

Identitas Perempuan Aceh pasca Pemberlakuan Syari'ah Islam: Sebuah Kajian Kepustakaan

Sri Roviana

*Politik Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
rovianamitra@yahoo.com*

Abstract: *Women's identity of Aceh is an important entity within the contemporary political condition of Aceh. Many problems are faced by Acehnese women, when they meet a regime having bias gender in manifesting Islamic shari'a which is already formalized within the qanun (formal regulation in Aceh.) Many qanuns have hampered women's activities and identities. Debates arose questioning whether Islamic shari'a should be formally legalized or it is just sosial ethics. This study, for its basic references, bases on literatures already written by researchers who studied shari'a and Aceh. After the data found from those literatures, hence they are analyzed by textual and content analysis.*

Keywords: *Aceh, Identity, Woman, Islamic shari'a*

Abstrak: *Identitas perempuan Aceh merupakan hal yang penting dalam kondisi politik kontemporer Aceh. Banyak persoalan yang dihadapi perempuan Aceh ketika berhadapan dengan rezim bias gender dalam menerapkan syari'ah Islam yang telah diformalkan dalam qanun. Banyak qanun yang ternyata membuat aktifitas dan identitas perempuan terkendala oleh kebijakan yang dibuat oleh pemerintahan daerah Aceh. Masalah syari'ah Islam yang debatable menjadi persoalan serius di pihak lain disebabkan banyak pemahaman tentang syari'ah Islam itu sendiri apakah harus dilegal-formalkan ataukah syari'ah itu adalah etika untuk bermasyarakat. Kajian dalam tulisan ini mendasarkan pada literatur yang telah ditulis oleh para pengaji tentang syari'ah dan Aceh sebagai rujukan utamanya. Setelah data diperoleh dari literatur maka dianalisis dengan menggunakan analisis atas teks atau content analysis.*

Kata kunci: *Aceh, Identitas, Perempuan, Syari'ah Islam*

Pendahuluan

Dua kutipan di bawah ini akan menjadi pembuka kajian dalam makalah ini terkait dengan pemberlakuan syari'ah Islam di Nangroe Aceh Darussalam (NAD) yang telah dimulai sejak 19 Desember 2000, hingga sekarang. Makalah ini akan meneliti kaitan antara syari'ah yang menjadi *trade mark* Aceh dengan realitas masyarakat,

utamanya dengan kaum perempuan yang seringkali dikatakan menjadi 'sasaran tembak' pemberlakuan syari'ah Islam tersebut. Hal ini pun terjadi di beberapa provinsi di Indonesia pasca Reformasi Politik 1998, terutama setelah dikeluarkan Undang-Undang Nomor 22/1999 tentang Otonomi daerah, sehingga bermunculan berbagai modus pemberlakuan syari'ah, sejak dari pemberlakuan asas Islam

dalam partai politik, hingga Perda-Perda (Peraturan Daerah), yang mengarah pada diskriminasi atas kaum perempuan sebagai warga negara yang sah di Indonesia.

Kutipan berikut di bawah berkaitan dengan pemberlakuan hukum syari'ah, melalui *Qanun Halwat/Zina*, yang ternyata dianggap melakukan kriminalisasi atas perempuan,

Bahwa cara orang bergaul pun itu harus dibatasi... saya rasa tujuannya politis. Kalau tujuannya untuk kemaslahatan umat, apanya yang maslahat?... Kalau saya [dituduh] berhalwat, saya [bisa saja sedang] duduk tidak melakukan apa-apa, orang datang dan bercerita dan saya itu diam saja (perempuan, akademisi, Banda Aceh, 2010.)¹

Kutipan selanjutnya mengenai kisah seorang perempuan yang dituduh melakukan halwat karena *ngobrol* dengan seorang laki-laki di rumahnya, padahal ada anak dan saudara perempuan lainnya, dan dalam keadaan lampu terang benderang. Perempuan telah menjadi janda tersebut kemudian menyatakan bahwa penangkapan atas dirinya tidak sesuai dengan Qanun Halwat, tetapi tetap dibawa oleh polisi syari'ah (Wilayatul Hisbah) untuk dimintai pertanggung-jawaban,

Walaupun saya tidak baca Qanun tapi saya *tau* bahwa perbuatan saya itu *nggak* melanggar hukum. Kami bukan di tempat gelap, [meskipun] memang di dalam rumah. Tapi ada lampunya. Ada anak, ada adik. Itu *kan* bukan berduaan...waktunya pun masih batas [biasa] waktu bertamu. Memangnya

janda atau duda tidak boleh terima tamu?" (perempuan, korban penangkapan sewenang-wenang dengan tuduhan khalwat/zina, Banda Aceh, 2010.)²

Perda Syari'ah Aceh

Kedua peristiwa di atas terjadi di NAD, yang merupakan provinsi sejak akhir tahun 2000 telah menerapkan syari'ah Islam, dalam bentuk kanon/qanun (*qānūn*) asasi dan *Wilayatul Hisbah* sebagai 'polisi syari'ah' di Aceh. Terdapat banyak pendapat mengenai syari'ah Islam di Aceh, namun sampai sekarang tetap berjalan sekalipun tampak compang camping.

NAD sebagai salah satu provinsi yang paling awal mendeklarasikan pemberlakuan syari'ah Islam mendapatkan restu secara definitif dari Presiden Abdurrahman Wahid, namun perlu mendapatkan perhatian secara serius dalam kaitannya dengan posisi perempuan di Aceh yang dapat dikatakan sebagai salah satu kelompok masyarakat yang mendapatkan kondisi 'terjerat,' karena berbagai qanun menempatkan perempuan menjadi 'sulit berekspresi' dan berpartisipasi dalam publik.

Dalam konteks pemberlakuan syari'ah Islam di Aceh, perempuan disebut sebagai salah satu 'korban' politisasi dan komodifikasi syari'ah oleh elit politik kekuasaan atas nama norma-norma keagamaan. Terdapat beberapa peristiwa yang menunjukkan 'pengorbanan atas perempuan' karena pemaksaan pemberlakuan syari'ah Islam, seperti terlihat pada kutipan di atas. Pemberlakuan syari'ah Islam di Aceh tidak lain kecuali bentuk dari 'pengekangan' bahkan 'penindasan atas perempuan' dengan dibuatkan pendisiplinan-pendisiplinan dalam bergaul, berpakaian,

¹ Tatik Krisnawati, dan Andi Yentriyani (ed.), *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tata Negara Bangsa Indonesia* (Jakarta: Komnas Perempuan Indonesia, 2010), 46.

² Tatik Krisnawati, dan Andi Yentriyani (ed.), *Atas Nama Otonomi Daerah*, 46.

berkendara serta keluar malam. Perempuan seakan-akan 'menjadi pengganggu dan pemancing maksiat' kaum laki-laki, sehingga harus dilakukan pendisiplinan atas tubuhnya dengan membungkus tubuhnya berpakaian yang telah diformalkan dalam bentuk Perda-Perda Syari'ah atau qanun dalam politik syari'ah Islam.

Pemberlakuan syari'ah Islam di Aceh tidak saja menimbulkan kontroversi namun juga ketegangan sosial, bahkan konflik horizontal, yang memberikan dampak pada segregasi sosial, sekalipun kelompok sosial yang mendukung pemberlakuan syari'ah kadang lebih banyak ketimbang yang menolaknya. Bahkan hal yang paling mengkhawatirkan pemberlakuan syari'ah khususnya Perda-Perda Syari'ah seperti di Aceh adalah menjadi alat politisasi agama. Perda Syari'ah yang diformalkan hanya akan menimbulkan kehilangan nilai substansial religiusnya dan hanya menjadi kebijakan publik daerah dari pemerintah daerah yang bersangkutan.³

Perda Syari'ah sering dijadikan kosa kata mujarab oleh kalangan revivalis di Indonesia ketika menghadapi masalah sosial politik, ekonomi dan kebudayaan. Beberapa contohnya adalah gagasan penerapan Perda Syari'ah yang terjadi di Indonesia seperti di Madura, Tasikmalaya, Aceh, Makassar dan Bandung. Namun apa yang terjadi, masih banyak persoalan tertinggal di dalamnya, bahwa dimensi politik lebih kuat memengaruhi wacana publik. Dalam kajian ini dapat ditemukan bahwa Perda Syari'ah dan formalisasi syari'ah ternyata menimbulkan banyak persoalan, bukan menyelesaikan, dalam kaitan dengan negara bangsa. Oleh karena itu, perlu dipikirkan

kembali secara serius apa yang dikehendaki dengan pemberlakuan Perda Syari'ah di Indonesia, sebagai negara yang majemuk, jika pada kenyataannya syari'ah lebih banyak masalah (mafsadat) ketimbang manfaat (maslahat) pada umat di masyarakat.

Kemunculan gejala politik pada Perda Syari'ah diduga sebagai gejala yang penuh dengan paradoks, karena banyak mengajarkan kepalsuan dan kemunafikan dalam keberagamaan, padahal dalam keberagamaan yang diajarkan adalah ketulusan dan keikhlasan. Di daerah yang menerapkan Perda Syari'ah masyarakat tampak lebih santun, lebih taat dalam beragama, namun ketaatan, ketulusan dan kesantunan dalam beragama tersebut diragukan sebagai refleksi ketulusan, kesadaran dan kedewasaan. Sangat mungkin ketaatan tersebut terlahir karena rasa takut pada aparat penyelenggara negara, sehingga ada reduksi mendasar terhadap prinsip-prinsip syari'ah, sebab dilihat dari sifat dan tujuannya, syari'ah hanya bisa dijalankan dengan sukarela oleh para penganutnya.⁴

Demikian itulah persoalan pemberlakuan syari'ah di Provinsi NAD yang ternyata penuh dengan kontroversi, penuh paradoks. Terdapat masyarakat yang mendukung, namun tidak sedikit pula yang tidak setuju, namun kebanyakan yang mendukung telah diketahui sebelumnya oleh mereka yang mendukung dan menolaknya. Tetapi buat yang menolak apa daya tidak memiliki kekuatan politik untuk menghentikan, apalagi membatalkan secara massal sehingga cenderung diam membisu, tidak bersuara keras di publik karena mainstream yang ada merupakan mainstream pendukung.

³ Azyumardy Azra, "Perda Syariah dan Nilai-Nilai Islam," dalam *Perda Syariah dan HAM*, 2007, 215.

⁴ Abdulahi Ahmed An-Naim, *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, terj. Tim Mizan (Bandung: Mizan, 2007), 17-8.

Hal seperti itu telah ditunjukkan dalam survei yang dilakukan oleh UIN Syarif Hidayatullah tentang pemberlakuan Perda-Perda Syari'ah dalam konteks formalisasi syari'ah Islam di Aceh.⁵

Syari'ah dan Pluralisme

Salah satu kajian tentang syari'ah disampaikan oleh Abdullahi Ahmed An-Naim, dengan menggunakan pendekatan 'fiqh siyasah,' yang mengonstruksi tentang perlunya 'sekularisasi syari'ah dalam negara modern,' seperti Indonesia, selain perlunya sebuah pembongkaran secara mendalam tentang apa makna syari'ah dan Islam sebagai dasar bernegara di sebuah negara modern. Dalam observasi yang ia lakukan di Indonesia, serta kajian literatur yang dibacanya, menurutnya secara sosiologi-politik Indonesia merupakan negara yang paling sesuai dengan keragaman agama, etnis dan suku dibandingkan negara-negara di Timur tengah. Indonesia adalah negeri paling majemuk dalam segala hal. Oleh karena itulah tugas bangsa Indonesia ialah menransformasikan realitas keragaman itu menjadi pluralisme yang berkelanjutan.⁶

Pernyataan An-Naim tentang perlunya kerangka politik sekular di Indonesia sejatinya menunjukkan bahwa di Indonesia tidaklah tepat memakai hukum tunggal, sebab realitas politik yang ada adalah heterogen, bukan realitas tunggal dan monolitik. Istilah *civil society* dan *nation state* (negara bangsa) merupakan istilah yang paling cocok

untuk Indonesia, selain istilah multikultural, sebagai sebuah bangunan negara modern. Sekularisasi, yakni pemisahan antara otoritas keagamaan dan otoritas negara, merupakan perisai pengaman yang penting bagi kemungkinan terjadi penyalahgunaan peran politik Islam. Hal yang demikian merupakan 'sekularisme Islami' sehingga tidak ada kesan merupakan pemaksaan paradigma Barat mengenai konsep menyisahkan agama ke ruang privat.⁷

Secara lebih luas An-Naim kemudian memberikan konsepsi sekularisasi di Indonesia, yang merupakan gagasan perlunya pemisahan kelembagaan Islam dari negara dengan tetap mengatur peran-peran politik Islam dalam negara, sehingga umat Islam mampu memberikan sumbangan yang maksimal dalam percaturan politik, ekonomi dan budaya dengan mengadopsi prinsip-prinsip syari'ah, bukan formalisasi syari'ah untuk pembuatan kebijakan publik di Indonesia. Menurut An-Naim, sebenarnya gagasan tentang negara Islam bukanlah gagasan yang tepat untuk Indonesia, sebab seringkali prinsip-prinsip negara Islam hanyalah representasi elit politik, bukan representasi jamaah (umat.) Apalagi jelas bahwa di Indonesia tidak dengan tegas menolak prinsip-prinsip etika Islam untuk masuk dalam konstitusi dan bahagian dari pertimbangan serta pertimbangan dalam pengambilan kebijakan publik. Oleh karena itu, dengan tegas dapat dikatakan di Indonesia, untuk merespon terjadi perubahan besar karena globalisasi, bukanlah dengan menghadirkan formalisasi syari'ah (negara Islam) sebagai

⁵ Syukran Kamil, Haedar Bamualim, Ridwan Al-Makasari dan Tuty Alawiyah (ed.), *Islam dan HAM: Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak Perempuan dan Non Muslim* (Jakarta: CRSC UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.)

⁶ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam dan Negara Sekuler*, 392.

⁷ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam dan Negara Sekuler*, 79.

alternatif, tetapi menghadirkan Islam dalam domain etika Islam yang universal.⁸

Namun demikian benar adanya jika perdebatan soal pemberlakuan syari'ah Islam sampai saat ini masih menyisakan pro dan kontra, terutama di negara-negara yang secara resmi bukan sebagai negara Islam. Jika dicermati dalam konteks sosio politisnya, isu formalisasi syari'ah Islam sebagai hukum publik dewasa ini, paling tidak merupakan fenomena yang didorong oleh kebangkitan Islam (*al-sahwah al-Islāmiyyah/ Islamic awakening*) pasca kolonial, terutama setelah Perang Dunia II. Pada umumnya kebangkitan Islam ini merupakan respon yang wajar atas beragam krisis multidimensi berlarut-larut, terutama bagi mereka yang cenderung berpikir praktis dan jarang berpikir kritis. Pemecahan melalui jalur syari'ah ini seringkali diyakini merupakan satu-satunya jalan keluar dalam mengatasi beragam krisis multidimensi tersebut. Dengan kata lain, formalisasi syari'ah ke ruang publik diamini oleh sebagian umat Islam sebagai solusi komprehensif yang mujarab dalam menuntaskan beragam kompleksitas persoalan di dalam masyarakat.

Namun demikian, jika kita perhatikan kenyataan di lapangan, demikian banyak masalah yang muncul karena penganut agama, termasuk di dalamnya penganut Islam yang memegang syari'ah sebagai bentuk formal dalam bermasyarakat dan bernegara. Perhatikan perilaku sebagian politisi dari partai-partai berasaskan Islam, adalah sama dengan partai politik yang tidak berasaskan Islam: tetap mengerjakan korupsi secara berjamaah, melakukan *mark up* anggaran belanja DPR dan belanja

negara, melakukan politik transaksional, pemerasan serta pelbagai perbuatan tidak layak dikerjakan sebagai aktifis partai Islam. Oleh sebab itu, pemberlakuan syari'ah yang dipaksakan sebenarnya tidak lain kecuali merupakan salah satu upaya melakukan kontrol atas warga negara berkedok ajaran Islam, sekalipun sebenarnya penuh dengan manipulasi dan sarat dengan komodifikasi serta politik pencitraan. Persoalan komodifikasi agama, termasuk agama Islam di Indonesia, dan agama-agama di Asia Tenggara telah dibahas dengan sangat kritis oleh penulis-penulis seperti Oscar Salemin di Vietnam, Pattana Kitiarsa di Thailand, dan Akh. Muzaki di Indonesia.⁹

Dalam sebuah negara yang memiliki penduduk multiagama dan multi etnik, seperti Aceh yang merupakan provinsi memiliki kekhususan dengan jargon: "*Serambi Mekkah, Adat Bersandi Syarak, Sarak Bersandi Kitabullah,*" sebenarnya sangat mungkin jika menerapkan prinsip bagaimana kaum mayoritas melindungi dan mengayomi kaum minoritas. Dalam hal ini bukan saja minoritas dari segi agama, tetapi minoritas etnis, dan minoritas pandangan, sehingga prinsip kewarganegaraan dapat terlindungi dengan baik. Mengenai prinsip kewarganegaraan Will Kymlicka pernah menyatakan bahwa kaum minoritas harus dilindungi. Hak warga negara minoritas-mayoritas harus memiliki 'payung bersama,' sehingga warga negara benar-benar menjadi warga negara dan memiliki rasa kewargaan, tidak terdapat klaim tentang 'warga nasional' dan 'warga sub nasional,' atau 'warga asli' dan 'warga negara bukan asli.' Inilah dinamika masyarakat majemuk

⁸ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam dan Negara Sekuler*, 436-7.

⁹ Pattana Kitiarsa (ed.), *Marketing God* (Singapore: ISEAS, 2008.)

yang sedari awal sebenarnya memiliki sejarah sebagai bangsa yang bernama Indonesia atau bangsa yang berbeda-beda suku bangsa.¹⁰

Pustaka Pemberlakuan Syari'ah Islam di NAD

Buku Rizal Panggabean dan Taufik Adnan Amal mengemukakan bahwa sejak dilakukan Referendum oleh Presiden BJ. Habibie atas Timor Timur, kemudian berdampak pada lepas provinsi termuda Indonesia, kemudian berganti nama menjadi Timor Leste tahun 1999, ternyata membuka jalan bagi masyarakat Aceh untuk menuntut kembali pemberlakuan syari'ah Islam sesuai dengan keistimewaan Aceh, bahkan menuntut referendum, yang mendominasi kekuatan wacana di kalangan masyarakat Aceh. Pada tanggal 13 Januari 1999, Angkatan Intelektual Darussalam mengeluarkan pernyataan politik tentang himbauan pelaksanaan referendum di Aceh untuk meredam konflik. Tuntutan yang sama untuk mengadakan referendum dilakukan pula oleh angkatan muda Aceh sesuai dengan Hasil Kongres Mahasiswa dan Pemuda Aceh Serantau yang diadakan di Aceh tanggal 4 Februari 1999.¹¹

Dalam buku ini, Rizal Panggabean dan Taufik Adnan Amal menelusuri sejak berlaku berbagai macam qanun di Aceh yang kemudian menjadi dasar pemberlakuan syari'ah Islam di sana. Dalam pandangan mereka, itu merupakan 'upaya politik' yang telah berlangsung lama sejak menjelang kemerdekaan, pasca kemerdekaan, rezim Orde Baru, dan pasca reformasi. Bahkan pasca

reformasi, syari'ah Islam yang diagendakan oleh Partai Keadilan Sejahtera, Partai Bulan Bintang dan Partai Persatuan Pembangunan, dengan mulai memergunakan asas Islam, sebenarnya lebih banyak bermuatan politik elit ketimbang bermuatan 'memberdayakan masyarakat Islam' yang jumlahnya mayoritas. Gagasan politisasi syari'ah adalah gagasan untuk meraup suara umat Islam dalam Pemilu Legislatif yang diselenggarakan pasca reformasi 1998, sekalipun pada kenyataannya partai-partai Islam tidak mampu mendapatkan suara maksimal dibandingkan dengan partai-partai yang berasaskan Pancasila atau partai Nasionalis Religius seperti Partai Golkar, Partai Demokrat, dan PDI Perjuangan.

Dalam buku yang merupakan hasil penelitian bersama di beberapa provinsi Indonesia yang menerapkan Perda Syari'ah Islam dikatakan bahwa sebagian besar pemberlakuan syari'ah di beberapa provinsi Indonesia merupakan 'kehendak rezim' politik di tingkat lokal yang muncul karena ada eforia demokrasi sehingga berusaha menampilkan hal-hal yang dianggap berbeda, karena perbedaan itu merupakan sesuatu yang disarankan dalam prinsip dan paham demokrasi yang dianut di Indonesia. Eforia politik di bawah paham demokrasi inilah kemudian diambil alih oleh para penguasa lokal untuk melakukan komodifikasi dan sebagian manipulasi kepentingan publik di bawah bayang-bayang sentimen keagamaan sehingga diharapkan elit politik mendapatkan dukungan publik pada saat proses politik berlangsung yakni saat Pemilu Legislatif atau pun Pemilukada/Pilkada (Pemilihan Kepala Daerah) secara langsung.¹²

¹⁰ Will Kymlicka, dan Wayne Norman (ed.), *Citizenship in Diverse Societies* (London: Oxford, 2000), 4-7.

¹¹ Rizal Panggabean dan Taufik Adnan Amal, *Politik Syariah dari Indonesia sampai Sudan* (Jakarta: Alfabeta, 2004), 25.

¹² Syukran Kamil, Haedar Bamualim, Ridwan Al-Makasari dan Tuty Alawiyah (ed.), *Islam dan HAM*, 218.

Memerhatikan akan hal itu, sebenarnya pemberlakuan syari'ah Islam seperti di Aceh tidak lain kecuali kehendak elit lokal untuk menarik simpati dan memanipulasi identitas kedaerahan dengan identitas yang dianggap mampu menyatukan perasaan, bahasa, etnis dan agama sehingga masyarakat kelak akan mendukung apabila terjadi proses politik di kemudian hari seperti dalam Pilkada secara langsung. Namun hal yang tidak diperhatikan dengan seksama adalah berbagai macam persoalan serius yang melanda daerah tersebut seperti korupsi yang semakin membesar, kemiskinan yang semakin menjadi-jadi, ketidaktidakan sosial terjadi di mana-mana serta kriminalitas menjadi fenomena lazim di masyarakat, kurang mendapatkan perhatian karena rezim politik disibukkan dengan urusan bagaimana masyarakat menaati apa yang menjadi peraturan telah ditetapkan secara paksa melalui berbagai Perda yang diundangkan oleh Pemerintah Daerah dengan dukungan politisi lokal di Dewan Perwakilan Daerah (DPRD Tingkat I maupun DPDR Tingkat II).

Buku ini dengan rinci memberikan penjelasan bahwa dalam beberapa kasus pemberlakuan syari'ah Islam di Indonesia, termasuk di Aceh, tidak lain merupakan masalah yang disodorkan pada publik oleh elit politik sebagai bagian dari politik pencitraan serta pembentukan identitas publik, sekalipun sesungguhnya masyarakat tidak banyak dilibatkan dalam pembuatan Perda atau pun qanun-qanun, karena itu partisipasi masyarakat dapat dikatakan rendah tidak maksimal.

Sementara itu, jika kita hubungkan dengan perlunya fiqh atau hukum Islam di provinsi yang majemuk, seperti juga di Aceh, di mana tidak hanya umat Islam dan

kaum laki-laki, maka tulisan Anjar Nugroho, ulama Muhammadiyah dari Universitas Muhammadiyah Purwokerto, memberikan penjelasan bahwa hukum Islam yang dikenal dengan fiqh, seharusnya ketika dirumuskan dan ditetapkan haruslah memberikan manfaat kepada masyarakat luas, bukan sebaliknya memberikan *mafsadat* kepada manusia. Nugroho mengutip al Khwārizmī mengatakan bahwa hukum Islam yang ditetapkan haruslah memelihara *maqāṣid al-syarī'ah*, dengan menolak mafsadat bagi manusia/umat. Al-Khwārizmī memandang bahwa maslahat adalah suatu manfaat yang dikehendaki syari'ah untuk hamba-hambanya dengan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sementara al-Syātibī menjelaskan bahwa maslahat adalah suatu yang merujuk atau dikembalikan kepada penegakan kehidupan umat manusia.¹³

Tulisan Zuly Qodir memberikan penjelasan bahwa dalam negara seperti Indonesia, yang mengarah pada corak negara bangsa, syari'ah Islam yang sering dipahami sebagai 'fiqh dan hukum Islam,' akan berhadapan dengan masalah-masalah serius negara modern. Negara majemuk (*pluralistic*) dari segi agama, etnik, maupun kelompok sosial membutuhkan sebuah kerangka bernegara yang lebih terbuka, bukan sebuah bangunan negara yang tertutup dan kaku dalam memahami hukum-hukum agama Islam, seperti fiqh. Oleh sebab itu, syari'ah Islam yang hendak diterapkan di negara majemuk seperti Indonesia, sebenarnya merupakan gagasan elit politik tertentu, bukan gagasan masyarakat banyak yang seringkali tidak dilibatkan dalam proses perumusannya,

¹³ Anjar Nugroho, "Fiqh Kebhinekaan: Membangun Harmoni antar Umat Beragama," *Jurnal Maarif*, Vol. 9 No 2 Desember, 2014, 130.

sehingga dapat dikatakan minim partisipasi publik. Oleh sebab minim keterlibatan masyarakat, yang terjadi adalah tidak ada signifikansi problem masyarakat dengan pemberlakuan (formalisasi) syari'ah seperti terus merajalela kemiskinan, kebodohan, korupsi dan kriminalitas. Di sinilah, perlu perumusan kembali apa yang dikehendaki dengan Perda-Perda syari'ah, tanpa harus mengabaikan apa yang dinamakan dengan *maqāsid al-syari'ah* (tujuan utama syari'ah) itu sendiri.¹⁴

Terdapat banyak masalah kemasyarakatan yang sebenarnya tidak 'membutuhkan pemberlakuan syari'ah,' sebab memang tidak ada kaitan langsung dengan syari'ah, namun sebagian elit politik seperti kita ketahui, seringkali 'memaksakan kehendak' bahwa apa yang dipikirkan dianggap sebagai obat mujarab atas persoalan sosial kemasyarakatan yang hadir di tengah masyarakat.

Kajian Pustaka:

Arus Besar Memahami Syari'ah Islam

Buku Mohammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, dan *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Inttereligius*, mengemukakan sedikitnya ada tiga arus besar yang mengemuka dalam menyikapi syari'ah Islam. *Pertama*, arus formalisasi syari'ah. Kelompok ini menghendaki agar syari'ah dijadikan landasan ril berbangsa dan benegara. Implikasinya, ia *getol* menyuarakan perlunya mendirikan negara Islam atau dengan berupaya memasukan syari'ah Islam secara formal dalam undang-undang negara. *Kedua*, arus deformalisasi

syari'ah. Kelompok ini lebih memilih pemaknaan syari'ah secara substantif. Pemaknaan syari'ah tidak serta merta dihegemoni oleh negara, karena wataknya yang represif. Syari'ah secara individu sudah diterapkan, sehingga formalisasi dalam undang undang tidak memunyai alasan yang kuat. *Ketiga*, arus moderat. Kelompok ini dikesankan mengambil jalan tengah, menolak sekularisasi dan Islamisasi. Pemandangan tersebut menjadi bukti kuat, bahwa penerapan syari'ah Islam merupakan arena perdebatan yang subur, dan tak jarang mengalami tarik ulur.¹⁵

Dalam pandangan cendekiawan Muslim asal Maroko ini, syari'ah seringkali dianggap sebagai elemen tertinggi dalam agama sehingga memunyai legitimasi paling kuat untuk menjustifikasi kebenaran agama. Keislaman yang semestinya dapat dipahami kepasrahan diri, pembebasan dari penindasan, pemihakan pada kaum lemah, kemudian direduksi dalam syari'ah rigid dan kaku. Syari'ah dimaknai sebagai 'keakuan' yang tidak terjamah dan mesti dibela hingga titik darah penghabisan. Syari'ah menjadi alat untuk mempersempit ruang agama, sehingga pada taraf tertentu syari'ah bermetamorfosa menjadi agama itu sendiri. Bagi kalangan yang berpijak pada arus formalisasi syari'ah, penafsiran tunggal terhadap syari'ah menjadi solusi tepat untuk mengiring ke arah sentral. Hingga akhirnya kemunculan 'agama syari'ah' tidak bisa dihindarkan. Pemikiran serius diatas, akhirnya mendapatkan perlawanan yang serius dari pihak non-formalisasi syari'ah di

¹⁴ Zuly Qodir, "Perda Syariah dan Problem Negara Bangsa," *Jurnal Jabal Hikmah*, STAIN Al-Fatah Jayapura, Vol. 3, No. 2, 2014.

¹⁵ Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 58; Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Inttereligius*, terj. Ahmad Baso (Ircisod, 2003), 25-75.

beberapa negara termasuk di Sudan, Maroko, Turki, Tunisia, Mesir bahkan Pakistan.

Sementara Abdulahi Ahmed An-Naim, dalam *Dekonstruksi Syari'ah*, menegaskan bahwa syari'ah tidak dapat diundangkan sebagai hukum positif karena memang bertentangan dengan asas kesukarelaan umat Islam, dan akan tetap menjadi sumber dari sistem sanksi agama yang bersifat normatif. Marak klaim untuk mendirikan negara Islam dengan formalisasi syari'ah sebagai hukum positif (seperti yang terjadi di Iran, Sudan dan Aceh tentunya) adalah sebuah kontradiksi istilah dan sebuah kenafian dari syari'ah. Sebagaimana yang ia contohkan, bahwa kebanyakan pelanggaran HAM di Sudan sekarang secara langsung disebabkan oleh aplikasi syari'ah, walaupun sangat terkait dengan sifat dasar yang melekat pada rezim militer Sudan yang cenderung tidak toleran terhadap segala gerakan oposisi politik, dan cenderung mengambil kebijakan-kebijakan keras, tanpa memedulikan akibatnya bagi masyarakat. Ia menegaskan bahwa hubungan antara aplikasi syari'ah dan pelanggaran standar-standar HAM yang diakui secara internasional, dipandang memunyai kompleksitas permasalahan yang menjadi penyebabnya. Sebagaimana diketahui, saat ini Sudan sedang mengalami konflik perang saudara yang bermula dari pertentangan antar madzhab agama yang saling mengklaim atas kebenaran tafsir atas teks kitab suci dalam bentuk formalisasi. Ekseks dari konflik ini dapat menimbulkan pelanggaran HAM berat, terutama terhadap kaum rentan semacam perempuan dan anak-anak. An-Naim juga mengatakan bahwa sebagian fenomena kebangkitan Islam menuntut penerapan sistem Islam dalam semua aspek kehidupan. Namun perlu disadari bahwa tidak ada sistem Islam

yang siap pakai, terperinci dan mencakup seluruh aspek kehidupan. Al-Qur'an sama sekali tidak memberikan ungkapan yang jelas bahwa dakwah Islam bertujuan untuk mendirikan suatu negara, kerajaan atau imperium. Islam hanya mengatur dalam prinsip umum yang membuat ketetapan dengan berbagai ilustrasi etika Islam sehingga sistem Islam dalam berbagai bidang terbuka untuk ijtihad.¹⁶

Dalam bukunya yang lain lagi, An-Naim menegaskan bahwa hukum Islam dipahami sebagai ulasan-ulasan spekulatif untuk memahami istilah-istilah yang tepat mengenai hukum-hukum Allah. Dan apa yang kemudian dikenal oleh masyarakat dengan Islam sebagai syari'ah, pada kenyataannya merupakan produk dari proses gradual dan spontan dari penafsiran al-Qur'an, pengumpulan verifikasi dan penafsiran sunnah selama tiga abad pertama Islam. Hal ini berarti hukum Islam yang kita pahami sekarang merupakan produk hukum yang memunyai tingkat kebenaran relatif dan memungkinkan sekali dilakukan ijtihad sesuai dengan tuntutan perkembangan jaman yang melingkupinya. Hal ini, menurut An-Naim, menunjukkan bahwa umat Islam betul-betul memunyai hak untuk menentukan nasib sendiri, termasuk hak untuk mengartikan dan mengungkapkan identitas keislaman mereka yang dianggap baik atau pantas. Tetapi hal tersebut tidak dapat didasarkan pada perundang-undangan dan formalisasi syari'ah, karena apapun peraturan-peraturan yang diberlakukan sebagai hukum positif adalah 'keinginan politis negara' yang bersangkutan, dan tidak

¹⁶ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Jilid II (Yogyakarta: LKiS, 1994.)

akan pernah menjadi syari'ah yang secara umum dapat dipahami oleh umat Islam untuk tujuan menjalankan firman Tuhan. Karena itu, penerapan syari'ah melalui undang-undang positif (sebagaimana yang diklaim oleh pemerintah Iran, Afganistan, Pakistan, Saudi Arabia dan Sudan atau didukung oleh aktifis politik Islam di beberapa negara lain) adalah kenaifan yang berbahaya.¹⁷

Syari'ah sebenarnya merupakan dimensi politik dari agama Islam, sebab di sana kita akan mengenal pelbagai pandangan tentang syari'ah dalam maknanya yang sangat fiqh, bukan *maqāṣid syar'iyyah* (prinsip-prinsip hukum Islam); dalam bahasa lebih sederhana dan penyederhanaan, bahwa syari'ah sebenarnya adalah fiqh sebagaimana dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Oleh karena itu, boleh dikatakan terdapat politik interpretasi di sana atas dogma-dogma yang suci dalam kitab suci al-Qur'ān maupun Ḥadīts Nabi di kalangan para ahli fiqh. Syari'ah dengan demikian sangat berdimensi kepentingan dan politik, tidak sebagaimana tauhid atau aqidah yang benar-benar murni hanya untuk Tuhan Allah.

Kekerasan Politik Syari'ah di Bawah Kontrol Rezim

Al-Jabiri, seperti telah disinggung sebelumnya, mengemukakan lebih lanjut terdapat kesalahan penting di kalangan umat Islam ketika memahami syari'ah terutama terkait dengan posisi perempuan di wilayah publik. Syari'ah dipahami sebagai sesuatu yang tidak bisa dikritik dan sudah *given*, sehingga siapa pun yang mengkritik syari'ah selalu dikatakan sebagai para penentang dan

agen Barat, Yahudi dan Nasrani. Padahal syari'ah sendiri dapat dilihat dalam dua perspektif, yakni syari'ah sebagai teks primer yaitu al-Qur'ān dan Sunnah, dan kedua sebagai teks sekunder, yaitu penafsiran para ulama. Teks primer mengandung kebenaran absolut, sementara teks sekunder hanyalah pembacaan ulama atas teks, oleh karena itu bersifat relatif (nisbi.) Kekeliruan ini oleh Jabiri disebut kekeliruan epistemologi yakni *epistemologi bayānī*.¹⁸

Kritik al-Jabiri terhadap epistemologi bayānī adalah jika epistemologi ini dipergunakan untuk memproduksi syari'ah Islam, hal ini akan menjauhkan umat Islam penafsir dari tujuan teks. Epistemologi bayānī memandang tanda identik dan permanen dengan maknanya sehingga menghasilkan tafsir yang maknanya adalah tunggal. Teks-teks al-Qur'ān hanya dapat dimaknai secara tunggal, tidak boleh ada makna lain yang lahir dari teks. Hubungan antara teks dan dunia nyata dengan dunia ide adalah sesuatu yang baku dan tidak dapat diganggu gugat. Oleh sebab itu epistemologi bayānī menutup peran akal untuk mengelaborasi lebih jauh tentang maksud dan tujuan teks. Oleh Al Jabiri jika demikian keadaannya maka tidak ada tujuan syari'ah (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang bisa diambil kemudian dikontekstualisasikan dengan realitas kontemporer.¹⁹

Kedua buku Al-Jabiri tersebut secara bersama-sama memberikan kritik yang keras atas 'pembakuan' syari'ah, padahal yang dinamakan syari'ah sebenarnya merupakan prinsip-prinsip yang bersumber pada al-Qur'ān dan Sunnah yang membutuhkan

¹⁷ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), 17-8.

¹⁸ Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, 58; Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, 25.

¹⁹ Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, 28; Hilaly Basya, *Jurnal Perempuan*, No. 32, 2003, 40.

pemahaman secara teks dan konteks sehingga tidak terjadi kemandegan, namun karena ada dominasi kaum ulama dan ahli fiqh maka syari'ah kemudian berkembang seakan-akan merupakan produk hukum padahal produk hukum itu dinamakan fiqh, bukan syari'ah. Fiqh hanyalah bagian dari syari'ah yang bersifat *al-hanāfiyah*, dan memiliki dimensi kosmopolitan, sehingga hanya berupa prinsip-prinsip universal saja, tidak detail, sebagaimana dipahami oleh sebagian umat Islam sekarang ini.

Buku Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, mengkritik metodologi pemahaman syari'ah yang muncul di Maroko dan beberapa negara seperti Sudan dan Arab Saudi. Menurutnya, dalam bangunan negara modern seperti sekarang, pendekatan terhadap syari'ah haruslah berpijak pada realitas post modernism, sebab jika tidak dilakukan kritik atas metode modern, maka yang akan terjadi dengan syari'ah adalah kemandegan serta kebuntuan syari'ah itu sendiri menghadapi berbagai tantangan nyata yang tidak dapat dielakkan. Apalagi untuk bangsa yang majemuk dan modern dengan sistem politik modern, maka tidak mungkin kita kembali pada abad 7 SM.²⁰

Dalam kaitannya dengan syari'ah, sebagai bangsa yang majemuk secara etnis, suku bangsa, jenis kelamin, agama maupun kemampuan umat dalam memahami teks dan konteks atas lahir teks, kita dapat mengembangkan metode yang dikembangkan Fazlur Rahman ketika memahami al-Qur'an dan Sunnah, yakni pertama, memahami dalam tataran *informal*, ketika al-Qur'an, Sunnah, ijma' dan ijthihad masih menjadi satu secara organik. Kedua, *semi-informal*, ketika perilaku sehari-hari Nabi masih dapat diingat dan

dilihat serta dijalani oleh para sahabat serta disebarluaskan secara lisan oleh para sahabat. Ketiga *formal*, ketika ingatan para sahabat, *tābi'īn, tābi' al-tābi'īn* tentang al-Qur'an dan Sunnah sudah tercatat secara resmi oleh para perawi Ḥadīts dan kitab-kitab Ḥadīts untuk Sunnah serta telah dibukukan untuk al-Qur'an seperti sekarang. Hal itulah yang dahulu pernah dilakukan Fazlur Rahman ketika menjadi pimpinan Islamic Centre di Pakistan, sebelum dipersoalkan oleh sebagian ulama Pakistan, kemudian Fazlur Rahman pindah ke Amerika Serikat untuk mengajar di Universitas Chicago, kemudian menjadi guru cendekiawan Muslim Indonesia, Ahmad Syafii Maarif dan Nurcholish Madjid.²¹

Sementara itu An-Naim juga memberikan kritik keras atas pemberlakuan syari'ah Islam yang sebenarnya adalah hukum fiqh, terutama di negara-negara yang mengaku sebagai 'negara berdasarkan syari'ah' seperti Sudan, Maroko, Tunisia dan Aljazair. Di negara-

²¹ Pembuatan periodisasi pemahaman atas al-Qur'an dan Ḥadīts yang dilakukan oleh Fazlur Rahman sebenarnya hendak menjawab berbagai masalah yang hadir di tengah masyarakat ketika itu. Masyarakat yang berkembang jauh berbeda dari zaman Rasulullah dan para sahabat, di mana masalah tidak kompleks seperti sekarang ini dan seperti ketika Fazlur Rahman hidup baik di Pakistan maupun Amerika. Pada saat Nabi masih hidup bersama para sahabat, jika terdapat masalah langsung dapat ditanyakan kepada Nabi selaku pemilik otoritas tunggal penerima teks al-Qur'an dan memroduksi Ḥadīts ketika ada pertanyaan, dan apa yang dikerjakan Nabi kemudian menjadi pedoman para sahabat. Sementara saat ini tidak ada lagi Ḥadīts diturunkan demikian pula teks al-Qur'an sudah berhenti diturunkan oleh Allah, tinggal mushaf-mushaf yang sudah terkumpul sehingga membutuhkan pembacaan yang serius tentang teks berdasarkan *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd* serta perlunya sikap kritis atas periwayatan Ḥadīts oleh sahabat yang memiliki kemampuan berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Lih. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 139.

²⁰ Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*.

negara tersebut ternyata yang dipahami sebagai syari'ah adalah perangkat hukum yang bersifat mekanik sehingga berupa beragam peraturan yang diperuntukkan untuk warga masyarakat, sementara warga masyarakat itu sekalipun sebagian besar menganut agama Islam tentu saja dalam pemahaman dan pengamalannya beragam, namun karena adanya peraturan-peraturan yang bernama syari'ah Islam maka warga negara menjadi tidak bisa mengembangkan daya kritis dan partisipasi secara maksimal sebagai warga negara. Inilah yang oleh An-Naim disebut sebagai pendisiplinan atas warga negara padahal mereka merupakan warga negara yang memiliki kebebasan berpendapat dan berorganisasi termasuk kebebasan beragama. An-Naim kemudian mencontohkan Indonesia, sekalipun di Indonesia belakangan terdapat kelompok Muslim yang hendak memaksakan kehendaknya dengan menerapkan hukum Islam sebagai dasar bernegara dan berbangsa, seperti terjadi di Aceh.

Karya Muḥammad Maḥmūd Ṭāhā, memberikan penjelasan sangat detail mengenai penerapan syari'ah yang ternyata memiliki banyak persolan yang berhubungan dengan rezim kekuasaan. Syari'ah Islam yang semula bertujuan untuk 'memuliakan manusia,' dimulai dengan ajaran menerapkan bagaimana Islam menjadi pelindung semua umat manusia sebagaimana misi utama Islam yakni Islam *rahmatan li al- 'ālamīn*, dimulai dari Makkah sampai Madīnah, kemudian berubah pada suatu ketika saat jihad dipahami sebagai salah satu doktrin utama dalam Islam. Padahal menurut Ṭāhā, jihad bukanlah ajaran utama dalam Islam, namun seringkali dipahami secara keliru bahwa jihad dianggap sebagai ajaran utama dalam Islam. Jihad dalam makna yang negatif yakni lebih mengerikan,

karena menelantarkan serta membunuh pihak lain yang berbeda dibenarkan, maka merupakan kesalahan pemahaman tentang jihad itu sendiri.²²

Memerhatikan apa yang dikemukakan ahli hukum Islam Abdulahi Ahmed An-Naim (Sudan), Mohammad Abid Al-Jabiri (Maroko), maupun Fazlur Rahman (Pakistan), maka gerakan formalisasi syari'ah yang ada di Indonesia dan beberapa negara lain sebenarnya merupakan tarik menarik politik antara elit kekuasaan dengan masyarakat-publik. Elit kekuasaan di tingkat lokal ataupun nasional berkehendak memberikan identitas nasional atau identitas lokal dengan kekhususan seperti Perda Syari'ah Islam, tetapi dalam banyak hal tidak ada hubungannya dengan realitas kebutuhan masyarakat itu sendiri. Di sinilah perlunya sebuah kritik metodologi serta kritik epistemologi atas pemberlakuan syari'ah yang selama ini menjadi gerakan politik formalisasi di Indonesia, sebab pada kenyataannya hal tersebut merupakan gerakan rezim mengontrol masyarakat dalam berbagai hal, terutama di ruang publik, khususnya terhadap kaum perempuan yang ada di wilayah nasional ataupun wilayah lokal, seperti di Aceh, Makassar, Cirebon, Cianjur, Tangerang, Bulukumba, Madura maupun Tasikmalaya, dan Bekasi.

Buku *Islam, Negara dan Civil Society* memuat karangan Prof. Azyumardi Azra, yang menjelaskan bahwa pemberlakuan syari'ah sebenarnya bukanlah sesuatu yang tanpa konteks. Misalnya Presiden Abdurrahman Wahid memberikan 'hak istimewa' kepada pemerintah Aceh adalah agar mereka tidak

²² Muḥammad Maḥmūd Ṭāhā, *Arus Balik Syariah (Al-Risālah Tsāniyah min al-Islām)*, terj. Khoiron Nahdyilin (Yogyakarta: Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS), 2003), 155-7.

memisahkan diri dari Indonesia, seperti juga dalam kekuasaan Soekarno dulu, yang memberikan kekhususan pada Aceh untuk menerapkan syari'ah dalam hukum di masyarakat. Namun demikian, hal yang harus diperhatikan kita semua adalah bahwa pemberian negara atas Aceh dalam bentuk syari'ah Islam adalah sebuah kebijakan politik yang dimaksudkan agar Aceh tidak memisahkan diri dari Indonesia. Oleh sebab itu, sekarang ini, pemberlakuan syari'ah yang ada di Aceh ataupun provinsi lainnya di Indonesia, haruslah dilihat dalam kerangka negara demokrasi dan kebijakan yang tidak bertentangan dengan negara nasional.²³

Oleh sebab itu yang harus dicarikan penyelesaian adalah bagaimana agar hukum Islam (syari'ah Islam, dalam arti sempit fiqh dan Perda syari'ah) tidak bertabrakan dengan hukum nasional yang resmi berlaku di Indonesia. Selain itu, pemberlakuan syari'ah Islam seperti di Aceh sekarang ini adalah bahwa realitas sosiologis masyarakat Aceh sekarang ini jauh berbeda dari realitas ketika Soekarno menjadi presiden kemudian memberikan kekhususan atas Aceh dengan membolehkan pemberlakuan hukum syari'ah (hukum Islam) sebagai hukum di Aceh. Bahkan lebih jauh dari itu, pemerintah Aceh sekarang ini memberlakukan Perda Syari'ah dalam berbagai *qanun* harus mampu memberikan penjelasan dan implementasi *qanun* yang tidak bertabrakan dengan hukum internasional, karena Aceh adalah bagian dari Indonesia. Inilah problem yang harus diselesaikan oleh elit kekuasaan lokal, sebab dalam banyak kasus, formalisasi merupakan

kehendak rezim atas warga negara. Akankah syari'ah dipahami sebagai hukum cambuk?, tentu inilah yang harus dipikirkan.

Dampak Pemberlakuan Syari'ah Islam terhadap Perempuan

M. Hilaly Basya menyatakan bahwa sebagian kaum fundamentalis radikal menyetujui bahwa syari'ah adalah teks tertutup yang tidak dapat ditafsirkan oleh semua orang, bahkan syari'ah adalah *corpus* yang bermakna tunggal dan absolut oleh sebab itu sangat menutup kemungkinan adanya perspektif yang peka gender terhadap persoalan-persoalan perempuan.²⁴

Abu Zaid memertanyakan dengan retorik, di mana posisi kita dan apa yang akan kita kerjakan ketika berhadapan dengan realitas, bahwa sekarang ini antara laki-laki dan perempuan itu tidak hanya terletak pada pola relasi sosial, kekuasaan dan ekonomi, serta pendidikan, kesetaraan antara laki-laki dalam kekuasaan kepemimpinan, tanggung jawab sosial, sebagai manusia merdeka yang memiliki tanggung jawab dan sanggup mengambil keputusan, tetapi sekaligus bahwa perempuan itu juga mampu memimpin, mampu berprestasi, serta sebagian perempuan mulai mampu 'membebaskan diri' dari tanggung jawab nafkah laki-laki karena perempuan sendiri mampu 'menghidupi' dirinya sendiri dengan memiliki penghasilan yang cukup bahkan berlebih, sehingga antara laki-laki dan perempuan menjadi 'setara dalam ekonomi,' pendidikan, prestasi serta relasi kekuasaan lainnya. Apakah kita akan tetap berpegang bahwa laki-laki adalah pe-

²³ Azyumardi Azra, "Syariat Islam dalam Negara Bangsa," dalam *Islam, Negara dan Civil Society*, Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.) (Jakarta: Paramadina, 2010), 29-50.

²⁴ M. Hilaly Basya, "Epistemologi Syariat yang Berkeadilan Gender: Sebuah Dekonstruksi terhadap Fundamentalisme," dalam *Jurnal Perempuan*, No. 32, Tahun 2003.

mimpin atas perempuan dalam maknanya yang konvensional, sehingga persoalan talak, jatuhnya hukum pernikahan adalah hak mutlak laki-laki, mengangkat hakim adalah otoritas laki-laki, ataukah kita akan memikirkan kondisi obyektif bahwa banyak perempuan juga mampu dalam hal hukum Islam, dalam bidang pendidikan umum, dalam hal ekonomi, sehingga kita membutuhkan interpretasi yang relatif baru atas syari'ah.²⁵

Selain itu juga persoalan domestik seperti hukum nafkah keluarga dan perkawinan, semuanya membutuhkan reinterpretasi baru, sebab dalam kajian tentang kitab suci, dalam al-Qur'an hanya seperenam saja yang memuat tentang hukum, lainnya adalah persoalan akhlak (etika) serta lainnya, yang hal itu juga dapat dimaknai jauh lebih penting ketimbang perkara hukum syari'ah (Islam) yang telah dibakukan. Selama ini benar adanya bahwa yang dominan dalam pemahaman Islam adalah bahwa persoalan aqidah dan hukum lebih dominan ketimbang persoalan akhlak, padahal hal itu harusnya dilihat dalam perspektif bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* itu harus diletakkan sebagai *maqāṣid al-kulliyah* (hal-hal yang berhubungan dengan masalah umum dan universal) bukan *maqāṣid al-khusūṣiyyah* (tujuan-tujuan khusus), sehingga kita perlu merumuskan apa yang dinamakan syari'ah, sesuai dengan *maqāṣid kulliyah*, tujuan universal bukan kekhususan.²⁶

²⁵ Buku yang ditulis oleh Nasir Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam* (Yogyakarta: Samha-UIN Suka, 2003), 155-9, memberikan penjelasan sangat menarik ketika memerhatikan soal penerapan syari'ah di Tunisia, wilayah di Afrika seperti di Sudan, Maroko maupun Aljazair (Algeria.)

²⁶ Nasir Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender*, 163-4.

Dalam kaitan dengan syari'ah, Nasir Hamid Abu Zaid menjelaskan ada kaitan yang kuat antara syari'ah Islam dengan persoalan perempuan, yang akan menerima dampaknya. Oleh sebab itu, reinterpretasi syari'ah diskriminatif harus dilakukan agar menemukan relevansi antara *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *maqāṣid al-kulliyah*. Abu Zaid kemudian memersoalkan masalah syari'ah dan aqidah, apakah aqidah itu merupakan syari'ah, sementara masalah aqidah tersebar dalam al-Qur'an tidak terstruktur secara rinci sehingga membentuk kumpulan kodifikasi atau keterangan yang terpeci seperti hukum *hudūd*, *munākahāt* serta *jināyah*? Di sinilah letak pentingnya memerhatikan aspek syari'ah dan aqidah dalam Islam. Di sinilah banyak orang telah menyalahi konvensi antara aqidah dan syari'ah, sesuatu yang merupakan pinggiran menjadi utama sementara yang utama menjadi pinggiran.²⁷

Abu Zaid kemudian merinci masalah-masalah hukum Islam secara langsung berimplikasi pada perempuan, di antaranya adalah masalah pernikahan dan talak, yakni yang terutama dalam surat al-Nisā'. Surat ini berimplikasi terhadap perempuan dalam masalah pernikahan, talak dan perwarisan yang diturunkan setelah perang Uḥud tahun 4 H. Oleh sebab itu, sudah seharusnya menafsirkan surat al-Nisā' ini disesuaikan dengan konteksnya, tidak hanya tekstual belaka. Harusnya dilihat dalam nilai kesetaraan antara: laki-laki dan perempuan, hak dan kewajiban, posisi di dunia dan akhirat, bukan persoalan penguasaan laki-laki atas perempuan. Oleh sebab itu, permulaan ayat dengan menyebutkan kata laki-laki dan

²⁷ Nasir Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender*, 169.

perempuan adalah kata yang harus dipahami bahwa antara laki-laki dan perempuan adalah 'setara,' sebab dari diri yang satu, yang darinya Allah menciptakan pasangannya. Dari sana kemudian Allah menciptakan pasangan yang banyak, serta hak anak-anak yatim. Inilah persamaan antara laki-laki dan perempuan diteguhkan, tidak menempatkan perempuan sebagai subordinasi laki-laki. Laki-laki dan perempuan adalah mitra dalam kehidupan. Perempuan tidak harus di bawah penguasaan laki-laki, bahkan suami sekalipun.²⁸

Artikel Subair Umam dan Syamsul Pattinjo memberikan penjelasan bahwa beberapa Perda syari'ah yang diundangkan di Sulawesi Selatan khususnya Maros dan Pangkep sebenarnya merupakan 'usaha politik' Bupati Maros dan Pangkep, yang didukung oleh Ormas Islam seperti Komite Penegakan Syari'ah Islam yang telah mendukung Bupati terpilih, sehingga sebagai konsekuensi logis atas dukungannya maka Bupati membuat Perda Syari'ah yang dinamakan dengan Perda Amar Makruf Nahi Munkar, dengan berbagai turunannya, seperti Perda Zakat, Perda Baca tulis al-Qur'an serta Perda Jilbab. Gagasan Bupati tentang Perda Syari'ah adalah dorongan Ormas Islam seperti Dewan Dakwah Islamiyah (DDI) Sulawesi Selatan, dan Pesantren Darul Istiqamah. Dikatakan oleh salah seorang pengurus DDI Maros, bahwa Perda Syari'ah merupakan program bupati Maros yang baru, karena didukung oleh KPPSI dan Pesantren Darul Istiqamah, sehingga Perda Syari'ah Islam di Maros didukung oleh mereka, apalagi Bupati Maros adalah keluarga besar Pesantren Darul Istiqomah, bahkan Ketua Pesantren Darul

Istiqomah ditunjuk menjadi Ketua Dewan Syari'ah Maros.²⁹

Sementara terkait dengan Perda Jilbab di Maros lebih dominan dipahami dalam perspektif 'kuantitatif' bukan pada aspek kesadaran spiritual para penduduk yang beragama Islam kemudian berjilbab. Mereka para pendukung Perda Jilbab menyatakan bahwa sekarang telah "berhasil mengislamkan ibu-ibu" di Pangkep dengan semakin banyak ibu-ibu yang berjilbab di kelurahan Maccini Baji. Mereka mengatakan sekarang ini banyak ibu-ibu yang berjilbab, jamaah masjid semakin ramai, serta mengurangi masyarakat yang melakukan minum-minuman keras. Ini merupakan keberhasilan Perda Syari'ah dan Perda Jilbab.³⁰

Catatan Subair Umam dan Pattinjo, terkait jilbab, menyatakan bahwa pemakaian jilbab yang diharuskan pada ibu-ibu sebenarnya sangat problematis. Hal ini disebabkan tidak ada aturan yang jelas tentang bagaimana perempuan harus mengurus masalah di kantor kelurahan, belum lagi hubungannya dengan masalah urusan kesejahteraan masyarakat, layanan publik yang bagus, cepat (efektif) dan murah yang ternyata tidak mendapatkan perhatian. Kabupaten dan kelurahan hanya mengharuskan perempuan-perempuan di situ berjilbab, secara formal sudah dianggap berhasil, tanpa memberikan penjelasan yang rinci tentang berbagai masalah masyarakat serta alasan melakukan formalisasi syari'ah

²⁸ Nasir Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender*, 195-202.

²⁹ Subair Umam dan Pattinjo, "Pluralitas, Politik, dan gerakan Formalisasi Agama: Catatan Kritis Formalisasi Agama di Maros dan Pangkep (Sulawesi Selatan)," dalam Ahmad Suaedy (ed.), *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007.)

³⁰ Subair Umam dan Pattinjo, "Pluralitas, Politik, dan gerakan Formalisasi Agama," 199.

pada perempuan di Kelurahan Machini. Inilah yang sebenarnya perlu mendapatkan perhatian, sebab dalam banyak kasus, pemberlakuan syari'ah perempuan senantiasa menjadi obyeknya, bukan sebagai subyek dalam perumusannya: apakah memang perempuan membutuhkan ataukah tidak Perda Syari'ah tersebut.³¹

Syafiq Hasyim, aktifis gerakan perempuan, atau sering disebutkan sebagai feminis Muslim laki-laki, menulis buku *Understanding Women in Islam*. Dalam buku ini Syafiq Hasyim mengelaborasi masalah-masalah yang berkaitan dengan perempuan di Indonesia, dimulai dari memersoalkan paradigma fiqh yang diambil dari Qur'an dan Hadits namun memiliki kecenderungan *male perspective*, bukan *female perspective* sehingga menempatkan perempuan sedikit mengalami subordinasi atas laki-laki. Padahal sejatinya al-Qur'an maupun Hadits tidak bermaksud memberikan tempat pada perempuan pada posisi subordinasi tetapi kecenderungan tafsir atas teks demikian. Hal ini disebabkan karena ada persoalan politik penguasaan pemahaman teks yang dominan perspektif laki-laki, bukan dari sudut pandang perempuan.³²

Persoalan lain yang menjadi kajian Syafiq Hasyim adalah persoalan perempuan dan pekerjaan yang menempatkan perempuan dalam pekerjaan domestik bukan pekerjaan publik seperti politik dan perdagangan atau pekerja kantor. Dalam pandangan ulama muda NU ini, perempuan yang ditempatkan pada pekerjaan domestik sering tidak dihargai secara finansial, dan menempatkan perempuan

dalam keterbatasan ekonomi sehingga dengan mudah dapat dikontrol oleh laki-laki yang mengklaim sebagai 'kepala keluarga,' sebagaimana diambil dari doktrin al-Qur'an dan sunah Nabi yang ditafsirkan secara semena-mena.³³

Setelah menguraikan masalah-masalah yang terkait dengan perempuan dalam kancah nasional dan masyarakat Islam (Indonesia), Syafiq Hasyim kemudian memberikan penjelasan perlunya melakukan dekonstruksi sekaligus rekonstruksi paradigmatis atas fiqh di Indonesia dengan memergunakan pendekatan baru, bukan dalam pendekatan lama. Syafiq Hasyim memertanyakan apakah kita berani melakukan kritik, dekonstruksi serta konstruksi baru tentang fiqh sehingga antara laki-laki dan perempuan tidak lagi terjadi gap dalam hal perkawinan, kepemimpinan keluarga, pencarian nafkah serta masalah kekuasaan politik. Jika hal ini dapat dilakukan maka kita mendapatkan paradigma baru dalam fiqh Indonesia, bukan lagi membelenggu perempuan tetapi membebaskan perempuan. Inilah yang sekarang menjadi agenda besar gerakan perempuan Muslim Indonesia.

Untuk mengelaborasi gagasannya yang telah ditulis empat tahun sebelumnya, maka, intelektual muda NU ini, Syafiq Hasyim, dengan keras melakukan kritik atas gagasan formalisasi syari'ah yang dikatakannya 'membelenggu' sekaligus meletakkan perempuan dalam kerangkeng patrialisme Islam, dalam buku *Bebas dari Patrialisme Islam, Kata Kita*. Buku ini dengan tajam memberikan analisis bahwa selama ini perempuan di banyak negara Muslim, termasuk di Indonesia berada

³¹ Subair Umam dan Pattinjo, "Pluralitas, Politik, dan gerakan Formalisasi Agama," 200.

³² Syafiq Hasyim, *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective* (Jakarta: International for Centre for Islam and Pluralism (ICIP), 2006.)

³³ Syafiq Hasyim, *Understanding Women in Islam*, 147-8.

dalam kerangkeng tradisi patriarkisme yang kurang memberikan ruang pada perempuan. Oleh sebab itu, perlu sebuah kerangka kerja dan rumusan fiqh (hukum Islam) yang mampu memberikan empati, apresiasi atas perempuan, bukan sekedar menempatkan perempuan sebagai makhluk pendamping, tetapi sekaligus terbebas dari paradigma patriarkal yang selama ini dominan dalam perspektif politik hukum Islam di Indonesia dan banyak negara. Gagasan membebaskan perempuan dari patriarkisme tentu saja akan memberikan kerangka kerja yang baru pada gerakan Islam dan aktifis perempuan Muslim Indonesia yang telah bergerak sejak tahun 1980an. Syafiq Hasyim kemudian memberikan analisis yang cukup panjang tentang perlunya apresiasi terhadap perempuan di Indonesia dalam bidang politik dan hukum. Hal ini perlu dilakukan karena dalam realitasnya, perempuan Indonesia banyak yang terlibat dalam politik pada Pemilu 2004, dan 2009 serta terlibat dalam kajian-kajian dan praktik hukum di Indonesia. Terdapat banyak perempuan menjadi anggota legislatif dan menjadi hakim di Indonesia. Perempuan politisi dan para hakim tentu merupakan perjuangan yang tidak ringan dari perempuan Indonesia. Hal ini tentu tidak bisa diabaikan, sebab bagaimana pun dalam konstruksi fiqh lama, perempuan dilarang terlibat dalam politik dan perkara hukum. Sementara saat ini telah banyak perubahan dan perempuan pun mampu melakukan.³⁴

Syafiq Hasyim pun kemudian menyatakan, salah satu bentuk apresiasi atas

perempuan sehingga dapat terbebas dari belenggu patriarkisme Islam, maka pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional harus melakukan kerja yang sistematis bersama dengan lembaga-lembaga sosial keagamaan lainnya seperti Muhammadiyah, bahkan MUI. Negara pun, sebenarnya harus memberikan perhatian terhadap perjuangan perempuan, lembaga swadaya masyarakat yang khusus berurusan dengan masalah Islam dan Perempuan. Lembaga-lembaga negara dan swasta harus berani bergiat membangun paradigma baru fiqh Indonesia yang ramah perempuan. Jika hal ini dilakukan, maka secara perlahan-lahan akan membantu mempercepat terbongkarnya fiqh patriarkal.³⁵

Memerhatikan apa yang dikemukakan beberapa cendekiawan Muslim dari mancanegara dan Indonesia, kita dapat melihat bahwa perempuan memang mendapatkan dampak atas pelaksanaan fiqh yang dapat dikatakan bias gender, meminggirkan perempuan. Seperti laporan penelitian yang dilakukan Komnas Perempuan Indonesia, bahwa pemberlakuan Perda Syari'ah di beberapa daerah provinsi Indonesia mengakibatkan beberapa hal yang sifatnya diskriminatif atas perempuan. Beberapa hal tersebut di antaranya kriminalisasi, salah tangkap, penganiayaan, pemerasan, kerentanan kekerasan, dan beberapa akibat lanjutan yakni berupa pelanggaran budaya menyalahkan perempuan korban, dan diskriminasi terhadap perempuan.³⁶

Akibat diskriminasi atas perempuan dalam Perda-Perda Syari'ah di daerah adalah

³⁵ Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkisme Islam*, 320-341.

³⁶ Tatik Krisnawati dkk., *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tata Negara Bangsa Indonesia* (Jakarta: Komnas Perempuan Indonesia, 2010.)

³⁴ Syafiq Hasyim, *Understanding Women in Islam*, 277-314; Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkisme Islam, Kata Kita* (Jakarta: International Centre for Islam and Pluralism (ICIP), 2010), 320.

muncul politik pencitraan dari elit politik lokal maupun nasional atas masyarakat Indonesia sendiri khususnya perempuan, pembatasan partisipasi publik kaum perempuan karena perempuan dianggap sebagai ‘aurat dan aib’ masyarakat, jika terlalu banyak terlibat dalam publik politik, sebab publik politik identik dengan dunia laki-laki dan dunia kotor, memunculkan secara kuat dominasi ruang demokrasi untuk ‘kehendak mayoritas’ terutama adalah mereka yang ‘berkuasa’ secara formal dalam parlemen maupun mahkamah konstitusi. Bahkan mereka mendapatkan dukungan dari rezim agama Islam yang *male perspective*, bukan *female perspective*.³⁷

Pemberlakuan syari‘ah yang tidak di niatkan untuk memberikan ‘perlindungan dan pembebasan perempuan’ dari belenggu patrialisme dan belenggu politik pencitraan hanya berdampak pada pelanggaran diskriminasi atas perempuan yang dibenarkan oleh rezim politik, dan membenaran penafsiran doktrin Islam secara tidak bertanggung jawab, padahal doktrin Islam memberikan kerangka kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam hal sosial dan muamalah sebagaimana dikemukakan oleh Nasir Hamid Abu Zaid. Oleh sebab itu perlu mendapatkan perhatian bagaimana agar Perda Syari‘ah yang sekarang ini sudah terlanjur diberlakukan di beberapa provinsi (kabupaten) di Indonesia, termasuk Aceh, tidak menimbulkan masalah baru antara laki-laki dan perempuan, antara negara dan warga negara dalam bingkai keindonesiaan.

Simpulan

Berdasarkan penjelasan dalam tulisan ini maka dapat kita simpulkan bahwa per-

soalan pemberlakuan syari‘ah Islam di NAD terdapat beberapa persoalan serius, di antaranya adalah persoalan posisi syari‘ah yang diformalkan lebih identik dengan kebutuhan dan kehendak rezim yang sedang berkuasa untuk membangun citra atas politik kekuasaan yang sedang dipegangnya. Hal ini dilakukan sebagai bentuk ‘kompromi politik’ antara rezim penguasa dengan masyarakat pendukungnya, seperti ormas Islam pendukung dalam Pilkada, ataupun karena keinginan membangun identitas ‘semu’ sebagai identitas kedaerahan.

Di samping persoalan politik pencitraan, pemberlakuan perda syari‘ah di Aceh dan beberapa kabupaten di Indonesia, sebenarnya dilakukan karena masih dominan perspektif formalisasi dalam memahami syari‘ah, bukan pada substansi dari syari‘ah itu sendiri. Bahkan terdapat banyak pandangan yang menyamakan antara syari‘ah dengan hukum fiqh sehingga impementasinya adalah Perda-Perda seperti Perda Jilbab, Perda Miras, Perda Pakaian dan sejenisnya, padahal seharusnya syari‘ah dipahami dalam kerangka *maqāṣid al-syarī‘ah* dan *maqāṣid al-kulliyah*, bukan pada hal-hal yang sifatnya khusus.

Disebabkan perspektif yang seperti itu, pada akhirnya memunculkan pemberlakuan syari‘ah yang diskriminatif atas warga negara, khususnya kaum perempuan. Kaum perempuan akhirnya menjadi obyek dari Perda Syari‘ah yang tidak memberikan keuntungan, tetapi membuat perempuan ‘tidak berdaya, terpenjara dan terbelenggu’ dalam bingkai formalisasi syari‘ah, tanpa memikirkan dampak yang lebih jauh atas perilaku masyarakat dalam beragama yakni perilaku hipokrit (munafik) karena menjalankan syari‘ah bukan karena takut dan ketundukan

³⁷ Tatik Krisnawati, *Atas Nama Otonomi Daerah*, 100.

serta ketulusan pada sang Pencipta tetapi kepada penguasa yang dalam perilaku politiknya tidak mencerminkan sebagai pemimpin yang adil, menyejahterakan masyarakat serta mencerdaskan kehidupan warganya.

Pada akhirnya, hal yang perlu dilakukan adalah melakukan kritik secara mendasar atas pemberlakuan syari'ah yang dilakukan di Indonesia, termasuk di Aceh, dalam bidang-bidang yang berhubungan dengan masalah sosial kemasyarakatan, masalah yang terkait dengan perempuan, persoalan yang berhubungan dengan hukum keluarga, hukum waris dan perwalian, masalah pakaian serta masalah peradilan, sehingga didapatkan paradigma baru dalam memahami hukum Islam, yang belakangan dipahami sebagai fiqh, yang sebenarnya bertentangan dengan apa yang dinamakan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid al-kulliyyah*.

Yogyakarta, 5 September 2016

Pustaka Acuan

- Al-Jabiri, Mohammad Abid, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- , *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Inttereligius*, terj. Ahmad Baso. Ircisod, 2003.
- Abu Zaid, Nasir Hamid, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: Samha-UIN Suka, 2003.
- Amal, Taufik Adnan dan Rizal Panggabean, *Politik Syari'ah Islam: dari Indonesia sampai Sudan*. Jakarta: Alvabet, 2005.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah Jilid I*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- , *Dekonstruksi Syari'ah Jilid II*. Yogyakarta: LKiS, 1994.

- , *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, terj. Tim Mizan. Bandung: Mizan, 2007.
- Azra, Azyumardi, "Perda Syari'ah dan Nilai-Nilai Islam, dalam *Perda Syari'ah dan HAM*, 2007.
- , "Syari'ah Islam dalam Negara Bangsa," dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. (ed.), *Islam, Negara dan Civil Society*. Jakarta: Paramadina 2010,
- Basya, Hilaly, "Epistemologi Syari'ah yang Berkeadilan Gender: Sebuah Dekonstruksi terhadap Fundamentalisme," dalam *Jurnal Perempuan*, No. 32, Tahun 2003
- Hasyim, Syafiq, *Bebas dari Patrialisme Islam, Kata Kita*, 2010
- , *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective*. Jakarta: International for Centre for Islam and Pluralism (ICIP), 2006.
- Hidayat, Komaruddin, dan Ahmad Gaus AF. (ed.), *Islam, Negara dan Civil Society*. Jakarta: Paramadina 2010,
- Kamil, Syukran, Haedar Bamualim, Ridwan Al Makasari dan Tuty Alawiyah 9ed.), *Islam dan HAM: Dampak Perda Syari'ah terhadap Kebebasan Sipil, Hak Perempuan dan Non-Muslim*. Ciputat: CRSC UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.
- Kittiarsa, Pattana, (ed), *Marketing Gods: Religious Commodification in Asia*. Routledge: Taylors dan Francis Group, 2008.
- Krisnawati, Tatik dan Andi Yentriyani (ed.), *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tata Negara Bangsa Indonesia*. Jakarta: Komnas Perempuan Indonesia, 2010.
- Kymlicka, Will, *Kewargaan Multikultural*. Jakarta: LP3ES, 2002,
- , dan Wayne Norman (ed), *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford, 2000.
- Ṭāhā, Muḥammad Maḥmūd, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Nugroho, Anjar, "Fiqh Kebhinekaan: Membangun Harmoni antar Umat Beragama," *Jurnal Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, No. 3, Vol. 15, 2015.

Qodir, Zuly, "Perda Syari'ah dan Problem Negara Bangsa," Jurnal *Jabal Hikmah*, STAIN Al-Fatah Jayapura, No. 2, Vol. 3, 2014.

Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

Suaedy, Ahmad (ed.), *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Umam, Subair dan Pattinjo, "Pluralitas, Politik, dan gerakan Formalisasi Agama: Catatan Kritis Formalisasi Agama di Maros dan Pangkep (Sulawesi Selatan)," dalam Ahmad Suaedy (ed.), *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.