

PERDA SYARI'AT ISLAM
(Kajian tentang Geneologi Penerapan Syari'at Islam
di Indonesia)
Oleh: Irfan Noor, M.Hum:

Abstrak:

Maraknya gerakan formalisasi syari'at Islam di berbagai daerah di Indonesia ke dalam bentuk Perda berbasis syari'at Islam bukanlah tanpa konteks tertentu. Penelusuran atas berbagai kecenderungan yang terjadi di Indonesia menunjukkan bahwa lahirnya gerakan ini terkait dengan buruknya pelayanan negara akibat proses reformasi yang mengalami pembusukan dari dalam. Oleh karena itu, ketika muncul tawaran ideologi alternatif berbasis Islam mampu berkelindan dengan semangat identitas lokal, maka wacana penerapan syari'at Islam ini direspon sebagai antitesa bagi hegemoni negara pasca Orde Baru yang mulai menurun intensitas atas masyarakat sipil.

Kata-Kata Kunci: *Syari'at Islam, Formalisasi Agama, Reformasi, Hegemoni, dan Identitas Lokal.*

Pendahuluan

Salah satu arus balik gerakan reformasi yang bisa disaksikan saat ini, selain kembalinya kekuatan Orde Baru dan militer dalam panggung politik, juga maraknya gerakan formalisasi Syari'at Islam di berbagai daerah.¹ Gerakan ini bisa dianggap sebagai arus balik reformasi karena ia bertendensi ke arah terbentuknya "komunalisme agama" yang bercorak teokratik ke dalam pluralitas masyarakat, sesuatu yang sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi yang menjadi "spirit" awal gerakan reformasi.

Asumsi ini bisa dipahami karena munculnya gerakan formalisasi agama itu sendiri bertepatan dengan runtuhnya rezim Orde Baru pada tahun 1998,² tetapi menjadi bola polemik nasional ketika MPR menggelar Sidang Tahunan pada tahun 1999 dan terus menggelinding pada Sidang Tahunan berikutnya. Ketika itu, sebagian kelompok

¹ Irfan Noor, M.Hum adalah Dosen fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin dan staff peneliti pada Lembaga Kajian Keislaman & Kemasyarakatan (LK-3) Banjarmasin.

umat Islam mendesakkan dicantumkan kembali tujuh kata yang pernah dicoret dari Piagam Jakarta, yakni "dengan kewajiban menjalankan Syari'at Islam bagi pemeluknya", ke dalam konstitusi Republik Indonesia, UUD 1945. Dengan demikian, di Indonesia, pembicaraan tentang posisi Syari'at Islam dalam konstitusi, setidak-tidaknya, pernah dibicarakan dalam lima kali kesempatan, yakni: pada sidang BPUPKI-PPKI tahun 1945, sidang Majelis Konstituante tahun 1956-1959, Sidang Umum MPRS tahun 1966-1968, Sidang Tahunan MPR tahun 2000, dan Sidang Tahunan MPR tahun 2001. Dengan pengalaman kegagalan di tingkat nasional ini, muncul skenario baru dalam perjuangan formalisasi Syari'at Islam, yakni perjuangan di tingkat daerah melalui pencantuman ke dalam Peraturan Daerah (Perda) atau peraturan perundang-undangan lain di tingkat daerah.

Di Kalimantan Selatan, fenomena formalisasi syari'at Islam ke dalam bentuk Perda mulai menggejala secara khusus di kabupaten Banjar, Martapura. Sebagai upaya meningkatkan citra Martapura sebagai kota Serambi Mekkah, maka Pemkab Banjar dan DPRD-nya mulai tahun 2001 mengeluarkan Perda Puasa Ramadhan dan kemudian disusul Perda Khatam Qur'an dan Perda Pengelolaan Zakat tahun 2004, serta Raperda Jum'at Khusu' tahun 2005.³ Dengan terbitnya Perda-perda semacam itu, akhirnya kota Banjarmasin⁴ dan Amuntai,⁵ kab. Hulu Sungai Utara pun dan beberapa kabupaten di Kalimantan Selatan turut mengikuti gejala yang terjadi di pemerintahan kabupaten Banjar di atas.

Geneologi Penegakan Syari'at Islam

Ada sebagian pendapat mengatakan munculnya gerakan formalisasi Syari'at Islam di wilayah politik bangsa ini sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari kemunculan kelompok-kelompok Islam garis keras di tanah air akhir-akhir ini. Sementara kemunculan kelompok-kelompok Islam garis keras di Indonesia, menurut beberapa pakar, terkait dengan lahirnya kelompok-kelompok Islam garis keras di dunia Sunni umumnya saat ini, yang merupakan bentuk metamofosis salafisme abad ke-19.⁶ Adapun karakter khas yang berkembang dalam salafisme abad 21 ini adalah suatu gerakan yang tidak hanya bentuk purifikasi keagamaan semata, tapi menjadi ideologi perlawanan terhadap berbagai paham yang tidak sesuai dengan nilai-nilai agama, seperti modernisme, sekularisme, kapitalisme, dan lain-lain. Dengan demikian, gerakan

salafisme abad 21 ini merupakan gerakan yang pada mulanya gerakan pemurnian agama kemudian mengalami perumusan ulang dan menjadi sebuah ideologi untuk merespon perkembangan-perkembangan yang terjadi pada abad ini.⁷

Namun demikian, gerakan salafi radikal di Indonesia tidak hanya disebabkan oleh faktor-faktor di atas. Gerakan ini juga muncul sebagai respon terhadap buruknya pelayanan negara terhadap masyarakat. Oleh karena kuatnya kontrol negara atas masyarakat pada masa rezim Orde Baru, maka gerakan ini baru bisa muncul bersamaan dengan ditiupkannya "angin kebebasan" di masa-masa reformasi saat ini.⁸

Pengerasan identitas Keislaman yang mendasari gerakan formalisasi syari'at Islam di Indonesia, dengan demikian, terjadi sebagai akibat dari pola relasi negara-masyarakat sipil yang buruk. Oleh karenanya, jika pelurusan atas pola relasi negara-masyarakat sipil tersebut diarahkan kepada mekanisme pemerintahan yang berjalan selama Orde Baru, maka sesungguhnya pola relasi negara-masyarakat sipil yang buruk itu tidak bisa dilepaskan dari bagian kecenderungan rezim ini untuk menempatkan negara sebagai kekuatan determinan dalam rangka mendukung kebijakan utamanya untuk "pembangunan" bangsa ini.⁹ Penekanan pada kebijakan pembangunan ini memang mempunyai landasan dalam sejarah perjalanan bangsa Indonesia. Hal ini karena dari dua dekade perjalanan bangsa ini, sejak kemerdekaan, aspek pembangunan cenderung terabaikan akibat dinamika politik yang tidak terkendali.¹⁰

Sejak adanya kebijakan yang demikian inilah, maka sejak tahun 1970-an, seluruh organisasi sosial politik secara ketat dikontrol melalui sejumlah regulasi. Oleh karenanya, seiring dengan kebijakan itu, masa "politik aliran" yang telah mendominasi politik Indonesia sampai awal tahun 1970-an menjadi berakhir.¹¹ Puncaknya adalah melalui sebuah kebijakan tentang asas tunggal Pancasila Indonesia memasuki "era purifikasi ideologi" yang merupakan tahapan paling baru dari perkembangan masyarakat bangsa ini saat itu.¹²

Dengan sendirinya posisi agama di negeri ini secara pelan-pelan tidak lagi mengalami politisasi. Berbagai kebijakan di bidang politik dan ideologi yang digerakkan oleh negara inilah yang akhirnya berimplikasi pada kebijakan depolitisasi Islam dalam sistem politik Orde Baru. Agama dan kaum agamawan, karenanya, berada dalam suatu posisi depensif berhadapan dengan kekuasaan Negara dan hegemoni ideologinya.

Jika kembali kepada persoalan kebijakan negara atas keberadaan masyarakat sipil berbasis Islam yang telah mengakar di beberapa daerah di Indonesia, maka lahirnya kebijakan negara yang cenderung memarjinalisasikan masyarakat sipil berbasis Islam ini sesungguhnya merupakan perwujudan dari kecenderungan negara Orde Baru kepada “purifikasi ideologi” tersebut.

Apa yang sesungguhnya tampak dari perwujudan kecenderungan negara ini adalah wujud hegemoni negara terhadap keberadaan masyarakat sipil di negeri ini. Hegemoni muncul ketika negara secara ideo-politis mendominasi masyarakat dan kekuatan sosial, politik dan kebudayaan masyarakat. Posisi hegemonik negara atas masyarakat ini ditunjukkan dengan kemampuan pemerintah Orde Baru dalam mengembangkan sistem politik yang mengontrol masyarakat sipil, sebagaimana yang diperlihatkannya dalam melahirkan kebijakan atas keberadaan masyarakat sipil berbasis Islam.

Antonio Gramsci mengistilah bentuk kecenderungan hubungan negara dan masyarakat yang bersifat determinan di atas dengan istilah *historical block*, yakni “situasi yang ditandai oleh suatu hubungan organis antara struktur spesifik, kesatuan kekuatan sosial dan dunia produksi di satu sisi, dan dunia suprastruktur ideologis yang luas di sini yang lain.¹³ Aktor sosial dalam *historical block* ini adalah fungsionaris suprastruktur dunia sosialnya, di mana konflik-konflik sosial pada tingkat suprastruktur ditanggulangi lewat *hegemoni*. Hegemoni merupakan kepemimpinan budaya, dimana cara hidup dominan digelar ke masyarakat dan mewujudkan diri dalam penghayatan pribadi, sehingga seluruh bidang kehidupan masyarakat selalu bersifat mengikuti.¹⁴

Hegemoni, dengan kata lain, berarti universalisasi kepentingan dominan tertentu, sehingga suatu definisi tentang realitas sosial yang menyebar dan berpengaruh luas dalam masyarakat diterima secara *taken for granted*, seolah-olah memang sudah seharusnya begitu. Dalam konteks hegemoni inilah, masyarakat sipil Islam diperankan menjadi aparatus negara untuk melanggengkan dan memuluskan agenda-agenda pembangunan.

Pandangan di atas jika tetap dipertahankan akan berkorelasi dengan teori “pertautan pengetahuan dengan kepentingan”, seperti yang dikemukakan oleh Jurgen Habermas, yang melihat secara lebih jauh bahwa pengetahuan tidak mungkin dipisahkan dari kepentingan.¹⁵ Bila asumsi ini diterima sepenuhnya, maka tentunya

berbagai kebijakan masyarakat sipil Islam yang lahir selama Orde Baru di atas lebih mencerminkan bentuk ekspresi kepentingan ideologis rezim yang menjalankan kekuasaannya.

Ketika kuasa negara yang begitu kuat di atas telah memaksa masyarakat sipil Islam hanya mampu berperan sebagai aparatus negara, maka tentu saja akibat yang harus diterima oleh masyarakat sipil berbasis Islam adalah termarginalisasikannya orientasi keagamaan yang mereka pegangi selama ini. Namun demikian, momentum gerakan reformasi pasca rezim Orde Baru berkuasa telah memberi jalan bagi bangkitnya usaha umat Islam untuk mengembalikan orientasi keagamaan mereka yang selama telah termarginalisasikan. Wacana penegakan Syari'at Islam, dengan demikian pada dasarnya, merupakan manifestasi dari usaha tersebut yang secara demonstratif didorong oleh kalangan kelompok Islam radikal.

Gerakan Islam Radikal dan Nasib Reformasi yang Buruk

Jika sebelumnya telah dijelaskan bahwa kehadiran kelompok Islam radikal di Indonesia banyak berkaitan dengan respon atas buruknya pelayanan negara terhadap masyarakat, maka suasana sosial, ekonomi dan politik selama masa reformasi sering dianggap menjadi momentum yang sangat besar memberi sumbangan bagi kebangkitan secara demonstratif kelompok Islam radikal ini. Mengapa reformasi bisa dianggap sebagai momentum ? Jawabnya bisa dijelaskan dengan teori bandul pendulum yang sekarang bergerak "dari negara ke masyarakat". Negara lemah, masyarakat kuat. Kondisi ini benar-benar terefleksi ketika Indonesia selama tahun-tahun pertama reformasi memasuki suasana yang *governmentless* dan *lawless*. Pemerintah tidak berwibawa, hukum tidak berjalan, sistem tidak bekerja, membuat masyarakat tidak sabar. Kondisi inilah yang membuat kelompok-kelompok Islam radikal yang selama ini termarginalisasikan oleh Rezim Orde Baru mengambil alih tugas yang selama ini dilaksanakan oleh pemerintah dengan dalih tugas keagamaan Islam untuk menyelamatkan masyarakat Indonesia.

Ketika demokrasi yang dijalankan untuk keluar dari bentuk-bentuk otoritarianisme negara selama Orde Baru tidak bisa mewujudkan janji-janjinya dalam membentuk masyarakat Indonesia yang lebih baik, maka tawaran ilusif dari kelompok-kelompok Islam dengan basis romatisisme kejayaan masa lalu Islam berkelindan

menjadi usaha besar untuk mencari alternatif ideologis dalam membangun masyarakat yang lebih baik. Gejala untuk mencari alternatif di bawah bayang-bayang kegagalan eksperimentasi ideologi modern di negeri ini bisa dilihat dari hasil Survei PPIM-UIN Jakarta Tahun 2001-2004 tentang "*Islam dan Konsolidasi Demokrasi di Indonesia*" yang menunjukkan bahwa ideologi Islam makin populer karena dianggap memberikan harapan. Kondisi psikologi massa ini tercermin dalam data survei tersebut. Tahun 2001 orang beranggapan bentuk pemerintahan Islam sebagai yang terbaik berjumlah 57,8 %. Survei 2002, jumlah ini melonjak menjadi 67,1 %, sementara survei 2004 meningkat lagi menjadi 72,2 %. Ini merupakan indikasi bahwa ideologi Islam semakin diminati.¹⁶

Konsistensi anggapan ini ini terjadi pula pada aspek-aspek lain. Dengan kata lain, pilihan atas "pemerintahan Islam" tidak berdiri sendiri, ia berkorelasi dengan faktor-faktor lainnya yang berhubungan dengannya. Tidak bekerjanya sistem hukum nasional telah menimbulkan banyak kekecewaan di tengah masyarakat. Hal ini pada gilirannya mendorong orang untuk berandai-andai, mungkin sistem ini sebaiknya digantikan dengan sistem baru yang dapat memenuhi rasa keadilan masyarakat. Syari'at Islam tampaknya memenuhi keinginan masyarakat mengenai sistem hukum yang ideal. Tahun 2001 orang yang menginginkan hukum Islam berjumlah 61,4 %. Tahun 2002, angka ini melonjak menjadi 70,6 %. Tahun 2004, angka ini meningkat menjadi 75,5 %.¹⁷

Orang yang menginginkan pelaksanaan hukum potong tangan juga meningkat (2001: 28,9%; 2002: 33,5%; 2004: 38,9%). Mereka beranggapan bahwa praktek potong tangan mencerminkan ketegasan, keadilan, dan ketidakberpihakan hukum. Meskipun selama ini pemerintah mengkampanyekan gerakan penegakan hukum, di lapangan praktek KKN masih sering terjadi. Pihak yang paling dirugikan lagi-lagi adalah rakyat. Naiknya pilihan atas hukum potong tangan mengindikasikan ketidakpercayaan dan kekecewaan rakyat terhadap sistem hukum nasional.¹⁸

Dengan demikian, gerakan formalisasi syari'at Islam di berbagai daerah saat ini tidaklah bisa dilepaskan dari konteks proses demokratisasi yang mengalami pembusukan dari dalam. Pembusukan ini lantaran dikarenakan proses demokratisasi yang dijalankan lebih banyak menitikberatkan pada proses prosedural daripada substansi demokrasi itu sendiri, seperti tegaknya kepastian hukum, good governance, dan sebagainya. Oleh karena itulah, bisa dipahami jika reformasi yang merupakan

gerbang masuk utama proses demokratisasi bangsa Indonesia hari demi hari mengalami proses arus balik yang tak terelakkan.

Pencarian Identitas Lokal yang Tercerabut (*Kasus Identitas Islam Banjar*)

Penjelasan di atas semakin menarik jika kemudian penelusuran atas penjelasan di atas diteruskan kepada implikasi dari semakin diterimanya tawaran-tawaran alternatif ideologis dari kelompok Islam formalistis di atas. Jika masalah ini ditelusuri lebih lanjut, maka muara penjelasannya adalah suasana *governmentless* dan *lawless* yang menandai era reformasi di atas telah menjadi lahan subur bagi tumbuhnya usaha-usaha dalam membangun identitas lokal di tengah-tengah euforia kebebasan melalui diterapkannya kebijakan Otonomi Daerah di berbagai daerah di Indonesia. Mengapa demikian ? Jawabannya adalah karena Islam secara berabad-abad telah menjadi identitas masyarakat lokal sebelum lahirnya bangsa ini. Contoh terbaik atas jawaban ini adalah Islam sebagai identitas masyarakat Banjar.

Penelusuran atas sumber-sumber historis Banjar menunjukkan bahwa dengan berdirinya Kesultanan Banjar memang tidak lantas menjadikan Islam sebagai referensi sosial yang utama dalam perilaku-perilaku masyarakatnya.¹⁹ Adapun titik berangkat mulai berkembangnya bentuk-bentuk perilaku sosial yang bersifat religius tersebut baru terjadi ketika Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang kembali dari Mekkah²⁰ pada tahun 1772 di masa pemerintahan Sultan Tamjidillah I, melakukan proses intensifikasi peningkatan pengetahuan keislaman pada masyarakat Banjar saat itu,²¹ dan proses ini kemudian menemukan bentuk formalnya pada tahun 1835, atau sekitar lima puluh tahun sesudah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari meninggal dunia, ketika dikukuhkannya secara formal Undang-Undang Sultan Adam yang diberlakukan kepada seluruh rakyat Kesultanan Banjar sebagai dasar orientasi sosial beragama masyarakat Banjar.²²

Oleh karena itulah, baru setelah dikukuhkannya Undang-Undang Sultan Adam inilah baru bisa dikatakan merupakan titik berangkat terjadinya proses peneguhan konstruksi identitas masyarakat Banjar sebagai dasar ikatan bersama masyarakatnya. Dengan adanya Undang-Undang ini, maka terbentuklah mekanisme pemelihara identitas bagi masyarakat Banjar sebagai wujud dari usaha peneguhan secara utuh konstruksi sosial yang telah dibangunnya.

Sebagai wujud dari peneguhan dan mekanisme pemelihara konstruksi identitas masyarakat Banjar, maka sudah tentu Undang-Undang Sultan Adam pada level perjalanan konstruksi identitas ini berperan sekali dalam membangun oposisi binner yang tak dapat terhindarkan atas kelompok-kelompok masyarakat lainnya yang ada di daerah ini. Asumsi bisa dikemukakan dengan melihat salah-satu pasal dari Undang-Undang tersebut:

*"Adapoen parkara jang partama akoe soeroehkan sakalian ra'jatkoe laki-laki dan bini-bini baratikat dalal al soenat waldjoemaah dan djangan ada saseorang baratikat dengan atikat ahal a'bidaah maka siapa-siapa jang tadangar orang jang baratikat lain daripada atikat soenat waldjoemaah koesoeroehkan hakim itoe manobatan dan mangdjari taikat yang batoel lamoen angganinja daripada toebat bapadah hakim itu kajah diakoe."*²³

Tampak sekali di situ formalisasi agama merupakan salah satu tujuan dari diterapkannya Undang-Undang ini. Tentunya, pada satu sisi, proses peneguhan ini sangatlah diperlukan dalam suatu masyarakat yang ingin memapankan diri sebagai satu kesatuan etnik dari kelompok masyarakat lainnya yang ada di sekitarnya. Sementara pada sisi yang bersamaan, peneguhan ini juga merupakan suatu yang merefleksikan simbolisasi kesatuan sosial tempat individu-individu itu mengikatkan diri di dalamnya berhadapan dengan kesatuan lainnya. Adapun pola ikatannya ini sendiri mencerminkan apa yang dimaksud Durkheim dengan kesatuan mekanis, dimana suatu agama identik dengan masyarakat tertentu sebagai kelompok yang berbeda dengan kelompok masyarakat lainnya.²⁴

Proses di atas semakin menjadi keharusan historis dan sosial ketika suatu masyarakat tertentu lebih mendasarkan pola hidup-bersamanya pada struktur budaya pesisir yang cenderung bersifat sangat kosmopolitan terhadap pengaruh budaya lain, sebagaimana yang tercermin pada struktur budaya Banjar. Hal ini karena wilayah pesisir, sebagai kontras dari wilayah pedalaman, memiliki kecenderungan yang sangat intens terlibat kontak dan interaksi dengan pengaruh dari luar. Dengan kecenderungan seperti itu, sistem budaya Banjar bisa dikategorikan sebagai sistem yang tidak memiliki ketiadaan daya resistensinya yang dapat memperkokoh struktur budaya tersebut.²⁵ Posisi ini, tentunya, sangatlah memerlukan perangkat daya rekat yang tinggi agar mampu memperkokoh kestabilan budaya tersebut di hadapan ancaman dari luar. Dalam posisi

inilah, sesungguhnya, Islam harus dilihat dalam memerankan fungsi sosialnya dalam struktur masyarakat Banjar.

Fungsi sosial agama yang demikian inilah yang pada akhirnya menempatkan agama menjadi identitas simbolik suatu masyarakat. Dalam konteks fungsi sosial ini, agama tidak lagi sekedar berfungsi sebagai aspek integratif, tapi lebih jauh mampu bertindak sebagai aspek kognitif sekaligus ontologis. Hal ini, sebagaimana Clifford Geertz ungkapkan, karena simbol-simbol keagamaan tertentu yang telah dibangun dalam masyarakat mampu memuat makna dari hakikat dunia dan nilai-nilai yang diperlukan seseorang untuk hidup di dalam masyarakatnya. Simbol-simbol keagamaan macam begitu mampu untuk menggiring bagaimana seseorang merasa *cocok* untuk dunianya. Bilamana *kecocokan* sudah dijadikan kepercayaan umum, maka tidak mengherankan jika tujuan utama sebuah masyarakat diperteguh kembali dan diulang-ulang dalam berbagai bentuk perilaku keagamaan.²⁶

Demikianlah posisi Islam dan masyarakat Banjar bisa dipahami. Artinya, Islam dalam konteks asal-usul dan konstruksi masyarakat Banjar selain berfungsi sebagai sesuatu yang merefleksikan tempat ikatan sosial itu dikokohkan, juga secara lebih mendasar menjadi landasan transenden yang memberi dasar ontologis dan eksistensial bagi individu-individu yang terlibat di dalamnya.

Dari penjelasan tentang mekanisme pemelihara konstruksi identitas inilah seharusnya dipahami mengapa terjadi sejak berabad-abad *urang* Banjar selalu diidentikkan dengan Islam,²⁷ yang tidak lain karena memang merupakan kebutuhan dasar dari sebuah usaha untuk meneguhkan konstruksi sosial masyarakat Banjar yang telah dibangun. Oleh karena itulah, tidak heran identifikasi *urang* Banjar dengan Islam itu seakan-akan telah menjadi konsensus, walau dalam banyak kasus praktek-praktek keagamaan yang terjadi dalam masyarakat Banjar tidaklah seluruhnya dapat dicari referensinya dalam ajaran Islam.²⁸ Asumsi ini tergambar secara jelas ketika kasus-kasus orang-orang Dayak di daerah ini memeluk agama Islam dikatakan sebagai “menjadi orang Banjar”.²⁹ Asumsi ini sesungguhnya ingin menegaskan bahwa keberislaman selain merupakan aspek integratif tapi juga lebih mendasar lagi sebagai aspek ontologis dan kognitif *urang* Banjar dalam berhadapan dengan kelompok masyarakat lainnya.

Alfani Daud menegaskan hal tersebut sebagai berikut:

Islam telah menjadi ciri masyarakat Banjar sejak berabad-abad yang silam. Islam juga telah menjadi identitas mereka, yang membedakannya dengan

*kelompok-kelompok Dayak di sekitarnya, yang umumnya masih menganut religi sukunya. Memeluk Islam merupakan kebanggaan tersendiri, setidak-tidaknya dahulu, sehingga berpindah agama di kalangan masyarakat Dayak dikatakan sebagai “babarasih” (membersihkan diri) di samping sebagai “menjadi orang Banjar”.*³⁰

Adapun kenyataan bahwa oposisi binner yang terbentuk antara masyarakat Banjar dan masyarakat Dayak sebagai akibat dari konstruksi agama di atas merupakan kenyataan yang harus dibaca pada pasca berdirinya Kerajaan Banjar, tepatnya pada era dikukuhkannya Undang-Undang Sultan Adam, dan bukannya pada masa sebelumnya. Kenapa harus dibaca demikian ? Jawabnya tidak lain karena menyangkut dua hal utama. *Pertama*, jika persoalan oposisi binner ini dikembalikan kepada titik awal perkembangan Islam di kawasan ini, maka penjelasannya tentunya akan bertentangan dengan kenyataan bahwa Islam yang masuk ke daerah Banjar pada sebelum dan masa berdirinya Kesultanan Banjar merupakan Islam yang bercorak sufistik.³¹ Kenyataan ini haruslah diakui mengingat proses Islamisasi yang berlangsung dalam kurun abad ke-13 sampai abad ke-16 di beberapa daerah di kawasan Nusantara terjadi pada saat tasawuf dan tarekat tengah menjadi wacana utama dalam kegiatan intelektual keagamaan Nusantara.³² Tentunya, maraknya wacana intelektual keagamaan seperti ini pada saat itu justru merupakan “berkah” tersendiri bagi proses Islamisasi masyarakat di Nusantara. Hal ini lantaran aspek yang paling kompromistis terhadap budaya lokal dalam tradisi Islam adalah tasawuf.³³ Oleh karena itu, jika memang proses Islamisasi masyarakat di kawasan Banjar telah berlangsung jauh sebelum Kerajaan Banjar berdiri dan mengalami intensitasnya pada saat berdirinya Kesultanan Islam Banjar, maka bisa dipastikan orientasi Islam yang mula-mula berkembang di kawasan ini juga mengikuti orientasi Islam yang berkembang di Nusantara pada abad 15-16, yakni suatu orientasi sufistik berhaluan wujûdiyyah. Ini artinya mustahil bagi Islam di masa Kerajaan Banjar menjadi sebab terjadinya proses oposisi binner atas komunitas di luar dirinya. Hal ini dikarenakan suasana sufistik yang umumnya berkembang saat itu memiliki kecenderungan kuat untuk merumuskan ajaran agama dengan adaptasi budaya lokal. *Kedua*, karena menyangkut struktur masyarakat Banjar itu sendiri yang berintikan kesatuan berbagai kelompok *bubuhan*, maka lebih tepat kiranya untuk melihat persoalan oposisi binner itu dalam kerangka kebutuhan pada saat berdirinya Kesultanan Banjar. Hal ini mengingat posisi masyarakat yang berintikan kesatuan berbagai kelompok

bubuhan itu, tentunya, sangatlah membutuhkan sistem penanda yang tegas agar dapat membedakan dengan kelompok masyarakat lain sebagai dasar penegas ikatan yang telah disepakati secara sosial. Selain itu, oposisi binner yang terbentuk ini juga harus dipahami sebagai cara simbolik masyarakat Banjar dalam melakukan perlawanan kulturalnya atas berbagai pengaruh yang datang dari luar sebagai akibat posisinya sebagai kelompok masyarakat pesisir. Kenyataan seperti ini semakin tampak jelas bila dilihat ketika pada pertengahan abad ke-17 masyarakat Banjar dihadapkan dengan kedatangan Portugis yang beragama Katolik dan menjalin hubungan baik dengan orang-orang Dayak Ngaju.³⁴ Dalam konteks historis ini, tentunya, dapat dibaca bahwa agama merupakan penanda identitas yang bersifat situasional yang dengan sadar dapat dilekatkan pada suatu kolektif suku-bangsa, baik oleh suku-bangsa itu sendiri, maupun oleh suku bangsa lainnya. Pada kasus-kasus tertentu, seseorang atau sekelompok orang yang pindah agama tidak saja berakibat pada terjadinya perubahan dalam hal identitas agamanya, tetapi juga dapat berakibat pada terjadinya perubahan dalam hal identitas suku-bangsanya.

Dalam kasus masyarakat Banjar, memang, terjadi pengecualian dari gejala umum di atas, yakni sebagaimana yang terjadi pada suku Bakumpai dan suku Baraki, yang meskipun sudah memeluk agama Islam dan mempergunakan bahasa Banjar sebagai bahasa pergaulannya, namun mereka tidak disebut orang Banjar, tetapi tetap disebut orang Bakumpai atau orang Baraki. Namun demikian, secara umum, konstruksi identitas agama yang terbentuk sebagai akibat dari terjadinya perpindahan agama dalam kasus orang Dayak merupakan gejala yang bersifat umum terjadi di masyarakat di daerah ini. Oleh karena itu, fungsi sosial Islam dalam masyarakat Banjar bukanlah sekedar menjadi keyakinan suatu komunitas tapi juga menjadi universum simbolik, yakni sebagai payung sosial yang memberi fungsi sebagai dasar integrasi dalam komunitas tersebut.

Pada dasarnya, model identifikasi diri yang terjadi dalam masyarakat Banjar di atas bukanlah merupakan suatu fenomena tunggal. Kenyataan seperti ini juga dapat ditemukan faktanya di Kalimantan Barat. Konon mereka yang menikah dan masuk Islam *tidak lagi mengakui dan tidak diakui* lagi sebagai Dayak. Pernikahan pihak Dayak dengan Melayu, dan yang (selalu) diikuti dengan perpindahan agama disebut sebagai masuk Melayu. Ada oposisi binner yang kuat yang tumbuh di sana, sebagaimana di

masyarakat Banjar, bahwa Dayak itu non-muslim, dan Melayu itu muslim. Ketika orang Dayak masuk Islam, dalam kasus perkawinan misalnya, yang artinya menjadi muslim, maka ia dianggap masuk Melayu. Di daerah tersebut, sejauh catatan dan anggapan yang berkembang, seorang Dayak yang masuk Islam kehilangan (dihilangkan) status dirinya sebagai orang Dayak.

John Bamba, menulis, *“Di Kalimantan Barat, jika seseorang Dayak memeluk agama Islam, mereka cenderung menolak identitas mereka sebagai Dayak dan dianggap masuk Melayu. Di Kalimantan Barat, Melayu tidak mesti seseorang yang berasal dari etnis Melayu sebab orang Dayak yang memeluk agama Islam juga menjadi Melayu.”*³⁵ Fakta yang paling dekat dengan asumsi Bamba di atas bisa merujuk pada protes warga Dayak Kalimantan Barat yang berdemo di depan DPRD setempat, memprotes terpilihnya 5 utusan daerah dengan komposisi 3 Melayu, 1 Dayak dan 1 Tionghoa. Padahal, sebelumnya dicoba dibuat kesepakatan bahwa komposisi utusan perwakilan Kalimantan Barat di MPR berkaitan dengan Pemilu 1999 tersebut adalah 2 Melayu, 2 Dayak, dan 1 Tionghoa.

Dalam demo yang memprotes komposisi etnik perwakilan Kalimantan Barat di MPR tersebut, para pengunjung rasa menolak keberadaan Zainuddin Isman sebagai seorang terpilih yang dianggap sebagai wakil dari masyarakat etnik Dayak. Yang bersangkutan adalah memang warga Dayak dan beragama Islam. Seorang pengunjung rasa tegas berteriak, *“Tidak ada Dayak yang beragama Islam”*. Bahkan Piet Herman, Sekretaris Dewan Adat Dayak Kalimantan Barat meminta, *“kalau dia mengaku Dayak, coba dia membuat pernyataan yang disebarakan lewat media massa bahwa dia orang Dayak. Mau nggak ?”*³⁶

Melihat kenyataan di atas, apakah penanda identitas itu merupakan sesuatu yang baku ? Tentu tidak jawabnya. Hal ini karena penanda identitas adalah sebuah proses konstruksi, sebuah gambaran yang diciptakan dan dibangun oleh berbagai bentuk narasi, teks, dan dikuatkan oleh tradisi dan praksis sosial. Oleh karena itu, mungkin saja penegasan sebuah penanda identitas akan mengalami titik-balik, sehingga terjadi upaya rekonstruksi ke arah penafsiran baru penanda identitas. Namun dalam kasus maraknya Perda-Perda syari'at Islam akhir-akhir di masyarakat Banjar, maka persoalannya adalah sejauhmana Islam masih mampu berperan sebagai nilai pegangan bersama masyarakat ini. Oleh karena itu, ketika wacana penegakan syari'at Islam berkelindan dengan usaha-

usaha pencarian identitas lokal, maka wacana syari'at Islam akhirnya berubah menjadi ruang kontestasi pembentukan identitas lokal yang secara kultural bisa jadi antitesis hegemoni negara yang mulai menurun intensitasnya.

Gerakan Islam Radikal dan Syari'at Islam

Jika memang realitas reformasi yang buruk yang menjadi dasar bagi munculnya gerakan formalisasi syari'at Islam di Indonesia umumnya dan Kalimantan Selatan khususnya, lalu mengapa kemudian respon atas buruknya proses demokratisasi yang berjalan diwujudkan dalam konteks Islam formalistik ? Jawabannya, pada dasarnya, dapat didapatkan melalui telaah atas kecenderungan konsepsi umumnya masyarakat Islam terhadap syari'at Islam itu sendiri.

Gagasan tentang hukum Ilahi dalam Islam biasanya diekpresikan dengan kata *fiqh* dan *syari'ah*. *Fiqh*, secara orisinal, bermakna pemahaman dalam pengertian yang luas. Seluruh upaya untuk mengelaborasi rincian hukum ke dalam norma-norma spesifik dengan menulis serangkaian kitab atau risalah merupakan contoh penggambaran tentang apa itu *fiqh*. Jadi, kata *fiqh* menunjuk kepada aktivitas manusia dan para sarjana, khususnya, untuk menderivasi hukum dari wahyu Tuhan.³⁷

Sementara, *syari'at* merujuk kepada hukum-hukum Tuhan dalam kualitasnya sebagai wahyu. Dalam penggunaannya yang longgar, *syari'at* bisa menunjuk kepada Islam sebagai agama Tuhan. Kata ini juga merujuk kepada hukum Tuhan yang terkandung di dalam korpus wahyu-Nya. Kata "*syari'at*" juga lazimnya digunakan untuk menggantikan kata *fiqh*, dimana konotasi positifnya ditransfer kepada tradisi kesarjanaan hukum Islam.³⁸

Jika ditelisik lebih jauh ke belakang, maka perkataan "*syari'ah*" sesungguhnya lebih mengacu pada arti yang luas, tidak hanya berarti *fiqh* atau hukum tetapi mencakup pula akidah dan segala yang diperintahkan oleh Allah. Dengan demikian, *syari'at* mengandung arti mengesakan Allah, manaati-Nya, beriman kepada Rasul-Rasul-Nya, kitab-kitab-Nya dan hari pembalasan. Pendek kata, *syari'at* mencakup segala sesuatu yang membawa seseorang menjadi muslim.³⁹ Sejalan dengan pengertian itu, maka *syari'at* bisa jadi identik dengan (kandungan) al-Qur'an dan Sunnah. Bahkan, *syari'at* itu tidak lain dari ajaran Islam secara keseluruhan yang disebut *al-din*.⁴⁰

Oleh karena itulah, pengertian syari'at sebagai hukum Tuhan menjadi sesuatu yang paling penting dalam masyarakat Islam. Hal ini karena umat Islam meyakini syari'at mencakup seluruh aspek aturan-aturan kehidupan manusia, baik secara individual maupun kolektif, sehingga sering aturan-aturannya diklasifikasikan ke dalam masalah-masalah *'ibadah* dan *mu'amalah*: *'ibadah* mengatur hubungan manusia dengan Allah, sedangkan *mu'amalah* mengatur hubungan antara manusia dengan manusia, manusia dengan alam dan makhluk hidup/mati lainnya. Secara umum, aturan-aturan syari'at tersebut terbagi ke dalam lima kategori utama (*al-ahkam al-khamsah*), yakni *fardh* atau wajib, *haram* atau terlarang, *mandub* atau sunnah, *makruh* atau disarankan, *jaiz/mubah* atau dibolehkan.

Aturan-aturan syari'at atau lebih sederhananya hukum Islam di atas, dalam tradisi kesarjanaan muslim, dipandang bermula dari pewahyuan al-Qur'an dan keputusan-keputusan Nabi. Oleh karena itu, sumber material syari'at itu adalah al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Instruksi-instruksi spesifik dari kedua sumber ini kemudian diperluas dan dikodifikasikan ke dalam fiqh oleh para ahli hukum (*fuqaha*) dengan menggunakan peralatan-peralatan interpretatif atau sumber-sumber prosedural syari'at, seperti *qiyas* (penalaran analogis), *ijma'* (konsensus), *mashlahah* (kepentingan umum), dan lain-lain.

Berpijak pada sumber prosedural ini, yang dalam kategori umum dikenal sebagai *ijtihad*, syari'at Islam dipahami dalam perkembangan yang menakjubkan selama periode formatifnya – yakni hingga abad ke-10. Ada empat mazhab hukum Sunni, selain Syi'ah, yang muncul dan mengkrystal dalam rentang waktu tersebut, kemudian memiliki pengaruh desisif dalam dunia hingga dewasa ini. Keempat mazhab hukum tersebut adalah mazhab Hanafiyah yang dibangun oleh Imam Abu Hanifah (699-767), mazhab Malikiyah yang dibangun oleh Imam Malik ibn Anas (713-795), mazhab Syafi'iyah yang dibangun oleh Imam Muhammad ibn Idris al-Syafi'I (767-820), dan mazhab Hanbaliyah yang dibangun oleh Imam Ahmad ibn Hanbal (780-855). Dalam konteks perkembangan inilah, muncul pengertian syari'at yang cenderung dipahami secara terbatas dalam arti *fiqh* dan identik dengan hukum Islam.⁴¹

Pola-pola pemahaman yang memiliki kecenderungan untuk meletakkan pengertian syari'at Islam ke dalam pengertian *fiqh* dan hukum Islam ini, misalnya, dapat dilihat dari kecenderungan kelompok-kelompok Islam di tanah air yang memaknai

penegakan syari'at Islam itu dengan "perjuangan lahirnya Perda-Perda di lembaga-lembaga pemerintahan daerah". Fenomena ini bisa dilihat di Riau, Sumatera Barat, Gorontalo, Banten, Ciamis, Serang, Tasikmalaya, Garut, Sukabumi, Cianjur dan di daerah kita sendiri, yaitu Martapura.

Namun demikian, walaupun ada kecenderungan yang sama dalam memahami pengertian syari'at Islam ke dalam ruang lingkup fiqh, namun bukan berarti tidak terdapat persoalan mendasar sekitar penegakan syari'at Islam yang akhir-akhir ini menjadi wacana paling hangat di negeri ini. Persoalan mendasar tersebut terfokus pada adanya berbagai perbedaan internal di tingkat para penggiat penegakan syari'at Islam, yakni:

1. **Batasan Ruang Lingkup Pengertian Syari'at Islam** yang akan diperdakan. Kasus Syari'at Islam di Ciamis yang mewajibkan para anggota PNS Pemkab Ciamis untuk berpuasa Senin-Kamis dan Memakai Baju Koko pada hari Jum'at. Pertanyaannya adalah apakah hal-hal yang bersifat private juga termasuk urusan dalam penegakan Syari'at Islam ? Dalam sebuah pertemuan FGD "Masa Depan Syari'at Islam di Indonesia", seorang peserta dari HTI mengatakan bahwa apa yang terjadi di Ciamis tersebut adalah kebablasan. Lalu peserta tadi menyatakan bahwa yang menjadi fokus dalam penegakan Syari'at Islam itu adalah masalah-masalah yang berkaitan dengan ruang publik.
2. **Ruang Lingkup Wilayah Penegakan Syari'at Islam**. Apakah pengertian penegakan Syari'at Islam itu berada dalam ruang lingkup NKRI atau ekstra negara-bangsa ? Jika ditelisik pengertian penegakan Syari'at Islam yang dianut oleh HTI, maka penegakan Syari'at Islam itu berarti penegakan pilar-pilar dasar menuju berdirinya *Khilafah Islamiyyah* yang mengatasi konsep negara-bangsa (*nation-state*).⁴² Dalam lingkup penegakan *Khilafah Islamiyyah* ini pun muncul problem, yakni apakah lingkup *Khilafah Islamiyyah* tersebut mencakup seluruh masyarakat Islam dunia, Islam-Sunni dan Islam-Syi'ah. Adapun Laskar Jihad dan Front Pembela Islam (FPI) sendiri secara tegas yang menyatakan bahwa NKRI merupakan sesuatu yang sudah final dan

penegakan Syari'at berarti kembalinya Piagam Jakarta sebagai konstitusi resmi bangsa Indonesia.⁴³

Namun, jika memang kemudian penegakan Syari'at Islam dipahami dalam ruang lingkup NKRI, maka persoalan mendasar yang juga perlu segera dirumuskan adalah (1) apakah penegakan Syari'at Islam itu berarti perubahan konstitusi resmi negara. Di Indonesia, sebagaimana yang telah disinggung di atas, pembicaraan tentang posisi Syari'at Islam dalam konstitusi, setidaknya, pernah dibicarakan dalam lima kali kesempatan, yakni: pada sidang BPUPKI-PPKI tahun 1945, sidang Majelis Konstituante tahun 1956-1959, Sidang Umum MPRS tahun 1966-1968, Sidang Tahunan MPR tahun 2000, dan Sidang Tahunan MPR tahun 2001; (2) apakah penegakan Syari'at Islam itu berarti lahirnya Perda-Perda berbasis Syari'ah; (3) apakah penegakan Syari'at Islam itu berarti sinergi timbal-balik antara Hukum Islam dan Hukum Negara sebagaimana yang terjadi dalam KHI.

3. **Syari'at Islam dan Orientasi Keagamaan Masyarakat.** Kebanyakan yang terjadi di negara-negara Islam bahwa penegakan Syari'at Islam tidak lepas juga dari usaha untuk membangun orientasi keagamaan yang tunggal dalam masyarakat. Lihat contoh kasus Islam di Malaysia, Iran, dan Arab Saudi. Apa yang terjadi di tiga negara yang disebutkan di atas menggambarkan bagaimana penegakan Syari'at Islam lebih dimaknai sebagai penerapan mazhab fiqh dan aliran teologi tertentu. Jika wacana penegakan Syari'at Islam saat ini dikembalikan kepada pengalaman historis masyarakat Banjar sendiri, maka titik berangkat yang sering dirujuk oleh para ahli adalah masa diberlakukannya Undang-Undang Sultan Adam oleh Sultan Adam al-Watsiq billah (1825-1857). Dalam Undang-Undang yang terdiri dari 31 pasal (versi Martapura) dan 38 pasal (versi Amuntai) tersebut⁴⁴ dikemukakan bahwa dalam pasal 1 sampai dengan 2 berbicara tentang dasar negara (kerajaan), yakni Islam berhaluan *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Sementara dalam pasal 4 sampai dengan pasal 22 dikemukakan bahwa Peradilan Kerajaan harus berdasarkan mazhab Syafi'i.⁴⁵ Dengan demikian, penegakan Syari'at

Islam lebih dimaknai sebagai penerapan mazhab fiqh dan aliran teologi tertentu.

Jika persoalannya demikian, maka boleh jadi syari'at Islam di kemudian hari bisa mengalami benturan di masyarakat muslim itu sendiri. Oleh karena itu, sudah saatnya kini untuk melakukan refleksi ulang tentang pengertian syari'at Islam itu sendiri. Jika syari'at Islam itu dimaknai sebagai agama itu sendiri, maka sesungguhnya yang seharusnya dibangun dan disiapkan adalah bagaimana membangun infrastruktur umat Islam, seperti sistem ekonomi, sistem pendidikan, sistem budaya, sistem sosial, yang berorientasi pada nilai-nilai Islami.

Mengapa pengertian terakhir ini penulis tekankan ? Jawabnya tidak lain adalah jika syari'at Islam lebih dimaknai hukum, maka penegakannya lebih menyangkut persoalan sejauhmana budaya hukum di Indonesia ini telah terbangun. Jika masalah esensial ini tidak terselesaikan, maka hukum apapun yang akan dibangun akan mengalami proses stagnasi dari dalam. Hal ini karena jauh sebelum wacana "penegakan syari'at Islam" marak di tanah air, sesungguhnya telah lahir Perundang-undangan yang mengakomodasi syari'at Islam, seperti: [1] UU No. 1 Thn 1971 tentang Perkawinan, [2] PP No. 28 1977 tentang Perwakafan, [3] UU No. 7 Thn. 1989 tentang Peradilan Agama, [4] UU No. 10 Thn. 1998 dan UU No. 23 Thn. 1999 tentang Sistem Perbankan Nasional yang mengizinkan beroperasinya Bank Syari'ah, [5] Inpres No. 1 Thn. 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, [6] UU No. 17 Thn. 1999 tentang penyelenggaraan Haji, dan [7] UU No. 38 Thn. 1999 tentang Pengelolaan Zakat. Sayangnya, justru konsistensi umat Islam sendiri dalam menjalankan dan menjabarkan aturan perundang-undangan tersebut yang perlu dipertanyakan. Tidak sedikit dari peluang-peluang hukum yang telah dilegislasikan itu belum dapat dioperasikan secara optimal oleh kalangan Muslim. Sebut saja misalnya zakat dan haji yang memiliki potensi ekonomi luar biasa.

Oleh karena itu menarik sekali jika pengertian syari'at yang cenderung dimaknai hukum positif ini dikaitkan dengan pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri tentang "syari'at yang hidup".⁴⁶ Bagi al-Jabiri, tidak ada sistem Islam yang siap pakai secara menyeluruh untuk cakupan seluruh aspek kehidupan manusia. Selain hal-hal yang berhubungan dengan ibadah, masalah-masalah personal (*al-ahwâl al-Shakhshiyah*) dan sebagian masalah hubungan antar manusia (*mu'âmalât*) yang telah dijelaskan dengan

tegas oleh teks-teks agama, Islam mengatur – misalnya bidang politik, ekonomi, sosial dan budaya – dalam prinsip-prinsip umum sehingga sistem Islam dalam bidang-bidang tersebut terbuka untuk ijtihad.⁴⁷

Dengan demikian, syari'at haruslah dimaknai sebagai sesuatu yang mengarahkan umat Islam pada terbangunnya infrastruktur umat Islam itu sendiri yang lebih luas dan mendasar dari sekedar aturan-aturan formal kemasyarakatan.

Penutup

Berdasarkan uraian-uraian di atas, maka ada beberapa yang perlu ditarik garis kesimpulan, yakni:

- (1) Maraknya gerakan formalisasi syari'at Islam di berbagai daerah di Indonesia ke dalam bentuk Perda berbasis syari'at Islam bukanlah tanpa konteks tertentu. Penelusuran atas berbagai kecenderungan yang terjadi di Indonesia menunjukkan bahwa lahirnya gerakan ini terkait dengan buruknya pelayan negara akibat proses reformasi yang mengalami pembusukan dari dalam. Oleh karena itu, ketika muncul tawaran ideologi alternatif berbasis Islam mampu berkelindan dengan semangat identitas lokal, maka wacana penerapan syari'at Islam ini direspon sebagai antitesa bagi hegemoni negara pasca Orde Baru yang mulai menurun intensitas atas masyarakat sipil.
- (2) berbicara tentang masa depan penegakan syari'at, pada dasarnya, menyangkut persoalan sejauhmana problem internal dalam wacana tersebut bisa diatasi sebagai prasyarat objektif dalam melihat peluang bagi terwujudnya wacana itu dalam masyarakat. Jika tidak teratasi, maka wacana tersebut akan berubah menjadi ilusi dan utopia dalam perjalanan wacana itu sendiri dalam masyarakat. []

¹Daftar Kutipan :

Nurrohman dan Marzuki Wahid, "Politik Formalisasi Syari'at Islam dan Fundamentalisme Islam", dalam Jurnal Penelitian Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, *Istiqro'*, Vol. 01, No. 01, 2002, hlm. 45.

²Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. v.

³Rudy Arifin, "Martapura Bumi Serambi Mekkah", dalam Nurhudianto, *Martapura Bumi Serambi Mekkah (Secunting Pemikiran Rudy Arifin)*, (Martapura: Pemkab Banjar, 2004), hlm. 38-45. Lihat lebih jauh naskah-naskah berikut: (1) Perda Kab. Banjar No. 9 Tahun 2003 tentang Pengelolaan Zakat; (2) Perda Kab. Banjar No. 05 Tahun 2004 tentang perubahan atas Perda Kab. Banjar No. 10 Tahun 2001 tentang membuka restoran, warung, rimbong dan yang sejenis serta makan, minum dan atau merokok di tempat umum pada bulan ramadhan; (3) Perda Kab. Banjar No. 04 Tahun 2004 tentang Khatam al-Qur'an bagi peserta didik pada pendidikan dasar dan menengah di kab. Banjar; (4) Raperda kab. Banjar No....Tahun 2005 tentang Jum'at Khusus'.

⁴Lihat lebih jauh naskah-naskah berikut: Perda Kota Banjarmasin No. 13 Tahun 2003 tentang larangan kegiatan pada bulan Ramadhan.

⁵Lihat lebih jauh naskah-naskah berikut: (1) Perda Kab. HSU No. 2 Tahun 1988 tentang pencegahan perbuatan pelacuran / tuna susila; (2) Perda Kab. HSU No. 32 Tahun 2003 tentang pencegahan dan pelarangan kegiatan yang menodai kesucian bulan Ramadhan.

⁶Paham salaf abad 19 ini mengajarkan umat Islam agar mencontoh perilaku Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya, sehingga paham lebih menekankan pada pemurnian akidah Keislaman. Salafisme abad 19 ini terrepresentasikan pada gerakan Wahabi yang terjadi di Hijaz, yang menekankan pentingnya kembali kepada sumber Islam yang sejati, yaitu Alquran dan Hadits. Lebih jauh, akar-akar salafisme ini dapat ditemukan dalam pemikiran Ibn Taimiyah dan Ahmad ibn Hambal.

⁷Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia...*, hlm. viii.

⁸Pada dasarnya gerakan Islam radikal di Indonesia jika dilacak secara dalam telah berakar pada masa kemerdekaan dengan ditandai dengan munculnya gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII). Namun gerakan yang saat ini lagi marak sesungguhnya lebih terkait dengan momentum Revolusi Islam Iran pada tahun 1979. Revolusi Iran ini, oleh banyak pakar, banyak mengilhami lahirnya kelompok-kelompok radikal semacam kelompok Usroh, kelompok pengajian di kalangan mahasiswa yang meniru gaya imamah Syi'ah di tahun 1980-an. Lihat Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia...*, hlm. 9-10.

⁹M. Syafi'i Anwar, "Negara dan Cendekiawan Muslim Indonesia Orde Baru", dalam Saiful Muzani (ed), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1993), hlm. 129.

¹⁰M. Dawam Rahardjo, "Islam dan Pembangunan, Agenda Penelitian Sosial di Indonesia", dalam Saiful Muzani, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam ...*, hlm. 268.

¹¹Muhammad A.S. Hikam, "Negara, Masyarakat Sipil dan Gerakan Keagamaan dalam Politik Indonesia", dalam Majalah *Prisma*, No. 3., edisi Maret 1991, (Jakarta: LP3ES), hlm. 78, 83.. Bandingkan dengan Fachry Ali, "Akomodasi Non-Politik Islam Indonesia dalam Struktur Orde Baru", dalam Majalah *Prisma*, No. edisi Maret 1991 ..., hlm. 87-96.

¹²M. Syafi'i Anwar, "Negara dan Cendekiawan Muslim ..., hlm. 129. Apa yang telah dilakukan oleh Indonesia di atas adalah bentuk penerjemahan ideologi *developmentalisme* menjadi pembangunan melalui mekanisme kontrol ideologi yang ketat dan canggih, baik di bidang sosial, kultural, ekonomi, dan politik. Oleh karenanya, pemerintah dalam rangka melindungi ideologi pembangunan melakukan pelbagai pendekatan, antara lain: menjalankan kebijakan massa mengambang (*the floating mass policy*) dan penyebaran ideologi pembangunan melalui pendidikan. Lihat penjelasan lebih lanjut, Mansour Faqih, *Analisis Gender...*, hlm. 50-51.

¹³Leonardo Salamini, *The Sociology of Political Praxis; An Introduction to Gramsci's Theory*, (London: Routledge and Paul Kegan, 1981), hlm. 105.

¹⁴G. A. William, "The Concept of "Hegemonia" in The Thought of Antonio Gramscy: Some Notes on interpretation", dalam *Journal of History of Ideas*, No. 4, 1960, hlm. 187.

¹⁵Jurgen Habermas, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi*, diterjemahkan oleh Hasan Basari, (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 170-171.

¹⁶Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafit Radikal di Indonesia ...*, hlm. 218.

¹⁷Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafit Radikal di Indonesia ...*, hlm. 219.

¹⁸Yang menarik bahwa pemahaman masyarakat mengenai syariat Islam tidak monolitik. Tidak selamanya syariat dipahami sebagai hukum potong tangan, hukum rajam, dan lain sebagainya. Bahkan responden yang memiliki pemahaman seperti ini sangat kecil jumlahnya. Dalam survei 2004, sebagian besar responden memahami syariat Islam sebagai "ritual agama" (28,7%), "tuntunan Islam dan pedoman hidup" (14,8%). Sementara responden yang memahami syariat Islam sebagai "penegakan hukum Islam" 16,3%. Ini menunjukkan bahwa orang yang setuju dengan syariat Islam tidak otomatis setuju dengan hukum potong tangan, hukum rajam, dan sebagainya. Bahkan data menunjukkan bahwa responden yang setuju dengan hukum potong tangan hanya (2001: 28,9%; 2002: 33,5%; 2004: 38,9%). Ini artinya ada jarak yang cukup besar antara kesetujuan mereka terhadap syariat Islam di satu pihak, dan penolakan mereka terhadap hukum potong tangan dan rajam di pihak lain. Lihat Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafit Radikal di Indonesia ...*, hlm. 219-220.

¹⁹J.J. Ras, *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Historiography*, ...hlm. 430.

²⁰Lihat A. Hafiz Anshari, "Peran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan", dalam *Majalah Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan Khazanah*, Vol. I, No. 1, Januari-Februari 2002 (Banjarmasin: IAIN Antasari), hlm. 19.

²¹Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar ...*, hlm. 54.

²²Lihat naskah *Kitab Undang-Undang Sultan Adam 1825*, disalin ulang oleh Artum Artha dan dicetak oleh penerbit Murya Artha di Banjarmasin tahun 1988. Undang-Undang ini ditetapkan pada jam 09.00 pagi hari Kamis tanggal 15 Muharram 1251 H oleh Sultan Adam. Dalam Undang-Undang itu diatur secara pokok mengenai keyakinan dan ibadah, masalah kehidupan bermasyarakat, seperti penggunaan tanah, masalah suami-istri, dakwah, keadilan, sampai pada tugas-tugas pejabat Kerajaan. Sebagai contoh dari isi Undang-Undang tersebut, Pasal Pertama, misalnya, menyebutkan seluruh rakyat wajib menganut I'tikad Ahlu Sunah wal Jama'ah dan dalam pasal kedua disebutkan keharusan membuat langgar (mushalla) di tiap kampung.

²³Naskah *Kitab Undang-Undang Sultan Adam 1825*, hlm. 4.

²⁴Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, diterjemahkan oleh Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya 1981), hlm.14-18.

²⁵Azyumardi Azra, "Interaksi dan Akomodasi Islam ...", hlm.187. Bandingkan dengan ulasan Nurcholish Madjid tentang ciri khas dan perbedaan antara budaya pesisir dan budaya pedalaman pada Nurcholish Madjid, "Potensi Dukungan Budaya Nasional Bagi Reformasi Sosial-Politik" dalam *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 131-159.

²⁶Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, diterjemahkan oleh F. Budi Hardiman dari bab 4 - 6 pada buku *The Interpretation of Cultures*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 1-48.

²⁷Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar ...*, hlm. 4.

²⁸Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar ...*, hlm. 5.

²⁹Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar ...*, hlm. 5.

³⁰Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar ...*, hlm. 504.

³¹M. Zurkani Jahja, "Karakteristik Sufisme di Nusantara abad ke-17 dan 18", dalam *Jurnal Kebudayaan KANDIL*, edisi 4, Thn. II, Februari 2004, hlm. 20-37.

³²Martin van Bruinessen, "Origins and Development of Sufi Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia", dalam *Indonesian Journal for Islamic Studies, Studia Islamika*, Vol. I, No. 1 (April - June), 1994, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah), hlm. 3-6.

³³Jajat Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual", dalam Taufik Abdullah, et.all, (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 5 (Asia Tenggara), (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve,

2002), hlm. 142.

³⁴Idwar Saleh, *Sejarah Bandjarmasin: Selajang Pandang Mengenai Bangkitnja Kerajaan Bandjarmasin, Posisi, Fungsi dan Artinja Dalam Sedjarah Indonesia Dalam Abad Ketudjuhbelas*. (Bandung: Balai Pendidikan Guru, 1958), hlm. 16.

³⁵John Bamba, "Menggalang Solidaritas Mempertegas Identitas" dalam Janis B. Alcorn (ed.), *Pelajaran dari Masyarakat Dayak*, (Pontianak: WWF-BSP dan Institut Dayakologi, 2001), hlm. 87.

³⁶*Kalimantan Riview*, edisi Nopember 1999.

³⁷Taufik Adnan amal & Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam; Dari Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), hlm. 1.

³⁸Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam; ...*, hlm. 1.

³⁹Sa'ud ibn Sa'ad 'Ali Durayb, *al-Tahzim al-Qadha'iy fi al-Mamlakat al-'Arabiyyah*, (Riyadh: Mathabi' Hanifah li al-Ubsat, 1973), hlm. 23.

⁴⁰Abbas Husni Muhammad, *al-Fiqh al-Islamy*, (Makkah: Rabithat al-'Alamiy al-Islamiy, 1402), hlm. 7-8.

⁴¹Hamka Haq, *Falsafah Ushul Fiqh*, (Makassar: Yayasan al-Ahkam, 2000), hlm. 8.

⁴²Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia...*, hlm. 185-189.

⁴³Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia...*, hlm. 105-117 dan 141-146.

⁴⁴Rudy Arifin, "Martapura Bumi Serambi Mekkah" ..., hlm. 34.

⁴⁵Lihat UU Sultan Adam versi Martapura pada Nurhudianto, (ed.), *Martapura; Bumi Serambi Mekkah*, (Martapura: Pemkab. Banjar, 2004), hlm. 156-167.

⁴⁶Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Ad-Din Wa ad-Daulah Wa Tathbiq asy-Syari'ah*, diterjemahkan oleh Mujiburrahman dengan judul *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hlm. 198.

⁴⁷Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Ad-Din Wa ad-Daulah ...*, hlm. 127.

DAFTAR PUSTAKA

'Abbas Husni Muhammad, *al-Fiqh al-Islamy*, (Makkah: Rabithat al-'Alamiy al-Islamiy, 1402).

Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar; Diskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: Rajawali Press, 1997).

A. Hafiz Anshari, "Peran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan", dalam Majalah Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan *Khazanah*, Vol. I, No. 1, Januari-Februari 2002 (Bandjarmasin: IAIN Antasari).

Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, diterjemahkan oleh F. Budi Hardiman dari bab 4 - 6 pada buku *The Interpretation of Cultures*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, diterjemahkan oleh Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya 1981).

G. A. William, "The Concept of "Hegemonia" in The Thought of Antonio Gramscy: Some Notes on interpretation", dalam *Journal of History of Ideas*, No. 4, 1960.

- Hamka Haq, *Falsafah Ushul Fiqh*, (Makassar: Yayasan al-Ahkam, 2000).
- Idwar Saleh, *Sejarah Bandjarmasin: Selajang Pandang Mengenai Bangkitnja Kerajaan Bandjarmasin, Posisi, Fungsi dan Artinja Dalam Sedjarah Indonesia Dalam Abad Ketudjuhbelas*. (Bandung: Balai Pendidikan Guru, 1958).
- J.J. Ras, *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Historiography*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968).
- Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004).
- Jajat Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual", dalam Taufik Abdullah, et.all, (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 5 (Asia Tenggara), (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002).
- Jurgen Habermas, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi*, diterjemahkan oleh Hasan Basari, (Jakarta: LP3ES, 1990).
- John Bamba, "Menggalang Solidaritas Mempertegas Identitas" dalam Janis B. Alcorn (ed.), *Pelajaran dari Masyarakat Dayak*, (Pontianak: WWF-BSP dan Institut Dayakologi, 2001).
- Kalimantan Riview*, edisi Nopember 1999.
- Leonardo Salamini, *The Sociology of Political Praxis; An Introduction to Gramsci's Theory*, (London: Routledge and Paul Kegan, 1981), hlm. 105.
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Ad-Din Wa ad-Daulah Wa Tathbiq asy-Syari'ah*, diterjemahkan oleh Mujiburrahman dengan judul *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001).
- M. Zurkani Jahja, "Karakteristik Sufisme di Nusantara abad ke-17 dan 18", dalam Jurnal Kebudayaan **KANDIL**, edisi 4, Thn. II, Februari 2004, hlm. 20-37.
- Martin van Bruinessen, "Origins and Development of Sufi Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia", dalam Indonesian Journal for Islamic Studies, *Studia Islamika*, Vol. I, No. 1 (April – June), 1994, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah).
- M. Syafi'i Anwar, "Negara dan Cendikiawan Muslim Indonesia Orde Baru", dalam Saiful Muzani (ed), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1993).
- M. Dawam Rahardjo, "Islam dan Pembangunan, Agenda Penelitian Sosial di Indonesia", dalam Saiful Muzani, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1993).
- Muhammad A.S. Hikam, "Negara, Masyarakat Sipil dan Gerakan Keagamaan dalam Politik Indonesia", dalam Majalah *Prisma*, No. 3., edisi Maret 1991, (Jakarta: LP3ES).
- Nurcholish Madjid, "Potensi Dukungan Budaya Nasional Bagi Reformasi Sosial-Politik" dalam *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999).

- Nurrohman dan Marzuki Wahid, "Politik Formalisasi Syari'at Islam dan Fundamentalisme Islam", dalam Jurnal Penelitian Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, *Istiqro'*, Vol. 01, No. 01, 2002.
- Rudy Arifin, "Martapura Bumi Serambi Mekkah", dalam Nurhudianto, *Martapura Bumi Serambi Mekkah (Secunting Pemikiran Rudy Arifin)*, (Martapura: Pemkab Banjar, 2004),
- Sa'ud ibn Sa'ad 'Ali Durayb, *al-Tahzim al-Qadha'iy fi al-Mamlakat al-'Arabiyyah*, (Riyadh: Mathabi' Hanifah li al-Ubsat, 1973).
- Taufik Adnan amal & Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam; Dari Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004).