

FORMALISASI SYARIAT ISLAM DAN HAK ASASI MANUSIA DI INDONESIA

Yusdani*

Abstract

The article below tries to trace the problem of syariah formalization and human rights in Indonesia. Several issues will emerge in the context of syariah formalization, for instance, the interpretation of syariah, the freedom of religion, the position of non-Moslem, the role of woman, the religious community conflict, and the crisis of the constitution. Based on the issues mentioned above, the the writer of the following article revealed that the formalization of syariah should need new humanistic interpretation and iit also consider and accomadate human rights issues recently.

Kata kunci: syariat Islam, formalisasi, HAM, dan interpretasi.

I. Pendahuluan

Dalam beberapa tahun belakangan ini, kajian ilmu sosial mengenal apa yang disebut dengan masa post-modernisme. Periode ini antara lain ditandai oleh kecenderungan semakin kuatnya aktivitas yang lebih bernuansa mendekatkan diri kepada Tuhan dan sekaligus mengamalkan ajaran-ajaran agama yang selama masa moderen cenderung ditinggalkan dan posisinya diganti oleh ilmu pengetahuan yang secara salah kaprah dipandang bersifat universal. Sejalan dengan ini, menjadikan hukum yang berasal dari dan didasarkan atas ajaran agama sebagai landasan hidup dan kehidupan umat

* Penulis adalah dosen tetap FIAI UII Yogyakarta, email: yusdani_msi@yahoo.com

menjadi ciri penting bagi masyarakat pada masa post-modernisme.¹

Dalam konteks post-modernisme di atas munculnya sejumlah wacana di Indonesia tentang perlunya formalisasi Syari'at Islam semakin hari semakin mengemuka, dan apa yang terjadi di Nangro Aceh Darussalam, Kongres Umat Islam, dan tuntutan amandemen UUD yang berlandaskan syari'ah hanyalah sebagian dari wacana dan gerakan dimaksud.²

Semangat untuk menegakkan syariat Islam di Indonesia tampaknya tidak pernah padam. Hal ini tampak dari sejarah pergulatan politik nasional. Memang syariat Islam telah menjadi sejarah bangsa Indonesia. Semenjak Islam masuk ke negeri ini, kerajaan-kerajaan Islam senantiasa berusaha untuk menegakkan syariat di daerahnya. Setelah penjajahan Belanda berkuasa pun, kerajaan-kerajaan Islam yang ada masih berusaha menegakkannya, walaupun secara berangsur-angsur hukum Barat ataupun adat diterapkan. Namun pergerakan nasional yang bersifat Islam menempatkan penegakan syariat Islam sebagai cita-cita.³

Setelah Indonesia merdeka, usaha pemberlakuan syariat Islam tidak juga berhenti. Ada yang dengan berangsur-angsur menegakkannya dalam kehidupan politik, seperti misalnya perjuangan diberlakukannya Piagam Jakarta di dalam Majelis Konstituante. Dan, terus-menerus diperjuangkan umat Islam secara politik dan kultural meski belum berhasil memberlakukan syariat Islam secara total. Kendati demikian, di pertengahan terakhir masa Orde Baru berkuasa, beberapa ketentuan syariat Islam sudah bisa diakomodir oleh negara.⁴

Wacana tentang formalisasi syariat Islam dalam beberapa tahun terakhir ini merupakan topik kontekstual bagi dunia politik Indonesia. Setidaknya ada tiga kondisi yang membuat wacana seputar formalisasi syariah kini menjadi sangat kontekstual. *Pertama*, adanya upaya sebagian partai politik, khususnya Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB) dalam Sidang Tahunan MPR Agustus 2002 untuk mengamandemen pasal 29 UUD 1945 dengan memasukkan "tujuh kata" ("*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*") dalam Piagam Jakarta agar formalisasi syariah mempunyai landasan konstitusional yang jelas di Indonesia. *Kedua*, adanya formalisasi beberapa elemen syariah

¹ Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh," dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* No. 63/VI/1999, p.13, lihat Akh. Minhaji, "Spuremasi Hukum dalam Masyarakat Madani (Perspektif Sejarah Hukum Islam)," dalam *UNISIA Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial* No. 41/XXII/IV/2002, p.251.

² Akh. Minhaji. 2002. "Zakat dalam Konteks Otonomi Daerah (Perspektif Sejarah Sosial Hukum Ekonomi Islam," dalam Khoiruddin Nasution (Penyunting) *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*. (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta bekerjasama dengan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), p.223.

³ Deliar Noer, "Pengantar", dalam Irfan A. Awwas. 2001. *Risalah Kongres Mujahidin 1 dan Penegakkan Syariah Islam*. (Yogyakarta: Wihdah Press). p.vii.

⁴ *Ibid.*

Islam oleh birokrat pada sebagian daerah di Indonesia, seperti propinsi Nanggroe Aceh Darus Salam (NAD), juga di Kabupaten Cianjur dan Tasikmalaya di Jawa Barat. Patut dicatat pula adanya upaya-upaya untuk memformalisasikan syariah Islam di tempat lain seperti di Sulawesi Selatan. *Ketiga*, adanya seruan dan kampanye untuk mengajak masyarakat untuk memformalisasikan syariat Islam dalam segala aspek kehidupan, seperti yang dilakukan beberapa kelompok dan gerakan Islam, misalnya Hizbut Tahrir, Front Pembela Islam, dan Majelis Mujahidin Indonesia.⁵

II. Pro dan Kontra Formalisasi Syariat Islam

Diskursus formalisasi syariat Islam yang cukup gencar tersebut telah menimbulkan pro dan kontra. Salah satu pandangan berusaha mementahkan ajakan formalisasi syariat Islam. Penolakan formalisasi syariah ini diungkapkan dengan berbagai argumentasi dan dalil. Misalnya, ada yang mengatakan bahwa Indonesia adalah masyarakat plural, tidak hanya muslim, maka formalisasi syariat Islam yang berlaku umum tidak dapat diterima. Bahkan ada yang mempertanyakan, kalau mau memformalisasikan syariat Islam, syariat Islam yang mana? Bukankah varian pemahaman umat Islam tentang syariat Islam sifat beragam tidak tunggal? Ada pula yang menyatakan bahwa formalisasi syariat Islam berarti intervensi negara terhadap kehidupan beragama yang seharusnya bersifat privat dan individual. Ada pula yang menolak formalisasi syariat Islam karena syariat Islam tidak sesuai dengan modernitas dan kehidupan publik, misalnya Hukum Internasional, Hak-Hak Asasi Manusia, Demokrasi, dan sebagainya?⁶

Perdebatan soal formalisasi syariat Islam⁷ di Indonesia semakin marak

⁵ Muhammad Shiddiq Al-Jawi. 2002. "Formalisasi Syariah Suatu Keharusan", Pengantar Penyunting Muhammad Ahmad Mufti dan Sami Shalih al-Wakil, *Formalisasi Syariah Islam dalam Kehidupan Bernegara Suatu Studi Analisis*, terjemahan al-Fakhr ar-Razi dari judul asli *At-Tasyri' wa Sann al-Qawanin fi ad-Daulah al-Islamiyah: Dirasah Tahliliyah*. (Yogyakarta: Media Pustaka Ilmu). p.v-vi.

⁶ Keberatan-keberatan terhadap formalisasi Syariat Islam di Indonesia, lihat misalnya Adhian Husaini & Nuim Hidayat. 2002. *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan, dan Jawabannya*. (Jakarta: Gema Insani Press). p.155-167.

⁷ Pengertian Syariat Islam sering disamakan dengan pengertian fiqh dan hukum Islam. Ketiganya memang sama-sama merupakan jalan yang berasal dari Allah, tetapi dari perkembangan sejarah Islam, ketiganya telah mengalami diferensiasi makna, Rifyal Ka'bah, "Islamic Law" dalam majalah triwulan *Muslim Executive & Expatriate*. Jakarta, Muharram 1, 1420 H, p.19. Syariat Islam secara umum adalah keseluruhan teks Al-Quran dan as-Sunnah sebagai ketentuan Allah yang seharusnya menjadi pegangan manusia atau the right way of Religion, Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Al-Quran: Text, Translation and Commentary* (Brenwood: Maryland Amana Corporation 1989), p.1297. Syariat Islam sampai saat ini sebenarnya mempunyai tiga pengertian. *Pertama*, sebagai keseluruhan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. *Kedua*, keseluruhan teks-teks al-Quran dan Sunnah yang merupakan nilai-nilai hukum yang berasal dari wahyu Allah. *Ketiga*, pemahaman para ahli

setelah dua partai Islam, PPP dan PBB sebagaimana telah diungkapkan di atas, mengusulkan dikembalikannya Piagam Jakarta ke dalam amandemen UUD 1945. Lebih dari itu, sejumlah Ormas Islam- minus Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah-menyuarakan aksi tuntutan kembalinya Piagam Jakarta, yang berarti pula formalisasi syariat Islam di tanah air. Tampak sekali tuntutan ini membawa pengaruh di sejumlah daerah. Dimulai dari Aceh (Nanggroe Aceh Darussalam)⁸ yang pertama kali secara khusus memberlakukan syariat Islam secara formal, kini daerah lain sudah ancap-ancang mengambil keputusan serupa, seperti di Cianjur, Tasikmalaya, Sulawesi Selatan, Sumatera Barat, dan Pamekasan. Semua ini menunjukkan betapa seriusnya sosialisasi formalisasi syariat Islam yang dilakukan oleh sejumlah kelompok Islam.⁹

Sementara di sisi lain, ada kelompok Islam yang menolak formalisasi syariat Islam. Biasanya mereka ini adalah kelompok yang selama ini getol menggagas pluralisme, inklusivisme, toleransi, dan kulturalisasi Islam. Tak berlebihan jika kelompok Islam ini secara tegas justru menginginkan deformalisasi syariat Islam. Syariat Islam secara formal tidaklah perlu. Karena yang menjadi poin mendasar keber-islaman di Indonesia adalah komitmen kepada agama secara substansialistik, bukan legalistik-formalistik, termasuk di dalamnya acuan syariat agamanya.¹⁰

Pemikiran deformalisasi di atas didasarkan pada kenyataan riil, syariat sudah terakomodasi secara formal, seperti Undang-undang Perkawinan, Undang-undang Zakat, Undang-undang Haji, Kompilasi Hukum Islam (KHI), dan sejumlah produk perundang-undangan lainnya. Syariat Islam pun sudah dipraktekkan umat Islam, seperti salat, zakat, dan haji, tanpa perlu diperintah oleh negara. Kenapa Islam harus mendapatkan legitimasi

terhadap hukum yang berasal dari wahyu Allah dan hasil ijtihad yang berpedoman kepada wahyu Allah. Pemahaman yang ketiga ini disebut fiqh. Karena melibatkan daya pikir dan analisis, terdapat lebih dari satu pemahaman terhadap nilai-nilai yang berasal dari wahyu. Kesarjanaan Islam dalam bidang hukum telah melahirkan berbagai pemahaman dalam bentuk aliran yang disebut mazhab fiqh, Rifyal Ka'bah, *Penegakan Syariat Islam di Indonesia* (Jakarta: Khairul Bayan, 2004), p.42-43;

⁸ Fairus M.Nur Ibr (Editor). 2002. *Syariat Islam di Wilayah Syariat Pernik-pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam). baca juga, Nandang Burhanudin. 2004. *Penegakan Syariat Islam Menurut Partai Keadilan*. (Jakarta: al-Jannah Pustaka)

⁹ Baca " Perdebatan syariat Islam" dalam pengantar redaksi *Tashwirul Afkar* Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan tema Deformalisasi Syariat Islam, edisi No.12 Tahun 2002 (Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia NU dan The Asia Foundation), p.1.

¹⁰ *Ibid.* Burhanuddin (editor). 2003. *Syariat Islam Pandangan Muslim Liberal*. (Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation); Charles Kurzman (editor). 2001. *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer dan Isu-Isu Global*, terjemahan Bahrul Ulum dari *Liberal Islam: A Sourcebook*. (Jakarta: Paramadina, Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation), p.xi-lx.

formal negara? Bukankah ini wujud dari politisasi syariat agama yang cenderung tidak produktif, dan justru menambah deretan konflik? Indonesia ini bukanlah negara agama atau tegasnya bukan negara Islam, sehingga tidak layak memberlakukan syariat Islam secara formal dan total. Indonesia adalah negara plural yang menampung banyak agama, tidak hanya Islam. Sehingga produk perundang-undangannya tidak boleh eksklusif secara keseluruhan, tetapi menampung aspirasi agama-agama lain. Belum lagi problem mendasar dalam memahami syariat Islam. Perbedaan mazhab fiqh akan banyak menimbulkan perbedaan hukum. Inilah yang menyebabkan gagasan formalisasi syariat Islam tidak tepat dan a-historis di bumi nusantara ini.¹¹

Sedikitnya, ada tiga arus besar yang mengemuka dalam menyikapi formalisasi syariat Islam. *Pertama*, arus formalisasi syariat.¹² Kelompok ini menghendaki agar syariat Islam dijadikan landasan riil berbangsa dan bernegara. Pencantuman kembali Piagam Jakarta dalam UUD 1945 menjadi salah satu target utamanya. *Kedua*, arus deformalisasi syariat.¹³ Kelompok ini memilih pemaknaan syariat secara substantif. Pemaknaan syariat tidak serta-merta dihegemoni negara, karena wataknya yang represif. Syariat secara individu sudah diterapkan, sehingga formalisasi dalam UUD 1954 tidak mempunyai alasan kuat dalam ranah politik. *Ketiga*, arus moderat.¹⁴

¹¹ *Ibid.*

¹² Arus ini secara politis dinakhodai oleh oleh partai-partai Islam yang berlandaskan Islam, seperti PPP, PK(S). Selain itu didukung oleh kelompok-kelompok radikal yang mulai tampil ke permukaan, seperti Front Pembela Islam (FPI), KISDI, Hisbut Tahrir, dan beberapa organisasi kepemudaan dan kemahasiswaan. baca Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat; Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi" dalam *Tashwirul Afkar* Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan tema Deformalisasi Syariat Islam, edisi No.12 Tahun 2002 (Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia NU dan The Asia Foundation), p.7. baca juga Irfan Suryahardi Awwas, "Menerapkan Piagam Cerdas" dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin (editor). 2001. *Syariat Yes Syariat No Dilemma Piagam Jakarta dalam Amandemen UU 1945*. (Jakarta: Paramadina). p.33-35.

¹³ Arus ini memang kelihatan tidak segigih kelompok pertama dalam mensosialisasikan gagasannya, tetapi bukan berarti tidak mempunyai basis akar rumput. NU dan Muhammadiyah termasuk organisasi keagamaan dan kemasyarakatan yang berada di garda depan mengkampanyekan deformalisasi syariat. Karena setiap individu muslim dapat melaksanakan syariat secara otonom, dan tidak membutuhkan peran negara. Bahkan kalau negara melakukan intervensi dalam formalisasi syariat sangat dimungkinkan akan mereduksi substansi syariah. Sedangkan dari partai, hampir mayoritas partai besar menolak formalisasi syariat, seperti PDIP, Golkar, PKB,PAN. baca Zuhairi Misrawi,» Dekonstruksi Syariat; Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi» dalam *Tashwirul Afkar* Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan tema Deformalisasi Syariat Islam, edisi No.12 Tahun 2002 (Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia NU dan The Asia Foundation), p.7.

¹⁴ Arus ini sebenarnya minoritas. Yang paling getol mengkampanyekan gagasan moderat ini adalah KH Shalahuddin Wahid, yang ingin mengambil jalan tengah dari perdebatan yang berseberangan. Akan tetapi sulit rasanya gagasan ini mendapatkan dukungan, karena – sebagaimana gagasan moderat lainnya-hanya berkuat pada tataran moralitas, kehilangan

Kelompok ini dikesankan mengambil jalan tengah: menolak sekularisasi dan islamisasi, karena budaya masyarakat muslim Indonesia mempunyai kekhasan tersendiri. Sekularisasi dan Islamisasi merupakan barang impor yang tidak cocok dengan identitas masyarakat, sehingga keduanya berpotensi untuk melakukan indoktrinasi dan ideologisasi.¹⁵

Akan tetapi terlepas dari pro dan kontra terhadap gagasan formalisasi syariat Islam di atas, yang jelas kesulitan dalam merealisasikan formalisasi syariat tersebut di atas hingga kini, belum ada satu negara pun di dunia yang dapat dipakai sebagai acuan dalam pelaksanaan syariat Islam.¹⁶ Di samping itu, persoalan mendasar yang perlu dipertanyakan berkaitan dengan formalisasi syariat ini adalah menyangkut level atau ruang lingkup kehidupan, apakah formalisasi syariat Islam diberlakukan untuk mengatur kehidupan individu, masyarakat dalam arti komunitas (kelompok) tertentu atau warga negara Indonesia secara keseluruhan? Tiga persoalan ini penting dipertanyakan karena perdebatan seputar formalisasi syariat Islam yang muncul selama ini di Indonesia kurang menyentuh tiga persoalan tersebut.

Persoalan mendasar lainnya yang dihadapi para pendukung formalisasi syariat Islam di Indonesia adalah masalah pengertian atau definisi syariat Islam itu sendiri, karena tanpa proses pendefinisian yang jelas, dapat dan dalam kebanyakan kasus akan bertabrakan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia.¹⁷ Tiga aspek hak asasi manusia yang paling banyak berkaitan dengan penerapan dan formalisasi syariat Islam adalah pembatasan terhadap kebebasan beragama, diskriminasi terhadap perempuan, dan diskriminasi terhadap Non-Muslim.

kerangka strategis dan sulit diterapkan pada tataran praksis, baca Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat; Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi" dalam *Tashwirul Afkar* Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan tema Deformalisasi Syariat Islam, edisi No.12 Tahun 2002 (Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia NU dan The Asia Foundation), p.7. baca juga Salahuddin Wahid, "Negara Sekuler No! Negara Islam No!" dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin (editor). 2001. *Syariat Yes Syariat No Dilemma Piagam Jakarta dalam Amendemen UU 1945*. (Jakarta: Paramadina),p.23-28.

¹⁵ Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat; Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi" dalam *Tashwirul Afkar* Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan tema Deformalisasi Syariat Islam, edisi No.12 Tahun 2002 (Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia NU dan The Asia Foundation), p.7.

¹⁶ Azyumardi Azra, "Belum Ada Negara Sebagai Acuan Pelaksanaan Syariat Islam," dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA (Editor). 2001. *Syariat Islam Yes Syariat Islam No Dilemma Piagam Jakarta dalam Amendemen UUD 1945* (Jakarta: Penerbit Paramadina). p.183.

¹⁷ Harun Nasution. 1995. " Pengantar" dalam Harun Nasution dan Bahtiar Effendy (Penyunting), *Hak Asasi Manusia dalam Islam*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Puataka Firdaus). p,VI-XIV.

III. Syariat Butuh Interpretasi

Salah satu persoalan mendasar sehubungan dengan ide formalisasi syariat di negara-negara Muslim, termasuk umat Islam Indonesia adalah belum ada suatu kesepakatan di kalangan mereka tentang makna syariat itu sendiri. Formalisasi syariat Islam,¹⁸ pada faktanya bukanlah masalah

¹⁸ Sebenarnya syariat Islam belum pernah diterapkan secara sempurna sejak zaman Nabi Muhammad, masa Khulafaur Rasyidin karena syariat Islam tidak hanya dibentuk oleh al-Quran, Sunnah, consensus dan ijtihad sahabat, juga mencakup prudok ketetapan ahli fiqh sepanjang masa masa kin dan mendatang, baca Muhammad Abid al-Jabiri, *Wajah Nazar Nahw l'adah Bina Qadaya al-Fikr al-Arabi al-Mu'asir* (Beirut : Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1994).p.72-76; baca pula Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, terjemahan Luthfi Thomafi dari *Ushul asy-Syari'ah* (Yogyakarta: LKis,2004), p.7-27; bandingkan pula dengan Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan* terj.Kamran As'ad dari judul asli *al-Juzur at-Tarikhiyah li asy-Syariah al-Islamiyah* (Yogyakarta: LKiS,2003), yang menyatakan bahwa syariat adalah Respons Alquran terhadap kehidupan masyarakat jahiliah yang ada saat itu dapat dibagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, ia mempertahankan suatu tradisi yang dimiliki masyarakat jahiliah, misalnya hukum potong tangan bagi pencuri, baik laki-laki maupun perempuan. Artinya, hukum potong tangan bagi pencuri sudah dikenal di tengah masyarakat Arab pra-Islam yang kemudian dipertahankan oleh Islam. Secara substansial dan material, di situ tidak ada perbedaan antara hukum potong tangan yang berlaku pada masyarakat Arab jahiliah dan hukum potong tangan yang ditetapkan oleh Islam. Kalaupun ada yang berbeda, hanyalah sumbernya. Hukum potong tangan yang diberlakukan masyarakat Arab pra-Islam bersumber dari tradisi masyarakat yang sudah berjalan ratusan tahun. Ketika Islam turun, hukum tersebut dipertahankan, dengan mengalihkan sumbernya dari tradisi masyarakat Arab pada wahyu Allah SWT. (Alquran). *Kedua*, Alquran mempertahankan sebagian dari tradisi pra-Islam dan menolak sebagian lainnya, misalnya dalam hukum poligami. Poligami bisa berarti poliandri (seorang perempuan bersuami lebih dari satu) dan poligini (seorang laki-laki beristri lebih dari satu). Poligami dalam arti pertama (poliandri) diharamkan oleh Islam, sedangkan dalam arti yang kedua (poligami) diterima dengan pembatasan. Jika sebelum dan di awal Islam seorang laki-laki boleh memiliki isteri dalam jumlah yang tidak terbatas, Islam membatasinya hanya empat orang. *Ketiga*, Alquran menghapus suatu tradisi yang berlaku pada masyarakat Arab jahiliah, misalnya riba. Seperti diketahui, perekonomian masyarakat Arab pra-Islam berada di tangan para saudagar kaya yang bersikap sangat zalim terhadap rakyat kecil dan kaum lemah dengan, misalnya memberlakukan sistem riba. Melalui sistem ini golongan yang kaya semakin kaya, yang miskin semakin miskin dan tertindas. Ketika seorang miskin meminjam uang dengan sistem riba, seringkali dia tidak dapat melunasi utangnya. Kalau sudah begitu, dia dirampas dan dijadikan budak. Tidak jarang pula yang ditampas adalah istri atau anak-anak perempuannya. Dengan demikian, perbudakan pada masyarakat Arab pra-Islam terkait erat dengan sistem ekonomi yang berlaku di tengah-tengah mereka. Islam mengharamkan riba dan memberlakukan pinjam-meminjam dengan sistem *mudharabah* (bagi hasil), lalu mengatasi masalah perbudakan yang menjadi akibat sistem riba dengan kewajiban membebaskan budak sebagai hukuman atas pelanggaran-pelanggaran tertentu agama Islam, misalnya tebusan untuk suatu pembunuhan atau denda bagi orang yang melakukan hubungan seksual dengan suami/istri di siang hari bulan Ramadan.

sederhana. Selain implikasinya terhadap HAM seperti yang disebutkan di atas, di dalam isu ini terdapat berbagai keruwetan yang hingga kini belum terpecahkan. Di kalangan ulama Islam sendiri, misalnya, masih terjadi perdebatan sengit mengenai apa yang dimaksud dengan syariat dan bagaimana bentuk kongkritnya. Ketiadaan rumusan syariat yang jelas tentunya sangat potensial menimbulkan konflik internal di kalangan umat Islam sendiri. Pengalaman Pakistan, dalam hal ini, barangkali dapat dirujuk. Elan dasar pendirian “republik Islam” ini adalah kehendak komunitas Muslim membentuk negara di mana mereka mampu menerapkan ajaran Islam dan hidup selaras dengan petunjuknya. Akan tetapi, sejak berdirinya Republik Islam Pakistan pada 3 Juni 1947, negara ini mengalami kesulitan serius dalam mendefinisikan keislamannya. Perdebatan-perdebatan yang berkepanjangan dalam Majelis Konstituante- demikian pula hasil kompromi antara kubu tradisional dan modernis yang terjelma dalam *Objectives Resolution* (1949),¹⁹ konstitusi pertama (1956), konstitusi kedua (1962) ataupun amandemennya yang tidak memuaskan seluruh pihak – dengan jelas merefleksikan hal ini.

Ketika sampai kepada hukum Islam (fiqh), kesulitan yang sama juga dihadapi kaum Muslimin Pakistan. Dalam benak para modernis selaras dengan perkembangan dan kebutuhan zaman. Sementara kubu tradisional menuntut bahwa fiqh, yang dihasilkan para mujtahid lewat deduksi dan derivasi dari Alquran dan Sunnah Nabi, harus diberlakukan tanpa kecuali. Kontroversi sengit tentang riba dan bunga bank, pendayagunaan zakat, program Keluarga Berencana, hukum kekeluargaan Islam, dan lainnya, merupakan cerminan betapa sulitnya kaum Muslimin Pakistan mendefinisikan syariat Islam untuk konteks negeri mereka.

Akibat dari kesulitan tersebut adalah kekacauan dan kerancuan dalam definisi “Islam” yang menyertai pengalaman kenegaraan Pakistan. Kompromi-kompromi yang dicapai tentu saja tidak selaras dengan modernisasi yang dikehendaki kubu modernis ataupun status quo yang hendak dipertahankan kelompok tradisional. Ajang kontroversi pun melebar kepada konflik serta aksi-aksi penjarahan, pembakaran, terorisme dan pembunuhan, sampai pada penetapan kaum Ahmadiyah sebagai minoritas non-Muslim di masa Zulfikar Ali Bhutto (1974). Bahkan konstitusi 1973 yang diundangkan Bhutto dan dipandang sebagai konstitusi paling islami dalam sejarah Pakistan, memiliki klausa tentang presiden, perdana menteri dan beberapa pejabat penting lainnya wajib melakukan sumpah jabatan yang secara eksplisit menyatakan bahwa Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir.

Sebagai akibat dari ketidakjelasan tentang pemaknaan syariat seperti

¹⁹ *Objectives Resolution* ditubuhkan sebagai mukaddimah dalam Konstitusi 1956, 1962, dan 1973, serta amandemen-amandemennya. Dalam amandemen ke-8 Konstitusi 1973, yang disahkan pada 1985, *Objectives Resolution* dinayatakan sebagai bagian operatif konstitusi tersebut.

tersebut di atas, berimplikasi pula pada bagaimana syariat itu diterapkan. Sampai hari ini misalnya kaum muslimin belum punya kesepakatan tentang status perempuan Muslim dan status minoritas non-Muslim dalam suatu masyarakat yang hendak diatur secara Islam bila dikaitkan dengan prinsip kemerdekaan sipil dan hak-hak asasi manusia. Dapatkah konsep *ahl al-dhimmah* yang telah menyatu dengan bingkai syari'ah klasik diberlakukan sekarang ini, pada suatu dunia yang sudah sangat berbeda dari dunia klasik. Bagaimana pula dengan posisi perempuan Muslim dalam sistem sosio-politik Islam kontemporer, apakah mereka masih saja tidak punya hak politik yang sama dengan laki-laki? Begitu pula tentang masalah *ridda* yang dalam ketentuan syari'ah klasik harus dibunuh. Dapatkah teori klasik yang semacam ini dipertahankan? Seperti diketahui isi syari'ah yang diwarisi sampai akhir abad ini adalah hasil konstruksi para yuris Muslim selama tiga abad pertama setelah kelahiran Islam. Dr. Abdullahi Ahmed an-Na'im dalam bukunya *Towards an Islamic Reformation* menulis: "Sekalipun berasal dari sumber-sumber Ilahiyah fundamental Islam, Al-Quran dan Sunnah, syari'ah tidak bercorak ilahiyah karena ia adalah hasil tafsiran manusia terhadap sumber itu. Lagi pula, proses konstruksi melalui tafsiran manusia ini terjadi dalam konteks histories yang spesifik yang sama sekali berbeda dengan masa kini,"²⁰ An-Na'im adalah pengikut Mahmud Mohamed Taha, seorang pembaharu kontroversial dari Sudan, yang diekskusi oleh Ja'far Numayry, pemimpin militer Sudan, pada 1985, karena tuduhan *ridda*, sebuah tuduhan politik yang dicari-cari. Yang hendak diperjuangkan oleh Taha adalah agar Islam itu tidak terpelanting dari wilayah kehidupan dunia manusia.²¹ Bisa saja hasil pemikirannya keliru, tetapi mengapa harus diekskusi secara zalim? Baik Taha maupun An-Na'im sama-sama penentang pelaksanaan hukum Islam klasik di Sudan.

Apa yang diamati oleh An-Na'im di Sudan, dikaji pula oleh Dr. Rubya Mehdi di Pakistan. Dalam bukunya *The Islamization of Law in Pakistan*, pengarang ini mencatat ketidakkonsistenan dan ketidakstabilan dalam pelaksanaan sistem hukum di Pakistan, kenyataan ini tetap berlangsung sejak kematian Zia Ul-Haq pada 1989.²² Dalam menghadapi proses Islamisasi hukum Islam ini, ketegangan yang semakin parah antara golongan Tradisionalis dan Modernis, tidak dapat dielakkan. Proses Islamisasi semakin menjauhkan jarak antara kedua kelompok itu. Penafsiran Islam yang saling berlawanan telah memperhebat sektarianisme keagamaan di Pakistan.²³

²⁰ Abdullahi Ahmed An-Na'im. 1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. (New York: Syracuse University Press). p.185-186.

²¹ Mahmud Mohamed Taha. 1987. *The Second Message of Islam*. (New York: Syracuse University Press). p.113-118.

²² Rubya Mehdi. 1993. *The Islamization of the Law in Pakistan*. (London: Curzon Press). p. 225.

²³ *Ibid*, p..228

Penjelasan di atas perlu dikemukakan agar menyadarkan umat Islam bahwa di kalangan sesama muslim perbedaan pendapat dalam memahami syariah masih sangat tajam. Islam belum dapat diturunkan sebagai rahmat bagi umat manusia. Jangankan bagi umat manusia seluruhnya, umat Islam sendiri masih bersengketa dalam menafsirkan ajaran Islam ini. Sengketa penafsiran ini telah membuahkan sengketa politik berkepanjangan. Atau bila dibalik, sengketa politiklah sebenarnya yang melatarbelakangi sengketa penafsiran tersebut.

IV. Formalisasi Syariat dan Masalah Kebebasan Beragama

Masalah pembatasan terhadap kebebasan beragama²⁴ dapat timbul dari hukum *riddah* atau *murtad* – yakni keluar dari agama Islam. Seperti tampak, hukum murtad atau *apostasy* ada dalam hukum kriminal yang diundangkan di sejumlah negeri Muslim, misalnya di Kelantan dan Terengganu. Riddah atau murtad dalam hal ini mengacu kepada ketentuan hukum *hudud*²⁵ (hukum-hukum yang teks dan ketentuan hukumnya jelas dan tegas tertulis dalam al-Qur'an dan Hadis).

Di dalam fiqh, semua mazhab besar memang menetapkan hukuman mati bagi yang murtad, walaupun mereka berbeda pendapat mengenai bentuk hukuman matinya- dirajam, dibakar, disalib, disembelih, diusir/ ekskomunikasi, atau disiksa terlebih dahulu sebelum dibunuh. Namun, ada perbedaan pendapat tentang apakah murtad termasuk ke dalam kategori hadd atau tidak. Sebagai contoh, Imam Syafi'i tidak memasukkannya ke dalam kategori hudud, sementara sebagian ulama klasik memasukkannya. Di masa modern, kelompok Ahmadiyah tidak mengharuskan hukuman mati bagi yang murtad. Demikian juga Muhammad Ali dari India, karena menurutnya tidak ada satu petunjukpun di dalam Alquran yang membolehkan hukuman mati.²⁶

Dalam kasus Mesir tampak bahwa isu keluar dari agama Islam juga muncul dalam kasus Nasr Hamid Abu Zayd dan Nawal El- Saadawi. Tentu saja, kasus murtad yang lebih keras timbul di Sudan, seperti tampak dalam kasus Mahmud Muhammad Thaha. Untuk kasus-kasus semacam ini, khazanah fiqh yang lebih relevan adalah *zandaqah* atau *zindiq*, yaitu orang yang dianggap membuat dan menyebarkan penafsiran dan ajaran yang dinilai salah. Zindiq juga berlaku bagi orang-orang yang mengabaikan ibadah

²⁴ M. Amin Abdullah. 1998. "Kebebasan Beragama atau Dialog Antaragama, 50 Tahun Hak Asasi Manusia," dalam *Orientasi Baru Jurnal Filsafat dan Teologi*, 1998/11. p.56.

²⁵ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean. 2004. *Politik Syariat Islam Dari Indonesia hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet). p.156-164.

²⁶ Lihat artikel "Murtadd" dalam *Encyclopedia of Islam* CD Rom edition.

keagamaan dalam jangka waktu tertentu tanpa bertobat- seperti orang yang tidak sembahyang tiga hari. Para ulama fiqh klasik menganggap bahwa hukuman mati tidak hanya dikenakan kepada orang yang dari pikiran dan perbuatannya terbukti keluar dari agama. Walaupun orang yang ajarannya berbeda dari ajaran dan tafsiran ortodoks dan yang mengabaikan ibadah agama disebut zandaqah (bidah), tetapi mereka menganggap bahwa hukumannya sama kerasnya.²⁷

Basis bagi kejahatan zandaqah adalah teori tentang hak. Dalam hal ini, hak dibedakan kepada tiga jenis. *Pertama*, hak-hak Tuhan (*huquq Allah*), *kedua*, hak-hak Tuhan dan hambanya (*huquq Allah wa al 'Ibad*), dan *ketiga*, hak-hak hamba (*huquq al- 'Ibad atau Huquq Adamiyyin*). Hak-hak Allah ialah semua kewajiban agama yang harus dipenuhi manusia karena merupakan perintah ilahi walaupun manfaat dan kegunaannya bagi manusia tidak tampak jelas. Contohnya adalah puasa, haji, dan salat. Pengertian lain menyebutkan bahwa hak-hak kategori ini khusus menyangkut ketentuan-ketentuan pidana. Hak bersama Tuhan dan hamba-Nya adalah kewajiban agama yang diperintahkan Tuhan dan juga pada saat yang sama dimaksudkan untuk melindungi publik, seperti hudud, jihad, dan zakat. Akhirnya, hak hamba Tuhan adalah hak dan klaim sipil yang dimaksudkan untuk melindungi kepentingan individu seperti memenuhi janji, melunasi hutang, menghormati kontrak, dan lain-lain.²⁸

Rumusan tentang hak-hak di atas, yang dikembangkan ulama fiqh pada abad ke-8 H, dalam kenyataannya telah menjadi alat politik yang dapat digunakan kelompok-kelompok Islam untuk menyerang lawan mereka. Pihak lawan yang memiliki keyakinan dan praktek keagamaan berbeda dituduh, misalnya, telah melanggar hak-hak Tuhan sehingga pantas mendapatkan perlakuan yang menindas, keras, atau kejam.

V. Formalisasi Syariat dan Kedudukan Non-Muslim

Salah satu persoalan yang juga tidak kalah penting dan erat hubungannya dengan formalisasi syariat adalah persoalan bagaimana kedudukan Non-Muslim dalam negara yang menerapkan syariat secara formal. Formalisasi syariat Islam juga menimbulkan masalah tersendiri bagi non- Muslim.²⁹ Dalam hal ini, mereka mendapatkan status *zimmi* yang dalam praktek penerapan syariat Islam serupa dengan status warga negara

²⁷ Ann Lizabet Mayer. 1995. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. (Boulder – London: Westview Press &Printer Publishers). p.146-147.

²⁸ Lihat Louay M. Safi, " Human Rights and Islamic Reform" tersedia di <http://www.11u.edu.my/deed/articles/human3.pdf>; lihat juga art."Hukum", dalam Encyclopedia of Islam, CD Rom edition.

²⁹ Bernard Adeney-Risakotta, " Civil Society and Abrahamic Religion," dalam Djaka Sutopo (ed.). *Civil Society dan Abrahamic Religions* (belum terbit), p.9.

kelas dua. Hal ini tentu saja bertentangan dengan prinsip kewarganegaraan yang menjadi norma masyarakat internasional dewasa ini. Di dalam fiqh klasik, pengertian zimmi sebenarnya bervariasi dan membuka peluang bagi berkembangnya konsep kewarganegaraan modern di dunia Muslim. Akan tetapi, bentuk tafsiran yang dipilih dalam berbagai penerapan syariat Islam justru membatasi dan mempersempit pengertiannya. Sementara itu, banyak pemikir Muslim modern sebenarnya telah menunjukkan tafsiran baru yang lebih sesuai dengan situasi negara modern.

Muhammad al-Ghazali dari Mesir, penulis *at-Ta'assub wa at-Tasamuh bain al-Masihiyah wa al-Islam* ("Fanatisme dan Toleransi antara agama Kristen dan Islam, "1965), mengatakan bahwa masyarakat Islam dibina atas prinsip toleransi, kerjasama, dan inklusifitas. Ia menegaskan bahwa umat Yahudi dan Kristen yang bersedia hidup berdampingan dengan umat Islam" sudah menjadi orang-orang Muslim dilihat dari sudut politik dan kewarganegaraan" karena persamaan hak dan kewajibannya, walaupun secara pribadi mereka tetap pada akidah dan ibadah mereka. Rasyid al-Gannusyî dari Tunisia, yang mendekati persoalan baik minoritas bukan Muslim maupun minoritas Muslim dari sudut kewarganegaraan mengatakan bahwa kewarganegaraan tidak dibeda-bedakan atas dasar agama. Kelompok minoritas non Muslim memiliki hak asasi manusia yang sama dengan yang dimiliki umat Islam. Prinsip-prinsip yang diajarkan Islam, seperti keadilan dan persamaan, berlaku kepada seluruh warga negara, baik Muslim maupun bukan. Bagi al-Gannusyî, Diskriminasi terhadap kalangan non-Muslim dan perlakuan yang menganggap mereka sebagai warga negara kelas dua adalah tindakan melanggar ajaran agama dan merusak citra Islam.³⁰

Kendati demikian, penerapan status zimmi masih terjadi dalam konteks penerapan syariat Islam. Jangankan kepada umat Kristiani- seperti di Sudan Selatan atau Kristen Koptik di Mesir, di Pakistan setelah Ahmadiyah ditetapkan presiden Zulfikar Ali Butto tahun 1974 sebagai minoritas non-Muslim, warga Ahmadiyah juga sering diperlakukan sebagai zimmi. Sepuluh tahun kemudian, Presiden Zia-ul-Haq mengeluarkan ordonansi yang melarang Ahmadiyah menyebut mereka Muslim atau menyebut agama mereka Islam. Seperti tampak pada uraian di atas. Mereka juga dilarang menggunakan istilah-istilah Islam, menyerukan azan, menyebut tempat ibadah mereka masjid, dan mendakwahkan ajaran mereka. Ada sangsi pidana maksimal tiga tahun penjara dan denda untuk pelanggaran ordonansi Jendral Zia-ul Haq ini.³¹

³⁰ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean. 2004. *Politik Syariat Islam Dari Indonesia hingga Nigeria*. (Jakarta: Pustaka Alvabet). p.187.

³¹ Pada tahun 1984 beberapa tokoh Ahmadiyah mengajukan petisi kepada Mahkamah Sdyariat Federal Pakistan meminta meninjau ulang terhadap ordonansi tersebut, dengan disertai pertimbangan-pertimbangan berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah. Petisi tersebut ditolak Mahkamah pada 28 Oktober 1984. Lihat " Judgement of Federal Shari'ah Court,

VI. Formalisasi Syariat dan Kedudukan Perempuan

Formalisasi syariat juga berimplikasi terhadap posisi kaum perempuan. Bagi masyarakat Muslim sendiri, bahaya diskriminasi terhadap perempuan yang timbul karena formalisasi syariat Islam adalah masalah yang paling pelik. Sebab, di satu sisi syariat Islam memberi perempuan status yang setara dengan laki-laki. Banyak ulama, yang umumnya laki-laki, juga menegaskan bahwa Islam adalah agama yang memuliakan perempuan. Akan tetapi, di sisi lain, perempuan sering kali menjadi korban pertama formalisasi syariat Islam. Ini tampak, antara lain, dalam penerapan hukum status personal seperti khul' di Mesir dan dalam penerapan hukum kriminal seperti zina. Kasus-kasus paling menggagu adalah kasus-kasus dari Nigeria, seperti kasus Bariah Ibrahim Magazu yang hamil dan melaporkan dirinya diperkosa, tetapi tidak berhasil membuktikannya. Ia dihukum cambuk 180 kali : yang seratus sebagai hukuman zina, dan yang 80 sebagai hukuman qazab, menuduh orang lain berbuat zina. Kasus lainnya dari Nigeria adalah Safiya Khusaini dan Aminah Lawal yang dijatuhi hukum rajam atas tuduhan zina dan protes internasional. Seperti telah disebutkan, seorang perempuan Pakistan, Zafran Bibi, juga dihukum rajm setelah melapor diperkosa iparnya, karena tidak cukup bukti ketika kasusnya disidangkan di pengadilan.³² Perlakuan diskriminatif lainnya adalah dari Sudan. Umar al-Basyir mengeluarkan peraturan yang mengharuskan perempuan duduk di bagian belakang dalam transportasi publik di Khortoum, ibukota Sudan. Setelah kudeta 1989, Jenderal al-Basyir juga memecat ribuan pegawai perempuan karena tidak sesuai dengan syariat Islam ala rezim al-Basyir. Perlakuan diskriminatif terhadap perempuan yang lebih buruk dan mengkhawatirkan adalah yang terjadi di Afghanistan pada era Taliban.³³

Gerakan perempuan yang telah merebak di Malaysia, Mesir, Indonesia,³⁴ dan negeri-negeri Muslim lainnya, telah mengajukan berbagai keberatan dan protes terhadap praktek penerapan syariat yang bertentangan dengan hak asasi perempuan seperti terjelma dalam *Convention to Eliminate All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW). Perlu ditekankan di sini bahwa, kecuali Sudan – karena menurut Jenderal Umar al-Basyir, penguasa Sudan, CEDAW bertentangan dengan nilai-nilai kewanitaan Sudan – negeri-negeri Muslim yang ditinjau dalam tulisan ini telah meratifikasi atau mengakses CEDAW atau Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan. Nigeria menandatangani CEDAW

Pakistan” tersedia di <http://www.irshad.org/idara/qadiani/legal/pkcourt84.htm>, diakses 1 Maret 2006.

³² “Who won the tug of war? *Al-Ahram Weekly* 3-9 February 2000.

³³ “Taliban Stage Lashing of Unwed Couple Accused of Having Sex,” AFP, May, 22, 2001.

³⁴ Luthfi Assyaukanie. 1998. *Politik, HAM, dan Isu-Isu Teknologi dalam Fikih Kontemporer*. (Jakarta: Pustaka Hidayah). p.132-134.

pada 1984 dan meratifikasinya setahun kemudian tanpa reservasi. Mesir menandatangani CEDAW pada 1980 dan meratifikasinya setahun kemudian dengan beberapa reservasi. Malaysia menerima CEDAW pada 1995 dengan sedikit reservasi. Pakistan menerima CEDAW pada 1996 dengan deklarasi umum bahwa penerimaan Pakistan itu tunduk kepada ketentuan-ketentuan konstitusi nasional. Indonesia juga telah menandatangani CEDAW pada 1980 dan meratifikasinya pada 1984.³⁵

VII. Formalisasi Syariat dan Konflik antar Komunitas Keagamaan

Persoalan krusial lainnya yang juga terkait dengan formalisasi syariat adalah konflik antar komunitas keagamaan. Penerapan syariat Islam di beberapa negeri Muslim juga memicu konflik antar komunitas keagamaan. Sudan dan Nigeria merupakan ilustrasi yang baik untuk kasus ini. Ketika rezim Ja'far Numeiri (1969-1985) berkuasa setelah suatu kudeta militer di Sudan pada 1972 dicapai terobosan mengenai masalah konflik Utara-Selatan lewat persetujuan Addis Ababa yang terkenal itu. Persetujuan ini memberikan otonomi regional kepada Sudan Selatan, dengan badan legislatif dan eksekutif terpisah. Pemerintah pusat tetap memegang kendali politik luar negeri dan pemungutan pajak. Selain itu, kebebasan beragama dijamin. Akan tetapi, otonomi hanya dinikmati hingga 1983. Pada penghujung kekuasaannya, kebijakan-kebijakan nasionalis sekuler yang diambil Numeiri pada masa kekuasaan berubah secara dramatis ke arah islamisasi. Menguatnya revivalisme Islam, potensi politiknya serta keinginan Numeiri untuk mengontrol dan mengooptasi kekuatan tersebut di Sudan, merupakan latar belakang bagi perubahan kebijakan Numeiri. Pada 8 September 1983, lewat dekrit presidensial, Numeiri memberlakukan syariat Islam sebagai satu-satunya hukum di Sudan. Kelompok minoritas non-Muslim seperti Kristen misalnya, dengan tegas menolak islamisasi Numeiri, dan konflik Utara dan Selatan di Sudan pun kembali bergolak.³⁶

Sementara di Nigeria formalisasi syariat telah menimbulkan persoalan yang lebih parah antara Muslim dan non-Muslim, serta tidak jarang meledak dalam bentuk konflik dan kerusuhan komunal. Menurut suatu perhitungan

³⁵ Louay M. Safi. "Human Rights and Cultural Reform in Contemporary Muslim Society: From Hegemonic Discourse to Crosscultural Dialogue", tersedia di <http://home.att.net/~louaysafi/articles/1999/human32.html>. diakses 1 Maret 2006.

³⁶ Lihat misalnya, Human Rights Watch, Sudan, "In the Name of God," (Human Rights Watch Publication, November 1994, vol.6 no. 9); Human Rights Watch/Africa, Behind the Red Line: Political Repression in Sudan (Human Rights Watch, 1996); Lawyers Committee for Human Rights, "Beset by Contradictions: Islamization, Legal Reform and Human Rights in Sudan," (Lawyers Committee for Human Rights, December 1996), Lihat juga laporan Amnesty International, "Amnesty International Report 2002-Africa – Sudan," dll.

diperkirakan, lebih dari enam ribu orang meregang nyawa dalam berbagai kerusuhan antar agama sejak 1999 hingga 2002 di negeri ini lantaran formalisasi syariat Islam.³⁷

VIII. Formalisasi Syariat dan Krisis Konstitusi

Formalisasi syariat juga tidak dapat dipisahkan dari persoalan krisis konstitusi di berbagai negara yang menerapkan syariat Islam. Selain itu, juga di Indonesia, pemberian otonomi khusus kepada NAD untuk memberlakukan syariat Islam secara formal. Karena itu, hal ini perlu mendapat perhatian semua pihak sehubungan dengan penerapan syariat di NAD.

Krisis konstitusional juga sering kali timbul karena formalisasi syariat Islam, seperti tampak dari kasus penerapan hudud di Kelantan dan Terengganu, Malaysia dan di negara-negara bagian Nigeria yang menerapkan syariat Islam. Di negara-negara ini, pemerintah federal sudah menyatakan bahwa legislasi di tingkat negara itu bertentangan dengan konstitusi- karena menurut konstitusi hukum kriminal adalah bagian dari yurisdiksi Federal. Di Malaysia, konflik konstitusi mengakibatkan ketentuan-ketentuan hudud di Kelantan dan Trengganu tidak dapat berlaku walaupun, selain kasus Kelantan, sudah ditetapkan parlemen bagian negara 10 tahun lalu. Di Nigeria pun demikian. Pemerintah Federal mengatakan hukum hudud negara-negara bagian di utara Nigeria bertentangan dengan hukum Federal. Akan tetapi, berbeda dari Malaysia, pemerintah Federal Nigeria mengambil kebijakan lepas tangan sehingga negara bagian menetapkan hukum hudud, antara lain karena penguasa sedang memerlukan dukungan dari kalangan yang ingin menerapkan hudud.

Di Indonesia, pemberian otonomi khusus kepada NAD untuk antara lain memberlakukan syariat Islam secara formal, juga dapat menimbulkan krisis konstitusi, karena berbagai peraturan perundang-undangan yang diterbitkan di daerah tersebut berseberangan dengan undang-undang lainnya, sekalipun ada mandate yang bersumber dari UU otonomi khusus NAD. Sementara sejumlah peraturan daerah (Perda) bernuansa syariat yang diundangkan beberapa pemerintah daerah di Indonesia juga dipandang bertentangan dengan undang-undang yang lebih tinggi. Pemerintah pusat, dalam kasus ini, telah mengeluarkan perintah agar peraturan daerah- peraturan daerah tersebut dicabut oleh pemerintah daerah dan dewan legislatif lokal kalau tidak, pemerintah pusat mengancam akan membatalkannya.³⁸

³⁷ Nigeria's Muslim-Christian Riots: Religion or Realpolitik," *The Economist*, Januari 17, 2003, dan tentang implikasi penerapan syariat di Zamfara, lihat " Tension rise over Islamic Law in Nouthern Nigeria.

³⁸ Al Yasa Abu Bakar. 2002. " Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh (Sejarah dan Prospek)" dalam Fairus M. Nur Ibr, *Syariat di Wilayah Syariat: Pernik-pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nangroe Aceh Darussalam). p.26-46.

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan bahwa formalisasi syariat di alam demokrasi akan menjadi kendala bagi terwujudnya tatanan masyarakat yang damai, adil, setara dan berkeadaban. Paling tidak yang menjadi karakter dari formalisasi syariat. *Pertama*, anti-pluralisme. Pemaknaan terhadap agama yang bersifat eksklusif dan menyalahkan yang lain, akan menjadi tantangan bagi pluralisme. Kelompok pendukung formalisasi syariat masih mengimpikan adanya pembagian teritorial antara wilayah muslim (*dar al-Islam*) dan wilayah kafir (*dar al-harb*), selain kecenderungan memaknai Islam secara eksklusif. Mereka menghidupkan kembali identitas muslim dan kafir, yang paling benar hanyalah agama yang dianutnya, sedangkan agama yang lain dianggapnya kafir, zionis dan lain-lain. Dalam banyak hal, pemihakan ditujukan hanya dalam hal-hal yang menyangkut syariat normatif, sedangkan pada masalah-masalah kemanusiaan tidak sekonsern pada hal-hal yang berkaitan dengan syariat, seperti formalisasi syariat. Karena itu, ditengarai kelompok formalisasi syariat menjadi hambatan bagi dialog antaragama, disebabkan kecenderungan pada perang dan jihad.³⁹

Kedua, anti HAM.⁴⁰ Hal ini berkaitan dengan hukum-hukum pidana Islam yang berseberangan dengan HAM, seperti potong tangan, rajam, hukum gantung dan lain-lain. Kelompok formalisasi syariat menganggap bahwa hukum pidana Islam (*al-hudud*) merupakan hukum Tuhan. Karenanya, dalam hukum pidana Islam tidak ada tawar-menawar untuk menafsirkan syariat yang emansipatoris.⁴¹

Ketiga, anti-kesetaraan jender. Kalangan formalisasi syariat akan mempedomani doktrin-doktrin keagamaan yang mengindikasikan keterbatasan ruang lingkup perempuan. Atas dasar syariat dan kodrat, perempuan hanya hidup dalam tembok yang terbatas. Kasus Taliban, Arab Saudi dan beberapa negara Teluk menjustifikasi adanya peminggiran peran perempuan dalam ruang publik. Realitasnya, syariat dijadikan landasan untuk menindas perempuan, baik secara struktural maupun kultural. Pemahaman literal terhadap teks-teks keagamaan melegitimasi kekerasan domestik, sebagaimana terjadi pada masyarakat tradisional. Dalam masyarakat

³⁹ Jan A. Henningsson. 1998. "Contemporary Understandings of Human Rights in Islam", LWF Studies, 1998/3, p.274, baca juga Zuhairi Misrawi. 2002. "Dekonstruksi Syariat; Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi" dalam *Tashwirul Afkar* Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan tema Deformalisasi Syariat Islam, edisi No.12 Tahun 2002 (Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia NU dan The Asia Foundation), p.12-13, baca pula Haryatmoko. 2003. *Etika Politik dan Kekuasaan*. (Jakarta: Penerbit Buku Kompas), p.237.

⁴⁰ Shalahuddin Hamid, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Amisco, 2000), p.vii-viii dan 195-196.

⁴¹ Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat; Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi" dalam *Tashwirul Afkar* Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan tema Deformalisasi Syariat Islam, edisi No.12 Tahun 2002 (Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia NU dan The Asia Foundation), p.13.

moderen pun, teks-teks menjadi alat untuk melegitimasi penindasan dan eksploitasi perempuan dalam proyek kapitalisasi. Penindasan terhadap kaum buruh, otomatis di dalamnya terdapat kaum perempuan sebagai kalangan mayoritas. Teks-teks keagamaan yang tidak sensitif gender akan menjadi hambatan serius bagi terwujudnya kesetaraan jender.⁴²

Penjelasan di atas dapat dijadikan dasar untuk melakukan upaya desakralisasi syariat, bahwa pelembagaan syariat yang tidak diikuti dengan paradigma emansipatoris dan liberalis hanya akan menimbulkan masalah baru yang bertolakbelakang dengan realitas dan kultur masyarakat. Formalisasi syariat akan menjadi batu sandungan bagi terbentuknya nalar antroposentris dan emansipatoris yang menghendaki pembebasan dan menjunjung tinggi harkat manusia. Formalisasi syariat hanya akan mengukuhkan nalar teosentris, karena wataknya yang ingin mencari otentisitas dan orisinalitas yang melandasi pemikirannya pada teks-teks eksklusif. Konsekuensi yang tidak dapat dihindari, yaitu munculnya gerakan-gerakan politik yang ingin memformalisasikan syariat dan aksi-aksi fundamentalistik.⁴³

IX. Penutup

Berdasarkan kajian yang telah dilakukan seperti diuraikan dalam pembahasan-pembahasan sebelumnya, dapat dikemukakan catatan penutup sebagai berikut:

1. Tuntutan formalisasi syariat Islam di berbagai negeri Muslim, termasuk di Indonesia belum ada konsep yang jelas, dan tidak didasarkan pada analisis yang serius terhadap berbagai masalah sosial yang dihadapi masyarakat Muslim kontemporer. Gagasan yang dikemukakan cenderung menyederhanakan persoalan, dengan mengungkapkan pandangan-pandangan yang *self-assure* mengenai keistimewaan syariat Islam.
2. Pendekatan yang digunakan belum menunjukkan adanya pergulatan serius dengan masalah keprihatinan masyarakat kontemporer, terutama dengan masalah-masalah masyarakat pada tingkat kebijakan. Pendekatan dominan dalam hal ini adalah pendekatan *quick fix*: penggunaan syariat dan semua akan beres.
3. Ketiadaan konsepsi yang jelas di balik tuntutan formalisasi syariat Islam dapat memiliki implikasi yang amat serius. Pengalaman negeri-negeri Muslim yang melakukan eksperimen formalisasi syariat, misalnya Pakistan dan Mesir, menunjukkan bahwa ketiadaan konsepsi yang jelas tentangnya dapat memunculkan konflik internal di kalangan umat Islam. Bahkan, isu penerapan dan formalisasi syariat itu sendiri potensial memunculkan konflik antara kaum Muslimin dan non-Muslim, seperti di

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.* p.14.

Sudan dan Nigeria, selain dalam beberapa kasus berseberangan dengan HAM.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin.1998. "Kebebasan Beragama atau Dialog Antaragama, 50 Tahun Hak Asasi Manusia," dalam *Orientasi Baru Jurnal Filsafat dan Teologi*, 1998/11. Yogyakarta: Kanisius.
- Ali, Abdullah Yusuf.1989. *The Holy Al-Quran: Text, Translation and Commentary*. Brenwood: Maryland Amana Corporation.
- Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean. 2004. *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Assyaukanie, Luthfi.1998. *Politik, HAM, dan Isu-Isu Teknologi dalam Fikih Kontemporer*. Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Asymawi, Muhammad Said al-.2004. *Nalar Kritis Syari'ah*, terjemahan Luthfi Thomafi dari *Ushul asy-Syari'ah*. Yogyakarta: LKis.
- Awwas, Irfan Suryahardi. 2001."Menerapkan Piagam Cerdas," dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin (editor), *Syariat Yes Syariat No Dilemma Piagam Jakarta dalam Amandemen UU 1945*. Jakarta: Paramadina.
- Azra, Azyumardi.2001."Belum Ada Negara Sebagai Acuan Pelaksanaan Syariat Islam," dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA (Editor), *Syariat Islam Yes Syariat Islam No Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- Bakar, AlYasa Abu.2002."Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh (Sejarah dan Prospek)" dalam Fairus M. Nur Ibr, *Syariat di Wilayah Syariat: Pernik-pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.
- Burhanuddin (editor).2003. *Syariat Islam Pandangan Muslim Liberal*.Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation.
- Burhanudin, Nandang.2004.*Penegakan Syariat Islam Menurut Partai Keadilan*. Jakarta: al-Jannah Pustaka.
- Hamid, Shalahuddin.2000. *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Amisisco.
- Haryatmoko.2003. *Etika Politik dan Kekuasaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Henningsson, Jan A..1998.»Contemporary Understandings of Human Rights in Islam», LWF Studies,1998/3.
- Human Rights Watch, Sudan, " In the Name of God ". Human Rights Watch Publication, November 1994, vol.6 no. 9.
- Human Rights Watch/Africa, Behind the Red Line: Political Repression in Sudan. Human Rights Watch,1996.

- Ibr, Fairus M.Nur (Editor). 2002. *Syariat Islam di Wilayah Syariat Pernik-pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.
- Jabiri, Muhammad Abid al-.1994. *Wajah Nazar Nahw l'adah Bina Qadaya al-Fikr al-Arabi al-Mu'asir*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, 1994.
- Judgement of Federal Shari'ah Court, Pakistan” tersedia di <http://www.irshad.org/idara/qadiani/legal/pkcourt84.htm>, diakses 1 Maret 2006.
- Ka>bah, Rifyal.2004. *Penegakan Syariat Islam di Indonesia*. Jakarta: Khairul Bayan.
- Ka'bah, Rifyal. 1420. “Islamic Law”, dalam majalah triwulan *Muslim Executive & Expatriate*. Jakarta, Muharram 1,1420 H.
- Karim, Khalil Abdul.2003. *Syari'ah Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan* terj. Kamran As'ad dari judul asli *al-Juzur at-Tarikhiyah li asy-Syariah al-Islamiyah*. Yogyakarta: LKiS.
- Kurzman, Charles (editor). 2001.*Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer dan Isu-Isu Global*, terjemahan Bahrul Ulum dari *Liberal Islam: A Sourcebook*. Jakarta: Paramadina, Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation.
- Laporan Amnesty International, “ Amnesty International Report 2002-Africa – Sudan”.
- Lawyers Committee for Human Rights,” Beset by Contradictions: Islamization, Legal Reform and Human Rights in Sudan.” Lawyers Committee for Human Rights, December 1996.
- Mayer, Ann Lizabet. 1995. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder – London: Westview Press &Printer Publishers.
- Mehdi, Rubya.1993. *The Islamization of the Law in Pakistan*. London?: Curzon Press.
- Minhaji, Akh..2002.»Spuremasi Hukum dalam Masyarakat Madani (Perspektif Sejarah Hukum Islam),» dalam *UNISIA Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial* No. 41/ XXII/IV/2002. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia.
- Minhaji, Akh.1999. “Reorientasi Kajian Ushul Fiqh,” dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* No. 63/VI/1999. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Minhaji, Akh.2002.”Zakat dalam Konteks Otonomi Daerah (Perspektif Sejarah Sosial Hukum Ekonomi Islam,” dalam Khoiruddin Nasution (Penyunting) *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta bekerjasama dengan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Misrawi,Zuhairi.2002.”Dekonstruksi Syariat; Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi,” dalam *Tashwirul Afkar* Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan tema Deformalisasi Syariat Islam, edisi No.12 Tahun 2002. Jakarta: Lembaga Kajian dan

- Pengembangan Sumberdaya Manusia NU dan The Asia Foundation. Murtadd" dalam *Encyclopedia of Islam* CD Rom edition.
- Na>im, Abdullahi Ahmed An-.1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracus University Press.
- Nasution, Harun.1995."Pengantar", dalam Harun Nasution dan Bahtiar Effendy (Penyunting), *Hak Azasi Manusia dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Puataka Firdaus.
- Nigeria's Muslim-Christian Riots: Religion or Realpolitik," dalam *The Economist*, Januari 17,2003, dan tentang implikasi penerapan syariat di Zamfara, lihat " Tension rise over Islamic Law in Nouthern Nigeria. *Objectives Resolution* ditubuhkan sebagai mukaddimah dalam Konstitusi 1956,1962, dan 1973, serta amandemen-amandemennya. Dalam amandemen ke-8 Konstitusi 1973, yang disahkan pada 1985, *Objectives Resolution* dinayatakan sebagai bagian operatif konstitusi tersebut.
- Redaksi. 2002. « Perdebatan syariat Islam» dalam pengantar redaksi *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan* tema Deformalisasi Syariat Islam, edisi No.12 Tahun 2002. Jakarta: Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia NU dan The Asia Foundation.
- Risakotta, Bernard Adeney-. Tanpa Tahun." Civil Society and Abrahamic Religion," dalam Djaka Sutopo (ed.). *Civil Society dan Abrahamic Religions* (belum terbit).
- Safi, Louay M. Tanpa Tahun."Human Rights and Cultural Reform in Contemporary Muslim Society: From Hegemonic Discourse to Crosscultural Dialogue", tersedia di <http://home.att.net/~louaysafi/articles/1999/human32.html>. diakses 1 Maret 2006.
- Safi, Louay M." Human Rights and Islamic Reform" tersedia di <http://www.11u.edu.my/deed/articles/human3.pdf>;lihat juga art."Hukum", dalam *Encyclopedia of Islam*,CD Rom edition.
- Taha, Mahmoud Mohamed.1987. *The Second Message of Islam*. New York: Syracuse University Press.
- Taliban Stage Lashing of Unwed Couple Accused of Having Sex," AFP, May, 22,2001.
- Wahid, Salahuddin.2001.»Negara Sekuler No! Negara Islam No!»,dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin (editor), *Syariat Yes Syariat No Dilemma Piagam Jakarta dalam Amandemen UU 1945*. Jakarta: Paramadina.
- Who won the tug of war? *Al-Ahram Weekly* 3-9 February 2000.