

## REFLEKSI TEORI KRITIS JURGEN HABERMAS ATAS KONSESUS SIMBOLIK PERDA SYARIAH

Ahmad Abrori

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Jakarta  
Jalan Ir. H. Juanda 95 Ciputat Jakarta  
E-mail: ahmad.abrori@uinjkt.ac.id

**Abstract.** *Reflection of Jurgen Habermas' Critical Theory on Symbolic consensus of Perda Syariah.* This article aims to investigate how the critical theory of Jurgen Habermas can be used to better understand the Syariah Islamic law issues in the district of Garut. Habermas is arguably one of the most powerful thinkers in contemporary sociology, particularly because of his influential ideas regarding public sphere. He believes that the absolute power of the state by which it colonizes civic daily life should not automatically silence public voices. Modern capitalism creates huge opportunity of people to connect in public spheres such as markets, cafes, and restaurants. They do economic transaction at the same time they love to talk, discuss, and argue on current social, economics, and political issues. It leads to the society that might change the power of authority as well as the established culture, starting by questioning the public policy that might lead to the authority which has a legitimacy crisis. From this perspective, the implementation of Perda Syariah (Sharia local regulation) in Garut region is analyzed. This paper uncovers the conditions in which the law enforcement of the Perda has been challenged.

**Keywords:** critical theory, public sphere, life world, sharia local regulation

**Abstrak.** *Refleksi Teori Kritis Jurgen Habermas atas Konsesus Simbolik Perda Syariah.* Tulisan ini menelusuri teori kritis Jurgen Habermas untuk memahami isu tentang Perda Syariah di Kabupaten Garut. Habermas merupakan salah satu pemikir hebat di lingkungan sosiologi saat ini, terutama karena gagasannya tentang ruang publik. Ia percaya bahwa kekuasaan negara yang menjangkau hingga sendi-sendi kehidupan sehari-hari tidak serta-merta membungkam kekritisan warga. Pasar ekonomi yang ada di kapitalisme modern memberi kesempatan seluas-luasnya untuk orang-orang berkumpul di ruang-ruang publik, seperti pasar, kafe dan restoran. Di situ warga terbiasa berpikir, berdiskusi dan berargumentasi tentang masalah-masalah sosial. Pada gilirannya kultur ini akan meluas dan bisa merubah struktur pemerintah dan kultur lama. Hal ini diawali dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis atas kebijakan-kebijakan pemerintah yang mendorong krisis legitimasi. Dengan perspektif demikian, pelaksanaan Perda Syariah di Garut dianalisis. Tulisan ini menemukan kondisi-kondisi yang menghambat terlaksananya penegakan Syariah di wilayah ini.

**Kata kunci:** teori kritis, ruang publik, *lifeworld*, perda syariah

### Pendahuluan

Baru-baru ini berita tentang Perda Syariah muncul kembali di media massa. Diberitakan bahwa Menteri Dalam Negeri RI, Tjahjo Kumolo, setuju dengan Perda Syariah di Aceh. Rasionalisasi atas perlunya penerapan Perda Syariah di Aceh itu menurutnya karena Aceh adalah berpenduduk mayoritas Muslim dan memiliki otonomi khusus yang menerapkan Syariat Islam.<sup>1</sup> Dengan rasionalisasi ini, ia menegaskan agar daerah-daerah lain tidak menerapkan peraturan seperti yang ada di Aceh ini. Harapan Tjahjo ini tentu berkebalikan dengan arus keinginan beberapa daerah

yang menginginkan diterapkan Perda Syariah Islam di wilayahnya. Kota Tasikmalaya, misalnya, sudah mengeluarkan Perda No. 07/ 2014 tentang Tata Nilai Kehidupan Masyarakat yang Religius di Kota Tasikmalaya dan telah dideklarasikan pada 22/4/2015 di Masjid Agung Tasikmalaya.<sup>2</sup> Berdasarkan hal tersebut, muncul pertanyaan apakah ini bagian dari kebangkitan Islam?

Beberapa sarjana yang meneliti tentang penerapan hukum Syariah menyangskan bahwa ini merupakan gejala islamisasi atau syariahtisasi (*syariahtization*) sistem hukum. Mereka menganggap kondisi ini bukanlah bentuk dari kebangkitan kembali Islam (atau gambaran desekularisasi, revitalisasi, atau radikalialisasi Islam). Peletz,

Naskah diterima: 15 Agustus 2015, direvisi: 16 September 2015, disetujui untuk terbit: 18 November 2015.

<sup>1</sup> Detik.com, 25/2/2016. Diakses pada 26/2/2016.

<sup>2</sup> www.hidayatullah.com 23/4/2015. Diakses pada 26/2/2016.

misalnya, menjelaskan bahwa penerapan hukum Syariah di negeri Malaysia sebenarnya merupakan racikan dari hukum-hukum yang asalnya dari luar, sebagiannya berasal dari Barat. Apa yang menjadi produk hukum Syariah Malaysia itu pada kenyataannya merupakan warisan yang berasal dari Inggris dan Jepang. Hukum syariah Malaysia itu menyerap praktik dan pandangan hukum umum (*common-law*) Inggris yang kemudian diberi-nama-ulang (*rebranding*) dengan istilah-istilah Islam dan Arab. Sementara warisan Jepang kental terlihat pada sistem manajemen dan *auditing*-nya.<sup>3</sup>

Dengan temuan ini, Peletz menganggap ilmuwan sosial Barat yang sudah meneliti hal ini sebelumnya lmenganggapnya sebagai bentuk kebangkitan Islam atau fundamentalisme Islam yang justru mengaburkan fakta sebenarnya. Peletz lebih memilih kondisi hukum syariah Malaysia itu sebagai apa yang diistilahkan dengan *global assemblage*. Istilah ini digunakan oleh kalangan antropolog untuk menjelaskan kondisi sesuatu yang terpecah-pecah lalu disatukan menjadi satu obyek.<sup>4</sup> Temuannya ini memperkuat apa yang ditulis Ramizah Wan Muhammad yang mengungkap perubahan struktur terkait hukum Syariah di Malaysia itu dari mulai zaman kolonial hingga masa modern.<sup>5</sup> Ia ingin mengatakan bahwa hukum Syariah Malaysia itu adalah bagaikan sebuah wadah yang menyatukan barang dari beragam tempat lalu diberi nama baru yang bernuansa Arab dan Islam.

Simpulan lain diajukan oleh beberapa sarjana yang mengemukakan bahwa Perda Syariah merupakan bentuk politisasi Islam. Dengan kata lain, penerapan Perda Syariah sangat bermuatan politis. Theresa R. Milallos menggambarkan bahwa penting menempatkan Perda Syariah di Aceh sebagai buah dari sejarah panjang pemberontakan mereka terhadap kekuasaan kolonial dan pemerintah pusat.<sup>6</sup> Gerakan Aceh Merdeka (GAM) merupakan sebuah gerakan yang memberi implikasi kemunculan ide perlunya aturan yang otonom dan berlaku khusus di masyarakat Aceh. Dengan demikian, muatan politisnya tampak pada upaya meredam gejolak pemberontakan yang ada

<sup>3</sup> Michael G. Peletz, "A Syariat Judiciary as a Global Assemblage: Islamization and Beyond in a Southeast Asian Context" dalam Janice Boddy and Michael Lambek, *A Companion to the Anthropology of Religion*, (Chichester United Kingdom: John Wiley and Sons, Inc., 2013), h. 490.

<sup>4</sup> Michael G. Peletz, "A Syariat Judiciary as a Global Assemblage: Islamization and Beyond in a Southeast Asian Context". h. 490.

<sup>5</sup> Ramizah Wan Muhammad, "The administration of Syariah Courts in Malaysia, 1957–2009", *Journal of Islamic Law and Culture*, Vol. 13, No. 2–3, (July–October, 2011), h. 242–252

<sup>6</sup> Ma. Theresa R. Milallos, "Muslim Veil As Politics: Political Autonomy, Women and Syariah Islam in Aceh", dalam *Cont Islam*, Vol 1, (Published online: 26 September, 2007), h. 289–301.

dimsana dengan memenuhi tuntutan diterapkannya Perda Syariah.

Selain itu, pemberian otonomi untuk Aceh memberi keleluasaan wilayah ini untuk mengelola berdasarkan konsensus masyarakat setempat. Pertanyaannya adalah otonomi itu untuk siapa? Istilah otonomi yang mengindikasikan adanya pemberdayaan, penguasaan, atau penguatan itu akhirnya hanya memberi ruang bagi laki-laki, sementara perempuan justru mengalami apa yang diistilahkan dengan *disenfranchisement*, yakni terampasnya hak-hak perempuan. Ini tergambar dari aturan penggunaan jilbab bagi siapa saja perempuan yang kebetulan ada di Aceh, lokal maupun turis, Muslim maupun non-Muslim. Sementara perempuan lokal juga ketakutan bersuara untuk mengkritik peraturan ini. Selain takut dianggap tidak Islamis, sikap polisi syariah (*wilayatul hisbah*) dinilai kurang terdidik/terlatih itu amat sangat *strik*. Hal itu diistilahkan oleh Kloos dengan *vigilante violence*, atau kekerasan jalanan.<sup>7</sup>

Di luar kritik terhadap penerapan Perda Syariah tersebut, beberapa sarjana memfokuskan kajiannya pada basis pemikiran dan praktik penerapan dari Perda Syariah itu (Syed Hassan and Sven Cederroth;<sup>8</sup> Noor Aisha Bte Abdul Rahman;<sup>9</sup> dan Yuhanza Binti Othman, Ida Rahayu Binti Mahat, and Ekmil Krisnawati Erlen Joni<sup>10</sup>). Praktik hukum Syariah di Singapura, menurut Noor Aisha Bte Abdul Rahman, atas berpikirnya berasal pada tradisionalisme Islam, yaitu Alquran dan interpretasi para Imam, seperti Syafii dan Hanafi. Akibatnya, pengadilan umum (*common court*) terkadang menolak untuk membuat keputusan, misalnya dalam kasus talak, yang dasarnya adalah pandangan teologis.

Hal yang mirip juga bisa ditemukan dalam studi Syed Hassan and Sven Cederroth yang mengkompilasi permasalahan dalam hal konflik rumah tangga. Hal yang dipersoalkan adalah apa yang harus dilakukan oleh tokoh agama dan mahkamah Syariah saat menghadapi masalah konflik dalam rumah tangga. Terkadang para

<sup>7</sup> David Kloos, "In The Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia", dalam *Indonesia*, Number 98, (October 2014), h. 59–90

<sup>8</sup> Sharifah Zaleha Syed Hassan and Sven Cederroth, *Managing Marital Disputes in Malaysia, Islamic Mediators and Conflict Resolution in the Syariah Courts*, (Richmond: Curzon, 1997).

<sup>9</sup> Noor Aisha Bte Abdul Rahmad, "Traditionalism And Its Impact On the Administration of Justice: The Case of The Syariah Court of Singapore", dalam *Inter-Asia Cultural Studies*, Volume 5, Number 3, (2004)

<sup>10</sup> Yuhanza Binti Othman, Ida Rahayu Binti Mahat, and Ekmil Krisnawati Erlen Joni, "A Study on Syariah Whipping as Punishment for Drug Dependents in Malaysia", Chapter 43, dalam R. Omar et al. (eds.), *Islamic Perspectives Relating to Business, Arts, Culture and Communication*, (Singapore : Springer Science+Business Media 2015).

tokoh agama, terutama kalangan ustazahnya, cenderung memberikan solusi yang didasarkan pada gambaran ideal seorang istri: sabar, bijak dan memaklumi. Padahal hal itu memberatkan perempuan. Seharusnya masalah ini bisa diselesaikan di mahkamah Syariah tadi. Tetapi lagi-lagi akan tarik ulur jika kembali lagi ada ajaran tradisionalisme Islam yang mengajarkan agar perempuan patuh kepada suami, suami boleh memiliki empat istri, suami menjadi kepala rumah tangga, dan suami tidak boleh bergantung secara finansial kepada perempuan. Kedua penulis menegaskan bahwa dunia Muslim saat ini mengalami perubahan dimana peran laki-laki dan perempuan di wilayah publik juga berubah dan ini seharusnya memberi pertimbangan untuk penyesuaian pembuatan hukum Syariah tadi.

Penyusunan hukum Syariah di beberapa daerah Indonesia disinyalir memiliki semangat yang sama dengan beberapa wilayah negara Asia Tenggara dan dunia. Orang-orang daerah menginginkan diterapkannya hukum Syariah untuk masyarakatnya. Kata Syariah pada istilah hukum Syariah itu sendiri berasal dari bahasa Arab, yang berarti hukum Islam.<sup>11</sup> Keinginan diterapkannya peraturan daerah berlabel syariah ini karena ada sebagian kelompok Islam yang menganggap Islam itu adalah sebuah sistem hukum yang komplik, sebuah ideologi universal, dan sebuah sistem yang sempurna untuk mendapatkan solusi atas pelbagai problema hidup. Srinivasan menyebutnya sebagai kelompok berprinsip eksklusif.<sup>12</sup> Bersebrangan dengan ini, ada juga kelompok inklusif, yang berpandangan bahwa Islam adalah agama etik yang menjadi petunjuk untuk kehidupan manusia, tetapi tidak menyediakan uraian detail tentang segala hal, termasuk politik.<sup>13</sup> Karena itu, kelompok eksklusif ditengarai ada dibalik gerakan penerapan Perda Syariah ini.

Menurut dokumentasi yang ada, tuntutan diterapkannya Perda Syariah itu ada di 53 daerah Indonesia. Di antaranya, Padang Pariaman, Solok, Kota Padang, Pasaman Barat, Kep. Riau, Kota Depok, DKI Jakarta, Enrekang, Tasikmalaya, Garut, Maros, Gorontalo, Gowa, Sinjai, Bulukumba, Takalar, Jember, Pamekasan dan Cianjur. Di tingkat provinsi ada Nanggroe Aceh Darussalam, Riau, Sulawesi Selatan, Banten, Sumatera Selatan, Nusa Tenggara Barat, dan Bengkulu.<sup>14</sup> Belakangan, seperti ungkapan Tjahjo Kumolo di awal tulisan ini, hanya Nanggroe Aceh Darussalam yang

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *the Encyclopaedia of Religion*, (NY: Mc Millan Library Reference, 1993)

<sup>12</sup> T. N. Srinivasan, (ed), *the Future of Secularism*, (New York: Oxford University Press, 2007) h. 187

<sup>13</sup> T. N. Srinivasan, (ed), *the Future of Secularism*, h. 189

<sup>14</sup> Majalah *Tempo*, 15 Mei, 2006, h. 15.

diakui oleh pemerintah pusat. Apakah Perda Syariah di lima puluhan daerah itu, minus Aceh, tidak relevan lagi?

Dari literatur *review* di atas, sejauh yang penulis bisa akses, tidak ada yang menjelaskan tentang proses mandeknya Perda Syariah itu. Artikel ini ingin mengisi *gap* tersebut. Penulis berargumen bahwa terdapat kondisi relasi-relasi sosial yang memungkinkan proses tidak berjalananya Perda Syariah selain di Aceh. Dalam tulisan ini, Perda Syariah di tempatkan sebagai produk konsensus masyarakat setempat. Argumentasi ini dibangun dengan menggunakan analis teori kritis Jurgen Habermas. Teorinya menyediakan konsep bagaimana sebuah konsensus dicapai oleh suatu masyarakat tertentu melalui dialog, diskursus, dan aksi-aksi komunikatif di ruang publik.<sup>15</sup> Teorinya penting untuk membantu membongkar relasi kuasa antara penguasa (negara) yang mengelola sistem pemerintahan dan kehidupan sehari-hari warga (*lifeworld*). Dalam membangun teorinya ini, Habermas mengajukan seperangkat konsep terkait yang untuk memahaminya diperlukan penelusuran reflektif. Kata refleksi pada judul tulisan ini adalah memiliki semangat tersebut, tentu saja dengan maksud menjadi alat untuk ‘menembak’ isu yang diangkat, yaitu Perda Syariah.

Kasus yang diambil adalah Perda Syariah di Kabupaten Garut.<sup>16</sup> Alasan diangkatnya kasus Garut karena ia salah satu Perda Syariah yang dianggap mandek. Beberapa informan kunci telah diwawancara. Di luar itu, observasi juga dilakukan di lapangan maupun pembacaan dokumen dan media massa. Wawancara dan observasi ini diharapkan dapat menambah kekurangan metode riset yang dipakai dalam studi ini, terutama soal validasi data. Selayaknya validasi data dicapai dengan diskusi bersama *face to face* untuk memverifikasi data yang didapat lewat wawancara dan observasi.

<sup>15</sup> Teorinya dikenal dengan *Theory of Communicative action*. Asumsi teori ini adalah bahwa komunikasi merupakan sifat dasar manusia karena manusia hampir dipastikan berinteraksi selama hidupnya. Ini juga sekaligus membantah asumsi Marx tentang sifat dasar manusia. Marx menjelaskan bahwa kerjalah yang menjadi sifat dasar manusia.

<sup>16</sup> Kasus Perda Syariah Kabupaten Garut merupakan satu diantara beberapa kasus yang menjadi lokus riset tentang Politik Perda Bernuansa Syariah di Jawa Barat oleh Tim FISIP UIN Jakarta. Penulis melakukan observasi *as observer* dan wawancara mendalam di Garut pada Minggu keempat, Agustus 2012. Kerangka teoretis riset ini meminjam teori *Games Theory*. Dalam rangka penulisan artikel ini, data tersebut dianalisis ulang dengan teori yang berbeda, yakni teori kritis yang disumbang oleh Jurgen Habermas. Kedua teori ini sama-sama menggunakan konsep rasional. Bedanya, teori tersebut bicara rasional dalam pengertian keuntungan (apa paling menguntungkan bagi *individu*), sementara teori kritis bicara rasional dalam pengertian akal/logika (yang digunakan untuk komunikasi/ dialog agar tercapai kesepahaman/ konsensus bersama/ kolektif).

## Teori Kritis<sup>17</sup>Jürgen Habermas

Jürgen Habermas berkewarganegaraan Jerman dan satu-satunya anggota mazhab kritis yang masih hidup hingga saat ini. Lahir di Dusseldorf, Jerman, pada 1929, ia mendapatkan gelar doktornya dari Universitas Marburg, 1961 dan mendedikasikan dirinya untuk mengajar di Universitas Heidelberg dan Frankfurt. Pada 1971 hingga 1983 ia menjadi direktur Max Planck Institute. Habermas tumbuh dewasa pada periode Jerman telah melewati masa perang dan sedang melakukan rekonstruksi demokrasi. Dalam konteks yang lebih luas, negara-negara Barat di zaman itu memang sedang membangun kesejahteraan ekonomi.

Seiring dengan itu, gerakan-gerakan pro demokrasi juga tumbuh berkembang. Habermas menikmati keterlibatannya dalam aktivisme politik prodemokrasi saat kuliah melalui gerakan protes mahasiswa. Sementara pada tahun 60-an, ia juga terlibat dalam gerakan-gerakan sosial baru. Menurut Seidmanme menjelaskan<sup>18</sup>, meski Habermas hidup pada saat Nazisme Hitler (1933-1945) yang mempertontonkan kejahatan kemanusiaan, ia memiliki visi yang lebih optimis dibanding para pendahulunya di Mazhab Fankfurt soal prospek perkembangan Barat. Adorno dan Horkheimer, pendahulu Habermas, melihat irasionalitas dunia modern menenggelamkan mimpi yang diagungkan zaman Pencerahan (*Enlightenment*) tentang akal (*reason*) dan kebebasan manusia. Sebaliknya, Habermas percaya bahwa kekuatan akal bisa memberi keuntungan bagi tumbuhnya kebebasan berpendapat. Dengan demikian aktivisme, intelektualisme, dan konteks Barat saat itu membentuk sosok Habermas. Ia seorang intelektual yang meyakini perlunya dilebur intelektualisme dan

<sup>17</sup> Geneologi teori kritis sebenarnya berasal dari tradisi zaman Reformasi Agama. Pada masa Reformasi itu, kritik berarti memberi penilaian negatif (*negatif judgment*), seperti kritik teks injil atas praktik dan dogma kelompok rohaniwan konvensional. Disini, agama dijadikan sebagai alat kritik. Di tangan filosof, yaitu GWF Hegel, kritik tidak lagi sekadar bermakna penilaian negatif, tapi juga positif, yaitu berfungsi mendeteksi dan membuka topeng keyakinan (*belief*) yang ada agar mendorong orang untuk beremansipasi di masyarakat. Di tangan Karl Marx dan Frederic Engels, dan juga pada Hegelian Kiri, justru menjadikan agama sebagai sasaran kritik dengan mengajukan konsep *critical criticism* (mengkritik pengkritik). Marx menganggap para filosof (termasuk Hegel) biasanya menfasirkan dunia; sudah waktunya kita merubah dunia (kalimat Marx yang terkenal: *the point is to change it*). Lalu dari Marx dikenal istilah *praxis*, yaitu menggunakan kritik untuk menggerakan revolusi kelas. Karena revolusi tak sesuai harapan, di tangan mazhab kritis. Semangat kritik itu dibawa kembali ke bentuk Hegelian, ke ranah filsafat, yang mengkritik klaim rasionalitas instrumental (khususnya ilmu alam) bahwa dirinya adalah satu-satunya pengetahuan yang benar. Oleh Habermas teori kritis dibawa lagi ke dunia empiris dengan merekonsiliasi konsep rasionalisasi Weber dan emansipasi Marx. Lihat Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, and Bryan S Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, (London: Penguin Books, 1988), edisi ke-2, h. 56-57

<sup>18</sup> Setevel Seidman, *Contested Knowledge: Social Theory Today*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008) 4<sup>th</sup> edition, h. 116.

aktivisme, antara teori dan praktik, dan perlunya visi optimis akan perubahan struktural yang lebih baik. Oleh karena itu, teori kritisnya dibangun dengan cara mengkritik 3 (tiga) konsep, yakni tentang subyektivitas mazhab Frankfurt awal, sifat dasar manusia versi Marx, dan konsep *iron cage*-nya Weber.

Mazhab Frankfurt<sup>19</sup> adalah pendiri teori kritis. Teori kritis menganggap masyarakat kapitalis setelah Marx itu sudah berubah. Penindasan bukan berasal dari determinisme ekonomi<sup>20</sup> *ala* Marx<sup>21</sup> dan Marxisme ortodoks<sup>22</sup>, tapi oleh hal-hal yang bersifat nonekonomi, seperti politik<sup>23</sup> dan budaya. Teori kritis melihat masyarakat modern terjebak oleh budaya dominan dan

<sup>19</sup> Tokoh-tokohnya adalah Gyorgy Lukacs (1885-1971), Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979), Antonio Gramsci (1891-1937), dan terakhir Jürgen Habermas (1929-sampai sekarang). Masing-masing menawarkan konsep: rasionalisasi subjective (Lukacs), dialektika negatif (Horkheimer dan Adorno), hegemoni penguasa (Gramsci), dan ruang publik (Habermas). Jonathan Turner memberi catatan bahwa sebenarnya Gramsci bukan bagian dari madzhab Fankfurt karena ia sendiri orang Italia, tetapi ia menjadi tokoh kunci yang melanjutkan teori kritis yang dibangun mazhab ini. Untuk penjelasan mengenai Mazhab Fankfurt dan Jürgen Habermas lihat bab 41 dan 42 pada buku Jonathan Turner, *The Structure of Sociological Theory*, (Boston: Wardsworth Publishing Company, 1998), 6<sup>th</sup> edition.

<sup>20</sup> Analisis Marx tentang deterministik ekonomi, tersimpan keyakinan Marx bahwa unsur-unsur ekonomilah yang menentukan nonekonomi. Ia memperkenalkan konsepnya tentang *base* (ekonomi)-*superstructure* (nonekonomi). Ibarat sebuah bangunan, *base* merupakan landasan bagi yang ada di atasnya (*superstructure*). Penguasaan pada *base*, akan mengakibatkan penguasaan pada *superstructure*; sebaliknya, tak menguasai *base*, berarti tak menguasai *superstructure*. Dengan kata lain, kapitalis (ekonomi) akan menguasai (negara, agama, ideologi, dan budaya). Sejarah hidup manusia ditentukan oleh penguasaannya pada materi/*base* ini. Analisis Marx ini dikenal dengan istilah *historical materialism*.

<sup>21</sup> Marx percaya bahwa masyarakat kapitalis akan runtuh dengan sendirinya dan diganti dengan masyarakat komunis/sosialis, dimana tidak ada lagi kepemilikan pribadi atas kekayaan yang mengakibatkan yang kaya makin kaya dan yang miskin makin miskin. Keyakinan ini didasarkan atas studi Marx tentang sejarah perubahan sosial. Dulu ada masyarakat komunis purba yang menjadikan tanah dan kekayaan alam sebagai milik bersama. Lalu berganti menjadi masyarakat feudal yang mengotak-kotakkan tanah sebagai milik pribadi dan melahirkan penindasan tuan tanah terhadap budak. Kemudian muncul masyarakat kapitalis yang mengandalkan uang dan mesin di pabrik-pabrik mereka untuk membuat produk lebih efisien, masal, dan keuntungan yang berlipat dibanding model produksi feudal. Setelah ini, menurut Marx, akan lahir masyarakat komunis modern. Penindasan yang dilakukan kelas kapitalis-borjuis terhadap kelas buruh-proletar harus dimaknai sebagai cara tak sadar kapitalisme menggali kuburnya sendiri. Penindasan itu akan melahirkan gerakan revolusi kelas buruh-proletar yang menuntut ketimpangan ekonomi dihapuskan. Di sinilah cara pandang determinisme ekonominya Marx: tanah (zaman feudal), uang dan mesin (zaman kapitalis) sebagai sumber terjadinya penindasan.

<sup>22</sup> Marxisme ortodox adalah para pelanjut pemikiran Marx yang berpikir bahwa relasi sosial di dalam masyarakat tergantung pada determinisme ekonomi, sehingga hubungan menjadi timpang dan buruh akan ditindas oleh para kapitalis.

<sup>23</sup> Gramsci salah satu yang percaya bahwa negara mengontrol seluruh sendi masyarakat. Ini membalikkan cara berpikir Marx. Menurut Marx, kapitalis akan mengontrol negara (dan superstruktur lainnya), sedang Gramsci, dengan konsep hegemoninya, mengatakan bahwa negaralah yang mengontrol kapitalis (termasuk ideologi, budaya, dan pasar).

terbawa oleh arus budaya tersebut. Para pendiri teori kritis menemukan bahwa harapan Marx, yakni revolusi akan mengubah superstruktur (budaya, politik, ideologi), ternyata malah terjebak pada superstruktur yang ada. Apa yang terjadi pada revolusi Bolshevik di komunis Rusia bukannya melahirkan negara yang menjamin pemerataan kesejahteraan rakyatnya malah menjelma menjadi kerajaan birokratis<sup>24</sup> dan terjebak pada cara-cara ideologi kapitalis. Para pendiri teori ini juga kecewa dengan fakta bahwa Jerman setelah usai Perang Dunia I lebih memilih menjadi negara yang berideologi fasis, faham yang membenci komunisme dan tidak percaya dengan demokrasi.<sup>25</sup> Kekecewaan ini membuat para pendiri mazhab Frankfurt pesimis dengan konsep praksis Marx yang berorientasi mengubah masyarakat, dan memutuskan untuk membawa semangat kritis itu ke ranah subyektif yang kuat dengan nuansa filsafat seperti yang diajarkan Hegel (1770-1831).<sup>26</sup> Dengan kembali ke filsafat, orang akan melakukan refleksi diri dengan kekuatan akal/logikanya (*reason*) untuk mencapai pengetahuan yang benar tentang realitas. Orang harus memanfaatkan potensi akal subyektifnya.

Habermas tidak sepakat dengan keputusan para pendahulunya ini. Habermas percaya bahwa pengetahuan yang benar tentang realitas itu harus dicapai melalui dialog. Apalagi saat ini masyarakat modern begitu plural dan terdiferensiasi, orang tidak bisa mengklaim kebenaran berdasarkan subyektifnya sendiri. Yang terjadi seharusnya komunikasi intersubjektif agar kebenaran obyektif bisa tercapai. Orang bisa bebas bersuara mengajukan logika (*reason*) dan pendapatnya (*argument*). Kebebasan inilah yang menjadi landasan penting bagi proyek Habermas, yakni bagaimana caranya agar tindakan komunikatif itu bisa terwujud. Kebebasan itu membuka emansipasi<sup>27</sup> setiap individu untuk berpartisipasi. Kata kuncinya di sini yaitu kebebasan, emansipasi, dan partisipasi.

Ide emansipasi ini dibawa oleh Habermas ke kritik terhadap konsep Marx tentang sifat dasar manusia. Marx menganggap bahwa emansipasi itu melekat pada sifat dasar manusia, yaitu kerja. Sebagai sifat dasar manusia, kerja merupakan bentuk emansipasi manusia untuk mencurahkan minat dan bakat seseorang agar bisa bertahan hidup. Kerja adalah naluri bawaan pada setiap

manusia. Tetapi kerja pada masyarakat kapitalis tidak menunjukkan emansipasi itu, justru yang ada adalah eksploitasi. Jalan agar emansipasi itu kembali terwujud, dan tidak ada lagi eksploitasi, adalah dengan cara revolusi. Namun, revolusi yang ditunggu ternyata tak kunjung datang. Ini berarti konsep sifat dasar manusia Marx harus direvisi. Habermas merevisi itu dengan menyatakan bahwa sifat dasar manusia adalah berkomunikasi. Orang berkumpul tak mungkin diam-diam, tetapi mereka akan berinteraksi satu sama lain. Alat untuk berinteraksi itu adalah bahasa. Dengan bahasa orang akan berkomunikasi. Dengan berkomunikasi orang akan *sharing* ide, pengetahuan, dan informasi. Juga, dengan komunikasi orang akan membahas solusi untuk masalah-masalahnya.. Rumusan ini dikenal dengan teori tindakan komunikatif Habermas yang ia tulis dalam bukunya *The Theory of Communicative Action*.<sup>28</sup>

Gagasan utama dalam teori tindakan komunikatif Habermas adalah bahwa komunikasi membuka jalan bagi saling memahami antaraktor sehingga sampai pada konsensus atau kesepakatan bersama. Jalan untuk mencapai konsensus itu adalah dengan cara para aktor mau berdialog. Ajukan gagasan yang menurutnya benar (Habermas mengistilahkan dengan *validity claims*, klaim kebenaran) dengan argumentasi dan bukti-bukti. Sambil begitu, ia harus terbuka untuk dikritik. Ia pun harus menerima kebenaran yang berasal dari lawan bicara. Dengan demikian, klaim-klaim kebenaran subjektif dari masing-masing aktor akan menemui titik temu. Akan lahir kebenaran inter-subjektif, yakni kesepakatan, konsensus atau kesepahaman bersama. Untuk mencapai konsensus tentang klaim kebenaran itu ada 4 syarat yang harus dipenuhi, yaitu bahwa kebenaran itu (1) dapat dipahami, (2) bersifat objektif, (3) sesuai dengan norma setempat, dan (4) dari pengalaman dan kejujuran si aktor.<sup>29</sup>

Habermas meyakini bahwa dialog itu tumbuh subur di ruang-ruang publik di masyarakat saat ini. Di sinilah kemudian ia mempopulerkan istilah ruang publik (*public sphere*). Jonathan Turner menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ruang publik menurut Habermas adalah “*a realm of social life where people can discuss matters of general interest; where they can discuss and debate theses issues without recourse to custom, dogma*

<sup>24</sup> Seteven Seidman, *Contested Knowledge: Social Theory Today*, h. 115.

<sup>25</sup> Seteven Seidman, *Contested Knowledge: Social Theory Today*, h. 115.

<sup>26</sup> Ini merupakan ijtihad pendiri teori kritis dalam rangka menyelamatkan diri dari budaya dominan. Menurut mereka hanya tradisi filsafat dan estetika yang menjadi jalan satu-satunya harapan mazhab Frankfurt agar akal kritis bisa bertahan dan tidak tergilas oleh budaya massa. Seteven Seidman, *Contested Knowledge: Social Theory Today*, h. 116.

<sup>27</sup> Emansipasi adalah ciri khas dari visi mazhab Frankfurt. Ide emansipasi berasal dari Marx.

<sup>28</sup> Buku ini terdiri dari 2 jilid. Yang pertama membahas tentang *reason* dan *rationalization*. Habermas dalam bukunya mengkritik para pendahulunya yang membawa teori kritis ke dunia filsafat subjektif. Menurutnya, yang perlu dilakukan adalah membawa akal/ asio ke interaksi sosial. Jilid kedua membahas tentang konsep *lifeworld* dan *system*. Konsep *lifeworld* menjelaskan tentang kehidupan sehari-hari, sementara *system* menjelaskan tentang bagaimana negara mengelola masyarakat. Dengan demikian, jilid I, berbicara tentang sosiologi mikro, sementara jilid II berbicara tentang sosiologi makro.

<sup>29</sup> Lihat Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization*, (Boston: Beacon Press, 1984) h. x-xi.

*and force; and where they can resolves differences of opinion by rational argumentation*".<sup>30</sup> Dengan demikian, fungsi ruang publik adalah menyelesaikan masalah bersama dengan diskusi dan debat yang bebas dari tradisi, dogma atau kekuatan tertentu agar tercapai konsensus yang rasional. Definisi ini menunjukkan prasyaratan fungsi ruang publik, yaitu ada masalah bersama, ada diskusi, dan ada konsensus. Yang juga penting dari itu adalah tidak adanya kekangan dari manapun yang menghambat bagi aktor untuk secara jujur dan tulus ikut memikirkan dan menyumbang ide orisinalnya. Di ruang publik ini, isu apapun bisa dibahas, dari mulai ekonomi, sosial, politik dan pelbagai masalah negara. Tujuan dari diskusi ini adalah untuk memecahkan masalah sosial, mencari kesepahaman bersama dan membuat konsensus yang rasional.

Habermas menjelaskan bahwa forum-forum ruang publik yang berisi diskusi dan debat itu muncul dalam kehidupan sehari-hari. Forum itu bisa di kafe, di perkumpulan (*clubs*), di koran, di internet, atau di media sosial. Forum itu melimpah karena terjadi perluasan pasar dan kebebasan berpendapat. Sayangnya, sejarah masa lalu menunjukkan apa yang disebut Max Weber dengan rasionalisasi birokrasi yang melahirkan istilah *iron cage* (kerangkeng besi). Istilah itu menggambarkan bahwa ruang-ruang publik yang meluas itu dibatasi oleh negara. Ketika negara menghadapi masalah kestabilan ekonomi, ia menyelesaikannya dengan teknikal dan administratif, bukannya melalui debat publik dan argumentasi. Negara memperluas jangkauan birokratisasinya dengan memanfaatkan jasa teknokrat dan ahli administrasi negara. Pembatasan ruang publik dan perluasan kekuasaan negara atas kontrol masyarakat itu mengkerangkeng kebebasan masyarakat untuk berpendapat, berdiskusi, dan berargumentasi.

Yang terjadi, negara hadir di setiap ruang kehidupan sehari-hari yang menunjukkan kuku-kuku kekuasaannya. Kehidupan sehari-hari (*lifeworld*) dikontrol, diawasi, dicurigai, dan dibatasi ruang geraknya oleh negara (*system*). Habermas mengistilahkan situasi ini dengan *colonization of the lifeworld*.<sup>31</sup> Masalah kehidupan sehari-hari (*lifeworld*) dan pengelolaan negara (*system*) pemerintah dibantu pemecahannya oleh intelektual kampus (yang dikenal dengan para teknokrat, atau *social engineer* atau para perekayasa sosial dan politik). Dengan cara berpikir teknokratis, negara mampu mengatasi krisis di bidang ekonomi dan politik. Tetapi, menurut Habermas, cara berpikir teknokratis itu melahirkan dua hal, yaitu (1) gagalnya negara menumbuhkan komitmen

<sup>30</sup> Jonathan Turner, *The Structure of Sociological Theory*, 6<sup>th</sup> edition, (Boston: Wardsworth Publishing Company, 1998), h. 560.

<sup>31</sup> Setevel Seidman, *Contested Knowledge: Social Theory Today* h. 126

warga terhadap proses politik dan (2) gagalnya negara menyediakan warga kemampuan yang mumpuni untuk memahami makna (*meaning*). Yang pertama berarti rendahnya keinginan warga untuk terlibat (*engagement*) dan berpartisipasi politik di ruang-ruang publik. Yang kedua berarti rendahnya kemampuan warga untuk mau berdiskusi, berdebat, dan berargumentasi untuk saling mengerti dan memahami serta untuk mencari solusi dan konsensus bersama. Situasi ini oleh Habermas diistilahkan dengan krisis.<sup>32</sup>

Habermas memiliki visi optimistik dalam menghadapi situasi seperti ini. Ia tak mau mengikuti cara pandang *iron cage* Weber yang pesimistik tentang rasionalisasi birokrasi. Ia percaya bahwa ruang publik masih menyisakan tempat bagi masyarakat untuk bisa berinteraksi dan bertukar pendapat. Ruang-ruang publik itu akan meluas seiring dengan perluasan pasar dan kebebasan individu (yang menjadi ciri khas masyarakat kapitalis). Habermas yakin akan lahir gerakan-gerakan sosial yang isu dan masalah sosialnya digodog di ruang publik. Mereka menyuarakan keadilan sosial, kesetaraan jender, kesejahteraan, kehidupan yang layak, dan isu-isu demokratisasi. Di sinilah terjadi penguatan masyarakat sipil yang oleh Habermas dimotori oleh kelas menengah. Lambat laun, sebagaimana konsep evolusi sosial Habermas yang progresif, masyarakat sipil itu memanfaatkan ruang publik untuk melakukan perubahan struktural.

Untuk mengimajinasikan apa yang dimaksud dengan Habermas di atas, penulis akan mengilustraskannya pada Gerakan Mahasiswa 1998. Waktu itu Indonesia mengalami krisis ekonomi yang dikenal dengan krisis moneter (atau masyarakat awam menyebutnya krismon). Di mulai pada tahun 1997, pemerintah tak mampu menghadapi krisis ekonomi global: rupiah terpuruk dari 2.500 rupiah per dolar meroket hingga 17.000 rupiah, utang negara menjadi membengkak, pasar tak mampu menyediakan sembilan bahan pokok (sembako), masyarakat mengalami *rush* dengan mengantre di mana-mana untuk menarik uangnya di bank karena ada isu

<sup>32</sup> Dalam karyanya yang berjudul *Legitimation Crisis*, Habermas menjelaskan 4 bentuk krisis. Yakni, krisis ekonomi, krisis rasionalitas, krisis motivasi, dan krisis legitimasi. Krisis ekonomi terjadi ketika wilayah ekonomi tak dapat memenuhi kebutuhan pokok masyarakat. Krisis rasionalitas terjadi ketika aparatur pemerintah tidak mampu membuat keputusan-keputusan yang tepat. Krisis motivasi terjadi ketika tidak bolehnya simbol-simbol kultural digunakan untuk memahami makna (*meaning*) dalam berpartisipasi di masyarakat. Krisis legitimasi terjadi ketika masyarakat menarik dukungannya terhadap pemerintah karena dianggap kebijakan-kebijakannya tidak adil. Pendek kata, *Legitimation Crisis* mengungkap keinginan kapitalisme menunjukkan dirinya sebagai sistem sosioekonomi yang sangat efektif dan menghindari nilai agama, spiritual atau politik tingkat tinggi. Untuk memahami ini Lihat Jonathan Turner, h. 563-564, dan juga Bryan S Turner (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) h. 258.

bank akan ditutup karena krismon, dan penjarahan toko-toko oleh warga terjadi di banyak pasar. Mahasiswa bergerak di seluruh negeri, berdemonstrasi menyuarakan perlunya reformasi. Di bawah pemerintahan Orde Baru yang kapitalistik, mengontrol semua institusi masyarakat, dan mengelola negara dengan cara korporat-teknokratis, mahasiswa membangun idealisme melalui ruang-ruang publik yang ada di kampus, di kos-kosan, di kelompok studi, di sekretariat organisasi mahasiswa, dan di masjid-masjid kampus. Dari awalnya terkonsentrasi di seputar kampus, lalu mereka bertemu antarkampus untuk berdiskusi, berdebat, dan berargumentasi membahas letak kesalahan pemerintahan negeri ini. Diskusi-diskusi itu melahirkan aksi. Bermodalkan idealisme, kejujuran pada kepentingan reformasi, komitmen pada nasib negeri, aksi demonstrasi yang semula takut-takut akhirnya meluas dan serempak di pelbagai kota. Krisis ekonomi, bergeser ke krisis politik, yakni hilangnya legitimasi pemerintahan Orde Baru. Pada Mei 1998, pemerintahan Orde Baru runtuh. Krisis saat itu menjadi krisis multidimensi karena bercampur dengan konflik etnis, konflik agama, konflik ras, dan konflik politik. Kejadian reformasi 1998 ini sangat mendekati prediksi Habermas tentang krisis masyarakat kapitalis, ruang publik, masyarakat sipil dan transformasi struktural yang ia tulis pada tahun 1970an.

Jadi jelas Habermas melihat ruang publik itu membuka peluang bertahannya ide emansipasi di masyarakat. Bahwa emansipasi di kehidupan sehari-hari (*lifeworld*) itu akhirnya menjadi jawaban bagi kepesimisan Weber tentang terkerangkengnya warga oleh rasionalisasi birokrasi. Emansipasi itu tidak peduli dari kelompok mana, yang jelas mereka memiliki kemampuan untuk menggunakan akalnya untuk *sharing* gagasan termasuk juga dari kelompok agama. Ruang publik, dengan demikian, adalah konsep karet yang bisa ditarik ke mana saja dan kepada siapa saja.

### Habermas, Agama, dan Syariah

Berbeda dengan ilmuan sosial umumnya, Habermas meyakini bahwa agama mendapat tempat di dunia modern saat ini. Ia membantah para ilmuan sosial pendukung tesis sekularisasi yang meyakini bahwa agama akan hilang dan tidak berperan di ruang publik karena agama mengalami privatisasi. Ia tidak percaya pada tesis itu. Sebaliknya, ia justru percaya bahwa masyarakat modern sedang mengalami “desekularisasi”. Ia meyakini bahwa saat ini masyarakat dunia justru sedang bangkit untuk kembali pada agama. Ia mengistilahkan kondisi sosial ini dengan *post-secular society*. Dalam artikelnya yang berjudul *Notes on Post-Secular Society*, Habermas mengutarakan apa yang dimaksud dengan *post-secular society* itu, yakni masyarakat yang gandrung pada agama yang ditunjukkan dengan

pandangan dan praktik konservatif pemeluknya. Ini di temukan dimana-mana. Tidak hanya yang monoteistik, tapi juga politeistik. Sekarang orang familiar dengan keberadaan kelompok radikal Islam di wilayah Timur Tengah dan sub-Sahara Afrika, kelompok Evangelis di Amerika Latin, dan kelompok radikal Hindu dan Budha di Asia Tenggara. Di Jepang terhitung ada 400 sekte yang heterodox dengan mencampurkan antara keyakinan Budha dengan *pseudosaintifik* dan doktrin eksoteris. Di Tiongkok juga ada sekte Falun Gong yang pengikutnya diperkirakan mencapai 80 juta orang. Sementara di Amerika orang-orang sudah sejak 1970-an menjadi pengikut *New Age Movements* yang sedang menjamur.<sup>33</sup> Dengan data-data ini, Habermas secara meyakinkan membantah tesis sekularisasi.

Mandieta jauh-jauh hari sudah mengemukakan visi Habermas tentang agama ini. Ia menolak anggapan para sarjana lain bahwa Habermas adalah tokoh sekularis. Anggapan orang itu didasarkan pada tafsir mereka, yakni Habermas adalah bagian dari mazhab Frankfrut dan ia terpengaruhi Marx dan Weber. Sudah dijelaskan diatas bahwa madzhab itu adalah kumpulan ilmuwan yang berupaya melanjutkan warisan pemikiran Marxis tapi sekaligus pengkritik Marxisme ortodox. Agama oleh Marx—and juga Marxisme—dianggap sebagai candu (opium) yang mengaburkan pandangan atau pikiran orang-orang tentang realitas sosial sebenarnya. Mereka meyakini segala ide yang melanggengkan dominasi dan mencegah emansipasi untuk ikut gerakan revolusi haruslah di lawan. Sementara itu kita juga tahu bahwa Weber adalah seorang sekuler dan menganggap masyarakat Barat hidup dengan rasionalisasi—sebuah konsep yang mempengaruhi Habermas. Dua tokoh klasik tersebut mempengaruhi Habermas. Mandieta memberi catatan bahwa sebenarnya Habermas adalah pelanjut tradisi Mesianis Yahudi Jerman. Cirinya adalah adalah rasional, utopis, dan *apokaliptis* yang menjadi gambaran intelektual dan sosial unik orang Yahudi abad ke-20.<sup>34</sup> Dalam menutup kata pengantar pada buku Habermas *Religion and Rationality*, Mandieta membuat kalimat parafrase Kant untuk menggambarkan pemikiran Habermas: bagi Habermas, agama tanpa filsafat adalah kebisuan, dan filsafat tanpa agama adalah tak berisi apa-apa alias kosong.<sup>35</sup>

Dengan visi optimistiknya, Habermas melihat agama dan demokrasi bisa berjalan. Ia percaya bahwa

<sup>33</sup> Jurgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, dalam *New Perspectives Quarterly* Vol. 25 issue 4 2008, h. 18-19

<sup>34</sup> Eduardo Mandieta, “Introduction”, dalam Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (Oxford: Polity, 2002), h. 2.

<sup>35</sup> Eduardo Mandieta, “Introduction”, dalam Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, h. 28

hakikat manusia adalah berinteraksi satu sama lain. Dalam bukunya, *The Theory of Communicative Action*, Habermas menjelaskan gagasannya tentang perlunya interaksi itu untuk membangun konsensus bersama dalam sebuah masyarakat. Setiap orang harus menyampaikan gagasannya sehingga orang lain tahu. Mereka yang kelompok marginal, fundamentalis, radikal, konservatif, atau bahkan mereka yang ateis, harus duduk bersama menyampaikan pikiran mereka melalui diskusi dan aktivitas diskursus lainnya sehingga sampai sebuah konsensus bersama. Inilah masyarakat *post-secular society* model Habermas tadi. Yang kelompok agama dan yang kelompok sekuler terbuka kesempatannya untuk diakui, untuk beremansipasi dalam diskusi tentang diskursus tertentu. Seperti ungkapan Furseth (dalam Clarke, 2011) wanita Muslim yang hidup di Barat dapat memanfaatkan semangat Habermasian ini untuk mengungkapkan argumentasi rasional tentang perlunya mereka mempraktikkan hijab ini di ruang publik.<sup>36</sup>

Lebih jauh lagi, Bryan Turner<sup>37</sup>, seorang sosiolog Amerika, bahkan menggunakan perspektif Habermas ini dalam membahas soal praktik hukum Syariah. Turner percaya bahwa kemunculan praktik hukum Syariah adalah sesuatu niscaya dan yang tak mungkin dielakkan. Masyarakat dunia saat ini tumbuh dengan beragam budaya, yang dikenal dengan masyarakat multikultural, yang berakibat munculnya pluralisme hukum. Turner membayangkan kondisi ini di Barat. Artinya, sekalipun Barat terkenal dengan dunia sekulernya, tetapi praktik hukum Syariah itu sudah berjalan di sana. Misalnya, pemakaian jilbab bagi perempuan Muslim adalah bentuk dari praktik hukum Syariah yang diperbolehkan. Walaupun ia segera saja memberi catatan kritis, misalnya, wa bagaimana jika perempuan Muslimah di Barat itu ingin menjadi pesepakbola; harus menggunakan jilbab seperti apa yang tepat untuk digunakan?<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Inger Furseth, "Religion in The Works of Habermas, Bourdieu, and Foucault", Ch. 5 dalam Peter B Clarke, *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), h. 106

<sup>37</sup> Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Buku ini hakikatnya adalah tentang Sosiologi Agama. Ia menulis kerangka teoretis untuk membedah masalah-masalah agama dalam sosiologi dan isu-isu tentang perdebatan seputar sekularisasi. Secara garis besar tulisan pada buku ini dibagi dua: (1) *Theoretical Frameworks: the Problem of Religion in Sociology* dan (2) *Religion, State and Post-Secularity*. Untuk mendapat gambaran informatif yang memadai tentang Syariah ini silahkan baca buku ini terutama di bab 8, h. 151-174.

<sup>38</sup> Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*. h. 154. Kritik terhadap hukum Syariah salah satunya berasal dari kelompok feminis. Mereka menganggap bahwa hukum Syariah membungkam suara-suara kaum perempuan. Salah satu isu yang diangkat adalah soal kawin mut'ah sebagaimana yang dipraktekkan sebagian kaum Muslim. Turner menganggap kritik ini sebagai gambaran perdebatan di internal masyarakat Islam. Kritik

Asal muasal pemikiran praktik hukum Syariah ini menurut Turner adalah sama dengan hukum umum (*common law*), yaitu bersifat induktif. Itu berarti kedua hukum itu dibangun dari aspirasi masyarakat; dibangun dari bawah. Dari dasar pemikiran ini, jelas bahwa hukum Syariah adalah sebuah capaian konsensus masyarakat pengusungnya, sebagaimana hukum umum juga merupakan capaian konsensus masyarakatnya. Hukum Syariah menggambarkan pandangan dan praktik umum yang diinginkan oleh masyarakat Muslim, sementara hukum umum menggambarkan pandangan dan praktik masyarakat umum. Sekali lagi, dengan mengikuti cara pandang Habermas, hukum Syariah (dan juga hukum umum) adalah bentuk dari konsensus yang disepakati bersama.

Masalahnya, meski prosesnya bersifat induktif, siapakah yang memiliki otoritas untuk membuat sebuah produk hukum? Ini berkaitan dengan proses pembuatan hukum (sebagai sebuah konsensus) dan proses pengambilan keputusan. Di sinilah peluang hukum itu 'masuk angin' oleh kepentingan yang berasal dari kelompok pragmatis. Mereka adalah orang-orang yang memiliki kepentingan politik dan ekonomi pribadi (untuk diri dan kelompoknya) yang berasal dari kelas dominan<sup>39</sup> dan berupaya untuk mendukung atau menolak sebuah produk hukum, tergantung seberapa menguntungkan dan merugikan untuk mereka. Catatan kritis Turner ini ingin menggaris bawahi bahwa meski hukum Syariah itu merupakan bentuk keinginan ideal untuk membangun perilaku kesalehan masyarakat, tetapi tidak semua inisatornya berasal dari kelompok idealis. Di antara mereka ada kelompok pragmatis. Ironisnya, kelompok pragmatis ini berasal dari kelas dominan, yang kuat secara ekonomi dan politik. Bangunan kritik Turner itu berasal dari catatan yang sudah pernah dibuat oleh Weber tentang Islam. Bagi Weber, hukum Syariah itu (dan juga hukum umum) adalah *irrational*. Letak irasionalitasnya itu ada pada inkonsistensi idealisme yang menjadi misi sebuah hukum karena adanya gangguan dari kelompok pragmatis tadi.

Konsep Weber tentang rasionalisasi mempengaruhi pemikiran Habermas. Pengertian rasionalisasi terkandung pada kata dasarnya: rasional. Untuk menjelaskan kejadian-kejadian di dunia ini diperlukan pengetahuan yang masuk akal. Apa-apa yang sumber-

terhadap sebuah hukum itu, menurut Turner, adalah sesuatu yang biasa terjadi. Hukum Syariat, sebagaimana juga hukum umum, tidaklah bersifat abadi (*timeless*) dan membeku (*frozen*) karena ia merupakan seperangkat tradisi yang terbuka untuk dikritik dan dievaluasi. Selain itu, kritik bisa dilayangkan pada hukum apapun karena sifatnya yang cenderung konservatif. Untuk soal ini, lihat h. 153.

<sup>39</sup> Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*. h. 152.

nya berasal dari *magic* dan keyakinan-keyakinan yang *irrational* sudah tidak bisa lagi diterima oleh masyarakat modern. Rasionalisasi juga mengandung semangat membangun pengetahuan yang akurat dan obyektif yang terhindar dari pengaruh prasangka subjektif dan nilai-nilai dominan<sup>40</sup>. Oleh Habermas, konsep rasionalisasi Weber ini diadopsi untuk menjelaskan teorinya tentang tindakan komunikatif. Agar komunikasi yang terjadi bisa berlangsung dengan baik dan tercapai kesepahaman antarorang yang terlibat, maka argumentasi dan bukti haruslah yang rasional. Jadi tujuan komunikasi ini adalah tercapainya kesepahaman antar aktor.<sup>41</sup> Selain itu, Habermas juga mensyaratkan komunikasi yang dibangun itu terbebas dari nilai-nilai, struktur, atau budaya dominan. Di sini semangat yang ingin dibangun adalah emansipatif, yaitu aktor siapapun boleh bebas bicara. Tidak boleh ada pengekangan, pembatasan, atau hambatan terhadap aktor yang malah menghasilkan komuniasi distortif. Rasionalitas di sini berarti "*a communication system in which ideas are openly presented and defended against criticism; unconstrained agreement develops during argumentation*".<sup>42</sup> Dengan demikian, teori tindakan komunikatif Habermas mengisyaratkan bahwa hasil komunikasi antar aktor yang bebas kekangan adalah tercapainya konsensus bersama.

Habermas membuat prasyarat agar konsensus itu bisa dicapai. Yaitu, pertama, tutur kalimat yang diucapkan oleh aktor yang berkomunikasi itu dapat dipahami dan komprehensif. Kedua, proposisi yang diajukan oleh aktor itu adalah benar; pengetahuan yang ia bicarakan dapat dipercaya. Ketiga, ia jujur dan tulus dalam mengajukan proposisinya. Keempat, ia berhak dan tepat menyatakan proposisinya sesuai dengan norma yang diyakininya.<sup>43</sup> Ritzer meyakini bahwa konsensus akan dapat dicapai jika keempat prasyarat itu dipenuhi, tetapi jika satu atau lebih prasyarat itu tidak terpenuhi maka konsensus tak akan tercapai.

<sup>40</sup> Jonathan H. Turner, Leonard Beeghley, and Charles H. Powers, *The Emergence of Sociological Theory*, (Illinois: The Dorsey Press, 1981), h. 213. Rasionalisasi merupakan tema utama di seluruh karya Weber. Dalam upayanya menjelaskan masyarakat kapitalis modern, rasionalisasi menjadi kata kunci pembeda bagi masyarakat tradisional yang percaya pada keyakinan yang tidak masuk akal, seperti magis, takhayul, kekuatan roh nenek moyang, dan tradisi turun temurun. Dalam hal metodologi, rasionalisasi juga memiliki arti tentang prinsip bebas nilai (*value free*), yaitu pengetahuan yang dibangun oleh ilmuwan harus bersifat objektif dan bersih dari pengaruh subjektif nilai-nilai yang dianut si ilmuwan tadi.

<sup>41</sup> George Ritzer, *Modern Sociological Theory*, (Boston: McGraw Hill, 2008) h. 154-155. Rasionalisasi yang dimaksud Habermas adalah *purposive-rational action*, yaitu tindakan rasional yang berorientasi tujuan. Bukan rasionalisasi yang sifatnya umum.

<sup>42</sup> George Ritzer, *Modern Sociological Theory*, h. 155

<sup>43</sup> Lihat Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization*, h. x-xi. Lihat juga kutipan nomor 29 pada artikel ini.

Hambatan utama untuk tercapai konsensus itu adalah adanya kekuatan-kekuatan yang mendistorsi proses ini, mencegah tercapainya konsensus, dan mempersulit terwujudnya masyarakat ideal versi Habermas ini.<sup>44</sup>

### Politik Perda Syariah: Muncul Saat Krisis

Gagasan tentang Syariat Islam muncul di saat masyarakat Garut, dan Indonesia, berada dalam situasi krisis. Krisis ekonomi begitu akut sehingga meruntuhkan segi-segi lain, yakni politik, sosial dan budaya. Krisis ini menunjukkan kegagalan negeri ini untuk mengelola keempat bidang itu. Negeri ini, di masa berakhirknya pemerintahan Orde Baru, jatuh menjadi negara gagal. Di bidang politik, negara kehilangan legitimasinya. Masyarakat tidak percaya lagi dengan model pemerintahan terpusat yang dijalankan selama Orde Baru berkuasa. Otonomi daerah lalu menjadi pilihan. Dengan demikian, hampir bisa dipastikan orang-orang daerah berkesempatan untuk tampil mengelola daerahnya. Usulan Peraturan Daerah Syariah muncul di mana-mana. Tampak bahwa kelompok agama berusaha tampil menguasai panggung politik. Mereka ingin membangkitkan kembali romantisme lama: bersatunya agama dan politik.

Gerakan romantisme itu mengulang sejarah yang gagal di negeri ini. Dulu di saat negeri ini mencapai kemerdekaannya, semangat menyatukan agama dan politik itu juga begitu kuat. Para pendiri negeri ini berdebat di sidang-sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia pada 29 Mei, 1 Juni, dan 10-16 Juli tahun 1945. Kelompok nasionalis Islam mengusulkan Islam sebagai dasar negara, tapi kandas karena ditentang oleh kelompok nasionalis sekuler. Aspirasi kelompok nasionalis Islam waktu itu, yang hanya didukung 15 orang, kalah jauh dengan yang menentang, yakni 68 orang. Tapi mengapa romantisme yang gagal ini mau diulang?

Tampak kelihatan bahwa krisis ekonomi negeri ini beralih ke krisis politik, lalu beralih ke budaya. Krisis politik ditandai dengan munculnya krisis legitimasi, yakni orang sudah tidak percaya dengan pemimpin negeri ini. Krisis legitimasi ini juga melebar ke daerah. Masyarakat daerah tidak percaya dengan pemimpinnya. Ibarat ungkapan, "Seoharto saja bisa diturunkan apalagi pemimpin daerah". Krisis legitimasi itu seperti *echo* yang awalnya dari pusat terus menggaung ke daerah. Pemimpin daerah menjadi takut-takut. Krisis politik ini menyebabkan krisis budaya, yakni identitas seperti apa yang akan menjadi ciri masyarakat Indonesia paska reformasi. Situasi seperti inilah yang menandai

<sup>44</sup> George Ritzer, *Modern Sociological Theory*, h. 156

munculnya kelompok Islam politik dengan isu Syariat Islam. Mereka berusaha mempengaruhi proses pemilihan kepala daerah dengan mengajukan kontrak politik agar Perda Syariah itu ditegakkan manakala mereka terpilih. Kontrak politik ini adalah bentuk dari krisis kepercayaan masyarakat pada calon pemimpin setempat. Karena dibangun atas dasar rendahnya *trust* tersebut, pemimpin daerah saat itu memiliki modal sosial yang sulit: dikerangkeng oleh kontrak politik. Pada akhirnya kontrak politik itu adalah bentuk nyata politik “dagang sapi” dan *deal-deal* politik (politisi, pengusaha, dan pihak berkepentingan mendapat keuntungan kekuasaan, sementara kelompok Islam idealis akhirnya apatis). Kondisi ini menyumbang bagi tak seriusnya Perda Syariah dijalankan di daerah.

### Kultur Lama Warisan Orde Baru: *Lifeworld*

Hal lain yang menyumbang mandeknya pelaksanaan Perda Syariah adalah bertahannya kultur lama yang dibangun masa Orde Baru. Selama tiga puluh dua tahun mengelola negeri ini, pemerintah Orde Baru menanamkan budaya yang mungkin dirasakan langsung atau tidak langsung oleh masyarakat. Sehingga tidak mudah masyarakat di Indonesia untuk begitu saja keluar dari budaya lama dan menggunakan baju baru kebudayaan di masa otonomi daerah. Kondisi ini, mau tidak mau, juga menyumbang bagi terhambatnya pelaksanaan Perda Syariah. Apa saja kultur lama itu?

Di antaranya, pertama, pemerintah Orde Baru menciptakan rasa ketergantungan masyarakat kepada pemerintah. Caranya, mereka menyediakan solusi-solusi terhadap masalah-masalah masyarakat yang menyangkut ekonomi, sosial, politik, dan budaya. Misalnya, untuk menyebut beberapa saja, masalah kestabilan ekonomi pasar, mereka menyusun Repelita (rencana pembangunan lima tahun) yang paradigmanya developmentalisme; agar tidak terjadi konflik sosial, negara melakukan kontrol sosial dan politik lewat ABRI (TNI saat itu), birokrasi, dan Golkar yang juga bervisi developmentalisme; untuk mengurangi kepadatan penduduk dibuatlah program Keluarga Berencana yang berparadigma Malthusian, yakni bagaimana menyeimbangkan orang dengan kesediaan pangan. Solusi-solusi yang dirancang oleh negara dirumuskan secara ilmiah oleh para teknokrat, yakni akademisi dan ilmuwan yang bekerja di belakang meja untuk merumuskan jalannya mesin birokrasi pemerintah Orde Baru dalam bentuk rekayasa-rekayasa sosial. Setelah Orde Baru lengser, masyarakat seperti anak ayam kehilangan induknya, anak ayam yang ramai berteriak tapi tak tahu mau ke mana mencari induknya. Seperti itulah gambarannya masyarakat masa otonomi daerah, banyak aspirasi disuarakan menyangkut daerah

(termasuk Perda Syariah) tapi tidak ditopang oleh para teknokrat. Masyarakat sipil belum siap untuk mengelola masyarakatnya sendiri, apalagi mengelola pemerintahan.

Kedua, pemerintah Orde Baru merasa *phobia* terhadap gerakan-gerakan sosial warga yang mengganggu visi pemerintah tentang kestabilan sosial. Visi ini sebenarnya berakar pada keinginan pemerintah Orde Baru menciptakan situasi agar ekonomi negara tidak terganggu. Oleh karena itu, gerakan apapun yang dianggap berpotensi mengganggu negara akan dicurigai. Pemerintah Orba takut dengan gerakan yang mencurigakan. Rasa curiga dan takut itu distrukturkan sedemikian rupa (misalnya dengan program ABRI masuk desa, didirikannya kantor-kantor militer yang dikenal dengan Kodam, Korem, Kodim hingga Koramil, serta masuknya militer di pemerintahan dengan menjadi gubernur hingga lurah). Akibatnya, timbul ketakutan di masyarakat dibanding kenyamanan. Tak ada yang boleh mengkritik pemerintah kalau tak mau di penjara. Dengan demikian, kekuasaan dikelola dengan kecurigaan dan ketakutan. Saat Orde Baru lengser, ketakutan masyarakat berubah menjadi kekuatan. Kelompok Islam sepertinya mendapatkan momen untuk tampil di panggung politik yang sebelumnya hanya menjadi kelompok pinggiran dan terpinggirkan. Perda Syariah diperjuangkan. Sebenarnya, mereka takut dengan keberadaan pikiran liberal, sekuler serta budaya-budaya Barat lainnya. Dengan demikian, kekuatan politik Islam merasa *phobia* dengan Barat. Jelas, rasa *phobia* adalah warisan Orde Baru.

Ketiga, Orde Baru mewariskan sifat kekerasan dan kultur militeristik. Sifat dan kultur ini salah satu contohnya adalah kasus penculikan kelompok-kelompok kritis. Masyarakat mencurigai pemerintah Orde Barulah pelakunya. Kecurigaan itu tumbul karena pendekatan pemerintah yang menggunakan kekerasan di kehidupan sehari-hari, misalnya, di masyarakat Aceh masa Daerah Operasi Militer (DOM). Tim pencari fakta tentang kekerasan di Aceh saat itu menemukan banyak kuburan massal di sana tanpa diketahui identitasnya. Tindak kekerasan dan cara-cara militeristik adalah ciri khas Orde Baru. Saat pemerintah ini direformasi, kultur kekerasan dan militeristik itu di *copy paste* oleh sekelompok orang. Mereka membentuk paramiliter, yakni masyarakat sipil yang performanya seperti militer. Contohnya adalah jawara Banten dan kelompok FPI. Hampir mirip dengan militer, jawara Banten menggunakan pakaian hitam-hitam dan bersepatu laras, serta bersenjata tradisional (golok, pisau, dan kapak). Sementara FPI, salah satu aktor utama pengusul Perda Syariah, menunjukkan dirinya sebagai kelompok Islam *amar makruf nahi munkar* yang tak segan-segan melakukan *sweeping*, merazia, dan mengobrak-abrik kafe-kefe dan pedagang minuman

keras. Terkadang mereka harus berhadap-hadapan dengan masyarakat umum. *Imej* kekerasan ada pada kedua kelompok ini. Bagaimanapun cara-cara kekerasan tak akan mendapat simpati warga.

Keempat, kultur oligarki adalah warisan Orde Baru. Kultur ini adalah tentang bagaimana kekuasaan dan kepemimpinan tidak keluar dari kelompoknya dari generasi ke generasi. Kultur oligarki ini dibangun untuk mengontrol ekonomi, politik, dan sosial. Dengan begitu akses dan kekayaan yang ada di sumber daya alam negeri ini, menguntungkan sekelompok orang itu. Kelompok di lingkaran Orde Baru terstruktur dalam model *patrimonial*, yakni relasi sosial berbentuk timpang karena ada bos dan bawahan. Seoharto adalah bosnya, bawahannya adalah kroni-kroninya. Memasuki masa reformasi, kultur oligarki dimulai oleh partai politik. Mereka membangun daerah dengan memasukkan orang-orang mereka untuk menjadi gubernur, bupati, dan camat. Partai politik yang paling mendapat keuntungan kekuasaan pada masa reformasi ini adalah partai-partai peninggalan Orde Baru, seperti Golkar, PDIP dan PPP. Oleh karena itu, pemain-pemain lama dari partai lama berperan penting di masa isu Perda Syariah menggema. Saat ini oligarki semakin parah, karena keluarga *incumbent* bisa mengajukan istri, adik, anak, atau keluarga lain untuk menjadi suksesornya.

Kelima, korupsi juga warisan kultur Orde Baru yang dikenal dengan KKN (Korupsi, Kolusi, Nepotisme). Kekayaan alam dan sumber daya negara ini dikelola sebagianya untuk sebesar-besarnya kepentingan diri dan kelompok. Kultur ini melekat pada generasi berikutnya. Bahkan korupsi dilakukan antarkelompok, yang dikenal dengan korupsi berjamaah. Di Garut misalnya ada korupsi berjamaah yang dilakukan oleh anggota dewan DPRD periode 1999-2004 yang dikenal dengan APBD *Gate*. Korupsi ini merugikan negara hingga 6,5 miliar. Sebanyak 45 anggota DPRD Kabupaten Garut dijadikan tersangka. Pada 2009 mereka diputus bersalah dan harus masuk penjara selama 4 tahun.

Apa yang ingin disampaikan di sini adalah bahwa meski pemerintah Orde Baru diganti, tetapi kulturnya masih melekat. Dia hidup di tengah kehidupan sehari-hari: melekat pada diri individu warga umumnya dan menjadi nilai-nilai bersama baik disadari atau tidak. Seperti yang diistilahkan Habermas, kehidupan sehari-hari (*lifeworld*) masyarakat kapitalis modern sesungguhnya dikuasai (*colonized*) oleh kekuasaan negara (*system*). Kultur pemerintah adalah kultur warganya. Bukan sebaliknya, kultur warga (*lifeworld*) mengkoloniasi pemerintah yang berkuasa (*system*). Jadi pada saat Perda Syariah dimunculkan di daerah-daerah dan dipandang sebagai aspirasi dari bawah, sesungguhnya itu bukan merupakan

*lifeworld* yang sebenarnya. Apa yang menjadi *lifeworld* sebenarnya adalah ketaksiapan untuk mandiri, *phobia*, oligarki, militeristik, dan budaya korup. Jika kelompok Islam politik ingin membangun *system* (yang diartikan Habermas sebagai pemerintahan yang berkuasa) dalam bentuk Perda Syariah, maka *lifeworld* warga belum siap. Warga yang ada di partai politik, di anggota dewan, di kantor, di birokrasi, di pasar, di kampus, di lembaga seni, dan bahkan di organisasi massa Islam, belum memiliki *lifeworld* sesuai visi Perda Syariah. Kontradiksi antara *lifeworld* dan *system* menyebabkan macetnya perjalanan Perda Syariah.

### Perda Syariah di Garut: Studi Kasus

Perda Syariah yang mengalami kemandekan salah satunya di laksanakan di Garut. Perda itu mendapat penolakan diam-diam oleh aktor tertentu atas keinginan penegakkan Perda Syariah. Aktor-aktor utama dalam gerakan Perda Syariah Garut berusaha mencapai konsensus bersama melalui ruang-ruang publik. Deklarasi Perda Syariah pada 15 Maret 2002 pun berjalan sesuai rencana.<sup>45</sup> Sayangnya, penegakkan Perda Syariah mengalami masalah, mulai dari sumber daya manusianya hingga produk hukum Perda Syariahnya itu sendiri. Untuk menguraikan secara detail data lapangan, maka akan dimulai dengan penolakan diam-diam terhadap Perda Syariah. Yang dimaksud dengan sikap ini adalah bahwa aktor setuju untuk berdiskusi, merumuskan, dan menegakkan Perda Syariah. Tetapi, dengan syarat: perlu dibentuk lembaga pengkajian Perda Syariah terlebih dahulu.

Lembaga itu bernama LP3SyI, yakni singkatan dari Lembaga Pengkajian Penegakkan dan Penerapan Syariat Islam. Bagi Mahyar Swara, wakil ketua DPRD Kabupaten Garut periode 1999-2004, pembentukan lembaga ini adalah merupakan bentuk “jalan tengah” (kompromi) pelbagai pihak terhadap “tuntutan masyarakat” agar diberlakukannya syariat Islam di Garut.<sup>46</sup> Hal ini memperlihatkan relasi kuasa yang timpang antara pihak yang memiliki kekuasaan politik dengan warga. DPRD pascareformasi (1999-2004) memiliki

<sup>45</sup> Deklaratornya adalah Drs. H. Dede Satibi (Bupati Garut saat itu), Ketua DPRD Mahyar Swara, S.H. dan semua fraksi DPRD yaitu fraksi-fraksi Golongan Karya, Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Fraksi Gabungan, TNI, Partai Kesatuan Bangsa, dan PKP serta Koordinator Komite Pelaksana Syariat Islam (KPSI) KH Endang Yusuf Djunaedi. Juga, ada tokoh nasional dan ikut menandatangani deklarasi sebagai saksi, yaitu Ahmad Sumargono (Partai Bulan Bintang) dan Habib Muhammad Rizieq Syihab (Ketua Umum Front Pembela Islam). Empat orang saksi lainnya yaitu Drs. H. Djohan Jauhari (Praktisi Hukum), Habib Idrus H. Alatas, KH. Muhammad Qudsi (Wakil Ketua Partai Persatuan Pembangunan Jawa Barat) dan KH. Asep Saefuddin Musaddad (Ketua FPI Jawa Barat)

<sup>46</sup> Wawancara langsung dengan Mahyar Swara di Garut

kekuasaan politik yang *powerful* karena mereka yang memilih langsung kepala daerah. Meski DPRD menyandang status sebagai wakil rakyat, pernyataan Mahyar itu mengisyaratkan adanya nuansa keinginan yang berbeda antara mayoritas DPRD dengan warga pengusul soal Perda itu. Memang kalau dilihat komposisinya, kursi DPRD Garut periode 1999-2004 ini didominasi oleh partai-partai warisan Orde Baru, yakni Partai Golkar (11 kursi), PPP (9 kursi) dan PDIP (7 kursi), selebihnya PKB (5 kursi) dan PKP (1 kursi), fraksi gabungan (7 kursi), dan TNI (5 kursi). Adapun kelompok yang menyuarakan Perda Syariah adalah FPI Garut. Atas nama jalan tengah, LP3SyI pun menjadi pilihan bersama.

MUI Garut menyatakan lebih tegas masalah yang berkaitan usulan Perda Syariah itu. Masalahnya adalah pada *legal standing*. Bukan semata-mata jalan tengah. Keputusan untuk menegakkan dan menerapkan aturan hukum bagi seluruh warga harus memiliki fondasi yang jelas dalam hukum yang dianut negara. Menurut Undang Hidayat, anggota MUI, “karena syariah itu menjadi subsistem dari sistem hukum nasional sehingga (perlu mengkaji) bagaimana gagasan Syariah dalam gagasan konstitusi. Ini *kan* yang diperlukan SDM. Akhirnya ormas sepakat membentuk LP3SyI”.<sup>47</sup> Cara berpikir legal formal ini nampaknya menjadi hambatan berarti dalam memposisikan bagaimana seharusnya kedudukan Perda Syariah itu di mata hukum. Selain itu, MUI Garut meyakini bahwa daerahnya tak bisa disamakan dengan Aceh. Ketua MUI Garut 2004-2009, KH Abdul Halim, menganggap Aceh memiliki kekhususan. Sejarah Aceh dipandang sangat mendukung ditegakkannya Perda Syariah. “Aceh perjuangannya lama berpuluhan-puluhan tahun dan itu *kan* solusi untuk meredam situasi di Aceh”.<sup>48</sup> Jika dibaca dengan cara pandang Abdul Halim, maka sebenarnya LP3SyI adalah untuk meredam situasi di Garut.

Situasi yang dimaksud adalah soal pro kontra Perda Syariah di Garut. Dengan argumentasi menyangkut *legal standing* Perda itu dan sejarah Garut berbeda dengan Aceh, maka pihak MUI lebih setuju rumusan hukum Perda Syariah itu menyangkut Zakat, Infak, dan Sedekah. Perda ini lahir pada tahun 2003, atau setahun setelah dideklarasikannya Perda Syariah di Garut. Tetapi Perda Syariah yang menyangkut hukum pidana di dalamnya, yakni Perda Anti Maksiat (Pekat), baru disahkan pada tahun 2008 menjelang kepemimpinan Bupati Garut 2004-2009 berakhir dan dekat dengan akan dilaksanakan Pilkada 2008. Pengesahan Perda Pekat ini tak lain agar mengantisipasi main hakim sendiri oleh masyarakat,

sebagaimana penuturan Undang Hidayat ketika ditanya alasan adanya Perda ini:<sup>49</sup>

Ya alasannya *sih* keamanan. Karena khawatir jauh hari sebelumnya ada gejala di Cipanas. Ada spanduk anti prostitusi. Cipanas itu dianggap kelompok tertentu sebagai daerah “mesum”. Jadi dari pada masyarakat turun tangan sendiri jadi lebih baik Perda dibuat. Itu yang saya dengar dari Kejaksaan dan Kepolisian. Jadi dengan adanya Perda ini diharapkan itu ada petugas yang melaksanakan agar masyarakat tidak melakukan dan menghakimi. Itu yang saya tangkap di dewan.

Tetapi menurut tokoh masyarakat setempat, lambatnya penyelesaian Perda Pekat diduga karena khawatir malah menjadi bumerang bagi anggota dewan dan Pemda sendiri, seperti yang diungkap oleh Kiai Deden:<sup>50</sup>

Mereka khawatir Perda itu jadi bumerang. Nanti Perda Syariah tentang perzinahan umpamanya, siapa saja termasuk pegawai pemerintah takutnya ada yang selingkuh *kan*. Apalagi kalau ada hukuman potong tangan. Jadi bagaimana nanti kalau Perda Syariah ini diberlakukan, takutnya *kan* senjata makan tuan.

Dengan melihat cara pandang MUI tersebut, sebenarnya gerakan Perda Syariah di Garut didukung setengah hati. Tidak ada kata sepakat tentang makna Syariah itu apa dan apa saja dimensinya yang harus di Perdakan. Kepentingan politik, ekonomi, dan kelompok bercampur aduk di sini dan menghambat keseriusan merumuskan makna dan dimensi Syariah tadi. Tidak usah jauh-jauh mencari penjelasan tentang macetnya pelaksanaan Perda Syariah di Garut ini, karena sejak sedari awal kemacetan itu ada pada pemahaman penting mengenai makna dan dimensi Syariah. MUI cenderung melihat Syariah itu bermakna melaksanakan kebaikan (*amar makruf*), sementara FPI lebih cenderung memaknainya sebagai memberantas kemaksiatan (*nahiyyi munkar*). MUI mengambil dimensi etiknya, sementara FPI mengambil dimensi pidananya. Tetapi yang satu bukan menjadi pelengkap lainnya. Secara diam-diam mereka menolak digabungkan karena beda misi, makna dan dimensi. Penolakan diam-diam untuk menjadi satu ini akhirnya mensiratkan penolakan pada argumentasi, pendekatan dan produk hukum Perda Syariah.

### **Aktor Utama: MUI Garut vs FPI Garut**

Dari penjelasan tersebut, tampak bahwa kelompok Islam yang menyuarakan Perda Syariah di Garut adalah MUI Garut dan FPI Garut. Meski memiliki bahasa yang sama, yakni penegakkan Perda Syariah, tapi dibalik bahasa itu terungkap cara pandang yang berbeda antarkeduanya. Di sini akan dijelaskan lebih detail sosok masing-masing. Walaupun aktor utama ini

<sup>47</sup> Wawancara dengan Drs. Undang Hidayat, M. Ag.

<sup>48</sup> Wawancara dengan K.H. Abdul Halim

<sup>49</sup> Wawancara dengan Undang Hidayat

<sup>50</sup> Wawancara dengan Kiai Deden Nurul Hakim.

dibagi kepada dua kategori, pada kenyataannya banyak kelompok yang ada di balik dua aktor itu. Pembagian dua aktor ini ingin menunjukkan bahwa MUI adalah aktor yang dibelakangnya ada pemerintah, sementara FPI dibelakangnya ada barisan kelompok pendukung Perda Pekat. Tetapi harus ditegaskan di sini bahwa isu tentang Perda Syariah di Garut itu hanya mencuat di kelompok elit masyarakat, yang bila diperbandingkan hanya 30% saja yang tahu, sisanya tidak tahu.<sup>51</sup>

Di Garut, FPI adalah kelompok masyarakat yang pertama kali menyuarakan Perda Syariah. Konsentrasi mereka pada pemberantasan tindakan maksiat, perjudian, dan minuman keras. Meski ini menjadi perhatian bersama umat Islam, FPI Garut termasuk yang konsisten di jalur ini. FPI Garut dikritik karena aksi-aksinya, yakni men-sweeping tempat hiburan atau penjual alkohol dengan cara-cara kekerasan dan merusak properti pemilik usaha. Tetapi aksi FPI itu juga dipandang sebagai bentuk kritik terhadap pemerintah dan aparat kepolisian yang lamban menangani apa yang menurut kalangan FPI adalah haram. Mereka memandang MUI Garut juga lamban mengantisipasi ini. Puncaknya ketika ada demonstrasi yang menuntut Perda No 6 tentang miras dicabut. Atas lambannya MUI Garut dan adanya tuntutan demonstrasi ini, FPI Garut langsung beraaksi dengan mendirikan Komite Penegakkan Syariat Islam (KPSI). Tokoh dibalik kekuatan FPI ini adalah K.H. Muhammad Qudsi<sup>52</sup> (Pimpinan Pondok Pesantren Suci Cibatu Garut).

K.H. Muhammad Qudsi memang dikenal memiliki perhatian serius terhadap pelaksanaan Perda Syariah di Garut dengan beberapa strategi. Strategi yang pertama adalah membawa wacana Perda Syariah ke ranah anggota dewan, di tingkat daerah dan nasional. Tercatat beberapa kali upaya tersebut dilakukan: (1) pada 26-27 Januari 2000 dengar pendapat di DPRD Garut, mengenai Raperda No.06 tentang Prostitusi dan Perzinahan, yang mempermasalahkan soal lemahnya

<sup>51</sup> Wawancara dengan Kiai Deden Nurul Hakim. Ini perumpamaan saja tentang porsi pengetahuan tentang Perda Syariat. Di masyarakat awam, Perda Syariat di Garut tak dikenal. Jangankan keinginan untuk mendiskusikannya, masyarakat sendiri tidak tahu apa yang dimaksud dengan Perda Syariat di Garut itu. Seperti yang dituturkan Kiai Deden, "(Yang tahu) Perda Syariat itu kalau dibagi mungkin 30 : 70 lah. Itu juga di kalangan-kalangan yang mungkin segmennya segmen yang orang-orang dari kalangan Depag dan semacamnya. Ada yang bilang yang penting jalankan saja dulu begitu. Karena pada kelihatannya pemerintah daerah juga setengah hati begitu...."

<sup>52</sup> Awal mula K.H. Muhammad Qudsi aktif di FPI adalah saat diajak pertama kali bergabung ke organisasi ini oleh KH Endang Yusuf. Pada tahun 2000 resmi K.H. Muhammad Qudsi diangkat menjadi Majelis Syuro FPI wilayah Garut dengan Ketua *Tanfidiyahnya* K.H. Endang Yusuf. Sebelumnya, K.H. Muhammad Qudsi memang dekat dengan pimpinan pusat FPI Habib Muhammad Rizieq Syihab dan ia juga ikut mendirikan Majelis Mujahidin Indonesia.

sanksi hukum, (2) pada 21 Februari 2000, didampingi DPRD dan Pemda Garut mendatangi DPR RI Komisi II dengan dukungan 67 Ulama Garut, Tasik, Ciamis, Bandung, Cianjur dan Sumedang meminta perubahan KUHP yang sesuai dengan syariat Islam, (3) pada 13 Juli 2000 mendatangi MPR RI untuk meminta perubahan hukum, dan (4) Pada tanggal 7 Oktober 2001 atas nama Pondok Pesantren Suci dengan dukungan 313 tanda tangan ulama dan tokoh masyarakat se-Pulau Jawa ke MPR RI mendesak syariat Islam diberlakukan, (5) pada 7 Januari 2002 bersama KPSI mendatangi DPRD Garut mengajukan Pengesahan Penegakan Syariat Islam dengan mendapat persetujuan fraksi (ditanda tangani fraksi dan disaksikan bupati). Strategi yang kedua dilakukan melalui penggerahan massa menuntut pemberlakuan Perda Syariah. Ketika lobi-lobi dengan anggota dewan, di luar gedung massa FPI terus menekan dengan melakukan demonstrasi. Strategi yang ketiga adalah melakukan musyawarah yang membahas soal perda Syariah. Pada 16 April 2001/Muharram 1422 diadakan musyawarah pembahasan RUU KUHP dipondok Pesantren Suci Garut yang dihadiri oleh kaum Muslim, Ulama, Pemerintah Daerah, Pengadilan Agama, dan DPRD Garut.<sup>53</sup>

Idealisme FPI jelas, yaitu memperjuangkan penyatuan agama dan politik. Idealisme itu dipicu oleh semangat mengembalikan 7 kata yang pernah dihapus dari Piagam Jakarta. Mereka berharap apa yang sudah ada di Piagam Jakarta itu dikembalikan lagi. Penghapusan tujuh kata itu, menurut mereka, hanya ingin memenuhi kepentingan umat Kristen Protestan Ambon yang akhirnya orang-orang Ambon itu mendirikan RMS. Seperti yang dituturkan K.H. Muhammad Qudsi:<sup>54</sup>

Pemikiran ummat Islam kalah oleh orang-orang Kristen Protestan Ambon, pada 18 Agustus 1945 mereka datang ke Jakarta mendesak pemerintah baru untuk menghapus Piagam Jakarta (Negara berdasarkan Ketuhanan Dengan Kewajiban Menjalankan Syari'at Islam Bagi Pemeluk-pemeluknya), jika tidak dihapus Ambon akan memisahkan diri. Akhirnya Piagam Jakarta dihapus, diganti dengan Yang Maha Esa, pertama orang-orang Kristen Protestan Ambon merasa berhasil, tetapi sesudah terpikir oleh mereka tidak ada hak hidup di Indonesia sehingga pada tahun 1950 mereka memproklamasikan RMS (Republik Maluku Seram) sampai sekarang setiap bulan Februari selalu mengibarkan bendera RMS. Akhirnya, mungkin timbul pertanyaan dibenak kita sudah sesuakah hukum yang ada di Indonesia ini dengan payung hukum yang seharusnya berlaku. Selain itu, Perda Syariah menurut mereka adalah hukuman potong tangan, cambuk, dan rajam.

MUI menyuarakan Perda Syariah di Garut setelah

<sup>53</sup> <http://pesantrensuci.blogspot.com/>

<sup>54</sup> <http://pesantrensuci.blogspot.com/>

tuntutan ini masuk ke ruang publik melalui media massa. Ada isu yang beredar bahwa sebelumnya MUI menolak gerakan penegakkan Perda Syariah yang dimotori oleh FPI ini. Kemungkinan MUI melihat isu Perda Syariah sedang muncul di berbagai daerah. Di Garut, suara-suara tentang Perda Syariah itu juga muncul di Ormas-ormas keagamaan. Atas situasi ini, MUI meresponsnya dengan membentuk tim kecil perumus Perda Syariah yang berasal dari kepengurusan MUI Garut. Menurut pengakuan Undang Hidayat, MUI berinisiatif untuk merumuskan aspek legal formalnya. Di bawah arahan K.H. Abdul Halim, tim kecil yang terdiri dari Syamsul Jayusman (Ketua tim/Ketua BAZ Kabupaten), Undang Hidayat, (Sekum tim) Rofik Azhar (Pengurus BAZ), dan Aza Rowi Karim (Pengurus BAZ/Ketua KPU) serta beberapa orang lain. Tim ini lalu membuat draft Perda. Hasilnya, terbentuk Perda tentang zakat. Adanya inisiatif dari tim MUI ini adalah karena mereka menilai diri mereka sebagai kelompok yang berpengaruh. Hal ini terungkap sebagaimana yang dikemukakan Undang Hidayat: "secara politis sebetulnya waktu itu saya ingin melihat bagaimana MUI diperhitungkan, diperhitungkan oleh Pemda, diperhitungkan oleh Dewan."<sup>55</sup>

Pada masa-masa transisi paska reformasi, MUI memainkan peran penting dalam ranah politik di Kabupaten Garut. KH. Abdul Halim, Ketua MUI waktu itu, menjadi orang kuat yang posisinya sangat diperhitungkan. Selain menjadi pimpinan Pondok Pesantren Al-Musaddadiyah Garut, KH Abdul Halim juga mampu mengorganisir ormas-ormas Islam setempat, yang sesungguhnya sudah menjadi bagian dari MUI, untuk berada dibawah koordinasinya dengan membentuk sebuah lembaga bernama BKPU (Badan Koordinasi Persatuan Umat Islam) Garut. Diantara yang tergabung dalam lembaga ini adalah NU, Muhammadiyah, Persis, PII, HMI, Syarikat Islam dan lembaga Islam lainnya.<sup>56</sup> Tersiar kabar bahwa inisiatif dibentuknya BKPU adalah bersifat politis. BKPU diduga bermain politik dan berada di belakang kemenangan Dede Satibi sebagai Bupati Garut periode 1999-2004<sup>57</sup>. Indikasi akan hal itu bisa ditangkap dari

penjelasan Undang Hidayat bahwa sering kali anggota dewan waktu itu mendatangi Pondok Pesantren Al-Musaddadiyah untuk bertemu dengan K.H. Abdul Halim. Meski Undang Hidayat menganggap bahwa K.H. Abdul Halim menerima siapa saja calon bupati waktu itu untuk bertukar pikiran, tetapi ia menyebut bahwa calon lawan Dede Satibi, yakni Dede Jayalaksana membuat langkah-langkah pressure terhadap dewan, "sementara 'kita' tidak (menekan) karena secara perhitungan akan menang".<sup>58</sup> Pernyataan ini secara jelas memberi dukungan pada Dede Satibi, lawan dari Dede Jayalaksana. Akhirnya, Dede Satibi sebagai bupati waktu itu bersedia begitu saja menandatangani deklarasi Perda Syariah bersama K.H. Abdul Halim.

K.H. Abdul Halim memperluas pengaruhnya dengan membentuk Dewan *Imāmah*<sup>59</sup>. Awalnya, Dewan ini dibentuk untuk mengantisipasi kerusuhan sosial pada masa negeri ini mengalami transisi demokrasi. Kerusuhan yang dimaksud adalah konflik antara NU dan Muhammadiyah yang terjadi di Yogyakarta. Para pendiri Dewan *Imāmah* merasa khawatir konflik tersebut melebar ke Garut seiring dengan meluasnya ketidakpuasan masyarakat terhadap kepemimpinan Gus Dur sebagai Presiden RI waktu itu. Didirikan pada tahun 2001, Dewan *Imāmah* merangkul tidak hanya ormas Islam, tetapi juga partai politik dan komunitas lain. Dengan menggalang kekuatan yang lebih besar ini, posisi politis K.H. Abdul Halim, yang ditunjuk sebagai Ketua Dewan *Imāmah*, menjadi semakin nyata. Lulusan Madinah dan putra dari kyai berpengaruh di daerah Priangan, KH. Anwar Musaddad ini juga dikenal

---

sandera itu merupakan bentuk kekecewaan K.H. Uhom yang tak lama setelah aksi tersebut meninggal dunia. Jika saja Dede Jayalaksana tidak meyakinkan pendukungnya untuk menerima kekalahan ini mungkin kemenangan Dede Satibi akan digagalkan. Sementara itu Dede Satibi didukung oleh K.H. Abdul Halim dan tokoh-tokoh ulama serta anggota Dewan Harian Daerah (DHD) Angkatan 45, Warga Indonesia Asal Garut (WI-ASGAR), dan juga Angkatan 66. Atas aksi penyanderaan itu, K.H. Abdul Halim melakukan demonstrasi tandingan ke gedung DPRD Garut yang sebelumnya dilakukan serangkaian pertemuan di komplek pesantren Al-Mussadadiyah. K.H. Abdul Halim sendiri bertindak sebagai orator dalam aksi tandingan tersebut. Dengan dukungan yang demikian, ada kemungkinan sikap menerima Dede Satibi atas desakan Perda Syariat ini adalah agar dukungan tersebut tetap mengalir manakala ia maju lagi untuk menjadi Bupati kedua kalinya. Lihat Mustofa Fattah, Syahwat Kekuasaan di Garut h. 17-21. Bisa diakses di <http://www.slideshare.net/DonnySetiawan/syahwat-kekuasaan-di-garut-testimoni-mustofa-fattah-versi-lengkap#btnNext>

<sup>55</sup> Wawancara dengan Undang Hidayat

<sup>56</sup> Moeflich Hasbullah. "Gerakan Syariat Islam di Garut", *Jurnal Khazanah Pasca UIN Sunan Gunung Djati Bandung*. Vol. 3 No. 10. (Juli-Desember), 2006.

<sup>57</sup> Laporan wartawan yang terrekam dalam buku *Syahwat Kekuasaan di Garut* secara detail menjelaskan bagaimana pertarungan politik menuju pemilihan Bupati saat itu diwarnai dengan aksi pendukung Dede Jayalaksana menyandera anggota DPR yang kecewa jagoannya kalah. Pemilihan Bupati saat itu masih melalui sistem voting anggota Dewan. Dede Jayalaksana didukung oleh tokoh PPP K.H. Uhom Hamdani yang juga pemimpin Pondok Pesantren Sarohan, Bayongbong, Garut serta didukung aktivis lokal dan mahasiswa. Aksi

<sup>58</sup> Istilah Dewan *Imāmah* sebenarnya digunakan pertama kali oleh Kartosuwiryo. Isinya berupa struktur kepengurusan Darul Islam yang terdiri dari para Kyai dan pimpinan gerakan. Tetapi istilah Dewan *Imāmah* yang digunakan K.H. Abdul Halim tampaknya tidak ada kaitan dengan gerakan Darul Islam. Dewan *Imāmah* tersebut berisi para tokoh Garut termasuk kiai-kiainya yang ditujukan untuk meredam gejolak sosial, termasuk kekhawatiran konflik NU dan Muhammadiyah meluas ke Garut.

dekat dengan eksponen angkatan '66 dan tokoh-tokoh segenarasi. Tak salah bila dikatakan bahwa KH Abdul Halim merupakan tokoh ril politik Islam yang bisa mempengaruhi kebijakan-kebijakan Pemda Garut, termasuk Perda Syariah.<sup>60</sup>

Berbeda dengan FPI, idealisme Perda Syariah versi MUI Garut saat itu jelas menekankan pada perintah menjalankan agama, bukan pada perjuangan untuk menyatukan agama dan politik. Pemimpin harus memberikan contoh menjalankan agama dengan baik karena ia adalah simbol rakyatnya. Juga soal penggunaan jilbab oleh perempuan merupakan simbol kepatuhan pada perintah agama. Seperti yang dituturkan oleh KH Abdul Halim berikut ini:<sup>61</sup>

Bagaimanapun kita sebagai orang Muslim beranggapan bahwasanya hukum Allah itu adalah yang terbaik. Dan itu merupakan suatu konsekuensi bagi seorang yang mengaku dirinya Islam. Dengan hukum Al-Quran dan As-Sunnah itu adalah suatu kewajiban yang harus ditegakkan. Tapi kita melihat kita bukan di Negara Islam. Kita mencari celah-celah yang kiranya kita bisa laksanakan. Makanya waktu itu kita melihat ada beberapa celah yang bisa kita laksanakan kita mendorong ke DPRD untuk bisa membuat Perda yang kaitannya dengan syariat Islam. Iya sebetulnya tidak banyak waktu itu. Yang pertamakali kita coba lakukan dialog dengan Bupati. Kita mengharapkan kiranya Bupati bisa memberikan contoh yang baik terutama untuk aparatur pemerintah terutama untuk yang perempuan ya, kiranya mereka bisa melaksanakan syariat dengan cara menutup aurat.

Bagaimana dengan Ormas Islam lainnya? Ormas Islam seperti Muhammadiyah, Persis, dan Syarikat Islam adalah pendukung syariat Islam. Tetapi Ormas Islam itu tidak ada yang terlibat jauh membahas rancangan peraturan daerah yang berbicara tentang anti kemaksiatan maupun tentang pengelolaan zakat. Kalaupun ada yang terlibat, itu hanya sebatas perorangan. Adapun sikap NU menolak pemberlakuan Perda Syariah. Menurut Kiai Asep Ridwan, pengurus PCNU Kabupaten Garut, harusnya syariat tidak perlu di-Perda-kan karena itu masalah ibadah. Juga karena Perda akan menyangkut sanksi, perangkat, dan kaitannya dengan undang-undang yang ada, seperti yang diungkap oleh Kiai Asep Ridwan:<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Abdul Halim mencalonkan diri menjadi Bupati pada Pilkada 2008. Ia kalah pada putaran pertama. Lalu ia mendukung Aceng Fikri pada putaran kedua. Aceng Fikri sendiri adalah murid dari Abdul Halim. Pada putaran kedua, Aceng Fikri yang berpasangan dengan Dicky Chandra memenangkan suara 55,8%. Selain membantu kemenangan Aceng Fikri, sosok Abdul Halim juga berpengaruh terhadap politik setempat. Abdul Halim menjadi inisiator dalam pelaporan APBD *Gate* yang melibatkan anggota DPRD Garut periode 1999-2004. Sebanyak 45 orang jadi tersangka dalam kasus APBD *Gate* di Garut itu karena dianggap menyelewengkan uang negara sebesar 6,5 miliar.

<sup>61</sup> Wawancara dengan K.H. Abdul Halim

<sup>62</sup> Wawancara dengan Kiai Asep Ridwan.

Kalau ada Perda, itu harus ada sanksi. Sanksi itu adalah pengikat. Ini yang berat. Juga kalau ada Perda harus ada perangkat-perangkatnya. Seperti apabila ada perempuan dan laki-laki malam-malam keluar, terus ada pengikatnya, tapi kalau tidak ada perangkatnya bagaimana bisa bikin jera. Lagipula peraturan tidak boleh bertentangan dengan Undang-undang yang berlaku. Kecuali di Aceh, karena dia mendapatkan kekhususan. Tapi di Aceh kan tidak menyeluruh. Misalnya Sabang. Karena kendaraan-kendaraan keluar masuk di Sabang, disitu ada akulturasi dari luar.

Alasan lain yang dikemukakan oleh pihak NU adalah bahwa Islam itu *rabamtan lil alamin*. Seharusnya Islam mampu diperlihatkan oleh pemeluknya sebagai agama yang bisa melindungi, bukannya meningkatkan ketakutan. Apa yang dilakukan oleh Front Pembela Islam (FPI) dengan aksi sweepingnya menurut Kyai Asep sebagai bentuk tindakan yang membuat orang lari.<sup>63</sup>

Anggota Dewan saat itu juga menolak Perda Syariah jika tafsirannya adalah menjalankan hukum Syari'. PBB yang getol menyuarakan Syariat Islam pun memiliki keyakinan ini. Seperti yang dingkapkan oleh Mahyar Swara, anggota DPRD saat itu dari PBB:<sup>64</sup>

Mungkin yang mereka ingin kan adalah Syar'i masuk ke dalam hal hukum pidana seperti rajam, potong tangan yang seperti itu. Saya bilang kalau hal yang seperti itu kita tidak boleh bertentangan dengan undang-undang yang lebih tinggi. Perda tidak punya kewenangan untuk seperti itu. Tidak bisa, karena kita masih dalam Negara kesatuan RI yang ikatannya hierarki perundang-undangan.

### Perda Syariah Garut: Konsensus Rasional ataukah Simbolik?

Dari data-data yang diungkap di atas, maka pertanyaan yang perlu dijawab adalah apakah Perda Syariah itu merupakan bentuk konsensus? Jika ia adalah sebuah konsensus, apakah merupakan konsensus rasional? Apakah mungkin sebaliknya, bahwa konsensus yang terjadi adalah konsensus simbolik saja? Maksud dari simbolik adalah layaknya simbol tugu atau prasasti yang dilihat oleh generasi sekarang sebagai simbol perjuangan orang-orang terdahulu.

Jika kembali pada pemikiran Habermas yang diungkap sebelumnya, maka konsensus rasional harus dijalankan melalui diskusi-diskusi yang memperdebatkan ide-ide/persoalan/ masalah sosial dengan argumentasi dan bukti. Yang terpenting lagi dari hal itu adalah tercapainya kesepahaman antar aktor (*mutual understanding*). Kesepahaman ini menjadi nilai-nilai bersama bagi masyarakat dan menjadi kultur sosial.

<sup>63</sup> Wawancara dengan Kiai Asep Ridwan.

<sup>64</sup> Wawancara dengan Mahyar Swara.

Nilai-nilai itu diharapkan bisa merubah tatanan atau struktur lama. Dengan demikian terjadilah perubahan sosial melalui proses evolutif. Habermas memberi syarat agar tercapainya konsensus rasional itu di ruang-ruang publik, yaitu bahwa kebenaran itu (1) dapat dipahami, (2) bersifat objektif, (3) sesuai dengan norma setempat, dan (4) dari pengalaman dan kejuran si aktor.

Sebelum memasukkan keempat syarat pada kasus Perda Syariah di Garut, kita jawab dulu soal Perda Syariah itu konsensus atau bukan. Dengan mengacu pada data-data di atas, maka penulis menyimpulkan bahwa Perda Syariah itu merupakan konsensus rakyat Garut. Warga pengusul Perda Syariah ini berupaya mendiskusikan ide tentang penegakkan Syariah di Garut melalui anggota dewan dan masyarakat. Aktor utama disini adalah FPI. Sementara itu Ormas-ormas lain yang ikut mengusulkan adalah para pendukung saja. Begitu juga dengan MUI, sebenarnya adalah pendukung atas Perda Syariah, karena ia muncul sebagai aktor setelah FPI muncul di ruang-ruang publik. Meski begitu, ada aktor lain, misalnya NU, tidak setuju dengan Perda Syariah dan menjadi pengkritik akan adanya keinginan ditegakkannya Perda Syariah itu. Namun demikian, konsensus yang dibuat ini, meminjam istilah dari Seidman, sangat *fragile*.

Konsensus ini rapuh dan rawan pecah. Hal ini bisa dilihat dengan melihat keempat syarat yang diajukan Habermas. Pertama, Perda Syariah di Garut dipahami berbeda-beda oleh para aktor. Perbedaan pemahaman ini berpangkal pada makna Syariah itu sendiri. Ada yang memaknainya sebagai penerapan hukum (pidana) *Syar'i* (potong tangan, rajam, cambuk), sementara yang lain memaknainya sebagai etik, yakni perintah menjalankan kewajiban beragama. Kedua, Perda Syariah bukanlah situasi obyektif yang menggambarkan kehidupan mayoritas Garut. Perda Syariah diusulkan secara subjektif oleh sekelompok orang yang memiliki semangat penegakkan Syariat Islam. Meski sudah berusaha untuk didiskusikan di ruang publik, tetapi subyektivitas pemahaman kelompok itu tidak mampu merubah pemahaman objektif masyarakat umum tentang perlunya ditegakkan Perda Syariah di Garut. Ketiga, diantara aktor berpandangan bahwa jika makna Perda Syariah adalah penerapan hukum *Syar'i*, maka Perda Syariah dianggap bertentangan dengan hukum positif yang berlaku di negeri ini. Oleh karena itu, makna Perda Syariah oleh sebagian lainnya lebih dilihat pada semangat menjalankan kewajiban Islam. Keempat, Perda Syariah diperjuangkan oleh aktor idealis dan aktor pragmatis. Keduanya hanya bertemu pada tataran semangat, yakni semangat menghidupkan ruh Islam. Tetapi yang idealis kering oleh pengalaman sehingga konsep Syariah yang dibayangkan tak terukur.

Sementara yang pragmatis penuh oleh kepentingan-kepentingan dibalik menyuarakan Perda Syariah ini, seperti kepentingan kelompok, kepentingan politis, dan kepentingan diakui sebagai orang Islam. Ibarat lukisan yang telah robek-robek, gambaran Perda Syariah di Garut ini tak jelas wujudnya, karena aktornya berjalan tak satu arah.

Alih-alih menyebut ini sebagai konsensus rasional, penulis mengusulkan untuk mengistilahkannya dengan konsensus simbolik. Kesepakatan untuk membuat Perda Syariah di Garut merupakan simbol bagi krisis kegitimasi yang melanda Garut sebagaimana yang terjadi di pelbagai daerah di negeri ini paska tumbangnya pemerintahan Orde Baru. Simbol ini bisa seperti monumen atau prasasti yang akan dikenang oleh warganya tentang perjuangan para pengusul Perda Syariah. Makna simbolik Perda Syariah juga bisa seperti konsep karet: bisa dimaknai apa saja. Ia menjadi simbol bagi kekuatan-kekuatan politik lokal untuk bertarung menunjukkan kekuasaannya. Ia juga bisa menjadi simbol munculnya kelompok Islam 'baru' yang dulu terpinggirkan; kelompok Islam yang ingin kembali ke romantisme perjuangan penyatuan agama dan politik di negeri ini. Ia juga bisa menjadi simbol lahirnya peraturan formal tentang penggunaan jilbab, pelaksanaan ZIS, dan antisipasi kemaksiatan. Bahkan ia bisa berarti simbol formalisasi semangat keagamaan; formalisasi yang jatuh pada formalistik. Konsensus simbolik pada akhirnya tak merubah struktur yang ada karena konsensus ini hanyalah formalistik belaka.

### **Kritik Terhadap Perda Syariah Garut**

Formalisasi Syariat Islam dalam bentuk Perda Syariah yang ada di Garut melahirkan kritik bagi dirinya. Perda Syariah di Kabupaten Garut tentang Zakat Infak dan Shadaqoh sulit untuk dilaksanakan karena rumusan zakat maal dan muzakki-nya tidak secara tegas menunjuk profesi tertentu. Sementara sanksi yang dirumuskan di dalam Perda Syariah itu juga tidak dilaksanakan. Begitu juga dengan Perda Pekat. Rumusan Perda itu pada akhirnya mengarah pada sanksi sosial, yakni pembinaan dan rehabilitasi. Ketiadaan perangkat hukum juga memberi sumbangsih sulitnya pelaksanaan Perda ini.

Kritik lain adalah tak terorganisasinya antar lembaga tentang pengelolaan Perda Syariah ini. Seperti yang dituturkan oleh Mahyar Swara,<sup>65</sup>

Karena ada isu basmi maksiat, maka saya minta tangkap *tuh* WTS. Setelah tertangkap diambil semua dan dibawa ke Polres. Mereka memanggil kita. Saya datang. Pihak

<sup>65</sup> Wawancara dengan Mahyar Swara

Polres selanjutnya mempersilahkan kita melakukan pembinaan, karena itu bukan kewenangan Kapolres *kan*. Mereka bilang tanganin *nih* gimana, kita *mah* kan cuma *nangkep* aja. Mereka masih tinggal di Polres dan diberi makan. Biayanya dari mana, sehingga tidak terorganisir dan *dikemanain* setelah itu, Saya juga kebingungan, kelabakan pada waktu itu. Sampai saya datang ke pak Kyai, ini setelah ini mau digimanain? Pak Kyai bilang itu pemerintah yang tanggung jawab, masa dibiarkan saja. Jadi dikembalikan lagi ke pemerintahan. Akhirnya dari Dinas (Sosial) mengirim bantuan makan tetapi kan bukan penyelesaian. Jadi ini persoalan implementasi Perda Syariah. Ini contoh yang ril.

### **Garut Mengkritik Habermas**

Dari kasus Perda Syariah di Kabupaten Garut, penulis mendapatkan gambaran akan kelemahan pada teori kritis yang dibangun oleh Habermas. Kelemahan ini bisa menjadi kritik terhadap teorinya ini. Diantara kritik itu adalah sebagai berikut,

Pertama, krisis legitimasi tak menghilangkan kultur warisan yang berasal dari pemerintahan sebelumnya. Kultur warisan Orde Baru justru melekat pada kehidupan sehari-hari (*lifeworld*) masyarakat Garut. Upaya masyarakat sipil untuk mengubah struktur kehidupan sehari-hari (*lifeworld*) ini gagal karena *saking* mengakarnya kultur negara, yang diistilahkan Habermas dengan *system*, yang dibangun oleh Orde Baru. Dengan kata lain, krisis legitimasi tak memberi secara otomatis perubahan struktur *system*, manakala masyarakat sipil tak siap dengan perubahan tersebut.

Kedua, prasyarat agar aktor yang terlibat berdiskusi di ruang-ruang publik harus setara sehingga komunikasi tidak mengalami distorsi adalah keyakinan Habermas yang utopis. Sulit sekali menemukan diskusi yang setara, yang seimbang, dan yang meninggalkan ideologi para aktor. Di manakah sebenarnya situasi yang dimaksud oleh Habermas ini? Fakta di Garut menunjukkan orang tampil di ruang-ruang publik untuk merespons isu-isu politik dengan baju kelompoknya, klaim kebenaran sebagai yang paling benar, dan merasa paling punya pengaruh. Relasi kuasa yang timpang ini sangat terasa pada mereka yang mengusung Perda Syariah di Garut.

Ketiga, konsensus yang dicapai sulit mencapai kesepahaman bersama. Rasionalitas terhalang oleh irasionalitas. Idealisme pengagas Perda Syariah terhambat oleh pragmatisme kelompok kepentingan. Alih-alih menemukan deskripsi rasionalitas seperti yang disampaikan Habermas, yang terjadi malah irasionalitas yang diistilahkan Weber. Warga Garut terkerangkeng oleh birokratisasi pemerintahan setempat sehingga ide Perda Syariah (baik idealis maupun yang etis) menguap dan tertinggal di lembaran kertas bernama Perda.

Keempat, jika mengharapkan para aktor itu tulus

menyampaikan gagasannya, di manakah Habermas membayangkan ini terjadi? Adakah di dunia ini orang berkumpul membicarakan kekuasaan dan politik tanpa ada tendensi kepentingan? Mungkin ini bisa dilakukan di kelas-kelas, di sebuah diskusi, di sebuah seminar, tapi bagaimana dengan di dunia riil politik?

### **Penutup**

Habermas menawarkan teori kritis yang penting untuk membongkar relasi timpang antara negara dan warga. Negara dibayangkan sebagai kekuatan yang menguasai sendi-sendi kehidupan sehari-hari. Ia membatasi warga untuk berpolitik, bersuara, atau berbeda pendapat. Tetapi Habermas adalah seorang yang optimis. Situasi ekonomi pasar kapitalisme, menurutnya, membuka ruang bagi tumbuhnya ruang-ruang publik, seperti media massa, kafe-kafe, kedai kopi, dan destinasi-destinasi kuliner. Di ruang publik itu, orang-orang berbicara tentang masalah sosial dan mencari solusinya. Orang-orang biasa berpendapat dan berargumentasi untuk mencapai kesepahaman bersama. Sedikit mulai sedikit kultur ini meluas seiring meluasnya ekonomi pasar. Pada gilirannya nanti, kultur ini akan mampu mengubah struktur yang lama.

Perspektif Habermas ini digunakan untuk melihat Garut. Studi kasusnya adalah tentang Perda Syariah. Pertanyaan utama di sini adalah kondisi apa yang membuat Perda Syariah di Garut itu mandek. Terungkap bahwa krisis legitimasi di Garut mendorong semua kekuatan politik untuk tampil. Kelompok Islam politik yang dimotori oleh FPI, akhirnya harus berhadapan dengan kelompok Islam politik pendukung pemerintah. Relasi kuasa menjadi timpang. Komunikasi juga mengalami distorsi. Makna Syariah tak bisa disepakati bersama. Perda Syariah hanyalah formalisasi belaka. Konsensus yang dicapai hanyalah konsensus simbolik. Kondisi-kondisi inilah yang membuat Perda Syariah di Garut tak berjalan.[]

### **Pustaka Acuan**

#### **Buku dan Berkala Ilmiah:**

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, and Bryan S Turner, edisi ke 2, *The Penguin Dictionary of Sociology*, London: Penguin Books, 1988.
- Furseth, Inger , “Religion in The Works of Habermas, Bourdieu, and Foucault”, Ch. 5 dalam Peter B Clarke, *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Habermas, Jurgen, *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization*, Boston: Beacon Press, 1984.

- Habermas, Jurgen, "Notes on Post-Secular Society", dalam *New Perspectives Quarterly* Vol. 25 Issue 4, 2008
- Hassan, Sharifah Zaleha Syed and Sven Cederroth, *Managing Marital Disputes in Malaysia, Islamic Mediators and Conflict Resolution in the Syariah Courts*, Richmond: Curzon, 1997.
- Kloos, David, "In The Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia", dalam *Indonesia*, Number 98, (October 2014).
- Majalah *Tempo*, 15 Mei, 2006.
- Mandieta, Eduardo, "Introduction", dalam Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Oxford: Polity, 2002.
- Milallos, Ma. Theresa R. , "Muslim Veil As Politics: Political Autonomy, Women and Syariah Islam in Aceh", dalam *Cont Islam*, Vol. 1 Published online: (26 September, 2007).
- Muhammad, Ramizah Wan , "The administration of Syariah Courts in Malaysia, 1957–2009", *Journal of Islamic Law and Culture*, Vol. 13, Nos. 2–3, (July–October, 2011).
- Othman, Yuhanza Binti , Ida Rahayu Binti Mahat, and Ekmil Krisnawati Erlen Joni, "A Study on Syariah Whipping as Punishment for Drug Dependents in Malaysia", Chapter 43, dalam R. Omar et al. (eds.), *Islamic Perspectives Relating to Business, Arts, Culture and Communication*, Singapore : Springer Science+Business Media, 2015.
- Peletz, Michael G. , "A Syariah Judiciary as a Global Assemblage: Islamization and Beyond in a Southeast Asian Context" dalam Janice Boddy and Michael Lambek, *A Companion to the Anthropology of Religion*, Chichester United Kingdom: John Wiley and Sons, Inc., 2013.
- Rahmad, Noor Aisha Bte Abdul, "Traditionalism And Its Impact On the Administration of Justice: The Case of The Syariah Court of Singapore", dalam *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol.5, Number 3, (2004).
- Ritzer, George, *Modern Sociological Theory*, Boston: McGraw Hill, 2008.
- Seidman, Seteven, *Contested Knowledge: Social Theory Today*, 4<sup>th</sup> edition, Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Srinivasan, T. N. (ed), *the Future of Secularism*, New York: Oxford University Press, 2007.
- Turner, Bryan S , *The Penguin Dictionary of Sociology*, edisi ke-2, London: Penguin Books, 1988.
- Turner, Bryan S (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Turner, Jonathan, *The Structure of Sociological Theory*, 6<sup>th</sup> edition, Boston: Wardsworth Publishing Company, 1998.
- Turner, Jonathan H. , Leonard Beeghley, and Charles H. Powers, *The Emergence of Sociological Theory*, Illinois: The Dorsey Press, 1981.
- Sumber Online:**  
Detik.com, 25/2/2016. Diakses pada 26/2/2016.  
[www.hidayatullah.com](http://www.hidayatullah.com) 23/4/2015. Diakses pada 26/2/2016.  
Eliade, Mircea, *the Encyclopaedia of Religion*, NY: Mc Millan Library Reference, 1993.  
Fattah, Mustofa, *Syahwat Kekuasaan di Garut*. Bisa diakses di <http://www.slideshare.net/DonnySetiawan/syahwat-kekuasaan-di-garut-testimoni-mustofa-fattah-versi-lengkap#btnNext>  
Hasbullah, Moeflich, "Gerakan Syariat Islam di Garut". *Jurnal Khazanah* Pasca UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Vol. 3 No. 10. (Juli-Desember, 2006). Diakses di <http://moefarticles.wordpress.com/2011/01/03/gerakan-syariat-islam-di-garut-demokrasi-meluas-syariat-menempit/>
- Wawancara:**  
Wawancara dengan K.H. Abdul Halim  
Wawancara dengan Kiai Asep Ridwan.  
Wawancara dengan Mahyar Swara  
Wawancara dengan Drs. Undang Hidayat, M. Ag.  
Wawancara dengan Kiai Deden Nurul Hakim.