

PERTARUNGAN DISKURSIF ISLAM POLITIK DALAM WACANA PENERAPAN SYARIAT ISLAM PASCA ORDE BARU

Joko Arizal

Universitas Paramadina, Jakarta

E-mail: joko.arizal@lecturer.paramadina.ac.id

ABSTRAK. Islam politik pasca Orde Baru semakin menunjukkan sepaik terjang dengan beragam artikulasi gagasan. Tak jarang artikulasi gagasan antar partikularitas Islam politik itu saling bertolak belakang, termasuk pemaknaan mereka dalam mengimplementasikan syariat Islam. Untuk melihat kenyataan itu, tulisan ini berupaya menjelaskan pertarungan diskursif partikularitas Islam politik dalam penerapan syariat Islam. Islam politik ini mengacu pada Islamisme, Islam liberal, dan Islam progresif yang berperan sebagai subjek politik. Dalam mencapai tujuan itu, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan teori diskursus yang dikembangkan dalam tradisi post-marxisme. Hasil penelitian ini menunjukkan varian Islam politik memiliki perspektif yang berbeda dalam mengartikulasikan pemaknaan dan tuntutan penerapan syariat Islam, bahkan pada taraf yang lain saling menegasikan. Hal ini menegaskan bahwa dimensi *logic of difference*-nya lebih kuat, sehingga tak memungkinkan adanya subjek hegemonik.

Kata kunci: Islam Politik; Wacana/Diskursus; Penerapan Syariah Islam

ABSTRACT. Political Islam in post New Order highly increased and proposed a number of Islamic ideas. The Islamic ideas among the political subjects of Islam frequently contradicted each other, including their interpretations of sharia. This research attempts to explain a discursive battle of particularity of political Islam in implementing sharia. In this discussion, political Islam refers to Islamism, liberal Islam, and progressive Islam that construct the political subject. To bring about the objectives, the study employed qualitative method and discourse theory approach of Post-Marxism. The research finds that articulation of political Islam is extremely different and has disparate perspectives on Sharia implementation which tends to negate one another. Thus, the finding implies that the dimension of logic of difference is stronger, so it would never become a hegemonic subject.

Keywords: Political Islam; Discourse; Sharia Implementation

PENDAHULUAN

Runtuhnya kekuasaan Orde Baru pada 1998 memberikan angin segar dan kebebasan ruang-gerak rakyat Indonesia dalam membangun tatanan sosial-politik baru. Wujud dari kebebasan ruang-gerak itu adalah menyeruaknya berbagai organisasi, LSM, komunitas, dan partai-partai politik dengan beragam haluan ideologi. Salah satu darinya ialah Islam politik. Istilah Islam politik mengacu pada pandangan yang menyatakan bahwa Islam adalah *din wa siyasah*, agama sekaligus politik. Bernard Lewis (Lewis, 1994), seorang orientalis yang berpandangan demikian, menandakan bahwa Islam tidak mengenal adanya pemisahan kekuasaan agama dan politik—sebagaimana tradisi *Judeo-Christian* di Eropa yang memisahkan gereja (agama) dan negara (politik). Dalam Islam, agama dan politik merupakan entitas yang menyatu. Ia seperti koin yang satu sisi dengan sisi yang lain tak bisa dipisahkan. Kekuatan mendasar Islam adalah Islam dijadikan sebagai kriteria paling tinggi untuk identitas dan loyalitas kelompok, bahkan dijadikan sebagai basis otoritas atau legitimasi. Islam, kata Lewis, menyediakan sistem simbol bagi mobilisasi politik paling efektif, entah itu untuk menggerakkan rakyat untuk mempertahankan rezim yang dinilai memiliki legitimasi yang diperlukan, maupun untuk melawan

suatu rezim yang dipandang tidak memiliki legitimasi ilahiyah (Azra, 1996). Sementara dalam teropongan Veda Hadiz, Islam politik dipahami sebagai respon terhadap ketidakadilan dan ketimpangan sosial dalam masyarakat modern yang diartikulasikan melalui simbol, atribut, dan cita-cita sosial Islam (Hadiz, 2011).

Di samping itu, Islam politik, dalam tilikan Krämer, mengacu pada subjek politik, dapat berupa berbagai individu dan organisasi atau gerakan yang berjuang untuk mentransformasikan negara dan masyarakat menjadi “islami” (Krämer, 2003). Sedangkan istilah politik Islam merujuk pada dimensi gagasan-gagasan atau pemikiran-pemikiran mengenai bagaimana Islam diterapkan dalam ranah politik (Lahoud, 2005). Di sini, tampak tegas pembedaan antara Islam politik dan politik Islam—yang selama cenderung ini dipakai secara *gebyah uyah*.

Islam politik di Indonesia, pasca Orde Baru, bertumbuh dengan ragam artikulasinya tersituasi dalam momen politik yang memuat dislokasi sosial dan politik. Islam politik mengejawantah dalam bentuk partai politik dan organisasi masyarakat. Dari sisi partai politik, kondisi menguatnya Islam politik dapat dilihat dari keberadaan 42 partai berideologi Islam dari 181 partai yang terbentuk untuk mengikuti Pemilu 1999 (Salim, 1999).

Hanya 48 partai yang lolos verifikasi dan dapat mengikuti pemilu, dan 14 di antaranya adalah partai Islam. Adapun wajah Islam politik yang berbentuk gerakan dan organisasi Islam non-partai, yaitu organisasi masyarakat yang berlandaskan nilai-nilai Islam sesuai dengan interpretasi dan kepentingan masing-masing organisasi tersebut, seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Front Hizbullah, Komite Persiapan Penerapan Syariat Islam (KPPSI) di Sulawesi Selatan, Jaringan Islam Liberal (JIL), Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) dan lain sebagainya.

Dalam momen politik yang dislokatif itu, menurut Bahtiar Effendy (Effendy, 2009), organisasi yang cenderung konservatif atau fundamentalis memandang situasi sosial politik Indonesia reformasi tidak sehaluan dengan nilai-nilai Islam dan kepentingan umat Islam. Untuk itulah mereka hadir membawa *demand* (tuntutan), yaitu syariat Islam. Aspirasi ini didasarkan pada 3 faktor utama: teologis, demografis dan sosial-politik. Dari sisi teologis, Islam dipahami sebagai agama yang memberikan panduan dan solusi di segenap aspek kehidupan. Sedangkan dari sudut demografis, mayoritas rakyat Indonesia beragama Islam dengan jumlah 87% dari total populasi. Dan dari aspek sosial-politik, prinsip-prinsip sekuler tidak menciptakan perbaikan sosial-budaya, ekonomi dan politik bagi umat Islam (Hilmy, 2009). Dengan melihat 3 faktor di atas, menurut kelompok ini, adalah suatu kewajiban jika umat Islam ingin mengembalikan 7 kata sakti dalam piagam Jakarta dan menerapkan syariat Islam.

Perjuangan mengembalikan piagam Jakarta dan penerapan syariat Islam, dalam pandangan Haedar Nashir (Nashir, 2013) terbagi dalam dua pola, yaitu *top-down* dan *bottom-up*. Pada pola *top-down* atau proses dari atas, kelompok Islam, seperti MMI, FPI, HTI, secara militan mengusung pengembalian piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945. Usaha ini telah mulai dikumandangkan sejak MPR mengadakan sidang istimewa pertama kali di masa reformasi hingga berlanjut pada sidang agenda amandemen konstitusi pada 2001. Di parlemen, ada 2 partai Islam yang secara terang-terangan berkeinginan mengusung gagasan itu dan sekaligus menampung aspirasi umat Islam, yaitu PBB dan PPP. Namun, perjuangan dua partai ini berujung pada kegagalan, karena suaranya tak mencukupi. Sedangkan pola *bottom-up* atau proses di arus bawah terwadahi dengan adanya desentralisasi yang memberikan ruang pada pemerintahan daerah secara leluasa mengelola wilayahnya. Kelompok-kelompok Islam yang sempat kecewa karena kegagalan di parlemen pun secara konsisten memperjuangkan penerapan syariat Islam melalui pemerintah dan DPRD, seperti beberapa kabupaten/kota di Aceh, Sulawesi Selatan, Jawa Barat

dan daerah lainnya. Sehubungan dengan itu, dalam pandangan Oliver Roy (Roy, 1996), bentuk artikulasi perjuangan politik kelompok Islam ini dikategorikan sebagai Islamisme. Islamisme merupakan gerakan Islam kontemporer yang berpandangan bahwa Islam sebagai ideologi politik.

Di samping Nashir, Robin Bush (Bush, 2008) secara gamblang menandakan dalam “Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?” bahwa perkembangan penerapan Perda syariah di daerah sangat dipengaruhi oleh beberapa faktor: historis dan budaya lokal, korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN), politik elektoral di aras lokal, dan kurangnya kapasitas dalam pengelolaan pemerintahan. Keempat faktor ini yang mendorong penerapan perda syariah sebagai alternatif atas krisis sosial di satu sisi. Di sisi lain, penerapan perda syariah sebagai alat politik untuk merengkuh kekuasaan atau mempertahankan *status quo*.

Atas adanya krisis sosial dan beberapa faktor yang dijelaskan oleh Bush di atas, sejumlah organisasi Islam berduyun-duyun menawarkan alternatif syariah, seperti HTI dan MMI. Dalam “Kontestasi Penerapan Syariat Islam di Indonesia Dalam Perspektif Hizbut Tahrir Indonesia dan Majelis Mujahidin Indonesia”, Hartono (Hartono, 2010) menunjukkan gerakan ini lebih sebagai medium untuk menonjolkan identitas kolektif, romantika sejarah, pemahaman keagamaan yang skripturalistik, dan sikap antagonistik atas sistem demokrasi. Bahkan, secara gamblang, Hartono menilai gerakan Islam politik ala HTI dan MMI sebenarnya gerakan Islam yang tidak islami (*un-Islamized for Islamic movement*). Hal ini terlihat dari gerakan politiknya bertolak-belakang dengan ajaran Islam. Mereka cenderung mempolitikasi agama untuk kepentingan politik dengan cara dan target yang berbeda-beda.

Perjuangan MMI dan HTI dalam memperjuangkan syariat Islam, setelah di beberapa tempat berhasil diterapkan, ternyata membuahkan permasalahan baru. Permasalahan ini dijelaskan Siti Tarawiyah (2011) dalam “Perda Syari’ah dan Konflik Sosial: Implikasi Penerapan Perda No. 4 tahun 2005 Tentang Larangan Kegiatan Pada Bulan Ramadan Terhadap Hubungan antar Agama di Kota Banjarmasin” mengenai dampak sosial penerapan perda syariah ini yang memungkinkan terjadinya konflik vertikal dan konflik horizontal. Dampak sosial tersebut adalah terbatasnya akses ekonomi pedagang/pemilik warung makan yang disertai anjloknya pendapatan. Sementara hubungan dengan agama lain yakni adanya kecemburuan sosial dan pembatasan ruang gerakan penganut agama minoritas. Riset ini hendak menunjukkan bahwa perda syariah, alih-alih menyelesaikan masalah sosial, justru penerapannya membawa persoalan baru.

Di samping adanya dampak sosial, penerapan perda syariah justru menjadi komoditas politik. Hal ini sesuai dengan temuan Michael Buehler (2013) dalam “Subnational Islamization through Secular Parties: Comparing Shari’a Politics in Two Indonesian Provinces” yang memaparkan bahwa dalam implementasi perda syariah justru diusung oleh partai sekular, bukan partai-partai Islam sebagaimana asumsikan selama ini. Buehler menegaskan hampir di DPRD semua provinsi, kecuali di Aceh, partai yang paling gencar memperjuangkan perda syariah adalah Partai Golkar dan PDIP. Tak hanya di parlemen, pemerintah daerah yang berafiliasi dengan partai sekular pun mengafirmasi pemberlakuan perda syariah. Singkat kata, partai sekularlah yang paling mendominasi parlemen daerah dalam menerbitkan perda syariah. Pemberlakuan Perda syariah yang diusung partai sekular bukan atas dasar ideologi Islamis, melainkan atas pertimbangan kondisi konstituen yang menghendakinya.

Studi-studi yang dikemukakan di atas tampaknya berkuat pada aspek sebab kemunculan, proses dan dampak implementasi penerapan syariat Islam. Belum terlihat adanya studi yang secara gambang memotret bagaimana pertarungan, persetujuan atau kontestasi wacana antar kalangan Islam politik. Islam politik di sini tidak dimaknai sebagai kalangan islamis atau kelompok Islam radikal/fundamentalis. Akan tetapi semua gerakan atau organisasi yang menggunakan atribut/symbol dan cita-cita Islam sesuai dengan interpretasi masing-masing dikategorikan sebagai Islam politik, tak terkecuali Islam liberal dan Islam progresif. Hal ini mengacu pada pemikiran Ernesto Laclau (1990) yang memaknai setiap pembentukan identitas baru yang mengejawantah dalam berbagai bentuk gerakan adalah suatu tindakan politik. Itu artinya kehadiran berbagai artikulasi dari kalangan Islam menandai keragaman bentuk identitas Islam politik.

Di samping Islamisme, bentuk lain dari artikulasi Islam politik yang lahir dari dislokasi pasca reformasi ialah sekelompok pemikir muslim yang menamai dirinya sebagai Islam liberal. Kemunculan Islam liberal merupakan respon atau sikap antagonistik terhadap konservatisme dan fundamentalisme Islam yang menyebabkan kebekuan dan kejumudan pemikiran Islam. Pandangan-pandangan konservatif dianggap menyandera ke kebebasan berpikir, menghambat spirit pembaharuan dan kemajuan. Demikian dengan fundamentalisme yang muncul akibat gesekan Islam dan politik setelah negara-negara muslim meraih kemerdekaan dapat mengancam pluralitas dan inklusivitas Islam (Assyaukanie, 2007).

Islam liberal menurut JIL adalah suatu bentuk penafsiran tertentu atas Islam dengan landasan:

Pertama, membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam. *Kedua*, mengutamakan semangat religio-etik, bukan makna literal teks. *Ketiga*, mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural. *Keempat*, memihak pada yang minoritas dan tertindas serta hak perempuan. *Kelima*, meyakini kebebasan beragama. *Keenam*, memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik (Nurdin, 2005). Gagasan-gagasan itulah yang mereka artikulaskan dalam meng-*counter* kalangan Islamisme.

Dislokasi politik ini juga memberikan ruang munculnya gerakan Islam progresif. Menurut Al Fayyadl, merupakan persenyawaan antara pengalaman-pengalaman rakyat yang tertindas, ajaran-ajaran tentang pembebasan, kebijaksanaan universal, teori sosial kritis yang berwawasan struktural dan emansipatif, serta komitmennya dalam wujud keberpihakan sosial dan aksi nyata. Semua komponen itu menubuh di dalam figur Islam progresif. Dengan demikian, kalangan yang disebut Islam progresif bukanlah kalangan yang terpisah dari masyarakat, melainkan berdenyut dalam nadi masyarakat. Islam progresif ini bersifat radikal dan militan, karena ia menghendaki perubahan sosial yang substansial, tanpa mengorbankan kepentingan kelompok yang dibela (Al Fayyadl, 2015). Ciri utama yang mereka sematkan dalam term Islam progresif adalah memusatkan perhatiannya pada permasalahan keadilan sosial dan ekonomi atau ketimpangan struktural yang menerpa sebagian besar warga Indonesia, melawan dominasi dan eksploitasi (Pribadi, 2011) dengan menerapkan teori-teori marxisme.

Dalam “*Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the ‘Conservative Turn’*”, Martin van Bruinessen (2013) mengkategorisasi ragam gagasan yang diperjuangkan Islam politik yang bertumbuh pada era pasca reformasi, yaitu konservatif (isme), fundamentalis (isme), Islamis (isme), liberal dan progresif. Untuk kepentingan penulisan ini, penulis memakai 3 kategori itu: Islamisme, liberal dan progresif. Alasan pemilihan tiga kategori ini tak lepas dari gagasan-gagasan yang diartikulasikan oleh kelompok ini yang saling bertolak belakang satu sama lain. Kenapa fundamentalis dan konservatif tidak diikutsertakan? Pada dasarnya, dua gagasan ini secara otomatis telah menubuh di dalam Islamisme. Tapi gagasan islamisme belum tentu hadir dalam fundamentalisme dan konservatisme. Karenanya, Islamisme jauh lebih kompleks ketimbang 2 gagasan lainnya dan relevan untuk dikontestasikan secara diskursif dengan kalangan liberal dan progresif.

Untuk itu, tulisan ini bertujuan untuk menilai secara mendalam bagaimana artikulasi dan pertarungan wacana penerapan syariat Islam di kalangan Islam politik, dalam hal ini Islamisme, Islam liberal dan Islam progresif—yang berperan sebagai subjek

politik? Islamisme cenderung merepresentasikan gagasan keislaman yang rigid, tekstualis dan mencita-citakan sistem politik Islam, seperti penerapan syariat (Roy, 1996). Di sini, artikulasi Islamisme akan diwakili Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang sejak awal reformasi begitu gigih memperjuangkan penerapan syariat Islam. Sementara Islam liberal merepresentasikan kampion pemikiran Islam dengan gagasan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme. Dalam rumusan Charles Kurzman (1998), Islam liberal memiliki ciri-ciri: anti teokrasi, pro demokrasi, menjunjung kesetaraan gender, membela non-muslim, pro ide-ide kemajuan dan kebebasan berpikir. Artikulasi kalangan Islam liberal terwakili kalangan yang terlibat di Jaringan Islam Liberal maupun yang di luarnya. Adapun Islam progresif merupakan pemahaman Islam dan sumbernya yang datang dari dan dibentuk dalam suatu komitmen untuk mentransformasi dan memperjuangkan keadilan masyarakat yang menjadi objek eksploitasi negara, korporasi, institusi sosial-ekonomi, dan relasi yang tak setara (Esack, 2003). Di sini Islam progresif memadukan gagasan Islam dan marxisme yang dikembangkan kalangan yang menamai diri sebagai Islam kiri atau subjek politik lain yang memiliki cara pandangan serupa.

Di samping melihat artikulasi dan pertarungan wacana dalam penerapan syariat Islam, tulisan ini juga akan meninjau bagaimana pula *logic of difference* atau *logic of equivalence* berlangsung yang mendasari pelbagai artikulasi subjek politik Islamisme, Islam liberal dan Islam progresif. *Logic of difference* ini mengacu pada keberbedaan yang mengendap di dalam subjek politik. Sedangkan *logic of equivalence* berfungsi membentuk rantai kebersamaan antarpartikularitas-partikularitas subjek politik yang berhadapan dengan struktur hegemonik hingga memperteguh *political frontier* (demarkasi politik) antara dua entitas yang antagonistik. Di sini, *logic of equivalence* digunakan untuk melihat terbantuknya antagonisme sosial dalam penerapan syariat Islam, sebaliknya *logic of difference* dipakai untuk melihat keberbedaan yang memperlemah polaritas yang antagonistik. Semua penjelasan itu akan dibingkai dalam pendekatan *discourse theory* dan dihindarkan dalam demokrasi agonistik tradisi Post Marxisme—yang hingga kini belum banyak dipakai untuk meneropong dinamika wacana Islam politik di Indonesia.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan *discourse analysis* dalam tradisi post-marxisme. *Discourse analysis* menempatkan data empiris dan informasi sebagai sesuatu yang

diskursif. Dengan kata lain, data empiris dan informasi—yang berupa laporan-laporan, pidato, kejadian sejarah, wawancara, kebijakan, kegiatan organisasi dan lainnya—diposisikan sebagai bentuk praktik penandaan (*signifying practices*) yang membentuk suatu diskursus (Howarth et al., 2000). Adapun sumber data penelitian ini terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer berasal dari wawancara mendalam dengan beberapa informan Islam politik, seperti pengurus MMI dan tokoh Islam progresif. Sementara data sekunder, peneliti peroleh melalui buku, majalah, jurnal ilmiah, media cetak, media *online* dari kalangan Islamisme, Islam liberal dan Islam progresif yang menunjang dan relevan dengan topik penelitian ini. Data-data ini kemudian dianalisis untuk melihat bagaimana pertarungan diskursif antarpartikularitas Islam politik di Indonesia pasca Orde Baru.

Discourse Theory

Penelitian ini berlandaskan analisis wacana atau analisis diskursus (*discourse analysis*) Post-Marxisme yang dikembangkan Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe. Menurut Laclau, diskursus adalah “*The structured totality resulting from the articulatory practice*” (totalitas terstruktur yang dihasilkan dari praktik artikulasi) (Laclau & Mouffe, 2001). Sementara artikulasi merupakan tindakan atau praktek yang membentuk relasi di antara elemen yang membuat identitas dari masing-masing elemen dibentuk kembali dalam proses artikulasi. Antara diskursus dan artikulasi berada dalam hubungan yang saling membentuk. Tindakan atau praktik sosial diproduksi dalam diskursus sekaligus memproduksi diskursus itu sendiri. Teori ini menelaah bagaimana praktik-praktik sosial mengartikulasikan dan mengkontestasikan diskursus-diskursus yang membentuk realitas sosial itu. Praktik-praktik ini menjadi mungkin karena sistem-sistem pemaknaan bersifat *contingent* dan tidak pernah secara penuh/tetap (*fixed*) menuntaskan wilayah yang sosial dari pemaknaan (Howarth et al., 2000).

Praktik artikulasi yang memberikan tekanan pada diskursus-diskursus bersifat *contingent* dan produk dari konstruksi historis akan selalu rentan terhadap kekuatan politik yang dieksklusi dari yang diproduksi, sebagaimana juga akibat-akibat dislokasi dari peristiwa-peristiwa yang berada di luar kendalinya. Laclau mengkarakterisasi proses dislokasi sebagai subversi diskursus hegemonik oleh peristiwa-peristiwa yang tidak berhasil didomestifikasi, disimbolisasi, atau diintegrasikan ke dalam diskursus. Pada akhirnya dislokasi itu menjadi fondasi bagi terbentuknya identitas-identitas politik baru (Hutagalung, 2008).

Teori diskursus juga berasumsi bahwa semua objek dan tindakan memiliki makna. Maknanya merupakan produk dari sistem-sistem partikular yang memiliki perbedaan-perbedaan signifikan dan bersifat spesifik secara historis (Howarth et al., 2000). Di sini, kebermaknaan objek dan tindakan sangat bergantung pada kondisi apa ia dibentuk dan di(re)produksi. Suatu ucapan, misalnya, memiliki kekuatan dalam membentuk kenyataan simbolis dan praktis tentunya berkaitan dengan relasi kuasa apa ucapan itu diperlakukan.

Lebih lanjut, Laclau dan Mouffe menyuguhkan konsep kunci dalam teori diskursusnya yaitu hegemoni dan beberapa konsep-konsep lainnya: *political subject* (subjek politik), *empty signifier* (penanda kosong), *logic of equivalence* dan *logic of difference*. Dalam teori diskursus, praktik hegemoni berlangsung manakala suatu partikularitas mampu mengartikulasi kepentingan partikularitas lainnya hingga menjadi agenda atau kepentingan bersama. *Political subject* terbentuk melalui proses identifikasi atas terjadinya ketakmemadai struktur. Situasi itulah yang mendorong subjek politik untuk mengisi tatanan simbolik (Howarth et al., 2000). Sementara *empty signifier* (penanda kosong) merupakan *a signifier without a signified* (penanda tanpa petanda) yang kebermaknaannya sangat bergantung pada momen artikulasi.

Adapun *logic of equivalence* berfungsi membentuk antagonisme sosial yang membagi ranah kami dan mereka yang saling berhadapan. Sedangkan *logic of difference* adalah memperkuat partikularitas tersebut. Kedua *logic* ini mengandaikan ketidakmungkinan mencapai totalitas yang disebabkan adanya tegangan antara *equivalence* dan *difference*. Sebagaimana diungkapkan Laclau dalam *On Populist Reason*:

This totality is an object which is both impossible and necessary. Impossible, because the tension between equivalence and difference is ultimately insurmountable; necessary, because without some kind of closure, however precarious it might be, there would be no signification and no identity (Laclau, 2007).

Dalam penelitian ini, analisis wacana akan digunakan untuk memeriksa artikulasi partikularitas Islam politik—Islamisme, Islam liberal, dan Islam progresif—yang terbentuk dalam wacana syariat Islam. Ketiga partikularitas tersebut akan bertarung secara diskursif. Dari sinilah akan dipantau bagaimana *logic of difference* dan kemungkinan terbentuknya *logic of equivalence* partikularitas Islam politik dalam pertarungan diskursif tersebut.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Islam Politik sebagai *The Political*

Sebelumnya, penulis telah mengulas penjelasan analisis diskursus sebagai kerangka utama dalam memahami pertarungan diskursif antar partikularitas Islam politik. Namun, penjelasan tersebut tidak memadai tanpa menghubungkannya dengan dimensi ontologis realitas sosial atau dalam istilah perspektif post-marxisme dikenal dengan *the political*. *The political* inilah yang menjadi pendasaran atas pertarungan diskursif itu.

Konsep *the political* yang disuguhkan Chantal Mouffe (2013) merupakan respon atas ketakmemadai demokrasi liberal dalam mengelola atau memahami antagonisme sosial. Demokrasi liberal cenderung untuk mengukuh tertib dan harmoni sosial dengan dasar konsesus, tanpa memperhatikan dimensi konfliktual. Alih-alih memperkuat tatanan sosial yang pluralistik-inklusif, demokrasi liberal justru menghadirkan eksklusi sosial.

Berbeda dengan Hannah Arendt yang memaknai *the political* sebagai ruang kebebasan dan deliberasi publik, Mouffe cenderung pada pemahaman yang memandang *the political* sebagai ruang kekuasaan, konflik dan antagonisme. Untuk mempermudah memahami konsep itu, Mouffe membedakan antara *the political* dan *politics* dalam karyanya "*On The Political: Thinking in Action*": "...by '*the political*' I mean the dimension of antagonism which I take to be constitutive of human societies, while by '*politics*' I mean the set of practices and institutions through which an order is created, organizing human coexistence in the context of conflictuality provided by political (Mouffe, 2005)."

Dengan demikian, *the political* itu bersifat niscaya dan tak terelakkan. Kesadaran ini pula yang mengantarkan pemaknaan bahwa setiap entitas sosial yang antagonistik dan konfliktual tidak boleh dikesampingkan atau dlenyapkan, alih-alih menganggapnya tidak ada. Melenyapkan potensi antagonisme berkonsekuensi pada pengabaian perbedaan dan penampikan pluralitas sosial. Pelenyapan itu tentu betabrakan dengan watak konstitutif dalam relasi sosial (Danujaya, 2012).

Mouffe menyuguhkan tawaran untuk meradikalkan antagonisme, konflik dan tegangan-tegangan sosial sekaligus mentransformasikannya. Bentuknya ialah melalui transformasi antagonisme-antagonisme sosial menjadi agonisme. Bila antagonisme mengacu pada dua pihak bermusuhan yang berkepentingan untuk menghabisi yang lain (relasi antara "kita" dan "mereka", maka gagasan agonisme mengacu pada dua pihak yang saling berseberangan namun pada saat yang sama memberikan pengakuan satu sama lain sebagai pihak yang masing-masing absah

dalam memiliki pandangan atau dikenal dengan istilah *adversary* (kawan-lawan yang *legitimate* dan *constitutive*) (Mouffe, 2005).

Demikian halnya dalam konteks pertarungan wacana politik Islam dimaknai dalam bingkai *the political* ini. Yaitu kondisi antagonistik dan konfliktual yang konstitutif antar subjek Islam politik yang bertarung dalam mengartikulasikan pelbagai tuntutannya. Keberadaan suatu subjek Islam politik mengandaikan dan menentukan keberadaan yang lain. Karenanya upaya untuk menegasi subjek Islam politik dalam mencapai suatu yang konsesusual akan mengancam tatanan pluralitas sosial.

Pun dalam kontestasi wacana penerapan syariat Islam di Indonesia pasca Orde Baru. Islamisme, Islam liberal dan Islam progresif mengartikulasikan tuntutannya yang berbeda, bahkan bertolak-belakang. Namun, keberbedaan yang antagonistik itu tak bisa dienyahkan sedemikian rupa. Sebab keberadaan subjek Islam politik ini menjadi konstitutif bagi subjek Islam politik lainnya. Selanjutnya, kondisi antagonistik Islam politik mesti diradikalkan dalam bentuk relasi yang agonistik. Dalam agonistik ini, setiap subjek Islam politik tidak lagi diposisikan sebagai yang saling bermusuhan dan satu-sama-lain ingin saling menghancurkan, tetapi sebagai *adversary* atau kawan-lawan. Sekali pun subjek politik itu tak mampu membangun *logic of equivalence*, hal itu tak serta-merta memupuskan lawan politik. Lebih-lebih, hal pokok lainnya yang menjadi pijakan *ethico political* yang dikumandangkan Mouffe: kebebasan (*liberty*) dan kesetaraan (*equality*) bagi setiap subjek politik dalam mengartikulasikan tuntutannya (Mouffe, 2009).

Pertarungan Wacana Dalam Penerapan Syariat Islam

Bagian ini akan menjelaskan bagaimana artikulasi dan pertarungan diskursif Islam politik dalam penerapan syariat Islam. Di sini syariat Islam diposisikan sebagai arena pertarungan antar-berbagai elemen Islam politik. Di kalangan Islamis, syariat Islam dipandang sebagai tuntunan ilahiyah (bersifat *given*) yang komprehensif dan sempurna mengatur segala lini kehidupan umat Islam. Syariat Islam ala Islamis ini lebih mengacu pada aturan-aturan dalam *fiqh*. Berbeda dengan kalangan Islamis, menurut Islam liberal, syariat Islam adalah juga tuntutan ilahiyah yang di dalamnya terdapat ruang bebas bagi umat Islam dalam memaknai dan menjalankannya. Penerapan syariat Islam ini mesti mengacu pada *maqashid al-shari'a* (tujuan-tujuan syariat), yaitu *hifzh al-din* (kebebasan beragama), *hifzh al-nafs* (hak hidup individu), *hifzh al-aql* (kebebasan berpikir), *hifzh al-nasal* (hak kehormatan/dignity), dan *hifzh al-mal* (hak properti). Sementara di kalangan

progresif, syariah Islam merupakan medium dalam mewujudkan tatanan sosial yang berkeadilan, keberpihakan dan menjunjung kesetaraan.

Di Indonesia, penerapan syariat Islam ini kembali mengemuka pasca Orde Baru di tengah kondisi bangsa yang mengalami disorientasi, anomie, dan lemahnya penegakan hukum. Syariat Islam, oleh Islamis, dijadikan alternatif atas kondisi yang penuh ketidakmenentuan itu. Kondisi ini mengandaikan syariat bisa menyelesaikan semua masalah. Upaya dilakukan kelompok Islamis mendorong eksekutif dan legislatif untuk memformalkan syariat Islam menjadi bagian dari hukum positif dan/atau peraturan daerah. Makna syariat yang menjadi tuntutan mereka hanya mengacu pada persoalan pendisiplinan ibadah, moralitas, kriminalitas, dan aturan lainnya di ruang publik.

Atas kenyataan itu dan diberlakukan syariat Islam pada level lokal—implikasi dari otonomi daerah—dalam bentuk perda-perda bernuansa syariah menuai berbagai respon dari kalangan umat Islam. Respon kalangan umat Islam dalam tulisan ini hanya membatasi pada tiga varian Islam politik: Islamisme, Islam liberal, dan Islam progresif. Di sini kita akan melihat bagaimana pertarungan ketiga varian Islam politik ini dalam mengartikulasikan wacana penerapan syariat Islam. Karena penekanannya pada pertarungan diskursif atau bentuk artikulasi Islam politik, maka dalam tulisan ini tidak akan menelusuri praktek penerapan syariah di sejumlah wilayah di Indonesia. Untuk itu, penulis juga akan melakukan identifikasi dalam kerangka *logic of difference* dan *logic of equivalence*.

Artikulasi Islamisme

Kemunculan kalangan Islamis dalam hal ini Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) pasca kemunduran Soeharto tersituasi atas adanya dislokasi yang menerpa bangsa Indonesia, khususnya umat Islam. Dislokasi yang menghampar dalam krisis moral, ekonomi, politik dan budaya karena bangsa Indonesia berpaling dari syariat Islam dan lebih mengutamakan sistem pemerintahan buatan manusia atau sekuler. Untuk itulah MMI dengan militan memperjuangkan dan mengartikulasikan wacana penerapan syariat Islam. Irfan S. Awwas, salah satu tokoh MMI, menyatakan:

“Sesungguhnya problem terbesar kaum muslim di Indonesia khususnya, dan seluruh dunia pada umumnya adalah belum berlakunya syariat Islam. Seluruh tragedi politik dan kemanusiaan yang menimpa kaum muslim hingga hari ini, pada hakikatnya berpangkal pada masalah ini. Hal ini diperparah dengan kenyataan, bahwa kaum muslim dewasa ini belum memiliki tata kepemimpinan umat yang berfungsi secara efektif

dan berkemampuan untuk menghantarkan serta memberdayakan umat pada tingkat kehidupan yang beradab dan bermartabat sebagaimana arah pesan-pesan ilahi. Kenyataan yang kita hadap sekarang adalah umat Islam masih terpasung dalam kebodohan, kejumudan, keterbelakangan dan kemiskinan. Indikator semua itu dapat kita saksikan betapa ketercerai-beraian, keterpecah-belahan, perseteruan dan permusuhan antara komponen umat Islam dalam setiap tingkatannya masih saja berlangsung secara mengkhawatirkan yang pada gilirannya menjadi kendala klasik yang tak kunjung rampung diuntaskan (Awwas, 2001)."

Di samping adanya dislokasi pada kondisi Indonesia pasca reformasi, dislokasi lainnya juga terdapat pada sistem ketatanegaraan Indonesia. MMI kembali memperkarakan wacana relasi agama dan negara. Hal ini bermula pada tragedi pencoretan 7 kata dalam piagam Jakarta—Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Bagi MMI, sikap Bung Hatta mencoret 7 kata itu jelas-jelas mengingkari konsesus piagam Jakarta yang dihasilkan pada sidang BPUPKI pada 22 Juni 1945. Bung Hatta membujuk tokoh-tokoh Islam untuk berlapang dada dengan pencoretan itu karena adanya desakan dan ancaman dari perwakilan Indonesia Timur. Tindakan sungguh mengkhianati dan menyakiti perasaan umat Islam sebagai kelompok mayoritas. Hal ini sebagaimana ditegaskan tokoh MMI, "Selama berpuluh-puluh tahun bangsa Indonesia telah mengukir kemerdekaannya di bawah pengkhianatannya terhadap syariat Islam, yaitu pengkhianatan terhadap fitrah rakyat Indonesia yang mayoritas beragama Islam, dengan mencoret 7 kata di piagam Jakarta dan membuat batasan-batasan ideologis dan yuridis bagi pelaksanaan syariat Islam secara *kaffah*" (Awwas, 2001).

Di samping itu, MMI juga memiliki pemaknaan yang berbeda mengenai dasar negara. Bagi mereka, Islam adalah dasar negara, bukan Pancasila sebagaimana TAP MPRS XXVI/1966. Mengamini Pancasila sebagai dasar negara merupakan bentuk inkonsistensi. Hal ini mengacu pada UUD 1945 pasal 29 ayat 1 menyatakan: Negara berdasar ketuhanan Yang Maha Esa. Istilah "ketuhanan Yang Maha Esa", dalam kacamata MMI, hanyalah konsep dari Islam, bukan konsep sekuler. Dengan demikian, menyatakan Pancasila sebagai dasar negara merupakan tindakan penyimpangan terhadap UUD 1945 pasal 29 ayat 1 itu (Awwas & Tim MMI, 2014). Atas pemaknaan itulah, menurut MMI, secara yuridis, Islam sebagai dasar negara.

Untuk meluruskan penyimpangan dan pengkhianatan yang berpuluh tahun itu, MMI mengajukan

tuntutan (*demand*) amandemen UUD 1945 dengan memasukkan kembali 7 kata yang sempat dicoret di masa silam dan formalisasi syariat Islam dalam konstitusi negara, seperti disampaikan di pengantar tuntutan tersebut:

"Mengingat pelaksanaan syariat Islam adalah kewajiban yang bukan saja menyangkut kehidupan pribadi dan keluarga, tetapi juga sosial kemasyarakatan dalam sebuah negara, maka perlu adanya formalisasi syariat Islam di dalam UUD Negara Republik Indonesia, sehingga negara ikut bertanggung jawab terhadap pelaksanaannya, bukan hanya sekedar memberikan kebebasan tanpa alat kontrol yang secara konstitusional dibenarkan oleh undang-undang. Stigmatisasi bahwa penerapan syariat Islam di Indonesia akan mendorong disintegrasi bangsa, dalam kenyataan yang terjadi justru sebaliknya, bahwa dengan tidak menampung aspirasi umat Islam yang merupakan bagian terbesar penduduk Indonesia akan membahayakan persatuan dan kesatuan bangsa (Majelis Mujahidin Indonesia, 2001)."

Setidaknya ada tiga alasan mendasar yang dapat memperkuat pernyataan di atas. *Pertama*, pelaksanaan syariat Islam merupakan ibadah sekaligus kewajiban kolektif umat Islam yang merupakan umat mayoritas negeri ini. *Kedua*, lembaga negara merupakan institusi yang mempunyai otoritas dan kewenangan mengatur masyarakat untuk melaksanakan syariat Islam yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat dan bernegara. *Ketiga*, formalisasi syariat Islam di lembaga negara merupakan hak yuridis konstitusional umat Islam yang dijamin oleh UUD 45 pasal 29, ayat 1 dan 2 serta Dekrit Presiden 5 Juli 1959, yang hingga saat ini masih dinyatakan tetap berlaku (Munabari, 2016). Artinya penerapan syariat Islam tidak bertentangan dengan UUD 45. Ketiga hal ini, bagi MMI mengandaikan tak ada alasan bagi umat Islam untuk memperjuangkan penegakan syariat Islam. *Toh*, konstitusi Indonesia menjamin hak-hak warga negaranya sesuai dengan keyakinan yang dianut.

Penjelasan 3 alasan ini menunjukkan bahwa ikhtiar MMI menawarkan pemaknaan baru dalam penerapan syariat Islam sekaligus meng-*counter* narasi yang cenderung mendiskreditkan penerapan syariat Islam. Bentuk pendiskreditan itu ialah stigma penegakan syariat Islam sebagai pelanggaran atas UU, anti-Pancasila dan mengancam NKRI. Justru pelanggaran penegakan syariat Islam menunjukkan pelanggaran atas UUD 45 dan pengkhianatan terhadap konsesus sidang BPUPKI. Bahkan dengan amat meyakinkan, MMI memandang penerapan syariat Islam dalam kehidupan bernegara tidak akan menjadi faktor pemicu disintegrasi sebagaimana

diasumsikan oleh mereka yang menolaknya, tetapi justru menjadi kekuatan yang integratif. Di sini tampak bahwa melalui pemaknaan dan *counter* narasi ini, MMI berupaya untuk menjadi subjek hegemonik dalam penerapan syariat Islam.

Perlu pula ditegaskan bahwa corak pemaknaan syariat Islam versi MMI cenderung pada legalistik-formalistik. Legalistik-formalistik berarti pemahaman Islam secara tekstual atau skriptural dan sesuai dengan tata aturan yang legal sebagaimana tuntutan hukum syariat atau *fiqh*. Artinya apa yang tertera di dalam acuan syariat Islam itulah yang mesti diterapkan. Sementara doktriner ialah mengacu pada pemahaman dan praktik keberislaman yang kaku dan mutlak. Sebab pemahaman seperti itulah yang dianggap sebagai Islam yang *kaffah*. Corak legal dan doktriner ini berorientasi pada serba *fiqih* Islam dalam logika *al-ahkam al-khamsah* (lima prinsip hukum), yaitu wajib, sunat, haram, dan mubah sehingga memunculkan cara pandang yang hitam-putih (Nashir, 2013). Dengan demikian, corak ini tentu saja akan berlawanan dengan pemaknaan syariat Islam menurut Islam liberal dan progresif, sehingga pertarungan wacananya kian tak terelakkan.

Artikulasi Islam Liberal

Penerapan syariat Islam yang diusung oleh kalangan Islamisme mendapat resistensi dari kalangan yang terekslusi dari struktur hegemonik itu, yakni kalangan Islam liberal. Dengan *subject position*-nya, Islam liberal melakukan pendislokasian syariat Islam karena ketidakmemadaan syariat Islam dalam mengintegrasikan partikularitas Islam politik yang tidak sejalan dengan pemaknaan penerapan syariat Islam versi kalangan Islamisme, apalagi Indonesia dengan kenyataan sosiologis yang beragam. Bagi Islam liberal, perjuangan menerapkan syariat Islam akan melanggar prinsip kesetaraan warganegara di depan hukum yang menjadi salah satu pilar demokrasi. Karena itu, negara tidak boleh mengabaikan tuntutan (*demand*) penegakan syariat dalam sebuah negara yang multi-varian seperti Indonesia. Pemberlakuan syariat akan berakibat uniformisasi. Hal itu akan melanggar kebebasan beragama sebagai bagian hak-hak asasi manusia (Salim, 2002).

Azyumardi Azra misalnya berpandangan bahwa penerapan syariat Islam bisa menjadi kontra-produktif karena pemahaman, penafsiran dan pemaknaan umat Islam atas ajaran Islam cukup beragam, terutama perbedaan penafsiran dalam masalah *fiqhiyah*. Syariat Islam yang akan diterapkan versi yang mana? Lalu bagaimana dengan umat Islam yang berbeda pemahaman keislamannya dengan versi syariat Islam yang diterapkan? Apakah mereka dipaksa tunduk atas versi syariat Islam?

Sebab kenyataan sosiologis Indonesia ini plural dari sisi agama dan etnis. Nah, di sinilah letak ketidakmungkinan menerapkan syariat Islam di tengah pemahaman keislaman yang beragam.

“Jika kita bicara soal penerapan syariat, maka yang perlu mendapat pertimbangan adalah viabilitasnya. Jika kita lihat viabilitasnya, maka hukum apapun, termasuk hukum syariat, itu berlaku dalam masyarakat. Jadi kita harus memperhitungkan realitas masyarakat yang ada, bukan saja kenyataan bahwa masyarakat Indonesia itu mayoritas beragama Islam, tetapi juga ada kelompok-kelompok non-muslim. Kondisi majemuk ini juga ada di antara kaum muslim itu sendiri. Kita harus mengakui bahwa realitas umat di Indonesia bukan monolitik, tapi beragam. Banyak golongannya, pemahaman keislamannya, tingkat kecintaannya, ketertarikannya, dan pengetahuannya yang berbeda-beda. Itu sebuah realitas sosiologis yang akan mempengaruhi viabilitas dan visiabilitas penerapan syariat Islam. Dengan keragaman di dalam umat Islam sendiri sebenarnya harus diperhatikan apakah syariat Islam memang viabilitasnya memadai untuk diterapkan. Bahkan, secara viabilitas jangan-jangan syariat Islam akan tidak sesuai dan kontraproduktif, sehingga apakah nanti akan diikuti umat Islam jika diformalkan. Jangan-jangan tidak. Banyak hal yang harus dipertimbangkan tentang gagasan penerapan syariat Islam, termasuk masalah mazhab *fiqh*” (Azra, 2002).

Kekhawatiran atas penerapan syariat Islam juga disampaikan Luthfi Assyaukanie. Luthfi menegaskan bahwa hampir semua negara, khususnya di Timur-Tengah, yang menerapkan syariat Islam mengalami persoalan besar, baik karena berbenturan dengan hukum positif yang dianut dunia internasional maupun kelemahan penerapannya sendiri akibat basisnya yang rapuh. Penerapan syariat sering kali dianggap berbenturan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia (HAM) modern. Basis penerapan syariat juga dianggap lemah karena bersifat diskriminatif, khususnya yang menyangkut hukum-hukum prosedural, seperti dalam kasus-kasus yang melibatkan perempuan dan non-muslim (Assyaukanie, 2007). Dengan demikian, alih-alih memperbaiki pranata sosial, penerapan syariat justru memunculkan masalah baru.

Bentuk-bentuk syariat partikular inilah yang merupakan penerapan syariat Islam yang terjawantahkan melalui peraturan daerah (perda). Perda-perda bernuansa syariah ini secara longgar mencakup segala aturan atau produk hukum yang mengikat secara publik, yang dikeluarkan oleh pemerintah daerah dan didasarkan pada teks dan

ajaran agama secara langsung, maupun pada nilai-nilai dan spirit agama tertentu (terutama Islam). Termasuk di dalam produk-produk hukum ini adalah surat edaran, surat keputusan, peraturan bupati/walikota dan lain sebagainya. Di Indonesia, peraturan seperti ini mulai diterapkan pasca reformasi, seperti di Aceh, Sumatera Barat, Bulukumba, Bekasi, Tangerang, Bogor, Tasikmalaya dan lain-lain.

Dalam tulisannya, Arskal Salim membagi perda-perda dalam 3 kategori. Pertama, perda-perda yang terkait dengan moralitas masyarakat secara umum, seperti Perda anti-kemaksiatan, prostitusi, miras dan lainnya. Kedua, perda-perda terkait dengan *fashion* dan mode pakaian, seperti keharusan memakai jilbab dan jenis pakaian lainnya di tempat tertentu. Ketiga, perda-perda terkait dengan keterampilan dan kewajiban beragama, seperti bayar zakat dan keharusan baca- tulis al-Quran sebagaimana di Padang, Bulukumba, dan daerah lainnya (Salim, 2007). Namun oleh Ihsan Ali-Fauzi, kategori yang disuguhkan Salim tidak memadai bagi penerapan hukum jinayat. Karena itulah Ihsan menambahkan kategori yang keempat: perda aturan penghukuman (*hudūd*) (Ali-Fauzi & Mujani, 2009).

Bagi kalangan Islam liberal, keberadaan perda-perda syariah mengancam dan menggerogoti kebebasan beragama dan kebebasan sipil. Setidaknya ada 8 poin penting kenapa kalangan Islam liberal menolak perda tersebut. *Pertama*, perda-perda syariah tidak menerapkan prinsip perlakuan yang sama di mata hukum kepada warganegara, sehingga mengancam kebebasan sipil warga non- muslim. *Kedua*, perda-perda ini membatasi kebebasan untuk memilih agama dan kepercayaan. Perda-perda yang ada jelas mengacu pada satu aliran atau mazhab tertentu dalam Islam. Itu artinya, mazhab-mazhab lain yang memiliki pandangan yang berbeda terhadap suatu hukum tidak diberikan ruang. *Ketiga*, perda-perda ini membatasi kebebasan seseorang atau kelompok orang untuk beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaan mereka. Pemaksaan pelaksanaan ibadah berdasarkan pada suatu mazhab tertentu menyebabkan pemeluk mazhab lain kehilangan kebebasan untuk beribadah sesuai mazhab yang dianut. *Keempat*, perda-perda ini bersifat diskriminatif. *Kelima*, perda sejenis juga membatasi kebebasan orangtua dalam menentukan pendidikan agama anaknya. *Keenam*, ditemukan juga perda- perda yang membatasi kebebasan untuk memperoleh pendidikan. *Ketujuh*, perda- perda ini membatasi kebebasan anak untuk tidak dipaksa untuk menerima pendidikan yang tidak sesuai dengan keinginan mereka. *Kedelapan*, perda-perda ini membatasi kebebasan untuk membangun keluarga sesuai dengan pilihan seseorang. Seperti Perda No. 6 tahun 2003, Bulukumba, “setiap pasangan calon

pengantin yang melaksanakan pernikahan wajib mampu membaca al-Quran dengan baik dan benar (*Ibid*, 32-35).

Penjelasan di atas adalah hasil riset yang dilaksanakan kolaborasi Jaringan Islam Liberal (JIL), Freedom Institute, Lembaga Survei Indonesia (LSI), dan The Indonesia Institute (TII). *Subject position* Islam liberal mengandaikan *political subjectivity* yang tertuang dalam riset ini. *Political subjectivity* yang tertuang dalam riset dan advokasi ini dapat dipandang sebagai upaya untuk mengerem Islamisasi ruang publik yang diagendakan oleh Islamisme. Karena negara Indonesia bukan negara Islam, maka, dalam kacamata kalangan Islam liberal, upaya apa saja untuk mengislamkan ruang publik di negeri ini, seperti ditunjukkan dalam penerbitan perda-perda bernuansa syariah, harus ditolak. Hal itu akan berdampak mendiskriminasi bukan saja warganegara Indonesia yang non-muslim, melainkan juga kalangan muslim yang berpandangan keislaman mereka tidak sejalan dengan pandangan keislaman yang hendak diformalkan lewat perda-perda syariah itu (*ibid*, 93). Di samping itu, tumbuhnya perda-perda syariah merupakan ancaman serius bagi dasar paling asasi falsafah yang menopang kebangsaan Indonesia, yakni kesatuan dalam keragaman, yang antara lain harus diejawantahkan dalam penghormatan terus-menerus terhadap kebebasan sipil warganegara.

Dari pemaparan di atas tampak sekali bahwa kalangan Islam liberal tidak setuju bila syariat Islam dijadikan bagian dari gerakan formalisasi syariat Islam di Indonesia. Formalisasi dalam bidang politik, hukum, ekonomi, maupu peraturan-peraturan lainnya, menurut kalangan Islam liberal hanya akan memberikan kerugian dalam keberagaman kaum muslim, yaitu beragama tapi tidak ikhlas dan arena keterpaksaan. Dari sini akan muncul para pendusta agama karena polisi syariat yang setiap saat mengawasi dan menangkap para pelanggar syariat seperti tidak sholat, tidak puasa, berzina, dan mencuri.

Artikulasi Islam Progresif

Sebagaimana kalangan Islam liberal yang mendislokasikan syariat Islam, kalangan Islam progresif menganggap upaya penerapan syariat Islam pada dasarnya mengindikasikan krisis yang diderita para pengusungnya dan situasi politik yang tak stabil. Krisis yang diderita pengusung syariat Islam, dalam hal ini Islamisme, mengalami defisit gagasan atau ide, sehingga mereka hanya memiliki proyek syariat Islam. Proyek syariat Islam ini menjadi panggung baru untuk eksis sembari mengharap rekognisi dan memancing dukungan politik dari umat Islam (wawancara dengan Eko Prasetyo, 2017). Di samping itu, Islamisme mereduksi makna

syariat Islam pada tataran hukum pidana. Mereka tidak utuh melihat Islam. Padahal cakupan syariat Islam jauh lebih luas: dalam bidang ekonomi-politik, lingkungan dan lain-lain.

Proyek syariat Islam digunakan untuk meraih kebutuhan logistik, aktor, jaringan dan mobilisasi dana. Melalui proyek syariat mereka juga memunculkan figur sendiri hingga memiliki *bargaining position* saat menghadapi pejabat publik. Misalnya Bachtiar Natsir yang seketika menjadi tenar dalam gerakan nasional pengawal fatwa MUI dan memiliki *bargaining position* berhadapan dengan wakil presiden.

Bagi kalangan Islam progresif, penerapan syariat Islam (hukum pidana) justru sama sekali tidak memercik adanya transformasi sosial. Penerapan ini malah menghancurkan kelompok marginal dan tidak berhasil menghadapi ekonomi besar. Yang terjadi hanya pada skala kecil sembari memberikan ruang pengganti pada pemilik modal (Wawancara dengan Eko Prasetyo, Februari 2017). Seyogyanya syariat Islam bertujuan mewujudkan tatanan sosial yang berkeadilan, kemashlahatan dan kesetaraan. Tatanan sosial yang berkeadilan ini akan menarik bila kita pertautkan dengan sebuah adagium yang disampaikan Imam 'Izzuddin, sebagaimana dikutip Masdar F. Mas'udi, "*Fa ainamā tujadu al-'adālah fa tsamma syar'ullāh* (di mana ada jaminan keadilan, dalam sistem tatanan apapun, maka di sanalah terdapat syariat Allah)". Dengan demikian, pemaknaan syariat di sini mengandung makna universal, yaitu menegakkan keadilan. Ini adalah pemaknaan syariat secara fundamental atau prinsipal (Mas'udi, 2002).

Moeslim Abdurrahman, salah seorang pemikir progresif, menandakan bahwa pihak pertama yang merasakan dampak penerapan syariat Islam adalah perempuan. Hal ini dikarenakan banyaknya regulasi yang terkait dengan perempuan. Itu artinya perempuan menjadi objek utama pemberlakuan syariat Islam. Kedua, adalah kelompok minoritas. Ia mencontohkan negara Sudan yang menerapkan syariat Islam. Sementara Sudan Selatan adalah negara minoritas muslim, sehingga mereka merasa tidak memiliki negaranya sendiri. Demikian halnya dengan Indonesia yang bila diterapkan syariat Islam, barangkali Indonesia bagian timur mengalami nasib yang sama dengan sudan selatan. Ketiga adalah masyarakat miskin. Karena dampak kemiskinan, perempuan terpuruk secara sosial, kemudian dia tak punya pilihan, tidak bisa keahlian bekerja, pada akhirnya terperosok dalam dunia pelacuran. Bila ia menjadi pelacur, itu bukan pilihannya, tapi karena struktur sosial yang mengkondisikannya seperti itu. Bila syariat Islam diterapkan, mereka ditertibkan, didera, ditangkap atau dirajam. Orang Islam yang

terpinggirkan ini menderita dua kali: pertama, secara sosial ia menderita; kedua, secara syariat Islam, ia menjadi korban pertama. Atau ada orang yang di-PHK, terpaksa harus mencuri ayam tetangga karena anaknya sedang sakit (Abdurrahman, 2002).

Penjelasan Moeslim Abdurrahman ini melihat implikasi struktural dari implemetasi syariat Islam. Penerapan syariat Islam di sini membuat masyarakat bawah kian terpuruk. Sementara kalangan elit sulit disentuh syariat Islam. Barangkali kita menjajakan sejumlah kasus yang merugikan perempuan dan masyarakat miskin atas penerapan perda Syariat. Menurut laporan kebebasan beragama/berkeyakinan Setara Institute, pada 2010 setidaknya ada 216 pelanggaran kebebasan beragama yang dibagi dalam 286 bentuk kejadian di daerah-daerah yang banyak menerapkan perda-perda syariah. Jawa Barat, Jawa Timur, Jakarta, Sumatra Utara adalah daerah-daerah yang paling tinggi kekerasannya (Hasani & Naipospos, 2011).

Di samping itu, Achmad Munjid menegaskan bahwa penerapan syariat Islam, dalam bentuk perda syariah, lebih didasarkan pada degradasi moral masyarakat. Antara norma agama (*religious norms*) dan wujud sosiologis (*sociological forms*) diandaikan tidak ada jarak, sehingga problematika sosial bisa ditindaklanjuti dengan norma agama, tanpa mempertimbangkan kenyataan struktur sosial. Adalah sulit bagi kita yang secara otomatis memperbaiki degradasi moral dengan menceramahi, atau mengharuskan orang rajin mengunjungi tempat ibadah. Perihal kenapa dan bagaimana degradasi moral amat berpaut dengan keruwetan dan kerumitan kenyataan sosiologis yang membentuk pola relasi sosial, seperti kemiskinan, kesenjangan sosial, lemahnya penegakan hukum, dan lain sebagainya (Munjid, 2007). Dengan demikian, alih-alih menyelesaikan persoalan struktural, keberadaan perda syariah justru menambah beban sosial baru bagi masyarakat lemah yang terpentat dari proyek pembangunan.

Kemudian perda syariah cenderung dijadikan alat mempertahankan status quo, politisasi agama, dan diskriminasi etnis minoritas, kriminalisasi terhadap perempuan, sehingga sangat berpotensi mengundang konflik, yakni konflik vertikal (antara masyarakat versus aparat) dan konflik horizontal. Bahkan perda-perda syariah hanya proyek politik kalangan elit untuk meraup dukungan publik. Pada aspek mempertahankan status quo misalnya, riset Micheal Buecler menunjukkan bahwa perda syariah justru diusung oleh partai sekular, bukan partai-partai Islam sebagaimana asumsikan selama ini. Buecler menegaskan hampir di DPRD semua provinsi, kecuali di Aceh, partai yang paling gencar memperjuangkan perda syariah adalah Partai Golkar

dan PDIP. Singkat kata, partai sekularlah yang paling mendominasi parlemen daerah dalam menerbitkan perda syariah (Buehler, 2016).

Pasca diberlakukannya perda syari'ah, di daerah yang menerapkannya tidak ada yang berubah, baik perubahan positif maupun negatif. Kehidupan masyarakat, dinilai mereka, berjalan sebagaimana sebelumnya. Paling tidak sampai tahun 2006 yang lalu, perda syariah ternyata juga tidak berdampak terhadap peningkatan pendapatan masyarakat. Perda syariah Islam diindikasikan tidak menjawab kebutuhan masyarakat dari sisi ekonomi. Secara ekonomi, pasca penerapan perda syari'ah, 44,5% masyarakat mengaku bahwa kondisinya sama saja dengan periode sebelum diberlakukannya perda syari'ah. Bahkan, 27,7%-nya menyatakan bahwa pasca berlakunya perda syari'ah, secara ekonomi, mereka hidup lebih susah. Hanya 26,4% saja yang menyatakan lebih sejahtera. Tampaknya, hal ini terkait dengan makro ekonomi Indonesia pada masa reformasi, di mana Pemerintah gagal membawa Indonesia pada perbaikan ekonomi. Lebih jauh, dalam kasus Bireun, penerapan perda syari'ah justru berdampak negatif secara ekonomi, paling tidak sektor tertentu. Pasca penerapan ancaman hukum cambuk bagi pelaku khalwat dan ancaman cambuk bagi peminum minuman keras, sektor pariwisata Bireun mengalami penurunan drastis (Kamil, 2008).

Dari pemaparan di atas yang disertai contoh jelas bahwa penerapan perda syariah tak berbanding lurus dengan permasalahan struktural masyarakat. Perda syariah sama sekali tak begitu berpengaruh dalam menyelesaikan kesenjangan sosial dan perekonomian masyarakat. Perda syariah hanya menguntungkan segelintir orang, baik elit politik maupun pengusaha. Kemudian kesalehan sosial yang muncul dari penerapan perda syariah adalah kesalehan yang semu, seperti shalat berjamaah, kewajiban berjilbab, khatam quran dan lainnya. Apalagi program yang diturunkan dari perda syariah itu dipublikasi, dan pada akhirnya menjadi kapital.

Logic of Equivalence atau Logic of Difference?

Perbedaan tuntutan masing-masing partikular Islam politik dalam *empty signifier* Syariat Islam berimplikasi pada sulitnya membentuk rantai kebersamaan (*logic of equivalence*), apalagi *hegemonic project*. Masing-masing partikular Islam politik memperkuat keberbedaannya (*logic of differences*). Bagi kalangan Islam liberal, *political project* Islamis dalam menerapkan syariat Islam justru bertolak belakang dengan kenyataan sosiologis masyarakat Indonesia yang plural dan pemahaman umat Islam akan keislamannya yang beragam. Penerapan syariat Islam akan mengancam kebebasan sipil, seperti kebebasan beragama dan berekspresi. Masyarakat akan dikontrol

dan dibatasi ruang geraknya yang sesuai dengan versi syariat Islam yang berlaku. Di samping itu, Indonesia bukan negara Islam, maka upaya-upaya untuk mengislamkan ruang publik, sebagaimana pemberlakuan perda-perda syariah, harus ditolak (Ali-Fauzi & Mujani, 2009).

Sedangkan Islam progresif pun menolaknya dengan alasan yang tak begitu sama dengan Islam liberal. Penerapan syariat Islam yang diusung oleh kalangan Islamist menunjukkan kebuntuan gagasan kalangan Islamist dalam menyelesaikan persoalan bangsa yang krisis multidimensi. Kebuntuan gagasan itu hanya berbuntut pada proyek syariat Islam. Penerapan syariat Islam ini juga tak berdampak pada transformasi sosial, seperti mengurangi kesenjangan dan ketimpangan struktural. Justru penerapan ini memakan korban, terutama perempuan dan masyarakat miskin. Karenanya, alih-alih menyelesaikan persoalan struktural, keberadaan perda syariah pada akhirnya menambah beban sosial baru bagi masyarakat lemah yang terpental dari proyek pembangunan (Wawancara dengan Eko Prasetyo, Februari 2017). Seyogyanya penerapan syariat Islam mesti memprioritaskan keadilan sosial dan mengkritisi pembangunan yang tidak berpihak pada masyarakat bawah.

Ketaksepakatan Islam liberal dan Islam progresif atas tuntutan Islamis di atas menunjukkan adanya ruang kemungkinan dalam membentuk *logic of equivalence* dan *political frontier* dengan tuntutan Islamisme, meski pemaknaan akan syariat Islam antara Islam liberal dan Islam progresif cukup berbeda. Namun, tidak munculnya subjek hegemonik mengandaikan *logic of equivalence* sulit tercapai. Dengan demikian, ketiga subjek politik ini hanya tertumpu pada *logic of difference*. Kondisi menunjukkan ketidakmungkinan mencapai finalitas membangun tatanan pemaknaan syariat Islam, karena sifatnya yang *contingent* dan antagonistik.

SIMPULAN

Pembingkai wacana penerapan syariat Islam dengan *discourse theory* yang dikembangkan Chantal Mouffe dan Ernesto Laclau memberikan terobosan baru dalam mengamati perkembangan politik Islam pasca Orde Baru dan juga pendekatan-pendekatan dalam ilmu politik. Dari sisi ilmu politik, tulisan ini mencoba mengisi cara pandang baru di tengah dominannya cara pandang lama, seperti pendekatan institusional, aktor, ekonomi-politik, kultural yang esensialistis dan lain-lain. Sementara dari sudut perkembangan politik Islam, terobosan itu dapat dilihat dalam bagaimana memahami momen politik dan dislokasi struktur hegemonik memberikan ruang bagi munculnya sejumlah subjek Islam politik—Islamisme, Islam

liberal, dan Islam progresif—untuk mengartikulasikan berbagai pemaknaan atas tuntutan yang mereka ajukan. Namun, corak pemaknaan antar subjek Islam politik kerap berlainan satu sama lain, bahkan bertolak belakang, sehingga meniscayakan terjadinya pertarungan wacana. Pertarungan wacana ini merujuk pada *the political* yang mengandaikan realitas sosial bersifat konfliktual, antagonis, dan *contingency* di mana masing-masing subjek Islam politik yang bertarung ditempatkan pada posisi *adversary* (kawan-lawan) yang *legitimate* dan *constitutive*, ketimbang sebagai musuh (*enemy*) yang mesti dilumpuhkan. Sebagaimana diungkapkan Mouffe, “*Adversaries fight against each other because they want their interpretation of the principles to become hegemonic, but they do not put into question the legitimacy of their opponent's right to fight for the victory of their position. This confrontation between adversaries is what constitutes the 'agonistic struggle' that is the very condition of a vibrant democracy*” (Mouffe, 2013). Dengan demikian, perjuangan atau pertarungan diskursif Islam politik ini tak mendistorsi pluralitas realitas sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, M. (2002). Korban Pertama Penerapan Syariat Islam Adalah Perempuan. In L. Assyaukanie (Ed.), *Wajah Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.
- Al Fayyadl, M. (2015). *Apa itu Islam Progresif?* Diakses 10 Februari 2022, dari: <https://islambergerak.com/2015/07/apa-itu-islam-progresif/>
- Ali-Fauzi, I., & Mujani, S. (Eds.). (2009). *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis Atas Perda Syariah* (Cet. 1). Jakarta: Kerjasama Freedom Institute [dan] Nalar.
- Assyaukanie, L. (2007). *Islam Benar Versus Islam Salah*. Depok: Kata Kita.
- Awwas, I. S. (2001). *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syariah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press.
- Awwas, I. S., & Tim MMI. (2014). *Pelaksanaan Syariat Islam Dijamin UUD '45*. Diakses 10 Februari 2022, dari: <https://www.majelismujahidin.com/pelaksanaan-syariat-islam-dijamin-uud-45/>
- Azra, A. (1996). *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina.
- Azra, A. (2002). Penerapan Syariat Islam Bisa Kontraproduktif. In L. Assyaukanie (Ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.
- Bruinessen, M. van (Ed.). (2013). *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the "conservative turn."* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Buehler, M. (2013). Subnational Islamization through Secular Parties: Comparing Shari'a Politics in Two Indonesian Provinces. *Comparative Politics*, 63–82.
- Buehler, M. (2016). *The Politics of Shari'a Law: Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bush, R. (2008). Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom? In G. Fealy & S. White (Eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Danujaya, B. (2012). *Demokrasi Disensus: Politik Dalam Paradoks*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Effendy, B. (2009). *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- Esack, F. (2003). In Search of Progressive Islam Beyond 9/11. In O. Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. London: Oneworld Publications.
- Hadiz, V. R. (2011). Indonesian Political Islam: Capitalist Development and the Legacies of the Cold War. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 30, 3–38.
- Hartono. (2010). *Kontestasi Penerapan Syariat Islam di Indonesia Dalam Perspektif Hizbut Tahrir Indonesia dan Majelis Mujahidin Indonesia*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Hasani, I., & Naipospos, B. T. (Eds.). (2011). *Menyengkal Negara: Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2010*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- Hilmy, M. (2009). *Teologi Perlawanan: Islamisme dan Diskursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru*. Yogyakarta: Kanisius.
- Howarth, D. R., Norval, A. J., & Stavrakakis, Y. (Eds.). (2000). *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies, and Social Change*. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Hutagalung, D. (2008). Hegemoni dan Demokrasi Radikal-Plural: Membaca Laclau dan Mouffe.

- In E. Laclau & C. Mouffe, *Hegemoni dan Strategi Sosialis*. Yogyakarta: Resist Book.
- Kamil, S. (2008, 14 Agustus). *Perda Syari'ah di Indonesia: Dampaknya Terhadap Kebebasan Sipil dan Minoritas non Muslim*. Diskusi Serial Terbatas Islam, HAM dan Gerakan Sosial Di Indonesia, Yogyakarta.
- Krämer, Gudrun. (2003). Political Islam. In R. Martin (Ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. USA: Macmillan.
- Kurzman, C. (Ed.). (1998). *Liberal Islam: A Source Book*. London: Oxford University Press.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on The Revolution of Our Time: Ernesto Laclau*. London and New York: Verso.
- Laclau, E. (2007). *On Populist Reason*. London and New York: Verso.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (2nd ed). London and New York: Verso.
- Lahoud, N. (2005). *Political Thought in Islam: A Study of Intellectual Boundaries*. London: Routledge.
- Lewis, B. (1994). *Bahasa Politik Islam* (I. Ali-Fauzi, Trans.). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Majelis Mujahidin Indonesia. (2001). *Usulan Amandemen UUD 45 Disesuaikan dengan Syariat Islam*. Yogyakarta: Markaz Pusat Majelis Mujahidin.
- Mas'udi, M. F. (2002). Keadilan Dulu, Baru Potong Tangan. In L. Assyaukanie (Ed.), *Wajah Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.
- Mouffe, C. (2005). *On The Political*. London: Routledge.
- Mouffe, C. (2009). *The Democratic Paradox* (Repr). London and New York: Verso.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking The World Politically*. London and New York: Verso.
- Munabari, F. (2016). *Islamic Activism: The Socio-Political Dynamics of the Indonesian Forum of Islamic Society (FUI)*. Canberra: UNSW.
- Munjid, A. (2007, Mei). Menggugat Peraturan Daerah Bermotif Agama. *Koran Tempo*.
- Nashir, H. (2013). *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Nurdin, A. A. (2005). Islam and State: A Study of The Liberal Islamic Network In Indonesia, 1999-2004. *New Zealand Journal of Asian Studies*, 7, 20-39.
- Prasetyo, E. (2017, Februari). Komunikasi personal (wawancara).
- Pribadi, A. (2011). Mendaras Islam Progresif, Melampaui Islam Liberal. *Indoprogres*. <https://indoprogres.com/2011/05/mendaras-islam-progresif-melampaui-islam-liberal/>
- Roy, O. (1996). *The Failure of Political Islam*. Massachusetts: Harvard Univ. Press.
- Salim, A. (1999). *Partai Islam dan Relasi Agama-Negara*. Jakarta: Jaringan Pendidikan Pemilih Untuk Rakyat.
- Salim, A. (2002). Islam di Antara Dua Model Demokrasi. In L. Assyaukanie (Ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.
- Salim, A. (2007). Muslim Politics in Indonesia's Democratisation. In M. Ross H & M. Andrew (Eds.), *Indonesia: Democracy and the Promise of Good Governance*. Singapore: ISEAS.
- Tarawiyah, S. (2011). Perda Syari'ah dan Konflik Sosial: Implikasi Penerapan Perda No. 4 tahun 2005 Tentang Larangan Kegiatan Pada Bulan Ramadhan Terhadap Hubungan antar Agama di Kota Banjarmasin. *Al-Ihkam*, 6, 256-273.