¹⁹⁴Ahmad M. Sewang, "Penerapan Syariat Islam di Sulawesi Selatan: Pendekatan Historis dan Kultural," *Makalah*, disampaikan pada Kongres Umat Islam II (Makassar: 29 Desember 2001), h. 2.

sehingga pendekatan ini bisa disebut sebagai pendekatan jalur cepat. Pendekatan seperti itu bukannya tidak memiliki kelemahan. Kelemahan tersebut terutama terlihat pada menonjolnya sisi formalitas syariat Islam, sehingga meskipun masyarakat sudah menyatakan penerimaannya pada Islam, tetapi dalam kenyataan keseharian, masih terdapat banyak pelanggaran terhadap ajaran Islam. Terlepas dari kelemahan tersebut, secara formalistik nilai-nilai dan kebudayaan Islam telah merasuk ke dalam struktur pemerintahan, seperti gelar raja dan nama kerajaan diganti menjadi sultan dan kesultanan. Di samping itu, dalam struktur pemerintahan dibuat pula lembaga yang mengurus masalah keagamaan (*parewa sarak*), yaitu *Daengta Kaliya*, *Daeng Imang*, *Guruwwa*, *Katte*, *Bilala* dan *Doja*. Tugas *Daengta Kaliya* (Makassar), *Petta Kalie* (Bugis), *Maradiannna Sarak* (Mandar) adalah membina kehidupan keagamaan dalam masyarakat dan berperan dalam upacara seremonial kerajaan. Peran itu sebelumnya dijalankan oleh *Daengta Alakaya* (para biksu). Dalam prosesi upacara kerajaan, *Daengta Kaliya* memiliki kedudukan strategis, seperti mengambil sumpah dengan Al-Qur'an, sebagaimana diceritakan dalam lontara:

*"iaminne Karaenga uru ampareki koroangan."*¹⁹⁵

¹⁹⁵Abdurrahim dan Borahima, *Sedjarah Kerajaan Tallo: Suatu Transkripsi Lontara* (Ujungpandang: Lembaga Sejarah dan Antropologi, t.th), h. 16.

Dialah raja (Sultan Abdullah Awwalul Islam) yang pertama-tama bersumpah dengan Al-Qur'an.

Adapun pendekatan kultural lebih menekankan pada penyadaran setiap individu dalam pelaksanaan syariat Islam. Jika setiap umat Islam sudah sadar untuk menjalankan ajaran agamanya, maka dengan sendirinya akan terbentuk masyarakat Islam. Tetapi kelemahan pendekatan ini adalah akan memakan proses waktu yang lebih panjang. Kelemahan tersebut akan semakin tampak jika diukur dari seberapa banyak hukum Islam itu sudah dipositifkan menjadi hukum yang mengikat masyarakat secara tertulis.

Pendekatan kultural juga berarti bahwa dalam penerapan syariat Islam perlu diperhatikan kultur yang terdapat dalam masyarakat. Pengertian ini juga digunakan para pembawa Islam yang pertama di Sulawesi Selatan. Justru melalui pendekatan ini penerapan syariat Islam lebih mudah diterima, karena lebih akomodatif terhadap adat istiadat yang terdapat dalam masyarakat. Pendekatan kultural dengan tidak merombak pranata adat yang telah ada, menyebabkan syariat Islam lebih mudah diterima. Pertentangan antara sarak dengan adat dengan mudah dapat dihindari, seperti tercermin dalam *Piagam Sarak* yang

dibuat oleh Datuk ri Bandang ketika bertugas di Kerajaan Wajo. Dalam lontara disebutkan:¹⁹⁶

Assiturusenna adek e sarak e
Mappakarajai sarak e ri adak e
Mappakalebbii adak e ri sarak e
Temmakulle sirusak bicara
Narekkopusa i bicaranna adek e
Makkutana i ri sarak e
Narekkopusa i bicaranna sarak e
Makkutanai ri adek e
Temmakkulleni si apusang.

Persetujuan antara adat dan sarak
Sarak menghormati adat
Adat memuliakan sarak
Adat dan sarak tidak saling membatalkan putusan
Kalau adat tidak dapat memutuskan suatu perkara
Adat bertanya pada sarak
Kalau sarak tidak dapat memutuskan suatu
perkara
Sarak bertanya kepada adat
Keduanya tidak akan keliru dalam mengambil
keputusan.

¹⁹⁶Lihat Mattulada, *Latoa: Suatu Lukisan Analisis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis* (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Press, 1985), h. 155.

Keberhasilan Datuk ri Bandang meletakkan dasar pembinaan yang kukuh antara kedua pranata tersebut merupakan sebagian dari jasa monumental Datuk ri Bandang, sehingga dalam perkembangan selanjutnya terbuka peluang untuk mensosialisasikan ajaran Islam ke dalam kehidupan bermasyarakat. Sarak pada akhirnya terintegrasi dalam sistem *Pangngaderreng* yang berfungsi memberi pedoman dan nilai-nilai Islam. Dalam perkembangan selanjutnya, menurut analisa Mattulada, tidak ditemukan lagi pertentangan antara kedua pranata tersebut. Keduanya hidup berdampingan dan saling melengkapi sebagai institusi resmi kerajaan.¹⁹⁷ Ketaatan rakyat kepada sarak sama dengan ketaatan mereka kepada aspek *Pangngaderreng* lainnya. Jika terdapat pertentangan antara adat dan sarak, diusahakan agar terjadi kompromi, sebab dalam masalah sosial kemasyarakatan, Islam memiliki daya akomodasi yang kuat. Kecuali itu, jika masih belum ditemukan cara penyelesaian kompromi, maka keputusan akhir diambil dari sarak, sebagaimana dikemukakan oleh Umar Syihab:

*“Narekko moloiko roppo-roppo, namutabbuttu lesuko ri ade’e. Narekkotabbuttu mupo lesuko ri sara’e, nasaba apettunnna sarae pettung Puang.”*¹⁹⁸

¹⁹⁷*Ibid.*, h. 382.

¹⁹⁸Umar Syihab, “Hukum Kewarisan Islam dan Pelaksanaannya di Wajo,” *Disertasi*, (Ujungpandang: Universitas Hasanuddin, 1988), h. 6.

(Jika engkau menghadapi permasalahan, kemudian langkahmu buntu, maka berpeganglah pada adat. Jika masih menemui jalan buntu, maka berpeganglah pada syara', karena keputusan syara' adalah keputusan Tuhan).

Kalau kenyataan sejarah tersebut mau ditafsirkan, maka keinginan penegakan syariat Islam semestinya berupaya untuk memadukan kedua pendekatan tersebut. Sudah tiba saatnya mengakhiri polemik antara pendekatan struktural dan kultural. Sebab dalam sejarah penerapan syariat Islam di Sulawesi Selatan keduanya digunakan. Mana yang didahulukan tergantung pada problema dan tantangan yang dihadapi. Dalam menghadapi tantangan yang semakin kompleks masa kini, maka kedua pendekatan itu hendaknya diintegrasikan.

Integrasi kedua pendekatan tersebut dapat pula ditafsirkan bahwa upaya penegakan syariat Islam tidak mesti dilakukan dengan menunggu adanya payung hukum berupa otonomi khusus seperti halnya Propinsi Nangroe Aceh Darussalam (NAD), tetapi juga dapat ditempuh melalui jalur Peraturan-Peraturan Daerah (Perda) yang krannya telah dibuka dengan adanya Undang-Undang No. 22/1999 tentang Otonomi Daerah. Lebih dari itu, dengan mengingat Garis-Garis Besar Haluan Daerah Sulawesi Selatan yang menetapkan visi pembangunannya dengan slogan "terwujudnya Sulawesi Selatan menjadi wilayah terkemuka di Indonesia melalui pendekatan kemandirian lokal yang

bernafaskan keagamaan,”¹⁹⁹ maka peluang bagi usaha memperjuangkan penegakan syariat Islam dalam pengertian inklusif telah mendapatkan lampu hijau.

Di beberapa daerah, bahkan telah diterbitkan perda-perda yang secara langsung mencerminkan semangat ajaran Islam. Di Pinrang misalnya, telah diundangkan perda tentang larangan memperjualbelikan minuman keras, prostitusi dan sejumlah bentuk kejahatan lainnya yang bertentangan dengan agama. Bahkan telah pula diperdakan kewajiban bagi anak didik untuk tahu baca tulis al-Qur'an sebagai syarat melanjutkan studi ke jenjang menengah pertama, serta kebijakan pemda setempat untuk menggaji para imam, guru-guru mengaji dan sebagainya. Daerah-daerah lainnya di Sulawesi Selatan tampaknya juga terdorong untuk mendukung kebijakan GBHD tersebut, seperti halnya Bulukumba, Maros, Gowa dan lain-lain. Karena itu, selalu terbuka kesempatan bagi umat Islam untuk menegakkan syariatnya lewat jalur-jalur konstitusional yang memang dimungkinkan, tanpa harus mereduksi perjuangan penegakan syariat itu pada wilayah-wilayah yang justru menimbulkan kontroversi dan bersifat kontra produktif.

¹⁹⁹Lihat *Garis-Garis Besar Haluan Daerah Sulawesi Selatan [GBHD]* (Makassar: Balai Penelitian dan Pengembangan Daerah [Balitbangda], (Makassar: Dokumentasi Pemda Propinsi, tidak diterbitkan, 2000).

BAB VI

SYARIAH REKONSTRUKTIF: MENATAP MASA DEPAN

Kemunculan Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) menunjukkan bahwa kecenderungan umat Islam untuk memperjuangkan gagasan penegakan syariat Islam secara legalis-formalistik, ternyata tidak pernah pudar. Jika sebelum ini, gaungnya kurang terasa maka tampaknya hal tersebut lebih disebabkan karena situasinya yang kurang memungkinkan. Ketika era reformasi memberi ruang karena adanya kebebasan menyatakan pendapat, dijadikan momentum yang tepat bagi proponent pendukung kecenderungan legalis-formalistik untuk kembali menampilkan gagasannya. Dari sisi ini, dapat dikatakan bahwa munculnya gagasan seperti itu lebih karena alasan euforia di kalangan pendukungnya. Apa yang terjadi dengan KPPSI pun bukanlah repolitisasi Islam dalam pengertian yang baru, melainkan sekedar reaksi balik dari pengalaman politik umat Islam yang sedemikian panjang yang babakan sejarahnya banyak menyisakan cerita-cerita muram.

Pada saat yang sama, gagasan itu dipicu oleh krisis yang melahirkan frustrasi dan rasa ketertindasan yang menampakkan wujudnya dalam bentuk sejumlah besar penyalahgunaan kekuasaan oleh kaum elite serta menyebabkan maraknya korupsi, kejahatan politik, lemahnya penegakan hukum dan ketidakberdayaan

ekonomi. Pada tingkat masyarakat, krisis tersebut berbentuk meningkatnya kriminalitas, pudarnya solidaritas sosial dan merajalelanya tindak kemaksiatan. Hal itu berdampak secara langsung pada merosotnya legitimasi sistem politik dan hukum yang ada yang berbasis sekuler. Maka muncullah keinginan untuk kembali kepada nilai-nilai dan sistem alternatif yang berbasis Islam. Inilah *raison d'être* terpenting dari kebangkitan gerakan keagamaan seperti halnya KPPSI.

Walaupun fenomena munculnya keinginan penegakan syariat Islam tersebut lebih merupakan reaksi balik atas apa yang terjadi selama ini, ia menghadirkan elemen penting dari format politik Islam yang bersifat *recurrent*. Ini dalam pengertian bahwa, pada akhirnya persoalan simbol tidak begitu saja dapat diabaikan apalagi dihilangkan. Tetapi pada sisi ini pulalah, nilai-nilai kesucian agama dipertaruhkan. Perjuangan dan ekspresi simbolik atas nama agama, seringkali dijadikan sebagai media untuk tujuan-tujuan lain yang sangat mungkin tidak semuanya dimaksudkan untuk memperjuangkan nilai-nilai agama seperti yang dijadikan jargon perjuangan.

Munculnya KPPSI dengan gagasan penegakan syariat Islam secara formal dan *kaffah* di Sulawesi Selatan, ditanggapi secara beragam oleh ulama kharismatik yang dalam konsepsi masyarakat Muslim setempat digelari dengan *anre gurutta*. Ulama sepuh yang lahir pada dekade 1920-1930-an dengan latar belakang pendidikan agama

model pesantren dulu, atau belajar secara otodidak, umumnya mendukung gagasan tersebut. Adanya ikatan emosional yang kuat dengan *trend* gagasan politik yang pernah muncul pada dekade 1940-1960-an, seakan membangkitkan semangat lama untuk kembali memperjuangkan ide tersebut dalam iklim kekinian yang lebih terbuka.

Pada spektrum yang lain, generasi ulama yang lahir pada dekade 1940-an, tidak sepenuhnya mendukung gagasan penegakan syariat Islam model KPPSI itu. Mereka umumnya memang tidak memiliki ikatan primordial dengan spektrum pemikiran politik lama. Menurut mereka, secara ideologis, gagasan penegakan syariat Islam itu seharusnya memang tidak lagi diperdebatkan. Tetapi secara sosiologis, syariat memberi ruang yang cukup bagi interpretasi yang memadai tentang syariat dalam pengertian mana dan dengan cara apa harus ditegakkan, apalagi menurut mereka, secara substansial syariat Islam selama ini bahkan sudah diterapkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, meskipun diakuinya memang belum secara total. Bagi mereka, tuntutan adanya payung hukum berupa otonomi khusus bagi penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan, tidak perlu dijadikan pilihan utama dan bukan sesuatu yang pas dengan kebutuhan umat dewasa ini. Mereka bahkan merekomendasikan supaya perjuangan penegakan syariat Islam itu tidak direduksi maknanya sehingga harus dibatasi pengertiannya pada wilayah formalisasi syariat saja.

Perbedaan mendasar di antara kedua kecenderungan tersebut terletak pada adanya keinginan untuk melakukan pembacaan ulang (*i'âdah al-qirâ'ah*) terhadap sumber-sumber syariat. Bagi proponent kecenderungan pertama, model-model syariat yang dikenal dewasa ini dan telah dipraktekkan sejak zaman Nabi, *khulafâ al-râsyidin* dan generasi selanjutnya hingga kini, harus diterima secara sesuatu yang “*taken for granted*”, karena merupakan wahyu Ilahi. Tetapi bagi kelompok *anre gurutta* yang terpola pada kecenderungan yang kedua, model-model syariat yang dikenal dewasa ini, sebelum ingin diperjuangkan penegakannya, terlebih dahulu harus dikritisi. Bagi mereka, tidak semua syariat yang dikenal hari ini di kalangan Muslim, merupakan produk Ilahi. Sebagiannya juga merupakan produk dari kondisi-kondisi sosial, bahkan produk dari pemaknaan dan atau bahkan pemanipulasian manusia atas kondisi-kondisi itu. Dengan kata lain, bagi mereka, tidak semua syariat itu sakral, tetapi sebagiannya bahkan bersifat profan.

Munculnya kecenderungan ulama di Sulawesi Selatan untuk tidak lagi memihak pada pola pemahaman yang eksklusif tentang syariat, secara kategoris diistilahkan sebagai kelompok rekonstruksionis. Mereka itu, selain karena referensi teologis, juga tampaknya memiliki kesadaran sosiologis yang tinggi. Bagi mereka, karena kompleksnya problem yang dihadapi dalam upaya merealisasikan gagasan penegakan syariat Islam model

KPPSI itu, maka perjuangan seperti itu tidak lagi harus diorientasikan pada pemahaman yang *skripturalis oriented*, tetapi perlu direkonstruksi. Rekonstruksi itu dimaksudkan sebagai upaya penekanan pada substansiasi dan fungsionalisasi nilai-nilai syariat Islam. Dengan kecenderungan pemikiran seperti itu, mereka berharap gagasan penegakan syariat Islam dapat dikemas dalam bahasa yang lebih populer, kontekstual dan jauh dari semangat ideologis yang ekstrim. Terlepas dari itu semua, mengingat *stereotype* umum yang selama ini melekat pada diri *anre gurutta* yang sering dicitrakan sebagai kelompok tradisionil, perubahan sikap tersebut jelas sangat mengejutkan, tetapi sekaligus menggembirakan.

Kemunculan kembali gagasan-gagasan lama memang tidak perlu dikhawatirkan. Berubahnya basis komunitas Muslim berkat mobilisasi sosial-ekonomi dan politik yang berlangsung cepat, dapat dijadikan ukuran bahwa tidak ada indikasi kuat yang menunjukkan bahwa artikulasi Islam politik yang formalistik atau legalistik akan memperoleh dukungan sebanyak yang diterimanya pada era liberal tahun 1950-an. Kecenderungan yang formalistik atau legalistik hanya mungkin mendapatkan dukungan kuat kembali jika rasa ketertindasan, baik secara sosial, ekonomi dan politik juga semakin terasa. Tesis ini bahkan dalam perspektif lebih luas dapat menjadi penjelasan mengapa perolehan suara Partai-Partai Islam yang secara tegas menjadikan jargon penegakan syariat sebagai misinya, tidak dan atau kurang mendapat dukungan masyarakat Muslim. Jika ada keinginan secara sadar untuk merekonstruksi pemahaman umat akan

makna syariat dan membawanya sesuai dengan alur sejarah manusia itu sendiri, -bukan justru melepaskannya dari dimensi ruang dan waktu,- maka sesungguhnya penegakan syariat Islam akan memiliki peluang yang sangat besar apalagi dalam negara yang memang menganut paham Ketuhanan Yang Maha Esa. Dengan keyakinan dan kesadaran bahwa syariat Islam telah dan dapat ditransformasikan ke dalam hukum nasional, maka hal itu akan mungkin terjadi jika dilakukan dengan memasukkan konfigurasi syariat yang inklusif, mandiri dan terbuka melalui proses seleksi metodologis yang *aplicable* dan *credible*. Langkah ini tentu harus dimulai lebih dahulu dengan merekonstruksi kerangka epistemologis masyarakat Muslim itu sendiri dalam pemahamannya terhadap syariat.

Jika sesuai misi yang diembannya, KPPSI bermaksud menghimpun potensi umat untuk bersama-sama mendukung upaya penegakan syariat Islam dalam pengertiannya yang paling umum, -bukan dalam pengertian yang sering disalahtafsirkan-, maka seharusnya sebagai lokomotif perjuangan, KPPSI dapat tampil semakin *elegant* dengan jalan menghindari kegiatan-kegiatan yang dapat semakin mencitrakannya secara negatif, di tengah kuatnya opini masyarakat bahwa gerakan yang menuntut penegakan syariat Islam seringkali distigmakan sebagai bagian dari kelompok radikal yang harus selalu dicurigai dan atau bahkan dimusuhi. Dengan demikian, kemunculan KPPSI di Sulawesi Selatan yang mengusung gagasan penegakan

syariat Islam dalam kehidupan bermasyarakat, secara konsepsional dan tujuan esensialnya tetap dinilai wajar dan sehat pada batas upayanya memberikan jawaban yang memadai dari tradisi mereka, terhadap sejumlah problem sosial, ekonomi dan politik yang dihadapi masyarakat Muslim di daerah ini.

Wajar pula jika umat Islam berusaha menegaskan kembali identitas budaya mereka dan menggali kekuatan dalam kepercayaan dan tradisi mereka untuk melawan akar-akar keretakan sosial, ketidakberdayaan politik dan problem social-ekonomi lainnya. Kewajaran ini berangkat dari hak menentukan nasib sendiri (*self-determination*) bagi siapa saja termasuk kaum Muslim. Premis dasarnya adalah bahwa umat Islam bisa menggunakan legitimasi hak kolektif untuk menentukan nasib sendiri berdasarkan warisan tradisi mereka, termasuk menerapkan hukum Islam dengan catatan tidak melanggar legitimasi hak perorangan dan kolektif pihak lain, baik di dalam maupun di luar komunitas Islam.

Dalam konteks pemahaman seperti itu, kemunculan gerakan keislaman yang berupaya semakin membumikan ajaran semestinya mendapat dukungan yang memadai dari seluruh komponen umat Islam, selama gagasan itu tetap didialogkan dengan kondisi kekinian dan kesninan.

Di luar persoalan dukungan yang proporsional itu, dengan kesadaran akan pluralisme internal sebagai kondisi obyektif masyarakat Sulawesi Selatan, maka perjuangan ke

arah itu memerlukan pemahaman dan strategi yang matang. Kenyataan bahwa Sulawesi Selatan merupakan wilayah yang heterogen, bukan saja merupakan sesuatu yang sudah *given*, namun juga harus diperhitungkan. Karena itu, setiap upaya untuk memperjuangkan membuminya ajaran Islam harus selalu memperhitungkan kondisi sosial budaya yang ciri utamanya adalah pertumbuhan dan perkembangan.

Ide tentang pertumbuhan dan perkembangan dalam konteks ini mengandung makna pentingnya pentahapan (*tadrij*), dalam penerapan ajaran Islam. Dari sudut pentahapan ini pula, sesuai dengan etos gerak yang dinamis dari ajaran Islam itu sendiri, tidak ada penyelesaian yang sifatnya “sekali untuk selamanya” (*once for all*) atas masalah hidup dan kehidupan yang senantiasa bergerak dan berubah karena perubahan masa dan tempat (*time and place*). Dengan kesadaran yang demikian, umat Islam tidak lagi terjebak dalam absolutisme yang tak terkendali. Dengan itu pula, diharapkan umat Islam disertai keyakinan akan kebenaran syariatnya, dapat semakin memberi kontribusi yang berarti bagi upaya penyelesaian sejumlah persoalan yang sedang dihadapi bangsa yang besar ini.

Pada tempatnyalah untuk menampilkan karakteristik syariat Islam yang humanis serta inklusif. Artinya, syariat Islam haruslah diterjemahkan dengan mengikuti semangat zaman dan kemanusiaan, sehingga *inner dinamic*-nya sebagai hukum untuk manusia yang universal tidak kehilangan konteksnya. Syariat Islam

haruslah berpretensi mensolusikan problematika kehidupan manusia dengan tanpa melupakan semangat dan penerapan etika hukumnya. Di tengah pluralitas kultural dan kebangsaan, syariat Islam sudah seharusnya tampil dengan orientasi baru, agar kesempatan mendialogkan karakteristik syariat yang kontekstual dengan budaya masyarakat yang pluralistik tidak menjadi artifisial.

Jika dalam kenyataannya telah tumbuh kesadaran di kalangan ulama (*anre gurutta*) untuk memperjuangkan Islam tidak lagi pada tataran simbolik skripturalistik, maka apapun alasannya, tumbuhnya kesadaran seperti itu di kalangan ulama, patut dijadikan landasan dalam pengembangan pemikiran politik Islam di Indonesia. Bagian ini mengandaikan tumbuhnya kesadaran kolektif umat Islam Indonesia untuk memperbaharui strategi perjuangannya, sehingga sejarah kelabu politik Islam di Indonesia yang babakan sejarahnya banyak diwarnai suasana kontra antagonistik, -bukan hanya dengan negara, tetapi juga dengan umat Islam lainnya, - tidak lagi terjadi, dengan tetap tidak melupakan panduan nilai-nilai moral dan etik yang diajarkan Islam. Dengan konteks pemikiran seperti itu pula, maka peluang terinternalisasikannya syariat Islam dalam kerangka hukum nasional akan semakin terbuka lebar.

DAFTAR PUSTAKA

Buku, Artikel dan Dokumen

- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition," dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of The Middle East*, New York: John Wiley & Sons, 1976.
- Ali, Ahmad. "Penegakan Syariat Islam (Suatu Tinjauan Sosiologi Hukum)," *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional Penegakan Syariat Islam Melalui Otonomi Khusus Ditinjau dari Berbagai Aspek, Makassar, 22 Juni 2001, tidak diterbitkan.
- Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986.
- Al-Alûsi, Syihâbuddin Sayyid Mahmûd. *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Adhîm wa Sab' al-Matsânî*, Juz VI, Beirut: Dâr al-Ihya al-Turâts al-'Arabiyy, t.th.
- Amal, Taufiq Adnan (ed.). *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* Fazlur Rahman, Cet. III; Bandung: Mizan, 1990.
- Anshari, Endang Saefuddin. *The Jakarta Charter 1945: The Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia*, Kualalumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1979.

- Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995.
- Anwar, Syamsul. "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushûl karya al-Gazzâlî," *Disertasi* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000).
- . "Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations," dalam *al-Jâmi'ah Journal of Islamic Studies*, No. 60 Tahun 1997.
- Arkoun, Mohammed. "The Concepts of Authority in Islamic Thought," dalam Klauss Ferdinand and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society*, London: Curzon Press, 1988.
- Al-Asymawi, Muhammad Sa'id. *al-Islâm al-Siyâsî*, Kairo: Dâr al-'Arabiyah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1987.
- Audah, Abdul Qadir. *al-Tasyri' al-Jinâî al-Islâmî*, Juz I, Cet. II; Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1992.
- . *al-Fiqh alâ al-Mazâhib al-Arba'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Ayoob, Mohammed. "Myth of the Monolith," dalam Mohammed Ayoob (ed.), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981.
- Azra, Asyumardi, *Renaissans Islam Asia Tenggara Sejarah, Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Rosdakarya, 1999.
- Al-Bahansi, Ahmad Fathi. *al-'Uqûbah fî al-Fiqh al-Islâmî*, Cet. II; Kairo: Maktabah Dâr al-'Urûbah, 1961.

- Al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwî: Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Juz I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Barton, Greg. "The Emergence of Neo Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia," *Disertasi* (Department of Asian Studies and Languages, Monash University, 1999).
- Baylis, C.A. "Immorality, Crime and Treatment," dalam E.H. Madden et.al (eds.), *Philosophical Perspective of Punishment*, New York: t.p, 1986.
- Benda, H.J. "*The Crescent and The Rising Sun*", diterjemahkan oleh YIIS dengan judul *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Jaya, 1980.
- Bik, Muhammad Khudâri. *Târikh al-Tasyri' al-Islâmî*, t.tp: al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubra, 1965.
- Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- a-Bukhâri, Abdul Azîz, *Kasyf al-Asrâr fî Ushûl al-Bazdawî*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1992.
- Carvallo, Bosco dan Dasrizal (eds), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Lappenas, 1983.
- Chitambar, J.B. *Introductory Rural Sociology*, New York: Halsted Press, 1973.
- Coulson, Noel J. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: P3M, 1987.

Deklarasi Muharram, Makassar: Dokumentasi KPPSI, tidak diterbitkan, 2001.

Effendy, Bahtiar. "Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia," diterjemahkan oleh Ihsan Ali Fauzi dengan judul *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.

El. Awa, Mohammed S. *Punishment in Islamic Law*, Indianapolis: American Trust Publications, 1982.

Fatwa, A.M. "Penegakan Syariat Islam tak Boleh Dihalangi," dalam *Fajar*, Edisi 21 Oktober 2000, h. 1.

Faisal, Ahmad. et. al. "Strengthening religious moderatism through the traditional authority of kiai in Indonesia," dalam *Cogent Social Sciences*, Vol. 8, issue 1, November, 2022.

———. "Sociological and political constraints of Islamic sharia enforcement in South Sulawesi" , dalam *JURIS (Jurnal Ilmiah Syariah)*, 2023.

———. "Historical, philosophical and sosiological arguments of sharia enforcement struggle by KPSI in South Sulawesi, dalam "Zawiyah" *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 5 Nomor 2, 2019.

Federsfiel, Howard. *Muslim Intellectuals and National Development in Indonesia*, New York: Nova Science Publisher, 1992.

- Geertz, Clifford. "The Religion of Java," diterjemahkan oleh YIIS dengan judul *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, Cet. II; Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Gibb, H.A.R. (ed), *Whither Islam?: A Survey of Modern Movement in The Moslem World*, London: Victor Gollancz Ltd., t.th.
- Gonggong, Anhar. *Abdul Qahhar Mudzakkar: Dari Patriot hingga Pemberontak*, Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992.
- Haris, Syamsuddin. *PPP dan Politik Orde Baru*, Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1991.
- Hasan, Aswar. "Pokok-Pokok Pikiran yang Menjadi Dasar/Alasan Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan, *Makalah*, Makassar: 8 Nopember 2001.
- Hasan, Husain Hamid. *al-Madkhal li Dirâsat al-Fiqh al-Islâmî*, Mesir: Mathba'ah al-Nahdah, t.th.
- Hasil-Hasil Kongres Umat Islam I*, Makassar 21-23 Rajab 1421/19-21 Oktober 2000 M, Dokumentasi KPPSI, tidak diterbitkan.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1974.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.

Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World of Civilization*, Volume I-III, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hosen, Ibrahim. "Jenis-Jenis Hukuman dalam Hukum Pidana Islam (Reinterpretasi terhadap Pelaksanaan Aturan)," dalam Jamal D. Rahman, et.al (eds.), *Wacana Baru Fiqih Sosial*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1997.

Ibn Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajíz fí Tafsír al-Kitáb al-Azíz*, Jilid I, Beirut: Dár al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

Ibn Manzur, *Lisán al-'Arab*, Jilid X, Mesir: Dár al-Mishriyyah lí al-Ta'líf wa al-Tarjamah, t.th..

Ismail, Sya'ban Muhammad. *al-Tasyrî' al-Islâmî*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1985.

Al-Jauziyah, Ibn al-Qayyîm. *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Âlamîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Jaziry, Abdurrahman. *al-Tasyri' al-Jinái al-Islámí*, Beirut: Dár al- Fikr, t.th.

Jones, Howard. *Crime and The Penal System*, London: University Tutorial Press, 1965.

Ka'bah, Rifyal. "Reformasi Metodologi Pengembangan Hukum Islam," dalam *Mimbar Hukum*, No. 34, Th. X 1999.

———. "Syariat Islam di Aceh dalam Kerangka Negara Kesatuan RI," dalam M Thalib Puspokusumo (ed.), *Reformasi Hukum di Indonesia: Sebuah Keniscayaan*,

- Jakarta: Tim Pakar Hukum Departemen Kehakiman dan HAM, 1999.
- . *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Universitas Yarsi, 1999.
- Al-Khâtîb, Muhammad ‘Ajjâj. *Ushûl al-Hadîs ‘Ulûmuhu wa Musthalâhuh*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Koentjaraningrat (ed.). *Metodologi Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, 1973.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Liddle, R. William. “Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru”, dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1999.
- Maarif, Ahmad Syafii. “Islam as the Basic of State: A Study of the Islamic Political Ideas as reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia,” *Disertasi Doktor*, The University of Chicago, 1983.
- . *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Madjid, Nurcholish. “Masalah Tradisi dan Inovasi Keislaman dalam Bidang Pemikiran serta Tantangan dan

- Harapannya di Indonesia," *Makalah*, disampaikan dalam Festival Istiqlal, Jakarta: 21-24 Oktober 1991.
- . *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Jakarta: Islamic Research Center, 1970.
- Mahfudh MD, Moh. *Politik Hukum di Indonesia*, Cet I; Jakarta: LP3ES, 1998.
- Malik, Dedy Djamiluddin dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
- Al-Mawardi, Abû al-Hasan. *al-Ahkâm al-Sulthâniyat*, Cet. II; Mesir: Musthafa al-Bâbiy al-Halabî, 1966.
- Mc Vey, Ruth. "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," dalam James Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Meckey, Virginia. *Punishment in the Scripture and Tradition of Judaism, Christianity and Islam*, New York: National Interreligious Task Force on Criminal Justice, 1983.
- Mudzakkar, Abdul Qahhar. *Tjatatatan Bathin Pedjoang Islam Revolusioner*, Jilid III, Singapura: Qalam Press, 1382 H.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Cet. I; Yogyakarta: Sypress, 1992.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1963.

Al-Nabhân, Muhammad Fârûq. *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1981.

Al-Na'im, Abdullah Ahmed. "Toward on Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law" diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Yogyakarta: LKiS, 1994.

Noer, Deliar. *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Pustaka Utama Graffiti, 1987.

———. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, New York: Oxford University Press, 1978.

Pipitseputra, *Beberapa Aspek dari Sejarah Indonesia Aliran Nasionalis, Islam, Katolik sampai Akhir Zaman Perbedaan Paham*, Ende-Flores: Nusa Indah, 1973.

Al-Qarâfî, Ahmad ibn Idrîs. *Syarh Tanqih al-Fushûl fî Ikhtishâr al- Mahsûl fî al-Ushûl*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1393 H.

Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz VI, Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabi li al-Thibá'ah wa al-Nasyr, 1967.

Quthb, Muhammad. *Manhaj Tarbiyah al-Islâmiyah*, Beirut: Dâr al- Fikr, t.th.

Al-Râzî, Fahrul. *al-Tafsîr al-Kabîr*, Teheran: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Sáis, Muhammad Ali. *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâdiy wa Atwâruh*, Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah, 1970.

_____. *Târikh al-Fiqh al-Islâmî*, Mesir: Mathba'ah al-Nahdah, 1957.

Al-Sâlih, Muhammad Subhi. *'Ulûm al-Hadîs wa Musthalâhuh*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, 1977.

Samson, Allan. "Indonesian Islam since New Order," dalam Ahmad Ibrahim et al. (eds.), *Reading on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

_____. "Islam and Politics in Indonesia," *Disertasi Doktor*, University of California, 1972.

Al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 1993.

Al-Shâbûni, Abd al-Rahman. *al-Madkhal ila al-Fiqh wa Târikh al-Tasyri' al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Muslim, 1982.

Al-Shiddieqy, Nouruzzaman. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Sjadzali, Munawir. "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Survey Pendapat tentang Wacana Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan, Makassar: Tim Pengkajian Konsep Pemberlakuan Syariat Islam bekerjasama

dengan Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah [Balitbangda] Sulawesi Selatan, 2001.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Din ‘Abd al-Rahman. *al-Asybah wa al-Nadzâir*, Kairo: Isâ al-Bâbî al-Halabî, t.th.

_____. *Tadrîb al-Râwiy*, Cet. I; Mesir: Maktabah al-Qâhirah, 1959.

Al-Syahawî, Ibrahim Dasuqî. *al-Sariqah*, Cet. I; Kairo: Maktabah Dâr al-‘Urûbah, 1961.

Syaltût, Mahmûd. *‘Aqîdah wa Syari’ah*, Mesir: Dâr al-Qalam, 1966.

Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1348 H.

Syihab, Umar. “Hukum Kewarisan Islam dan Pelaksanaannya di Wajo,” *Disertasi Doktor*, Ujungpandang: Universitas Hasanuddin, 1988.

Syihab, Umar. *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*, Cet. I; Semarang: Toha Putra Group, t.th.

Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Zahrah, Muhammad Abû. *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Jilid II, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, t. th.

Zaid, Faruq Abû. *al-Syari’ah al-Islâmiyah bain al-Muhâfidzîn wa al- Mujâhidîn*, Mesir: Dâr al-Mawâqif, t.th.

Al-Zuhaily, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuh*, Beirut: Dar al- Fikr, 1984.

Koran, Jurnal dan Makalah

Advokasia No. 5 Tahun III, 1996.

Aula, Mei 1985

Detik, 2 November 1991.

Fajar, Edisi 21 Oktober 2000 dan 30 Desember 2001

Journal of Democracy, Vol. 3 No. 4, Oktober 1992.

Jurisdiksi, Edisi I/Tahun 1996

Kompas, 8 Desember 1990, 26 Pebruari 2004

Masyarakat Indonesia, Edisi No. VIII, 1981

Media, Edisi 13 Thn. I, Maret 2003

Mimbar Hukum, No.1 Tahun XXIII, September-Desember 1992; No. 34 Tahun X, 1999; No. 49 Thn. XI, 2000

Panji Masyarakat, No. 436, 1 Juli 1984; No. 693, 11-22 Agustus 1991

Pelita, 19 Oktober 1992

Prisma, Edisi Extra, 1984; No. 3, Tahun XX, Maret 1991.

Studi Islamika, VI Juli-Desember 1981

Tempo, 16 Juli 1991; 28 Desember 1991.

Wawancara

Abd Jabar Abu Bakar, KH (Ulama)

Abdullah Mo'thy Bandung, KH (Ulama)

Abdurrahman A. Basalamah, Prof. Dr.
Ahmad M. Sewang, Dr.
Ahmad Ali, Prof. Dr.
Arif Liwa, KH (Ulama)
Arsyad Lannu, KH. (Ulama)
Aswar Hasan, Ir., MS.
Busyaeri Juddah, KH (Ulama)
Farid Wadjidi, MA, KH (Ulama)
Faseh Mustafa, KH (Ulama)
Fatahuddin, BA., KH (Ulama)
Hamka Haq, Prof. Dr.
Hasyim Aidid, Drs. MA
Husain Hamzah, KH (Ulama)
Husein Kadir, KH (Ulama)
Husein Unding, KH (Ulama)
Idris Abdullah, KH (Ulama)
Jafar Sanusi, KH (Ulama)
Jalaluddin Rahman, Prof. Dr.
Jamaluddin Amin, KH (Ulama)
Latief Amin, KH (Ulama)
Lukmanul Hakim, LC, KH (Ulama)
M. Rusyaid, KH (Ulama)
Ma'ruf Amin, KH (Ulama)
Mahdi Hakmah, KH (Ulama)
Mahmud Salondo, KH (Ulama)
Makkah Abdullah, KH (Ulama)
Mariani Akib Baramuli, dr., MM.
Marzoeki Hasan, KH (Ulama)

Mas'ud Awing, KH (Ulama)
Minhajuddin, Dr.
Muhammad Ahmad, Drs. KH (Ulama)
Muhtar Aliatie, Drs. KH. (Ulama)
Muhtar Badawi, KH (Ulama)
Muin Salim, Prof. Dr.
Muiz Kabry, Prof. Dr.
Nur Husein, KH (Ulama)
Nur Muhammad, Ir.
Rafi'i Yunus, Ph.D.
Ruslan, Dr. SE.
Sanusi Baco, LC, KH (Ulama)
Shamad Bannu, Drs, KH. (Ulama)
Siradjuddin, Drs.
Syuaib Abdullah, KH (Ulama)
Tahir Syarkawi, Drs, KH (Ulama)
Yonggris, Ir.